

درباره سوسیال دمکراسی (۱) از منوچهر صالحی

پیشگفتار

مهدی ذوالفقاری دوست دوران کنفدراسیون من چند سال پیش، یعنی در دورانی که همسرم گابریله [1] با بیماری سرطان دست و پنجه نرم می‌کرد و نگهداری و پرستاری از او به مضمون زندگی روزمره‌ام بدل گشته بود، از من خواست در سلسله بحث‌های رادیو پویا در رابطه با پدیده سوسیال دمکراسی شرکت کنم. در آن زمان به خاطر گرفتاری‌های طاقت‌فرسای زندگی روزمره از او پوزش خواستم و یادآور شدم که به دلیل وضعیت ویژه همسرم نمی‌توانم خود را برای شرکت در آن گفتگو آماده سازم.

از آن زمان چند سالی گذشت و چند ماه پیش دوستم مهدی دوباره به سراغم آمد و از من خواست درباره سوسیال دمکراسی با شنوندگان رادیو پویا سخن بگویم. این بار با گشاده‌روئی دعوت او را پذیرفتم.

«رادیو پویا» برایم لیستی از ۹ پرسش را فرستاد که می‌توانستم هر گونه که خود تشخیص می‌دادم به آن‌ها پاسخ دهم. برخی از کسانی که در همین رابطه با رادیو پویا به گفتگو نشستند، فقط در یک گفتار کوشیدند برداشت‌های خود از سوسیال دمکراسی را در اختیار شنوندگان رادیو پویا قرار دهند. من اما پس از پژوهش بیش‌تری درباره سوسیال دمکراسی دریافتم بهتر است به هر پرسشی پاسخی جداگانه و همه‌جانبه داده شود و در نتیجه روی‌هم در ۷ مصاحبه رادیوئی کوشیدم به آن ۹ پرسش پاسخ دهم.

از سوی دیگر بررسی‌هایم آشکار ساخت که سوسیال دمکراسی با آغاز سده ۲۱ در بسیاری از کشورهای اروپائی با بحران هویت و موجودیت دست و پنجه نرم می‌کند. به همین دلیل نیز در یک مصاحبه جداگانه «بحران سوسیال دمکراسی» در دوران کنونی را مورد بررسی قرار دادم.

در پایان نیز به این نتیجه رسیدم که متن مصاحبه‌ها را پیاده کنم. از آنجا که در مصاحبه‌ها گاهی به حاشیه رفته‌ام، کوشیدم آن حواشی را به متن نوشتاری نیافزایم. به‌همین دلیل کسی که متن مصاحبه‌ها را با متن نوشتاری آن مقایسه کند، به این توفیر پی خواهد برد.

امیدوارم انتشار این نوشتار گام کوچکی باشد برای شناخت بهتر جنبش سوسیال دمکراسی در جهان و ایران.

هامبورگ، ژوئن ۲۰۱۸

گفتاری درباره سوسیال دمکراسی

پرسش یکم: سوسیال دمکراسی یا به آن گونه که به فارسی برگردانده شده، «مردم‌سالاری اجتماعی» موضوع گفت و گوی ماست. قبل از این که نخستین سوال خودم را مطرح کنم، مایلم تعریف یا برداشت شما را از سوسیال دمکراسی همراه با نگاهی کوتاه و به اختصار به تاریخچه سوسیال دمکراسی در جهان و ایران داشته باشم.

بنا به پرسش شما نخست باید بدانیم سوسیال دمکراسی چیست؟ در جامعه فئودالی اروپا پیشه‌ورانی که در شهرها میزیستند، تولیدکننده ابزارهای صنعتی بودند. نخستین کشور اروپائی که توانست از جامعه فئودالی به جامعه سرمایه‌داری گام نهد، انگلستان بود. این روند به تدریج سبب نابودی پیشه‌وران شهرنشین شد، زیرا کالاهای دست‌ساز آنها نمی‌توانستند با تولیدات ماشینی کارخانه‌های صنعتی که در آغاز روند رشد خود بودند، رقابت کنند. در آلمان این روند ۱۰۰ سال دیرتر تحقق یافت و با صنعتی شدن جامعه آلمان، بیشتر پیشه‌وران این کشور هستی اجتماعی خود را از دست دادند و آن گونه که مارکس [2] و انگلس [3] در «مانیفست کمونیست» اشاره کردند، پرولتریزه شدند، یعنی از قشر میانی به قشر پائینی جامعه سقوط کردند.

جنبش سوسیال دمکراسی در اشکال گوناگون در سده ۱۹ هم‌زمان در چند کشور آغاز به رشد کرد. در انگلستان که کهن‌ترین کشور سرمایه‌داری مدرن است، نخست جنبش سندیکائی که آن را «ترید یونیون» [4] می‌نامیدند، به وجود آمد و در سال ۱۹۰۰ چند حزب کوچک سوسیالیستی با همکاری سندیکاها حزب کارگر را به وجود آوردند.

در فرانسه جنبش پرود^۱ نیست‌ها [5] پایه‌گذار احزاب چپ در این کشور بود. پرود^۱ در آثار خود مخالف استثمار انسان از انسان و همچنین سلطه انسان بر انسان بود. نزد او مالکیت نوعی دزدی بود. پرود^۱ همچنین هوادار تحقق سوسیالیسم بدون خشونت بود، یعنی سوسیالیسم

باید بنا بر اراده آزادانه کارگران تحقق می‌یافت. او همچون باکونین [6] مخالف هر گونه قهر دولتی و انحصار خشونت در دستان دولت بود.

پس از پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه، حزب کمونیست فرانسه رهبری جنبش چپ این کشور را در دست داشت. در کنار این حزب چند حزب کوچک سوسیالیست نیز وجود داشتند. این احزاب برای آن که به وزن اجتماعی خویش بی‌افزایند، در سال ۱۹۶۹ با هم وحدت کردند و حزب سوسیالیست فرانسه را به وجود آوردند. در سال ۱۹۷۱ فرانس میتران [7] که عضو این حزب بود، توانست با برخورداری از پشتیبانی حزب کمونیست فرانسه در انتخابات ریاست جمهوری پیروز شود.

در سال ۱۸۴۸ انقلاب دمکراتیک سراسر آلمان را فراگرفت و انقلابیون امیدوار بودند بتوانند مناسبات سیاسی دمکراتیک را که در دیگر کشورهای اروپائی وجود داشت، در این کشور نیز بازسازی کنند. در بحبوحه انقلاب به ابتکار اشتفن بورن [8] که حروفچین چاپخانه بود، نخستین کنگره کارگران آلمان در برلین برگزار شد. شرکت کنندگان در این کنگره نخستین سازمان کارگری آلمان را به وجود آوردند که خود را «برادری کارگری» [9] نامید. اما شکست انقلاب ۴۹/۱۹۴۸ آلمان سبب شد تا جنبش کارگری نتواند آن گونه که ضروری بود، خود را سازمان‌دهی کند. در سال ۱۸۶۳ فردیناند لاسال توانست افکار عمومی را برای خواست‌های سندیکائی کارگران آلمان بسیج کند. به ابتکار لاسال در ۲۳ مه ۱۸۶۱ در شهر لایپزیک [10] «انجمن کارگری سراسری آلمان» [11] به رهبری او تأسیس شد. حزب سوسیال دمکرات آلمان در رابطه با تاریخچه پیدایش خویش این انجمن را نقطه آغاز جنبش سوسیال دمکراسی نامیده است. در برنامه این انجمن مبارزه برای تحقق حق رأی همگانی برای مردان و همچنین مبارزه با استثمار کارگران تدوین شده بود. دیگر آن که این انجمن خواستار تشکیل «انجمن‌های تولیدی» [12] بود که بر اساس آن کارگران می‌توانستند با برخورداری از پشتیبانی دولت شرکت‌ها و یا کارخانه‌های تولیدی تأسیس کنند.

پس از مرگ زودرس لاسال میان پیروان او اختلاف افتاد و در نتیجه برخی از آن‌ها به آوگوست ببل [13] و ویلهلم لیبکنشت پیوستند و در سال ۱۸۶۹ در شهر آیزناخ «حزب کارگری سوسیال دمکراسی» [14] آلمان را به وجود آوردند. در برنامه این حزب با الهام از اندیشه‌های مارکس و انگلس لغو جامعه طبقاتی گنجانده شد. همچنین در برنامه حزبی مطرح شد که سیستم تولیدی سرمایه‌داری در نهایت درهم خواهد

شکست و بنا بر قانونمندی تاریخ «دولت آزاد خلقی» [15] تحقق خواهد یافت.

در کنگره گُتا [16] که پس از تأسیس امپراتوری آلمان [17] در سال ۱۸۷۱ تشکیل شد، دو جریان سوسیال دمکراسی برای مقابله با سیاست سرکوب بیسمارک با هم ائتلاف کردند و «حزب سوسیالیستی کارگری» [18] آلمان را تشکیل دادند. اما از آنجا که سرمایه‌داران آلمان حاضر نبودند به سندیکاهای کارگری امتیازی دهند و خواهان سرکوب حزب سوسیالیستی کارگری بودند، بیسمارک از فرصتی که یک تروریست در اختیارش قرار داد، بهره گرفت و حزب سوسیال دمکرات را به اتهام دست داشتن در ترور امپراتور ویلهلم یکم [19] غیرقانونی کرد و با تصویب «قانون سوسیالیستها» در ماه اکتبر همان سال سوسیال دمکرات‌ها و کارگران را سازمان و توده‌ای «بی‌وطن» نامید و احزاب چپ و سوسیالیست بنا بر آن قانون ممنوع و بسیاری از کوشندگان این سازمان‌ها دستگیر و زندانی شدند. البته حزب سوسیال دمکرات در این دوران کوشید با ایجاد باشگاه‌های ورزش ژیمناستیک، کودکان‌ها، کلوپ‌های شطرنج، کلاس‌های شبانه اکابر، کلاس‌های آموزش موسیقی و ... با وضع موجود مقابله و پیوند خود را با کارگران و هواداران خویش حفظ کند.

با این حال بنا بر قانون اساسی امپراتوری آلمان هر کسی می‌توانست به عنوان فرد در انتخابات مجلس رایش شرکت کند. به همین دلیل برخی از اعضای حزب سوسیال دمکرات که از سوی پلیس شناخته نشده بودند، توانستند در انتخابات مجلس رایش [20] که در سال ۱۸۹۰ برگزار شد، شرکت کنند و با به دست آوردن ۱۹٫۸٪ رأی پس از راه یافتن به مجلس رایش فراکسیون حزب سوسیال دمکرات را تشکیل دهند.

البته بیسمارک برای آن که کارگران را از پیرامون حزب سوسیال دمکرات پراکنده و امنیت را برای سرمایه‌داران آلمان تأمین کند، به‌عنوان نخستین دولت اروپائی قوانین بیمه بیماری و بیمه بازنشستگی را تصویب کرد.

حزب سوسیال دمکرات آلمان در اکتبر سال ۱۸۹۱ کنگره ارفورت [21] را برگزار کرد که در آن برنامه تازه‌ای تصویب شد. در این برنامه برای نخستین‌بار مارکسیسم به‌مثابه ایدئولوژی حزب پذیرفته شد. تا زمانی که مارکس و انگلس زنده بودند، رهبران حزب سوسیال دمکرات آلمان تحت تأثیر افکار آن دو قرار داشتند. پس از مرگ مارکس و انگلس و در آغاز سده ۲۰ دو گرایش متضاد در این حزب وجود داشت که یکی به

رهبری ادوارد برنشتاین [22] در پی تجدید نظر در اصول حزب سوسیال دمکراسی بود. جریان دیگر به رهبری روزا لوکزامبورگ [23] و کارل لیبکنشت [24] میخواست با بسیج توده‌ها انقلاب اجتماعی را در آلمان متحقق سازد. دیری نپائید که جریان چپ به حاشیه رانده شد و به همین دلیل از حزب سوسیال دمکرات انشعاب کرد و گروه اسپارتاکوس [25] را به وجود آورد. بازمانده‌های این گروه سپس با پیروی از مودل انقلاب اکتبر توانستند حزب کمونیست آلمان را بنیاد نهند.

چکیده آن که سوسیال دمکراسی از همان آغاز از یکسو به دنبال تحقق دولت دمکراتیک متکی بر عدالت و رفاه اجتماعی بود با هدف بهبود وضعیت زندگی تهی‌دستان و از سوی دیگر می‌پن داشت با آژیتاسیون [26] می‌توان سطح آگاهی طبقه کارگر را افزایش داد تا بتواند به ضرورت انقلاب اجتماعی پی برد. بنابراین در آغاز، تحقق انقلاب اجتماعی هدف اصلی جنبش سوسیال دمکراسی در اروپا بود.

در آغاز همه‌ی احزاب سوسیالیستی و سوسیال دمکرات اروپا دارای مواضع ضد سرمایه‌داری بودند و هدف آن‌ها دامن زدن به انقلاب اجتماعی بود تا بتوان سوسیالیسم را در کشورهای پیشرفته اروپا پیاده کرد. اما پس از آن که احزاب سوسیالیستی و سوسیال دمکرات اروپا توانستند پس از جنگ جهانی یکم به تدریج به قدرت سیاسی دست یابند، دریافتند که نمی‌توانند از یکسو با کسب اکثریت کرسی‌های پارلمانی دولت را رهبری کنند و از سوی دیگر علیه همان دولت برای تحقق انقلاب اجتماعی مبارزه نمایند. این تناقض سبب شد تا به تدریج سوسیال دمکرات‌ها پروژه انقلاب اجتماعی را کنار نهند و پروژه اصلاح تدریجی جامعه سرمایه‌داری را در دستور کار خود قرار دهند. از آن دوران به بعد احزاب سوسیال دمکرات اروپا با تدوین و پیاده کردن پروژه‌های مختلفی هم‌چون «حقوق شهروندی»، «حقوق بشر»، «برابری حقوقی زنان و مردان»، تقویت «نهادهای جامعه مدنی» و ... کوشیدند سپهر کارکردی دولت دمکراتیک را گسترش دهند و پروژه مناسبات سرمایه‌داری را که خواهان بازتولید ارزش اضافی است، با نیازهای انسان مدرن منطبق سازند، یعنی به این مناسبات چهره‌ای انسان‌دوستانه دهند.

ادامه دارد

مصاحبه با «رادیو پویا»

msalehi@t-online.de

www.Manouchehr-salehi.de

Gabriele [\[1\]](#)

Marx [\[2\]](#)

Engels [\[3\]](#)

Trade Union [\[4\]](#)

Proudhonisten [\[5\]](#)

Bakunin [\[6\]](#)

François Mitterrand [\[7\]](#)

Stephan Born [\[8\]](#)

Arbeiterverbrüderung [\[9\]](#)

Leipzig [\[10\]](#)

Allgemeine Deutsche Arbeiterverein [\[11\]](#)

Produktivassoziationen [\[12\]](#)

August Bebel [\[13\]](#)

(Die Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP [\[14\]](#)

Der freie Volksstaat [\[15\]](#)

Gotha [\[16\]](#)

Das Deutsche Reich [\[17\]](#)

(Die Sozialistische Arbeiterpartei (SAP [\[18\]](#)

.Wilhelm I [\[19\]](#)

Reichstag [\[20\]](#)

Erfurt [\[21\]](#)

Edward Bernstein [\[22\]](#)

Rosa Luxemburg [\[23\]](#)

Karl Liebknecht [\[24\]](#)

Spartakus [\[25\]](#)

Agitation [\[26\]](#)

عناصر توتالیتزر ایدئولوژی از شیدان و ثیق

در پرتو نگاه بدیع هانا آرنه

هانا آرنه چند برگ از کتاب پرآوازه و بنیادین خود به نام «ایدئولوژی» را به پروبلماتیک اختصاص داده است. او، به دیدیه‌ی ما، در زمان تاریخی نگارش این اثر، یعنی در نیمه‌ی سده‌ی بیستم، تعریفی نوآورانه و بدیع از عناصر توتالیتزر تشکیل‌دهنده‌ی «ایدئولوژی» و کاربرد آن‌ها توسط جنبش‌های سلطه‌گر و به طور ویژه توتالیتزر ارائه می‌دهد. موضوع بحث ما در این جا، بررسی ارکان توتالیتزر «ایدئولوژی» در پرتو تبیین بدیع آرنه و اهمیت این دریافت در گفتمان سیاسی و فلسفی امروزی می‌باشد.

واژه «ایدئولوژی» در پایان سده‌ی هجده، در پی انقلاب 1789 فرانسه، اختراع شد. برای نخستین بار در 20 ژوئن 1796، متفکر فرانسوی، آنتوان دِستوت دو تراسی¹، از «ایدئولوژی» چون دانش ایده‌ها و رشته‌ای از علوم نام می‌برد. از آن هنگام تا کنون، کاربرد این واژه، به علت دوپهلویی و معنای مثبت و منفی، (بَدگرا)

یا غیره‌ی آن، همواره مورد پرسش قرار گرفته است. با این همه اما، این اصطلاح، به‌ویژه در پی رواج مارکسیسم و تئوری‌های سوسیالیستی در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزده و سده‌ی بیست، حداقل تا فروپاشی سیستم استالین در همه‌ی کشورهای و همه‌ی زبان‌ها، به کار گرفته شده است. از این رو، پرسش و تردید درباره‌ی اعتبار مفهوم‌سازیِ این واژه همچنان مطرح است. یعنی این مسأله طرح می‌شود که، با توجه به ابهام‌ها و معناهای مختلف یا متضاد مقوله «ایدئولوژی»، تا چه اندازه می‌توان از این واژه **مفهومی** منسجم، سیاسی، فلسفی و کارا به دست داد؟

ها نا آرنت² کار تحقیقی و تحلیلی درباره‌ی خاستگاه‌های توتالیتاریسم را پس از پایان جنگ جهانی دوم آغاز می‌کند. او دست‌نوشته‌ی خود را در سال 1949، چهار سال پس از سقوط هیتلر (1945) و پیش از مرگ استالین (1953)، به اتمام می‌رساند. اما نوشته به صورت کتاب زیر نام **توتالیتاریسم** **استالین**³ در سال 1951 منتشر می‌شود، در دورانی که پدیده توتالیتاریسم درجه اول و فاجعه‌بار در تاریخ بشر ایفا کرده است.

آرنت، در کتاب خود، دست به بررسی دو سیستم نازی در آلمان (1933 - 1945) و استالینی در اتحاد شوروی (در دوره 1945 تا 1953) می‌زند. در دیباچه کتاب، او این نظام‌ها را سیستم‌های توتالیتاریسم می‌نامد و تصریح می‌کند که چند ویژگی این سیستم‌ها را رژیم‌های کلاسیک دیکتاتوری و اقتدارگرا متمایز می‌کنند. با این که واژه «توتالیتاریسم»، چون مفهوم، از سوی پاره‌ای فیلسوفان، مورخان و جامعه‌شناسان سیاست به زیر سؤال رفته و می‌رود، با این که خودِ واژه «ایدئولوژی» و در نتیجه عبارت «ایدئولوژی توتالیتاریسم» نیز برای بعضی‌ها پرسش‌برانگیز می‌باشند، اما روی هم رفته می‌توان گفت که نسبت به تزه‌های ها نا آرنت درباره‌ی ویژگی سیستم توتالیتاریسم، به سانی که در آلمان نازی و شوروی استالینی برقرار شد، اتفاق نظری بزرگ در بین صاحب‌نظران سیاسی و فلسفی وجود دارد.

بنا بر خوانش ما از کتاب آرنت، شاخص‌های تمیز دهنده رژیم‌های توتالیتاریسم را می‌توان در شش ویژگی یگانه نشان داد که ما آن‌ها را چنین خلاصه می‌کنیم:

ویژگی اول، ذره‌ای (اتمیزه) شدن توده‌ای *masse* است که از ریشه‌ی خود کننده و از طبقه‌ی خود رانده، توده‌هایی که به انسان‌هایی

فاناتیک تبدیل شده‌اند و زیر فشار اقتصادی و بیکاری به ستوه آمده‌اند. اینان اکنون خارج از احزاب سنتی بسیج می‌شوند، تحت القای دکترین‌هایی قرار می‌گیرند، سازمان‌دهی و متشکل می‌شوند و آلت دست رهبری یا پیشوایی توتالیترا قرار می‌گیرند... این همانی است که پایه‌های سیستم توتالیترا را تشکیل می‌دهد. توده‌های جنبش توتالیترا تحت سلطه‌ی تبلیغات سیستم قرار می‌گیرند، از خود بیگانه می‌شوند و می‌روند تا هویت خود را به طور کامل در رهبر، در پیشوای جنبش، پیدا نمایند.

ویژگی دوم، وجود رهبری قدرقدرت، برتر و باری از خطاست که می‌تواند حزب واحد (حزب - دولت) یا رهبر کارسماتیک (مرجع فرّه‌مند) باشد. اتوریته‌ای که با قرار دادن خود در رأس هرم سیستم، همانند پیامبر، حقیقت مطلق و تنها راه ممکن و قابل اطمینان به سوی رستگاری را برای انسان‌ها آشکار می‌سازد.

ویژگی سوم، وجود ایدئولوژی‌ای دولتی، توتالیترا، همه جا حاضر و بسیج‌کننده توده است که پیرامون واقعیت‌هایی دروغین و کاذب جفت و جور می‌شود، که شاخص اصلی‌اش نیز خصلت مسیحا باورانه (نجات‌بخشانه) آن است.

ویژگی چهارم، به کار گرفتن قهرِ رادیکال علیه جمعیت، اقلیت‌های مختلف و هر مخالف واقعی یا بالقوه است. ترور دولتی و انتظامی، که توسط پلیس مخفی، میلیشیای شبهه نظامی و غیره اعمال می‌شود، می‌تواند جنایت علیه بشریت به شمار آید.

ویژگی پنجم، اعمال قدرت کنترل حکومتی بر تمام زمینه‌های زندگی اجتماعی و انسانی، خصوصی و عمومی است. نقض کامل حقوق بشر، نابودی آزادی‌ها، پلورالیسم و جامعه‌ی مدنی.

ویژگی ششم، جنگ برای سلطه‌ی کامل هم در داخل کشور و هم در خارج.

اما موضوع گفتار ما در این جا، توضیح معنا و مفهوم توتالیتاریسم در راستای خصوصیات فوق با حرکت از تعریف آرنتی آن نیست، چه این بحث بسیار گسترده از چهارچوب سوژه‌ای که برای خود در این نوشتار تعیین کرده‌ایم، یعنی تبیین مفهوم ایدئولوژی در ارکان توتالیترا آن، خارج می‌شود. در عین حال، موضوع گفتار ما در این جا، طرح پروبلماتیک «ایدئولوژی» به گونه‌ای که فلسفه بدان پرداخته هم نیست. به واقع، در واپسین فصل کتاب خود (Hannah Arendt, 1969)، در بخش

چهارم و زیر عنوان «توتالیتریزم»: «توتالیتریزم: یک مفهوم جدید»، آرنت به طور کوتاه و غیر عمده در مجموع کتاب دریافتی از ایدئولوژی به دست می‌دهد و سپس به طور ویژه و عمد دست به بررسی عناصری از آن که می‌توانند مورد استفاده‌ی جنبش توتالیتر قرار گیرند می‌زند. هدف آرنت در این بخش، نه ارائه تبیین و تعریفی از «ایدئولوژی» از دیدگاه خود، بلکه نشان دادن این مهم است که چگونه «ایدئولوژی»، با وجود تعاریف گوناگون آن، می‌تواند به خدمت جنبش توتالیتر درآید، به طور مشخص از آن لحظه که سیستم توتالیتر قادر می‌شود عناصر سازنده‌ی ایدئولوژی که مستعد برای سلطه‌گری می‌باشند را به تصاحب خود درآورد.

بدین ترتیب، موضوع کتاب آرنت، به طور مشخص و در یک کلام، شرح حال ویژگی‌ها و توانائی‌های جنبش توتالیتر واقعاً موجود در دوره‌ی بین دو جنگ بزرگ جهانی و کمی پس از آن است. به باور آرنت، ایدئولوژی، در این چهارچوب تاریخی، تنها از طریق برخی از سازنده‌های سودمندش برای توتالیتریزم وارد صحنه می‌شود. در نتیجه، آن چه در این جا برای ما اهمیت دارد، و دوباره یادآوری می‌کنیم، این است که به بررسی این ویژگی ایدئولوژی و هر گونه ایدئولوژی دیگر، در خدمت به سلطه‌گری توتالیتر، بپردازیم. ما در عین حال نشان خواهیم داد که در دنیای امروز کاربرد ایدئولوژی در خدمت سلطه‌گری به طور کلی اهمیت خود را همچنان نگاه داشته است.

به نظر می‌رسد که ایدئولوژی به معنای منطق ایده است و از این رو می‌تواند موضوعی برای علم شود، همان‌گونه که جانوران موضوع جانورشناسی قرار می‌گیرند. به معنای واقعی کلمه و از دید ریشه‌شناختی، عنصر «لوژی» logie در «ایدئولوژی» idéologie پای *logos* یونانی را که از دیدگاه افلاطونی سخن حقیقی یا دانش راستین در برابر *Doxa* که عقیده نادرست یا شایمند (محتمل) است، به میان می‌کشد. ایدئولوژی، بنابراین، ادعای علمی بودن می‌کند. بدین‌سان، خود را دیسکور یا سخن علمی می‌نماید که درباره‌ی ایده ابراز می‌شود. اما، از نگاه آرنت، حقیقت این است که در چنین سخنی که خود را علمی معرفی و اعلام می‌کند، عنصرهای «مفیدی» برای سلطه‌گری وجود دارند، که البته می‌توان آن‌ها را، نه از پیش *a priori* بلکه در پستین *a posteriori* بازشناخت.

« ایدئولوژی‌ها ادعا می‌کنند که فلسفه‌ای علمی هستند. آن‌ها را از

این بابت که گویا خصلت علمی دارند به رسمیت می‌شناسند. اما تنها فرزانه‌گی دیدگاهی پَسین است که به ما امکان کشف عناصری در این ایدئولوژی‌ها را می‌دهد که برای سلطه توتالیترا ایدئولوژی را سودمند می‌سازند. ⁵»

ایده در ایدئولوژی، به واقع، نه به معنای «معقول» افلاطونی است و نه به مفهوم اصل تنظیم‌گر کانتی، بلکه بیشتر، باز هم از نگاه آرنست، ابزاری است، وسیله‌ای است برای توضیح کلی و فراگیر جهان. آرنست می‌گوید که ایده‌ی ایدئولوژی یک Weltanschauung (به زبان آلمانی) است، یعنی جهان‌بینی است، بینشی از دنیا در تمامیت و کلیت آن و همچنین در اختصاصی و انحصاری بودن آن است. ایده‌ی ایدئولوژی، هم زمان، تاریخ گذشته، تاریخ کنونی و تاریخ آینده، در مسلم بودن، اجتناب‌ناپذیر بودن و بازگشت‌ناپذیر بودن آن است. این‌ها همه در منطق ویژه‌ی ایده‌ی ایدئولوژی جای می‌گیرند، بدون دخالت و میان‌داری (میان‌جی‌گری) عاملی خارجی، تجربی یا عملی (پراتیک).

«آن چه که نقشی جدید به «ایده» [در ایدئولوژی - مترجم] می‌بخشد، «منطق» ویژه خود آن است، یعنی جنبشی که پیامد خود «ایده» است و مسلزم هیچ عامل خارجی برای به حرکت انداختن خود نیست. ⁶»

تا این جا، سخنی ویژه و جدید، متفاوت از آن چه که دیگر فیلسوفان یا اندیشمندان ماقبل آرنست در باره‌ی ایدئولوژی طرح کرده‌اند، بیان نشده است. آن‌ها در این باره چه گفته‌اند: ایدئولوژی چون تحریف واقعیت، پنداشتها یا بازنمایی‌های کذب، خود را حقیقت علمی و برابر با واقعیت می‌شناساند. به راستی، بیشتر، در □□□□□□□□ (1845-1846)، مارکس و انگلس از ایدئولوژی در مفهومی □□□□□□□□ (بدگرا) سخن رانده بودند: ایدئولوژی چون وهم و خیال، چون نتیجه‌ی تغییر شکل یافته، سروته شده و معکوس فعالیت واقعی انسان‌ها در مناسبات اجتماعی محدود و تنگ آن‌ها و در تقسیم اجتماعی کار، بسان تصویر وارونه اُبژه در اتاق تاریک camera obscura. آن‌ها همچنین از «ایدئولوژی حاکم» سخن رانده بودند و به گفته اتین بالیبار Etienne Balibar در تبیین مفهوم ایدئولوژی مسأله سلطه را چون رکنی درونی و تفکیک‌ناپذیر قرار داده بودند. (بالیبار، □□□□□□ □□□□□□، رجوع کنید به کتاب‌نامه در پایان نوشتار).

اما آن چه که زن اندیشمند آلمانی و یهودی، که در 1933 از چنگ

نازیسم می‌گریزد و به ایالات متحده آمریکا پناه می‌برد، در سال 1951 برای نخستین بار طرح می‌کند، آن چه که در تحلیل او از ایدئولوژی نوین، نو آور و بدیع به شمار می‌آید، این است که ایدئولوژی‌های سده‌های نوزده و بیست، به خودی خود توتالیتار نیستند، ولی همه‌ی آنها بدون استثنای دارای عناصری، اجزایی و یا اگر بتوان گفت ارکانی هستند که این ایدئولوژی‌ها را برای سلطه‌ی توتالیتار سازگار می‌سازند. به بیانی دیگر آرنست می‌گوید:

« همه‌ی ایدئولوژی‌ها دارای عناصری توتالیتار می‌باشند، اما این عناصر به طور کامل تنها در جنبش‌های توتالیتار و توسط آنها می‌توانند رشد و نمو نمایند. »⁷ (تأکید از من است).

آرنست می‌افزاید که به‌ویژه سه عنصر در هر ایدئولوژی وجود دارند که به طور ویژه خصلتی توتالیتار دارند. این سه عنصر کدامند و آرنست چگونه آنها را توصیف می‌کند؟

عناصر توتالیتار اول، ادعای ایدئولوژی بر توضیح همه‌ی مسائل تاریخ جهان است. به طور کلی توضیح هر آن چه که در گذشته بوده، امروزه هست و در آینده خواهد بود. این که ایدئولوژی قادر به شناخت تمام گذشته، کنون و آینده با یقینی مطلق است.

« با ادعای روشنگری در هر چیز، تفکر ایدئولوژیک وعده‌ی توضیح کامل همه‌ی رخدادهای تاریخی، گذشته و حال را می‌دهد و آینده را با حتمیت پیش‌بینی می‌کند. »⁸

عناصر توتالیتار دوم، در راستای گرایش ایدئولوژی به توضیح همه چیز، تمایل آن به «خلاص کردن خود از هر آزمونی است، آزمونی که ایدئولوژی از آن هیچ چیز جدید فرا نمی‌گیرد، حتا در باره تجربه‌ای که در حال رخ دادن است.»⁹ در بیانی دیگر، این عنصر دومی را می‌توان در تمایل ایدئولوژی به آزاد کردن خود از واقعیت نشان داد، با اعلام این ادعا که واقعیتی دیگر که «حقیقی‌تر» است وجود دارد، «حقیقتی» که البته برای مردم نامرئی است. بدین‌سان، نزد «ایدئولوژی» واقعیتی دیگر وجود دارد که خود را پنهان می‌سازد، در پرده نگه می‌دارد، خود را در پشت پدیده‌های محسوس مخفی می‌کند. یک واقعیت نهانی وجود دارد که تنها توسط حس ششم، به گفته آرنست، می‌تواند کشف شود، آشکار گردد و نقاب از چهره‌اش برداشته شود. حس ششمی که تنها ایدئولوژی می‌تواند امکان پیدایش آن را فراهم

نماید.¹⁰ تبلیغات توتالیترا از این عنصر دوم برای استوار کردن سلطه‌ی خود در جامعه بهترین بهره‌برداری را می‌کند. به باور آرنت:

«ایدئولوژی همواره می‌کوشد که به هر رخداد عمومی و ملموس معنایی پنهان تزریق کند و این گمان بد را زند که پشت هر عمل سیاسی عمومی، نیتی سری مخفی شده است. با حرکت از این نگاه ایدئولوژیکی، جنبش‌های توتالیترا، هر گاه که به قدرت می‌رسند، دست به کار وانمود کردن "واقعیتی" دیگر بنا بر ادعاهای ایدئولوژیکی خود می‌زنند.»¹¹

سرانجام، عنصر توتالیترا سوم، بنا بر گفته آرنت، به کارگیری «برخی روش‌های اثباتی» توسط ایدئولوژی برای خلاص کردن اندیشه از واقعیت و آزمون است. این گونه روش عبارت است از آغازیدن از پیش‌فرض‌هایی که به جای اصول بدیهی گرفته می‌شوند و استدلال کردن به گونه‌ای که هیچ آزمون پسین نتواند به مقابله با آن برخیزد. در این جا اندیشه خود را توسط خود باز تولید می‌کند و همه چیز از حرکتی که رهانیده از هر دغدغی حقیقت‌سنجی عملی و تجربی است استنتاج می‌شود.

«در وهله‌ی اول، از آن جا که حرکت فکری برهان‌آوری ایدئولوژیکی حاصل آزمون نبوده بلکه برخاسته از خود می‌باشد و در وهله‌ی دوم، از آن جا که تنها و یگانه عنصر برآمده و پذیرفته‌شده از آزمون تبدیل به اصلی بدیهی می‌شود، در نتیجه روند برهان‌آوری همواره به گونه‌ای ادامه پیدا می‌کند که هیچ آزمون پسینی نتواند اختلالی در کار تفکر ایدئولوژیکی ایجاد کند. به واقع، بکبار که اصول بدیهی آغازین برقرار شدند، نقطه‌ی آغاز معین می‌شود و تجارب بعدی نمی‌توانند برای تفکر ایدئولوژیکی مزاحمت ایجاد کنند، به همان سان که این گونه تفکر نیز نمی‌تواند از واقعیت چیزی فراگیرد.»¹²

خلاصه کنیم. بنا بر بازشناسی هانا آرنت، اجزای توتالیترا هر ایدئولوژی را می‌توان در سه شاخص فرموله کرد: 1- ادعای توضیح تام و تمام تاریخ. 2- خلاص کردن تفکر از هر گونه میاننداری آزمون، واقعیت و رخداد‌های واقع شده. 3- بازتولید مداوم تفکر توسط خود با حرکت از انگاره‌هایی که به جای اصول بدیهی گرفته می‌شوند.

آن چه که، از دیدگاه ما، بدعت آرنتی را تشکیل می‌دهد، چه در مفهوم‌سازی مقوله ایدئولوژی و چه در کاربرد این مقوله در فلسفه و اندیشه‌ی سیاسی، به گونه‌ای دقیق در همین سه فرمول بالا، در

مناسبت با عناصرِ توتالیتَر تشکیل‌دهنده‌ی ایدئولوژی، تمودار می‌شود. این به چه معناست؟ در هر ایدئولوژی عنصری وجود دارد که به یک جنبش توتالیتَر، چون نازیسم یا استالینیسم و یا افزون بر این دو، به رژیم‌هایی تئوکراتیک از نوع اسلامی چون جمهوری اسلامی ایران، امکان می‌دهد که $\square\square\square\square\square\square\square\square$ و آن را برای سلطه‌گری خود به کار گیرند. آرنت، با حرکت از مطالعه‌ی آن چه که $\square\square\square\square\square\square\square\square$ می‌نامد، عناصر توتالیتَر ایدئولوژی را به روشنی تشخیص داده و تعیین می‌کند. اکنون، از نزدیک‌تر، نگاهی به این سه جزء سازنده‌ی ایدئولوژی می‌اندازیم.

اولی عبارت است از یک خودکفایتی روشنفکرانه که در هر ایدئولوژی ریشه دوانیده و به خود رسالت پیامبرانه «توضیح همه چیز» را می‌دهد. توضیح همه چیز بدون آن که از خود پرسشی داشته باشد، بدون آن که تردید نماید و خود را به زیر سؤال بَرَد. بنابراین، توضیح بدون «اندیشیدن»، زیرا هر «اندیشه‌ی واقعی زمانی می‌اندیشد که بتواند خود را هر دم زیر پرسش بَرَد. پس نخستین عنصر توتالیتَر ایدئولوژی، آن زمینه‌ی ذهنی و رادیکالِ از پیش موجودی است که به گونه‌ای سیستمانه، کامل و تام و تمام دست به توضیح و تشریح تاریخ گذشته و زمان حال می‌زند. در بیانی دیگر، یقین مطلق است نسبت به سرنوشت دنیا در آینده بنا بر اصلها، دُگم‌ها و قانون‌هایی مقدس یا الگوهای بَرین (سرنمونه‌ها) که مستقر، ثابت و تغییرناپذیرند. همه‌ی این‌ها از یک سیستم فکری، یک ایدئولوژی می‌سازند، یعنی ذهنیتی خلق می‌کنند که سرجمع‌کننده (totalisant) و توتالیتَر است. از دید ما، به راستی، این جزء سازنده‌ی ایدئولوژی، با قرار دادن امر توضیح تام و تمام «همه چیز»، بدون داشتن تردید و پرسش، در برابر خود چون وظیفه و رسالت، می‌تواند، هم راه با دیگر عناصر توتالیتَر، ایدئولوژی را به گونه‌ای ایمان و دین تبدیل نماید، دینی اما بیشتر، ولی نه همیشه، مدنی تا دینِ وحی یا دینِ سکولار.

دومین جزء شامل استقلال، خلاصی و نافرمانیِ ایدئولوژی از آزمون، پراتیک و یا واقعیت است. این جزء به طریقِ اولی زمانی نمودار می‌شود که حکم‌ها، اصلها و دُگم‌های مستقر و مسلط توسط آزمون، پراتیک و واقعیت زیر پرسش رفته یا نفی شوند. این همانی است که امکان تبدیل یک سیستم فکریِ مدعی علمی بودن و توضیح جهان - یا به قول ریمون آرون یک $\square\square\square\square\square\square\square\square$ - $\square\square\square\square\square\square\square\square$ که به خودی خود سرجمع‌کننده نیست - به یک ایدئولوژی در خدمت سلطه‌گری را فراهم می‌سازد. در کلامی دیگر، موضوع بر سر پست شمردن واقعیت توسط

ذهنیتی است که هر آزمون آزار دهنده را انکار می‌کند و به گونه‌ای سیستمانه واقعیت را به نام واقعیت دیگری که «حقیقی‌تر» است رد می‌نماید. واقعیت «حقیقی‌تری» که نزد عوام مخفی و نامرئی است و تنها رهبر یا حزب یا پیشاهنگ برین قادر به آشکار ساختن آن و پرده برداشتن از معنای نهان آن برای مردم است. ایده در این جا، با دور شدن و آزاد کردن خود از تجربه، پراتیک و واقعیت تبدیل به تبلیغات (پروپاگاندا) می‌شود. تبلیغات چون سلاحی هولناک در خدمت هر جنبش سلطه‌گری که تنها با بسیج توده‌ها و با به اسارت در آوردن آنها از راه دروغ و عوام‌فزیبی است که می‌تواند پایدار بماند.

سرانجام، سومین جزء سازنده‌ی ایدئولوژی شامل آن جنبش فکری است که از آزمون برنیامده بلکه زاده شده‌ی خود می‌باشد، به وجود آورنده‌ی خود است و به دست خود خلق می‌شود. این همه از راه فرضیه‌ها و اصولی که به جای مسلم‌ها (postulats)، یعنی حقیقت‌هایی مطلق، غیر قابل انکار و جاودانه گرفته می‌شوند. در این جا «*exteriorité*» و «*altérité*» به معنای «خارجی» و «تفاوت» هستند. این دو مفهوم در ایدئولوژی توتالیتار می‌توانند به عنوان «*exteriorité*» و «*altérité*» در ایدئولوژی توتالیتار توضیح می‌دهد، زمانی که رهبر رژیم توتالیتار «*exteriorité*» و «*altérité*» را به عنوان مفاهیم «خارجی» و «تفاوت» معرفی می‌کند. این مفاهیم در ایدئولوژی توتالیتار به گونه‌ای تعریف می‌شوند که هر کس که به این مفاهیم «خارجی» و «تفاوت» اشاره می‌کند، به عنوان «خارجی» و «تفاوت» در نظر گرفته می‌شود. این مفاهیم در ایدئولوژی توتالیتار به گونه‌ای تعریف می‌شوند که هر کس که به این مفاهیم «خارجی» و «تفاوت» اشاره می‌کند، به عنوان «خارجی» و «تفاوت» در نظر گرفته می‌شود. این مفاهیم در ایدئولوژی توتالیتار به گونه‌ای تعریف می‌شوند که هر کس که به این مفاهیم «خارجی» و «تفاوت» اشاره می‌کند، به عنوان «خارجی» و «تفاوت» در نظر گرفته می‌شود.

«طبقه‌ی رو به زوال» به طبقه‌ای می‌گفتند که از افراد محکوم به مرگ تشکیل می‌شد؛ نژادهایی که «شایستگی زندگی کردن را نداشتند» می‌بایست نابود می‌شدند. هر کس که وجود «طبقه‌ی رو به زوال» را می‌پذیرفت و نتیجه نمی‌گرفت که نمایندگان آنها را باید از بین ببرد، هر کس که حق زندگی کردن را بر رابطه با نژاد نمی‌دانست و نتیجه نمی‌گرفت که «نژادهای نالایق» را باید نابود کرد، صاف و ساده یا فردی بی‌شعور بود یا بزدل.»¹⁴

در پایان لازم می‌دانیم که درباره‌ی برداشت آرنتی از مفهوم

ایدئولوژی و عناصر توتالیترا آن ملاحظاتی را ارائه دهیم. در این نوشته نشان دادیم که متفکر آلمانی، در شرایط پس از جنگ جهانی دوم یعنی سقوط نازیسم و استالینیسم رو به پایان، در اثر خود به نام **ایدئولوژی** دست به بررسی ویژگی‌های توتالیترا ایدئولوژی می‌زند و این را از راه مطالعه‌ی عناصری از ایدئولوژی که این گونه تفکر را برای هر عمل سلطه‌گرانه‌ای، به‌ویژه برای هر جنبش توتالیترا، آماده سازند انجام می‌دهد. سه ملاحظه را از دریافت خود در میان می‌گذاریم.

در ملاحظه‌ی اول، باید توجه کنیم که هانا آرنت کتاب **ایدئولوژی** خود را در اواخر 1940 به رشته‌ی تحریر در می‌آورد، یعنی همان گونه که تأکید کردیم، در زمانی از تاریخ که بشریت از نازیسم خارج شده بود و میرفت که از استالینیسم نیز برون آید. در نتیجه، در رابطه با پروبلما تیک ایدئولوژی، آرنت در همان موقعیتی نبود که یک سده قبل مارکس و انگلس قرار داشتند، یعنی زمانی که این دو دست به نگارش **ایدئولوژی** زدند و در آن جا ماتریالیسم تاریخی خود را برای اولین بار اعلام کردند. آن چه که آن‌ها با دست‌نوشته معروف خود، که در ضمن هیچ‌گاه در زمان حیات‌شان انتشار نیافت، می‌خواستند به مصافش روند، ایدئالیسمی بود که در زمانه‌ی شان، به‌ویژه در آلمانِ پسا‌هگلی، در جنبش فکری حاکم گشته بود. فلسفه‌ای نظری که تصور می‌کرد، بدون یک دگر‌دیسی اساسی، یک دگر‌گونی انقلابی، می‌تواند دنیا را تغییر دهد. ایدئالیسمی که می‌خواست واقعیت را از بالا تغییر دهد، از راه ایده‌های ناب، وجودِ ذهنی (idéalité)، متافیزیک، وجدان بشری، اخلاق، مذهب، حقوق، سیاست دولتی و غیره. حال آن که تمام جهانِ اثری و غیر واقعی، از دیدگاه ماتریالیسم جدید به نمایندگیِ مارکس و انگلس، چیزی نیست جز ایدئولوژی مسلط یا غیر مسلط، تجریدها، بازتاب‌ها، پژواک‌ها و در یک کلام باز‌نمودهایِ نادرست یا وارونه از فرایند حیات واقعی یعنی از نیروهای مولده و از مناسبات اجتماعی تولید. به گفته‌ی آن‌ها، تنها با دگر‌دیسی در اساس، چندی بعد خواهند گفت در زیربنا، توسط عمل انقلابی است که می‌توان جهان را به گونه‌ای واقعی تغییر داد. اما هانا آرنت، پس از جنگ جهانی دوم و در زمانی که در پی تبیین سیستم توتالیترا از مسیر رکن ایدئولوژیک آن است، کار و بار و دل‌مشغولی دیگری دارد. مسأله‌ای که او در کتابش طرح می‌کند چنین است: چگونه ایدئولوژی به مانند سیستمی ایدئال، با ادعای در اختیار داشتن حقیقت، می‌تواند برای سلطه‌ی تام و تمام مورد استفاده قرار گیرد؟ یک جنبش سلطه‌گر، ضد رهایی‌خواه و از سنخ توتالیترا یا

- .de: Anne- Marie Roviello. Pages 323-339 Payot, 1989
Totalitarisme, idéologie et démocratie. Nestor .3
.CAPDEVILA. Texte en PDF
La pensée politique de Raymond Aron. Chapitre I : La .4
critique des idéologies. Stephan LAUNAY. PUF 1995.
.Pages 79-90
La philosophie de Marx, Etienne BALIBAR. La découverte, .5
.1993, P. 45
L'idéologie allemande, Karl Marx, essentiel (éditions .6
sociales), P. 78
La crainte des masses, Etienne BALIBAR. Galilée, 1997, .7
La relève de l'idéalisme, Les conceptions du monde.
Pages 173-220
Dictionnaire critique du marxisme. Georges LABICA – .8
Gérard BENSUSSAN. 1982

شیدان وثیق

خرداد 1397 - ژوئن 2018

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com

رضا خان اجرا کننده ی قرارداد ۱۹۱۹ از منوچهر تقوی بیات

رویداد شگفت انگیز اکتبر ۱۹۱۷ در ایران

جورج کرزن وزیر خارجه ی انگلیس درباره ی قرارداد ۱۹۱۹ به وزیران

کابینه ی انگلیس چنین

توضیح می داد که :

“این قرارداد از آن رو لازم است که ایرانیان با موقعیت حساس خود بین هندوستان و بین النهرین، که به تازگی تحت قیمومیت بریتانیا درآمده، به دامان بلشویک ها نیفتد. ”

درباره ی برآمدن و ناپدید شدن “رضاشاه کبیر” یا “رضاشاه”، سردار سپه، رضا خان میرپنج، رضا ماکسیم، رضا شصت تیر، رضا قزاق، رضا...؛ کودک یتیمی از آلاشت سواد کوه، تاریخ نویسان و دوستداران و آفرینندگان او، راست و دروغ بسیار نوشته اند. خودش گویا خواندن و نوشتن نمی دانست. از رضا شاه نوشته ای برجای نمانده است. او در زیر فرمان هایی که برایش می نوشتند، با خطی ناشیانه، واژه ی “رضا” را می نوشت. آمدن و رفتن پهلوی ها با آغاز و پایان جنگ سرد همزمان است و راز مدرنیته و اصلاحات پهلوی ها با برآمدن و از بین رفتن حکومت بلشویکی در روسیه ی شوروی پیوندی بنیادی دارد.

مردمان میهن ما با سیاست ها و دسیسه های انگلیس آشنا هستند و همیشه کوشیده اند خود را از قید اسارت انگلستان رها سازند. مردمان جنوب کشورمان بیشتر از همه داغ گلوله های داغ انگلیس ها را با تن و جانشان حس کرده اند. محمود محمود که نام اصلی اش محمود پهلوی بود و رضا خان نام خانوادگی پهلوی را با زور از او گرفت، تاریخ روابط ایران و انگلیس در قرن نوزدهم را در هشت جلد نوشته است. دکتر مصدق نیز مبارزه ای ابدی را با انگلیس آغاز کرد و در دادگاه نظامی ای که بعد از کودتای انگلیسی - آمریکایی برای محاکمه ی او برپا کرده بودند، درباره ی انگلیس چنین گفت: «آری تنها گناه من و گناه بزرگ و بسیار بزرگ من این است که صنعت نفت ایران را ملی کرده ام و بساط استعمار و اعمال نفوذ سیاسی و اقتصادی عظیمترین امپراطوریهای جهان را از این مملکت برچیده ام و پنجه در پنجه مخوفترین سازمانهای استعماری و جاسوسی بین المللی درافکنده ام...». در ایران همیشه گفته اند و می گویند؛ “رضاشاه را انگلیس ها به قدرت رسانیدند، انگلیس ها هم او را برکنار کردند و پسرش را جایگزین او نمودند.” (نگاه کنید به کنفرانس تهران)

انگلستان تا پیش از انقلاب بلشویکی در روسیه، می کوشید ایران را هم مانند هندوستان به مستعمرات خود بیفزاید. با انجام انقلاب در روسیه، خطر بلشویسم ایران را نیز تهدید می کرد. ایران بخشی از

نوار سبز ضدِ کمونیستی به شمار می رفت زیرا با روسیه ی شوروی ۲۶۴۳ کیلومتر مرز مشترک داشت. نیروهای سیاسی طرفدار بلشویسم در ایران می کوشیدند تا در ایران نیز حکومت بلشویکی برپا کنند. از سوی دیگر حکومت بلشویکی با ایران قراردادی را امضاء کرده بود که از همه ی منافع و امتیازات حکومت تزاری در ایران چشم پوشی می کرد اما تهدید بزرگی نیز بشمار می آمد؛ زیرا در صورت حضور نیروهای نظامی کشوری دیگر و یا تهدید از سوی ایران حکومت بلشویکی به خود اجازه می داد تا نیروهای نظامی خود را به ایران بفرستد.

طراح اصلی کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ اردشیر جی ریپورتر که به مدت چهل سال در ایران به جاسوسی و دخالت در امور ایران پرداخته بود، در وصیت نامه ی خود به روشنی نشان می دهد که چگونه از اکتبر ۱۹۱۷ میلادی (۱۲۹۶ خورشیدی) که با رضا شصت تیر آشنا می شود، رضا را از فرماندهی یک دسته ی پیاده در سپاه قزاق ها، به فرماندهی تیپ همدان بالا می برد. اردشیر جی ریپورتر در وصیت نامه ی خود می نویسد:

«... نهایت بین سیاست انگلیس و آنچه منجر به کودتای ۲۱ فوریه ۱۹۲۱ گردید یک نوع اشتراک و تصادف منافع و مصالح بود... من در متن امور بودم و نیک می دانم که استقلال اسمی ایران در سالهای قبل از کودتای ۱۹۲۱ هر آن در خطر محو شدن بود. بلشویکها در روسیه فاتح بودند و قوای انگلیس از خاک آن کشور به داخل ایران عقب نشینی کرده

بود. تبلیغات انقلابی در ولایات شمال و به ویژه گیلان به درجه خطرناکی رخنه کرده بود. صاحب منصبان روسی قزاق در ایران که روس سفید و طرفدار رژیم تزاری بودند رفته رفته دچار دو دلی شده و باطناً آماده همکاری با انقلابیون بلشویکی و گرفتن قدرت به نفع روسیه بودند. در پایتخت لااقل هفده محفل مخفی بلشویکی مشغول فعالیت بوده و سالهای رخوت و فساد ایران را به صورت مزرعه مستعدی جهت کشت دانه های انقلاب در آورده بود...»

... انقلابیون نقشه دامنهداری را طرح کرده بودند که آتش شورش و بلوا در مازندران و گیلان و قبائل لرستان و ترکمن مشتعل شود و عمالشان زمام قدرت را به دست گیرند. جمهوری آذربایجان به رهبری دمکراتها در تبریز در شرف وقوع بود...»

اردشیر ریپورتر که یک امپراتور پنهانی در ایران بود، از "استقلال اسمی ایران" نام می برد. او می دانست که ایران تا چه اندازه زیر

نفوذ انگلستان بوده است. با توجه به ایجاد قحطی بزرگ سال ۱۸۷۱ که انگلیس ها در تشدید آن دست داشتند و میلیون ها ایرانی را به کام مرگ فرو برد و با نگاهی به قرارداد های ۱۹۰۷ و ۱۹۱۹، به خوبی نقش استعمارگرانه ی انگلیس برایمان روشن می شود.

دو رویداد مهم در اکتبر ۱۹۱۷ سرنوشت ایران را به گونه ای دیگر رقم زد. نخست انقلاب اکتبر روسیه که چهره ی جهان را دگرگون کرد و دیگری ملاقات اردشیرریپورتر با قزاقی به نام رضا بود که عهده دار اجرای قرارداد ۱۹۱۹ به شکل کامل تری شد و ایران را از بلشویک شدن نجات داد. کاری که به قدرت رسیدن این قزاق ساده را آسان تر ساخت؛ تصرف بی سرو صدا و آسان سپاه قزاق ها توسط ادموند آیرون ساید، فرمانده ی سپاهیان انگلیس در شمال ایران (North Persian Force) بود. آنچه اردشیر ریپورتر در وصیت نامه ی خود درباره ی رضا سواد کوهی و ویژگی های او نوشته است ژنرال آیرون ساید هم در کتاب «خاطرات سرّی آیرونساید» کم و بیش همان ها را تکرار می کند.

آنچه ژنرال آیرون ساید از اردشیرریپورتر در چهار ماه آموخته است نشان می دهد که اردشیر نه تنها جاسوس زبردست و باهوشی برای انگلستان بوده بلکه استاد و آموزگار زبردستی هم بوده است. او توانست در کم تر از چهار سال یک قزاق بی سواد را برای پادشاهی آماده کند و در چند ماه آموزش های لازم را درباره ایران و شرایط اجتماعی و سیاسی ایران به ژنرال آیرون ساید بدهد. به یاد داشته باشیم که همین اردشیر زرتشتی و ایرانی تبار بود که رضا شاه را در سال 1941 به تبعید فرستاد.

ژنرال آیرون ساید در آغاز تابستان ۱۹۲۰ به دستور چرچیل وزیر جنگ انگلیس به نیروهای ارتش انگلیس در ازمیر می پیوندد. او زیر فرمان چرچیل عقب نشینی مصلحتی نیروهای انگلیسی در ازمیر را سامان می دهد تا آتاتورک بتواند به شکل یک "قهرمان ملی" در ترکیه به قدرت برسد. آیرون ساید در آخر تابستان ۱۹۲۰ برای کمک به اردشیر ریپورتر به ایران می آید تا برنامه ی تدارک کودتای ۱۹۲۱ اردشیر ریپورتر- رضا خان را به انجام برساند.

پس از انقلاب اکتبر در روسیه فرماندهی قوای قزاق در ایران متزلزل شد. انگلیس ها با پرداخت ۳۵۰ هزار تومان مساعده در ماه ، به دولت ایران عملاً فرماندهی سپاه قزاق در ایران را به تصرف خود درآوردند. آن ها کلنل کلرزه را که طرفدار بلشویک ها بود برکنار کردند و کلنل استارسلسکی و سپس سردار همایون و در آخر رضا خان را به

فرماندهی سپاه قزاق گماردند. اردشیر ریپورتر پس از ۲۴ سال بررسی و مطالعه در میان ایرانیان، از میان افسران قزاق و شخصیت های زمان قاجار رضا سواد کوهی را برای پیاده کردن نقشه های خود انتخاب کرد.

ژنرال آیرون ساید در یادداشت های خود در فوریه ۱۹۲۱ (چند روز قبل از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹)، می نویسد: «با رضا خان گفتگویی داشتم و او را به فرماندهی کل قزاقهای ایران گماردم. او قویترین فردی است که تاکنون دیده‌ام. به او گفتم که بتدریج از تحت کنترل من خارج میشود...» اما اردشیر ریپورتر که از سال ۱۸۹۳ در ایران

زندگی کرده بود و چهار سال به رضا سوادکوهی آموزش داده بود رضا را بهتر از آیرون ساید می شناخت. اردشیر در وصیت نامه ی خود می نویسد:

«... در اکتبر سال ۱۹۱۷ بود که حوادث روزگار مرا با رضاخان آشنا کرد و نخستین دیدار ما فرسنگها دور از پایتخت و در آبادی کوچکی در کنار جاده "پیربازار" بین رشت و طالش صورت گرفت. رضاخان در یکی از اسکادریل‌های قزاق خدمت می‌کرد. (به گروه کوچکی از ارتشی‌ها اسکادریل می‌گویند.) ...

...از مدت‌ها قبل من جزئیات مربوط به کلیه صاحب‌منصبان ایرانی واحدهای قزاق را بررسی کرده و تعدادی از آنها را ملاقات نموده بودم... رضاخان سواد و تحصیلات آکادمیک نداشت ولی کشورش را می‌شناخت... ملاقات‌های بعدی من با رضاخان در نقاط مختلف و پس از متجاوز از یکسال بیشتر در قزوین و طهران صورت می‌گرفت. پس از مدتی که چندان دراز نبود حس اعتماد و دوستی دوجانبه‌ای بین ما برقرار شد. او ترکی و روسی را تا حدی تکلم می‌کرد و به هر دو زبان به روانی دشنام می‌داد. به زبانی ساده تاریخ و جغرافیا و اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران را برایش تشریح می‌کردم. به‌ویژه مایل بود که سرگذشت مردانی را که با همت خود کسب قدرت کرده بودند برایش نقل کنم. اغلب تا دیرگاهان به صحبت من گوش می‌داد و برای رفع خستگی چای دم می‌کرد که می‌نوشیدیم. یازده سال تمام را در میان عشایر و قبائل مختلفی که در محدوده جغرافیایی ایران سکونت دارند به سر برده بودم. آنچه را که درباره آنها از زبان و نژاد و مشتقات عشیره‌ای و سلسله مراتب و طبقه بندی ایلخانی و خانی و مناسبات خوب و بد آنها با یکدیگر و روابطشان با دول بیگانه می‌دانستم با ذکر جزئیات و مو به مو برای رضا شاه گفتم. حادثی که منجر به قیام رضاخان شد

متعلق به تاریخ است. فقط می‌گوییم که آنچه را هم که سید ضیاء‌الدین طباطبائی به عهده داشت به خوبی انجام داد و محرک او هم خدمت به ایران بود ولی شاید بیش از آنچه لازم و یا مطلوب بود تظاهر به همگامی با سیاست انگلیس می‌کرد...»

محمد قلی مجد که اسناد علنی شده ی دولت آمریکا را درباره ی کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ بررسی کرده است، درباره ی نظر سفیر آمریکا در زمان رضا شاه چنین می نویسد: «... سفیر آمریکا در تهران رضا شاه را در زمان سلطنتش چنین توصیف کرده است: "پسر بی سواد یک روستایی بی سواد؛ مردی که تنها مقدار ناچیزی با توحش فاصله دارد."».

در مقطع کودتای ۱۲۹۹ که با کارگردانی اردشیر ریپورتر انجام گرفت، ژنرال آبرون ساید فرمانده سپاهیان انگلیس در شمال ایران و نیز فرمانده نیروی قزاق در ایران بود. در ایران افسران میهن دوست، لایق و با سواد مانند کلنل محمد تقی خان پسیان و کلنل فضل الله خان آق اولی داشتیم. این گونه افسران در دستگاه سلطنتی فاسد و وابسته ی قاجار اسیر دسیسه های انگلیس بودند. کلنل فضل الله خان پس از حضور در مذاکرات مربوط به قرارداد ۱۹۱۹ در فروردین ۱۲۹۹ (یازده ماه پیش از کودتا) چنین ننگی را برنشاط و خودکشی کرد. کلنل محمد تقی خان را هم عوامل انگلیس ها و قوام السلطنه در خراسان کشتند.

اردشیر ریپورتر در وصیت نامه ی خود می نویسد: «... یکبار به اتفاق صارم الدوله نزد شاه [احمد شاه] رفتم و خطر احتمالی لشکر قزاق را متذکر شدم و یگانه پاسخ شاه این بود که روس و انگلیس بالاخره با هم کنار خواهند آمد و او نمی‌خواهد سپر بلا شود. رضاخان به من می‌گفت که اکثر افسران روسی قزاق مستعد همکاری با رژیم جدید کشورشان هستند و با توجه به فعالیت‌های مخفی و تبلیغات انقلابی هر روز خطر بلعیده شدن ولایات شمالی و تهران نزدیک تر می‌شد...»

...در اواسط ماه مه ۱۹۲۰ مأمورین اطلاعاتی انگلیس از گیلان گزارش دادند که قرار است میرزا کوچک خان رهبر نهضت "جنگل" نخست‌وزیر جمهوری شوروی گیلان گردد و سپس کمیته انقلابی سراسر ایران چند "جمهوری" دیگر را اعلام نماید. جریان به احمدشاه گزارش شد و در عین ابراز نگرانی و ترس شدید فاقد اراده بود که قدمی بردارد و تنها هدف فوری و حیاتی و مماتی این سلطان قاجار این بود که مبالغی را که مدعی بود در سفر اخیر اروپا خرج کرده است خزانه مفلس و در یوزه ایران به او پرداخت نماید...

...انقلابیون نقشه دامنه داری را طرح کرده بودند که آتش شورش و بلوا در مازندران و گیلان و قبائل لرستان و ترکمن مشتعل شود و عمالشان زمام قدرت را به دست گیرند. جمهوری آذربایجان به رهبری دمکرات‌ها در تبریز در شرف وقوع بود. در خلال این احوال قرارداد ۱۹۱۹ معوق و بلااجرا مانده بود و مجلس وجود نداشت که آن را تصویب و یا رد نماید. عزیمت و یا ماندن قوای نظامی بریتانیا در شمال ایران تحت مذاقه و مرور بود و این تدبیر اتخاذ شد که به نام همکاری نزدیک در مقابل خطر بلشویک‌ها و انقلابیون محلی بهتر است قوای انگلیس و قزاق با یکدیگر وارد عمل شوند. این طرح ژنرال [Ironsides] آبرون ساید بود که مانع از اقدام ناگهانی و قاطع لشکر قزاق به سود روس‌ها گردد. در پایان سال ۱۹۲۰ حکومت شوروی به طهران پیشنهاد قراردادی را نمود که ظاهری بس فریبنده داشت و خط بطلان بر مزایای حکومت تزاری در ایران می‌کشید ولی با لحنی معصومانه و حق به جانب به روسیه این حق را می‌داد که در صورت احساس خطر و تهدید از خاک ایران بتواند قوای نظامی به ایران اعزام دارد. این قرارداد عامل و عنصر جدیدی را به صحنه سیاست ایران وارد نمود و مسلم بود که بهتر است قوای انگلیس هرچه زودتر ایران را تخلیه کند که دستاویزی به روس‌ها داده نشود و کمال مطلوب این بود که حکومتی در طهران به روی کار آید که بتواند بر اوضاع مسلط گردد. احمدشاه به هیچ‌وجه حاضر نبود که برعلیه فرمانده روسی قزاق عملی انجام دهد و شاید یکی از دلایل اصلی این بود که کلنل استارسلسکی مبالغ قابل ملاحظه‌ای از بودجه قزاق را برداشته و به شاه رشوه می‌داد و این جریان بر سفارت انگلیس پوشیده نبود... در این مرحله به دستور وزارت جنگ در لندن و نایب‌السلطنه هند همکاری نزدیک ژنرال آبرون ساید و من آغاز گردید. من برای نظارت رضاخان درباره نیروی قزاق اعتبار فراوانی قائل بودم و سرانجام او را به Ironsides معرفی کردم. Ironsides همان خصالی را در رضاخان می‌دید که من دیده بودم و هر دو برای این مرد احترام زیادی قائل بودیم. با تدابیر زیاد کلنل فرمانده و افسران روس لشکر قزاق را ترک گفتند و امور لشکر به دست فرمانده نیروهای انگلیس در شمال ایران اداره می‌شد ... »

اصلاحاتی که رضاه شاه با کمک اردشیر ریپورتر در ایران انجام داد برای جلوگیری از بلشویسم بود. آنچه اردشیر جی ریپورتر درباره ی هوش و استعداد و لیاقت رضا خان می‌گوید به گونه ای ستایش از خودش و کارهای خودش هست و از این واقعیات سرچشمه می‌گیرد که انگلیس‌ها نگران گسترش بلشویسم در ایران و مستعمرات انگلیس در شبه قاره هند بودند. وزارت خارجه ی انگلیس با دادن رشوه به صدراعظم ایران وثوق

الدوله و برخی از رجال ایران قرارداد ۱۹۱۹ را مهیا کرد که چندان موفق نبود، اما وزارت جنگ و سازمان جاسوسی انگلیس، با کمک اردشیر جی ریپورتر و رضا خان و با یک کودتای نظامی در ایران به آسانی توانستند بیش از مفاد قرارداد ۱۹۱۹ ایران را غارت کنند. در ادامه ی همین غارت، شاپور ریپورتر نیز مانند پدرش در ایران به کار جاسوسی ادامه داد. دولت انگلیس در برابر خدمات آن ها، هم به اردشیر جی ریپورتر و هم به شاپور ریپورتر، لقب شوالیه و لقب "سر" داد.

اردشیر ریپورتر قرارداد ۱۹۱۹ را برای منافع انگلیس فاقد ارزش می دانست و به دنبال راه حل دیگری برای حفظ مستعمرات انگلیس؛ یعنی ایران، بین النهرین و هندوستان بود. با انجام انقلاب بلشویکی حکومت تازه اتحاد شوروی سوسیالیستی بر منافع استعماری روسیه در ایران و نیز قرارداد ۱۹۰۷ خط بطلان می کشد. به موجب قرارداد ۱۹۰۷، روسیه و انگلیس بدون دخالت و اطلاع ایران و با تأیید فرانسه، ایران را بین روسیه و انگلیس تقسیم کرده بودند. با بیرون رفتن روسیه از این قرارداد، امتیازات قرارداد ۱۹۰۷ به تنهایی نصیب انگلیس ها می شد، اما قرارداد تازه ی ۱۹۲۰ بین ایران با شوروی، حضور قوای کشور دیگر را در ایران منع می کرد. این قرارداد با توجه به این که روسیه در شمال ایران ۲۶۴۳ کیلومتر مرز مشترک با ایران داشت، به شوروی اجازه می داد در صورت "توقف قشون یا قوای مسلحه ممالک ثالث" شوروی به ایران و نیروهای خارجی یورش بیاورد.

برای آن که حکومت شوروی احساس خطر نکند انگلستان به این فکر می افتد که باید یک نیروی دیگر در ایران جانشین قوای نظامی انگلیس شود، از همین رو نیروهای نظامی انگلیس در ایران منحل می شوند. جالب است که انگلیس ها دو ماه پس از کودتای رضا خان ساز و برگ نیروهای انگلیس در شمال ایران را به قشوق قزاق می دهند. انحلال نیروهای انگلیس در شمال ایران (نورپرفورس) با کودتا ارتباط مستقیم داشت زیرا از آن پس مأموریت مقابله با بلشویسم را نه نیروهای رسمی بریتانیا و با پول دولت بریتانیا، بلکه نیروهای ایرانی و با پول دولت ایران، به عهده گرفتند. یعنی انگلستان جانشین قوای نظامی خود رضا خان را برای تامین منافع مستعمرات خویش در ایران تعیین کرده بود و اختیار منافع خود را به او سپرده بود.

هارولد نیکلسون که در این زمان کنسول انگلستان در تهران بود این نکته را این چنین تأیید می کند: «... ترقی رضا در مراتب [نظامی]

مدیون لرد آبرونساید بود. ... همچنین به مرد انگلیسی دیگری نیز مدیون بود. [این "مرد انگلیسی دیگری"؛ اردشیر جی ریپورتر است که نیکلسون نامش را پنهان می کند. عبدالله شهبازی بر این باور است که " در کودتای ۱۲۹۹ نیز نقش آبرون ساید به شدت برجسته می شود ولی نقش اردشیر ریپورتر به شدت پنهان نگاه داشته می شود."] و معلوم بود که ایران کاملاً به سوی تشنت غوطه ور بود؛ تنها امید این بود که کشور بتواند تحت رهبری مقتدر اندرونی مجدداً قوت گیرد؛ سرپرسی [لورین] به درستی پیش بینی کرده که رضاخان برای چنین حیات تازه ای توانا می باشد...»

عبدالله شهبازی در تارنمای خود می نویسد: « ... سندی است که مجله پیکار در شماره ۱۰ خرداد سال ۱۳۱۰ خود افشا کرد. این نشریه ای بود که در برلین به وسیله ی مرتضی علوی، برادر ارشد بزرگ علوی (نویسنده معروف)، منتشر می شد. پیکار در مقاله ای با عنوان « سیاست جاسوسی انگلیس ها در ایران » می نویسد: « پس از اینکه رضاخان را انگلیس ها کاملاً به سمت نوکری خود درآوردند، قنصل انگلیس (مقیم اهواز) راپورتی به عنوان چمبرلین، وزیر مستعمرات انگلستان، می نویسد و در راپورت مزورانه خود می نویسد که ما هر قدر سعی و کوشش نمودیم رضا خان را با خود همراه نمایم موفق نشدیم و آنچه حقیقتاً کشف کردیم با حکومت شوروی مناسبات حسنه دارد و هیچ حاضر نیست که با ما کنار بیاید. و این راپورت خود را طوری کرد که به بوسیله جاسوس های خودشان به دست قنصل های حکومت شوروی بیفتد. متأسفانه این عمل مزورانه طوری در محافل سیاسی روس ها تأثیر بخشید که تا امروز هم در روسیه کسانی هستند که عقیده دارند رضا خان طرفدار شوروی و ... مخالف سیاست استعماری انگلیس ها است ...»

طرح کودتای اردشیر ریپورتر- رضا خان و پس از آن انحلال نیروهای انگلیس در ایران به گونه ای به اجرا درآمد که وانمود می کرد که يك نظام ملي و ضدانگلیسی و ضد بلشویکی در تهران روی کار آمده است. همانگونه که عقب نشینی ظاهری انگلیس ها در از میر آتاتورک " قهرمان ملی" ترکیه را به قدرت رسانید. روس ها کودتای ۱۲۹۹ را یک حرکت انقلابی و ملی تلقی کردند. از جنبش بلشویکی میرزا کوچک خان پشتیبانی نکردند و تلاش های میرزا هم برای جلب حمایت بلشویک ها به جایی نرسید. میرزا کوچک خان دو نامه برای لنین نوشت اما پاسخی دریافت نکرد.

روشتاین سفیر حکومت بلشویکی روسیه در نامه ای به میرزا کوچک خان نوشت: « ... ما یعنی دولت شوروی در این موقع، نه تنها عملیات

انقلابی را بی فایده ، بلکه مضر می دانیم، این است که سیاستمان را تغییر داده و طریق دیگری اتخاذ کرده ایم. بنا به مفاد قرارداد فوریه ی ۱۹۲۱ (اسفند ۱۲۹۹) ما مجبوریم دولت ایران را از وجود انقلابیون و عملیات آنها راحت کنیم... ما مکلف شده ایم در مقابل دولت از قوای انقلابی ایران حمایت کنیم.»

بلشویک های شوروی کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ ریپورتر- رضا خان را "انقلاب ایران" می دانستند و از همین روی از میرزا کوچک خان و دیگر بلشویک های ایران پشتیبانی نکردند. این ارزیابی رفقای بلشویک روس در حالی است که رییس شبکه جاسوسی انگلیس در ایران؛ اردشیر جی ریپورتر در وصیت نامه ی خود اعتراف می کند: «... در پایتخت لا اقل هفده محفل مخفی بلشویکی مشغول فعالیت بود... انقلابیون نقشه دامنه داری را طرح کرده بودند که آتش شورش و بلوا در مازندران و گیلان و قبائل لرستان و ترکمن مشتعل شود و عمالشان زمام قدرت را به دست گیرند. جمهوری آذربایجان به رهبری دمکراتها در تبریز در شرف وقوع بود...» رفقای بلشویک شوروی بلشویک های ایران را ندانسته قربانی منافع انگلیس در ایران و اجرای جدیدی از قرارداد ۱۹۱۹ با نقشه ی اردشیر ریپورتر و رضا خان کردند.

این که چرا ما امروز پس از نزدیک به یکصد سال به کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ می پردازیم و این که به گفته ی رضا خان؛ چرا مردم "دست از سر مرده ها بر نمی دارند" [چون رضا خان دوست نداشت درباره ی پیشینیانش سخن بگویند.] برای آن است که گذشته چراغ راه آینده است. در پایان این نوشته می خواهم رازی را برای هم میهنان جوانم آشکار کنم. آنچه امروز در ایران به نام فرهنگ شیعه و فرهنگ ایرانی نامیده می شود یک فرهنگ استعماری است که استعمارگران به جای فرهنگ راستین ایرانی به مردمان ما تلقین کرده اند. ما با یک فرهنگ ارزشمند و شایگان از آن رو از دیگر کشورهای جهان وامانده شده ایم که استعمارگران تا آنجا که می توانسته اند فرهنگ ارزشمند ما را دگرگون جلوه داده اند تا ما از آن بیگانه شویم و دوری گزینیم. واژه ی حکیم و فیلسوف را از فردوسی اندیشمند سترگ ما دریغ داشتند و او را حماسه سرا نامیدند. اندیشه های ناب و ارجمند عطار و حافظ را صوفیانه تفسیر کردند. دور اندیشی و سیاست ورزی را برما زشت وانمود کردند و توکل را مقدس و الهی دانستند. شعر و شاعری را بد شمردند، شطرنج را که بازانندیشی و دوراندیشی را به ما می آموزد به فرزندان ما حرام کردند. هر چه ما داریم و داشتیم ناپسند جلوه دادند و آنچه غربی ها از ما آموخته اند و به ما باز

پس می دهند، پیشرفته و زیرکانه نشان دادند.

منوچهر تقوی بیات

استکھلم – آدینه یازدهم خرداد ماه ۱۳۹۷ خورشیدی برابر با یکم ژوئن ۲۰۱۸ میلادی

ورشکستگی «دیالکتیک نوآوری» از منوچهر صالحی

در نوشتار «مارکس و انقلاب» یادآور شدم کسی که خود را «مارکسشناس» می‌پندارد، در نوشته «درباره انقلاب» خود اندیشه‌هایی ضد مارکسیستی و پیش‌پا افتاده را به مثابه تفسیری «نوآورانه» از «انقلاب» عرضه کرده است.

چندی پیش در سایت «اخبار روز» نوشته دیگری از همان «مارکس شناس» خواندم با عنوان «دیالکتیک نوآوری»^[1] که گویا آن را در سال ۱۳۷۴، یعنی ۳۳ سال پیش نوشته است و اینک بدون آن که انگیزه انتشار دوباره آن را گفته باشد، نوشته‌اش را کمی «روزآمد» کرده است تا بگوید هر کسی اندیشه‌های «نوآورانه» او را «نقد» کند، «متحجر»، «کوته فکر»، «بندباز سیاسی»، «نان به نرخ روز» خور، «بهانه‌جو»، «تحریف» و «قلب» کننده است.

واقعیت آن است که نوشته «دیالکتیک نوآوری» این نویسنده نیز از جنس نوشته «درباره انقلاب» و سرشار است از سخنانی آشفته و تهی از هر گونه «نوآوری». پرداختن به تمامی این نوشته مثنوی هفتاد من کاغذ خواهد شد. بنابراین در اینجا به بررسی فقط چند ادعا می‌پردازم که ستون‌پایه بینش نویسنده را بازتاب می‌دهند.

1. این نوشته با این بند آغاز می‌شود:

«مشاجره بر سر «نوآوری»، در نگرش اجتماعی و سیاسی پای نقد را نیز

به میان می‌آورد؛ نه تنها از آن‌رو که نقد و نوآوری خویشاوندیِ ماهوی دارند، بلکه از آن‌جهت نیز که گاه شعله‌ی خشم متحجران علیه نوآوران دامانِ نقد را هم می‌گیرد و گاه نقد، آذینی می‌شود بر بیرق کوتاه‌فکران، بندبازانِ سیاسی و نان‌به‌نرخ‌روز خورانی که جامه‌ی نوآوری به تن کرده‌اند.»

آیا فقط «مشاجر» سبب می‌شود تا بتوانیم در حوزه اجتماعی و سیاسی به نگرشی «نوآورانه» دست یابیم؟ روشن است که چنین نیست. بسیاری از جامعه‌شناسان بر این باورند که میان ناپایداری وضعیت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه و «نوآوری» در حوزه جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، فرهنگی و هنری رابطه‌ای علیتی وجود دارد، یعنی مردمی که در وضعیت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بی‌ثبات به سر می‌برند، برای برون‌رفت از آن وضعیت مجبورند با نوآوری ساختارهای فرسوده و ناکارآمد موجود را دگرگون سازند تا بتوانند به وضعیت نوینی که دارای ثبات درونی است، دست یابند. بنابراین پیدایش اندیشه‌های نو و واکنشی ضروری برای برون‌رفت از وضعیت اجتماعی و سیاسی ناپایدار است. در این رابطه «نوآوری» واکنشی است نسبت به وضعیتی نابسامان و می‌تواند سرشتی فردی و یا اجتماعی داشته باشد.

دیگر آن که حوزه اصلی «نوآوری» مربوط می‌شود به کشفیات علمی و اقتصادی، یعنی دانشِ تولیدِ فرآورده‌های نو. در این حوزه رقابت در «بازار آزاد سرمایه‌سالارانه» و کوشش برای دستیابی به سودی بالای میانگین جهانی سبب پیدایش خلاقیت فردی و گروهی و کشف و اختراع فرآورده‌های صنعتی نوئی همچون کمپیوتر، اینترنت و یا تلفن همراه می‌شود که می‌توانند شالوده و بافت تولید و مراوده اجتماعی را دگرگون کنند. بنابراین اصلاحات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی همیشه بخشی از نوآوری را بازتاب می‌دهند. همچنین نوآوری‌های اجتماعی همیشه بخشی از روند دگرگونی‌های اجتماعی و یا آن که روند نوسازی اجتماعی را برمی‌تابانند. [2] درست آن است که بدون «خلاقیت» نمی‌توان به «نوآوری» دست یافت. در این زمینه نیز گاهی کسی می‌تواند در یک لحظه به ایده و راه‌حلی دست یابد و گاهی باید سال‌ها پژوهش کند تا بتواند فرآورده تازه‌ای را تولید و یا قانون طبیعی نوینی را کشف کند.

همچنین «نوآوری» در حوزه‌های مختلف دارای معانی گوناگون است. بنا به مصوبه فرهنگستان جمهوری اسلامی «نوآوری» به «فعالیتی آگاهانه و ارادی که به ابداع در موضوع‌های اجتماعی یا تغییر در چینش آن‌ها برای حل مشکلات یا گسترش مرزبندی‌ها می‌انجامد» [3]، گفته می‌شود. در

غرب این باور وجود دارد که «نوآوری» باید دربرگیرنده چیز و یا کارکردی واقعاً «نو» باشد، هر چند آنچه «نو» است، نباید فقط به افقی زمانی وابسته باشد و بلکه همچنین باید خود را در ابعادی واقعی و اجتماعی بنمایاند. دیگر آن که «نوآوری» باید از سه وجه تازگی، دگرگونی و برتری برخوردار باشد.

اقتصاددانی چون شومپیتر [4] بر این باور است که یک اندیشه نو تا زمانی که مادیت نیافته است، نمیتواند به حوزه «نوآوری» تعلق داشته باشد. به عبارت دیگر، یک کشف، تا زمانی که به اختراع فرآورده و یا سامانه‌ی اجتماعی نوئی منجر نشود و بر زندگی روزمره مردم تأثیر نگذارد، اندیشه، نظم و فرآورده نوئی نیست.

به این ترتیب «مشاجره» میان افراد و گروه‌های مختلفی که برای برون‌رفت از وضعیت نابسامان موجود گزینش‌های مختلفی را عرضه می‌کنند، بازتاب‌دهنده مبارزه‌ای است که در زندگی واقعی طبقات و اقشاری که در جامعه‌ی نابسامان می‌زیند، رخ می‌دهد. چکیده آن که انسان‌ها بنا بر سطح آگاهی خویش میتوانند فقط درباره آنچه که حقیقت می‌پندارند و ایده‌ها و اتوپی‌هایی که آینده بهتری را وعده می‌دهند، با هم گفتگو و مشاجره کنند.

برای نمونه، پس از مرگ انگلس، از ۱۸۹۹ در جنبش سوسیال دمکراسی آلمان به تدریج جناح‌بندی‌های مختلفی به وجود آمدند. یک جناح به رهبری ادوارد برنشتاین به رویزنیسم متهم شد، زیرا بسیاری از عناصر تئوری مارکس و به ویژه تئوری ارزش او را نادرست دانست و به این نتیجه رسید که وظیفه حزب سوسیال دمکراسی تدارک انقلاب سوسیالیستی نیست و بلکه این حزب باید برای بهتر شدن زندگی کارگران و تهی‌دستان مبارزه کند. در حزب دو جناح دیگر نیز وجود داشتند، یکی به رهبری روزا لوکزمبورگ و کارل لیبکنشت که خود را جناح انقلابی می‌نامید و در پی تحقق انقلاب سوسیالیستی بود و دیگری به رهبری کارل کائوتسکی که «جناح مرکز» و یا «جناح ارتدوکس» نامیده می‌شد. کارل کائوتسکی می‌کوشید با بهره‌گیری از «سوسیالیسم علمی» از اوضاع زمانه‌ای که مدام در حال دگرگونی بود، تفسیری مارکسیستی عرضه کند. در عوض روزا لوکزمبورگ و لیبکنشت در پی تحقق انقلاب جهانی بودند. هر یک از این جناح‌ها تئوری‌های نوئی را عرضه کردند و در عین مبارزه تئوریک با یکدیگر، سال‌ها در حزب با هم متحد بودند. مشاجره تئوریک این جناح‌ها بسیار سازنده و آگاهی‌دهنده بود.

بنا بر دستاوردهای دانش کنونی اندیشه انتقادی بخشی از کارکرد مغز انسانی است، یعنی هر انسانی در رابطه با زیست محیط خویش که انباشته از اشیاء، پدیده‌ها، کردارها و رفتارهای فردی و جمعی است، به اندیشه انتقادی خویش نیازمند است تا بتواند ناآگاهی خود را به آگاهی بدل کند. زمانی که بتوانیم در مورد یک شئی، پدیده و یا یک روند قضاوت کنیم و آن را خوب یا بد، سودآور و یا زیان‌بخش و ... بدانیم، در آن صورت به آگاهی دست یافته‌ایم. به این ترتیب هرگاه بتوانیم از یک شئی [5] و یا یک رفتار [6] قضاوتی [7] خردگرایانه عرضه کنیم، در آن صورت آن شئی و یا آن رفتار را «نقد» کرده‌ایم. به عبارت دیگر، قضاوت شالوده «نقد» است.

مارکس در «دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی» [8] خویش یادآور شد که در «پدیده‌شناسی» هگل «همه‌ی عناصر نقد پنهانند.» [9] بنابراین برخلاف ادعای «مارکس‌شناس» ما مارکس نمی‌تواند عنصر تازه‌ای از «نقد» را کشف کرده باشد و بلکه او با جابه‌جائی ترکیب عناصر «نقد» هگلی برداشت ایدآلیستی او را به برداشتی ماتریالیستی بدل ساخت. به همین دلیل نیز این ادعا که «نقد رویکردی است به جامعه و تاریخ که شالوده‌ریز آن مارکس است»، نادرست است، زیرا هگل پیش از مارکس به «نقد» ایدآلیستی جامعه و تاریخ پرداخته بود. درست آن است که مارکس با به‌کارگیری عناصر نقد هگلی توانست به نقد ماتریالیستی جامعه و تاریخ پردازد.

دیگر آن که مارکس در سال ۱۸۴۳، یعنی زمانی که ۲۵ ساله بود، در «سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی» نوشت «خرد همیشه وجود داشته است، اما نه همیشه در شکلی خردگرایانه. بنابراین منتقد می‌تواند به هر شکلی از خودآگاهی تئوریک و کارکردی متوسل شود تا بتواند از اشکال خودی واقعیت موجود واقعیت حقیقی را به مثابه ناگزیری و هدف غائی بیافریند.» او در همان نوشته یادآور شد «بنابراین هیچ چیز مانع از آن نمی‌شود که در نقد خود به نقد سیاست، به هواداری سیاسی، یعنی به مبارزات واقعی متوسل نشویم و هویت خود را در آن نجوئیم. به این ترتیب ما با دکترینی از اصول نو با جهان روبه‌رو نمی‌شویم؛ حقیقت این‌جا است، همین‌جا زانو بزن! ما جهان را با دستیابی به اصول نوینی از اصول همین جهان توسعه خواهیم داد.» [10] همچنین نزد مارکس «نقد» به مثابه روشی علمی مفاهیم را به مثابه داده‌های موجود نمی‌پذیرد و بلکه در رابطه با بررسی ضرورت‌های تاریخی و منطقی می‌کوشد معنی مفاهیم را به روز کند.

موضوع «نقد» بررسی اندیشه، شئی و یا روندی است که در گذشته وجود

داشته و یا آن که هم اینک وجود دارد. در هر حال نگاه «نقد» به گذشته و حال است. اما موضوع «نوآوری» آینده است، یعنی فرد و یا گروهی چون دریافته است وضعیت موجود دیگر از پایداری برخوردار نیست، می‌کوشد آنچه را که وجود دارد، دگرگون کند تا بتواند شئی، کارکردی و یا سامانه‌ای نو را به وجود آورد. منتقد می‌کوشد با دانش امروزی خود درباره آنچه که در گذشته وجود داشته و یا رخ داده است و یا هم‌اکنون وجود دارد و رخ می‌دهد، قضاوت کند، اما «نوآوری» تلاشی فردی و یا گروهی است برای دگرگون سازی آنچه موجود است و یا آفرینش شئی و یا کارکردی که تا آن لحظه وجود نداشته است. به عبارت دیگر، «نوآوری» بدون «خلاقیت» ناممکن است، در حالی که هر منتقدی نباید حتمن انسانی «خلاق» باشد.

هستومند (ماهیت) در فلسفه هگل عبارت است از هماهنگی درونی اجزاء یک شئی، یک پدیده و یک روند که یگانگی آنها با هم سبب حرکت درونی آن شئی، پدیده و روند می‌شود. همین حرکت درونی اجزای نهفته در شئی، پدیده و روند در عین حال سرشت، و چگونگی کیفیت آن را تعیین می‌کند. بنابراین هستومند دارای سرشتی کلی، ضروری و تقریباً پایدار است. به همین دلیل نیز در دیالکتیک هگل هستومند و نمود [11] با هم وحدت دارند، یعنی نمود خصوصیات بیرونی و هستومند گوهر درونی شئی، پدیده و روند را بازتاب می‌دهند. به عبارت دیگر، هر چه وجود دارد، دارای نمودی و هستومندی است، این دو با هم جلوه‌های بیرونی و درونی یک شئی، پدیده و روند را بر می‌نمایانند. انسان در آغاز با آگاهی حس‌گانی خویش می‌تواند نمود شئی، پدیده و روند را بشناسد و در گام پسین می‌تواند با آگاهی خردگانی خویش به ژرفای درونی اشیاء، پدیده‌ها و روندها، یعنی به هستومند آنها پی برد. به همین دلیل نیز مارکس در جلد سوم سرمایه یادآور شد «همه دانش‌ها ضروری نمی‌بودند، هرگاه شکل نمود و هستومند شئی با هم یکی می‌بودند.» [12]

با این پیش‌درآمد اینک باید دید این ادعا که «نقد و نوآوری خویشاوندی ماهوی دارند.» درست است؟ در بررسی خود دیدیم هنگامی که مناسبات اجتماعی و یا سیاسی یک جامعه استعداد اصلاح و دگرگونی تدریجی خود را از دست دهند، جامعه از یکسو دچار رکود و ایستائی علمی و فرهنگی و تولید می‌گردد و از سوی دیگر همین رکود سبب بی‌ثباتی و ناپایداری وضعیت اجتماعی و سیاسی می‌شود که در گذشته از ثبات و استمرار برخوردار بود. در چنین وضعیتی افراد، گروه‌ها، اقشار و طبقات اجتماعی برای برون‌رفت از آن وضعیت ناستوار مجبور

به واکنش در برابر مناسبات را کد موجود می‌گردند با هدف دگرگونی آرام و یا ناگهانی آن. در چنین فضائی است که «نوآوری‌های اجتماعی و سیاسی» اجتناب‌ناپذیر می‌شوند. «نقد» وضعیت موجود [13]، سبب شناخت گذشته و حال می‌شود تا بتوانیم با شناختی که از گذشته و حال داریم، به سوی وضعیت نوینی [14] که می‌تواند بنا بر داده‌های موجود تحقق یابد، حرکت خود را آغاز کنیم. به این ترتیب می‌بینیم که گذشته و حال و آینده دارای نمودی هم‌گون نیستند. موضوع دانشی که گذشته و یا حال را مورد بررسی قرار می‌دهد، با موضوع دانشی که می‌خواهد آینده را شناسائی کند، از یک گوهر و هستومند نیستند و به همین دلیل نیز در دانش مدرن رشته‌های مختلفی را در بر می‌گیرند. موضوع «نقد» شناخت و قضاوت درباره شئی، پدیده و روندهائی است که در گذشته وجود داشته‌اند و یا آن که هم‌اکنون موجودند و حال آن که موضوع «نوآوری» شناخت آینده است، یعنی با شناخت آنچه وجود دارد، چگونه می‌توان سبب پیدایش شئی، پدیده و روندهای نوئی که برای ادامه زیست جامعه ضروری‌اند، گشت. موضوع «نقد» مادیت تحقق یافته است و حال آن که گمانه‌زنی نگرورزانه بخشی اساسی از پژوهش نوآورانه است.

2. اینک به بند بعدی می‌پردازیم: «دیالکتیک بطئی نوآوری، در نگرش به تاریخ و جامعه نیز، دو سرِ افراطی خویش را دارد. از یکسو آنها که با خشک‌مغزیِ درمان‌ناپذیری از یک دستگاه مفهومی معین دفاع می‌کنند و هرگونه تجدیدنظر در اصول، اجزاء یا روابط عناصر درونی آن‌را امکان‌ناپذیر و در نتیجه دروغین و گمراه‌کننده قلمداد می‌کنند؛ و از سوی دیگر آنها که تنها با بهانه‌جویی و تحریف و تقلب، سرسختانه از پذیرش کارایی‌های دستگاه مفهومیِ مورد مخالفتشان سر باز می‌زنند.»

در آغاز باید دید «دیالکتیک بطئی نوآوری» چیست؟ این پرسش از سه واژه «دیالکتیک»، «بطئی» و «نوآوری» تشکیل شده است که به ترتیب می‌کوشیم به بررسی آن‌ها بپردازیم.

کسانی که از دیالکتیک آگاهی دارند به دو دلیل می‌کوشند در نوشته‌های خود این واژه را تا آنجا که ممکن است، به کار نگیرند. یکم آن که واژه دیالکتیک یونانی و به معنی «هنر گفتگو» است و از دوران باستان تا به امروز در حوزه‌های مختلفی که گاه دارای معانی متضادی بوده‌اند، به کار گرفته شده است و به همین دلیل نیز تعریف جامعی از این واژه وجود ندارد. پس نویسنده‌ای که واژه دیالکتیک را به کار می‌گیرد، باید برای خواننده خویش آشکار سازد که از کدام

«دیالکتیک» سخن می‌گوید. دوم آن که هگل در نوشته‌های خود اندیشه مدرن دیالکتیک را پرورش داد، بدون آن که منطق خویش را «دیالکتیک» بنامد. بنابراین کسی که می‌خواهد در نوشته خویش منطق دیالکتیکی هگل را به کار گیرد، باید از اندیشه او آگاهی کافی داشته باشد.

برخلاف فیلسوفان پیشین که دیالکتیک را در حوزه دانش‌های نظری به کار می‌گرفتند، هگل بر این باور بود که «آنچه دیالکتیکی است [...] اصل حرکت، تمامی زندگی و تمامی فعالیت واقعی است. همچنین آنچه دیالکتیکی است، روح (جان) واقعی تمامی آگاهی‌های علمی است.» [15] به این ترتیب دیالکتیک همه چیز و همه مفاهیم را در بر می‌گیرد، به شرطی که بتوانیم قانون دیالکتیک را در هر یک از آن مفاهیم نمایان سازیم. هگل در کتاب «دانش منطق» خود نشان داد که دیالکتیک و منطق روشی یگانه هستند برای کشف حرکت دیالکتیکی اشیاء، پدیده‌ها و روندها به مثابه نگرورزی واقعی حرکت روح برای شناسائی خویش. هگل در «دانشنامه علوم فلسفی» [16] یادآور شد آنچه منطقی است، خود را در سه شکل برمی‌نمایاند که عبارتند از الف: شکل انتزاعی یا تفهیمی، یعنی در این مرحله شعور می‌تواند به هستی چیزی پی برد. ب: شکل دیالکتیکی یا خرد منفی، یعنی در این لحظه خرد به یکجانبه بودن شناخت قبلی پی می‌برد و با نفی آن تناقض زاده می‌شود و پ: شکل اندیشه‌گرایانه یا خرد مثبت [17]، یعنی لحظه‌ای که خرد درمی‌یابد که تناقض خود وحدتی از تعین‌های نافی هم است و به این ترتیب تمامی لحظه‌های پیشین را در نتیجه‌ای مثبت به هم پیوند می‌زند. هگل همچنین در کتاب منطق خود برای فهم دیالکتیک رابطه برخی از مفاهیم را مورد بررسی قرار داد که مهم‌ترین آن واژه‌های هستی و نیستی و یا زندگی و مرگ هستند. در منطق متافیزیک این واژه‌ها هیچ پیوندی با هم ندارند و از هم کاملاً مستقل هستند. اما هگل یادآور شد که با زایش هستی (زندگی)، نیستی (مرگ) نیز بخشی از هستی است و همچنین نیستی (مرگ) بدون هستی (زندگی) نمی‌تواند وجود داشته باشد. هگل در کتاب منطق خود یادآور شد که «شدن» همزیستی هستی و نیستی با هم است، یعنی آن چه می‌شود، در عین آن که دیگر آن چه بود، نیست، به چیزی تبدیل شده است که تا آن لحظه آن نبوده است. بنابراین هر لحظه «شدن» هستی و نیستی آشکار می‌سازد که این دو در چه تناسبی با هم به سر می‌برند. بنابراین کسی که از «دیالکتیک نوآوری» سخن می‌گوید، باید نشان دهد که نوآوری هم‌نهادهای از کدام نیروهای متناقضی است که سبب پیدایش «لحظه» نوآوری گشته‌اند. اما در نوشته «مارکس‌شناس» ما هیچ‌یک از این سه گانه دیالکتیک را نمی‌توان یافت.

بنا بر «واژه نامه آزاد» در اینترنت واژه بطئی به معنای «کُند و آرام» است. به این ترتیب «دیالکتیک نوآوری» باید از حرکت درونی کُند و آرامی برخوردار باشد که معلوم نیست «مارکسشناس» ما با چه ابزاری توانسته است شتاب این حرکت را اندازه‌گیری کند. آیا بدون ارائه دلائل منطقی می‌توان چنین ادعائی را پذیرفت؟

دیگر آن که در رابطه با «ماهیت» دیدیم که در هر پدیده نیروهای متضادی که لازم و ملزوم یکدیگرند، نهفته‌اند و ترکیب این نیروها هستی و نیستی، نمود و هستومند، کمیت و کیفیت، ضرورت و آزادی و ... چگونگی متعین‌شدگی [18] شئی، پدیده و روند را برمی‌نمایانند. هگل در رابطه با مفاهیم عامی که دارای ساختاری دیالکتیکی هستند، نوشت: «عام به مثابه مفهوم خود و ضد خود است، یعنی در عین خود بودن متعین‌شدگی خویش است؛ او از آنچه هست فراتر می‌رود و در عین حال در خود است. بنابراین تمامیت و اصل گوناگونی خویش است، زیرا کاملاً فقط به وسیله خویش متعین می‌شود.» [19] دیگر آن که هگل برای فهم دیالکتیک خود از مفاهیمی چون «برافکنش» [20]، «در هم جاری شدن» [21]، «یگانگی متضادها» [22]، «چیز دیگری شدن» [23] و «عام فراگیر» [24] سخن گفته است.

بنابراین کسی که از «دیالکتیک نوآوری» سخن می‌گوید، باید نیروهای متضادی را بنمایاند که در عین یگانگی با هم، متعین‌شدگی این مفهوم را برمی‌نمایانند. اما چیزی که در نوشته «دیالکتیک نوآوری» نمی‌توان یافت، عناصر ضروری تشکیل دهنده «دیالکتیک نوآوری» است.

اندیشه‌های نوئی که در رابطه با نابسامانی اجتماعی و برای برون‌رفت از آن‌چنان وضعیتی به وجود می‌آیند، بخشی از مبارزه طبقاتی را در جامعه طبقاتی بازتاب می‌دهند و فقط در آن رابطه قابل بررسی‌اند. دیگر آن که پیدایش رفتارها و منش‌های نو و همچنین تولید فرآورده‌های نو، خلق سبک‌های ادبی و هنری نو نیز بازتابی است از درجه رشد تمدن بومی و جهانی‌اند و در آن رابطه می‌توان ابعاد چنین نوآوری‌هایی را بررسی کرد.

تنها حرفی که «مارکسشناس» ما برای زدن دارد، این است که «دیالکتیک بطئی نوآوری، در نگرش به تاریخ و جامعه نیز، دو سرِ افراطی خویش را دارد.»

بنا بر قانون دیالکتیک هگلی در هر شئی و پدیده و روندی می‌توان نیروهای متناقضی را یافت که هستی‌شان به هم وابسته است و یکی بدون

آن دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد. آیا «دو سر افراطی دیالکتیک نوآوری» «مارکسشناس» ما از چنین خصیصه‌ای برخوردارند؟ یک سر افراطی «دیالکتیک نوآوری» را کسانی تشکیل می‌دهند که «با خشک‌مغزی درمان‌ناپذیری از یک دستگاه مفهومی معین دفاع می‌کنند و هر گونه تجدیدنظر در اصول، اجزاء یا روابط عناصر درونی آن را امکان‌ناپذیر و در نتیجه دروغین و گمراه‌کننده» می‌دانند و سر افراطی دیگر را نیز کسانی تشکیل می‌دهند که «تنها با بهانه‌جوئی و تقلب، سرسختانه از پذیرش کارآئی‌های دستگاه مفهومی مورد مخالفتشان سر باز می‌زنند.» آیا اگر یک سر افراطی نباشد، آن سر افراطی دیگر نیز نخواهد بود؟ روشن است که چنین نیست. این دو سر افراطی در هیچ رابطه دیالکتیکی با هم قرار ندارند تا بتوان بر آن اساس از «دیالکتیک نوآوری» سخن گفت. دیگر آن که آیا وجود دو جناح فکری مخالف هم سبب پیدایش «دیالکتیک» می‌شود؟ آیا بلشویک‌ها و منشویک‌ها که دارای دو نگرش متفاوت در زمینه تحقق سوسیالیسم در یک کشور روستائی بودند، با هم در ارتباطی دیالکتیکی بودند؟ روشن است که چنین نیست و کسی که در این رابطه از «دیالکتیک نوآوری» سخن می‌گوید، از دیالکتیک هیچ آگاهی ندارد، مگر آن که خواهد با به‌کارگیری واژه دیالکتیک خواننده نوشته‌هایش را دچار شیفتگی و بهت‌زدگی کند.

3. در نوشته «مارکس و انقلاب» یادآور شدیم که واژه «تبارز» به‌معنای جنگ دو تن از دو گروه و قبیله است و نویسنده در آن نوشته با بهره‌گیری از این واژه سخنانی نادرست گفته است. با آن که به ادعای «مارکسشناس» ما نوشته «دیالکتیک نوآوری» توسط او به‌روز شده است، باز در این نوشته به همان واژه برمی‌خوریم. نویسنده مدعی است «نمونه‌ی دیگر این دیالکتیک و تبارزش را در متنی ایدئولوژیک می‌توان در زندگی چپ امروز دید.» آیا این جمله سر و ته دارد؟ آیا کار «دیالکتیک نوآوری» تفسیر جنگیدن جناح‌های مختلف چپ علیه هم است؟ کسی که پس از خواندن نوشته «مارکسشناس» ما هنوز درنیافته است «دیالکتیک نوآوری» چیست، به ناگهان باید هم «دیالکتیک نوآوری» و هم «تبارز» آن را در یک نوشته ایدئولوژیک بیابد. آیا سخنانی این‌چنین سست و بی‌بنیاد را می‌توان جدی گرفت؟

می‌توان حدس زد که هدف نویسنده از انتشار دگرباره نوشته ۳۳ سال پیش خویش این بوده است که به منتقدان خود بگوید «مارکسشناسی» نوآور است و نوشته «دگرباره انقلاب» او نوشته‌ای ایدئولوژیک بوده

است و هر کسی به خود جرئت دهد و آن نوشته را «نقد» کند، به یکی از «دو سر افراطی دیالکتیک نوآوری» تعلق دارد و حاضر نیست اندیشه‌های نوآورانه این جناب را بپذیرد. بگذار او به این اندیشه خودفریبانه دل خوش کند، چرا که با انتشار این نوشته نشان داد که حاضر به پذیرش انتقاد از اندیشه‌های سُبست‌بنیاد خود نیست.

هامبورگ، ژوئن ۲۰۱۸

msalehi@t-online.de

www.manouchehr-salehi.de

پا نوشت‌ها :

[1] <http://www.akhbar-rooz.com/article.jsp?essayId=86526>

Gillwald, Katrin: „Konzepte sozialer Innovation“, 2000, [2]
Seite 6

[3] <https://www.vajehyab.com/farhangestan> /نوآوری+اجتماعی

Schumpeter [4]

Gegenstand/ object [5]

Verhalten/ behavior [6]

Urteil/ judgment [7]

Ökonomisch-philosophische Manuskripte [8]

Marx-Engels Ergänzungswerke, Band 1, Seite 573 [9]

MEW, Band 1, Seite 344 [10]

Schein/ appearance [11]

MEW, Band 25, Seite 825 [12]

Ist-Zustand/ actual state [13]

Soll-Zustand/ target state [14]

Hegel, Friedrich: Werke, Band 8, Seite 173 [\[15\]](#)

Hegel, Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen [\[16\]](#)
Wissenschaft

Hegel, Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen [\[17\]](#)
Wissenschaften

Bestimmtheit/ positiveness [\[18\]](#)

Hegel, Georg Wilhelm: Werke, Band 6, Seite 281 [\[19\]](#)

Aufhebung/ abrogation [\[20\]](#)

Ineinander-Überfließen/ each other- overflow [\[21\]](#)

Einheit von Gegensätzen/ unity of opposites [\[22\]](#)

Übergehen in Anderes/ passing in other [\[23\]](#)

Übergreifendes Allgemeines/ overarching general [\[24\]](#)

چشم انداز سکولاریسم و لائسیسم در ایران؟ منوچهر صالحی

منوچهر صالحی

چشم انداز سکولاریسم و لائسیسم در ایران؟

تبارشناسی لائسیسم [\[1\]](#)

در یونان باستان واژه «لایکس» [\[2\]](#) در برگیرنده کسانی بود که به توده تهن دست تعلق داشتند. در زبان لاتین این واژه به «لایکوس» [\[3\]](#) دگرگون شد و پس از آن که مسیحیت دین رسمی امپراتوری روم شد، این واژه به ضد واژه «کلریکوس» [\[4\]](#) بدل گشت که به معنی «روحانیت» است. به این ترتیب هر کسی که جزئی از «روحانیت» نبود، «لایکوس» نامیده

می‌شد. در سده‌های میانه که کلیسای کاتولیک توانست سلطه سیاسی خود را در سراسر اروپای غربی گسترش دهد، برخی واژه «لایکوس» را در مورد کسانی به‌کار گرفتند که بی‌سواد بودند، زیرا در آن زمان فقط کودکان بزرگانان شهرنشین و اشرافیتی که وارث رهبری دیوان‌سالاری دولتی بود، از توانائی پرداخت مخارج مدارس برخوردار بودند که به کلیسای کاتولیک تعلق داشتند. همان‌گونه که در نوشتارهای پیشین یادآور شدیم، در زبان آلمانی واژه «لایه» [5] هنوز در همین معنی به‌کار گرفته می‌شود، یعنی هر کسی را که در حوزه‌ای از تخصص عملی و نظری بی‌بهره است، «لایه»، یعنی فردی ناوارد می‌نامند.

پس از فروپاشی امپراتوری روم غربی به تدریج دولت‌های نوپا در اروپای غربی به‌وجود آمدند که چون مشروعیت خود را باید از کلیسای کاتولیک دریافت می‌کردند، در نتیجه کلیسا توانست به‌مثابه یگانه کانون بازمانده از آن امپراتوری دولت‌های خرد اروپای غربی را به خود وابسته کند. هم‌گام با رشد دانش‌های مدرن در دوران رنسانس زمینه برای پیدایش جنبش «روشنگری» در اروپا هموار گشت و هر چه علوم تجربی بیشتر شکفتند، با همان شتاب نیز اندیشه‌های ضد باورهای دینی زاده گشتند، زیرا داستان خلقت جهان که در تورات نقل شده است، در تضاد آشکار با دستاوردهای دانش‌های مدرن قرار دارد. از آن‌جا که کلیسای کاتولیک دستاوردهای علوم مدرن را نفی می‌کرد، در نتیجه جنبش دانش‌گرایی از همان آغاز پیدایش خویش به جنبشی ضد کلیسائی بدل گشت.

در همین دوران نیز جنبش «رفرماسیون» [6] به‌مثابه جنبش ضد کلیسای کاتولیک در برخی از سرزمین‌های اروپائی زاده شد. در آلمان جنبش رفرماسیون در سال ۱۵۱۷ با کوشش مارتین لوتر [7] و در سوئیس و فرانسه با تلاش یوهانس کالوین [8] آغاز شد. لوتر کتاب مقدس را به زبان آلمانی ترجمه و چاپ کرد. انتشار کتاب مقدس به زبان آلمانی سبب فراگیر شدن جنبش رفرماسیون در شاهزاده‌نشین‌های شمال آلمان شد. در عوض شاهزاده‌نشین‌های جنوب آلمان کم و بیش به کلیسای کاتولیک وفادار ماندند. پس از چندی این وضعیت سبب آغاز جنگ‌های ۳۰ ساله در آلمان و اروپا گشت. در انگلستان در سال ۱۵۳۱ اختلاف هانری هشتم [9] با کلیسای کاتولیک سبب پیدایش کلیسای آنگلیکان [10] شد، یعنی کلیسای انگلستان به‌جای پیروی از پاپ، پیروی از شاه انگلستان را پذیرفت. هم‌چنین در هنگام برگزاری مراسم دینی در کلیساها زبان انگلیسی جانشین زبان لاتین گشت و تورات و انجیل نیز به زبان انگلیسی برگردانده شدند.

در فرانسه اما حکومت سلطنتی به کلیسای کاتولیک وفادار ماند و با کمک پاپ توانست جنبش «ضد رفرماسیون» را به وجود آورد تا بهتر بتوان هر گونه نوآوری در حوزه دین و سیاست را مرعوب کرد. سرکوب شدید پیروان رفرماسیون در فرانسه سبب شد تا جنبش اصلاح دینی نتواند در این کشور از رشد چندانی برخوردار گردد. حتی پس از پیروزی انقلاب کبیر فرانسه کلیسای کاتولیک بارها دشمنی خود را با شعارهای این انقلاب که عبارت بودند از «آزادی، برابری و برادری» آشکار ساخت، زیرا بنا بر باورهای دینی هرگز انسان دین‌گرا نمی‌تواند انسانی آزاد باشد و بلکه باید کورکورانه از فرامین کتاب‌های مقدس پیروی کند. همچنین کلیسای کاتولیک فرانسه مخالف برابر حقوقی همه ادیان در این کشور بود. پاپ پیوس هفتم [11] در سال ۱۸۶۴ در توجیه این باور نوشت «از آنجا که بدون توفیر نهادن، به همه ادیان حقوق برابری داده شده است، در نتیجه جای آزادی و خطا عوض می‌شود.» پاپ پیوس نهم [12] که چند دهه دیرتر زیست، از این هم فراتر رفت و به لعنت مدارس دولتی پرداخت و مدعی شد که فقط حاضر به پذیرش دین کاتولیک به مثابه دین دولتی است.

پس از شکست ارتش ناپلئون در ۱۸۱۵ در واترلو [13] که سبب دستگیری و تبعید او به آفریقا گشت، در فرانسه سلطنت خانواده بوربون [14] دوباره بازسازی شد و کلیسای کاتولیک که تا پیش از پیروزی انقلاب متحد سلطنت و شریک در قدرت سیاسی بود، کوشید آب رفته را به جوی بازگرداند. در تعارض با این تلاش‌ها به تدریج جنبشی در فرانسه پدید آمد که هدف آن محدود ساختن حوزه فعالیت روحانیت در کلیساها و نهادهای دولتی بود، یعنی روحانیت نباید در اموری که بیرون از حوزه و قلمرو دین قرار داشتند، دخالت می‌کرد. از آنجا که در امپراتوری روم هر چیزی را که منشاء غیر روحانی و غیرمعنوی داشت، لایکوس می‌نامیدند، هواداران جنبشی که مخالف دخالت روحانیت مسیحی در نهادهای دولتی بود، پس از چندی خود را لائیسیت و جنبش خود را لائیسیت نامیدند. در آن سده لائیسیم از یک سو به معنای جدائی دولت از کلیسا (دین) و از سوی دیگر به مفهوم بیطرفی دولت در برابر ادیان به کار گرفته شد. از آنجا که دولت لائیسیتی باید نسبت به ادیان شهروندان خود بیطرف می‌بود، پس نمی‌توانست دارای مواضع ضد دینی باشد، بلکه دولت لائیک باید در برابر هواداران و مخالفان دین نیز موضعی بیطرفانه می‌داشت و از یکسو نباید از پیروان دین هواداری می‌کرد و از سوی دیگر نباید پشتیبان تبلیغات ضد دینی مخالفان دین می‌بود اما با پیدایش اتحاد جماهیر شوروی در روسیه نخستین دولت خداناباور [15] پا به عرصه تاریخ نهاد. چنین

دولتی را نمی‌توان دولت لائیک نامید، زیرا نه فقط در برابر ادیان بی‌طرف نبود، بلکه مخالف سفت و سخت بخدایان و دین ناباوران نیز بود. برخلاف دولت خداناباور، دولت لائیک دشمن ادیان نیست و بلکه دولتی است که باید در برابر جهان‌بینی‌های دینی و غیردینی بی‌طرف باشد، آن هم به این دلیل که خدا باوری و یا خداناباوری شهروندان نباید بر تصمیمات نهادهای دولتی و همچنین سیستم قضائی و آموزش و پرورش تأثیر نهد.

هر چند دولت لائیک در برابر ادیان بی‌طرف است، اما دولتی است ضد روحانیت، زیرا دولت لائیک از بطن مبارزه مردم فرانسه برای محدود ساختن نقش روحانیت در سیاست روئید. همچنین در روند این مبارزه در کشورهای اروپائی و به‌ویژه در فرانسه، جنبش لائیسسته هیچ‌گاه به مخالفت با ادیان و به ویژه با مسیحیت نپرداخت. با این حال چون دولت لائیک مخالف کمک‌های دولتی به نهادهای دینی است، در نتیجه هزینه این نهادها را باید کسانی بپردازند که پیرو ادیان و دین باورند. دیگر آن که دولت لائیک در برابر ادیان بی‌طرف است، یعنی چون هیچ دینی را به مثابه دین رسمی و دولتی نمی‌پذیرد، پس بنا بر قانون اساسی دولت‌های لائیک باید همه ادیان از حقوق برابری برخوردار باشند. به‌همین دلیل نیز نمی‌توان دولت لائیک را دولتی ضد دینی پنداشت. همچنین بی‌طرفی دولت لائیک در برابر ادیان سبب شده است تا جناح‌های مختلف اجتماعی که دین‌گرا و یا عرفی‌اند، بتوانند با هم و در کنار هم به زندگی اجتماعی خود بدون هرگونه تنش ادامه دهند.

در تاریخ باستان بیشتر دولت‌ها کم و بیش تئوکرات [16] بودند، یعنی بند نافشان به آسمان وابسته بود و رهبران این دولت‌ها همچون فراعنه خدا-شاه بودند و یا همچون شاهان هخامنشی به آنها «نور ایزدی» تابیده بود و به‌همین دلیل از مشروعیت دینی و پشتیبانی خداوندی برخوردار بودند. دولت دین‌سالار [17] نگاه به گذشته تاریخ دارد و می‌خواهد با بازتولید دولت روحانیون پیروی از فرامین و ارزش‌های دینی را جانشین دولت دمکرات سازد که مشروعیت خود را از مردم می‌گیرد و قوانین آن گیتاگرایانه (عرفی) است. شوربختانه انقلاب ۱۳۵۷ در ایران سبب تحقق جمهوری اسلامی گشت که نمونه‌ای از دولت دین‌سالار در زمانه کنونی است، دولتی که آشکار ساخته است نه می‌تواند بافتی دمکراتیک داشته باشد و نه می‌تواند خود را با ضرورت‌های زمانه سازگار سازد. در عوض دولت‌های دمکراتیک لائیک و سکولار دمکراتیک که هستی خود را فراسوی باورهای دینی و غیردینی

قرار داده‌اند و خود را دولت‌هایی غیرایدئولوژیک می‌نامند، آسان‌تر می‌توانند خود را با نیازهای زمانه انطباق دهند، زیرا نباید در هنگام تصویب قوانین نو با فرامین الهی کلنجار روند. به همین دلیل نیز بسیاری بر این باورند که تحقق دولت لائیک یکی از خواست‌های اساسی لیبرالیسم، دموکراسی و ره‌ایش دینی است.

پس از شکست ارتش فرانسه در برابر ارتش پروس و سرکوب کمون پاریس در سال ۱۸۷۰، از یکسو از طریق قانون انتخابات به تدریج به نقش مردم عادی، یعنی تهی‌دستان و «طبقه متوسط» در سامان‌دهی قدرت سیاسی در فرانسه افزوده شد و از سوی دیگر محافل وابسته به اشرافیت مالی، ارتش و کلیسا حاضر به پذیرش واقعیت نو نبودند و برای تحقق سیاست‌های استثماری و استعماری خود کوشیدند حکومت را در چنبره خویش گیرند. سرانجام مبارزه میان جناح‌های گوناگون جامعه سبب شد تا توازن قدرت به سود نیروهای هوادار جمهوری دموکراتیک دگرگون شود و این نیروها توانستند در سال ۱۹۰۵ با اکثریت اندکی قانون «لائیسیته» بودن دولت فرانسه را تصویب کنند که بر اساس آن نهادهای دینی نباید در نهادهای دولتی نفوذ می‌کردند و دولت لائیک نیز نباید در امور ادیان دخالت می‌کرد. بنا بر قانون ۱۹۰۵ تمامی مدارس وابسته به نهادهای دینی تعطیل شدند. در کنار آن آویختن سمبل‌های دینی همچون صلیب به دیوارهای مدارس و دادگاه‌ها ممنوع گشت و همچنین تعلیمات دینی از رده تدریس در دبستان‌ها و دبیرستان‌ها کنار گذاشته شد. دیگر آن که بسیاری از کلیساها و بناهای دینی که از اهمیت میراث تاریخی برخوردار بودند، به مالکیت دولت درآمدند. در اصل دوم قانون اساسی فرانسه قید شده است که «فرانسه یک جمهوری غیرقابل تجزیه، غیر مذهبی، دموکراتیک و اجتماعی است. دولت، اصل برابری در مقابل قانون را برای همه شهروندان خود بدون در نظر گرفتن نژاد و مذهب تضمین می‌نماید و به تمام اعتقادات احترام می‌گذارد.» در این اصل همه عناصر دولت لائیک را می‌توان یافت. یکم آن که ساختار دولت فرانسه جمهوری دموکراتیک است. دوم آن که تمامیت ارضی آن تجزیه ناپذیر است. سوم آن که دولتی غیرمذهبی است. چهارم آن که دولتی اجتماعی، یعنی دولت رفاء است. پنجم آن که در محدوده مرزهای این دولت همه شهروندان در برابر قانون از حقوق برابر برخوردارند. روشن است که در این رابطه نژاد و مذهب شهروندان نقشی بازی نمی‌کند و سرانجام آن که دولت در برابر اعتقادات شهروندان خویش بی‌طرف است، زیرا به همه اعتقادات احترام می‌گذارد و یک دین و یا باور را بر دیگر ادیان و باورها برتر و بهتر نمی‌داند.

با آن که از پیدایش دولت لائیک در فرانسه بیش از ۱۱۰ سال می‌گذرد، بنا بر تازه‌ترین سرشماری هنوز نیمی از مردم این کشور خود را پیرو دین کاتولیک و ۳ درصد پیرو آئین پروتستانت می‌دانند. همچنین ۹ درصد از مردمی که در فرانسه می‌زیند، مسلمان و یک درصد یهودند. مابقی مردم، یعنی کمی بیشتر از یک سوم از جمعیت فرانسه نیز پیرو هیچ دین و مذهبی نیستند.

ساختار کنونی دولت‌های لائیک

در جهان کنونی لائیسیم خود را در قوانین اساسی دولت‌ها برمی‌نمایاند، یعنی در قانون اساسی چنین دولت‌هایی تدوین شده است که دولت و دین باید به‌طور کامل از یکدیگر جدا باشند، یعنی نه دولت باید در امور نهادهای دینی مداخله کند و نه نهادهای دینی از حق دخالت در اموری برخوردارند که مربوط به دولت است. با این حال، این بدان معنی نیست که نهادهای دینی از حق واکنش نسبت به کارکردهای نهادهای دولت محروم‌اند. تازه‌ترین نمونه آن تصویب قانون ازدواج همه با هم در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری است. کلیسای کاتولیک در بیشتر کشورهای غربی مخالف تصویب این قانون بود، زیرا بنا بر تورات که بخشی از کتاب مقدس مسیحیان نیز است، خدا زن و مرد را برای هم آفرید تا با ازدواج با هم بتوانند «بارور و زیاد» [شوند]. اما ازدواج زنان و یا مردان با هم چنین هدفی را که خداوند برای دوام نسل انسان برنامه‌ریزی کرده است، متحقق نمی‌سازد. به‌همین دلیل نیز در دورانی که تصویب چنین قوانینی در پارلمان‌های کشورهای دمکراتیک غربی در دستور کار قرار داشت، در بیشتر شهرهای بزرگ اروپا و آمریکا هواداران شاخه‌های گوناگون مسیحیت با برگزاری تظاهرات چند صد هزار نفری کوشیدند با هدف جلوگیری از تصویب این قانون بر افکار عمومی کشورهای خود تأثیر نهند.

تا پیش از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» کشورهای وابسته به این اردوگاه کم و بیش دولت‌هایی نیمه لائیک بودند، زیرا از یکسو با توجه به باورهای مردم می‌دانستند که بیشتر مردم دین‌باورند و از امروز به فردا باورهای دینی خود را ترک نخواهند کرد و از سوی دیگر بنا بر نقل قول ناقصی از مارکس «دین را افیون توده» می‌پنداشتند و به همین دلیل برای حذف دین از زندگی اجتماعی تلاش می‌کردند. بررسی قانون اساسی اتحاد جماهیر شوروی که در دوران رهبری استالین تدوین و در سال ۱۹۳۶ تصویب شد، وضعیت دشوار آن دولت را در رابطه با دین و دولت آشکار می‌سازد. در بند ۱۲۴ آن قانون اساسی نوشته شده است: «برای آن که آزادی وجدان شهروندان

تضمین شود، در اتحاد جماهیر شوروی کلیسا از دولت و مدارس از کلیسا جدا هستند. همه شهروندان از آزادی برگزاری نیایشهای دینی و همچنین از آزادی تبلیغات ضددینی برخوردارند.» اما میدانیم که جدائی دین و دولت از هم به «آزادی وجدان شهروندان» ربطی ندارد و بلکه این جدائی سبب میشود تا دولت در امور دین و دین در امور دولت دخالت نکند. آزادی برگزاری نیایشهای دینی میتواند با خواندن نماز در خانه وجه خصوصی و در مسجد وجه عمومی داشته باشد. اما در اتحاد جماهیر شوروی بسیاری از کلیساها و مساجد تخریب شدند و اجازه ساختن نمازخانهها و عبادتگاههای نو به ادیان داده نمیشد. دیگر آن که بنا بر قانون فقط مخالفان دین از حق تبلیغ برخوردار بودند و از آنجا که تمامی رسانهها دولتی بودند، پیروان ادیان از کمترین امکان تبلیغ باورهای دینی خویش محروم بودند.

همانگونه که در بررسیهای پیشین خود یادآور شدیم، در حال حاضر فقط ۱۶ دولت جهان بنا بر قوانین اساسی خویش میتوانند خود را دولت لائیک بنامند. در اروپا در قوانین اساسی کشورهای آلبانی، پرتغال، ترکیه، چک، کوزوو، فرانسه و بخش یونانی‌نشین قبرس میتوان رد پای دولت لائیک را یافت. در آسیا دولت‌های آذربایجان، چین، ژاپن، کره جنوبی و هندوستان بنا بر قوانین اساسی خویش دولت‌های لائیک هستند. در قاره آمریکا نیز دولت‌های ایالات متحده آمریکا، اکوادور، اوروگوئه، کوبا و مکزیک دولت‌های لائیک هستند. البته دولت لائیک در ترکیه دولتی است که در پی تحقق جدائی دولت و مساجد (دین) از هم نیست و بلکه برعکس، در این کشور اداره‌ای وجود دارد به نام «دیانت» که بالاترین قدرت اداری ادیان و به‌ویژه دین اسلام است. به این ترتیب دین اسلام که دین اکثریت مردم ترکیه است، توسط دولت اداره میشود، یعنی دولت نهادهای دین اسلام را از یکسو کنترل میکند و از سوی دیگر روحانیت آن را به کارمندان حقوق‌بگیر خود بدل ساخته است. دیگر آن که دولت ترکیه در برابر پیروان دیگر ادیان ب‌طرف نیست و بلکه با تمامی توان خود جلوی گسترش این ادیان را گرفته است و به آنها اجازه ساختن کلیساها و معابد جدید را نمیدهد.

در دورانی که انقلاب کبیر فرانسه رخ داد، اکثریت مردم آن کشور پیرو دین کاتولیک و اقلیتی پیرو آئین پروتستانت و دین یهود بودند. پس از پیروزی انقلاب هنوز انقلابیون در پی جدائی کامل دین و دولت از هم نبودند. اما چون روحانیت کاتولیک بخشی از هیئت حاکمه دولت فئودال بود و در سرکوب دهقانان و محدودسازی حقوق شهرنشینان نقشی فعال داشت، انقلابیون فرانسه بی آن که ضد دین باشند، دارای

مواضع ضد کلریکال، یعنی ضد روحانیت بودند و پس از آن که آشکار شد روحانیت در پی توطئه علیه انقلاب است، به سرکوب روحانیت پرداختند، بی آن که در پی سرکوب دین باشند

سرانجام پس از ۱۱۶ سال که از پیروزی انقلاب سپری گشت، دولت لائیک در فرانسه تحقق یافت. بنا بر اصل دوم قانون اساسی فرانسه از یکسو همه‌ی پیروان ادیان از حقوق برابری برخوردارند و از سوی دیگر دولت لائیک در رابطه با ادیان اعلان بیطرفی کرد و امور دین را به پیروان ادیان سپرد. همچنین از آن پس ادیان حق دخالت در امور دولت را نداشتند و آموزش و پرورش در اختیار دولت قرار گرفت و تدریس علوم دینی در مدارس دولتی ممنوع شد.

اما اینک در فرانسه نزدیک به ۹ درصد، در آلمان ۵٫۵ درصد و در انگلستان ۴٫۸ درصد جمعیت این کشورها پیرو دین اسلام‌اند، یعنی مسلمانان که بیشترشان در ۱۰۰ سال گذشته از مستعمرات و یا در چند دهه گذشته به‌مثابه پناه‌جو به اروپای غربی مهاجرت کرده‌اند، در این کشورها پس از پیروان مسیحیت دومین گروه دینی را تشکیل می‌دهند. با این حال هنوز بخشی از مردم اروپا حاضر به پذیرش این وضعیت نیستند و احکام شریعت و فرامین دین اسلام را مخالف با دستاوردهای دولت‌های لائیک و سکولار خود می‌دانند. حقیقت آن است که احکام یهودیت و مسیحیت نیز با اصول قوانین اساسی دولت‌های لائیک و سکولار در تضاد قرار دارند. توفیر اساسی آن است که در این دولت‌ها دین چون مجبور شده است در امور دولت دخالت نکند، به نوعی سکولار گشته است و حال آن که این روند هنوز در کشورهای اسلامی تحقق نیافته است، زیرا در این سرزمین‌ها چون دولت دمکراتیک وجود ندارد، در نتیجه تحقق دولت لائیک و یا سکولار ناممکن است. با این حال مردم دولت‌های اروپائی حتی حاضر به پذیرش این حقیقت ساده نیستند که پراکندگی ۲۳ میلیون مسلمان در اتحادیه اروپا سبب شده است تا اسلام نیز به بخشی از فرهنگ کنونی این اتحادیه بدل گردد. از آنجا که در اتحادیه اروپا دین امر خصوصی است و دولت‌های اروپائی در رابطه با ادیان نقشی خنثی و بیطرفانه دارند، برخی بر این پندارند که دولت‌های لائیک و سکولار اروپا آسان‌تر می‌توانند مهاجران و پناهندگان غیرمسیحی و به‌ویژه مسلمانان را در نظام سیاسی و اجتماعی خویش ادغام کنند.

توفیر دولت‌های لائیک و سکولار

در بررسی‌های خود دیدیم که لائیسیته از همان آغاز جنبشی ضد روحانیت

و ضد دین دولتی بود. لائیسیته فقط در ارتباط با پدیده دولت می‌تواند تحقق یابد، یعنی اهداف و خواسته‌های جنبش لائیسیته فقط به وسیله دولت لائیک می‌تواند پیاده شود، زیرا دولت لائیک دولتی است که از نقطه نظر دینی خنثی است و میان پیروان ادیان سرزمین خویش توفیری نمی‌نهد و برخی از ادیان را برتر و بهتر از ادیان دیگر نمی‌داند و به برخی از شهروندان خویش چون پیرو دین مشخصی هستند، امتیازاتی نمی‌دهد. چکیده آن که هدف دولت لائیک سامان‌دهی زندگی اجتماعی بدون خدا و ادیان است.

در عوض سکولاریسم [18] دستاورد تکامل تاریخی یک جامعه است، زیرا همان‌طور که دیدیم، بیشتر دولتها در آغاز تاریخ خویش دارای ساختاری کم و بیش تئوکراتیک بودند و با پیشرفت دانش و پیدایش ابزارهای جدید تولید، جوامع انسانی به تدریج سکولار و یا گیتی‌گرا شدند تا آنجا که دولت دمکراتیک منتخب مردم را جانشین دولت آسمانی ساختند، یعنی دولتی را که مشروعیت و رواداری خود را از مردم می‌گیرد، جانشین دولتی خدا باور کردند. به همین دلیل نیز هر چه از شتاب دین‌گرایی و دین‌باوری مردم کاسته شود، به همان اندازه نیز دولت سکولار بیشتر به سوی دولت لائیک گرایش خواهد یافت. به عبارت دیگر، گیتی‌گرایی [19] ملاط دولت سکولار است، یعنی هر اندازه مردم یک کشور بیشتر تحت تأثیر عناصر فرهنگی مبتنی بر دانش‌های مدرن قرار گیرند، به همان نسبت نیز گرایش به گیتی‌گرایی زیادتر خواهد شد. بنابراین سکولاریسم روندی را برمی‌نماید که جامعه بر آن شالوده به تدریج و گام به گام بند ناف سرنوشت سیاسی خود را از دین می‌بُرد و به دستاوردهای گیتی‌گرایانه می‌گراید. بنابراین می‌توان گفت که دولت سکولار تا مرزی که از سوی اکثریت جامعه پذیرفته شود، در پی تحقق جدائی دولت از کلیسا است. در عوض در دولت لائیک این جدائی به گونه‌ای یکباره و قاطع تحقق می‌یابد. برخی نیز بر این باورند که بدون جنبش لائیک که در سده ۱۹ زمینه را برای تحقق جدائی دولت از کلیسا فراهم آورد، شرایط سیاسی برای رشد جهان‌گرایی [20] در بسیاری از کشورها هموار نمی‌گشت.

دیگر آن که واژه‌های سکولاریتی [21]، سکولاریزاسیون [22] و سکولاریسم، مشکل‌آفرینند، زیرا در بسیاری از موارد مترادف هم به کار گرفته می‌شوند. اما سکولاریتی نمایانگر روند ذهنی جدائی دولت از کلیسا و یا نهادهای دینی از نهادهای دولتی است و حال آن که واژه سکولاریزاسیون در برگیرنده روند مشخصی است که طی آن از آغاز سده ۱۹ در اروپای غربی کلیساها قدرت گیتاگرایانه خود را از دست

دادند و در کنار آن زمین‌های کشاورزی کلانی که بسیاری از صومعه‌ها و دیگر بنیادهای دینی در تصاحب خود داشتند، از آنها گرفته شد. دیگر آن که واژه سکولاریسم نمایانگر جهان‌بینی دین - جداگرایانه‌ای است که از بطن روند باورهای گیتی‌گرایانه توده مردم روئیده است و به‌جای پاسخ به هر پرسشی می‌کوشد فقط اندرباش[23] وجودی خویش را توجیه کند.

چکیده آن که در بررسی‌های خود نشان دادیم که دولت سکولار دولتی است که تا آنجا که ممکن است باید در جهت کاهش درجه نفوذ کلیسا، یعنی نهادهای دینی در نهادهای دولتی گام بردارد. هر چه ژرفای جدائی دولت و کلیسا بیشتر باشد، به‌همان اندازه نیز دولت سکولار به هدف نهائی خویش، یعنی دولت لائیک نزدیک‌تر می‌شود. پس آشکار می‌شود که دستاوردها و اهداف لائیسیم بسیار فراتر از سکولاریسم است و در حقیقت سکولاریسم در روند پوییش باید روزی به آخرین ایستگاه مسیر تکامل خود که همان لائیسیم است، برسد. به‌عبارت دیگر، لائیسیم هدف پایانی دولت سکولار است. دیگر آن که در دولت لائیک جدائی دولت و کلیسا باید تحقق یافته باشد، اما در دولت سکولار تلاش دولت آن است که به‌تدریج بتواند از درجه نفوذ روحانیت در حوزه قدرت سیاسی و عرفی بکاهد. به این ترتیب دولت‌های سکولار و لائیک چون در جهت کاهش و نفی کامل نفوذ دین در دولت تلاش می‌کنند، بنا بر طبیعت خویش نافی دولت تئوکراتیک هستند که بهترین نمونه فاجعه بار آن دولت جمهوری اسلامی در ایران است.

بافت دولت سکولار در آلمان

هر چند دولت‌های آلمان، اتریش و بسیاری از کانتون‌های سوئیس بنا بر قوانین اساسی خویش در برابر ادیان خنثی و بی‌طرف‌اند، اما در این کشورها جدائی دولت از کلیسا و کلیسا از دولت، آن گونه که در دولت لائیک فرانسه تحقق یافت، وجود ندارد. با آن که کشور آلمان پس از ایالات متحده آمریکا، چین و ژاپن، چهارمین قدرت بزرگ اقتصادی جهان است و در اتحادیه اروپا در حوزه‌های اقتصاد و سیاست مالی «حرف نخست» را می‌زند، اما بنا بر تاریخ ۵۰۰ ساله خویش در رابطه با تحقق دولت سکولار هنوز از پیشرفت چندانی برخوردار نگشته است. به‌همین دلیل نیز بسیاری از پژوهش‌گران آلمانی در رابطه با دولت سکولار در این کشور از «جدائی لنگان»[24] دولت و کلیسا از هم سخن می‌گویند. برای نمونه در مقدمه قانون اساسی آلمان قید شده است که «ملت آلمان خود را در برابر خدا و انسان مسئول می‌داند.» از آنجا که شهروندان خداباور آلمان فقط بنا بر باورهای دینی خویش

می‌توانند خود را در برابر خدا مسئول بدانند، در نتیجه دولت آلمان نمی‌تواند بپذیرد که نهادهای دینی هیچ نقشی در تعیین سیاست نداشته باشند. با این حال در تبصره ۳ از اصل ۳ قانون اساسی آلمان نوشته شده است که «هیچ کس نباید به دلیل جنسیت، نسب، نژاد، زبان، تبار و زادگاه، عقیده، دیدگاه مذهبی و یا سیاسی خود مورد تبعیض قرار گیرد یا از مزیتی بهره‌مند گردد.» می‌توان نتیجه گرفت که در این تبصره شهروندان خدا باور و «بی‌خدا» از حقوق شهروندی برابری برخوردارند. در عین حال بنا بر این تبصره یکی از اصول دولت سکولار در قانون اساسی آلمان تحقق یافته است مبنی بر این که دولت آلمان نباید میان پیروان ادیان توفیر نهد و به پیروان برخی از ادیان و مذاهب امتیازات ویژه‌ای دهد. دادگاه عالی فدرال آلمان نیز در چند مورد با تکیه به این تبصره مدعی شد که در آلمان دولت سکولار وجود دارد و آویختن سمبل‌های دینی در کلاس‌های درس بدون موافقت همگی شاگردان و یا آموزگاران برخلاف نص قانون اساسی خواهد بود.

یکی از نتایج جنگ جهانی دوم تقسیم آلمان به دو بخش بود. در بخش شرقی کمونیست‌های وابسته به اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» حکومت می‌کردند و در بخش غربی حکومتی هوادار اردوگاه غرب به قدرت سیاسی دست یافت. از آنجا که در نخستین انتخابات دمکراتیک در آلمان غربی حزب کمونیست توانست به چند کرسی پارلمانی دست یابد، پارلمان جدید حزب کمونیست را به مثابه «ستون پنجم» اتحاد جماهیر شوروی ممنوع کرد. هر چند در دوران صدرات ویلی برانت [25] این قانون لغو شد، اما برای مقابله با «گروه بادر- ماینهوف» [26] که خود را «چپ» می‌نامید و به تروریسم گرائیده بود، قانونی تصویب شد که کسانی که هوادار باورهای سیاسی چپ‌گرایانه لنینیستی — استالینیستی بودند، از حق اشتغال در ادارات دولتی، نهادهای آموزشی و دانشگاهی وابسته به دولت محروم گشتند. به این ترتیب برخی از آموزگاران و استادان دانشگاه‌ها که عضو و یا هوادار احزاب چپ مارکسیستی بودند، با آن که مخالفت خود با مبارزات چریکی و تروریستی را آشکارا بیان کردند، نتوانستند به استخدام نهادهای وابسته به دولت در آیند و یا آن که از ادارات دولتی اخراج شدند.

دیگر آن که بنا به تبصره ۲ از اصل ۴ قانون اساسی آلمان دولت باید «اجرای بدون مانع مناسک مذهبی» را تضمین کند. اما پیروان ادیان برای اجرای مناسک مذهبی خویش به کلیسا، کنیسه، مسجد، معبد و ... نیازمندند. با آن که بنای ساختمان‌های دینی در آلمان مجاز است، با این حال مردم بسیاری از شهرهای آلمان که نسبت به مهاجران مسلمان

و دین اسلام حساسیت دارند، هنوز نیز با بهره‌گیری از اهرم‌های مختلف حقوقی می‌کوشند از ساختمان مساجد در شهرهای خویش جلوگیری کنند، آن‌هم با این استدلال که مناره‌های مساجد سبب دگرگونی چهره تاریخی و سنتی شهرها می‌گردد.

در بررسی خود دیدیم که یکی از نخستین کارکردهای دولت لائیک در فرانسه ممنوع ساختن تعلیمات دینی در مدارس بود. اما در آلمان چنین نیست. بنا به تبصره ۳ از اصل ۷ قانون اساسی آلمان «به استثناء مدارس غیرمذهبی، آموزش تعلیمات دینی در مدارس دولتی جزء دروس رسمی است. با حفظ حق نظارت دولت، تدریس تعلیمات دینی هماهنگ با اصول هر یک از فرق مذهبی صورت می‌گیرد. هیچ آموزگاری نباید بر خلاف خواست خویش به آموزش علوم دینی وادار گردد.» در آلمان نیز همچون ترکیه دولت از حق نظارت و کنترل محتوای دروس دینی برخوردار است، زیرا این باور وجود دارد که آموزگاران آموزش‌های دینی می‌توانند تفسیری را که در تضاد با اصول بنیادین قانون اساسی آلمان قرار دارد، به دانش‌آموزان بیاموزند. در این زمینه در رابطه با تعلیمات دینی اسلام نیز حساسیت بیشتری وجود دارد، زیرا هواداران «اسلام سیاسی» می‌کوشند اسلام را به ایدئولوژی حکومتی بدل سازند، پدیده‌ای که شوربختانه در ایران تحقق یافته و چهره ضد مدرنیته و فسادانگیز خویش را هویدا ساخته است.

بنا بر تبصره ۵ از اصل ۷ قانون اساسی آلمان «تا سیزده سالگی»^۱ خصوصی مردمی (در سطح ابتدایی) زمانی مجاز است که مدیریت آموزش و پرورش، منفعت تربیتی ویژه‌ای را در آن دریابد یا نظر به درخواست اولیاء کودکان، به عنوان مدرسه‌ای مشترک (میان هم‌سطوح و هم‌مذاهب)، مدرسه‌ای مذهبی و یا مدرسه‌ای مبتنی بر اعتقاد یا جهان‌بینی ویژه ایجاد گردد، با این شرط که مدرسه^۲ مردمی دولتی دیگری از این نوع در آن حوزه وجود نداشته باشد.» به همین دلیل نیز در آلمان در کنار دبستان‌ها و دبیرستان‌های دولتی صدها دبستان و دبیرستان خصوصی وجود دارند که برخی از آن‌ها دبستان و دبیرستان مذهبی هستند. در این مدارس دانش‌آموزان بنا بر باورهای دینی خویش آموزش می‌بینند. بیشتر مدارس که ترک‌زبانان آلمانی در این کشور به وجود آورده‌اند، دارای ساختاری مذهبی‌اند و برخی از این مدارس به جریان‌های تعلق دارد که رهبر آن عبدالله گولن است. در کنار این بندهای قانون اساسی، دولت آلمان با تکیه بر قراردادی که در دوران جمهوری وایمار^[271] با کلیساهای کاتولیک و پروتستان بسته شد، از پیروان مذاهب مسیحی مالیات دینی می‌گیرد و آن را به حساب این دو کلیسا

واریز می‌کند. در سال ۲۰۱۶ کلیسای کاتولیک بیش از ۶ میلیارد و کلیسای پروتستانت بیش از ۵'۳ میلیارد یورو مالیات دینی که توسط دولت گردآوری شده بود، دریافت کردند.

دیگر آن که یکی از مهم‌ترین دستاوردهای دولت‌های متکی بر قوانین اساسی دمکراتیک جدائی دولت از کلیسا، دوری نهادهای دولتی از ادیان و گرایش به اندیشه‌های خردورزانه است. با این حال می‌بینیم که در بسیاری از دولت‌های سکولار اروپائی به گونه‌های مختلف به نهادهای دینی کمک‌های مالی می‌شود تا بتوانند ارزش‌های دینی خود را بین مردم تبلیغ کنند. چنین دولت‌هایی عملاً با دادن کمک‌های مالی به برخی از ادیان، میان ادیان مختلف توفیر می‌نهند. نمونه بارز این وضعیت را می‌توان در آلمان یافت. در سده هیجدهم برخی از شاهزاده‌نشین‌های آلمان بدون پرداخت غرامت بخشی از زمین‌ها و ساختمان‌هایی را که به کلیساها و صومعه‌های مسیحی تعلق داشتند، به مالکیت خود درآوردند. به همین دلیل دولت کنونی آلمان سالانه از بودجه عمومی خویش بیش از ۵۰۰ میلیون یورو به کلیساهای کاتولیک و پروتستانت غرامت می‌پردازد و بخش بزرگی از بودجه سالانه آن‌ها را تأمین می‌کند. یک بررسی پژوهشی دانشگاهی نیز آشکار کرد که دولت آلمان سالانه نزدیک به ۲۰ میلیارد یورو از بودجه عمومی خود را به دو کلیسای مسیحی این کشور می‌دهد تا بتوانند دست‌مزد شاغلان و همچنین هزینه ساخت و نگهداری بیمارستان‌ها، آسایشگاه‌ها، مدارس، کودکان‌ها و دیگر نهادهای وابسته به خود را تأمین کنند. با توجه به این آمار و ارقام روشن است که دولت در آلمان در برابر ادیان بی‌طرف نیست، به‌ویژه آن که سیاستمداران راست آلمان دائماً تبلیغ می‌کنند که فرهنگ و تمدن آلمان دارای ریشه یهودی - مسیحی است و حفاظت از این «فرهنگ» تلاش برای حفظ «هویت ملی» است.

دیگر آن که در آلمان روحانیت دینی در ارتش، بیمارستان‌ها، آسایشگاه‌های پیرسالاران و زندان‌ها حضور دارند، یعنی سربازانی که در ارتش خدمت می‌کنند، زنان و مردان پیری که در بیمارستان و آسایشگاه به‌سر می‌برند و یا زندانیان دین‌باور می‌توانند در رابطه با برآورده سازی فرائض و نیازهای دینی خویش به سراغ روحانیتی بروند که در استخدام ارتش و یا دولت هستند.

دیگر آن که هزینه تأسیس و تدریس مدارس دینی و دانشگاه‌های دینی را نیز دولت آلمان از بودجه عمومی می‌پردازد. همچنین رهبری کلیسای کاتولیک آلمان بدون موافقت دولت آلمان نمی‌تواند کسی را به‌عنوان اسقف برگزیند، و نیز بنا بر قوانین آلمان نهادهای دولت آلمان

باید یک هیئت دینی را که توسط پیروان یک مذهب تشکیل شده است، به رسمیت بشناسد. بنابراین دولت در این حوزه‌ها در کار دین دخالت می‌کند.

فرا تر از آن، بزرگ‌ترین حزب سیاسی آلمان حزب «اتحادیه دمکرات مسیحی» [28] است. شاخه این حزب در ایالت بایرن [29] خود را «اتحادیه سوسیال مسیحی» [30] می‌نامد. این دو حزب با کلیساهای مسیحی این کشور دارای روابط بسیار تنگاتنگی هستند و در تصویب قوانین می‌کوشند ارزش‌های دینی را دخالت دهند. برای نمونه چند ماه پیش قانون «ازدواج همه با هم» که مضمون آن کاملاً با ارزش‌های دینی در تضاد قرار دارد، با مخالفت اکثریت اعضاء این دو حزب به تصویب رسید. در آن هنگام هر چند «اجبار و وابستگی فراکسیونی» برداشته شد، اما فقط تعداد انگشت‌شماری از نمایندگان این دو حزب که دارای گرایش‌های همجنس‌گرایانه بوده‌اند، به آن قانون رأی مثبت دادند. همچنین حزب دست راستی تازه تأسیس شده «آلترناتیو برای آلمان» [31] نیز دارای تمایلات شدید مسیحی است و بر این باور است که باید تمامی در مساجد مسلمانان آلمان را بست، زیرا فرامان‌هایی که در قرآن از سوی خدا نازل شده و شالوده «شریعت» اسلام را تشکیل می‌دهند، با قوانین آلمان و همچنین اصول بنیادین قانون اساسی این کشور در تضاد قرار دارند. این حزب نیز بر این باور است که ادیان مسیحی مهم‌ترین بخش از شالوده هویت ملی مردم آلمان را تشکیل می‌دهند. پیروان این احزاب «جامعه چندفرهنگی» [32] را رد می‌کنند و بر این باورند که مهاجرین باید در فرهنگ حاکم این کشور که شالوده آن مبتنی بر ارزش‌های یهودیت و مسیحیت است، «جذب» و «ادغام» [33] شوند.

چکیده آن که در آلمان هر چند دولت خود را سکولار می‌نامد، اما بنا بر قانون اساسی خویش به مذاهب مسیحی در مقایسه با ادیان و مذاهب دیگری که در این کشور وجود دارند، امتیازات بیشتری می‌دهد. البته به‌خاطر جنایات هیتلر پیروان دین یهود از موقعیت حتی بهتری از ادیان مسیحی برخوردارند و دولت آلمان امکانات مالی، فرهنگی و سیاسی فراوانی را نه فقط در اختیار شهروندان یهود خود قرار می‌دهد، بلکه با این استدلال که «امنیت اسرائیل بخشی از منافع دولت [34] آلمان است»، از یکسو کمک‌های اقتصادی و نظامی کلانی را در اختیار دولت اسرائیل قرار می‌دهد و از سوی دیگر می‌کوشد مانع از مصوبات اتحادیه اروپا در رابطه با محکوم ساختن سیاست‌های شهرک‌سازی دولت اسرائیل در مناطق اشغالی فلسطین شود. به‌عبارت دیگر، دولت

آلمان در حرف به سیاست کلنیالیستی اسرائیل اعتراض می‌کند، اما در عمل با همه‌ی توان خویش از رژیم صهیونیستی اسرائیل پشتیبانی می‌کند.

برخلاف آلمان که دولتی «نیمه سکولار» است، دولت ترکیه هر چند مدعی است که دولتی لائیک می‌باشد، اما نه فقط اسلام، بلکه همه‌ی ادیان را در کنترل خود دارد و از رشد و گسترش ادیان یهودی و مسیحی به شدت جلوگیری می‌کند، زیرا اسلام را بخشی از هویت ملی خود می‌پندارد. نیکولاس سارکوزی [35] رئیس‌جمهور پیشین فرانسه نیز در دوران ریاست جمهوری خویش حتی بر این باور بود که باید از عیار لائیک بودن دولت کاست تا بتوان با دادن امکانات ویژه به کلیساهای مسیحی با «اسلام‌گرایی سیاسی» مبارزه کرد. اما بررسی جمعیت دولت‌های اروپای غربی آشکار می‌سازد که در این سرزمین‌ها وضعیت چندفرهنگی و چنددینی غالب است و پیروان فرهنگ‌ها و ادیان مختلف با هم و در کنار هم می‌زیند. در آلمان نیز جز این نیست. اینک در آلمان که دارای جمعیتی بیش از ۸۲ میلیون تن است، در کنار بیش از ۴۷ میلیون مسیحی (کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس و ...) نزدیک به ۵ میلیون مسلمان زندگی می‌کنند. پیروان مابقی ادیان در آلمان برابر با یک درصد از جمعیت این کشور است. به این ترتیب بیش از ۱۹ میلیون از جمعیت آلمان را کسانی تشکیل می‌دهند که عضو رسمی هیچ دینی نیستند. اما این بدان معنی نیست که این افراد حتماً خدانا باورند. وجود تنوع دین‌باورانه در آلمان سبب شده است تا بسیاری از پژوهش‌گران دانشگاهی تعریفی را که بر شالوده ساختارهای تاریخ گذشته از هویت ملی آلمان وجود دارد، ناکافی و نارسا بدانند، زیرا بنا بر آن تعریف ادیان یهودی و مسیحی شالوده هویت ملی آلمان را تشکیل می‌دهند.

این نوشته برای نخستین بار در سال ۱۳۹۷ در «فصل نامه شهرپور- و یژه ی لائیسیت» انتشار یافت.

msalehi@t-online.de

www.manouchehr-salehi.de

پا نوشتها :

Laisite [1]

Laicos [\[2\]](#)
Laicus [\[3\]](#)
Clericus [\[4\]](#)
Laie [\[5\]](#)
Reformation [\[6\]](#)
Martin Luther [\[7\]](#)
Johannes Calvin [\[8\]](#)
.Henry VIII [\[9\]](#)
Angelican church [\[10\]](#)
.Papst Pius VII [\[11\]](#)
.Papst Pius IX [\[12\]](#)
Waterloo [\[13\]](#)
Bourbon [\[14\]](#)
Atheims [\[15\]](#)
Theocrat [\[16\]](#)
Clericalism [\[17\]](#)
Secularism [\[18\]](#)
Secularity [\[19\]](#)
Secularization [\[20\]](#)
Secularity [\[21\]](#)
Secularization [\[22\]](#)
Immanence [\[23\]](#)

[Limping separation \[24\]](#)

[Willy Brandt \[25\]](#)

[Bader – Meinhof \[26\]](#)

[Weimar \[27\]](#)

[Christlich Demokratische Union \[28\]](#)

[Bayern \[29\]](#)

[Christlich-Soziale Union \[30\]](#)

[Alternative für Deutschland \[31\]](#)

[Multicultural society \[32\]](#)

[Integration \[33\]](#)

[Reason of state \[34\]](#)

[Nicolas Sarkozy \[35\]](#)

زمین بی‌حاصل از شیدان و ثیق

حقیقتِ حزب چپ ایران (فدائیان خلق)

چندی پیش سه جریان فدایی سازمانی به نام «فدائیان خلق» (فدائیان) تشکیل دادند و این اقدام خود را غلبه بر پراکندگی چپ خواندند. اما آنها در حقیقت پراکندگی را باز هم بیشتر گسترش دادند، چون از یک سو، با عدم اعلام انحلال سازمان‌های خود، فرقه‌ای دیگر بر فرق تا کنونی افزودند و از سوی دیگر، با حفظ عنوان «فدائیان خلق» در نام سازمان‌شان، راه پیوستن افراد غیر فدایی به آن را برای همیشه مسدود کردند.

اما حقیقتِ اینان تنها در دوگانگی حرف و عمل آنها نیست؛ از "وحدت چپ" سخن می‌رانند، "وحدت فداییان" تشکیل می‌دهند. حقیقتِ اینان تنها در فرصت‌طلبی تاریخی و خاص آنها، با شناختی که ما از این جماعت داریم، نیست؛ با دو گزینش «چپ» و «فداییان» در نام خود، آنها خواسته‌اند هم سازمان فدائیان اکثریت و «فدایی‌پرستان» نوستالژیک را خشنود سازند و هم دل‌باختگانِ ساده‌اندیش ██████████ ██████████ را، حقیقتِ این فرقه اما در زمین بی‌حاصلی است که در آن می‌زییند. خاکی بایر که در آن گیاهی نمی‌روید و گلی نمی‌شکفت؛ نه فکر و اندیشه‌ای رهایی‌خواهانه، نه اقدام و عملی دگرگون‌ساز.

حزب نامبرده نتیجه‌ی روندی پر فراز و نشیب است. با انتشار فراخوانی در نوامبر 2012 (آبان 1391)، به امضای چهار جریان، از جمله ██████████ ██████████ و ██████████ ██████████، آغاز می‌شود. سه سال بعد، در نوامبر 2015 (آبان 1394)، ██████████ ██████████ و چندی بعد نیمی از ██████████ ██████████ از پروژه کنار می‌روند. از این پس، باقی ماندگان یعنی ██████████ ██████████ ██████████، بخش انشعابی ██████████ ██████████ و ██████████ ██████████ که آنها نیز از فدائیان سابقانند، طرح "وحدت" دیگری را با هم از سر می‌گیرند. اما این بار به‌منظور برپا کردن یک حزب سیاسی متشکل از «خودی‌های فدائی» و با نیت ██████████ ██████████ ██████████ (?!?) در اوضاع ایران.

در بیانیه‌ی ای به تاریخ 2015، یکی از سازمان‌های شرکت‌کننده در طرح اولی، ██████████ ██████████، جمع‌بندی‌ای از اختلافات خود با جریانی که امروز حزب جدید را اعلام کرده است به دست می‌دهد¹. در آن جا افتراق‌های ریشه‌ای و ناسازگار در رابطه با مهم‌ترین معضلات سیاسی و نظری امروزِ چپ بر شمرده شده‌اند. اکنون که سه سال از آن زمان می‌گذرد، با مطالعه اسناد حزب نو بنیاد، صحت و روشن‌بینی آن جمع‌بندی هر چه بیشتر آشکار می‌شود. در زیر، مسائل مورد اختلاف را بر پنج محور خلاصه می‌کنیم.

یکی و از مهم‌ترین آنها، اعلام موضع نسبت به نفی کلیت نظام جمهوری اسلامی ایران و ضرورت سرنگونی آن است. به همین سان نیز اعلام موضع روشن نسبت به اصلاح‌ناپذیری رژیم ایران و عدم همکاری با اصلاح‌طلبانِ حکومتی و غیر حکومتی در داخل و خارج کشور. هیچ یک از این مواضع مورد پذیرش اینان قرار نمی‌گرفت و اکنون نیز، همان‌طور که پیدا و هویدا است، نمی‌گیرد.

اختلاف دیگر ما با اینان در مورد درک از سوسیالیسم و نفی

راستا و مهم‌تر، افتراق بر سر جایگاه مبارزه‌ی ضد سرمایه‌داری در مبارزه‌ی اپوزیسیونی در ایران امروز و تفکیک‌ناپذیری این مبارزه با پیکار برای آزادی و دموکراسی است که هم‌چنان با توجه به برنامه و منشور اینان به قوت خود باقی است.

موضوع سوم، درک از معنا و مفهوم دموکراسی چون امری متمایز از دموکراسی یا دموکراسی است. دموکراسی چون دخالت‌گری مشارکتی و مستقیم مردمان در اداره‌ی امور خود، به دست خود و برای خود در راه‌رهایی از سلطه‌ها، چنین دریافتی از دموکراسی رادیکال به طور کلی جایی در تفکر و عمل این چپ سنتی تحزب‌گرا و اقتدارگرا نداشته و ندارد.

موضوع اختلاف مهم دیگر با اینان بر سر تبیین شکل سازماندهی و نوع تشکیلات چپی از نوعی دیگر در گسست از شکل‌ها و شیوه‌های تحزب کلاسیک بود. شوخی‌ حزب‌سازی اینان در خارج از کشور و در جدایی از جامعه‌ی ایران ترجمان شفاف این اختلاف است.

در همان زمان نیز تصریح کردیم که نام «وحدت سازمانی» نمی‌تواند عنصر فدائی را با خود داشته باشد، چه در این صورت از «وحدت چپ» در تنوع و تکثرش خبری نخواهد بود؛ با تشکیل حزب فدائیان امروز، راستی و به‌جا بودن هشدار ما در آن زمان ثابت می‌شود: آفتاب آمد، دلیل آفتاب.

اما مضحکه‌ی حزب‌سازی از نوع آن چه که رخ داده است، به‌ویژه در آن‌جا نمایان می‌شود که چپ سنتی ایران هم‌چنان در تصویری واهی و تراژیک به سر می‌برد. در این پندار که در شرایط جدایی کامل از جنبش‌های اجتماعی در ایران، در واپس‌ماندن از درک تحولات امروزی دنیا و از نقد سیستم‌های فکری، فلسفی، سیاسی و سازماندهی منسوخ گذشته، با فکری کهنه و به‌روز نشده، با کاربرد مفاهیمی به همان‌سان کهنه و به‌روز نشده، با سیاست‌ها، سبک کارها و ساختارهای تاریخ فرسوده و منسوخ... می‌تواند با اعلام کردن حزبی، با ترتیب برنامه و ساز و برگ، با ساختن دم و دستگاهی، سرانجام رشد و گسترش پیدا کند، با استقبال مردم رو به‌رو گردد و سرانجام در صحنه‌ی سیاسی ایران ظاهر شود. اما این‌ها همه، تا زمانی که چپ سنتی ابتدا انقلابی از هر نظر در خود ننماید، فراتر از آرزو نمی‌روند. چپ سنتی برخاسته از دو سوسیالیسم منسوخ سده‌ی بیستم گرفتار چنان بحران ژرف فکری، فلسفی، ایدئولوژیکی و عملی‌ای شده

است که بر زمین خشک آن و تا زمانی که روی این زمین بایر باقی بماند، هیچ نوآوری و خلاقیتی، نه در اندیشه، نه در سیاست و نه در عمل ایجاد نخواهد شد.

اکنون در پایان این گفتار، ما یلیم برای خواننده‌ی این سطور، نکاتی را به صورت تلگرافی در تشریح «سیاست رهایی‌خواه»، در تمایزش با «سیاست چپ سنتی»، طرح کنیم. پیش از این در دیگر جستارها با تفصیل بیشتری سیاست رهایی را توضیح داده‌ایم.

امروزه بسیاری از مفاهیم کلاسیک، در حوزه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی، از حقیقت اصلی‌شان تهی شده‌اند، بی اعتبار شده‌اند. ترجمان آنی شده‌اند که در گذشته واقعیتی داشت اما امروزه فاقد آن است. از این رو، کاربرد خودکار و بدون نقد آاین مفاهیم نادرست و گمراه کننده می‌شود. از آن جمله است مقوله‌هایی چون «چپ»، «دموکراسی»، «جمهوری»، «حاکمیت»، «مردم»، «سیاست»، «حزب»، «انقلاب»، «سوسیالیسم» و غیره. امروزه، در عین حال که مفاهیم کلاسیک را به زیر نقد می‌بریم، باید مفاهیم نوین درخور شرایط نوین را با میزان سنجی رهایی‌خواهی دوباره اختراع و ابداع کنیم.

«چپ» روزگاری معنا داشت: در نفی سرمایه‌داری و در دفاع از برابری، عدالت و انقلاب اجتماعی. امروزه اما این «چپ» سرشار از ابهام و دوگانگی، بی‌پرنسپی و بی‌آرمانی شده است. در همه جا مدیریت بهینه امور نظام حاکم، سرمایه‌داری یا غیر، را بر دوش گرفته و «سیستمی» شده است. امروزه نه یک بلکه چپ‌ها داریم: چپ توتالیتر، چپ مستبد، چپ دموکرات، چپ لیبرال، چپ سوسیال دموکرات، چپ سوسیالیست، چپ کمونیست، چپ دینی. از این روست که هر چه بیشتر جریان‌های رادیکال کنونی می‌روند تا کمتر خود را با عنوان «چپ»، پدیداری که امروزه بی‌هویت شده است، تعریف و تبیین نمایند. ما نیز کوشش می‌کنیم در همه جا از سیاست رهایی² یا رهایی‌خواه سخن برانیم و کمتر واژه «چپ» را به کار بریم.

سیاست رهایی در یک کلام رهایی از سلطه¹ی قدرت‌ها است: سلطه استبداد و دیکتاتوری، سلطه سرمایه، دولت³ و دین، سلطه مردسالاری و جنسیتی و غیره.

سیاست رهایی در ایران سرنگونی تمامیت نظام جمهوری اسلامی به دست خود مردم ایران را فرا می‌خواند. براندازی انقلابی نظامی که بر اساس قانون اساسی اسلامی‌اش استبدادی مذهبی است در عین حال که

دارای مناسباتی سرمایه‌داری است با همه ویژگی‌هایش. در آن حاکم است. گذار دین‌سالاری (تئوکراسی) به دموکراسی در ایران از طریق اصلاحات، انتخابات، رفراendum و غیره امکان‌پذیر نیست. در نتیجه انحلال سیستم در دستور کار جنبش‌های مردمی قرار می‌گیرد. در این راستا، خیزش دیماه 1396 را می‌توان نشانه‌ای از تکامل ذهنیت بخش‌های بیشتری از مردم به سوی نفی رژیم در کلیت آن دانست. آلترناتیو سیاسی در ایران تنها از درون جنبش‌های اجتماعی می‌روید. در شرایط تاریخی کنونی، هم‌گرایی با آن بخش‌هایی از اپوزیسیون دموکرات، جمهوری‌خواه و لائیک امکان‌پذیر است که در راستای ره‌ایش از سلطه‌ها عمل می‌کنند، از جمله در جهت برچیدن رژیم جمهوری اسلامی.

دموکراسی در دولت‌گرایی، انتخابات و از این دست خلاصه و محدود نمی‌شود. دموکراسی رادیکال، مستقیم و بلاواسطه، چون «توان‌مندی مردم»، به معنای مشارکت مردمان در اداره‌ی امور خود و در همه سطوح، همواره مرزهای «دموکراسی‌نمائی» که دموکراسی واقعی نیست را درهم می‌نوردد. امروزه در ایران و جهان، مبارزه برای دموکراسی و مبارزه علیه سرمایه‌داری برای رهایی تفکیک‌ناپذیر شده‌اند. مبارزه ضد سرمایه‌داری برای سوسیالیسمی رهایی‌خواهانه صورت می‌گیرد که در الغای مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و اجتماعی کردن آن‌ها، در برابری و امحای دولت چون قدرتی مافوق و سلطه‌گر بر جامعه تعریف و تبیین می‌شود. تحقق سوسیالیسم اما در یک کشور ممکن نیست بلکه در مقیاس جهانی تصور پذیر است. دو آزمون تاریخی و منسوخ سوسیالیسم سده بیستم در جهان: سوسیالیسم توتالیترا (لنینی - استالینی) و سوسیالیسم سوسیالیسم نگرهبان سیستم سرمایه‌داری، به ما می‌آموزند که شکل‌های دولتی و اقتدارگرایانه مدیریت امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نه تنها راه به رهایی نمی‌برند بلکه سلطه و ستم بر مردمان را شدیدتر می‌کنند.

«سیاست»، دولت‌گرایی و دولت‌مداری نیست، بلکه مبارزه‌ای جنبشی و اپوزیسیونی تا حد نفی و الغای دولت چون قدرتی بالادست جامعه و مسلط بر آن است. سیاست رهایی در گسست از درک قدرت‌طلبانه و دولت‌گرا از «سیاست» تبیین می‌شود و عمل‌می‌نماید. در گسست از تفکری که تسخیر قدرت را در مرکز دلمشغولی خود قرار می‌دهد، که هدفش باز تولید ساختار قدرت است، که ناگزیر در شرایط تاریخی کنونی تمرکزگرا، اقتدارگرا و سلطه‌گر است.

سیاست رهایی طرفدار انقلاب اجتماعی مردمان به دست خود آنان است. انقلاب جبریتی مطلق و تاریخی نبوده بلکه اتفاق و رخداد است، قابل

پیش‌بینی نیست. با این حال می‌توان و باید در برآمدن و فرارسیدن آن شرط‌بندی و تلاش کرد. انقلاب هم می‌تواند سیستم کهن را بر هم زند و راه رهایش انسان‌ها را هموار سازد و هم می‌تواند منحرف یا ختم شود و مناسبات سلطه و ستم به شکلی دیگر دوباره برقرار شوند. نا گفته پیداست که سیاست‌رهای در راستای بدیل اول و انقلابی مداوم شرط‌بندی می‌کند، می‌اندیشد و عمل می‌کند.

سیاست‌رهای تشکلیابی جنبشی و نه حزبی را در پیش می‌گیرد. حزب سیاسی در تاریخ سده نوزده و بیست همواره برای تصاحب قدرت حکومتی، حفظ آن و اعمال حاکمیت و رهبریت بر مردم ساخته و پرداخته شده است. تشکل سیاسی از نوع جنبشی شیوه‌ها و اسلوب کار تحزب کلاسیک را کنار می‌گذارد. تشکل جنبشی‌رهای خواه اما، سازمان آوانگارد نیست، راهبر و رهبر مردم نیست، بلکه فرایندی است افقی و متکی بر تصمیم‌گیری دموکراتیک و مستقیم مشارکت‌کنندگان در مجمع عمومی. با وام‌گیری از [www.chidan-vassigh.com](#) تشکلیابی جنبشی‌رهای خواه در نهایت چیزی نیست جز بخشی از جنبش اجتماعی که بیشتر به شرایط عمومی (و جهان‌روای) رهای، در سطح کشوری، منطقه‌ای و جهانی، آشنایی و توجه دارد: بخشی جداناپذیر از جنبش عمومی مرمان تحت سلطه به سوی رهایش بشری.

شیدان وثیق

فروردین 1397 - آوریل 2018

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com

1: [www.chidan-vassigh.com](#) در باره‌ی پروژه‌ی وحدت چهار جریان سیاسی: 12 نوامبر 2017 - 21 آبان 1394

2: رهایش، رهای: Émancipation

3: دولت، در هر جای این نوشتار، معادل État (فرانسوی)، State (انگلیسی) و Staat (آلمانی) است، که شامل سه قوای اجرایی، قضایی و مقننه می‌شود. با حکومت اشتباه نشود که معادل خارجی آن نزد ما Gouvernement است.

