جامعه مدنی

از دیدگاه

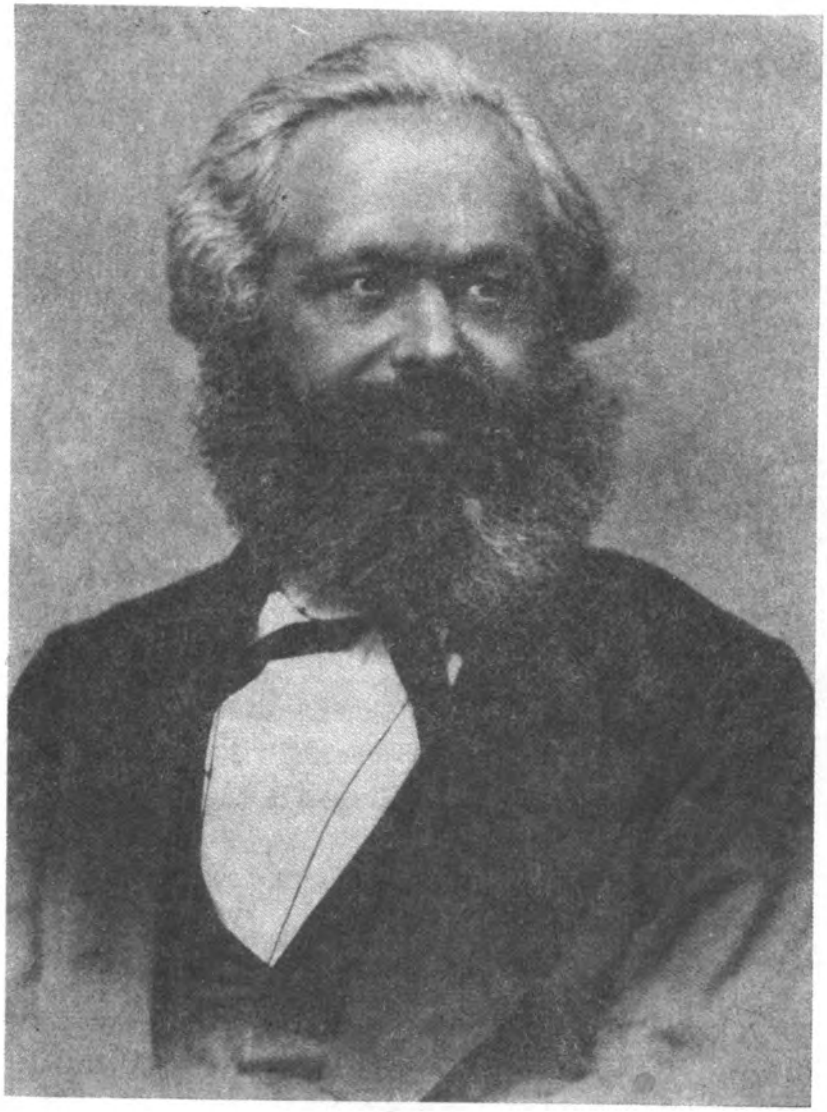
کارل مارکس

محمدتقی برومند (ب - کیوان)

جامعه‌ی مدنی از دیدگاه

کارل مارکس

نویسنده: محمدتقی برومند (ب.کیوان)



Karl Marx

جامعه‌ی مدنی از دیدگاه
کارل مارکس

(دولت حقوقی، جامعه‌ی مدنی، دمکراسی و عدالت اجتماعی)

محمدتقی برومند (ب.کیوان)

نگاه پاتری دیگر

برومند ، محمد تقی ، ۱۳۰۰ –
جامعه مدنی از دیدگاه کار مارکس (دولت حقوقی ، جامعه مدنی ، دموکراسی ...)
[گرد آورنده و مترجم] محمد تقی برومند (ب . کیوان) – تهران : پازی تیگر ، ۱۳۸۳
۲٦۷ ص – (انتشارات پازی تیگر ، ۱۰۳)
۲۷۰۰۰ ریال : I.S.B.N: 964 – 95642 – 2 –5
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا :
کتابنامه .
۱– علوم سیاسی – تاریخ ۲– دولت ۳– مارکس ، کارل ، ۱۸۱۸ – ۱۸۸۳م
– Karl , Marx نظریه های سیاسی اجتماعی . ٤– سوسیالیسم ٥– جامعه مدنی
الف . عنوان
۲ ج ٤ ب /J A۸۱ ۳۲۰/۰۱
کتابخانه ملی ایران ۲۲۴۸۱– ۸۳ م

انتشارات پازی تیگر **جامعه مدنی از دیدگاه کارل مارکس**

نویسنده : محمد تقی برومند (ب . کیوان)
طرح جلد : علیرضا نبئی
صفحه‌آرایی : لیلا پیشکار
شماره‌ی نشر : ۱۰۳
تیراژ : ۲۰۰۰ نسخه
سال چاپ : اول **۱۳۸۴**
چاپ : چاپخانه هاتف
شابک : ۹٦٤ – ۹٥٦٤۲ – ۲ –٥: I.S.B.N: 964 – 95642 –2 – 5

انتشارات پازی تیگر – تهران – خ کارگر شمالی – خ هفتم – پلاک ۷٦ – زنگ پایین –
تلفن : ۸٦۳۷۰۳۷ فاکس :۸۰۲۱۱٥۱ ص . پ : ۷۷٤ / ۱٤۳۹٥

فهرست موضوعی

سرسُخن

کتابی که در دست دارید، جُنگی از مقاله‌هاست کـه اگر چـه ممکـن اسـت از منظر بیرونی ناهمگون بنماید، امّا در باطن بین آن‌ها یگانـگی و پیونـدی دیـالک تیکی وجـود دارد. در ایـن جُنـگ زُبده‌تریـن مقولـه‌ها و مفـهوم‌های اجتمـاعی و سیاسی معاصر از دید تاریخی و کاربُردی کنونی اجتماعی‌شان به بررسـی درآمـده است. هر چند برخی از این مقوله‌ها و مفـهوم‌ها بـه درازای تـاریخ تمـدن بشـری پیشینه دارند، امّا نیاز بـه تعریـف و بـاز تعریـف آن‌هـا بنـا بـه برخـورد منـافع و اندیشه‌های متضاد و ضرورت بازبینی آن‌هـا از خاسـتگاه نقـد اجتمـاعی همیشـه وجود دارد.

مقوله‌هایی چون دولت، دموکراسی، آزادی و عدالت مقوله‌هایی هستند کـه در تاریخ دیرپای اندیشهٔ فلسفی و سیاسی و اجتماعی بشریت همواره موضـوع بحـث و گفتگو و نظریه پردازی بوده‌اند. در این جُنگ تلاش به عمـل آمـده اسـت کـه مقاله‌ها به ترتیبی گزیده و بخش‌بندی شود که در نـهایت مقصـود امـروزی هـر یک از این مقوله‌ها بنابر نقد اجتماعی به روشنی بیـان شـود. مثـلاً مقولـهٔ دولـت حقوقی که در صدر بخش‌بندی مقاله‌ها قرار دارد، مسئله گرهی همـهٔ کشـورهای جهان در زمینهٔ فهم و دریافت از مفهوم این دولت در دنیای معاصر است.

دولت در روند کلّی تاریخ بشریت در شکل‌ها و ویژگی‌های متفاوت رخ نمـوده است. اگر از ویـژگی‌هـای مُعیـن آن‌هـا در قاره‌هـا و کشـورهای مختلـف جـهان

صرفنظر کنیم به خطهای کُلی‌ای دست می‌یابیم که می‌توان آن را از پشت سلسله مرتبه‌های تحول دولت در قالب موروثی ـ اربابی، دولت مطلق گرای حقوقی، دولت لیبرالی حقوقی، دولت‌های تام گرای سوسیالیسم واقعاً موجود و دولت اجتماعی حقوقی طبقه‌بندی کرد. با این همه باید از ساده نگری پرهیز کرد و شکل‌های ویژه دولت در قارهها و منطقه‌ها و کشورهای مشخص را در نظر داشت.

دولت موروثی ـ اربابی کهن‌ترین شکل دولت و دولت اجتماعی حقوقی کاملترین آن تا عصر حاضر شناخته شده است. اگر صفت اربابی را در مفهومی وسیع‌تر در نظر بگیریم و آن را منحصر به شکل‌بندی فئودالی ندانیم، آنگاه می‌توان زیر این ناموارہ دولت‌های باستانی را با همهٔ شکل‌ها و ویژگی‌های متنوع آن گنجاند. با طلوع دولت مطلق‌گرای حقوقی،عصر به کُلی جدیدی در تحول دولت آغاز می‌شود. در این دولت تبعه‌ها دیگر اشخاصی نیستند که اشیای متعلق به حاکم به حساب آیند. تبعه‌ها آزادی نسبی می‌یابند و از طریق رابطهٔ سیاسی با قدرت حاکم متحد می‌شوند. علی‌رغم چنین تفاوت بنیادی میان دولت مطلق گرای حقوقی با دولت موروثی ـ اربابی تنها تبعیت دولت از حقوق حرف را تمام نمی‌کند. زیرا همان‌طور که از نام دولت مطلق گرای حقوقی پیداست، تامگرایی و انحصار قدرت در این دولت کماکان باقی است و در اساس حاکم خود را به منزلهٔ قانون برتر به جامعه تحمیل می‌کند. حتی با پدیداری دولت لیبرالی حقوقی که جامعه و مسئله‌های مربوط به آن سیاسی می‌شود و شهروند و شهروندی قوام می‌یابد، فضای باز سیاسی، آزادی احزاب و جمعیت‌ها و مشارکت مردم در قالب دموکراسی نمایندگی تأمین می‌گردد، مسئله سیاسی شدن حداکثر فضای تولید و توزیع ثروت‌ها به سود زحمتکشان همچنان لاینحل می‌نماید. از این رو گام دیگری نیاز بود که این مهم را به انجام رساند. شکل گیری دولت رفاه (نخستین شکل دولت اجتماعی حقوقی) به ویژه پس از جنگ دوم جهانی در بخش‌هایی از شمال اروپا به ویژه آلمان زیر تأثیر جنبش‌های نیرومند اجتماعی و کارگری و توانمندی جنبش سوسیال دمکراسی، نوع جدیدی از دولت حقوقی را در تاریخ

بشریت مطرح کرد که پارادیگم مناسبی برای ژرفش هرچه بیشتر توزیع قدرت به سود توده‌های زحمتکش جامعه در بطن جامعه مدنی دموکراتیزه شده به شمار می‌رود.

با فروپاشی دولت تام‌گرای شوروی و دولت‌های سوسیالیسم واقعاً موجود که با انحصار اِعمال قهر قانونی(سیاسی)، انحصار رهبری فعالیت‌های اقتصادی و انحصار فعالیت فکری به محو آزادی‌های اساسی: آزادی اندیشه و گردهم آیی و مشارکت مردم در قدرت پرداختند، پروندهٔ سامان‌گیری چنین دولت‌هایی در آزمون بسته شد و به اثبات رسید که نمی‌توان نهاد دموکراسی را با شعار رهایی اجتماعی پی‌ریزی کرد و بر این اساس آن‌طور که در قرن ۱۹ پیشنهاد شده بود، پارادیگم اجتماعی دموکراسی را مبنای کار قرار داد. دههٔ پایانی قرن ۲۰ می‌آموزد که دموکراسی اجتماعی لزوماً بدون دولت حقوقی برقرار نمی‌گردد و در نفس خود قادر به تضمین حقوق بشر و شهروند و دموکراسی نیست. از این رو، مسئله دولت اجتماعی حقوقی را تنها باید در قلب مجموع مسئله‌های دموکراتیک پی کاوی کرد. بدون آن تفاوت میان دولت‌های حقوقی دموکراتیک وغیر دموکراتیک متمایز نمی‌گردد.

بنابراین، جدولی که برای تمیز درجهٔ تحول دولت‌ها ارائه شد جایگاه هر یک از آن‌ها را در سلسله مراتب تاریخی دولت نشان می‌دهد. هر اندازه تطبیق با دولت‌های اروپا، آمریکا و کانادا، استرالیا، هند و ژاپن و برخی دیگر با جدول موصوف آسان است، وضعیت تطبیق در کشورهای آسیایی، آفریقایی و در محدوده‌هایی در آمریکای لاتین با دشواری روبروست. مخصوصاً در اکثریت قاطع کشورهای آسیایی و آفریقایی آمیزه‌ای از عناصر دولت مدرن لیبرالی و حتی اجتماعی با عناصر دولت موروثی ـ اربابی و دولت مطلق گرای حقوقی وجود دارد که تمیز جایگاه واقعی آن‌ها در جدول پیش گفته دقت بسیار زیادی می‌طلبد.

از این رو تنها وجود قانون اساسی مبتنی بر تفکیک قوا و شناسایی برخی حقوق فردی و شهروندی و نظیر آن در ساختار سیاسی این یا آن دولت نباید داوری دربارهٔ آن را مغشوش سازد. شمار مهمی از این دولت‌ها با چنین

ممیزه‌هایی بین دولت موروثی ـ اربابی و دولت مطلق گرای حقوقی در نوسان‌اند و هنوز تا رسیدن به «نخستین فاز» دولت اجتماعی حقوقی بسیار فاصله دارند. این عقب ماندگی فاحش از حیث ساخت دولت یکی از دلایل اساسی وابستگی‌های نهان و آشکار اقتصادی و سیاسی جنوب به شمال است.

بدین مناسبت تحول دولت در جنوب بدون برانگیختن جامعه مدنی ممکن نیست. زیرا دولت در این کشورها چونان دستگاهی است که جامعه را استعمار می‌کند. بدیهی است که تنها با پویایی جامعه مدنی و استقلال آن در برابر دولت می‌توان به این استعمار پایان داد. از سوی دیگر، جامعه مدنی به مفهوم پرچم آزادی، دموکراسی، آزادی مطبوعات، گردهمایی، مشارکت در قدرت و پلورالیسم سیاسی و دولت دموکراتیک حقوقی بدون جوشش و برآمد جنبش‌های توده‌ای تحقق نمی‌یابد. از این رو، نمی‌توان آن را به عنوان امری دیکته شده از بالا تلقی کرد. اگر در مواردی این‌گونه جلوه کند، اسباب و انگیزه‌های آن از پایین دیکته می‌شود و این درست رابطهٔ ظرف مسدود و مظروف مایع در غلیان را در ذهن تداعی می‌کند که اگر به موقع چاره‌اندیشی نشود، مظروف جوشان ظرف را می‌شکافد و از آن بیرون می‌زند. در این جنگ به سبب این که به طور ویژه به این مطلب خاص اختصاص ندارد، دربارهٔ آن بحث گسترده به عمل نمی‌آید و تنها مؤلفه‌های اساسی دو مقولهٔ موصوف بررسی می‌گردد.

آزادی و دموکراسی که پرچم جامعه مدنی برای شکوفایی و بالیدن آن به معنی خاص واژگان است، مانند دولت شکل‌ها و مرتبه‌های گوناگون را پشت‌سر گذاشته است. آن چه بشریت در زمینهٔ تکوین و تحول آزادی و دموکراسی تاکنون به دست آورده تنها در غرب بر اثر پیش افتادگی‌های ذهنی و عینی این جامعه‌ها به فهم و آزمون و عمل درآمده و بدین مناسبت در قیاس با جامعه‌های عقب مانده دستاورد بی بدیل و بزرگی برای پیشرفت معنوی بشریت در گسستن بندهای تاریک اندیشی و واپس‌گرایی به شمار می‌رود. متأسفانه شرق و به طور کلّی جنوب با وجود برخورداری از یک فرهنگ غنی و باستانی از این قافله عقب مانده است و اگر از برخی نهادها و مؤلفه‌های خاص دموکراسی چون مجلس،

قانون اساسی و غیره استفاده می‌کند، در عمل از داشتن ساختار سیاسی متناسب با این مؤلفه‌ها بی‌بهره است.

در حال حاضر مبارزه پیرامون آزادی و دموکراسی در دو عرصهٔ کاملاً متفاوت جریان دارد. چنان که در غرب که دیری است زیستن در فضای آزاد و دموکراسی لیبرالی را از سر گذرانیده برای ژرفش و فرارفت از آن به برتری دادن اصول دموکراتیک بر اصول لیبرالی درنگ دارد. زیرا آزادی لیبرالی مبتنی بر برابری حقوق است، حال آن که آزادی دموکراتیک به برابری قدرت و اختیارها تکیه دارد. اما در جنوب وضع به گونهٔ دیگر است. به طور کلّی در این بخش از جهان که پرشمارترین تودهٔ مردم و گسترده‌ترین وسعت سیاره ما را در بر می‌گیرد، بشریت از قسمت آزادی و دموکراسی به معنی خاص آن بی‌بهره است. مهم‌ترین مانع برای دست‌یابی به دموکراسی و آزادی در جنوب عوامل ترمز کننده داخلی است که به وسیلهٔ عوامل سلطه‌جوی خارجی تقویت می‌شود. در وضعیت کنونی که لیبرالیسم نو خطری جدی برای تمدن و فرهنگ و اصول آزادی و دموکراسی در سراسر جهان است، مبارزه در راه تأمین حقوق بشر به مبارزهٔ عمومی مردم جهان تبدیل شده است. البته در این جُنگ تنها نمونه‌هایی از این جنبش‌ها در جنوب مورد بررسی قرار گرفته است.

یکی دیگر از بحث‌های ویژه که در این جُنگ مطرح شده، مسئله مفهوم عمومی انسان و موضوع برابری و نابرابری از منظر لیبرالیسم و نقد سوسیالیستی است. این بحث به ندرت در فرهنگ سیاسی کشورها بازتاب یافته و در نتیجهٔ آن دید روشنی نسبت به عدالت اجتماعی که همه مدعی آن هستند، وجود ندارد. از این رو، سزاست که علاقمندان با دقت علمی و فلسفی به این مهم بپردازند تا وجه افتراق و اتفاق دیدگاه‌ها پیرامون این مقوله مشخص گردد.

به هر رو امید است که این جُنگ با همهٔ کاستی‌ها سهم ناچیزی را در این زمینه ادا کند.

وحید کیوان

K. Marx, F. Engels and Marx's daughters—Jenny, Eleanor and Laura (1860s)

مفهوم دولت حقوقی و جنبه‌های گوناگون آن

بحث دربارهٔ دولت حقوقی در نگاه نخست بدین معناست که حقوق در زندگی اجتماعی و سیاسی حکومت می‌کند و این دست‌کم به طور ایده‌آل با حکومت زور و در نمای معیّن با دولت ماهیتاً بی‌قاعده و بی‌سازمان در تقابل است و بخصوص در سطح ویژهٔ حقوقی می‌تواند بدین معنا باشد که دولت فعالیت مشخص خود را بنابر قاعده‌های معین و در درجهٔ اول بنابر قاعده‌های حقوق عمومی(نظام قانونی اختیارها) تعیین و مرزبندی می‌کند. البته این اصطلاح به حقوق مدنی نیز مربوط می‌شود، یعنی حقوقی که دولت خود باید آن را رعایت کند و دیگران را به رعایت آن وادارد، زیرا این حقوق عرصهٔ عمل بازیگران اجتماعی را که همان شهروندان هستند، تدوین می‌کند. این دو معنی دولت حقوقی متمایزند. معنی نخست بسیار کلی و مبهم است و در مجموع اندیشهٔ سازماندهی جامعهٔ سیاسی را برپایهٔ حقوق القاء می‌کند؛ بی‌آنکه چیز دقیقی دربارهٔ مضمون، حوزهٔ شمول، خصلت‌های صوری و اصول کارآیی این حقوق ارائه شده باشد. علاوه بر این، هر گروه انسانی می‌تواند در محدودهٔ معینی همچون دولت حقوقی نگریسته شود. پس اگر این به منزلهٔ گروه حقیقت داشته باشد، ضرورتاً از قاعده‌ها و اصل‌هایی پیروی می‌کند که الزام آورند. بنابراین، چنین گروهی به طور کلی مجهز به سازمانی است که در صورت مقتضی رعایت آنها را اجباری می‌سازد[1]. البته، معنی نخست شاید به کمک مفهومی چون مفهوم Rechtsgenossenschaft بهتر مرزبندی شود (البته ترجمهٔ این مفهوم دشوار است و کلمه به کلمه تعاون در حقوق معنی می‌دهد). حقوق‌دانان آلمان آن را برای توصیف انجمنی به کار می‌برند که چارچوب آن

با قاعده‌های حقوقی تضمین شده است. کوتاه‌سخن، دولت حقوقی می‌تواند، در این سوی ساختارهای ویژهٔ دولت مدرن، بیان رابطهٔ اجتماعی الزام‌آور یا به عبارت دیگر، حکم وابستگی مشترک، محتملاً مدون، به عالم سیاسی ساختاری شده بر حسب قانون(Nomos)باشد.

دومین معنی اصطلاح همزمان بسیار دقیق و فنی است. دولت به‌عنوان نهاد سیاسی فرماندهی و سلطه‌گری باید در اعمال قدرتش تابع اصل قانونیت باشد. در این صورت، سیاست به مثابه شکل هستی دولت باید نسبت به همبود اجتماعی(Communaute Social) یا دیگر موردها تابع اصول حقوقی مثبت مبتنی بر عقل باشد که معیار پایبندی دولت به قانون و حدود اختیار مندرج در آن است. دولت حقوقی برخلاف دولت مطلقه یا خودکامه قدرت و اختیار خود را مبتنی بر یک رشته اصول نهادی و مرزبندی شده می‌داند. این اصول لزوماً مدون و یگانه ابزار آن است. این چهرهٔ حقوقی ـ سیاسی از حیث نوع مدرن است و متناسب با نوع دولتی که در پی دگرگونی‌های عمیق اقتصادی و گاه انقلاب‌های سیاسی در ایالات متحده، سپس فرانسه و بقیه اروپا برپاگردید، شکل لیبرالی، دمکراتیک یا بورژوایی پیدا کرده است. چنین دولتی معنی مشخصی به ضرورت حکومت قانون (Rule of the law) که از دیربازبه ضابطه درآمد می‌دهد.

تعریف کانتی

این نخستین نشانه‌ها کمک می‌کند که درک حقوق عمومی آلمان از دولت حقوقی (Rechtsstaat) را در قرن‌های ۱۹ و۲۰ مشخص کنیم و اهمیت قابل ملاحظه آن را در تاریخ نظری و سیاسی این کشور در نظر گیریم. در واقع، هر چند«دولت حقوقی» به یک مفهوم مشترک تبدیل شد، اما بی‌تردید این اصطلاح در فرهنگ حقوقی آلمان به مراتب بیش از جاهای دیگر دارای اهمیت است. گفته شده است که آدام مولر Adam Müller متفکر سیاسی محافظه‌کار که با جریان رمانتیک پیوند داشت، نخستین کسی است که از این اصطلاح استفاده کرد. هگل با آثار مولر آشنایی داشت. می‌توان تأیید کرد که از ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۰ چند اثر مهم حقوقی در سرفصل خود آن‌ها را به عنوان مرجع ذکر کرده‌اند و بدین ترتیب مفهوم دولت حقوقی به جزء اساسی دستگاه فکری حقوقی منبع الهام لیبرالی تبدیل می‌شود. البته، برای کشف تدارک نظری مفهوم دولت حقوقی

و تعریف جنبه‌های خاص آن باید تا کانت پیش رفت. کانت در نخستین برخورد برای قانون اساسی مدنی که او آن را جمهوری می‌نامد، سه اصل بنیانگذار قایل است:

۱- آزادی هر عضو جامعه به منزلهٔ موجود انسانی(Mensch) در محدودهٔ شخص خود و ثروت واقدام‌هایش.

۲- برابری همهٔ اتباع (LintoRtäne) دولت در برابر قانون

۳- استقلال قضایی و عملی شهروند (Bürger) که با معیار دوگانه سنجیده می‌شود. در حقوق مدنی صلاحیت حقوقی(وجود شخص، یعنی فاعل حقوقی کنش‌ها در حوزهٔ حقوق) و در حقوق عمومی، شهروندی فعال که مرتبط با حق رأی است[۲]. کانت برای اثبات خصلت غیر مثبت اصول دولت حقوقی بنا بر سنت حقوق طبیعی می‌افزاید که این‌ها « غیر از قوانینی (هستند) که دولت مستقر وضع می‌کند، قوانینی که تنها برای تأسیس یک دولت حقوقی قابل قبول است[۳]». به گفته کارل اشمیت حقوقدان ضدلیبرال این متن‌های کانت شامل« بیان قاطع نمایندگان عمدهٔ روشنگران بورژوایی» است. در هر حال، آن‌ها پایه‌هایی را مطرح می‌سازند که دکترین قانون اساسی دولت حقوقی خواهد بود. نخست در آنها افشاء و لغو دولت خودکامه و مستبد را می‌یابیم که مبتنی بر نابرابری شرایطی است که سازماندهی جامعه را بنا برقاعده‌ها یا « وضعیت‌ها» (Ptänole) تصویر می‌کند. امّا آنها به ویژه دستگاهی را مطرح می‌کنند که محدودیت قلمرو سیاسی و کنترل شدید دولت را عمدتاً به کمک تفکیک قوا تأمین کند. پس، ویژگی‌های خاص دولت حقوقی از یک سو، تعیین حدود قلمروهای فرد و دولت به اعتبار اعلام حقوق اساسی و از سوی دیگر، سازماندهی دولت براساس تفکیک و تعادل قوای مختلف است که این دولت به کار می‌بندد. البته متن‌های کانت امکان می‌دهند که داوهای سیاسی و اجتماعی این شکل دولت برای آینده متمایز گردد و بین آزادی سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی پیوستگی ماهوی ایجاد گردد. گذار بعدی به روشنی نتیجه‌های این رابطه را نشان می‌دهد و پیشاپیش اندیشهٔ سیاست اجتماعی توزیع یا بازتوزیع را که دست اندازی خودسرانه وغیرقانونی سیاست در قلمرو خوشبختی فعالیت افراد اجتماعی یعنی تسلط «خودکامانه» برقلمرو شخصی تلقی می‌شود، رد می‌کند.«وجود این سه قوه مختلف است که دولت براساس آنها استقلال دارد. یعنی او خود را بنابر قوانین آزادی شکل می‌دهد و حفظ می‌کند. سلامت دولت در اتحاد آنهاست. جایی که رفاه شهروند و خوشبختی‌اش را نباید در آن جستجو کرد». بدین‌سان

می‌فهمیم که چرا کانت از سه‌اصل مهم مؤسسان فرانسه تنها آزادی و برابری را حفظ می‌کند که به ترتیب حقوق شخصی« بورژوا» و وضع شهروند سیاسی را بیان می‌کند. پس برادری تصادفاً فراموش نشده است. ضرورتی که آنرا ایجاب می‌کند یعنی ضرورت دخالت توزیع گرانهٔ دولت به صورت سیاست اجتماعی مآل اندیشانه و یاریگرانه، با اصول دولت حقوقی بدشواری سازگار است سومین اصلی که کانت بر آن درنگ دارد، اصل استقلال است که بین شهروند فعال و شهروند غیر فعال تمایز ایجاد می‌کند. البته، شهروند غیر فعال از حمایت حقوقی دولت برخوردار است، امّا در نمایندگی سیاسی فرمانروا سهم ندارد. بدون شک، این اندیشه برای وجدان دمکراتیک ناخوشایند است. ولی با این‌همه، با تئوری دولت که به طوراساسی هدف آن تأمین استقلال است، پیوند کامل دارد، ولو این که این مقرمدنی از فردیت اجتماعی نباشد.

معیارهای حقوقی دولت حقوقی

کانت پایه‌های دولت حقوقی را بیان کرد. امّا دقیق کردن تئوری حقوقی و برای برخی‌ها نشان دادن دشواری‌های معین آن به حقوق‌دانان قرن ۱۹ و ۲۰ تعلق دارد که اغلب وجه تمایزشان پوزیتویسم است. اگر چون هگل و مارکس سخن گوییم آسان است خود را متقاعد کنیم که توسعه حقوقی با توسعهٔ جامعهٔ مدنی ـ بورژوایی همراه بوده است. همچنین بحران اجتماعی، سیاسی و اقتصادی سیستم لیبرالی در مدّت جمهوری وایمار هم مدل Rechtsstaat را زیر سئوال برد و هم آن را دگرگون کرد. نخستین رویکرد، مخصوصاً رویکرد دکترین دولت تام (Ĺ,etat total) است. دومین رویکرد به قانون اساسی جمهوری فدرال آلمان امکان داد که دولت را به عنوان « دولت حقوقی، اجتماعی» (Sozialer Rechtsstaat) تعریف کند.

این تغییر لحن بدون دشواری نبود. از ۱۹۴۸ یک بحث بی‌وقفه در گرفت: بدین معنا که وقف دولت به یک هدف اجتماعی تا چه حد با مفاد حقوقی دولت حقوقی سازگار است؟ زیرا وقف دولت به یک هدف اجتماعی مستلزم وظیفه‌های مدیریت و باز توزیع محصول اجتماعی مثلاً به شکل کاملاً شناخته شدهٔ آن « کاهش نابرابری‌ها» است. به عبارت دیگر، مسئله عبارت از وقوف به این نکته است که آیا مفهوم دولت حقوقی می‌تواند در چارچوب شرایط پیدایش خود لیبرالیسم قرن ۱۹ باقی بماند؟

هر چند حقوق‌دانان در این مسئله اختلاف دارند، امّا آنها تقریباً در زمینهٔ ملاک‌های صوری که دولت حقوقی را شناسایی می‌کند و به بیان درست به اصول قانون اساسی آمریکا، اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند و قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه باز می‌گردد، توافق دارند. این ملاک‌ها بنا بر شرحی که ارنست رودولف هوبر از آنها بدست می‌دهد، از این قرارند:

۱- اصل تفکیک قوا به صورت تفکیک قوه قانونگذاری، قوهٔ قضایی و قوهٔ اجرایی.

۲- اصل استقلال دادگاهها، که بر اساس آن آیین دادرسی و قضاوت مصون از هر نوع تأثیرپذیری از بالا و پایین است.

۳- اصل قانونی بودن فعالیت‌اداری که هر نوع مداخلهٔ خلاف قانون اداری را نفی می‌کند.

۴- اصل حمایت قضایی ازحقوق که در برابر هر فعالیت اداری غیر قانونی امکان مراجعه به دادگاه مستقل را تأمین می‌کند.

۵- اصل رفع خسارت حقوق عمومی که بنا به قاعدهٔ عمومی پرداخت غرامت مداخله‌های قانونی یا غیر قانونی دستگاه اداری در قلمرو ثروت‌های شخصی را تأمین می‌کند[۲].

از سوی دیگر، می‌توان شرح حداقلی از شیوهٔ سازماندهی دولت حقوقی با مراجعه به سه فقره ازمعیارهایش بدست آورد. معیار نخست، قانونی بودن است. هر اقدام اداری، هر عمل دولت و هر مداخله در قلمرو خصوصی یا اجتماعی باید متکی بر اختیار قانونی باشد. در دولت حقوقی رجحان قانون و بنابراین رجحان قانون اساسی وجود دارد که در آن شیوه تدوین و تصویب را تصریح می‌کند. قانونیت که به عنوان پیروی از یک قاعدهٔ مصوب بنابر یک سند مدون فهمیده‌شده، برای نخستین بار در تاریخ، اصل مشروعیت دولت، قدرت و اقدام‌هایش را نشان می‌دهد. این «اصل قانونیت» به همان اندازه که با تعریف محدود کنندهٔ قانون و عرصهٔ کار برد آن توأم گردد، الزام آورتر می‌شود. جلوتر به این موضوع خواهیم پرداخت. معیار دوّم عبارت از این است که هر اقدام دولت از جمله اقدام‌های قانونگذار باید از لحاظ حقوقی ارزش یابی و کنترل شود. این جاگرایش ویژه به محدودیت و تبعیت سیاست به روشنی خود را نشان می‌دهد. هر تصمیم قانونی ولو به تجویز قانون، باید سنجیده و ارزش‌یابی شود. این امر مستلزم وجود قاعده‌های ارزش‌یابی مستقل، یعنی رجحان مطلق قانون اساسی بر مجموع عرصه‌ی سیاسی است.

در دولت حقوقی تنها این قانون فرمانرواست. این محدودیت به وضوح از مردم بوجود می‌آید و خود مردم آن را خواستارند. معیار سوّم که کارایی دو معیار نخست را تأمین می‌کند، استقلال صاحب منصبان قضایی با بهتر بگوییم وابستگی آنها به حقوق و قانون است. این وابستگی ـ استقلال امکان دایمی رجوع به دادگاه استیناف علیه تصمیم‌های اداری را تضمین می‌کند. برای خلاصه کردن هر یک از این معیارها در یک کلمه می‌توان گفت که دولت حقوقی، دولتی قانونی، دولتی مبتنی بر قانون اساسی و حکومت قانون است.

پس، هدف دولت حقوقی و شکل وجود آن حکومت قانون است؛ البته نوع قانون اهمیت دارد. تئوری Rechtsstaat که با دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی قرن ۱۹ همراه بود، مفهوم جدیدی از قانون را بکار گرفت. این مفهوم با معنی‌های کلاسیک اصطلاح مخصوصاً با اندیشهٔ قانون به عنوان حکمی که ارادهٔ حاکم را بیان می‌کند، قطع رابطه کرد. قانون برای دولت حقوقی قاعده‌ای عام و صوری و به این عنوان حامل عقلانیتی آشکار است که به طور منظم ابزار و بطور جمعی بر عهده گرفته می‌شود. بنابراین هر سند قانونگذار حکم قانون نیست، یعنی در صورتی قانون است که موضوع آن عام باشد؛ به عبارت دیگر« هنگامی که همهٔ مردم بر همهٔ مردم حکم کنند[۵]»، نه این که دربارهٔ موضوع خاص باشد. باید فرمان‌هایی را که تصمیم‌های ویژه در موضوع خود، موضعی از حیث کاربرد خود و گذرا به لحاظ اعتبار خود هستند و قوانینی را که عمومیت و مدت نامحدودی را ترسیم می‌کنند، متمایز کرد. بدون این مرز بندی که نمی‌پذیرد یک قانون به فرد یا گروهی از افراد مربوط باشد، حکومت قانون ناگزیر به حکومت قانون گذار تبدیل می‌شود و اصل تفکیک قوا را زایل می‌کند. به علاوه، برابری شهروندان در برابر قانون به عنوان اصل اساسی دولت حقوقی ایجاب می‌کند که قانون کاملاً خصلت قاعدهٔ عام، صوری و عقلانی را نمایش دهد. برابری در برابر فرمان مشخص خطاب به یک شخص خاص یا گروه خاص نمی‌تواند وجود داشته باشد. در عوض یک قاعدهٔ عمومی قابل کاربرد برای همه پاسخگوی اصل برابری و نمایندگی جامعهٔ سیاسی متشکل از اجزاء حقوقی و اجتماعی است. نتایج حقوقی این دریافت از قانون، از آن هنگام به تعریف مفاد سیاسی واقعی دولت حقوقی کمک کرد. موردی چون حقوق اجتماعی (حق تعلیم و تربیت، حق معیشت، حق اعتصاب و غیره...) را در نظر گیریم: اینها جزو «حقوق مطالباتی» هستند؛ زیرا پذیرش و به رسمیت شناختن آنها

وظیفهٔ اجرای برخی اقدام‌ها را بر دوش دولت می‌نهد. و این با «حقوق آزادی» که انواع فعالیت معین برای هر فرد را مجاز می‌دارد و مشمول تعریف عام است، فرق دارد. این قبیل حقوق اجتماعی نمی توانند موضوع قانون به مفهومی که این جا مطرح است، باشد. زیرا اجرای آنها ضرورتاً نابرابرانه است و تنها نیازمندان می‌توانند از دولت کمک بطلبند. حق کار فقط برای بیکاران معنی دارد. کوتاه سخن، دولت حقوقی نمی‌تواند قوانین اجتماعی را مقرر دارد. تنها تدبیرهای اداری یا فرمان‌ها می‌توانند در صورت مقتضی اجرای حقوق اجتماعی را برای برخی گروهها تأمین کنند. تعریف قانون به عنوان قاعدهٔ عمومی و صوری که برای مسئله گزاری (پروبلماتیک) دولت حقوقی جنبهٔ اساسی دارد، کاملاً با مفهوم سیاسی قانون آن طور که به اجرا در می‌آید، در تقابل است. قانون که به مثابه نظم فرمانروا فهمیده می‌شود، اجبار را بیان می‌کند. بنابراین واقعیت، قانون یا حقوقی که آزادی رفتار که تنها قوانین می‌توانند آن را محدود کنند و یا مانع آن شوند، در تقابل است[۶]. برعکس، در دولت حقوقی قاعدهٔ قانونی نقش مقدم در تأمین حمایت حقوق اساسی و «حقوق بشر و شهروند» دارد و با مشخص کردن قلمروهای غیر مادّی آزادی برتری آن را در فعالیت عملی واقعی دولت نمودار می‌سازد.

دو بینش دربارهٔ مفهوم قانون وجود دارد: یکی سنت حقوق طبیعی عقلانی را با اصل مدرن آزادی فردی متحد می‌کند و دیگری به وضوح با شکل‌های کنونی قانونگذاری که در آن فرمان‌های ویژه برتری دارند، اختلاف دارد. این‌ها دگرگونی‌های ساختاری دولت طی قرن ۲۰ هستند که پایهٔ Rechtsstaat را باطل کرده اند. دولت معاصر دیگر مانند دولت لیبرالی حقوقی قرن ۱۹ ضامن حقوق و آزادی‌های فرد نیست، بلکه نخست ارائه کنندهٔ خدمات و « دولت اجتماعی» است. بنابراین واقعیت، دولت معاصر یک دولت اداری است که سیاست اجتماعی را در صدر قرار می‌دهد و کمتر یک دولت حقوقی یعنی دولت قانون است.

دولت و حقوق بشر

این مشخصه‌های دولت حقوقی و به ویژه تعریف دوبارهٔ قاعدهٔ قانونی امکان می‌دهد که آنچه هدف اساسی است، متمایز گردد: و آن عبارت از تبعیت قدرت سیاسی یا دقیق‌تر بگوییم تبعیت احکام ناشی از قدرت دولت، از نیازهای آزادی شخص و آزادی سیاسی فرد ـ شهروند است. در کانون مجموع این مسائل، حقوق اساسی دولت حقوقی

Rechtsstaat قرار داد که فضای تام آزادی را برای انسان بر طبق سه شرط آن: شخص حقوقی، سوژهٔ اجتماعی و شهروند سیاسی مشخص می‌کند. این حقوق اساسی انتقال ناپذیر، قبل از هر چیز شامل حقوق آزادی و حقوق فرد در برابر دولت است. مضمون آنها که همه‌جا از میانهٔ قرن ۱۹ شناخته و اعلام گردید، به آن گواهی می‌دهد: مانند آزادی فرد(نافی انقیاد و بردگی)، مالکیت خصوصی، مصونیت مسکن، آزادی وجدان، عقیده، بیان، انجمن، گردهمایی و مطبوعات به مفهوم اندیشهٔ لیبرالی ضامن آزادی هستند. آنها فضای اجتماعی ساختاراً غیر سیاسی شده‌ای را تشکیل می‌دهند که فقط از قاعده‌های حقوق مدنی تبعیت می‌کنند. البته، شرایط برابری سیاسی به اعتبار حقوق شهروندی، برابری در برابر قانون، حق رأی مساوی(یک نفر یک رأی)، برابری در دسترسی به شغل‌های عمومی و حق دادخواست تضمین شده‌اند. سرانجام همانطور که اشاره شد، حقوق اجتماعی که عبارت از حقوق کمکهای اجتماعی دولت است و اقدام در زمینهٔ برادری اجتماعی را در بر می‌گیرد، منوط به برتری مطلق آزادی‌های فردی گردیده است. البته، بدون شک Rechtsstaat (دولت حقوقی) فرمول سیاسی است که سه شعار مؤسسان ۱۷۹۱ را تحقق می‌بخشد. امّا تنها آزادی، در آن بی‌قید و شرط محترم شمرده شده است. چون آزادی به مثابه اصل یا نظام اصول که به عنوان قاعدهٔ ساخت سیاست بکار می‌رود، فهمیده شده است. حقوق بشر و حقوق آزادی، حقوق شهروند را که با اصل برابری مطابقت دارد، شالوده ریزی، مشخص و ارزش‌یابی می‌کنند. اما دربارهٔ برادری و حقوق اجتماعی باید گفت که تحقق آنها دقیقاً بنابر دو اصل نخست مرزبندی می‌شود. بررسی این مطلب آسان است که پس از انقلاب فرانسه و قانون اساسی آن که مضمون سیاسی‌اش از لیبرالیسم فراتر می‌رود، دولت حقوقی قرن۱۹و قرن۲۰ حقوق برادری را حتی هنگامی که آنها را (چون«حق کار») مسکوت نمی‌گذارد، تقلیل داد. اجرای حقوق اجتماعی که جبراً در یک چشم‌اندازباز توزیع قرار می‌گیرد و بنابراین، «نابرابرانه»اند می‌تواند اعتبار بی‌قید و شرط حقوق آزادی را که درونی‌ترین وجود فرد را تبیین و تضمین می‌کنند، به خطر اندازد. حتی بدون پیش رفتن تا رادیکالیسم ضد دولتی که امروز در جریان نولیبرالی بروز می‌کند. تئوری دولت حقوقی ضرورتاً به کاهش مداخله قدرت سیاسی در قلمرو اجتماعی که بطور اساسی همچون امر غیر سیاسی فهمیده شده، گرایش دارد.

مفهوم سیاسی

دولت حقوقی حتی پیش از پیدایش فرمول بندی حقوقی‌اش، یک درخواست سیاسی بود که طی دو دهۀ پیش از انقلاب ۱۸۴۸ به شدت مطرح گردید. در این دوره جریان‌های مختلف محافظه‌کار یا واپس‌گرا مخصوصاً در آلمان برای احیای نظم سیاسی پیشین Obrigkeitstaat (دولت تام‌گرا، دولت اعلیحضرت) کوشیدند. آنها اندیشۀ سازماندهی قانونی اختیارهای دولت را رد کردند. اصطلاح Rechtsstaat? (دولت حقوقی) آرزوهای محیط اجتماعی و اقتصادی را که برای حفظ وتضمین استقلال طرز کار آن می‌کوشد، در خود خلاصه می‌کند. درخواست دولت حقوقی که محصول واقعیت جدید بود و اغلب آن را با اصطلاح جامعۀ مدنی مشخص می‌کنند، پیدایش خودآگاه سیاسی طبقۀ بورژوا را نشان می‌دهد. هگل میان متقدمین این« نظم صنعتی» Stand des Gewerbes را اینگونه دریافته بود که، لازمۀ قدرت آن، استقلال ساختارهای تولید و بازار و محدودیت قدرت‌های اقتصادی و اجتماعی دولت است. یعنی نظم هنجاری Rechtsstaat (دولت حقوقی) و ارزش‌های سیاسی ماحصل آن با ساخت اقتصاد مبادله‌های نوع سرمایه‌داری ارتباط تنگاتنگ دارد. دولت حقوقی به مثابه جزء تشکیل دهندۀ سیاسی لیبرالیسم حتی اگر با موضوع محافظه‌کارانه همراه باشد، در اصل سلاح جامعۀ مدرن در برابر دولتی است که به عنوان ترمز توسعه آزاد آن درک می‌گردد.

بنابراین، جادارد که آموزش سه‌گانه این بررسی کوتاه تاریخی دربارۀ مفهوم Rechts staat را به خاطر بسپاریم:

۱- نخست در عرصۀ سیاست که سراسر تاریخ قرن ۱۹ آن را تأیید می‌کند، مسئله گزاری دولت حقوقی مطرح است؛ زیرا از خود تنظیمی روندهای اقتصادی حمایت می‌کند و به طور عینی به حفظ وضعیت موجود اجتماعی گرایش دارد و به ابزار دفاع در برابرخواست‌های کارگران و هر آنچه نظم خود انگیختۀ بازار را مختل کند، تبدیل شده است. از سوی دیگر، پیشرفت این خواست‌ها از پایان قرن ۱۹ انسجام دولت حقوقی و پایه‌های تئوریک آن یعنی لیبرالیسم را زیرسئوال قرار داده است.

۲- اصول دولت حقوقی با سرکردگی حقوق خصوصی بر حقوق عمومی مطابقت دارد. شخص خاص که نخستین مشخصۀ آن مالکیت یادست کم توان آن است علاوه بر شهروندی موضوع واقعی حقوق اساسی است. خصلت مطلق مالکیت خصوصی پی

بنای دولت حقوقی است و حافظ منطق مرزبندی‌هایی است که به سیاست تحمیل می‌کند. دولت حقوقی بدواً دولت حقوقی خصوصی است.

۳- از دیدگاه معرفت شناسانه، دکترین دولت حقوقی نوعی عقلانیت صدری، غیر فرمالیستی را به اجرا در می‌آورد. آنچه به این امر بهتر گواهی می‌دهد، تشتّت میان حقوق و سیاست است. این تشتّت در ارتباط با نیازهای فلسفه سیاسی سنتی ناپذیرفتنی بوده است. هدف مسئله گزاری دولت حقوقی مقرر داشتن هدف‌ها یا پیشنهاد کردن جهت برای فعالیت دولت نیست، بلکه قرار دادن موانع در برابر آن است. پس انکار سیاست در بنیاد آن است.

پی‌نوشت‌ها

۱- عقیده ماکس وبر: حقوق از قرارداد ساده بر اساس وجود یک دستگاه اجبـار متمـایز اسـت. بنگرید به «اقتصاد و جامعه» چاپ پنجم۱۹۷۱ترجمه فرانسه ۳۴ و۵۹ ـ ۵۸.

۲- کانت: بنگرید به تئوری وپراتیک (۱۷۹۳) ترجمه به فرانسه ص ۳۸ ـ ۳۰.

۳- کانت: تئوری وپراتیک ص ۳۱ (سیاست ص ۸۷)

۴- ارنست‌رودولف هوبر: دولت‌حقوقی ودولت اجتماعی درجامعهٔ مدرن‌صنعتی (۱۹۶۵).

۵- روسو، قرارداد اجتماعی، کتاب دوّم فصل ۶ ص ۳۷۹ .

۶- هابس، بنگرید به leviathan فصل ۲۶ ص ۳۱۱ـ ۳۱۰

کارلوس میگل هرره را
Carlos - Miguel Herrera

نگرش‌هایی پیرامون دولت حقوقی

۱- چند سالی است که شاهد گسترش پارادیگم «جدید» در قلمرو فکر سیاسی هستیم. اگر از نقطه نظر «منفی» این پارادیگم نفی پارادیگم مارکسیستی و بطور کلی نفی هر فکر اجتماعی تعریف می‌شود، از نقطه نظر «مثبت» می‌تواند بازگشت اصول حقوقی در جایگاه تئوری سیاسی تعریف شود.

پی ینای این بازگشت عبارت از باور به ارزش حقوق در برابر پارادیگم اجتماعی است و به عنوان ابزار و در عین حال ضامن رعایت حقوق بشر و جامعهٔ دمکراتیک جلوه می‌کند.

مفهوم دولت حقوقی در چنین چارچوب موضوعی با پیشرفت تازه‌ای روبروست. از سوی دیگر، اگر این مفهوم وسیعاً رواج یافت بخاطر این است که متن‌های مربوط به قانون اساسی کشورهای متعدد به آن اختصاص یافته و می‌توان ملاحظه کرد که در سالهای اخیر نه تنها در قلمرو تئوری ـ مفهوم بلکه در واژگان میدان سیاسی و رسانه‌ها تعمیم بسیار زیادی یافته است. ازاین رو، خواست مفهوم دولت حقوقی در دههٔ ۸۰ جایش را در برنامه‌های همهٔ عرصه‌های سیاسی از لیبرال‌های نو تا حزب کمونیست سابق اتحاد شوروی باز کرد.

این مفهوم دولت حقوقی که بخصوص اکنون در فرانسه تعمیم می‌یابد به ارزش و مفهوم‌های فوق مثبت مراجعه می‌کند و از این رو باید آن را به مثابه یک مفهوم مادی نگریست. بنابراین دولت عبارت از « دولتی است که در آن قدرت از حقوق و قانون

تبعیت می‌کند» و این بیانگر این اصل است که « جامعه برتری حقوق را تجویز می‌کند».[1]

بدین ترتیب مفهوم « دولت حقوقی» خلاف مفهوم « دولت مستبد» مترادف با تفکیک قوا، رعایت آزادی‌ها و حقوق بشر نگریسته می‌شود و بطور اساسی با خودکامگی، سلطه جویی و زور مخالف است.

این «کشف» دوبارهٔ مفهوم در فرانسه نوعی تخصیص نهادی در چارچوب« وظیفهٔ تأمل دربارهٔ مدرن کردن دولت» شناخته شد که « دولت حقوقی» در آن به عنوان یکی از« مفهوم‌های کلیدی» این شیوه طرح مسائل اعلام گردیده است. در این رابطه، دولت حقوقی به مثابه دولتی (تعریف شده) که خود تابع قانون است و جامعه را در چارچوب حقوق سازمان می‌دهد و از « حقوق بشر» حراست می‌کند.

هرچند در آن زمان تاریخ دانان و حقوق دانان در فرانسه به مفهوم دولت حقوقی کمتر علاقه نشان می‌دادند، امّا در این نکته تردید وجود ندارد که این مفهوم دولت حقوقی، تاریخی طولانی دارد. از این رو، یافتن مفهوم دولت حقوقی در رساله‌های حقوق عمومی امری عادی است. دولت حقوقی در برخی طبقه بندی‌ها متمایز از دولت پلیسی است.

همانطور که عقلی از خودرایی متمایز است. دیرتر با ظهور «مشروطه‌خواهی اجتماعی» دولت حقوقی با چنین دریافتی در برابر «دولت‌اجتماعی» یا «دولت حقوقی اجتماعی» قرار داده شد. این اصطلاح که در دکترین حقوقی آلمان و اسپانیا و آمریکا گسترش چشمگیر یافت، در قانون اساسی بُن دیده می‌شود (البته شاید سابقهٔ آن به هرمان هللر تئوری پرداز حقوق عصر وایمار باز می‌گردد). این وجه تمایز نتیجهٔ تقابلی است که میان دو نوع دولت وجود دارد: دولتی که خود را به تضمین آزادی‌های صوری محدود می‌کند و دولتی که برخی مضمون‌های حقوقی سیاست‌های تعدیلی را ایجاد می‌کند.

رویهم رفته، با این که این پارادیگم را به عنوان «بازگشت حقوقی» توصیف کردیم، اما بررسی برخی شرح و بسط‌های مفهوم دولت حقوقی در فکر حقوقی می‌تواند جالب باشد. بازگشت به سرچشمه‌های حقوقی این مفهوم می‌تواند به دلیل‌های زیاد سودمند باشد. نخست برای این که ببینیم اصل موضوعی که دولت حقوقی به عنوان محدودیت‌های قدرت عرضه می‌کند، تازگی ندارد و این در فرانسه هنوز کمتر است.

سرانجام مسئله عبارت است از ارزش‌یابی حدود معرفت شناسی و سیاسی کاربرد کنونی آن است.

۲- اگر چه در این جا برای بررسی گسترهٔ تاریخی ـ مفهومی جای کافی نداریم، با این همه نشان دادن برخی نشانه‌ها در گسترش مفهوم دولت حقوقی بی‌فایده نیست، بخصوص از این جهت که به غافل ماندن از خصلت چند جانبه‌ای که این مفهوم بخود گرفته، گرایش دارد. حتی نزد حقوقدانانی که با این همه به نظر می رسد خصلت فنی آن را حفظ می‌کنند.

مفهوم « دولت حقوقی» به معنای دقیق آن برای نخستین بار در دکترین حقوقی آلمان پدیدار شد. اصطلاح Rechtsstaat نمونهٔ بارز آن است که در این دکترین بکار گرفته شد. لورنتس فون اشتاین حتی از خصلت « ویژهٔ آلمانی» مفهوم سخن گفت[۲]. اگر برخی سابقه‌های پیشین را نشانه گذاری کنیم[۳]، بطور کلّی با این ارزش‌یابی مطابقت دارد که نخستین کسی که از این مفهوم بطور منظم استفاده کرد، روبرت فون مول رجل سیاسی و تئوری پرداز لیبرال عصر فورمرتسVorMärz ـ جنبش سیاسی پیش از انقلاب ۱۸۴۸ ـ بود و این مخصوصاً در نوشته‌های او دربارهٔ سلطنت ورتمبرگ Württemberg (۱۸۲۹) نمودار است. از نظر او مفهوم حقوقی معطوف به نوعی دولت، دولت عقلانی Verstandesstaat است که پایهٔ آن آزادی بسیار وسیع شهروندان است که به وسیلهٔ نهادهای حقوقی مخصوصاً به وسیلهٔ محدودیت قانونی قلمرو قدرت دولتی تضمین می‌شود و در عین حال افزارهای حذف موانع خارجی برای شکوفایی آزادی‌شان را تأمین می‌کند.[۴]

مفهوم Rechtsstaat در قلمرو لیبرالی در نوشته‌های یوهان فون ارنتین و در برخی مقاله‌های Staatslexikom کارل فون روتنک و کارل فون ولکر دیده می شود که همواره مترادف با دولت عقلانی و قانونی و در تقابل با خشونت واقعی است. بنابراین، دولت حقوقی با دولت‌های مستبد و نئوکراتیک مخالف است و متناسب با آزادی شهروند است.[۵]

چنانکه ملاحظه می‌شود، مفهوم دولت حقوقی در این دوره به روشنی جزو برنامه سیاسی است که برای برقراری حکومت مشروطه در آلمان تلاش می‌ورزید. در این معنا این دولت همواره به عنوان دولتی جلوه می‌کند که از آزادی فردی و حقوق اساسی برپایهٔ حقوقی عقلانی حراست می‌کند.

مفهوم Rechtsstaat که جلوتر آن را « مادی» توصیف کردیم، نزدیک به اصطلاح حکومت قانون Rule of law دکترین انگلوساکسن است که اغلب با وجود تفاوت‌های مهم در زمینهٔ وظیفهٔ دولت همچون معادل انگلیسی آن نگریسته می‌شود. ترجمهٔ نزدیک‌تر آن به مفهوم دولت حقوقی همانا« دولت قانون» یا «حکومت قانون» است.

در این معنی، که مهمترین سابقهٔ تئوریک آن را می‌توان نزد جان لاک یافت، مفهوم« دولت حقوقی» چونان نظم حقوقی درک می‌شود که در آن وجود تضمین‌ها و حقوق فردی در برابر اعمال قدرت دولت سد ایجاد می‌کند. از این‌رو، آن طور که آن را نزد البرت‌دی‌سی Dicey یکی از تئوری‌پردازان مقارن پایان قرن نوزده ملاحظه می‌کنیم، حکومت قانون Rule Of Law چنین توصیف می‌شود: نخست برتری مطلق حقوق در تقابل با قدرت خودکامه و تبعیض‌آمیز، دوم تبعیت دولت و شهروندان از یک نظام حقوقی و قضایی و سوم وجود پیشین حقوق اشخاص به عنوان پایهٔ حقوق عمومی که توسط دادگاه‌ها تعیین می‌شود[۶].

با اینهمه، مفهوم دیگری از دولت حقوقی همزمان با مفهوم مادی در آلمان قرن ۱۹ پدیدار شد که شاخص‌ترین نمایندهٔ آن فردریک یولیوس اشتال نظریه پرداز محافظه کار ضد انقلاب و رجل سیاسی متنفذ سلطنت پروس در زمان فردریش ویلهلم چهارم بود. به عقیدهٔ او دولت حقوقی «قبل از هر چیز نه هدف‌های دولت، بلکه اسلوب برای تحقق این هدف هاست».[۷] در این معنی، Rechtsstaat تنها یک کیفیت و شکل را بدون مراجعهٔ خاص به مضمون‌ها یا غایت‌ها برای تحقق ارادهٔ دولت نشان می‌دهد. این خصلت کاملاً فنی، جزمی ـ حقوقی مفهوم را پیش می‌کشد که حقوق به مثابه یک هدف یا مضمون معین نیست، بلکه وسیله برای هدف‌های بسیار متنوع سیاسی است.[۸]

همانطور که فرانتس نومان نشان می‌دهد، این دو دریافت از دولت حقوقی «در واقع هیچ وجه مشترک ندارند».[۹] به عقیدهٔ این حقوقدانان نزدیک به مکتب فرانکفورت این تحول مفهومی کناره‌گیری بورژوازی را پس از ۱۸۴۸ نشان می‌دهد که ازلیبرلیسم سیاسی به سود تضمین‌ها در قلمرو اقتصادی چشم می‌پوشد.

مفهوم Rechtsstaat به شکل کم و بیش معاصر با روند یکی شدن دولت آلمان تحت سرکردگی (هژمونی) پروسی که کامیابی چشمگیری در آلمان نیمهٔ دوم قرن ۱۹

داشت، بنابر عقیده رایج بیشتر از دریافت دوم مایه می‌گیرد و مخصوصاً روی قانونی بودن دستگاه اداری تکیه می‌کند که توسط دادگاها قابل کنترل است.

اتوبرOttobähR نخستین کسی است که این معنی جدید و «بسیار غیر سیاسی شده» را در اثرش Der Rechtsstaat (۱۸۶۴) شرح داده است. با اینهمه، در آن اجزاء لیبرالی مفهوم مادی همواره به چشم می خورد.

در دریافت دولت حقوقی اتوبر حقوق « قدرت روحی» را تشکیل می‌دهد که دولت را پیش می‌برد. این «حداکثر قاعدهٔ » زندگی سیاسی است. به عقیدهٔ این نویسنده کافی نیست که حقوق عمومی به وسیلهٔ قانون مُعین شود، بلکه دادگاههایی لازم است که حقوق را در حالت‌های مشخص مُعین کند. از این‌رو، رکن اصلی دولت حقوقی وجود دادگاههای حقوقی مستقل برای محدود کردن و کنترل فعالیت دولت در خلال تفسیر قوانین است. به عقیدهٔ اتوبر «پروس با دولت حقوقی بودن بسیار فاصله داشت». او تقریباً تمام فصل چهارم اثرش را به مشاجرهٔ قلمی در ارتباط با درک اشتال اختصاص داد. اشتال دلیل‌هایی در اختیار مخالفین مستبد دولت حقوقی می‌گذارد که می‌کوشیدند دستان شاه را باز بگذارند.[۱۰]

از نظر رودلف گنایست یکی ازنظریه‌پردازان دورهٔ پس از یکی شدن آلمان، مفهوم دولت حقوقی به سازمان دادن حقوقی دولت و بخصوص استقلال سیاسی ـ اداری باز می‌گردد و به وجود دادگاه(حوزهٔ قضایی) مستقل اداری اصرار می‌ورزد. به عقیدهٔ گنایست Gneist مخصوصاً دولت حقوقی نباید با «محدودیت دولت دربرابر هدف‌های سادهٔ قرارداد حقوقی بین‌شهروندان» اشتباه شود. دولت حقوقی از نظر این حقوقدان به نهادهای Carolingiennes (مربوط به سلسلهٔ Carolingien در انگلستان و آلمان باز می‌گردد. در عوض گنایست وجود آن در فرانسه را نفی می‌کند که به عقیدهٔ او اندیشهٔ حاکمیت توده‌ای‌اش در دریافت مکتب لیبرالی ولکر و روتتک رسوخ کرده است.[۱۱]

به عقیدهٔ اتومایر Mayer یکی دیگر از مدافعان دادگاه اداری پایان قرن ۱۹ و یکی از «بنیانگذاران» حقوق اداری مدرن آلمان، دولت حقوقی دولتی است که دستگاه اداری آن از شکل قانون (یا شکل پیمان اداری) و به عبارت دیگر SecundumLegem تبعیت می‌کند و تنها بر پایهٔ مقررات قانونی می‌تواند در اشخاص اثر بگذارد.[۱۲]

در عصر ما مفهوم دولت حقوقی در معنی اصلی مادی خود در قلمرو فلسفهٔ سیاسی بازتاب یافته است. از این رو، صحبت از «دولت حقوقی نزد کانت» و حتی در نظر گرفتن او به عنوان یکی از بنیانگذاران این تئوری ـ البته همراه با هومبولت و فیختهٔ جوان ـ رواج دارد. بخصوص به «رابطهٔ تئوری و پراکسیس در StaatsRecht » او مراجعه می‌کنند که درآن نوشت:

«وضعیت مدنی که همچون وضعیت حقوقی نگریسته می‌شود، قبل از هر چیز بر اصول زیر استوار است: ۱- آزادی هر عضو جامعه به مثابه انسان ۲- برابری هر یک از آنها با دیگری به عنوان شخص ۳- استقلال هر عضو گروه مشترک به عنوان شهروند. این اصول در حد قانون‌هایی نیستند که یک دولت تأسیس یافته تصویب می‌کند و بطور کلّی فقط تأسیس یک دولت را مطابق با اصول ناب عقلی حقوق بیرونی انسان‌ها ممکن می‌سازد».[۱۳] حتی حقوقدانی مانند کارل اشمیت در تعریف کانتی اصطلاح پایه‌های دولت حقوقی بورژوایی را ملاحظه کرده است که با آزادی فردی محدود می‌شود. با اینهمه باید یادآور شد که مفهوم Rechtsstaat با نویسندهٔ نقد خرد ناب بیگانه است. زیرا در واقع کانت ازوضعیت مدنی BüRGERLichen Zustand صحبت می‌کند. اختلاف جزیی ناشی از ناب‌گرایی زبان شناسی نیست؛ نخست به خاطر این که مفهوم دولت حقوقی چنانکه اشاره شد، در وضعیت مشخص تاریخی با هدف سیاسی معین توسط «حقوقدانان حرفه‌ای» ساخته شد. بعد، همانطور که آدولف مرکلMeRkl تأکید می‌کند، تئوریRechtsstaat که سرانجام در آلمان گسترش یافت، گسست از مفهوم حقوق طبیعی فلسفه کانت را (که به نوبهٔ خود زیر تأثیرلاک و روشنگران بود) ایجاب می‌کرد. و بالأخره به خاطر این که استفاده ازZustand که یک «وضعیت» به معنای شرایط، قانون و موقعیت است به دولت کمتر از ایده‌ال رجوع می‌کند.

در این معنا می‌توان به عنوان«حکومت قانون» سابقه‌های مفهومی دولت حقوقی را حتی نزد افلاطون یافت. از سوی دیگر، ارنست کاسیرر از رسالهٔ افلاطون «دربارهٔ تولید تئوری دولت حقوقی» سخن به میان آورده است. چنانکه، افلاطون خطاب به آتنی‌ها دربارهٔ قوانین چنین می‌گوید:

«اگر من کسانی را که امروز حاکم می نامند، خدمتگزاران قانون نامیده‌ام، این به خاطر شادی از جعل اصطلاح‌های تازه نیست. به عقیدهٔ من به خاطر این است که نجات مدینه یا زوال آن بیش از هر چیز بسته به آن است. اگر در یک مدینه قانون مقید

و بی‌توان باشد، از نظر من اضمحلال آن نزدیک است. اما جایی که قانون بر پیشوایان حکومت می‌کند و جایی که پیشوایان سرسپردهٔ قانون‌اند، راه نجات آن جاست که من می‌کوشم به آن برسم و با آن به نعمت‌هایی که خدایان به مدینه‌ها اعطاء کرده‌اند، دست یابم».[۱۴]

این سیر کوتاه در عین حال خصلت پفرنج مفهوم دولت حقوقی را با معنی‌های مختلف نشان می‌دهد. کشمکش‌های «تئوریک» و سیاسی که حتی در مفهوم Rechtsstaat سنتِ حقوق عمومی آلمان وجود دارد، در مقایسه با مول، اشتال و گنایست که دریافت مشترک ندارند، وجه مشترک کمتری دارند.[۱۵] به تازگی تأکید شده است که «مفهوم دولت حقوقی بطور جدی در دههٔ ۷۰ قرن ۲۰ تغییر کرده است».[۱۶] یک گریز کوتاه دیگر، این بار برپایهٔ دکترین قانون اساسی کلاسیک فرانسه، باید مارا به تفاوت این داوری هدایت کند. در واقع، خلاف یک تفسیر بالنسبه رایج، مفهوم مادی دولت حقوقی بش از آنچه به آن اشاره شد، در سنت حقوقی فرانسه حضور دارد. طبق یک تز بسیار مستند،[۱۷] این مفهوم از ۱۹۱۱ نزد لئون دوگی پدیدار شد.

او حتی در آغاز قرن، درک (مفهوم) محدودیت دولت به وسیلهٔ حقوق را با این عبارت بیان کرده بود: « دولت مانند افراد تابع قاعدهٔ حقوقی است. ارادهٔ حکومت‌ها اراده‌ای حقوقی نیست که بتواند به اجبار خود را تحمیل کند. اما هنگامی که این اراده بروز می‌کند، در حدودی است که قاعدهٔ حقوقی آن را مجاز می‌داند» و این به عقیدهٔ دوگی به عناصر درونی ساختار اجتماعی مربوط می‌گردد.[۱۸] شاید بتوان این اندیشه‌ها دربارهٔ Rechtsstaat را بهم نزدیک کرد. مگر احتجاج کنیم که آده ماراسماین Adhe MaRESMein استاد بزرگ دیگر حقوق اساسی فرانسه که در این زمینه با دوگی به جدل قلمی پرداخت از « انتزاع‌های ژرمنی که به دشواری در مغز فرانسوی‌ها رسوخ می‌کنند».[۱۹] سخن می‌گوید.

بدون شک، اسماین دربارهٔ این موضوع اشتباه می‌کند. اگر نتیجه‌گیری‌هایی را که ماری‌ژوئل ردور MaRie joëlle RedoR دربارهٔ دکترین حقوقی فرانسه در فاصله ۱۹۱۵-۱۸۷۵ به شرح آن پرداخت، پی‌کاوی کنیم، می‌بینیم که دولت حقوقی به مفهوم مادی که در دکترین سیاسی‌نوین جمهوری سوم جانشین « اسطوره دولت قانونی» شد، به خود واگذاشته می‌شود« چون که از این پس قادر به توجیه حفظ سازماندهی سیاسی لیبرالی نبود».

بر این اساس می‌توان درک کرد که چرا دوگی همهٔ موضوع رساله‌اش را وقف این مفهوم کرده است. دولت حقوقی دراین رساله به عنوان دولتی تعریف شده «که تابع قاعدهٔ حقوقی برتر از اوست. دولت نه این حقوق را وضع می‌کند و نه می‌تواند آن را نقض نماید». همچنین دوگی می‌نویسد که «باید با جدیت و قوت تأکید کرد که دولت در همهٔ نمودهایش به وسیلهٔ حقوقی برتر از او محدود می‌شود». این «محدودیت دولت به وسیلهٔ حقوق» تا آن اندازه جنبهٔ مرکزی دارد که به عقیدهٔ دوگی هر پایه‌ای که دکترین‌های مختلف حقوقی به حقوق می‌دهند، همواره باید این را مشخص کرد که چه چیزهایی وجود دارد که دولت نمی‌تواند آن را انجام دهد.[۲۰]

دوگی این مفهوم را به سیستم اعلامیه‌های حقوقی ربط می‌دهد که« یک مجلس منعقده در شرایط استثنایی برخی اصول عالی‌تر حقوقی را تدوین و به دولت، قوهٔ قانونگذاری عادی و حتی قوهٔ قانونگذاری مؤسسات دیکته می‌کند، و هر قانون و هر ارگان منبعث از آن باید بر طبق این اصول عمل کند. اگر او یکی از اصول یاد شده را نقض کند، مغایر با حقوق است و بطور منطقی هیچ اطاعتی از آن واجب نیست». رئیس دانشکدهٔ حقوق بُردو ـ (دوگی) ـ این اندیشه را این گونه تصریح می‌کند: « قانونگذار نمی‌تواند هیچ قانونی را بگذراند که به مالکیت فردی...(که) اعلامیهٔ حقوق بشر آن را در شمار حقوق طبیعی قرار داده، آسیب برساند». به علاوه، دوگی در زمان جمهوری سوم برتری اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ در زمینهٔ قانون مثبت را می‌ستود و به نفع اختیار دادگاهها برای ارزیابی مطابقت قوانین با قانون اساسی ابراز عقیده کرد. به نوشتهٔ او دادگاهها «باید بتوانند کاربرد قوانینی را که البته مغایر با اصل عالی‌تر حقوقی نانوشته است و خودآگاه جمعی آن را قویاً به عنوان چیزی که به دولت دیکته می‌شود، می‌نگرد؛ ولو این که شامل نقض قاعده‌ای از قانون اساسی نباشد»[۲۱] رد کنند.

مفهوم «دولت حقوقی» نزد حقوقدان بزرگ دیگر فرانسوی و منتقد مهم اندیشه‌های دوگی، ریموند کارره مالبرگ هم دیده می‌شود. او به عنوان نویسندهٔ « قانون، بیان ارادهٔ عمومی» دولت حقوقی را این گونه تعریف می‌کند:«دولتی که در روابط خود با اتباعش و برای تضمین وضعیت حقوقی فرد، خود از یک نظام حقوقی تبعیت می‌کند و این بدین خاطر است که او اقدام خود را در برابر آنها در پیوند با قاعده‌هایی می‌داند که برخی از آنها حقوق مختص شهروندان را مشخص می‌کنند و

برخی دیگر از پیش دادهها و وسایلی را معین می‌کنند که می‌تواند به منظور تحقق هدف‌های دولتی بکار گرفته شود».

از این رو، به عقیدهٔ این حقوقدان فرانسوی، دولت حقوقی برخلاف دولت پلیسی «به محدود کردن قدرت دولت از راه تابع کردن آن به نظم حقوقی گرایش دارد» از نظر کاره مالبرگ مفهوم «سیستم محدودیت نه فقط مقام‌های اداری، بلکه همچنین هیئت قانونگذاری را در بر می‌گیرد».

علی‌رغم برخی ملاحظه‌های تقریباً مبهم، برای این استاد فرانسوی اختلاف اساسی دولت حقوقی با دولت قانونی Etatlegal اینست که دولت حقوقیEtat de drait تنها «برای تضمین حمایت از حقوق یا وضعیت فردی‌شان»[۲۲] تلاش بعمل می‌آورد. بنابراین، او برخلاف دوگی که معتقد بود قانونی که « اصول حقوقی مدون اعلامیه‌های ۱۷۸۹ را نقض کند» مخالف قانون اساسی است، بر این عقیده است که سیستم فرانسوی جمهوری سوم « قانون‌گذار را به رعایت حقوق فردی که باید به طور مطلق به آن تحمیل گردد، ملزم نمی کند».

البتّه، شاید جالب‌ترین نمونهٔ قابل یادآوری در خصوص سنجش نوآوری کمی منعکس در تئوری‌های کنونی دولت حقوقی در فرانسه، نمونهٔ تحلیل‌های بوریس میرکین گتسویچ حقوقدان روسی تبار مهم فرانسه در آغاز دههٔ ۳۰ باشد. مخصوصاً بررسی او دربارهٔ گرایش‌های حقوق اساسی اروپا اهمیت دارد. میرکین گتسویچ عقلانی کردن قدرت را با دولت حقوقی (که به عقیدهٔ او مترادف با ایده‌آل دمکراتیک است) یکی می‌داند. او حتی جلوتر می‌رود و اینطور ارزیابی می‌کند که «نظام دمکراتیک... شکل سیاسی دولت حقوقی است». این نویسنده میان «دولت حقوقی»و «دولت‌دیکتاتوری» در مقیاسی که در اولی «سراسر حیات دولت از حقوق سرشته شده» تمایز قایل است. مفهوم دولت حقوقی«دقیقاً مبتنی بر تضمین کاملترین حقوق فرد است». میرکین تأیید می‌کند که در این عقلانی شدن قدرت که دولت حقوقی را در برمی‌گیرد، حقوق جانشین سیاست می‌شود.[۲۳] اگر این یادآوری‌ها برای روشن کردن اهمیت زیادی که مفهوم دولت حقوقی در دکترین فرانسوی حقوق عمومی دارد، کافی باشند، شاید اکنون تحلیل و بررسی انتقادهای این دریافت جالب بنظر آید. برای این کار از کلسن Kelsen یکی از حقوقدانان آوازه‌مند قرن بیستم مدد می‌گیریم.

۳- یاری جُستن از اندیشه‌های هانس کلسن برای انتقاد از این مفهوم شاید ابتدا متناقض بنظر آید. چون اغلب او را به هوادار دولت حقوقی به مفهوم سادی و گاه حتی به عنوان یکی از «نویسندگان عمدهٔ» آن می‌شناسند.[۲۴]

با این همه، در مسئله دادن عنوان مؤلف عمده به او ابهام معینی وجود دارد. او به منطبق کردن مفهوم دولت حقوقی به عنوان محدودیت قدرت با تئوری ساخت نظم درجهٔ حقوقی (Stufenbaulehre) گرایش دارد. در واقع، رجوع دادن به یک اصل درونی است که اشعار می‌دارد: «حقوق به تنظیم خلاقیت خاص خود می پردازد... قانون اساسی، قانون، مقررات، پیمان اداری و قضاوت تنها مرحله‌های نمونه‌وار شکل‌بندی ارادهٔ جمعی در دولت مدرن هستند»؛ و این به هیچ وجه بدین معنا نیست که دولت حقوقی با حقوق خودبخود محدود می‌شود.[۲۵]

سرچشمهٔ دیگر ابهام اینست که کلسن « بنیانگذار» نظام قضایی قانون اساسی برپایهٔ دادگاههای ویژه است که امروز با « تحقق» دولت حقوقی در رابطهٔ تنگاتنگ قرار گرفته‌اند؛ تا آن درجه که این دادگاهها [دادگاه‌های قانون‌اساسی] عالی‌ترین درجهٔ آن محسوب می‌شوند.[۲۶] با این همه از نظر کلسن کنترل مطابق بودن قوانین با قانون اساسی حمایت از قانون اساسی استنباط نمی‌شود، بلکه «رکنی از سیستم معیارهای فنی است که هدف آن تضمین اجرای منظم وظایف دولتی» است. از این‌رو، به عقیدهٔ این حقوقدان اطریشی، محدودیت قانونگذار به وسیلهٔ «دیگر قاعده‌ها، مانند قاعده‌های حقوقی و هر نوع قاعده‌های «فوق‌مثبت» باید یک چیز به کلّی مردود شناخته شود. گاه تأکید می‌کنند که فراتر از قانون اساسی هر دولت قاعده‌های معین حقوق طبیعی وجود دارد که مقام‌های دولتی مأمور اجرای حقوق، باید آن را رعایت کنند. البته، مسئله عبارت از اصولی است که در قاعده‌های حقوق مثبت بیان نشده‌اند، اما چون مبتنی بر عدالت‌اند، باید وجود داشته باشند... مسئله تنها عبارت از اصول مسلمی است که از لحاظ حقوقی اجباری نیستند؛ و در واقع منافع گروه‌های معینی را بیان‌می‌کنند»[۲۷]

در عوض، نزد کلسن انتقادی بنیادی از تصور دولت حقوقی به عنوان چیزی مترادف با ضامن آزادی فردی و رعایت حقوق بشر دیده می‌شود. از نظر این حقوقدان اطریشی در سطح اسلوب شناسی، تفکیک دولت حقوقی (به حقوق و دولت. مترجم) بر تثنیه انسان شناختی موضوع تئوری حقوقی دلالت دارد؛ زیرا حقوق و دولت یک نظام لازم و ملزوم‌اند. این تثنیه معرفت شناسانه وظیفه‌ی ایدئولوژیک را انجام می‌دهد؛ لذا

مدعی است که دولت پس از بوجود آمدن، حقوق خود را تابع آن می‌کند و این برخود محدود شدن آن دلالت دارد. به عقیدهٔ کلسن بدین ترتیب، این ایدئولوژی تلاش می‌کند برخی دولت‌ها را به عنوان این که متکی بر حقوقی هستند که برتر یا خارج از آنهاست، توجیه کند.

از این رو، کلسن فکر می‌کند که تصور«دولت حقوقی» به عنوان چیزی مترادف با رعایت حقوق افراد یا کنترل مشروعیت پیمان‌های دولتی یا سیستم دمکراتیک یک « پیشداوری حقوقِ طبیعی گرایانه» است که تئوری حقوقی سنتی آن را برای نفی خصلت« حقوقی» نظم‌های حقوقی که دلواپس صدمه نزدن به مضمون‌های مُعین هستند و بدین ترتیب اختیار قانونگذاری دولت‌ها را محدود می کنند، بکار می‌برد. از نظر کلسن این پذیرفتی نیست، دولت مانند شاه میداس است. او می‌تواند همهٔ مضمون‌ها و هدف‌ها در حقوق را تغییر دهد. از این روست که کلسن می‌نویسد« هر حقوقی دولت است، زیرا هر دولت یک دولت حقوقی است»، حتی پلیسی‌ترین دولت.[۲۸]

این حقوقدان اطریشی حتی پس ازتماس با دنیای انگلوساکسن و مفهوم حکومت قانون Rule of Ldw آن از اندیشه‌ای انتقاد می‌کند که طبق آن «دولت حقوقی» دولتی است که از حیث تاریخی، حقوقی برای واداشتن خود به رعایت آن ایجاد می‌کند. هرچند او در دوّمین انتشار «نظریهٔ ناب حقوقی» Reine Rechtsle hre اعتراف می‌کند که مفهوم دولت حقوقی در واقع برای «نشان دادن نوعی دولت ویژه که مسئول در برابر اصول دموکراسی و امنیت قضایی است» بکار می‌رود، ولی بازتأیید می‌کند که اصطلاح «دولت حقوقی» چیز «حشو»ی است.[۲۹]

با این همه، کلسن در انتقاد سادهٔ اسلوب شناسانه محدود نمانده و آشکارا به انتقادش‌از مفهوم مادی دولت معنی«ترقیخواهانه» داده است: یعنی تئوری‌ای که حقوق را محصول ارادهٔ انسان‌ها دانسته و هر مضمون مقدس، ابدی و تغییر ناپذیر در آن را نفی می‌کند، دولت را به مثابه یک فن (تکنیک) ساده وسلاح نیرومندی به نفع حکومت شوندگان می انگارد. به علاوه، دریافت کلسن از «دولت حقوقی» بنا به تفسیری که از آن بدست داده، این تصریح را ممکن می‌سازد که هر مضمونی که مطلوب نمایندگان مردم در یک دمکراسی واقع گردد، می‌تواند «حق» باشد، بی‌آنکه یک نظم برتر معیار آفرین احتمالی محدودیتی برای آن بی‌آفریند.

کلسن مخصوصاً از پیوستگی میان Rule of law و سرمایه داری که به عقیدهٔ فردریش‌هایک امری اساسی است، انتقاد می‌کند. به عقیدهٔ هایک دولت حقوقی (Rule of law) که همواره محدودیت صلاحیت قانونگذار را ایجاب می‌کند، «هنگامی معنی خود را بکلی از دست می‌دهد که دولت کنترل تمامی زندگی اقتصادی را قبضه کند». برعکس به عقیدهٔ کلسن اصل Rule of lawبه محدودیت قدرت قانونگذاری و در نتیجه درجه‌ای که بنابر آن رفتار بر پایهٔ قاعده‌ها مشخص می‌شود، نمی انجامد.« اصل Rule of law می‌تواند مسلط گردد. در صورتی که سراسر زندگی افراد به وسیلهٔ قاعده‌های عام حقوقی که بطور کاملاً مشروح رفتارهایش را در ارتباط با دیگران مشخص می‌کند و در نتیجه آزادی عمل آن را محدود می‌کند، تنظیم گردد». به عقیدهٔ کلسن این اصل در آنچه که به کاربرد قانون مربوط است و باید مطابق با هدف ایجاد آن باشد، نه به افراد، بلکه به حکومت‌ها باز می‌گردد. به عقیدهٔ این حقوقدان اطریشی طبیعت استبدادی یک دولت خودکامه خصلت نظم حقوقی‌اش را از بین نمی‌برد.

انتقاد کلسن از دولت حقوقی همهٔ توان وصف کنندهٔ این مفهوم را به منزلهٔ ضامن آزادی زایل می‌کند. در این معنا می‌توان با نوربرتوبوبیو هم‌داستان شد که کلسن به مفهومی که ما را به آن مشغول می‌دارد، معنی Debolessimo داده است.[۳۰] البته، فراسوی محدودیت‌های ذاتی آن[۳۱]، این انتقاد علاقه به خراب کردن مفهوم دولت حقوقی را نشان می‌دهد که همچون دستگاه«حقوقی» که می‌تواند سدی در برابر نقض حقوق انسان باشد، درک شود.

انحصار قدرت قانونی فیزیکی که وبر در وصف دولت‌های مدرن از آن سخن می‌گوید، تنها از افراد در برابر «نزاع‌های خصوصی» حمایت می‌کند، ولی به هیچ وجه میان قانون و قهر تقابل ایجاد نمی‌کند، به عقیدهٔ این جامعه شناس‌بزرگ آلمان«نظم دولت حقوقی (Rechtstaatsardnumg) بیانگر عینیت بخشیدن قهر سیاسی داخلی است».[۳۲] در این معنی می‌توان ملاحظه کرد که قانون در مقیاسی که اعمال قدرت در دولت‌های مدرن را سازمان می‌دهد، همچون «ضابطهٔ سازمان یافتهٔ قهر (Violenc) عمومی»[۳۳] رخ می‌نماید.

این امر نشان می‌دهد که چرا نازیسم توانسته است خود را یک «دولت‌حقوقی» اعلام دارد. اوتوکوئلروتر Otto Koellreuter که پیش از اشمیت به عنوان تئوری پرداز حقوقی شناخته شده که به شرح پایه‌های توده‌ای Valklich ایدئولوژی حقوق

نازی می پردازد، از دولت حقوقی ناسیونال سویسالیست آلمان سخن گفته است.[۳۳] به عقیده او، که یک سال پیش از به قدرت رسیدن نازیسم، دولت حقوقی ملّی NationalerRechtsstaat را تئوریزه کرده بود، قدرت بدون حقوق خودکامه می‌شود. از این رو، او دولت حقوقی ناسیونال سوسیالیست را همچون دولتی می‌نگریست که عدالت و ضرورت سیاسی را آشتی می‌دهد. اگر دریافت او آشکارا خلاف اندیشه‌های حقوق اساسی اصالت فرد« دولت حقوقی لیبرالی» است، هنوز بیشتر مغایر با دریافت «یهودی» کلسن است.کوئلروتر دریافت خود را بر حقوق طبیعی اشتراک مردم Volksgemeinschaft استوار کرده است. برای او دولت « شکل زندگی سیاسی مردم» است، نه یک دستگاه سادهٔ فنی(تکنیکی).

البته، مدافعان کنونی مفهوم دولت حقوقی، به ویژه در فرانسه آشکارا اندیشه‌های کلسن را رد می کنند. بنابراین، نقطهٔ مشترک این مفهوم سازی‌ها همانا توسل به حقوق طبیعی برای پی‌ریزی مفهوم دولت حقوقی است. روی این اصل، آنهامی‌توانند بطور مشروع جریانی را به یاری بطلبند که دولت حقوقی را به مفهوم مادی درک می‌کند و در این خصوص مخصوصاً به لاک متوسل می‌شوند.

در این صورت، می‌توان به نشان دادن دگرگونی‌های درک مفهوم دولت حقوقی در طول تاریخ بسنده کرد. بنابراین، مفهوم‌هایی که یک تئوری بکار می‌برد، هرگز مدیون تصادف نیستند. برعکس و بخصوص در موضوعی که ما را مشغول می دارد، این فراخوان‌ها به حقوق طبیعی«وظیفه‌ای نظری» را پیش می‌کشد که نباید از آن غافل بود.

از این رو، لورن کوهن تانوگیLauremCohenTanugui ورای «کشمکشی» که او را در توجیه چپ فرانسه در به خود اختصاص دادن مفهوم دولت حقوقی در برابر بارت کریگل قرار می‌دهد، مانند او به کمتر از این نمی‌اندیشد که «دولت مدرن با سیستم حقوقی از پیش موجود که مبتنی بر حقوق طبیعی است، خود را تکمیل می‌کند». از این روست که او مفهوم دولت حقوقی به معنی «پیروزی قانون مثبت بر حقوق طبیعی، نظم عمومی برآزادی فردی، وظیفه‌های شهروندان بر حقوق بشر، دولت بر جامعه» را رد می‌کند. بنظر می‌رسد که کوهن تانوگی به این نکته وقوف دارد که باروت کریگل در استدلال‌هایش از مفهوم دولت حقوقی مطلوب حقوقدانان و دکترین‌های سلطنتی که با پیدایش دولت ها ـ ملت ها مطابقت دارد، به مفهوم دیگر

دولت حقوقی که آن را بدون میانجی های زیاد همچون حامی حقوق بشر درک می‌کند، منتقل می‌گردد. همچنین او به روشنی تفاوت میان Rechtsstaat و مفهوم Rule of Lawرا « که مخصوصاً مقولهٔ دولت را شامل نمی شود» تمیز می‌دهد. اما تمیز روشن‌تر او هنگامی است که تحکیم نهادهای حقوقی را به عنوان «نتیجهٔ قهری بازسازی اقتصاد بازار و به عنوان شرط کاهش واقعی وزن دولت در جامعه فرانسه»[۳۵] مطرح می سازد. پس یک دولت حقوقی « واقعی» دولتی است که بین سیستم اقتصادی سرمایه‌داری و قاعده‌های خنثی و صریح رابطه برقرار می‌کند.[۳۶] می‌توان خصلت ایدئولوژیک این فراخوان ها به حقوق طبیعی را برای پی‌ریزی دولت حقوقی هنگامی آشکار کرد که لورن کوهن تانوگی « مسئله اجتماعی» قدیمی و دقیقاً « مسئله حقوق کار» را ذکر می‌کند که به عقیدهٔ او« به نقصان زبان حقوقی خاتمه می‌دهد».[۳۷]

اما شاید بهتر باشد که به هایک Hayek رجوع کرد، زیرا او به ساختن تئوری‌ای دست یازید که درآن کوهن تانوگی به تحلیل‌ها و فرمول‌هایی راه یافت که در وضعیت سیاسی فرانسه بکار برده شود. در واقع هایک نخستین کسی است که به Lawyers's Law متوسل شد. حقوقی که نزد هایک مسئله است Nomos است، یعنی برگردان نظم«خودبخود» بازار به قاعده‌های حقوقی که از شکل‌های الزام‌آور سازماندهی « ارادی»[۳۸] یا (taxis= نظم ساختگی) متمایز است. اگر این دریافت برای برقراری دادگاه های قانون اساسی اهمیت اساسی قایل است، به خاطر اینست که به عقیدهٔ هایک رسالت قاضی«تنها درون یک نظم خودبخود و مجرد آن طور که بازار آن را ایجاد می‌کند، معنی دارد».

می‌توان دربارهٔ دریافت هایک از حقوق طبیعی کالایی در مقیاسی که بازار به عنوان یک نظم برتر که حقوق را بنا می‌نهد و سپس به وسیلهٔ Lawyersمشخص می‌شود، سخن گفت. در واقع، به عقیدهٔ هایک «حقوق، آزادی و مالکیت تثلیثی جدایی ناپذیرند» و قانون همواره به عنوان عنصر «جدا نشدنی از مالکیت خصوصی» و در عین حال به عنوان «شرط ناگزیر آزادی فردی» نگریسته شده است. از این رو، او به شدت به تئوری کلسن که «به هر نظم مقام نظم حقوقی» اعطاء می‌کند می‌تازد. مفهومی که به عقیدهٔ هایک باید به خاطر تأمین آزادی فردی به نظم سنجیدهٔ مُعین اختصاص داده شود و جبراً محدودیت مُعین شغل را ایجاب می‌کند.[۳۹]

این مخالفت بنیادی با آنچه هایک آن را «اصالت سازندگی Conestructieonstruct» می‌نامد، اندیشه‌ای که ارادهٔ انسان‌ها نظم اشیاء را تنظیم (و قوانین) را ایجاد می‌کند، قبلاً نزد جان لاک موجود بود و چنانچه قبلاً نشان دادیم، مرجع پایه‌گذار در دریافت مادی دولت حقوقی را تشکیل می‌دهد. برای او«هیچ حکمی وجود ندارد که خوب و معتبر باشد»، چون که مغایر با قاعده‌های جاوید قانون طبیعی است.

در واقع به عقیدهٔ لاک، قانونگذاری باید به وسیلهٔ قوانین طبیعی که اساس آن حفظ مالکیت‌هاست، محدود شود. البته، حق داریم از خود بپرسیم که آیا از نظر فیلسوف انگلیسی پایه‌های حقوق طبیعت گرایانه حمایت از حقوق بشر و رعایت آن را تضمین می‌کنند؟ زیرا از آنجا که لاک آزادی، زندگی و ثروت‌های افراد را در « مالکیت » می‌داند به نظر می‌رسد که حمایت از مالکیت ثروت‌ها در نهایت بر دیگر حقوق برتری دارد. در این صورت، هدف دولت حمایت از « مالکیت اشیاء» خواهد بود. از این رو، بدرستی خودکامگی دولت‌ها در عدم رعایت مالکیت ثروت‌ها بیشتر به عدم حمایت از زندگی می‌انجامد. همانطور که کلسن خاطرنشان ساخت، این امر به وضوح دربند ۱۳۹ فصل ۱۱ نمایان می‌شود: به عقیدهٔ لاک حتی هنگامی که سلامت یک دولت ایجاب کند که قدرت مطلقه‌اش را بر زندگی افراد اعمال کند، باز مقام ها نمی توانند ثروت‌های خاص آنها را تصرف کنند و اگر در یک وضعیت استثنایی یک گروهبان سربازی را به جوخهٔ مرگ بفرستد، حق ندارد پشیزی از پولش را از او بگیرد.[۳۰]

به علاوه، همانطور که ژرژ ژلینکGeorg jellinckیکی از تئوری‌پردازان « خود محدودیت دولت» تصریح کرده، لاک در نظر نمی‌گیرد که این حق زندگی برای شمول بندگان بسط یابد. این چنین است که در the Fundamental Constitutions of CaRoLina، متنی که در آن موضوع‌های مربوط به لاک دربارهٔ مدارا و محدودیت قدرت قانونگذار وجود دارد، فیلسوف انگلیسی در موضوع cx ثابت می‌کند که «هر شهروند آزاد کارولین قدرت و آمریت نامحدودی بر بندگان سیاه اعمال می‌کند».[۳۱] بردگانی که لاک آنها را به عنوان کالایی که از آفریقا بدست می‌آیند در کنار طلا و عاج قرار می‌دهد.[۳۲]

پس نباید ازاین در شگفت بود که منتقدین «فرمالیسم» دوباره سربر می‌آورند کارل اشمیت که آشکارا اندیشه‌های کلسن را رد می‌کند، معتقد است که مفهوم قانون باید در

رابطه با اصول دولت حقوقی و آزادی بورژوایی « کیفیت‌های مُعین » داشته باشد. به عقیدهٔ نویسندهٔ (نظریهٔ قانون اساسی VeRfassungslehere)، «اگر هر چیز بدون وجه تمایز قانون است، پس هر آنچه یک فرد یا یک مجلس حکم و تجویز می‌کند، قانون است و در این صورت هر سلطنت مطلقه یک دولت حقوقی است؛ زیرا آنجا نیز «قانون» یعنی ارادهٔ شاه فرمانرواست»[۳۲]

کاملاً مشهود است که این مفهوم دولت حقوقی به چه چیز می‌انجامد. چون از پشتوانهٔ لازم برای حمایت ازحقوق بشر بی‌بهره است، به عقیدهٔ بسیاری از نویسندگان که از این مفهوم استفاده می‌کنند، به علت دربرداشتن عنصر محدودیت قدرت دمکراتیک مردم، زیر فشار نظام برتر که چیزی جزنام مالکیت کالایی نیست، « بی‌تحرک» می‌ماند. البته، به بیان درست، حتی این توانایی ایدئولوبیک نمی‌تواند یک چیز جدید تلقی شود. همانطور که ردور Redor یادآوری می‌کند، قبلاً در فرانسه دههٔ ۲۰ مفهوم دولت حقوقی «که خود را در دکترین سیاسی‌نویسی به عنوان یک دریافت منحصراً حقوقی قدرت نشان می‌دهد، کمتر مستلزم انتخاب مشخص سیاسی: [...] چون مبارزه علیه حاکمیت پارلمانی، تقویت قدر قاضی و فن سالاران، حفاظت دولت و جامعه از روبط جمع‌گرایی، نیست[...] دولت حقوقی این داده‌های جدید در قلمرو حقوقی را بیان می‌کند و دفاع ازنظام را برابر «دمکراسی مفرط» سازمان می‌دهد»[۳۳]

۵- در این قسمت کوشش می‌شود، تحلیل کوتاه بدست داده شده در دو نتیجه گیری خلاصه شود:

نخستین نتیجه‌گیری به تاریخ اندیشه‌ها در فرانسه مربوط است. نمی‌توان استفاده ازمفهوم دولت حقوقی را به عنوان یک چیز بدیع نگریست. در نهایت، مسئله عبارت از بسط دوبارهٔ مفهوم ـ ساده شده‌تر با توجه به تاریخ و بغرنجی آن ـ در شرایط جدید سیاسی است.

نتیجه‌گیری دوّم در ارتباط با اهمیت مفهوم است. این مفهوم وظیفهٔ تضمین رعایت حقوق بشر را درست انجام نمی دهد. در این مفهوم، حدود قدرت دولت نباید به مثابه حقوق« خارج» از دولت بنابر فراخوان‌ها به حقوق برتر یا حقوق بشر (آن طور که دکترین‌های مختلف حقوق طبیعی تئوریزه می‌کنند)، فهمیده شود؛ بلکه باید براساس دریافت عقلانی قدرت درک گردد. از این رو، (این سدها) نتیجهٔ مبارزه‌های سیاسی

حکومت شوندگان در پهنهٔ استراتژیک (« فضای خصوصی») است که به وسیلهٔ خود دولت مدرن که نمایندهٔ تراکم تناسب نیروهاست، ایجاد می‌شود. همچنین وجود دادگاه‌های قانون اساسی برای ایجاد مانع در برابر «قدرت»، در مقیاسی که دولت حقوقی می تواند همواره قانونش را تغییر دهد، نیست.[۴۵]

پس اگر اوّلین نتیجه‌گیری تنها حدود تئوریک بحث کنونی پیرامون برخی ضعف‌های تاریخی ـ مفهومی را آن طور که اصلی‌اند، نشان می دهد، نتیجه‌گیری دوّم بخوبی نشان می‌دهد که چگونه ازدیرباز برخی مفهوم‌ها برای توجیه ایدئولوژی لیبرالیسم بکار می‌رود.

پی‌نوشت‌ها

۱- بنگرید به بلاندین باررت کریگل، دولت و بردگان، پاریس، پتو ـ ۱۹۸۹ (چاپ اوّل ۱۹۸۹) ص ۳۰ و بعد. باررت کریگل که عنوان «اعلام کنندهٔ بازگشت دولت حقوقی» را به خود نسبت می دهد در گفتگویی که در لوموند ۱۶ ژوئن ۱۹۹۲ منتشر شد، اظهار کرد که دولت حقوقی در اثر مورد اشاره نوعی دولت است که در فاصله قرن ۱۷ و قرن ۱۸ در اروپا پدیدار شد.

2.CF.BlandineBARRET-KRIEGEL,ĹÈtat et la democratic (Rapportà Francois Mitterrand, president de la République Francaise),paris, Documentation francaise,1986,p.27. Voir aussi le volume collectif L Ètat de droit, paris P.U.F, 1987, publié dans le cadredes travaux de cette mission, confiée par Francois Mitterrand à Barret – Kriegel.

3-Lorenz von STEIN, Verwaltungslehre, t. I,p. 297.

۴- اصطلاح قبلاً در ۱۸۱۳ نزد کارل تئودور ولکر نمودار شد. در مقالهٔنوشته شده در جریان همکاری تنگاتنگ با رژیم نازی که دقیقاً عنوان «Der Rechtsstaat» را دارد، کارل اشمیت از آدام موس فیلسوف به ثبت رسیده در نهضت رمانتیک و رجل سیاسی محافظه‌کار که اولین بار از این مفهوم استفاده کرد، صحبت می‌کند. هم چنین بنگرید به:

Ernest – wolfgang BÖCKENFÖRDE, «Rechtsstaat »dans Historisches wörterbuch der Deutschen philosophie (sous la direction de J.RITTER et K.GRÜNDER,1992, p.332).

5-CF. Notamment Robertvon MOHL, Diepolizei wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates (1832), Tübingen, 3e éd., 1866, t.I,p. 4 et sq., et p. 324.

6-Notamment dans les articles Grundgesetz, Grundvertrag, etVerfassung.CF.FernandoGARZONI,DieRechtsstaatsidee im schweizeirischen Staatsdenken des 19. jahrhunderts, Thése, Zurich, 1952.

7-CF. Albert DICEY, Introduction to the Study of the Law of the Constitution (1885), ondres, MacMillian, 9e éd., 1950, p. 188 et sq. Dicey distingue nettement la rule of law, rincipe qu'il considére comme spécifiquement

anglais du régime francais du droit dministratif (fondé sur la preeminence de l'Etat et la separation des pouvoirs).

8-CF. Friedrich–J'STAHL, philosophie des Rechts (1859), Tübingen et Leipzig, J.C. Mohr, vol II, p.137.

9-Bien Souligné par Adolf MERKL dans« Idee und Gestalt des Rechtsstaates », in Restschrift für Hans kelsen zum 90. Geburtstag, Vienne, Deuticke, 1971, p.135. conformes aussi les remarques de Nicola MATEUCCI, pour qui le concept d' «État de droit» n'est qu'«un mode d'exercerlaforce».(Article«Costituzionalismo»,inBOBBIO, N.MATEUCCI,G.PASQUINO(Éd.),Dizionario di politica, Turin, UTET,1981,275).

10-Voir Franz NEUMANN,The Democratic and the Autoritarian State (1957), trad. Spagnole, Buenos Aires, 1968, p.162.

11-CF.OttoBÄHR,DerRechtsstaat,Cassel,1864.spëcialement les δ 25 et sq.

12-CF.Rudolf GNEIST, Der Rechtsstaat und die Verwaltungsgerichte in Deutschland (1872), 2e èd., Berlin, Springer, 1879.

13-CF. Otto MAYER, Le droit administrative allemand, trad. Franc. De l'auteur, paris, Giard et Brière,1903, vol. I,P.77 ET SQ.

14-Voir KANT,Thèorie etpratique,paris,Hatier, 1990,p.48.

15-CF. Les Lois, 715 d. L'expression « gouvernement des lois», qui se truve dans certaines des premièresest forgée par James Harrington au XVIIe siècle (« the empire of laws, and not of men »), pue se rèclamait à son tour d'Aristote.

16- Contrairement à ce que croit Barret – kriegel, que les classe toujours sous la méme idée dans son article « État de droit » du Dictionnarie de Droit Constitutionnel, Olivier DUHAMEL, et Yves MENY (ed.), paris, PUF,1992.

17-barret – KRIEGEL, articl cite.

18- Voir Marie – Joëlle REDOR, Do l'État de droit: l'Évolution des conceptions de la doctrine publiciste francaise, paris, Economica, 1992. CF.aussi Jacques CHEVALLIER,L'État de droit, paris, Montschrestien, 1993,p.22 et sq.

19- Cf. L'Étate, le droit objectif et la loi positove (1901- 1903), parise, Fontemoing, tome I,P. 259.Le doyen de Bordeaux soutient aussi que le droit « est la limite de la force » (Ibidem,p.15).

20- Cf.A. ESMEIN, Précis de droit constitutionnel francais et étranger, paris, Sirey, 1927 (7e éd) t.I, P. 55.

۲۱- بنگرید به لئون دوگی، رسالهٔ حقوق اساسی، پاریس، دوبوکار ۱۹۳۰ ج سوم ص ۵۸۹. وانگهی دوگی یادآور می‌شود که تئوری مسئولیت مشترک وی مطابق با مفهوم فردگرایانه (لیبرالی) در رابطه با محدودیت منفی قدرت‌های دولت است.

22-Cf. DUGUTT, op. cit., p. 599.

23-Cf. Contribution á la théorie générale l'État, paris, 1922, Siery t. I, p.489, 492 (reproduit en fac simile par les editions du droit constitutionnel, paris, Giard, 1931, p. 78, 169.

25-Voir, parmi d'autres, l'article de walter LEISNER, au demeurant intéressant,

«L'État de droit – une contradicton? », in MéLANGES Charles Eisenmann, paris, Cujas, 1975. MéME J. chevalier, qui est pourtant consient de la critique kelsénienne de la notion d'État de droit, considére néanmoins que kelsen perfectionne la théorie de l'État de droit, op. cit., p. 47 sq.

۲۶- کلسن حتی در نوشته‌های سال‌های دورهٔ جوانی ده مفهوم مورد بحث را بکار می‌برد و Rechtsstaat را به عنوان دولت حقوقی‌ای که همهٔ فعالیت‌های آن بنابر نظم حقوقی معین می‌گردد، تلقی می‌کند و این مفهوم را که طبق آن دولت حقوقی دولتی است که در آن قوه‌های اجرایی یا جزایی محدود شده یا دولتی است که به دستگاه قضایی تقلیل داده می‌شود، رد می‌کند.

۲۷- به عقیده ژان ریورو در مقاله‌اش «پایان استبداد» (قدرت«ها» شمارهٔ ۱۳، ۱۹۸۰ ص ۵)، روش قضایی شورای قانون اساسی امکان داد« ساخت دولت حقوقی در فرانسه تکمیل گردد».

۲۸- رجوع کنید به هانس کلسن « تضمین حقوقی قانون اساسی (دادگاه قانون اساسی) مجلّه حقوق عمومی» جلد xlv ، ۱۹۲۸ به ویژه ص ۱۹۸ و ۲۳۹. در مجله آمده است: به یقین این گمان اشتباه است که نظارت قانون اساسی قانون ها آن گونه که بلادیـن کریگل در مقالهٔ خود « دمکراسی و دولت حقوقی» تصریح کرده« در چارچوب کلسن گرایی اندیشیده نشده است». این مقاله در مجموعهٔ «پارادیگم‌های دموکراسی» ویژهٔمجله اکتوئل مارکس ۱۹۹۴ از انتشارات P.U.F پاریس به چاپ رسیده است.

۲۹- کلسن این جا به دولت شوروی می اندیشد که از جانب بخشی از دکترین حقوقی در سال‌های پس از انقلاب اکتبر به عنوان یک « غیر دولت» تلقی شده و مثل همیشه نظم تزاری را معتبر نگریسته است. بنگرید به هانس کلسن:

Hans kelsen, Reine, Rechtslehre,Leipzing et Vienne, Deuteck, 1934 چنان‌که میرکین گوتسویچ معتقد است که نظم حقوقی شوروی« حقوق عینی» نیست و به محض این که محدودیت قدرت به وسیله حقوق را به عنوان اصل بپذیریم، دیگر دولت شوروی وجود ندارد، رجوع کنید به تئوری عمومی دولت شوروی پاریس، ژیارد ۱۹۲۸ ص ۹۵.

30- Cf. Hans KELSEN, « Gott und Staat » (1923), maintenant in Aufsätze zur Ideologiekritik, Berlin, Luchterhand, 1964, p. 55; voir aussi Allgemeine staatslehre, Berlin, springer, 1925, p.335.

31- Hans KELSEN, Théorie pure du droit (1960), 2e éd. (modifiée), paris, Dalloz, 1962, p. 411. Mchel TROPER reprend la conlusion méthoodologique des analyses de kelsen dans son article « Le concept d'État de Droit » Droits, 15, 1992.

32- Cf. Norberto BOBBIO, « Liberalismo edemocrazia », in Il pensiero politico concontemporaneo (sous la direction de G.BRAVO et s. Rota GHIBAUDI), vol. 1, Milan, Franco Angeli, 1985, p.30.

به عقیدهٔ بوبیو، مفهوم دولت حقوقی در معنی «قوی» آن خاص دکترین سیاسی لیبرالی است.

۳۳- پیش فرض‌های شناخت شناسانهٔ دریافت کلسن در طرح پی‌افکندن، «علم دولت بـدون دولـت » ترکیب شده اند. طبق آن هر اندیشه مربوط به ذات در اندیشهٔ مربوط به کارکرد حل می‌گردد واز تقسیم دوگانهٔانسان وارهٔموضوع می‌پرهیزد. پس از آن جا که ایده‌آل هر علم یگانگی موضوع‌اش اسـت، دولـت نمی‌تواند بنابر علم حقوق به عنوان موضوع متفاوت با حقوق شناخته شود. در این معنی، به عقیدهٔ کلسن این یگانگی مستقل از هر پایهٔ تاریخی است و تئوری آن مدعی معتبر بودن برای هر زمان و مکان است. از این رو، مرکل می‌تواند در چشم‌انداز کم یا بیش کِلسنی از دولت حقوقی در یونان باستان صحبت کند (همان جا ص ۱۲۹)

34- Cf. Max WEBER, Économie et Société, trad. France. Partielle, paris, plon, T. 1, P. 603 sq.

35-Cf. Nicos POULANTZAS, L'État, le pouvoir, le sosialisme (1978), paris, PUF.P.84.

36-Voir notamment son articleDer Nationalsozialistische Rechtsstaat,inGrundlagen,Aufbau und Wirtschaftsordnung des nationalsozialistischen Staates, Berlin et Vionne, spaeth &Linde, 1937,vol.p.1-12; cf. aussi son Grundriss der Augemeinen Staatslehre, Tübingen, Mohr, 1933, p. 106 sq. De même, l'article de Carl Schmitt, déjà cite. :

البته هر چند اشمیت می‌پذیرد که « دولت حقوقی» می‌تواند دولت نازی را وصف کند، برای پی نـهادن نظری آن مشکل‌های زیادی وجود دارد. از این رو، او بـه یـک فرمـول مختصـر متوسـل می‌شـود کـه گفتگوهای هانس فرانک را برای مشخص کردن درستی آن تفسیر کند:

دولت حقوقی ناسیونال سوسیالیست « دولت حقوقی آلمان آدولف هیتلر» است.

37- Cf. Laurent COHEN – TANUGI, La métamorphose de la démocratie, paris, Odile Jacob, 1989, p. 120 et 105.

38- Cf. Laurent COHEN- TANUGI, Le droit sans l,État, paris, P.U.F, 1985, P. 777.

39- Cf. COHEN – TANUGI, La metamorphose de la démocratie, op. cit., p. 70.

40- Friedrich HAYEK, Droit, Législation et liberté, 3 volumes, paris, PUF, 1983. voir spécialement. Vol. I, P. 113 sq.

41- HAYEK, op. cit., vol. 2, p. 113 sq.

42- Cf. John LOCKE, Traité du gouvernement civil (1690), trad. Franc., paris, Garnier- Flammarion, p. 285 sq.

43- Cf. J. LOKER, constitutions de la Caroline, publié en annexe à la traduction francaise du Second traité du gouvernment civil, paris, Vrin, de la sociétécivile, puisqu'ils n'ont aucun bien proper.

44-Cf. J. LOCKE, « The whole History of Navigation », in The works of John Locke, London, Tegg, 1823, T.X, P. 414 sq.
54- Cf.Carl SCHMITT, Théorie de la Constitution (1928), paris, PUF, 1993, P. 277.
46- Cf. M. J. REDOR, op., p. 325 sq.
47- Cf. Nicos POULANTZAS, op. cit., p. 76 sq.
۴۸- یک دلیل محدودیت دولت به وسیلهٔحقوق که مسئله برانگیز باقی‌مانده بود، به تازگی زمینهٔ بحث پیرامون قانون مربوط به حقوق پناهنده در فرانسه را که توسط اکثریت مجلس در بهار ۱۹۹۳ به تصویب رسید، فراهم کرد. پس از این که شورای قانون اساسی در ۲۸ اوت ۱۹۹۳ با این ملاحظه که این اختیارها نقض حقوق اساسی در قالب حقوق پناهنده است، تصمیم منفی دربارهٔ مطابقت آن با قانون اساسی را اعلام کرد و راه حل عدم مطابقت قانون با قانون اساسی را تغییر... قانون اساسی دانست.

نوشتهٔ آندره توزل
روایت از: وحید کیوان

چهره‌ها و مسئله‌های دولت حقوقی

در وضعیت کنونی همرایی لیبرالی ـ اجتماعی بر اندیشهٔ اجتماعی وسیاسی و از طریق آن بر اندیشهٔ تغییر ناپذیر بودن دموکراسی پلورالیستی و اسلوب‌های آن و اندیشهٔ تغییر ناپذیری ساز و کارهای اقتصادی انباشت که مدرنیزه کردن نام گرفته، فرمانرواست. این همرایی با فروپاشی شوروی تقویت شده است.

آیا همانطور که ناکامی سوسیالیسم بوروکراتیک تأکید کرده، مسئله تنها عبارت از تعریف دوبارهٔ دولت حقوقی مطابق با ضرورت‌های اقتصاد لیبرالی است؟ آیا آن گونه که **هایک و نوزیک** تأکید کرده‌اند، باید به تشکیل دولت حداقل پرداخت و خودکامی دولت رفاه را کنار زد و بدین ترتیب راه را به روی کامیابی وعده‌های مدرنیزه کردن فن سالارانه گشود؟[1] یا برعکس، با محدود کردن انحراف اجتماعی ـ صنفی آن و حفظ سازوکار ارزش‌گذاری آن، از «دستاوردهایش» دفاع کرد؟ در این حالت باید برتری را به یگانه عنصر سازنده یعنی حقوق ـ آزادی‌های تقلیل ناپذیر داد و زیر نظارت آنها حقوق و حق مطالبهٔ حقوق را که به تقسیم ثروت موجود اجتماعی مربوط می‌گردد، تأمین کرد.[2] اکنون این پرسش مطرح می‌گردد: لیبرالیسم نو یا لیبرال ـ سوسیالیسم؟ لیبرال ـ سوسیالیسم یا سوسیالیسم لیبرالی؟ این‌ها امکان‌های گزینشی هستند که تاریخ در پاسخهای دشوارش محدود مانده است. پرانتزی که مارکسیسم رایج با صرف عظیم وقت و نیروگشوده بود، در این برهه بسته شده است. ظاهراً زمانه اکنون از منبع روسو،

هگل و مارکس دور شده و به سنت لاک، مونتسکو، اسمیت ، کانت (منبع حقوق خصوصی) و ادامه دهندگان آن‌ها کنستان، گیزو و توکویل نزدیک شده است.

این بحث در شکل کنونی آن به علت نبودن وسیله‌های لازم برای متمایز کردن مفهوم‌ها و چهره‌های دولت حقوقی و همچنین مسئله‌های خاص آن متوقف مانده است. در این جا برای روشنگری سه روایت دولت حقوقی که از حیث تاریخی در پی هم آمده‌اند، بررسی می‌گردد:

۱- دولت مطلق‌گرای حقوقی و مبارزه بادولت موروثی - اربابی پایان بندگی

نخستین شکل تاریخی دولت حقوقی، دولت مطلق گرای حقوقی است. این مفهوم با توجه به قطب مخالف آن: دولت موروثی - اربابی روشن می‌شود. دولت موروثی - اربابی به سیستم فئودالی تعلق دارد. این دولت، بندگی و بستگی مستقیم جسم و تن نیروهای کار را زیر فرمانروایی (DOMINIUM) ارباب و مالک زمین سازمان می دهد. «دومینیوم» که عمال قدرت خودکامانه بر زمین بسته(سرف ها) تعریف می‌شود، با « امپریوم» (IMPORIUM) به معنی قدرت نظامی و داشتن حق زندگی و مرگ دشمن یا زمین بستهٔ سرکش تکمیل می‌گردد. همانطور که ب. باررت کریگل[۳] استادانه نشان داد: دولت حقوقی که به وسیلهٔ پادشاهان در مبارزه با تیول‌دران (واسال‌ها) بنا گردید و مورد حمایت حقوقدانان و «سیاستمداران» قرار گرفت، اجبار دوگانهٔ «دومینیوم» و «امپریوم» را از میان برداشت؛ زیرا گوهر استبداد نمایان غیر سیاسی و حتی ضدسیاسی را در این اجبار می‌دید. دولت مطلق‌گرای حقوقی زمین بسته‌ها را از اجباری که بر جسم آنها اعمال می‌شد رهانید و از حق زندگی و مرگ تبعه‌هایش دست برداشت و به اعتبار ایجاد آرامش داخلی و تأمین امنیت فعالیت‌های کسانی‌که از این پس آزاد یا به تبعه‌های‌آزاد (FRANCSSUJETS) تبدیل شدند، به خود جنبهٔ مشروع و قانونی داد. در پی این رویداد پایان اربابی و Despote و نیز پایان اربابی قرن‌های میانه آغاز می‌گردد که در نتیجه سلطه سیاسی و سلطه مستقیم اقتصادی را در یک سازوکار متعهد می سازد. این دولت حاکمیت خود را به رسمیت شناختن کسانی که از قید و بندها رها و به تبعه‌های حقوقی (Sui juris) ومالکان استفاده از جسم و استعدادهای خویش‌تبدیل می‌شوند، شالوده‌ریزی کرد. پیش از این دولت، زوج مقوله‌ای

امریت یا قدرت حاکم و تبعه‌های صاحب حقوق وجود نداشت. تنها با پدیداری این زوج است که قید و بندها پایان می یابد.

از این پس تبعه‌ها شخص‌هایی نیستند که مثل شیء‌های مخصوص ارباب به حساب آیند. در این زمان رابطهٔ سیاسی رابطه‌ای است که تبعه‌های آزاد و قدرت حاکم را متحد می‌کند. هر چند قدرت حاکم خود را به منزلهٔ قانون برتر مطرح می کند و به بیان دقیق‌تر خود را خدمتگزار قانون می‌نمایاند، امّا در نهایت بر پایهٔ ارادهٔ آزاد تبعه‌ها مشروعیت می‌یابد. مشخصه قدرت حاکم همانا تملک انحصاری اعمال قهر قانونی و انحصار خاص سیاسی است که به جنگهای خونین اربابان در قالب جنگهای مذهبی پایان می‌دهد و شکل‌گیری یک گروه سیاسی به معنای دقیق را ممکن می سازد. قدرت سیاسی دیگر به وسیلهٔ زور یا برتری سلاح‌ها توجیه نمی شود، بلکه بر پایهٔ اطاعت داوطلبانهٔ تبعه‌ها ازقانون های شاهی که تابع قانون‌های طبیعی است و زندگی در صلح وامنیت را ممکن می سازد، مشروعیت می یابد. در این مفهوم قدرت مطلق است، یعنی از قانون‌های مدنی که می‌تواند بر پایه رعایت قانون‌های طبیعی بوجود آید، طفره می‌رود.

تئوری دولت حقوقی که ژان بودن Bodin.j و تئودورهابس آن را تدوین کردند، حوزهٔ حقوقی بیانگر آزادی یعنی حقوق اساسی تبعهٔ آزاد را مشخص نمی‌کند. البته « حقوق اساسی آزادی» ملحوظ شده بود. بنابراین، در حالی که آزادی قدیمی‌ها رابطهٔ مستبدانهٔ ارباب و بردگان را با رابطهٔ سیاسی انسان‌های آزاد(که از بدو پیدایش‌شان به عنوان اربابان و «برابرها» تنها میان خودشان توصیف شده‌اند) هماهنگ می‌کرد، آزادی جدیدی‌ها این هماهنگی را ازمیان برداشت. این آزادی فقط رابطهٔ سیاسی« انسان‌ها»ی برابر را بنابر قانونی که قدرت حاکم اعلام می‌کرد، به رسمیت می‌شناخت و بدین ترتیب، راه فعالیت‌های آزاد مادی و معنوی را به روی هر کس گشود. در این وضعیت، اطاعت تبعه‌ها از نهاد است. و این باعث شد که رابطهٔ مالکیت و وابستگی مستقیم که بنابرآن تملک جسم زمین بسته‌ها برای اربابان ممکن بود، از بین برود. پیروی از نظم سیاسی که بدین‌سان شکل گرفت به معنی دقیق امکان پیدایش حوزه‌هایی را آزاد و فراهم ساخت که تا آن زمان در نظم ملکی ـ اربابی قابل تصور نبود. آنها عبارتند از حوزه‌های فعالیت‌های غیر سیاسی، توسعهٔ قدرت مؤسسه اقتصادی، بالا رفتن توانایی‌های علمی و اجرای آزاد آیین‌های مذهبی.[۳]

انحصاری شدن قدرت سیاسی توسط دولت حقوقی مرزبندی قلمرو سیاسی را که عبارت از مادی ـ اقتصادی و معنوی ـ علمی است، ممکن ساخت و مخصوصاً به انحصاری که دولت خودکامه در این قلمرو اعمال می‌کرد، پایان داد. زیرا دولت خودکامه می‌کوشید به جای تبعه‌ها تعیین کند که چه چیز فعالیت درست اقتصادی است. و در عین حال در تنظیم تولید و نیز هنگام سازش کم و بیش کشمکش‌آمیز با کلیسای حاکم که تنها باورهای پذیرفته و جزم‌های خاص خود را مجاز می‌دانست، دخالت می‌کرد. تنها انحصاری شدن قدرت ایدئولوژیک فراهم ساخت. این حوزه‌ها در فضای خاص آزادی جسم و روح نشو و نما یافتند. قدرت سیاسی در نفس خود مالکیت نیست، بلکه نظمی از حاکمیت است که ویژگی و خصوصیت هر کس را پاس می‌دارد و حمایت تضمین شده را دربرابر اطاعت‌مبادله می‌کند.

پویایی دگرگونی این دولت نخست به صورت منفی تجلی کرد: او می‌بایست تعارض‌هایی را که باعث رویارویی «افراد» با یکدیگر می‌گردید، خنثی کند. این تعارض‌ها عبارت بودند از تعارض‌ها میان اربابان برای توسعهٔ قلمروشان و تعارض‌هایی که مؤمنان را در تفسیر درست باور مذهبی رویاروی هم قرار می داد. دولت حقوقی ثمرهٔ نظم مصنوعی در برابر بی‌نظمی ناشی از فاجعهٔ جنگ داخل فئودالی یا جنگ مذهبی بود. خروج بی‌بازگشت از وضعیت «طبیعی» اتفاق ـ اختلاف بر پایهٔ قرار داد تحقق می‌یابد. قدرت سیاسی بی‌نظمی را به فضای اجتماعی تبدیل کرد. قدرت سیاسی با برخورداری از استقلال پیدایش قدرت غیر خود یعنی قدرت اجتماعی را ممکن ساخت. این قدرت به حوزهٔ مبارزه با کمبود(در اقتصاد) و مبارزه با ترس(به وسیلهٔ علم) تبدیل می‌شود. قدرت سیاسی با قدرت دولتی یکی می‌شود و بنابر برتری دایمی‌اش، مجموع رابطه‌های هم سطح چندگانهٔ اقتصادی و ایدئولوژیک افراد آزاد شده از بندگی را که کوشش می‌شد چندگانگی‌شان به خود تخریبی واگذاشته شود، محفوظ نگاه می‌دارد. دولت مطلق‌گرای حقوقی تنها با خنثی کردن جامعه جویی و بهره‌برداری از آزادی از بند رسته‌اش که او را در وضعیت تعارض‌آمیزی قرار داده بود، توانست نیروی تولیدی و روحی افراد را آزاد کند. جامعه برای گسترش خود به ایجاد نظم سیاسی ـ دولتی نیاز داشت: جامعه می‌بایست ساکت بماند و سخن گفتن را به قانون و دولت واگذارد. تبعه‌ها، فضای آزاد ثبات خود را تنها با سرسپردن به قانون دولت کسب کردند؛ زیرا دولت به

نظام اربابی پایان داد و به «Summa potestas» امریت معقولانه و قانونی فرمانروا تبدیل شد.

۲- دولت لیبرالی حقوقی و پیدایش جامعه. سیاسی شدن مسئله‌های اجتماعی

پویایی مثبت دولت مطلق‌گرای حقوقی موجب تبدیل آن به دولت لیبرالی حقوقی گردید. برخلاف آنچه ب. باررت. کریگل اعتقاد دارد، دولت لیبرالی حقوقی تراوش ذهنی کارشناس حقوق مدنی نیست که مفهوم دولت و قدرت سیاسی را از اعتبار بی‌اندازد. این دولت محصول دیالک تیک درونی دولت مطلق گرای حقوقی و محصول سخن گفتن جامعه‌ای است که برپایهٔ سیاست ـ برنامهٔ دولت مطلق گرای حقوقی بنا گردیده. این دولت نیز نمی تواند از انتقاد از خود بپرهیزد.« تبعه‌های آزاد» که در زمینهٔ استفاده از جسم خاص خود و استعدادهای بدنی و فکری خویش آزادی یافتند، کوشیدند کارهای خود را بر اساس ارادهٔ خود حل و فصل کنند. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که تفکیک فضای غیر سیاسی در فضای مثبت اقتصادی و روحی، در افکار عمومی، افراد خصوصی، سوژه‌های حقوق، شخص‌های اخلاقی و « انسان » های زحمتکش و متمدن ـ مدنی که لازمه آن رابطه با دولت مطلق‌گرای حقوقی است، عملی می‌گردد. هر دخالت دولت مطلق‌گرای در حوزهٔ انحصاری نشدهٔ فعالیت‌های «خاص» به موضوع «انتقاد» تبدیل می‌شود.[۵]

انحصار قدرت سیاسی در صورتی موجه است که واقعاً غیر انحصاری شدن قدرت اقتصادی و قدرت ایدئولوژیک را تأمین کند. دولت حقوقی، Summa Potestas ، می‌بایست خود را با اصول عقل مدرن وفق دهد:

زیرا «دولت برای افراد است، نه افراد برای دولت».[۶] جامعهٔ قانونمند شده (بنابر مبادلهٔ رضامندانهٔ حمایت در برابر اطاعت) که به وسیلهٔ دولت مطلق‌گرای حقوقی و سیاست دولتی تحقق یافته بود و مانع از تبدیل تعارض‌های «طبیعی» و تعارض‌های مرگبار بود، از این پس شاهد همگون شدن دولت مطلق‌گرای حقوقی با دولت خودکامه قلمرویی است و از این رو به رهانیدن خود از قیومیتی که ستمگرانه و زیانمند شده بود،

گرایش می‌یابد. جامعه در برابر ارباب، دولت سیاسی می‌شود و با تعریف دوبارهٔ دولت مطابق با امکان‌ها و معیارش: دولت لیبرالی حقوقی خواستار استقلال خود است.

همراه با لاک، تاریخ نگاران و اقتصاددانان اسکاتلندی چون فرگسون Ferguson و آدام اسمیت معتقدند: جامعه نیازمند تأمین آزادی‌های مدنی است که بر آزادی مهم مالکیت امنیت تأکید دارد. سیاست به مثابه برنامهٔ «مصنوعی» که از روی قصد ونیت تدوین می گردد، با اندیشهٔ تاریخ طبیعی و دقیقاً اندیشهٔ جامعه‌های مدنی، موضوع نظری علم جدید، اقتصاد سیاسی ترکیب می‌گردد. مبارزه با کمبود، انباشت به ساز و کار مؤثری برای ارضای نیازها تبدیل می‌شود و مستلزم پیدایش عقلانیت منافع است. اقتصاد به جنبهٔ خانگی خود وتبعیت از استبداد اربابان پیشین پایان می‌دهد و سیاسی می‌شود و جسم‌های آزاد شده را به جنبش در می‌آورد. این سیاسی شدن« دوبارهٔ » جامعه ایجاب می کرد که از سیاست دولتی خودکامانه انتقاد و به توسعه دولت حقوقی‌ای پرداخته شود که از این پس بر وفاق صریح تبعه‌های واقعاً Sui jures، مالکان جسم‌های‌شان تکیه می‌کند. قدرت حاکم باید بر اساس شهروندی شالوده ریزی شود. آزادی‌های مدنی « انسان» تنها می‌تواند بر پایهٔ سیستم آزادی‌های مدنی شهروندان که پیکر «ملّت» را تشکیل داده و در « ارادهٔ عمومی» شکل می‌گیرند، وجود داشته باشد. این تعریف دوبارهٔ سیاست که نتیجه سیاسی شدن مسئله‌های اجتماعی است، سرشار از تضادهای جدید است؛ زیرا دولت لیبرالی حقوقی بُعد اخلاقی ـ سیاسی آن را که می‌تواند به انتقاد از آن پردازد، پنهان نگاه می دارد. روسو، کانت در « جمهوری» و فیخته این چالش درونی دولت لیبرالی حقوقی میان نیازهای جامعه و ضرورت های « موضوع بالذاته » را که موضوعی عمومی است، در بیان می‌آورند.[۷]

تضادهای دولت لیبرالی حقوقی. اجتماعی‌شدن سیاست وکاهش فضای سیاسی.

انقلاب فرانسه چالش میان سیاست به عنوان وسیله برای هدفی که به افزایش سودمندی تعداد بسیار زیادی نظر دارد و سیاست به مثابه هدف بالذاتهٔ ایجاد نظم مستقل را فعلیت بخشید. بعد از بحران ژاکوبنی (دورهٔانقلابی‌های سرسخت) دولت لیبرالی حقوقی غلبه یافت، امّا درست مثل دولت مطلق‌گرای حقوقی که با انتقاد از خود خاص خویش روبرو بود، دولت لیبرالی حقوقی محصول این انتقاد از خود، می‌بایست با

آزمون تضادهای خاص خویش روبرو شود و به نوبه خود به عنوان حامل دسپوتیزم جدید افشاء گردد. نخست هگل بعد سن‌سیمون و مارکس با حدت بیشتری محدودیت‌های دولت لیبرالی حقوقی را آشکار کردند و ازحیث نظری انتقادهای آن بخش از جامعهٔ مدنی را به فرمول در آورند که به جنبش کارگری تعلق داشت و در این تلاش بود که عامل جبری انباشت سرمایه دلری نباشد.

انحصاری شدن قدرت سیاسی خود را با سازوکار اساسی آنچه از این پس «جامعه مدنی» نامیده می شود، همبسته نشان می‌دهد و به طور عینی فضای اجتماعی - اقتصادی را انحصاری می‌کند. اتم‌واره کردن (Atomistique)تقسیم کار کمبود را برطرف می‌کند. امّا برای آن بهای بسیارسنگینی پرداخته می‌شود (مثل بحران‌های کم مصرفی، شکل‌گیری تودهٔ تهیدست که به خارج از جامعه مدنی رانده شده و بدین ترتیب کیفیت تبعه‌ای و ویژگی زحمتکش بودن خود را از دست می‌دهد، بی‌آنکه این طرد مربوط به کاهلی وی بوده باشد). برخلاف انتظار، اصل جدید مالکیت که مبتنی بر استفادهٔ آزاد از نیروهای آزاد شدهٔ جسم زحمتکش است، خود را قدرت تابع فضای جدید اجتماعی نشان می‌دهد. هگل از دولت لیبرالی حقوقی انتظار داشت که در تنظیم سازوکار اقتصادی خود مسئله اجتماعی را مدنظر قرار دهد تا «فرزندان» جامعه که ناعادلانه از فعالیت اساسی انسانی محروم شده‌اند، به شایستگی بشری خود بازگردند. از نظر او دولت لیبرالی حقوقی باید اجتماعی شود.[۸]

مارکس در توسعهٔ اجتماعی دولت به کوشش هگل که سلف دولت رفاه Welfare State محسوب می‌شود، محدود نماند. او با انتقاد از سیاست به انتقاد ازاقتصاد سیاسی گام نهاد و دراین راستا سازواره‌های (instance) لیبرالی را بنیاد می‌کرد و جامعهٔ اساساً آزاد از ساز و کار انباشت سرمایه‌داری و بنابراین متفاوت با جامعهٔ مدنی - بورژوایی را در برابر هر دولت قرار داد. دولت لیبرالی حقوقی و جامعهٔ بورژوایی همچون چهره‌هایی ازخودکامگی (دسپوتیزم) به نظر می‌رسند. دولت مطلق‌گرای حقوقی و دولت لیبرالی حقوقی در افشای استبداد کوشش کردند: یکی در افشای استبداد دولت قلمرویی Daminial و اربابی SeigneuRial و دیگری در عریان کردن آنچه که فرض شده از استبداد درون دولت مطلق‌گرای حقوقی باقی مانده تلاش نمود. از این پس، دولت به این صورت مورد بحث قرار گرفت: دولت وظیفه دارد سلطه

(«Dominium») یک طبقه را که حامل استبداد جدید، رابطهٔ اجتماعی تولید سرمایه‌داری است، ممکن سازد. رهایی نوین از آشفتگی میان قدرت و مالکیت مانع از مالکیت جدید در کسب قدرت نگردید. (منظور از مالکیت جدید، مالکیت تبعه‌های آزاد است که به صاحبان استفاده ازنیروی کار کسانی که مالکیت دیگری جز مالکیت جسم‌شان ندارند، تبدیل می‌شوند). باید فرمول‌هایی را که از خودکامگی سرمایه، یا بردگی مزدبر صحبت می‌کنند، جدی گرفت.[۹] حقیقت پیمان سیاسی، قرار داد اجتماعی در پیمان اقتصادی، قرار داد مزدبری که رابطهٔ بی خویشتنی است، ریشه دارد. مزدبر کاملاً از مالکیت جسم خود برخوردار است و استفاده از نیروی کارش را در مدت معینی به سرمایه دار می‌سپارد. امّا در واقع مزدبر آزاد بنابر سازو کار ارزش افزایی سرمایه‌داری ناچار است ازسرمایه تبعیت و فرمانبرداری کند. تابع سازی واقعی کار، از فضای اجتماعی فضای مالکیت غیر شخصی را که همانا رابطهٔ سرمایه‌داری است، می‌آفریند. دولت حقوقی شکل و شرط این رابطه باقی می‌ماند و چهره مدیر کار را امروزی می‌کند. مزدبر هیچ نظارتی درغاییت و سازماندهی تولید و توزیع محصول اجتماعی ندارد. او ابزار انباشت است که نه تنها فضای اجتماعی را غیر انحصاری می‌کند، بلکه برعکس آن را به طور اجتناب ناپذیر استعمار می‌کند. سیاست استقلالش را از دست می‌دهد و در این جهت شایسته است نسبت به مرکز اصلی که در تولید و مبارزه‌های طبقه‌ها ریشه دارد، امری صوری توصیف شود. امّا با این همه به عنوان متغیر تابع تعادل نسبی میان طبقه‌های اجتماعی اهمیت دارد. پس هدف سیاست- دولت، که همانا سیاسی‌شدن حداکثر فضای تولید و توزیع ثروت‌هاست، در دستور روز قردارد بنابر بحران و انقلاب‌های اجتماعی شکل جدید سازماندهی فضای اجتماعی ـ تولید که سیاست را به عنوان اجبار دولتی امری زاید می‌سازد، امکان‌پذیر می‌گردد. یک گذار باز هم سیاسی لازم است که به سیاست سازماندهی‌ای که فضای بروز فردیت‌های آزاد در شناسایی متقابل است، بی‌انجامد.

۳-دولت اجتماعی حقوقی و دولت شوروی. سرنوشت جدید اجتماعی شدن سیاست و سیاسی شدن مسئله‌های اجتماعی

دولت لیبرالی حقوقی نیز زیر تأثیر جنبش کارگری که کم و بیش از مارکس و مارکسیسم الهام گرفته بود، دگرگون گردید. در این دگرگونی می بایست آنچه از دولت مطلق‌گرای حقوقی و دولت لیبرالی حقوقی به ارث رسیده بود، روشن گردد. زیرا دولت لیبرالی حقوقی آمریت حاکم و آزادی خاص تبعه‌ها را حل نکرد. لازم بود آزادی‌های عرفی و مدنی گسترش یابد. در غرب دولت رفاه (Welbare State)، دولت اجتماعی حقوقی شکل گرفت. انتقاد از سیاست و مبارزه با خود مختار شدن آن به طور متناقض، امّا آشکار توسعه عظیم فضای سیاسی را بوجود آورد و همزمان مسئله‌های اجتماعی بیشتری را وارد سیاست کرد. در شرق همانطور که گرامشی اشاره کرد، انقلاب ۱۹۱۷دولت شوروی، این شگفت‌انگیزترین غول(Leviathan) تاریخ را بوجود آورد. اگر ملاحظه می‌شود که دو قطب یاد شده واقعیت و فکر را تا دهۀ پنجاه‌بین خود تقسیم کرده بودند، به‌نظر می‌رسد که امروز تاریخ به بهای قربانی‌های فراوان روشن‌تر به نقد گذشته می‌پردازد. لیبرالیسم که زیر فشار جنبش کارگری ناچار گردید، حق مشارکت سیاسی را به زحمتکشان مالک نیروی کارشان واگذارد و در روند شکل‌گیری حقوق اجتماعی گام نهد، وضعیت بالنسبه مناسب‌تری داشته است. دولت سوسیالیستی واقعاً موجود که در سرزمین‌هایی بوجود آمد که دولت مطلق‌گرای حقوقی، زمین بستگی (سرواژ) را لغو نکرده بود و برتری قانون هرگز در آنها برقرار نشده بود، یکی از دهشتناک‌ترین خودکامگی‌ها را آفرید. ادعای محو مالکیت سرمایه‌دار (روند ارزش افزایی) و مدیریت آن (دولت لیبرالی حقوقی) به تشکیل یک سازوکار دولتی تام و واحد انجامید و انحصار اعمال قهر قانونی (سیاسی)، انحصار رهبری فعالیت‌های اقتصادی (ملی کردن وسایل تولید و برنامه‌ریزی مرکزی) و انحصار فعالیت فکری (مارکسیسم - لنینیسم به عنوان آیین خدشه ناپذیر) را در دولت (سوسیالیستی) متمرکز ساخت. حزب - دولت در برابر تأمین ناچیز برخی حقوق اجتماعی به محو آزادی‌های اساسی (اندیشیدن، تشکیل اجتماع، مشارکت در قدرت) پرداخت و آنها را به عنوان آزادی‌های صدری مردود دانست.

وانگهی، دولت رفاه یا دولت اجتماعی حقوقی همواره از دو سو مورد انتقاد بوده است. از یک سو انتقاد نولیبرالی و از سوی دیگر انتقاد کمونیستی که رابطهٔ این دولت را با خودکامگی سرمایه افشاء می‌کند. از این رو، ارزش‌یابی درست ویژگی‌دولت اجتماعی حقوقی که امروزه در بحران است، اهمیت دارد. انتقاد دوگانه‌ای که این دولت موضوع آن است بنابر طبیعت و کارکردش که سازشی ساختاری از آن بوجود آورد، در بیان می‌آید. نخست این که دولت در فعالیت‌های اقتصادی جامعه مدنی دخالت می‌کند تا از ارزش‌افزایی سرمایه‌داری که به بهای ساقط کردن زحمتکشان تمام می‌شود، جلوگیری کند. لیبرالیسم نو از این اقدام به عنوان بازگشت به صنف‌گرایی(CorPoratisme) نظام قدیم و به عنوان سدی در برابر نوسازی فنی و مدرن سازی انتقاد می‌کند. دوم این که این دولت علی‌رغم تأمین درجهٔ بالایی از حقوق اجتماعی و توسعهٔ شهروندی، دینامیک انباشت سرمایه‌داری را که مورد انتقاد کمونیستی است، تغییر نداده است.

اگر انتقاد کمونیستی به سبب سازنده نبودن دموکراسی سوسیالیسم واقعاً موجود خود را ناتوان نشان داده است، انتقاد نولیبرالی آشکارا سفسطه‌آمیز است. دولت اجتماعی دنبالهٔ دولت اربابی نیست. بلکه دنبالهٔ دولت لیبرالی حقوقی است که به واسطهٔ اجتماعی شدن سیاست ناچار بوده است رای همگانی را بپذیرد و با تقسیم عادلانهٔ محصول خالص، اصل حمایت از شهروندان، تأمین بهداشت و آموزش و پرورش به تقویت حقوق اجتماعی بپردازد. دولت اجتماعی حقوقی از تضادهای دولت لیبرالی حقوقی بوجود آمد. دولت اجتماعی حقوقی هرگز آزادی‌های مدنی را زیرسؤال قرار نداد و فعالیت‌های حقوقی هرگز آزادی‌های مدنی را زیر سوال قرار نداد و فعالیت‌های فکری را انحصاری نکرد و در برابر کلیسا سر تسلیم فرود نیاورد و به هر فرد امکان داد تا برای رستگاری خود بکوشد. دخالت اقتصادی و اجتماعی دولت رفاه مانع از بنیادی شدن کشمکش طبقاتی گردید و به سیستم امکان داد که بر پایهٔ بالقوه سازی تخاصم اجتماعی باز تولید شود. دولت اجتماعی حقوقی با احیاء حداقل شایستگی « فرزندان جامعهٔ مدنی» که در نتیجهٔ بحران‌های سازوکار انباشت طرد شده بودند و تضمین به رسمیت شناختن فردیت آنان سرمایه‌داری را بدون قربانی کردن دموکراسی نجات داد.

آیا از آن باید نتیجه گرفت که دولت اجتماعی حقوقی پایان تاریخ است؟ البته، نه. آرمان‌گرایی دولت اجتماعی حقوقی انگیزه‌های تعرض لیبرال‌نو را ناشناخته می‌گذارد و چشم‌انداز روشنی برای دفاع بدست نمی‌دهد. تعرض لیبرال نو مبتنی بر ساختار ارزش

افزایی سرمایه‌داری است. با الهام از گفتمان بجا و مناسب ب. کروس باید گفت: اگر امروز لیبرالیسم نو حاضر است « لیبرالیسم» اخلاقی ـ سیاسی (حقوق اساسی، دموکراتیک) را در پای «لیبریسم» (Libérisme)اقتصادی (انباشت و منطق بازار بین‌المللی) قربانی کند، بخاطر اجبار ناشی از بحران« لیبریسم» و دینامیک فرمانبرداری واقعی کار است.

بحران دولت اجتماعی حقوقی و چشم‌اندازهای دگرگونی دموکراتیک

مسئله واقعی، مسئله تحلیل تضادها، محدودیت‌ها و چشم‌اندازهای دولت اجتماعی حقوقی است. این نقطهٔ حرکت هر ابتکار به شمار می‌رود. دفاع از دولت اجتماعی حقوقی از این جهت برای خنثی‌کردن دروغ تاریخی و هستی شناسانهٔ لیبرالیسم ضرورت دارد که این جریان می‌کوشد این موضوع را بقبولاند که پدیده‌های صنفی سازی ناشی از بحران دولت اجتماعی حقوقی بازگشت به استبداد قلمرویی را تأیید می‌کنند. از این رو، دفاع از حفظ حقوق مدنی و اجتماعی کسانی که جرئت کرده‌اند، سربرافرازند، ضروری است. امّا این دفاع برای اجتناب از شکست دهشتناکی که جنبش کارگری و هر اقدام رهایی‌بخش را تهدید می‌کند، کافی نیست. نکتهٔ اساسی تأمل در زمینهٔ تعیین ارزش قدرت سیاسی به عنوان رکن یکپارچگی نظام سرمایه‌داری جدید است. چیزی که مارکس به آن کم بها داد و جز گرامشی تعداد کمی از مارکسیست‌ها به آن اندیشیده اند. همانطور که یورگن هابرماس تصریح می‌کند: تضاد اساسی دولت اجتماعی حقوقی عبارت از توسعهٔ ساز و کارهای ساخت ارادهٔ سیاسی بر پایهٔ رأی همگانی و دنبال کردن جنبش رهایی بورژوایی برای کسب اعتماد « توده های » جدید به منظور خنثی کردن تضاد طبقاتی و واگذاشتن استقلال قطعی ساز و کار ترکیب کارکرد سیستمی آن به دینامیسم انباشت سرمایه‌داری است.[۱۰] از یک سو، مشروعیت دموکراتیک و سیستم حقوق اجتماعی آن نیاز به سیاسی شدن تولید و فضای اجتماعی را ایجاب می‌کند که به نوبهٔ خود ساختارسازی میان افراد و قدرت چندگانهٔ نهادهای جمعی (سندیکاها، حزب‌های توده‌ای) را ممکن ساخته‌اند. این سوژه‌های جدید به اجتماعی شدن سیاست گرایش دارند و کوشیده‌اند با دولت بر سر انحصار سیاست مجادله کنند: یعنی طبقه‌های طرد شده از سیاست و استثمارشونده می‌کوشند دست یابی

به برنامهٔ برتر نظام سیاسی را شتاب دهند و از راه قانونی دولت را به انجام دخالت‌های اقتصادی به نفع طرد شدگان وادارند. از سوی دیگر، ضرورت باز تولید سازوکار هماهنگی سیستم بنابر انباشت به شدت ضرورت سیاسی شدن مسئله اجتماعی را محدود می‌کند.

هنگامی که درخواست‌های باز تقسیم ـ مبادله ها برخلاف سیاست سوسیال دموکرات در زمینهٔ بالقوه سازی و تخفیف کشمکش طبقاتی با طرز کار محرک تولید و به گفتهٔ هگل با «حیوان وحشی» وارد تقابل می‌گردد. سیاست اجتماعی در شرایط مفروض رشد به عنوان یک چیز دست و پاگیر و چهرهٔ استبداد صنفی جدید در قالب دولت اجتماعی حقوقی واپس زده می‌شود. در این صورت تنها راه حل روآوردن به کاهش سیاست اجتماعی و محدود کردن سیاسی شدن مسئله اجتماعی جلوه می‌کند که نتیجه‌های نابهنجار آن از پیش هویداست. چون سازش سوسیال دموکرات به شیوهٔ خاص‌اش به سازوکار هماهنگی اجتماعی بدل شده، قادر نیست در برابر طغیان روحیه‌های حیوانی روند انقیاد واقعی که لیبرالیسم نو براه انداخته مقاومت کند. از این‌رو، تنها می‌تواند به ارزش‌های اخلاقی عدالت وهمبستگی خوب شالوده‌ریزی شده توسل جوید. امّا در هر صورت تابع کارایی سازوکار اقتصادی است که طی زمان در سطح جابجا و جهانی شده است. از این‌رو، تنها به توصیف سازشی اکتفا می‌شود که عملاً ندیده‌گرفتن تولیدکنندگان و طردشوندگان از تولید در انجام وظیفهٔ شهروندی‌شان در تولید و غیرتولید است.

شهروندی که دولت اجتماعی حقوقی به گسترش آن می‌پردازد، یک شهروندی سرو دم بریده است. زیرا این شهروندی مصرف کنندهٔ درآمد اجتماعی است. درخواست کنترل اجتماعی تولید از راه دموکراسی مستقیم، هدف‌ها و کاربرد آن که باید دوباره ارزش‌یابی شود، یگانه مقاومت شایسته در برابر انقیادی است که خودکامگی سرمایهٔ جهانی آن را تحمیل می‌کند. این درخواست با روش‌های دموکراسی کثرت‌گرا و حقوق کسب شده مانعةالجمع نیست. تنها این درخواست می‌تواند به زندگی سیاسی از مفهوم تهی شده تحرک دوباره بخشد.

در واقع مسئله عبارت از پیشنهاد در خصوص تحرک بخشیدن جدید به ابتکار برجستهٔ جنبش کارگری، دموکراسی شوراها و حتی توصیهٔ فرمول جدید در زمینهٔ درآمیختن دموکراسی نهادی و دموکراسی مستقیم نیست، بلکه مسئله بیشتر عبارت از

آزمون این ابتکار بر اساس سنجش آن در شرایط واقعی روند تولید جهانی است. از یک سو، سرمایه‌داری جهانی هر نوع کارکرد متمدنانه را وانهاده و همهٔ استعدادهای شگرف‌نو آورانه‌اش را به بهای پروازی کردن جنوب و تخریب دولت اجتماعی حقوقی بکار می‌بندد و از این رو مسئله‌های مربوط به آن باید نه فقط در چشم‌انداز اروپا، بلکه جهان مورد بحث قرار گیرد. بر این اساس این پرسش مطرح است که چگونه باید به بررسی مسئله بازار پرداخت و سازوکار ارزش افزایی (انقیادواقعی) و نهادهای مبادله را تفکیک کرد؟ از سوی دیگر، در مادر شهرهای سرمایه‌داری دگرگونی‌های حوزهٔ کار بازاندیشی در زمینهٔ تقسیم‌میان زمان کار و زمان آزاد شده را که به قول مارکس پیش شرط کمونسیم است، ناگزیر می‌سازد. با این که کمیت کار لازم برای تولید در واحد کالا کاهش یافته و زمان برای فعالیت‌های مستقل آزاد شده، امّا رشد به هر قیمت دیگر نمی‌تواند همچون خداوندگاری تلقی شود که باید در پای آن همه چیز را قربانی کرد. پایه‌های تولیدگرایی دولت اجتماعی حقوقی در حال بازنگری است. در این صورت چگونه باید به جهانی شدن سرمایه‌داری نگریست که همچنان «تراژدی‌کار» باقی مانده است؟[11]

لیبرالیسم نو در برابر این سئوال‌ها پاسخ خود را دارد: پاسخ او پاسخ اربابی است که فقط قانون ارزش افزایی را می‌شناسد و به هیچ‌رو طغیان بردگانش را برنمی‌تابد. سوسیال ـ لیبرالیسم در رویای سیاست ناب است و از این رو دوباره تسلیم می‌شود. یک بار در برابر اقتصاد ـ جهان و خودکامگی آن و یکبار در برابر عقلانی کردنی که شهروندان (تولیدکننده و غیره تولیدکننده) را به کمک بگیران یا فقیران تبدیل می‌کند. مبارزه با سلطه‌جویی و عارضهٔ آن: بندگی پایان نیافته است. دولت اجتماعی حقوقی شکل و عامل این مبارزه، مرحله نهایی آن نیست. دیالکتیک اجتماعی شدن سیاست و سیاسی شدن مسئله‌های اجتماعی به بن‌بست نرسیده است و به قراردادی شدن محلّی منافع صنفی بر پایهٔ انباشت محدود نمی‌گردد. برخی‌ها بدون توجه به کهنگی این رفتار آن را به عنوان حقیقت وانمود می‌سازند. امّا از نظر ارسطو کثرت گرایی(پلورالیسم) می‌تواند در شکل‌های گوناگونی بکار رود.

پی‌نوشت‌ها

1- F.Von Hayek, Droit. Législation. Liberté, 1976, en trios Volumes. Trad. Frans. PUF, PARIS 1980-1683.N. Nozick, Anarchie, Etat, et Utopie, 1974. Trad. Franc. PUF, 1988.

۲- لیبرال سوسیالیسم و یا سوسیال لیبرالیسم فلسفهٔ رسمی گروه سیاسی مسلط و روشنفکران آن در فرانسه دههٔ ۸۰ است. بنگریه به

P. Rosanvallon, La Crise de I'Etat – Providence, Seuil, 1981et L. Ferry et A. Renault, philosophie politique, Tome 3:Des Droits de I'Homme a I'Idée Républicaine, PUF, Paris, 1985.

3- B.Barret –Kriègel, L'E tat et les Esclaves, Calmman Lévy, paris,1971(surtout p. 21-100).De la méme, voir aussi Les Chemins de I'Etat, Calmann Lévy, paris, 1985.

4- J. Bodin, La République, 1579. T.Hobbes, Léviathan, 1651.La dialectique de ce premier Etat de droit, dans son lien a lá pluralité mortelle des conflits religieux, a bien été mise en evidence par R.Koselleck, Critique et Crise de Société Bourgeoise, 1959. Trad. Franc. Minuit, Paris, 1983.

5- Sur ces problemes, voir N. Bobbio, Stato,Go verno, Societa. Per und teriia generale della politica, einaudi, Ginaudi, Torino, 1985.

۶- اصل شبه آنارشستی لیبرالیسم به وسیلهٔ توماس پن در « Comman sense 1776) به وجه نمایانی شرح داده شده است: « جامعه محصول نیاز ما و دولت نتیجهٔ فساد ماست. جامعه به طور مثبت با پیوند دادن عاطفه‌های ما به خوشبختی ما کمک می‌کند، ولی دولت به طور منفی عیب‌های ما را در بر می‌گیرد. یکی داد و ستد بین انسان‌ها را تشویق می‌کند و دیگری اختلاف‌ها را دامن می‌زند. کار جامعه حمایت و کار دولت مجازات است. جامعه در هر شکل آن خیر است، امّا دولت شر لازم و شر تحمل ناپذیر بسیار ناپسند است.

(Aubier, Paris,1983, P.59.)

7-Locke, Second traité sur le gouvernement civil, 1689. A.Fergusson, An Essay on the History of Civil Society, 1767.A. Smith, Enquété sur la Nature el les Causes de Richesse des Nations,1766(on sous – estime L'importance de la pensée ecossaise des Lumiéres). J.-J. Rousseau, Du Contrat Social, 1762. Fichte, Fondements du Droit Naturel selon la Théorie de la Science, 1796. Kant, Métaphysique des Moeurs. Doctrine du Droit, 1797.

۸- هگل با اصول فلسفهٔ حق، ۱۸۲۱ ، به خاطر تحلیل سازوکار مستبدانه جامعه مدنی که ذهنیت مدرن را رها می‌کند، ولی آن را با اتم‌واره کردن نیازها و دیالک تیک‌اش به بند می‌کشد و هنگام بحران کم مصرفی و شکل‌بندی مردم فرودست این وضعیت را به اوج می‌رساند، بغض لیبرال‌ها را برانگیخته است.

۹- K.Marx, Le capital, Livre I, chap مارکس نشان می‌دهد که چگونه روند تولید اضافه ارزش نسبی (با ماشینیسم) مسلط جدید و بردگی جدید را برقرار می‌کند. ارباب جدید حتی خودکامه‌ای دانا و مجرب است. چون علم‌ها را به خدمت می‌گیرد. امّا این روشنایی آنجا که خود را باتیرگی کار اجباری و سلب مالکیت از زحمتکشان می‌آلاید، سخت تیره و تار می‌شود. «در تولید سرمایه‌داری فقط چیزهای مفید تولیدنمی‌شود، اضافه ارزش هم تولید می‌شود. شرایط کار حاکم برکارگر است. زیرا او این شرایط را تعیین نمی‌کند. در وهلهٔ نخست ماشینیسم است که به این وارونگی واقعیت فنی می‌دهد. وسیلهٔ کار که خودکار می‌شود، در روند کار به شکل سرمایه، کار مرده ای که تسلط و نیروی زندهٔ کارگر را می‌مکد، در برابر کارگر در برابر کارگر قد علم می‌کند. سرانجام صنعت بزرگ مکانیکی جدایی کار عادی و توانایی‌های فکری تولید را که به توانایی‌های سرمایه نسبت به کار تبدیل می‌شود و به کمال می‌رساند. مهارت کارگر در برابر علم شگرف، نیروهای عظیم طبیعی، مقدار کار اجتماعی متبلور در سیستم مکانیک که قدرت« کارفرما» را تشکیل می‌دهند، ضعیف جلوه می‌کند. درمعز این کارفرما، انحصار وی بر ماشین‌ها با وجود « ماشین‌ها » در می‌آمیزد»

(Trad. Franc. De J. Roy, Editions Sociales, Paris, 1948, P.105.)

10.J. Habermas, Théorie de l'Aagir Communic- ationnel, 1981, Trad. Franc.

Fayard, paris, 1987, Voir Tome2 Considération final, P.365-410. " Tome 2,

هر چند هابرس به یکپارچگی سیستم سیاسی به مشابه تنظیم کنندهٔ سیستم انحصاری می‌اندیشد، امّا مسئله آفرینی اقتصاد – جهان را در نظر نمی‌گیرد.

۱۱-چگونه باید مجموع سطح جهانی سرمایه‌داری تاریخی و دگرگونی‌های کار را تلقی کرد؟ چگونه باید همزمان به آزادی زمان لازم در حال تحقق در سرمایه داری مرکز و باز تولید وسیع فاصله‌ای که مرکز را از پیرامونی‌های آن جدا می‌کند، اندیشید، مخصوصاً هنگامی که در مرکز چون پیرامون (استراتژی‌های استثمار) اختلاف اجتماعی را آشکار می‌کند.

بنگرید به :

I. Wallerstein, Le Capitalisme historique, La Découverte Paris, 1985, et A. Gorz, Métamorphoses du Travail. Quéte du Sens, Galilée, Paris, 1988.

موریس باربیه

آموزه‌های مارکس دربارهٔ پیدایش دولت مدرن: دولت سیاسی و جامعهٔ مدنی

مارکس از دولت اغلب به طور کلی، مستقل از دوره‌ها و کشورها صحبت می‌کند؛ اما به خصوص به دولت مدرن، یعنی به دولتی که در دورهٔ وی در کشورهای اروپای غربی و در ایالات متحد تشکیل شده بود، توجه دارد. او برای نشان دادن سرشت این دولت و انتقاد از آن شیوهٔ تشکیل دولت را تحلیل می‌کند و از این راه به معرفی پیدایش دولت مدرن راه می‌یابد. این نکته موضوع جاری و اساسی فکر سیاسی وی را تشکیل می‌دهد و آن را می‌توان هم در نخستین نوشته‌ها و هم در آثار بعدی او به شکل‌های متفاوت اما با پیوستگی نمایان ملاحظه کرد. پس بررسی شیوه‌های متفاوتی که مارکس تشکیل دولت مدرن را ترسیم می‌کند و مقایسه شیوه‌های یاد شده و نیز نشان دادن نتیجه‌هایی که در ارتباط با طبیعت این دولت بدست می‌آید جالب است.

مارکس پیدایش دولت مدرن را در چهار متن اساسی تحلیل می‌کند. دو متن نخستین به نوشته‌های دورهٔ جوانی اختصاص دارد. این دو اثر از حیث تاریخ همزمان هستند و از فلسفه سیاسی مانند: «نقد فلسفهٔ سیاسی هگل» (۱۸۴۳ – که از این پس آن را انتقاد ۱۸۴۳ می‌نامیم) و «مسئله یهود» (که در ۱۸۴۳ نگاشته شد و در ۱۸۴۴ منتشر شد) مایه می‌گیرند. دو متن دیگر، در آثار بعدی وجود دارند که به طور اساسی تحلیل‌های تاریخی‌اند: مثل «هیجده برومر لویی بناپارت (۱۸۵۲) و «جنگ داخلی در فرانسه» (۱۸۷۲). پیش نویس‌های اثر اخیر شامل سه قطعه دربارهٔ این موضوع است.

به علاوه، مارکس به اختصار این مسئله را در دیگر نوشته‌ها مانند«خانوادهٔ مقدس» یا « ایدئولوژی آلمانی» و در یادداشت‌های شخصی[۱۵] یادآور شده است.

پس بر اساس این متن‌های مختلف می‌توان مشخص کرد که او مسئله پیدایش دولت مدرن را چگونه درک می‌کرد. بدین منظور شایسته است دو روش متفاوت که به یک نتیجه نمی‌رسند، از یکدیگر متمایز گردد: یکی در ارتباط با سرشت فلسفه است که در انتقاد ۱۸۴۳ و « مسئله یهود» توضیح داده شده و دیگری مربوط به خصلت تاریخی است که در «هیجده برومر» و «جنگ داخلی فرانسه» بیان شده.

الف – رویکرد فلسفی

۱-انتقاد ۱۸۴۳

مارکس در ۱۸۴۳ به بررسی فلسفهٔ سیاسی هگل به ویژه به دریافت وی از دولت پرداخت. او به این کار در یک دست نوشتهٔ طولانی دست یازید که جلوتر عنوان «نقد فلسفه سیاسی هگل» به آن داده شد. در این نوشته او به نقد اسلوبی دریافت هگل از دولت همت گماشت. او اعتراف کرد که فیلسوف به درستی «طبیعت دولت مدرن» را شرح داده، و امّا او را به خاطر این فکر که این دولت «طبیعت دولت» را تحقق می‌بخشد، یعنی عقل و آزادی را در خود مجسم می‌سازد، نکوهش می‌کند. در واقع، خود این دولت مدرن ز نظر مارکس مسئله برانگیز است. زیرا از دید او، این دولت، گوهر دولت را که با عقل و آزادی یکی دانسته شده، تحقق نمی‌بخشد. پس باید این دولت را به طور عمیق تحلیل کرد و بدین منظور مارکس روندی را ترسیم می‌کند که به شکل‌بندی آن می‌انجامد.[۱۶]

نخست او، تفاوت میان دولت مدرن و دولت‌های قدیم را نشان می‌دهد.[۱۷] او این کار را ابتدا در دو عبارت ناواضح انجام می دهد: «در دولت‌های قدیم، دولت سیاسی مضمون دولت را به استثنای قلمروهای دیگر تشکیل می‌دهد. دولت مدرن نمایشگر همسازی میان دولت سیاسی و دولت غیر سیاسی است» (ص۹۰۳). به عقیدهٔ مارکس، آن چه دولت مدرن را از دولت قدیم متمایز می‌کند، وجود تمایز میان دولت سیاسی و دولت غیرسیاسی (یا«حوزه‌های غیرسیاسی») است. دولت سیاسی ساخت سیاسی یا نظام سیاسی را با رکن‌های متفاوت‌اش (شاه، دولت، مجلس‌ها، دستگاه اداری و غیره) نشان می‌دهد. دولت غیر سیاسی با جامعهٔ مدنی و با اجزاء مختلف آن (افراد، خانواده‌ها،

صنف‌ها، دسته‌ها (طبقه‌ها) و غیره) مطابقت دارد. بنابراین، دولت سیاسی عنصر صوری دولت و دولت غیر سیاسی عنصر مادی یا مضمون آن است. اولی شکل دولت و دومی به معنی ارسطویی اصطلاح مادّه آن است. از این رو، جمهوری مانند سلطنتی « شکل سادهٔ دولت» است و « ذات دولت[یعنی مضمون یا مادهٔ آن] در خارج از ساخت‌های آن وجود دارد». پس مارکس می‌تواند همراه با هگل بگوید: «دولت سیاسی ساخت است، یعنی دولت مادی سیاسی نیست» (ص۹۰۳).

این توضیح‌ها دوعبارت پوشیدهٔ پیش گفته را روشن می‌کنند. در واقع، در دولت قدیم جدایی میان دولت سیاسی و دولت غیر سیاسی وجود ندارد؛ زیرا اولی با دولت کامل همسان است. قلمرو سیاسی از سایر قلمروها متمایز نیست. « هنوز ساخت سیاسی متمایز از دولت واقعی و مادی» یعنی جدا از مردم واقعی یا جامعهٔ مدنی وجود ندارد.« دولت سیاسی هنوز به صورت شکل دولت مادی جلوه نمی‌کند» (ص ۹۰۵). او با «مضمون دولت» همسان می‌شود و قلمروهای دیگر وجود مستقل ندارند. این بدان معناست که یگانگی یا آشفتگی میان دولت سیاسی و جامعه مدنی که هنوز تفکیک نشده‌اند، وجود دارد.

مارکس از این وضعیت چند نمونه ارائه می‌دهد که عبارتند از: مدینه یونانی، استبداد آسیایی و به ویژه دولت فئودالی قرن‌های میانه. بنابراین، در مدینهٔ یونانی دولت سیاسی یگانه مضمون واقعی زندگی شهروندان است. او با مضمون دولت همانند می‌شود و انسان خصوصی نه آزاد است و نه وجود دارد. همچنین «در قرن‌های میانهٔ مالکیت، تجارب، جامعه و انسان سیاسی هستند؛ [...] هر حوزهٔ خصوصی خصلت سیاسی دارد. او یک حوزهٔ سیاسی است، با این که سیاست نیز مشخصهٔ حوزه‌های خصوصی است»(ص۹۰۴). بنابراین میان دولت سیاسی و جامعهٔ مدنی جدایی وجود ندارد:«در قرن‌های میانه، زندگی مردم و زندگی دولت همسان هستند (ص۹۰۴). دولت سیاسی وجود مستقل ندارد و انسان‌ها آزادی فردی ندارند. بنابراین، مارکس می‌تواند بگوید که در قرن‌های میانه « دولت [...] دموکراسی بدون آزادی است»، زیرا بین دولت و مردم همانندی وجود دارد. امّا افراد آزاد نیستند. به طور کلی، در دولت‌های قدیم«مردم و دولت یک وحدت ذاتی را تشکیل می‌دهند»(ص۹۰۵).

برعکس، لازمهٔ وجود دولت مدرن جدایی میان عنصر صوری و عنصر مادی دولت، یعنی میان دولت سیاسی و جامعهٔ مدنی است. بنابراین، او خود را هم چون آمیزش یا

سازش (درست‌تر یک « همسازی») میان دولت سیاسی یا ساخت و دولت غیر سیاسی یعنی جامعهٔ مدنی نشان می‌دهد.

بنابراین، دولت سیاسی بر پایهٔ جداشدن از جامعه و توسعهٔ مستقل تشکیل می‌شود و هم زمان، جامعهٔ مدنی پدیدار می‌گردد و به آزادی نایل می‌آید.

این وضعیت به انسان امکان می‌دهد در زندگی خصوصی‌اش از آزادی برخوردار گردد. بنابراین، آن چه دولت مدرن رامشخص می‌کند،این است که ساخت در کنار زندگی واقعی مردم به واقعیت ویژه و دولت سیاسی به ساخت بقیهٔ دولت [یعنی مردم واقعی] تبدیل می‌شود. (ص۹۰۵).

در این شرایط، می‌توان از خود پرسید که گذر از دولت قدیم به دولت مدرن چگونه صورت می‌گیرد. مارکس می‌گوید: بدین منظور «پدیدار شدن دولت سیاسی» از « عنصرهای مختلف زندگی مردم» یا توسعهٔ ساخت« دربرابر قلمروهای دیگر مانند عقل عمومی» ضروری بود(ص۹۰۳). این امر جدایی میان دولت سیاسی، ساز وارهٔ منافع عمومی و قلمروهای خصوصی جامعه مدنی راکه بدین ترتیب به آزادی راه می‌یابند، ایجاب می‌کرد: یعنی«ساخت سیاسی تنها در جایی کاملاً توسعه یافت که قلمروهای خصوصی وجود مستقل کسب کردند. جایی که تجارب و مالکیت ارضی آزاد نیست و هنوز مستقل نشده است، ساخت سیاسی وجود ندارد»(ص۹۰۴). از این رو، مدرنیته سیاسی مبتنی بر جدایی دولت سیاسی و جامعه مدنی است. در چنین وضعیتی هر دو به وجود خاص نایل می‌آیند:« دولت، این انتزاع، تنها به عصر جدید تعلق دارد. زیرا زندگی خصوصی، این انتزاع، فقط به دورهٔمدرن تعلق دارد. دولت سیاسی، این انتزاع [درست مانند جامعه مدنی] محصول[دوره] مدرن است».(ص ۹۰۴).

۲- «مسئله یهود»

کمی پس از دست‌نوشتهٔ ۱۸۴۳، مارکس در مقاله‌اش دربارهٔ «مسئلهٔ‌یهود» که در اکتبر ۱۸۴۳ به پایان رسید و در فوریهٔ ۱۸۴۴ انتشار یافت، به پیدایش دولت مدرن باز می‌گردد.[۴] او این دولت را به صورت بالنسبه مشابه، امّا کامل‌تر وعمیق‌تر معرفی می‌کند. دیگر فکر با قیدوبندهای پیچوخم بحث بغرنج با هگل روبرو نیست، بلکه با آزادی بیشتر در بیان می‌آید و علی‌رغم دشواری‌هایش در متنی استادانه شرح وبسط داده شده است. مارکس تقابل میان دولت قدیم (یادرست‌تر« جامعه قدیم») و دولت مدرن را تکرار

می‌کند و به تحلیل روندی می‌پردازد که از اولی به دومی فرا می‌روید و آن را «انقلاب سیاسی» تعریف می‌کند.

آن چه نیز شروع متن تا اندازه‌ای رمزآمیز است: «رهایی سیاسی در عین حال باتجزیهٔ جامعهٔ قدیم همراه است که دولت بیگانه شده از مردم ـ قدرت حاکم بر آن متکی بود. انقلاب سیاسی، انقلاب جامعه مدنی است» (ص ۳۷۰). این دو عبارت نکته اساسی و مهمی را بیان می‌کنند و اصطلاح‌های مسئله را به نحو مطلوب به فرمول در می‌آورند: «جامعه‌قدیم» چگونه خود را نشان می‌دهد؟ «انقلاب سیاسی» مبتنی بر چیست و به چه نتیجه‌هایی می‌انجامد؟

از نظر مارکس، جامعه قدیم جامعه فئودالی قرن‌های میانه است که در نقد ۱۸۴۳ به تحلیل درآمده است: «جامعه مدنی قدیم مستقیماً خصلت سیاسی داشت. یعنی عنصرهای زندگی مدنی چون مالکیت یا خانواده یا شیوهٔ کار به صورت‌های اربابی، رسته‌ها و صنف‌های عنصرهای زندگی در دولت را ایجاب کرده‌اند» (ص ۳۷۰). این عنصرها «عنصرهای اجتماعی» نبودند، بلکه آن‌ها بیشتر «از پیکر دولت» جدا شده بودند و جامعه‌های ویژه در بطن جامعه» را تشکیل می‌دادند. با این همه آن‌ها «کم یا بیش هنوز سیاسی به مفهوم فئودالی باقی‌مانده بودند» (ص ۳۷۰). یعنی آن‌ها عنصرهای دولت فئودالی بودند و رابطهٔ فرد با دولت را تعیین می‌کردند بدین معنا که آن‌ها «فرد را از کل که دولت است، جدا می‌کردند.»

به عبارت دیگر، عنصرهای جامعهٔ مدنی (خانواده‌ها، صنف‌ها، رسته‌ها و غیره) میانجی‌هایی میان افراد ویژه و دولت به عنوان کل بودند. آن‌ها خود مستقیماً خصلتی سیاسی داشتند؛ زیرا آن‌ها دولت را تشکیل می‌دادند. البته، آن‌ها مانع از این بودند که افراد «رابطهٔ سیاسی» داشته باشند؛ یعنی مستقیماً در زندگی دولت که «با مردم بیگانه» بود، شرکت کنند. این افراد تنها با میانجی صنف‌های متفاوت خود که به آن‌ها امکان می‌داد به زندگی سیاسی راه یابند، نقش سیاسی ایفا می‌کردند. سازمان فئودالی ایجاب می‌کرد که وحدت دولت و «قدرت عام دولت» به اعتبار «کار خاص حاکم جدا از مردم که در احاطه خدمتگزاران‌اش بود» تأمین گردد (ص ۳۷۱). در واقع، چون دولت مجموعی از صنف‌ها و «جامعه‌های ویژه» است، وحدت آن در فراسوی آن‌ها مستلزم پادشاه جدا از مردم است که قدرت دولت را اعمال کند. پس در این صورت به یک فرد خاص نیاز بود که قدرت عام سیاسی را بدون رابطه با مردم واقعی به کار برد.

انقلاب سیاسی، موجب در هم نوردیدن این سازمان دهی فئودالی و از بین رفتن صنف‌ها، رسته‌ها و غیره گردید. انقلاب سیاسی« این قدرت حاکم را سرنگون کرد و امور دولت را تا سطح امور مردم ارتقاء داد». بدین منظور، این انقلاب مکلّف بود با حذف «جامعه‌های ویژه» و محو خصلت سیاسی آن جامعهٔ مدنی را کاملاً دگرگون کند: انقلاب «تاگزیر همهٔ رسته‌ها، صنف‌ها و امتیازهای طبقاتی را که همانقدر جلوه‌هایی از جدایی مردم از همبود (Communaute) بودند، در هم نوردید. از این رو، انقلاب سیاسی خصلت سیاسی جامعه مدنی را زایل کرد» (ص۳۷۱) و این ابهام دو عبارت پیشین مبحث را روشن می‌کند. حاصل این روند، جدایی میان دولت سیاسی و جامعهٔ مدنی و بنابراین، از یک سو، تشکیل دولت سیاسی و از سوی دیگر جامعه مدنی به عنوان وجودهای مستقل است.[۵]

در واقع، از یک سو، این انقلاب «روح سیاسی» مجزا و متفرق در صنف‌های جامعهٔ فئودالی را آزاد و متحد کرد:« او بخش های پراکندهٔ روح سیاسی را گرد آورده و آن را با زندگی مدنی از پریشانی و بی‌نظمی رهانید و در قلمرو همبود با کار عمومی مردم در استقلال ایده‌آل نسبت به عنصرهای خاص زندگی مدنی سامان داد». (ص ۳۷۱) بدین ترتیب انقلاب سیاسی دولت مدرن را با جدا کردن آن از جامعهٔ مدنی و مستقل کردن آن از این جامعه به وجود آورد.[۶] تخریب صنف های جامعهٔ فئودالی به افراد امکان داد مستقیماً دارای خصلت سیاسی شوند و در زندگی دولت شرکت کنند، یعنی به شهروندان تبدیل شوند:« کار عمومی بدین‌سان[...] به کار عمومی هر فرد و وظیفهٔ سیاسی به وظیفهٔ عمومی هر کس تبدیل شد.[۷](ص ۳۷۱)

ازسوی دیگر، انقلاب سیاسی جامعه مدنی را به صورت وجود مجزا بوجود آورد و از آن جامعه‌ای ساخت که به صورت عنصرهای ویژه نمودار گردد و به قلمرو منافع فردی تبدیل شود: « او جامعه مدنی را در عنصرهای ساده‌اش پدیدار می‌سازد[یعنی]، از یک سو، افراد و از سوی دیگر عنصرهای مادی و معنوی که مضمون زندگی وشرایط مدنی این افراد را تشکیل می دهند».[۸](ص ۳۷۱). بنابراین فعالیت‌های متفاوت در جامعهٔ مدنی چیزی جز خصلت فردی نداشتند. افراد از «رابطه هایی که مانع روح خود پرستانهٔ جامعهٔ مدنی بود[آزاد شدند]. رهایی سیاسی در عین حال اقدامی بود که براساس آن جامعهٔ مدنی خود را از سیاست، از ظاهر مضمون عمومی رها ساخت»(ص۳۷۱). بنابراین، دولت مدرن، سازوارهٔ نفع عمومی و جامعهٔ مدنی، قلمرو منافع خصوصی به طور

هم زمان پدیدار می شوند: «ساخت دولت سیاسی و تجزیهٔ جامعهٔ مدنی به افراد مستقل [...] با اقدام یگانه انجام می گیرد»(ص ۳۷۲). از این روست که مارکس توانست در یک فرمول رسا بگوید: «تکمیل ایده‌الیسم دولت در عین حال تکمیل ماتریالیسم جامعهٔ مدنی بود»(ص۳۷۱).

جدایی میان دولت سیاسی و جامعهٔ مدنی به تجزیهٔ خود انسان که به شهروند، عضو دولت و فرد، عضو جامعه مدنی تقسیم شده بود، انجامید. شهروند «انسان سیاسی» است که «فعالیت آگاهانه» دارد. این انسان «انسان حقیقی» است. فرد «انسان غیر سیاسی» است که «پایهٔ طبیعی» دارد و از حقوق بشر که «حقوق طبیعی» است برخوردار است. این انسان «انسان طبیعی» یا «انسان واقعی» است. بنابراین، «انسان خویشتن خواه، منفی، خود بود جامعهٔ تجزیه شده، موضوع شاهد بی‌واسطه و بنابراین موضوع طبیعی است» (ص۳۷۲).

پس انقلاب سیاسی جامعهٔ‌مدنی را به عنصرهای سازنده‌اش تجزیه کرده و پیدایش فرد را با آزادی ها و منافع خصوصی متفاوت و خودخواهانه‌اش ممکن می سازد« انسان، عضو جامعهٔ‌مدنی[...] خود را به عنوان انسان به معنی خاص و به عنوان انسان متمایز از شهروند به ثبوت می‌رساند[۹] زیرا او در وجود بی‌واسطه، محسوس و فردی‌اش انسان است؛ حال آن که انسان سیاسی تنها انسان مجرد، مصنوع، انسان به عنوان شخص تمثیلی، اخلاقی است» (ص۳۷۲). پس مارکس «انسان واقعی» جامعه مدنی و «انسان حقیقی» مربوط به دولت را برابر هم قرار می‌دهد:

«انسان واقعی تنها از منظر فرد خویشتن خواه و انسان حقیقی ازمنظر شهروند مجرد تشخیص داده می‌شود». یعنی او از هر تعیّن خاص رهاست. همچنین انقلاب سیاسی دولت سیاسی و جامعهٔ سیاسی را به وجود می‌آورد و شهروند و فرد را پدیدار می‌سازد: «رهایی سیاسی از یک سو تبدیل انسان از طرف جامعهٔ مدنی به فرد خویشتن خواه و مستقل و از سوی دیگر به شهروند (Staatsburger) و شخص اخلاقی است»[۱۰] (ص ۳۷۳).

پیدایش فرد و شهروند هم زمان صورت می‌گیرد. از این‌رو وجود یکی بدون دیگری ممکن نیست. به خصوص فرد و بنابراین جامعهٔ مدنی پایهٔ دولت سیاسی است. این دولت او را به وضوح بنابر اعلام حقوق بشر می شناسد. «این انسان، عضو جامعهٔ مدنی کاملاً پایه و شرط دولت سیاسی است. دولت سیاسی او را در حقوق بشر به این عنوان

می‌شناسد»[۱۱] (ص ۳۷۲-۳۷۱). به بیان دیگر، شناخت حقوق بشر از جانب دولت این نکته را تأیید می‌کند که جامعه مدنی و دولت تفکیک شده‌اند و اولی پایه دومی است. دقیق‌تر، این نشان می‌دهد که دولت مدرن مبتنی بر انسان به عنوان فرد است و او بدون احترام به حقوق بشر نمی‌تواند وجود داشته باشد.

این ملاحظه‌ها می‌توانند مجرد، بی‌زمان و حتی بیهوده به نظر رسند. در واقع این درست نیست. زیرا مارکس به انقلاب سیاسی‌ای می‌اندیشد که در ۱۷۸۹ در فرانسه اتفاق افتاد و برای او ارزش نمونه وارداشت. او این انقلاب را به مثابه روند جدایی میان دولت سیاسی و جامعهٔ مدنی که به تشکیل دولت مدرن و آزادی افراد انجامیده تفسیر کرد. در این صورت زندگی سیاسی خود را هم‌چون «وسیلهٔ ساده که هدف آن زندگی جامعه مدنی است» می‌نمایاند. البته، « پراتیک انقلابی آن با تئوری‌اش در تضاد [...] است؛ زیرا او به شدت حقوق بشر را نقض می‌کند»(ص ۳۶۹) بنابراین، «حقوق بشر آزادی هنگامی از حقوق بودن باز می‌ماند که بازندگی سیاسی وارد تعارض شود، حال آن که در تئوری، زندگی سیاسی ضامن حقوق بشر و حقوق بشر فردی است و بنابراین، به محض این که با هدف آن و یا خود این حقوق بشر در تضاد قرار گیرد، باید متوقف گردد»(ص ۳۷۰-۳۶۹). البته مارکس این تضاد میان تئوری و پراتیک انقلابی را توضیح می‌دهد و رفع می‌کند زیرا به عقیدهٔ او «پراتیک استثناء و تئوری قاعده است» (ص ۳۷۰). این توضیح تا اندازه‌ای شگفت‌انگیز، امّا به روشنی درست است. بنابراین، او به تدوین تئوری انقلاب فرانسه می‌پردازد و آن را به عنوان روند ساخت هم‌زمان دولت سیاسی و جامعه مدنی تفسیر می‌کند.

مارکس در متن مقدم بر متنی که تازه بررسی کردیم انقلاب فرانسه را متذکر می‌شود. به عقیدهٔ او دولت سیاسی می‌تواند و حتی باید در لحظه‌های معین با جامعه مدنی وارد مبارزهٔ تند و خشن شود تا خود را در همان نقطه که آن را به طور جسمانی ویران می‌کند، کاملاً تثبیت کند. و این اشاره به دورهٔ کنوانسیون (مجلس دوم در انقلاب فرانسه) ترور (حکومت ترور فرانسه) است. « در دوره‌هایی که دولت سیاسی از جامعه مدنی در شرایط قهر به وجود می‌آید» می‌تواند تا لغو عنصرهای جامعهٔ مدنی چون مذهب، مالکیت خصوصی و حتی زندگی افراد پیش رود: «زندگی سیاسی در لحظه‌های شور و هیجانش می‌کوشد اصل مقدم بر خود: جامعهٔ مدنی و عنصرهایش را خفه کند تا خود را به عنوان زندگی واقعی و هماهنگ انسان و زندگی نوعی آن تحمیل کند؛ امّا

برای رسیدن به آن لازم است که با خشونت علیه شرایط خاص موجودیت آن قد برافرازد و انقلاب پیاپی را اعلام دارد»(ص ۳۵۹). در این حالت انقلاب پیاپی مبارزهٔ جاد و خشن است که دولت سیاسی علیه جامعهٔ مدنی هدایت می‌کند تا بدین وسیله به وجود خاص خویش و تثبیت خود از راه قدرت دست یابد. امّا این وضعیت برای مارکس یک استثناء جلوه می‌کند، و تئوری را که قاعده است، باطل نمی‌کند.

۱-دست نوشته‌های ۱۸۴۶-۱۸۴۴

تفسیری که مارکس از انقلاب فرانسه ارائه داد، در چندین متن سال‌های ۱۸۴۶-۱۸۴۴ تکرار شده است. از این‌رو، او در مقاله‌اش دربارهٔ انقلاب بافندگان سیلزی (اوت ۱۸۴۴) تأیید می‌کند که انقلاب فرانسه « دورهٔ کلاسیک هوشمندی سیاسی» است؛[۱۸] یعنی دوره‌ای که در نهایت دولت مدرن تشکیل می‌شود و زندگی سیاسی در آن شکوفا می‌گردد. او حتی خاطرنشان کرد که کنوانسیون اوج روند را نشان می‌دهد؛ زیرا«خداکثرنیروی سیاسی، قدرت سیاسی و هوشمندی سیاسی»[۱۹] را به نمایش می‌گذارد.

مخصوصاً در درون کنوانسیون روبسپیر، سنت ژوست و حزب آنها با توان زیادی به شکل‌بندی دولت سیاسی مدرن کمک کردند. امّا مارکس در خانواده مقدس خاطرنشان می‌کند که آنها مرتکب خبطی شده‌اند که به «اشتباه عظیمی» انجامید. زیرا آن‌ها « جمهوری باستانی [...] را با دولت نمایندگی مدرن»[۲۰] درآمیختند. به عبارت دیگر، آن‌ها دولت مدرن را به دولت قدیم تشبیه کرده‌اند. در واقع دولت مدرن جدایی میان دولت سیاسی و جامعهٔ مدنی و بنابراین، به رسمیت شناختن حقوق بشررا ایجاب می‌کند. با این همه، روبسپیر و سنت ژوست کوشیدند این دولت را به شکل دولت قدیم که فارغ از این جدایی و حقوق بشر بود، تحقق بخشند. آن‌ها در صدد بودند که «رأس سیاسی» جامعهٔ مدنی، یعنی دولت مدرن را « به سبک قدیم طرح ریزی کنند» هم چنین، حکومت ترور کوشید جامعهٔ مدنی را قربانی «شیوهٔ زندگی سیاسی قدیم» کند. تضاد روبسپیر و سنت ژوست و دلیل ناکامی آن‌ها در همین نکته است. آن‌ها در عین حال نتوانستند دولت مدرن را که شامل حقوق بشر است، ایجاد کنند و آن را بر اساس دول قدیم که در آن حقوق بشر وجود ندارد، طرح ریزی نمایند. درک نادرست آن‌ها از

این قرار بود: «ناگزیری شناخت و قبول جامعهٔ مدنی مدرن بنابر حقوق بشر، جامعهٔ[...] منافع خصوصی که بی‌پرده هدف‌های خود را دنبال می‌کند و سپس هم زمان کوشش در محو نمودهای حیاتی این جامعه در افراد معین». چنین کاری ناممکن است؛ زیرا حقوق بشر«حقوق انسانی را که نمی‌تواند انسان جماعت قدیم باشد» تعیین می‌کند. از آن این نتیجه بدست می‌آید که به رسمیت شناختن حقوق بشر و احترام به آن برای دولت مدرن امری اساسی است.[۱۵]

تفسیر انقلاب فرانسه بنابر طرح اثری که مارکس نوشتن آن را در ۱۸۴۵ بررسی کرد، تأیید شده است. این طرح در دفتر یادداشت‌ها که در آغاز دههٔ ۱۸۴۵ نگاشته شد، وجود دارد. در این یادداشت ها او نکته های اساسی مربوط به سیاست و دولت مدرن را نشان می‌دهد.[۱۶] تعداد این نکته‌ها یازده تاست که سه تای اول آن برای ما جالب است. مارکس نخست بررسی «تاریخ پیدایش دولت مدرن یا انقلاب فرانسه» را مطرح می‌کند و در واقع انقلاب فرانسه را با تشکیل دولت مدرن تعریف می‌کند. سپس خاطرنشان می‌سازد که این دولت نباید«بادولت قدیم»[۱۷] اشتباه شود. او پیدایش «وجود سیاسی» و «جامعه مدنی» و «تقسیم همهٔ عنصرها به وجودهای مدنی و وجود سیاسی» یعنی جدایی میان جامعه مدنی و دولت سیاسی را یادآور می‌شود. سپس او « اعلام حقوق بشر و تشکیل دولت» را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که دومی به اولی مربوط است و آنگاه نتیجه می‌گیرد که دولت مدرن نیازمند حقوق بشر است و بر این حقوق تکیه دارد. این امر باعث شد که « آزادی فردی و قدرت عمومی» و همچنین برابری و «حاکمیت مردم» بررسی گردد. سرانجام، طرح بخشی را پیش‌بینی می‌کند که مبتنی بر «دولت و جامعه مدنی» است. از این یادداشت‌ها به وضوح این نتیجه بدست می‌آید که مارکس معتقد بود: انقلاب فرانسه دولت مدرن را به وجود آورد و جدایی میان دولت سیاسی و جامعهٔ مدنی را تحقق بخشید. حاصل این نگرش این است که کشورهایی مانند پروس که هنوز نظام قدیم فئودالی و مستبدانه دارند باید انقلاب سیاسی مشابه با انقلاب فرانسه را به انجام رسانند تا دولت مدرن جدا از جامعهٔ مدنی را برقرار کند و حقوق بشر را به رسمیت شناسند.

سرانجام مارکس در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۶-۱۸۴۵) تشکیل دولت را برپایهٔ تقابل میان منافع خصوصی و نفع عمومی توضیح می‌دهد. دومی از اولی جدا می‌شود، وجود مستقل پیدا می‌کند و دولت را به وجود می‌آورد: «دقیقاً به دلیل تقابل میان نفع

خصوصی و نفع مشترک است که نفع مشترک به منزلهٔ دولت، چهرهٔ مستقل جدا از منافع واقعی، فردی و جمعی پیدا می‌کند و در عین حال خود را هم چون اجتماع خیالی می‌نمایاند.»[۱۸]

علاوه بر این، مارکس رابطه‌های میان دولت مدرن و مالکیت خصوصی را خاطرنشان می‌کند. از لحاظ تاریخی هر دو هم زمان پس از قرن‌های میانه پدیدار شده‌اند. در این صورت مالکیت با ترک شکل همبودی قدیم شکل خصوصی و فردی پیدا می‌کند. «دولت مدرن با این مالکیت خصوصی مدرن مطابقت دارد. مالکان خصوصی آن را رفته رفته به وسیلهٔ مالیات‌ها کسب کرده‌اند»[۱۹]

در واقع دولت مدرن جدا از جامعهٔ مدنی، هنگامی که مالکیت شکل جماعتی‌اش را از دست می‌دهد و جامعهٔ قرون وسطایی درهم نوردیده می‌شود، به امر ناگزیری تبدیل می‌شود. بدین ترتیب، بورژوازی پس از تبدیل شدن به یک طبقه ناگزیر است به منافع مشترک خود شکل عام بدهد؛ یعنی برای حفظ مالکیت و منافع‌اش دولت مدرن را به وجود آورد: «مالکیت خصوصی که از همبود آزاد گردید، دولت در کنار و خارج از جامعهٔ مدنی موجودیت ویژه کسب کرد. البته، این دولت چیزی جز شکل سازماندهی که بورژواها ناگزیر شده اند در داخل و خارج از جامعهٔمدنی موجودیت ویژه کسب کرد. البته، این دولت چیزی جز شکل سازماندهی که بورژواها ناگزیر شده‌اند در داخل و خارج برای حفظ متقابل مالکیت و منافع خویش به خود بدهند، نیست»[۲۰] پس مارکس معتقد است که دولت مدرن به طور اساسی در کشورهای پیشرفته در خدمت مالکیت خصوصی قرار دارد. از سوی دیگر او یادآور می‌شود که متفکران معاصر زیادی به این رابطه اذعان دارند و معتقدند که دولت صرفاً برای مالکیت خصوصی وجود دارد[۲۱] می‌دانست که دولت مدرن می‌تواند در خارج از فرانسه وجود داشته باشد. او به خصوص مورد ایالات متحد را ذکر می‌کند که به عقیدهٔ او نمایشگر نوعی ایده‌آل سیاسی است؛ زیرا این کشور «پیش روترین کشور»[۲۲] و در عرصهٔ سیاسی پیش رفته‌ترین نمونهٔ آن است. او حتی اظهار داشت که: « آمریکای شمالی مدل کامل دولت مدرن است».[۲۳] البته ایالات متحد مانند فرانسه انقلاب سیاسی را انجام نداد؛ زیرا او کشوری بدون گذشتهٔ فئودلی است. البته، ایالات متحد دولت مدرن را به یک باره بر شالودهٔ جامعهٔ مدنی تشکیل داد و حقوق بشر را به رسمیت شناخت.

ب ـ تحلیل تاریخی

مارکس پیدایش دولت مدرن را آن‌گونه که در انتقاد ۱۸۴۳ و«مسئله یهود» بیان کرده بود، در آثار بعدی خود از یاد نمی‌برد. هنگامی که او در این آثار تشکیل دولت فرانسه را برای توضیح بناپارتیسم و امپراتوری روم خاطرنشان می‌سازد، آشکارا از آن‌ها الهام می‌گیرد. البته در این صورت اسلوب وی اسلوب تحلیل تاریخی است و به طور محسوس به نتیجه‌های متفاوت می‌انجامد.[۲۳]

۱-۱۸ برومر

در ۱۸ برومر لویی بناپارت (۱۸۵۳) مارکس تحول دولت در فرانسه را دوباره شرح می‌دهد و توسعه دایمی قدرت اجرایی را نمودار می‌سازد.[۲۵] او می‌گوید: این قدرت « در دورهٔ سلطنت مطلقه با زوال فئودالیته شکل گرفت و به سرنگونی آن کمک کرد». پس، سلطنت مطلقه شروع به تخریب ساختارهای فئودالی کرد و برای تشکیل «قدرت دولت» امتیازهایشان را از میان برداشت. «امتیازهای اربابی مالکان بزرگ ارضی و شهرها به همان اندازه به مشخصه‌های قدرت دولت تغییر شکل یافت [...]. کارت رنگارنگ حقوق فرمان روایان مختلف قرون وسطا به برنامهٔ کاملاً منظم قدرت دولت تبدیل شد». انقلاب ۱۷۸۹ کار تخریب و تمرکز به نفع دولت را ادامه داد»[۲۶] و « درهم شکستن همه قدرت‌های مستقل‌محلی، قلمرویی، شهری و ایالتی را برای ایجاد وحدت بورژوایی ملت وظیفه خود قرار داد».[۲۷] بنابراین، انقلاب تمرکز و هم چنین « پهنه، مشخصه‌ها و دستگاه قدرت دولتی را گسترش داد».

نظام‌های بعدی این روند را با شتاب زیادتری ادامه دادند. «ناپلئون تکمیل ساز و کار دولت را به پایان رساند.» بازگشت سلطنت و سلطنت ژوییه «تقسیم کار زیادتری» را بر آن افزود. آنگاه دولت پاسداری از منافع مختلف جامعه مدنی را بر عهده گرفت و آن‌ها را به منافع عام تغییر شکل داد. «هر نفع مشترک بی‌درنگ از جامعه جدا می‌شود و به عنوان نفع برتر، عام، مقابل آن قرار می‌گیرد و به ابتکار عضوهای جامعه اعتلاء می‌یابد و (از پل، مدرسه و مالکیت گروهی دهکدهٔ بسیار کوچک تا راه آهن‌ها، ثروت‌های ملّی و دانشگاه‌ها) به موضوع فعالیت دولت تبدیل می‌شود»[۲۸] جمهوری پارلمانی « وسیله‌های فعالیت و تمرکز قدرت دولتی» را تحکیم می‌کند.

پس مارکس تأیید می‌کند که نظام‌های مختلف سیاسی فرانسه دایم قدرت دولت را افزایش داده اند: «همهٔ انقلاب‌های سیاسی این ماشین را به جای درهم شکستن تکمیل کرده‌اند» مارکس این جا از «انقلاب‌های سیاسی» یعنی از انقلاب‌های ۱۷۸۹، ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ سخن می‌گوید.

به عقیدهٔ او «انقلاب کبیر فرانسه» از ۱۷۸۹ تا ۱۸۴۸ امتداد می‌یابد. او در این انقلاب روندی را می‌دید که دولت مدرن بر پایهٔ آن شکل می‌گیرد و تقویت می‌شود و بالمآل از جامعهٔ مدنی جدا و بر آن مسلط می‌شود.

البته، تفاوت محسوسی بین تحلیل تاریخی و تحلیلی که در «مسئله یهود» مطرح شده، وجود دارد. در این اثر، دولت سیاسی و جامعهٔ مدنی هم زمان پدیدار می‌شوند: اولی حقوق بشر را به رسمیت می‌شناسد و مکلف به رعایت آن می‌گردد؛ و دومی به قلمرو آزادی فردی و منافع خصوصی تعلق دارد. بر عکس، در ۱۸ برومیر، دولت به قدرت اجرایی تشبیه شده و به مثابه «ماشین عظیم» جلوه می‌کند که مدام در برابر جامعه مدنی و به زیان آن تقویت می‌شود و آن را دچار اختناق ساخته و بر آن کاملاً مسلط می‌گردد. دولت به «پیکری انگلی» تبدیل می‌شود و پیکر اجتماعی را در فشار و تنگنا قرار می‌دهد. این نهاد یک «پیکر انگلی دهشتناک است که جسم جامعهٔ فرانسه را مثل غشایی می‌پوشاند و همهٔ منفذهای آن را مسدود می‌کند».

۲ـ جنگ داخلی در فرانسه

۲۰ سال بعد مارکس در «جنگ داخلی در فرانسه» (۱۸۷۱) پیدایش دولت مدرن را به ترتیب مشابه معرفی می‌کند. امّا این کار همواره به قصد توضیح نظام بناپارتی است.[۳۰] به علاوه، دو پیش نویس این اثر سه قطعه مربوط به شکل‌بندی دولت مدرن را در بر می‌گیرد که بیانگر دقت‌های جالب توجهی است.[۳۱] روایت نهایی نکته اساسی را بیان می‌کند. امّا بسیار کوتاه است و می‌تواند به وسیلهٔ هر دو پیش نویس تکمیل یا توضیح داده شود.

مارکس بارها گفت که «قدرت متمرکز دولت [...] از دورهٔ سلطنت مطلقه شروع شد و هم چون سلاح نیرومند در خدمت جامعه در حال زایش بورژوایی در مبارزه با فئودالیسم قرار گرفت.[۳۲] البته بقایای متعدد قرون وسطایی مانند: «امتیازهای اربابان و اشراف، امتیازهای محلی، امتیازهای شهری و صنفی و ساخت‌هایی ایالتی» مانع از

توسعه آن بود. انقلاب ۱۷۸۹ «بر همهٔ بقایای زمان گذشته فایق آمد» و « آخرین مانع‌ها را که رویاروی ساختار بنای دولت مدرن بود»، از میان برداشت. دولت مدرن در لوای اولین امپراتوری تشکیل شد. در نظام‌های بعدی این دولت هم چون ابزار سلطه طبقاتی نمودار گردید که بارزترین مشخصه آن توسعه قدر سرکوبی است. « خصلت سیاسی آن همراه با دگرگونی‌های اقتصادی جامعه تغییر یافت». به تدریج که « صنعت مدرن توسعه یافت و تضادهای آشتی ناپذیر میان طبقه‌ها شدت گرفت، قدر دولت به منظور تحقق هدف‌های آن در زمینهٔ انقیاد اجتماعی و ایجاد دستگاه سلطه طبقاتی بیش از پیش خصلت قدرت سازمان یافته عمومی پیدا کرد. پس از هر انقلاب که دلالت بر توسعهٔ مبارزهٔ طبقاتی دارد، خصلت صرفاً سرکوبگر قدرت به صورت بیش از پیش آشکاری پدیدار می‌گردد.

بنابراین، توضیحی که مارکس دربارهٔ تحول دولت به دست می‌دهد، همان توضیح وی در ۱۸ برومر نیست. این تحول مبتنی بر توسعهٔ مبارزهٔ طبقه‌هاست کته دولت را به تبدیل شدن به ابزار سلطه طبقاتی و تشدید خصلت سرکوبگرانهٔ آن سوق می‌دهد. در واقع، انقلاب ۱۸۳۰ قدرت را به سرمایه داران یعنی به «مستقیم ترین دشمنان » کارگران منتقل کرد.

انقلاب ۱۸۴۸ جمهوری پارلمانی را برقرار کرد که یک «نظام مدافع» تروریسم طبقاتی» بود و «شکاف» میان طبقهٔ رهبری و «تمامی پیکر جامعه» را آشکار کرد: «در برابر خطر رستاخیز پرولتاریا، طبقهٔ متحد سرمایه‌دار از قدرت دولت به عنوان ابزار جنگ ملّی سرمایه علیه کار بی ملاحظه و خودنمایانه استفاده کرد»[۳۴] او، برای مقابله با «تودهٔ تولید کنندگان» نه تنها ناگزیر بود« قوه مجریه قدرت ها را که بی‌وقفه بر سرکوبی می‌افزودند، به جولان درآورد» بلکه هم چنین کم‌کم مجلس ملی را « از همه وسیله‌های دفاع از خود در برابر قوه مجریه» محروم کند. این دو عمل به لویی بناپارت امکان داد که جای مجلس را بگیرد و امپراتوری دوم را برقرار کند.

نخستین پیش‌نویس، دولت را به دستگاهی تشبیه می‌کند که «پیکر زندهٔ جامعه مدنی را هم‌چون ماربوای فروپیچنده»[۳۵] احاطه می‌کند. این پیش‌نویس هم چنین دولت را به عنوان یک غدهٔ « انگلی جوش خورده به جامعهٔ مدنی» معرفی می‌کند و مشخص می‌سازد که « دولتِ انگل تنها در امپراتوری دوم تحول یافت»[۳۶]

وانگهی، اولین پیش نویس به طور محسوس از متن ۱۸ برومر که پیش‌تر تحلیل شد، الهام می‌گیرد و آن را توسعه می‌دهد. به خصوص این پیش‌نویس تأیید می‌کند که دولت متمرکز در سلطنت مطلقه به وجود آمده است:« امتیازهای فئودالی اربابان، مردم شهر و روحانی‌ها در دورهٔ قرون وسطا به مشخصه‌های قدرت دولت متحد تبدیل شد». «بی‌نظمی رنگارنگ نیروهای قرون وسطایی» جایش را به «ساختار منظم قدرت دولت»[۳۷] می‌سپارد. انقلاب ۱۷۸۹ که «شالوده‌ریزی وحدت ملی»[۳۸] را هدف قرار داد. «همهٔ استقلال‌های محلی، قلمرویی، شهری و ایالتی» را در هم نوردید. و«تمرکز و سازماندهی قدرت دولت» را توسعه داد. انقلاب اختیارها، ابزارها، استقلال و «تسلط فوق طبیعی‌اش را بر جامعهٔ مدنی» افزایش داد:« به نام منطق دولت هر نفع کم‌تر و مجزا که از رابطه‌های گروه‌های اجتماعی به وجود آمده بود، از جامعه جدا، مشخص و مستقل از آن گردید و با آن وارد تقابل شد».[۳۹] باید یادآور شد که مارکس در نخستین پیش نویس به مبارزه طبقاتی برای توضیح خصلت سرکوبگر قدرت دولت متوسل نمی‌شود.

قطعه‌های پیش‌نویس دوم درباره پیدایش دولت مدرن به روایت نهایی نزدیک می‌شود. به خصوص، مارکس دولت را به عنوان «ابزار سلطه طبقاتی» معروفی می‌کند و تحول آن را بنابر مبارزه طبقه‌ها (طبقه سرمایه‌داری و کارگر) توضیح می‌دهد. در واقع در مقیاسی که «پیشرفت اقتصادی» جامعهٔ مدرن، طبقهٔ کارگر و بنابراین « مبارزهٔ طبقاتی مدرن» میان کار و سرمایه را توسعه داد، قدرت دولت به طور محسوس تغییر یافت. هنگامی که جامعه به «مرحلهٔ مبارزهٔ طبقه‌ها [گام نهاد] خصلت نیروی عمومی سازمان‌یافته آن[۴۰]،[یعنی] قدرت دولت توانست بدین‌سان دگرگون شود[...] او وظیفه داشت بیش از پیش خصلت ابزار استبداد طبقاتی‌اش [یعنی] ماشین سیاسی مأمور دایمی کردن ابزار سلطهٔ اقتصادی سرمایه بر کار را از طریق نیروی انقیاد اجتماعی تولید کنندگان ثروت به نفع تصاحب کنندگان آن توسعه بخشد. پس از هر انقلاب جدید توده‌ای [...] خصلت سرکوبگر قدر دولت پیوسته توسعه یافت و چهرهٔ بی‌رحمانه‌تری پیدا کرد».[۴۱] این قدرت دولت بیش از پیش به «دشمنان مستقیم طبقه کارگر» انتقال یافت: انقلاب ۱۸۳۰ آن را به «صنعت پردازان بزرگ» و انقلاب ۱۸۴۸ آن را به مجموع «بخش‌های طبقه رهبری » منتقل کرد. و بالاخره در جمهوری پالمانی، قدرت دولت به «ابزار مدافع جنگ به نفع صاحبان ثروت وعلیه تولید کنندگان» تبدیل شد.[۴۲] بنابراین،

به عقیدهٔ مارکس توسعهٔ مبارزهٔ طبقاتی بیان‌گر تبدیل دولت به ابزار سلطه طبقاتی و تشدید خصلت سرکوبگرانه آن است. این توضیح سپس بارها در روایت نهایی تکرار شد.

قطعه دیگر پیش نویس دوم که در متن نهایی نیز تکرار شده، به طور محسوس تحول قدرت حکومتی را توضیح می‌دهد. با پیشرفت صنعت و توسعهٔ تضاد آشتی‌ناپذیر میان طبقه‌ها، این قدرت «بیش از پیش خصلت سلطه ملی سرمایه برکار، قدرت سیاسی سازمان یافته در زمینهٔ تأمین انقیاد اجتماعی [و خصلت] دستگاه ساده استبداد طبقاتی» را پیدا کرد.[۳۳] به خصوص، انقلاب ۱۸۴۸ « معنی حقیقی قدرت دولت» را آشکار ساخت و ادعای آن در زمینه«نیروی مسلح رفاه عمومی بودن، نماینده منافع عمومی جامعه بودن و مبارزه برای غلبه بر منافع خصوص» را افشا کرد و «راز قدرت دولت یعنی کاربرد آن به عنوان ابزار استبداد طبقاتی» را عریان نمود. از آن زمان، قدرت دولت به « ابزار مدافع جنگ دخلی» طبقه مسلط علیه پرولتالیا تبدیل شد.[۳۴]

مارکس هنگامی که پیدایش دولت مدرن را ترسیم می‌کند، خود را هم چون پیشگام جامعه شناس تاریخی نشان می‌دهد. او پیدایش دولت مدرن را به دو شیوهٔ متفاوت هم زمان در سطح اسلوب و مضمون معرفی می‌کند. در واقع در انتقاد ۱۸۴۳ و در « مسئله یهود» برای نشان دادن روند تشکیل دولت مدرن از روش فلسفی استفاده می‌کند و در این وضعیت، تفسیر وی دربارهٔ انقلاب فرانسه از این روش الهام می‌گیرد. بر عکس او، در ۱۸ برومرو در « جنگ داخلی در فرانسه» به تحلیل تاریخی شکل‌بندی و تحول دولت در وضعیت فرانسه برای تعیبین طبیعیت نظام بناپارتیستی دست می‌یازد و نطفهٔ این نظام را در نظام‌های پیشین می‌بیند.

تنوع اسلوب‌ها به بازنمایی پیدایش دولت مدرن از راه متفاوت می‌انجامد. در متن‌های فلسفی ۱۸۴۳، مارکس به طور اساسی به تحلیل روند جدایی که هم زمان موجب پیدایش دولت سیاسی و جامعه مدنی گردید، می‌پردازد. اولی در خود همه«روح سیاسی» پراکنده در جامعه را متمرکز می‌کند و به دستگاه واحد نفع عمومی تبدیل می‌شود. دومی مکان طبیعی منافع خصوصی است و بر آزادی‌های مختلف فردی یعنی حقوق بشر درنگ دارد. برعکس، در متن‌های تاریخی ۱۸۵۲ و ۱۸۷۲ مارکس که برای توضیخ بناپارتیسم تلاش می‌کرد، در دولت مدرن سازواره‌ای را تمیز داد که به زیان جامعه مدنی شکل گرفت و تقویت شد و برآن کاملاً مسلط گردید، بی آن که در قید حقوق بشر باشد. در نتیجه، این دولت بیش از پیش خصلت سرکوبگر پیدا کرد و به ابزار

سلطه طبقاتی تبدیل شد. بر این اساس، پیدایش و تحول دولت در پرتو مبارزهٔ طبقاتی تبیین می‌گردد و سلطه مستبدانه آن پیکر اجتماعی و آزادی های فردی را درهم می‌پیچد.

با این همه، این دو باز نمود در زمینه پیدایش دولت مدرن چندین نکتهٔ مشترک دارد. در واقع، در هر دو حالت، مسئله روند جدایی میان دولت سیاسی و جامعه مدنی که دو به هستی مستقل راه می‌یابند، تأیید می‌گردد. وانگهی، دولت تنها با برداشتن عنوان سیاسی خود از روی جامعه مدنی و تبلور نفع عمومی در خود تشکیل می‌شود. با این همه افراد می‌توانند آزادانه نفع خصوصی خود را دنبال کنند. سرانجام این که انقلاب فرانسه لحظه نهایی پیدایش دولت مدرن را که از این حیث، خصلت نمونه‌وارد دارد، نمودار ساخت. این انقلاب ساختارهای کهنهٔ فئودالی را که قدرت را در دولت متمرکز کرده بود، درهم شکست و در پی آن جامعه مدنی و آزادی فردی را به وجود آورد.

با این دوباز نمود متفاوت می‌توان از خود پرسید کدام یک خوب یا به هر حال بهتر هستند. پاسخ به این سئوال که بی‌شک درست طرح نشده، دشوار است. اولی به دلیل خصلت فلسفی‌اش بسیار کلی است و می‌تواند کاربرد تا اندازه‌ای وسیع داشته باشد. دومی تنها به وضع مخصوص فرانسه مربوط است. با این همه، این وضع مدلی را به نمایش می‌گذارد که می‌تواند در وضع دیگر ارزش تشریحی داشته باشد. پس بجاست که هر دو آن‌ها حفظ گردد و به آن‌ها برحسب شرایط تاریخی رجوع شود. در واقع، این دو مفهوم از فایدهٔ کنونی برخوردارند و می‌توانند به درک برخی پدیده‌های سیاسی کمک کنند. با این که کشورهای دموکراتیک غرب مدت بس درازی است که به مدرنیته سیاسی نایل آمده‌اند، کشورهای جهان سوم و کشورهای موسوم به سوسیالیسم واقعاً موجود و آن‌هایی که از این رده خارج شده اند، از آن بی‌بهره‌اند. بنابه دلیل‌های بسیار متفاوت هر دو مورد یاد شده هنوز دولت مدرن ندارند که منافع عمومی را در نظر گیرد. آن‌ها هم چنین از جامعه مدنی واقعی که لازمه آن احترام به حقوق بشر است بی‌بهره‌اند. این وظیفه‌ای تاریخی است که باید اکنون به انجام رسانند. باید پذیرفت که این وظیفه‌ای طولانی و دشوار است. دولت توتالیتر شوروی در اساس با دولت ترازری تفاوت ندارد. هر دو می‌توانند بنابه تعبیر مارکس هم چون «دولت‌های قدمی» نگریسته شوند. از این‌رو، کشورهای برآمده از اتحاد شوروی و کشورهای اروپای شرقی باید دولت

مدرن و جامعه مدنی را تحقق بخشند تا در مدرنیته سیاسی گام نهند. از این‌رو با قاطعیت می‌توان گفت که مارکس هنوز چیزی برای گفتن دارد.

پی‌نوشت‌ها:

1-Les quarte principaux texts,texts, ainsi que leur contexte, sont analyses dans notre ouvrage La pansée politique de larlMarx,L'Harmattan,1992,p.42-43,63-64,171-172et 183.

2-CF.karl MARX, Œuvres, paris, Gallimard, t. III, 1982,p. 903-905 (c'est ά cette edition que nous ferons désormais régérence; lorsque nous modifions la traduction, nous I'indiquons par I'abréviation: trad. m.).

Voir aussi id., Critique du droit politique hégélien, paris, Editions Sociales, 1975, P. 70-72.

۳-می‌توان این تمایز را به تمایزی نزدیک دانست که بنیامین کنستان میان آزادی قدیمی‌ها و آزادی جدیدی ها قایل بود. لولی به آزادی جمعی از سرشت سیاسی در مدینهٔ باستانی و دومی به آزادی فردی در زندگی خصوصی در عصر مدرن مربوط است. مارکس کاملاً با اثر کنستان آشنا بود. او در مقالهٔ ۱۸۴۲ به این نویسنده اشاره می‌کند و او را با ستایش « لیبرال و فیلسوف» توصیف می‌کند (آثار ج II ص ۲۲۶). ممکن است او متن سخنرانی کنستان در ۱۸۱۹ دربارهٔ « آزادی قدیمی‌ها در مقایسه با آزادی جدیدی‌ها » را خوانده باشد.

4-Cf. Œuvres, t. III, P. 370-373. Voir K. MARX, A propos de la question juive, edition bilingue, paris, Aubier-Montaigne,1971, P. 113-123 (traduction parfois inexacte).

۵-جلوتر مارکس در مانیفست کمونیست همان اندیشه را تکرار می‌کند، تا نشان دهد: «بورژوازی در تاریخ نقش کاملاً انقلابی ایفاء کرده است»: « هر جا که او (بورژوازی) موفق شد مسلط گردد، همه شرایط شگفت‌انگیز و بی‌رحمانه فئودالی و پدرسالاری را ویران کرد و رابطه‌های متنوع فئودالی را که اساس و ابستگی انسان به بالادست طبیعی‌اش بود، از هم گسیخت تا رابطهٔ دیگری را میان انسان و انسان بر شالوده نفع کاملاً عریان برقرار سازد»

(Œuvers, paris, Gallimard, t. I, 1965, P.163)

۶-نویسندهٔ معاصر مارکس گوشه که از جهتی به مارکس مراجعه نمی‌کند، امّا مانند او شکل‌بندی دولت مدرن را این‌گونه بیان می‌کند:« ورود به مدرنیته سیاسی تملک انحصاری سازمان رابطه جامعه است که ناگزیر بعد عمومی حق اجتماعی بردگان قدیم» به بیان مارکس « روح سیاسی» شان را بازپس می‌گیرد.
(M.GAUCHET, Le Désenchantement du monde, paris, Gallimard,1985, P.285)

۷-قبلاً روسو اندیشهٔ مشابهی را در « قرار داد اجتماعی» (کتاب I ، فصل ۳) بیان کرده بود. در واقع او تصریح می‌کند که بیان اراده عمومی مردم ایجاب می‌کند: شهروندان هیچ ارتباطی بین خودشان نداشته باشند و «کانون‌های محدود به زیان کانون‌های بزرگ» وجود نداشته باشد. از این‌رو خیلی صریح نتیجه می‌گیرد: « پس برای بیان مناسب اراده عمومی اهمیت دارد که طبقه ممتاز محدود در دولت وجود نداشته باشد و هر شهروند عقیده خودش را بیان کند». می‌دانیم که مارکس « قرارداد اجتماعی» را در ژوئیه ۱۸۴۳ خوانده است.

۸- مارکس مالکیت خصوصی را به عنوان نمونهٔعنصر مادی و فرهنگ و مذهب را به عنوان نمونه عنصرهای معنوی ذکر می‌کند.

۹-کلمه‌های « انسان» و « شهروند» به فرانسه در متن چیزی است که مارکس به وضعیت فرانسه و به ویژه به « اعلامیه حقوق بشر و شهروند» ۱۷۸۹ می‌اندیشد.

۱۰-تحلیل مارکس با تحلیل سی‌یس در « طبقه سوم چیست؟» شباهت زیادی دارد (ژانویه ۱۷۸۹ ، پاریس P.u.f). سی‌یس به روشنی شهروند و فرد را متمایز می‌کند. او می‌گوید: ویژگی‌شهروند « برای همه همان است، کم و بیش بدون توجه به مالکیت واقعی که هر فرد می‌تواند دارایی یا تملک خود را مصالحه کند» (ص ۴۴). از این‌رو، سی‌یس « آزادی سیاسی» و « آزادی مدنی» یا « حقوق سیاسی» (حقوق شهروند) و « حقوق مدنی» (حقوق انسان به عنوان فرد) را متمایز می‌کند. او هم چنین تأیید می‌کند که فقط منافع مشترک و « کیفیت قابل نایندگی را به انسان انتقال می‌دهد» (ص۸۹) و این منافع گروههای خصوصی را بر نمی‌تابد. می‌دانیم که مارکس برای این اثر سی‌یس « به خاطر سیاست مدرن» اهمیت زیادی قایل بود.

(Cf. K.MARX, La Sainte Famile, in Œuvres, t. III, P. 454.)

۱۱-هم چنین د ر«خانواده مقدس» (۱۸۴۵) مارکس نوشت:« اگر پایه طبیعی دولت باستانی بردگی است، پایه دولت مدرن جامعه مدنی، انسان جامعه مدنی، یعنی انسان مستقل است که تنها با یگانه رشته نفع خصوصی و ضرورت کور طبیعی ربط می‌یابد[...] دولت مدرن این پایه طبیعی را در حقوق همگانی انسان شناخته است. او این حقوق را ابداع نکرده است. همان طور که او[دولت مدرن] محصول جامعه مدنی بود[...]، اکنون او به نوبه خود با اعلام حقوق بشر مشناً خاص خود و پایه خاص خود را به رسمیت می‌شناسد (آثار، ج سوم ص ۵۵۰-۵۵۱)

12. Cf. Œuvres, t. III,P. 410.
13. Ibid., P. 407.

۱۴- همان جاص ۵۶۱. نقل قول‌های بعدی در صص ۵۶۲-۵۶۱ وجود دارد.

۱۵- فرانسوا فوره در اثر خود « مارکس و انقلاب فرانسه» پاریس، فلاماریون، ۱۹۸۶ ص ۳۴-۳۳) درباره متن « خانواده مقدس» دچار خطا شده است. در واقع، او عقیده دارد که روبسپیر و سنت ژوست با یکی دانستن دولت قدیم و دولت مدرن مرتکب «اشتباه تاریخی» شده‌اند. او معتقد از که دولت قدیم مبتنی بر کار بردگان و دولت مدرن مبتنی بر کار فرد بری است. از نظر او ناکامی روبسپیر و سنت ژوست مبتنی بر « ورطه‌ای است که میان برابری مجرد مستلزم دموکراسی مدرن و نابرابری واقعی متبلور در جامعهٔ بورژوایی وجود دارد» (ص ۳۴). در واقع، مسئله به هیچ وجه عبارت از این نوع برداشت در متن مارکس نیست.

او روبسپیر و سنت ژوست را به خاطر «اشتباه تاریخی» ساده نکوهش نمی‌کند بلکه از آنان به خاطر سردرگمی،تضاد آفرینی و « خطای بزرگ» انتقاد می‌کند. مسئله عبارت از « جامعه بورژوایی» یا «بورژوازی مالک»، « کارمزدبری» تقابل میان « برابری سیاسی» و « نابرابری اجتماعی» یا تقابل میان «برابری مجرد» و «نابرابری واقعی» نیست، بلکه موضوع عبارت از «جامعه مدنی» است. این جا ترجمه ممکن است خطاانگیز باشد. پس فوره مفهوم واقعی متن را درنیافته و آن طوری معنی می‌کند که نادرست است. تفسیر اشتباه‌آمیز او ممکن است بر اثر دستکاری روایت مارکسیستی در بیان آمده باشد. تفسیری که ما پیشنهاد می‌کنیم، متن مارکس را در ارتباط با بقیه فکر وی کاملاً منطقی و روشن بیان می‌کند.

16-Cf.Œuvres,t.III,P.1027-1028-Les citations se trouventú la p. 1027.

۱۷- این نکته اشاره به این عبارت است:« خطا نسبت به دولت باستانی». در جای دورتری در همان دفترچه، مارکس نوشت« انقلاب = تاریخ پیدایش دولت مدرن». او هم چنین « اشتباه نسبت به سرشت دولت باستانی» را هنگام انقلاب فرانسه یادآور می شود (همان جا ص ۱۰۲۸)

۱۸- ک – مارکس ایدئولوژی آلمانی، مجموعه آثار ج سوم ص ۱۰۶۴. مارکس هم چنین در دولت یک « جماعت (همبود) فریبنده [تمیز می‌داد] که در برابر افراد قد برمی‌افرازد».

19. IBID, P. 1108.

۲۰- همان جا. ص ۱۱۰۹ . یادآور می شویم که دولت مدرن کارکرد دوگانه داخلی و خارجی برای بورژوازی دارد: حمایت از برخی از بورژواها در برابر برخی دیگر؛ زیرا آن‌ها در رقابت و مبارزه دایمی هستند و نیز حفظ و حمایت از بورژوازی در برابر طبقه‌های دیگر به خصوص در برابر پرولتاریا.

21. IBID.

22. K.MARX, Misére de la philosophie, in Œuvres, t.p.81.

23. Lidéologie allemande, in Œuvres, t.III,P.1109

۲۴- برخی متن‌های پیشین از تحلیل تاریخی برخوردار بود. مخصوصاً تحلیل‌های خانواده مقدس مبتنی بر انقلاب فرانسه است.

25. K.MARX, Le 18 Brumaire de Louis Bonapatre, paris, Editions Sociales, 1969, P. 124-125.

۲۶- توکویل در « نظام قدیم و انقلاب » (۱۸۵۶) نشان می‌دهد که تمرکز دولت نتیجه تخریب بطئی نهادهای فئودالی توسط حکومت سلطنتی است و انقلاب ۱۷۸۹ این کار را با تکیه بر ضربهٔ قاطع بر اشرافیت ادامه داد.

۲۷- مارکس قبلاً در « خانواده مقدس» نوشت که در فرانسه «ساختار فئودالی با چکش انقلاب درهم نوردیده شد» بنگرید به مجموعه آثار، ج سوم ص ۵۶۲).

۲۸- می‌توان این عبارت را به عبارت پیش گفتهٔ ما از «ایدئولوژی آلمانی» نزدیک دانست که شکل‌بندی دولت را بنابر تقابل منافع خصوصی و منافع عمومی توضیح می‌دهد.

۲۹- مارکس در « خانواده مقدس» عقیده داشت که انقلاب فرانسه ار ۱۷۸۹ تا ۱۸۳۰ و حتی فراتر از آن در جریان بود. از این‌رو، او می‌گفت که بورژوازی لیبرال در ۱۸۳۰ سرانجام خواست‌های ۱۷۸۹خود را تحقق بخشید. با این تفاوت قریب که از این پس، روشنگری‌های سیاسی‌اش کاملاً به فرجام رسیده‌اند. او حتی افزود که « تاریخ به پایان نرسید» (بنگرید به مجموعه آثار، ج سوم صص ۵۶۴-۵۶۳).

۳۰- ک. مارکس « جنگ داخلی در فرانسه»، ۱۸۷۱، چاپ جدید، پاریس، انتشارا ت سوسیال، ۱۹۶۸ ، صص ۴۰-۳۹.

۳۱- همان جا صص ۲۱۱-۲۰۹ برای پیش نوس اول؛ صص ۲۵۹ – ۲۵۷- ۲۷۱-۲۷۰ برای پیش نویس دوم.

۳۲- پیش نویس اول « جامعه مدرن در حال پیدایش»(همان جا،ص ۲۰۹). پیش نویس دودم:« جامعه بورژوایی در حال پیدایش» (همان جا، صص ۲۵۷-۲۷۰).

۳۳- همان جا، ص ۳۹، نقل قول های پاراگراف‌نیز در صفحه ۳۹ است.

۳۴- همان جا، ص ۴۰، نقل قول های این پاراگراف نیز در ص ۴۰ است.

۳۵- همان جا، ص ۲۰۹، هم چنین پیش نویس دوم می‌گوید که او « هم چون ماربوآی پیچنده پیکر واقعی اجتماعی را فرو می پیچد»(ص ۲۵۷). این تصویر در روایت نهایی حفظ شده است.

۳۶- همان جا، صص ۲۱۱-۲۱۰ پیش نویس دوم نیز از « انگل جسیم حکومتی » (ص ۲۵۷) سخن می‌گوید.

۳۷- همان جا، ص ۲۱۰ – ۲۰۹

۳۸- همان جا، ص ۲۱۰ ، در پیش نویس دوم مارکس می‌گوید که این انقلاب وظیفه داشت «به توسعه جامعه مدرن بورژوایی آزادی کامل بدهد»(ص ۲۵۷).

۳۹- همان جا، ص ۲۱۰ ، این اندیشه همان طور که پیشتر دیدیم قبلاً در ۱۸ برومر دیده شد.

۴۰- مارکس در کاپیتال (کتاب اول، ۱۸۶۷) قدرت دولت را هم چون « نیروی متمرکز و سازمان یافته جامعه تعریف می‌کند»(بنگرید به مجموعه آثار، ج اول ص ۱۲۱۳). در مانیفست کمونیست او آن را هم‌چون «قدرت سازمان یافته یک طبقه برای ستم به طبقه دیگر» توصیف می‌کند(همان جا، ص ۱۸۳). این دو تعریف در این متن تکرار شده‌اند.

۴۱- جنگ داخلی در فرانسه چاپ جدید پیش گفته ص ۲۵۸

۴۲- همان جا، ص ۲۵۹

۴۳- همان جا، ص ۲۷۰

۴۴- همان جا، ص ۲۷۱

از موریس گودلیه

ویژگی تاریخی دولت در آسیا و مسئله شیوهٔ تولید آسیایی

مفهوم شیوه تولید آسیایی یکی از جالب‌ترین دستاوردهای مارکس است که با سرنوشت کاملاً عجیبی روبرو بوده است و می‌باشد مسئله و شرط آن از این جهت اهمیت دارد که چگونه باید جامعه‌های شرقی و تحول آنها را توصیف کرد و چگونه باید آنها را با توالی شکل‌های تولید و جامعه‌هایی که از دوره باستان تاریخ غرب را ساخته‌اند مقایسه کرد؟

مفهوم استبداد شرقی: پیش از مارکس

پیش از مارکس اروپا از پایان قرن ۱۵ تا پایان قرن ۱۸ مفهوم استبداد شرقی را برای توصیف نظام سیاسی و جامعهٔامپراتوری عثمانی به عنوان خصم ذاتی اروپا و نیز برای توصیف نظام سیاسی امپراتوری پارس و هند دوره مغول بکار می‌برد. امّا این مفهوم از خیلی پیش‌تر از این تاریخ سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا ارسطو در کتاب سیاست نوشت:« بربرها طبعاً برده‌تر از یونانی‌ها و آسیایی‌ها برده‌تر از اروپائیها هستند؛ چونکه در آنجا حکومت استبدادی را بدون اعتراض تحمل می‌کنند. چنین سلطنت‌هایی حکومت‌های استبدادی هستند، امّا آنها از امنیت برخوردارند ، زیرا موروثی و قانونی‌اند»[۲]

از قرن ۱۶ مفهوم استبدادی شرقی توسط اندیشمندان از بودین Bodin تا منتسکیو (که در کتاب روح قوانین به تنظیم اصول عمومی حکومت‌های استبدادی پرداخت) و نیز با گزارش‌های مسافرانی که از شرق بازدید کرده بودند، مخصوصاً با شرح

مشاهدات برنیه Bernier غنی شده است. از میانهٔ قرن ۱۸ تا مارکس اقتصاددانان (آدام اسمیت ۱۷۵۱و ریچاردجونس ichard jones (۱۸۲۱) از جانشینان مالتوس)[۳] و فیلسوفان (هگل در فلسفهٔ تاریخ ۱۸۳۱) عناصر دیگری را به جدول جامعه‌های شرقی افزودند.

بعد مفهوم استبداد شرقی با اندیشه‌های جدیدی ترکیب شد: در شرق زمین در مالکیت دولت است. افراد در مقابل دولت برابرند، چون گرفتار همان اسارت‌اند. در جامعه، اشرافیت موروثی وجود ندارد. فرد تنها بنابر مشارکتش در دولت از قدرت و ثروت برخوردار است. از این رو، به نظر می‌رسد که جامعه شرقی از قوانین مدنی بی‌بهره است. در حقیقت، مذهب در آنجا جانشین قانون است و نقش مسلط ایفا می کند. تودهٔ جمعیت در همبودهای روستایی کنار یکدیگر قرار دارند و کشاورزی در آنجا بر صنعت مسلط است. محیط جغرافیایی و اقلیمی خشک و بایر امور آبیاری عمومی را ناگزیر می‌کند و دولت در این کار وظیفه کارفرمای بزرگ را برعهده دارد. سرانجام این‌که این جامعه‌ها در سپیده دم تمدن در وضعیت تاریخی ثابت و بی‌تغییر باقی می‌مانند.

بنابراین، مفهوم استبداد شرقی آلوده به بینش ایدئولوژیک منفی و حتی نژاد پرستانه نسبت به شرق است؛ چنانکه بسیاری از اظهارات منتسکیو یا هگل چنین خصوصیتی دارند. به عقیدهٔ هگل در هند«آنچه می‌تواند به عنوان زندگی سیاسی نشان داده شود، استبداد بدون هیچ اصل و قاعدهٔ اخلاقی یا مذهبی است».[۴]« چین و هند ثابت و بی‌تحرک باقی ماندند و زندگی نباتی طبیعی را تا عصر ما پایدار نگاهداشتند».[۴] از این مفهوم عیناً در مبارزه ایدئولوژیک که در غرب جریان داشت، استفاده شده است؛ زیرا تفسیر منتسکیو از استبداد شرقی به او امکان داد که غیر مستقیم از سلطنت مطلقه بوربن‌ها که او آن را « استبداد ترکی» می‌نامید، انتقاد کند. برعکس ولتر از استبداد بصیرانه چین ستایش کرد و پس از او همه کسانی که آرزو داشتند حکومت‌های سلطنتی اروپا دست به اصلاحاتی بزنند که آنها بنام طبیعت وعقل به لزوم آن اعتقاد داشتند، مدافع استبداد بصیرانه شدند. در واقع، مارکس هنگام تدوین مفهوم شیوهٔ تولید آسیایی از این نقطه عزیمت کرده است.[۵]

مارکس: از استبداد شرقی تا شیوهٔ تولید آسیایی

مفهوم شیوهٔ تولید آسیایی بین ۱۸۵۳ و ۱۸۵۸ تدارک دیده شد. فرمول‌بندی روشن آن در ۱۸۵۹ در پیشگفتار:« مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی» صورت گرفت. مارکس در آن نوشت:« شیوه‌های تولید آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوایی جدید با ویژگی‌های برجسته می‌توانند دوره‌های تدریجی شکل بندی اقتصادی جامعه نامیده شوند»[۶]

نخستین مرحله تدارک این مفهوم با سلسله مقاله‌های منتشر شده در ۱۸۵۳ در نیویورک دیلی تریبون و برخی نامه‌های مبادله شده در این دوره میان مارکس و انگلس مطابقت دارد. دومین مرحله بسیار مهم و بدیع در فاصله ۱۸۵۸– ۱۸۵۷ زمانی است که مارکس «شکل‌های شیوه‌های تولید پیش از سرمایه‌داری»[۷] را نگاشت. دیرتر یعنی از ۱۸۷۰ تا زمان مرگ در ۱۸۸۳، مارکس در پرتو تحلیل بررسی‌های مورگان و دیگر قوم‌شناسان [۸] و پژوهش‌های خود دربارهٔ تاریخ کشاورزی وسایل ارضی روسیه و اروپای شرقی چندین بار به این مفهوم رجوع می‌کند. سه پیش نویس نامه‌اش به ورازاسولیچ Vera zassou litch (۱۸۸۱) به تحول نهایی وی شهادت می‌دهند.

امّا چرا شیوهٔ تولید آسیایی؟ مفهوم شیوهٔ تولید به عنوان نخستین مفهوم کلیدی تئوری مارکس، مفهومی است که در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۶) شکل گرفت. هر «شیوه» تولید مبتنی بر «روش» مادی و « روش» اجتماعی عمل تولید است. روش مادی عبارت از ترکیب نیروهای مولد مادی و معنوی است که هر جامعه را در یک دوره معین مشخص می‌سازند. روش اجتماعی، مجموع روابطی است که انسان‌ها بر پایه آنها برای تولید شرایط مادی هستی‌شان وتقسیم آن میان خود بر طبیعت اثر می‌گذارند. این روابط را مارکس، روابط اجتماعی تولید نامیده است.

مارکس به این تعریف‌ها دو فرض اضافه کرده است: از یک سو فرض می‌کند، روابط تولیدی که در تاریخ جانشین هم می‌شوند با سطح‌های معین نیروهای مولد مطابقت دارند. آنها (نیروهای مولد و روابط تولید) بنابر تشکیل شیوه‌های مختلف تولید یعنی ایجاد پایه های اقتصادی گونه‌های مختلف جامعه‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند. ازسوی دیگر، فرض می‌کند که دیگر نهادهای اجتماعی (شکل‌های خانواده، مذهب، دولت و غیره) نیز با شیوه‌های مختلف تولید مطابقت دارند و با هم کلیت‌های اجتماعی ویژه‌ای را تشکیل می‌دهند که او آنها را شکل‌بندی اقتصادی و اجتماعی می‌نامد.

پس در نظر او شیوهٔ «آسیایی» تولید و شکل‌های جامعه‌ای که با آن مطابت داشتند، چه بود؟ ما آنها را در دو محور روشن خواهیم کرد: از یک‌سو، روابط میان ساختارهای اقتصادی و دولت و ازسوی دیگر، روابط میان شیوهٔ تولید «آسیایی» و خصلت استبدادی دولتی که با آن مطابقت دارد.

۱-اقتصاد و دولت در جامعه‌های مربوط به شیوهٔ تولید آسیایی

به عقیدی مارکس مشخصه‌ی ویژه‌ی شیوه‌ی تولید آسیایی عبارت از اینست که در این جامعه‌ها دولت مالک زمین است. البته، تملک زمین به وسیله دولت در شکل‌های بسیار متفاوت بروز می‌نمود: از شکل‌های تعهدآور نسبتاً ناچیز برای همبودهای محلی در جایی که دولت فقط دارای نوعی مالکیت «ممتاز» بر اراضی سرزمین تحت حاکمیت خود بود، تا شکل‌های بسیار سخت هنگامی که دولت خود را «یگانه» مالک زمین می‌شناخت و برای همبودهای محلی، روستایی یا قبیله‌ای فقط حق تصرف و استفاده قایل بود. هنگامی که دولت خود را یگانه مالک زمین می‌دانست، شرط بقاء انسان‌ها جلوه می‌نمود: شرطی که باید پیش از کار انسان‌ها برای بدست آوردن وسایل معیشت و کسب ثروت مادی‌شان از طبیعت وجود داشته باشد. دولت به عنوان ارباب طبیعت، خصلت فوق طبیعی داشت و مظهر آن همچون وجودی با ماهیت خداوندی رخ می‌نمود که نسبت به انسان‌ها و اشیاء قدرت مطلق و «خودکامانه»ای روا دارد.

به عقیده مارکس، شکل‌های مالکیت یک دولت که خود را همچون همبودی برتر از همبودهای محلی با منشأ فوق طبیعی نشان می‌دهد، در گونه گونی باندازه شکل‌های بسیار قدیمی مالکیت قبیله‌ای یا همبودی زمین متنوع بوده است که همزمان منشأ دور دست و پایه آن محسوب می‌گردد. در این چشم‌انداز شیوه تولید آسیایی همچون محصول شکل‌های معین روندهای تشکیل دولت و طبقات یا کاست‌های مسلط در بطن جامعه‌های پیشین قبیله‌ای جلوه می‌کند. با پیدایش دولت و تبدیل آن به «مالک» زمین همبودهایی که بر آنها اعمال حاکمیت می‌نمود، بهره برداری از بخشی ازنیروی کار و تولید همبودها به عنوان خراج و مالیات ممکن گردید. در این حالت دولت نقش مستقیم در سازماندهی کار و روند تولید این هبمودها ایفاء نمی‌کند. اما می‌تواند با بسیج نیروی کار آنها برای اجرای کارهای مفید بزرگ اقتصادی (حفر کانال‌های آبیاری) یا

سیاسی (ایجاد راههای ارتباط) مستقیماً دخالت کند. به عقیده مارکس همبودهای محلی اعم از این که این کارها مفید بوده باشند یا نه، وظیفه داشتند برای موجودیت و رشد دولتی که زیر فرمانروایی آن بودند، علاوه بر تأمین شرایط مادی و اجتماعی باز تولید خاص خود به تولید منظم مازاد برای دولت بپردازند. از این‌رو، به محض این که همبودی زیرفرمان دولت قرار می‌گرفت، موظف بود از محل کار یا محصولات کار خود نیاز معین همبود بالاتر را به عنوان مظهر وحدت فراتر از خود تأمین کند. با وجود تولید مازاد برای دولت، اطاعت سیاسی همبود باعث می‌شود که بهره‌کشی اقتصادی از آن دو برابر شود. این بهره کشی شکل‌های گوناگون دارد: مانند بیگاری‌ها بخاطر بزرگداشت همبود برتر، یعنی دولت که تجسم همزمان فرمانروای مستبد و واقعیت‌های تخیلی و خدایان بود، بیگاری‌ها برای ایجاد شرایط جمعی تولید یا راههای تخیلی و خدایان بود، بیگاری‌ها برای ایجاد شرایط جمعی تولید یا راههای ارتباط، اجاره‌بها که با مالیات آمیخته بود و اغلب بصورت جنسی پرداخت می‌شد و خراج‌ها که همبودهای مغلوب به همبودهای فاتح می‌پرداختند. همچنین شکل‌های مختلف بردگی و بندگی وجود داشت که اهمیت فرعی داشتند؛ زیرا تودهٔ جمعیت که نسبت به بردگان و دیگر گروه‌های فرمانبردار «آزاد» بودند. در هر لحظه ممکن بود که بیگاری یا پرداخت خراج به دولت واداشته شوند. وانگهی، اگر فرد تابع دولت است، بنابر وابستگی‌اش به گروه اجتماعی بسیار وسیع، یعنی بستگی به نیاکان واحد، روستا، قبیله، کمتر به عنوان فرد مطرح است. در واقع، این گروه است که مستقیماً فرمانبردار دولت است: پس این فرمانبرداری، شکل فرمانبرداری یک همبود به همبود دیگر، شکل فرمانبرداری سیاسی، مذهبی و اتقصادی را پیدا می‌کند.

دولت برای حفظ ادعای خود در مالک بودن زمین و برداشت بخشی از نیروی کار و فرآورده‌های همبودهای محلی می‌بایست به قدرت یا تهدید به یاری گرفتن از قدرت دست یازد و رضایت آنها را به دلایل مذهبی و غیره کسب کند. بدین ترتیب بهره‌کشی از گروه‌های محلی توسط دولت قبل از هر چیز مبتنی بر مکانیسم‌ها و نیروهای فوق اقتصادی(Extra-économique) بود.

در این نوع اقتصاد، خود بسندگی گروه‌های محلی و این واقعیت که مالیات‌ها و خراج‌ها اغلب اوقات برحسب جنس برداشت می‌شد، نه بر حسب پول، مانع رشد و توسعه روابط کالایی بود. شهرهای متعدد وغالباً مهمی وجود داشت که مکان‌های

صرف هزینهٔ نمـایندگان دولـت و در عیـن حـال نقـاط مبادلـه مـازاد محلـی در برابـر فرآورده‌های خارجی بود. کاست‌ها یا طبقه‌های سوداگر کـه کـم و بیـش در موقعیتـی پائین‌تر از موقعیت روحانیان، جنگاوران یا مدیـران دولـت تشـکیل می‌دادنـد از ایـن‌رو، شکل‌های آغازین حاکمیت و دولت با این روابط تولید و مبادله مطابقت داشـت. مفـهوم استبداد بیش از تعلق به مارکس در آن روابط خلاصه می‌شود. مـارکس در زمـان خـود طرح مطلب را از سرگرفت. امّا بر اساس مفهوم شیوه« آسیایی» تولید به طرح و تدویـن دوباره آن پرداخت.

۲-شیوهٔ تولید« آسیایی» و « استبداد شرقی»

در این زمینه به دیدگاه‌های مـارکس دربـاره خاسـتگاه‌های شـیوهٔ تولیـد و دولـت «آسیایی» باز می‌گردیم. در واقع آنها محصول تحول شکل‌های معین همبودی مالکیت، کار و سازماندهی جامعه و بطور اساسی محصول شکل‌های قبیله‌ای و قومی بوده‌اند. بنـا به دلایل مختلف،- مخصوصاً به دلیل توسعه‌ی جمعیتـی و نظـامی گروه‌هـای معیـن (مانند مورد پیر و قدیم) یا ضرورت تمرکز قدرت برای اقدام به کارهای بزرگ، دلیلی کـه مارکس همان اهمیت انگلس را برای آن قایل نبود- توسعه روابط سیاسـی و اقتصـادی که متکی بر گروه‌های محلی، قبیله‌ای و قومی یاد شده بود، ولی آنها را در یک همبـود بسیار وسیع و بنابراین با خصلتی بسیار مجرد یکپارچه می‌نمود، به امر ضـروری تبدیـل شده بود.

این همبود بسیار وسیع، امّا خیلی مجرد در این دوره فقط می‌توانست شکل مذهبـی پیدا کند، یا به خاستگاه‌های فوق طبیعی توسل جوید. لازم به یادآوری اسـت کـه ایـن اندیشه مارکس همواره برای ما ثمربخش بنظر می‌رسد. بنابراین واقعیـت، مـاهیت ایـن همبود و یگانگی آن«برای یک بخش در ذات تخیلی قبیله، در خدا و برای بخش دیـگر در مستبد واقعی»[۸]، خدمتگذار این خدا مجسم می‌گردد. چنین است ویژگی‌هـای دولـت آسیایی که قدرت آن فقط می‌توانست در مقیاسی که این قدرت با خاستگاه فوق طبیعـی رخ می‌نمود و در شخصیت‌های تخیلی یا واقعی، در ذات خدایی یا نزدیکان خدایان تبلور می‌یافت، شکل مطلق« استبدادی» پیدا کند. این خصلت خدایی یا انحصار دسترسی بـه خدایان چیزی است که شاه و مرید را فراسوی همه انسان‌ها، از جمله فراسوی آنها کـه همزمان ابزارها و سود برندگان دولتی بودند کـه او تجسـم آنـها بـود: مـانند روحانیـان،

جنگاوران، دیوان سالاران و هر سنخ ازصاحب منصبان، متمایز می‌کند اراده و تصمیم‌های شاه برای همه حکم قوانین را داشت. مارکس برای نشان داده این شکل قدرت مطلق اصطلاح قدیمی«دسپیوتیزم» را تکرار می‌کند که متأسفانه ناگزیر شکلی از قدرت مطلق اصطلاح قدیمی «دسپیوتیزم» را تکرار می‌کند که متأسفانه ناگزیر شکلی از قدرت را در ذهن القاء می‌کند که هر لحظه می‌توانست در خودکامگی و استبداد درغلتد. در واقع، نوع و چگونگی اعمال قدرت یک شاه «آسیایی» به علت‌های اجتماعی و شرایط تاریخی که وجود روابط و قدرت‌های فوق محلی و قبیله‌ای را«ضرور» کرده بود، باز می‌گردد.

مارکس در تکمیل اندیشه قدرت «استبدادی» (Despotiqe) یا بهتر بگوئیم تکمیل مضمون اندیشه یاد شده این ایده را مطرح می‌کند که تودهٔ انسان‌های آزاد در جامعه‌های شیوهٔ تولید آسیایی در برابر دولت در نوعی رابطه« بردگی تعمیم یافته» قرار داشتند؛ زیرا وضعیت انسان آزاد طوری نبود که فرد از بیکاری یا پرداخت خراج به دولت معاف گردد. با اینهمه، این واقعیت که او آزاد بوده است، در هیچ موردی نمی‌توان وضع او را با وضع بردهٔ وابسته به ارباب در جامعه‌های یونانی – لاتینی دورهٔ باستان یا با وضع رعیت وابسته به زمین‌های مزروعی یا خانواده اربابش در جامعه‌های فئودالی غرب در قرون وسطی اشتباه کرد. با اینهمه، هنگامی که مارکس به حساب خود مفهوم، استبداد شرقی را تکرار می‌کند، در نظر ما عیناً همان شرطها تحمیل می‌شوند.

مارکس چندین بار به این اندیشه باز می‌گردد که دولت شیوهٔ تولید آسیایی با عهده‌دار شدن مالکیت یا کنترل نهایی شکل استفاده از زمین مانع رشد مالکیت خصوصی زمین می‌گردد و این رشد را متوقف می‌کند و از آن دو نتیجه به بار می‌آید: یکی «استبداد شرقی» و دیگری اهمیت مخصوص مذهب در فرهنگ و طرز کار جامعه‌های شرقی.

با توجه به این واقعیت،ساختار اجتماعی و سرشت« طبقات مسلط» در جامعه‌های شیوه تولید آسیایی بسیار متفاوت با ساختارهای جامعه‌هایی است که طبقات مسلط در آن صاحب زمین‌اند و از کار دیگران بر شالودهٔ پایه‌ای خاص، مستقل از دولت سود می‌جستند. این وضع به آنها امکان داده بود که با تکیه بر این پایه با دولت به مخالفت برخیزند. این پایهٔ خاص به همان اندازه از شکل‌های مالکیت مشترک که در سطح محلی باقی‌می‌ماند، مجزا و متمایز بود.

برعکس در جامعه‌های مربوط به شیوهٔ تولید آسیایی یک فرد یا گروه اجتماعی تنها در مقیاسی می‌توانست زمین و کار فرد دیگر را تصاحب کند که شغلی در دولت داشته باشد و یامجاز بوده است آنها را بطور موقت یا دایم بنفع دولت بکار گیرد. امّا هنگامی که این حق استفاده موروثی شد، پایه قدرت مجزا از دولت شروع به شکل‌گیری نمود.

برپایهٔ این واقعیت، طبقه مسلط در جامعه‌های شیوه تولید آسیایی فقط می‌توانست با دولت و فراسوی آن با نمایندگان دودمان فرمانروا که مولود گروه اجتماعی‌ای بود که کنترل دولت را کسب و تسخیر کرده بود، درآمیزد. بدیهی است که این گروه نمی‌توانست بدون کمک افراد متعدد و گروه‌های اجتماعی چون روحانیان، جنگاوران، مدیران، قاضیان، صاحب منصبان از هر سنخ که وظایف، مشاغل و مسئولیت‌های دولتی را برعهده داشتند، دولت را رهبری و هدایت کند. مشاغل و مسئولیت‌های دولتی را برعهده داشتند، دولت را رهبری و هدایت کند. و درمقیاسی که گروه‌های مختلف محلی، قبیله‌ای، قومی و غیره به شکل داده پایه دولت ادامه می‌دادند و سلسله مراتب خاص آن را حفظ می‌کردند (که قدرت آن از این پس در صورتی قانونی بود که دولت آن را به رسمیت می‌شناخت)، طبقهٔ مسلط جامعه‌های شیوهٔ تولید آسیایی رأس قشربندی اجتماعی بغرنجی را تشکیل می‌داد که بسیار متفاوت با طبقات مسلطی بودکه در غرب بر پایه شکل‌های متفاوت مالکیت زمین جدا از دولت گسترش یافته بود. برای سودجستن از یک فرمول، می‌گوییم که در « شرق» وضع از این قرار بود:

دولت بر طبقات مسلط فرمانروا بود و در واقع همچون پایگاه و تکیه‌گاه‌شان به آنها خدمت می‌نمود. حال آنکه در غرب مسلط فرمانروا بود و در واقع همچون پایگاه و تکیه گاه‌شان به آنها خدمت می‌نمود. حال آنکه در غرب جریان عکس آن است: یعنی طبقات مسلط پایگاه دولت را تشکیل می‌دادند و بران فرمانروا بودند و هنگامی که پای منافع آنان در میان بود، آن را تغییر می‌دادند.

به عقیدهٔ ما اینها عناصر اصلی مفهوم‌های شیوه تولید آسیایی و استبداد شرقی نزد مارکس را تشکیل می‌دهند. امّا این مفهوم‌ها بسته و منجمد باقی نماندند، بلکه طی زندگی مارکس تحول یافتند. در سطرهای آینده راستای این تحول را شتابان مرورد می‌کنیم:

۳-تحول مفهوم شیوهٔ تولید آسیایی نزد مارکس

در۱۸۵۳هنگامی که مارکس در نیویورک دیلی تریبون درباره نتایج «تخریب نظام اجتماعی هند» بر اثر سلطه بریتانیا تفسیر نوشت، ناچار پیرامون خصلت‌های آغازین جامعه‌های شرقی به تفکر پرداخت. از ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ این تفکر او را به کنکاش درباره نظام‌های اجتماعی شرق و غرب قدیم سوق داد. در عین حال، او به «غیر شرقی کردن» شیوه تولید آسیایی مبادرت کرد، زیرا در «شکل‌ها»[۱۰] مفهوم را برای پرو و مکزیک پیش از کریستف کلمب و سلت های قدیم عیناً بکار برد.

این مفهوم با از دست دادن مرجع‌های «آسیایی» اولیه‌اش از این پس یک سلسله جامعه‌های گذشته و همچنین حال را نشان می‌دهد که از دیدگاه وی از لحاظ ترکیب شکل دولت فوق محلی، که مالکیت یا کنترل زمین را عهده‌دار است و گروه‌های محلی که مورد بهره‌کشی و محتملاً تحت ستم آن است. وجه مشترک دارند. این همبودها در اساس با حفظ ظرفیت باز تولید خود بدون کمک دولت که اغلب به تصاحب بخشی از نیروی کار و تولیدشان به شکل بیگاری‌ها و خراج‌ها بسنده می‌کند، در واقع نسبت به سرنوشت دولت و از جمله نسبت به هجوم اقوام خارجی که دودمان فرمانروا را برمی‌اندازند و رئیس و خاندان خود را بجای آن می‌نشانند، بی‌تفاوت‌اند. در این دوره مارکس برخی دیدگاه های بشدت قوم مدارانه پیشینیانش را به سود خود مورد استفاده قرار می‌دهد؛ او این فرمول هگل دربارهٔ هند را، که گفته بود«به هیچ وجه تاریخ یا دست کم تاریخ شناخته شده نداشته است»[۱۱] اقتباس نمود. و در این‌باره نوشت: «امپراتوری عظیم و نیمه بربر چین علی‌رغم زمان رشدی گیاموار داشت»[۱۲]

دیرتر، مارکس در کتاب نخست کاپیتال (۱۸۶۷) به این اندیشه‌ها باز می‌گردد و تأیید می‌کند که همبودهای روستایی، آنطور که در هند آنزمان دوام یافتند« کلیه تغییر ناپذیری جامعه‌های آسیایی را بدست می‌دهند، تغییر ناپذیری بس عجیبی که با انحلال و بازسازی بی‌وقفهٔ دولت‌های آسیایی و تغییر قهرآمیز دودمان‌های آن مباینت داشت».[۱۳]این فرمول مبهم است و موجب تضادهای معینی در دیدگاه‌های مارکس می شود. زیرا دودمان های دولت نیستند. دودمان‌ها هنگامی که یک گروه اجتماعی جدید دولت را قبضه می‌کند، ممکن است تغییر یابند و دولت را به خدمت خود درآورند. امّا دولت می‌تواند در ذات خود بهمان ترتیب باقی بماند. به علاوه، اگر « استبداد شرقی»

شکل دولتی است که با شیوهٔ تولید آسیایی مطابقت دارد، اگر این استبداد بطور ارگانیک با تملک زمین‌های همبودهای محلی توسط دولت در پیوند است، در این صورت « دولت آسیایی» تا آنجا دوام دارد که آنها دوام دارند و تا انجا باز تولید می‌شوند که آنها باز تولید می‌شوند. در این مفهوم دولت استبدادی همپای آنها تغییرناپذیر است. مارکس در این باب یادآور می‌شود که در شرق، سرزمین تمدن‌های قدیم «فاتحان بربرکم و بیش بسرعت به تسخیر تمدن برتر تابع‌های‌شان درآمدند»[۱۴] از ۱۸۵۳ مارکس در برابر «تغییر ناپذیری» جامعه های آسیایی این مسئله را مطرح کرده بود که «بشریت در وضعیت اجتماعی آسیا می‌تواند سرنوشت خود را بدون انقلاب بنیادی به کمال برساند»[۱۵] پس در این صورت برای او بریتانیایی‌ها « نخستین فاتحان تمدن برتر از تمدن هند» با وجود دنبال کردن « پست ترین منافع» همچون « افزارهای ناآگاه‌تاریخ در برانگیختن این انقلاب »[۱۶] جلوه می کنند. او در این خصوص نوشت:« بریتانیا مأموریتی دوگانه در هند انجام داد: یکی ویرانگر و دیگری اصلاحگر- انهدام جامعه قدیمی آسیا و استقرار پایه‌های مادی جامعه غربی در آسیا»[۱۷]

اما از ۱۸۷۰، مارکس در چشم‌انداز به پایان رساندن کتاب سوم کاپیتال، که به تئوری درآمد ارضی اختصاص داده شد، هنگام تحلیل عمیق تحول شکل‌های مالکیت ارضی در اروپا و مخصوصاً در آلمان و روسیه تغییر عقیده داد وبدین منظور به مطالعهٔ روسیه پرداخت. آنچه از این پس در او تأثیر گذارد، نیروی حیاتی همبودهای کشاورزی است. او این همبودهای باستانی، ابتدایی را متمایز کرد و نشان داد که آنها در روسیه با پشت سرگذاردن زمان تا قرن ۱۹ دوام آوردند. او در ۱۸۸۱ به این نتیجه رسید که انگلستان در سرزمین هند هیچ نقش فرضی تمدن بخشی ایفاء نکرده است. شیوهٔ تولید آسیایی و شکل‌های دولت‌ها و جامعه‌های مربوط به آن از این پس برای او به مثابه نتایج یکی از راه‌های تحول به نظر می‌رسد که بر اساس فروپاشی شکل‌بندی« ابتدایی» جامعه بشری ممکن گردید.

چنانکه مشهود است، مجموعی از شکل‌های همبودها در انواع و عصرهای مختلف که مارکس آنها را « ابتدایی» یا« باستانی» نامید، مرتبط بهم بوده و با هم همزیستی داشته اند. شیوه تولید آسیایی بر پایه « کمون کشاورزی» که مارکس آن را شکل« واپسین» و « تازه‌تر» شکل بندی «ابتدایی» جامعه بشری تلقی نمود، بوجود آمد. البته این شکل همبود« در عین حال یک مرحلهٔ‌گذار به شکل‌بندی فرعی جامعه، گذار جامعهٔ

مبتنی بر مالکیت مشترک زمین به‌جامعهٔ مبتنی برمالکیت خصوصی‌است. شکل‌بندی قرعی[...] سلسله جامعه‌های مبتنی بر بردگی و زمین‌بستگی را در بر می‌گیرد. امّا آیا این بدان معناست که وظیفهٔ تاریخی کمون کشاورزی جبراً باید به این نتیجه بیانجامد؟

به هیچ‌وجه، دوآلیسم ذاتی آن یک الترناتیو (بدلیل) می‌پذیرد: عنصر مالکیت آن بر عنصر جمعی آن یا عنصر جمعی آن بر عنصر مالکیت آن می‌چربد. همه چیز بستگی به محیط تاریخی دارد که او (شکل‌بندی موصوف. م) در ان قرار گرفته است».[۱۸]

تنها براساس شکل‌های مختلف مالکیت غیرکمونیِ زمین، مالکیت خصوصی باستانی، مالکیت فئودالی وغیره است که بردگی، زمین بستگی (سرواژ) و دیگر شکل‌های انقیاد شخصی به شرایط توسعهٔ عظیم خود راه می‌یابند و خصلت‌های دیگری را به شکل‌های جامعه‌ها و دولت‌هایی که روی این پایه‌ها بنا شده‌اند، می‌افزایند؛ مخصوصاً خصلت‌هایی را اضافه می‌کنند که به جامعه‌های واقعی طبقاتی مربوط می‌گردد.

از این رو، دوسال پیش از مرگ مارکس، شیوهٔ تولید آسیایی در دید وی همچون شکل آغازین گذار جامعه‌های ابتدایی به جامعه‌های طبقاتی جلوه می‌کند که شاید حتی رایج‌ترین شکل‌گذار در جریان تاریخ است. این شکل‌گذار به وجود شکل بغرنج همبود کشاورزی وابسته بود. از این پس «نیروی حیاتی» این همبود که مولود خصلت دوگرای (دوآلیستی ساختارهایش بود از جانب مارکس مورد تأیید قرار می‌گیرد. و او در این باب تا آنجا پیش رفت که نوشت: «نیروهای حیاتی جامعه‌های مدرن سرمایه‌داری بود.»[۱۹]

شیوهٔتولید آسیایی بسیار محدود همچون شکل ناقص، ناکامل و نارسای گذار جامعه‌های ابتدایی به جامعه‌های طبقاتی بنظر می‌رسد. شکلی که ناکاملی آن ضرورتاً موجب رکود چند صدسالهٔ جامعه‌های بنا شده روی این پایه و تغییرناپذیری و در واقع سکون و جمودشان در تاریخ شده و آنها را از تاریخ بی‌بهره کرده است.

جامعه‌های شیوهٔ تولید آسیایی برای مارکس چنین جلوه می‌نمود که کاملاً به جامعه‌های طبقاتی و به شکل‌بندی فرعی جامعه تعلق ندارند؛ زیرا در آنها ساختارها و روابط اجتماعی مربوط به همبودهای ابتدایی با دیگر ساختارها و روابط اجتماعی که جامعه‌های طبقاتی را توصیف می‌کنند، ترکیب می‌شوند. از این پس شیوهٔ تولید آسیایی دینامیسم خاصی دارد که می‌تواند آن را در راستاهای مختلف تحول دهد؛ مثلاً آن را – در پی‌زوال کم و بیش کامل شکل‌های مالکیت کمونی که خاستگاهش رانشان

می‌دهد- در راستای جایگزینی جامعه‌های طبقاتی هدایت کند. از این روست که شیوهٔ تولید آسیایی در ژاپن به سمت شکل فئودالی اقتصاد و جامعه، در چین به سمت شکل‌های مختلف مالکیت خصوصی با حفظ کنترل دولت بر آنها و در غرب به سمت شیوهٔ تولید برده‌داری تحول یافت. انگ‌لس به نوبه خود در «اروپای فرانک» (۱۸۸۲) تصریح می‌کند که قبیله‌های ژرمنی توانستند به سمت شیوهٔ تولید آسیایی تحول یابند؛ چونکه آنها منطقه‌های اروپایی تابع امپراتوری رم را در دوره‌ای که شیوهٔ تولید برده‌داری ونظام مالکیت خصوصی زمین[۲۰] از هم می‌پاشید، به تصرف در نیاورده بودند. پس از هجوم امپراتوری رم و زوال آن ـ جامعه‌های ژرمنی و جامعه‌های محلی که آنها تسخیر کرده بودند، در سرزمین گل قدیم و در آلمان بسوی شیوه تولید « فئودالی» مبتنی بر مالکیت اربابی زمین که بسرعت از کنترل دولت خارج می‌شد، تحول یافت.

ترازنامهٔ انتقادی مفهوم شیوهٔ تولید آسیایی

ترازنامهٔ واقعی انتقاد از مفهوم شیوهٔ تولید آسیایی باید مبتنی بر آثار کارشناسان جامعه‌هایی باشد که مارکس آنها را در گروه: هند، ایران، پرو و یونان باستان وغیره ردیف کرده است. در این جا ما خود را به ارائه دیدگاهمان که دیدگاه یک قوم شناس است و بطور غیر حرفه‌ای با تاریخ می‌پردازد، محدود می‌کنیم؛ و تنها روی نقاطی تأکید می‌ورزیم که به نظر ما فایدهٔ تئوریک خود را حفظ کرده است.

۱-نخستین نقطه قوت مفهوم شیوه تولید آسیایی در این است که مفهوم بسیار قدیمی استبداد شرقی را درباره روندهایی که دولت، کاست‌ها یا طبقات مسلط را بر اساس رشد شکل‌های قدیمی قبیله‌ای و همبودی مالکیت، کار و سازمان جامعه پدید می‌آورند، به دید تازه‌ای تبدیل کرده است. این نظر همزمان مورد توجه قوم‌شناسان و تاریخ دانان قرار گرفته است.

۲-مارکس با پیوند دادن وجود استبداد شرقی و قدرت «مطلقه» دولت به این مسئله که دولت عهده‌دار مالکیت زمین، منبع معیشت و ثروت‌های محلی است، کار تازه‌ای انجام داده است.

۳- این اندیشه که دولت توانست در یک وجود خیالی، در یک خدا مجسم گردد و تملک زمین توسط دولت چنان چیزی جلوه کند که پایه‌های فوق طبیعی دارد، مورد توجه قوم‌شناسان و تاریخ‌دانان است.

۴- بطور کلی ملاحظات مارکس درباره شیوه تولید آسیایی نشان می‌دهد که او برای شکل‌های همبودی مالکیت و سازماندهی زندگی اجتماعی در تحول بشریت اهمیت قایل بود. در این خصوص، او به عصر خود و آثار مورر Maurer، مورگان Morgan، کووالوسکی Kovalevski و غیره مرتبط است و با آنها سروکار دارد.

۵-مارکس در مقایسه با جامعه‌ها و دولت‌های شیوه تولید آسیایی، خصلت بسیار ویژه تاریخ غرب را که با پیدایش دولت ـ مدینه‌ها در یونان شروع به شکل‌گیری نمود، نشان داد. در بطن آنهاست که مالکیت خصوصی زمین جدا از مزرعه عمومی Lager publicus زمین دولتی، یعنی همبود شهروندان وانسان‌های آزاد مدینه رشد می‌یابد. در این چارچوب است که استفاده از بردگان برای تولید کالاها اهمیت زیادی کسب می‌کند.

۶-موضع‌گیری مارکس نسبت به برده‌داری و زمین بستگی روشن است و با توجه به روایت دستکاری شده مارکسیستی در این زمینه چیز کمی از آن باقی مانده است. به عقیده مارکس برده‌داری و زمین بستگی وجود دارند و حتی در دوره‌های مختلف تاریخ در بسیاری جامعه‌ها از جمله در جامعه‌های شیوه تولید آسیایی همزیستی دارند. از نظر وی، برای این که بردگی یا زمین بستگی به عنصر اصلی شیوه تولید مبتنی بر بهره کشی از کار دیگری تبدیل شود، شرایط ویژه‌ای لازم است.

۶-۷- اندیشهٔ توسعه محدود تجارت جز تجارت ثروت‌های مصرفی، در بطن جامعه‌های شیوهٔ تولید آسیایی همزمان به برداشت درآمد و خراج‌ها بیشتر از محصولات یا کار و کمتر از پول توسط دولت و کنترل تجارت به وسیله دولت مربوط است.

۸-این اندیشه بیش از پیش نزد مارکس حضور داشت که شیوه تولید آسیایی و شکل دولت آن توانست به ترتیبی تحول و زوال یابد که جایش را چه به شیوه تولید « باستانی» در یونان باستان و چه به شکل تولید فئودالی در ژاپن و یا چیز دیگری در چین همراه با توسعه شکل‌های مختلف مالکیت خصوصی که زیر کنترل دولت بود بسپارد.

در برابر این نقاط جالب، نقاط ضعف متعدد هم وجود دارد، بطوریکه شیوه تولید آسیایی امروز برای بیان ساختارها و تحول جامعه‌های شرق، آمریکا و اروپا که ظاهراً آن را هم در بر می‌گیرد، ناکامل و نارسا جلوه می‌کند. این که قوم مداری و حتی نژادپرستی استبداد و برده‌داری تعمیم یافته را ایجاب کرده است، امروز پذیرفتنی نیست؛ اگر چه مارکس با تأکید بر این که موضوع‌هاچنان نیستند که اروپائی‌ها می‌پندارند، این نوع داوری‌ها را تخفیف داده بود. به علاوه، با این که مارکس در۱۸۵۹در پیشگفتار (منتشر نشده) «مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی» شیوه تولید آسیایی را همچون دوره «پیشرو» بشریت ارزش‌یابی کرد و در۱۸۸۱ نیروی حیاتی کمون های روستایی را که پایه آن بود، کشف کرد، معذالک هرگز اندیشه سکون چند صد ساله جامعه های شرقی را که از پیشینیان خود اخذ کرده بود، حذف نکرده است. ممکن است این داوری با خصلت بسیار محدود اطلاعات متکی بر تاریخ این جامعه‌ها که در اختیار انسان‌های قرن ۱۸ و ۱۹ بود، مطابقت داشته باشد. امّا این با آنچه که ما از آن وقت درباره تاریخ اسلام، چین و یاایران و غیره آموخته‌ایم، هیچ مطابقت ندارد.

البته، ضعف اساسی مفهوم شیوهٔ تولید آسیایی آنجا نیست. در حقیقت در چارچوب خصلت بسیار عام آن است که می‌توان این مفهوم را برای دهها جامعه شرق و همچنین غرب، آمریکای پیش از کریستف کلمب و نیز آفریقای پیش از استعمار و همه دوره‌ها از باستان تا دوره‌های جدید بکار برد.

در واقع مفهوم شیوه تولید آسیایی برای نشان دادن دولتی که در قدرت استبدادی متمرکز بود و بر جمعیت‌های فعال در همبودهای روستایی و قبیله‌ای یا قومی فرمانروایی داشت، برای اکثریت گرایش به تقلیل داشته است. این دولت مانع از مالکیت تمام و کمال زمین‌های خود بود و تصرف و استفاده ازاین زمین‌ها را در ازاء بیگاری و خراج واگذار می‌نمود. این اندیشه که دولت موصوف بر اثر ضرورت سازماندهی کارهای بزرگ بوجود آمد، برای مارکس اهمیت مرکزی نداشت.

تصدیق می‌کنیم که تقلیل مفهوم شیوه تولید آسیایی به این چند عنصر، بنظر می‌رسد، غیر از کاربرد دقیق، دست کم با برخی جنبه‌های چین مینگ‌ها و هند دوره مغول و همچنین با جنبه‌های معین اینکا و هم روسیه قدیم مطابقت دارد. امّا میان زوال سلطنت‌های مقدس پیشین و شکل‌بندی دولت متمرکز در چین از قرن ششم تا قرن سوم پیش از میلاد، عصری که طی آن کنفوسیوس‌گرایی بوجود آمد، و تشکیل

امپراتوری عثمانی که با فتح قسطنطنیه در ۱۴۵۳ به کشورگشایی بیزانس قدیم پایان داد و بنام اسلام اعلام کرد که زمین متعلق به خدا و نماینده آن در زمین، سلطان است، چه وجه مشترکی وجود دارد؟ و چگونه باید این جامعه‌ها را با هند کاست‌ها در پیش و پس از فتح آن توسط مغول‌های مسلمان شده مقایسه کرد؟ آیا این دولت‌ها، امپراتوری‌ها و اقتصادها به یک اندازه به شکل‌های ویژه شیوهٔ تولید آسیایی و دولت استبدادی منطبق با آن مربوط اند؟ بدیهی است که جواب منفی است. چگونه باید نوعی از شیوه تولید آسیایی گاه مجزا چون ژاپن را که به سوی شکل فئودالی سازماندهی اقتصاد و قدرت که هرگز وظایف مقدس امپراتوری را زیر سوال نبرد، تحول یافت و نوع دیگر آن را که در سلسله مراتب کاست‌ها در وظایف و چارچوب خود چنانکه در هند برهمن‌ها و راجه ها دیده می‌شود، زندانی بود، درک کرد؟

مفهوم شیوهٔ تولید آسیایی به دلایل متعدد ظرفیت توضیح این تفاوت‌ها را ندارد. از میان آنها می‌توان روی دو دلیل درنگ کرد؛ زیرا این دو دلیل امکان می‌دهند که مفهوم شیوهٔ تولید آسیایی را با دو تز اساسی مارکس مقایسه کنیم: یکی اندیشه وجود روابط متناسب میان نیروهای مولد در رابطه تولید و دیگری این اندیشه که روابط تولید بخاطر سازمان دادن کار و توزیع فرآورده‌های کار نقش قطعی ایفا می‌کنند.

در حقیقت مارکس هرگز نشانه‌های دقیقی برای نیروهای مولد که شیوه تولید آسیایی با آنها مطابقت کند، ارائه نکرده است. او به ترکیب‌های مختلف کشاورزی و صنعت که باز تولید همبودهای محلی را تأمین می‌کردند، اشاره کرده و بیش از این چیزی نگفته است. او از شیوه تولید آسیایی به عنوان عصر «پیشرو» تاریخ بشریت، عصری که شاهد پیشرفت نیروهای مولد بود سخن گفته،[۲۱] امّا بیش از این درباره آن پیشرفت و آن نیروهای مولد توضیح نداده است. به علاوه او روی رکود هزار ساله نیروهای مولد در جامعه‌های آسیایی که به ثقل بیگاری ها و خراج‌های تحمیلی دولت‌های معین استبدادی به تابع‌هایشان مربوط می‌گردد، تأکید دارد.[۲۲] پس این فرمول‌های بسیار مبهم امکان نمی‌دهند که معلوم گردد رشد نیروهای مولد در چه سطحی با پیدایش این یا آن شکل شیوه تولید آسیایی مطابقت داشت. البته تاریخ تکنیک‌ها در قرن نوزده هنوز در مرحله جنینی قرار داشت و مارکس نخستین کسی است که از این وضع ابراز تأسف نمود. البته توضیح‌های او، درباره دیگر جنبه‌های اساسی شیوه تولید آسیایی و نیز پیرامون روابط اجتماعی که این شکل تولید را از دیگر

شکل‌های اجتماعی تولید متمایز می‌کند، هنوز بسیار مبهم‌اند و برای ساختن یک ابزار تحلیل تاریخی تکافو نمی‌کنند. زیرا «مالکیت زمین از طرف دولت» که از دید مارکس عنصر ویژهٔ روابط تولید شیوه آسیایی را تشکیل می‌دهد و شکل‌های بسیار متفاوت پیدا می‌کند، رشد نیروهای مولد مادی و معنوی را متوقف یا تسریع می‌کند و به شکل‌های شدید یا خفیف دخالت دولت برای برداشت قسمتی از نیروی کار کسانی نیاز دارد که ثروت‌های خود را از بهره‌برداری زمین کسب می‌کنند. این که گفته می‌شود درآمد ارضی و مالیات در این جامعه‌ها گرایش به درآمیزی دارند، چون که دولت همزمان به عنوان مالک و حاکم عمل می‌کند، نکته‌ای مهم است ولی برای توصیف ماهیت روابط تولید و بهره‌برداری خاص در شیوه تولید آسیایی مخصوصاً اگر برداشت این درآمد ـ مالیات نه در سطح افراد و خانواده هایشان بلکه در سطح همبودهای محلی است که اینان بطور جمعی عهده‌دار آن بوده‌اند، کافی نیست. در این حالت در آمد ـ مالیات شکل خراج پیدا می‌کند که از جانب همبودها به دولت پرداخت می‌شود. گاه مارکس از شیوه تولید آسیایی به عنوان شیوه تولید خراجی یا خراجگیر (tributaire) صحبت می‌کند.

بنابراین در تمام مواردی که دولت مستقیماً در روند کار و در شیوه‌های تولید همبودهای محلی برای بازسازماندهی آنها بنابر عقاید و هدف‌های خود دخالت نمی‌کند، برداشت درآمد ـ مالیات در سطح همبودهای محلی کم وبیش روندهای کار و شیوه‌های تولید را که درون این همبودها جریان دارند، دست نخورده باقی‌می‌گذارد. پس عنصر ویژه و مشخصه روابط تولید شیوه تولید آسیایی، یعنی مالکیت زمین بوسیلهٔ دولت که به صورت نوعی خراج گروهی پرداخت شده توسط همبودها جنبه مادی پیدا می‌کند، می‌تواند با همه انواع روابط تولید واقعی که تقریباً در زیر رابطه دولت ـ مالک و همبودهای محلی مستور می‌ماند، پیوند یابد. از این‌رو، روابط تولید شیوه تولید آسیایی همواره در یک بخش نامعین است، زیرا آنها روند کار و شیوه‌های تولید محلّی بسیار متنوعی را در بر می‌گرفتند؛ از زمانی که دولت عامل مستقیم در روند تولید نیست و وظیفه مدیریت در این روند را ندارد، وظیفه‌ای که مبتنی بر نوع نیروهای مولدی است که به وسیله این روند بکار می‌افتد، همه چیز بصورت رابطهٔ خاص تولید در شیوه تولید آسیایی و شکل خراجی بودن بهره کشی نیروی کار که این رابطه را تحقق می‌بخشد، جریان می‌یابد. در حقیقت آنها ناگزیر بوده‌اند نسبت به مرزبندی‌های مشخص شیوه‌های تولید محلی که در آن چارچوب عمل می‌کردند، بیگانه و بی‌تفاوت بمانند.

سرانجام این که اگر شیوهٔ تولید آسیایی فقط یک شیوهٔ تولید خراجی است، حقیقتاً نمی‌تواند یک شیوه تولید باشد. در این صورت آنچه شیوه تولید آسیایی نامیده شده، برای توضیح پیدایش شکل‌های دولت خودکامه و مستبد که در فکر مارکس فراهم آمده، کافی نیست. برای این که چیزی به عنوان شیوه تولید آسیایی وجود داشته باشد لازم است که وجود دولت از درون و بطور مداوم شرایط اجتماعی و مادی تولید را تغییر دهد.

سرنوشت شگفت‌انگیز شیوه تولید آسیایی

پس تصدیق می‌کنیم که چرا این مفهوم پس از تجدید حیات در دههٔ ۱۹۶۰ دوباره از آن زمان به بعد در بحث‌های تئوریک تاریخ‌دانان وانسان شناسان مارکسیست و غیر مارکسیست به جای قرعی رانده شده است. از این‌رو، شیوه تولید آسیایی سرنوشتی را از سرگذرانیده که همواره شگفت و غیرعادی بوده است. این که مارکسیست‌ها در پایان قرن گذشته و آغاز قرن۲۰ این مفهوم را کم می‌شناختند و از آن کم استفاده می‌کردند، بخاطر اینست که متن‌های اصلی معرف آن تنها در ۱۹۳۹ در روسیه و در ۱۹۵۳ در برلین[۳۳] منتشر شد. با این همه، روزالوکزامبورک یا لنین که روسیه را کشوری نیمه «آسیایی» می‌دانست، از آن بی‌خبر نبوده‌اند. همین کمبود متن‌ها در ۱۹۰۹ پلخانف را به این تصدیق کشاند که گویا مارکس و انگلس در پایان حیات خود زیر تاثیر مورگان این مفهوم را ترک کرده بودند. امّا اکنون می‌دانیم که این موضوع نادرست است. پس از انقلاب بلشویکی و مخصوصاً پس از ناکامی شورش‌های انقلابی چین در ۱۹۲۹ این مفهوم در دو گردهمایی مشهور در ۱۹۳۰ و ۱۹۳۱ در تلفیس و بعد در لنینگراد بررسی شد تا فهمیده شود که آیا مفهوم موصوف می‌تواند به درک ویژگی‌های جامعه‌ها و تاریخ آسیا کمک کند: نتیجه منفی بود. زیرا شیوه تولید آسیایی به مثابه یکی از مفهوم‌های مارکس رسماً یا تقریباً توسط کسانی که آن را از میراث‌های انقلابی اعلام می‌داشتند، از مارکسیسم طرد شد. امّا درهمان زمان این مفهوم توسط کارل ویتفوگل (karl Wittfogel) بکار برده شد. ویتفوگل چین شناس نامداری است که به اعتقاد از سوسیالیسم استالین در روسیه پرداخت و آن را به مثابه مسخ جدید استبداد شرقی نیاکان ارزشیابی کرد.

بعد، در آغاز دهه ۱۹۶۰ پس از چند سال بحث و گفتگوهای بسیار آزادی که در پی‌گزارش خروشچف در انتقاد از استالین براه افتاده بود، بحث وسیعی این بار میان عموم کارشناسان مسایل آسیا و تاریخ باستان درگرفت؛ مقارن ۱۹۷۲ این بحث‌ها دوباره فروکش کرد. اکثریت تاریخ‌دانان و قوم شناسان کشورهای شرق به رد مفهوم مورد بحث پرداختند و با آن به مخالفت برخاستند. درغرب هنوز گاه گاه به آن به عنوان یک روش تقریبی و موقت درک منطق شکل بندی‌های اقتصادی و اجتماعی که روابط قبیله‌ای ـ همبودی را با ساختارهای دولت ترکیب می‌کند و آنها را در بطن خطوط مختلف تحول بشریت قرار می‌دهند رجوع می‌کنند. بنابراین کاربرد آن خود را با محدودیت بسیار زیاد روبرو می‌بینند. مثلاً آن را می‌توان برای سلطان نشین‌های جنگجوی چین باستان و مطمئناً در مورد امپراتوری چین سونگ‌ها Song ، به عبارت دیگر برای جامعه‌های اولمک Olméque، استکAstéque و اینکا و امّا به دشواری برای روسیه تزاری قرن ۱۹ بکار برد. حتی با چنین محدودیتی در کاربرد آن، مفهوم مورد بحث برای توضیح اختلافهایی که میان چین باستان ودولت‌های آمریکای پیش از کریستف کلمب وجود دارد، کافی نیست. از این‌رو، این مفهوم در رکود قرار دارد و دلیل آن مشهود است. مفهوم مورد بحث مسایل حقیقی را می‌نمایاند، امّا فراسوی فرمول‌ها و شهودهای درخشان و برانگیزنده در وضع بسیار کلی باقی می‌ماند و برای این که ظرفیت پاسخ دادن به مسایل را داشته باشد، هنوز که تدوین آن بسیار ناچیز است.

ترجمهٔ وحید کیوان

منبع: Ethique et politique: paris 1995, PUF

پی‌نوشت‌ها

1. La politique, IX, 3.
2. A. SMITH, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Londres, 1976; R.
JONES,AnEssay on theDistraibution of Wealth and on the Sourcesof TAXATION, lére partie, «Rent»,Londres; 1831.
3. G.W.F. Hegel, Lecons sur la philosophie de I'Histoire trad. Par J. Gibelin, paris, Vrin, 1946, p. 147.

۴-همانجا صفحه ۱۰۹. هگل درباره هند و چین نوشت:« سرنوشت نهایی امپراتوری‌های آسیایی تسلیم شدن در برابر اروپاییهاست و چین نیز روزی باید به این سرنوشت تن دهد». در مقایسه باآن مارکس در مقاله the Futurs Results of Britich in india «درنیویورک دیلی‌تریبون» انتشار یافت نوشت «هند نمی‌توانست از سرنوشت مغلوب شدن وارهد و سراسر تاریخ آن، اگر تاریخ وجود دارد تاریخ فتوحات متوالی است که او همواره دستخوش آن بود. جامعه هندی به هیچ وجه تاریخ، دست کم تاریخ شناخته ندارد آنچه آن را تاریخ می نامیم تنها تاریخ اشغالگران متوالی است که امپراتوری‌های خود را روی پایه تاثیرپذیر این جامعه تغییرناپذیر و بی‌مقاومت برپا کردند»

5. Or. R. KOEBNER, Despot and Despotism: vicissitudes of a political term . Journal of the Warburg and Couriauld Inustitutes, 1951, reprint klaus Reprint, Nendn, 1970, p. 275-302; et s. STELLING – MICHAUUD, Le mythe du sespotisme oriental, Schweiz. Beitr. Zur Allg. Geschichte 18/19. 1960-1961, p. 328-346.
6. MARX, Conrtibution á la critique de I'Economie politique, paris, Édition socials, 1972, p. 5.
7.Formes qui precedent Ie mode de production capitaliste, texte qui figure dans Le chapitre du 1857 –1858. [Grundrisse], paris, Éditions

socials, 1980, t.I,P. 410-452. Nous utilisons la traduction publiée dans I'ouvage Sur les sociélés précapitalistes, op. cit., p. 180- 226.
8. Formes qui precedent le mode de production capitaliste, texte cite, p.184.
9.Ibid., P.205.
10.Formes qui precedent le mode de production capitaliste, texte cite, P.184.
11.MARX, The future results of British Rule in India, art, cite, in Sur les sociétés précapitalistes, P. 178.
12.Id., dans un article paru le 20 sept. 1858 dans le New york Daily Tribune. Son titre, d'aprés les carnets de Marx, devait étre Die Geschichte des Opiumhandels [L'his toire du commerce de I'opium], Repris in MEGA, Berlin, Dietz Verlag, vol. 12, p. 556.
13.Id., Le Capital, paris, Éditions Sociales, 1950, liv. I, t. 2, p. 48.
14.Id., The British Rule in India, New york Daily Tribune, 25 juin 1853, in sur les sociétés précapitalistes, op. cit., p. 177.
15.Ibid.
16.Ibid.
17.Id., The future of British Rule in India, art. Cite, in sur les sociétés précapitalistes, p. 178.
18.Id., 3ₑ brouillon de la letter á Vera Zassoulitch, mars 1881. Insur les sociétés précaitalistes, op. cit., p. 338.
19. Ibid., ler brouillon, p. 321.
20. Cf. sur les sociétés précapitalistes, op. cit., p. 381. L'Époque franque, fait partie, avec La Marche et sur I'histoire des anciens Germains, d'une série de texts écrits par Engels en 1882 et destines á éclairer pour les ouvriers allemands I'nistoire de la nation allemande. Engels reprend á son compte les theses des brouillons de la letter de Marx á Vera Zassoulitch. Les trios texts cites ont été traduits en francais publiés á la suite de L'origine de la Famille, de la propriété privée et de I'État (paris, Éditions sosiales, 1945).
21. K.MARX, Contribution á la critique de I'Économic politique, paris, Éditions Sociales, 1972, p. 5.
22. Id., Le Capital, op. cit., liv. III, 3, P. 176.
23. Ces texts faisaient partie des Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie, publiés pour la premiére fois á Moscou en 1939 par les soins de I'Institut Marx – Engeles – lénine, et en allemand á Berlin, chez Dietz, en 1953.

از: پیر بریانت
PIERRE BRIANT

تأمل درباره دولت در ایران باستان: نمونه دولت هخامنشی

یک بینش وسیع تاریخی دربارهٔ موضوع دولت، توجه به نمونهٔ دولت‌های سلطنتی شرق باستان را ناگزیر می‌سازد. با این همه، بدست دادن ترکیبی از درآمیزی داده ها، که چندین هزاره را فرو پوشاند، امری موهوم بنظر می‌رسد. در واقع خطر وقتی زیاد است که آب به آسیای تز فشرده «تغییر ناپذیری آسیا» ریخته شود. بهتر آن است که نمونه روشنی را در نظر گیریم که در مکان و زمان تاریخی معین واقع شده. در این باب امپراتوری هخامنشی(۶ تا ۴ ق .م)[1] نمونه مناسبی است. سپس محور ممتازی را برای اندیشیدن بر می‌گزینیم: این محور عبارت از روابطی است که میان استحکام یک دولت سلطنتی و رشد نیروهای مولد وجود دارد.[2]

دولت سلطنتی ـ خراجی هخامنشی

امپراتوری هخامنشی که با فتوحات کوروش دوم(موسوم به کبیر) (۵۲۹-۵۵۸ ق.م) بنیان نهاده شده بود، ابتدا قلمرو کوچک پارس را در اختیار داشت و سپس بتدریج قلمروهای ماد، لیدی و بابل را به تصرف درآورد. نخستین اقدام، برقراری سلطه هخامنشی بر فلات ایران و آسیای مرکزی بود. پسر او کبوجیه (۵۲۲-۵۳۰ ق.م) مصر را به امپراتوری این سلسله ملحق کرد. سرانجام، نظم و آئین داریوش (۴۸۶-۵۲۲/۱ ق.م) با پیشرفت نمایان در آسیای مرکزی، هند و خلیج فارس و افزایش پوشش اداری و خراج‌گیری از سرزمین‌های فتح شده، برقرار گردید.

ایجاد امپراتوری، واقعه‌ای بسیار مهم در تاریخ خاورمیانه باستان بشمار می‌رود؛ زیرا برای نخستین‌بار یک ساخت دولتی بوجود آمد که مجموع سرزمین‌ها از سیحون تا عربستان و مصر و از اژه تا سند را دربرمی‌گرفت.

سرزمین‌ها که مستقیماً توسط نمایندگان شاه اداره می‌شد به حکومت‌های ایالتی (یا زمین ساتراپی) تقسیم شده بود و زمین شاهی(یا زمین خراجی) زیر نظارت پادگان‌های مختلف مأمور حفاظت ساکنان روستایی وابسته و مطیع برای اخذ خراج بود.

به این دلیل، یگانگی سرزمین‌ها هرگز کامل نبود. بسیاری از کشورها زیرسلطه مستقیم دستگاه اداری قرار نداشتند. جمعیت چوپانی و چادرنشین زاگرس، عربستان و آسیای مرکزی که همزمان در قلمرو امپراتوری و خارج از آن بودند، چنین وضعی داشتند.[۳] شهرهای یونانی کنار آسیای صغیر نیز در همین وضع بودند. از سوی دیگر، این امپراتوری که وارث و «متحد کنندهٔ» قلمروهای پیشین بود، کشورهای متعددی را که ویژگی‌بسیار متنوع خود را حفظ کرده بودند، ضمیمهٔ خود می‌سازد. در این مورد می‌توان مصر (که شاه‌کبیر در آن کشور همچون فرعون مورد احترام بود)، بابل و همچنین ساتراپ‌های شرق ایران (سند و بلخ) را مثال زد. کوتاه سخن، شاهنشاه بر همه حکومت می‌کرد. اما قدرت او همه جا یکسان نبود و بنابر یک کیفیت عمل نمی‌نمود. اما مواردی وجود داشت که به تقویت دخالت مرکز کمک می‌نمود (مانند توسعه سیستم ساتراپی و خراجگیری، شبکه‌های جاده‌های شاهی و غیره).

با این همه تلقی این ساخت سلطنتی همچون «غولی با پاهای چوبین» به دلیل عمر طولانی آن (بیش از دو قرن) و بازستاندن کلی ساختارهای سلطنتی پیشین اسکندر و شاهان یونانی مبالغه‌آمیز بنظر می‌رسد.[۴] (لازم به یادآوری است که دولت اسکندر سازمان های مدیریت کشوری دوران هخامنشی را دست نخورده نگاهداشت و با همان روش به اداره قلمرو امپراطوری خود پرداخت. مترجم) وحدت و تنوع دو واقعیت بودند که یکدیگر را نفی نمی‌کردند، بلکه برعکس، شکل‌بندی اقتصادی و اجتماعی هخامنشی شیوه تولید مسلط (شیوه تولید«آسیایی» یا «خراجگیر» و شیوه‌های تولید تابع را که در بقا و استحکام شیوه تولید مسلط سهیم بودند، در یک ترکیب دیالک تیکی بسیار بغرنج متحد می‌کند. مثلاً جامعه‌های شبانی و چادرنشین عربستان و آسیای مرکزی، برقراری جریان مبادلات سودمند با جهان« خارج» (جنوب عربستان، هند، آسیای مرکزی، سیبری، چین) را ممکن می‌سازند. به همین ترتیب شهرهای یونانی ـ

که بر شالوده سلطه روابط تولید برده‌داری استوار بود ـ برای جریان مازادهای انباشته توسط دستگاه اداری سلطنتی بر پایه برداشت‌های خراج از همبودهای روستایی وظیفه‌ای اساسی انجام داده‌اند. به عبارت دیگر، ساخت سلطنتی ـ خراجی هخامنشی مانند ساخت سلطنتی ـ برده‌داری رومی نیازمند و موجد « دیالک تیک بغرنجی میان خاص و عام» [۵] بود.

« رکود آسیایی» خیالی واهی

از همان نخستین نوشته‌های انگلس و مارکس، مسئله نیروهای مولد در مرکز بحث پیرامون جامعه‌های «آسیایی» قرار داشته است. تکرار تحلیل تاریخ نگارانهٔ بحث درباره شیوه تولید آسیایی (که این جا شیوه تولید خراجی نامیده شده) مفید نیست.[۶] تنها به یادآوری این مطلب قناعت می‌کنیم که برخی تزهای مارکس درباره« رکود آسیایی» به ملاحظه پیشرفت‌هایی که در کسب معلومات و اطلاعات حاصل گردیده، ازاعتبارافتاده است.در۱۹۶۹،شسنو(J.Chesneaux)در این‌باره نوشت: « حقیقتاً مارکس با پیش کشیدن مسئله « رکود شرقی» واژگانی که چندان استحکام ندارد، وسوسه در انداخته است» (بنگرید به شیوه تولید آسیایی ص۴۰) به عقیده موریس گودولیه: این اندیشه باید به «بخش‌های مرده» آثار مارکس سپرده شود. به نوشتهٔ او:« تصور آسیای راکد طی هزار سال درگذر ناتمام میان جامعه‌های بدون طبقات و جامعه‌های طبقاتی، میان بربریت و تمدن با توجه به پیشرفت‌های باستان شناسی و تاریخ شرق و دنیای جدید تصوری ناپایدار است... شیوهٔ تولید آسیایی در شکل‌های اصلی خود نه تنها به معنای رکود نیست، بلکه نشانه انجام بزرگترین پیشرفت نیروهای مولد بر پایه روابط قدیمی همبودی تولید و هستی اجتماعی است. پس شیوه تولید آسیایی ضرورتاً بر رکود و استبداد دلالت ندارد» (شیوه تولید آسیایی ص ۵۲). شسنو عقیده دارد:[۷] « ابتدا باید به این نکته اساسی توجه داشت که شیوه تولید آسیایی ضرورتاً مترادف با رکود نسیت». او در (صفحهٔ۴۰ اثر خود) ادامه می‌دهد: «بررسی خاستگاههای جامعهٔ« آسیایی» مخصوصاً باید بر رشد نیروهای مولد متکی باشد. به نظر می‌رسد که نیروهای مولد جهش بسیار نمایانی به جلو انجام دادند».

این تزی است که سمیرامین در بسیاری از بررسی‌هایش در زمینه مسئله روابط مرکز ـ پیرامون در دنیای معاصر بسط داده است. به عقیده سمیرامین شیوه تولید

خراجی با آنچه که او آن را «دومین سکوی رشد نیروهای مولد» مطابقت دارد می نامد. او در این‌باره می‌نویسد:«سطح رشد نیروهای مولدی که با دومین سکو مطابقت دارد، به دولت امکان می‌دهد و در عین حال فرا رفت از سلطهٔ (روابط.م) خویشاوندی را از او می‌طلبد (البته این خویشاوندی می‌تواند باقی بماند، اما به عنوان بازمانده تابع عقلانیت دیگر است). شکل‌های مالکیتی که با سکوی دوم مطابقت دارند، شکل‌هایی هستند که به طبقه مسلط امکان می‌دهند که دسترسی به زمین را کنترل کنند و از این راه از دهقانان تولید کننده خراج بگیرند. گرفتن این خراج زیر پوشش ایدئولوژی: مذهب یا شبه مذهب دولت که همه جا یک شکل دارد، انجام می‌گیرد». «ثبات» یا «رکود» جامعه‌های خراجی فقط ظاهری فریبنده است که از اختلاف واقعی با سرمایه‌داری الهام می‌گیرد... شیوهٔ تولید خراجی که مبتنی بر ارزش استعمال است، ضرورت درونی همانندی با سطح پایه اقتصادی‌اش را نمی‌پذیرد. ولی با این همه، جامعه‌های خراجگیر راکد نیستند... همه آنها پیشرفت‌های شگرفی را در رشد نیروهای مولدشان تحقق بخشیده‌اند. مصر، چین، ژاپن، آسیای جنوبی، شرق عربی یا ایران، آفریقای شمالی و سودان یا اروپای مدیترانه‌ای یا فئودالی از نمونه های بارز آن هستند. آیا توضیح آن ضرورت دارد؟ بهرحال، این پیشرفت‌ها در روابط تولید خراجی دگرگونی کیفی ایجاد نکردند»[۸]

ازسوی دیگر، ذکر این مطلب درهمین جا بجاست که در ۱۹۵۷ در پی انتشار کتاب« استبدادی شرقی» کارل ویتفوگل دوباره بحث جدیدی در این زمینه میان شرق شناسان مارکسیست و غیر مارکسیست درگرفت. زیرا او مسئله نیروهای مولد را بویژه در جامعه‌هایی که آنها را «استبداد نظام آبیاری» توصیف کرد، کاملاً روشن گردانید. چنانکه می‌دانیم، انتقادهایی که پیرامون این کتاب بعمل آمد، بی‌شمار و متنوع بود.[۹] این امر مانع نگردید که پلمیک گسترده پیرامون این مسئله از لحاظ تاریخی ثمربخش باشد. گ. سوفری (G.Sofri) در این‌باره بدرستی گفته است:« نباید انکار کرد که پژوهش‌های ویتفورگل از پژوهش‌هایی است که در این قرن به دگرگونی چشم‌انداز شرق‌شناسی، متن‌شناسی سنتی در تاریخ اقتصادی و اجتماعی کمک کرده است». البته این مرحله پشت سرگذاشته شده، اما اکنون بجاست مسئله نیروهای ملود با توجه به پیشرفت‌هایی که به یاری تئوری مارکسیستی و نوشته‌های فوق‌العاده تازه درباره تاریخ هزاره نخست خاورمیانه حاصل شده دوباره بررسی شود. درستی این کار تا

آن اندازه است که بحث درباره شیوه تولید خراجی نباید در انحصار مارکس شناسان باشد. همان طور که شسنو (همانجا ص۴۳) به درستی نوشت:«مارکسیسم اسلوبی است که امکان می‌دهد از شناخت‌های فنی یاد شده بهترین فایده برده شود. اما این به هیچ وجه ما را از انجام کوشش های متبحرانه معاف نمی‌کند بلکه برعکس آن را ناگزیر می‌سازد».

« رکود هخامنشی» و « بازسازی اروپایی»

جامعه‌های شرقی که انگلس و مارکس به عنوان مثال از آنها نام بردند عبارتنداز: هند، مصر، عربستان و تاتارستان.[11] ایران که چندین بار نام آن بمیان آمده، ایران تاورنیه (Tavernier) و برنیه (Bernier) است، نه ایران داریوش و هردوت. بی‌علاقگی پایدار نسبت به تاریخ اقتصادی و اجتماعی آسیای هخامنشی ناشی از دلایل متعدد است. باید بگوییم که فرض رکود شرق نقش مهمی در این فراموشی نسبی ایفا کرده است. در این‌باره مانند خیلی ازموارد (بسیار مثبت) دیگر، تفسیر«تاریخ یونانی گرایی» درایزن (Droysen) بسیار آموزنده است. او مخصوصاً روی وسعت «کامیابی‌های اقتصادی» اسکندر تاکید می‌کند:«شاید در این رابطه هرگز تاثیر یک انسان در ایجاد دگرگونی‌ای به این اندازه ناگهانی و عمیق و در گستره‌ای چنین وسیع دیده نشده است». بدین ترتیب توسعه اقتصادی، تجاری ناشی از پیروزی اسکندر مقدونی در برابر رکود آسیای زیر سلطه هخامنشی قرار می‌گیرد. سراسر تاریخ نگاری امپریالیستی غربی با وانمود کردن اسکندر به عنوان «توکنندهٔ» آسیا، ازآن برای پیشبرد هدف‌های خاص خویش سود جسته است. طبق این تاریخ نگاری گفته شده است که اسکندر کشاورزی مبتنی بر سیستم آبیاری را توسعه داد، جاده‌های جدیدی ایجاد کرد، شهرهای تازه‌ای بنا نهاد و کاربرد پول را عمومی کرد. به عبارت دیگر، اسکندر به عنوان نخستین فاتح غربی باعث بیداری و برانگیختن پیشرفت اقتصادی در آسیا گردید.[12] تردیدی نیست که دریافت دوگانه: رکود آسیایی و مزایای پیروزی اروپایی تا مدت طولانی سدی در برابر هر نوع پژوهش پیرامون نوع، وسعت و احتمال رشد نیروهای مولد در دوره فرمانروایی دولت هخامنشی بوده است.

به علاوه، برای این که بررسی مسئله روی پایه‌های درست انجام گیرد، باید توجه کرد که رشد نیروهای مولد به هیچ وجه همسان یا تقلیل‌پذیر به پیشرفت‌های فن تولید

نیست.[۱۳] در هر حال، این پیشرفتها برآیند (بغرنج) مرحله پیشین رشد نیروهای مولد و تحول روابط اجتماعی تولید است که به نوبه خودبه دگرگونی کمک می‌کنند؛ از سوی دیگر، در جامعه‌هایی چون جامعه‌های شرق باستان که قدرت دولت با خراجی‌که از دهقانان تولید کننده دریافت می‌گردید، سنجیده می‌شد، پیشرفت‌های فنی بسیار آهسته و حتی در برخی منطقه‌ها و دوران‌ها و یا حتی در برخی بخش‌های تولید ناموجود بود. به عقیدهٔ من رکود فنی و رشد نیروهای مولد دو واقعیت‌اند که ضرورتاً یکدیگر را نفی نمی‌کنند. از این‌رو تحلیل روند کار تولید و یا دخالت‌های دستگاههای دولت مخصوصاً می‌تواند به روشن کردن مسئله کمک کند. پس مناسب این است که چنین تحلیل‌هایی به درون یک شکل‌بندی اقتصادی و اجتماعی که در تاریخ واقع شده، سوق داده شود. بررسی نمونه خاورمیانه در دوره فرمانروایی دولت سلطنتی ـ خراجی هخامنشی به همین منظور صورت گرفته است.

انگیزش دولت در زمینه رشد نیروهای مولد انسانی

در این مورد، نظر من اینست که نخستین مشخصه نیروهای مولد در شرق هخامنشی همانا برتری نیروهای مولد انسانی است. وانگهی، تحلیل نیروهای مولد انسانی نباید تنها به جنبه قضیه (مثلاً نرخ موالید) بسنده کند، بلکه باید جنبه سازمانی مسئله (تقسیم اجتماعی کار، تعاون، روابط دولت ـ همبودهای روستایی وغیره) را نیز در نظر گیرد.

بسیاری از متن‌ها و سندها نشان می‌دهند که دستگاه اداری شاهنشاهی به ضرورت فرمانروایی و بهره‌برداری از جمعیت کثیر زحمتکشان وابسته وقوف یافته بود. در این جا تنها متن‌های اثبات کننده را ذکر می‌کنیم. در این خصوص، ابتدا گواهی‌های هرودوت (I.136) و استرابن XV.3.17) را درباره مقام‌هایی که شاه به خانواده‌های متعدد در پرس موسوم به (فارس) می‌سپرد، می‌آوریم:

«ایرانی‌ها داشتن تعداد زیاد کودکان را شایستگی مهمی می‌دانستند» (هردودت). « باید گفت که شاه، زادَن را از راه جایزه یا پاداش‌هایی که هر سال تعیین می‌کرد، تشویق می‌نمود» (استرابن) این سیاست خیلی روشن نمایشگر هم و غم شاه در زمینهٔ داشتن تعداد کافی جوانان پارسی وابسته به اشرافیت بود که هم دارای قابلیت تربیت سنتی بو

و هم برای اجرای بالاترین مأموریت‌ها و وظایف دستگاه اداری و ارتش شاهنشاهی از وسایل و مدیریت لازم برخوردار بود.

همان طور که یک شاهد عینی به نام هیرونیموس دوکارد یا (Hiéronymos de kardia) در پایان قرن چهارم پیش از میلاد گزارش می‌دهد، نباید تردید داشت که جمعیت پارسی (فارسی) هخامنشی چشمگیر بود. به نوشته او: «این منطقه مملو از جنگجوترین پارسی‌ها و همه کمانگیران و فلاخن اندازان بود و جمعیت آن خیلی بیشتر از جمعیت ساتراپی‌های دیگر بود». اطلاعاتی که از هرودوت و استرابن بدست ما رسیده ثابت می‌کند که این ثروت انسانی را (برخلاف بابل خفقان آور) نمی‌توان فقط با شرایط مساعد جوّی فلات غربی ایران توضیح داد؛ بلکه آن را باید منحصراً به کاربرد سیاست آگاهانه و سازمان یافته موالید مربوط دانست.

یک چنین سیاستی تنها برای بازآفرینی کادرهای دستگاه‌های دولت نبود. برخی سندهای پرسپولیس که به تازگی انتشار یافته ثابت می‌کند که دولت به دقت به بازسازی بیولوژیک‌زحمتکشان وابسته (موسوم به کورتاش Kurtaś) که در فارس گرد آمده بودند، علاقمند بود. این زحمتکشان ـ با شرایط حقوقی و اقتصادی گوناگون ـ از افق‌های گسترده امپراتوری جمع‌اوری می‌شدند. بطور گذرا تأکید بر سیاست تبعید و انتقال جمعیت توسط پادشاهان آشور جدید (در VIII-VIIe ق.م) به منظور جمع کردن نیروی کار (متخصص) در مراکز امپراتوری که در این مورد دچار کمبود بودند، ضرورت دارد.[۱۴] بررسی آرشیوهای پرسپولیس آشکار می‌سازد: زنان کورتاش که تازه فرزند بدنیا می‌آورند، جیرهٔ ویژه غذایی دریافت می‌کردند. این جیره در صورت زادن پسر دوبرابر می‌شد. « این پرداخت آشکارا توجه دولت را نسبت به افزایش نیروی کار بازتاب می‌دهند».[۱۵] توجه نکردن به نخستین ناشر این تفسیر دشوار به نظر می‌رسد.

به علاوه بسیاری از قطعه‌های نویسندگان کلاسیک مخصوصاً گزنوفون نشان می‌دهند که شاه در جریان فتح خاور نزدیک و میانه ضرورت کنترل و بکارگرفتن نیروهای کار کشاورزی را از نظر دور نداشته بود[۱۶] مثلاً پیش از فتح بابل کورش پیشقراولانی فرستاد که آنها نیز به نوبهٔ خود گزارش بسیار مساعدی برای او فرستادند. شاه با مسرت نمایان می‌آموزد که « باید هر کشوری پرجمعیت و مملو از میش‌ها، بزها، گاوها، اسب‌ها، گندم و انواع مواد غذایی باشد». شاه به گروه‌های خود دستور می‌دهد که زندانیان را نکشند؛ بلکه برعکس مناسب است که «ارباب کسانی باشید که مالک این

ثروت ها هستند و به نحوی عمل کنید که آنها در مسکن‌های خود باقی بمانند، زیرا یک کشور پرجمعیت دارای ثروت ارزشمند است. کشور خالی از سکنه، خالی از ثروت است». پس بهتر است زندانیان را رها کنید و به محل سکونت‌شان برگردانید.«در واقع با برگردانیدن آنها شمار زندانیان ما فزونی خواهد یافت. در واقع، وقتی ما کشور را تصرف می‌کنیم همه کسانی که در آن زندگی می‌کنند زندانی ما خواهند بود. فرمول (آزادی زندانیان = افزایش شمار زندانیان) تنها در ظاهر متناقض است: در واقع فرمول (« تمام کسانی که در کشور زندگی می‌کنند زندانیان ما هستند») با وضوحی استثنایی از مضمون «وابستگی تعمیم یافته» که نخستین شرط گرفتن خراج از تولید کنندگان است، حکایت می‌کند.

پس بجاست مردم مغلوب را بی‌آنکه هیچ تغییری در شکل سازماندهی قبلی‌شان داده شود، به کار واداشت. گزنفون سخنی را از کوروش در برابر دهقانان بابل نقل می‌کند که از این قرار است:« ...شما در همان خانه خواهید زیست و روی همان زمین به کشت خواهید پرداخت. شما با زنان خود زندگی خواهید کرد و روی فرزندانتان همان آمریت را خواهید داشت». به عبارت دیگر در نظر فاتحین حفظ ساختارهای خانوادگی‌ی وهمبودی و دوام سازماندهی تولید در داخل چارچوب روستایی نمایشگر تضمین حفظ نیروهای مولد انسانی در سطح موجود و همچنین رشد احتمالی آتی آن نه تنها در عرصه کمی (« آزادی زندانیان») بلکه همچنین در عرصه سازماندهی (نیروهای مطلوب مولد بشری در قبال روابط اجتماعی و خانوادگی درون همبود) است.

قطعاً دلیل‌های اساسی برتری نیروهای مولد انسانی به آسانی درک می‌گردد؛ و این چیز ویژه‌ای برای شرق باستان در دوره هخامنشی نیست. اقدام‌های (موفق) برای باور کردن زمین‌های باقیمانده از طریق آبیاری که تا آن زمان گاه لم‌یزرع مانده بود، هرچه بوده باشد، در آخرین تحلیل نمی‌توان انکار کرد که تلاش جسمانی دهقانان (مردان، زنان و کودکان) در داخل همبودهای سنتی روستایی موقعیت خود را به عنوان نیروی اساسی برای شخم زدن، بذر افشاندن، دروکردن، ذخیره‌سازی و حتی کانال‌کشی و آبیاری حفظ می‌کند. مفهوم یک متن مصری درباره امپراتوری جدید چنین است:

« مردان به تولید آنچه وجود دارد، می‌پردازند آنها به نیروی بازوی‌شان زندگی می‌کنند، هنگامی که این نیرو از دست می‌رود. فقر فرمانروا می‌گردد». کوشش‌های قدرت دولتی در مصر(در همه دوره‌ها) صرف مبارزه با فرار دهقانان بوده است. در واقع،

این سیستم (خراج) به دولت امکان داد که برای جبران کاهش شمار مجتمع دهقانان تابع خراج، افزایش بهره‌وری را به باقیمانده اعضای همبود تحمیل کند.

نیروهای مولد انسانی و ایدئولوژی

اهمیت تعیین کننده نیروهای مولد انسانی بطور منطقی پرسش درباره مشخصه اساسی دیگر روابط اجتماعی تولید در شکل‌بندی‌های اقتصادی ـ اجتماعی خراجی را مطرح می‌سازد. این اهمیت وظیفه‌ای را نشان می‌دهد که ایدئولوی مذهبی در رابطه دیالک تیکی با رشد نیروهای مولد عهده‌دار است. به علاوه، تاکنون فرصت داشته‌ام تحلیل را به رابطهٔ: نیروی مولّد، وابستگی روستایی، ایدئولوژی‌های مذهبی، دستگاه‌های دولت هدایت کنم.[۱۷] می‌خواهم این جا تصریح کنم که برتری نیروهای مولد انسانی و خصلت مسلط (اما غیر تعیین کننده) ایدئولوژی آن طور که درون شیوهٔ تولید خراجی عمل می‌کند، دو رکن جدائی ناپذیر روابط اجتماعی تولیدند. موریس گودولمه در این خصوص نوشت: «تصورات از طبیعت که یک جامعه از آن سود می‌برد، تصور ابزارها، قواعد ساختن و کاربرد آنها جزو نیروهای مولد و بنابراین جزو زیرساختارها هستند... فکر و زبان این جا به مثابه عناصر نیروهای مولد و بنابراین به مثابه عناصر تشکیل دهنده زیر ساختار عمل می‌کنند»[۱۸] و. دو. ماگمالائس ویلنا (V.de Magalhaes Vilhena) نیز موضع تئوریک مشابهی دارد.

به نوشتهٔ او «یقیناً علم شکلی از آگاهی اجتماعی است. امّا فقط به طور ساده این نیست. علم در یک بخش اساسی مستقیماً به تولید مربوط می‌شود. از این رو، یک نیروی مولد است. امّا به این دلیل گفته نشده است که چیزی جز فعالیت تولیدی نیست و در هیچ چیز خود را از آن متمایز نمی‌کند»[۱۹]

به نظر من، این موضع تئوریک تمام تأثیر خود را در تحلیل جامعه‌ای که رشد آن منوط به کمک فوری به نیروهای مولد انسانی است، می‌گذارد. در امپراتوری هخامنشی اخذ خراج بسته به کمیت کاری است که دهقانان وابسته انجام می‌دهند. امّا در خارج از وظیفه‌ای که باید قانوناً با اجبار نظامی انجام گیرد، شدت کار این دهقانان و باروری مطلوب کوشش آنان به کدام قواعد، علت‌ها و امر و نهی‌های اطاعت‌آور وابسته بود؟[۲۰] چرا میلیون‌ها دهقانان گروه‌بندی شده در همبودهای روستایی می‌پذیرند سهمی از

محصولات شان به قشر کوچکی از فاتحین استثمارگر داده شود؟ پاسخ به پرسش‌هایی که ریشه عمیق در ناخودآگاه جمعی دارد، آسان نیست. به عقیدهٔ من تنها تحلیل روابط کار ـ ایدئولوژیک می‌تواند طرح عناصر پاسخ را ممکن سازد. برخی کتاب‌های اوستا نمونه برجسته یک متن مذهبی (ایرانی) را نمایش می دهدکه منطق (یا به عبارت بهتر یکی از منطق‌های) عمیق آن برانگیختن رشد نیروهای مولد به ویژه نیروهای مولد بشری است. زندگی دهقانان در این کتاب‌ها بر محور سه تعلیم اساسی: کارکردن، تولید کردن و تولید مثل کردن دور می‌زند. کار و باروری ـ درون همبود روستایی ـ همچون شرط اولیه انجام وظیفه انسانی و دینی، شخصی و جمعی دهقانان جلوه می‌کند. از این‌رو، می‌توان پذیرفت که ایدئولوژی اوستایی با تأثیر نهادن بر استعدادهای تولیدکنندگان می‌تواند چونان چیزی فعال از درجه «زیر ساختار» نیروهای مولد که به رشد آن کمک فراوانی می‌کند، نگریسته شود.

این ایدئولوژی مذهبی دهقانی کارایی بسیار زیادی دارد و در همزیستی کامل با تصوری است که دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت مرکزی به وظیفهٔ شاه در امپراتوری و در پهنهٔ عالم می‌بخشند. در حقیقت شاه حامی دهقانان و زمین‌های مزروعی به حساب می‌آید. او حافظ صلح است. این صلح به تولید کنندگان مستقیم مجال می‌دهد که نیروی خود را وقف کشت و کار کنند و مورد عنایت اهورامزدا یا خدایان محلی که بنادرستی اغلب با خداوند بزرگ دولت هخامنشی اشتباه یا تشبیه می‌شود، قرار گیرند. همانطور که گودولیه از نمونه اینکاها برداشت کرده «ایدئولوژی مذهبی تنها سطح و بازتاب خیالی روابط اجتماعی نیست این ایدئولوژی عنصر درونی رابطه اجتماعی وتولید را تشکیل می‌دهد و مانند یکی ازعناصر مرکّب درونی رابطهٔ اقتصادی ـ سیاسی بهره‌کشی دهقانان توسط اشرافیت مالکِ قدرت‌های دولتی عمل می‌کند».

به علاوه، ایدئولوی، عنصر درونی رابطهٔ اجتماعی تولید به عنوان پوشش و توجیه‌گر روند سلطه بکار می‌رود. در واقع، همانطور که سمیرامین به درستی تصریح کرد: در همهٔ شیوه‌های تولید پیش از سرمایه‌داری، افزایش استفاده از مازاد کاملاً آشکار است. پس تولید کنندگان تنها در صورتی می‌توانند برداشت مازاد را بپذیرند که از آن «بیگانه شوند» و به پندارند اخذ این مازاد برای بقای نظم اجتماعی و «طبیعی» ضرورت دارد.[۲۱] بدین ترتیب، در سرزمین‌های زیر نظارت دستگاه اداری خراجی هخامنشی، ایدئولوژی صلح وحمایت، دریافت خراج ازتوده‌های دهقانان را توجیه می‌کند. در واقع، مجموع

اسناد به معرفی روابط استثمار تحمیلی دولت امپراطوری به همبودهای پایه بـه صـورت مبادله مساوی و قرار دادی اکتفاء می‌کند. شاه به دهقانان امنیت می‌دهد و بیـن آنـان و خداوند میانجی می‌شود و «درعوض» آنان باید از او اطاعت کنند و خراج بدهند. اعتقـاد عمومی به وظایف بیولوژیک شاه [۲۲] و توانائی‌های او بـه رابـط بـودن میـان محیـط کـار کشاورزی وعالم خداوندی ـ که خیلی پیش از هخامنشیان شکل گرفت ـ توانست چنان جنبهٔ عملی پیدا کند که به راحتی در ساختارهای سازمانی و ذهنی قالب‌گیری شود. مثلاً میان آناهیتا الههٔ ایرانی باروری و آبها والهه‌های محلّی مخصوصاً مـادر بـزرگ کـه بـه شکل‌های مختلف از آناتولی تا آسیای مرکزی (در اسـطوره‌ها) دیـده می‌شـود، شـباهت وجود دارد.

دولت هخامنشی وسیاست آب

چندین متن کلاسیک و ایرانی و همچنین گواهی‌ها و دلایل باستان‌شناسی با قـوت حاکی از دخالت چند جانبهٔ دولت در امور آبرسـانی و آبیـاری، یعنـی بخشـی اسـت کـه همواره جای مرکزی (و زیاده از حد) در بحث‌ها پیرامون جامعـه‌های«آسـیایی» داشـته است. مخصوصاً دو متن یونانی، یکی هرودوت و دیگری پولیـب در این‌بـاره از اهمیـت برخوردارند.

به علاوه، من این جا بطور تحلیلی به متن‌هایی که فرصت تفسیر آنها را به تفصیـل داشته‌ام، باز نمی‌گردم. [۲۳] بیشتر میل دارم برخی اندیشه‌ها دربارهٔ چگونگی‌ها و الزام‌های دخالت‌های دستگاه‌های دولت در این بخش از تولید مطرح سازم.

توسعهٔ کشت آبی لزوماً دگرگونـی در تکنیک‌هـای سـاختمان تأسیسـات را ایجـاب نمی‌کند. برعکس، توجه به این نکتـه بسـیار اهمیـت دارد کـه هخامنشـیان تأسیسـات موجود را به نفع خود بکار گرفته ویا توانسته‌اند تکنیک‌های پیشین را توسعه دهند.

۱- پیروزی ایران باعث دگرگونی محسـوس سیسـتم آبیـاری درهٔ نیـل نگردیـد. و همچنین دستگاه اداری هخامنشی کار گذشتگان را در منطقه‌های بابل ادامه داد. متنی از هرودوت (1.189) نشان می‌دهد که کوروش از آغاز پـیروزی اقدام‌هـای خـاصی در توسعهٔ شبکهٔ کانال‌ها در حوزهٔ دیاله Diyala بعمل آورد. هرودوت در این‌باره نوشـت:« ...کوروش قشون خود را به دو بخش تقسیم کرد و هر بخـش را در ردیف‌هـایی کـه بـا ریسمان‌های کشیده شده در هر کرانـهٔ گینـدس Gyndes نقشـهٔ ۱۸۰ گودال در هـر

سمت را نشان می‌داد، به صف نمود. بعد گروه‌ها را (در محل تعیین شده) مستقر کرد و به آنها دستور داد گودال‌ها را حفر کنند».

همان طور که دو پژوهشگر به نام‌های ر.مک. آدامس (R.mc Adams) و.ژ.نیس دربارهٔ سرزمین اوروک (Uruk) (از شهرهای سومر) خاطر نشان کرده‌اند: کوروش کار شاهان بابل جدید را دنبال کرد«کاملاً امکان داشت که ورودمدل (Pattern) جدید عنصر قابل برای ملاحظه‌ای از برنامه‌ریزی متمرکز و سازماندهی نیروهای کار را ناگزیر سازد»[۲۴] چون در دوران‌های پیشین برای لایروبی کانال‌ها به هزاران دهقان بابلی نیاز بود؛ حفظ و مدیریت کانال‌ها و مخزن‌ها به کارکنان شاهی سپرده شد تا بتوانند «آب سلطنتی» را به مؤسسه خصوصی،«بانک» موراشوها Murashu «اجاره بدهند»[۲۵] پیروزی هخامنشی لزوماً به احیای منطقه‌های بایر قبلی نیانجامید. باید نمونهٔ شکلواره ساده کننده‌ای را که دهه‌های پیش در مورد پیروزی مقدونیه بکار می‌رفت، کنار گذاشت چون شکلوارهٔ مورد بحث بطور مکانیکی پیروزی و پیشرفت«تمدن» را به هم پیوند می‌داد. متن هرودوت در مورد امور آبیاری خوارزم قدیم بطور نمایان نشان می‌دهد که پیش از پیروزی پارس ـ که منطقه را به «زمین سلطنتی» تبدیل کرد، سیستم آبیاری وجود داشت. حفاری‌هایی که شوروی‌ها در جنوب ترکمنستان انجام دادند، این موضوع را کاملاً تأیید می‌کند. در این صورت، اگر منطبق هرودوت را دنبال کنیم، پیروزی به استقرار یک دستگاه ساتراپی پارس منجر گردید: به عبارت دیگر، زمین، «زمین سلطنتی» (یعنی خراجی) نامیده می‌شود. متن هرودوت نشان می‌دهد که ابتکار دولت مرکزی از حیث تاریخی در زمینهٔ فنی در مقایسه رابطهٔ نیروهای مولد ـ روابط اجتاعی کمتر دخالت دارد. در واقع، پیروزی به سلب حق همبودهای پایه که تا پیش از پیروزی هخامنشی توانسته بودند، تأسیسات کوچکی بسازند، انجامید: یعنی بکار انداختن تأسیسات بسیار مهم به حمایت دولت، تأسیسات محلی را بی اثر می‌کند و در عین حال از فن‌های محلی سود می‌جوید.

در این شرایط، پیروزی پارس همراه با احداث سد وسیع آب، همبودهای محلی را (که شکل‌شان هر چه بوده باشد) کاملاً وابسته به حسن نیت شاه می‌کند. هرودوت این وضعیت را بطور شگفت‌انگیز اینگونه بیان می‌کند: «ساکنان، خود و همسران‌شان نزد پارسیان می‌روند و در برابر دروازه‌های (کاخ) شاه ایستاده و با آه و زاری فریاد بر می‌آورند.

شاه دستور گشودن می‌دهد و دریچه‌های سد به روی کسانی که بیشتر بـه آن نیاز دارند، باز می‌شود». در مقیاس معینی می‌توان دید که سـاختن سـد وسـیع آب نـه تنـها جهشی کمی، بلکه جهشی کیفی در نیروهای مولد را نشان می‌دهـد. چـیزی کـه برایـم مـهم جلـوه می‌کنـد، عبـارت از ایـن واقعیـت اسـت کـه دخـالت «فرمـاندهی عـالی اقتصادی»روابط اجتماعی تولید را دگرگون می‌کند.

در حقیقت، پیش از پیروزی، همبودهای خرد پایه مستقیماً به آب سیستم آبیاری که به دست خودشان کانال‌کشی شده بـود، دسترسـی داشـتند. برعکـس، پـس از آن آنـها می‌بایست برای استفاده از آبی که مانند زمین، سلطنتی شده بود ـ علاوه بـر خـراج بـه معنی خاص ـ مالیات ویژه بپردازند. در برابر کار مساوی، سهم مراقبت انسانی که به بـاز تولید بیولوژیک دهقانان اختصاص داشت، با اخذ درصدی به عنوان خـراج و مالیـات بـر آب قطع شد؛ به عبارت دیگر، در این حالت مشخص، دست انـدازی بی‌سـابقه شـاه بـه زمین و آب در داخل یک حرکت تاریخی بسیار وسیع، یعنی توسعهٔشیوهٔ تولیـد خراجـی که مستلزم کنترل بی‌واسطهٔ وسایل تولید توسـط «دسـتگاه متمرکـز کننـده» بـود، بـه استثمار بی‌سابقه وابستگان روستایی میدان داد.

۲- ناهمزمانی میان نوسازی فنی و رشد نیرهای مولد بـا انسـجام خـاصی در متـن پولیب (Polybe) ـ (X.28) دربارهٔ قنات در فلات ایران (پارتی- هیرکـانی) ملاحظـه می‌شود.[۲۶] در این مورد نیز خیلی پیش از پیروزی هخامنشی تکنیک وجود داشته اسـت. به علاوه، دولت مرکزی خود برای گردآوردن نیروی عظیم کار دخالت نمی‌کند؛ در واقـع امور کندن قنات‌ها در سـطح همبودهـای پایـه غـیر متمرکـز بـود و توسـط فن‌کـاران (مُغنی‌ها) انجام می‌گرفت.« ابزار حفر ساده و هزار ساله است: یک کلنگ دسـته کوتـاه، کیسه‌ای از پوست گوسفند، یک طناب دراز، یک چرخ چاه چوبی جدا شدنی و دو چـراغ (...)». بنابر توصیف گرامشی ما آنجا « نمونهٔبرجستهٔ رشـد فنـی» را داریـم کـه بیشـتر متکی بر « یادگار» است تا «تغییر شکل ابزار فنی »[۲۷] نمی تـوان انکـار کـرد کـه ایـن سیاست استعماری کشاورزی کی پولیب به آن اشاره می‌کند، ناشـی از نتـایج محسوسـاً مشابه دید دولت هخامنشی است: - زمین‌های فتح شده‌ای که بـایر بودنـد«سـلطنتی» اعلام شده و آنها را تنها برای استفاده (نه مالکیت) به دهقانانی واگذار می‌کردند که قادر بودند از پس «هزینه‌های سنگین و کارهای سخت» حفـر قنات‌هـا برآینـد. (پولیـب) -

همبودهای جدید کشاورزی در زمین‌های نوآباد دایر می شدند که سابقاً هیچ بازده خراجی نداشتند.

– همهٔ سرمایه‌گذاری‌های بشری و فنی توسط «مستعمره نشین»ها (Colons) تدارک می شد. هر چند شاه در عوض امتیازهایی (مانند معافیت از مالیات آب) به آنها می‌داد، دستگاه اداری مرکزی کمتر از آن بصورت خراج و مالیات‌های مختلف و سودهای قابل ملاحظه دریافت نمی‌کرد.

از این‌رو، دخالت دولت بصورت‌های زیرانجام می‌گرفت:

– تشویق مادی مفروض پیشه‌وران و جمعیت‌های روستایی برای ساختن قنات‌ها و روستاها در فلات ایران .

– استفاده از معلومات فنی محلّی

– جابجایی جمعیت‌ها

به نظر من این نمونه تأیید می‌کند که شکل تکنیک نسبت به شرایط تاریخی که بکار گرفتن و توسعهٔ آن را ممکن و مساعد می سازد، کمتر مهم است.

۳–کاوش‌هایی که در ۱۹۷۴ و ۱۹۷۸ در بلخ شرقی (افغانستان) توسط گروه Cnrs گروه مرکز ملی پژوهش علمی به سرپرستی ژ.س.گاردین (J.C.Gardin) صورت گرفت، امکان داد روشن گردد که امور آبرسانی و آبیاری (گاه عظیم) در عهد باستان ربطی به « معجزهٔ یونان » ندارد.[۲۸] استعمار مقدونی «به هیچ وجه به دایر کردن زمین‌های بکر نپرداخت، بلکه به توسعهٔ بسیار ناچیز سطح زمین‌های مزروعی به یاری تکنیک‌های آبیاری قلبی که از دیر باز مورد استفادهٔ ساکنان کشور بود، مبادرت کرد». آغاز کارها با فتح هخامنشیان همزمان نیست: طرح سیستم به نیمهٔ دوم هزارهٔ سوم باز می‌گردد، وسعت و جان سختی کارها باستان‌شناسان را به این فکر انداخت که یک چنین تسلطی«گواه بر تسلط سیاسی است». « در هر زمان که باشد، آنها بی‌آنکه اطمینان حاصل کنند که می توانند نیروی کار لازم را بسیج کنند و در طول مدت کارها (مطمئناً برای چند سال) آن را حفظ کنند و بعد از راههای آمرانه اختلاف‌های مربوط به حفظ کانال (عصر برنز) یا توزیع آب را تنظیم کنند، خود را درگیر چنین ماجرایی نمی‌کردند».

در چنین شرایطی مسئله دخالت دستگاه مرکزی هخامنشی در توسعهٔ بسیار چشمگیر شبکهٔ کانال‌های دورهٔ « پیش از یونان» مطرح می‌شود. ژ.س.گاردین دربارهٔ

فرضیهٔ «کمک مهندسی یا توانایی پارس در احیاء زمین‌ها...» با احتیاط حرف می‌زنند. واقعیت این است که تکنیک‌ها باید« به کاردانی خاص بلخ که بر یک سنت طولانی آبیاری مصنوعی در آسیای غربی مبتنی است» نسبت داده شود. این نگرش کاملاً بجاست، امّا به تنهایی مسئله دخالت قدرت مرکزی را حل نمی‌کند. در واقع، مثال‌های ذکر شده در بالا نشان می دهد که تضادی جبری میان وظیفهٔ قدرت مرکزی (ساتراپی) و ادارهٔ تکنیک‌ها و تکنیک‌دان‌های مخلی وجود ندارد. معلومات فنی محلّی وارد دستگاه دولت مرکزی می‌گردد (یا می‌تواند وارد گردد) و به تکمیل آن کمک کند.

این هم واقعیت دارد که ساتراپی‌های امپراتوری خاور ایران که وارث گذشتهٔ دور بلخ مستقل بوده‌اند، همواره ویژگی بسیار زیاد اجتماعی ـ فرهنگی را حفظ کرده‌اند. به ویژه تصریح می‌کنیم که شمار سرزمین‌هایی که زیر سلطهٔ «اربابان» محلّی (هیپارک) (Hyparque) قرار داشتند، از دهقانان وابسته خراج دریافت می‌کردند و می‌توانستند نیروهای نظامی تشکیل دهند و فرماندهی آنها را در دست داشته باشند. با این همه، این یک تصور افراطی است که پیروزی هخامنشیان بدون تأثیر بوده است. سند و بلخ ساتراپی را تحت رهبری فردی که از طرف شاه منصوب می‌شد، تشکیل می‌دادند. حاکمان امپراطوری، چندین شهر با شکوه بنا نهاده و به یقین قلعه‌های نظامی در آنها برپا داشته بودند. بخشی از خراج که توسط هپارک‌ها اخذ می‌شد، در خزانهٔ سلطنتی نگهداری می‌شد. در زمان جنگ هپارک ها وظیفه داشتند نیروهای خود را تسلیم ساتراپها کنند تا او آنها را زیر فرمان شاهنشاه و سرداران وی درآورد. پس اجباراً تضاد ناگزیری میان قدرت شاهنشاه همکاری می‌کردند. حتی اگر ساختارهای اجتماعی ـ سیاسی « بلخ» امکانت چشمگیری ولو موقت برای رها شدن به آنها داده بوده حتی اگر برخی کارهای مربوط به آب و آبیاری (محتملاً) به ابتکار اربابان محلّی انجام می‌گرفت. نمی‌توان انکار کرد:

الف — برخی برنامه‌های مخصوصاً جاه طلبانه بابتکار نمایندگان ساتراپ دولت مرکزی انجام می‌گرفت.

ب — قدرت مرکزی از هر طریق ـ به پشکل خراج ـ بخشی از سودهای مربوط به سرمایه گذاری‌های هنگفت را از نیروهای کا ربدست می‌آورد. به این دلیل مورد بلخ نمی‌تواند بی‌قید و شرط با نمونه‌های پیش گفته مقایسه شود. مدل «رشدی» که از آسیای مرکزی ومدیترانه تا سند قابل نشانه‌گذاری باشد، وجود ندارد. وانگهی، این مدل

چگونه می‌توانست در یک ساختار امپراطوری ـ خراجی وجود داشته باشد کـه در داخـل آن کشورهای مختلف در زمان پیروزی هخامنشـی بـه سـطح توسـعهٔ متفـاوت رسـیده بودند؟ به علاوه همان طور که قبلاً تصریح شد، پیروزی به طور مکانیکی قادر به جـذب شیوه‌های مختلف تولید (که اکنون بنـابر انقیادهـا وربـط واتصال‌هـای بغرنـج و متنـوع «تابع» شده بودند) در شیوه تولید خراجی (شیوه تولید آسیایی) نبـود. بـه عـلاوه اسـناد نوشته موجود به خوبی نشان می‌دهند که هنگام پیروزی هخامنشـی (۳۲۷ –۳۳۰ ق.م) جامعه‌های خاوری ایران (که برخی ویژگی‌های خارج از یک جامعهٔ فئودالی را اقتبـاس کرده بودند) خصلت‌های اصلی و آغازین خود را حفظ کردند. عکس آن بدین معنا نیست که دستگاه‌های دولت هخامنشی در آنجا صرفاً جای ناچیزی داشته‌اند.

دولت مرکزی و« فرماندهی عالی اقتصادی»

در هر حال، عناصری که این جا به آن اشاره کردیم، نشان می‌دهنـد کـه نمی‌تـوان نقشی را که «فرماندهی عالی اقتصاد» دولت هخامنشی در تاریخ خاور نزدیـک و میانـه در هزاره نخست ایفاء می‌کرد، کم بها داد؛ و این تا حدی است که سـایر بخش‌هـا هـم می توانستند مطرح باشند: مانند سازش داده نباتات بومی شمال سوریه در آسیای صغیر، ساختن شبکه راههای امپراتوری براساس عناصر موجود قبلی که به دقت اداره می‌شـد، آبرسانی از نیل تا دریای سرخ در زمان داریـوش بـر اسـاس مدلـی کـه فرعـون نشـائو Nechao آن را به اجرا درآورده بود، جابجایی جمعیت‌ها در مقیاس امپراتوری، استفاده از مهارت‌های ویژهٔ هر کشور و سازماندهی معقولانهٔ فضای امپراتـوری و جمعیت‌هـای روستایی ... هخامنشیان در بسیاری بخش‌ها و فعالیت‌ها از میراث حکومت‌های پیشین مخصوصاً از میراث امپراتوری آشور سود جستند. نمی‌توان انکار کرد که رشـد نیروهـای مولد در خاورمیانهٔ دورهٔ هخامنشی بطور مکانیکی به دخـول تکنیک‌هـای جدیـد تولیـد مربوط نمی‌گردد، بلکه بطور دیالک تیکی به ایجاد دستگاه نـیرومند دولـت مربـوط مـی شود که توانست معلومات محلی را به سـود «دسـتگاه گردآورنـده» همـاهنگ سـازد و برانگیزد. پس قرار دادن دستگاه‌های دولـت در محـدودهٔ «روسـاختارهایی» کـه بطـور شکلواره‌ای «از زیر ساختارها» متمایزند، کاری تقلیل دهنده خواهـد بـود؛ دسـتگاه‌های دولت همزمان در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و به موهبت کوششـی بیشـتر سـازمانی تـا فنی آن را به نفع خود بکار می‌گیرند. این واقعیت که جزئاً در خیال طراحـی شـده بـود،

«قانون پایه‌ای» کاخ شوش داریوش را نمایش می دهد. این موضوع «دلیل تبلیغات دربارهٔ منابع وسیع در زمینهٔ مواد اولیه و نیروی کار بشری امپراتوری و تجلیل از فرمانروای آن و نقشهٔ گویای ثروت و تنوع دنیای هخامنشی» را تشکیل می دهد.

استفادهٔ هماهنگ از منابع فنی و انسانی امپراتوری همراه با استراتژی ایدئولوژیک بنادرستی این عادت را بوجود آورده است که از آن به عنوان «تسامح مذهبی» هخامنشیان یاد کنند. در واقع، اینها همزمان یک ایدئولوژی وحدت بخش و فراگیر را پیرامون شاهنشاه و اهورامزدا، آناهیتا، و میترا بوجود آورده بودند. باز پس دادن اموال و زمین‌ها، اجازهٔ زیستن و استفاده از ایدئولوژی‌های مذهبی بدین علت بود که این ایدئولوژی‌ها به استحکام ایدئولوژی شاهنشاهی کمک کند. در همهٔ موارد وجود اختلاف‌ها روا بود، حتی در مقیاسی که آنها (به این یا آن طریق) در قدرت و اعتبار شاهنشاه سهیم بودند. این یک ترکیب و دیالکتیکی از نیروهای تولیدی– روابط اجتماعی– دستگاههای دولت– ایدئولوژیک بود که ویژگی‌اش را به شیوهٔ تولید خراجی در امپراتوری هخامنشی بخشیده بود. فردوس‌ها بطور مشخص در این یکپارچگی دیالک تیکی همچون تصور ایده‌آل، چشم‌انداز را ترسیم می‌نمود. مدل‌های رشد نیروهای مولد به ابتکار شاه و فردوس‌ها که نمایشگر «ویترین‌های ایدئولوژیک» بنابر تصور قدرتِ بارور شاه بوده‌اند به جمعیت‌های تابع امپراتوری زمینهٔ تصمیم‌گیری می‌دهند. فردوس‌ها با واحدهای سبز و خرم (نماد استفاده از آبیاری در زمین صاف بایر) و جزیرهایی با حداکثر باروری (نماد استفادهٔ مطلوب از وابستگی روستایی) و بندرهای صلح (نماد منع ویرانی) در عین حال شکارگاه یا مکان‌های انگیزش جنگ برای طبقهٔ رهبری اشراف هستند. البته، تضادی میان صلح و انگیزش جنگ و نیز تضادی میان وظیفهٔ نظامی شاه و وظایف حمایتگرانهٔ او از روستاها و دهقانان وجود ندارد. اهورامزدا به نوبه خود ایزدی است که شاه را در پیروزی بر شاهان بدکار و «دروغگویان» (سرکش) و توسعهٔ صلح وعدالت در کشورهایش هدایت می‌کند. تمایزی که بنابر متن‌ها میان وظایف نظامی قوم–طبقهٔ فرمانروا و وظایف تولیدی سکنهٔ تابع وجود دارد، ناقل ایدئولوژیکی است که در عین حال پنهان می‌کند که او روابط مسلط میان جنگجویان و دهقانان را فعال می‌کند: در واقع صلحی که شاه، اهورامزدا و قشون‌های اشغالگر فراهم می‌کنند، کار دهقانان و بنابراین برداشت خراج را ممکن می سازد.

به یقین، این نگرش کاملاً اشتباه است که سلطهٔ هخامنشی خاورمیانه را در «رکود اقتصادی»غوطه‌ور ساخت. خلاف آنچه درایزن Droysen نوشت: دولت هخامنشی نمی‌تواند به «انگلی» تشبیه شود که «نیروهای اقوام امپراتوری را مکیده است». المسته OlmstEadt گفته است: برداشت خراج‌ها با مال اندوزی سلطنتی متوقف نگردید. اسکندر نباید به عنوان مصلح و نوساز آسیای راکد نگریسته شود. جانشین کردن تز «معجزهٔ هخامنشی» بجای تز «معجزهٔ یونانی» نیز نادرست است.

هخامنشیان مدت طولانی در مشرق زمین فرمانروایی داشتند. نمی‌توان انکار کرد که ایجاد دولت امپراتوری واحد مرحله جدیدی را در تاریخ شکل بندی‌های خراجی خاور نزدیک و میانهٔ دورهٔ باستان گشود.

منبع: La pernée 217-218

پی‌نوشت‌ها :

1. Synthese récente (avec formules parfois paradoxales) par Cl. Herrenschmidt: L'Empire perse achéménide, dans M. Du per (ed.). Le concept d'Empire. Paris. 1980. PP. 69. 102.
2. Une premiére version (assez différente) de cetexte parait en allemand dans le recueil: Die produkivkrte und die GESETZ. MässiGE Abfoige der Sozialoekonomische formstisnen. Berlin (sous presse).
3. P. Briant: Etat et pasteurs au Moyen – Orient Ancien, éd. De la MSH et Cambridge U.P. (sous presse).
4. P. Briant: Alexandre le Grand. Deuxiéme edition paris. 1977: id. Des Achéménides aux reis bellénistiques, Centinniés et Ruptares. (Bilan et propositions). Annali della Scuola Norm. sup. Pisa, IX – 4, 1979, PP. 1375 – 1414., également P. Lévéque:L'Empire d'alexandre, dans M. Duverger. Op. cit.pp. 103 –120.
5. Voir M. Clavel – Lévéque: impérialisme, développement et transition: plurante des voies et universalisume dans ie modele impitina ????, La pensee. n° 196, 1977, pp. 10 – 27.
6. Voir les caners du CERM: sur le mode de production asiation, 2° éd. 1970 (cite ici MPA) et sur les sosiétés pré?????. 1973. Voir egalement G. Sofri: Il mode di produzione asiatico. Storia di und controversia marxisia, 2° éd. Torino. 1973.
7. Ibidem, pp. 22-23.
8. Sosietes pre – Capitalistes, éd. Anthropos. Paris. 1978. pp. 306 – 311 – 312. Je Précise que dans l'acception (que n'est pas la mienne) du concept de MPT par S. Amin, le mode de production esclavagiste

n'est qu «und exeption – interstitielle.Le plus souvent»dans le MPT: de méme. Selon lui. Le féodalisme est «und forme peripherique»du mode de production tributaire. Lci, au contraire. Lci, au MPT recouvre, le MPT recouver assez ezactement ce qu on entend habituellement sous le sigle MPT: I'adoption de cette formulation repose pour l'esentiel sur des arguments qui ont déga été exposés (mais non retenus) par J. Chesneaux. MPT, op. cit,. pp. 38 –39 et 45.

9. Cf. Avant – Propos de P. Vidal – Naquel qui figure dans le premier sirage de la traduction francaise: K.wittfogel: Le Despotisme oriental, ed. Minuti. Paris 1964: egalement G.Sofri. op. cit.. pp. 133-147.

10. OP. cit.. pp. 146 – 147.

11. L. Krader, The Asiatic Mode of production, Assen. 1975: R.A.L.H. Gunawardana. The ???lysis of pre – colenial in The ???ines of K.Marx, Indian Hist. Rev.. IVI. 1976. pp. 365 – 388.

12. P. Brant. Jmpérialismes antiques et idéologie conoliale dans la Franse contempocaine: Alesandre le Gradn. Modéle colastal, ???eues J'Histoire Ancienne. Cahier n° 5. 1979. PP. 283 – 292.

13. Voir Importante discussion de J.P. Digard. La technologie es ?????: fin de parcuars eu souveat. L'Hom XIX/. 1979. PP. 73-104.

14. B.Oded: Mass – deportations and deportees in the Neo – Anyrian Empire, Wiesbaden. 1979: J.N. postgate: The Economice??? Of the Assirian Empire, dans M.T. Larsen (éd), power and propaganda: a symposium en Ancient Empires, Copenhagues, 1979. pp. 193 – 221.

15. R.T. Hallok: peresepalin Tablets, Chicago, 1960. p. 37.

16. Les citations que survent sour extraites de deux ouvrages de ?????, in. Cvropedie et I'Economique.

17. Forces productives, ???? ???? et ?????? ???? Besancon – paris. 1980. pp. 16-68.

18. Raison présente. t. 37.1971. p. 67.

19. Essor scientifique et technique sociaux à ia fin de I'Antiquité, Helicon. 1971 – 1972. pp. 120 – 165 (120 – 121).

20. P. Briant: Coatraite ????, ????? rurale et exploitation des territoines en Asie schéménide, iniles. Napoli, 8. 1978. 1979, pp. 48 – 98.

21. La developpement inégal. Essai sur les for mat ions socials de capitelisme périphérique, paris. 1973. P. 19 voir I'Étude de I. banu dans MPA. Op. cit.. PP. 285- 308.

22. Communautés ruraies. Locces productives et mode de production tributaire en Asie achéménide, Zaman, paris. 2 – 3, 1980. PP. 75 – 100.
23. The Uruk countryside, The as tural setting of urban societies, Chicago – London. 1977 P.57.
24. M. Stolper: Management and polltich in later Achaemeaid Badyionis, diss. University of Micbigan. 1974. .l. pp. 61 – 86.
25. H. Gobiot: Les qanats lae technicale d'acouisition de I'asm paris ????
26. B. Montazami: de in muftllonctionnalité de I'idéogie: de in muftllonctionnalité de I'idéologie: rituals mystiques, rapports de propriéte etinstruments de travail, Zäman 2-3 1980, pp. 65-84.
27. Derniére mise au point par J.C. Gardin et B. Lyon net: La prospection archéologique de in Bactrfane orientale, 1974 –1978: premiers résultals.
Mesopotamla XIII – XIV, 1978 – 1979, pp. 154.
29- C. Nylander: dans Acia iranica. Monumentum H.S. Nyberg, 1975. pp. 317 – 323.

تأمل دربارهٔ دولت، ملّت و توسعه در جنوب

دولت برای توسعهٔ کشورهای جنوب مسئله مرکزی را تشکیل می‌دهد. امّا وضع آن بنابر نظام‌ها و کشورها متفاوت است. امروز ما در این خصوص در برابر پدیده‌های متضاد قرار داریم. از یک سو، تشکیل دولت – ملّت و تحکیم آن مخصوصاً در آفریقا با دشواری روبروست و یا حتی در معرض انحطاط کامل قرار دارد و ازسوی دیگر، نئولیبرالیسم با آن سر ستیز دارد. چون آن را مخل فعالیت خود می‌داند. پس برای انجام هر تحلیل لازم است آن را همزمان در شرایط محلی آن و در چشم‌انداز جهانی مدنظر قرار داد.

۱-شرایط تاریخی دولت – ملت

دولت – ملت که محصول تمرکز اداری است، بنابر نیاز سوداگرانهٔ سرمایه‌داری بوجود آمد و به تبع ضرورت سازگاری شکل‌های سیاسی با نیازهای بازارها در مرحلهٔ صنعتی تقویت گردید. در پی جهانی شدن معاصر اقتصاد، کارایی دولت – ملت ها به شدت رو به کاهش است. این امر به دوترتیب متفاوت بروز می‌کند: نخست این که تصمیم‌گیری اقتصادی سطح‌های غیر قابل قبولی برای آنها پیدا می‌کند و این در شرایطی است که مقررات بین‌المللی مناسبی سامان نیافته است. دوّم این که، جریان نولیبرال مسلط امروز از طریق خصوصی سازی‌ها، مقررات زدایی‌ها و یا ازراه برنامه‌های

تعدیل ساختاری وسایل دخالت را از آنها می‌گیرد. و این در واقع زمینهٔ بین‌المللی موجودیت دولت – ملت ها را تشکیل می‌دهد.

به هر رو، دولت در نفس خود نهادی است که از روابط اجتماعی یعنی از تأثیر متقابل گروه‌های بشری برای تعقیب هدف‌های جمعی در عرصهٔ اقتصادی و سیاسی نتیجه می‌شود. دولت در باز تولید یا دگرگونی آنها نقش مهمی ایفا می‌کند و شرایط و کادرهای لازم حقوقی را بدین منظور بوجود می‌آورد. دولت می‌تواند به ترتیبی که در طرح دولت‌های سوسیالیستی دیده شد، روابط اجتماعی جدیدی ایجاد کند. پس خصوصی‌سازی و مقررات زدایی باید در چارچوب تئوریک ساخت و باز تولید روابط اجتماعی مورد نیاز کنونی مدل انباشت سرمایه‌داری درک و بررسی شود.

وانگهی، عرصهٔ سیاسی که دولت بازیگر اساسی آن است، به صورت مکان شهروندی، یعنی برابری میان شهروندان جلوه می‌کند و این، بعد دیگر مسئله مربوط به دولت را تشکیل می‌دهد. این بعد می‌تواند صوری یا واقعی باشد. امّا در هر حال، دولت مدرن به عنوان ضامن آن شناخته شده است. در این جا یک تضاد نمایان دیده می‌شود. تضاد میان نابرابری‌های اجتماعی که محصول سیستم اقتصادی است و آرزوی شهروندی که سرآمد آرزوی افراد و گروه هاست. اینان از دولت انتظار دارند که قدرت حمایتگرانه اش را در زمینهٔ تأمین برابری در حقوق مدنی بکار بندد. رعایت نکردن برابری در حقوق مدنی در داخل جامعهٔ مدنی سرچشمه جنبش‌های متعدد اجتماعی مخصوصاً جنبش‌های نسل جدید است. در این وضعیت دولت همچون خصم جلوه می‌کند.

در دورهٔ تنظیم کنیزی امور یا دولت رفاه در جامعه‌های پیشرفته سرمایه‌داری و جامعهٔ عصر باندوگ در میان ملت‌های جهان سوم (به گفته سمیرامین) دولت از یک سو ضامن سیستم فوردی و از سوی دیگر به صورت نظام‌های کم و بیش پوپولیست حامی گروه ها و طبقه‌های اجتماعی فردوست جلوه می‌کند. در کشورهای سوسیالیستی دولت نه تنها به عنوان مالک تولید، بلکه همچنین به عنوان تنظیم کننده توزیع محصول اجتماعی و ضامن حق‌کار عمومی توسعه یافت. بطوری که ملاحظه می‌شود، این سه مدل دستخوش بحران شده‌اند.

دولت به تدریج با تکیه بر نهادهای بروتون وود (بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول و سازمان تجارت جهانی) ظاهراً به اسم ضامن منافع طبقه‌های فردوست، امّا بیش

از پیش در خدمت طرح اقتصادی لیبرال‌نو در جامعه‌های ملی وعرصه بین‌المللی جلوه می‌کند. از این‌رو، مفهوم شهروندی اجتماعی وارد واژه‌نامه علوم سیاسی شده است. در واقع، شهروندی سیاسی هنگامی که در کنار حق رای و حق انتخاب شدن، شرایط اجتماعی از میان برداشتن، نابرابری‌های تبعیض‌آمیز و زدودن طرد را بوجود نیاورد، بسیار صوری باقی می‌ماند.

این یادآوری نیز مفید است که دولت بنابر مکانیسم‌های اجتماعی نهادی شدن، یعنی تولید منافع ویژه بر حسب ایفای نقش‌های و وضعیت درونی، وزن روندهای تصمیم‌گیری یا موقعیت حقوقی کم وبیش مهم اشخاصی که آن را بکار می‌بندند، عمل می‌کند. دولت با سایر نهادها و مخصوصاً با بخش اقتصاد رابطه برقرارمی‌کند و این محتملاً خطر فساد را در پی دارد. همه اینها نشان می‌دهند که دولت اغلب چهرهٔ منفی از خود ارائه می‌دهد.

در دوره‌های گذار به مدرنیته دولت به مثابه بازیگر نقش شتاب دهنده نگریسته می‌شود. این امر دولت را در مرکز بحران‌های سیاسی– فرهنگی و در برابر گروه‌هایی قرار می‌دهد که در این روند هویت خود را از دست می‌دهند، یا هنگامی که طرد و گاه حتی به طور فیزیکی حذف نشده‌اند، در حاشیه روند قرار می‌گیرند. در این وضعیت، دولت به عنوان ارگان مسئول جلوه می‌کند و موضوع حمله‌ها یا کوشش‌های کسب قدرت از جانب گروه‌های خواستار هویت و بازگشت به شکل‌های قدرت سنتی‌تر قرار می‌گیرد و این ما را به تأمل دقیق‌تر فرا می‌خواند.

۲–دولت در منطق لیبرال نو معاصر

منطق لیبرال‌نو در شمال و جنوب یکی است. دولت بر حسب این منطق باید کوچک باشد. زیرا در برابر کارایی سیستم بازار مانع می‌تراشد و روند انباشت را متوقف می‌کند و باعث اختلال در گردش آزاد ثروت ها و سرمایه‌ها می شود. به کارگیری تدبیرها به نفع خصوصی‌سازی در زمینهٔ فعالیت‌های تولیدی و گاه حتی در امور عمومی و نیز بکار بردن ابتکارها برای بی‌نظم کردن کارکرد اقتصاد و بالاخره اعمال سیاست های ریاضت برای کاهش هزینه‌های عمومی که به طور کلی در بودجه‌های اجتماعی انعکاس می‌یابد، بدین خاطر است. همراه با صلب شدن واقعی دولت در زمینه‌های یاد شده ملاحظه می‌کنیم که مؤسسه‌ها، مخصوصاً فراملی‌ها سهم فزاینده‌ای از فضای

عمومی را اشغال می‌کنند و دولت بخش مهمی از نقش تنظیم کننده‌اش را از دست می دهد.

مخصوصاً آمریکای لاتین در این روند مقام شاگرد خوب را بدست آورده است. کشورهایی چون شیلی، مکزیک، آرژانتین و برزیل در این مورد نمونه‌اند. البته، در جاهای دیگر نمونه‌های از این دست وجود دارد. اما هند در آسیا، یا هنوز گابون یا مالاوی در آفریقا از این نمونه‌ها نیستند.

وانگهی، این نکته بسیار تعجب‌آور است که اقتصاد لیبرالی اغلب دخالت گسترهٔ دولت را خلاف تئوری خاص خود می‌طلبد. این تناقض پایدار در تاریخ آن وجود دارد که همواره از دولت متوقع است شرایط عمومی سودآوری و باز تولید سرمایه یعنی خدمات عمومی (زیر ساختارها، حمل و نقل‌ها و ارتباطات) پرورش نخبگان، بهداشت عمومی برای او تبدیل می‌شود، وظیفه به حاشیه راندن آن را بر عهده گیرد.

امروز مسئله مخصوصاً در سطح محلی عبارت از تحکیم و تقویت شرایط باز تولید سرمایهٔ جهانی شده از راه نظم‌زدایی برای گشایش بازارها، فراهم کردن امکان منطقه‌ای شدن، تشویق امتیازهای نسبی و تضمین جریان‌های سودورزی است. کوتاه سخن، علی‌رغم ظاهر قضیه، دولت– ملت همواره یک بازیگر فرض شده است. البته، مسئله هنوز فزونتر از این است. هنگام بحران در کشورهای پیرامون (مکزیک، سنگاپور) درست مانند مرکز (صندوق‌های پس انداز در ایالات متحد) از دولت می‌طلبد مقررات بیشتری برای جلوگیری از فاجعه یا تسری زیان‌ها برقرار کند و بدین ترتیب دولت‌ها تابع نیازهای بازار و منطق آن می‌شوند. و ما با آنچه برخی‌ها آن را خصوصی‌سازی می‌نامند، یعنی استعمارکردن دولت‌ها بنابر منافع خصوصی سروکار داریم. واضح است که دولت‌های بسیار ضعیف تاب مقاومت کمتری دارند. حتی حکومت‌های سوسیال دمکرات و سوسیالیست‌ها چنین وضعی پیدا می‌کنند.

درست در این لحظه است که به کشف دوباره تزهای هگل رو می‌آورند. در واقع، به عقیدهٔ هگل دولت‌های دمکرات– لیبرال محصول انقلاب‌های فرانسه و آمریکا تقریباً پایان تاریخ معنی می‌دهد، زیرا بنابر تفسیر فرانسیس فوکایاما «توافق همگانی در زمینه قانونیت و کارایی دمکراسی لیبرالی» برقرار شده است. بدون شک، او خواهد گفت که چنین توافقی نه خود کار و نه همگانی است؛ بلکه امروز وسیع‌تر از هر زمان در تاریخ است. و از این‌رو برگشت ناپذیر است [فوکویاما ۱۹۹۰] از آنجا تا استنتاج همانندی

میان نظام دمکراتیک و اقتصاد لیبرالی تنها یک گام وجود دارد. نفی تحلیل بازار در رابطه با روابط اجتماعی مانع از درک تضاد میان تئوری و پراتیک‌های لیبرالیسم است. این امر حتی برخی اقتصاددانان کلاسیک نو را به انتقاد از سیاست‌های معاصر، مخصوصاً سیاست‌های ارگان‌های مالی بین‌المللی وستایش از سیاست تنظیم دولت سوق داد.

۳-آیا دولت و رشد کشورهای نوصنعتی شرق آسیا مدل مناسبی برای توسعه است؟

به جز طرفداران لیبرالیسم به هر قیمت که هنوز میان برخی از تحلیل‌گران بانک جهانی دیده می‌شود، اغلب نویسندگان برای دولت نقش کلیدی در رشد «اژدرهای آسیایی» قایل‌اند. چنان که در کره جنوبی و تایوان گذار از اقتصاد وارداتی به اقتصاد صادراتی به وسیله دولت انجام گرفت. سرمایه‌گذاری عمومی برای توسعهٔ سنگاپور جنبه تعیین کننده داشت. در چهار کشور کره جنوبی، تایوان، سنگاپور و هنگکنگ (بیشتر سنگاپور) دولت‌ها برای کمک به مدل انباشت سرمایه‌داری و الحاق پویا به اقتصاد جهانی از ابزار مکانیسم‌های دخالت مستقیم و نامستقیم استفاده کردند.

بدون شک باید این موفقیت‌ها را به شرایط خاص آن مربوط دانست. در واقع بدون جنگ سرد و مهاجرت کارفرمایان چنین قاره‌ای، حجم سرمایه‌گذاری‌های خصوصی و عمومی تا این اندازه قابل ملاحظه نبود و نیز بدون یک دوره گشایش بازارهای غرب که امروز دگرگون شده، آهنگ صادرات پایدار نبود. بنابراین این اوضاع و احوال نمی‌تواند برای کشورهایی که بخواهند همین راه را طی کنند تکرار شدنی باشد. امروز کشورهایی که می‌کوشند به آنها برسند، مانند تایلند، مالزی، اندونزی، و در مقیاس معینی ویتنام باید در جستجوی منبع‌های دیگری برای سرمایه‌گذاری باشند. آنها این منبع‌ها را تا حدودی نزد چهار اژدر آسیا جستجو می‌کنند که مدل درونی‌شان به تنگی نفس افتاده و می‌کوشند سرمایه‌ها را با بهترین بازده در خارج سرمایه‌گذاری کنند. آنها همچنین باید به دگر بازارهای فروش، مخصوصاً دو منطقه شرق و جنوب شرقی آسیا روآورند. با این همه، احتمال کمی وجود دارد که آنها بدون یک اقتصاد خود مرکز بتوانند مدل توسعه‌ای بوجود آورند که مجموع جمعیت‌شان را یکپارچه کند.

ازسوی دیگر، شرایط سیاسی و اجتماعی که به رشد چهار اژدر آسیایی کمک کردند، عامل‌های رشک‌انگیزی به شمار نمی‌روند. دیکتاتورها و نظام‌های تام‌گرا طی چند دهه جانشین یکدیگر شدند و حقوق مدنی و اجتماعی شهروندان و زحمتکشان را پایمال کردند و با فشار و سرکوبی مردم، یک تا دو نسل را از توزیع عادلانه وبهره‌مندی از درخواست‌های دمکراتیک بی‌بهره نگاه داشتند. نقش دولت و ظرفیت سمت و سو دادن رشد اقتصادی آن حتی در چارچوب سرمایه‌داری درسی معتبر باقی می‌ماند. بنابراین، به ظاهر این مغایر با دکترین نولیبرال، است که چهار اژدر آسیایی در چارچوب یک دولت مقتدر از خودکارایی نشان داده و هنوز امروز موضوع تبلیغ شدید در شماری از کشورهای آمریکای لاتین و آفریقا هستند.

از آن این نتیجه بدست می‌آید که دولت لزوماً مترادف با بی‌صلاحیتی، ناکارایی، بوروکراسی و فساد نیست. اگر بپذیریم که این مشخصه‌ها ثمره تقریباً ناگزیر هر نوع نهادی شدن است، پس مجتمع‌های بزرگ خصوصی نیز از آن بی‌نصیب نخواهند بود. در این صورت مسئله عبارت از ایجاد شرایط لازم برای برخورداری از خدمت عمومی مناسب و کارا و تضمین کیفیت‌های دخالت دولت است. عامل‌های متعددی در این کار دخالت دارند. از سنت‌های دستگاه مسئول اداری تا مزدهای کارکنان و این به نوبه خود باید با سازوکارهای درونی کنترل وتغییر و تبدیل تکمیل گردد.

با این همه، انکار نمی‌توان کرد که دریافت‌ها از دولت ناسازگارند. اگر شمار معینی از طرفداران اقتصاد بازار نقش تنظیم کننده برای دولت قایل‌اند، بخاطر بکارگرفتن سازوکارهای لازم برای حمایت ازطرزکار بازار و همچنین بدست آوردن توان صحیح انحراف‌ها یا زیاده‌روی‌هایی است که می‌تواند موجودیت آن را به خطر اندازد. دولت در این وضعیت مانند مورد کشورهای نوصنعتی آسیا نقش کمکی ایفاء می‌کند. زیرا دولت در این کشورها برای مدیریت جنبه‌های اجتماعی توسعه و حمایت از طبقه‌های فرودست وتضمین دمکراسی دخالت نکرده است. در واقع، اختلاف عقیده به گزینش بخش‌های اقتصادی و درجهٔ دخالت در آن و گزینش‌ساز و کارها و کارایی تدبیرها محدود می‌گردد.

برعکس، برای دیگران حتی برای کسانی که عقیده مخالف دولت تام یعنی مالک انحصاری وسایل تولید، یگانه تصمیم‌گیرنده سازماندهی روندکار و توزیع کننده فرآورده های اجتماعی را رها نکرده‌اند، دولت نقش محرک در هدایت رشد اقتصادی ایفاء

می‌کند این هدایت نمی‌تواند منحصراً زیر فرمان ضرورت انباشته باشد، بلکه باید در بطن تولید ثروت‌ها، رفاه اجتماعی و فرهنگی مجموع جمعیت کشور را نه به عنون نتیجه در نظم گیرد.

مؤسسه نمی‌تواند چنین وظیفه‌ای را حتی هنگامی که در مقیاس جهان گسترش می‌یابد، انجام دهد. به عنوان مثال کافی است یادآور شویم که در کشورهای سوسیالیست که وظیفهٔ اشتغال کامل به عنوان یکی از جنبه‌های جامعه رفاه به آن اختصاص یافت، اغلب باعث از دست رفتن بهره‌وری با پی‌آمدهای اقتصادی، اجتماعی و روان‌شناسی ناشی از آن گردید. امّا بازار بنابر منطق خاص خود نمی‌تواند به این مسئله آفرینی بسیار کلی پاسخ گوید. زیرا آنچه به توان قابل پرداخت تعلق ندارد، در منطق آن وارد نمی‌گردد. رویکرد به افراط (بازار تام) به این گرایش دارد که توان قابل پرداخت را یگانه واقعیت بدانیم. در این صورت باقی (توان غیر قابل پرداخت) در خارج از عرصهٔ آن قرار می‌گیرد و بنابراین جنبهٔ غیر واقعی دارد.

دست کم یک مورد مشخص می‌تواند این مطلب را توضیح دهد. هند دههٔ هفتاد که هشتمین کشور صنعتی شده دنیا بود، صاحب تکنولوژی پیشرفته و مؤسسه‌های مدرن و سودآور سرمایه ملی بود. امّا در عین حال بیش از نیمی از جمعیت آن زیر خط فقر و دست کم یک چهارم در فقر عمیق زندگی می‌کردند. در واقع، برای سرمایه هندی بسیار سودآور بود که ثروت‌های مورد مصرف پیشرفته را برای ۱۵٪ جمعیت کشور که قدرت خرید این ثروت‌ها را داشتند و بازاری در حدود صد میلیون نفر را تشکیل می‌دادند. تولید کنند، نه این که ثروت‌های مورد مصرف انبوه را با سود بسیار ناچیز به اکثریت انسان‌های ساکن کشور بفروشند؛ زیرا تقاضای ایشان قابل پرداخت نبود. آنها به عنوان بازیگران اقتصادی وجود نداشتند.

پس از سازوارهٔ دیگری برای سطح‌های مختلف سازماندهی اقتصاد از ملی تا بین‌المللی به منظور یکپارچگی آن در درون هدف‌هایی که از آن فراتر می‌رود و آن را در خدمت توسعهٔ انسانی قرار می‌دهد لازم است، بی‌آنکه به این دلیل مانعی بر سر راه آن بتراشند. کارل پولانی اقتصاددان مجاری – آمریکایی میانه قرن حاضر با طرح این اندیشه بزرگ نشان داد که مشخصه سرمایه‌داری همانا خارج کردن اقتصاد از مجموعه اجتماعی و تبدیل آن به چیزی در نفس خود است که قاعده‌های طرز کارش بر همه کارکردهای جامعه غلبه می‌کند. او گفت بجای قرار دادن جامعه در خدمت اقتصاد باید

راه‌های گنجاندن دوباره اقتصاد را [در مجموعه اجتماعی] جستجو کرد تا بتوان آن را به طرف هدف‌های کلی‌تر که از نیازهای خصوصی فراتر می‌رود، سمت و سود داد. او که مارکسیست نبود و همواره زیاده‌روی‌های جامعه‌های شرق را بر ملا می کرد، از آن به این نتیجه رسید که سوسیالیسم بر سرمایه‌داری، برتری اخلاقی دارد.

علی رغم اختلاف‌ها در زمینهٔ اصول، به نظر می‌رسد که امروز در سطح عملی پیدا کردن نقطه‌های همگرایی میان دو رویکرد ممکن است. مسئله عبارت از سازوکارهای تنظیم است که برای عده‌ای وسیله جهت پرهیز از بحران‌هاست بی‌آنکه سیستم اقتصادی سرمایه‌داری زیرورو شود. چنان که برخی نشانه‌های گویا (مثل بحران مکزیک) آن را ترسناک می‌سازد، برای عده دیگر مسئله عبارت از گام نهادن در جهت سامان دادن به منطقی دیگر است؛ منطقی که از سوسیالیسم الهام می‌گیرد. عقیده بسیاری از اندیشمندان جنوب در جهت این منطق سیر می‌کند؛ زیرا آنها مخصوصاً خود را در پیوند با بقای خلق‌های خود احساس می‌کنند.

٤- آسیب پذیری دولت‌های جدید و شرایط ساختمان آنها

وقتی از دولت و کارکردهای تنظیم کننده آن سخن می‌گوییم، این امر نخست براین دلالت دارد که نهادی به نام دولت وجود دارد و دارای ثبات معینی است. با اینهمه در شمار معینی از منطقه‌های جهان دولت به عنوان نهاد هنگامی که خود را مانند مورد سومالی از بین نبرده، کاریکاتوری بیش نیست. در چنین حالت، دولت در انحصار نخبگان موروثی‌ای قرار دارد که پیوندی با منافع واقعی خلق‌های خود ندارند. این دولت‌ها عموماً به عنوان میراث ساخته استعمار وارداتی هستند. یعنی ازمدل غرب گرده‌برداری شده‌اند و با وجود تغییر و تبدیل آن فرهنگ سیاسی گذشته را یکپارچه نکرده‌اند.

این دولت‌ها که عمدتاً لابیک، ناسیونالیست، متمرکز و کراتیک هستند، اغلب زیر سلطه طایفه‌ها، کاست‌ها، گروه‌های منافع ملی یا خارجی قرار دارند و چون با منطق سخت‌بازار آمیخته‌اند، قادر به حل مسئله‌های اجتماعی مهمی چون ویرانی روستاها، مهاجرت روستایی، شهرگرایی افسار گسیخته، نبود مراقبت‌های بهداشتی در برابر مسئله‌های جدید و نیازهای تعلیم و تربیت و غیره نیستند.

علاوه بر این، این دولت‌ها به علت تبعیت از نیازهای برنامه‌های تعدیل ساختاری برای اصلاح شرایط نظم اقتصاد کلان که هیچ کس منکر ضرورت آن نیست، بافت

ضعیف حمایت‌های اجتماعی را ویران می‌کنند و با عث افزایش فقر و بدبختی می‌شوند. بی اعتباری دولت و پیدایش انواع جنبش‌های بی‌سامان و بی‌قواره اجتماعی امروز مانند انتگریسم‌های مذهبی نتیجه چنین دستکاری‌های نابهنجار است.

بنابراین، ساخت یک دولت مدرن و حفظ آن نیازهای متعددی را به نمایش می‌گذارد. در این خصوص تحول شکل‌های حکومتی ملت‌های اروپایی بفرنجی مسئله را به اثبات می‌رساند. جای اقلیت‌ها، روشنی هویت‌ها و شهروندی جملگی امروز دولت ژاکوبنی (چاپندار دمکراسی متمرکز) را نه فقط در کشورهای پیرامون بلکه همچنین در مرکز، در جامعه‌های شمال زیر سؤال می‌برد. پس دولت اسطوره نیست، بلکه ساختی اجتماعی است و بنابراین به بازیگران و دریافتی که اینان از انسان و بعد جمعی خود دارند و به آرزوهایی که این بازیگران حامل آن هستند و مخصوصاً به ابزارهای فعالیتی که اینان برحسب موقعیت اجتماعی‌شان در اختیاردارند، بستگی دارد. برخی از دولت‌ها که به جهان چهارم شهرت یافته‌اند، شده‌اند. این اصطلاح برای منطقه‌های ورای دولت – ملت‌ها یا حتی برای قاره‌ای چون آفریقا بکار می‌رود.

منطق‌هایی که به ساخت دولت می‌پردازند، لزوماً در خودآگاه بازیگران وجود ندارد. یعنی درست همانگونه که زبان بطور اجتماعی ساخته می‌شود، بی‌آنکه افراد لزوماً از قاعده‌های دستوری یا نحوی آن آگاه باشند، شکل‌های جمعی سازماندهی بخش عمومی برای کاربرد یک مفهوم مدرن بنابر اجبارهای تاریخی زمان و مکان درون جامعه‌های مشخص طرح ریزی می‌شوند. ساختارهای سیاسی زمانی که بوجود می‌آیند به نوبه خود چارچوبی را تشکیل می دهند که رفتارهای فردی و جمعی را سمت و سو می‌دهند. از این‌رو، واقعیت دیالک‌تیکی است. پس اگر می‌خواهیم که موجودهای بشری به بازیگران مؤثر دگرگونی محیط اجتماعی خود و بنابراین بازیگران ساخت و طرز کار دولت تبدیل شوند، آگاهی از این دیالک‌تیک ضرورت دارد.

۵- مشروعیت دولت

مسئله مشروعیت دولت یکی از مسئله‌های بسیار جدی است. بدیهی است که این مشروعیت مبتنی بر توانایی دولت در پاسخ گفتن به نیازهای جمعی است. بحران نسبی دولت ـ ملت که از جهانی شدن ناشی می‌شود، منبع از دست رفتن مشروعیت آن است. مثلاً در کشورهای مرکز، دولت‌ها هر چه باشند در برابر مسئله بیکاری کاملاً به دردسر

افتاده‌اند. زیرا بی‌کاری در بعد دیگر یعنی در بعد منطقه‌های بزرگ اقتصادی یا حتی جهان مطرح می‌شود. در واقع، در وضعیت کنونی منطق‌ها و پویایی تکنولوژی‌ها همواره روش‌های پیشرفته‌تر تولید ثروت‌ها و خدمت‌ها توام با کاهش سهم کار بوجود می‌آید. در روش‌های انباشت، همیشه مکان‌هایی وجود خواهد داشت که بهترین شرایط رقابت را ارائه می‌کند. از دست رفتن اعتبار دولت حتی زیر مدیریت سوسیال دمکرات‌ها برای حل مسئله شغل و بنابراین پیدایش آن چه که آن را عمیقاً رای اعتراضی می‌نامند، از آنجا سرچشمه می‌گیرد. پیشتر نیز از دولت‌های موروثی برخی کشورهای جنوب و ناتوانی آنها در پاسخ گفتن به نیازهای مردم شان سخن گفتیم. پس تأمین اعتبار دولت همانا ایجاد شرایط کارایی در برابر نیازهای مشخص اجتماعی است.

مسله شکل‌های مشروعیت دولت از این ویژگی سرچشمه می‌گیرد. غرب علاقمند است، مسئله شکل‌های مشروعیت را با شکل‌هایی که خود تجربه کرده و آن را دمکراسی می‌نامد، یکسان قلمداد کند. البته تاریخ سیاسی غرب شامل آموزش‌های بی‌شمار است و هیچکس برتری این دمکراسی را بر اقتدارگرایی و دیکتاتوری کتمان نمی‌کند. با این همه، خود غرب هنگامی که مسئله عبارت از رسوخ دادن منطق بازار است، نسبت به دیکتاتوری‌ها روی خوش نشان می‌دهد و بدین‌ترتیب مفهوم دمکراسی محدود باقی می‌ماند (تاریخ فرداست آمریکای لاتین، آفریقای جنوبی، زئیر یا اندونزی در این مورد شاهد گویایی است). وانگهی، غرب خود را در چارچوب دمکراسی نمایندگی که مبتنی بر انتخابات دوره‌ای است، محدود نگاه داشته است. غرب از مفهوم دمکراسی مشارکتی دوری می‌جوید و چشم‌اندازهایش را در عرصهٔ اقتصادی پس می‌زند.

با این همه، شکل‌های دیگر مشروعیت نیز وجود دارد که نه تنها از جانب دولت‌های غربی ندیده گرفته شده‌اند، بلکه اغلب آنها را به صراحت رد کرده‌اند. زیرا آنها یکی از وظیفه‌های اساسی یعنی وظیفه تضمین وجود و باز تولید رابطه های کالایی و امکان انباشت سرمایه‌داری را زیر سؤال می‌برند. پس مسئله عبارت از دو شکل مشخص است: یکی مشروعیت انقلابی و دیگری مشروعیتی که با آفرینش شکل‌های دمکراسی اقتصادی کسب می‌گردد. در مورد نخست باید قبول کرد که شرح حال کوتاه است؛ زیرا در سرنوشت فرانسه چون سرنوشت ایالات متحد نقش اساسی داشته است. در ایالات متحد نخستین انتخابات سال‌ها به تعویق افتاد و رهبران تاریخی انقلاب که تا پایان

عمر بنا بر کنش سیاسی‌شان توجیه می‌شدند. سفت و سخت بر اریکهٔ قدرت باقی ماندند.

از سوی دیگر، کثرت حزب‌ها لازمه دمکراسی غربی است. پس از لحاظ نظری قابل دفاع است امّا در عمل می‌تواند بنحو دیگری به نمایش درآید. برخی جانشین‌ها که دارای تفاوت های بسیار ظریف هستند، همیشه مقید به رعایت رابطه اساسی اجتماعی در زمینه تبعیت کار از سرمایه‌اند. در برخی کشورها، به قدرت رسیدن حزب‌هایی که زیر فرمان یک طبقه اجتماعی قرار دارند. وظیفهٔ اساسی امکان دادن به بخش‌های مختلف این طبقه برای تصاحب دولت است، بی‌آنکه طبقه‌های مردمی واقعاً بتوانند به قدرت دست یابند. این حالت نمونه‌وار پوپولیسم آمریکای لاتین است که هنوز از بین نرفته، است. برعکس در نظام کوبا که بنابر اوضاع و احوال توسط یک حزب واحد اداره می‌شود، سازوکارهای مشارکت مردم از ۱۹۸۶ در سطح شهرداری‌ها سازمان داده شد و به تدریج در مقیاس ملی گسترش یافت و بدین ترتیب به دولت مشروعیت داد که البته هنوز کامل نیست. اما در هر حال نسبت به اغلب دمکراسی‌های کنترل شده باقمانده قاره وضع محکم‌تری دارد.

درک مشیروعیت مبتنی بر دمکراسی اقتصادی اغلب برای کسانی که در کشورهایی زندگی می‌کنند که در آن دمکراسی و عرصه سیاسی به طور انحصاری یکدیگر را در بر می‌گیرند، دشوار است. در این مورد کافی است به پشتوانه‌ای که دولت ساندینیستی در نیکارگوئه نزد تعاونی‌های کشاورزی برخوردار بود، بیندیشیم. این تعاونی‌ها از دهقانان بدون زمین که تقریباً ثلث تولید کنندگان روستایی را در بر می‌گرفت تشکیل شده بود.دست کم بخشی از این پشتیبانی ناشی از امکانی بود که ازتحول بازیگران اقتصادی و تأمین دمکراتیک مسؤلیت‌ها در روند تولید بدست آمد.

کوتاه سخن مطرح کردن مسئله دولت مسایل زیادی را در بر می‌گیرد. تجربه جامعه‌هایی که در آنها دولت ـ ملت ها بوجود آمده‌اند بسیار مهم است. البته این مسئله نمی‌تواند از نقش دولت به عنوان ضامن نظام اقتصادی سرمایه‌داری و بنابراین منطق این نظام که دمکراسی را در عرصه سیاسی محبوس نگاه‌می‌دارد و آن را تابع الزام‌های مدل انباشت خود می‌سازد، جدا باشد. دقیقاً این وضعیت است که باید دگرگون شود. دولت دمکراتیک که با انقلاب‌های بورژوایی برقرار گردید، بدون شک امری ناگزیر بوده است. این دولت نمایشگر پیشرفت در سازماندهی جامعه‌هاست. امّا نمی‌توان آن را

مرحله نهایی تاریخ بشریت دانست. برخلاف چشم‌انداز هگلی اگر دولت چیزی غیر از ایده است، پس واقعیتی است که در بطن رابطه‌های اجتماعی میان گروههای نابرابر در عرصه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و بالاخره سیاسی شکل گرفته است. دولت مانند هر نهادی می‌تواند از استقلال معینی برخوردار گردد و این به دولت امکان می‌دهد حمایت‌های اجتماعی را برقرار کند. امّا در دولت غربی این حمایت اغلب محدود به قلمروهای مشخص شهروندی سیاسی و تأمین اجتماعی است. یعنی محدود به اینست که نقش تضمین نظام اقتصادی، آن را زیر سؤال نبرد. در این صورت بازاندیشی وظیفهٔ دولت به مطرح کردن مسئله منطق طرز کار اقتصاد باز می‌گردد.

بدیل‌های کنونی از بسیج جامعه مدنی یاری می‌جویند. مورد زاپاتیست‌ها در چیاپاس در این زمینه روشنگر است. آنها در دو جهت سمت‌گیر دارند. از یک سو، سازماندهی فضاهای آزاد در برابر جهانی شدن اقتصاد از راه گردآوردن دولت‌ها در مجموع یک منطقه و از سوی دیگر از راه تقویت دولت ـ ملت ها برحسب مناسب‌ترین تعریف از وظیفه‌های تنظیم کننده آنها و سازگاری ساختارهای آن‌ها با اوضاع و احوال محلی و این ضمناً مستلزم عدم تمرکز دمکراتیک قدرت‌هاست.

از: وحید کیوان

جامعه مدنی و دمکراسی

اشاره: آنچه در پی می خوانید دو مقدمه و یک مصاحبه پیرامون جامعهٔ مدنی است. مقدمه نخست یک توضیح اجمالی و فشرده از مترجم این مصاحبه درباره جامعه مدنی است تا سابقه تحول این مفهوم برای خوانندگانی که در جریان این بحث‌ها قرار ندارند، روشن شود. مقدمه دوم از یوسنتومه گفتگوگر مصاحبه با ژان. ل.کوهن تئوری پرداز معاصر است.

مقدمه مترجم:

تقریباً از میانه دهه ۱۹۷۰بحث دربارهٔ «جامعهٔ مدنی» حدت گرفت. در واقع پدیداری دوباره موضوع جامعه مدنی در بحث سیاسی با تضعیف اسطوره دولت و فرو افتادن جامعه در گرداب بحران‌های اقتصادی مصادف است. دولت با از دست دادن مزایای اثر بخشی قطعی خود به عدم کارایی و تسلط بیش از اندازه فلج کننده بر زندگی اجتماعی متهم شده است. این عقب نشینی به شکوفایی ایدئولوژی‌های حدید که مبتنی بربهادادن فوق‌العاده به قلمرو خصوصی در برابر قلمرو عمومی است، مساعدت نمود. این ایدئولوژی‌های جدید به دو شکل رمزآمیز تکیه می‌کند که رابطه آنها سرشار از ابهام است. نخستین شکل مربوط به بازار است. طبق تحلیل‌های فریدمن و هایک که اندیشهٔ برتری تنظیم به وسیله بازار را بسط داده‌اند، این تنظیم کاراترین، عقلانی‌ترین و عادلانه‌ترین شیوه برای سازگارسازی رفتارها تلقی شده است. این نوع ستایش از بازار

تنها به لیبرال‌های نو که بطور بنیادی مخالف با مداخلـه دولت‌انـد، تعلـق نـدارد.«چـپ جدید» نیز به فریفتاری‌های هرج و مرج سالاری ـ سرمایه‌داری دل سپرده است. مثـلاً در نوشته‌های آلن مینک یک اعاده حیثیت واقعی از بازار بعمـل آمـده کـه گویـا یگانـه تکیه‌گاه مناسب برای درمان کژکاری‌هایی اسـت کـه دولـت رفـاه بوجـود آورده اسـت. دومین شکل در ارتباط با جامعه مدنـی اسـت. پـیروان آن بـا پرهـیز از فـرو افتـادن در جزم‌گرایی بازار و تقلیل روابط اجتماعی به روابـط کـالایی سـرچشـمه واقعـی پویـایی، نوآوری و خلاقیت را در بطن پیوندهای بهم تنیده میان افراد و گروهها می‌داننـد. ازنظـر آنها بجاست با گرایش هژمونیک (سرکردگی خواهانـه) دولـت کـه بـا توسـعه بی‌انـدازه مداخله‌هایش تنوع و غنای بافت اجتماعی را کـاهش می‌دهـد، قطـع رابطـه کـرد. ایـن نگرش قبل از هر چیز به بازسازی واقعی نهادهای مستقل و مسئول «مدنی» که منبعث از خود جامعه و رها از سلطه دولت است، درنگ دارد. پایان انحصار دولتـی در زمینـه ارضای نیازهای جمعی و توسعه شیوه‌های تنظیم درون اجتماعی را ایجاب می‌کند. بدین ترتیب بحث درباره جامعهٔ مدنی همزمان از جانب لیبرال‌های نو که سلطه «عقیم‌کننـده، خفه‌کننده، سرکوبگر و سرکردگی طلبانه» دولت بر زندگی اجتمـاعی را اعـلام می‌دارنـد (یو. کاناک) و هواداران «چپ حدید» مخالف «همه چیز دولت» عنوان می‌گردد.

به هررو، تفکیک دولت و جامعه مدنی به شرایط تاریخی مشخص باز می‌گردد و آن عبارت از شرایط ایجاد دولت بر پایه تخصصی شدن ایفای نقش‌هـا و وظیفه‌هاسـت. در صورتی که قلمرو سیاست با بازی دوگانهٔ انحصار قدرت و تشکیل دیوان سالاری پایدار که از حرفه‌ای‌های امور عمومی بوجود آمده، نهادی شده و در مستقل شدن قلمرو تولیـد و مبادله‌های کالایی حضور فعال داشته است. در واقع جدایـی سیاسـت و اقتصـاد از دو قلمرو متمایز که بنابر اصول سازماندهی متقابل اداره می‌شود، ناشی می‌گردد. ایـن رونـد مستقل شدن متقابل بنابر تفکیک دولت و جامعه مدنی در ترتیـب نمـایندگی‌هـا نمـودار است و به تحکیم و سازگار شدن آن کمک می‌کند.

البته هنگامی که اصطلاح جامعه مدنی در قرن ۱۷ پدیدار گردید با اصطلاح دولـت تفاوت نداشت. برای هابس جامعه مدنی خلاف «وضع طبیعی» یک آفرینـش سـاختگی است که هدف آن برقراری نظم سیاسی پایدار و مسالمت‌جو است؛ بدین معنا کـه مـا در برابر یک جامعه «متمدن» سازمان یافته و ساختاری شده توسـط قـدرت سیاسـی قـرار

داریم. بنابراین، جامعه مدنی مترادف با جامعه‌ای است که از حیث سیاسی سازمان یافته یعنی مترادف با دولت است. تفکیک در قرن۱۸صورت گرفت. جامعهٔ مدنی نبابر چشم اندازی که جان‌لاک طرح ریزی کرد. به عنوان قلمرو مالکیت و روابط تجاری و مبادله نگریسته می‌شود؛ حال آن که دولت یا جامعه سیاسی منافع عموم را تضمین و حمایت می‌کند. این تفکیک گاه معطوف به بالا بردن ارزش جامعه سیاسی است که محصول قرار داد اجتماعی وتجسم منافع عمومی است(روسو) و گاه همان طور که ماندوبل در«قصه زنبور عسل» (۱۷۱۴) تصریح کرده معطوف به ستایش از ویژگی‌های جامعه مدنی مبتنی بر انطباق خودبخود منافع خصوصی است که باید توسط قوانین خاص خود اداره شود (ادام اسمیت ۱۷۷۶)..... هگل با بیان کاملتر خود در این زمینه به استوار کردن این تفکیک مساعدت کرد. هگل جامعهٔ مدنی را به عنوان میانجی میان خانواده و دولت«سیستم نیازها» درک کرده که به معنی مبادله و تولید ثروت‌ها برای بقای مادی انسان‌هاست. امّا جامعه مدنی به عنوان جایگاه منافع خصوصی تنها به وسیله دولت که تجسم منافع عمومی است بوجود می‌آید و توسعه می‌یابد. از این رو، بین دولت و جامعهٔ مدنی رابطهٔ بغرنج متقابل و تکمیلی برقرار می‌گردد. پیشرفت لیبرالیسم طی قرن۱۹به تدوین انعطاف ناپذیرتر دولت و جامعه مدنی انجامید. دولت در دکترین لیبرالی خود را ملکف می‌بیند قلمرو فعالیت استثنایی و باقی‌مانده را که وظیفه‌های اجتماعی ناگزیر را دربرمی‌گیرد عهده‌دار شود و در واقع دولت تنها مرجعی است که می‌تواند این وظیفه‌ها را برعهده گیرد. زیرا این وظیفه‌ها یا با حاکمیت برخورد دارند و یا به «نظم عمومی» مربوط می‌شوند. در مورد دیگر وظیفه‌ها و مخصوصاً وظیفه‌هایی که به مبادله‌های اقتصادی مربوط می‌شوند، باید جاین ابتکار خصوصی را آزاد بگذارد و از هر نوع فعالیتی که باعث انحراف طرز فعالیت بازار می‌شود، خودداری کند.

این نمایش دو بخشی فضای اجتماعی در دو قلمرو دقیقاً مجزا هرگز اهمیتی که به آن نسبت داده شود، نداشته است. دولت بنابر وظیفه خود در ساختاری کردن روابط اجتماعی ناگزیر در قلمرو مستقل خصوصی دخالت کرده و همواره در کانون روابط تولیدی و مبادله به خصوص در کانون ایجاد شرایط لازم برای توسعه تدریجی سرمایه‌داری حضور داشته است. از سوی دیگر همانطور که هگل به خوبی نشان داد دستگاه‌های میانجی ضرورتاً میان دولت و جامعه که اندیشه مرزبندی تعیین شده را مبهم می‌سازند. وجود دارند. همچنین مکانیسم‌های نمایندگی سیاسی حضور جامعهٔ

مدنی در قلب دولت را برعهده دارند. دستگاه‌های دولت متشکل از افرادی هستند که نه تنها محصول جامعه مدنی‌اند، بلکه پیوندهای لازم با آن را حفظ می‌کنند. در هر حال تحول کشورهای غربی طی قرن بیستم بیش از پیش تاثیر متقابل دولت و جامعه مدنی را که به رویهم قرار گرفتن و حتی درهم آمیختن گرایش دارند، به نمایش میگذارد.

با این سایه روشن کوتاه و کلی پیرامون مفهوم جامعه مدنی این قلم ترجیح می‌دهد ابتدا نظریه یکی از زبده تئوری پردازان معاصر را در این قلمرو بدون هیچ موضع‌گیری از نظر خوانندگان عزیز بگذراند و در فرصت دیگر سایر دیدگاه‌ها و از جمله ویژگی‌های جامعه مدنی در جهان سوم و ایران را پی‌کاوی کند.

مقدمهٔ گفتگوگر:

در دریافت سنتی لیبرالی جامعه مدنی فضایی را می‌پوشاند که بنابر نیازها، آزادی و قراردادهای فردی تعیین می‌یابد. مدل آن قبل از هر چیز اقتصاد و بازار است. از این رو، این دریافت با دولت که تجسم اراده عمومی است و کمابیش همواره متهم به بوروکراسی، ناکارایی و بی‌احترامی به آزادی‌های فردی است مخالف است. این شکلواره به وسیله هگل که کوشید نارسایی‌های «جامعه مدنی بورژوایی» را روشن گرداند، زیر و رو گردید. (در حقیقت در زبان آلمانی اصطلاح Bürgerlische Grslllschaftدر رجوع به«شهروند»و« بورژوا»دو معنی دارد و هگل دریافت خود را از این اصطلاح در فلسفهٔ حق بیان کرده است). امّا مارکس به ویژه در «مسئله‌یهود» با استناد به شرایط ویژه تاریخی سرمایه‌داری به انتقاد از وجه تمایز دولت و جامعه مدنی و جدایی انسان و شهروند که باید در حرکت به سوی کمونیسم پشت سرگذاشته شود، گرایش داشت. با این همه، یک چنین دیدی که در دههٔ ۷۰ توسط آلتوسر و نزدیکان وی در پیش گرفته شد مسئله آفرین است. مخصوصاً این دید بطور کلی در تحلیل برخورد سیاسی ـ فرهنگی با گسترش عقلانیت بوروکراتیک در کشورهای شرق بشیوه انقادی خود را ناتوان می‌بیند. به علاوه، پیش از همه اندیشمندان منتقد «توتالیتاریسم» چون لوفورت یا کاستوریادیس از یک سو و جریان‌های مربوط به نظریهٔ خود مدیریت و آلترناتیوها از سوی دیگر، در چشم‌اندازهای مختلف کاربرد این مفهوم بحث‌انگیز را در دستور روز قرار داده‌اند.

در شرایط کنونی که تقابل برنامه ـ بازار دیگر در چپ مدافعانی ندارد لذا ضروری‌تر به نظر می‌آید به چیزی بیندیشیم که از زمان گرامشی دست کم به عنوان «اصطلاح سوم» درک شده و مبارزه برای جامعه عادلانه‌تر را برتر می‌داند [گرامشی بوضوح اصطلاحی متفاوت با اصطلاح جامعه مدنی را برای ترجمه آلمانی Burgerlische Gesellschaft بکار برده است] با این همه اصطلاح جامعه مدنی که در فرانسه بسیار به مد روز بدل شده کاملاً مغشوش به نظر می‌رسد. حتی حزب سوسیالیست در کوشش برای درمان بحران بیش از پیش فزایندهٔ شکل‌های سنتی سیاسی این اصطلاح را پرچم قرار نداده است. آلترناتیوها عموماً جامعه مدنی را به عنوان قلمرو «خودسالاری» (Autonomie) در برابر جامعه «دگرسالاری» (Hétéronomie) درک می‌کنند. امّا مفهوم جامعه‌مدنی چندان مدون نیست. برعکس برخی چون لوفورت رویهم رفته به مفهوم فکر لیبرالی کلاسیک نزدیک‌اند.

با این همه در دنیای انگلوساکسن و در آلمان مفهوم جامعه مدنی دوباره توجه را به خود جلب کرده است. واژه سازی جدید (Zivilgesellschaft) برای رهایی از ابهام واژه سنتی بوده است. در انگلستان و در ایالات متحد از چند سال پیش تامل تعقلی بالنسبه مهمی در چارچوب کوشش‌ها برای سمت‌گیری دوباره چپ در جهت چشم‌اندازهای دمکراسی رادیکال انجام گرفته است. ژان. ل.کوهن یکی از تئوری‌پردازان پیشرو در این زمینه است.

اینک متن مصاحبه:

س ـ مفهوم جامعه مدنی بطور کلی در تقابل با مفهوم دولت تعریف شده برعکس شما با متمایز کردن جامعه مدنی از دولت واقتصاد یک تقسیم سه گانه انجام داده‌اید. و این ابتکار گرامشی را در ذهن تداعی می‌کند؟

ج ـ در واقع چارچوب تعقلی، جامعه مدنی را در تقابل با دولت بیشتر آن را به بازار ربط می دهد. این مخصوصاً نظر مارکس است. نظر دیگر بیشتر «توکویلی» است، این نظر جامعه مدنی و جامعه سیاسی را از دولت و اقتصاد متمایز می‌کند. را در ذهن تداعی می‌کند. با این همه تحلیل توکویلی اقتصاد کم‌عمق باقی می‌ماند. بررسی توکویل قبل از هر چیزی بر دولت تکیه دارد. گرامشی در این زمینه اندکی وضع استثنایی دارد. او نخستین نویسنده در سنت مارکسیستی است که حقیقتاً با یک مدل سه بخشی کار

کرده است. همانطور که پری آندرسون نشان می‌دهد کاربرد اصطلاح «جامعه مدنی» در نگرش گرامشی روشن است. گرامشی به درستی تمیز می‌دهد که در جامعه‌های غربی یک سلسله نهادهای ویژه چون کلیسا، انجمن‌ها و سازمان‌های کمک متقابل و غیره وجود دارد که درون یا بیرون جنبش کارگری رشد یافته‌اند و نمی‌توان آنها را به قلمرو اقتصاد محدود دانست. بنابه تشخیص درست او اگر می‌خواهیم سرکردگی (هژمونی) کسب کنیم باید این زمینه «فرهنگی» را بکار گیریم. با این همه، او بنا به دریافت کلاسیک خود از تئوری طبقات در این زمینه برخورد افزاری خود را حفظ می‌کند. به عقیدهٔ گرامشی در نهایت طبقات بازیگران اصلی‌اند. به علاوه آیندهٔ جامعه مدنی پس از انقلاب روشن نیست.

من در یک چشم‌انداز متفاوت کار می‌کنم که جزءتاً ریشه در آثار هابرماس دارد (مخصوصاً در مفهوم فضای عمومی در تئوری اجتماعی دو قطبی او که در تئوری عمل کردن ارتباطی به بسط آن‌ها پرداخته است). به علاوه من مقوله کلیدی مشارکت داوطلبانه سنت پلورالیستی را از تئوری سیاسی وام می‌گیرم. برخلاف ابهام «جامعه مدنی» باید از «جامعه‌بورژوایی» مارکس مفهومی ساخت که تحلیل نهادهای «بینا بینی » را امکان‌پذیر سازد؛ این نهادها در گسترهٔ وسیعی عمل می‌کنند و علاوه برخانواده همکاری‌های داوطلبانه تا جنبش‌های اجتماعی را دربرمی‌گیرند. در دنیای مدرن این نهادها از اقتصاد بازار متمایزند. از سوی دیگر آنها با دولت گاه رابطه وسیع دارند و گاه بی‌رابطه‌اند.

س ـ در یک مقاله که به تازگی با همکاری آ. آراتو نگاشته‌اید تأیید کرده‌اید که «بازآفرینی جهان واقعی(...) مستلزم روندها ـ ارتباطی انتقال فرهنگی، یکپارچگی اجتماعی و اجتماعی کردن است. این بازآفرینی نیازمند وجود نهادهایی است که وظیفه آنها حفظ و نوسازی سنت‌ها، همبستگی‌ها و هویت‌هاست. به نظر می‌رسد این بعد نهادی جهان واقعی[متمایز از بعد نهادی ـ زبانی آن] با مفهوم ما از جامعه مدنی بهتر مطابقت دارد» به نظر می‌رسد که جامعه مدنی در این چشم‌انداز به موهبت عمل کردن ارتباطی بی‌قید و شرط عمل می‌کند. حال آنکه بازار، دولت به نهادسازی‌های عقلانیت ابزاری تعلق دارد. در این صورت تقسیم سه‌گانه شما ارزشی می‌یابد که فقط تحلیلی نیست (یعنی این تقسیم به متمایز کردن نمونه‌های انتزاعی روابط اجتماعی محدود نمی‌گردد که بعد بتوان آن را در نهادهای مشخص ممزوج یافت). آیا دقیقاً می‌توانید

روابطی را که میان مفهوم‌های عمل کردن ارتباطی، دنیای واقعی، فضای عمومی، جامعه سیاسی و جامعه مدنی برقرار می‌کنید، مشخص سازید.

ج – ابتدا بجاست خاطرنشان کنم که یک مفهوم هرگز با واقعیت تجربی کاملاً مطابقت ندارد بعد باید مشخص کرد که آیا چارچوب مرجع تئوری کنش است یا تئوری سیستم‌ها از دیدگاه تئوری کنش می‌توان گونه‌های مختلف عقلانیت: استراتژیک، ابزاری و ارتباطی را مشخص کرد. از این نظر فکر نمی‌کنم که متمایز کردن قلمروهای مشخص ممکن باشد. مثلاً بدون شک درون خانواده شمار زیادی کنش‌های استراتژیک وجود دارد. همچنین درون مؤسسه‌ها یا بوروکراسی مطمئناً کنش‌های متقابل ارتباطی وجود دارد. من خود مایلم ازاین واقعیت دفاع کنم که در مجموع می‌توان جامعه مدنی، اقتصاد و دولت را بر پایه شیوه تنظیم متقابل متمایز کرد. درون نهادهای جامعهٔ مدنی کنش باید قبل از هر چیز بطور ارتباطی هماهنگ شود. کنش درون «خرده سیستم‌ها»ی اقتصادی و دولتی (با توجه به اصطلاح شناسی هابرماس درباره این موضوع) باید با واسطه‌های پول و قدرت تنظیم گردد. مکانیسم‌های سیستمی از یک سو کنش مؤسسه‌ها را در برابر بازار و از سوی دیگر کنش‌های درونی و بیرونی بوروکراسی‌ها را تنظیم می‌کنند؛ «واسطه‌های» پول و قدرت جانشین ارتباط بی‌واسطه می‌شوند. برعکس در درون نهادهای جامعهٔ مدنی (خانواده‌ها سازمان‌های داوطلب، در کلاس‌های درس مدرسه) کنش بطور ارتباطی تنظیم می‌شود. به یقین می‌توان بعدهای معینی از این نهادها (مثل مدرسه‌ها) یافت که بطور بوروکراتیک ساختاری شده‌اند و در جهت هدف‌های کالایی عمل می‌کنند. البته این بعدها مرکزی نیستند. اما اگر آنها جنبه مرکزی پیدا کنند نهاد مورد بحث مفهوم منطقی‌اش را از دست خواهد داد.

در کتابی که به اتفاق آندره‌یف آراتو زیرعنوان «جامعه مدنی و تئوری سیاسی» نگاشته‌ام اختلاف میان سیستم و دنیای واقعی که هابرماس آن را متمایز کرد، به عنوان نقطه حرکت اختیار شده است. او در مفهوم دنیای واقعی چیزهای زیادی می‌گنجند: مانند تولید فرهنگی، اجتماعی کردن بنابر معیارهای اخلاقی و ساخت شخصیت. آنچه در این شکلواره غایب است. دقیقاً سطح نهادی است که جامعه مدنی مظهر آن است. می‌کوشیم ضمن بحث درباره نهادهایی که به موهبت آن دنیای واقعی ایجاد می‌شود، این سطح را معین کنیم. پس برای رسیدن به سطح نهادی که نمایشگر جامعه مدنی

است از مفهوم اجتماعی– فرهنگی عام دنیای واقعی آغاز می‌کنم. از این رو، نقطهٔ حرکت از یک مدل سه بخشی تشکیل می‌شود:

۱- جامعه مدنی (که در آن کنش بطور ارتباطی تظیم می‌شود). ۲- اقتصاد (که بوسیله پول تنظیم می گردد). ۳- دولت (که به وسیله قلمرو نقش میانجی ایفاء می‌کنند). من نهادهایی چون احزاب، گروه های فشار و مجلس را که میانجی دولت و جامعه مدنی هستند،«جامعه سیاسی» و نهادهایی چون سندیکاها، شوراهای مدیریت، ارگان‌های مذاکره جمعی را که میانجی میان اقتصاد، جامعه مدنی و دولت‌اند. «جامعه اقتصادی» می‌نامیم. پس مدل سه بخشی به طور بی‌واسطه به مدل پنج بعدی تبدیل می شود. باز می‌توان به طبقه‌بندی دیگری پرداخت. اما به گمان من این مدل پنج بعدی برای بیان مفهومی عمومی کافی است.

در این چارچوب فضای عمومی دوگانه است: در جامعه مدنی فضاهای عمومی‌ای وجود دارد که نیازمند شکل‌های ارتباط عمومی (از ادبیات و روزنامه‌ها تا رسانه‌های رادیو- تلویزیونی و غیره) است که در خلال آن بازیگران می‌توانند درباره موضوع‌های مربوط به نفع عمومی با یکدیگر بحث کنند. همچنین در جامعه سیاسی نیز شکل‌هایی (به ویژه مانند مجلس‌ها) وجود دارد که به جامعه‌مدنی امکان می‌دهد که در این جامعه اثر بگذارد.

س- شما فرق تکمیلی میان جامعه مدنی سنتی قائلید که می‌توان آن را «جامعه مدنی بورژوایی»و جامعه مدنی مدرن «پسا بورژوایی» توصیف کرد.

ج – جامعه مدنی به سخن درست تنها با پیدایش مدرنیته شکل می‌گیرد. این جامعه در صورتی که با پیدایش بازار آغاز گردد، ضرورتاً بورژوایی نیست. با این همه، شکل مسلط تاریخی جامعه مدنی به وسیله بورژوایی ساختاری شده و ما آن را با روابط پدرسالانه ملاحظه می‌کنیم. به بیان درست، اغلب تحلیل‌ها خانواده را در شرح خود پیرامون جامعه مدنی از یاد می‌برند و با نگرش آن به عنوان یک اجتماع طبیعی از هگل تبعیت می‌کنند. تلقی یک اجتماع به مثابه یک چیز طبیعی به معنای حفظ و نگاهداشت روابط اجتماعی و معیارهای درونی آن در برابر انتقاد است. در اصطلاح شناسی من، هنگامی که روابط سلسله مراتبی یا نابرابرانه درون نهادهای جامعه مدنی توسط ساختاری هنجاری که هنوز زیر سؤال قرار نگرفته‌اند، تقویت می‌گردد، آنها برخوردی سنت گرایانه از جانب شرکت کنندگان را می‌طلبند. یک رویکرد غیر سنت گرایانه نسبت

به نهادهای جامعه مدنی بدین معناست کـه روابـط اجتمـاعی و معیارهـایی کـه برآنـها فرمان می‌رانند. بالقوه راه را برای تأمل انتقادی می‌گشایند و این تـأمل غالبـاً بـه عمـل درمی‌آید. بنابراین، هنگامی که بازیگران، روابط پدرسالارانه و معیارهایی را که بر سـلول خانواده فرمانرواست زیر سؤال قرار می‌دهند، و هنگامی که آنها می‌کوشند دسترسی بـه فضاهای عمومی مربوط به جامعه مدنی را توسعه دهنـد یـا آن را دوبـاره ایجـاد کننـد، خواه‌ناخواه در روندکنش متقابل ارتبـاطی گام می‌نـهند کـه امکـان می‌دهـد معیارهـای موجود به نقد کشیده شود و فعالیت‌هـای عملـی موجـود دگرگون گردد. ایـن شـکلی از «مدرن سازی» است که هدف آن کاربرد اصول مساوات جامعه مدنی در نهادهای مدنی است. این امر می‌تواند توسعه حقوق، استقلال افراد، ایجاد هویت‌هـای عملـی و روابـط جدید اجتماعی را در برگیرد. در این چشم‌انداز، مفهوم «جامعه مدنی پسا بورژوای» تنـها به بیان بعد نهادی «دنیای واقعی پسا سنتی» آن طور که هابرماس آن را تحلیـل کـرد، نظر دارد.

س- آیا شما آن را به عنوان یک مفهوم هنجاری کـه هدفـی را در بیـان مـی‌آورد، درک می‌کنید که باید برای رسیدن به آن بکوشـیم، یـا آن را بـه عنـوان یـک مفـهوم توصیفی می‌فهمید که حالت کنونی اشیاء را تحلیل می‌کنـد. از نظـر هابرمـاس مفـهوم جهان واقعی پساسنتی، حتی اگر شامل بعد تنظیمـی و غـیر واقعـی باشـد تقریبـاً بـرای تحلیل جهان معاصر بکار رفته است.

ج – من با این نظر موافقم. این قبیل طرح مسایل جامعه مدنـی بـه مفـهوم جـدی بتمامی پسامارکسیستی است. تجربه جامعه های تام‌گرای شرق اروپا در این طرح ریزی جنبه اساسی دارد. افرادی چون میشنیک یا کورون آنچه را که می‌تـوان گفـت بـاید از دست داد و برای ساختن جامعه مدنی کوشید. خوب نشان داده اند. دومین موضوعی کـه این شیوه طرح مسایل را از مارکسیسـم دو ر می‌کنـد، اینسـت کـه مبتنـی بـر لفـاظی انقلابی نیست. مسئله دیگر این نیست که جامعه‌ای از یک بلوک تشکیل می شـود کـه می توان آن را سرمایه‌داری توصیف کرد و شامل جامعـه مدنـی اسـت کـه بـورژوایـی خواهد بود و برای رسیدن به آنچه جامعه مدنی « پسا بورژوایی» است، باید بکلی با ایـن جامعه قطع رابطه کرد. جامعه مدنی هرگز به آنچه که لیبرال‌هـا همـانند مارکسیسـت‌ها خواسته‌اند باشد، محدود نشده است. مسلم است که این جامعه در چارچوبی بسط یافتـه که در آن ساختارهای مسلط که بوسـیله مکانیسـم‌های سـرمایه‌داری، پدرسـالارانه یـا

دولتی تغییر شکل داده شدند، نقش ایفاء کرده اند. البته، شمار زیادی از عناصر جامعه مدنی «پسابورژوایی» یا « مدرن» دیده می‌شوند که اکنون وجود دارند. وانگهی، پویایی این توسعه به جنبش‌های کرگری، فمینیستی و زیست محیطی مربوط می‌گردد. در حقیقت این جنبش‌ها جامعه مدنی را مدرنیزه کرده‌اند کوتاه سخن، این مفهوم یعنی اندیشه جامعه برابر، دمکراتیک و آزاد که به روشنی در وضعیت کنونی واقعیت ندارد، مفهومی خیالی است. اما امروز پیش شرط‌هایی برای گام نهادن در این راه وجود دارد. در یک کلام جامعهٔ مدنی مدرن می‌تواند دموکراتیک‌تر، بازتر، برابرتر، عادلانه‌تر، همبسته‌تر و مدارانه‌تر شود. این «حقیقت باید تحقق یابد».

جامعهٔ مدنی و استراتژی دمکراتیک

س – با ارئهٔ چنین تعریفی است که شما مفهوم کلیدی از جامعه مدنی در استراتژی دمکراتیزه کردن بدست می‌دهید.

ج – نخست باید این طرح ریزی را در متن خودش قرار داد. در آغاز دههٔ ۸۰ بحث درباره جامعه مدنی یک نوزایی در شرق شناخته شد و به تلاشی جامعه‌های تام‌گرا کمک نمود. اگر آنچه امروز اتفاق می‌افتد به کناری نهیم: مانند یکی دانستن بسیار شتاب‌زده جامعه مدنی و سیستم کالایی از سوی بسیاری از اشخاص شرق، مجموع این موضوع‌ها متکی بر نهادهایی از قبیل خانواده، شکل‌های تربیت غیر ابزاری مستقل از دولت، فضاهای عمومی مستقل، ارتباط آزاد و حق اجتماع است... این با آنچه «چپ دوم» در غرب در دهه ۷۰ بوده پیوند خورده است که نمایندگان نامدار آن آلن تورن، پیرروزان و اللون، کلودلوفورت، آندره گرز و غیره بوده‌اند. چیزی مشابه آن در آمریکای لاتین در شرایط گذار به دمکراسی رویداده است. آنجا نیز اشخاصی از قبیل استفان، اودوننل یا اشمیتتر روی مفهوم جامعه مدنی برای تحلیل پیش شرط‌های اجتماعی دمکراسی تکیه کرده‌اند. وجود انتخابات برای نشان دادن وجود دمکراسی کافی نیست، بلکه وجود فرهنگ سیاسی مشخص و وجود جامعه مدنی که آن را محقق می‌سازد نیز ضرورت دارد. سرانجام این که شیوه طرح مسایل جامعه مدنی در ایالات متحده مهم است. جامعه مدنی آمریکا بسیار زنده است. اما در عین حال ما ناگزیر با ایدئولوژی بسیار نیرومند سیستم کالایی روبروئیم. متأسفانه این جا تجدید حیات بحث درباره جامعه

مدنی کار راست جدید محافظه کار و «گروههای مشترک المنافع» بوده است. با این همه می‌توان گفت که «جنبش‌های جدید اجتماعی» که در اروپا از آن سخن می‌گویند به طور اساسی از منشأ آمریکاست؛ یعنی در خارج از احزاب توسعه می‌یابد و از مرجع مارکسیستی دور است و دارای هدف خاصی مانند ایجاد قاعده‌ها، نهادها، مدل‌های فرهنگی و روابط جامعه‌مدنی است که مسئله دمکراتیزه کردن آنها را ایجاب می‌کند.

س – استراتژی دمکراتیزه کردن که شما پیشنهاد می کنید شامل دو بخش است: یکی دموکراتیزه کردن خود جامعه مدنی و دیگری حمایت از جامعه مدنی در برابر «استعمار کردن» آن به وسیله دولت یا به وسیله مکانیسم اقتصادی سرمایه‌داری.

ج – تئوری دمکراسی نمی‌تواند در برهان دو وجهی کلاسیک که تئوری‌های دمکراسی موسوم به نخبه‌گرایانه و تئوری‌های دمکراسی رادیکال مشارکت را رویاروی هم قرار می‌دهد، درجا بزند. زمینه اصلی دمکراتیزه کردن خود جامعه مدنی است. در درون آن است که جنبش‌های دمکراتیک سربر می‌آورند و این جنبش‌ها با کوشش در برابرتر کردن و دمکراتیک‌تر کردن نهادهای این جامعه آن را آماج قرار می‌دهند. آنها امکان می‌دهند که بحث‌ها درون فضای عمومی غنی‌تر و حادتر شوند.

سپس مسئله عبارت از دفاع از استقلال جامعه مدنی است. فکر می‌کنم تئوری‌پردازانی چون لوکاچ که معتقدند مکانیسم‌های بازار در جامعه مدنی تا حد تابع کردن کامل آن رسوخ می‌کنند، دچار اشتباه شده‌اند. البته مسئله عبارت از یک گرایش بسیار قوی است. اما من فکر می‌کنم که حق با هابرماس است، هنگامی که تصدیق می‌کند دنیای واقعی می‌تواند در برابر «استعمار کردن» دولت و اقتصاد مقاومت کند. مسئله زیست اخلاقی (éthique–BIA) در این مورد روشنگر است. به عنوان مثال زنان باردار را در نظر گیریم: قضیه از این قرار است که بدانیم آیا قرار داد مالی زن باردار را با شوهرش که میل دارد کودک باید در قالب قرار داد کالایی مانند هر کالای دیگر در نظر گرفته شود، پیوند می‌دهد؟ با تکیه بر روایت لیبرالی درباره جامعه مدنی می‌توان گفت که اشخاص مختارند. آنها حق دارند از قراردادهایی که بین خود بسته‌اند صرفنظر کنند و دولت حق ندارد در این کار دخالت کند. در چشم‌انداز جامعه مدنی که من از آن دفاع می‌کنم، این موضوع درست و پذیرفتنی نیست. چون چنین «قراردادی» منطق سوداگری را جانشین تأثیر متقابل بین اشخاص می‌سازد. هیچ دلیلی وجود ندارد که چنین منطقی بر معیارهای حقوقی تنظیم کننده روابط خانوادگی حکومت کند . اشخاص

باید بتوانند آزادانه بین خود سازش کنند، بی آنکه پول را در میان واسطه قرار دهند. البته، مسئله می‌تواند مبتذل به نظر آید اما تکیه را روی روابط ارتباطی بغرنجی قرار می‌دهد که فرد با جسم خود و با کودک (بالقوه) خود آن را توسعه می‌دهد. آیا این روابط باید به وسیله حقی مشابه با حقی که بر بازار کارفرما است تنظیم شود یا به وسیله‌ی حقی از نوع متفاوت که به روشنی زیر ساخت ارتباطی را از آنچه که به تنظیم آن می‌پردازد باز می‌شناسد و به امری کمک می‌کند که بازیگران خود این مسایل را بدون توسل به مبادله پولی حل می‌کنند؟ البته مدل عبارت از قوانین درباره خانواده یا قوانینی است که بر شرایط تصویب حکومت می‌کند. در این حالت آنچه مورد بحث است با روابط قراردادی خیلی فرق دارد.

س ـ به موازات آن شما سومین زمینه را که مربوط به قلمرو دولتی است متمایز می‌کنید که در این صورت باید پذیرفت که روند دمکراتیزه کردن در آن خودبه‌خود محدد می‌شود. آیا خطر کاهش روند دمکراتیزه کردن با اشغال «جاپاهای محکم» یک جامعه که قبل از هر چیز زیر فرمانروایی روابط قدرت و پول قرار دارد در میان نیست؟

ج ـ البته این مدلی است که اندره گرز به شرح آن می‌پردازد و این ناکافی است. زیرا جامعه مدنی چندان قوی نیست که خود بتواند منطق‌های دولت و بازار را کنار بزند. مسلماً امروز نمی‌توان جامعه مدنی را بدون اقتصاد بازار و دولت مدرن درک کرد. با این همه اگر این تمایز اجتماعی را بطور مثبت بپذیریم، در این صورت مسئله اساسی عبارت از مشخص کردن نوع تأثیر متقابلی است که ما علاقمندیم میان سه قلمرو توسعه یابد. بنابراین، هنگامی که از تاثیر دولت و اقتصاد در جامعه مدنی سخن به میان می‌آید، پس چرا عکس آن مورد بحث قرار نگیرد؟ در این صورت باید دانست که جامعه مدنی چگونه در دو قلمرو دیگر اثر می‌کند؟ از این‌رو، مسئله اندیشیدن به ساختارهای بینابینی مطرح می‌گردد که در پرتو آن جامعه مدنی می‌تواند به دولت و اقتصاد فشار وارد آورد.

نخستین نهاد در این زمینه آشکار مجلس است که در حقیقت پایه فضاهای عمومی یا جامعه سیاسی را تشکیل می‌دهد.

من به اصطلاح جامعه سیاسی علاقمندم که متفاوت از نهادهای «خودبخود» جنبش‌ها و انجمن‌های جامعه مدنی است و روی احزاب سیاسی، سندیکاها و غیره تکیه می‌کند. این سازمان‌ها قدرت را به کار می‌گیرند و می‌کوشند بر آن غلبه کنند یا آن را حفظ کنند. آنها نهادهای بینابینی را تشکیل می‌دهند. به دولت گرایش دارند، در آن نفوذ

می‌کنند و درون آن عمل می‌نمایند. اما از تأثیرهای جامعه مدنی برکنار نیستند. این سازمان‌ها بین جامعه مدنی و دولت در نوسان‌اند. آنها ممکن است خود را به مبارزه برای قدرت محدود سازند. با دولت درآمیزند و هر رابطه با جامعه مدنی را ترک گویند. این امر احزاب را به باشگاههای ذخیره نخبگان تبدیل می‌کند و نمی‌تواند محرک‌های مناسب جامعه مدنی را کسب کند. البته این اجتناب ناپذیر نیست. احزاب حتی هنگامی که در جستجوی کسب قدرت‌اند و می توانند از تاثیرهای جامعه برخوردار شوند. به علاوه مجالس که در آنها بحث‌ها و مذاکره‌ها روی می‌دهد، فضاهای استدلالی‌اند. در واقع آنها فضاهای عمومی سیاسی را تشکیل می دهند.

بدین ترتیب تمایز میان احزاب و جنبش ها را نمی توان انکار کرد. از سوی دیگر، این یک اشتباه اساسی است که سبزه‌های آلمان مرتکب شده اند. اختلاف سیاستمداران«واقع گرا» و « بنیانگرا»ی این حزب به درستی استدلال دو وجهی آنان را منعکس می‌کند. «واقع گرایان» به بهای خطر از دست دادن تماس با جامعه می‌کوشند به حزب عادی سیاسی تبدیل شوند، حال آنکه «بنیادگرایان» به بهای تخریب فضای عمومی سیاسی و تلاش برای جانشین کردن کنش‌های اعتراضی و لفاظی به جای مذاکره و استدلال می‌کوشند از حزب یک جنبش بسازند. ما در فراسوی عصر احزاب - جنبش‌ها قرار داریم. ما باید تقسیم کار میان بازیگران جامعه مدنی و بازیگران جامعه سیاسی را بپذیریم. همچنین تماس‌های متقابل مدتها ممکن باقی می‌مانند. کوتاه سخن ما باید از استدلال دو وجهی کلاسیک که توسط میشلز فرمول‌بندی شده بپرهیزیم. مسئله عبارت از نفی همزمان دمکراسی حزبی نخبگان و بنیادگرایی جنبش‌گرای است.

می توان همین موضوع را در زمینه تأثیر جامعه مدنی در اقتصاد ملاحظه کرد. ساختارهای مذاکره جمعی می‌توانند به مثابه فصل مشترک یا میانجی میان دو قلمرو درک شوند. این نوع ساختارها می‌تواند بسیار زیاد موجود باشد. مثلاً می‌توان دمکراتیزه کردن گروه‌های جدید صنفی را برنامه ریزی کرد. در عرصه سیاسی، انتقاد از انحصار «نخبگان» بر اساس دمکراسی به طور عام و بر اساس احزاب به طور خاص امکان‌پذیر است. من مدعی نیستم که در این‌باره مدل کاملاً ساخته و پرداخته‌ای دارم؛ اما فکر می‌کنم که این یک جهت عمومی است که باید در راستای آن بکار پردازیم. از لحاظ تاریخی، جنبش‌های اجتماعی (انقلاب‌های دمکراتیک، جنبش کارگری و به طور فزاینده جنبش‌های جدید اجتماعی) نقش اساسی در این روند ایفاء کرده‌اند.

آیا جذب دولت و اقتصاد در جامعه مدنی گرایشی تام گرایانه است؟

س ـ در یک مقاله جدید تأیید کرده‌اید که هر چشم‌انداز در زمینهٔ جذب دولت و اقتصاد در جامعهٔ مدنی ناگزیر سازمان‌ها اجتماعی متمایل همبستگی را به سازمان‌های قدرت متمال به چشم اندازهای استراتژیک تبدیل می‌کند. از این‌رو، برنامه بینادگرایانه سرانجام موجب استعمار جامعه توسط قدرت می‌شود و جامعه مدنی را از خود سازماندهی و مدافعان حقیقی‌اش محروم می‌سازد. نخستین پرسشی که این تأیید مطرح می‌کند ازاین قرار است: چرا در مسئله توسعه جامعه مدنی روی برنامه دولت و اقتصاد تأکید می شود. در شیوه طرح مسایلی که چندان دور از شما نیست، دیوید هلد مثلاً چنین می‌اندیشد که در کنار دمکراتیزه کرد ریشه‌ای جامعه و خود محدودیت آنچه که مربوط به دولت است، روند دمکراتیزه کردن اقتصاد حد و مرز ندارد.

ج ـ در یک جامعه دمکراتیک لازم نیست که همه قلمروها به یک ترتیب سازمان داده شوند. پلورالیسم دقیقاً مبتنی بر چنین امری است. بوروکراسی لزوماً نقیض دمکراسی نیست؛ بلکه در مقیاس معینی آن را ممکن می‌سازد. دادگاه‌ها که مأموریت دارند از حقوق مراقبت کنند، دمکراتیک نیستند با این همه من فکر می‌کنم که آنها برای جامعه دمکراتیک و عادلانه ضروری‌اند. البته دمکراتیزه کردن عمیق‌تر دولت و فراتر رفتن از فعالیتی که امروز مجلس دارد، ممکن است، با وجود این محدودیت‌هایی وجود دارد که به منطق قدرت مربوط می‌گردد. همه نمی‌توانند در دولت شرکت کنند، اما شرکت عموم در انجمن‌های ملی بالقوه واقع گرایانه است.

نقطهٔ حرکت در ارتباط با اقتصاد روشن است. اگر اقتصاد بازار را قبول داریم، در عین حال باید اعتراف کنیم که این اقتصاد نه یک ساختار دمکراتیک است و نه ساختاری ضد دمکراتیک. این سیستمی است که منطق آن در یک زمینه دیگر ریشه دارد. یک روش هماهنگ کردن فعالیت‌ها توسط پول است که محاسبه کردن سودها و افزایش کارایی این محاسبه تحمیل می‌کند. در این چارچوب وجود اقتصاد بازار واقعیت شکل‌های مشخص مالکیت را معین نمی‌کند. می‌توان بر پایه این موضوع حجم وسیعی از راه حل‌ها را ملاحظه کرد که از شکل‌های مختلف مشارکت خردبگیران می‌گذرد، پیش می‌رود. با این همه، در مقیاسی که موسسه‌ها از هر نوع آن در چارچوب بازار عمل می‌کنند، باید عقلانیت اقتصادی آن را رعایت کنند. این موضوع محدودیت آشکار خود

مدیریت را نمایش می‌دهد. نمی‌توان تا حد احتراز از هر رقابت پیش رفت. اگر چنین احترازی صورت گیرد در حقیقت از دایره اقتصاد خارج می شویم.

چنین محدودیت‌هایی برای نهادهای جامعه مدنی وجود ندارد. چون این نهادها به وسیله ارتباط نه به وسیله پول یا قدرت هماهنگ می‌شوند آنها روبه دمکراتیزه کردن بسیار وسیع دارند.

س ـ با این همه همانطور که تئوری‌پردازانی چون آلی پیتز در فرانسه، پ.وان پاریژ در بلژیک یاس. اوفه در آلمان پیشنهاد می‌کنند، آیا برخی بخش‌های اقتصاد نمی‌توانند از بازار کار کلاسیک «بریده» شوند و در حقیقت «بخش سوم» را تشکیل دهند که با بخش اقتصاد سرمایه داری و بخش دولتی شده تفاوت دارد؟ بنابر شیوه طرح مسایل از جانب شما آیا این بخش نمی‌تواند در جامعه مدنی «ادغام» شود؟

ج ـ دو بحث در این زمینه وجود دارد: یکی بحثی است که آندره گرز و جی‌برگر یا اوفه براه انداخته‌اند و آن در ارتباط با چیزی است که آن را «بخش دوم» می‌نامند. این بخش ثروت‌ها و خدمات را بنابر منطقی که منطق کالایی نیست مبادله می‌کند. این روابط نه میانجی پول بلکه با عمل ارتباطی هماهنگ می‌گردد. آنها به وسیله جامعه مدنی ادغام می‌شوند. البته این کار را فقط می‌توان در کنار بخش مرکزی که به وسیله دولت اداره می‌شود انجام داد. نمی‌توان جامعه مدنی‌ای را تصور کرد که تنها بر این پایه سازمان داده شود. مسئله متفاوت دوم مسئله «غیر کالایی کردن» است که خدمات معین عمومی دولتی آن را به نمایش می‌گذارد.

س ـ دلیلی که غالباً برای توجیه محدودیت‌ها مقدم بر دمکراتیزه کردن دولت و اقتصاد اقامه می‌گردد، به الزام‌های کارایی، زمان و دشواری بازمی‌گردد البته این الزام‌ها مانند همه نهادهای جامعه مدنی در خانواده نیز درکارنیستند.

ج ـ مسلماً الزام‌های زمان و دشواری در همه قلمروها وجود دارند. در این مورد، وضعیت یک خانواده را در نظر بگیرید. هرگاه خانواده در مقیاس معینی بیانگر واحد مستقل اقتصادی باشد و کار بسیار مهمی در چارچوب آن انجام گیرد، آنگاه او باید مادی باقی بماند. بنابراین، هر چند دایره خانواده در این مقیاس باید الزام‌های اقتصادی را در نظر گیرد، این بدان معنانیست که خانواده نهادی اقتصادی است وشکل این نهاد چشم‌انداز دمکراتیزه شدن ریشه‌ای را مسدود می کند. اینها الزام‌های قدرت و پول‌اند که روی خانواده سنگینی کرده و در روند دموکراتیزه شدن اخلال می‌کنند. اما تقسیم

کار در درون خانواده که به وظیف‌های خانوادگی مربوط است می‌تواند دمکراتیزه شود و به تصمیم‌گیری‌ها بپردازد. به درستی در این سطح است که پیشرفت‌های بزرگ می‌تواند تحقق یابد. برعکس در یک مؤسسه، حتی اگر شما یک شورای کارگری داشته باشید، مؤسسه به عنوان بازیگر اقتصادی باید الزام‌های اقتصادی را رعایت کند. من نمی‌دانم چگونه این محدودیت می‌تواند پشت سرگذاشته شود.

س ـ آیا شما دست یافتن به یک شکلوارهٔ ثنوی از جامعه مدنی قلمرویی (دست‌کم بالقوه) برکنار از روابط قدرت می‌سازد گرایش ندارید؟

ج ـ درست است که برخی نظریه پردازان به این گرایش دارند که جامعه مدنی را چونان قلمرو آزادی نقطه مقابل بقیه که زیرسلطه ضرورت اند. معرفی کنند. فوکولت و مارکس هر یک به شیوه خود یک جانبه بودن چنین تزی را نشان دادند. در برابر لیبرال‌ها که قدرت را در دولت می‌دیدند و به تمجید بازار می‌پرداختند، مارکس به درستی روابط سلطه را قرار داد که توانست در درون موسسه به تحلیل آن پردازد. فوکولت با این استدلال که ساختارهای قدرت در جامعه مدنی همه جا حضور دارند، این روش را بنیادی کرده است. اما خود فوکولت در پایان حیات خود ناچار شد اعتراف کند که میان روابط قدرت و ساختار سلطه تفاوت وجود دارد. به علاوه، نباید فراموش کرد که همهٔ نهادها انضباطی که فوکولت به تحلیل آنها پرداخت و شکل‌های مدرن روابط قدرت را به وجود می‌آورند: مانند زندان‌ها، نوانخانه‌ها، بیمارستان‌ها، مؤسسه‌ها، ارتش‌ها همه (دست کم در فرانسه) نهادهای دولتی‌اند.

برخی هواداران دمکراسی رادیکال فکر می‌کنند که رسیدن به سطحی از دمکراتیزه کردن در همه قلمروها ممکن است. این برداشت به تمایز جامعه‌های معاصر کم بها می‌دهد و امر و فرمان‌های اقتصاد و سیتسم سیاسی مدرن را جدی نمی‌گیرد. با این همه طرف دیگر افراط که هابرماس در آخرین نوشته‌هایش در آن فرو افتاده عبارت از رها کردن کامل قلمروهای دولت و اقتصاد در قدرت و پول و بسنده کردن به دفاع از استقلال «دنیای واقعی» است.

مدلی که من پیشنهاد می‌کنم بر دوگانگی ساده بین جامعه مدنی ملکوتی و دولت و اقتصاد اهریمنی استوار نیست. تحلیل من مبتنی بر سطح تحلیلی تا اندازه‌ای مجرد است. آنچه من سعی در نشان دادن آن دارم اینست که اگر ساختارهای پایه دولت یا بازار را بررسی کنیم دلیل‌های زیادی می‌یابیم که دمکراتیزه کردن را محدود می‌کنند؛

در صورتی که این دلیل‌ها در ارتباط با خانواده. انجمن‌های داوطلبانه یا حتی فضای عمومی وجود ندارد. خانواده در حالت ایده‌آل یک ساختار سلطه نیست؛ این بعد را نمی‌توان در قلمرو اقتصاد و هنوزکمتر در دولت که دقیقاً به عنوان ساختار سلطه تعریف می‌شود، حذف کرد. آیا ارتش چیزی غیر از ساختار سلطه است؟ بنابراین مسئله عبارت از کنترل و محدود کردن این سلطه است. روابط قدرت و مبارزات در همه سطح‌ها وجود دارد؛ و درجه‌ها و شکل‌های دمکراتیزه کردن باید برای هر یک از این سطح ها خود ویژه باشد... بنا به این گفته روابط قدرت همواره پدیدار می‌گردد.

س ـ آیا برای نتیجه‌گیری می‌توانید آنچه را از «خود محدودیت» می‌فهمید مشخص کنید؟ به نظر من این اندیشه انگیزنده است اما می‌تواند پایه تفسیرهای متعدد باشد. این اندیشه معنی‌های ظاهری‌اش را در خلال فعالیت« همبستگی» از اشرافیت مهستان می‌گیرد و به این اصطلاح اهمیت استراتژیک می‌بخشد:«ما امروز نمی‌توانیم همه آنچه را که می‌خواهیم بدست آوریم یعنی سیستم مستقررا واژگون کنیم. از این‌رو ما به بسط خواست هایی می‌پردازیم که در عین دور بودن از دستیابی به مجموع ایده‌آل ما خارج از دسترس ماست. تنها در مرحله بعدی است که شاید برداشتن گام دیگر به پیش ممکن شود» و واقعاً این گام با دگرگون شدن شرایط بین‌المللی برداشته می‌شود. آیا مفهوم خود محدودیت شما از این دست است؟ آیا ما فقط می‌توانیم این را برای آیندهٔ قابل پیش بینی درخواست کنیم. اما ایده‌آل دمکراتیزه کردن رادیکال‌تر پا برجا می‌ماند و بدون شک یکبار که شرایط کنونی عمیقاً تغییر یافت قابل بررسی است. به بیان دیگر، آیا این خود محدودیت یک«اتوبیا» همراه باعقل سلیم اصطلاحی است؟

ج ـ نه،آنجا هنوز استدلال جزو شیوه طرح مسایل پسامارکسیستی، پسا انقلابی است. وانگهی من روی شیوه‌ای تکیه می‌کنم که جنبش‌های امروز اجتماعی آن را گسترش می‌دهند. آنها دیگر به افسانهٔ گسست کلی و ساختمان ناکجا آباد سابق که جامعه خوشبختی و آزادی را تحقق می‌بخشد، متوسل نمی‌شود... بنابراین یک جنبش خود محدود بدین معنی است که اگر دمکراتیزه کردن تا آنجا که ممکن است در جامعه مدنی پیشرفت می‌کند، در دولت و اقتصاد به دلیل خطر برای خود جامعه مدنی همانطور نیست. تمایز باید رعایت شود. یک جنبه دیگر مسئله این واقعیت است که امروز دیگر یک بازیگر مرکزی آن طور که جنبش کارگری بود، وجود ندارد. باید پذیرفت که تعدد بازیگران با طرح‌های مختلف وجود دارد و هر یک باید یک خود محدودیت در زمینه

توقع‌های خود نسبت به دیگر بازیگران اعمال کند. سوم این که شیوه طرح مسایل مقاومت در برابر «استعمار» جامعه مدنی متکی بر حدی است که باید در مقابل منطق‌های تام‌گرا، که دولت و بازار به شیوه‌های تازه مانند تحلیل ژ.توبنر G. teubner که به تئوری سیستم‌ها تکیه می‌کند، حدود اقتصادی ساختاری را که با توسعه تدابیر قانونگذاری دولت رفاه برخورد کرده‌اند نشان می‌دهد. به علاوه این تجربه‌ای است که در شرق به بدترین شیوه‌ها جریان یافت. از این رو، توبنر توسعه حقوق آئین دادرسی را پیشنهاد می‌کند که به بازیگران اقتصادی امکان می‌دهد که برای رسیدن به سازش‌ها خود را هماهنگ سازند. یک خود محدودیت در روابط میان قلمروهای مختلف و بازیگران مختلف یگانه امید برای طرح دمکراتیک جامعه مدنی «پسابورژوایی» است.

ترجمه : وحید کیوان

استفانو پتروسیانی

سه مفهوم درباره آزادی:
لیبرالی، دموکراتیک و سوسیالیستی

آیا اندیشهٔ سوسیالیستی هنوز آینده دارد؟ به یقین پاسخ به این سؤال به سادگی امکان‌پذیر نیست. از این رو سعی می‌شود که این مسئله از دیدگاه بسیار گسترده‌ای طرح و بررسی شود. اساس بحث این مقاله بر محور تعریف مفهوم آزادی سوسیالیستی، متمایز از مفهوم‌های لیبرالی و دموکراتیک آن خواهد بود.[1] از این رو می‌کوشم تأمل درباره مفهوم آزادی را آن طور که مارکس بررسی کرده بسط دهم تا جنبه‌هایی که به نظر من هنوز معتبرند و جنبه‌هایی که به عکس واقعاً از اعتبار افتاده‌اند روشن گردد.

تئوری‌های آزادی سیاسی، یعنی تئوری آزادی جمعی به یقین می‌توانند به شیوه‌های بسیار گوناگون طبقه‌بندی شوند. مثلاً یکی از طبقه‌بندی‌های بسیار مناسب، طبقه‌بندی است که آن را در دو شکل آزادی مثبت و آزادی منفی از یکدیگر متمایز می‌کند. این تمایز مخصوصاً در دهه‌های اخیر از جانب اندیشمندان لیبرال چون ایزایابرلین نویسنده نامدار« تأمل درباره دو مفهوم آزادی» و نوربرتو بوبیو تأیید و پشتیبانی شده است.[2] از دید این نویسندگان آزادی منفی باید بطور اساسی به مثابه نبود مانع فهمیده شود: یعنی یک جمعواره هنگامی آزاد است که هرکس بتواند با کمترین دخالت دیگری و قدرت عمومی صاحب اختیار خویشتن و «دارایی»های خویش (به گفته لاک) باشد. به عقیده برلین مدافعان آزادی منفی به سؤال « چه کسی باید فرمان براند» توجه ندارند بلکه محور بحث‌هایشان بیشتر بر سؤال «درچه قلمروهایی (بی

دخالت دیگران) فرمانروایم متمرکز است. در واقع آزادی (منفی) از این دیدگاه حیطه عرصه‌ای است که من تنهایی در آن فرمانروایم، بی‌آنکه به کسی در برابر گزینش‌های خود جوابگو باشم. بنابراین اندیشه آزادی منفی دکترین دولت حداقل را توجیه می‌کند قبل این مسئله اساس اندیشه‌ای است که اندیشمندان لیبرالیسم کلاسیک از لاک تا کنستان و استوارت مبل به آن پرداخته‌اند. برعکس به عقیدهٔ بوبیو این دو نوع آزادی در اندیشه کانت وجود دارد.[۳] در حقیقت تفکیک آزادی مثبت و آزادی منفی دوره جدید را مشخص می‌کند که بنیامین کنستان از آن به عنوان آزادی گذشتگان و آزادی معاصران یاد کرده است. یعنی آزادی معاصران، آزادی بهره‌مندی‌های خصوصی است؛ در صورتی که آزادی گذشتگان مشارکت در قدرت سیاسی بوده است. در واقع آزادی مثبت از نظر بوبیو به مثابه «قدرت تمکین نکردن به قاعده‌هایی جز آن قاعده‌ها که من خود خویشتن را ملزم به رعایت آنها کرده‌ام»[۴] تعریف شده است. به طور کلی می توان گفت که آزادی دموکراتیک همانطور که در اندیشه‌های روسو آمده عبارت است از «اطاعت از قانونی که بر خود فرض دانسته‌ایم»[۵] رویهم رفته تمایز بین آزادی منفی و آزادی مثبت آنتی تز میان آزادی لیبرالی و آزادی دموکراتیک را در بیان می‌آورد. تاریخ اندیشه سیاسی مدرن دلیل‌های زیادی در این زمینه ارائه کرده است. با این همه به نظر من، این تمایز میان آزادی منفی و آزادی مثبت نمی‌تواند بدون انتقاد پذیرفته شود. آیا واقعاً دو نوع آزادی چنین متمایز از یکدیگر وجود دارد؟ دست کم آیا نباید بیشتر پیرامون مفهومی به بررسی پرداخت که مسئله آزادی را حتی اگر تفسیرهای گوناگونی را در جریان مبارزه‌های اجتماعی و سیاسی برانگیزد، مفهومی یگانه نشان دهد؟

به نظر من فرض دوم قانع کننده‌تر است. من می‌کوشم از دو نظر دفاع کنم: نظر نخست این است که دقیقاً نمی‌توان آزادی منفی را نقطه مقابل آزادی مثبت دانست. چرا که این افتراق ارزش ایدئولوژیک و غیرتئوریک دارد. نکته دومی که می خواهم تصریح کنم این است که اگر بخواهیم به تغییر شکل‌های تاریخی مفهوم آزادی نظر افکنیم شایسته است که آن را نه در دو وجه بلکه در سه وجه متمایز کنیم که عبارتست از: مفهوم لیبرالی، مفهوم دموکراتیک و مفهوم سوسیالیستی آزادی. بر این اساس لازم است نقطه‌های اشتراک و همین‌طور نقطه‌های افتراق و متضاد اصلی را بررسی کنیم.

انتقاد از آزادی منفی

در واقع هواداران تز اختلاف بنیادی میان آزادی منفی و آزادی مثبت اعلام می دارند که آزادی می‌تواند دو چیز بسیار متفاوت معنی دهد. از یک سو، نبود مانع‌ها و محدودیت‌های مخالف رفتارها و اعمال فردی توسط دیگران یا قدرت‌های عمومی و از سوی دیگر، درجهٔ مشارکت فرد در قدرت عمومی و تعیین تصمیم‌ها یا قانون‌های الزام‌آور برای همه. هر قدر قلمرو فعالیت تابع قدر عمومی (دولت) محدود باشد، عرصه آزاد (عرصه بی‌مانع) برای عموم وسیع‌تر است. دقیقاً دامنه و وسعت این عرصه است که مقیاس آزادی منفی را نمایش می‌دهد. اما چرا نمی‌توان از این تز به راحتی دفاع کرد؟

به نظر من نخستین نقطه ضعف این تز در مفهوم نبودن محدودیت، یعنی «نبود مانع» است. چرا که خارج کردن کامل برخی حوزه‌ها از تصمیم‌گیری عمومی (مانند قلمرو مالکیت و قلمرو اعتقادهای دینی) نه تنها باعث گسترش آزادی افراد و از بین بردن مانع برای آنها نمی‌شود، بلکه تنها مانع‌ها جابجا می‌شوند ولی از بین نمی‌روند. برای روشن گردانیدن این موضوع مثلاً می‌توان به حمایت مطلق لیبرالیسم افراطی از حق مطابقت اشاره کرد. مقدس بودن حق مالکیت (که با اندیشه آزادی منفی مطابقت دارد) چیزی جز ایجاد مانع برای دست یافتن به ثروت‌ها و نعمت‌های موجود برای کسی که مالک نیست معنی نمی‌دهد. می‌توان به ریشخند گفت که هر مالک خود را «ممنوع از دسترس»[۶] می‌داند. با این همه این موضوع کمتر واضح به نظر می‌رسد می‌توان گفت که حتی آزادی مذهب شامل شکلی از ممنوعیت است. این آزادی مانع اذیت و آزار بی‌دینان و نامعتقدان می‌گردد. و از این رو از رفتارهایی که امروز به نظر کاملاً مستبدانه است جلوگیری می‌کند. در صورتی که این رفتارها در دوران‌های بسیار طولانی تاریخ بشری امری طبیعی و بدیهی بود. بنابراین به عقیده من آزادی‌هایی وجود ندارد که بتوان به طور ویژه آن را آزادی «بی‌مانع» تعریف کرد. پس می‌توان گفت که مجاز و ممنوع دو وجه جدایی‌ناپذیر هر نظم هنجاری هستند. از این‌رو آزادی های لیبرالی برای افراد کمتر از آزادی‌های دموکراتیک محدودیت برقرار نمی‌کند آنها فقط این ممنوعیت‌ها را جابجا می‌کنند و آنها را برای افراد مختلف بکار می‌بندند.

با این همه، می‌توان بدون توسل به مفهوم اسلوبی «نبود مانع» از مفهوم آزادی منفی آن طور که متمایز از آزادی مثبت درک می‌شود، دفاع کرد. به طور مثال می‌توان گفت که عرصه آزادی منفی که در آن فرد تنها تصمیم می‌گیرد و به همان اندازه عرصه

آزادی مثبت که منوط به تصمیم‌گیری عمومی است، گسترده است. بدین ترتیب ما باز خود را در برابر دو نوع آزادی از بنیاد متمایز از یکدیگر می‌بینیم که یکی افزایش قلمرو تصمیم‌های فردی و دیگری افزایش قلمرو تصمیم‌های جمعی را خواستار است. مثلاً درکشورهای غربی در حالی که فرد برای محل اقامت خود به تنهایی تصمیم می‌گیرد، دولت نیز باید در مورد وجوهی که برای تامین اجتماعی اختصاص می‌دهد، به طور دموکراتیک تصمیم بگیرد. اما مسئله توسعه قلمرویی که فرد در آن تصمیم می‌گیرد، در چه مفهومی می تواند به عنوان افزایش آزادی، حتی در ارتباط با آزادی منفی درک و فهمیده شود؟

برای پاسخ درست به این مسئله نخست باید به این پرسش مقدماتی پرداخت که چه کسی مرز میان قلمرو تصمیم‌های جمعی و قلمرویی را که در آن فرد به تنهایی مختار و فرمانرواست تعیین می‌کند. اگر این مرزبندی از تصمیم مشترکه یعنی از وفاق عمومی سرچشمه گیرد، در این صورت گفتگو درباره مفهوم آزادی منفی این جا مناسب نیست؛ زیرا تعیین قلمرو خصوصی تنها بر پایه عمل مستقل افراد صورت می‌گیرد. پس ما به لحاظ شرکت همه در تصمیم‌های مشترک و عمومی باید به عرصه آزادی مثبت باز گردیم. برعکس اگر این تصمیم‌ها خارج از دایره وفاق و تصمیم‌های افراد باشد (تصمیمی که می‌تواند یکی به تنهایی بگیرد و ارزش قانونی داشته باشد). یعنی اگر محدودیت‌ها به اختیار شخصی یابه شیوه ناموجه برقرار گردد، در این صورت سخن گفتن از «آزادی» بی‌معناست. آزادی یک جامعه (یعنی آزادی سیاسی) در حقیقت باید آزادی همه عضوهای تشکیل‌دهنده آن باشد. به عبارت دیگر، این آزادی باید آزادی برابر باشد. برای من قابل درک نیست که چگونه ممکن است از «آزادی» سخن گفت، در حالی که برای حق برابر جهت انتخاب‌های اساسی، (یعنی انتخاب‌هایی که عرصه و حدود تصمیم‌های مشترک را معین می‌کنند) ارزش قایل نشد. به نظر من نمی‌توان پذیرفت که « آزادی منفی» به نسبت گسترش قلمرویی که افراد بدون در نظر گرفتن دیگران، در آن به تنهایی تصمیم می‌گیرند افزایش می‌یابد. از طرفی هم هرگاه این قلمرو مشترکاً به وسیله همه افراد معین گردد، در این صورت ما به آزادی مثبت باز می‌گردیم. اما اگر قلمرو یاد شده به اراده شخصی معین شود ، نه تنها باعث افزایش آزادی منفی برای افراد نمی‌شود، که در این صورت افرادی از آن برخوردار می‌شوند که با آن سروکار دارند، بلکه برعکس این دفاع از آزادی عده‌ای و نفی آزادی دیگران

خواهد بود. بنابراین، به عقیده من تعریف «آزادی منفی» به عنوان نبود مانع به گسترش عرصه‌ای که فرد می‌تواند به تنهایی در آن تصمیم بگیرد، نمی‌تواند مفهوم دقیقی باشد.

کوتاه سخن، همانطور که کوشیده‌ام در این‌باره توضیح دهم:

۱ – آزادی منفی به معنی نبود مانع نیست

۲– گسترش قلمرویی که در آن فرد تنها تصمیم می‌گیرد، اگر مبتنی بر وفاق یا تعیین وضعیت مشترک نباشد، به معنی افزایش آزادی نیست، بلکه فقط آزادی برخی‌ها را به زیان دیگران تأمین می‌کند.[۷]

بنابراین اگر دو مفهوم از آزادی: یکی مثبت و دیگری منفی وجود ندارد، پس در تاریخ اندیشه سیاسی معاصر فقط یک مفهوم از آزادی باقی می‌ماند که به گونه‌های کاملاً متفاوت درک شده است. به نظر من روش مفید برای اندیشیدن به این تفاوت‌ها بررسی سه شیوه مختلف در زمینه درک آزادی: (آزادی لیبرالی، آزادی دموکراتیک و آزادی سوسیالیستی) است.

سه مفهوم دربارهٔ آزادی

طبیعتاً هر کوشش برای طرح یک طبقه‌بندی از این نوع می‌تواند در معرض ایرادهای زیادی قرار گیرد. گمان می‌کنم کنار گذاشتن موقت خصلت مشخص و نتیجه‌های منطقی مضمون‌های تاریخی بتواند در کوشش برای تعریف دریافت‌های مختلف آزادی، طبق اصول اساسی‌شان مفید باشد. مثلاً به عنوان یک تعریف مناسب درباره آزادی لیبرالی می‌توان تعریفی را پذیرفت که در اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ (که مارکس در کتاب «مسئله یهود» از آن انتقاد کرد) وجود دارد: «آزادی عبارت از اختیار انجام هر آنچه که به دیگران زیان نرساند. کاربرد حقوق طبیعی هر انسان در حدودی که آن ها برخورداری از همان حقوق را برای دیگر اعضای جامعه تأمین می‌کنند، حد و مرز ندارد. این حد و مرزها فقط به وسیله قانون تعیین می‌شود» (ماده ۴)

تعریفی که در پاره‌ای صفحه‌های آثار کانت دیده می‌شود، مشابه آن است. این تعریف مورد توجه هگل قرار گرفت و آن را به نقد کشید. به عقیده من یک خصوصیت ویژه آزادی لیبرالی دست کم در زمینه اصول همانا ضرورت برابری حقوق است که دو ویژگی مسلم از آن سرچشمه می‌گیرد: یکی این که رابطه میان افراد به عنوان رابطه‌ای یا محدودیت متقابل درک می‌گردد و دیگر این که برخی حقوق اساسی هم چون امری

ناگزیر و انتقال‌ناپذیر برقرار می‌گردد، حتی اگر ویژگی این حقوق تغییر کند. مثلاً لیبرالیسم و روایت‌های کنونی آن حق نامحدود ماکلیت را در آن می‌گنجانند حال آن که یک تجدید نظرطلب یا منتقد لیبرال چون راوس موضوع را به گونه‌ای متفاوت بررسی می‌کند.

امکان پذیرش مضمون‌های متفاوت به این واقعیت مربوط است که مفهوم لیبرالی، همان طور که ما آن را درک کرده‌ایم، یک مفهوم صوری است. بنابراین، از دیدگاه لیبرالیسم ناب آن‌گونه که جان گری نویسنده لیبرال معاصر در کتاب لیبرالیسم خود آن را تصدیق می‌کند[۸] می‌توان تأیید کرد که لیبرالیسم نیازمند دولت حقوقی و حمایت از برخی آزادی‌های فردی ـ و البته نه حقوق دموکراتیک ـ است و نیز همراه با هایک می‌توان تأیید کرد که وقتی دموکراسی مدرن در قلمرو حقوق مالکیت دخالت می‌کند به نوعی توتالیتاریسم تغییر شکل می‌یابد.

اما چرا برخی حقوق مثل حق مالکیت نسبت به حقوق دیگر چون حقوق دموکراتیک باید برتری داشته باشند؟ به عقیده من سؤالی چون این سوال به ما کمک می‌کند که به تناقض بنیادی استدلال لیبرالیسم آگاهی بیابیم. اصول لیبرالیسم بدواً نشان می‌دهند که برخی حقوق برای آزادی اساسی هستند و برخی دیگر جنبه اساسی ندارند.

برتری اصول دموکراتیک نسبت به اصول لیبرالی عبارت از این واقعیت است که در آزادی دموکراتیک تصمیم‌گیری‌ها درباره قاعده‌ها بر پایه رضایت اطاعت‌کنندگان آن مشروعیت می‌یابد؛ یعنی آزادی دموکراتیک اطاعت از قوانینی است که ما خود به طور جمعی وضع کرده‌ایم. بنابراین می‌توان گفت در حالی که آزادی لیبرالی برابری حقوق را خواستار است، آزادی دموکراتیک برابری قدرت و اختیارها را مطالبه می‌کند. به این معنا که همه یکسان در حاکمیت شرکت کنند. از این‌رو، آزادی دموکراتیک از آزادی لیبرالی فراتر می‌رود. ولی در عین حال همانطور که کلسن و بوبیو تأیید کرده‌اند این آزادی برخی جنبه‌های اساسی‌اش را در خود حبس می‌کند: برای این که اراده جمعی بتواند بر اساس اراده افراد شکل گیرد، ضروری است که عرصه افکار عمومی، یعنی حق بیان آزاد، تضمین گردد. افکار عمومی در صورتی می‌تواند آزادانه شکل گیرد که آزادی‌های اندیشه، بیان، مطبوعات، مذهب، اجتماع و انجمن‌ها حفظ و حراست گردد. پس اگر درست فهمیده شود آزادی دموکراتیک برخی حقوق اساسی آزادی دموکراتیک برخی

حقوق اساسی آزادی لیبرالی را دربرمی‌گیرد اما برخلاف لیبرالیسم ملاک محکمی برای تمیز حقوق اساسی از حقوق غیر اساسی در اختیار دارد. از دیدی آزادی دموکراتیک، حقوق انتقال ناپذیر، حقوقی هستند که شرایط لازم را برای تصمیم‌گیری دموکراتیک (یعنی برای این که افراد بتوانند اندیشه مناسب خاص خود را شکل دهند و آن را در فضای عمومی بحث با دیگران مقایسه کنند) مشخص می‌سازد. به عقیده من اندیشه آزادی دموکراتیک، به این مناسبت، حد و مرزهایی را برای انتخاب‌های جمعی تعیین می‌کند. یعنی هیچ تصمیم (خواه با اکثریت، خواه به اتفاق آراء گرفته شود) نباید آزادی‌های لازم برای وجود انتخاب‌های جمعی را که همه در آن سهم‌اند، حتی آزادی آن‌هایی را که عدم موافقت‌شان را اعلام کرده و در اقلیت هستند، پایمال کند.

اما آیا باید اندیشید آزادی سوسیالیستی را که هنوز نیازمند تعریف است ـ به عنوان اندیشه‌ای که متضمن اندیشه آزادی دموکراتیک است تلقی کرد یا برعکس آن را به یک اصل متفاوت و بعدی احاله داد. برای کسانی که تمایز میان آزادی منفی و آزادی مثبت را به عنوان یک چیز اساسی قبول دارند، سوسیالیسم و دموکراسی می‌توانند در مقیاسی که هر دو به مفهوم مثبت آزادی رجوع می‌کنند با یکدیگر یگانه شده و پیوند یابند. با این همه این پیوستگی می‌تواند به گونه متفاوت استدلال شود چنان چه فرانک کوتینگهام فیلسوف کانادایی و پیرو تئوری پرداز دموکراسی س. ب. ماکفرسون چنین دلیلی را ارائه می‌کند.[۹] سوسیالیسم می‌تواند به مثابه اعتلای برابری اقتصادی، مادی و فرهنگی انسان‌ها تعریف شود. البته این برابری شرط لازم برای گسترش برابری دموکراتیک درمقیاسی است که مانع قدرت برتر برخی اشخاص برای تأثیر گذاردن در تصمیم‌گیری دموکراتیک شود. پس اگر می‌خواهیم پیشرفت‌های مهمی در بطن دموکراسی حاصل گردد نیاز به سوسیالیسم است. برعکس، سرمایه‌داری از آن رو، پذیرفتنی نیست که «به طور بنیادی محدود کننده دموکراسی» است بنابراین در این دورنما آزادی سوسیالیستی برابری طلب عنصر سازنده درونی و اساسی آزادی اقتصادی است.

باوجود این به گونه دیگر هم می‌توان استدلال کرد: مثلاً به نظر من مفهومی از آزادی (که ما آن را آزادی «مارکس» می‌نامیم و آن نوعی دریافت از آزادی سوسیالیستی است) وجود دارد که نمی‌توان آن را به مفهوم آزادی دموکراتیک تقلیل داد بلکه برعکس در نقطه‌های اساسی و مشخص، با آن تفاوت دارد از این‌رو می‌کوشم بر

اساس بررسی‌های تـازه‌ام[10] برخـی جنبـه‌های آزادی مارکسـی را بنمایـانم و بـه ایـن ارزش‌یابی بپردازم که مفهوم آزادی مارکسی در چه مقیاسی می‌تواند برای بیان اندیشـه آزادی سوسیالیستی در شرایط امروز مفید باشد.

آزادی « مارکسی»

آزادی مارکسی یقیناً جنبه اساسی آزادی دموکراتیک را در بر می‌گیرد که بر طبـق آن آزادی عبارت از نظارتی است که افراد به طور جمعی بر شرایط زندگی مشترک‌شـان اعمال می‌کنند: «تولیدکنندگان مجتمع به طور معقول مبادله ارگانیک خاص خـود را بـا طبیعت تنظیم می‌کنند. آن‌ها به جای این که به وسیله این مبادله به عنوان یک نـیروی کور برانگیخته شوند، آن را به طور مشترک کنترل می‌کنند».[11] با این همه مفهوم آزادی از دید مارکس با سـایر تعریف‌هـا غنـی مـی‌گردد آن را در مفـهوم دموکراتیـک آزادی نمی‌بینیم. یک نکته اساسی اندیشه مارکس، این است که آزادی جمعی مستلزم فرارفت از رابطه‌های تضادآمیز و رقابتی میان افراد به نفع رابطه‌های نـوع تعـاونی (و همبـودی) است. او در کتاب ایدئولوژی آلمانی نوشت: «پـس تنـها در همبـود اسـت» «کـه آزادی شخصی ممکن می‌گردد».[12] به این جنبه که بعد روشن و واضح خواهد شد چیز دیـگری نه چندان نمایان اضافه می‌گردد. مارکس در یک قطعه مشـهور نوشـت: قلمـرو واقعـی آزادی تنها «آن جا که کار به حکم و اجبار بیرونی پایان می‌یابد»[13] آغـاز مـی‌گردد و از این‌رو خواستار رشد و تعالی استعدادها و توانایی‌هی بشری است و جز این هدفی ندارد.

با توجه به سه جنبه‌ای که تاکنون روشن کردیم می‌توان گفت کـه بـرای مـارکس آزادی جمعی که به مثابه آزادی سیاسی تلقی نمی شود ـ رابطه‌ای اسـت کـه می‌توانـد راده مستقل اساسی و همیارانه را محقق سازد و به هدف معقولانه آزادی همه انسـان‌ها از قید و بندهای جبر و تصادف خدمت کند، تا آن‌ها به طور مشترک خشنودی و رضایت را در اجرای فعالیت‌هایی بیابند که جز آن سودایی ندارند. پس در بیـان مشـخص آزادی مارکسی (که مفهومی بسیار بغرنج است) چند عنصر باهم تلاقی می‌کنند. رجوع به رشـد هر انسان، استعدادها و توانایی‌های خاص بشری او (در حالی که جامعه‌های گذشته رشد برخی‌ها را به زیان برخی دیگر تأمین کرده اند) از دید مارکس جنبـه مرکـزی دارد. بـه عقیدهٔ مارکس برای نیل به این هدف همیاری برتـری نیازهـای در خـورد و لازم ، فـرا

رفت از تضادهای ستیزنده و بنابراین نفی خاص نگری جامعه مدنی، نفی اندیویدوآلیسم کالایی و امتیاز ناشی از مالکیت خصوصی بر وسایل تولید ضرورت دارد.

رشد همه افراد مستلزم نظارت برنامه‌ریزی شده در زمینه تولید است. این نظارت سازنده آزادی جمعی است و این نه تنها به خاطر این که چنین نظارتی فرا رفت از تضادهای ناسازگار منافع و امتیازهای طبقاتی را ممکن می سازد، بلکه مخصوصاً بدین خاطر که همه افراد را از این اجبار بیرونی آزاد می سازد.[۱۴] بنابراین به عقیده مارکس، خصلت مشخص آزادی، فرا رفت از قلمرو خصوصی بورژوایی بازار را ایجاب می‌کند. این آزادی همچنین خواستار فرا رفت از سیاست به عنوان قلمرو مجزا و جانشینی آن به وسیله تعیین سرنوشت دموکراتیک جمعی از نوع غیر سیاسی (آن طور که یادداشت‌های مهم انتقادی مارکس درباره دولت و آنارشی با کونین آن را نشان می‌دهد) در خصوص آن چه که به رابطه میان آزادی دموکراتیک و آزادی سوسیالیستی مربوط می‌گردد از دیدگاه من تعریف و تشخیص دریافت مارکسی دشوار به نظر نمی‌آید. آزادی از دیدگاه مارکس فرا رفت و تحقق ایده‌آل دموکراتیک تعیین سرنوشت معقولانه است. تعیین سرنوشت آگاهانه تنها در صورتی می‌تواند به واقعیت مشخص تبدیل گردد که همه ساختار جامعه عمیقاً دگرگون شود.

مسئله آتی

با این همه، متاسفانه در دریافت مارکسی که آن را به عنوان روش ممکن بررسی آزادی سوسیالیستی درک کرده‌ایم، شماری دشواری‌ها و تضادهای منطقی پنهان است. برخی از آن‌ها را هابرماس در مقاله‌ای زیر عنوان «۱۹۸۹ و آینده سوسیالیسم غربی»[۱۵] به طور شایان توجه برجسته کرده است به نظر من دست کم می‌توان سه مسئله (مرتبط به هم) را نشان داد که بازبینی عمیق روشی را که مارکس به اعتبار آن آزادی سوسیالیستی یا کمونیستی را بررسی کرده ناگزیر می‌سازد.

۱- مسئله لیبرالی:

برخی حقوق اساسی لیبرالی وجود دارد که فکر لیبرال ـ دموکراتیک آن را قبول دارد. این حقوق برای شکل‌بندی واقعی اراده جمعی، شرایط اساسی را فراهم می‌آورند.

پس در این حالت همان‌طور که ماکفرسون و کوئینگهام استدلال کرده‌اند حقوق اساسی باید درون بینش نوسازی شده آزادی سوسیالیستی «به کار گرفته شود».[۱۶]

۲- مسئله تجدد و بغرنجی

در تئوری اجتماعی معاصر درباره این تز که هابرماس به طرز درخشانی به توضیح آن پرداخته است تقارب زیادی وجود دارد. بر اساس این تز جامعه های مدرن و تنوع یافته (اگر نمی‌خواهند متحمل بهای گزافی شوند) نمی‌توانند خود را از مکانیسم‌ها هماهنگ کنش های فردی و انتقال اطلاعات از یک سو، بازارها و از سوی دیگر، نهادهای متفاوت اداری دولت جامعه مدنی مجهز به «پوروکراسی» خاص محروم سازند. پس یک سوسیالیسم مدرن نمی‌تواند از زاویه رمانتیک به مثابه ترکیب دوباره واحدهای گسیخته بررسی شود، یعنی در برابر روند تنوع منظم به عقب، به جامعه بدون بازارها و بدون نهادهای مجزای دولتی بازگشت کند، بلکه برعکس باید با استفاده از همه افزارها و متداول کردن تنوع های جدید درون خود این روند قرار گیرد.

از سوی دیگر، همان‌طور که هم هابرماس و هم جان‌الشتر یادآور شده‌اند،[۱۷] نشان دادن تأثیر متقابل اجتماعی به عنوان چیزی که به طور کاملاً روشن و شفاف و دیدی معقولانه قابل برنامه‌ریزی باشد، ناممکن است. در حقیقت مفهوم از خودبیگانگی را نمی‌توان کاملاً به بازار نسبت داد. دشواری‌های پیش‌بینی و نظارت و نیز وجود دینامیک‌های پیش‌بینی نشده و نامطلوب به مسایل بغرنجی باز می‌گردد که نه تنها به اقتصادهای بازار، بلکه به اقتصادهای برنامه‌ریزی شده و از نوع «خود مدیریت» نیز مربوط می‌گردد.

۳- مسئله کارایی اقتصادی:

این مسئله به مسئله پیش گفته ربط می‌یابد. اما آن چه مربوط به مسایل فلسفه سیاسی است راوس در کتاب «اصل اختلاف» مشهورش آن را شرح داده است. حتی اگر ما با هدف رشد همه افراد برتری همیاری مسئولانه را تأیید کنیم، نمی‌توانیم در موردهای معینی رقابت و نابرابری ناشی از آن را شانس‌های رشد و رفاه برای همه را افزایش می‌دهند نفی کنیم. به علاوه، این اسلوب با مارکس بیگانه نیست که معتقد بود دستمزد نسبی در کار و بنابراین نابرابری و انگیزش در نخستین مرحله جامعه

کمونیستی ضروری است و تنها بر اثر آن می‌توان به سطح همبستگی عمومی یعنی به سطحی رسید که اصل «از هر کس طبق استعدادش و به هرکس طبق نیازهایش» بیانگر آن است.

اما آیا همه این ملاحظه‌ها ما را به ترک ایده‌آل آزادی سوسیالیستی وامی‌دارد؟ من چنین عقیده‌ای ندارم. بر عکس این ایده‌آل‌ها بیشتر ما را به باز اندیشی چه در زمینه اصول و چه در زمینه نهادها و سیاست‌ها وا می‌دارد. اگر بیش از این نمی‌توان آزادی سوسیالیستی را در عبارت‌های مارکس ردیابی کرد پس درباره این آزادی چگونه باید اندیشید؟ به نظر من تفکر درباره این موضوع باید بر اساس جنبه‌ای باشد که نزد مارکس وجود داشت. هر چند این جنبه به شرایط متفاوت مربوط باشد. شاید آن چه امروز نیز بتوان مفهوم آزادی سوسیالیستی را متمایز کند همانا اندیشه تعیین سرنوشت جمعی است که مستلزم حق همه افراد برای رشد توانایی‌ها و استعدادهایشان و اجابت نیازهایشان به طور مسؤلانه و همیارانه است. آزادی سوسیالیستی در این مفهوم فقط خواستار حقوق برابر نیست و به اختیارهای برابر بسنده نمی‌کند (حتی اگر این تقاضاها بسیار بعید است اجابت شوند) آزادی سوسیالیستی در عین حال خواستار آزادی و برابری و هم چنین برادری و همبستگی است و برای کمک به رشد همه افراد و مخصوصاً برای کمک به آن‌هایی که بسیار ناتوان و نیازمندند به ثروت و نیروهای عظیم مولد که در جامعه انباشته شده احتیاج دارند. پس در این مفهوم آزادی سوسیالیستی فقط می‌تواند یک ایده‌آل اخلاقی باشد ایده‌آل که ما بسیار با آن فاصله داریم. و برای اندیشیدن به این مسئله لازم است که ما از نفی اخلاقی تفکر مارکس که متوجه قشر سطحی است و ربطی به عمق ندارد درگذریم. البته این آزادی تنها یک ایده‌آل اخلاقی نیست، بلکه یک نیروی واقعی است که تاریخ این قرن در خلال پیروزی‌ها و شکست‌ها، کامیابی‌ها و غفلت‌ها عمق آن را نشان داده است. روشی را که محتملاً اکنون می‌توان از درون رویدادها بیرون کشید این است که سوسیالیسم نمی‌تواند به عنوان جهان کاملاً مجزاء فرا کالایی، مدل جانشی جامعه در شکل‌های از پیش تدوین شده بررسی شود. سوسیالیسم را بیشتر باید به عنوان فعالیت‌های دگرگون‌ساز در درون شکل‌های گوناگون مدرنیته درک کرد که هدف آن عبارت است از تحقق این اصل اساسی (یعنی حق هرکس در ارضای نیازها و رشد استعدادهایش) در شکل‌هایی از نفی هر نوع امتیاز

ناموجه و برابری حقوق هرکس، و مسؤلیت مشترک در برابر سرنوشت همنوعان نتیجه می‌شود.

در این مفهوم، آزادی سوسیالیستی باید برخی آزادی‌های غیر دستوری لیبرالی و نیز آزادی‌های دمکراتیک را در خود بگنجاند. در واقع همان طور که روبرت وال تئوری پرداز دموکراسی در آخرین اثرش[۱۸] به روشنی نشان داد، بدیل پذیرفتنی‌ای وجود ندارد که طبق آن هر کس باید به عنوان بهترین داور و مؤثرترین مدافع مصلحت و منافع خاص خود نگریسته شود.

بنابراین، از یک سو آزادی سوسیالیستی و آزادی دموکراتیک به موازات هم عمل می‌کنند اما آن چه اصل سوسیالیستی را متمایز می‌کند این است که سوسیالیسم تنها بر جنبهٔ حاکمیت درنگ ندارد، بلکه بر جنبهٔ همبستگی اجتماعی نیز تأکید دارد. بنابراین پاسخ به این پرسش که آیا اصل سوسیالیستی و اصل دموکراتیک با هم سازگارند یا نه بستگی به درک ما از آزادی دموکراتیک دارد. اگر مفهوم دموکراسی در معنای محدود به عنوان تکنیک ساده اتخاذ تصمیم درک گردد، در این صورت توافقی میان دو اصل یاد شده وجود ندارد. اما می‌توان موضوع را به ترتیب دیگری درک کرد و به این ارزش‌یابی رسید که چنان چه بخواهیم اندیشه حاکمیت برابر شهروندان به طرز درستی اجرا شود، آنگاه اصل اخلاقی مسؤلیت مشترک، شرط لازم و مناسبی است. در مجموع تفکیک اصل سوسیالیستی از اصل دموکراتیک بی‌فایده نیست. اما اگربه دموکراسی بر حسب دورنمای اخلاقی فکر می‌کنیم، آنگاه می‌توان تصدیق کرد که میان دو اصل یاد شده، نه تنها خط گسست واضحی وجود ندارد، بلکه رشته پیوند محکمی این دو را به یکدیگر مربوط می‌سازد.

ترجمهٔ : وحید کیوان

پی‌نوشت‌ها

1. Sur ce point,lire également l'essai d'Iring FETSCHER, Liberaler, demokratischer und marxistischer Freiheitsbegriff, in Karl Marx und der Marxismus, Munich, piper Verlag, 1967.
2. L'essai de Berlin se trouve dans le volume four essays on Liberty, Oxford University press, 1969. Voir aussi N.BOBBIO, Politica e cultura, Turin, Einaudi, 1955, P. 160 – 194, et l'essai: Kant e le due libertá, in Da Hobbes á Marx, Naples, Morano, 1965, P. 147 – 163.
3. Cf. Kant e le due libertá, essai cite.
4. N. BOBBIO, Kant e le due libertá, essai cite, P. 147.
5. J.J. ROUSSEAU, Le contrat social, livr. I, chap. VIII.
6. sur ce point, voir l'article de G.A. COHEN, Freedom, Justice and Capitalism, New Left Review 126. 1981.P. 3- 16.
7. J'ai été stimulé, dans cette discussion de la «liberté negative» , par l'essai de J. TEXIER, Les concepts de liberté negative et de liberté positive chez Isaiah Berlin. In J. Bidet et G. Labica (eds), Les paradigms de la démocratie, PUF (á para?tre).
8. J. GRAY, Liberalism, Open University press, 1986.
9. Voir F. CUNNINGHAM, Democratic Theory and Socialism, Cambridge University preaa, 1987.
10. Sur ce theme, un volume revét une importance particuliére, celui de G.G BRENKERT, Marx's Ethice of Freedom, Londres, Routledge and kegan paul, 1983.
11. K. MARX, Le Capital, liv. II, section VII, chap 48.
12. id., L'Iéologie allemande, Éditions Sociales, trad. Par G. Badia, 1963, p. 74 (trad. It L'idéologia tedesca, in MARX, ENGELS, Opere, Rome, Editrori Riuniti, 1972, vol. V, P.64).
13. Id, Le Capital. Idid.

14. Voir l'analyse que Texier a consacrée au concept de Naturwüchsigkeit dans Actuel Marx 9, 1991.
15. Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf, in Die Nachholende Revvolution, Francfort – sur – le –Main, Suhrkamp, p. 176 – 204.
16. Jerenvoie, pour des réflexions supplémentaires á propos de Marx et les libertés, á mon article: Marx et la l'égalite politique, Actuel – Marx 8, 1990, P. 67-86.
17. Voir á ce propos les réflexions critiques que contient le paragraphe «Alienation: Lack of Autonomy »du J. ELSTER, An introduction to karl Marx, cambringe Universitv press. 1986.
18. Voir R. DAHL, Democracy and its Critics, Yale University press, 1989.

از: استفانو پتروسیانی
Stefano Petrucciani

مسئله آزادی ازنظر مارکس

تأمل‌های من در این بحث تکیه روی مجموع مسایل مربوط به آزادی ازنظر مارکس است. من این بررسی‌های تا اندازه‌ای عام را که به شکل تزهایی ارائه شده و ریشه در پژوهش‌های مفصل دارد، به تفسیر اندیشه مارکس اختصاص داده‌ام.[۲] در این مقاله برخی نکته های اساسی ان را از نظر می‌گذرانم.۱- به عقیده من تئوری مارکس می‌تواند در برخی جنبه‌های اساسی خود به عنوان تئوری انتقادی و هنجاری(نورماتیف) جامعه نگریسته شود. دید انتقادی که آزادی انسان‌ها را به مثابه ارزش اسلامی اخلاقی و سیاسی می‌نگرد، دیدی است که بر اساس آن تکیه کردن داوری‌ها روی سازمان‌های موجود اجتماعی ممکن می‌گردد. بنابراین، تئوری مارکس به عنوان تئوری انتقادی و هنجاری جامعه می‌تواند به ترتیبی مشابه تئوری‌ای که می‌توان آن را شامل تئوری انتقادی نسل اول مکتب فرانکفورت: یعنی تئوری انتقادی آدورنو و هورکهایمر دانست، درک گردد. مارکس طبق اسلوبی که جلوتر نویسندگان فرانکفورت به ترتیبی آن را در مرکز تامل خاص خود قرار دادند در واقع او از مفهوم لیبرالی مدرن آزادی به عنوان یک ارزش آغاز می‌کند تا نشان دهد که چگونه در واقعیت مسلم جامعه بورژوایی سرمایه‌داری این ارزش نفی و به آن خیانت شده است. همچنین او نشان می‌دهد که تحقق پربار و کامل آزادی افراد مستلزم دگرگونی بنیادی ساختارهای اساسی اقتصادی و سیاسی جامعه: تقسیم مالکیت و دستگاه‌های دولتی است. این تفسیر فکر مارکس به عنوان تئوری انتقادی و هنجاری جامعه با تحلیل‌های هنجاری‌ای که توسط پیروان «مارکسیسم تحلیلی» به عمل آمده و من آن را به تفصیل بررسی کرده‌ام، پیوند دارد.[۳]

درست اینست که در جعبه‌های معینی هنجاریت نزد این یا آن نویسنده که تحت تـاثیر هگل یا مارکس قرار دارند، لزوماً روشن شود. با این همه به نظر نمی‌رسـد کـه بـه ایـن دلیل بتوان از جنبه‌های هنجاری فکر مارکس «شانه خالی کرد». وانگهی، از درک ایـن مطلب همواره باز می‌مانم که انتقاد عاری از هنجاریت بـه خـود آگاه ضـرورت تـاریخی مفروض در نزد مارکس خطرناک و اشتباه است. زیرا در این حالت با انتقادهای آسان اما موجهی روبرو می‌شویم که پوپر و بسیاری دیگر نسبت به تاریخ‌گرایـی غـایت شناسـانه فرمول‌بندی کرده‌اند. در عـوض قرائـت مـارکس در سـطح هنجـاریت کـه تضادهـا و تناقض‌هایش را نمودار می‌کند، به نظر امری کاملاً موجه جلـوه می‌کنـد. منطـق تـأمل انتقادی مارکس او را وا می‌دارد که به ناخواه در یک بعد هنجاری قرار گیرد، حتی اگر او این نتیجه به عقیده من ناگزیر را هنگامـی کـه دربـاره فعـالیت خـاص تئـوری‌پردازانـه می‌اندیشد رد کند.

ازسوی دیگر، باید یادآور شد که مارکس در مقیاسی که کاربرد انتقادی آزادی را بـه عنوان ارزش در نظر می‌گیرد، نیاز به اسـاس‌مند کـردن آن و پاسـخ بـه سـؤال «چـرا انسان‌ها باید آزاد باشند؟» را احساس نمی‌کند.

برای او توجه به ارزش آزادی آن طور که در فکر و در نـهادهای اجتمـاعی نمـودار می‌گردد و انتقاد او بر آنها تکیه دارد، کافی است تا نشان دهد که در واقعیت‌ها به ارزش آزادی خیانت می‌کنند، اما در لفظ به آن احترام می‌گذارند.

وانگهی، قرائت چند صفحه از آثار مارکس برای پی بردن به این نکته کـافی اسـت که او به وضوح تا چه حد برای مفهوم سیاسی هنجار آزادی نسبت بـه دیـگر مفـهوم‌ها چون برابری، عدالت یا دمکراسی برتری قایل بود.

مارکس به این نمی‌اندیشید که می‌توان روابط موجود را براساس مفهوم‌هایی چـون مفهوم‌های برابری و عدالت مورد انتقاد قرار داد. در عوض او هـدام از روابـط موجـود در مقیاسی که از نظر او باعث محدودیت آزادی افراد و بنابراین شـکلی از انقیـاد می‌کـردند، انتقاد می‌کرد.[۳]

۱- مارکس نظریه‌پرداز آزادی مثبت است. او برای رسیدن به هدف تئوریک خود به کاربرد مفهومی ابتدایی مبادرت می‌کند که هدف از آن اثبات این امـر اسـت کـه یگانـه مفهوم دقیق آزادی، مفهوم آزادی مثبت است. امروز پس از قرائـت تحلیل‌هـای دقیقـی که اندیشمندان معاصر چون ایزایا برلین و نوربرتو بوبیو به دو مفهوم دقیق آزادی، مثبت

و منفی اختصاص داده‌اند بهتر از گذشته می‌توانیم این جنبه اندیشه مارکس را بشناسیم و ارزش‌یابی کنیم. البته این نکته شایسته اندکی دقت است: فرق میان آزادی مثبت و آزادی منفی می‌تواند به شیوه‌های متفاوت تفسیر شود. این چیزی است که از آن از دید تاریخ اندیشه سیاسی یک معیار می‌سازد و نشان می‌دهد که برخی نویسندگان در این یا آن احتیاج قرار دارند. برخی موضع بسیار مبهمی دارند، بی‌آنکه در این اندیشه باشند که کدام طرف بر حق یا بر خطا است. این غیر از آن است که از دید تاریخی آن را به عنوان تئوری آزادی درک می‌کنیم. پس با این تاکید آزادی انسان در جامعه از دو بعد کمپوبیش آسان در تشخیص دادن ترکیب می‌شود که دقیقاً عبارتند از بعد آزادی منفی و بعد آزادی مثبت. آزادی واقعی هیچ یک از این دو به تنهایی نیست، بلکه در این چشم‌انداز مسلم می‌سازد که آزادی یک مفهوم دوگانه و دو بعدی است. پس آزادی تنها با وجود هر دو بعد که کل مفهوم را در برمی‌گیرد، وجود دارد. در مورد ایزایا برلین، نویسنده‌ای که قسمت مهمی از شهرتش را مدیون همین مفهوم دو بخشی دانستن آزادی است، درک این نکته که موضع تئوریک او چیست، آسان نیست. در حقیقت گاه به نظر می‌آید که او آزادی مثبت را یک روش تقریباً «انحرافی» از فهم آزادی درک می کند، حال آنکه به نظر می‌آید که آن را به عنوان جزء ضرور تحقق آزادی ارزش‌یابی می‌کند[۵] در عوض، در خصوص آنچه که به مارکس مربوط است. چنین تردیدهایی وجود ندارد. زیرا این موضع‌گیری در متن‌های او صریح و آشکار دیده می‌شود که یگانه مفهوم دقیق آزادی مفهوم آزادی مثبت است. در واقع دو آزا دی وجود ندارد، بلکه فقط یک آزادی وجود دارد. به کوتاه سخن، هر چیزی به غیر از آن اغلب پوششی ایدئولوژیک برای سلب آزادی است. مارکس در یادداشتی که چلوتر ازدست نوشته ایدئولوژی آلمانی حذف شد، نوشت: «تاکنون آزادی از جانب فیلسوفان به دوترتیب تعریف شده است: از یک سو به عنوان اختیار و به عنوان فرمانروایی موقعیت‌ها و شرایطی که فرد در آن زندگی می‌کند (عقیده ماتریالیست‌ها) و از سوی دیگر خودرایی، رهایی از جهان واقعی و آزادی صرفاً خیالی روح (به عقیده ایده‌آلیست‌ها، به ویژه در آلمان)» او در خانواده مقدس نوشت که انسان آزاد است نه بنابر قدرت منفی پرهیز کردن از این یا آن (چیز)، بلکه بنابر قدرت مثبت ارزش نهادن به فردیت خاص خود»[۶] این قطعه‌ها شکی باقی نمی‌گذارد که مارکس مفهوم مثبت آزادی را قبول دارد. در این خصوص گمان من اینست که موضع او هنوز برای امروز معتبر است؛ چون که به عقیده

من مفهوم آزادی منفی (یعنی در کار نبودن سد و مانع) مفهوم دقیقی نیست، بلکه یک نوع اسطوره مفهومی است که انتقاد از آن آسان است. برای وقوف به این مسئله کافی است که از یک دلیل ساده منطقی کمک بگیریم که کلمن یکی از فیلسوفان حقوق معاصر برایمان فراهم آورده که از دید منطقی بسیار دقیق است؛ طبق آن هر حق حقوقی و هر اجازه برابر با یک تکلیف و یا مانع برای برخی دیگر است. «مقررات در صورتی اجازه و حقی [به کسی] می‌دهد که وظیفه و تکلیفی را به برخی دیگر تحمیل کند»[۷] هر نظم هنجاری یا قانونی برای کنش آزاد فرد سدها و مانع‌هایی ایجاد می‌کند. البته، هر چند حق با مارکس است، وقتی تاکید می‌کند فقط یک آزادی وجود دارد و در نخستین برآورد این آزادی بنابر شرایط موجودیت خاص خود به مثابه اختیار تعریف می‌شود، اما این یادآوری نیز لازم است که این موضع یک حقیقت واضح و یک خطر نمایان در پی دارد: حقیقتی که از آن مایه می‌گیرد اینست که هر آزادی چنانچه شرایط اجزایش موجود نباشد، تهی باقی می‌ماند. خطر مورد بحث عبارت است از برگرداندن مفهوم مثبت آزادی به انتقاد نیهلیستی ازشکل‌های حقوقی مثلاً تاکید بر این نکته که حق در صورتی که اجرای مشخص آن ممکن نباشد فاقد اهمیت است. در این جا مسئله عبارت از انحراف از آزادی مثبت است که باید از آن اجتناب کرد. این انحراف از یک استدلال نادرست سرچشمه می‌گیرد. در واقع بدیهی است که در ارتباط با آنچه که به اختیار فرد بنابر شرایط خاص زندگی‌اش یعنی آزادی مثبت مربوط است، حقوق کم اهمیت‌تر از وسیله‌های مادی نیست و در هر حال جنبه غیر اساسی ندارد. پس این یک اشتباه جدی است که از مفهوم مثبت آزادی نفی ارزش‌های حقوق به منزله یک چیز صرفاً «صوری» استنباط گردد. با این همه، این اشتباه اغلب در تاریخ مارکسیسم رخ داده است. در این مورد کافی است که انتقاد از دمکراسی بورژوایی و صوری را به یاد آوریم که در جزء لنین علیه کائوتسکی منعکس گردیده است.

یک مسئله مهم دیگر در زمینهٔ تامل دربارهٔ دو نوع آزادی که مخصوصاً توسط نوربرتوبوبیو مطرح شد، مسئله‌ای است که روی اختلاف میان دو روش درک آزادی عمل تکیه می‌کند. این آزادی عمل ممکن است به صورت آزادی عملی که به طور جمعی یا فردی اجرا می‌شود، درک گردد. من گمان دارم که در حالت دوم صحبت از آزادی منفی نامناسب است (در این حالت نیز ما با آزادی مثبت سرو کار داریم) اما فکر می‌کنم مسئله‌ای که از تمایز سر بر می‌آورد، اهمیتی چشمگیر دارد. در واقع دو قلمرو را

باید متمایز کرد: یکی قلمرویی که در آن افراد بطور جمعی و دمکراتیک زندگی اجتماعی‌شان را سازمان می‌دهند و دیگری قلمرویی که در آن فرد مجزا و خصوصی حق هدایت زندگی خاص خود را دارد و آزاد است از اندیشه‌های خاص خود برخوردار باشد و گزینش‌های ویژه و غیره خود را به اجرا درآورد. از این دیدگاه، خطر ضمنی مفهوم آزادی همانا یکسان گرفتن این آزادی با خود فرد به نفع آزادی عمل جمع یا کلیت افراد است.

در این مفهوم، مسئله‌ای که به طور موجه توسط منتقدان لیبرال مارکسیم مطرح می‌گردد از این قرار است: آیا قلمروهایی از زندگی فرد وجود ندارد که باید خصوصی بماند و بنابراین نباید تصمیم‌های جمع تنظیم شود؟ فکر می‌کنم که ما در این جا با یکی از نکته‌های مهم انتقاد لیبرالی روبروییم. به عقیده من این مسئله در خور آن است که با دقت بررسی شود و در چشم‌اندازی درست مطرح گردد. وانگهی مرزبندی و تعریف امر خصوصی نمی‌تواند به خودرایی فرد واگذار شود، بلکه ضرورتاً باید جمعی باشد. اما از سوی دیگر چنانچه اراده عمومی قانونی در سودای آن نباشد که به توتالیتاریسم بیانجامد، ضرورتاً باید محدود گردد؛ یعنی نتواند بعد خصوصی را از بین ببرد؛ بعدی که فرد حق دارد گزینش‌های خاص خود را جامعه عمل پوشاند.

اگر بپذیریم که آزادی اجازه نمی‌دهد که تمام قلمرو خصوصی از بین برود، آنگاه ممکن است این سوال بسیار ظریف مطرح گردد: آیا برقرار کردن حد و مرز برای آزادی عمل خصوصی فرد تا کجا جایز است و مرز میان تصمیم‌گیری جمعی و آزادی عمل فردی در کجا قرار دارد؟

۳- به راحتی می‌توان انتقاد مارکس از جامعه سرمایه‌داری را بر پایه مفهوم آزادی مثبت درک کرد. به بیان درست، انتقاد از رابطه‌های مسلط اجتماعی که مارکس به بسط آن پرداخت، در نهایت، بر این نکته درنگ دارد که فرا رفت از دو شکل نبود آزادی خاص جامعه کالایی سرمایه داری ضرورت دارد: یکی نبود آزادی تنظیم اجتماعی ناآگاهانه است. این تنظیم به بازار سپرده شده و بنابراین در غیاب برنامه عقلانی انجام می‌گیرد. و دیگری نبود آزادی ناشی از وضع کسانی است که فاقد عقلانی انجام می‌گیرد. و دیگری نبود آزادی ناشی از وضع کسانی است که فاقد وسایل تولید (وبنابراین فاقد وسایل باز تولید موجودیت خاص خود) هستند و بر این اساس نمی‌توانند اربابان زندگی خود باشند.

نخستین شکل نبود آزادی نشان می دهد که در جامعهٔ کالایی سرمایه‌داری بطور کلی افراد (بنابراین نه فقط کسانی که به پرولتاریا تعلق دارند) آزاد نیستند این آزاد نبودن در حدودی است که نیروهای ناشی از همکاری آنها که زیر کنترل «طبیعی» غیر آگاهانه قرار دارند، نسبت به افراد خود مختار می‌شوند و به شکل یک قدرت بیگانه در می‌آیند، به طوری که افراد نسبت به این نیروها خود را فرمانبردار احساس می‌کنند. پس در این وضعیت نبود آزادی ناشی از این واقعیت است که افراد زیر سلطهٔ نیروهای محصول همکاری شان قرار دارند. این نیروها معقولانه کنترل نمی‌شوند و سازمان نمی‌یابند. این کار را بازار انجام می‌دهد و از این‌رو، به قول معروف در حالت «شبه طبیعی» باقی می‌مانند.

دومین شکل نبود آزادی عبارت ازنبود آزادی پرولترهایی است که در جامعه سرمایه‌داری به زورد از وسایل تولید و بنابراین از باز تولید موجودیت خود محروم‌اند و از این رو ناچارند نیروی کار خود را به کسانی بفروشند که مالک وسایل تولید هستند (این نکته یادآور تحلیل‌های مارکس در تکیه روی انباشت آغازین است). مارکس در یک جدال قلمی این وضعیت را با بردگی مقایسه می‌کند. زیرا پروترها در آنجا از آزادی و مالکیت خویشتن خویش محروم هستند. در این باره بجاست که این قطعه از کتاب سوم کاپیتال را یادآور شویم که درآن مارکس می نوشت: از نظر یک شکل‌بندی اقتصادی و اجتماعی بسیار پیشرفته، مالکیت خصوصی زمین (البته می‌توانیم وسایل تولید بطور کلی را بر آن بیفزاییم) در قیاس با این واقعیت که انسان در مالکیت خصوصی، یعنی برده انسان دیگر باشد، امری پوچ به نظر می‌رسد[۸] از این رو، به عقیده مارکس چنانچه وسایل لازم برای باز تولید زندگی خاص فرد خصوصی باشد، بطور بنیادی آزادی فرد را نفی می‌کند و او را در مقیاس وسیعی به مالکیت دیگری در می‌آورد.

این دو شکل نبود آزادی در عین حال متفاوت و بهم مربوطاند. متفاوت از این حیث که نبود آزادی در قالب تبعیت از «طبیعیت ثانوی» وضعیت همه چهره‌های اجتماعی اعم از چهره سرمایه‌دار و کارگر را ترسیم می‌کند؛ حال آنکه شکل دوم نبود آزادی فقط وضعیت ویژه پرولتاریا را توصیف می‌کند. با این همه، آنها نسبت بهم بستگی متقابل دارند؛ چون که تصمیم رابطه‌های بازار (نخستین شکل نبود آزادی) موجب تقلیل نیروی کار به کالا می‌شود و به نوبه خود محرومیت کم یا بیش اجباری پرولتاریا از وسایل معیشت و بنابراین محرومیت از شکل دوم نبود آزادی را باعث می‌گردد.

درست با فرا رفت از این دو شکل نبود آزادی است که باید دگرگونی اجتماعی را بنابر آنچه مارکس خطهای مهم آن را در قطعه معروف کتاب سوم کاپیتال ترسیم کرده هدایت نمود: «تولید کنندگان همکاری، مبادله ارگانیک خود با طبیعت را بطور معقولانه تنظیم می‌کنند و به جای فرمانبری کور از آن، آن را زیر کنترل مشترک خود در می‌آوردند»[۹] افراد شرایط تولید و باز تولید زندگی خود را بطور جمعی تصاحب می‌کنند. زدودن نبود آزادی پرولترها (به عبارت دیگر نبود آزادی‌ای که همچون سلطه طبقاتی درک می‌شود) با تملک جمعی دوباره وسایل تولید، در عین حال به معنی زدودن نبود آزادی به منزله از خود بیگانگی است؛ زیرا همکاری میان افراد از این پس بنابر برنامه‌ای عقلانی تنظیم و سازمان داده می‌شود و بنابراین از Naturwüchsigkeit خصلت نیروی کور و بیگانه آن فراتر رفته است. با این همه مارکس می‌افزاید، چنان که می‌دانیم تا این جا ما کاملاً با آزادی سروکار داشته‌ایم، اما این آزادی است که هنوز در لوای فرمانروایی ضرورت درک می‌شود. فرمانروایی واقعی آزادی تنها در جایی که کار برخاسته از ضرورت و غائیت خارجی پایان می‌یابد، شروع می‌شود.

در این‌باره، قضیه بغرنج رابطه میان آزادی در کار و آزادی فراسوی کار را به کناری می‌نهیم تا به نکته قطعی دیگر درک مارکسی از آزادی بپردازیم. تملک اجتماعی دوباره وسایل تولید و رهبری جمعی آگاهانه و برنامه‌ریزی شده دگرگونی رابطه‌ها میان افراد را ایجاب می‌کند. همانطور که ژاک تکسیه می‌نویسد: به عقیده مارکس: «فردیت ویژه کمونیسم به طور بنیادی جدید است. این فردیت اجتماعی به مفهوم قوی اصطلاح است که در آن اجتماعی، این فردیت اجتماعی به مفهوم قوی اصطلاح است که در آن اجتماعی، جامعه‌پذیر معنی می‌دهد و اجتماعیت دیگر جامعه ناپذیری اجتماعیت آن طور که نزد کانت مطرح است، نیست. زدودن هر Naturwüchsigkeit زندگی اجتماعی مصادف با ظهور فردیت آزاد و عمومی است.»[۱۰]

با رسیدن به این نقطه لازم می‌آید از خود بپرسیم ارزش و همچنین محدودیت های برخورد مارکس با مسئله آزادی چیست؟ آیا در بینش تئوریک او دشواری یا تناقض‌های حل نشدنی وجود ندارد؟

۴- میراث تئوری مارکس درباره آزادی به طور اساسی باید از دیدگاه قابلیت انتقادی آن نگریسته شود. میراث تخطی ناپذیری که مارکس برای ما باقی گذاشت، دقیقاً مبتنی بر انتقاد از دو شکل نبود آزادی یکی به عنوان سلطه طبقاتی (مالکان بر کسانی که هیچ

چیز ندارند) و دیگری به عنوان از خود بیگانگی است. بدون تردید در این باب می‌توان تصدیق کرد که انتقاد مارکس از دریافت لیبرالی آزادی سهم چشم پوشی ناپذیری را تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر فکر لیبرالی معاصر در شکل‌های بسیار مدرن و پیشرفته وسیعاً پذیرفته شده است. مارکس یکبار برای همیشه به شایستگی نشان داد که حقوق آزادی در صورتی کاملاً نارساست که به وسیله رابطه‌های مالکیت که شرایط ضرور مادی آزادی را نفی می‌کند، محدود شود.

از سوی دیگر، باید این شایستگی مارکس را باز شناخت که نشان داد تنظیم همکاری از این پس سیاره‌ای میان افراد بر اساس بازار مکان تضادهای فاجعه‌باری است که دخول عناصر مدیریت آگاهانه و تنظیم سیاسی ودولتی دینامیسم‌های اقتصادی را کاملاً ضروری می سازد.

صحت انتقادهای مارکس در مقیاس وسیعی بنابر دگرگونی‌هایی که جامعه‌های ما طی قرن ۲۰ ازسر گذرانده، تایید شده است. از یک سو، دست کم از زمان کنیز ملاحظه می شود که تنظیم فعالیت اقتصادی نمی‌تواند به بازار واگذار شود و بر این اساس نمی‌توان از دخالت آگاهانه معاف بود. از سوی دیگر این دریافت وسیعاً رواج دارد که حقوق ضامن آزادی چنانچه با حقوق اقتصادی و اجتماعی که برای تضمین مالکیت بر خویشتن غیر مالکان اختصاص می‌یابد و با ضمانت‌هایی که (به بیان درست در تئوری بیش از پراتیک) به وسیله جمع به آنها در زمینه حق کار، بهداشت، مسکن، توزیع عادلانه و غیره اعطاء می‌شود، تکمیل نگردد، کاملاً نارساست. بنابراین، می‌توان گفت که دگرگونی‌های تاریخی که در فکر مارکس خطور کرد و جنبش‌هایی که آن را اعلام می‌دارند، در موردهای زیادی مرتبط با دو شکل نبود آزادی است که از یک سو به درستی بینش انتقادی مارکس را تایید می‌کند و از سوی دیگر، دگرگونی‌هایی به وجود می‌آورد که با دگرگونی‌هایی که مارکس مطرح کرد بسیار متفاوت است. انتقاد مارکس از جامعه سرمایه‌داری بدون کمترین تردید عامل مؤثر دگرگونی و انسانی کردن سرمایه‌داری است. اما درباره بخش اتوپیایی فکر مارکس، یعنی درباره اندیشه یک جامعه آزاد که او در ذهن داشت و مبتنی بر شیوه جدید مالکیت و رابطه های جدید اجتماعی بین افراد می‌باشد و بنابراین قادر است بر روابط طبقاتی و از خود بیگانگی اجتماعی غلبه کند چه داوری باید کرد؟ بنظر من ارزش‌یابی درست قابلیت انتقادی آثار

مارکس در صورتی امکان پذیر است که نقطه‌های ضعف آنها را با دقت معینی مشخص کنیم. از این‌رو، مایلم به برخی تامل‌ها درباره این موضوع بپردازم.

۵-نخستین مسئله‌ای که باید مطرح کرد مسئله فرا رفت از بازار است. انتقاد مارکس از بازار به عنوان ساختار نبود آزادی باید حتی در جنبه‌های ضعیف و مسئله برانگیز (پروبلماتیک) آن موضوع تحلیل قرا ر گیرد. اگر درست است که بازار می‌تواند از تنظیم اجتماعی ناخودآگاه و پسینی (A.Posteriori) سرمشق و یا پارادیگی ایجاد کند (بنابراین خود به خود به وسیله جمع و غیر آزاد تعیین نمی یابد). این نیز بنابر آنچه بارها علم‌های اجتماعی معاصر ثابت کرده، درست است که به تئوری سیستم‌ها چون تئوری لوهمان (Luhman) یا به تئوری‌های بغرنج بیندیشیم و به این بیندیشیم که فراتری روندهای اجتماعی نسبت به نیت‌ها و خواست‌های افراد و بنابراین، استقلال و بیرونی بودن «طبیعت ثانوی» پدیده‌ای است که اهمیت آن بسی فراتر بازار است. واقعیت اجتماعی بنابر طبیعت خاص خود به گریز از برنامه‌ریزی گرایش دارد. پس هرگز بین هدف‌های آگاهانه بازیگران و آنچه نتیجه ترکیب پیش بینی نشده فعالیت‌های فردی است، رابطه دقیق وجود ندارد. از آن این نتیجه بدست می‌آید که از خود بیگانگی، برخورد افراد با واقعیت اجتماعی به مثابه قدرت خارجی به یقین به شدت به بازار وابسته است. البته این از خود بیگانگی از بغرنجی هم مایه می‌گیرد و بنابراین مسئله‌ای است که هر جامعه موجود معاصر با آن سر و کار دارد. پس نمی توان تصدیق کرد که بین از خودبیگانگی و رابطه‌های بازار و میان حذف بازار و حذف از خود بیگانگی رابطه مطلق وجود دارد. از سوی دیگر، این نیز درست است که هنگامی که بازار را مترادف باتنظیم ناخودآگاه و پسینی تعریف می‌کنیم، خود به خود این نتیجه از آن بدست می‌آید که بازار همیشه تنظیم شده است. و بر این اساس، به ترتیب معینی آن را مطلق کرده و از دولت یا حقوق دولتی که فعالیت‌آن را ممکن می‌سازند، جدا می‌کنیم.[۱۱] بازار که همواره به وسیله سیاست مشخص شده، محتملاً وضع آن هنوز بیشتر به آینده وابسته است. پس به یقین یک چیز «طبیعی» آن طور که لیبرال‌ها فکر می‌کنند نیست. به عقیده من دو نتیجه از آن بدست می‌آید: نخست این که پیروی از قانون‌های خارج (Heteranamie) تنها از بازار پدید نمی‌آید و بازار به تمامی پیروی از قانون‌های خارج نیست. دوم این که محدودیت کاپیتال در مقیاسی که می‌خواهیم از آن پایه‌ای برای تحلیل اجتماعی بسازیم، در این است که دولت و سیاست نقش واقعی در

آن ایفا نمی‌کنند. از آن این نتیجه بدست می‌آید که نمی‌توان تصدیق کرد که وجود بازار در یک اندام اجتماعی بسیار بغرنج در نفس خود مترادف با از خود بیگانگی و پیروی از قانون‌های خارج است.

۴- در بخش‌دیگر بحث مارکس درباره نبود آزادی با شکل جدیدی برخورد می‌کنیم. این بخش به رابطه‌های مالکیت مربوط می‌گردد. به عقیده مارکس کسی که فاقد وسایل تولید است، آزاد و مالک خویشتن خویش نیست. از این‌رو ، در چنین وضعی ناچار است، نیروی کارش را بفروشد و بر این اساس استثمار شود. پس سلب مالکیت از سلب مالکیت کنندگان و جمعی کردن تولید که از شرایط ضرور نخست آزادی است، در صورتی موثر خواهد بود که آزادی قربانی استثمار و رهایی وی از اجبار در فروش نیروی کارش را دربرگیرد. بنابراین اجرای آزادی نمی‌تواند آنچه را که به عقیده مارکس شرط ضرور آزادی یعنی مالکیت جمعی و تولید برنامه ریزی شده است، مورد سؤال قرار دهد. به عقیده من، این موضوع می‌تواند به مثابه یک چیز متضاد یا متناقض (یعنی همچون دشواری اصلی رابطه میان دمکرسی و سوسیالیسم) جلوه کند. خصلت ایجابی مؤثر آزادی در امر تابع استثمار نبودن مستلزم نفی آزادی انتخاب قاعده بطور دمکراتیک است که در شکل‌های مالکیت و تنظیم اجتماعی (مالکیت خصوصی یا عمومی، بازار یا دولت، انجمن‌های داوطلبانه یا جماعتی) نقش اساسی دارد. به عبارت دیگر، این اشکال را می‌توان بدین ترتیب بیان کرد: جمع گرایی اقتصادی با کثرت‌گرایی واقعی سیاسی ناسازگار است. زیرا این کثرت‌گرایی تنها در انتخاب این یا آن شکل تنظیم اجتماعی توجیه می‌شود: حال آنکه در چشم‌انداز جمع‌گرایانه تنها یک انتخاب مشروع همساز با آزادی اساسی که همانا آزادی رهایی از استثمار است، وجود دارد. همانطور که ژاک‌بیده در کتاب «تئوری مدرنیته» تصریح کرده: مارکسیسم ارتدس شکل-برنامه را به همان ترتیب می پذیرد که لیبرال‌ها شکل - بازار را می‌پذیرند. البته خصلت ایجابی آزادی‌وار متن از استثمار به مثابه انتخاب جمعی که به شکل‌های مالکیت، برنامه و بازار، بخش عمومی و خصوصی مربوط می‌گردد، باعث نفی دموکراسی سیاسی می‌شود. می‌توان ایراد گرفت که چرا این یک چیز تناقض‌آمیز است؟ چرا حفظ آزادی انتخاب بین شکل‌های مختلف تنظیم اجتماعی ضرورت دارد. چرا کثرت‌گرایی سیاسی نباید قربانی جمع‌گرایی اقتصادی شود؟

تناقض ناشی از این واقعیت است که انتخاب مبتنی بر برتری دادن به آزادی برای استثمار نشدن که بنابر خواست افزایش آزادی مؤثر افراد برانگیخته می‌شود آنها را از پیروی قانون‌های خارج می‌رهاند. اما در مقابل شکل جدید پیروی از قانون‌های خارج را می‌آفریند و امکان انتخاب دموکراتیک در زمینهٔ شکل‌های تنظیم اجتماعی را حذف می‌کند.

۵- علاوه برآنچه تا این جا گفته شد باز می‌توان ایراد دیگری گرفت.[۱۲] یک دموکراسی تام که در آن همه چیز تابع تصمیم گیری دموکراتیک است، نه ممکن و نه خواستنی است. این دموکراسی در مقیاسی که هرگفتمان دموکراتیک مستلزم قاعده‌های پذیرفته‌ای است که پیش فرض دموکراسی و بنابراین رها از تصمیم گیری دموکراتیک‌اند، ممکن نیست. اگر دموکراسی تام خواستنی نیست، برعکس، این خواستنی است که برخی تضمین‌های اساسی مثل حقوق بشر به طور قطعی و بنابراین، رها از ارادهٔ دموکراتیک ممکن مورد تأکید قرار گیرد. پس چرا آنچه در تصمیم‌گیری دموکراتیک باشد؟ این ایراد در صورتی پرهیز ناپذیر است که مسلم باشد جمع گرایی و اقتصاد طبق نقشه یگانه ابزاری است که رهایی افراد از اجبار اقتصادی یعنی رهایی آنها را از سلطه طبقاتی و نبود آزادی ممکن می‌سازد. البته، دو دلیل ما را به رد این اندیشه سوق می‌دهد. در جای نخست، مشکل‌های دیگر سازماندهی اقتصادی در اصل امکان پذیر است و آزاد کردن فرد از قید و بند طبقاتی و بنابراین تدارک پایه حاکمیت برابر و واقعی شهروندان را ممکن می‌سازد (مثلاً می‌توان به دموکراسی درون مؤسسه، به سرمایه‌داری توده‌ای مبتنی بر مالکیت گسترده و غیره اندیشید). بنا به دلیل دوم، واقعیت تجعل مدل از پیش معین (مدل جمع گرایانه) مستلزم بازگشت به شکل‌های سلطه ناپذیرفتنی است، چون موجب حذف همهٔ گزینش‌های سیاسی و اجتماعی مغایر و مقابل با جمع‌گرایی می‌شود و بدین‌سان به نفی آزادی سیاسی می‌انجامد.

۶- اما چرا چنین اهمیتی برای موضوع آزادی سیاسی قائلیم. مسئله برای من کاملاً روشن است. آزادی سیاسی در صورتی که فکر کنیم با حذف مالکیت خصوصی و بنابر تملک جمعی آنچه سرچشمهٔ اساسی خود محوری فردی و بنابراین تضادهای آشتی ناپذیر میان افراد و همچنین میان افراد و جامعه است، از میان برمی‌خیزد، دیگر مسئله‌ای ایجاد نمی‌کند. زمانی که دلیل‌های تاریخی تضادهای آشتی‌ناپذیر میان افراد محو گردد، در مجموع شرایط اجتماعیت کاملاً اجتماعی و همبسته‌ای ایجاد می‌گردد که

در آن رابطه‌های متقابل می‌تواند به شکل کاملاً مشترک تنظیم شود و دیگر نشانه‌ای از «اجتماع ناپذیری اجتماعیت» کانت موجود نباشد. بدیهی است که اگر وضع از این قرار باشد، مسئله کشمکش میان گزینش‌های مختلف و متعارض مربوط به شکل‌ها و ساختارهای تنظیم اجتماعی و بنابراین مسئله آزادی سیاسی قویاً از بحران بیرون می‌آید. به عقیدهٔ من، در این صورت ما خود را در جامعه‌ای فراسوی کشمکش و فراسوی سیاست می‌یابیم که در آن مسئله‌هایی که پیشتر به آن اشاره کردیم، دیگر منعی نخواهند داشت. با این همه، به نظر می‌رسد که این اندیشهٔ مارکس نتیجهٔ یک پیش فرض قابل قبول دگماتیک است. این دگماتیسم نظری نقطه مقابل دگماتیسمی است که نفع شخصی، آنتاگونیسم و میلی سلطه جویی را به عنوان مشخصه‌های اجتناب ناپذیر موجود انسان مطلق می‌کند. برعکس پیش فرض پروبلماتیک مارکس تأیید می‌کند که حذف نوع معینی از رابطه‌های مالکیت لزوماً به شکل جدید رابطه‌های اجتماعی و همبستگی بین افراد می‌انجامد. اگر این «خیالبافی انسان گرایانه» را که دلیل‌های قانع کننده نقص آن را نشان می‌دهند، به کناری نهیم، مسئله به وضوح بغرنج‌تر می‌شود و در پی آن این سؤال مطرح می‌گردد که در برابر غلیان‌های نابرابرانه و ضد اجتماعی، میل به قدرت و ثروت خصوصی، کشمکش بین فردیت و همبستگی، کشمکش‌میان شایستگی و نیازها چه باید کرد؟ اگر پنهان کردن این مجموعه مسئله‌ها به این دلیل که محصول تاریخ انسان‌گرایانه با ریشه‌های عمیق‌اند، ناممکن است، مسئله‌های مربوط به کشمکش‌ها، تصمیم‌گیری‌های جمعی و قاعده‌هایی که باید آنها را سازمان دهند، درصدد قرار می‌گیرند. و در این صورت دشواری‌هایی که در بخش پیش برشمردیم همهٔ حدت خود را حفظ می‌کنند.

۷- اگر تأمل‌های پیشین درست باشند، ما به تضاد منطقی زیر می‌رسیم: از یک سو (دقیقاً بنابر جنبه‌های معینی از تحلیل‌های مارکس) می‌دانیم که اجرای آزادی اقتصادی در دنیای مدرن (آزادی اقدام، سودجستن و غیره) نابرابری‌هایی بوجود می‌آورد که آزادی برابر افراد را به مثابه دموکراسی به مفهوم حاکمیت برابر شهروندان به شدت محدود می‌کند. این نکته به قدری واضح است که نیاز به پافشاری و تأکید روی آن ندارد. اما از سوی دیگر می‌دانیم که حذف جمع‌گرایانهٔ این آزادی‌های اقتصادی، هر چند رهایی کار «استثمار شونده» (معین اجبار فروش نیروی کارش) را تضمین می‌کند، اما به نوبه خود کثرت‌گرایی سیاسی را (هرگاه به عنوان تقابل و حتی تعارض میان شکل‌های متفاوت

تنظیم اجتماعی درک کنیم) از میان برمی‌دارد و بنابراین، به همان اندازه حاکمیت شهروندان را محدود می‌کند.

به بیان دیگر، اگر تزی را بپذیریم که طبق آن جمعی شدن اقتصاد شرط مقدماتی وجود ارادهٔ واقعی عام است. با این تناقض روبرو می‌شویم که این اراده عام محکوم به خاموش شده است. زیرا در زمینهٔ مسئله اساسی چیزی برای گفتن ندارد، البته، خلاف آن نیز درست است: یعنی اگر شرایط واقعی حاکمیت برابر شهروندان ایجاد نشود، اگر قدرت‌های متفاوت (در جای نخست قدرت‌های اقتصادی ـ مالی و رسانه‌ای) را که می‌توانند در ارادهٔ عام‌شان اثر بگذارند، خنثی نگردد، پس کی می‌تواند ارادهٔ واقعی دموکراتیک شهروندان را در میان آورد؟

۸- آیا این دشواری چنان عرصه‌ای است که هر راه حلی را مانع می‌گردد؟ البته نه در این موضوع، فکر می‌کنم حفظ آن در ذهن ضروری است، چون به ما امکان می‌دهد که پروبلماتیک آزادی نزد مدرن‌ها را در تنوع و خصلت برهان دو جهتی آن درک کنیم. به نظر می‌رسد که هر دو دیدگاه مخالف از بعدهای مهم آزادی که نمی‌توان هیچ یک از آنها را قربانی کرد، دفاع می‌کنند. اما اگر در نظر گیریم که مسئله‌های آزادی در جامعهٔ مدرن نیازمند یک دستگاه بغرنج، متغیر و بسیار بهم پیوسته است، شاید بتوان این مشکل را حل کرد، یا دست‌کم از حدت تناقض کاست. آزادی قبل از هر چیز آزادی حقوقی است که بنابر مقررات اساسی توسط دولت حقوقی تضمین می‌شود. آزادی عبارت از آزادی سیاسی، مشارکت شهروندان در تصمیم‌گیری‌ها و گزینش‌ها به وسیلهٔ ابزارهای دمکراسی است. با این همه، این چیزی است که ما را بی‌درنگ به این آزادی‌های اساسی ـ حداقل شرایط اساسی دموکراسی ـ که اغلب مورد غفلت بود، باز می‌گرداند و چیزی است که در حقوق اجتماعی اساسی چون حق کار، آموزش و در استفاده از ساخت‌ها و نهادهای همبستگی اجتماعی (که دیروز ناموجود و امروز اغلب در مصرف خطر است) تبلور یافته است. با وجود این فکر می‌کنم که در شمار بعدی‌های آزادی فرد مدرن که خود را آزاد مالک خودش و استعدادهایش احساس می‌کند، باید آزادی ای را به حساب آورد که ژاک‌بیده آن را «اصل قرار داد بین فردی» و بنابراین در مقیاس معینی آزادی بازار می‌نامد.

بنابراین، روشن است که نه تنها بین جنبه‌های گوناگون آزادی هماهنگی از پیش تعیین شده برقرار نیست، بلکه در واقع، اغلب اوقات بین آنها ناسازگاری وجود دارد.

سؤالی که فیلیپ وان پاریژ در یک بررسی جالب تحت عنوان «آیا عدالت و دموکراسی ناسازگارند؟» مطرح کرد: آیا فرا رفت از شکل‌های نبود آزادی که مارکس از آن به طور مؤثر انتقاد کرد ممکن است؟ بی‌آنکه آزادی در بعد «اصل قرار داد بین فردی» آزادی بازار از بین برود.

فکر می‌کنم که به عنوان فرض می‌توان به این صورت استدلال کرد: مسئله عبارت از حذف آزادی‌های بازار نیست، بلکه بیشتر توجه به این است که آنها تنها در صورتی آزادی‌های واقعی را تشکیل می‌دهند که تصمیم‌پذیر و فراگیر باشند: در این مقیاس پیش فرض نباشند و رابطهٔ سلطه یا طرد و رابطهٔ طبقاتی ایجاد نکنند.

ازآن این نتیجه به دست می‌آید که اگر بتوان در مقیاس معینی آزادی‌های بازار را پذیرفت، در مقابل نمی‌توان طرد و سلطه و محدودیت حاکمیت برابر شهروندان را پذیرفت. این بدان معناست که مسئله عبارت از تأمین حق مشارکت برای هرکس (از ارمهای مختلف جمعی شدن مانند حقوق اجتماعی، حقوق وسیع شهروندی و راه حل‌های دیگر در این راستا) در ثروت اجتماعی است که از کار همه نسل‌های گذشته فراهم آمده. پس از این‌رو، می‌توان گفت که آزادی‌های بازار تنها در صورتی آزادی‌های واقعی محسوب می‌شوند که فرصت‌های باز، نه به صورت اجباری، برای همهٔ افراد فراهم آورند. یعنی در یک جامعهٔ بسیار آزاد اصل قرار داد بین فردی و حتی قدرت اقدام باید شانس باز برای همه را که یکی ازشیوه‌های ممکن ابزار استعدادهای شخصی است، فراهم سازد و ازسوی دیگر، دقیقاً باید مانع همهٔ‌گرایش‌های تام‌گرا و استثمار کننده باشد. زیرا این مسئله نیز بسیار اهمیت دارد که آزادی بازار (که آزادی در جنبه‌های معین است)، رهایی از بازار، رهایی از ضرورت رقابت، آزادی ساختن فضاهای رابطه‌ها و نهادهای غیر سوداگرانه و توسعهٔ همهٔ‌فعالیت‌های انسانی را که هدف‌های فی‌نفسه‌اند، ممکن سازد. دقیقاً مارکس در کتاب سوم کاپیتال تجسم فرمانروایی آزاید Das Wahre Reich Der Freiheit به مفهوم واقعی اصطلاح را در آنها تمیز داده است. با توجه به همهٔ این موردهاست که حکومت مدل‌ها پایان یافته و آزادی افراد به مثابه ایده‌آل در دنیای سرشار از نابرابری‌ها و کشمکش‌ها دور از دسترس است و تنها با کارکرد پویای بعدهای مختلف دموکراسی، عدالت و حقوق و بنابراین در یک روند متغیر و چند بعدی و نیز در جنبه‌های مختلف کاملاً مهم که بین آنه هیچ هماهنگی از پیش معینی وجود ندارد و نمی‌توان هیچ یک از آنها را قربانی کرد، تحقق یافتنی است.

از این دیدگاه دریافت مارکس دیگر بـه عنـوان تئـوری در خـور پاسـخ گفتـن بـه سؤال‌های ما جلوه نمی‌کند. اما کسانی که می‌خواهند دربارهٔ مجمـوع مسـایلی آزادی در مدرنیته بحث کنند باید آن را به عنوان یک پشتوانه و سهم در ذهن داشته باشـند و بـه تکمیل آن پردازند. بنابراین باید از آن فراتر رفت، اما بازگشت به عقب و غافل مـاندن از انتقادی که مارکس فرمول‌بندی کرد، ناممکن است.

پی نوشت‌ها:

1.Voir S. Petrucciani, Marx al tramonoto del secolo, Teoria criticapassatoe futuro, Maniestolibri, Roma, 1995.
2. Voir S.petucciani – F.S.Ttincia, Marx in America. Individui, etica, scelte razionali, Editori riuniti, Roma 1992, et en particulier mon essai, Marx, giustizia e libertá, pp. 5-40. Je vois avec plaisir que Yvon Quiniou insiste également sur le theme de la normativité chez Marx dans son etude la question morale dans le marxisme.
3. A ce propos, voir dans le volume cite á la note précédente l'essai de G.G. Brenkert, Libertá e proprietá privata in Marx, pp. 41-67.
4. Sur ce probléme, voir l'important essai de Jacques Texier, « Les concepts de liberté negative et de liberté positive chez Isaïah Berlin » in Les paradigms de la démocratie, sous la direction de J.Bidet, PUF, Paris, 1994, pp. 149-78.
5. Le premier passage se trouve dans Marx, Œuves completes, vol. V, Rome, 1972, le second dans le vol. IV, p. 145.
6. H. Kelsen, Teria general del diritto e dello stato, trad. Italienne, Milan 1966, p. 77.
7. Voir á ce propos le trés utile essai de J.Texier, « le concept de Naturwüchsigkeit dans l'Idéologie allemand», in Actuel Marx n°9, 1991, pp. 97-122.
8. Voi, Marx, Le capital, livre III.
9. Ibidem.
10. Voir J.Texier, article cite, pp. 113 et 116.
11. Ce point a été clarifié par Jacques Bidet, en particulier dans son livre Théorie de la modernité.

12. Ce point a fait l'objet d'une discussion avec mon ami Alberto Burgio, que j'en profite pour remercier.
13. Voir le livre de van parijs, Sauver la solidarité, Editions du Cerf, paris, 1995.

از: شانتال موفه

لیبرالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی کثرت‌گرا

یادآوری: شانتال موفه فیلسوف ساکن لندن از جمله فیلسوفانی است که کارش را روی بررسی جنبش‌های جدید اجتماعی و رابطه‌های میان دموکراسی و سوسیالیسم متمرکز کرده است. او با همکاری ارنستو لاکلو کتاب «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» و «در راه یک سیاست دموکراتیک رادیکال»را نگاشته و به تازگی کتاب «تأمل‌های جدید دربارهٔ انقلاب‌های زمان ما» را به چاپ رسانده است. او در سال ۱۹۹۲ رهبری سمیناری را در کالج بین‌المللی فلسفه عهده دار بوده است.

رابطهٔ میان لیبرالیسم و سوسیالیسم بیش از از وقت در دستور روز قرار دارد. اگر علاقمندیم که ایده‌آل سوسیالیستی پس از فروپاشی کمونیسم باقی بماند. ضروری است که رابطه‌های آن را با دموکراسی لیبرالی کثرت‌گرا روشن کنیم. برای مبارزه با یکسان انگاشتن دموکراسی پلورالیستی لیبرالی و سیستم سرمایه‌داری لازم است همانطور که از دیروز نور برتوبوید خاطر نشان کرد، تصریح نمود که هدف‌های سوسیالیستی به صورت پذیرفتنی فقط می‌توانند در چارچوب دموکراسی لیبرالی به اجرا درآیند.

آنچه موضوع بحث است، فرمول‌بندی سوسیالیسم به عنوان تعمیق «انقلاب دموکراتیک» به نحوی است که نه فقط با حیات دموکراسی کثرت گرا سازگار باشد، بلکه این کثرت‌گرایی را که ویژگی دموکراسی معاصر را تشکیل می دهد غنی گرداند.

در چنین چشم‌اندازی است که در کتاب «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» تعریف دوبارهٔ طرح سوسیالیستی را در ارتباط با «دموکراسی کثرت گرا» یعنی بررسی

آن بلحاظ رادیکالیزه کردن دموکراسی بنابر توسعه آن با رابطه‌های بیش از پیش پرشمار) اجتماعی را پیشنهاد کرده‌ایم. هدف عبارت از ایجاد قطب سیاسی مفروض و تدارک افقی است که مبتنی بر مبارزه با همهٔ شکل‌ها قدرت خودکامانه، در هر رابطهٔ اجتماعی است که آن را مجسم می‌سازد. از این قرار مسئله همانا تأمین پیوستگی همه خواست‌های دموکراتیک در زمینهٔ روابط میان جنس‌ها، نژادها، همبودهای متفاوت قومی و فرهنگی با خواست‌هایی است که به دموکراتیزه کردن اقتصاد، حفظ محیط زیست و مبارزه با دیوان سالاری کردن دستگاه دولتی مربوط می‌گردد.

من مایلم روی این واقعیت تأکید کنم که «دموکراسی کثرت‌گرا» بر نفی نظام لیبرالی دموکراتیک و جانشین آن به وسیلهٔ مشکل سیاسی دیگر جامعه نظام جدید به کلی متفاوت (به معنی سیاسی)، آن طور که مسئله در قبال اندیشهٔ سنتی« انقلاب» بود، دلالت ندارد. آنچه مورد نظر است رادیکالیزه کردن سنت دموکراتیک جدید است و این می‌تواند به اعتبار انتقاد دایمی که از منبع‌های نمادین این سنت مایه می‌گیرد، درون همان نظام لیبرالی دموکراتیک تحقق یابد.

در واقع همین که می‌پذیریم آنچه دموکراسی مدرن را تشکیل می‌دهد، درنگ بر این نکته است که همهٔ انسان‌ها برابر و آزاد هستند، واضح می‌گردد که نمی‌توان اصول رادیکال دیگری برای سازمان دادن جامعه پیدا کرد. پس مشکل نه از ایده‌آل های دموکراسی مدرن، بلکه ناشی از این واقعیت است که اصول مورد بحث به عمل درنیامده‌اند.

رفتار سلطه چپ به دلیل بی‌اعتنایی به اجرای اصول دموکراسی مدرن این بوده است که با وانمود کردن این اصول به عنوان امری « ؟ آمیز، ضرورت ایجاد جامعه کاملاً متفاوت را اعلام دارد که در آن ایده‌آل‌های آزادی و برابری واقعاً تحقق یابند.

دقیقاً، این نوع بدیلی را دیکال بنابر تجزیهٔ فاجعه بار«سوسیالیسم واقعاً موجود» بی‌اعتباری‌اش را ثابت کرده و از این رو باید به کلی به فراموشی سپرده شود. البته، این امر به هیچ وجه به این معنانیست که ما مجبور به سرفرود آوردن در برابر وضع کنونی دموکراسی هستمی و «سرمایه‌داری لیبرالی دموکراتیک «واقعاً موجود» را «پایان تاریخ» بدانیم.

آنچه باید انجام داد، بررسی آیندهٔ دموکراسی به شیوه‌ای دیگر است. باید به جای اعلام «دموکراسی صوری بورژوایی» به مثابه خصلتی صرفاً ایدئولوژیک و خیالی،

اصول آن را کامل و جدی در نظر گرفت تا به اعتبار آن بتوان «جامعه‌های لیبرالی دموکراتیک» را به اجرای ایده‌آل‌های آن واداشت.

حال ببینیم راهی که «دموکراسی کثرت‌گرا» پیشنهاد می‌کند، کدام است. به عقیدهٔ من اندیشهٔ شهروندی می‌تواند نقش مهمی در شیوهٔ درک طرح چپ ایفاء کند. در واقع این اندیشه می‌تواند اصل اتحادی را تدارک ببیند که پیرامون آن هویت جدید لازم سیاسی برای سازمان دادن نیروهای مختلف که برای رادیکالیزه کردن دموکراسی مبارزه می‌کنند، بوجود آید زیرا دعوی سنتی سوسیالیستی بر پایهٔ «طبقات» دیگر نمی‌تواند چنین نقشی ایفا کند.

البته، بی‌درنگ باید تصریح کرد که اگر هدف ما رادیکالیزه کردن دموکراسی است، این امر ایجاب می‌کند که اندیشهٔ شهروندی به طور کامل فرمول‌بندی شود. شیوه‌های متعددی در زمینهٔ درک آنچه موسوم به شهروند ونقش آن است، وجود دارد که در نوع کنش سیاسی و هدف‌هایی که دنبال می‌کنند، تأثیر بسزایی دارد.

ازاین رو، در چشم‌انداز دموکراسی کثرت گرا تصریح دوبارهٔ مفهوم شهروندی در رابطه با «حقوق» حتی اگر روی «حقوق اجتماعی» تأکید شود، ناکافی است. بدیهی است که در کشورهایی که این حقوق هنوز به رسمیت شناخته نشده، مبارزه برای برقراری آن‌ها اهمیت دارد؛ از سوی دیگر، دفاع از این حقوق در جایی که وجود دارد، اما خطر دست اندازی لیبرال نو آن را تهدید می کند، امری ناگزیری است. بنابراین، هرچند درصدد نیستیم فقط از طرح نمونهٔ سوسیال دموکرات دفاع کنیم، اما اگر قصد داریم در زمینهٔ رادیکالیزه کردن دموکراسی پیش‌تر رویم، باید به طرح مسئله‌های جدیدی بپردازیم که با عدالت، برابری و با همی اجتماعی پیوند داشته باشد.

چنین درکی از شهروندی که برقراری دموکراسی کثرت‌گرا را هدف قرار می‌دهد، باید بتواند به درخواست‌های جدید سیاسی که سوسیال دموکراسی به علت در نظر نگرفتن آن به بحران آن کمک کرد، پاسخ دهد: در یک کلمه، باید مصاف «جنبش‌های جدید اجتماعی» را به منظور مفصل بندی مبارزه‌های مختلف در برابر تقابل‌هایی که در جنبش‌های گوناگون بروز می‌کنند، اعتلاء داد. از این رو، مسئله کثرت‌گرایی جنبهٔ مرکزی دارد و باید مراقب بود که اندیشهٔ شهروندی قدیم که هیچ جایی برای کثرت گرایی و آزادی فردی قایل نیست، دوباره برقرار نگردد.

چند سالی است که شاهد احترام نهادن به سنت «جمهوریت مدنی» هستیم. جمهوریت مدنی در برابر لیبرالیسم ـ که فردگرایی آن به ویرانگری رابطهٔ اجتماعی و نابودی مفهوم «باهمی اجتماعی» متهم است، به عنوان یک بدیل مناسب به شمار می‌رود. بدیهی است که در این سنت دریافتی بسیار غنی از سیاست و شهروندی وجود دارد که برخی جنبه‌های آن برای مبارزه با فردگرایی لیبرالی و کاهش تأثیر سیاسی آن بسیار اهمیت دارد. ما به بازیابی اندیشه‌ای از شهروندی نیاز داریم که بر بینش شهروند فعال، یعنی کسی که به عنوان یک شهروند عمل می‌کند تکیه دارد. شهروندی آن طور که در لیبرالیسم معمول است، نمی‌تواند خود را به مقررات قانونی و حالت انفعالی یا مفهوم تدافعی حقوق در برابر دولت محدود کند. شهروند کسی است که در جامعهٔسیاسی عضویت و در مؤسسه جمعی مشارکت دارد و بر پایهٔ دورنمای مشترک و نه به عنوان فرد مجزا عمل می‌کند. باتوجه به این نکته‌ها، مفهوم شهروندی موجود در جمهوریت مدنی، بدون شک عنصرهای مهمی را دربرمی‌گیرد. در واقع، این مفهوم به وجود« نفع مشترک» و ارزش‌های متقابل تکیه دارد که بدون آنها سیاست صرفاً جنبهٔ ابزاری پیدا می‌کند.

مسئله این است که اغلب نویسندگانی که امروز از چنین دریافتی دفاع می‌کنند و به «همبودگرا» Cammeunautaire شهرت دارند، این نفع مشترک را به شیوهٔ پیش مدرن درک می کنند. یعنی اعتقاد به یگانگی بینش در به زیستن و به روزی Eudaimanix که باید به وسیلهٔ همهٔ اعضای یک همبود پذیرفته شود. با اینهمه، این امر با کثرت گرایی تشکیل دهندهٔ دموکراسی مدرن ناسازگار است. از این رو، باید گفت که موضع‌گیری‌های نویسندگانی چون میشل ساندل و آلاسدرماکلن تیر نتایجی آشکارا محافظه کارانه دارند. اگر چه آنها حق دارند از فردگرایی لیبرالی انتقاد کرده و نتایج شوم آن را نشان دهند، اما حق ندارند به پندارند که نفی فردگرایی ضرورتاً به ترک کثرت گرایی می‌انجامد. پس چگونه باید دربارهٔ مفهوم‌هایی چون «همبود سیاسی»، «نفع مشترک» و «جوانمردی مدنی» بیندیشیم که با کثرت‌گرایی دموکراسی مدرن یعنی یکی از مسئله‌های مهم برای باز اندیشی شهروندی امروز سازگار باشد.

این تأمل دربارهٔ کثرت‌گرایی ضرورتاً ما را به مشخص کردن طبیعت دموکراسی مدرن به عنوان نظام جدید فرا می خواند. اساس این نظام پیوند میان دموکراسی و لیبرالیسم، یعنی پیوند میان منطق دموکراتیک حاکمیت مردمی و منطبق لیبرالیسم

سیاسی به مثابه شناخت حقوق و ارازی فردی است. بنابراین، کثرت‌گرایی نقش اساسی در دموکراسی مدرن بازی می‌کند. با تأکید باید بگویم که من از «کثرت گرایی» به طور مشخص شناخت آزادی فردی و آزادی را درک می‌کنم که جان استوارت میل در بررسی‌خود « دربارهٔ آزادی» از آن به عنوان تنها چیزی که شایستهٔاین نام است. دفاع کرده و آن را امکان و فرصتی برای هر فرد می‌داند که در راه خوشبختی‌اش آن طور که می‌خواهد بکوشد و خود به تعیین هدف‌های خاص خود بپردازد و آنها را باروش خاص خود به اجرا درآورد. نکته‌ای که این جا لازم به تصریح است، اینست که کثرت گرایی در فضای فکری لیبرالیسم سیاسی سرچشمه می‌گیرد و اساس آن را دفاع ازحقوق انسان و متمایز کردن وجه عمومی و وجه خصوصی آن و رعایت آزادی فردی تشکیل می‌دهد. از این رو، باید اعتراف کرد که منطق دموکراتیک به تنهایی نمی‌تواند رعایت این حقوق را تضمین کند. به ویژه در شرایط «مدرن» کنونی که دیگر نمی‌توان از مردم به عنوان وجود یگانه و همگون با ارادهٔ واحد عمومی سخن گفت، تنها به اتکای پیوند منطق دموکراتیک با نهادهای لیبرالیسم سیاسی است که منطق حاکمیت مردمی از تبدیل شدن به حکومت استبدادی مصون می‌ماند. نمی‌توان از دموکراسی به طور کلی سخن گفت که خود به خود خصلت‌های دموکراسی مدرن، لیبرالی و کثرت‌گرا در آن به کار رفته باشد. دموکراسی مدرن نظام ویژه‌ای را تشکیل می‌دهد. هیچ دلیلی برای این تفکر وجود ندارد که این نظام مدل واحد قطعی و عمومی دموکراسی باشد. این مدلی است که با سنت غربی ما مطابقت دارد و به این دلیل دفاع ازآن و تعمیق آن اهمیت دارد. البته نمی‌توان مدعی فراهم آوردن پایه‌های متافیزیک و همگانی آن طور که برخی‌ها می‌پندارند، برای آن بود.

گمان دارم که میان افراد چپ رفتار بسیار منفی نسبت به لیبرالیسم وجود دارد. چون برپایهٔ این اصطلاح به مجموعی از گفتمان‌ها رجوع می‌کنند که ارتباط محکمی میان آنها وجود دارد. از این روست که اغلب میان لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم اقتصادی و یک رشته دیدگاههای معرفت شناسانه چون فردگرایی، عقل گرایی، جمعییت باوری، سودابینی و دیگر گفتمان‌ها که به عنوان رکن سازندهٔ فلسفهٔ لیبرالیسم معرفی شده‌اند، رابطهٔ درونی برقرار می‌کنند. بنابراین، هرچند بدیهی است که بسیاری از این گفتمان‌ها به شیوه‌های بس متنوع با زمان‌های معین تاریخی پیوند داشته‌اند، اما بین آنها رابطهٔ ماهوی وجود ندارد: یعنی کاملاً می‌توان لیبرالیسم سیاسی را از ارتباط با لیبرالیسم

اقتصادی و مسئله بانیگزی فردگرایانه و سودآیینی که بطور کلی در آن فرمول بندی می‌شود، رهانید. این همان کوششی است که تا درجهٔ معینین جان رالز به عمل آورده است زیرا او از نوع معینی لیبرالیسم که سودآیین نیست، دفاع می‌کند، به عقیده او دفاع از مالکیت خصوصی بر وسایل تولید عنصر سازندهٔ دکترین لیبرالی را تشکیل نمی‌دهد.

هر گاه بپذیریم که دموکراسی مدرن کثرت‌گرا به مثابه نظام جدید و شکل سیاسی جامعه تلقی می‌شود فاز پیوستگی منطق دموکراتیک با منطق لیبرالی کثرت‌گرا بوجود می‌آید، باید بسیار دقت کرد که این جنبهٔ پلورالیستی به نام دفاع از دموکراسی واقعی که پسالیبرالیستی است و نیز بنام دفاع از دموکراسی نوع مستقیم، «پایه» و «مشارکت» و غیره، آن طور که بسیاری از طرح‌های چسب جدید در دههٔ ۶۰ به آن پرداخته‌اند، زیر علامت سؤال قرار نگیرد. این کوشش برای آشتی دادن کامل جامعه با خودش و دبین ترتیب محو آنتاگونیسم آن عمیقاً ضد مردمی و حامل شبح خودکامگی است. در انتقاد از لیبرالیسم تفکیک میان گفتمان‌هایی از آن که برای برقراری دموکراسی کثرت‌گرا همچون مانع به شمار می‌رود و گفتمان‌های سازندهٔ دموکراسی مدرن، دموکراسی‌ای که اختلاف را موجه می‌داند و بنابراین، به نهادهایی برای شکل دادن به این اختلاف نیازمند است، اهمیت دارد.

در ارتباط با مسئله شهروندی، پیشنهاد می‌کنم که این شهروندی به عنوان شکلی از هویت سیاسی که مبتنی بر حمایت از اصول سازندهٔ دموکراسی مدرن یعنی اثبات آزادی و برابری برای همه است، تعریق شود. بدیهی است که این اصول می‌توانند به گونه‌های مختلف تفسیر شوند و از این رو، بحث‌ما در این زمینه باید دقیق باشد. نمونهٔ شهروندی که باید کوشید بر پایهٔ طرح چپ به وجود آید، باید به امر انطباق با تفسیر این اصول در ارتباط با « دموکراسی کثرت گرا» تفسیری که هدف آن گسترش این اصول در شمار بسیار زیادی از روابط اجتماعی است، یاری رساند. از این رو، ما نباید خود را به کوشش در کاربرد آن‌ها در قلمرو سیاسی ، آن طور که عموماً تفسیرهای سنت لیبرالی عمل می‌کنند، محدود کنیم، بلکه باید کاربر و آن‌ها را در عرصهٔ اقتصاد، رابطه های میان جفت‌ها، نژادها، رابطه‌ها با محیط زیست، منطقه‌ها و گروه‌های قومی و غیره نیز گسترش دهیم. بدین ترتیب، در پیوند با ایده‌آل‌های «سوسیالیسم» می‌توان به توسعه و تعمیق کثرت‌گرایی یاری رساند.

بدیهی است که این امر مستلزم روندی مداوم و پایان ناپذیر است و از سوی دیگر، همواره میان نیازهای برابری و آزادی چالش وجود خواهد داشت. البته، باید از کوشش در لغو این چالش از طریق برتری یکی بر دیگری برحذر بود. زیرا این کار ما را با خطر ازدست دادن آنچه رکن بسیار گران بهای نظام جدید به شمار می‌رود، روبرو خواهد ساخت. در واقع من معتقدم که با وجود این چالش‌میان منطق دموکراتیک این همانی و برابری و منطق لیبرالی آزادی و اختلاف می‌توان خصلت دموکراسی کثرت گرا را مشخص کرد و از آن به ویژه نظامی سازگار با خصلت بدیهی است که باید از آن دفاع کنیم و از حذف آن بپرهیزیم. در حقیقت، چالش‌میان برابری و آزادی چالش میان هویت‌های مارا به عنوان فرد و شهروند آشکار می‌کد و بهترین تضمینی است که طرح دموکراسی مدرن زنده و فعال بماند و پلورالیسم در آن جاگیر و بالنده شود. کوشش برای لغو آن فقط به حذف سیاست و تخریب دموکراسی می‌انجامد. در این مرحله، مهم پی بردن به این واقعیت است که تضادهای سوسیالیسم چه بوده‌اند. وانگهی، باید پذیرفت که لیبرالیسم سیاسی با دفاع از آزادی فردی سهم مهمی در دریافت دموکراسی مدرن داشته است.

از: ک امیلیو ژ. کوریر
و اوریان کامپ

نبش‌های نوین اجتماعی «آرژانتین و آمریکای لاتین»

عصر اتحاد تاریخی ۱۹۴۶ که به ابتکار پرونیسم در آرژانتین بوجود آمد اکنون بسررسیده است. یک مرحلهٔ سیاسی و اجتماعی پایان یافت و مرحلهٔ دیگر آغازگردیده است.

سوسیالیسم آرژانتین باید این واقعیت جدید را مدنظر قرار دهد و بدان عمل کند تا سرنوشتش را با اتکاء به نیروی سیاسی انقلابی به کمال برساند.

متفکر ایتالیایی آنتونیوگرامشی می‌گفت: هنگامی در جامعه بحران وجود دارد که مرگ آنچه پیر و فرسوده است به اتمام نرسیده و زایش آنچه نو و جوان است ، انجام نیافته، در این دورهٔ گذار، مسئولیت سیاسی، اخلاق انقلابی، فعالیت ایدئولوژیک که ابزارهای لازم برای باز اندیشیدن دربارهٔ واقعیت و قدرت‌اند، استراتژی و تاکتیک را مشخص می‌سازند.

برای سوسیالیسم آرژانتین ، راهنمای تاریخی، مردم و طبقهٔ زحمتکش‌اند که مدل فراملی کردن اقتصاد که از جانب مرکز به پیرامون تحمیل شده، آنها را به حاشیه رانده است.

مسئله دشوار برای تعریف تاکتیک جدید اینست که هنوز مرجع جدیدی وجود ندارد و البته چند جنبش وجود دارد. اما آنها هنوز مبهم و در حالت جنینی‌اند، و این در حالی است که بوروکراسی سازشگر و فرمیست در بحران فوق‌العاده‌ای دست و پا می‌زند.

یگانگی سوسیالیسم آرژانتین با مبارزات توده‌ای، پراتیک‌های اجتماعی طبقات مردمی و نیز یگانگی آن با طبقات متوسط غوطه‌ور در بحران و با جنبش‌های جدید اجتماعی، وظیفهٔ ترکیب سیاسی جدید را تشکیل می‌دهد.

برای سامان دادن درست این ترکیب وداع با کلیشه‌های قدیمی، شیوه‌های پیشین کنش‌سیاسی و شکلواره‌هایی که دگرگونی‌های تاریخی ملی و جهانی کهنگی آنها را به ثبوت رسانده، پرهیز ناپذیر است.

ناکامی مدل‌هایی که از لحاظ تاریخی اشتباه بوده‌اند، امکان می‌دهد که یک جنبش جدید انقلابی در آمریکای لاتین شکل‌گیرد که به قول سیمون رودریگز (از ونزوئلا) ایجاد و نوسازی آن برای صلب نشدن و نمردن ضرورت دارد.

آنچه شگفتی‌آور است، این نیست که مدل استالینی و بوروکراتیک شوروی فروریخته، بلکه این است که این مدل پس از این که در ۱۹۴۷ دمکراسی سوسیالیستی را به خاک سپرد، همچنان پابرجا ماند و توانست تقریباً هفت دهه خود را پایدار نگاهدارد. با این همه، ما هرگز نمونهٔ خارق‌العادهٔ صنعتی شدن شوروی و حماسهٔ مقاومت و پیروزی بر فاشیسم را که برای تمام بشریت ثمربخش و تعیین کننده بود، فراموش نکرده‌ایم، البته این مدل در پایان دههٔ ۸۰ درست هنگامی که قدرت استالینی به پیروزی قطعی رسیده بود، ضربه‌ای مرگبار دریافت نمود.

راه انقلابی بی‌سابقه:

بحرانی که آن را بحران سوسیالیسم موجود، بحران رفرمیسم و جنبش‌های توده‌ای جهان سوم می‌نامند با بحرانی عام‌تر و جهانگیر توأم شده است. این بحران عام که ویژهٔ مدل سرمایه‌داری فرا ملی شده است، دیگر نمی‌تواند به نیازهای بهبود در زندگی مادی، فرهنگی و معنوی توده‌های وسیع چه در میان ملت‌های پیشرفته و چه ملت‌های پیرامونی پاسخ گوید.

سوسیال- دمکراسی، یعنی سوسیالیسم غربی و از جمله حزب کمونیست سابق ایتالیا و نیروهایی که در انترناسیونال سوسیالیستی حضور دارند، هرگز نتوانسته‌اند مسئله قدرت سیاسی را حل کنند. آنها رفرم‌هایی را به انجام رساندند، اما مدل جامعه‌ای را که با قدرت سیاسی‌تر از پیوند یافته باشد، بنیان نهادند.

با این همه، سوسیالیست‌های غربی در انواع مختلف‌شان موفق شدند، در طول قرن حاضر فضاهای دمکراتیک و کثرت‌گرایی را بنیان نهاده و گسترش دهند و در پرتو آن زایش و تحکیم نیروهای عظیمی سندیکایی و دیگر جلوه‌های اجتماعی ـ فرهنگی ترقی خواهانه را امکان‌پذیر سازند.

بدیهی است که «سیاست شرق» (ost politik) به صلح جهانی میان بلوک‌ها کمک کرد و در سایهٔ اندیشه‌های سوسیالیستی و آزادی خواهانه «جنبش‌های جانشین» متعددی به وجود آمد که با احزاب و سندیکای کارگری در پیوند نبودند.

البته، کمونیسم الهام دهندهٔ انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ مسئله قدرت سیاسی را حل کرد و دولت جدیدی مبتنی بر شکل‌های اقتصادی جمع‌گرایانه و هم‌بسته بنیان نهاد. اگر آنچه موسوم به انقلاب کمونیستی است در آلمان پیروز شده بودنه در روسیه تزارها، نیازی به تحلیل نبود. اما چنین چیزی اتفاق نیفتاد. در واقع سوسیالیسم موجود بر اثر تنگناهای تاریخ به وجود آمد، همان طور که روابط و شرایط تولید آن را ممکن ساخته بود.

هر چند کمونیسم مسئله قدرت را در چارچوب درک کلاسیک لنینیستی که در دولت و انقلاب نگاشته شده حل کرد، اما نتوانست جانشین ماندنی دمکراسی واقعی را آن طور که مارکس در اندیشه‌ورزی سیاسی خود دربارهٔ کمون پاریس ۱۸۷۱ ترسیم کرده بود، به وجود آورد.

این گسست میان سوسیالیسم و دمکراسی موجب فلج رفرمیسم و در نهایت تصلب کمونیسم در وجوه مختلف آن گردیده است.

کمونیسم به مثابه خودآگاه شوربخت که هگل از آن سخن می‌گفت برای حفظ خود دچار نفاق شد تا این که تضادها به هنگام بحران کشورهای شرق به نقطهٔ انفجار رسید.

چپ سنتی: کمونیسم و سوسیال دمکراسی، در بحران است. پاسخ سوسیال دمکراسی به مسایل در آمریکای لاتین با ناکامی روبرو شده و باعث بی‌اعتباری آن گردیده است. جم‌پاززامورا، کارلوس آندرس پرس، رودریگو بورجا، میخائیل مانلی، رول آلفونسین،[5] به وضوح ناکامی طرح‌ها را تأیید کرده‌اند. این بحران تنها بخشی از بحران پوپولیسم نیست، بلکه همان طور که آلن گارسیا و کارلوس منم به راست محافظه کرا گرائیده، وضع را ترسیم کرده‌اند؛ بحران، ایدئولوژی و سیاست را هم در بر گرفته است.

با این همه، روند انقلابی قاره از حرکت باز نایستاد و در ژرفای جامعهٔ آمریکای لاتین کوشش برای یافتن پاسخ بشر دوستانه به مسایل و رسیدن به آزادی و عدالت اجتماعی و تلاش برای دگرگون واقعی سیاسی و اجتماعی گسترش می‌یابد.

هم اکنون در سراسر قاره مبارزه برای انجام دگرگونی‌های اجتماعی و تلاش در راه آزادی و عدالت اجتماعی در شکل‌های مختلف جریان دارد؛ آنها عبارتند: مکزیک «کاردنیسم»[۶] در برزیل حزب زحمتکشان،[۷] در آمریکای مرکزی سازمان‌های جدید توده‌ای دمکراتیک برآمده از خیزش‌ها و شورش‌ها، در نیکاراگوئه ساندنیسم، در اوروگوئه فرنت آمپلیو،[۸] در شیلی گروه‌بندی جدید چپ و مخصوصاً در سراسر منطقه دین‌شناسی (تئولوژی) آزادی بخش.

شافیک جورجه هاندال رهبر انقلابی سالوادر به تازگی با اشاره به وضعیت چپ آمریکای لاتین گفت: « برخی‌ها چنان از رویدادهای جهان یکه خورده‌اند که با اطمینانی رقت انگیز به این نتیجه رسیده‌اند که دیگر انقلاب وجود نخواهد داشت و انقلاب به مثابه دگرگونی اجتماعی رخت بربسته است. ما به خود می‌بالیم که نخستین کسانی هستیم که پرچم انقلاب را در شرایطی به اهتزاز در آورده‌ایم که برخی‌ها دچار نگرانی و یأس شده‌اند».

رهبر سالوادر تصریح کرد:« اما البته، انقلاب در شکل‌هایی که به هدف خود نایل می‌آید، باید شرایطی را که در آن گسترش می‌یابد، در نظر گیرد. امروز هیچ انقلابی وجود ندارد که در یک روز نظام کهنه را براندازد و نظام نو را جانشین آن کند. مسئله قدرت در انقلاب ما منوط به یافتن راه حل آن در جریان دوره‌ای است که تازه آغاز شده».

راه‌هایی که برای دگرگونی آرژانتین و آمریکای لاتین گشوده می‌شوند، بی‌سابقه‌اند. قطب نماهای پیشین دیگر کارساز نیستند. اما چون مدل‌های هژمونیک که بارها نیروهای خلاق و نوآور را فلج کردند دیگر وجود ندارند، آفرینش امکان پذیر است؛ و بالاخره باید پذیرفت که آفرینش سیاسی و حتی آفرینش فرهنگی و بیش محدود به چپ نیست.

سیمون رودریگز سوسیالیست پندارگری ونزوئلا که استاد بلیوار بود، عبارتی را عنوان کرد که امروز معنای اساسی پیدا کرده است:« یا ابداع می‌کنیم یا تاکام می‌شویم». از این رو، باید برای آرژانتین و آمریکای لاتین مدل جدید سوسیالیسم را با

جذب مفاد و مضمون سنت‌های دیرین بشری آفرید که با مشارکت زحمتکشان، پیرامونی شدگان، ستمدیدگان،طبقه های متوسط ساقط شده از بحران، تکنسین‌ها، روشنفکران و جنبش‌های جدید اجتماعی در شکل‌های مختلف آن به اجرا درآید.

بحران پوپولیسم، بحران سوسیال دمکراسی

کاملاً آشکار است که مدل سوسیال دمکراسی وارده از اروپا که شالودهٔ آن را سوسیالیسم مدیترانه‌ای تشکیل می‌دهد، در قارهٔ ما دچار بحران شده است. این مدل در نیمه راه میان سرمایه‌داری فرا ملی شده و آنچه آن را «دولت رفاه اجتماعی» می‌نامند، نتوانسته است بدیلی واقعی برای بهبود شرایط طبقات مردمی جامعه ارائه کند و در نتیجه با قدرت های فرا ملی و بی‌اعتنایی به استقلال ملی آمریکای لاتین، عدالت اجتماعی، آزادی فرهنگی و حاکمیت سیاسی، بی‌اعتباری خود را نشان داده است.

عصر پوپولیسم به سرکردگی ناسیونالیسم بورژوایی و خرده بورژوایی خاتمه یافته است. این عصر از لحاظ سیاسی نیز پایان یافته و پایگاه اجتماعی‌اش را از دست داده است.

در آرژانتین، اتحاد تاریخی ۱۹۴۶ که به ابتکار پرونیسم ایجاد گردید پایان یافته است. این یک حقیقت صوری و کوشش تقلیل گرایانهٔ ایدئولویک نیست.

داده‌های کتمان ناپذیر برآمده از واقعیت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن را تأیید می‌کند. در کشور ما دیگر بورژوازی هیچ قدرتی ندارد و در برابر دگرگونی‌های تکنولوژی و گردش‌های سرمایه‌داری فراملی شده ناتوان است. جنبش‌های ملی بورژوایی نقش رهبری خود را از دست داده است. زیرا این جنبش‌ها به طور اساسی طرح مستقلی برای توسعه نداشته‌اند. اکثریت این بورژوازی در سرمایه‌داری فرا ملی شده ادغام شده، زیرا بازار داخلی آنها را راضی نمی‌کند. هنگامی که آنها به قدرت می‌رسند در برابر طبقه‌های مسلط سر تسلیم فرود می‌آورند.

نحوهٔ فعالیت مدیریت سندیکایی مطابق با مدل پیروان منم (MENEM) (رئیس جمهوری فعلی) است. مدیریت رفرمیست ـ بوروکراتیک پیشین سندیکایی امکاناتش را از دست داده است و ناتوانی اش را باید به نایندگی نمادین آن در شکست استراتژیک آبالدنیسم اجتماعی[۹] و پایان تقریباً عجیب بوروکراسی سندیکایی مربوط دانست. آنها چیزی جز اشباح بازمانده از گذشته نیستند، چون که هیچ پاسخی برای دنیای جدید

ندارند و به مدل‌هایی چسبیده‌اند که هیچ رابطه‌ای با واقعیت ندارند و مفهوم انقلاب علمی و فنی را درک نمی‌کنند و فاقد وجدان انقلابی و روح فداکاری‌اند.

در کشور ما نظامیان صنعتگرا دیگر وجود ندارد و کارایی ایدئولوژیک «راه‌سوم» که در زمان خود نشانهٔ مهمی در برابر قدرت‌های جهان دو قطبی ناشی از قرار داد یالتا بود، به شدت زیر سوال رفته است. به هر رو اکنون چنین جهانی دیگر وجود ندارد؛ و«راه سوم» چنان که در آغاز بود دیگر پاسخگوی تحولات کنونی نیست. این تحولات عبارتند از: دنیای جدید چند قطبی، وضعیت بحرانی هژمونی آمریکای شمالی، پیدایش ژاپن به عنوان نخستین قدرت در مقیاس سیاره با بازار مشترک آسیایی خود، واقعیت اروپای متحد که آلمان در سودای رهبری آن است، بحران بالتیک، سر برآوردن روحیهٔ بیگانه ستیزی، نئوفاشیسم، غیر عقلانی بودن بنیادگرایی‌های متعدد، بحران جهانی زیست محیطی که خصلت غیر عقلانی و ضد بشری مدل کنونی سرمایه‌داری را به نمایش می‌گذارد، و سرانجام، پیدایش دوبارهٔ ناسیونالیسم‌های انقلابی در کشورهای پیرامون، پدیده‌های توده‌ای انقلاب اسلامی. جنبش گونه‌گون سیاهان آفریقا، پوپولیسم بودا گرای ژاپنی و دین‌شناسی رهایی‌بخش در قارهٔ ما.

پوپولیسم آمریکای لاتین بی‌قطب‌نما در دریای متلاطم شناور است. گرویدن آن به سرمایه‌داری فراملی شده بطئی است. و این‌جا، در آرژانتین، امکانات مشخص به شیوهٔ «مکزیک» وجود ندارد. آرژانتین، به قول سوسیالیست‌های آغاز قرن استرالیایی «استرالیا نشده است». به همین علت خارج از شکلواره‌های جهانی قرار دارد. هر چند طبقهٔ رهبریش زانو زده است، از جانب «مراکز» پذیرفته نشده است، چون آرژانتین در تضاد شمال- جنوب هرگز جزو شمال نبوده و نخواهد بود.

در کشور ما به علت شرایط کنونی سیاسی و موازنه نیروها، بدون انجام اصلاحات عمیق گرفتن بخشی از بهرهٔ زمین برای سرمایه‌گذاری در امر صنعتی شدن و دگرگونی علمی و فنی ناممکن است.

حال چون نظامیان صنعتگرا وجود ندارند و سندیکالیسم رفرمیست - بوروکراتیک نیز امکاناتش را از دست داده و بورژوازی ملی هم وجود ندارد، دیگر باید مدل پوپولیستی سنتی را که در ۱۹۴۶ به وجود آمد، از بین رفته دانست.

اما هوش و استعداد کار سیاسی، و پراتیک‌های جدید اجتماعی بازگشت به شکلوارهٔ پوپولیستی سنتی را ممکن می‌سازد. ستمدیدگان - طبقه‌هایی زحمتکش و دیگر

قشرهای مردمی اجتماعی - باید در رأس روندهای دگرگونی قرار گیرند. بقایای بورژوازی ملی و بخش‌های متوسط از هستی ساقط شده نیز باید با روند جدید سیاسی، که گشایش و گسترش آن پرهیز ناپذیر است، همراهی کنند.

سوسیالیسم آرژانتین و آمریکای لاتین باید جایگاه مبارزاتی خود را در این روند احراز کند و به توسعه و تبلور سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک آن یاری رساند.

دربارهٔ راه خوزه کارلوس ماریاتگی

از دیدگاه استراتژیک، حزب واقعی سوسیالیست بر این عقیده است که برای خروج از رکود و بحران ناشی از اجرای طرح اقتصادی تجزیه کنندهٔ دولت منم که اکثریت تودهٔ مردم را به فقر و انزوا کشانده باید راه سوسیالیسم آمریکای لاتین را با عناصر تشکیل دهندهٔ آن در پیش گرفت که عبارتند از اندیشه و پراتیک ماریاتگیست‌ها، جنبه‌های انقلابی و خلاق پرونیسم، اندیشهٔ دین‌شناسی آمریکای لاتین بدون ترک ملاک عرضی کردن زندگی و جدایی فعالیت دین و دولت.

اما چون شکلوارهٔ سیاسی پوپولیسم خرده بورژوایی امکاناتش را از دست داده، سوسیالیسم از منظر آمریکای لاتین در چارچوب نوزایی ناسیونالیسم قاره ترکیب شایسته‌ای برای فرا رفت از پوپولیسم خرده بورژوایی است.

دنیای متحدی که سخن‌گویان امپریالیسم دربارهٔ آن داد سخن می‌دادند جایش را به ظهور دوبارهٔ ناسیونالیسم‌ها، قاره‌گرایی‌ها و مبارزهٔ بیرحمانهٔ بین امپریالیستی که تبلور اساسی آن رویارویی میان آمریکای شمالی و ژاپن می‌باشد سپرده است.

«در هیچ کشور جهان، سوسیالیسم یک جنبش ضد ملی نیست. سوسیالیسم گاه می‌تواند درون امپراتوری‌ها نمودار گردد. انقلابیون در آرژانتین، فرانسه و ایالات متحد به افشای امپریالیسم مردم و ملت خاص خود می‌پردازند و علیه آن مبارزه می‌کنند. اما وظیفهٔ اندیشهٔ سوسیالیستی برای مردمی که از حیث سیاسی و اقتصادی استعمار زده‌اند چیزی دیگری است. برای این مردم سوسیالیسم بی‌آنکه اصول آن فراموش شود، یک مشی ملی‌گرایانه است... درخواست‌های مستقل، شور و نیروی خود را از تودهٔ مردم می‌گیرند»

(پرو را برای پرویی‌ها بسازیم، لیما) مخصوصاً به همین خاطر است که خوزه کارلوس ماریاتگی وضعیت ویژهٔ ملتهای مستعمره و نیمه مستعمره پیرامونی و

بخصوص وضعیت ملت‌های آمریکای لاتین را توضیح می‌دهد. نکتهٔ اساسی فکر ماریاتگی به درستی مبتنی بر همانندسازی و پیوند ملی و مردمی ـ مورد نظر گرامشی) تا درجه‌ای است که «ملی» و «ملی مردمی» (در اختلاف با ناسیونالیسم‌های اولیگارشی و بورژوایی) مترادف شوند. زیرا واقعیت یافتن ملی در جریان تاریخ به معنی یکپارچگی و رهایی به عنوان عامل تاریخ ـ مردم ـ ملت است.

بدیهی است که این مفهوم سوسیالیسم آمریکای لاتین به هیچوجه راه به ناسیونالیسم انحصاری یا انزواگرا ندارد. واقعیت ملی خیلی فراتر از شکل سیاسی دولت در شیوهٔ تولید سرمایه‌داری است. پس شکل آن، آن طور که تئوری پردازان مارکسیست اروپا مرکز انگاری آغاز و پایان قرن انگاشته‌اند، به رشد نیروهای مولد مربوط نمی‌شود. شکل آن بیشتر به صورت مرحله‌ای در رشد تاریخی پدیدار می‌گردد و به یک اندازه به رشد نیروهای مولد و روند اجتماعی شدن (که نه تنها عبارت است از رابطهٔ «انسان ـ طبیعت» بلکه همچنین به طور اساسی رابطهٔ «انسان ـ انسان») و نیز به نتیجهٔ آن جامعهٔ فرهنگی مربوط می‌شود. از این رو، سوسیالیسم آرژانتین و آمریکای لاتین تنها در بافت آمریکای لاتین و در چارچوب روند دگرگونی و انقلاب قاره‌ای به هدف‌های خود نایل می‌گردد.

پوپولیسم به رهبری بورژوازی ملی نتوانسته است، نه به هدف‌های یاد شده برسد و نه وظایف مبرم سیاسی را به انجام برساند. طبقه‌های ستمدیده باید رهبری روند جدیدی را که آغاز می‌شود بر عهده گیرند و آن را تا پایان دادن به پیرامونی بودن خود، بی‌عدالتی، نابرابری و دیگر شکل‌های ستم ادامه دهند. مردان بزرگ دورهٔ نخست استقلال به ما هشدار داده‌اند که سرنوشت ملت‌هایمان هرگز در چارچوب تنگ و انحصاری ناسیونالیسم‌های اولیگارشی و بورژوایی تعیین نمی‌گردد، بلکه تنها در یگانگی آمریکای لاتین است که می‌توان شرایط لازم را برای پیشرفت، توسعهٔ مستقل و آزادی انسانی و اجتماعی کشورهایمان فراهم آورد.

سوسیالیسم، هژمونیسم و ملت

به جاست مسئله ملی آمریکای لاتین از دید سوسیالیسم مشخص شود. «جهان گرایی» کنونی در انترناسیونالیسم پیشین پرولتری با وجود نشانهٔ مخالف، تابع فکر

جهان‌گرایانهٔ روشنگران بود. بر طبق آن تنها پرولترها و نه بورژواها باید جامعهٔ جهانی را بسازند.

بر این اساس، طبقه و ملت متضاد به نظر می‌رسند. چون ملی همچون مانع برای ساختمان سوسیالیسم در مقیاس جهانی شناخته شد (یا در بهترین حالت می‌بایست آن را به عنوان بخشی از واقعیت در تبلیغات سیاسی و سندیکایی در نظر گرفت).

حتی اگر مارکس و انگلس در تحلیل مسئله ایرلند این وضعیت را پیش بینی کرده باشند، باز گرامشی نخستین کسی است که ملی و اجتماعی را به هم پیوند داد. موضوع ملّی عبارت از «اکثریت موجودات انسانی» یعنی مردم است. ملّی ابزار سادهٔ سلطه یک طبقه نیست، بلکه نتیجه ترکیب هژمونیک است که در آن نقش ایدئولوژی و فرهنگ (مانند نقش روشنفکران به عنوان «عاملان هژمونی ») مهم و اساسی است.

ماریاتگی از زاویهٔ نگرش سرخ پوستی ـ آمریکایی خود به نتیجه مشابه رسید. او گفته است:«می‌توان گفت که پرو هنوز مفهومی در حال خلق شدن است. و ما این را به طور قطع می‌دانیم که این مفهوم بدون سرخ پوستان واقعیت نمی‌یابد». او کار عظیمی را که «نه به وسیلهٔ سنت‌گرایان، بلکه بوسیلهٔ انقلابیون» انجام گرفت، مورد تأکید قرار داد. به گفته او تنها انقلابیون‌اند که سنت « ملی را نه به عنوان ایده‌آل خیالی بازگشت رمانتیک، بلکه بیشتر به عنوان احیای یکپارچگی معنوی تاریخ و میهن پرو، پرو را پرویی بسازیم»، درخواست کرده‌اند.

تنها اتوپوئر در انترناسیونال دوم به این بینش فراگیر ملّی نزدیک شد هرچند پافشاری فرهنگ گرایانه‌اش (اندیشهٔ« استقلال ملّی ـ فرهنگی») او را از بعد سیاسی غافل نمود، امّا بر اساس مفهوم هژمونی توسط گرامشی بازیافته شد.

سوسیالیسم آرژانتین و آمریکای لاتین باید به یکی از مبارزه‌جوئی‌های بسیار مهم قاره در آستانهٔ قرن ۲۱ پاسخ گوید. با توجه به واقعیت امپریالیسم که همواره بیشتر بین‌المللی می‌شود و از بخش‌های مسلط خود با آتش و خون دفاع می‌کند، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا بدون فراخوان به خواست یکپارچگی، ملّت در آمریکای لاتین ماندنی است؟ باید اندیشید که یک ملّت یک همبود فرهنگی امّا مبتنی بر یک ساختار تولیدی است که آن را ممکن می‌گرداند. تک محصولی بودن آمریکای لاتین که میراث امپریالیسم است، امکانیات ما را محدود می‌کند اما انقلاب علمی وفنی امروز

دگرگونی‌های اساسی را نه فقط برای ملت های مرکز، بلکه همچنین برای ملت‌های پیرامونی ممکن می‌گرداند.

در آمریکای لاتین، مسئله ملی مفهوم ضد سرمایه‌داری دارد. اما حل آن تا زمانی که این مسئله در چارچوب پیدایش «ملت جمهوری» که بولیوار دربارهٔ آن سخن گفته، مطرح نشود، ناممکن خواهد بود. برای این کار گام نهادن در این راه ضروری است.

بدیل قدرت

تجزیهٔ مبارزهٔ انقلابی در آمریکا، موفقیت‌ها و اشتباه‌ها، پیشرفت‌ها و قهقراها امکان می‌دهند که اکنون برخی شاخص‌های پراتیک دگرگون‌ساز به تدوین درآید.

احزاب نمونهٔ تک طبقه‌ای به برداشت از جنبش‌هایی انتقال یافته که پایهٔ‌وسیع اما پیوند سیاسی و ایدئولوژیک محکمی دارند. سوژه انقلابی بیشتر از مفهوم ستمدیده مایه می گیرد تا تقابل بورژوای ـ پرولتاریا که به اندیشه‌های قرن۱۹مربوط است.

ترکیب انقلابی جنبش جدید با پوپولیسم ملی ـ بورژوایی این تفاوت را دارد که در جنبش جدید زحمتکشان و قشرهای مردمی مبارزه را رهبری می‌کنند، یعنی این ستمدیدگان‌اند که علیه ستمگران بیگانه یا بومی مبارزه می‌کنند.

در داخل جنبش جدید، نقش برتر از آن جنبش‌های جدید اجتماعی است. این جنبش‌ها عبارتند از جنبش پیرامونی شدگان، جنبش حقوق بشر، جنبش‌زیست محیطی، جنبش جوانان و زنان، فمنیست‌ها تعاونی گرایان، هواخواهان خود مدیریت، جنبش‌های مذهبی مردمی، زحمتکشان کشاورزی، جنبش‌های خودپو و غیره.

جنبش‌های جدید اجتماعی باید جنبش جدید مردمی از جمله سندیکای تاریخی را که باید کار پایهٔ خود را نوسازی و با دورهٔ تطبیق دهند. غنی نمایند.

در این ترکیب، احزاب پیشین چپ جریان‌های ترقی‌خواه و تحول طلب، ناسیونالیسم مردمی ضد امپریالیستی و دین شناسی رهایی بخش و بسیاری از جریان‌های مردمی نقش مهمی ایفاء می‌کنند.

در مورد آرژانتین، حزب سوسیالیست واقعی ایجاد فضای وسیع سیاسی را که در برگرنده نیروها و حزب‌های مردمی چپ است، امری اجتناب‌ناپذیر و ناگزیر می‌داند. در همین جا باید تأکید کرد که مسئله به هیچ وجه عبارت از احیای چپ و دگماتیک

پیشین یا استالینیسم، و یا سوسیال دمکراسی اروپا مرکز انگار و پوپولیسم سرشار ازانحطاط و بی‌دورنما نیست.

پس مسئله عبارت از ایجاد فضای سیاسی به منظور کوشش برای تشکیل و پی افکندن یک بدیل قدرت به جای طرح محافظه کار است. در این خصوص تأکید ما روی اصول سوسیالیسم انسانی است که از اعلامیهٔ «مبانی حزب سوسیالیست» در ۱۸۹۶ مایه می‌گیرد. ما مبارزه برای استقلال و به ثمر رساندن آرزوی سان مارتین و بولیوار[۱۰] را در بنیان نهادن میهن بزرگ قاره از وظایف خود می‌دانیم.

مدل جدید سوسیالیستی

تئوری‌پردازان بیانگذار سوسیالیسم علمی می پنداشتند که سوسیالیسم ابتدا در کشورهای صنعتی بسیار نیرومند (انگلستان ، آلمان، ایالات متحده) توسعه خواهد یافت و سپس در مجموع سیاره گسترده می‌شود.

این پیشگویی ناشی از خواست و خیال نبود، چون در همهٔ این ملت‌ها عناصر مادی (تولید بالا، تمرکز مالکیت) و دیگر عوامل اجتماعی (جنبش کارگری) که می‌توانستند به عنوان محرک دگرگونی جامعه تأثیر بگذارند، وجود داشتند.

درست است که انگلس در مقدمهٔ چاپ روسی مانیفست کمونیست این امکان را بررسی کرد که روسیه نخستین کشور سوسیالیستی خواهد بود، اما او به آن در این مقیاس اهمیت نداد که «انقلاب روسیه نشانهٔ انقلاب پرولتری در غرب خواهد بود».

توسعهٔ امپریالیستی قدرت‌های غربی بخش مهمی از کشمکش‌ها را به سرمایه‌داری پیرامونی که طبقهٔ کار فرمایان در آن بسیار ضعیف‌اند، منتقل کرده است. فکر لنینی این مرحله از رشد اقتصادی را تفسیر و به تبع آن از این تز دفاع کرد که «زنجیره در حلقهٔ بسیار ضعیف می‌گسلد».

انقلاب روسیه و رویدادهای مهم در چین و جنوب شرقی آسیا پس از جنگ دوم جهانی، مبارزات برای آزادی در آفریقا، انقلاب کوبا، تجربه‌های سوسیالیسم در آمریکای لاتین، پیروزی ساندینیسم در نیکاراگوئه در عمل این پیشروی سوسیالیسم در حلقه‌های بسیار ضعیف زنجیرهٔ سلطهٔ سرمایه‌داری را تأیید می‌کنند.

هر چند برخی شرایط در این کشوره برای اجرای سوسیالیسم مساعد بود (مانند وسعت کشمکش‌های اجتماعی، قدرت ضعیف طبقه‌های فرمانروا)، اما در همان حال رشد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در آنها کاملاً نامساعد بود.

از این رو در بسیاری موارد، سوسیالیسم ناگزیر بود در یک روند، وظیفهٔ صنعتی شدن کشور، برآوردن ابتدایی‌ترین نیازها (غذا، مسکن، بهداشت، زیستگاه) و دفاع در برابر قدرتمندترین نیروهای نظامی را برعهده گیرد.

تحکیم توسعهٔ مدل استالینی در اتحاد شوروی نباید مستقل از واقعیت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که در لوای آن سوسیالیسم در مجموع این کشور رشد یافته است، در نظر گرفته شود. متأسفانه، این سوسیالیسم در عمل به عنوان مدل هژمونیک به همهٔ تجربه‌های سوسیالیسم موجود منتقل شده است. انعطاف‌ناپذیری اقتصادی و سیاسی این مدل مانع از درک دگرگونی‌ها گردید و مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید را هنگامی که بحران پدیدار شد، به خطر افکند.

بدیهی است که سرمایه‌داری از جمله در کشورهای «مرکز» شاهد بحران عمیقی است که مخصوصاً با بروز پدیده‌های پیرامونی کردن فزایندهٔ تودهٔ مردم و تخریب محیط زیست و نوزایی فاشیسم به نقطه فاجعه بار رسیده است.

سرمایه داری مرکز برای سرمایه‌داری پیرامون ارمغانی جز غارت و تصاحب منابع ترمیم‌ناپذیر و سازماندهی جامعه‌های منقسم به اقلیتی که در جهان اول و اکثریتی که در جهان چهارم زندگی می‌کنند، نداشته است. تاکنون نتیجه احیای سرمایه‌داری در اروپای شرقی جز سقوط سرگیجه‌آور تولید، بیکاری، فقر و از دست دادن دستاوردهای مهم اجتماعی نبوده است.

اگر سرمایه‌داری با وجود تضادهایش به عنوان مدل مسلط محفوظ مانده بی هیچ گفتگو نتیجهٔ فقدان سوسیالیسم واقعی است که در یک مدل توسعه اقتصادی، عدالت اجتماعی، رابطهٔ هماهنگ بامحیط زیست و آزادی را فراهم آورد.

تجربه‌های حاصله در طول تاریخ به ما امکان می دهد که به برخی نتیجه‌گیری‌های مهم برای آیندهٔ سوسیالیسم راه یابیم:سوسیالیسم نمی‌تواند براساس رابطهٔ مالکیت مبهم و مجرد میان زحمتکشان و وسایل تولید ساخته شود. در سوسیالیسم زحمتکشان مالکان وسایل تولیدند؛ و این مالکیت باید بطور کامل و قطعی از راه برتری دادن به شکل‌های تعاونی به اجرا درآید. اگر این رابطهٔ مستقیم در

کشورهای اروپای شرقی وجود داشت، هرگز احیای سرمایه‌داری نمی‌توانست پیشرفت کند.

مالکیت سوسیالیستی با وجود بازار ثروت‌ها و خدمات ناسازگار نیست. در سوسیالیسم بخش‌هایی که در اقتصاد ارشادی به کار خود ادامه می‌دهند، و بخش‌هایی که در اقتصاد ارشادی به کار خود ادامه می‌دهند، و بخش‌هایی که در اقتصاد بازار عمل کنند، باید به روشنی مشخص گردد. تنها چند بخش اساسی می‌توانند در خارج از بازار گسترش یابند.

پلورالیسم سیاسی یک دستاورد اساسی در هر جامعهٔ پیشرفته است. حذف آن مانع از رشد اندیشه‌هاست و باعث انباشت کشمکش‌هایی می‌گردد که سرانجام به صورت غیرقابل کنترل بروز خواهد کرد.

تعریف پیشین سوسیالیستی دربارهٔ طبقه‌های اجتماعی (بورژوا و پرولتر) دیگر با واقعیت دنیای مدرن که بنابر کاهش کار صنعتی و تنوع قشرهای اجتماعی وابسته به دنیای کار توصیف می‌شود، مطابقت ندارد. به موازات آن، جریان‌های جدید ایدئولوژیک و جنبش‌های جدید اجتماعی (فمنیست‌ها، زیست‌محیطی‌ها، مذهبی‌های مردمی، طرفداران حقوق بشر، حامیان کودکان و بسیاری دیگر) که در ایده‌آل‌های عدالت اجتماعی، استقلال ملی و آزادی هم عقیده‌اند، سوسیالیسم را غنی می‌سازند. این تنوع و اشتراک اندیشه‌ها به نقش اساسی زحمتکشان در ساختمان سوسیالیسم می‌افزاید.

پس از فروپاشی فرااستالینیسم، برخی جریان‌های سوسیالیستی و سوسیال دمکرات بطور قاطع اندیشهٔ ساختمان جامعهٔ فارغ از استثمار کارمزد بگیری را ترک کرده‌اند اما ما سوسیالیست‌های آرژانتینی پس از یک قرن موجودیت اعتقاد باطنی‌مان را دوباره مورد تأکید قرار می‌دهیم که سوسیالیسم بدون مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید وجود ندارد. سوسیالیسم «سرمایه‌داری بی‌عیب» نیست، بلکه شیوهٔ زیستن جدید و جامعهٔ جدید آزاد و عادلانه است. سوسیالیسم همان‌طور که خوان ب خوستو گفته است:« مبارزه برای اعتلا و دفاع از مردم زحمتکش است که زیر رهبری و هدایت علم قرار دارد و برای تحقق یک جامعهٔ انسانی آزاد و عاقلانه برپایهٔ مالکیت جمعی بر وسایل تولید تلاش می‌ورزد». هدف سوسیالیسم رهایی مرد و زن است و این رهایی چیزی جز خودنمایی آنها در روندی که بین مرد، زن و طبیعت رابطه به وجود می‌آورد و از حیث تولید متحد می‌کند، نیست.

منبع:« جهان ازدید جنوب»
سپتامبر ۱۹۹۴، پاریس،p.u.f

پی‌نوشت‌ها:

1. En français dand le texte.
2. Jaime paz Zamora, carlos Andrés pérez, Rodrigo Borja, Michael Manley, Raūl Alfonsin: anciens chefs d'Etat et de gouvernement dans les années 80, de divers pays d'Amérique latine et centrale appartenant á la mouvance social démocrate, respectivement: Bolivie, Vénézuela, Équateur, Jamaïque, Argentine.
3. Ancien president du pérou.
4. Référence au mouvement politique qui s'est créé autour de cuauhtermoc Cardenas au Mexique, soit leparti de la revolution démocratique (ce mouvement a été créé á la fin des années 80).
5. Sur le P.T. brésilien, voir l'article de Michael Löwy dans ce dossier.
6. Sur le Frente Amplio, voir dans ce dossier dossier l'article de Washington Estellano.
7. Ministre de l'Économic pendant la troisiéme présidence du general peron, en 1973 et 1974.
8. Du nom de saul Ubaldini, secrétaire general de la CGT argentine (péroniste) sous la dictature militaire, sous le gouvernement d'Alfonsin et dans les premiers temps du gouvernement de Menem.
9. Référence au programme ultraliberal du gouvernement du president Menem.
10. San Martin (1778-1850) et Bolivar (1783-1830): héros de l'indépendace.

از میشل لوی

شکل‌گیری چپ نو در آمریکای لاتین

اگر بپذیریم که هیچ چیز در جهان مصون از دگرگونی و نوزایی نیست و همواره اشکال و شیوه‌های جدیدی در مبارزات اجتماعی آفریده می‌شود، شگفتی‌آور و عجیب نخواهد بود که در پاسخ به تحولات کنونی در جهان، جنبش چپ نیز متناسب با اوضاع کنونی به بازبینی و تجدید نظر در روش‌های خود بپردازد و راهها و شیوه‌های جدیدی را جانشین شکل‌های فرسوده و کهنهٔ پیشین کند.

پی‌ریزی حزب زحمتکشان (P.T) در ۱۹۷۹ در برزیل در پی چنین ضرورتی به وجود آمد. پیدایش این حزب در برزیل فصل جدیدی در تاریخ جنبشی کارگری برزیل برای بنیان نهادن یک حزب توده‌ای و فراگیر گشود. این حزب که بیانگر استقلال سیاسی زحمتکشان است، خصلتی دمکراتیک، کثرت‌گرای و رزمنده دارد و در هیچ زمینه با طبقه‌های مسلط و دولت آنها پیوند ندارد. از دیگر ویژگی‌های این حزب استقلال آن از اتحاد شوروی (سابق) و چین و غیره از ابتدای تأسیس بوده است. در واقع، آنچه در عمل در تجزیهٔ حزب زحمتکشان برزیل دیده می‌شود، زایش حزب طراز نوینی است که مفهوم سودمندی آن از مرزهای این کشور فراتر می‌رود. این حزب نه حزب سوسیال دمکرات است که توسط اعضای پارلمان رهبری گردد و همچون ماشین انتخاباتی با برنامهٔ رفرمیستی نئوکنیزی و آتلانتیسی سازمان یافته باشد؛ و نه مانند حزب کمونیست است که دستگاه بوروکراتیک مقتدری داشته باشد، و از سیاست و ایدئولوژی مدل‌های «سوسیالیسم موجود» پیروی کند؛ و نه مانند پرونیسم در آرژانتین

یا حزب کارگر برزیل خصلتی پوپولیستی دارد که با یک برنامهٔ مبهم ناسیونالیستی و بوروکراسی سیاسی ـ سندیکایی فریبنده به میدان آمده باشد. سرانجام این که این حزب فرقه‌ای به ظاهر انقلابی نیست که در حاشیهٔ جنبش واقعی کارگری سازمان یافته و در جزم‌ها و آئین‌های صلب و تغییر ناپذیری زندانی شده باشد. در واقع یافتن معادل و مشابه چنین حزبی در تاریخ جنبش کارگری دشوار است.

حزب زحمتکشان نتیجهٔ یک قرن کوشش زحمتکشان برزیل برای ابراز سیاست خاص خود است. در آغاز قرن آنارشیست ـ سندیکالیست‌ها با حرارتو روح طبقانی ستاینده‌ای برای سمت‌گیری مستقل پرولتری مبارزه کردند. اما دکترین گرایی آنها اندیشهٔ ایجاد یک حزب سیاسی توده‌ای را مردمی نمود. شاید حزب کمونیست برزیل مهمترین تلاش را برای بنیان نهادن یک حزب واقعی کارگری در برزیل به عمل آورده است. اما علی‌رغم فداکاری و روح ایثار رزمندگان و کادرهای آن، شیوه و منطق استالینی این حزب را به سیاست تبعیت از بورژوازی «ملی» سوق داد. این سمت‌گیری توأم با وابستگی ایدئولوژیک به اتحاد شوروی و نبود دمکراسی درون حزبی یک رشته انشعاب‌هایی را سبب گردید که از ۱۹۶۲ تا امروز آن را سخت متفرق و ضعیف کرده است. بدین جهت است که اکثریت رهبران تاریخی از حزب بیرون رفته‌اند. حزب کارگر برزیل که ابتدا توسط گتولیووارگاس در ۱۹۴۵ پایه‌گذاری و سپس توسط ژوآئوگولارت رهبری شد و بعد با نام جدید «حزب دمکراتیک کارگری» توسط لئونل بریزولا هدایت گردید، هرگز چیزی جز یک جنبش پوپولیستی فاقد تعهدهای ارگانیک، سیاسی یا برنامه‌ای در برابر طبقهٔ کارگر نبوده است. از سوی دیگر، گروههای کوچک «چپ مسلح» که در دههٔ ۶۰ و ۷۰ سربرآوردند، هرگز نتوانستند درون طبقه کارگر حضوری واقعی پیدا کنند. آنها علیرغم قهرمانی‌ها و جانبازی‌های نمونه وارشان با فرجام حزن‌انگیز فعالیت‌های منفرد و جدا از زحمتکشان شهرها و روستاها روبرو شدند. تنها با تأسیس حزب زحمتکشان است که برای نخستین بار یک حزب توده‌ای که به طور سازمان یافته در میان طبقه کارگر جدید که پس از ۱۹۶۴ پیدایش یافت، برپایه تجربه خاص این طبقه در مبارزهٔ طبقاتی و آگاهی به ضرورت سازماندهی سیاسی مستقل بدون رابطه با استالینیسم یا پوپولیسم به وجود آمد. به تدریج به جمع رهبران سندیکاها که چشم‌اندازهای جدید را بنابر پراگماتیسم خود مجسم می‌کردند، نسل‌های متعدد مبارزان مارکسیست افزوده شدند، که از اندیشهٔ سوسیالیستی را به حزب زحمتکشان

آوردند. از این‌رو، تشکیل حزب زحمتکشان در سال‌های ۱۹۸۱-۱۹۷۹ مدیون تأثیر جریان‌هایی است که هر یک از آنها حساسیت خود ویژه و سهم خود را در برپایی این حزب ادا کرده‌اند:

۱- سندیکالیست‌های «واقعی» به عنوان مبتکران و رهبران روند شکل‌گیری حزب زحمتکشان که مظهر سندیکالیسم توده‌ای، رزمنده و طبقه‌گرای‌اند و پایگاهشان در ABC (حومهٔ صنعتی سائوپولو بزرگ که «هستهٔ پرولتاریا» در آن متمرکز است) یک قلمرو و نماد محسوب می‌شود.

۲- اپوزیسیون سندیکایی که سال‌هاست مبارزهٔ دشواری را در کارخانه‌ها و سندیکاها علیه ساختار سندیکایی وابسته به دولت و بوروکراسی سندیکایی « زرد » از سر گذرانده.

۳- سندیکاهای روستایی و اتحادیه‌های دهقانی که اغلب زیر تأثیر آرمان‌های مسیحی‌اند.

۴- کانون‌های پایهٔ کشیشی، انجمن‌های کارگری مسیحی، اجتماع های مسیحی روستا و سایر بخش‌های مسیحی با گرایش سوسیالیستی.

۵- مبارزان قدیمی حزب کمونیست یا «چپ مسلح» که از سازمان‌های خود جدا شده‌اند.

۶- گروه‌های چپ انقلابی با گرایش‌های مختلف: مائوئیست‌ها، تروتسکیست‌ها و هواداران کاسترو.

۷- روشنفکران از میان جامعه‌شناسان، اقتصاددانان، معلمان، نویسندگان، روزنامه نگاران و پژوهشگران که به جنبش کارگری و تئوری مارکسیستی (یا گاه به هنجار مسیحی) علاقمندند.

۸- نمایندگان برآمده از جناح چپ جنبش دمکراتیک برزیل ـ حزب اپوزیسیون رژیم نظامی.

در مقیاس معینی می‌توان تأیید کرد که ایجاد حزب زحمتکشان تلاقی تاریخی طبقهٔ (زحمتکشان) و روشنفکران (آن) بوده است، دو نیروی اجتماعی که تا تشکیل این حزب راه‌های موازی، گاه همگرا و غالباً بسیار متفاوتی را پیموده‌اند.

روند شکل‌بندی حزب زحمتکشان برخی مشخصه‌های کاملاً خاص برزیل را نمایش می‌دهد و در لحظهٔ تاریخی وظیفهٔ مهم همبودهای پایه را نشان می دهد. از سوی دیگر،

به نمونه برداشت‌هایی برمی‌خوریم که بـه نظـر می‌رسـد، مسـتقیماً از برخـی متن‌هـای «کلاسیک» مارکس استخراج شده است؛ طبق آن: جنبش کـارگری در مراکـز صنعتـی متمرکز مدرن بزرگ پدیدار می‌گردد. سندیکالیسم در جریـان مبـارزات اقتصـادی خـود ضرورت حزب سیاسی زحمتکشان حزبی را کشـف می‌کنـد کـه گردآورنـدهٔ متنوع‌تریـن قشرهای اجتماعی مردم زیر هژمونی طبقه کارگر است.

تنوع منابعی که حزب زحمتکشان از آن بوجود آمد در تنوع بنیـان‌گذاران آن نمـودار است. از میان آنها می‌توان این نامداران را نام برد: لوئیز ایناسیو داسـیلوا «لـولا» رئیـس سندیکایی فلزگدازان سائو برناردو و اولیویو دوترا رئیس سندیکای زحمتکشان بانک‌های پورتو آلگره؛ آپولونیو دوکار والهو رهـبر پیشـین حـزب کمونیسـت و مبـارز بریگادهـای بین‌المللی در اسـپانیا و مقـاومت فرانسـه (او آزادی چندیـن شـهر جنـوب فرانسـه را در ۱۹۴۴رهبری کرده است).

ماریو پدوزا بنیانگذار اپوزیسیون چپ (تروتسکیسـت) کـه در آغـاز دهـهٔ ۳۰ جبهـه متحد ضدفاشیستی ۱۹۳۴ را به وجود آورد (این جبههٔ سائوپولو را از چنگ انتگرالیسـت‌ها نجات داد. انتگرالیست عنوان فاشیسم برزیلی است). او بنیان‌گذار چهارمین انتراناسـیونال (۱۹۳۸) و سپس انترناسیونال سوسیالیستی با الهام از اندیشه‌های روزا لوکزامبـورگ نـیز بوده است. فرانسیسکو دفغورت جامعه‌شناس، استاد دانشـگاه سـائوپولـو، نویسـندهٔ آثـار برجستهٔ تاریخ جنبش کارگری برزیل؛ خوزه دیرسو و ولادیمیر پـالمیرا رهـبران جنبـش دانشجویی ۱۹۶۸ (به ترتیب در سائوپولو و ریو) که بعد در جنبش«چپ مسلح» شـرکت فعال داشتند.

این تنوع در خصلت کثرت‌گرای حزب زحمتکشان منعکس است که در صـف خـود گرایش‌ها و جریان‌های گوناگون را گردآورده اسـت کـه برخـی از آنـها بـا مطبوعـات و مجله‌های خاص خود و غیره به شدت ساختاری شده‌اند. بدیهی است که این گرایش‌هـا منجمد باقی نمانده‌اند. آنها طی پانزده سال حیات حزب زحمتکشـان در گروه‌بندی‌هـای متعدد شرکت داشته‌اند. از بین آنها جریان‌های متعصب و آیین پرست منحل و یـا بسـیار معتدل شده‌اند. گروهی رادیکال شده و به طرف چپ حزب گرویده‌اند. ایـن وضعیـت در تضاد با یکپارچه‌گرایی صلب و بوروکراتیک احزاب نمونهٔ استالینی بـرای زنـدگی درونـی حزب نیروی حیـاتی مـهمی محسـوب مـی‌گردد. البتـه، ایـن امـر در جریـان عمـل بـا اصطکاک‌ها و کشمکش‌هایی روبرو بود، بطوری که برخی جریان‌ها (بیشـتر فراکسـیون

ها) خود را یگانه پیشاهنگ قلمداد کرده و حزب زحمتکشان را همچون ابزار ساده و چارچوبی می‌دانستند که منظور از آن پی‌افکندن یک حزب «واقعی» انقلابی است. با این همه، اغلب این نوع مسایل هنگام تنظیم فعالیت جریان‌های درونی حزب در ۱۹۹۰ به بهای جدایی از یک یا دو گروه بسیار متعصب حل و فصل شدند. در مجموع، این تنوع عامل پراکندگی و تضعیف حزب نیست، بلکه بیشتر منبع غنی شدن آن و درس آموزی‌های مشترک است.

یکی از ویژگی‌های حزب زحمتکشان رابطهٔ تنگاتنگ آن با رادیکال‌ترین بخش‌های «توده مسیحی» است. لازم به یادآوری است که برزیل یک کشور آمریکای لاتین است که در آن دین‌شناسی رهایی‌بخش نفوذ بسیار زیادی دارد و جنبش انجمن‌های پایهٔ کلیسایی در آن چنان گسترده است که میلیون‌ها مسیحی (مخصوصاً از میان تهیدستان) در شهرها و روستاها پیرامون آن گرد آمده‌اند.

از این‌رو، بخش مهمی از مبارزان بسیار فعال و متعهد انجمن‌های پایهٔ کلیسایی و کانون‌های توده‌ای (کانون کارگری، روستایی، شهری) بطور طبیعی در صفوف حزب زحمتکشان حضور دارند. یکی از انگزیندگان اصلی انجمن‌های پایهٔ کلیسایی فرای بتتو است که مدت پنج سال در دورهٔ دیکتاتوری نظامی زندانی بود. او در پیوستن بسیاری از مسیحیان رادیکال به حزب زحمتکشان نقش مهمی ایفاء کرده است.

در واقع، بدون وجود فرهنگ اعتراضی مسیحی که خود سازمان‌یابی پایه‌ای و خود رهایی از فقر و استثمار را می‌ستاید، احتمال کمی وجود داشت که حزب زحمتکشان بتواند شکل گیرد و مخصوصاً با این سرعت نفوذ توده‌ای کسب کند. با این همه، حزب زحمتکشان با یک حزب اعتقادی فرق دارد و تابع سمت‌گیری کلیسا نیست و از دکترین اجتماعی کاتولیک پیروی نمی‌کنند. در یک کلمه، این حزب هیچ شباهتی با دمکراسی مسیحی آمریکای لاتین ندارد.

تشکیل حزب زحمتکشان طی دو سال با چنان سرعتی صورت گرفت که اغلب گروههای سیاسی سوسیالیست و کمونیست را غافلگیر کرد. برخی از این گروهها به این حزب پیوستند، اما بخش‌های بسیار «عقب ماندهٔ» چپ مانند احزاب کمونیست طرفدار شوروی و آلبانی برای حفظ تشکیلات استالینی خود ترجیح دادند در صفوف «جنبش دمکراتین برزیل» حزب لیبرال اپوزیسیون باقی بمانند.

از ۱۹۷۸، سالی که اعتصاب‌های بزرگ کارگران فلزگداز سائوپولو و حومهٔ آن رویداد بخش پیشرفتهٔ هسته سندیکالیسم (کـه برخـی جامعه‌شناسـان شـتابزده آن را «صنـف گرای»، «غیر سیاسی» و نمونهٔ «آمریکـایی» پروانـندهٔ «اشـرافیت کـارگری» توصیـف کردند) به ابراز وجود پرداخت. رهبران متعدد سـندیکاهای «واقعـی» بـا بررسـی تجربـه اعتصاب، اندیشهٔ ایجاد یک حزب مستقل زحمتکشان را برای رویارویی با دستگاه پلیسی ـ نظامی برانگیختند. برای برخی‌ها این نخستین ترازنامهٔ مبارزات اجتماعی در تاریخ تازهٔ کشور (از ۱۹۶۴) به شمار می‌رود.

مثلاً در دسامبر ۱۹۷۸، هنگام «دیدار برای دمکراسی» که اپوزیسیون لیبرال و چـپ ریودوژانیرو از آن حمایت کردند، لوئیس ایناسیو داسیلوا، «لولا» تز حاکم بر این دیـدار را رد کرد. دیگر رهبران سندیکایی حـاضر در ایـن دیـدار از او پشـتیبانی کردنـد. ایـن تـز خواستار تشکیل «جبههٔ وسیع دمکراتیک» برای مقابله با رژیـم نظـامی گرداگرد حـزب دمکراتیک برزیل بود. او دربارهٔ سیاست سنتی دنباله‌روی جنبش‌کارگری به عنوان نقطه ضعف آن به تجربهٔ موجود از ۱۹۶۴ اشاره کرد و تأکید نمود «اگر زحمتکشان نسـبت بـه یگانگی نیروهای اپوزیسون هشیار نباشیم، باز دچار شکست‌هایی چـون شکسـت ۱۹۳۴ خواهیم شد که در جریان آن بورژوازی پیوندش را با زحمتکشان گسست و باپشت کردن به آنها باعث سقوط و فلاکت آنها گردید».

«لولا» بدون انکار ضرورت اتحاد همـهٔ نیروهـا در برابـر رژیـم نظـامی بـر اهمیـت سیاست مستقل کارگری درنگ نمود و افزود: «طبقه کارگر راه بی‌برگشت خـود را بـرای پیروزی هدف‌هایش دنبال خواهد کرد. او دیر یا زود حزب سیاسی‌اش را بنیـان خواهـد نهاد... طبقه کارگر و زحمتکشان نباید ابزاری در دست دیگران باشـند. ایـن نکتـه جنبـهٔ اساسی دارد که زحمتکشان با ابزار نـیرویی کـه آن را نمـایندگی می‌کننـد، مسـتقیماً در عرصهٔ سیاسی شرکت داشته باشند. شرکت در عرصهٔ سیاسی ایجـاب می‌کنـد کـه ایـن طبقه حزب خود را بنیان گذارد». (نشریه‌ام تمپو شماره ۳۳،۴۲ دسامبر ۱۹۷۸).

در اکتبر ۱۹۷۹ نخستین دیدار ملـی حـزب زحمتکشـان در سـائو برنـاردو دوکـامپو دژکارگری سندیکای لولا عملی گردید. در این دیدار بنیان نهادن حزب جدید و انتخـاب اولین رهبری موقت انجام گرفت. یـک اعلامیـهٔ کوتـاه سیاسـی در ایـن کنفرانـس بـه تصویب رسید که به روشنی هدف حزب زحمتکشان را ترسـیم می‌کنـد. اعلامیـه بیـان می‌دارد: «حزب زحمتکشان به خاطر این که تمام قدرت اقتصـادی و سیاسـی مسـتقیماً

توسط زحمتکشان اعمال گردد، مبارزه می‌کند. این یگانه وسیله برای پایان دادن به ستم و استثمار است». سند همزمان «همهٔ نیروهای دمکراتیک را برای ایجاد جبههٔ وسیع توده‌ای علیه رژیم دیکتاتوری» فرا می‌خواند. حزب زحمتکشان مبارزه برای تشکیل مرکز واحد زحمتکشان را هدف قرار داده است و بر این نکته تأکید دارد که «لازمهٔ تشکیل این مرکز درهم ریختن ساختار کنونی سندیکایی تابع دولت است».

در آوریل ـ مه ۱۹۸۰ اعتصاب بزرگ ۲۵۰۰۰۰ زحمتکشان فلزکار سائو برناردو به وقوع پیوست. در پی مداخلهٔ پلیسی و نظامی ـ توقیف لولا و دیگر رهبران برجسته و مداخلهٔ نظامی در سندیکا ـ جنبش متوقف شد. امّا به درازا کشیدن اعتصاب درطی مدت استثنایی ۴۲ روز و ظرفیت سازماندهی توده‌ها (برگزاری میتینگ‌های دهها هزار نفری روزانهٔ زحمتکشان) قدرت شگفت‌انگیز سندیکالیسم جدید را که پیشاهنگ آن جزو تشکیلات حزب زحمتکشان بود، به طرز نمایانی به نمایش گذاشت.

در مه ـ ژوئن همین سال کنفرانس جدید ملی حزب زحمتکشان با حضور نمایندگان ۲۲ ایالت برزیل به نمایندگی از ۳۰ هزار عضو حزب برگزار شد. یک بیانیه و یک برنامه که حزب زحمتکشان را به عنوان «مظهر سیاسی واقعی همهٔ استثمارشوندگان سیستم سرمایه‌داری» و به عنوان حزب توده‌ها، وسیع، باز و دمکراتیک معرفی می‌نماید، به تصویب رسید. اعلام گردید که هدف حزب از کار انداختن ماشین سرکوبی رژیم موجود و ایجاد «یک قدرت جانشین به سود زحمتکشان و ستمدیدگان در راستای بنیان نهادن جامعه‌ای فارغ از استثمارکنندگان و استثمار شوندگان» است. بدیهی است که زحمتکشان در ساختمان این جامعه بدین امر آگاهی دارند که این مبارزه علیه منافع «سرمایهٔ بزرگ ملی و بین‌المللی» هدایت می‌شود. با این همه، حزب زحمتکشان هنوز با داشتن یک «دکترین» مدون فاصله دارد. از این رو، بسیاری از مسایل و تعریف‌های برنامه‌ای برای انجام یک بحث وسیع و «پختگی» تدریجی مجموع مبارزان باز گذاشته شد.

این امر مخصوصاً در قلمرو بین‌المللی بسیار با اهمیت بود. چنانچه تصویب برخی موضع‌گیری‌ها آن را به روشنی نمایان می‌سازد: اعلام همبستگی با انقلاب ساندنیستی در نیکاراگوئه و همبستگی با مبارزهٔ زحمتکشان لهستان برای برقراری آزادی‌های سندیکایی ازآن جمله است. رزمندگان و رهبران حزب زحمتکشان با جدیت از تکرار

تراژدی اشتباه چپ استالینی سابق برزیل می‌پرهیزند و از این رو از هر نوع دنباله‌روی از این یا آن دولت «سوسیالیستی موجود» رو برتافتند.

اندیشهٔ اساسی، قطعی وعمده‌ای که در تشکیلا حزب زحمتکشان نقش اساسی ایفاء می‌کند و برای سمت‌گیری سیاسی آن به مثابه قطب‌نما محسوب می‌گردد. همانا اندیشهٔ مارکس در برنامه گردهم آیی بین المللی زحمتکشان است،که می‌گوید: رهایی زحمتکشان کار خود زحمتکشان است.

در کنفرانس ملّی سپتامبر ۱۹۸۱ یعنی در مرحلهٔ نهایی تشکیل قانونی حزب (در شرایط فوق‌العاده دشوار « قانون جدید حزب» توسط رژیم نظامی روبزوال)، حزب زحمتکشان آشکارا سوسیالیسم را به عنوان برنامهٔ‌نهایی خود اعلام داشت. لوّلا در گفتگوها و مصاحبه‌های مختلف با طرح راه دیگری برای انقلاب و سوسیالیسم در برزیل مخالفت کرد و راه سوسیال دمکراسی و سوسیالیسم بوروکراتیک را مردود دانست.

حزب زحمتکشان به موهبت کارزار عظیم عضوگیری رشدی استثنایی نمود. در پایان ۱۹۸۲ بالغ بر ۳۴۵ هزار نفر در سراسر کشور به عضویت این حزب درآمدند. امّا نتایج انتخابات قانونگذاری ۱۹۸۲ تا اندازه‌ای اغفال کننده بود، زیرا ۳/۵ درصد آراء و فقط ۸ نماینده نصیب آن گردید. روزنامه نگاران شتابکار زیر تأثیر این واقعه پایان کار حزب زحمتکشان را اعلام کردند. امّا در عوض این حزب با تشکیل مرکز واحد زحمتکشان در ۱۹۸۳ نخستین مرکز سندیکایی توده‌ای در تاریخ جدید برزیل، متحد نیرومندی در جنبش کارگری پیدا کرد.

در ۱۹۸۴، حزب زحمتکشان به طور فعال در کارزار انتخاب مستقیم رئیس جمهوری شرکت کرد و میلیون‌ها شهروند برزیلی را در یک جنبش بی‌سابقهٔ توده‌ای بسیج کرد و عملاً به رژیم نظامی پایان داد. این حزب با وفاداری به خواست‌های دمکراتیک تودهٔ مردم، انتخاب «غیر مستقیم» رئیس جمهور جدید «تانکردونوس» «از اپوزیسیون میانه‌رو» را به وسیلهٔ مجلس که راه حلی نامشروع درنتیجهٔ مذاکرهٔ اپوزیسیون لیبرال با نظامیان بود، رد نمود.

در انتخابات نوامبر ۱۹۸۶، حزب زحمتکشان درصد آراءش را دو برابر کرد و به ۶/۵ درصد رسانید و نفوذش را بسی فراتر از حوزه سنتی‌اش سائوپولو توسعه داد.

امّا نخستین نفوذ مهم آن در انتخابات شهرداری‌ها در ۱۹۸۸ تأمین گردید که در جریان آن مدیریت شهرداری‌های چندین شهر بزرگ از جمله چند پایتخت منطقه‌ای

مانند پورتوالگره و سائوپولو و چند شهر بزرگ صنعتی راکه در برزیل و آمریکای لاتین نظیر ندارند، به دست آورد. سرانجام هنگام انتخابات مستقیم رئیس جمهوری ۱۹۸۹. لولا از رقیبان چپ خود بری زولا پوپولیست و کواس سوسیال دمکرات پیشی گرفت و در برابر کاندیدای محافظه‌کار کوللو دوملو (که از حمایت و تبلیغات شبکهٔ تلویزیونی «گلوبو» قدرتمندترین رسانهٔ کشور برخوردار بود) مقام دوم را احراز کرد. هر چند لولا انتخاب نگردید، امّا پیرامون یک برنامهٔ طبقه‌گرای و رزمنده که سوسیالیسم را آماج خود می‌داند ۴۷ ٪ آراء را به دست آورد. کسب چنین رایی نه تنها در برزیل بلکه در تمام آمریکای لاتین پس از پیروزی آلنده در ۱۹۷۰ بی‌سابقه بود.

اما منظور از آماج سوسیالیستی کدام سوسیالیسم است؟ حزب زحمتکشان هنگام هفتمین دیدار ملی خود در ۱۹۹۰ به تصویب سندی پرداخت که پس از بحث طولانی درونی دریافت خود را از جامعهٔ آینده این گونه ترازبندی کرد:

«سوسیالیسمی که ما می‌خواهیم آن را بناکنیم تنها درصورتی تحقق می‌یابد که دمکراسی واقعی اقتصادی را برقرار کند. پس باید آن را پیرامون شعار مالکیت اجتماعی بروسایل تولید که شکل‌های آن به طور دمکراتیک توسط جامعه گزیده می‌شود، سازمان داد».

« این دمکراسی اقتصادی باید از منطق فاسد بازار سرمایه‌داری به مثابه منطق فرمان مستبدانهٔ دولت که به بسیاری اقتصادهای موسوم به «سوسیالیستی» آسیب رساند، درگذرد. ویژگی‌ها و هدف‌های آن از ارادهٔ اجتماعی و نه فرض‌های «منافع استراتژیک» دولت پیروز خواهد کرد».

با توجه به این که چپ در برزیل مانند جاهای دیگر به لحاظ تاریخی میان یک جریان ضد سرمایه‌داری اما خودکامه و یک جریان دمکراتیک اما رفرمیست تقسیم شده، نوآوری‌های حزب زحمتکشان مشخصاً فر رفت از بدیل‌های نادرست موصوف است:

«تعهد ما به دمکراسی از ما رزمندگانی ضد سرمایه‌داری می سازد. این انتخاب عمیقاً مبارزهٔ ما را در راه دمکراسی به نمایش می‌گذارد. کشف فساد سرمایه‌داری (به طور تجربی، پیش از به تئوری درآمدن آن برای بسیاری از ما) محرک بسیار نیرومندی برای اغلب رزمندگان حزب زحمتکشان در سازمان دادن یک حزب سیاسی است. ما ناتوانی منطق بربرمنش سرمایه‌داری را در پاسخ به رنج بیهودهٔ میلیون‌ها تن از افراد نشان داده و نشان خواهیم داد. تجربهٔ تاریخی مشخص ما ـ در آن سوی سکه « معجزهٔ

برزیلی» و بسیاری ازشرایط اسف‌بار ملی و بین‌المللی ـ به ما نشان داده است و میلیون‌ها تن را به حاشیه می‌راند و با توزیع برابرانهٔ ثروت اجتماعی مخالف است و از دمکراسی واقعی شانه خالی می‌کند».

این فرمول‌بندی که سرشار از رادیکالیسم اخلاقی به عنوان مهمترین مشخصه فرهنگ سیاسی حزب زحمتکش است، از درآمیزی خاص تئوری مارکسیستی و حساسیت عاطفی مسیحی سرچشمه می‌گیرد. نخبگان، مطبوعات و رسانه‌های محافظه کار از این رادیکالیسم ناخرسندند. آنها در صورتی مایلند که به عضویت حزب زحمتکشان درآیند که این حزب به خوبی «چون دیگر حزب‌ها»، حزب «عادی و متداول» حزب سوسیال دمکرات تبدیل شود. تا امروز حزب زحمتکشان در برابر این فشارها مقاومت کرده است و با پایداری به حفظ و پرورش هویت «متنوع» خود ادامه می‌دهد. در ۱۹۹۳ هنگام هشتمین دیدار ملی نیروی حزب عمدتاً صرف «گردش به چپ » گردید. گرایش جدید در رهبری جدید ائتلاف میان جناح چپ موسوم به جریان «انسجام» که رهبری حزب زحمتکشان از دههٔ ۸۰ را در دست دارد، و جریان «دمکراسی سوسیالیستی» (نزدیک به انترناسیونال چهارم ارنست مندل) است.

کوللور دوملو که در ۱۹۸۹ بر اساس کار پایهٔ مردم فریب و پوپولیستی «طرد دولتمردان فاسد» انتخاب شده بود، عملاً یک سیاست اقتصادی نمونهٔ لیبرال نو را به اجرا درآورد که به طور منظم مؤسسه‌های عمومی را به بهای ناچیز در اختیار بخش خصوصی گذاشت. امّا به سرعت ادعای این قهرمان ضد فساد با سوء استفاده‌های کلان مالی در جریان خصوصی‌سازی برملا شد. به ابتکار حزب زحمتکشان که دیگر نیروهای سیاسی با تأخیر زیاد به آن گرویدند، یک بسیج عمومی در سراسر کشور سازمان داده شد که خواستار برکناری رئیس جمهور خائن شدند. فشار افکار عمومی و به خصوص جوانان که به خیابان‌ها سرازیر شده بودند، اکثریت اعضای پارلمان را واداشت که در ۱۹۹۱رأی به خیانت کوللو دوملو بدهند و ایتامار فرانکو معاون او را به جای او برگزینند.

در اکتبر ۱۹۹۴در آستانهٔ انتخاب رئیس جمهوری جدید دو کاندیدای مهم در برابر هم قرار داشتند. از یک سو، لولا کاندیدای ائتلافی که چندین حزب کوچک سوسیالیستی، کمونیستی و زیست محیطی را پیرامون حزب زحمتکشان گردآورده بود و از سوی دیگر فرناندو هنریک کاردوزو، جامعه شناس مارکسیست سابق و تئوری پرداز امروز وابستگی که به لیبرالیسم نو و راه و روش های صندوق بین المللی پول تغییر

عقیده داد، کاندیدای ائتلافی‌ست که حزب سوسیال دمکرات برزیل و حزب سوسیال دمکرات برزیل و حزب جبههٔ لیبرال، حزب باتکداران و اعضای الیگارشی روستایی موجود جناح «میانه رو» دیکتاتوری نظامی سابق را گرد می‌آورد.

برنامهٔ حکومت دمکراتیک توده‌ای حزب زحمتکشان مجموعه به هم پیوسته‌ای از اصلاحات ساختاری زیر را پیشنهاد می‌کند: اصلاحات ارضی، اصلاحات شهری، اصلاحات مالیاتی، گفتگوی دوباره دربارهٔ وام خارجی (با تعلیق پرداخت این وام‌ها)، باز توزیع درآمدها، سمت‌گیری دوبارهٔ تولید به سمت بازار داخلی، اما نباید به مانع‌هایی که حکومت زیر رهبری لولا با آن روبرو خواهد بود، کم بها داد. این مانع‌ها عبارتند از خرابکاری اقتصادی بخبگان، فرار سرمایه‌ها، اعمال سیاست محاصره بانک‌های بین‌المللی، مقاومت خشن مالکان بزرگ ارضی، مقاومت‌های لجوجانهٔبرخی مقام‌های نظامی و غیره. باید اعتراف کرد که حزب زحمتکشان هنوز با داشتن یک استراتژی روشن برای مقابله با این کشمکش‌های متعدد و خطرناک بسی فاصله دارد.

بدون شک عامل قطعی همانا استعداد بسیج مستقل حزب در برانگیختن جنبش‌های اجتماعی و خود سازماندهی پایهٔ توده‌های بی‌چیز است. با این همه، برخی مسایل درونی ساختاری این ظرفیت را محدود می‌کند؛ آنها عبارتند از ناهمانگی چشمگیر میان شمار اعضاء (در حال حاضر ۶۰۰ هزار نفر) و شمار مبارزان فعال (۶۰ هزار نفر)، ناکافی بودن سازمان‌دهی رزمندگان در پایه، گرایش به مستقل شدن در بخش‌هایی از حزب که در نهادهای دولتی، مجلس‌های منتخب، شهرداری هاو ... فعالیت دارند و غیره. درست است که با وجود این مسایل، حزب زحمتکشان موفق شده است، سرتاپای زندگی سیاسی کشور را تغییر دهد؛ اما برای نخستین بار در تاریخ برزیل نخبگان بورژوازی و اولیگارشی را که از دیر باز قدرت کشور را در انحصار دارند، بطور جدی به مبارزه طلبیده است.

رشد چشمگیرحزب زحمتکشان توجه پرشور همگان در آمریکای لاتین و اروپا را برانگیخته است. این حزب علاوه بر این که از یک سو به مشخصه‌های ویژهٔ برزیل در شرایط تاریخی معین آن مربوط می‌گردد، از سوی دیگر، بیانگر کوشش تقریباً بی‌سابقه برای فرا رفت از چارچوب سازماندهی توده‌ای بنابر مدل‌های مرسوم سیاسی در بطن جنبش کراگری، رفرمیسم نئوکنیزی ، گروه‌بندی‌های مسیحی در پارلمان، سانترالیسم بوروکراتیک، فردگرایی آئینی و « بدیل سازی» برای دستگاه اداری است. مسئله عبارت

از به فرجام رساندن بس حساس هدفهای دمکراتیک و مردمی در میان انبوهی از تضادها و خطرهای قابل ملاحظه عدیده است. این کوشش‌ها برای همه کسانی که در برزیل و جاهای دیگر مشتاق و آرزومند دمکراسی سوسیالیستی‌اند، بسیار با اهمیت و گرانبهاست.

منبع: «جهان ازدید جنوب»
سپتامبر ۱۹۹۴ ، پاریس، p.u.f

از دومینکو لوسورو

مفهوم عمومی انسان در سنت لیبرالی و سوسیالیستی

هایک اقتصاددان اطریشی الاصل انگلیسی متعرض است که چرا مفهوم «آزادی در رابطه با نیاز» توسط روزولت به تئوری درآمد و سپس در سطر مربوط به «حقوق اجتماعی و اقتصادی» اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ سازمان ملل متحد گنجانده شد. او در انتقاد از اعلامیه جهانی حقوق بشر تأکید می‌کند: «این سند آشکارا کوششی برای درآمیختن حقوق سنت لیبرالی با مفهوم کاملاً متفاوتی است که از انقلاب مارکسیستی روسیه سرچشمه می‌گیرد». برخلاف برداشت ستتامبرینی که «کمترین ویژگی»[1] را برای چنین اختلاطی قایل است. هایک بر این تز درنگ دارد که جامعهٔ کنونی غربی و خود روزولت نمی‌تواند بدون سهم مارکسیسم و حتی بدون سهم «انقلاب مارکسیست روسیه» درک شود.[2]

در این جا بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌گردد که کدام یک از این دو برداشت درست است و حق با کیست؟ با هایک یا ستتامبرینی؟ برای پاسخ به این سوال باید به بررسی انتقادی پرداخت که مارکس از جامعهٔ عصر خود به عمل آورد. آن چه در این انتقاد در مرکز توجه قرار دارد مربوط به مسئله آزادی ـ برابری است. زیرا نابرابری شرایط اقتصادی و اجتماعی باعث می‌شود که آزادی علی‌رغم تضمین‌های رسمی و تبلور در سطح حقوق صوری اثر بخشی خود را از دست بدهد. مارکس در این زمینه متأثر از هگل است. هگل به این مسئله چهرهٔ روشن و قانع کننده‌ای بخشیده است. به گفتهٔ او کسی که از گرسنگی مفرط و بی‌غذایی تا سرحد مرگ رنج می‌برد، در واقع در

شرایط «فقدان کلی حقوق»، یعنی در شرایطی قرار دارد که در آخرین تحلیل با شرایط برده فرق بنیادی ندارد.[۳]

البته، آگاهی به این واقعیت گاه در خود سنت لیبرالی به صورت تصدیق غیر ارادی بروز می‌کند. چنان که به گفتهٔ ب.کنستان: چرا زحمتکش مزدبر نباید از حقوق سیاسی بهره‌مند گردد؟ این نکته کاملاً روشن است: «مالکان صاحبان وجود او هستند، زیرا می‌توانند او را از کار بیرون کنند».[۴] توکوبل در ۱۸۳۳، در جریان سفرش به انگلیس در برابر منظرهٔ دهشتناک فقر تودهٔ مردم و نابرابری بسیار فاحش از این اظهار تعجب نتوانست خودداری کند: «این جا برده، آن جا ارباب. آن جا ثروت‌های معدودی و این جا فقر عدهٔ بسیار زیادی»[۵]. بنابراین، میان برابری و آزادی یا دقیق‌تر میان نابرابری مفرط مادی و بردگی واقعی رابطهٔ مستقیم وجود دارد. اما بعد، این تئوری پرداز لیبرال با کمال تعجب تز یاد شده را به طور ضمنی ترک گفت و با متهم کردن جنبش سوسیالیستی (و پیش از آن انقلاب فرانسه) قربانی کردن آزادی در محراب برابری این دو را رو در روی هم قرار می‌دهد. به گفتهٔ او «کسی که در آزادی چیزی جز خود آن را جستجو می‌کند، بندگی کردن را پذیرفته است.»[۶] در واقع ،«آزادی در رابطه با نیاز» که توسط روزولت به تئوری درآمد برای توکویل و همچنین برای هایک غیر قابل تحمل است. این برداشت در حقیقت به سنت سیاسی متفاوت و به نویسندگانی باز می‌گردد که سنت لیبرالی باسوءظن یا خصومت به آن می‌نگرد. در فرانسه، روسو و ژاکوبنیسم و در آلمان هگل نخستین کسی که از «حقوق مادی»[۷] سخن گفت و عمدتاً مارکس که میراث فلسفه کلاسیک آلمان و میراث منبع روسویی و ژاکوبنی را جمع و متحد کرد، نمایندگان برجستهٔ این سنت سیاسی متفاوت‌اند.

اما امروز وضع از چه قرار است؟ در این خصوص باید گفت که تنها سازمان ملل متحد نیست که کم و بیش واضح از «حقوق اجتماعی و اقتصادی» صحبت می‌کند. با وجود این، می‌توان برای رضای خاطر هایک با کمی تسامح در جهت زدودن اصل مورد بحث ازغرب «واقعی» تلاش کرد و همچنین دربارهٔ واقعیت غربی قانون اساسی جمهوری ایتالیا که به کمک مؤثر سوسیالیس‌ها و کمونیست‌ها سامان یافت. تردیدهایی برانگیخت و میان آزادی و زدودن «مانع‌های نظم اقتصادی و اجتماعی» که آن را واهی می‌سازد و یا چنین خطری را بر می‌انگیزد، رابطه برقرار کرد. برای پی کاوی بحث، سازمان ملل متحد و ایتالیا را کناری می‌نهیم و منحصراً به دنیای انگلوساکسن رجوع

می‌کنیم و نویسنده‌ای چون رالس را در نظر می‌گیریم. این تئوری‌پرداز آمریکایی که شخصاً تبعیت برابری از آزادی را خواستار است، از اصلی پیروی می‌کند که آن را در یک بند محدود کنندهٔ مهم به فرمول درآورده است، او اجرای این اصل را تنها «بر اساس یک سطح درآمد حداقل» معتبر می‌داند.[۸] البته این فرمل دست کم در جهان سوم (که شامل بزرگ‌ترین بخش بشریت است)، فاقد اعتبار است؛ حتی اگر معنی ظاهری بند محدود کنندهٔ رالس را درنظر گیریم، می‌بینیم که برتری آزادی نسبت به برابری در رابطه با خود کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری، مخصوصاً ایالات متحده زیر سوال قرار دارد؛ زیرا در این کشور «افزایش درصد بی‌چیزان»[۹] کتمان ناشدنی است و در آن وجود منطقه‌ای مهم فقیر نشی و حتی گرفتار سوء تغذیه دوام دار شده است[۱۰].

من شخصاً به این اندیشه پایبندم که فرمول بندی مارکس (و پیش از او هگل) دربارهٔ مسئله مورد بحث بسیار قانع کننده است. و آن این که پایین‌تر از یک «سطح درآمد حداقل» نه تنها برتری آزادی نسبت به برابری متزلزل می‌شود و فرو می‌ریزد، بلکه مسئله بیشتر عبارت از این است که در این حالت به طور محسوس دیگر آزادی وجود خارجی ندارد. به عبارت دیگر، برقراری آزادی از برقراری حداقل برابری جدایی ناپذیر است. در این مفهوم است که روزولت «آزادی در رابطهٔ با نیاز» را با دیگر آزادی‌های اساسی مدنی و سیاسی پیوند داده است. با این همه، علی‌رغم فرمول‌بندی‌های متفاوت و کمتر دقیق، بند محدود کنندهٔ اصلی که توسط رالس به تدوین درآمد، به وضوح نشان می‌دهد که برقراری آزادی در واقعیت مشخص در یک فضای بیرون، بدون رابطه با شرایط زندگی مادی و یک «سطح درآمد حداقل» صورت نمی‌گیرد. از این‌رو، مشاهده می‌کنیم که اصل « آزادی در رابطه با نیاز» که هایک به سیاق خود حق دارد، بوی ناخوش سوسیالیسم و مارکسیسم را از آن استشمام کند و حتی با رفتار مبالغه‌آمیز یک محافظه کار «خطر بلشویسم» را در آن ببیند، دوباره سر بر می‌آورد.

هایک از روی دقت و نظم منطقی انکار ناپذیری به نویسنده‌ای چون رالس با بدگمانی تودارانه ناستوده‌ای می نگرد.[۱۱] خود آمریکا از این آلودگی سوسیالیستی غرب که تئوری‌پرداز لیبرال در افشای آن خستگی نمی‌شناسد، در امان نیست. به علاوه درآمریکا این رسم و عادت زشت که بعد در اروپا رواج یافت، دیده می‌شود که از اصطلاح «لیبرال» برای نشان دادن «آرمان‌هایی از سرشت اساساً سوسیالیستی» استفاده

می‌کنند.[۱۲] پس باید نویسندهٔ دیگری را دخالت داد که هایک وقتی «جامعهٔ بزرگ» (به بیان خود) یا «جامعهٔ باز»[۱۳] (به بیان پوپر) را ستایش می‌کند، بی‌قید و شرط به او رجوع می کند. از این رو، ما می‌توانیم این مطلب را نزد پوپر پی کاوی کنیم. به گفتهٔ او: «حتی هنگامی که دولت از شهروندان‌اش در برابر خطر لطمه دیدن از قهر فیزیکی حمایت می‌کند (آن طور که در اساس وضع سیستم سرمایه‌داری بی‌لگام آن را نشان می‌دهد)، چنانچه از تعدی قدرت اقتصادی جلوگیری نکند، نمی‌تواند هدف‌هایمان را تحقق بخشد. در دولتی از این نوع، یعنی دولتی که از حیث اقتصادی قوی است، به مراتب فارغ از ستمکاری دولتی است که از حیث اقتصادی ضعیف و بی‌بهره از آزادی است. در این شرایط، آزادی اقتصادی نامحدود می‌تواند به اندازهٔ آزادی نامحدود فیزیکی خود مخرب باشد وقدرت اقتصادی تقریباً مانند قهر فیزیکی خطرناک باشد. در واقع کسانی که مازاد خوراکی‌ها را در اختیار دارند، می‌توانند کسانی را که بی‌بهره از آن هستند بدون توسل به قهر به اعتقادی که «آزادانه» پذیرفته می‌شود، وادارند».[۱۴] بدین ترتیب، پوپر بیهوده مارکس را میان «پیام بران دروغین» طبقه‌بندی کرده است. زیرا انتقاد اساسی او از لیبرالیسم از مارکس سرچشمه می‌گیرد. از نظر او نه تنها اجبار فیزیکی، بلکه اجبار اقتصادی هم وجود دارد. قدرت اقتصادی انحصاری و انحصار یا کنترل «مواد خوراکی» امکان می‌دهد نسبت به کسانی که این مواد را در اختیار ندارند و در شرایط بی‌ثباتی مطلق زندگی می‌کنند، «تعدی شود». این افراد ممکن است از حیث حقوقی کاملاً آزاد باشند. بنابراین، آنها با وجود برخورداری از آزادی برحسب موازین حقوقی دچار «بردگی» می‌شوند. در زمینهٔ اصطلاح شناسی هم آوایی‌ها روشن‌اند. زیرا «بردگی» که پوپر اینجا پیرامون آن حرف می‌زند کاملاً «بردگی مزدبری» را در دهن تداعی می‌کند مارکس دربارهٔ وضعیت کارگری زمان خود راجع به آن صحبت کرده است. بدیهی است که عقیدهای سیاسی دو نویسنده بسیار متفاوت است. با این همه، با توجه به این که مسئله عبارت از شکل رابطهٔ اقتصاد و سیاست است، اتهام زنندهٔ «پیامبر دروغین» برای این که به مارکس کمتر بدهکار شود، دنبالهٔ مطلب را نمی‌گیرد. حال ازدیدی متفاوت، انتقاد اساسی مارکس رادر برخورد به جامعهٔ بورژوایی محصول اجتماعی را به پایان رساند. انقلاب تمایزهای وضعیت جامعه مدنی، تمایزهای فقط اجتماعی و تمایزهای زندگی خصوصی را که در زندگی سیاسی بی‌معنا است، موجب گردید».[۱۵] دولت بورژوایی حتی در پیشرفته‌ترین شکل خود و حتی هنگامی که محدودیت‌های حق شرکت در انتخابات

را لغو می‌کند به «چشم فرو بستن به این اظهار نظر که اپوزیسیون‌های واقعی اپوزیسیون‌هایی هستندکه هیچ چیز سیاسی ندارندومزاحم دولت نمی شوند» اکتفاء می‌کند.[۱۶]

لیبرالیسم هایک امروز بر این باور است که قطب‌بندی ثروت و فقر که فوق‌العاده زیاد بود واقعیتی است که منحصراً از قلمرو خصوصی سرچشمه می‌گیرد. البته، بعد چنین اعتقادی از جانب روزولت، سازمان ملل متحد، قانون اساسی جمهوری ایتالیا، رالز و خود پوپر ترک شد. در حالی که به عقیدهٔ هایک استبداد هنگامی آغاز می‌گردد که دول نابرابری‌های فاحش در سطح اقتصادی و اجتماعی را به مثابه امری صرفاً خصوصی تلقی کنند. پوپر (آن طور که اینجا بیان شد) عقیده داشت که عدم دخالت دولت درسطح نابرابری‌های فاحش زمینه ساز رابطهٔ عینی مستبدانه و بندگی است.

وانگهی، هنگامی که پوپر کهنگی پذیری ناگزیر مارکسیسم را با تکیه بر این واقعیت که دموکراسی‌های مدرن «بخش بسیار مهمی» از درخواست‌های برنامه‌ای مانیفیست حزب کمونیست را عملی ساختند، در واقع اثبات می‌کند که وامدار بودن«دموکراسی‌های مدرن» را به مارکسیسم می‌پذیرد. به جاست لحظه‌ای روی یکی از این موردها مانند« مالیات بر درآمد به شدت تصاعدی یا نسبی»[۱۷] درنگ کنیم: در حقیقت، پوپر از مالیات « به شدت تصاعدی یا نسبی» به صورتی که این دو یکی هستند، صحبت می‌کند. چون او به مانیفست حزب کمونیست رجوع می‌کند، می‌توان پنداشت که در واقع قصد دارد از Pragressivsteuer Starke یعنی «مالیات قویاً تصاعدی» که مارکس و انگلس آن را مطالبه می‌کردند، سخن گوید.[۱۸] از نظم پوپر این درخواست از این پس بیهوده است، چون در «دموکراسی‌های مدرن» وسیعاً تحقق یافته است. وانگهی، هایک نیز در افشای بحران لیبرالیسم و آلودگی‌های تحمل ناپذیر سوسیالیستی که جامعهٔ غربی دستخوش آن است به «وضع مالیات تصاعدی به مثابه وسیله برای اجرای باز تقسیم درآمدها به نفع طبقه‌های بسیار فقیر» رجوع می‌کند.[۱۹] هایک در این خصوص خود را دقیق‌تر از پوپر نشان می‌دهد. زیرا به دشواری می‌توان از یک سوء افشاء مارکس به عنوان «دشمن جامعه باز» و از سوی دیگر قبول آشکار وامدار بودن «جامعه باز» به مانیفست حزب کمونیست را با هم آشتی داد! درهر حال، هایک «تصمیم انحصاری دولت در عرصه‌های تأمین اجتماعی»[۲۰] را به حساب سوسیالیسم و «عدول» از اصول لیبرالی می‌گذارد تا دربارهٔ سندیکاهایی که «قیمت‌های

رقابتی» نیروی کار و بخش اساسی «اقتصاد بازار» یعنی «بازار کار رقابتی»[۲۱] را از بین می‌برند و سیستم لیبرالی را از ریشه ویران می‌کنند، چیزی نگوید. البته، می‌توان مانند دارندورف از یک « لیبرالیسم جدید» سخن گفت. اما گذار از « قدیم» به « جدید» به هیچ وجه بی دردسر نبود. بلکه برعکس، مبارزه‌های وسیع اقتصادی و اجتماعی و جذب عناصر مسلم آموزش مارکس و دیگر نویسندگان مورد لعن سنت لیبرالی را نه خود به خود، بلکه بر اثر تحمیل واقعیت‌ها ایجاب می‌کرد. هنگامی که دارندورف از « حقوق اجتماعی» حرف می‌زند، به تکرار مقوله ای می‌پردازد که هایک آن را آلوده شدن از سوسیالیسم و مارکسیسم اعلام داشته است. همچنین هنگامی که دارندورف بیکاری و فقر را تهدیدی برای «حقوق مدنی»[۲۲] که می‌توانند این حقوق را به چیز موهومی بدل کنند، اعلام می‌دارد، روشن است که از آموزش مارکس سود می‌جوید. گاه این موضوع در سطح خود اصطلاح شناسی رخ می‌نماید:« برابری در برابر قانون چنانچه رأی همگانی و دیگر شانس های مشارکت در صورتی وعدهٔ تو خالی باقی می مانند که افراد از موقعیت اجتماعی و اقتصادی درخور برای استفاده از آنچه قوانین و حقوق سیاسی بر ایشان مقرر کرده، برخوردار باشند. اندیشهٔ شهروندی به تدریج دارای محتوا شد. شهروندی که مجموعه‌ای از حقوق صوری بود، به قانونی تبدیل شد که نه تنها حقوق انتخاباتی، بلکه درآمد مناسب و حق زندگی مدنی از جمله وضعیت شهروند را در هنگامی که بیمار، پیر و بیکار است، دربر می‌گیرد».[۲۳] اکنون شاهد آنیم که انتقاد ذی قیمت مارکس از حقوق «صوری» دوباره پدیدار می‌گردد. بنابراین، اگر درست است که آزادی و برابری بدون « درآمد مناسب»،« صوری» باقی می‌مانند، از آن این نتیجه عاید می‌گردد که دموکراسی هنوز از جمله درکشورهای پیشرفته صنعتی به کمال نرسیده است. دموکراسی درآن عده از کشورهای جهان سوم که خود را جزو غرب و « جهان آزاد» می‌دانند، همچون سراب باقی مانده است.

هنگامی که دارندورف در پایان دههٔ پنجاه نوشت: « وضع اجتماعی یک فرد از این پس به هدف‌های تحصیلی که به آن نایل می‌گردد، بستگی دارد»،[۲۴] به لیبرالیسم بسیار نزدیک بود. البته، او به سال‌های «معجزهٔ اقتصادی» متوسل می شود که از حیث ایدئولوژیک تغییر شکل یافته بود. بااین همه، دارندورف، موضوعی را از سر گرفت که سنت لیبرالی مستقل از مراجعه به وضعیت تاریخی و اجتماعی معین بسط داده بود. مثلاً ویلهم فن هومبولت نوشت: «خوشبختی که برای انسان معین شده چیزی جز خوشبختی

که از نیروی وی پدید می‌آید، نیست».[۲۵] در سنت لیبرالی فقر شایستگی انسان، بخت و شانس، نظم طبیعی اشیاء و حتی نظم ایزدی‌شان را زیر سؤال می‌برد. با این همه،این سنت تلاش می‌روزد رابطه‌های اقتصادی و اجتماعی و نهادهای سیاستی. ضدبورژوایی (و ضد لیبرالی)[۲۶] بود؟ به خاطر اینکه درآن وقت « تئوری‌های اقتصادی و سیاسی» زیادی وجود داشت که می‌خواستند این حقیقت را به باورانند که بدبختی‌های بشر به محل قوانین نه مشیت الهی ارتباط دارد و از این رو، می‌توان با دگرگونی جامعه این بدبختی‌ها را از میان برداشت».[۲۷] حتی مقررات قانونی و کاهش ساعت کار («دوازده ساعته») ناشی ازآن به حساب «دکترین‌های سوسیالیستی» گذاشته شد و بر این اساس ناگزیر محکوم شناخته شد».[۲۸]

توکویل در برابر اندیشهٔ قراردادن «مآل اندیشی و خرد دولت به جای مآل اندیشی و خود فرد» تصریح می‌کند که « هیچ چیز(...) وجود ندارد که به دولت اجازه دهد در قلمرو صنایع دخالت کند».[۲۹] بحث مشهور ۱۲ سپتامبر ۱۸۴۸ این هدف را تعقیب می‌کرد که از مجلس موسسان رد درخواست «حقوق کار» را کسب کند که قبلاً در روزهای ژوئن به خون کشیده شد و با این همه درخلال راه‌های پرپیچ و خم راه خود را هموار کرد و دیدیم که مثلاً در قانون اساسی جمهوری ایتالیا به بار نشست.

البته، اجتماعی شدن بنیادی وسایل تولید که مارکس پیش بینی و آرزو کرده بود، درغرب تحقق نیافت و حتی در کشورهای«سوسیالیسم واقعاً موجود» مورد تردید و زیر علامت سوال قرار گرفت. با این همه، این واقعیت باقی مانده است که آموزش مارکس هم در غرب و هر در شرق رابطهٔ میان اقتصاد و سیاست، خصوصی و عمومی و خود مفهوم آزادی را عمیقاً دگرگون کرده است.

۲- پس، از این قرار هایک حق دارد که آلوده شدن حقیقی جامعهٔ غربی از سوسیالیسم و مارکسیسم را اعلام دارد. البته او حتی فراتر از آن چه نسبت به آن بدگمان است. حق دارد. خطای او این است که روایتی کاملاً آراسته از سنت لیبرالی عرضه می‌کند (و در این زمینه موافقت عینی باستتامبرینی تجدید می‌گردد). در دفاع از این تزکه طبق آن «مبارزه علیه همهٔ تبعیض‌های مبتنی بر منشأ اجتماعی، ملیت، نژاد، اعتقاد، جنس و غیره...یکی از برجسته‌ترین مشخصه‌های سنت لیبرالی باقی مانده». هیچ دلیل ارائه نشده است. در مورد تزی که بر پایهٔ آن «لیبرالیسم کلاسیک از درخواست‌های کارگران» در زمینهٔ «آزادی تشکل»[۳۰] حمایت کرده، درسال ۱۸۸۷ لغو

گردید و سیستم پارلمانی مبتنی بر رای همگانی (جنس مرد) تنها با قانون اساسی ۱۸۷۵ به کار منظم پرداخت.[۳۱]

در چشم‌انداز، مبارزه‌های عظیم جنبش کارگری و سوسیالیستی وجود داشت که با کمون پاریس به اوج می‌رسد. به عقیدهٔ هایک «افول دکترین لیبرالی»[۳۲] پس از ۱۸۷۰ آغاز می‌گردد؛ این افول باظهور دموکراسی و پدیداری جنبش سازمان یافته کارگری و سوسیالیستی در صحنهٔ تلاقی می‌کند.

درحقیقت، سنت دمکراتیک سوسیالیستی هنوز شایستگی بسیار زیادی در کمک به تدارک مفهوم عمومی انسان دارد که سنت لیبرالی تا امروز از آن بیگانه مانده است. جان لاک از «کستکارا کمپانی هند شرقی» که مالک بردگان و اسب‌ها برحسب حقوقی هستند که در جریان خردی و فروش منظم به دست می‌آید، به عنوان یک امر کاملاً طبیعی حرف می زند و در «تاریخ دریانوردی» حتی دربارهٔ تجارت با مستعمره‌های آفریقایی می‌خوانیم: «کالایی که از این کشورها بدست می‌آمدند، طلا، عاج و بردگان هستند».[۳۳] اگر می‌بینیم که لاک بردهٔ سیاه را درمقولهٔ «کالا» کنار اسب طبقه‌بندی کرده، یک قرن بعد ادموندبورکه (نویسنده محبوب هایک)[۳۴] کارگر کشاورزی یا کارگر مزدبر را در مقولهٔ «ابزارگویا» طبقه بندی کرد و بدین ترتیب، طبق یک تقیسم کلاسیک او را با گاو (ابزار نیمه گویا) و خیش (ابزار گنگ) مقایسه نمود.[۳۵] بدون شک، حتی مشهورترین نویسندهٔ مانیفست انقلاب فرانسه یعنی سی یس از «بخش بسیار بزرگی از انسان» به عنوان «ماشین‌های کار» یا «ابزارهای انسانی تولید» و یا « ابزارهای دوپا» سخن می‌گوید. او حتی تا اندازه‌ای به نفی آشکار کیفیت انسان می‌رسد: «سیه روزانی که وقف کارهای دشوار شده‌اند و از تولید کنندگان لذت‌های دیگران به شمار می‌روند. به زحمت چیزی برای تغذیهٔ تن رنجور اما به غایت نیازمند خود به کف می‌آورند. آیا این است آن چه به عنوان انسان از آن نام می‌برند: توده عظیمی افزارهای دوپا، بدون آزادی، بدون اصول اخلاقی و قوه عقلانی که چیزی جز دستان کم درآمد و روح شیدا ندارند و فقط رنج بردن نصیب آنهاست؟ می‌گویند آنها متحد شده‌اند! آیا درمیان یک نفر پیدا می‌شود که شایستهٔ ورود به جامعه باشد؟»[۳۶]

لازم به یادآوری است که همین نام‌گذاری مردم شناسانه است که به شالوده‌ریزی نظری کتمان حقوق سیاسی غیر مالکان کمک کرده است. کنستان زحمتکشان را نظربه کار اجباری شب و روز به «کودکانی» تشبیه می‌کند که در وضعیت «وابستگی

ابدی» باقی می‌مانند.[۳۷] آنها به ترتیبی درشمار انسان‌ها به حساب می‌آیند، اما جزو انسان‌هایی هستند که بنابر وضعیت ویژه‌شان هرگز به بلوغ نمی‌رسند. وانگهی، کنستان تفاوت زیادی با سی یس ندارد. هر چند کنستان از «افزارهای انسانی» یا «افزارهای دوپا» حرف نزده، اما دربارهٔ «مردم همواره کودک» سخن به میان می‌آورد.[۳۸]

روشی که مارکس برحسب آن «روی انسان» به عنوان «وجود نوعی» Firc (Generiqus) درنگ می‌کند، تنها در پرتو مبارزه برای تدوین مفهوم عام انسان می‌تواند، درک گردد. پیش‌تر هگل دراین باره تأکید کرده بود: کیفیت انسان نه تنها با بردگی که او را تا حد ابزار کار تقلیل می‌دهد، بلکه هم چنین با گرسنگی که او را به شرایط بردی سوق می‌دهد، نفی شده است.[۳۹] مارکس اغلب بنابر تأکید روی انسان به عنوان «وجود نوعی» متهم به کل‌گرایی Holisme شده است. من این جا به خاطر ابهام و نارسایی این مقوله از پی گیری مطلب باز نمی‌ایستم. با این همه، نمی‌توان یادآور شد که کاپیتال در بسیاری جنبه‌ها خود را افشاگر کل‌گرایی که از اقتصاد سیاسی و سنت لیبرالی عبور می‌کند، نشان می‌دهد. به جاست پاره‌ای از جمله‌های مورد انتقاد مارکس را از نظر بگذرانیم: مانویل گفته است: «برای خوشبخت کردن جامعه لازم است که شمار بسیار زیادی از مردم نادان و بی‌چیز باقی بمانند». به عبارت دیگر «مطمئن‌ترین ثروت بر دوش توده‌ای از بی‌چیزان زحمتکش استوار است».[۴۰] آن چه فداکاری تودهٔ بی‌شماری از افراد را می‌طلبد، جامعه یا «ثروت» است. یعنی کل L'universel عظیمی که اکثریت بسیار زیاد تودهٔ مردم را می‌بلعد. هم چنین دستوت دوتراسی را در نظر گیریم که مارکس از او نیز در این باب انتقاد کرده است. به گفتهٔ دوتراسی «ملت‌های فقیر در جایی وجود دارند که مردم آسوده‌اند و ملت‌های ثروتمند جایی هستند که معمولاً مردم فقیرند».[۴۱] «ثروت ملل» اصطلاح مطلوب و مورد استفادهٔ آدام اسمیت نام جدید Molach درنده است (بنا به عقیدهٔ رایج Molach خدای فینقی‌ها و کنعانی هاست که انسان‌ها را در پای آن قربانی می‌کردند). با این همه، به همان اندازه می‌توان آن را مظهر «آزادی» دانست. بر این اساس، هایک رسالت کاملاً آشکار ضد دولتی و لیبرالی ماندویل را ستایش می‌کند و طرف دیگر مدال یعنی کار برده وار مردم را ندیده گرفته و آن را مسکوت می‌گذارد. ماندویل اعتراف می‌کند که «بخش بسیار مسکین و ندار ملت» دقیقاً به شیوهٔ بردگان کار می‌کنند. چنین وضعی از نظر او درست و ناگزیر است. قبلاً «ثروت‌ملل» بود که فقر اکثریت مردم را

ایجاب می‌کرد و اکنون «آزادی ملت‌ها» است که نیازمند بردگی واقعی آن است. البته هنوز ضروری است که روی ساختار گفتمان آمده است: خوشبختی، ثروت، آزادی«جامعه» یا «ملت» به بدبختی، فقر و بردگی عضوهایش نیاز دارد. چرا خصلت منطقاً متضاد این جمله را درک نمی‌کنیم؟ موضوع روشن است. به خاطر این که زحمتکشان مزدبر به طور واقعی یا با عنوان کامل در مقولهٔ «جامعه» و «ملت» گنجانده نشده‌اند. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که این مقوله یک چیز عام را تشکیل می‌دهند و درنهایت زحمتکشان را تنها به عنوان قربانیان کفاره‌ای به کار و کوشش فرا می‌خواند.

با این همه، به دقت آن را ازنظر بگذرانیم: تقریباً لیبرالیسم اغلب تنها به محروم کردن«مردم همواره کودک» از حقوق سیاسی‌شان اکتفاء نمی‌کند، بلکه کسی ستایش می‌کند که به برکت او«کاربرد خودکامانه قدرت از جانب حکومت به حداقل می‌رسد».[۳۲] اما در واقع، ماندویل، مدافع اخلاق بنیاداً لاییک، برخلاف این ادعا خواستار است که «دعای یکشنبه‌ها در کلیسا و آموزش مذهبی «برای بی‌چیزان و بی‌سوادان» اجباری شود تا در هر حال «لزوماً» یکشنبه‌ها دسترسی به هر نوع سرگرمی در خارج از کلیسا... منع گردد».[۳۳]

در قرن ۱۹ نیز لیبرال‌های آلمانی روتنک و ولکر (که مورد عنایت هایک هستند)[۳۴] درخواست می‌کردند برای خشکاندن «بنیاد» هر نوع انتقاد علیه حق مالکیت گدایان و همه کسانی که محروم از وسیله‌های معیشت‌اند به «تدبیر مقام‌های پلیس» برای مدت نامعین در«خانه‌های کار اجباری» حبس شوند تا به انضباط سخت و حتی بی‌رحمانه خو گیرند.[۳۵]

ضرورت برقراری محدودیت شدید در زمینهٔ حقوق مدنی گروه‌های اجتماعی و قومی که چیزی خطرناک و ویرانگر شناخته شده گاه به روشنی به تئوری درآمده است. چنان که لرد پالمرستون مدافع انگلیسی اصول لیبرال در عبارت‌هایی قبول آزادی‌های مذهبی کاتولیک‌های ایرلندی را بدین ترتیب رد می‌کند: «قانون‌گذاری یک کشور حق دارد بخشی از اجتماع را از حقوق سیاسی که آن را برای امنیت و آسایش همه لازم می‌داند، محروم کند». در این عبارت به وضوح سربرآوردن شعار کلیدی کل‌گرایی (امنیت و آسایش همه) مشاهده می‌شود. پس کل‌گرایی نخست نزد سخنگوی طراز اول لیبرالیسم سربرآورده است، نه مارکس که در جدل با لرد پالمرستون نظریه‌پردازان او را

درخصوص تبعیت کامل تودهٔ مردم از کل موهوم و فریبنده «قانون‌گذاری» که همانا طبقه مسلط است، رد کرده است.[۴۶]

من سهم قاطع جنبش دموکراتیک سوسیالیستی را در تدارک مفهوم عام انسان (شخص یا فرد) تصریح کرده‌ام. نیچه هنگامی که «برابری شخص» را به حساب سوسیالیسم می‌گذاشت، مطلب را به روشنی می‌دید. «برابری شخص» که این جا مورد بحث است تأییدی است بر این نکته که هر عضو نوع بشر باید به عنوان شخص نگریسته شد. به عکس، نیچه در یک جدل پرخاشگرانه علیه سوسیالیسم تأیید کرد که «اغلب مردم به هیچ وجه در شمار شخص» به حساب نمی‌آیند. «تنها برخی‌ها جزو افراد هستند». همان‌طور که بورکه هنگام بحث دربارهٔ کشاورزی، زحمتکش مزدبر را هم چون «ابزار گنگ» تعریف می‌کرد، نیچه هم هنگام بحث دربارهٔ صنعت او را همچون «آلت نقاله» تعریف کرده است که وظیفهٔ او انتقال حرکت به ماشین‌ها و وسیله‌های تولید به معنای خاص است. چنان که پیش‌تر گفته شد سی یس نیز از زحمتکشان مزدبر به عنوان «ماشین‌های کار» سخن گفته است. عیناً مانند ماندویل که نفی آموزش «مسکین‌ترین و فقیرترین بخش ملت» را به ترتیبی که هیچ مانع در روند باز تولید باز تولید مردم کارورز زحمتکش ایجاد نکند، سزاوار می دانست، نیچه عقیده داشت که آموزش عمومی با برده‌داری واقعی که عبارت از مزدبری به عنوان پیش شرط هر تمدنی است، کاملاً منافات دارد.[۴۷]

بحث‌های نیچه مختص دوره‌ای است که به عقیدهٔ هایک نمایشگر «افول دکترین لیبرالی» در پی گسترش جنبش و در کوشش نومیدانه برای بازگشت به این سوی گسترش مفهوم عمومی انسان موفق گردید موضوع‌ها و انگیزه‌های نمونه‌وار لیبرالیسم یا دست کم لیبرالیسم نخستین را به نفع خود تغییر دهد.

۱- در انگلستان، در دوره‌ای که از میانهٔ قرن ۱۷ میانهٔ قرن ۱۸ را در بر می‌گیرد، رفتار مسلط نسبت به «پرولتاریای جدید صنعتی» به تصریح تاوانی Tawney به قدری سخت و خشن بود که «در زمان ما مشابه آن را فقط می‌توان در رفتار فرومایه‌ترین استعمارگران سفید نسبت به زحمتکشان رنگین پوست پیدا کرد»[۴۸]. در واقع همان‌طور که من کوشش کرده‌ام آن را نشان دهم ما شاهد چنین رفتاری در فراتر از انگلستان و چارچوب زمان مورد اشاره هستیم. دیده‌ایم که نخست سی‌یس، بعد کنستان از زحمتکشان مزدبر به عنوان کودکان ازلی و ابدی صحبت کرده‌اند. سپس

دگرگونی مکانی جالبی در این استعاره صورت می‌گیرد. به عقیدهٔ جان استوارت میل شکی وجود ندارد که زحمتکشان مزدبر باید از حقوق سیاسی بهره‌مند شوند. اما او در صورتی این مسئله را مطرح می‌سازد که «افراد هوشمند و برخوردار از تربیت و آموزش بهتر از رأی زیادتری بهره‌مند باشندوعقیده‌شان نفوذ و تأثیر بیشتری داشته باشد».[۴۹] بدین ترتیب ملاحظه می‌شود خصلتی که از در رانده شده بود، دوباره از پنجره وارد می‌شود. با این همه، زحمتکشان مزدبر دیگر حاضر نبودند که همچون کودکان ازلی و ابدی با آنها رفتار شود. البته، هرچند این چهره در اروپا به تدریج محو می گردد، اما در مستعمرها و «جامعه‌های عقب مانده که نژادشان به مثابه نژاد صغیر نگریسته می‌شود» دوباره ظهور می کند. در این خصوص چگونه باید رفتارکرد؟ در این باره سخن را به استوارت میل وامی گذاریم.«دشواری‌هایی که نخست در برابر پیشرفت طبیعی سربلند می‌کنند به حدی زیاد است که به ندرت می‌توان بین وسیله‌های مختلف غلبه بر آنها دست انتخاب زد. از این‌رو، دولتی که در پی هدف‌های ترقی‌خواهانه است، می‌تواند به طور قانونی با استفاده از همهٔ وسیله‌ها تحقق هدف معین را ممکن سازد؛ به طوری که دست یافتن به آن به نحو دیگر ممکن نباشد. هنگامی که با بربرها سروکار داریم، استبداد شکلی از حکومت قانونی است؛ به شرطی که هدف عبارت ازپیشرفت دادن آنها باشد. پس وسایل بنابر کاربرد واقعی آنها توجیه می‌شود. آزادی به عنوان یک اصل درشرایطی به کار می‌رود که افراد به موهبت گفتمان آزاد بین برابرها شایستهٔ بهبود بخشیدن به وضع خویش‌اند. بدیهی است که تا زمانی که این وضع حاصل نگردد، جز اطاعت مطلق از یک اکبرشاه یا شارلمانی چیز دیگری برای‌شان باقی نمی‌ماند. تازه اگر شانس یافتن آن را پیدا کنند». یک چیز روشن است: آزادی «تنها برای موجودهای انسانی که استعدادشان به کمال رسیده است، ارزش دارد».[۵۰] در گذشته اکثریت مردم اروپا چهرهٔ کودکان ناتوان از قدرت ادراک و اراده را مجسم می‌کردند، بعد این چهره به مستعمره‌ها که اکثریت بشریت را تشکیل می‌دهند، منتقل گردید. درست است که مسئله دیگر از این قرار نیست که شرایط به عنوان یک چیز جاوید نگریسته شود. با این همه، نه تنها رسیدن به سن بلوغ موکول به آیندهٔ بسیار دور است، بلکه مخصوصاً تأیید و ممیزی رسیدن به سن بلوغ در صلاحیت کسانی بود که بنابر تعریف منحصراً خود را شایستهٔ درک و اراده کردن اعلام می‌داشتند. استوارت میل در خصوص این خود شایسته اعلام داشتن و نسبت به این واقعیت که کشورها و خلق‌هایی که غرب آنها را

سرکوب و غارت می‌کند، نه تنها صغیر، بلکه بربر هستند. شک و تردیدی به خود راه نمی دهند. او غیر مستقیم حتی جنگ تریاک راتوجیه می‌کند و این توجیه به نام اصول لیبرالی انجام می‌گیرد: «منع وارد کردن تریاک به چین»، «آزادی (...) خریدار» را بسی پیش تر از آزادی «تولید کننده یا فروشنده نقض می‌کند»[۵۱]

ما در عصر جنگ دوم تریاک به سر می‌بریم. در آغاز جنگ نخست تریاک توکویل عقیدهٔ خود را در عبارت‌هایی تغزلی این‌گونه بیان کرد: « پس سرانجام اینک شاهد تحرک اروپا در غلبه بربی‌تحرکی هستیم! این یک حادثهٔ بزرگی است.

مخصوصاً اگر بیندیشیم که این پی‌آمد آخرین حدشماری از رویدادهای همگون است که به تدریج همهٔ آنها نژاد اروپا را به خارج از خانهٔ خویش سوق دادند و یکی پس از دیگری نژادهای دیگررا تابع امپراتوری و نفوذ خود کردند(...) این بندگی چهار قسمت از پنج قسمت جهان را در برمی‌گیرد. پس زیاد از قرن‌مان و خودمان بد نگوییم. انسان‌ها کوچک ولی حادثه‌ها بزرگ‌اند».[۵۲] با این همه، چون توکویل ناظر دقیق و هشیاری بود، واقعیت استعمار را در نظم می‌گرفت. او در این باره نوشت:« ما جامعهٔ مسلمان را بسیار بدبخت، بی‌نظم، بی‌چیز و بربر کردیم که در گذشته سابقه نداشت».[۵۳] او به درستی این نکته را دریافت که استعمار اروپا تا آستانهٔ نسل‌کشی رسید. این خطر وجود دارد که «تاریخ فتح آمریکا»[۵۴] تجدید شود. آری، تن دادن به سرکوبی یا کشتار بومیان نه فقط بی‌رحمانه بلکه پوچ و غیر عملی است». با این همه، در الجزایر«ما تودهٔ مردم را کشتار کرده‌ایم» که سپس با تحمیل گرسنگی به این مردم که جنگ کشور گشایانه آن را ایجاد کرده بود، ادامه یافت. بدین‌سان، «مرگ هر یک ازآنها (عرب‌ها) نعمتی» برای افسران و سربازان ارتش فرانسه بود.[۵۵] با وجود این، علی‌رغم این تأکیدهای بسیار واقع‌گرایانه، توکویل بیرون رفتن فرانسه و اروپا را از مستعمره‌ها امری تصورناپذیر و غیر قابل دفاع می‌دانست. برای توکویل تا پایان عمر اروپا مترادف با تمدن و مستعمره‌های بربربود. در ۱۸۵۷ زمانی که واحدهای نظامی انگلیس جابه‌جا می‌شد و به نظر می‌رسید که سراسر هند در آستانهٔ شورش است، توکویل طی نامه‌ای به دوست انگلیسی‌اش ریوReeve که ۱۷سال پیش هم‌آوا با او آغاز جنگ تریاک را ستوده بود، چنین لحن اضطراب آلودی رابکار برد: سقوط دوبارهٔ هند در «بربریت» برای آیندهٔ تمدن و پیشرفت بشریت مصیبت بار است. با این همه، می‌توان با امید منتظر نتیجه‌های سرکوبی قاطع

بود: «تقریباً امروز هیچ چیز ناممکن برای ملت انگلیس در صورتی که همهٔ امکان‌ها را بکار گیرد، وجود ندارد».[۵۶]

با رسیدن به این نقطه بسیار آسان است که در برابر استوارت میل و توکویل تابلو دهشت‌انگیز ترسیمی مارکس از سلطهٔ انگلیس در چین و هند را قرار دهیم. طنز مارکس دربارهٔ «جنگ متمدن‌ساز» قدرت‌های استعماری اکنون بسیار گویا است. در جنگ تریاک در حالی که چین «نیمه بربر به اصول قانون اخلاقی باور داشت». طرف متمدن صل آزادی تجارت و تمدن لیبرالی را در برابر آن قرار داد.[۵۷] اصلی که جان استوارت میل با فصاحت ازآن دفاع کرد. اما سوال این است که تمدن و بربریت در کدام طرف قرار داد؟ اروپا می‌تواند اطمینان خود را در زمینهٔ معرفی تمدن در مقیاسی که هنوز در این سوی مفهوم عام انسان قرار دارد، حفظ کند. از این رو، اروپا به گفتهٔ توکویل[۵۸] در برابر خشونت‌ها و «دهشت‌های » شورش ها در چین و هند به خشم در آمده و علی رغم همهٔ جنایت‌هایی که در مستعمره‌ها مرتکب می‌شود به حفظ اعتقاد خود ادامه می‌دهد. همان طور که مارکس گفت: «بی‌رحمی، مانند همهٔ چیزهای روی زمین دارای چگونگی‌هایی است که برحسب زمان و مکان فرق می‌کند. سزار، در عین حال به عنوان نویسنده‌ای ظریف، در کمال سادگی حکایت می‌کرد که چگونه فرمان داد دست راست چندین هزار جنگاور و گل را قطع کنند».[۵۹] البته، در این دوره [نام طایفهٔ] گل مترادف با بربریت بود. حال آنکه درعصر جان استوارت میل و توکویل فرانسه مترادف با تمدن بود. توکویل خاطر نشان می‌کند که در آمریکای لیبرال چنین «ویژگی‌های عمومی بشریت» را رد می‌کنند. آنها وجود چنین ویژگی‌ها را در نزد سرخ‌پوستان قبول ندارند.[۶۰] او یادآور می‌شود که در الجزایر ازدید افسران فرانسوی «عرب‌ها مانند حیوان‌های شرورند».[۶۱] همین توکویل فرانسه را در برابر خطر ایجاد چنین توهم یا ادعا در نزد عرب‌ها که آنها می توانند «به شکلی همشهریان و برابرهای ما باشند» هشدار می‌داد. اندیشه برابری انسان نمی‌تواند تا حد در برگرفتن «خلق‌های غیر متمدن» توسعه یابد. با این همه، باز همین توکویل، گاه گاهی وجود بی‌رحمی در رفتار فرانسه در الجزایر را نمی‌پذیرد و از سوی دیگر فرانسه را در برابر خطر تن داده به «شکیبایی و اغماض» برحذر می‌دارد؛ این فضیلت‌ها برای «مردم نیمه متمدن» نامفهوم است؛ زیرا آنها فقط می‌توانند گفتمان «عدالت درست، اما دقیق» را درک کنند. در هر حال، عرب‌ها نباید حتی یک لحظه این توهم را داشته باشند که فرانسه (و اروپا) می‌توانند موضع سلطه گرانه» خود را ترک

گرانه» خود را ترک کنند. این کار چیزی جز «شبهه افکنی و ابهام در ذهن‌شان و انباشتن آن از مفهوم‌های اشتباه‌آمیز یا خطرناک»[۶۲] نخواهد بود. پس ملاحظه می‌شود که موضوع مردم بدوی هر چند با تفاوت‌هایی در ظاهر و تغییر مکان‌های جغرافیایی دوباره پدیدار می‌گردد و مدام به عنوان سایهٔ فکر لیبرالی همراه آن است و محدودیت‌های اساسی آن را نشان می‌دهد.

انسان‌هایی وجود دارند (البته بعضی وقت‌ها تنها با ظاهر انسانی) که در واقع برای آنها آزادی بازیچه و در عین حال زیانبخش و خطرناک است. همان طور که سنی یس گفته است: «یک اسباب بازی به کودکان بدهید. او برای شناختن آن اسباب بازی را می‌شکنند(...) پس ساختار اجتماعی یک اسباب بازی برای مردم همواره کودک است»[۶۳]

دیده‌ایم که جان استوارت میل به طور متفاوت از «نژادهای... صغیر یا بربر» صحبت می‌کند. البته، بربرها یا «نیمه متمدن‌ها» خصوصیتی همچون کودکان دارند. همچنین کودکانی که در کلان شهرها زندگی می‌کنند به آسانی به بربر تبدیل می‌شوند. قبلاً ماله دوپان دربارهٔ روند رادیکال شدن انقلاب فرانسه و پدیدار شدن توده‌های مردم در صحنه فریاد برداشت که «هون‌ها» در میان ما هستند.

چهار دههٔ بعد در پی شورش کارگران ابریشم کار در لیون، سن مارک ژیراردن هجوم جدید «بربرها» را جار زد.[۶۴] پس از ژوئن ۱۸۴۸ توکویل نیز ضمن شرح این نکته که احساس‌های جمعی زمان امری واقعی است، شبح «واندال‌ها و گوت‌ها» یادآور شد.[۶۵]

۵- اگر امروز هنگامی که از حقوق بشر حرف می‌زنیم؛ دست کم این مطلب از آن دستگیرمان می‌شود که مسئله عبارت از پیشرفته‌ترین فرهنگ سیاسی یعنی انسان در کلیت آن و انسان به این عنوان است. پس نمی‌توان از سهم مهم آن در تحقق این نتیجه و سنت سیاسی که از روبسپیر تا لنین (انقلاب اکتبر) ادامه می‌یابد، غافل بمانیم. زیرا روبسپیر نخستین کسی است که نسبت به محدودیت‌های پرداخت مالیات برای برخورداری از حق رأی به اعتراض برخاست و بردگی در مستعمره‌ها را لغو کرد. لنین (انقلاب اکتبر) به روند استعمارزدایی و به رسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت خلق‌هایی که سابقاً همچون بربر نگریسته می‌شدند، تحرک قطعی بخشید. ملاحظه این واقعیت تاریخی نباید مانع از تدوین ترازنامهٔ انتقادی بی‌اغماض در برخورد به این سنت انقلابی گردد. آن چه که خیلی خاص به مارکس و مارکسیسم و توهمی که در عمق آن

می‌گذرد، مربوط می‌گردد و به کوتاهی مرحلهٔ گذار به کمونیسم که به طور خیال پرستانه تغییر شکل داده شده، درنگ دارد، به یقین موجب نتیجه‌های وخیمی شده است. در واقع، همین توهم است که به چشم پوشیدن و هنوز بدتر به تلقی مسئله ضمانت‌های دموکراتیک به عنوان صرفاً صوری یا اگر بپذیریم، به چشم پوشیدن مسئله محدودیت‌های هر نوع قدرت بنابر دید لیبرالی انجامیده است. البته، این فکر خطاست که این تم بکلی در آثار مارکس و انگلس حضور ندارد. حتی در این آثار بنه ستایش شورانیگز از سنت لیبرالی انگلو.کسن برمی‌خوریم: به نوشتهٔ انگلس در ۱۸۹۲ « حقوق انگلیس تنها حقوقی است که دست نخورده باقی مانده و بهترین بخش آزادی شخص، خود مختاری محلی و استقلال نسبت به هر نوع مداخلهٔ خارجی به استثنای مداخلهٔ دستگاه قضایی رابه آمریکا و مستعمره‌ها منتقل کرد».[۶۶]

در واقع، موضوع آزادی فردی نیست که میان مارکس و انگلس از یک سو و سنت لیبرالی ازسوی دیگر اختلاف ایجاد می‌کند؛ برعکس، مسئله شناخت شایستگی فرد و انسان با همهٔ ویژگی انسان بودن و ازسوی دیگر، خود آگاهی که فارغ از «آزادی در رابطه با نیاز» آزادی مدنی و سیاسی و باز شناخت شایستگی انسان را در معرض خطر صوری بودن قرار می دهد، مایهٔ اختلاف مورد بحث است. البته، دگرگونی‌های عمیق سیاسی و اجتماعی که جامعه‌های ما با آن مواجه اند در شکل‌هایی بسیار متفاوت با دگرگونی‌هایی که مارکس پیش‌بینی و آرزو کرده بود، گسترش یافته است. با این همه، هایک حق دارد در نزد روزولت و رد سندهای سازمان ملل متحد و همچنین در شکل ظاهری کنونی جامعهٔ «لیبرال ـ دموکراتیک» نفوذ جنبش دموکراتیک سوسیالیستی و مارکسیسم را کشف کند. تنظیم یک ترازنامهٔ تاریخی درست از جهانی که در آن به سر می‌بریم، برای درک اصطلاح‌های واقعی بحث کنونی سیاسی اهمیت دارد. آنچه امروز شاهد آن هستیم، کوشش عظیم برای پالودن جامعهٔ لیبرال ـ دموکراتیک از ویژگی‌ها (یا شمار بسیار زیادی از ویژگی‌ها)ی دموکراسی و هر آن چیزی است که در نتیجهٔ مبارزه‌های طولانی جنبش دموکراتیک ـ سوسیالیستی داخل آن شده است، دارند ورف در محافظه‌کاری جدید به درستی کوشش برای عقب‌گرد از «اندیشهٔ حقوق مدنی اجتماعی» و کوشش برای قطع اندیشهٔ حقوقی این «اصل اجتماعی» را که نتیجهٔ «پاسخ جامعهٔ باز به مصاف‌های مبارزه طبقاتی» است، یکسان می‌داند.[۶۷]

بنابراین، علی رغم همهٔ تفاوت‌ها، محافظه کاری جدید ناگزیربار است قدیم و جدید در زدودن نه فقط جنبش سوسیالیستی، بلکه همچنین در زدودن آثار انقلاب فرانسه و اندیشهٔ برابری، «دولت رفاه» و غیره هم فکری دارد.[۶۸] گاهی وقت‌ها راست جدید آشکارا به سنت لیبرالی برای قرار دادن آن در برابر پدیدهٔ پرشمار دنیای مدرن متوسل می‌شود. آن دو بنوآست در افشای روایت سطحی عرفی کردن توحید یهودی ـ مسیحی در مفهوم عمومی انسان که «تام گرایی مساواتی» ناشی از آن است، از پا نمی‌نشینند.[۶۹] هایک با رجوع به اعلامیهٔ حقوق بشر به نوبهٔ خود «مفهوم حقوق عمومی» را که برای دهقانان و اسکیموها و شاید برای آدم برفی‌های زشت رو«مرخصی نوبتی با دستمزد» تأمین می‌کند، به ریشخند می‌گیرد[۷۰] زدودن میراث جنبش دموکراتیک سوسیالیستی نمی‌توانست با مفهوم انسان و حقوق بشر به این عنوان برخورد نکند. تنها در این زمینه است که می‌توان تز پیشنهادی هایک را در ارتباط با مسئله گرسنگی در جهان سوم درک کرد: «در برابر اضافه جمعیت تنها یک وسیلهٔ پیشگیری وجود دارد: باید تنها خلق‌هایی حفظ شوند و رشد نمایند که قادرند خود غذای خود را تأمین کنند».[۷۱] طبیعی است که بازگشت به سنت لیبرالی کلاسیک در وجه «خالص» و «اصیل» آن مستلزم رد هر نوع باز تولید درآمدها از جمله در سطح بین‌المللی است. بدیهی است که این درآمدها از احسان فردی بدست نمی‌آیند. گرسنگی حتی هنگامی که بعدهای مصیبت بار پیدا می‌کند و موجب مرگ میلیون‌ها نفر می‌شود، به رونق زندگی خصوصی کسانی که از آن رنج می‌برند، ادامه می‌دهد. بدین ترتیب خلق‌ها می‌آموزند که «خود خویشتن» را تغذیه کنند. البته، میلیون‌ها کودک حتی فرصت آموختن نخواهند داشت. پاسخ به این ایراد احتمالی قبلاً از جانب یک نویسندهٔ کلاسیک از سنت لیبرالی داده شد. به عقیدهٔ مالتوس این «به حکومت اخلاقی دنیای ما مربوط می‌گردد که به خطاهای پدران در حق کودکان‌شان کیفر داده شود»، «بنا بر قوانین طبیعت، مراقبت کودک مستقیماً و منحصراً به والدین‌اش سپرده شده است». او هیچ حقی نسبت به جامعه ندارد که مطالبه کند».[۷۲] شکی وجود ندارد که برنامه لیبرالی و نومالتوسی هایک امروز با خود جنبش لیبرالی برخورد می‌کند. از دید هایک این جنبش حق ندارد از سوسیالیسم و مارکسیسم آلوده شود. من در یک هفته نامهٔ آلمانی اعتراض‌های پرشور محفل‌های لیبرالی را خواندم که از این اظهار نظر ریگان سخت برآشفتند: «باید خود را از این چهرهٔ دوگانه وارهانیم.

وقت آن رسیده است که در برابر مخالفان خود اصطلاح نفرت‌انگیز «لیبرالیسم» را کـه دهان مملو از آن است، دور افکنیم».

آیا باید رنالد ریگان را میان مجازترین سخنگویان جامعهٔ لیبرال دموکراتیک جـا داد یا میان مجازترین مخالفان آن؟ آیا این اظهار نظرها خود به تنهایی کافی نیستند کـه در شکلواره مورد علاقه ستتامبرینی شک ایجاد کنند؟

پی نوشت‌ها :

1. G.A. Von Hayek, Law, Legislation and Liberty, 1982, trad. It. Milano, 1986, p. 310.

۲- متنی که این جا ارائه می‌کنیم در بحثی است که در ژوئن ۱۹۸۸ در پزارو توسط محفل «ایدهٔ ۸۱» پیرامون فقر و تناقض های جامعهٔ لیبرال – دمکراتیک در فکر مخالفانش سازمان داده شد. عنوان آن از جانب دومینیکو ستتامبرینی (از دانشگاه پیز) امضاء شده است.

3.G.W.F Hegel, Lineamenti di filosofia del dirrito, & 127: sur ce point, cf. D. Losurdo, Diritto e violenza: Hegel, il Notrecht e la tradizione liberale, in Hermenutica, 4, 1985,pp.11-136.

4. B. Constant, principes de politique, in Oeuveres, éditées par A. Roulin, paris, 1957, p. 1149.

5. A.de Tocqueville, Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie, in Oeuvres completes, éditées par J.-P Meyer, vol. V,2,Paris, 1985, p. 81.

6. A.de Tocqueville, L'ancien régime et la revolution, III, 3, Oeuvres completes, op. cit., vol. II, 1, P.217.

7. Cf. D. Losurdo, Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertá uguaglianza, Stato, Roma, 1988, p. 157.

8. J.Rawls, A Theory of Justice, 1971, trad. It., Milano, 1982, p. 441.

9. R. Dahrendorf, Fragmente eines neuen Liberalismus, 1987, trad. It., Roma – Bari, 1988, p. 122.

10. " Le professeur Larry Brown, de la Harward public School of public Health, president de la Task Force des médecins sur le probléme de la faim a révélé qu'il y a entre 18 et 21 millions d'américains qui ne mangent pas suffsamment. Parmi ceux – ci, 7 millions sont des enfants". Cf. S. Ginzberg, "Bimbi alla fame negli USA dei miliardi", dans l'Unitá du 19/10/1988.

11. Cf. F. A. von Hayek, Low, Legislation and Liberty, trad. It., op. cit., p. 276 note.

12. F. A. von Hayek, New Studies in philosophy, politics, Economics and the History of Ideas, 1978, trad. It., Roma, 1988, p. 137 et p. 147.
13. C'est Hayek lui-méme qui établit une equivalence entre les deux expressions in Law, Legislation and Liberty, trad. It., op. cit., p. 29, note.
14. K.R. Popper, The open Socity and its Enemies, 1966[5], trad. It., Roma, 1978, vol. II, p. 163; trad. Franc., Seuil, 1979, t. II, p. 84. Le texte de la traduction française est trés different, dans sa forme, du text de la traduction italienne commenté par l'auteur (note du traducteur).
15. K. Marx, Critica della filosofia hegeliana del diritto publico, in opere filosofiche giovanili, a cura di G. Della Volpe, Roma, 1963, p. 94. Cf. trad. Franc. Marx, Critique du droit politique hégélien, trad. A. Baraquin, Ed. Sociales, 1975, p. 135. G. Della Volpe traduit l'allemand Stand par classes, A. Baraquin par état. (Note du traducteur).
16. Die heileige Familie, in K. Marx-F. Engels, werke, Berlin, 1955, sgg., vol. II, p. 101; trad. Franc. La Sainte Famille, Ed. Sociales, 1972, p. 120.
17. The open Society, trad. It., p. 186.
18. Cf. K. Marx – F. Engels, werke, Berlin, 1955, sgg., vol. IV, p. 481.
19. New Studies, trad. It., p. 158.
20. I bid., p. 161.
21. Ibid., p. 163; cf. également in Law ..., trad. It., p.
22. R. Dahrendorf, Class and Class Conflict in Industrial Society, London, 1959, trad. It., Bari, 1963, p. 112.
23. Ibid., p. 124, je souligne.
24. R. Dahrendorf, Fragmente..., trad. It., p. 122.
25. W. von Humboldt, Ideen zu einem Verusch, die Gränzen der wirksamkeit des states zu bestimmen, in Gesammelte Schriften, ed. Dell'Accademia delle Scienze, Berlin, 1903-36, I,p.117.
26. A. de Tocqueville, Souvenirs, in oeuvres completes, op. cit., vol. XII, pp.30-31 et p. 92.
27. Ibid., p.84.
28. Lettre a G. de Beaumont du 03/09/1848 in oeuvre completes, op. cit., vol. VIII, 2, P. 38.
29. Nous citons cette fois d'aprés l'és l'édition de G. de Beaumont, paris, 1864 – 67, vol. 9, pp. 551-2.
30. New Studies..., trad. It., p. 158 et pp. 162-63.

31. A. O. Hirschmann, Shifting Involvments. Private Intrest and public Action, 1982, trad. It., Bologna, 1983, p. 124. Nous arrivons á un résultat semblable si nous prenons l'Angleterre, oú c'est en 1867 seulement que le Second Reform Bill "étendait pour la premiére fois le droit de vote á d'importants groupes de travailleurs et á d'autres groupes á revenues bas", Ibid., p. 125.
32. New Studies..., p. 149.
33. Cf. également D. Losurdo, Hegel, Marx ela tradizion liberale, op. cit., p. 15, note 26.
34. Il est " grand et claivoyant" dit Hayek. Cf. Law..., trad. It., p. 32.
35. E. Burke, Thoughts and Details on Scarcity, 1795, in The Works of theRight Honourable Edmund Burke,London,1826,vol. VII, p. 383.
36. E.-J Sieyés, Ecrits politiques, sous la direction de R.Zapperi, paris, 1985, p. 236, (Dire sur la question du veto royal), p.75(Fragment Esclaves) et p. 81(fragment Gréce, Citoyenhomme).
37. B. Constant, principes de politique, in Oeuvres, op. cit., p. 1146.
38. E.-J Sieyés, Ecrits politiques, op. cit., p. 80 (fragment Quand on parle mécanisme. Il ne faut s'adresser qu'aux mécaniens).
39. Cf. D. Losurdo, Diritto e violenza..., op. cit.
40. Cf. K.Marx-F. Engels, werke, op. cit., vol. 23, p. 643.
41. Cf. en particulier New studies..., trad. It., pp. 271-289.
42. K. Marx-F Engels, werke, op. cit., vol. 23, p. 677.
43. Hayek, New Studies..., trad. It., p. 143.
44. B. de Mandeville. An Essay on Charity and Charity Schools, trad. It., Roma –Bari, 1974, p. 112.
45. Hayek, New Studies..., trad. It., p. 143.
46. Sur ce point, cf. D. Losurdo, Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca, Roma, 1988, pp. 144-8.
47. In K. Marx-F. Engels, Werke, op. cit., vol. IX, p. 361.
48. Sur ce point renvoyons á notre "Nietzsche, il Modemo e la tradizione liberale", in Metamorfosi del Moderno, a cura di G. M. C azzaniga, D. Losurdo, L. Sichirollo, Urbino, 1988, PP.115-140.
49. R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, 1926, trad. It., in Opere, a cura di F. Ferrarotti, Torino, 1975, P. 513.
50. C'est ainsi que John Rawls résume la pensée de J.Stuart Mill in A thory of Justice, trad. It., P. 200.
51. J. Stuart Mill, on Liberty, London, 1956, P. 6; trad. It., P. 33. C'est moi qui souligne.
52. Ibid., p. 56; trad. It., p. 130.

53. Lettre á Reeve du 12/04/1840, in A. de Tocqueville, Oeuvres Complétes, op. cit., vol VI, 1, P.58.
54. Ecrits et discours politiques, in Oeuvres completes, op. cit., vol. III, 1, P. 323.
55. Ibid., p. 329.
56. Lettre á F. de Corelle du 01/12/1846, in A. de Tocqueville, Oeuvres completes, op. cit., vol. XV, 1 PP. 224-5.
57. Lettre du 02/08/1857, in A. de Tocqueville, Oeuvres completes, op. cit., vol. VI.,1,P.230.
58. K.Marx –F. Engels, Werke, op. cit., vol. XIII, P. 516 et vol. XII,P552.
59. Lette á Reeve du 30/01/1850, in A. de Tocqueville, Oeuvres completes, op. cit., vol VI, I, P.254.
60. K. Marx-F. Engels, werke, op. cit., vol. XII, P.288.
61. De la démocrati en Amérique, in oeuvres completes, op. cit., vol. I,1,P.357 et p. 355. note.
62. Lette á F. de corelle du 01/12/1846, in oeuvres, op. cit., vol. XV, 1, P. 224.
63. Ecrits et discours politiques, in oeuvres completes, op. cit., vol. III. 1, P. 324.
64. E.-J. Sieyés, Ecrits politiques, op. cit., p. 80 (fragment Quand on parle mécanisme, il ne faut s'adresser qu,aux mécaniciens).
65. Cf. V. Hunecke, "Tendenze anticapitalistiche nella rivoluzione francese", in società e storia, I, 1978, n° 1,p.164.
66. A. de Tecqueville, souvenirs, in Oeuvres completes, op. cit., vol. XII, P.93.
67. F. Engels, Socialisme utopique et socialisme scialisme scentifique, preface á l''édition anglaise de 1892.
68. Dahrendorf, Framente..., trad. It., P. 139 et P. 127.
69. Cf. G. Eaye et A. de Benoist, "Contro lo Stato – Provvidenza", in Trasgressioni, settembre dicembre 1987, PP. 81-94.
70. A.de Benoist, Vue de droite, paris, 1978, P.259.
71. Cf. G. Faye, " Il neo- conservatorismo americano. Un capitolo dell'ideologia", in Trasgressioni, maggio – agosto 1986, PP. 61-71.
72. A.de Benois Les idées á l'endroit, paris, 1979, PP. 31, 159 et 167. sgge.
73. Hayek, Law..., trad. It., P 311.
74. Déclaration faite á la "Wirtschaftswoche" le 06/03/1981.
75. Th. R. Malthus, Saggio sul principio di popolazione, trad. it., Torino, 1965, p. 497.
76. Die Zeit, du 28/10/1988, p. 1 (Liberaler Aufschrei).

از: دومنیکو لوسوردو

برابری و نابرابری از منظر لیبرالیسم و نقد سوسیالیستی

هگل در پدیدار شناسی روح تضاد موجود در اندیشهٔ برابری مادی را که پایهٔ خواست «اشتراک ثروت‌ها» است، به وجه مطلوبی آشکار کرده است. بدین معنی که اگر به برآوردن مساوی نیازهای متفاوت افراد مبادرت شود، بدیهی است که نابرابری در سهم‌های افراد از آن نتیجه می‌شود. اگر به عکس، به «توزیع برابر» مبادرت شود، در این صورت واضح است که نتیجهٔ آن «برآوردن نابرابرانهٔ نیازها» برای افراد خواهد بود. در واقع، درهر دو حالت «اشتراک ثروت‌ها» به ایفای وعدهٔ برابری مادی دست نمی‌یابد. مارکس که خیلی خوب به پدیدارشناسی آگاهی داشت، مشکل را با ربط داده شیوه‌های گوناگون توزیع «برابر» به دو مرحلهٔ متفاوت رشد جامعه پسا سرمایه‌داری حل کرد: بدین ترتیب که توزیع در جامعهٔ سوسیالیستی طبق «حق برابر» است، یعنی پرداخت مزد طبق «مقیاس برابر» به کار متفاوت افراد که نتیجهٔ آن نابرابری آشکار در مزد و درآمد خواهد بود. در این مفهوم، «حق برابر» چیزی جز «حق نابرابری» نیست. در جامعهٔ کمونیستی، توزیع طبق نیازهای مختلف است که عملاً موجب نابرابری می‌شود؛ اما رشد عظیم نیروهای مولّد که نیازهای همه را کاملاً برآورده می سازد، اهمیت عملی این نابرابری را زایل می‌سازد.[1] به عبارت دیگر، در سوسیالیسم، برابری مادی ممکن نیست، ولی در کمونیسم این ناممکنی دیگر معنا ندارد. جایی که توزیع محدود ثروت‌ها وجود دارد، بناخواه، نابرابری هم وجود دارد، و لو این که این نابرابری برحسب مورد به شکل‌های مختلف بروز کند.

امروز در شرایطی که ایده‌آل کمونیسم همهٔ معنی سیاسی‌اش را از دست داده (به نحوی که هیچ دولت اعلام نمی‌کند که دست‌اندرکار پیشرفت در راه کمونیسم است، چون در چشم‌اندازی دور دست قرار دارد) و نیز در شرایطی که ایده‌آل کمونیسم در مه خیالبافی‌ها محو شده، آیا باید از هر اندیشهٔ برابری جز اندیشهٔ برابری در برابر قانون دست کشید؟ یا برعکس باید راهی را پیمود که از هگل به مارکس منتهی شده است. در واقع، اکنون قرائت نقد تند از برابری و آزادی صرفاً صوری نزد هگل میسور است، گرسنه که خطر مردن از بی‌غذایی او را تهدید می‌کند، در حقیقت در وصیت «فقدان کامل حقوق» قرار دارد و در آخرین تحلیل یک «برده»[۲] است. خواست برابری مادی ذاتاً متضاد است. اما نابرابری به منتهی درجه در نفس خود برابری حقوقی را باطل می‌سازد. در این صورت رجوع دوباره از مارکس به هگل یک عمل اسلوبی را مسلم می‌سازد؛ چون با برقراری رابطه میان اقتصاد و سیاست، اکنون هگل فراتر از سنت کلاسیک لیبرالی قرار دارد.

هنگامی که سنت لیبرالی دادهٔ هر معنی اقتصادی ـ اجتماعی به مقولهٔ برابری را نفی می‌کرد، بر این باور بود که می‌تواند به شیوهٔ کاراتر عمل کند به نظر می‌رسید که برابری حقوقی، و دقیقاً صرفاً حقوقی، دارای این امتیاز است که مانع درگیری با دشواری‌ها و تناقض‌های منطقی ویژهٔ خواست برابری مادی می‌گردد. ولی با این همه مطلب تا این حد ساده نیست: چنان که مدت‌های مدید سنت لیبرالی هیچ تضادی میان برابری حقوقی مورد ستایش و عمل نفی حقوق سیاسی زنان و یا کسانی که آه در بساط ندارند، قایل نبود. به عنوان نمونه بنیامین کنستان دراین‌باره نوشت: «کسانی که فقر آنها را در وابستگی دایمی نگه می دارد و به کارهای روزمره محکوم می کند، نه داناتر از کودکان در امور عمومی هستند و نه علاقمندتر از بیگانگان نسبت به پیشرفت ملی‌اند. آنها عنصرهای این پیشرفت را نمی شناسند و به طور غیرمستقیم در امتیازها سهیم‌اند».[۳]

لحظه‌ای بپذیریم که استعاره‌های کنستان معتبرند. آیا میان بالغ و کودک و حتی میان شخص بالغ و شخصی که هرگز به سن بلوغ واستعداد کامل درک کردن و اراده کردن نایل نمی‌آید، برابری حقوقی وجود دارد؟و نیز آیا میان یک شهروند به معنی دقیق آن وکسی که همچون بیگانه در کشورش باقیمانده برابری حقوقی وجود دارد؟ ممکن است در پاسخ گفته شود که در این جا مسئله عبارت از فصلی از تاریخ است که پایان

یافته و به گذشته تعلق دارد. چون رای همگانی مرد و زن همه جا خود را تحمیل کرده است. با این همه، امروز نیز نویسندهای چون هایک فکر می‌کند که هیچ تضادی میان برابری حقوقی و محدودیت رای در حقوق سیاسی وجود ندارد. به عقیدهٔ او «نمی‌توان تصدیق کرد که برابری در برابر قانون ضرورتاً مستلزم آن است که همهٔ افراد بالغ حق رای داشته باشند»[۴] «به یقین نمی توان تایید کرد که[...]خارجیان مقیم ایالات متحده یا افراد خیلی جوان به خاطر نداشتن حق رأی از آزادی زیادتر بی‌بهره‌اند، در صورتی که آنها از آزادی سیاسی برخوردار نیستند»[۵] خارجیان و کودکان نمونه‌هایی هستند که کنستان هم به آنها اشاره کرده است. چند دههٔ بعد، ادوارد لاپولایه ناشر اصول سیاست که از نمایندگان برجستهٔ سنت لیبرالی به شمار می‌رود، در این باره چنین تفسیرری دارد:

«باید زنان را به کودکان افزود»[۶] هایک نیز در یک یادداشت به طرد سنتی زنان از قلمرو حقوق سیاسی رجوع می‌کند: «این یادآوری مفید است که در سوئیس، کشور اروپایی که دموکراسی در آن بسیار قدیمی و کامل است، زنان هنوز [درسال ۱۹۶۰] حق رأی ندارند و به نظر می‌رسد که این با تصویب اکثریت آنان است»[۷] بدین سان از دید هایک، نفی حقوق سیاسی بیش از نیمی از جمعیت نقض برابری حقوق به حساب نمی آید. چند دهه پیش از آن، اسپنسر به این نتیجه رسیده بود که تصویب حقوق سیاسی برای زنان مستلزم نقض اصل برابری است. استدلال اسپنسر ساده است: زنان که معاف از خدمت‌های نظام وظیفه‌اند، چنانچه از حقوق سیاسی بدون درگیرشدن با خطرهای جدی و مرگبار که مردان با آن درگیرند، برخوردار شوند در «وضعیت نابرابر و حتی ممتاز» خواهند بود.[۸] می‌توان این ایراد را به اسپنسر وارد دانست که در آن دوره در انگلستان نظام وظیفه اجباری وجود نداشت (این نظام در دورهٔ جنگ اول جهانی برقرار شد)؛ وانگهی، می‌توان به وظیفه‌های دیگری چون «وظیفه‌های مادری و غیره» اشاره کرد که منحصراً بر دوش زنان قرار دارد. اما نکته اساسی چیز دیگری است؛ و آن عبارت از این است که آنچه را می‌توان تناقض منطقی برابری نامید در سطح صرفاً سیاسی - صوری هم رخ می‌نماید. یعنی ما نابرابری‌هایی را که در واقعیت (در سطح اجتماع و طبیعت) وجود دارد، انتزاع می‌کنیم، اما حقوق سیاسی برابر را برای همه می‌شناسیم. (البته، در این مورد به عقیدهٔ اسپنسر ما به زنان امتیاز می‌دهیم و اصل برابری حقوق سیاسی به نام رابطهٔ برابر میان حقوق سیاسی و وظیفه های اجتماعی است. در حقیقت، سنت سیاسی ارتجاعی به رادیکالیزه کردن تناقض منطقی برابری بسنده می‌کند. چنانچه

نیچه می‌گوید: «برابری برای برابرها و نابرابری برای نابرابرها»: گفتمان واقعی عدالت چنین خواهد بود؛ و بنابراین هرگز نباید «نابرابر را برابر گردانید»[۹]

هایک که نفی حقوق سیاسی زنان و همهٔ طبقه‌های اجتماعی را اصل برابری در برابر قانون سازگار می‌داند، از سوی دیگر، معتقد است که «وضع مالیات تصاعدی به عنوان وسیله برای دست یافتن به باز تقسیم درآمد»[۱۰] با این اصل ناسازگار است. پس در این چشم انداز باید از آن نتیجه گرفت که تقریباً همهٔ کشورهای غربی اصل برابری در برابر قانون را نفی کرده و به وضعیت پیش از دمیدن دنیای مدرن بازگشته‌اند؛ هر چند ازاین پس این تهدیدستان‌اند که طبق قانون باید مالیات کمتری بپردازند و از امتیازهایی برخوردار شوند. به عقیدهٔ هایک این واقعیت که حذف برابری حقوقی نتیجهٔ مستقیم تحقق برابری سیاسی است، هنوز بسیار جالب است؛ «درحالی که شمار مزدبران و پرولترها شتابان افزایش می‌یافت، حق رای برای آنها تا آن زمان ازآن محروم بودند، شناخته شد. بدین ترتیب، افکار اکثریت عظیم انتخاب کنندگان در کشورهای غربی (تقریباً به جز چند استثناء) بنابر وضعیت وابستگی که در آن قرار داشتند، تعیین می‌گردید. چنان که امروز دراغلب موارد این افکار آنهاست که برسیاست فرمانرواست.

تصمیم‌هایی که آنها می‌گیرند وضع زحمتکشان مزدبر را تا اندازه‌ای بهبود می‌بخشد و در عوض وضع پیشه‌ها مستقل را وخیم می‌سازد»[۱۱] این موضوع درجای نخست برای «مالیات‌ها»[۱۲] دارای اهمیت است. تصور می‌رود این جا مستقیماً در برابر یک وضعیت متناقض قرار می‌گیریم: جایی که برابری سیاسی وجود دارد، برابری حقوقی سیاسی به نابرابری قانونی مربوط است؛ حال آنکه تنها برابری در برابر قانون واقعاً اهمیت دارد. بنابراین، این برابری باشناسایی حق رأی در حقوق سیاسی نقض نمی‌شود؛ بلکه برعکس این برابری با شناسایی حق رای (به زیان ثروتمندان) که تحمیل مالیات تصاعدی را ترسیم می کند، نقض می‌گردد.

حال می‌پرسیم برخورد مارکس نسبت به درخواست برابری چیست؟ نخست این که در کاپیتال قطعهٔ بسیار مشهوری وجود دارد که در آن او حوزهٔ چرخشی را ریشخند می‌کند که «بهشت واقعی حقوقی طبیعی فطری به شمار می‌رود، آن چه اینجا فرمانرواست: آزادی، برابری، مالکیت و بنتام است»[۱۳] از این هم کناری چند مقوله و یک نام می‌توان نتیجه گرفت که بنتام تئوری‌پرداز حقوق طبیعی و شعارهای (آزادی، برابری) محصول انقلاب فرانسه است. اما بنتام از موضع کاملاً متفاوتی حرکت می‌کند.

به عقیده این لیبرال انگلیسی اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ چیزی جز انباشت «سفسطه‌های آنارشسیتی» نیست. اعلامیه از برابری میان همهٔ انسان‌ها، یعنی همهٔ موجودهای نوع بشر وبنابراین شاگرد یا اربابش در حقوق برابرند. شاگرد حق فرمانروایی و تنبیه اربابش را دارد: یعنی همان حقی که اربابش نسبت به او اعمال می‌کند». پس «اصل پوچ برابری تنها جمعی متعصب و شماری نادان را راضی می‌کند». اعلامیه از «قانون به عنوان بیان ارادهٔ عموم» صحبت می‌کند. البته، بدیهی است که بدین ترتیب نمی‌توان محدودیت‌های سیستم امتیاز در رای دادن را توجیه کرد. همچنین به نظر می رسد تئوری پردازی اعلامیه درباره حق مالکیت مورد بدگمانی بنتام است: نخست به خاطر این که موضوع مشخص چنین حقی کاملاً معین نشده است. به هر رو، مسئله عبارت از حقی است که « بدون هیچ قید وشرط به هر فرد» تعلق دارد. پس می توان از آن نتیجه گرفت که اعلامیه با شناسایی «حق مالکیت همگانی، بدین معنا که همه چیز برای همه مشترک است، پایان می‌گیرد. اما چون آنچه به همه تعلق دارد، به هیچ کس تعلق ندارد؟ از آن این نتیجه بدست می‌آید که تأثیر اعلامیه تثبیت مالکیت نیست، بلکه برعکس، تخریب آن است: هوادارن بابوف ، این مفسران واقعی اعلامیهٔ حقوق بشر آن را این گونه درک کرده‌اند که می‌توان آنها را فقط به خاطر این که در توجه به نادرست‌ترین و پوچ ترین اصل منطقی بوده‌اند نکوهش کرد»[۱۴]

در این جا لازم می‌آید که به یک قضیهٔ متناقض اشاره کنیم. در حالی که به عقیدهٔ مارکس برابری اعلامیهٔ حقوق بشر مترادف با «مالکیت و بنتام» است، از دید بنتام این برابری مترادف با کمونیسم است! این تناقض را چگونه باید توضیح داد؟ آیا باید اشتباه را به انقلابی آلمانی نسبت داد یا به لیبرال انگلیسی؟ شاید فرضیهٔ دیگری وجود دارد. هنگامی که کاپیتال «آزادی، برابری، مالکیت و بنتام» را پهلوی هم قرار می‌دهد، آشکارا به بازار رجوع می‌کند که درآن سرمایه‌دار و کارگر به عنوان «مالکان آزاد و برابر کالا» با هم روبرو می‌شوند و به طور قراردادی کالاهای مربوط به خود مزد و نیروی کار)[۱۵] را مبادله می‌کنند.

در عوض بنتام، هنگامی که نتیجه‌های مخرب برابری و حقوق بشر را اعلام می‌دارد، مطلقاً به بازار رجوع نمی‌کند. «برابری» که مارکس به عنوان هدف در نظر می‌گیرد شاید برابری‌ای نباشد که بنتام از دید کاملاً مخالف به عنوان هدف مطرح می‌کند.

شعار «برابری» خیلی پیش از ۱۷۸۹ در سنت سیاسی لیبرالی انگلیس انعکاس یافت. به عقیدهٔ آدام اسمیت «امکان دادن به هر کس که نفع خاص شخص‌اش را به طور مستقل بنابر طرح لیبرالی برابری، آزادی و عدالت دنبال کند»[۱۶]، ضرورت دارد. در برخورد به شعار «برابری، آزادی و عدالت» تقریباً به نظر می‌رسد که با یک پیشگامی در کاربرد نام سه گانه یاد شده سروکار داریم که بعد در انقلاب فرانسه تولد یافت. هنگامی که آدام اسمیت هر نوع «نقض آزادی طبیعی و عدالت»[۱۷] را به عنوان امری «تاعادلانه» محکوم می‌کرد، کوشش شد آن را به عنوان تئوری حقوق طبیعی انسان تلقی کنند. از این رو، نباید از هم‌آوایی‌های ساده و جزیی گمراه شد. برابری درخواستی اسمیت کاملاً در چارچوب بازار به کار می‌رود که در پرتو آن هر انسان باید بتواند «بنا بر سیستم آزادی طبیعی»، «کار یا سرمایه‌اش» را بدون هیچ مانعی به کار اندازد و وارد رقابت شود.[۱۸] حتی هنگامی که موضوع عبارت از آزادی است، این آزادی مخصوصاً بر اساس بازار تقدیس شده است. اسمیت به ریشخند خاطرنشان می‌کند که «افراد کمون در انگلستان، هر چند به آزادی‌شان بسیار علاقه نشان می دهند، درعین این که هرگز به درستی درک نمی کنند که این آزادی مبتنی بر چیست، همانند افراد کمون اغلب کشورهای دیگر» خشم خود را «علیه حکم‌های عام توقیف و بی‌تردید علیه عمل خلاف که البته به نظر نمی‌رسد در حد تعدی به عموم باشد» ابراز می دارند ولی همین افراد کمون به قوانین «نهادهایی که آزادی گردش، خرید و فروش نیروی کار را محدود می کنند، توجه کمی دارند و یا هیچ توجه ندارند.[۱۹] «آزادی طبیعی» «آزادی برابر طبیعی» هر فرد آشکارا بر پایهٔ بازار اندیشده شده که قدرت سیاسی باید از دخالت در آن بپرهیزد.

همانند دانستن تئوری انقلابی فرانسه در زمینهٔ حقوق طبیعی انسان با چنین موضع گیری ناممکن است. آگاهی از این تفاوت گاه نزد مارکس دیده می‌شود چنان که در «خانواده مقدس» آمده است: برابری «یک اصطلاح فرانسوی است که برای نشان دادن یگانگی اساسی انسان‌ها، آگاهی نوعی و رفتار نوعی انسان و همانندی انسان با انسان درزمینهٔ فعالیت علمی، یعنی رابطهٔ اجتماعی یا بشری انسان با انسان به کار می‌رود»[۲۰] پس «خانواده مقدس» تفسیری آشکارا متفاوت با تفسیر کاپیتال ارائه می‌دهد؛ زیرا به یقین بازار جایی نیست که آگاهی و یگانگی نوع بیان خود را در آن بیابد! برابری از متنی به متن دیگر به چه ترتیب انتقال یافته است؟ آن چه دربارهٔ این موضوع باید خاطر نشان کرد، این است که وابسته کردن مقولهٔ مشترک به انقلاب بووایی، سنت

لیبرالی انگلیس و سنت انقلابی فرانسه را تابع روند همانندی می سازد که فضای کمی برای متمایز کردن دقیق‌تر آنها باقی می‌گذارد.

در واقع، برای سنت لیبرالی کلاسیک و به ویژه لیبرالیسم کنونی، برابری حقوقی در آخرین تحلیل به برابری در بازار تبدیل می‌شود. برای تضمین برابری میان مالکان مختلف کالاها (سرمایه یا نیروی کار) که کاپیتال دربارهٔ آن صحبت می‌کند، دولت باید مانع از هر بی‌نظمی بازار گردد. بسیار خوب، اما چه کسی بازار با بی‌نظم می‌کند؟ در جای نخست، این‌ها عبارتند از انحصارها و به ویژه انحصار نیروی کار. مناقشه ضد سندیکایی گاه بسیار آشکار و تند و گاه پنهان و به زحمت محسوس همواره با تاریخ اندیشهٔ لیبرالی همراه بوده است. در این باره نخست سخن ماندویل را ذکر می‌کنیم: «من از اشخاص قابل اعتماد شنیده‌ام که برخی از خدمتکاران، گستاخی را به جایی رسانده‌اند که باگرد آمدن در انجمن‌ها قوانینی وضع کرده‌اند که طبق آن خود را ملزم نمی‌دانند در قبال مبلغی پایین تر از مبلغی که بین خود قرار گذاشته‌اند، استخدام شوند و یا بارها و لنگه‌بارها و بسته‌هایی را که سنگینی آنها از حد معینی مثلاً دو تا سه کیلو بیشتر باشد، حمل نکنند و نیز مقررات دیگری وضع کرده‌اند که مستقیماً با منافع کسانی که آنها نزدشان کار می‌کنند، در تضاد است و این حتی با هدفی که آنها به خاطر آن استخدام شده‌اند، وفق نمی دهد»[۲۱] به همین ترتیب بورکه نویسندهٔ کلاسیک دیگر سنت لیبرالی که هایک همیشه به او مراجعه می‌کند، ازقراردادی ستایش می‌کند که بنابر طرح برابری در خارج از هر «اتحاد یا تبانی»[۲۲] و با اشاره آشکار و رضایت اتحادهای قانونی منعقد می‌گردد و در آن تأکید شده است که اعتصاب‌های کارگری ممنوع و قابل مجازات است.

اما آنها برای از میا برداشتن بی‌نظمی بازار و برقراری برابری مبادله منع این « انحصارهای توسعه یافته» که عبارتند از شرکت‌ها یا اتحادهای کارگری کافی است؟ اسمیت اعتراف می‌کند که در واقع « قوانین پارلمانی علیه اتحادهایی که به کاهش بهای کار گرایش دارند، وجود ندارد، حال آن که قوانین پارلمانی زیادی علیه اتحادهایی که به افزایش آن گرایش دارند، وجود دارد». تا این جا تنها مسئله عبارت از بی‌ترتیبی قانون گذاری است که می‌تواند به آسانی رفع شود. اما اسمیت تذکر دیگری را اضافه می‌کند: « چون کارفرمایان از حیث تعداد کم‌ترند، می توانند به آسانی متحد شوند»، «کارفرمایان همیشه و همه جا دارای نوعی اتحاد پوشیده هستند که کمتر جنبهٔ دایمی و

یک شل دارد. مراد از این اتحاد جلوگیری از بالا رفتن دستمزدها از سطح کنونی آن» و یا « پایین آوردن آتی سطح دستمزدها» است.[۲۳] پس اگر با چنین شیوهٔ قانون گذاری با کار فرمایان و کارگران رفتار شود، نابرابری واقعی به سود کار فرمایان چیزی از بزرگی باقی نمی‌گذارد. اسمیت در اقتصاد سیاسی یا واقع‌گرایی خاصی اعتراف می کند که در این صورت جدا از قانون‌گذاری جاری، برابری واقعی میان «شریکان» بازار و رقیب کار وجود ندارد. « کارگران برای واداشتن (کارفرمایان) به تصمیم‌گیری فوری، همواره به وسیله‌های پر سرو صدا و گاه خشونت‌آمیز و ایذایی مؤثر متوسل می‌شوند. آنها (از وضع خود) نومید شده و با جنون و شدت عمل انسان‌های مأیوس که یا باید از گرسنگی بمیرند و یا کارفرمایان خود را به قبول خواست‌هایشان وادارند، رفتار می‌کنند»[۲۴] همهٔ اینها مانع ازآن نگردید که اسمیت به دولت توصیه کند که با شدت علیه اتحادهای کارگری اقدام کند و به منع هر شکل تجمع کارگری دست یازد. چون بدبختانه «دشوار است که افراد یک حرفه برای برگزاری جشنی یا تفریحی گرد هم آیندوگفتگوی آنها به توطئه علیه دولت و انتخاب و اعزام نماینده برای بالا بردن پاداش‌ها نیانجامد»[۲۵]

طرفه این که سرانجام اسمیت به متزلزل کردن اسطورهٔ برابری در بازار و مبادله که خود آن را ساخته بود، دست می‌یازد. عنصرهای واقع‌گرایی موجود در تحلیل اسمیت وسیعاً در فکر لیبرال نو ناپدید شده است. اسطورهٔ بازار و برابری در بازار با صراحت خیره کننده نزد نویسندگانی چون هایک و نوزیک دوباره سربرآورده است. اما در قبال اطمینان‌های تسکین دهندهٔ لیبرالیسم نو کنونی کافی است که تاریخ واقعی سنت لیبرالی را در برابر آن قرار دهیم. بنابراین، پس چه وقت بازار بدون بی‌نظمی بیرونی وجود خواهد داشت که شریکان طرف مبادله خود را در وضعیت آزادی و برابری احساس کنند؟ لاک اصل دادن کالا به جای دستمزد (truck System) را که بر پایهٔ آن به کارگران به جای پول کالاهای کارخانه‌ای که در آن کار می‌کنند، داده می‌شود، امری کاملاً موّجه می‌دانست. در عوض به عقیدهٔ اسمیت «قانونی که کارفرمایان [...] را وامی دارد که به جای کال به کارگران پول بپردازند قانونی کاملاً عادلانه است. در عمل این قانون هیچ التزام واقعی را به کارفرمایان تحمیل نمی کند»[۲۶] اسمیت برخلاف لاک فکر می‌کرد که سیستم کالا به جای دستمزد، اصل برابری میان شریکان را نقض می‌کند و از این‌رو، مداخلهٔ قانونی را که از نظرلاک غیر قابل تحمل است، توجیه می‌کرد. جلوتر نویسندگان لیبرالی چون لاکی و دیگران تنظیم ساعت کار به وسیلهٔ

دولت را به عنوان مداخلهٔ ناپذیرفتنی در قلمرو بازار محکوم کردند»[۲۷] به عکس، به عقیدهٔ هایک دولت حق دارد« مقررات عام برابر و مشترک» و «شرایط عامی را که هر قرار داد به رعایت آن فراخوانده می‌شود» معین کند. هایک که امروز علیه هر نوع سوسیالیسم و اتاتیسم (دولت گرایی) داد سخن می دهد، به نوبه خود از نظر لکی که او را به مثابه نویسندهٔ کلاسیک لیبرالیسم می‌دانست، سوسیالیست و اتاتیست تلقی شده است.[۲۸]

پس آن چه واضح می‌گردد، خصلت معین تاریخی بازار است که به گفتهٔ گرامشی شکل مشخص بیرونی آن نمی تواند مستقل از«روبنای سیاسی، اخلاقی و حقوقی» اندیشیده شود.[۲۹]

همان‌طور که هایک خاطر نشان می‌کند: قبول این امکان برای دولت که قاعده‌های عامی را اعلام دارد که شرایط صحت قرار داد را مشخص کند، اعتراف به این است که در واقع دولت شرایطی را معین می کند که امکان می‌دهد. ببینیم فلان قرار داد بر اساس زمینهٔ آزادی و برابری بسته شده و نیز اعتراف به این است که برابری میان شریکان مبادله نتیجه تعریف کاملاً تاریخی و سیاسی است.

برابری در بازار که در نظر لیبرال‌ها به مثابهٔ یگانه برابری در خور تعریف روشن و بی‌ابهام جلوه می‌کند، در واقعیت خود را همچون مسئله برانگیزترین برابری نشان می‌دهد.

حال به تعریفی از برابری باز گردیم که در «خانوادهٔ مقدس» آن را همچون وجدان یگانگی نوع می‌یابیم. بدیهی است که این تعریف نیز خالی از مشکل و مسئله‌های خاص خود نیست.

جدی‌ترین ایراد، ایرادی است که مستر (Maistre) در زمان خود فرمول‌بندی کرد: «در جهان ابداً انسان وجود ندارد، من در زندگی‌ام فرانسوی‌ها، ایتالیایی‌ها، روس ها و غیره را دیده‌ام و به عنایت منتسکیو حتی می‌دانم که می‌توان پارسی(ایرانی) بود. اما دربارهٔ انسان باید بگویم که در زندگی‌ام با او ملاقات نکرده‌ام. اگر انسان وجود دارد، این کاملاً در ارتباط با «ناخودآگاه من است»[۳۰] البته ایراد گرفتن از مستر آسان است. زیرا می‌توان مفهو مفرانسوی، ایتالیایی یا روسی را به همان ترتیب که او مفهوم انسان را نسخ کرد، زایل کرد. یعنی اگر ما در خیابان با انسان به این عنوان برخورد نمی‌کنیم،با فرانسوی به این عنوان نیز برخورد نمی‌کنیم. نسخ «تام‌گرایانهٔ» مفهوم‌های عام می‌تواند

تا بی‌نهایت، تا ناممکن بودن گفتمان و ارتباط، تا سکوت مالیخولیایی و راز ورا نـه ادامه یابد.

مستر دشواری واقعی تئوری حقوق طبیعیت گرایانهٔ سنتی را روشن گردانید: از نظر او کوشش برای اثبات حقوق بشر با رجوع به طبیعت معنا ندارد. هگل بـه درستی تمیز داده بود که انسان، خیلی دور از فـرض طبیعی بی‌واسطه، ساختی تـاریخی است، او محصول روندی طولانی و پیچیده است. «این واقعیت که انسان اکنون با برخـورداری از عنوان حقوق به منزلهٔ انسان نگ‌ریسته می‌شود، باید موضوع مهمی تلقی گردد. از ایـن رو، واقعیت انسان بودن او چیزی فراتر از وضعیت اوست[...].

اکنون اینها اصول عام‌اند که به عنوان منبع‌های حقوق مطرح شده‌اند؛ و از ایـن رو، عصر جدیدی در جهان آغاز شده است»[۳۱] مفهوم انسـان و حقـوق بشـر محصـول رونـد بازگشت به خلوص طبیعیت اساطیری نیست، بلکه محصـول پیشـرفت عظیـم تـاریخی است. و حتی دقیقاً ساخت کلیت است که پیشرفت تاریخی را موزون می‌کنـد. هـگل در جدال با «نام گرایی زمخت» تصریح می‌کند کـه «تعییـن کلـی [...] در نفـس خـود مسئله فوق العاده مهم و درعین حال مشخصهٔ فرهنگ دنیـای مـدرن است.[۳۲] سـاخت کلیت خط راهنمای روند انقلابی است که زایش دنیای معاصر را بـه نمـایش مـی‌گذارد. پس از تثبیت خود در اصلاح‌های ضد فئودالی استبداد معقول و انقلاب آمریکـا، «اصـل کلیت اصول در مردم فرانسه تقویت می‌گردد و انقلاب را به وجود می‌آورد.[۳۳] کلیتی کـه این جا به آن اشاره شد، چیزی جز برابری انقلاب فرانسـه آن سـان کـه هـگل دربـاب «اصل کلیت و برابری» صحبت می‌کند، نیست.

اصل برابی در خور انسان‌ها از این پس به موضوعی تبدیل شده که نمی‌تـوان از آن چشم پوشید. و این البته، نه از آن رو که طبیعت رجوع می‌کند یـا بـر آن اسـتوار اسـت، بلکه از این رو، که به طبیعت ثانوی و دستاوردهای تاریخی تبدیل شده که هیچ حرکـت ارتجاعی با وجود کامیابی‌های ممکن تاکتیکی نمی تواند آن را بـه طـور اسـتراتژیک از صحنهٔ زندگی اجتماعی بروبد.

تز مارکس که طبق آن «تاریخ کلی همیشه وجود نداشته (بلکه) تاریخ بـه صـورت کلی یک نتیجه است»[۳۴]، می‌تواند در خط تداوم با هگل قـرار داده شـود. بـدون تـاریخ کلی، انسان به این عنوان و حقوق بشر اندیشیدنی نیست و با کمـال برابـری و یگانـگی نوع بشر نمی‌تواند در ذهن شکل گیرد. همان طور که قبلاً نزد هگل دیده‌ایم، پیشـرفت

تاریخی بنابر ساخت کلیت موزون می‌گردد. در این باره مخصوصاً نامه ۱۱ آوریل ۱۸۹۳ انگلس پرمعناست. «طبیعت برای تولید موجودهای زندهٔ آگاه به میلیون‌ها سال (وقت) نیاز داشت. موجودهای زنده به نوبه خود برای اینکه آگاهانه با هم عمل کنند البته نه فقط آگاه به کنش‌های خود به عنوان فرد، (بلکه) آگاه به کنش‌های خود به عنوان جمع و نیز برای عمل کردن و دنبال کردن هدفی که از پیش خواسته‌اند، به هزاران سال (وقت) نیاز دارند. تقریباً اکنون ما به این نقطه رسیده‌ایم». انگلس تاریخ بشریت را در تاریخ زمین گنجانده است (تصادفی نیست که این نامه خطاب به یک زمین‌شناس نگاشته شده است.) پس مسئله عبارت از: «شکل‌بندی چیزی است که در تاریخ سیارهٔ ما هرگز به وقوع نپیوسته است.»[۳۵] از دید هگل یگانگی نوع که شاید انگلس به طور بسیار فشرده به آن اندیشده، به شایستگی این واقعیت را در نظر نمی‌گیرد که مسئله عبارت از یگانگی است که اختلاف و تضاد را نفی نمی‌کند. با این همه، برای اولی مانند دومی، فراز و نشیب‌های تاریخ کلی یا جهان بنابر ساخت تدریجی کلیت و یگانگی نوع موزون می‌شود. مارکس در این مورد خط پیوستهٔ با معنایی را ترسیم کرده است. «اگر هگل پیر آن سوتر به این معرفت می‌رسید که کلیت در زبان آلمانی و کشورهای شمال اروپا چیزی جز زمین مشترک معنی نمی دهد، چه می‌گفت[...].»[۳۶] به نظر می‌رسد که این جا کمونیسم به عنوان مرحلهٔ عالی‌تر روند ساخت کلیت اندیشیده شده است.

اگر وحدت نوع بدون تاریخ کلی اندیشیدنی نیست، به نوبهٔ خود تاریخ کلی بدون ظهور بازار مشترک نمی‌تواند اندیشیده شود. این «وابستگی متقابل کلی میان ملت‌ها» و «رقابت کلی» تاریخ کلی را ممکن می‌گرداند.[۳۷] در این مفهوم، بازار عاملی در روند ساخت کلیت و یگانگی نوع است. (دید مشابهی نزد هگل وجود دارد). بدیهی است که مارکس از ستایش‌های ساده لوحانهٔ سنت لیبرالی در این باره بسیار فاصله گرفته است. بازار جهانی کاملاً می‌تواند با بردگی مستقیم سیاهان در آمریکا همزیستی کند[۳۸] «شکار سیاه پوست» توسط سوداگران و دیگر «روندهای شگفت‌انگیز که انباشت بدوی» را نشان می‌دهند، بخش مکمل تاریخ پیدایش بازار جهانی‌اند.[۳۹] حتی هنگامی که برابری مالکا کالاها، که به مبادله می‌پردازند، تحقق یابد، بازار برابری را تأمین نمی‌کند. در مبادله میان نیروی کار و مزد، برابری میان مالکان کالاهای مختلف نقض نشده است: و با این همه کارگران به «ابزارهای کار، که طبق سن و جنس شان کم و بیش گران هستند، تبدیل شده‌اند».[۴۰] در این مفهوم، برابری نقض شده است، هرگاه از برابری، آن

طور که در خانوادهٔ مقدس توضیح داده شد، «یگانگی کلی انسان‌ها»، «یگانگی نوع» را استنباط کنیم تبدیل افراد یک طبقه به ابزار کار به معنی نفی کیفیت انسانی آنها و تخریب یگانگی نوع است. تعریف مشابهی نزد هگل دیده می‌شود. او در این باره به مقوله‌های مستخرج از منطقه خود متوسل می‌شود. جامعه نسبت به فردی که مأیوسانه با گرسنگی دست به گریبان است، نه یک حکم منفی ساده، بلکه یک حکم منفی نامتناهی روا می‌دارد. یعنی جامعه به این اکتفا نمی‌کند که برخی حقوق ویژهٔ او را پایمال کند، بلکه او را در وضعیت «محرومیت کامل از حقوق» و بنابراین در آخرین تحلیل در وضعیت بردگی قرار دارد. این حکم نفرت انگیز را صادر کند که: تو انسان نیستی! در این صورت بنا به تصریح هگل حکم منفی نامتناهی به نفی «نوع» می‌انجامد.[۳۱]

بنابراین، یگانگی نوع خط راهنمایی است که امکان می‌دهد نابرابری غیر قانونی از نابرابری قانونی متمایز گردد. برابری در برابر قانون با عنایت به این که امکان تعریف آن به طور مشترک وجود دارد، کافی نیست. از دید هایک حتی فقر نومیدانهٔ تودهٔ مهمی از مردم نمی‌تواند توزیع دوبارهٔ درآمد از راه قانونی را توجیه کند؛ یعنی در چنین چارچوبی وضع مالیات تصاعدی نه فقط آزارندهٔ و مستبدانه، بلکه، همان‌طور که اشاره شد، مخرب برابری در برابر قانون است. در عوض بنابه دیدگاهی که شرح آن گذشت، عمل مجاز دانستن فقر نومیدانهٔ توده‌های وسیع مردم در وضعیت رشد سریع نیروهای مولد و ثروت اجتماعی به تخریب یگانگی نوع و برابری می‌انجامد. در این صورت آیا برابری صوری و برابری واقعی را رویاروی هم قرار دهیم؟ در واقع، برابری به عنوان نفی نابرابری‌هایی که یگانگی نوع را از بین می‌برد، یک ملاک صوری است؛ بدین معنا که هیچ چیز معلوم کمی در زمینهٔ توزیع ثروت اجتماعی فراهم نمی کند و تعریف مشترکی در زمینهٔ شیوهٔ مناسب تولید برای جلوگیری ازتبدیل انسان‌ها یا تمامی یک طبقهٔ اجتماعی به «ابزار کار» ارائه نمی‌دهد. البته، برابری و یگانگی نوع به عنوان ملاک صوری این نگرش را که قلمرو مالکیت و تولید و توزیع ثروت‌های مادی امری دست نیافتنی است، نفی می‌کند. در این مفهوم، هگل از حقوق مادی سخن می‌گوید و روی این واقعیت اصرار می‌ورزد که حقوق در کلیت آن باید نه فقط به عنوان «حق منفی» (آزادی در برابر زور که توسط اشخاص دیگر یا قدرت سیاسی خودکامه اعمال می‌گردد)،

بلکه همچنین به عنوان «حق مثبت» (حق با حداقل شرایط مادی که با فقدان آن یگانگی نوع از میان می‌رود)، درک گردد.[۳۲]

البته، در عین ایجاب و حتی خواست دخالت‌های سیاسی در قلمرو تولید و توزیع مادی ثروت‌ها، برابری و یگانگی نوع به یک اندازه به عنوان ملاک صوری درآن قلمرو ادامه نمی‌یابند. پس بنابر لحظهٔ تاریخی و وضعیت سیاسی ـ اجتماعی مشخص این ملاک می‌تواند هر بار مضمون‌های متفاوت پیدا کند. بدیهی است که گنجاندن این یا آن مضمون بدون کشمکش‌ها و برخوردها صورت نمی‌گیرد و چنین ملاک صوری نمی‌تواند به طور واهی چیزی درک شود که بتواند به طور مشترک مضمون‌هایی را مشخص سازد که برای همیشه از تضادها و کشمکش‌ها جلوگیری کند. با این همه، سمت‌گیری اساسی که برای همیشه از تضادها و کشمکش‌ها جلوگیری کند. با این همه، سمت‌گیری اساسی که ساخت تدریجی کلیت را تشکیل می‌دهد، موضوعی ثابت باقی می‌ماند. تنها درون این چارچوب است که ما می‌توانیم در عصر ما «اخلاق کلی مسؤلیت» را درک کنیم. این فرمول‌بندی، همانطور که هرکس می‌داند از آپل به ما رسید. با این همه، او در این‌باره به شدت با هگل و مارکس که به کوشش در جفت و جور کردن مسئله مکلف بودن در قبال وجود متهم شدند، به جدل پرداخت، در صورتی که مسئله عبارت از وجود تاریخی است. البته، بازگشت به کانت یا درست‌تر تمایل به مراجعه به بعد از مارکس و هگل در حقیقت تسلیم شدن در برابر خرده‌گیری مستر است که بی‌اعتباری آن را پیشتر یادآور شدیم. پس انسان به این عنوان کجاست؟ انسان در کلیت خود (که اپل به وضوح به اعتبار آن «اخلاق کلی مسئولیت» را ساخت)، اگر از تاریخ منتزع گردد کجاست؟ می‌توان گفت که او نخست در وجود آمد و سپس چهرهٔ انسان به این عنوان را استحکام بخشید و بدان پایه رسید که امروز از نظم ما همچون چیز انتقال‌ناپذیر و بخش سازندهٔ طبیعت را تشکیل می‌دهد.

پی نوشت‌ها :

1. Cf. D. LOSURDO, Tra Hehele Bismarck. Larivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca, Rome, Riuniti, 1983, p.228.
2. Cf. LOSURDO, "Hegel, il Notrecht e latradizione liberale", Hermeneutica, n° 4, 1985, pp. 111-136.
3. B. CONSTANT, Principes de politique, in Ceuvres, paris, Gallinard (Bidl. De la pléiade), 1957, p. 1147.
4. F.A.HAYEK, The Constitution of Liberty, 1960: trad, it, : La Societá libera, Florence, Vallecch, 1969, p. 129.
5. Ibid., p. 132.
6. B.CONSTANT. op. cit., p. 1630.
7. F.A.HAYEK, op. cit., p. 493, n. 4.
8. H. SPENCER, The principles of Ethics (1879-1893), publ. Par T. R. Machan, Indianapolis, Liberty Classics, 1978, vol. II, p.183.
9. F. NIETZSCHE, Crépuscule des dieux, "Incursion d'un inactuel", $ 48.
10. F . A. HAYEK, New Studies in philosophy, politics, Economics and idée, Rome, Ideas, 1978; trad. It.
: Nuovi studi di filosofia, politica, economic\a e storia della, Rome, Armando, 1988, p. 158.
11. Id. The constitution of Liberty, trad. It. Cit, p. 144.
12. Ibid., p. 149.
13. K. MARX, F. ENGELS, Werke, Berlin, Dietz, 1955 ss, vol. XXIII, P. 189.
14. J. BENTHAM, Traité des sophisms politiques et des sophisms anarchiques, in Ceuves, publ. Per E. Dumont, 3éme éd., Bruxelles, Société Belge de Librairio, 1840, vol. I, PP. 509-521.

15. K. MARX, F. ENGELS, op. cit., vol XXXIII, P. 190.
16. A. SMITH, An Inguiry into the Nature and causes of the Wealth of nations, Indianapolis, liberty classics, 1981, p. 664, (book IV, chap.IX.).
17. Ibid., p. 530 (book IV, CHAP. V.b) et p. 157 (book I,chap. X.c).
18. Ibid., p. 687 (book IV, chap. IX).
19. Ibid., p. 157 (book I, chap. X.c).
20. K. MARX, F. ENGELS, op. vol II, P. 41.
21. B . de MANDEVILLE, An Essay on Charity and Charity – School, in The Fable of the Bees, ed. By F. B. Kaye, Indianapolis, Liberty Chasics, 1988, vol. I, pp. 305-306.
22. E. BURKE, Thoughts and Detailes on Scarcity, in The works, Londres, Rivingston, 1826, vol. VII, P.308.
23. A. SMITH, op., p. 79 (book I, CHAP. VII) et pp. 83- 84 (book I, chap. VIII).
24. I bid., PP. 84-85 (book I, chap. VIII).
25. I bid., PP. 145. (book I, CHAP. X .c).
26. Cf. D. LOSURDO, hegel, Marx e la tradizione liberale, Rome, Riuniti, 1983, P. 92.
27. W. E. H. LECKY, Democracy and liberty (1896), ed by W. Murchison, Indianapolis, Liberty Chassics, 1981, vol. II,PP. 321- 322.
28. F.A.HAYEK, The Constitution of Liberty, trad. It. Cit., PP. 263-264 et 445.
29. A. GRAMSCI, Quaderni del cacere, ed. Critica a cura di V. Gerratana, Turin, Einaudi, 1975, P. 1477.
30. J. de MAISTRE, Considérations sur la France, in Ceuvres completes, noiv. Éd., Lyon, Librairie Générale Catholique et classique, 1884, t. I, P. 74.
31. G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über Rechtsph – ilosophie, hrsg. v. K. H. Iiting, Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann – Holsboog, 1973 ss, Vol. III, P.98. (C'est moiqui souligne.)
32. Id., Vorlesungen über die Geschichte der philosophie, in Werke in zwanzig Bänden, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Francfort/ Main, 1969 – 1979; vol. XIX, PP. 573 et 577.
33. Id., philosophie der weltgeschichte, t. IV, Die Germanische welt, Leipzig, Meiner, 1923, P.920.
34. Id., Über die wissenschaftlichen Behandl – ungsarten des Naturrechts..., in werke in zwanzig BäNDEN, OP. CIT., VOL. Ii, P. 491.
35. K. MARX, Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie, Berlin, Dietz, 1953, P. 30.

36. K. MARX, F. ENGELS, op. cit., vol. XXXIX, P. 63.
37. Cf. la letter de Marx á Engles du 25 mars 1868, ibid., vol. XXXII, P. 52.
38. K. MARX, F. ENGELS, Manifest der kommun – istischen partei, in werke, op. cit., vol. IV, P. 466; id., Die Deutsche Ideologie in werke, op. cit., vol. III, P.60.
39. Cf. K. MARX, Das Elend der philosophie, in werke, op. cit., vol. IV. PP. 131-132.
40. K. MARX, F. ENGELS, op. cit., vol. XXIII, P. 779.
41. Id . Manisfest der kommunistischen partei, op. cit. P. 469.
42. Cf. D. LOSURDO, "Hegel, it Notrecht e latradizione liberale", art. Cit.; id., "Realismus und Nominalismus als politishe kategorien", in D. LOSURDO, H. J. SANDKÜHLER (eds), philosophie als Verteidiguang des Gauzen der Vernunft, cologne, pahl – Rugenstein, 1988, PP. 170- 196.
43. Cf. D. LOSURDO, intrduction au chapirte XIII de G. F. HEGEL, la filosofia del diritto. Diritto, proprietá, questione sociale, Milan, Leonardo, 1989, P. 309-315.

جامعه مدنی

از دیدگاه کارل مارکس

ISBN 964-6505-21-3

Karl Marx View on Civic Society by
Mohammadtaghy Boroumand (B-Kayvan)

قیمت: ۲۴۰۰ تومان