

باز خوانی طرح استقلال کردستان عراق

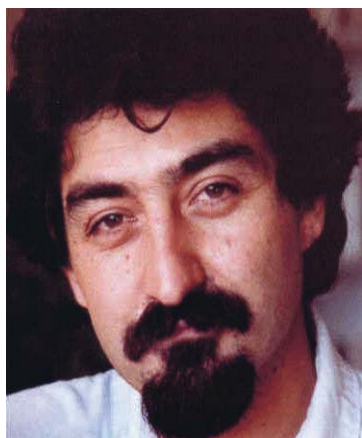
در صفحات دیگر:

انگلس:



لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی
ترزهای فوئر باخ، ادیت توسط انگلس

منصور حکمت:



- * ملت، ناسیونالیسم و برنامه کمونیسم کارگری
- * در دفاع از خواست استقلال کردستان عراق
- * ملاحظات بر سند:
- جمع بندی از بحث ارزیابی ۵ ماه جنگ ما و حزب دمکرات
- * جنگ حزب دمکرات با کومه‌له و
- اعلام آتش بس یکجانبه
- * قرار تکمیلی در مورد رفراندم در کردستان

در ژوئن سال ۱۹۹۵، منصور حکمت با این عنوان مقاله ای نوشت: "در دفاع از خواست استقلال کردستان عراق". در مقدمه همان طرح، او به یک نیروی مطرح، نیرویی که "دو حزب اصلی" تشکیل دهنده دولت اقلیم کردستان عراق، به عنوان "نیروی سوم" به آن تمکین کرده بودند، یعنی حزب کمونیست کارگری عراق، اشاره میکند. مستقل و صرفنظر از تحولاتی که در پی دو جنگ ویرانگر آمریکا در عراق و در منطقه بوجود آمده است، آن نیروی "سوم"، متأسفانه اکنون در صحنه سیاست کردستان عراق، وجود ملموس و قابل توجه از نظر سیاسی ندارد. افراد مسلح اتحادیه میهنی و "اداره آسایش" (سازمان امنیت) آنها، با خط گرفتن از سپاه پاسداران رژیم اسلامی، با مسئولیت مستقیم و تحت فرماندهی نوشیروان مصطفی، معاون وقت جلال طالبانی، تصمیم گرفته بودند که به فعالیت علنی حزبی که در کردستان عراق و توسط فعالان کمونیست حاضر و ساکن در منطقه تشکیل شده بود، پایان بدهند. شش کادر حزب کمونیست کارگری عراق را به قتل رساندند و سپس وزارت اطلاعات از طریق شریعتمداری، نماینده ویژه ولی فقیه در روزنامه کیهان، به جنایتکاران اتحادیه میهنی پیام شادباش فرستاد. در همان حال راه را برای ورود به صحنه جریانات اسلامی که آشکارا و رسماً در داخل ایران و با اجازه و امکانات جمهوری اسلامی سرهم بندی شده بودند، "جنبش اسلامی" و "جماعت اسلامی"، باز کردند. مهمترین عامل و آکتور راه حل مُتمدنانه و انسانی معضل آویزان ماندن سرنوشت سیاسی و حقوقی کردستان عراق، مُتَحَمَل ضربه سنگینی شد و زمینه برای ممنوع کردن فعالیت علنی آن نیرو با سیاست ضد انقلابی اتحادیه میهنی مهیا شد. در مقابل، میدان یکه تازی دو حزب سنتی ناسیونالیسم کرد در کردستان عراق، پارتی دمکرات خاندان بارزانی و حزب زیر مجموعه جلال طالبانی، اتحادیه میهنی، و مونتلفین نوبتی خرده جریانات اسلامی، که بعدها انشعاب جریان "گوران" (تغییر) به زعامت نوشیروان مصطفی به آنها اضافه شد، هموار و هموار تر شد. صحنه سیاست در اقلیم مقدس، قزق شد و در برابر هر صدای متفاوت و رگه پیشرو، اینها نفس کش طلبیدند. در ادامه انحصار این حیاط خلوت ناسیونالیسم کرد، هر منتقد، هر صدای مخالف آزادیخواه، با ترور و حذف فیزیکی پاسخ گرفت. ترور سردشت عثمان، وجه مشخصه حرکت دیکتاتورهای بود که حتی هنوز در رابطه با حاکمیت سیاسی، از سیستم

"دو اداره" ای و تیولدارای عشیره ای، دست بردار نبودند و کماکان نیستند.

از این نظر وقتی پس از گذشت بیست سال برمیگردیم و به طرح منصور حکمت نگاه میکنیم، باید در رابطه با تحولات این دو دهه در عراق و کردستان عراق و تغییرات ایجاد شده در پارامترها و فاکتورهای سیاسی، عوامل بازدارنده اجرای آن را مورد بررسی قرار بدهیم. منصور حکمت در همان طرح اعلام میکند، که هدف او طرح استقلال بخاطر خود استقلال نیست. او نگران آویزان بودن زندگی حقوقی و اجتماعی و مدنی مردمی است که در کردستان عراق در منگنه فشارهای رژیم بعث و گروهگیری های دو حزب ناسیونالیست کرد در عراق، گرفتار شده بودند.

در شرایطی که نیروی واقعی و پیشرو و از نظر سیاسی و روانشناسی اجتماعی به درجه ای مقبول در میان مردم، برای عملی ساختن خواست استقلال کردستان عراق، عملاً از صحنه غایب است و در شرایطی که همین خواست در متن جنگ و تصفیه های خونین، آتیم نه موردی و اتفاقی که به درازای بیش از نیم قرن، بین جریانات سنتی ناسیونالیسم کرد، ضمیمه آن تاریخ سرشار از جنایت توسط این دو راس سرکرده ناسیونالیسم کرد و "کردایه تی" علیه "مردم خود" شده است، خواست مردم کردستان عراق برای خلاصی از وضعیت بلاتکلیف حقوق مدنی خویش، با ابهامات و موانع جدی مواجه شده است.

جا دارد به برخی از مشخصات ناسیونالیسم کرد، بویژه در عراق، بطور اجمال اشاره کنم:

در کردستان عراق از قدیم الایام، دستکم از ۱۹۶۰ تاکنون، بین دو حزب ناسیونالیست کرد، جریان موسوم به "ملانی" و "جلالی" بر سر "هژمونی بر جنبش کردستان" (که اکنون به عنوان جنگ بر سر قلمرو حاکمیت، اصطلاحی رایج در میان مردم است) جنگهای خونین و تصفیه های به مراتب جنایتکارانه روی داده است. در دوره های مختلف این دو جریان به تناوب حکومت بعث، رژیم شاهنشاهی و اسلامی ایران و ترکیه را در این تسویه حسابهای خونین و پاکسازیهای متقابل، به مدد گرفته و به صحنه وارد کرده اند. یکی، جریان جلال طالبانی، رسماً و علناً علیه پارتی (که تاریخاً نام جریان بارزانی است)، با دولت بعث متحد و وارد ائتلاف نظامی شد. لقب "جاش ۶۶"، یعنی ثبت یک هویت منفور در دوره لشکرکشی مشترک بعث و نیروهای طالبانی به منظور پاکسازی نیروهای بارزانی، در همان سال به عنوان داغ و درفش ننگ سال ۱۹۶۶ بر پیشانی جلال طالبانی و "خط جلالی" حک و منقوش شد. این تخاصم نتوانست دوره کوتاه آشتی کنان دوران پایانی جنگ ایران و عراق، در دهه ۱۹۸۰ را هضم کند. پارلمان اقلیم پس از جنگ خلیج در سال ۱۹۹۱ با شرکت همان دو حزب تشکیل شد. یک سال بعد، یعنی در سال ۱۹۹۲، اتحادیه میهنی مدافع "حق تعیین سرنوشت"، یعنی در واقع جدائی و استقلال، در مقابل پارتی طرفدار "خودمختاری محلی" بود. اما جنگ بر سر هژمونی کذائی، آنگاه که مراجعه به میزان رای مردم بیم این را میداد که کفه ترازو را به نفع بارزانی ها سنگین کند، جلال طالبانی را به فکر "دبّه" در آوردن انداخت. طرح "فیفتی-فیفتی" با تهدید و گروهگیری در واقع به طرف مقابل تحمیل شد. با اینحال و علیرغم پذیرش آن طرح از سر ناچاری و یا حتی از سر منافع "ملت کرد" از جانب پارتی، اما جماعت طالبانی بنا را بر یکسره کردن تعیین تکلیف با جریان رقیب گذاشتند. ساختمان پارلمان "حکومت نوپا" در کردستان عراق را به توپ بستند و برای پاکسازی پارتی در اربیل، شهری که سنتاً پایگاه اجتماعی بارزانی ها بود، به کمک و تحریکات رژیم اسلامی در ایران نیرو بسیج کردند. بارزانی به هر نیرویی که به آن امید و یا توهم داشت متوسل شد. به آمریکا، که آنان را در جریان جنگ خلیج و در خط امن "۳۶ درجه"، و به قیمت

زیر و رو کردن شیرازه مدنی جامعه عراق و بمباران بغداد به قدرت رسانده بود، التماس کرد. پاسخ یک سکوت سنگین و بی تفاوتی مطلق بود. رژیم جمهوری اسلامی در تحکیم قدرت جلال طالبانی، مظهر سر بزیر تر و نوکر منش تری میدید. خواست بارزانی از رژیم اسلامی، که قبلاً با تصویرسازیهای خط طالبانی، "قیاده موقت" و "چماق" دست رژیم تازه به قدرت رسیده اسلامی "علیه کردهای کردستان شرقی" نام گرفته بود، و به نظر من به ناحق و غیر واقعی و دروغین، نشنیده گرفته شد. بارزانی در ماه اوت سال ۱۹۹۶، مایوس از عنایت اربابان و "خیانت" و خنجر از پشت زندهای آنان، به تعبیر صریح مسعود بارزانی: "موجودیت خود را در خطر" احساس کرد. تنها تخته پاره ای که میتوانست کل موجودیت جریان پارتی را از غرق شدن نجات بدهد، دولت وقت بعث بود. مسعود بارزانی تردید بخود راه نداد و از دولت بعث و شخص صدام حسین تقاضا کرد نیرو اعزام کند. این ماجرا و ائتلاف نظامی این بار بارزانی و بعث، داغ ننگ "۳۱ آب" (اوت) را بر پیشانی پارتی حک کرد. در مقابل، نیروهای جلال طالبانی به گفته خودش به "پسر خاله ها" یعنی سپاه پاسداران متوسل شد تا در حمایت آتش توپ و تانکهای آنان، نیروهای مشترک ارتش بعث و بارزانی را که اتحادیه میهنی را تا نوار مرزی کردستان عراق با ایران به عقب رانده بودند؛ و مسعود بارزانی در اسکورت نیروهای بعث و پیشمرگ های قبیله قرمز در خیابانهای سلیمانیه رژه میرفت، از منطقه سنتا حیاط خلوت خویش، بیرون براند. انتقام نیروهای مسلح طالبانی با سرکردگی موجوداتی چون عمر سید علی و جبار فرمان، و کادرهای "صاحب نام" کومه له رنجدران کذائی، وحشیانه و بسیار بیرحمانه بود. روزنامه های اروپایی صحنه کشتار و اعدام دسته جمعی افراد بارزانی را در کوچه و خیابانهای سلیمانیه توسط آن جنایتکاران، با بُهت و حیرت منتشر کردند. آن صحنه ها نمونه های بارز جنایات جنگی بودند. به جای سپردن آن جنایتکاران به دادگاه، از جبار فرمان که به "جلاد" اتحادیه میهنی و کومه له رنجدران ملقب بود، پس از مرگ او، در شهر سلیمانیه مجسمه یادبود، ساختند!

پیش تر، با تحولاتی که در پی انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ روی دادند، میدان آن جنگ و تصفیه سازیهای خونین، به ایران و کردستان ایران انتقال یافت و زمینه مناسبی برای دخالتگریهای آن دو نیروی "کردستان آتسو" در معادلات سیاسی ایران و کردستان ایران فراهم شد. جنگ و جدالها پس از سرنگونی رژیم سلطنت بین جلالی و ملانی در رقابت و کشمکشها میان "قیاده موقت"، نام "موقتی" پارتی بارزانی پس از بازسازیها در پی "آش بتال" (برزمین گذاشتن اسلحه) در سال ۱۹۷۵، از یکسو؛ و جریان اتحادیه میهنی و جلال طالبانی، از سوی دیگر؛ بر سر این بود که کدام یک به متحدین واقعی "امام خمینی" و رژیم اسلامی تبدیل شوند؟ "ماده ۸" که در آن زمانها، مدت کوتاهی پس از بهمن ۱۳۵۷ توسط "هیات نمایندگی خلق کرد" تنظیم شد و بر اخراج سران قیاده موقت از ایران تاکید داشت، در واقع نشان دهنده این واقعیت تلخ بود که در بستر ساقط شدن رژیم سلطنت، خط جلال طالبانی فرصتی طلایی برای نشان دادن پتانسیل خود به رژیم اسلامی برای ضربه به پارتی یافته بود. این مساله که بر اساس کدامین توهم ها نسبت به خط طالبانی، نوعی از کردایه تی چپ و حتی سوسیالیستی در کردستان ایران دامن زده شده بود، که به سوء استفاده فرصت طلبانه و بهره برداری سیاسی از سیر رویدادهای انقلاب ۵۷ و ادامه آن در کردستان ایران، توسط اتحادیه میهنی و فرقه شبه مذهبی "کومه له رنجدران"، کمک بسیاری کرد، موضوع جداگانه ای است.

اینجا فقط بر یک نکته انگشت میگذارم:

انتقال آن جنگ و تصفیه سازیها بین جلالی و ملانی بر سر هژمونی بر جنبش کردایه تی به ایران، تاثیرات بسیار مخرب و جبران ناپذیر بر روندهای سیاسی جامعه ایران و کردستان باقی گذاشت. وزنه بسیار

اعلام استقلال باقی نگذاشته است. نیروی رقیب و خرده جریانات در حاشیه آن، در مقابل اعلام کرده اند، که بارزانی قصد دارد با بخشیدن کرکوک به "ترکمن ها و عرب ها"، یک نیمچه مستعمره ترکیه، یک "دولت چه" و یا یک "امارات چه و شیخ نشین چه"، در دهوک و اربیل سرهم بندی کند. مساله ای که تا حد زیادی حیرت انگیز است این است که چرا علیرغم یک تاریخ نیم قرنی از جنایات غیر قابل وصف در حق شهروندان و مردم "ملت خود"، هنوز هم که هنوز است، از منظر ناسیونالیستهای محترم گرد و مجاهدان نیمچه سکولار و شبه مدرن کردایه تی؛ جلال طالبانی کماکان "مام جلال" است و طرف مقابل، ملا مصطفی بارزانی "نه مر" (جاودانه)؛ و جنایتکار سابقه داری چون نوشیروان مصطفی که در هر شرایط نیمچه دموکراتیک باید تحت تعقیب قضائی قرار بگیرد و تحویل دادگاه محاکمه جنایتکاران جنگی، "کاکه نه وه" است و سمبل "تغییر"؟

به نظر من، از سوی دیگر، دعوت مردم برای "سرنگون ساختن" و بزیر کشیدن قدرت اینها، بی معنی است. چون خیلی ساده اینها دولت نیستند. با در نظر گرفتن وضعیت بلاتکلیف در این منطقه اسیر در منگنه جریانات عشایری و تفکر و تعقل ایلیاتی - اسلامی در میان احزاب سیاسی "فعال" و "مطرح" در صحنه، در درجه اول باید بطور جدی راهی برای خلاصی از این وضعیت آویزان حقوقی و مدنی پیدا کرد. تا زمانی که نیروی اجتماعی و پیشرو و مترقی و مسنول عروج نکند که بتواند به این خفقان صحنه سیاست در کردستان عراق توسط این جریانات؛ و گردنه بگیری آنان پایان بدهد، سرنوشت مردم در این دور و تسلسل باطل تاریخ چندین دهه صف آرائی بر سر هژمونی و سرکردگی و قلمرو حاکمیت، باز هم خواهد چرخید. هر نیروی که اراده کند تا مردم کردستان عراق را از این بُن بست فلج کننده رها سازد، باید راهی برای برون رفت از این دایره بسته را نشان بدهد و خود راسا قدم پیش بگذارد. طرح منصور حکمت برای استقلال کردستان عراق، فراخوان به مبارزه برای پایان دادن به وضعیت مبهم سیاسی و نشان دادن راه خاتمه دادن به بی حقوقی مردم کردستان عراق بود. اجرای عملی آن طرح از نظر من کماکان در گرو به میدان آمدن نیروی فعاله چنین تحولی، متکی و مشروط است.

از این نظر من بر این باور نیستم که پاسخ به مشکل بلاتکلیفی سرنوشت سیاسی و مدنی مردم کردستان عراق، گویا در ابهام و یا ناروشنی مواضع کمونیسم کارگری راجع به "مساله ملی" نهفته است. منصور حکمت در رابطه با ناسیونالیسم و ملت و ملت سازی، موضع کمونیسم کارگری را به روشنی و در سطح پایه ای و تئوریک، شفاف و منسجم و عمیق و علمی توضیح داده است؛ و در رابطه با مساله مشخص، یعنی "مساله کرد" در ایران نیز، بطور واقعی و سیاسی و مسنول در چهارچوب برنامه یک دنیای بهتر، قطعنامه ای مصوب دارد که هنوز هم از نظر من معتبر است و قابل اتکاء.

هر دو این اسناد و رساله و نیز نقد منصور حکمت بر موضع و تعبیر رهبری وقت کومه له از جنگ حزب دمکرات علیه کومه له، که گویا بر سر "هژمونی و حاکمیت بر جنبش کردستان" بود، در این شماره نشریه باز تکثیر شده اند. صفحات آن تاریخ "سفید" نیستند. به نظر من نا رواست که از تاریخ یک سری مواضع، که در مصافهای جدی سیاسی و رویارونی های قطبی در نقطه عطفها و نقطه چرخشها مشخصا بین کمونیسم و ناسیونالیسم و کردایه تی "چپ" ثبت و متکوب شده اند، چشم پوشی کرد. اینجا، با حذف و نادیده گرفتن یک تاریخ واقعی و پر از کشمکش و فتح سنگرها، هیچکس مجاز نیست خود را شوالیه جنگ و نبرد ناکرده قالب کند. به تاریخ، نمیتوان و نباید کلک زد.

ایرج فرزاد

نیمه اول آوریل ۲۰۱۷

سنگین و بازدارنده بر جوانه های کمونیسمی بود که در بستر انقلاب ۱۳۵۷ در کردستان ایران شکل گرفته؛ و از جاذبه اجتماعی و اقبال وسیع حتی در سراسر ایران برخوردار شده بود. من در این مورد و ریشه های رسوب ناسیونالیسم کرد و سوسیالیسم دهقانی و شیفته روستا در تاریخ کومه له که این همسویی با کردایه تی "آنسوی" کوههای کردستان را ممکن ساخت، نوشته ام. لازم است کامل تر و جامع تر و مستند تر، از جمله توسط کمونیستهایی که در آن تاریخ حضور فعال داشته اند، این تلاش ها ادامه یابند و تکمیل شوند. در این رابطه باید از نو و باستناد اسناد و کتابها و خاطراتی که توسط سران مختلف جریانات و انشعابها و زیر مجموعه های اتحادیه میهنی اکنون دیگر علنی شده اند، زوایای پنهان و پوشیده اتفاقات دیگر و از جمله فاجعه بمباران اردوگاه بوتی و گردان شوان (اولی بمباران اردوگاه کومه له در بوتی، هفتم اوت ۱۹۸۸ و دومی همرا با بمباران شیمیایی حلبچه در ۱۶ و ۱۷ مارس همان سال، هر دو توسط رژیم بعث)، نیز بازبینی و موشکافی شوند. کمونیسم و آزادیخواهی در کردستان و سراسر ایران تاوان بسیار سنگینی در تداعی شدن با خط "مام جلال" پرداخت. افتخار کردن به منزلت تدارکاتچی و هوادار "صادق"، کم توقع و جونیور یک قطب جنگ بر سر هژمونی بر جنبش کردایه تی، آنگاه که آن جریان همراه با سکت و فرقه شبه اسلامی "کومه له رنجدران"، در کوههای قندیل دوران "نوین" آن صف آرائیها را به عنوان حماسه، در بوق کردند، هیچگاه بطور ریشه ای و اساسی و مستقیم و سر راست، و بدون هیچ بدهکاری حتی به تاریخ گذشته خویش، مورد یک بازبینی انتقادی، مارکسیستی و با روحیه شجاعانه "خلاف جریانی" قرار نگرفت.

بهر حال، امثال همین نوشیروان مصطفی و جبار فرمان و فریدون عبدالقادر، پس از "آش بتال" بارزانی در راس کومه له باصطلاح مارکسی "آن سوی" کوههای کردستان قرار داشتند. روایاتی که خود اینها از تاریخ و خاطرات و تفکر و بینش خویش منتشر کرده اند، با تصاویر فریبنده و غیر واقعی و خرافی و خود فریبانه که در محافل در گوشی هواداران و شیفتگان آنها در "کردستان شرقی" میچرخید، ۱۸۰ درجه متفاوت بود. حالا دیگر با افتخار هم نوشته اند که قوانین آنها در "مناطق آزاد شده"، برگرفته از قوانین رژیم بعث، "شریعت مقدس اسلام" و سنن و عرف در "تاریخ کردها"، بودند. کومه له "آنسو"؛ در تصفیه های خونین و توطئه های ردیلانه که در قتل عام نیروهای رقیب، اعدام دسته جمعی اسراء و در راستای همان "جنگ بر سر هژمونی بر جنبش کردستان" برپا کردند، از جمله علیه نیروهای پارتی و حزب شیوعی عراق و "حسک" تحت رهبری حمه حاجی محمود و "پاسوک"، توسط و با فرماندهی و سازماندهی نظامی امثال نوشیروان مصطفی، از هیچ جنایت هولناک و ضد بشری دریغ نشد. فقط در یک مورد، در جنایت "پشت آشان" در سال ۱۹۸۳، روستائی در دامنه کوه قندیل و در مرز کردستان ایران، نزدیک به هفتصد نفر به قتل رسیدند که در میان آنها بیش از ۷۰ نفر از اعضاء و کادرهای حزب شیوعی عراق بودند. از آن تعداد قربانیان حزب شیوعی، ۴۹ نفر که زبانشان عربی بود و غیر کرد، بعد از اسارت تیرباران شدند. فرمانده آن جنایت هولناک را مستقیما نوشیروان مصطفی از جانب اتحادیه میهنی جلال طالبانی بر عهده گرفته بود.

علیرغم این پیشینه دور و دراز و جنگ و تصفیه بر سر هژمونی در جنبش کردستان، سرنوشت سیاسی و حقوقی و وضعیت زندگی مدنی مردم کردستان عراق هنوز هم در فرقی همین دو "حزب اصلی" ناسیونالیسم کرد و انشعابات از درون همان اردو، قرار دارد. مسعود بارزانی در تازه ترین موضع خود که در پیام نوروزی سال جاری مُعکس کرده است، گفته و نوشته است، با کارشکنی هائی که حکومت فعلی عراق، در مساله بودجه و سهمیه کردستان عراق و نفت و غیره ایجاد کرده است، امکان همزیستی را منتفی، و راهی جز جدائی و

پیشگفتار جزوه

لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی

که این یادداشتها با عجله و برای پرداخت و تنظیم آتی نوشته شده و مطلقاً قصدی از انتشار آنها در میان نبوده است. ولی به عنوان نخستین سندی که در آن، نطفه نبوغ‌آسای جهانبینی نوین بسته شده است ارزشی فزون از حد دارد.

فریدریش انگلس
لندن، ۲۱ فوریه ۱۸۸۸

لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی

فریدریش انگلس

۱. هگل

دفتری که اینک پیش روی ماست [۱]، ما را به دوره‌ای باز میگرداند که گرچه از لحاظ زمانی بیش از یک نسل از آن نمیگذرد، چنان با نسل کنونی در آلمان بیگانه شده که گویی صد سال از آن زمان گذشته است. با این همه، این دوره، دوره تدارک برای انقلاب ۱۸۴۸ بود، و همه آن چیزی که از آن هنگام تاکنون در کشور ما روی داده است صرفاً ادامه سال ۱۸۴۸ و اجرای آخرین خواست و وصیت انقلاب بوده است.

در آلمان سده نوزدهم هم مانند فرانسه سده هژدهم، انقلابی فلسفی، پیش‌درآمد یک دگرگونی سیاسی بود. ولی این دو جریان چه متفاوت مینمودند! فرانسویان با تمامی علم رسمی، با کلیسا و غالباً با دولت به نبرد آشکار برخاسته بودند؛ نوشته‌های آنها در فراسوی مرزها - در هلند یا انگلستان به چاپ میرسید در حالی که خودشان همواره در خطر زندانی شدن در باستیل بودند. از سوی دیگر آلمانی‌ها پروفیسورها بودند، مربیان جوانان منصوب شده از سوی دولت؛ آثارشان، کتابهای درسی تأیید شده رسمی، و سیستم پایان‌بخش کل تکامل - سیستم هگلی - حتی به یک معنا، به مقام فلسفه دولت پادشاهی پروس ارتقاء یافته بود. آیا ممکن بود انقلاب بتواند خود را در پشت این پروفیسورها، در پس عبارات فضل‌فروشانه و دوپهلوی، جملات ملال‌آور و ثقیل آنها پنهان کند؟ مگر درست همان کسانی که در آن زمان به منزله نمایندگان انقلاب به شمار می‌آمدند - لیبرالها - سرسخت‌ترین دشمنان این فلسفه آشفته‌ساز ذهن نبودند؟ ولی آنچه را که نه حکومت و نه این لیبرالها میدیدند دستکم یک نفر در سال ۱۸۳۳ میدید و این شخص کسی جز هاینریش هاینه [۲] نبود.

نمونه‌ای را در نظر بگیریم. تاکنون هیچ قضیه فلسفی به اندازه این گفته مشهور هگل که "هر چه واقعی است معقول است و هر آنچه معقول است واقعی است"، ستایش و سپاس حکومت‌های کوته‌نگر و به همان اندازه خشم آزدیخواهان کوته‌نگر - لیبرالها - را برنیا نگرفته است. این گفته به طرز ملموسی توجیه وضع موجود یعنی دعای خیر فلسفی بود بر خودکامگی، حکومت پلیسی، و محاکمات "استار چامبر" [۳] و سانسور نثار میشد. آری، فرمانروای پروس - فریدریش ویلهلم سوم - و اتباعش این گفته هگل را چنین میفهمیدند. ولی در نزد هگل بدون شک هر آنچه موجود است بی قید و شرط واقعی نیست. برای هگل صفت واقعی تنها به چیزی تعلق می‌گیرد که در عین حال ضروری نیز هست: "واقعیت در سیر تکامل خود، ضرورت خود را به اثبات میرساند." پس برای هگل یک اقدام خاص حکومت - یا به قول خودش "مقررات مالیاتی معینی" - بی آنکه قید و شرطی در

مارکس در پیشگفتار مقدمه‌ای بر نقد سیاسی که به سال ۱۸۵۹ در برلن انتشار یافت شرح میدهد که چگونه هر دو نفر ما به سال ۱۸۴۵ در بروکسل "مشترکاً به تدوین نگرش خودمان" - نگرش ماتریالیستی تاریخ - "در برابر نگرش ایدئولوژیک فلسفه آلمانی" که عمدتاً توسط مارکس پرورانده شده بود - پرداختیم. "این در واقع تسویه حسابی با آگاهی فلسفی پیشین خودمان هم بود. تصمیم ما به صورت انتقادی از فلسفه بعد از هگل، جامعه عمل پوشید. دستنویس آن که بالغ بر دو جلد قطور به قطع رحلی بود، در دستفالی آماده انتشار بود که اخباری دریافت کردیم حاکی از اینکه اوضاع تغییر کرده و امکان انتشار آن وجود ندارد. دستنویس را به انتقاد جوده موشها رها کردیم و البته از روی میل، زیرا به هدف اصلی - که روشن کردن خودمان بود - رسیده بودیم."

از آن زمان بیش از چهل سال گذشته است و مارکس زندگی را بدرود گفته بی آنکه هیچ یک از ما فرصت بازگشت به موضوع را پیدا کرده باشیم. ما در مورد رابطه‌مان با هگل در جاهای گوناگون سخن گفته‌ایم اما در هیچ جا گزارش جامع و به هم پیوسته‌ای عرضه نکرده‌ایم. ما هیچگاه به فویرباخ Feuerbach که سرانجام از بسیاری لحاظ، حلقه واسط میان فلسفه هگل و نگرش ما بوده است، نپرداخته‌ایم.

در حال حاضر جهانبینی مارکسیستی در فراسوی مرزهای آلمان و اروپا و در همه زبانهای ادبی جهان نمایندگانی برای خود یافته است. از سوی دیگر فلسفه کلاسیک آلمانی تولدی دیگر را در خارج، بویژه در انگلستان و اسکاتلندناوی، تجربه میکند و حتی در خود آلمان چنین مینماید که مردم از این آش شله‌قلمکار التقاطی‌گری که در دانشگاه به نام فلسفه به خوردشان میدهند خسته شده‌اند.

در این شرایط گزارشی کوتاه و جامع از رابطه‌مان با فلسفه هگل، از اینکه چگونه از آن آغاز کردیم و نیز چگونه از آن جدا شدیم، برای من بیش از پیش ضروری مینمود. و نیز به همین گونه، ما باید دین شرافتی ادا نشده خود را به فویرباخ که در طی آن دوره توفان و تلاش بیش از هر فیلسوف دیگری پس از هگل بر ما تأثیر گذاشت با یک سپاسگزاری کامل ادا می‌کردیم. از این رو هنگامی که ویراستاران مجله زمان نو Neue Zeit از من خواستند که یک بررسی انتقادی از کتاب اشتارکه Starcke درباره فویرباخ به عمل آورم فرصت را غنیمت شمردم. مقاله من در شماره‌های چهارم و پنجم سال ۱۸۸۶ آن مجله انتشار یافت و آنچه اکنون به نظر خوانندگان میرسد شکل تجدیدنظر شده‌ای از آن مقاله است.

پیش از آنکه این سطور را به چاپخانه بفرستم، دستنویس کهنه سال ۴۶-۱۸۴۵ را یافتم و بار دیگر نگاهی به آن انداختم؛ مشاهده کردم که بخش مربوط به فویرباخ کامل نیست. بخش کامل شده آن عبارت از معرفی نگرش مادی تاریخ است که تنها ثابت میکند که در آن زمان، معلومات ما در مورد تاریخ اقتصادی تا چه اندازه ناقص بود. دستنویس در عین حال، هیچگونه انتقادی هم از اصول فلسفه فویرباخ در بر ندارد و بنابراین برای منظور کنونی ما کفایت نمیکند. از سوی دیگر در یک دفترچه کهنه مارکس یازده تتر، تزهایی درباره فویرباخ یافتم که به پیوست این دفتر چاپ شده است. باید دانست

میرود - باز کند. درست به همانگونه که بورژوازی به وسیله صنایع بزرگ، رقابت و بازار جهانی، در عمل تمامی نهادهای استواری را که دیر زمانی مورد احترام بوده‌اند در هم می‌شکند، فلسفه دیالکتیکی هم، تمامی مفاهیم مربوط به حقیقت مطلق و نهایی و نیز مفاهیم مطلق راجع به امور انسانی متناظر با آن را نابود می‌سازد. برای این فلسفه هیچ چیز، نهایی، مطلق و مقدس نیست. این فلسفه، خصلت گذرای هر چیز و در هر چیز را افشاء میکند، هیچ چیز نمیتواند در برابر آن (فلسفه دیالکتیکی) تاب بیاورد مگر فرایند بی وقفه شدن و گذشتن، فرایند پیوسته بالندگی بی پایان از پست به عالی. و خود این فلسفه چیزی بیش از بازتاب محض این فرایند در مغز اندیشنده نیست. البته این فلسفه روی محافظه‌کارانه هم دارد. یعنی میپذیرد که مراحل معین شناخت و جامعه در زمان و شرایط مفروض موجه و عادلانه‌اند؛ ولی فقط در همین حد. محافظه‌کاری این جهانی‌بینی نسبی و خصلت انقلابی آن مطلق است - این تنها منطقی است که این جهانی‌بینی بر آن صحنه میگذارد.

در اینجا ضرورتی ندارد که به این پرسش بپردازیم که آیا این جهانی‌بینی با وضع کنونی علم طبیعی کاملاً مطابقت دارد یا نه، علمی که پایان ممکن را حتی برای زمین و پایان نسبتاً مسلمی را برای قابل سکنی بودن آن پیشگویی میکند و از این رو میپذیرد که برای تاریخ انسانی هم نه فقط یک خط صعودی بلکه خطی نزولی هم وجود دارد. به هر ترتیب، ما هنوز از نقطه عطفی که در آن سیر تاریخی جامعه به سیر نزولی تبدیل شود فاصله بعیدی داریم و نمیتوانیم از فلسفه هگلی انتظار داشته باشیم که به موضوعی بپردازد که علم طبیعی در زمان آن هنوز آن را در دستور مطالعه خود قرار نداده بود.

ولی آنچه در واقع باید در اینجا گفته شود این است که در آثار هگل نظرات مذکور به این صراحت و دقت مطرح نشده‌اند. این نظرات برآیند ضروری این شیوه هستند؛ برآیندی که خود او هیچگاه به چنین صراحت به آن نرسید و این، در واقع، از آن رو بود که وی مجبور بود دستگاهی بسازد هماهنگ با مقتضیات سنتی، دستگاهی فلسفی که باید با نوعی حقیقت مطلق پایان یابد. بنابراین هگل با وجود اینکه بویژه در منطق خویش تأکید میکند که این حقیقت ابدی چیزی جز خود فرآیند منطقی یا تاریخی نیست با اینهمه خود را مجبور میبیند برای این فرآیند، پایانی فراهم سازد درست از این رو که مجبور است دستگاه خود را در این یا آن نقطه به پایان آورد. او در منطق خود میتواند از این پایان بار دیگر آغازی بسازد چرا که در اینجا نقطه پایان یعنی ایده مطلق - که فقط تا آنجا مطلق است که او مطلقاً هیچ چیز ندارد درباره آن بگوید - "از خود بیگانه میشود"، یعنی خود را به طبیعت تبدیل میکند و بار دیگر در ذهن، یعنی در اندیشه و تاریخ به خود باز می‌گردد. ولی در پایان کل فلسفه، بازگشتی مشابه به آغاز، تنها از یک طریق ممکن میشود و آن تصور پایان تاریخ است به این شرح: انسان به شناخت این ایده مطلق میرسد و اعلام میکند که با فلسفه هگل به این شناخت دست مییابد. ولی بدین گونه تمامی محتوای جزئی نظام هگلی حقیقت مطلق قلمداد میشود و این با شیوه دیالکتیکی خود او که هرگونه جزئی را انکار میکند متناقض است. بدین گونه جنبه انقلابی بر اثر رشد بیش از حد جنبه محافظه‌کارانه خفه میشود. آنچه در مورد شناخت فلسفی صدق میکند در مورد کنش تاریخی هم صادق است. انسان که در شخص هگل، به نقطه یافتن ایده مطلق رسیده است، باید عملاً هم به آن حد برسد که بتواند این ایده مطلق را در واقعیت جامعه عمل ببوشاند. از این رو نمیتوان مطالبات سیاسی عملی ایده مطلق را در باب معاصران چندان گسترش داد. و بنابراین ما در نتیجه‌گیری آخر فلسفه حق در مییابیم که ایده مطلق باید

میان باشد، هرگز واقعی نیست. ولی آنچه ضرورت دارد، سرانجام ثابت میکند که معقول هم هست؛ و اگر این را در مورد دولت پروس آن زمان بکار ببریم تنها این معنا به دست میآید که این دولت تا آنجا معقول، یا منطبق با عقل است که ضروری است. و اگر به نظر ما شرّ مینماید ولی با اینهمه هنوز به موجودیتش ادامه میدهد پس باید خصلت شرّ حکومت را با خصلت شرّ اتباعش توجیه کرد و توضیح داد. پروس‌های آن زمان حکومتی داشتند که سزاوار آن بودند.

حال آنکه، طبق نظر هگل، واقعیت به هیچ وجه خاصیتی نیست که برای هر وضعیت معین، اجتماعی یا سیاسی، در تمامی شرایط و همه زمانها قابل پیشگویی باشد. درست عکس این است. جمهوری رم واقعی بود، ولی امپراتوری رم هم که آن را کنار زد و جانشین آن شد واقعی بود. در سال ۱۷۸۹ سلطنت فرانسه چنان غیر واقعی شده بود، چنان از هر گونه ضرورتی تهی شده بود، چنان نامعقول، که میبایست با آن انقلاب کبیر - که هگل همواره با نهایت علاقه از آن یاد میکند - نابود میشد. در این مورد، بنابراین، سلطنت غیر واقعی و انقلاب واقعی بود. و بدین گونه در مسیر تکامل، هر آنچه که قبلاً واقعی بوده است غیر واقعی میشود و ضرورت، حق حیات و معقولیتش را از دست میدهد، و در جای واقعیت محتضر، واقعیتی تازه و زنده مینشیند - مسالمت‌آمیز اگر کهنه به قدر کفایت هوشمند باشد که مرگ را بدون مبارزه بپذیرا شود؛ قهرآمیز اگر در برابر این ضرورت مقاومت کند. پس این گزاره هگلی از راه دیالکتیک هگلی به ضد خودش بدل میشود: هر آنچه در قلمرو تاریخ انسانی واقعی است، در فرایند زمان غیر عقلانی میشود، لذا بنا بر همان نهایتش غیر عقلانی است، از پیش بوی گند غیر عقلانی بودن میدهد، و هر چیز که در اندیشه انسانها عقلانی است، سرنوشتش آن است که واقعی شود، گرچه ممکن است بسیار هم با واقعیت ظاهراً موجود در تقابل باشد. به موجب تمامی قواعد شیوه هگلی تفکر، گزاره عقلانیت هر چیز که واقعی است به گزاره دیگری منجر میشود: هر آنچه موجود است، سزاوار نابود شدن است.

ولی ارزش راستین و خصلت انقلابی فلسفه هگلی (که ما باید به منزله پایان سرتاسر پس از کانت، خود را به آن محدود کنیم) درست در همین جاست که یک بار برای همیشه ضربه مرگباری بر نهایی بودن تمام فرآورده‌های اندیشه و کنش انسانی وارد آورد. حقیقت، که شناخت آن کار فلسفه است، در نزد هگل دیگر مجموعه‌ای از گفته‌های جزئی تام و تمام نبود که همین که کشف شدند، صرفاً باید آنها را حفظ کرد. حقیقت اکنون در فرایند خود شناخت فراهم میآید، در تکامل تاریخی درازمدت علم که از سطوح پایین‌تر به مرحله عالی‌تر شناخت ارتقاء مییابد بی آنکه با کشف به اصطلاح حقیقت مطلق به نقطه‌ای برسد که دیگر نتواند به پیش رود و کاری نداشته باشد جز آنکه دست روی دست بگذارد و با شگفتی به حقیقت مطلق که بر آن دست یافته خیره شود. و هر آنچه در قلمرو شناخت فلسفی صدق میکند در هر حوزه دیگر شناخت، و نیز در مورد هر کنش عملی صادق است. درست همانطور که شناخت نمیتواند حتی در شرایط کمال مطلوب انسانی، به نتیجه کامل برسد، تاریخ هم نمیتواند چنین کند. جامعه کامل، و "دولت" کامل چیزهایی هستند که فقط در مخیله وجود توانند داشت. برعکس، تمامی نظامهای تاریخی متوالی، در سیر بی پایان تکامل جامعه انسانی فقط مراحل گذرای هستند از پست‌تر به عالی‌تر. هر مرحله ضروری است و بنابراین برای زمان و شرایطی که آن مرحله خاستگاه خود را به آن مدیون است، موجه است؛ ولی در برابر شرایط جدید و عالی‌تر که تدریجاً در بطن آن تکامل مییابد، اعتبار و حقانیت خود را از دست میدهد و باید راه را برای مرحله عالی‌تر - که آن هم به نوبه خود رو به احتضار و نابودی

در آن سلطنت مبتنی بر مراتب اجتماعی که فریدریش ویلهلم سوم آنچنان مصرانه ولی به عیث به رعایای خود وعده میداد یعنی در یک حکومت محدود، معتدل و غیر مستقیم طبقات دارا - که شرایط خرده بورژوازی آلمان آن زمان اقتضا میکرد - تحقق یابد. و افزون بر آن ضرورت اشرافیت به شیوه‌ای نظری بر ما مبرهن گردد.

از این رو، خود الزامات درونی نظام، برای تبیین این که چگونه یک شیوه کاملاً انقلابی تفکر به چنین نتیجه سیاسی بسیار ملایم میرسد کفایت میکند. مسلم این است که شکل خاص این استنتاج از اینجا ناشی میشود که هگل یک آلمانی بود و مانند معاصر خود گوته یک دم کوته‌بینان عامی [philistine] به قفایش آویزان بود. هر یک از آنها در رشته خود زئوس المپی بود و با اینهمه هیچیک از آنها هنوز خویشتن را از کوته‌بینی عامیانه [philistinsim] آلمانی آزاد نساخته بود.

ولی این همه مانع از این نبود که نظام هگلی به نحو غیر قابل مقایسه‌ای با تمام نظامهای فلسفی پیشین، حوزه گسترده‌تری را در بر گیرد و در این حوزه گنجینه‌های فکری به وجود آورد که حتی تا به امروز خیره کننده است. پدیده‌شناسی شعور (که میتوان آن را در تراز جنین‌شناسی و فسیل‌شناسی شعور نامید - تکامل آگاهی فرد از طریق مراحل متفاوت آن به صورت باز آفرینی مختصر مراحل که شعور انسان در طی تاریخ گذرانده است)، منطق، فلسفه طبیعی، فلسفه شعور و آثاری که بعدها در تقسیمات تاریخی جداگانه آن تدوین شدند: فلسفه تاریخ، فلسفه حق، فلسفه دین، تاریخ فلسفه و زیبایی‌شناسی و جز آن، در همه این حوزه‌های تاریخی متفاوت هگل کوشید رشته اصلی تکامل را کشف کند و به اثبات رساند. و از آنجا که فقط نابع‌های خلاق نبود، بلکه انسانی با معلومات گسترده و جامع‌المعارف هم بود، در هر حوزه‌ای نقشی دوران‌ساز ایفا کرد. به خودی خود آشکار است که بنا به نیازهای "نظام هگلی" او غالباً ناگزیر بود به آن قالب‌های تحمیلی توسل جوید که مخالفان کوتوله او درباره آنها چنین جنجالهای وحشتناکی به راه انداخته‌اند. ولی این قالب‌ها فقط چارچوب و کالبد اثر او هستند. اگر شخص در اینجا بیهوده وقت خود را تلف نکند و به درون خود این ساختمان پهناور وارد شود به گنجینه بی‌پایانی دست مییابد که هم اکنون هم ارزش کاهش ناپذیر خود را حفظ کرده است. در نزد همه فلاسفه، این درست "نظام" است که فناپذیر است؛ و به این دلیل ساده که از تمایل فناپذیر شعور بشر ناشی میشود - تمایل به غلبه بر همه تضادها. ولی اگر همه تضادها یکبار برای همیشه از میان برخیزند، ما به اصطلاح به حقیقت مطلق دست یافته‌ایم - تاریخ جهان به پایان خود خواهد رسید. و با اینهمه تاریخ جهان باید ادامه یابد اگرچه برای آن کاری باقی نمانده که انجام دهد - باز یک تضاد لاینحل جدید. همین که بپذیریم - و این خود هگل بود که بیش از همه به ما کمک کرد که بپذیریم - که وظیفه فلسفه به آن گونه که بیان شد معنایی جز این ندارد که هر فرد فیلسوف باید آن کاری را به پایان ببرد که فقط تمامی نوع انسان در جریان پیشرفت بالنده خود قادر به انجام دادن آن است - همین که این را بفهمیم، عمر فلسفه به معنای تاکنون پذیرفته شده کلمه - پایان مییابد. آدم "حقیقت مطلق" را که از این طریق به وسیله هر فرد منفرد دست نیافتنی است رها میسازد و به جای آن در جستجوی حقایق نسبی دست یافتنی از طریق علوم مثبت و جمع‌بندی نتایج آنها با اندیشه دیالکتیکی بر میآید. به هر ترتیب، فلسفه با هگل به پایان میرسد: از یک سو به این سبب که او در نظام خود سراسر سیر فلسفه را به عالیترین وجهی جمع‌بندی کرد و از سوی دیگر از این رو که او - حتی گرچه ناآگاهانه - راه خروج از مارپیچ در هم بر هم نظامها را به سوی شناخت مثبت واقعی جهان

به ما نشان داد. درک این نکته دشوار نیست که نظام هگلی چه تأثیر شگرفی در محیط فلسفه‌زده آلمان بر جای گذارد. این فرآیند پیروزمندانه‌ای بود که دهها سال دوام داشت و با مرگ هگل هم به هیچ رو متوقف نشد. برعکس درست از سال ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۰ "هگل‌گرایی" سلطه انحصاری خود را حفظ کرد و حتی کم یا بیش بر مخالفینش هم تأثیر گذاشت. درست در همین دوره بود که نگرشهای هگلی، آگاهانه یا ناآگاهانه، به گسترده‌ترین وجهی به متنوع‌ترین علوم راه یافت و حتی خمیرمایه ادبیات مردمی و مطبوعات روزانه شد - که "شعور تحصیل‌کرده" متوسط از آنها تغذیه فکری میکند. ولی این پیروزی در سراسر جبهه تنها پیش‌درآمد مبارزه‌ای درونی بود.

چنان که دیدیم دکترین هگل، در کلیت‌ش، جای زیادی باقی گذاشت برای آنکه متنوع‌ترین نگرشهای پراتیک حزبی به آن پناه ببرند. و در آلمان تئوریک آن زمان، دو چیز بیش از همه پراتیک بود: دین و سیاست. هر کس که بیشتر بر نظام هگلی تأکید میکرد میتوانست در هر دو حوزه آشکارا محافظه‌کار باشد؛ هر کس که بر متد دیالکتیکی او متکی بود - خواه در دین و خواه در سیاست - میتوانست در افراطی‌ترین جناح مخالف موضعگیری کند. خود هگل، علیرغم فوران مکرر شور انقلابی در آثارش، کلاً چنین مینمود که به جناح محافظه‌کار متمایل باشد. الحق، نظام او بیش از متدش برایش "گیر و گرفت‌های فکری دشوار" به بار آورده است. در اواخر دهه سی [قرن نوزدهم] شکاف در این مکتب بیش از پیش آشکار شد. جناح چپ، به اصطلاح هگلی‌های جوان، در پیکارشان با مرتجعین ارتدکس پیه‌نیست[۸] و فنودال، آن روش احتیاط‌آمیز اشرافی-فلسفی را در باب مسائل حاد روز که به همین مناسبت تا آن زمان شکیبایی و حتی حمایت دولتی را برای آموزه‌های خود تأمین کرده بود، رفته رفته ترک کردند و هنگامی که در سال ۱۸۴۰ روحانیت ارتدکس و ارتجاع مطلقه فنودالی با فریدریش ویلهلم چهارم بر تخت نشست، ناگزیر به موضعگیری علنی شد. جنگ هنوز با سلاح فلسفی صورت می‌گرفت ولی دیگر نه بخاطر هدفهای فلسفی انتزاعی. پیکار مستقیماً متوجه نابودی مذهب سنتی و وضع موجود شد. در حالی که در سالنامه‌های آلمانی[۴] هدفهای عملی هنوز بیشتر زیر لفافه فلسفی صورت می‌گرفت، در روزنامه‌های این در ۱۸۴۲ مکتب هگلیان جوان، خود را مستقیماً به منزله فلسفه بورژوازی بلندپرواز رادیکال آشکار ساخت و جامعه فقیرانه فلسفه را تنها برای فریب دستگاه سانسور بر تن میکرد.

ولی در آن زمان سیاست قلمرویی بس سهمگین بود و از این رو جنگ اصلی باید متوجه دین میشد و این جنگ بویژه از سال ۱۸۴۰ بطور غیر مستقیم سیاسی هم بود. زندگی مسیح اشتراوس که در ۱۸۳۵ انتشار یافت، انگیزه نخستین را فراهم ساخت. نظریه‌ای که در این کتاب درباره تشکیل چهار کتاب اول انجیل ارائه شده بود بعدها و توسط برونو باوئر Bruno Bauer به این دلیل که سرتاسر کتب انجیل ساخته و پرداخته خود مؤلفان آن است، به چالش کشیده شد. مجادله میان این دو در لفاف فلسفی جنگ میان "خودآگاهی" self-consciousness و "ماده" substance صورت گرفت. این پرسش که آیا کتب و قصص انجیل درباره معجزات از راه افسانه آفرینی سنتی ناآگاه، از درون جامعه برخاسته، یا ساخته و پرداخته خود انجیل‌نویسان بوده است، به این پرسش مهم تبدیل شد که آیا اصولاً در تاریخ جهانی، "ماده" یا "خودآگاهی" کدامیک، نیروی عملی تعیین‌کننده است؟ سرانجام سر و کله اشتیرنر Stirner - پیامبر آنارشیزم معاصر - که باکونین از او بسیار چیزها گرفته است - پیدا

شد و "خودآگاهی" قائمبهذات را در "من" [ego] قائمبهذات خودش پوشاند. [۵]

ما بیش از این وارد این جنبه فرآیند تجزیه مکتب هگل نخواهیم شد. نکته مهمتر برای ما عبارت از این است که پیکره اصلی مصممترین هگلیان جوان بر اثر الزامات عملی پیکارش بر ضد دین رسمی، به سوی ماتریالیسم آنگلو-فرانسوی گرایش یافت. این امر ایشان را با نظام مکتب خودشان به ستیزه کشاند. در حالی که ماتریالیسم طبیعت را یگانه واقعیت میداند، طبیعت در نظام هگلی صرفاً نماینده "از خود بیگانگی" ایده مطلق، یا به عبارت دیگر، تنزل ایده است. در هر حال، تفکر و محصول آن، ایده، در اینجا اصل است و طبیعت مشتق، که تماماً و فقط به دلیل تنزل ایده وجود دارد. و در این تضاد ایشان به بهترین و یا بدترین شکلهایی که از دستشان برمیآید دست و پا زدند. آنگاه جوهر مسیحیت فویرباخ در آمد [۶]؛ با یک ضربت تضاد را درب و داغان کرد و بدون ذره‌ای رودرآزی ماتریالیسم را دوباره بر تخت نشاند. طبیعت، مستقل از همه فلسفه‌ها وجود دارد؛ بنیادی است که ما موجودات انسانی، خودمان یعنی فرآورده طبیعت، بر آن نشو و نما کرده‌ایم. هیچ چیز خارج از طبیعت و انسان وجود ندارد و موجودات عالینتری که تخیلات مذهبی ما آفریده‌اند، تنها بازتاب شگفت‌آور جوهر مادی خود ما هستند. طلسم شکسته شد، "نظام" از هم پاشید و هر تکه‌اش به سویی پرتاب شد و تضاد، که معلوم شد تنها در تصورات ما وجود دارد حل شد. آدم باید خودش تأثیر آزادیبخش این کتاب را تجربه کرده باشد تا بفهمد چیست. شور و شوق همه را فراگرفته بود؛ ما همه بیدرنگ فویرباخی شدیم. این را که مارکس با چه علاقه‌ای از این نگرش جدید استقبال کرد و چقدر - علیرغم انتقادهایی که به آن داشت - از آن تأثیر گرفت، میتوان با خواندن کتاب خانواده مقدس دریافت. [۷]

حتی نواقص کتاب فویرباخ به تأثیر فوری آن کمک کرد. نثر کتاب و گاه سبک بلند پروازانه آن، کتاب را با اقبال عامه روبرو ساخت و پس از سالهای دراز هگل‌زدگی انتزاعی و غامض، به هر حال برای مردم تازگی داشت. همین موضوع در مورد لاهوتی کردن مبالغه‌آمیز عشق صدق میکند که ظهورش پس از سلطه مطلق "خرد محض" که دیگر در آن هنگام تحمل ناپذیر شده بود اگر نه توجیه، اما بهانه‌اش را داشت. ولی آنچه نباید فراموش کنیم این است که درست این دو نقطه ضعف فویرباخ را "سوسیالیسم حقیقی" که مانند طاعونی از سال ۱۸۴۴ در میان تحصیل‌کردگان آلمانی گسترش یافته بود، نقطه عزیمت خود قرار داد، با گذاشتن عبارات ادبی به جای شناخت علمی، آزادی نوع بشر بوسیله "عشق"، به جای رهایی پرولتاریا از راه دگرگونی اقتصادی تولید - سخن کوتاه، با گم کردن خود در نوشته‌های مطمئن تهوع‌آور و خلسه‌های عشق که آقای کارل گرون نمونه آن بود.

موضوع دیگری را که نباید فراموش کنیم این است: مکتب هگلی از هم پاشید لیکن فلسفه هگل از طریق انتقاد مغلوب نشد؛ اشتراوس Strauss و باوئر Bauer هر کدام یک سوی آن را گرفتند و به شکلی جدلی آنها را در برابر یکدیگر نهادند. فویرباخ این نظام را خرد کرد و بسادگی آن را دور انداخت. لیکن یک فلسفه فقط با محقق شدن غلط بودنش از میدان به در نمی‌رود. بویژه فلسفه نیرومندی همچون فلسفه هگل که تأثیری چنان شگرف بر رشد فکری آن ملت اعمال کرده بود، نمیتوانست صرفاً با نادیده گرفتن از میان برخیزد. مبنایست به همان معنای فلسفی "نفی میشد"، یعنی در حالی که شکل آن از طریق انتقاد نابود میشد، محتوای نوینی که از آن حاصل شده بود، مبنایست

محفوظ میماند. این را که چگونه چنین کاری عملی شد در صفحات بعدی خواهیم دید.

ولی در عین حال، انقلاب ۱۸۴۸ تمامی فلسفه را به حاشیه پرتاب کرد، همانقدر بی تشریفات که فویرباخ فلسفه هگل را به حاشیه پرتاب کرده بود. و در این فرآیند، خود فویرباخ هم به پشت صحنه رانده شد.

توضیحات

[۱] منظور کتابی است که اشتارکه K.N. Starcke در سال ۱۸۸۵ درباره لودویگ فویرباخ نوشته و مؤلف در اصل، دفتر حاضر را در نقد آن فراهم کرده است.

[۲] Heinrich Heine - منظور انگلس تذکرات هاینه درباره "انقلاب فلسفی آلمان" است که ضمن مطالعات وی "درباره تاریخ دین و فلسفه در آلمان" که در سال ۱۸۳۳ نوشته شده، آمده است: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland

[۳] تشبیه محاکمات آن زمان آلمان به دادگاههای فرمایشی است که در سده شانزدهم در زمان ادوارد سوم در انگلیس تشکیل شده بود و تا نیمه سده هفدهم دوام داشت. وجه تسمیه استار چامبر ستارگانی بود که بر سقف سالن دادگاه نصب کرده بودند. مترجم فارسی

[۴] Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst سالنامه‌های آلمانی علم و هنر، ارگان هگلیان جوان بود که از سال ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۳ زیر نظر آ. روگه و اشتیرمیر در لایپزیک منتشر میشد.

[۵] منظور انگلس کتاب ماکس اشتیرنر Max Stirner (اسم مستعار کاسپار اشیمیت Kaspar Schmidt) است بنام Der Einzige und sein Eigentum (The Ego and His Own) که در سال ۱۸۵۴ منتشر شد.

[۶] جوهر مسیحیت Das Wesen des Christentums لایپزیک ۱۸۴۱.

[۷] عنوان کامل این کتاب مارکس و انگلس این است: خانواده مقدس، یا نقد انتقاد نقاد. علیه برونو باوئر و شرکاء. این کتاب اولین بار در سال ۱۸۴۵ در فرانکفورت منتشر شد.

[۸] پیه‌تیسیم Pietism - جنبش رفرم در کلیسای لوتری آلمان در قرنهای ۱۷ و ۱۸ میلادی، که با تأکید بر جنبه‌های احساسی و شخصی ایمان، برای احیای عبادت و ایثار در مذهب تلاش میکرد. م

۲- ماتریالیسم

پرسش اساسی بزرگ تمامی فلسفه‌ها، بویژه فلسفه متأخر، پرسش راجع به رابطه تفکر و هستی است. از همان زمانهای قدیم که انسانها هنوز نسبت به ساختار اندامهای خود کاملاً جاهل بودند، زیر تأثیر اشباح رؤیایی [۹] به این باور رسیدند که تفکر و احساس آنها نتیجه فعالیت اندامهای آنان نبوده بلکه بر اثر فعالیت روح جداگانه‌ای است که در بدن آنها سکونت میگزیند و به هنگام مرگ آن را ترک میگوید - از این زمان انسانها به تفکر درباره رابطه میان این روح با جهان خارجی کشیده شدند. اگر روح هنگام مرگ بدن را ترک میکند و به زندگی ادامه میدهد، پس مناسبتی نداشت که مرگ جداگانه دیگری برای آن اختراع کنند. بدین گونه بود که ایده مرگ‌ناپذیری روح پیدا شد، که در آن مرحله از تکامل به هیچ وجه تسلی‌بخش نمی‌نمود بلکه همچون سرنوشتی جلوه میکرد که جنگیدن به ضد آن بیفایده است و بیشتر - مثلاً در میان یونانیان - همچون یک نگوینختی گریزناپذیر بود. این نه تمایل مذهبی برای تسلی بلکه سرگردانی ناشی از جهل عمومی که با این روح - هنگامی که وجود آن پذیرفته شده - پس از مرگ چه باید کرد بطریقی همگانی به

شده است. سخنان دیگری که فویرباخ از دیدگاه مادی بر آن افزوده است بیشتر ظریفانه است تا عمیق. گویاترین رَدیه این نگرش، همچون رد تمامی پندارهای فلسفی دیگر، عمل است - یعنی آزمایش و صنعت. اگر ما میتوانیم صحت نگرش خود را از فرآیندی طبیعی با ساختن [مصنوعی] آن، با به وجود آوردن آن از درون شرایطش و به کار گرفتن آن در خدمت مقاصد خودمان به اثبات رسانیم، آنگاه دیگر جایی برای "شیئی فی نفسه یا در خود" ادراکناپذیر کانت وجود ندارد. مواد شیمیایی تولید شده در اندامهای جانوران و گیاهان تا زمانی که شیمی آلی به تولید آن یکی پس از دیگری آغاز نهاد "اشیاء در خود" بودند و به این گونه به صورت اشیاء برای ما در آمدند - در این مورد، مثال، آلزاین ماده رنگی روناس است که ما دیگر برای به دست آوردنش زحمت رویاندن ریشه‌های روناس در مزرعه را به خود نمیدهیم بلکه آن را از قطران زغال، بسیار ارزانتر و ساده‌تر تولید میکنیم. سیصد سال پیش منظومه شمسی کوپرنیکی فرضیه‌ای بود که احتمال درستی آن صد به یک، هزار به یک یا ده هزار به یک بود ولی هنوز فرضیه‌ای بیش نبود. اما هنگامی که لوریه Leverier با اطلاعات فراهم شده از این منظومه، نه تنها ضرورت وجود سیاره‌های ناشناس را استنتاج کرد بلکه موقعیتی را که این سیاره در آسمان باید اشغال کند محاسبه کرد و هنگامی که گال [Galle] [۱۰] واقعاً این سیاره را کشف کرد، منظومه کوپرنیکی اثبات شد. با این وصف اگر نوکانتی‌ها میکوشند نگرش کانتی را در آلمان و آگوستیکها [۱۱] نگرش هیوم را در انگلستان (که در آنجا هرگز به خاموشی نگراییه) احیا کنند، این امر با توجه به رد شدن نظری و عملی اندیشه‌های آنها که مدت‌ها قبل صورت گرفته، از لحاظ عملی سیر قهقراپی و از نظر عملی صرفاً نوعی پذیرش شرمگینانه و پنهانی ماتریالیسم است که ظاهراً در انظار عموم آن را انکار میکنند.

ولی در طی این دوره دراز انگیزه پیشبرد فلاسفه از دکارت گرفته تا هگل و از هابز تا فویرباخ آنچنان که خود گمان میکردند فقط نیروی عقل محض نبود. برعکس، آنچه که در واقع آنان را به پیش میراند بیشتر پیشرفت یورش‌آسا و بیش از پیش تند و نیرومند علم طبیعی و صنعت بود. در میان ماتریالیستها این پدیده آشکار بود ولی نظامهای ایده‌آلیستی هم بیش از پیش خود را با درونمایه مادی پُر میکردند و میکوشیدند با گرایش وحدت وجودی pantheistic تضاد میان ذهن و ماده را اُشتی دهند. به این گونه سرانجام، نظام هگلی صرفاً نماینده ماتریالیسمی است که از لحاظ روش و محتوا به صورتی ایده‌آلیستی واژگونه شده است.

بنابراین قابل درک است که چرا اشتارکه Starcke در توصیف فویرباخ پیش از هر چیز به موضعگیری او در باب این پرسش اساسی رابطه تفکر و هستی میپردازد. پس از مقدمه کوتاهی که طی آن نگرشهای فیلسوفان پیشین بویژه فیلسوفان پس از کانت به زبان فلسفی ثقیلی - بی آنکه لزومی به این امر باشد - تشریح میشود که در آن به دنبال هواداری بسیار شکل‌گرایانه نسبت به بخشهای معینی از آثار هگل که بسیار کمتر از آنچه حق اوست به دست میدهد، توصیف دقیق و مفصلی از سیر تکامل "متافیزیک" فویرباخ به عمل می‌آید، به آن گونه که این سیر بطور متوالی در نوشته‌هایی از این فیلسوف منعکس شده. این توصیف، استادانه و به نحوی روان پرورنده شده منتها همانند سراسر کتاب پُر است از پاره‌سنگهای عبارت‌پردازی‌های فلسفی که میشد در خیلی از موارد از کاربرد آنها اجتناب کرد و هر چه نویسنده شیوه بیان مکتبی واحد یا حتی مکتب خود فویرباخ را کمتر رعایت میکند و بیشتر شیوه بیان گرایشهای بسیار متفاوت را، مخصوصاً گرایشهایی را که اکنون رواج دارند و خود را فلسفی میخوانند به کار میگیرد، بیشتر دچار اُشتگی میشود.

سیر تحول فویرباخ، عبارت است از سیر تحول یک هگلی - که هرگز هگلی کاملاً مؤمنی نبوده است - به یک ماتریالیست، تحولی که در مرحله معینی، گسیختگی کاملش را با نظام ایده‌آلیستی سلف خودش الزام‌آور میسازد. فویرباخ با نیروی مقاومت‌ناپذیری، سرانجام به این

اندیشه مزاحم مرگناپذیری شخصی انجامید. خدایان نخستین بشیوه‌ای دقیقاً مشابه از راه شخصیت یافتن نیروهای طبیعی پدید آمدند و این خدایان با تکامل بیشتر ادیان، صورتی بیش از پیش فوق‌این‌جهانی به خود گرفتند تا اینکه سرانجام با فرآیند تجرید - و تقریباً میتوانم بگویم با فرآیند تقطیر - که در سیر تکامل فکری انسان طبعاً روی میداد، از میان بسیاری از خدایان کم یا بیش محدود و متقابلاً محدود کننده، در اذهان انسانها، ایده‌ی یگانه ادیان یکتاپرست ظهور کرد.

بدین گونه پرسش رابطه تفکر با هستی، رابطه روح با طبیعت - برترین پرسش سراسر فلسفه - ریشه در تصورات تنگ‌نظرانه و جاهلانه عهد بربریت - و نه فقط در ادیان - دارد. ولی این پرسش برای نخستین بار تنها پس از آنکه آدمی در اروپا از خواب زمستانی طولانی "قرون وسطای مسیحی" برخاست، توانست با تمام وضوح مطرح شود و معنای کامل خود را به دست آورد. مسأله موضع تفکر در رابطه‌اش با هستی، مسأله‌ای که در عین حال نقش بزرگی در فلسفه مدرسی سده‌های میانه بازی کرده بود، این پرسش که: کدام مقدم است، روح یا طبیعت؟ - این پرسش در رابطه با کلیسا به این صورت تصریح شد: آیا جهان آفریدگاری داشته یا از ازل موجود بوده است؟

پاسخهایی که فلاسفه به این پرسش دادند، ایشان را به دو اردوی بزرگ تقسیم کرد. آنان که به تقدم روح بر طبیعت معتقد بودند و از این رو در آخرین وهله آفرینش جهان را به این یا آن صورت میپذیرفتند - و در نزد فلاسفه، مثلاً هگل این آفرینش در قیاس با مسیحیت شکل باز هم پیچیده‌تر و ناممکن‌تری به خود میگیرد - اردوی ایده‌آلیستی را تشکیل دادند. دیگران که طبیعت را مقدم میدانستند به مکاتب گوناگون ماتریالیسم تعلق گرفتند.

این دو عنوان - ایده‌آلیسم و ماتریالیسم - در اصل بر هیچ چیز دیگری جز این دلالت ندارند؛ و در اینجا هم به معنای دیگری به کار نرفته‌اند. اینکه اگر معنای دیگری به این دو عنوان داده شود چه اُشتگیها به بار می‌آید، پرسشی است که در سطور آتی به آن خواهیم پرداخت.

ولی مسأله رابطه تفکر با هستی سوی دیگری هم دارد. اندیشه‌های ما درباره جهان پیرامونمان با خود این جهان در چه رابطه‌ای قرار دارند؟ آیا تفکر ما به شناخت جهان واقعی قادر هست یا نه؟ آیا ما میتوانیم بازتاب درستی از واقعیت در انگارها و مفاهیم خود از جهان واقعی پدید آوریم؟ این مسأله را به زبان فلسفی مسأله یگانگی تفکر و هستی مینامند و اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان به این پرسش پاسخ مثبت میدهند. مثلاً در نزد هگل پاسخ مثبت بدیهی است؛ آنچه ما در جهان واقعی میشناسیم همان محتوای اندیشه‌های آن است - یعنی آنچه که سبب میشود جهان تحقق تدریجی ایده‌مطلق باشد، ایده‌مطلق که جایی از ازل، مستقل از جهان و پیش از پیدایی آن وجود داشته است. ولی بدون استدلال بیشتر بدیهی است که اندیشه میتواند محتوایی را بشناسد که از همان آغاز، محتوای اندیشه است. این هم بدیهی است که آنچه باید در اینجا اثبات شود هم‌اکنون بطور ضمنی در مقدمات وجود دارد. ولی این، به هیچ وجه هگل را باز نمیدارد که از برهان خود از یگانگی تفکر و هستی نتیجه‌بعدی را بگیرد و آن این است که فلسفه او یگانه فلسفه صحیح است به دلیل اینکه تفکر او آن را درست میدانند، و اینکه یگانگی تفکر و هستی باید اعتبار خود را با برگرداندن بیواسطه فلسفه او از تئوری به عمل و دگرگون ساختن کل جهان بر حسب اصول هگلی به وسیله انسان اثبات کند. این توهمی است که او تقریباً در آن با همه فلاسفه سهیم است.

افزون بر این، فیلسوفان دیگری وجود دارند که امکان هر شناختی یا دستکم شناخت جامعی از جهان را مورد تردید قرار میدهند. در میان فلاسفه متأخر هیوم و کانت به این دسته تعلق دارند و آنها نقش مهمی هم در تکامل فلسفی ایفا کرده‌اند. آنچه در رد این نگرش باید گفته شود تا آنجا که از دیدگاه ایده‌آلیستی ممکن بود، پیش از این توسط هگل گفته

زمین‌شناسی، هنوز در مجموع ناشناخته بود و این نگرش که موجودات جاندار طبیعی امروز نتیجه سلسله تکاملی طولانی از ساده به پیچیده هستند در آن زمان به هیچ وجه نمیتوانست به صورت علمی پیشنهاد شود. بنابراین نگرش غیرتاریخی به طبیعت اجتناب‌ناپذیر بود. ما دلیل محکمی در دست نداریم که فیلسوفان قرن هژدهم را به این مناسبت نگوئیم چرا که هگل هم از این لحاظ مستثنی نیست. بنا به باور او، طبیعت، به مثابه یک "از خود بیگانگی" محض ایده، قادر به تکامل در زمان نیست - تنها میتواند گونه‌گونی خود را در مکان گسترش دهد، طوری که تمامی مراحل تکامل خود را همزمان و همراه با یکدیگر طی کند و محکوم به تکرار ابدی فرآیندهای معینی است. هگل این سخن نامعقول را درباره تکامل در مکان و خارج از زمان - شرط اساسی سرتاسر تکامل - درست در زمانی بر طبیعت تحمیل میکند که زمین‌شناسی، جنین‌شناسی، فیزیولوژی گیاهی، و جانوری و شیمی آلی در حال پی ریزی بودند و در آن هنگام که همه جا بر اساس این علوم تازه، طلیعه درخشان آخرین نظریه تکامل به پیدایی می‌آمدند (مثلاً در نزد گوته Goethe و لامارک Lamarck). ولی این سیستم چنین اقتضا داشت؛ از این رو متد به خاطر سیستم مجبور بود به خودش خیانت کند.

همین نگرش غیر تاریخی در حوزه تاریخ هم متداول بود. در اینجا مبارزه با بقایای قرون وسطا چشم‌انداز را کدر میکرد. قرون وسطا همچون هزار سال توحش جهانی و توقف محض تاریخ، معرفی میشد. پیشرفت بزرگی که در قرون وسطا صورت گرفت - گسترش حوزه فرهنگ اروپایی، شکل‌گیری ملتهای بزرگ یکی پس از دیگری، سرانجام پیشرفت فنی بزرگ سده‌های چهاردهم و پانزدهم - همه اینها نادیده گرفته میشد. بدین گونه، نگریستن معقول به این همبستگیهای بزرگ تاریخی غیر ممکن شد و تاریخ در بهترین حالت، به منزله مجموعه‌ای از نمونه‌ها و مثالها برای کاربرد فیلسوفان به شمار میرفت.

خرده‌فروشان عامیانه‌سازی که در آلمان سالهای پنجاه [قرن نوزدهم] دست اندر کار انتشار ماتریالیسم بودند، هرگز بر این محدودیت آموزگارانشان غلبه نیافتند. همه پیشرفتهایی که در علوم طبیعی آن زمان به دست آمده بود، تنها به منزله دلایل تازه‌ای به ضد آفریدگار جهان به کار گرفته میشد و در حقیقت آنها کمترین کوششی هم برای این که تنوری را قدری بیشتر تکامل دهند نشان ندادند. گرچه ایده‌آلیسم دیگر چنته‌اش خالی شده بود و انقلاب ۱۸۴۸ هم ضربه مرگباری بر آن وارد آورده بود، ولی از مشاهده ماتریالیسمی که در آن لحظه باز هم به سطح پایین‌تری افول کرده بود، خرسند بود. پس بدون تردید حق با فویرباخ بود که نمیخواست مسئولیت این ماتریالیسم را بر گردن گیرد. فقط او نمیباید نظریه‌های این واعظان دورمگرد را با ماتریالیسم به طور کلی اشتباه بگیرد.

ولی در اینجا باید به دو چیز اشاره کرد. نخست این که در طی دوران زندگی فویرباخ، دانش طبیعی در مرحله تخمیر شدیدی بود که تنها در طی آخرین سالهای پنجاه به نتیجه‌ای روشن کننده و نسبی رسیده بود. آگاهیهای علمی جدید تا به آن حد رسیده بود که تاکنون نظیرش شنیده نشده بود ولی تثبیت بستگیهای فیمابین و بنابراین انتظام بخشیدن به این کشفیات از هم گسیخته‌ای که یکی پس از دیگری ظهور میکردند همین اواخر امکان‌پذیر شد. درست است که فویرباخ آنقدر عمر کرده بود که این هر سه کشف تعیین‌کننده را ببیند - کشف سلول، نظریه تبدیل انرژی و نظریه تکامل که بعداً به نام داروین معروف شد. ولی فیلسوفی منزوی که در خلوت روستا زندگی میکرد چگونه میتواند آنقدر توانایی پیدا کند که به دنبال رویدادهای علمی تازه روان شود و کشفیاتی را مورد ارزیابی کامل قرار دهد که خود دانشمندان طبیعی آن زمان هنوز بر سر چند و چون آنها کشمکش داشتند یا نمیتوانستند چنان که باید و شاید از آن استفاده کنند. در این مورد تنها باید شرایط نکبت‌بار آن زمان آلمان را

تشخیص میرسد که تقدم وجود ایده مطلق هگلی بر پیدایش جهان، "تقدم وجودی مقوله‌های منطقی" بر پیدایش جهان، چیزی بجز ادامه تخیلی باور به وجود آفریدگار فوق دنیوی نیست. جهان مادی که ما از راه حواس آن را درک میکنیم و خود به آن تعلق داریم، تنها جهان واقعی است و این که شعور و تفکر ما - هر قدر فوق حسی به نظر آیند، محصول اندامی مادی-جسمانی یعنی مغز هستند. ماده محصول ذهن نیست بلکه خود ذهن صرفاً عالیترین محصول ماده است، این، البته یک ماتریالیسم محض است. ولی فویرباخ به این جا که میرسد کوتاه می‌آید. او نمیتواند بر پیشداوری فلسفی مرسوم غالب آید. البته پیشداوری نه به ضد ماتریالیسم، بلکه به ضد نام ماتریالیسم. او میگوید:

"در نزد من، ماتریالیسم زیربنای جوهر مادی و شناخت انسانی است ولی ماتریالیسم برای من آن نیست که برای یک فیزیولوژیست، یک عالم طبیعی‌دان به معنای محدود این کلمه مثلاً برای موله‌شوت Moleschott هست و لزوماً از دیدگاه و حرفه ایشان، یعنی خود بنا، نمیتواند چنین نباشد. هنگامی که به عقب باز میگردیم من با ماتریالیستها کاملاً موافق ولی هنگامی که به پیش میرویم با آنها نیستم."

در اینجا فویرباخ ماتریالیسم را که یک جهانیابی عام است و بر نگرش معینی از رابطه میان ماده و روح استوار است با شکل خاصی از این جهانیابی که در مرحله تاریخی معینی - یعنی در قرن هژدهم - ابراز شده است مخلوط میکند. افزون بر این، او ماتریالیسم را با شکل سطحی و عامیانه‌ای که ماتریالیسم قرن هژدهم تا به امروز در مغز طبیعت‌پژوهان و پزشکان به وجود خود ادامه میدهد، شکلی که در سالهای پنجاه [قرن نوزدهم] از سوی بوخنر Buchner، فوگت Vogt و موله‌شوت موعظه میشد یک‌کاسه میکند. ولی درست به همان گونه که ایده‌آلیسم مراحل چندی را از سر گذرانده، ماتریالیسم هم چنین مراحل را به خود دیده. ماتریالیسم با هر کشف دورانسازی، حتی در حوزه علوم طبیعی، باید شکل خود را تغییر دهد و پس از آنکه تاریخ هم موضوع کار ماتریالیسم شد، راه تکاملی تازه‌ای در این حوزه هم گشوده شده است.

در ماتریالیسم قرن گذشته [قرن هژدهم]، نگرش مکانیکی سلطه داشت، چرا که در آن زمان، از میان همه علوم طبیعی، تنها مکانیک و در حقیقت فقط مکانیک اجسام صلب - آسمانی و زمینی - و خلاصه مکانیک جاذبه، به نتیجه معینی رسیده بود. در آن زمان شیمی فقط در مرحله نظریه فلورزیستیک [۱۲] وجود داشت و دوره کودکی خود را میگذراند. زیست‌شناسی هنوز در قنطاق بود. روی ارگانیزمهای جانوری و گیاهی تنها آزمایشهای غیر دقیقی انجام گرفته بود و با علل صرفاً مکانیکی تبیین میشدند. همان جایی که حیوان برای دکارت داشت، انسان برای ماتریالیستهای قرن هژدهم اشغال کرده بود - یک ماشین. این کاربرد انحصاری معیارهای علم مکانیک در فرآیندهای شیمیایی و طبیعت جاندار - که در آنها هم مسلماً قوانین مکانیک معتبرند - لیکن توسط قوانین دیگر، قوانین عالیتر - به پشت صحنه رانده شده‌اند - نخستین محدودیت خاص ولی در آن زمان اجتناب‌ناپذیر ماتریالیسم کلاسیک فرانسه را تشکیل میدهد.

دومین محدودیت خاص این ماتریالیسم، ناتوانیش در درک جهان به صورت یک فرآیند، به منزله ماده‌ای دستخوش تکامل تاریخی بی وقفه، است. این با سطح علم طبیعی آن زمان و با شیوه فلسفه‌بافی متافیزیکی یعنی ضد دیالکتیکی وابسته به آن خوانایی داشت. طبیعت تا آنجا که شناخته شده بود در حرکتی جاودانی بود ولی بنا بر مفاهیم آن زمان، این حرکت جاودانی در دایره‌ای بسته صورت می‌گرفت و از این رو هرگز از نقطه‌ای فراتر نمیرفت. این تصور از حرکت همان نتایجی را میداد که بارها داده بود. این نگرش در آن زمان اجتناب‌ناپذیر بود. نظریه کانت درباره خاستگاه منظومه شمسی بتازگی مطرح شده و طرح آن هنوز صرفاً نوعی کنجکاو به شمار میرفت. تاریخ تکامل زمین،

سرزنش کرد که بر اثر آن مشتکی لافزن التقاطی و مهمل باف کرسیهای فلسفه را غصب کرده بودند و حال آنکه فویرباخ - که چند سر و گردن از آنها بالاتر بود - به زندگی اجباری در روستای کوچکی تن داده بود و در حال ترشیدن، بنابراین، تقصیر فویرباخ نبود که نگرش تاریخی طبیعت - که دیگر امکان آن به وجود آمده و همه یکسونگریهای ماتریالیسم فرانسوی را برطرف کرده بود - برای او دست نیافتنی باقی ماند.

دوم آنکه فویرباخ کاملاً حق دارد که میگوید ماتریالیسم علمی-طبیعی در واقع زیربنای شناخت انسانی است نه خود بنا. چرا که ما نه تنها در طبیعت بلکه در جامعه انسانی هم زندگی میکنیم و آن هم - نه کمتر از طبیعت - تاریخ تکامل و علم خود را دارد. مسأله عبارت بود از هماهنگ ساختن علم جامعه - یعنی مجموعه به اصطلاح علوم تاریخی و فلسفی با زیربنای ماتریالیستی و بازآفرینی آن بر این بنیاد. اما قرعه فال را به نام فویرباخ نزدند. برغم "زیربنا" او در بند قیود ایده‌آلیستی باقی ماند، حقیقتی که او با این عبارت میپذیرد: "هنگامی که به پیش میرویم با آنها نیستیم". ولی این خود فویرباخ بود که در اینجا، در حوزه اجتماعی "پیش" نرفت، یعنی از دیدگاه ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۴ خود فراتر نرفت و این باز بیشتر به علت همان انزوایی بود که او را - کسی که بیشتر از سایر فیلسوفان علاقه‌مند به مباحث اجتماعی بود - ناگزیر ساخت به جای اینکه اندیشه خود را در برخورد دشمنانه و دوستانه با افراد هم‌ترازش خلق کند، در ذهن منزوی خود بپروراند. در صفحات آتی ما به تفصیل خواهیم دید که او تا چه حد در این حوزه ایده‌آلیست باقی ماند.

تنها در اینجا لازم است اضافه کنیم که اشتارکه در جای غلطی به دنبال ایده‌آلیسم فویرباخ میگردد.

"فویرباخ یک ایده‌آلیست است. او به پیشرفت انسان باور دارد." (ص ۱۹)

"با این همه، بنیاد، زیربنای کلی، ایده‌آلیسم باقی میماند. در حالی که ما از تمایلات آرمانی‌مان پیروی میکنیم، واقع‌گرایی برای ما چیزی بیش از یک محافظ در برابر گمراهی نیست. آیا شور، عشق و اشتیاق به حقیقت و عدالت نیروهای آرمانی نیستند؟" (ص VIII)

نخست اینکه، ایده‌آلیسم در اینجا هیچ چیز جر تعقیب هدفهای آرمانی معنی نمیدهد. ولی این الزاماً بیشتر مربوط به ایده‌آلیسم کانت و "امر مطلق وجدان" categorical imperative کانت است؛ هر چند خود کانت فلسفه خود را "ایده‌آلیسم ترانساندانتال" transcendental ideal-ism خواند نه از این لحاظ که او هم در آنجا با آرمانهای اخلاقی سر و کار داشت بلکه به دلیل دیگر که اشتارکه خود به یاد خواهد آورد. این توهم که ایده‌آلیسم فلسفی بر محور باور به آرمانهای اخلاقی - یعنی آرمانهای اجتماعی - دور میزند در خارج از فلسفه در میان بیمایگان آلمانی پیدا شد که از اشعار شیلر Schiller چند تکه از فرهنگی فلسفی به اندازه نیاز خود از بر کرده بودند. هیچ کس شدیدتر از هگل ایده‌آلیست تمام عیار از "امر مطلق وجدان" ناتوان کانت انتقاد نکرده است - ناتوان از این رو که چیزی غیر ممکن تقاضا میکند و بنابراین هیچگاه به هیچ واقعیتی دست نمییابد - و هیچ کس بیرحمانتر از او علاقه احساساتی بیمایگان را برای آرمانهای تحقق ناپذیری که شیلر تهیه دیده بود، به تمسخر نگرفته است. (برای مثال رجوع کنید به پدیده‌شناسی Phenomenology (enology) او).

دوم اینکه ما نمیتوانیم از این حقیقت خلاص شویم که هر چیز که انسانها را به عمل وامیدارد باید راه عبور خود را از مغزهای آنها باز کند. حتی خوردن و آشامیدن که در نتیجه احساس ارضاء پایان مییابد؛ همه این احساسها به مغز انتقال مییابند. تأثیرات جهان خارجی بر انسان خود را در مغز او بروز میدهند و در همان جا به صورت احساس، اندیشه، انگیزه، اراده و خلاصه به صورت "تمایلات آرمانی" منعکس میشوند و

بدین گونه، به صورت "نیروهای آرمانی" در میآیند. پس هر گاه آدمی به این دلیل که "از تمایلات آرمانی" پیروی میکند و میپذیرد که "نیروهای آرمانی" بر او تأثیر دارند باید ایده‌آلیست به شمار آید پس هر شخصی که رشد عادی دارد ایده‌آلیست مادرزاد است، و در این صورت، اصلاً چه کسی میتواند ماتریالیست باشد؟

سوم اینکه این باور که انسانیت، دستکم، در لحظه کنونی، به طور کلی در سمتی پیشرونده حرکت میکند، مطلقاً ربطی به تناقض میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم ندارد. ماتریالیستهای فرانسه کمتر از ولتر Voltaire و روسوی Rousseau دنیست [۱۳] بر این باور نبودند - حتی تا حد افراط - و غالباً بزرگترین فداکاریها را در راه این باور از خود نشان دادند. برای نمونه از دیدرو Diderot که هیچ کس به اندازه او سراسر زندگی را وقت "اشتیاق به حصول حقیقت و عدالت" - به معنای حقیقی آن - نکرد. بنابراین اگر اشتارکه همه اینها را ایده‌آلیسم میدانند این فقط ثابت میکند که واژه ماتریالیسم و تقابل کلی میان این دو گرایش، در نزد او کاملاً معنای خود را از دست داده است.

حقیقت این است که اشتارکه - هر چند شاید نادانسته - با این کار خود، به نحو بخشش ناپذیری به پیشداوری سنتی کوتاه‌فکرانه به ضد عنوان ماتریالیستی که نتیجه افترای دیرینه‌ای است که کشیشان به آن زده‌اند، تسلیم میشود. در نزد کوتاه‌فکر بیمایه معنای ماتریالیسم عبارت است از پُرخوری، مستی، هرزگی، تکبر، طمع‌ورزی، حرص مال اندوزی، سودجویی و بورس‌بازی و خلاصه همه پلیدیهایی که او خود در خلوت به آنها مشغول است و مراد او از واژه ایده‌آلیسم اعتقاد به فضیلت، نوع‌دوستی و بطور کلی اعتقاد به "دنیای بهتر" است که متصل به رخ دیگران میشکد ولی او خود به آن حداکثر فقط تا آنجا اعتقاد دارد که دل‌افسوده و ملول است یا گرفتار ورشکستگی ناشی از زیاده‌روی‌های "ماده‌گرایانه" مرسوم خود شده است. پس آنگاه است که وی نغمه مطلوب خود را سر میدهد: انسان چیست؟ - نیمی حیوان، نیمی فرشته.

در بقیه مطالب، اشتارکه که رنج زیادی را بر خود هموار میسازد تا از فویرباخ در برابر حملات و نظریه‌هایی که دانشیاران جنجال‌طلب که امروزه در آلمان نام فیلسوف بر خود نهاده‌اند دفاع کند. برای کسانی که به این پس‌مانده‌های فلسفه کلاسیک آلمانی علاقه‌مندند البته این موضوع مهم است و شاید برای خود اشتارکه هم ضروری جلوه کرده باشد ولی ما این درس را به خواننده نخواهیم داد.

توضیحات

[۹] در میان وحشیان و بربرهای ابتدایی‌تر این ایده هنوز رایج است که صورتهای انسانی که در رؤیا ظاهر میشوند ارواحی هستند که موقتاً اجسادشان را ترک کرده‌اند. بنابراین آدم واقعی مسئول اعمالی است که شبخ رویایی او به ضد کسی که رؤیا را دیده است مرتکب شده. ایمتورن Imthurn در سال ۱۸۸۴ این باور را مثلاً در میان سرخپوستان گویان رایج یافت. -انگلس

[۱۰] این سیاره نپتون است که ستاره‌شناس آلمانی یوهان گال Johann Galle در سال ۱۸۴۶ در رصدخانه برلین آن را کشف کرد.

[۱۱] agnostics (لادریون) اینان معتقدند که جهان شناخت پذیر نیست و عقل انسان محدود است و نمیتواند فراسوی داده‌های حسی چیز دیگری را بشناسد.

[۱۲] تئوری فلورژیستیک Phlogistic نظریه‌ای بود که در شیمی قرن هفدهم و هژدهم پذیرفته شده بود. بر طبق این نظریه، در هر جسم قابل اشتعال ماده‌ای بی رنگ، بی بو، بی طعم و بی وزن به نام فلورژیستین وجود دارد که هنگام احتراق از آن خارج میشود. این نظریه تا زمان لاوازیه که برای اولین بار چگونگی احتراق را روشن ساخت معتبر و مقبول بود.

[۱۳] Deism، اعتقاد به وجود خدا همچون علت نخستین جهان. از این دیدگاه جهان پس از خلق شدن به توسط خدا، به عمل قوانین خودش رها شده است و بدین گونه دخالت خدا را در طبیعت و زندگی بشر انکار میکند.

۳- فویرباخ

ایده‌آلیسم واقعی فویرباخ همین که به فلسفه دین و اخلاق او میرسیم آشکار میشود. او به هیچ وجه در فکر برانداختن دین نیست. او میخواهد آن را تکمیل کند. خود فلسفه باید جذب دین گردد.

"دورانهای مختلف بشریت تنها با تغییرات دینی از یکدیگر متمایز میشوند. یک جنبش تاریخی تنها هنگامی بنیادی است که در دل‌های انسانها ریشه میدواند. دل، شکلی از دین نیست، طوری که دین در دل هم وجود داشته باشد؛ قلب جوهر مادی دین است." (به نقل از اشتارکه ص ۱۶۸)

به باور فویرباخ، دین رابطه‌ای است میان آدمها مبتنی بر عواطف، رابطه‌ای مبتنی بر دل، رابطه‌ای که تاکنون حقیقت خود را در تصویری آینه‌وار و تخیلی از واقعیت جسته است - با واسطه‌ی یک یا چند خدا - تصاویر خود را مستقیماً و بدون واسطه در عشق میان "من" و "تو" مییابد. از این رو، سرانجام، عشق جنسی در نزد فویرباخ به صورت یکی از عالیترین شکل‌های - اگر نه عالیترین شکل - پیروی از دین جدیدش در می‌آید.

روابط میان آدمها که بر محبت استوار است و بویژه روابط میان دو جنس، همزمان با پیدایش انسان وجود داشته است. بویژه عشق جنسی سلسله تکاملی را پیموده و در هشتصد سال اخیر مقامی را احراز کرده که آن را نقطه مرکزی جبری شعر در طی این دوره ساخته است. ادیان رسمی موجود، خود را به اعطای تکریم و تبرک عالیتری به عشق جنسی تنظیم شده توسط دولت - یعنی به قوانین ازدواج، محدود کرده‌اند - و تمام این ادیان، بدون اندک تغییری در عمل عشق و دوستی ممکن است فردا از میان بروند. مثل مسیحیت در فرانسه که در سالهای ۹۵-۱۷۹۳ عملاً چنان ناپدید شد که حتی ناپلئون بدون دردسر و درگیری با مخالفان نمیتوانست آن را احیا کند.

ایده‌آلیسم فویرباخ در این است که او صرفاً روابط مقابلی را که بر تمایل متقابل میان انسانها استوار است نظیر عشق جنسی، دوستی، شور، فداکاری و جز آن، آنچنان که هستند - بی آنکه آنها را با مذهب ویژه‌ای که در نزد او هم متعلق به گذشته است تداعی کند - نمیپذیرد؛ بلکه به جای این او تأکید میکند که این روابط تنها هنگامی ارزش خود را به دست خواهند آورد که با نام دین تقدیس شوند. موضوع اصلی برای او این نیست که این روابط خالصاً انسانی وجود دارند، بلکه این است که آنها باید همچون دین راستین و نو به حساب بیایند. آنها قرار است بعد از آنکه مهر دین به آنها بخورد ارزش تام و تمام خود را کسب کنند. کلمه دین Religion از فعل religare (به معنای موظف کردن و مقید ساختن) مشتق شده و در اصل به معنای قید است. بنابراین هر گونه قیدی میان دو نفر نوعی دین است. این تردستی علم‌الاشقاقی etymological آخرین تشبیه فلسفه ایده‌آلیستی است. برای این فلسفه واژه، نه به آن معنایی که بر حسب تکامل تاریخی کاربرد واقعی آن حاصل کرده، بلکه به معنایی که از نظر اشتقاقی از آن قصد میشود، واجد اهمیت است. و بنابراین عشق جنسی و مرادۀ میان دو جنس، مبدل به یک دین میشود تا واژه

دین که چنین مطلوب اندیشه‌های ایده‌آلیستی است از گنجینه زبان محو نشود. مصلحان پارسی هوادار لویی بلان Louis Blanc در سالهای دهه ۱۸۴۰ درست به همین گونه سخن میگفتند. آنها هم، آدم لامذهب را تنها همچون هیولایی میتوانستند تصور کنند و همیشه به ما میگفتند "Donc, l'atheisme c'est votre religion!" [خب، پس آتهایسم دین شماست!]. این که فویرباخ میخواهد دین راستینی که بر نگرش ماتریالیستی طبیعت استوار است برقرار کند مثل آن است که شیمی جدید را همان قدر حقیقی بدانیم که کیمیاگری را. اگر دین میتوان بدون خدای خود وجود داشته باشد، کیمیاگری هم میتواند بدون سنگ فیلسوف [اکسیر حیات] وجود داشته باشد. تصادفاً میان دین و کیمیاگری رابطه تنگاتنگی وجود دارد. سنگ فیلسوف صفات شبه-خدایی بسیاری دارد و کیمیاگران مصری-یونانی بنا بر تحقیقات کوپ Kopp و برتوله Bertholet، در دو سده نخستین میلادی در بسط و گسترش آموزه‌های مسیحی دستی داشته‌اند.

ادعای فویرباخ که "ادوار بشریت تنها با تغییرات دینی متمایز میشوند" به طور قطع نادرست است. نقاط عطف تاریخی بزرگ با تعییرات دینی همراه بوده‌اند - البته تا آنجا که به سه دین جهانی - بودیسم، مسیحیت و اسلام - مربوط است. ادیان قبیله‌ای و ملی قدیم که به خودی خود در وجود آمدند، به ادیان دیگر تبدیل نشدند و به محض آنکه استقلال قبیله یا قوم از میان رفت، آنها هم همه قدرت مقاومت خود را از دست دادند. برای ژرمنها کافی بود که با امپراتوری جهانی و محتضر روم و با دین جهانی مسیحی جدیداً اتخاذ شده آن که با شرایط اقتصادی، سیاسی و عقیدتی آن سازگاری یافته بود، تماس ساده‌ای پیدا کنند. تنها با این ادیان جهانی که کم یا بیش آگاهانه - و نه خودبخودی - در وجود آمده بودند، بویژه مسیحیت و اسلام، ما میبینیم که جنبشهای تاریخی عامتر انگ دینی را میپذیرند. حتی در مورد مسیحیت، انگ دینی در انقلابات و اقعاً مهم جهانی، به نخستین مراحل مبارزه بورژوازی برای آزادی - از سده سیزدهم تا هفدهم - محدود میشود. و باید علت آن را نه آن گونه که فویرباخ گمان میکند در دل‌های انسانها و نیازهای مذهبی‌شان، بلکه باید در سرتاسر تاریخ گذشته قرون وسطا پیدا کرد که هیچ شکل عقیدتی بجز دقیقاً دین و الهیات نمیشناخت. اما هنگامی که بورژوازی قرن هژدهم آنقدر نیرو گرفت تا ایدئولوژی خاص خود را داشته باشد، متناسب با دیدگاه طبقاتی خویش، انقلاب بزرگ و قاطع خود، انقلاب فرانسه را بر پا کرد که منحصراً متکی به اندیشه‌های حقوقی و سیاسی بود و با دین تا آنجا درگیر میشد که جلوی راهش را می‌گرفت. اما هرگز اتفاق نیفتاد که دین تازه‌ای را جایگزین دین قدیم کند. همه میدانند که چگونه روبسپیر Robespierre در کوشش خود در این زمینه شکست خورد.

در جامعه‌ای که ما باید در آن زندگی کنیم، جامعه‌ای که بر دشمنی طبقاتی استوار است، امکان احساسات صرفاً انسانی در مرادوات ما با انسانهای دیگر، این روزها به قدر کافی کاهش یافته است. دیگر دلیلی ندارد که با ترفیع این احساسات به یک دین این امکان را باز هم محدودتر کنیم. از سوی دیگر هم اکنون تاریخ‌نگاری کنونی بویژه در آلمان درک مبارزات طبقاتی تاریخی بزرگ را به قدر کافی کور کرده است که دیگر نیازی به غیر ممکن ساختن چنین درکی با تبدیل تاریخ این مبارزات به ضمیمه محض تاریخ کلیسا نداشته باشیم. هم اکنون آشکار است که ما چقدر از فویرباخ فراتر رفته‌ایم. زیباترین عبارات او در تجلیل از مذهب جدیدش - مذهب عشق - امروزه دیگر بر روی هم غیر قابل خواندن شده‌اند.

تنها دینی که فویرباخ به طور جدی آن را مورد بررسی قرار میدهد

این درست شهوات رذیلانه انسان - حرص و قدرت طلبی - است که هنگام بروز منازعات طبقاتی بصورت اهرمهای تکامل تاریخی به کار میآیند - واقعیتی که تاریخ فنودالیزم و تاریخ بورژوازی به عنوان نمونه، یگانه دلیل دائمی آن به شمار میرود. ولی فویرباخ به بررسی نقش تاریخی شر اخلاقی نمیپردازد. در نزد او تاریخ روی هم رفته قلمروی مرموزی است که در آن او احساس ناراحتی میکند. حتی گفته او "انسان به همان گونه که در آغاز از طبیعت برخاست تنها مخلوق محض طبیعت بود نه یک انسان. انسان محصول انسان، فرهنگ و تاریخ است" - در نزد وی حتی این گفته‌اش هم مطلقاً سترون میماند.

بنابراین آنچه فویرباخ درباره اخلاق برای گفتن به ما دارد تنها میتواند بینهایت کممایه باشد. کشش به سوی خوشبختی، فطری انسان است و از این رو باید اساس اخلاق او را تشکیل دهد. ولی کشش به سوی خوشبختی دستخوش تصحیح مضاعف است: نخست با نتایج طبیعی اعمال ما: افراط در عیاشی، "افسردگی" در پی دارد و زیاده‌روی در خوراک و نوشاک بیماری به همراه می‌آورد. دوم با نتایج اجتماعی آن: اگر کشش مشابه دیگران را به سوی خوشبختی محترم نشماریم، آنها به دفاع از خود بر خواهند خاست و بنابراین با کشش ما به سوی خوشبختی تلاقی خواهند کرد. در نتیجه برای آنکه کشش خود را ارضا کنیم باید در موضعی قرار بگیریم که نتایج رفتارمان را به درستی ارزیابی کنیم و باید به دیگران هم حق مساوی برای خوشبختی بدهیم. خودداری معقول در مورد خودمان و عشق - باز و باز هم عشق! - در مرادمان با یکدیگر، اینها هستند قوانین اساسی اخلاق فویرباخ؛ سایر مسائل از اینها مشتق شده‌اند. و نه باروحترین عبارات فویرباخ و نه شدیدترین مداحیهای اشتارکه نمیتوانند بی ارزشی و ابتدال این چند قضیه را پنهان کنند.

یک فرد تنها، فقط به طور بسیار استثنایی میتواند کشش خویش را به سوی خوشبختی با مشغول شدن در خود فرونشاند، که تازه آن هم به سود خود او و دیگران نیست. زیرا این امر کلاً مستلزم ارتباط و اشتغال با جهان خارجی، با وسایل ارضای نیازهایش - یعنی خوراک، همسر، کتاب، مصاحبت، بحث، فعالیتها، وسایل مصرف و جز آن است. اخلاق فویرباخ یا از پیش فرض میکند که این وسایل و اشیاء مورد نیاز به خودی خود در اختیار هر فرد هست یا اینکه توصیه‌های خوب و غیر عملی برای آن پیشنهاد میکند و بنابراین برای کسانی که این وسایل را ندارند به پیشیزی نیمازد. و خود فویرباخ این مطلب را با عباراتی ساده بیان میکند:

"انسان در کاخ و کوخ متفاوت میاندیشد. اگر به خاطر گرسنگی یا فقر، در بدن تو مواد لازم نباشد، در سرت، در روحت و یا قلبت هم مواد لازم برای اخلاق نخواهد بود."

آیا در مورد حق مساوی دیگران در ارضای انگیزه‌شان برای سعادت حرف بهتری هست؟ فویرباخ این ادعا را به طور مطلق مطرح کرده، گویی که برای تمام زمانها و هر اوضاع و احوالی معتبر است. ولی در چه هنگامی معتبر بوده است؟ آیا هرگز در زمانهای باستان میان بردگان و اربابان یا در قرون وسطا میان سرفها و بارون‌ها، هیچ گونه سخنی درباره حق مساوی برای کشش به سوی خوشبختی بوده است؟ آیا کشش طبقه ستمدیده به سوی خوشبختی به وسیله "حق قانونی" کشش طبقه حاکم به سوی خوشبختی، بیرحمانه قربانی نشده است؟ ولی این در حقیقت غیر اخلاقی بود؛ در حالی که این روزها تساوی حقوق پذیرفته شده است؛ البته در گفتار و از آن

مسیحیت - این دین جهانی مبتنی بر توحید غرب است. او ثابت میکند که خدای مسیح تنها بازتابی تخیلی، تصویری آینه‌وار از انسان است. ولی این خدا محصول فرایند تدریجی انتزاع است، جوهر خدایان بیشمار قبیله‌ای و ملی نخستین است. و انسان که این خدا تصویر اوست، پس انسانی واقعی نیست بلکه جوهر انسانهای واقعی بیشمار - انسان انتزاعی - است، یعنی خود باز تصویری ذهنی است. فویرباخ که در هر صفحه‌ای حسیت، جذب شدن در امور کنکرت را موعظه میکند، در عمل، به محض آنکه از رابطه دیگری بجز روابط جنسی بین آدمها سخن آغاز میکند کاملاً انتزاعی میشود.

از میان این روابط تنها یک جنبه باب ذوق و سلیقه اوست: اخلاق. و اینجا ما بار دیگر با فقر حیرت‌انگیز فویرباخ در مقایسه با هگل روبرو میشویم. علم اخلاق یا آموزه رفتار اخلاقی هگل فلسفه حق او است و عبارت است از: ۱. حق انتزاعی؛ ۲. اخلاق؛ ۳. علم اخلاق اجتماعی [Sittlichkeit] که خود شامل خانواده، جامعه مدنی و دولت است.

اینجا محتوا به همان گونه واقع‌گرایانه است که شکل انگارگرایانه؛ افزون بر اخلاق، سراسر حوزه حقوق، اقتصاد و سیاست را در بر میگیرد. در نزد فویرباخ درست بر عکس است. در شکل واقع‌گرایانه است زیرا از انسان آغاز میکند ولی مطلقاً ذکری از جهانی که این انسان در آن میزید نمیکنند. از این رو این انسان همواره همان انسان انتزاعی که در فلسفه دین حوزه اصلی را اشغال کرده است باقی میماند. زیرا این انسان از زن زاییده نشده است؛ او از خدای ادیان موحد بیرون میآید، چنانکه گویی پروانه‌ای از پبله‌ای برون جسته است. بنابراین او در جهانی واقعی که به طور تاریخی در وجود آمده و به طور تاریخی تعیین مییابد، زندگی نمیکند. درست است که او با دیگر انسانها مروده دارد، ولی هر یک از این انسانها درست همان قدر انتزاعی است که خود او، در فلسفه دین او، ما باز هم مردان و زنانی داشتیم ولی در اخلاق او این آخرین تمایز ناپدید میشود. البته فویرباخ در فواصل، عبارتی از این گونه هم دارد: "انسان در کاخ و کوخ متفاوت میاندیشد"، "اگر به خاطر گرسنگی یا فقر در بدن تو مواد لازم نباشد به همین گونه در سرت، در روحت یا قلبت هم مواد لازم برای اخلاق نخواهد بود". "سیاست باید دین ما شود" و جز آنها.

ولی فویرباخ مطلقاً توانایی استفاده از این اصول را ندارد. این جملات، عباراتی محض باقی میمانند و حتی خود اشتارکه ناگزیر است بپذیرد که به نظر فویرباخ سیاست یک مرز غیر قابل عبور است. "علم جامعه یا جامعه‌شناسی برای او سرزمین ناشناخته است".

او در تلقی خود از تقابل نیکی و بدی، در مقایسه با هگل به همین گونه سطحی است.

هگل تذکر میدهد اگر کسی بگوید "انسان طبیعتاً نیک است" تصور میکنند سخن بزرگی گفته، اما فراموش میکنند که اگر کسی بگوید "انسان طبیعتاً بد است"، سخنی بس بزرگتر گفته."

در نزد هگل شرّ شکلی است که در آن نیروی محرک تکامل تاریخی خود را بروز میدهد. این شامل معنی دوگانه‌ای است که از یک سو، هر پیشرفت تازه‌ای الزاماً همچون اهانتی به چیزهای مقدس، همچون شورش به ضد شرایطی جلوه مینماید که اگرچه کهنه و مهجور است، آداب و رسوم آن را تقدیس کرده است و نیز از سوی دیگر

اخلاق خاص خودش را دارد و حتی این اخلاق هم هر گاه بتواند بدون کيفر آن را زیر پا بنهد، از انجام آن دریغ نمیورزد. و عشق که باید همه را با هم متحد می‌کرد به صورت جنگها، مبارزات، دادخواستها، جدایی‌ها و منازعات خانگی و هر گونه بهره‌کشی انسانی به دست انسان دیگر تجلی مییابد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که انگیزه نیرومندی که فویرباخ آن را پیش کشید چگونه برای خود او چنین بیثمر شد. به این دلیل ساده که خود فویرباخ هرگز نکوشید از قلمرو تجرید — که از آن تنفر شدید دارد — به قلمرو واقعیت زنده بگریزد. او شدیداً به طبیعت انسان می‌آویزد ولی طبیعت و انسان برای او واژه‌های محض باقی میمانند. او قادر نیست چیزی معین و مشخص بگوید، خواه درباره طبیعت واقعی یا انسانهای واقعی. ولی از انسان انتزاعی فویرباخ میتوان به انسانهای زنده واقعی رسید فقط هنگامی که آنها به منزله شرکت کنندگان در تاریخ در نظر گرفته شوند. و این چیزی است که فویرباخ در برابر آن مقاومت کرد و بنابراین سال ۱۸۴۸ که او آن را درک نکرد، برای او صرفاً عبارت بود از جدایی نهایی با جهان واقعی و گوشه عزلت گزیدن. در این مورد هم باید اساساً شرایطی را که در آن هنگام در آلمان وجود داشت نکوهش کرد، شرایطی که او را به وضع بدی محکوم به تباہ شدن کرد. ولی گامی که فویرباخ بر نداشت به هر حال باید برداشته میشد. پرستش انسان انتزاعی که هسته مرکزی دین جدید فویرباخ را تشکیل میداد باید جای خود را با علم انسانهای واقعی و تکامل تاریخی آنها عوض میکرد. بسط بیشتر دیدگاه فویرباخ به فراسوی فویرباخ را در سال ۱۸۴۵ مارکس در خانواده مقدس آغاز کرد.

توضیحات

[۱۴] عبارت متداول نمایندگان بورژوازی آلمان پس از پیروزی پروسیها در سادوا Sadowa (در جنگ اتریش و پروس در سال ۱۸۶۶) که معنایش این است که گویا پیروزی پروس نتیجه برتری نظام آموزش عمومی پروس بوده است.

[۱۵] Rhadamanthus یکی از سه پسر زئوس که به هوشیاری و عدالتخواهی شهرت داشت. تنظیم قانون کُرت را که مورد استفاده دولت‌شهرهای یونانی قرار گرفت به او نسبت میدادند. او پس از مرگ برای دادرسی اموات به اقامتگاه ارواح رفت.

۴. مارکس

اشتراوس Strauss، باوئر Bauer، اشتیرنر Stirner، فویرباخ — اینها تا آن حد که قلمرو فلسفه را ترک کردند، تخم و ترکه فلسفه هگلی بودند. اشتراوس پس از نگارش زندگی مسیح و جزییات Life of Jesus and Dogmatics به مطالعات ادبی در فلسفه و تاریخ کلیسا به سبک رنان Renan پرداخت. حاصل کار باوئر چیزی در زمینه تاریخ خاستگاه مسیحیت بود که البته در جای خود مهم بود. اشتیرنر همان کنجکاو باقی ماند، حتی پس از آنکه باکونین او را با پرودون مخلوط کرد و آمیخته را "انارشیزم" نامید. فقط فویرباخ بود که به عنوان یک فیلسوف اهمیت یافت. اما برای فویرباخ نه تنها فلسفه - که بنا به ادعای او بر فراز علوم خاص در پرواز است و علم‌العلوم است - مرزی غیر قابل عبور، چیزی مقدس و تخطی‌ناپذیر باقی ماند - بلکه او به عنوان یک فیلسوف هم با متوقف شدن در نیمه راه پایین‌تر از یک ماتریالیست و بالاتر از یک ایده‌آلیست بود. او نتوانست هگل را از راه نقد از میدان به در کند. او صرفاً او را همچون چیزی بیفایده کنار انداخت؛ حال آنکه خود او در مقایسه با وسعت و غنای

وقت و از آنجا آغاز شد که بورژوازی به ضد فنودالیسم در برابر گسترش تولید سرمایه‌داری ناگزیر بود تمام امتیازات اشرافی-فئودالی یعنی امتیازات شخصی را براندازد و تساوی همه افراد را در برابر قانون، نخست در قلمرو حقوق خصوصی سپس بتدریج در قلمرو حقوق عمومی برقرار سازد. ولی کشش به سوی خوشبختی تنها تا حد ناچیزی در مورد حقوق کامل موفق است. در بیشترین حد خود، در مورد وسایل مادی موفق است و تولید سرمایه‌داری مراقب است که اکثریت بزرگ آنهایی که از حقوق مساوی برخوردارند فقط آنچه را که برای یک زیست ساده و خشک و خالی لازم است به دست آورند. از این رو تولید سرمایه‌داری بیشتر از برده‌داری و سرواژ برای حق مساوی جهت کشش به سوی خوشبختی اکثریت احترام قائل نیست - البته اگر اصولاً احترامی در میان باشد. و آیا ما در مورد وسایل ذهنی خوشبختی - وسایل آموزشی - وضع بهتری داریم؟ مگر نه اینکه حتی "مدیر مدرسه سادوا" شخصی افسانه‌ای بیش نیست؟ [۱۴]

باری، بر حسب نظریه اخلاق فویرباخ، بورس سهام عالیترین مظهر کردار اخلاقی است، به شرط آنکه شخص همواره در کار خود - سفته‌بازی - درستکار باشد. اگر کشش من به سوی خوشبختی، مرا به بورس سهام هدایت میکند و اگر در آنجا من نتایج اعمال خود را بدرستی ارزیابی کنم، طوری که تنها متضمن نتایج دلخواه و نه زیانبار باشد، یعنی اگر من همیشه موفق باشم، آنگاه من مجری حکم فویرباخ بوده‌ام. افزون بر این، من به این ترتیب با حق مساوی شخص دیگری که به دنبال خوشبختی خودش است تلافی نکرده‌ام، زیرا آن شخص هم به همان گونه داوطلبانه به بررسی رفت که من رقم و در عقد معامله مربوطه او هم مانند من از کشش خود به سوی خوشبختی پیروی کرده است. اگر او پول خود را از دست بدهد، معلوم میشود که عمل او غیر اخلاقی بوده است به این سبب که درست حساب نکرده و چون مجازاتی را بر او اعمال کرده‌ام که سزاوارش بوده، پس حتی میتوانم سینه خود را جلو داده مانند یک رادمانتوس [۱۵] جدید بر خود ببالم. عشق هم تا آنجا که یک زبانبازی احساساتی محض نیست بر بورس سهام فرمان میراند چرا که هر کس در دیگران ارضای کشش خودش را به سوی خوشبختی میجوید که درست همان چیزی است که عشق باید به آن برسد و همان گونه است که در عمل باید باشد. باری اگر من با پیش‌بینی درست نتایج اعمال خود قمار کنم، و البته با موفقیت، من به همه دستورات اخلاقی فویرباخ عمل کرده‌ام و در معامله‌ام ثروتمند شده‌ام. به عبارت دیگر، اخلاق فویرباخ بر طبق الگوی جامعه سرمایه‌داری جدید بریده شده است، اگر چه خود او شاید چنین تمایل یا تصویری نداشته بوده است.

و اما عشق! — آری عشق در نزد فویرباخ همه جا و در هر زمان آن خدای شگفتی‌آفرینی است که باید در رفع همه مشکلات زندگی عملی کمک کند آن هم در جامعه‌ای که به طبقات اساساً متضادالمنافع تقسیم شده است. در این نقطه، آخرین رد پای خصلت انقلابی آن از فلسفه‌اش ناپدید میشود و تنها این موعظه قدیمی و تکراری بر جای میماند: یکدیگر را دوست بدارید — یکدیگر را بدون توجه به تمایزات جنسی یا طبقاتی در آغوش بگیرید — یک جشن آشتی‌کنان جهانی!

سخن کوتاه، نظریه فویرباخ در باب اخلاق همان است که نظریه‌های پیشینیانش بودند. این نظریه برای همه ادوار، همه ملل و برای هر شرایطی پیشنهاد شده و درست به همین سبب هیچگاه و در هیچ کجا شدنی نیست. در باب جهان واقعی، این نظریه همان قدر ناتوان است که "امر مطلق وجدان" کانت. در واقع هر طبقه‌ای، حتی هر صنفی،

دائرةالمعارفی نظام هگلی، به چیز مثبتی فراتر از مذهب پُر آب و تاب عشق و اخلاقی ناتوان و بیمایه دست نیافت.

ولی از انحلال مکتب هگلی، گرایش دیگری برخاست؛ تنها گرایشی که میوه واقعی به بار آورده است. و این گرایش اساساً با نام مارکس همراه است. [۱۶]

جدایی از فلسفه هگل اینجا هم نتیجه بازگشت به دیدگاه ماتریالیستی بود. به این معنی که مسأله به درک جهان واقعی - طبیعت و تاریخ - تحویل شد؛ درست به همان گونه که مسأله برای هر کس که فارغ از تصورات و پیش‌ذهنی‌های ایده‌آلیستی به آن نزدیک می‌شود، مطرح می‌شود. بیرحمانه تصمیم گرفته شد که هر تصور ایده‌آلیستی را که با فاکت‌های معتبر به اعتبار خود - نه به اعتبار آسمان و ریسمان به هم بافتن - هماهنگ نمیشد قربانی کنند. ماتریالیسم معنایی بیش از این ندارد. ولی اینجا جهان‌بینی ماتریالیستی برای نخستین بار به طور جدی اخذ شد و به طور منسجم - دستکم در جنبه‌های اساسی آن - در همه زمینه‌های شناخت به کار گرفته شد.

هگل بسادگی کنار گذاشته نشد. برعکس کار باید از جنبه انقلابی در پیش توصیف شد، از شیوه دیالکتیکی، آغاز میشد. ولی این شیوه به شکل هگلیش قابل کاربرد نبود. در نزد هگل دیالکتیک عبارت بود از خود-تکاملی این مفهوم. مفهوم مطلق نه فقط در جایی نامعلوم، از ازل وجود دارد بلکه روح زنده جهان موجود هم هست. مفهوم مطلق در درون خودش، از طریق مراحل مقدماتی که در منطق به تفصیل شرح داده شده، تکامل مییابد. آنگاه خود را، با تبدیل شدن به طبیعت، "از خود بیگانه میکند" و در آنجا، بدون آگاهی از خودش، زیر نقاب ضرورت طبیعت، دستخوش تکامل تازه‌ای میشود و سرانجام در انسان، به خودآگاهی میرسد. این خودآگاهی آنگاه خود را بار دیگر در تاریخ از صورت خام و نارس به پیدایی می‌آورد تا اینکه سرانجام مفهوم مطلق بار دیگر در فلسفه هگل کاملاً به خود می‌آید. بنابراین در نزد هگل، تکامل دیالکتیکی پدیدار در طبیعت و تاریخ - یعنی همبستگی علی حرکت بالنده پست به عالی که خود را با واسطه همه حرکات پیچ در پیچ و پسگردهای موقت بروز میدهد، فقط رونوشتی [Abklatsch] از خود-تکاملی این مفهوم است که از ازل، کسی نمیداند از کجا ولی در تمامی رویدادها مستقل از هر مغز متفکر انسانی، ادامه داشته و دارد. باید با این گمراهی عقیدتی تسویه حساب میشد. ما بار دیگر مفاهیم را به گونه‌ای ماتریالیستی، همچون تصاویر اشیاء واقعی در ذهنمان درک کردیم، نه آنکه به اشیاء واقعی به منزله تصاویر این یا آن مرحله از مفهوم مطلق بنگریم. بدین گونه "دیالکتیک"، خود را به علم قوانین عام حرکت جهان خارجی و نیز اندیشه انسانی تبدیل کرد. این دو دسته قوانین از لحاظ جوهر همسانی دارند ولی شکل بروزشان تا آنجا که ذهن بشری بتواند آنها را آگاهانه به کار برد متفاوت است. در حالی که در طبیعت و نیز تاکنون در بخش عمده‌ای از تاریخ انسانی این قوانین خود را ناآگاهانه به شکل ضرورت ابدی از میان رشته بی‌پایانی از تصادفات ظاهری بروز داده‌اند. بدین گونه دیالکتیک خود مفاهیم صرفاً بازتاب آگاهانه حرکت دیالکتیکی جهان واقعی شد. بنابراین، دیالکتیک هگلی که تا آن هنگام وارونه و پا در هوا بود بر پا ایستاد. و جالب توجه اینجاست که این دیالکتیک ماتریالیستی که سالها بهترین ابزار کار ما و بُر‌اترین سلاح ما بوده است نه تنها به دست ما بلکه مستقل از ما و حتی از هگل به دست یک کارگر آلمانی ژوزف دیتزگن Joseph Dietzgen کشف شد. [۱۷]

باری، بدین گونه سوی انقلابی فلسفه هگلی معنای خود را بازیافت و

در عین حال از قید اضافات ایده‌آلیستی که مانع بالندگی آن بود رها شد. این اندیشه اساسی بزرگ که جهان نباید به منزله مجموعه‌ای از اشیاء از پیش ساخته و پرداخته تصور شود بلکه همچون مجموعه‌ای از فرایندها در نظر گرفته شود که در آنها اشیاء ظاهراً ثابت و استوار - همانند تصاویر ذهنی‌شان در سرهای ما به صورت مفاهیم - دستخوش تغییر لاینقطع کون و فسادند، که در آنها به رغم همه تصادفی بودن ظاهری و همه برگشتهای موقت، در پایان، تکامل بالنده خود را متجلی میسازند. آری، این اندیشه اساسی بزرگ، بویژه از هنگام هگل به بعد، چنان در شعور عادی نفوذ کرده که در کلیتش اینک بندرت مورد انکار قرار میگیرد. ولی تصدیق این اندیشه بنیادی در حرف و به کار بستن دقیق آن در واقعیت، در هر حوزه‌ای از تحقیق، دو چیز متفاوتند. اما اگر تحقیق همیشه از این دیدگاه آغاز شود، دیگر جایی برای طلب راه حلهای نهایی و حقایق ابدی هرگز وجود نخواهد داشت. آدمی همواره از محدودیت ضروری و اجباری دانشهای حاصل، از این حقیقت که دانش و شناخت مشروط به شرایطی است آگاه خواهد بود. از سوی دیگر، آدمی دیگر به خود اجازه نمیدهد که تضاد میان درست و نادرست، خیر و شر، همگونی و ناهمگونی، ضروری و تصادفی که برای متافیزیک کهن و هنوز رایج حل ناشدنی اند، برای او غلبه ناپذیر جلوه کند. آدمی دیگر میدانند که این تضادها فقط اعتبار نسبی دارند، که آنچه اینک درست مینماید روی نادرستش را هم در خود نهفته دارد که بعداً بروز خواهد کرد؛ درست همانگونه که آنچه اکنون نادرست مینماید، جنبه حقیقی خود را هم در خود داشته که به اعتبار آن در گذشته بصورت حقیقی جلوه کرده است. آدمی میدانند که آنچه اکنون ضروری مینماید، ترکیبی از تصادفات محض است و آنچه به اصطلاح تصادفی است شکلی است که در درون آن ضرورت خود را پنهان کرده است - و جز اینها.

شیوه کهن تحقیق و تفکر که هگل آن را متافیزیک میخواند، شیوه‌ای که ترجیح میداد اشیاء را همچون چیزهای از پیش ساخته و پرداخته، ثابت و پابرجا تصور کند، - شیوه‌ای که بقایای آن هنوز در اذهان مردم قویاً به وجود خود ادامه میدهد - در روزگار خود توجیهاات تاریخی داشته است: در آن زمان ضروری بود پیش از آنکه امکان رسیدگی به فرایندها فراهم گردد در آغاز به اشیاء توجه شود. آدمی در آغاز مجبور بود بدانند آن چیز خاص چیست پیش از آنکه بتواند تغییراتی را که آن چیز دستخوش آن است مشاهده کند. و وضع علم طبیعی هم چنین بود. متافیزیک کهن که اشیاء را همچون چیزهای از پیش کامل میپذیرفت، از علم طبیعی برمیخاست که به موجودات زنده و مرده به منزله اشیاء از پیش کامل مینگریست. ولی هنگامی که مطالعه تا آنجا پیش رفت که گام قطعی را برای انتقال به بررسی منظم و قانونمند تغییراتی که آن اشیاء در خود طبیعت دستخوش آنند، میشد برداشت، آنگاه آخرین ساعت عمر متافیزیک کهن در قلمرو فلسفه هم سپری شد. و در واقع در حالی که دانش طبیعی تا پایان سده گذشته بیشتر علم گردآورcollecting science، علم اشیاء از پیش کامل بود، در قرن ما [قرن ۱۹] دانش طبیعی اساساً دانشی است نظام دهنده systema-tizing science، دانش فرایندها، دانش خاستگاه و تکامل این اشیاء و دانش همبستگی که این فرایندهای طبیعی را در یک کل بزرگ پیوند میدهد. فیزیولوژی که فرایندهای ارگانیسهای گیاهی و جانوری را مطالعه میکند، جنین‌شناسی که با تکامل ارگانیسها از نطفه تا بلوغ سر و کار دارد، زمین‌شناسی که شکل‌گیری تدریجی زمین را مطالعه میکند، همه اینها زاده قرن ما هستند.

ولی بیش از هر چیز سه کشف بزرگ هستند که دانش ما را به همبستگی فرایندهای طبیعی قادر ساخته‌اند که با جهشها و خیزها به پیش بروند:

مطلق - در حرکت بوده و کشش تغییر ناپذیر به سوی این ایده مطلق، همبستگی درونی رویدادهای تاریخی را تشکیل داده است. بدین گونه یک مشیّت مرموز جدیدی - ناآگاه یا تدریجاً آگاهشونده - جانشین همبستگی واقعی ولی ناشناخته میشود. بنابراین در اینجا هم همچون در قلمرو طبیعت، لازم بود که کلک این همبستگی‌های جعلی و ساختگی با کشف همبستگی‌های واقعی کنده شود - وظیفه‌ای که سرانجام به کشف قوانین عام حرکت، که در تاریخ جامعه انسانی خود را به منزله قوانین حاکم بروز میدهند، منتهی میشود.

ولی در یک نقطه، تاریخ تکامل جامعه اساساً با تاریخ تکامل طبیعت، تفاوت پیدا میکنند. در طبیعت اگر از واکنش انسان بر آن بگذریم، تنها عوامل ناآگاه و کور بر یکدیگر عمل میکنند و از تأثیر متقابل آنهاست که قانون عام وارد عمل میشود. در اینجا، هیچ کدام از رویدادها، چه رویدادهای ظاهراً تصادفی بیشماری که در سطح قابل مشاهده‌اند و چه نتایج نهایی که انتظام درونی این تصادفها را تأیید میکنند، همچون هدفی که آگاهانه اراده شده باشد روی نمیدهد. برعکس در تاریخ جامعه، همه عوامل دارای آگاهی هستند، همه انسانهایی هستند که سنجیده یا از روی شور و هیجان، به سوی هدفهای معینی در حرکتند. هیچ چیز بدون قصدی آگاهانه، بدون هدفی سنجیده روی نمیدهد. اما این تمایز اگرچه برای بررسی تاریخ و بویژه بررسی رویدادها و اعصار جداگانه اهمیت دارد نمیتواند این واقعیت را تغییر دهد که بر سیر تاریخ نیز قوانین عام درونی حاکم است. در اینجا هم، به طور کلی، برغم هدفهای آگاهانه تمامی افراد، تصادف ظاهراً بر سطح حکومت دارد. آنچه اراده شده است بندرت روی میدهد. در اکثر موارد هدفهای بیشمار با یکدیگر برخورد و تلاقی میکنند، یا این هدفها از همان آغاز غیر قابل تحققند یا اینکه وسایل رسیدن به آنها ناکافی اند. بدین گونه برخورد و تلاقی اراده‌های فردی و اعمال فردی بیشمار، در حیطه تاریخ وضعی به وجود می‌آورند که کاملاً مشابه وضعی است که در قلمرو طبیعت ناآگاه حکمفرماست. هدفهای اعمال، قصد شده‌اند ولی نتایجی که عملاً این اعمال به بار می‌آورد آن چیزی نیست که قصد شده بوده‌اند یا هنگامی که نتایج مزبور مطابق با هدف قصد شده جلوه میکند سرانجام به نتایجی میرسد که که با هدف منظور متفاوت است. بدین گونه چنین مینماید که به طور کلی بر رویدادهای تاریخی هم تصادف حکومت میکند. اما در جایی که تصادف بر سطح آن سلطه دارد، عملاً همواره قوانین درونی و نهائی حکومت میکند و مسأله فقط کشف این قوانین است.

انسانها تاریخ خود را میسازند - نتیجه‌اش هر چه میخواهد باشد - در آن هر کس به دنبال هدف آگاهانه خویش روان است و درست برآیند این اراده‌های مختلف، در جهت‌های مختلف و برآیند تأثیرات گوناگون بر جهان خارجی است که تاریخ را تشکیل میدهد. پس این پرسش هم پیش می‌آید: این افراد بسیار چه میخواهند؟ اراده یا ناشی از شور و هیجان یا سنجیده است. ولی اهرمهایی که بلاواسطه شور و هیجان یا سنجیدگی را تعیین میکنند بسیار متنوعند. این اهرمها میتوانند تا اندازه‌ای عوامل عینی خارجی، تا اندازه‌ای انگیزه‌های آرماتی، جاهطلبی، "علاقه به حقیقت و عدالت"، تنفر شخصی یا حتی انواع هوسهای فردی محض باشند. اما از یک سو ما دیده‌ایم که بسیاری اراده‌های فردی که در تاریخ فعالیت دارند غالباً نتایجی غیر از نتایج قصد شده به بار می‌آورند و بیشتر نتایجی کاملاً متضاد؛ و از این رو دیده‌ایم که انگیزه‌های آنها در رابطه با نتیجه کلی هم تنها دارای اهمیت ثانوی هستند؛ و از سوی دیگر این پرسش هم پیش می‌آید که چه نیروهای محرکی به نوبه خود در پشت این انگیزه‌ها پنهانند؟ آن علل تاریخی که خود را در مغز عاملان به این انگیزه‌ها تبدیل میکنند کدامند؟

نخست، کشف سلول به منزله دستگامی که از تکثیر و تقسیم آن تمام اندامهای جانوری و گیاهی در وجود می‌آیند، طوری که نه تنها پذیرفته شده است که گسترش و رشد تمامی ارگانیمسهای عالی به موجب یک قانون عام صورت می‌گیرد بلکه در تغییرپذیری سلول هم، راهی که در آن ارگانیمسها میتوانند نوع خود را تغییر دهند و بدین گونه از تکامل فردی فراتر روند، نشان داده شده است.

دوم تبدیل انرژی که برای ما ثابت کرده است که به اصطلاح تمامی نیروهایی که در نخستین وهله در طبیعت غیر آلی دست اندر کارند - نیروی مکانیکی و متمم آن، به اصطلاح انرژی بالقوه، حرارت، تشعشع (نور یا حرارت تشعشعی)، برق، آهنربایی و انرژی شیمیایی - شکل‌های متنوع بروز حرکت کلی هستند که به نسبت‌های معین به یکدیگر عبور میکنند، طوری که به جای کمیّت معینی از آن چیز که ناپدید میشود، کمیّت معینی از چیزی دیگر پدیدار میگردد و بدین گونه حرکت کلی طبیعت به این فرایند قطع نشدنی تبدیل از یک شکل به شکل دیگر در می‌آید.

سرانجام دلیلی که نخست داروین به شکل به هم پیوسته‌ای ارائه داد که سلسله محصولات آلی طبیعت که امروز ما را در بر گرفته‌اند - از جمله انسان - حاصل یک فرایند طولانی تکامل از معدود نطفه‌هایی است که در اصل تک سلولی بودند و نیز این که خود اینها از پروتوپلاسم یا آلیومین که به طرق شیمیایی در وجود آمده‌اند، ناشی شده‌اند.

در پرتو این سه کشف بزرگ و پیشرفتهای شگرف دیگر در دانش طبیعی، ما اینک به نقطه‌ای رسیده‌ایم که از آنجا میتوانیم همبستگی فرایندهای طبیعت را به یکدیگر نه تنها در حوزه‌های خاص، بلکه همبستگی این حوزه‌های خاص را به عام هم اثبات کنیم. و بنابراین میتوانیم به شیوه‌ای تقریباً منتظم و قانونمند نگرشی جامع از همبستگی در طبیعت با داده‌هایی که خود علم طبیعی بطور تجربی فراهم آورده، ارائه کنیم. فراهم ساختن این نگرش جامع قبلاً وظیفه به اصطلاح فلسفه طبیعی بود. این فلسفه با نشان دادن همبستگی‌های خیالی و ایده‌آل در جای همبستگی‌های واقعی ولی هنوز ناشناخته، پُر کردن جای خالی مدارک حسی واقعی با مجعولات ذهنی و پل زدن میان شکافهای واقعی در تخیل، میتوانست از عهده این کار برآید. فلسفه طبیعی در طی این راه، مفاهیم بسیار درخشانی را ارائه کرد و مبشر بسیاری از کشفیات اخیر شد، ولی مهمات چشمگیری نیز به هم بافت که برآستی جز این نمیتوانست باشد. امروز، هنگامی که آدمی نیازمند آن است که نتایج تحقیقات علمی طبیعی را به شیوه‌ای دیالکتیکی یعنی به معنای همبستگی میان خود آن نتایج، درک کند، برای اینکه به "نظامی از طبیعت" دست یابد که پاسخگوی نیازهای عصر ما باشد - هنگامی که خصلت دیالکتیکی این همبستگی خود را بر اراده و حتی اذهان دانشمندان طبیعی پرورش یافته به شیوه‌ای متافیزیکی، تحمیل میکند دیگر کار این فلسفه طبیعی ساخته شده است و هر کوششی برای احیای آن نه تنها غیر لازم بلکه گامی به عقب هم خواهد بود.

اما آنچه در مورد طبیعت صدق میکند و از این رو به منزله یک فرایند تاریخی تکامل، پذیرفته شده است، در مورد تاریخ هم در تمامی شاخه‌هایش و در مورد تمامی علوم که با امور انسانی (و الهی) سر و کار دارند هم صادق است. در اینجا هم فلسفه تاریخ، فلسفه حق، فلسفه دین و جز آن عبارت بوده است از نشان دادن همبستگی ساخته ذهن فیلسوف در جای همبستگی واقعی رویدادهای تاریخی؛ عبارت بوده است از درک تاریخ به طور کلی و نیز در اجزاء جداگانه آن به مثابه تحقق تدریجی ایده‌ها و طبعا همواره مفاهیم ذهنی خود فیلسوف. بنا بر این باور، تاریخ به سوی هدف ایده‌آل معینی که ناآگاهانه، ولی به موجب ضرورت مقدر - مثلاً در نزد هگل به سوی تحقق ایده

بورژوازی (طبقه متوسط) دور میزده است. در فرانسه با بازگشت بوربن‌ها همین حقیقت شناخته شد و مورخان دوره اعاده، از تیبری Thierry گرفته تا گیزو Guisot، مینه Mignet و تییر Thiers، در همه جا از آن به منزله کلید فهم سرتاسر تاریخ فرانسه، از سده‌های میانه به بعد سخن می‌گویند. و از ۱۸۳۰ طبقه کارگر، پرولتاریا، در هر دو کشور به عنوان سومین رقیب برای به دست گرفتن قدرت به رسمیت شناخته شده است. شرایط چنان ساده شده بود که انسان میباید دیدگان فرو میبست تا در جنگ میان این سه طبقه بزرگ و در تضاد منافع آنها نیروی محرک تاریخ را دستکم در این دو پیشرفته‌ترین کشورها نبیند.

اما این طبقات چگونه در وجود آمدند؟ اگر در نخستین نگاه هنوز ممکن بود که خاستگاه مالکیت بزرگ فئودالی پیشین را - دستکم در نخستین وهله - به علل سیاسی، به تملک بزور نسبت داد، این امر در مورد بورژوازی و پرولتاریا نمیتوانست صادق باشد. در اینجا به نحو روشن و ملموسی معلوم شد که خاستگاه و تکامل این دو طبقه بزرگ صرفاً علل اقتصادی است. و درست به همین اندازه روشن بود که در مبارزه میان بورژوازی و پرولتاریا - قدرت سیاسی بیش از هر چیز صرفاً به منزله ابزاری برای پیشبرد منافع اقتصادی به کار گرفته میشود. بورژوازی و پرولتاریا هر دو در نتیجه دگرگونی شرایط اقتصادی یا دقیقتر، در نتیجه دگرگونی شیوه تولید به پیدایی آمدند. نخست، گذار از صنعت پیشه‌وری صنفی به مانوفاکتور و سپس از مانوفاکتور به صنعت بزرگ با قدرت مکانیکی و بخار سبب گسترش این دو طبقه شد. در مرحله معینی از تکامل نیروهای مولد تازه‌ای که بورژوازی به کار انداخته بود - در وهله نخست، تقسیم کار و ترکیب و تجمع کارگران منفرد در یک مانوفاکتور عمومی - و شرایط و نیازمندیهای مبادله که به واسطه این نیروهای مولد گسترش یافته بود، با نظام موجود تولید که تاریخ به ارث گذاشته و قانون آن را ضمانت کرده بود ناسازگار شد؛ یعنی ناسازگار با امتیازات صنف و نیز امتیازات شخصی و محلی بی‌شمار نظام فئودالی جامعه (که فقط قید و بندهایی بودند بر دست و پای طبقات بی امتیاز). نیروهای مولدی که بورژوازی نماینده آن بود، به ضد نظام تولیدی که زمینداران فئودال و استادکاران اصناف نماینده آن بودند، بپا خاستند. نتیجه معلوم است: موانع فئودالی، در انگلیس بتدریج و در فرانسه با یک ضربت در هم شکسته شد. در آلمان این فرایند هنوز پایان نگرفته است. ولی به همان گونه که مانوفاکتور در مرحله‌ای از تکامل خود با نظام فئودالی تولید به معارضه برخاست، اینک نیز صنعت بزرگ، با نظام بورژوایی تولید - که جانشین آن شده است - وارد تضاد شده است. این صنعت که در چهارچوب تنگ شیوه تولید سرمایه‌داری و در قید و بند این نظام گرفتار است، از یک سو، توده‌های بزرگی از مردم را بیش از پیش به پرولتاریا تبدیل میکند، و از سوی دیگر انبوه باز هم بزرگتری از محصولات غیر قابل فروش تولید میکند. مازاد تولید و فقر عمومی که هر یک علت دیگری است - چنین است آن تضادی که برآیند شیوه تولید سرمایه‌داری است و الزاماً آزادی نیروهای مولد را از راه تغییری در شیوه تولید میطلبد.

بنابراین، دستکم در تاریخ جدید، معلوم شد که تمامی مبارزات سیاسی، مبارزات طبقاتی هستند و تمامی مبارزات طبقاتی برای آزادی، برغم شکل الزاماً سیاسیشان - چرا که هر مبارزه طبقاتی مبارزه‌ای سیاسی است - سرانجام برمیگردد به مسأله‌های اقتصادی. از این رو - دستکم در این مورد، دولت - نظام سیاسی - فرعی و ثانوی است و جامعه مدنی - قلمرو روابط اقتصادی - عنصر تعیین کننده. نگرش سنتی، که هگل هم به آن کرنش میکند، در سیمای دولت عنصر تعیین کننده را میدید و جامعه مدنی را تابع آن. ظواهر امر، بر این نگرش

ماتریالیسم کهن هرگز این پرسش را در برابر خود نهاد. از این رو نگرش آن در مورد تاریخ - اگر اصولاً چنین نگرشی بوده باشد - اساساً مصلحت‌جویانه (پراگماتیک) است؛ هر چیز را بر حسب انگیزه‌های عمل داور می‌کند؛ انسانهایی را که در تاریخ عمل میکنند به شریف و نا شریف تقسیم میکند و سپس درمییابد که علی‌القاعده شریفان مغبونند و ناشریفان پیروزمند. پس برای ماتریالیسم کهن این نتیجه حاصل میشود که چیز بدرخوری از مطالعه تاریخ دستگیر آدم نمیشود و برای ما این نتیجه که ماتریالیسم کهن با خودش ناراست است؛ چرا که نیروهای محرک ایده‌آل را که در تاریخ عمل میکنند علل نهایی تصور میکند، به جای آنکه آنچه را در پس این نیروهاست، آنچه را که نیروی محرک این نیروهای محرک هستند مورد توجه قرار دهد. عدم انسجام در این امر نیست که نیروهای محرک ایده‌آل پذیرفته شده‌اند، بلکه در این است که بررسی تا فراسوی این نیروها، تا عمق علل محرک آنها پیش نرفته است. از سوی دیگر، فلسفه تاریخ بویژه در نزد هگل، این را میپذیرد که انگیزه‌های ظاهری و نیز انگیزه‌های واقعا عمل کننده انسانهایی که در تاریخ عمل میکنند، به هیچ وجه علل نهایی رویدادهای تاریخی نیستند و تصدیق دارد که در پس این انگیزه‌ها، نیروهای محرک دیگری وجود دارند که باید کشف شوند. اما این فلسفه این نیروها را در خود تاریخ نمیجوید، بلکه آنها را از خارج، از ایدئولوژی فلسفی، وارد تاریخ میکند. مثلاً هگل به جای تبیین تاریخ یونان باستان از میان بستگیهای درونی خودش، بسادگی میپذیرد که این تاریخ چیزی جز تحقق "صور فردیت زیبا" و به این لحاظ چیزی جز تحقق یک "اثر هنری" نیست. او درباره یونان باستان چیزهای جالب و عمیق زیاد میگوید اما این امر مانع از آن نمیشود که از پذیرفتن چنین تبیینی که صرفاً یک شیوه سخنوری است امتناع ورزیم.

بنابراین، اگر پرسش، بررسی نیروهای محرکی است که آگاهانه یا ناآگاهانه - و در حقیقت غالباً ناآگاهانه - در پشت انگیزه‌های انسانهایی که در تاریخ عمل میکنند و نیروهای محرک واقعی را تشکیل میدهند، پرسش، مربوط به انگیزه‌های افراد جداگانه - هر قدر که بزرگ باشند - نیست؛ بلکه مربوط به آن انگیزه‌هایی است که توده‌های بزرگ - تمامی ملل و نیز تمام طبقات در هر ملتی را به حرکت در می‌آورد؛ و این نیز نه بطور موقت، برای شعله‌ور ساختن آتشی است که بسرعت دارد به خاموشی میگراید، بلکه برای عمل پُردوامی است که به یک دگرگونی تاریخی بزرگ میانجامد. تعیین علل محرکی که اینجا در اذهان توده‌های عامل و رهبران ایشان - به اصطلاح مردان بزرگ - به صورت انگیزه‌های آگاه، آشکارا یا نهانی، مستقیماً یا به شکل عقیدتی، حتی افتخارآمیز، انعکاس مییابند، تنها راهی است که میتواند ما را در مسیر قوانینی که هم در تاریخ بطور کلی و هم در دورانهای خاص و سرزمینهای خاص سلطه دارند، قرار دهد. هر چیز که انسانها را به جنبش وامیدارد باید از مسیر اذهان ایشان بگذرد اما شکلی که در ذهن به خود خواهد گرفت بیشتر به اوضاع و احوال بستگی خواهد داشت. کارگران به هیچ وجه با صنعت ماشینی سرمایه‌داری آشتی نکرده‌اند، گرچه دیگر ماشینها را مانند سال ۱۸۴۸ در راین، خراب نمیکنند و نمیشکنند.

اما در حالی که در تمام دورانهای پیشین، بررسی این علل محرک تاریخ به سبب پیچیدگی و پنهان بودن همبستگی میان آنها و معلولهایشان تقریباً غیر ممکن بود، دوران کنونی این همبستگی‌ها را بقدری ساده کرده است که معما قابل حل شده. از زمان استقرار صنعت بزرگ، یعنی دستکم از زمان صلح اروپا در ۱۸۱۵ به بعد، دیگر برای هیچ کس در انگلیس پنهان نمانده است که سراسر مبارزات سیاسی آنجا بر محور ادعای سلطه دو طبقه: اشرافیت زمیندار و

میکند. جامعه برای خود ارگانی می‌آفریند که منافع مشترک خود را در برابر حملات داخلی و خارجی حفاظت کند. این ارگان قدرت دولتی است. این ارگان هنوز به وجود نیامده، خودش را نسبت به جامعه مستقل میکند؛ و برآستی هر چه بیشتر چنین کند بیشتر سازمان یک طبقه خاص میشود و بیشتر برتری آن طبقه را بطور مستقیم اعمال میکند. مبارزه طبقه تحت حاکمیت علیه طبقه حاکم ناگزیر به صورت مبارزه‌های سیاسی درمیآید، مبارزه‌های که بیش از هر چیز علیه سلطه سیاسی این طبقه است. آگاهی از همبستگی این مبارزه سیاسی و پایه اقتصادی آن از نظرها پنهان میشود و چه بسا که از میان برخیزد. البته این امر در مورد شرکت کنندگان در این مبارزه کاملاً صدق نمیکند ولی همیشه در مورد مورخان صادق است. از منابع باستانی درباره مبارزات داخلی جمهوری روم تنها آپیان Appian بروشنی و بطور مشخص به ما میگوید که نهایتاً دعوا بر سر چه بوده است - مشخصاً ملک ارضی landed property [*].

اما همین که دولت به صورت نیرویی مستقل در برابر جامعه درمیآید، به دنبال خود ایدئولوژی دیگری به وجود می‌آورد. در حقیقت در میان سیاستمداران حرفه‌ای، نظریه‌پردازان حقوق عمومی و صاحب‌نظران حقوق خصوصی است که بستگی به شواهد واقعی اقتصادی آشکارا نادیده میماند. چون در هر مورد خاص شواهد واقعی اقتصادی باید شکل انگیزه‌های حقوقی به خود بگیرند تا تضمین قانونی پیدا کنند و چون در اجرای این امر البته باید تمامی آن نظام قانونی که پیش از آن عمل میکرده مورد توجه قرار گیرد، از این رو این نتیجه به دست می‌آید که شکل حقوقی همه چیز میشود و محتوای اقتصادی هیچ چیز. حقوق عمومی و حقوق خصوصی همچون حوزه‌هایی مستقل مورد برخورد قرار میگیرند، که هر کدام از طریق حذف منجم هم تضادهای درونی، قادر و محتاج به تبیینی سیستماتیک هستند.

ایدئولوژی‌های باز هم عالیتری، یعنی ایدئولوژی‌هایی که از زیربنای مادی، اقتصادی فاصله باز هم بیشتری دارند، شکل فلسفه و دین به خود میگیرند. در اینجا همبستگی مفاهیم و شرایط مادی وجود آنها بیش از پیش پیچیده میشود و به واسطه حلقه‌های فیما بین بیش از پیش کور میگردد. ولی همبستگی وجود دارد. همان گونه که سراسر دوران رنسانس، از میانه سده پانزدهم به این سو، فرآورده ضروری شهرها و بنابراین بورگرها بود؛ فلسفه نواخته برآیند آن، نیز چنین بود. محتوای این فلسفه در اساس تنها بیان فلسفی اندیشه‌های منطبق با تبدیل بورگرهای کوچک و میانه به بورژوازی بزرگ بود. در میان انگلیسیها و فرانسویان سده گذشته در بسیاری موارد به همان اندازه فیلسوف وجود داشت که اقتصاددان؛ این بروشنی آشکار است و این را ما در مورد مکتب هگلی پیش از این ثابت کرده‌ایم.

اینک به اختصار به دین خواهیم پرداخت؛ چرا که چنین مینماید که دین بیش از هر قلمرو زندگی معنوی از زندگی مادی به دور و حتی با آن بیگانه باشد. دین در همان زمانهای آغازین، از میان مفاهیم جاهلانۀ آغازین انسانها درباره طبیعت خود و طبیعت خارجی پیرامونشان برخاست. ولی هر ایدئولوژی همین که پدیدار گشت در رابطه با مواد و مصالح مفهومی معینی، بسط مییابد و آن هم به نوبه خود مواد و مصالح مفهومی را گسترش میدهد؛ والا دیگر ایدئولوژی - یعنی مجموعه اندیشه‌هایی که همچون جوهرهای مستقل که مستقلاً تکامل مییابند و تنها تابع قوانین خودشانند، نمیبود. این که شرایط زندگی مادی کسانی که این فرایند تفکر در سر آنها ادامه مییابد در آخرین وهله سیر این فرایند را تعیین میکنند، الزاماً برای این اشخاص ناشناخته میماند، والا کار تمام ایدئولوژی‌ها پایان مییافت. از این رو، این مفاهیم دینی نخستین که به طور عمده برای هر گروه از اقوام

حکم میکنند. همان گونه که تمامی نیروهای محرک اعمال هر شخص منفردی، باید از مجرای مغز او بگذرند و خود را به انگیزه‌های اراده او تبدیل کنند تا او را به عمل وادارند، به همان گونه نیز تمامی نیازهای جامعه مدنی صرف نظر از اینکه کدام طبقه حاکم است - باید از مجرای دولت بگذرند تا اینکه به شکل قوانین، اعتبار عمومی بیابند. این جنبه صوری مسأله است، جنبه‌ای که به خودی خود بدهی است. اما این پرسش به میان می‌آید که محتوای این اراده صرفاً صوری - اراده فرد و نیز اراده دولت - چیست و از کجا ناشی شده است؟ چرا درست چنین اراده میشود و نه چنان؟ اگر در این موضوع دقت کنیم در خواهیم یافت که در تاریخ جدید، اراده دولت را به طور کلی نیازهای متغیر جامعه مدنی، تسلط این یا آن طبقه و سرانجام تکامل نیروهای مولد و روابط مبادله تعیین میکنند.

ولی اگر حتی در عصر جدید ما، با این وسایل تولید و وسایل ارتباطی غول‌آسا، دولت حوزه‌ای مستقل و با تکاملی مستقل نبوده بلکه وجود آن و نیز تکامل آن سرانجام باید با شرایط اقتصادی زندگی جامعه تبیین شود، پس این باید در مورد تمامی اعصار پیشین که تولید زندگی مادی انسان هنوز با این وسایل کمکی فراوان صورت نمیگرفت و بنابراین تسلط باز هم بیشتر چنین تولیدی را بر انسانها ایجاد میکرد، صادق‌تر باشد. اگر دولت حتی امروز در عصر صنایع و راههای آهن عظیم، به طور کلی بازتابی است - به صورت متمرکز - از نیازهای طبقه‌ای که سررشته‌دار تولید است، پس در دورانی که هر نسلی از انسانها مجبور بود بخش بسیار بزرگتری از مجموع دوران زندگی خویش را صرف ارضای نیازهای مادی خود کند و بنابراین بسیار بیشتر از ما وابسته این نیازها بوده، باید خیلی بیشتر چنین بوده باشد. به محض آنکه از این زاویه یک بررسی تاریخی جدی از دورانیهای پیشین به عمل آید، این نگرش به تمامی تأیید میشود. ولی البته این بررسی از حوصله این رساله خارج است.

اگر دولت و حقوق عمومی ناشی از روابط اقتصادی اند، حقوق خصوصی هم که در حقیقت اساساً روابط اقتصادی موجود میان افراد را - که در شرایط معین عادی است - تضمین میکند، چنین اند. ولی شکلی که به خود میگیرند به گونه چشمگیری میتواند متغیر باشد. مثلاً همان گونه که در انگلستان روی داد، ممکن است شکلهای قوانین فئودالی کهن را، هماهنگ با سرتاسر تکامل ملی، در اصل حفظ کرد، در حالی که درونمایه آن را، محتوایی بورژوایی داد، طوری که مستقیماً معنایی بورژوایی را در نامی فئودالی بخوابانند. ولی به همان گونه سایر نقاط اروپا، میتوان حقوق رومی - نخستین حقوق جهانی یک جامعه مولد کالا را - با تنظیم جالب آن در مورد تمامی روابط ضروری صاحبان ساده کالا (روابط خریدار و فروشنده، بدهکار و بستانکار، قراردادهای، تعهدات و جز آن) به منزله یک بنیاد گرفت. در این صورت به سود یک جامعه هنوز خرده بورژوا و نیمه فئودال، یا میتوانست تنها از طریق مجاری حقوقی (عرف) به سطح چنین جامعه‌ای تنزل یابد یا میتوانست با کمک حقوقدانهای به اصطلاح روشنفکر و پابند اخلاق به صورت مجموعه‌ای از قوانین درآید که با سطح چنین جامعه‌ای منطبق گردد، مجموعه‌ای که در این شرایط، از دیدگاه قانونی هم مجموعه بدی خواهد بود (مثل حقوق محلی Landrecht پروس). ولی در این صورت پس از یک انقلاب بورژوایی بزرگ میتوان مجموعه قوانین کلاسیک جامعه بورژوایی را مثل مجموعه قوانین Code Civile فرانسه بر اساس همین قوانین رومی تدوین کرد. بنابراین اگر قواعد حقوقی بورژوایی صرفاً بیانگر شرایط زندگی اقتصادی جامعه به شکل قانونی هستند، پس، این قواعد میتوانند بر حسب اوضاع و احوال به نحوی خوب یا بد چنین باشند. دولت خود را به منزله نخستین نیروی عقیدتی در برابر انسان، معرفی

تمامی حاصل آن را برداشت کردند. از این پس آلمان به مدت سه قرن از صف کشورهایی که در تاریخ نقشی فعال و مستقل داشتند ناپدید شد. ولی در کنار لوتر Luther آلمانی، کالون Calvin فرانسوی ظهور کرد؛ او با تیزی و زیرکی یک فرانسوی حقیقی، خصلت بورژوازی جنبش اصلاح‌گری را آشکار ساخت و به کلیسا شکلی جمهوریخواهانه و دمکراتیک بخشید. در حالی که اصلاح‌گری لوتری در آلمان رو به انحطاط رفت و کشور را به نابودی کشانید، جنبش اصلاح‌گری کالونی در ژنو، هلند و اسکاتلند همچون پرچمی به خدمت جمهوریخواهان درآمد؛ هلند را از قید اسارت اسپانیا و امپراتوری آلمان آزاد کرد و جامه عقیدتی پرده دوم انقلاب بورژوازی را که داشت در انگلیس روی میداد در بر کرد. در اینجا کالون‌گرایی خود را به منزله لفاظه دینی راستین منافع بورژوازی آن زمان توجیه کرد و از همین رو هنگامی که انقلاب با سازش بخشی از اشراف با بورژوازی در ۱۶۸۹ پایان گرفت، رسمیت و قبولی کامل نیافت. کلیسای رسمی انگلستان دوباره استقرار یافت اما نه به شکل نخستین آن - بر پایه کاتولیکی - که پایش پادشاه بود، بلکه بیشتر زیر تأثیر کالون‌گرایی. کلیسای رسمی کهن یکتانثبه شاد کاتولیک را جشن گرفته و به ضد یکتانثبه اندوهگین کالونی جنگیده بود. کلیسای بورژوا شده جدید، این دومی را معمولی کرد که تا به امروز در انگلستان متداول است.

در فرانسه اقلیت کالون‌گرا در ۱۶۸۵ سرکوب شد. اینان یا کاتولیک شدند و یا از کشور اخراج. اما خوبی این رویداد در چه بود؟ در آن زمان پییر بایل Pierre Bayle از اندیش در اوج فعالیت خود بود و در ۱۶۹۴ ولتر متولد شد. اقدامات قهرآمیز لویی چهاردهم تنها برای بورژوازی فرانسه این امر را آسانتر کرد که انقلاب خود را به شکلی منحصرأ سیاسی و غیر دینی که تنها شکل مناسب یک انقلاب بورژوازی متکامل بود، اجرا کند. در جای پروتستانها از اندیششان کرسبهای خود را در مجالس ملی اشغال کردند. بدین گونه مسیحیت وارد واپسین مرحله خود شد و دیگر نمیتوانست به منزله لفاظه عقیدتی آرزوهای طبقه‌ای مترقی مورد استفاده قرار گیرد. هر چه بیشتر در انحصار طبقات حاکم قرار گرفت و طبقات حاکم از آن فقط به مثابه ابزاری برای حکومت، برای در قید نگهداشتن طبقات پایین سود جستند. افزون بر این هر یک از طبقات متفاوت مذهب مناسب خویش را در خدمت میگیرد: اشرافیت ارضی - یسوعیت کاتولیکی، یا ارتدکسی پروتستانی؛ بورژوازی لیبرال و رادیکال - جزدگرایی؛ و اینکه خود این آقایان به مذاهب مورد نظرشان باور دارند یا نه، چندان تفاوت نمیکند.

بنابراین ملاحظه میشود که دین همینکه شکل گرفت، همیشه حاوی مواد و مصالح سنتی است درست به همان گونه که سنت، در تمامی زمینه‌های عقیدتی، نیروی محافظه‌کار بزرگی را تشکیل میدهد. اما دگرگونی‌هایی که این مواد و مصالح پیدا میکنند از روابط طبقاتی ناشی میشوند - یعنی از روابط اقتصادی مردمی که مجری این دگرگونیا هستند. فعلاً این بحث در همین جا کافی است.

آنچه در پیش گفته شد تنها میتوانست ارائه طرخی کلی از نگرش مارکسیستی تاریخ باشد حداکثر با چند مثال. دلایل اثبات آن باید از خود تاریخ اخذ شود و شاید مجاز باشم که بگویم این دلایل در نوشته‌های دیگر به قدر کفایت فراهم آمده است. ولی این نگرش، به فلسفه در قلمرو تاریخ پایان میدهد درست به همان گونه که نگرش دیالکتیکی طبیعت، تمامی فلسفه‌های طبیعی را هم غیر لازم و هم ناممکن میسازد. دیگر این مسأله مطرح نیست که از مغزهای خودمان در هر جا همبستگی‌هایی اختراع کنیم بلکه مسأله این است که آنها را از میان شواهد عینی - واقعی کشف نماییم. برای فلسفه که از طبیعت و تاریخ بیرون رانده شده است، فقط قلمرو تفکر ناب باقی میماند و تا

خویشاوند مشترک است، پس از آنکه گروه از هم پاشید، به شیوه‌ای ویژه هر قوم و بر حسب شرایط زندگی مادی که نصیب آنها میشود، تکامل مییابد. در مورد گروههایی از اقوام و بویژه در مورد اقوام آریایی (به اصطلاح اقوام هند و اروپایی)، این فرایند به تفصیل در اسطوره‌شناسی مقایسه‌ای تحقیق شده است. خدایانی که به این گونه در میان هر قومی پیدا شدند، خدایانی ملی بودند که حیطة آنها از قلمرو ملی که در حمایت آنها بود فراتر نمیرفت؛ در آن سوی مرزهای خدایان بلامنازع دیگری فرمان میرانند. ایشان تا زمانی که آن قوم وجود میداشت، میتوانستند به وجود خود در مخلیه افراد ادامه دهند و با سقوط آن از میان برمیخاستند. امپراتوری جهانی روم که در اینجا نیازی به بررسی شرایط اقتصادی خاستگاهش نداریم سبب سقوط اقوام کهن شد. خدایان ملی کهن، حتی خدایان رومی که تنها در چارچوب تنگ شهر روم مورد پرستش بودند، به حال انحطاط افتادند. نیاز به تکمیل امپراتوری جهانی با ایجاد دینی جهانی بروشنی در کوششهایی آشکار شد که برای تمام خدایان بیگانه‌ای که در برابر خدایان بومی احترام ناچیزی داشتند، در رم، معابد و قربانگاههای فراهم شود. اما یک دین جهانی جدید را نمیتوان به این شیوه با فرمانی شاهانه در وجود آورد. دین جهانی جدید - مسیحیت - پیش از این از میان مخلوطی از الهیات شرقی - بویژه عبری - و فلسفه عامیانه شده یونانی، بویژه فلسفه رواقی، بآرامی پا به هستی گذاشته بود. این که این دین در اصل به چه مفاهیمی شبیه بود، باید مورد موشکافی قرار گیرد چرا که شکل رسمی آن، به آن گونه که با ما ارث رسیده است صرفاً شکلی است که به صورت دین رسمی و دولتی درآمد و به این منظور به وسیله "مجمع روحانی نیقیه" [۱۸] تعدیل شده بود. این واقعیت که پس از ۲۵۰۰ سال، مسیحیت دینی دولتی شد، کافی است که نشان دهد که این دین با شرایط آن زمان انطباق یافته بود. در قرون وسطی، در اروپا، به همان اندازه که فئودالیسم گسترش مییافت، مسیحیت به صورت برگردان دینی آن و با یک سلسله مراتب فئودالی متناسب رشد کرد. و هنگامی که بورگرها به پیشرفت آغاز نهادند در مقابل کاتولیک‌گرایی فئودالیسم، بدعت‌گذاری پروتستانی رواج یافت که نخست در جنوب فرانسه در میان آلبیژاییان Albigenses [۱۹] پیدا شده بود، در زمانی که آنجا شهرها به بالاترین نقطه درخشش خود رسیده بودند. قرون وسطی تمامی اشکال دیگر ایدئولوژی - فلسفه، سیاست، حقوق - را به الهیات وابسته کرده بود. یعنی آنها را به شکل اجزای الهیات درآورده بود. بدین گونه هر جنبش سیاسی و اجتماعی را واداشت که شکلی دینی به خود بگیرد. خوراک احساسات توده‌ها منحصرأ از دین فراهم میشد. بنابراین توده‌ها برای آنکه جنبشی نیرومند پدید آورند لازم بود که منافع خود را در نقابی دینی ببوشانند. و درست به همان گونه که بورگرها از همان آغاز دنباله‌ای از پلین‌های بیچیز، کارگران مزدبگیر و خدمتگاران از همه جور که به هیچ مرتبه اجتماعی به رسمیت شناخته شده‌ای تعلق نداشتند و اسلاف پرولتاریای آینده بودند، رفض دینی هم به رفض بورگری-معتدل و پلین-انقلابی تقسیم شد که این دومی را خود بدعت‌گذاران بورگری با کراهت مینگریستند.

پابرجا ماندن بدعت پروتستان با شکست‌ناپذیری بورگرهای نواخته هماهنگ بود. هنگامی که بورگرها به قدر کفایت نیرومند شدند، مبارزه آنها به ضد اشرافیت فئودال که تا آن زمان بیشتر محلی بود بتدریج ابعاد ملی به خود گرفت. نخستین اقدام بزرگ در آلمان صورت گرفت، مشهور به جنبش اصلاح‌گری، بورگرها نه آنچنان نیرومند بودند و نه چنان متکامل که بتوانند در زیر پرچم خود قشرهای شورشی بازمانده - پلین‌های شهری، اشراف درجه دوم و دهقانان زمیندار - را متحد کنند. در آغاز کار، اشراف شکست خوردند؛ دهقانان به شورشی برخاستند که اوج تمامی مبارزه انقلابی بود ولی شهرها آنها را تنها گذاشتند و بدین گونه انقلاب به ارتش امیران غیر روحانی تسلیم شد که

جایی به بقای خود ادامه میدهد که عبارت باشد از: تئوری قوانین خود فرایند تفکر، منطق و دیالکتیک.

با انقلاب ۱۸۴۸، آلمان "پا سواد" با تئوری وداع کرد و پا به عرصه عمل گذاشت. صنعت واقعاً بزرگ جانشین تولید کوچک و مانوفاکتور که بر کار جسمانی استوار بود شد. آلمان بار دیگر سر و کلاهش در بازار جهانی پیدا شد. امپراتوری کوچک جدید آلمان [۲۰] دستکم آشکارترین معایب و مفاسدی را که بر اثر نظام خرده-دولتهای بقایای فنودالیسم و مدیریت بوروکراتیک جلوی این تکامل را گرفته بودند از میان برداشت. ولی به همان اندازه که تفکر و تعمق مطالعه فیلسوف را ترک کرد برای آنکه پرستشگاه خود را در بورس سهام برپا سازد، آلمان با سواد هم استعداد درخشان خود را در تئوری که در آن روزهای ژرفترین خواری سیاسی مایه افتخارش بوده است از دست داد یعنی آن استعداد تحقیق صرفاً علمی، صرفنظر از آنکه آیا نتیجه آن عملاً قابل استفاده هست یا نه و آیا احتمالاً مقامات پلیس را میرنجاند یا نه. راست است که علم طبیعی رسمی آلمان موضع خود را در صف مقدم، بویژه در زمینه پژوهشهای تخصصی حفظ کرد؛ ولی حتی مجله آمریکایی Science [علم] بدرستی یادآوری میکند که پیشرفتهای تعیین کننده در زمینه مرتبط ساختن جامع شواهد واقعی خاص و جزئی و تعمیم آنها به قوانین به جای آنکه مانند گذشته در آلمان به دست آید اکنون بیشتر در انگلیس صورت میگیرد. و در حوزه علوم تاریخی - از جمله در فلسفه - آن شور و شوق بی پروای قدیم برای تئوری همراه با فلسفه کلاسیک اکنون کاملاً ناپدید شده است و التقاطی‌گری میان‌تهی و علاقه مشتاقانه به شغل و درآمد که تا حد مبتذلترین رقابتهای برای به چنگ آوردن شغل تنزل کرده، جایگزین آن شده است. نمایندگان رسمی این علوم به صورت اندیشه‌پردازان بی نقاب بورژوازی و دولت موجود درآمده‌اند؛ درست در زمانی که این هر دو در دشمنی آشکار با طبقه کارگر موضع گرفته‌اند. تنها در میان طبقه کارگر استعداد آلمانی در تئوری گزند ناپذیر مانده است. در این طبقه، نمیتوان آن را نابود کرد. در اینجا کسی به دنبال شغل، سودجویی یا حمایت لطف‌آمیز از بالا نیست. برعکس، هر چه علم بیرحمانه‌تر و بی‌غرضانه‌تر پیش میرود بیشتر خود را با منافع و آرزوهای کارگران هماهنگ مییابد. گرایش جدید که کلید فهم سراسر تاریخ جامعه را در تاریخ تکامل کار یافت، از همان آغاز مخاطبش طبقه کارگر بود و در این طبقه پاسخی را یافت که در علم رسمی نه در صدد یافتن آن برآمده بود و نه انتظارش را داشت. جنبش طبقه کارگر آلمان وارث فلسفه کلاسیک آلمان است.

توضیحات

[۱۶] در اینجا شاید من این اجازه را داشته باشم که توضیحی درباره شخص خودم بدهم. اخیراً در مورد سهمی که من در پرداخت این نظریه داشته‌ام، اشارات مکرری به عمل آمده است. بنابراین برای من دشوار است که از گفتن چند کلمه‌ای در این باره خودداری کنم. البته من نمیتوانم انکار کنم چه در قبل و چه در طی همکاری چهل ساله‌ام با مارکس، سهم مستقلی در پی‌ریزی بنیانهای این نظریه و بویژه در پراخت و تکمیل آن داشته‌ام. اما بخش بزرگتر اصول اساسی آن، بویژه در زمینه اقتصاد و تاریخ و بیش از همه، تنظیم دقیق و نهایی آن متعلق به مارکس است. در مورد آنچه سهم من بود، به هر حال - به استثناء کار من در چند زمینه خاص - خود مارکس میتوانست بدون من هم از عهده بر آید. آنچه را مارکس به انجام رسانید من نمیتوانستم انجام دهم. مارکس، برتر، دوراندیش‌تر، تیزبین‌تر و ژرف‌نگرتر از بقیه ما بود. مارکس یک نابغه بود. ما حداکثر افراد با استعدادی بودیم. بدون او این تئوری آنچنان که امروز هست نمیبود. از این رو نام او بحق با این تئوری جوش خورده است. - انگلس

[۱۷] نگاه کنید به "ماهیت کار مغز انسان به توصیف یک کارگر

یدی"

Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, dargestellt von einem Handarbeiter. Hamburg, Meissner

[۱۸] مجمع روحانی نیقیه Council of Nicaea نخستین شورای کلیسایی جهان که در سال ۳۲۵ میلادی نیقیه واقع در ترکیه کنونی تشکیل شد تا به دعوی که بر سر رتبه مسیح بین کشیشان پیش آمده بود فیصله بدهد. - م

[۱۹] Albigenses پیروان یک فرقه مذهبی بودند که در قرنهای ۱۲ و ۱۳ میلادی، جنبش علیه کلیسای کاتولیک رم را رهبری میکردند. نام این فرقه از نام شهر آلبی Albi در جنوب فرانسه مشتق شده است.

[۲۰] "امپراتوری کوچک آلمان" - اصطلاحی است که به امپراتوری آلمان بدون اتریش، که در سال ۱۸۷۱، تحت هژمونی پروس سر بر آورد، اطلاق میشود.

بر گرفته از سایت آرشیو عمومی آثار مارکس، انگلس

توضیح مسئول سایت آرشیو عمومی:

[*] در لغتنامه‌های انگلیسی هیچ جا نمیبینید که property مترادف و هم‌معنی با ownership معرفی شده باشد. ownership یعنی مالکیت و property خود ملک است، نه "مالکیت". با اینحال در ترجمه‌های فارسی، معلوم نیست به چه دلیل، private property را "مالکیت" خصوصی و landed property را "مالکیت" ارضی ترجمه میکنند! اولی یعنی ملک خصوصی (در مقابل ملک مشاع متعلق به جامعه) دومی یعنی ملک ارضی (دارایی تبدیل به زمین شده). باید توجه داشت که "زمین" همان "ملک ارضی" نیست. ملک ارضی یا landed property زمینی است که برای صاحبش درآمد می‌آفریند بدون آنکه صاحب زمین خودش در آن زمین زندگی یا کار کند. زمینداری که خودش ساکن زمینش است و در بهره‌برداری از آن دخیل است فقط صاحب زمین land-owner است نه صاحب ملک ارضی landed property. تبدیل شدن زمین به ملک ارضی در مراحل بالاتر تکامل فنودالیسم روی میدهد و در مراحل بدوی آن وجود بارزی ندارد. نفهمیدن این تفاوتها باعث شده است در یکی از ترجمه‌ها، مترجم فارسی از قول مارکس و انگلس مدعی شود که "در شرق مالکیت ارضی وجود نداشته است!" در صورتی که مارکس و انگلس در مکاتباتشان به هم گفته‌اند در شرق landed property مثل غرب وجود نداشته است و زمینهایی که مالکینشان ساکن و درگیر کار بهره‌برداری از آنها نباشند، یا بعبارت دیگر "زمینهای متعلق به ملاکین غیابی"، نادر بوده‌اند.

تزهایی درباره فویرباخ

کارل مارکس
ادیت شده توسط انگلس

۱

نقص اصلی ماتریالیسم همه فیلسوفان تاکنون - از جمله فویرباخ - این است که شیئی، واقعیت، جهان محسوس، در آن فقط به صورت عین یا نگرش [تأمل] بطور ذهنی درک میشود، نه بصورت فعالیت بشری مشخص، یا پراتیک. این نشان میدهد که چرا جنبه فعال [واقعیت]، برای مخالفت با ماتریالیسم، توسط ایده‌آلیسم بسط داده شد البته فقط بصورت انتزاعی چرا که طبعاً فعالیت واقعی و مشخص را چنان که هست نمیشناسد. فویرباخ در پی اعیان مشخص، واقعا متمایز از اعیان اندیشه، است؛ ولی خود فعالیت بشری را چون فعالیت عینی نمینگرد. به همین دلیل، در کتاب "ذات مسیحیت" فقط نظری [تئوریک] را فعالیتی اصالتاً بشری میگیرد و درک خود را از پراتیک به شکلی از تظاهر حقیر جهودارانه آن محدود میکند. از اینجاست که او اهمیت فعالیت "انقلابی"، اهمیت فعالیت "عملی-انتقادی" را در نمییابد.

۲

این مسأله که آیا اندیشه بشری دارای حقیقتی عینی هست یا نه، مسأله‌ای نظری نبوده بلکه مسأله‌ای عملی است. در پراتیک است که انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و توان اندیشه‌اش را، اینجا و اکنون، اثبات کند. مناقشه درباره واقعیت با بی واقعیتی اندیشه‌ای جدا از پراتیک، صرفاً مسأله‌ای آخوندی است.

۳

آن مسلک ماتریالیستی که آدمیان را محصول اوضاع و احوال و تربیت میداند و معتقد است که برای تغییر آدمیان باید اوضاع و احوال و تربیت را تغییر داد فراموش میکند که اوضاع دقیقاً به دست آدمیان تغییر مییابد و این خود مربی است که نیاز به تربیت دارد. از دیدگاه چنین مسلکی، جامعه ناگزیر به دو بخش تقسیم میشود که یک بخش آن بالاتر از خود جامعه است (مثلاً نزد رابرت اوئن). تقارن تغییر اوضاع و احوال و تغییر فعالیت بشری، یا تغییر خود، را فقط در وجه پراتیک انقلابی میتوان نگرست و به نحوی عقلانی درک کرد.

۴

فویرباخ، بر اساس خود بیگانگی انسان، که پدیده دین است، جهان را دوگانه میپندارد: یک جهان دینی، که موضوع تصور است، و یک دنیای واقعی آنگاه بر آن میشود که جهان دینی را در دنیای واقعی که پایه آن است مستحیل کند. او غافل است که با این کار هنوز مسأله به قوت خود باقی است [زیرا آنچه باید توضیح داد] بویژه این است که چرا دنیای واقعی از خود جدا شده، به صورت قلمروی مستقل در ابرها تثبیت مییابد. این جدا شدن فقط بر اساس از خود گسیختگی و تضاد درونی دنیای واقعی تبیین پذیر است. پس نخست باید جهان را در تضاد آن درک کرد تا سپس بتوان آن را با اقدام انقلابی و حذف تضاد عملاً دگرگون ساخت. به عنوان مثال، همین که دریافتیم که خانواده زمینی راز خانواده آسمانی است دیگر باید به انتقاد نظری همان خانواده زمینی [از یک سو] و دگرگون کردن انقلابی آن در عمل [از سوی دیگر] پرداخت.

۵

فویرباخ، ناراضی از اندیشه انتزاعی، به نگرش حسی روی میآورد؛ اما جهان محسوس را چون [محصول] پراتیک مشخص انسان در نظر نمیگیرد.

۶

فویرباخ گرچه ذات دینی را در ذات بشری حل میکند، اما [در نظر نمیگیرد] که ذات بشر امر انتزاعی در درون فرد بشری جدا از افراد نیست. این ذات، در واقعیت خویش، مجموعه‌ای از روابط اجتماعی است. از آنجا که فویرباخ به نقد تحقیقی این موجود واقعی نمیپردازد، ناگزیر:

۱- جریان تاریخ را نادیده میگیرد، و با فرض وجود یک فرد انسانی منتزع و جدا از دیگران، روح دینی را چیزی تغییر ناپذیر و به خودی خود موجود میپندارد.

۲- در نتیجه، وجود بشری را فقط به عنوان "نوع" به عنوان کلیت درونی گنگ، که محمل صرفاً طبیعی ارتباط افراد با یکدیگر است، در نظر میگیرد.

۷

بنابراین فویرباخ توجه نمیکند که "روح دینی" خود محصول اجتماعی است و خرد انسانی مجردی که وی تحلیل میکند، در واقع به یک شکل اجتماعی معین تعلق دارد.

۸

هرگونه زندگی اجتماعی ذاتاً پراتیک است. راه حل عقلانی همه رموزی که تئوری را رازپنداری میکشاند در پراتیک انسانی و در درک این پراتیک نهفته است.

۹

بالاترین نتیجه‌ای که ماتریالیسم نگرشی [متأمل] یعنی ماتریالیسمی که فعالیت حواس را فعالیتی پراتیک نمییابد، بدان میرسد همانا شیوه نگرشی [تأمل] افراد جدا از هم در جامعه مدنی است.

۱۰

دیدگاه ماتریالیسم کهن جامعه "مدنی" است. دیدگاه ماتریالیسم نو جامعه بشری یا بشریت اجتماعی است.

۱۱

فیلسوفان تنها جهان را به شیوه‌های گوناگون تعبیر کرده‌اند. مسأله اما بر سر دگرگون کردن جهان است.

ملت، ناسیونالیسم و برنامه کمونیسم کارگری

بخش اول: بازبینی حق ملل در تعیین سرنوشت خویش

که این فرمول عمومی فقط به مساله کرد و فلسطین منحصر نمی‌ماند و حق تشکیل دولت خواه ناخواه به فرانسوی زبانهای کانادا در کبک، به باسکها، به کاتالونی ها، به صربها و کروواتها و چک ها و اسلواکی ها و مقدونی ها و گرجی ها و افخازی ها و اسکاتلندی ها و ولزی ها و آفریکانها و زولوها و با قدری دستکاری به سیکها و شیعیان و مسیحی ها و یا حتی به "ملت سیاه" در واشنگتن و خلاصه به هر عده که در دفاتر جایی و اذهان کسانی یک ملت محسوب شده اند تعمیم پیدا میکند، قطعاً جدلی که سر این بند نداشتیم فوراً براه می‌افتاد. اما این تذکر آن روز داده نشد و این جدل صورت نگرفت. و این آن راهی است که ما آمده ایم و تغییری است که کرده ایم. با طرح مباحثات کمونیسم کارگری، جریان ما نسبت به ماهیت اجتماعی و تاریخی جنبشها و گرایشات سیاسی مختلف، و از جمله و بویژه ناسیونالیسم، و تقابل تاریخی - جهانی آنها با سوسیالیسم کارگری، حضور ذهن بسیار بیشتری یافت. ملت و ملی گرایی، حتی در مورد "ملل اقلیت" و یا تحت ستم، اکنون در چهارچوب تاریخی و تحلیلی وسیعتری ارزیابی و قضاوت میشود و لذا معانی وسیعتر فرمول عمومی حق تعیین سرنوشت با حساسیت و موشکافی بیشتری دنبال میشود. بعلاوه، چه با فروکش تب و تاب و شتاب دوران انقلاب ۵۷ و چه با بلوغ نظری و سیاسی جنبش ما، احکام برنامه ای اکنون هرچه بیشتر در یک چهارچوب جهانی سنجیده میشوند. فرمول عمومی حق ملل از زیر سایه مساله کرد و کردستان و سرنگونی رژیم اسلامی بیرون میاید و وزن عمومی و جهانی خود را پیدا میکند. در یک مقیاس جهانی فرمول حق ملل در تعیین سرنوشت خویش بهیچوجه قطب نمای سوسیالیستی ای برای عبور از درون جنگل منافع و تضادهای "ملی" بيشمار نیست.

اما بیش از ما، خود جهان مادی و واقعیت تاریخی تغییر کرده است. اشاره من به رویدادهای دوران بحران و سپس فروپاشی بلوک شرق و جهان پس از جنگ سرد است. اگر از چرخش های جنبشهای آزادیبخش سابق به سمت غرب و مدل بازار در سالهای آغازین بحران بلوک شرق بگذریم (چرا که بهر حال جریان ما در توهمات چپ سنتی نسبت به ترقی خواهی ناسیونالیسم جهان سومی و ناسیونالیسم اقلیتها سهیم نبود)، حرکتهای استقلال طلبانه و سپس جنگها و نسل کشی های "ملل" افسار گسیخته در اروپای شرقی و مرکزی برآستی مطالبه ملی و استقلال طلبی را حتی در چشم کسانی که از حداقلی از انساندوستی برخوردارند بی ارزش و حتی در موارد زیادی انزجار آور کرده است. همه میتوانند ببینند که چگونه ناسیونالیسم ترجمه مادی خود را در گورهای دسته جمعی و "پاکسازیهای قومی" و کوره های آدم سوزی پیدا میکند، و چگونه نه فقط مطالبه ملی، بلکه حتی خود مقوله ملت و هویت ملی در بسیاری موارد غیر اصیل و دست ساز محافل سیاسی خاص است.

رویدادهای ملی جهان پس از جنگ سرد فرمول علی الظاهر خیراندیشانه و منصفانه "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" را بالاجبار به بازبینی ای انتقادی میسپارد. بنظر من، برای کمونیسم کارگری نتیجه این بازبینی جز رد فرمول در شکل کنونی اش نمیتواند باشد.

چهارده سال قبل، وقتی روی پیش نویس برنامه اتحاد مبارزان کمونیست و بعداً برنامه حزب کمونیست ایران کار میکردیم، بند مربوط به حق ملل در تعیین سرنوشت خویش یکی از سر راست ترین و بی ابهام ترین بخشهای برنامه محسوب میشد. اگر اشتباه نکنم حتی یک رفت و برگشت جدلی ساده هم پیرامون این بند خاص صورت نگرفت. اتحاد مبارزان کمونیست و در مرحله بعد حزب کمونیست ایران، "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" را بعنوان یک فرمول بدیهی و بدون قید و شرط و تفسیر ناپذیر در برنامه های خود گنجانند. بعد از سالها امروز دوباره در جریان تهیه یک برنامه حزبی با این فرمول روبرو شده ایم. اما اینبار، برعکس، هیچ چیز این فرمول سر راست و بی ابهام بنظر نمی‌رسد. در واقع هر تک کلمه این عبارت مشکل دار، نامعین و ابهام برانگیز است. این فرمول، با این شکل، بنظر من نمیتواند در برنامه حزب کمونیست کارگری جای بگیرد. هدف این نوشته، که در چند شماره انترناسیونال خواهد آمد، یک بازبینی انتقادی از ملت و ملی گرایی و مفاهیم کلی تر و واقعیات سیاسی ای است که زیربنای این فرمولبندی را میسازند. بر مبنای این مباحثات کلی تر، بعداً فرمول مشخصی که برای برنامه حزب درست میدانم را طرح خواهم کرد.

چه چیز عوض شده است؟

هم ما و هم واقعیات بیرونی هر دو تغییر کرده ایم. بدون شک آن حقیقت سوسیالیستی که چهارده سال قبل حق ملل در تعیین سرنوشت خویش را بعنوان یک اصل بدیهی در برنامه ما گنجانده بود، امروز هم به روشنی قابل درک است. مصداق پراتیکی بند حق تعیین سرنوشت برای ما در آن مقطع مساله کرد و کردستان بود. فرمول عام حق ملل در تعیین سرنوشت در واقع یک مقدمه چینی اصولی برای صدور این حکم زمینی، صحیح و کاملاً کمونیستی بود که مردم کردستان از نظر کمونیستها در ایران حق دارند برای رفع ستم ملی حتی جدا شوند و دولت مستقلی تشکیل دهند، که تصمیم گیری در این مورد با خود مردم کردستان است و نه کل مردم ایران و یا دولت و نهادهای مقتنه مرکزی، و بالاخره اینکه کمونیستها هر نوع اعمال قهر علیه استفاد از این حق توسط مردم کردستان را محکوم میکنند و در مقابل آن می ایستند. در متن انقلاب ۵۷ این معنی واقعی و عملی بند حق ملل برای جریان ما بود و بطور مشخص هدف آن کوبیدن ناسیونالیسم ایرانی و افشای مبلغین رنگارنگ لشگرکشی برای "حفظ تمامیت ارضی کشور" در جناحهای راست و چپ بورژوازی ایران بود.

تا آنجا که به کردستان برمیگردد، در اساس موضع ما چیزی عوض نشده و نباید بشود (در بخش آخر این نوشته به نکاتی در نقد مقوله خودمختاری و نیز به طرح پلانترم مشخص حزب برای حل مساله کرد خواهم پرداخت). اما مشکل فرمولهای کلی، و در واقع حسن آنها، اینست که فراگیرند و محلل ها و کاربستههای عملی مختلفی پیدا میکنند. مطمئناً در همان ۱۴ سال قبل نیز فرمول عمومی ما از نظر خود ما دفاعی از فدرالیسم و یا خرد کردن کشورهای بزرگ به اجزاء باصطلاح ملی و قومی نبود. حتی همان زمان هم اگر کسی تذکر میداد

حق ملل در تعیین سرنوشت خویش: معمایی در پنج کلمه

بحث اصلی من درباره مساله ملی و "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" از شماره بعد و در نقد نفس هويت ملی شروع میشود. در این بخش، بگذارید کمی راجع به این فرمول با صدای بلند فکر کنیم. بیایید اجزاء این فرمول را در همین صورت ظاهر آن یک به یک واریس کنیم. این کمک میکند تا لااقل یک سلسله از سوالات و تناقضاتی را که میتواند نقطه شروع بحث ما باشد پیدا کنیم.

۱- از آسان ترین و کم تناقض ترین جزء شروع کنیم: "تعیین سرنوشت خویش". منظور از این عبارت چیست؟ ملتی که حق تعیین سرنوشت خود را بدست میآورد (اگر فعلا فرض کنیم معانی "حق" و "ملت" بر ما معلوم باشد) حق چه کاری را بدست آورده است؟ از نظر تاریخی و همینطور در سنت کمونیستی این عبارت به معنی حق جدایی و تشکیل یک کشور مستقل است که "ملت" مورد بحث در آن "ملت اصلی" یا "اکثریت" محسوب بشود.

سنتا، دو رشته بدفهمی و یا سوء تعبیر وارد این بحث شده است. ایراد اول، که بخصوص در عبارت فارسی "تعیین سرنوشت خویش" غلظت بیشتری هم پیدا میکند، تلقی به اصطلاح دموکراتیک و آزادیخواهانه کادبی است که در خود این عبارت تعبیه شده است. نفس عبارت، بخصوص در تبیین فارسی و استفاده از کلمه رومانیتیک و حماسی "سرنوشت"، یک مشروعیت از پیشی را با خود یدک میکشد. و کدام انسان باشرف و آزادیخواهی هست که واقعا از اینکه کسی، هرکسی، "سرنوشت خویش" را خود تعیین کند به وجد نیاید و آن را یک امر مقدس و گامی به پیش در امور بشر نداند. عبارت self determination در زبان انگلیسی برای مثال فاقد این استنباط شورانگیز و حماسی است، اما بهرحال این مشروعیت از پیشی را تا حدودی با خود حمل میکند. اما تشکیل یک کشور جدید، برای مثال از مردم شمال ایتالیا که احیانا عده ای هم اکنون مشغول تدارک اسناد هويت ملی مستقل آن هستند، یا مردم موسوم به تامیل یا باسک، هنوز هیچ چیز راجع به اینکه این مردم، فردی یا جمعی، با این تحول سروسوزنی بیش از قبل اختیار "سرنوشت خویش" را بدست خواهند گرفت یا خیر نمیگوید. نظام داخلی کشور جدید، چه از نظر سیاسی و چه از نظر اقتصادی، تابع کشمکشها و تحولات دیگری است که تأثیرات نفس استقلال بر آن از پیش قابل پیش بینی نیست. کشور جدید میتواند ارتجاعی تر، نابرابرتر، سرکوبگرتر و مردم آن میتواند بیحقوق تر و مستاصل تر از قبل از آب دربیایند. یک نگاه ساده به دنیای پس از جنگ سرد که تابلوی عظیمی از "ملت" های مستقل شده و "سرنوشت خویش بدست گرفته" را به نمایش گذاشته است برای درک این مساله کافی است. بعدا در بررسی مقوله "ملت" به این خواهم رسید که چگونه در تبلیغات ناسیونالیستی، حاکمیت ملی بسادگی با حاکمیت آحاد آن "ملت" یکی جلوه داده میشود. این حقیقت پرده پوشی میشود که در واقع نفس حاکمیت بنام یک ملت و قرار گرفتن هويت ملی بعنوان مبنای حقوقی و معنوی وجود یک کشور، خود ناقض حق حاکمیت شهروندان و محدود کننده حق مردم واقعی در "تعیین سرنوشت خویش" است.

خلاصه کلام حق تعیین سرنوشت یعنی حق جدایی و تشکیل کشوری به نام یک ملت معین. صحبت بر سر تحقق حقوق مدنی و فردی و گسترش اختیارات مردم و یا دموکراسی به معنی رایج کلمه نیست. مشروعیت از پیشی مستتر در این عبارت زائد و غیر واقعی است.

سوء تعبیر دوم عمدتا به مقولات خودمختاری اداری و فرهنگی و خودگردانی و نظایر اینها مربوط میشود. به رسمیت شناسی حق تعیین سرنوشت از نظر حقوقی و سیاسی و همینطور در تاریخ جنبش کمونیستی، برای مثال در تبیین لنین و برنامه سوسیال دموکراسی روس و بعد بلشویکها، به معنی حق جدایی است و نه هر سناریوی بینابینی که برقراری رابطه متفاوتی میان ملت مربوطه با قدرت و دولت مرکزی را پیشنهاد میکند. بحث حق تعیین سرنوشت به معنی اخص به این مقولات مربوط نیست. برسمیت شناسی این حق به معنی قبول حق برقراری رابطه حقوقی و اداری ویژه ای میان یکی از "ملل" ساکن کشور با دولت و سایر شهروندان نیست. این نکته را بعدا در بخش آخر مقاله که به نقد خودمختاری میرسیم بیشتر توضیح خواهم داد. اینجا به این تاکید اکتفا میکنم که برخلاف حق جدایی که لااقل از نظر صوری متوجه ارتقاء موقعیت یک "ملت" در روابط بین المللی و نیز حذف تبعیض ملی در رابطه میان شهروندان و دولت است، کسب خود مختاری و اتونومی، برعکس، بیانگر ایجاد نوعی نابرابری جدید میان شهروندان یک کشور بر مبنای تعلق ملی است. این ادعا یا امید که خودمختاری متوجه جبران ستمهای گذشته و تضمینی در برابر اعاده تبعیضات در آینده خواهد بود، تغییری در این حقیقت که مبنای خودمختاری تعریف یک رابطه نابرابر جدید و زنده نگاهداشتن کشمکش و تمایز ملی در چهارچوب یک کشور است نمیدهد. بنابراین دفاع کمونیستها از حق ملل در تعیین سرنوشت خویش، با هر تعبیری که از این شعار وجود داشته است، تکلیف مساله خودمختاری و خودگردانی و غیره را روشن نمیکند. حق ملل در تعیین سرنوشت خویش فرمولی برای مجاز دانستن قانون اساسی های "رنگین کمانی" و درجه بندی شهروندان بر حسب تعلقات ملی و قومی در کشورهای "کثیرالمله" نیست. لااقل در سنت کمونیستی ای که این فرمول را برای برنامه های ما به ارث گذاشته است چنین تفسیری از این حق به عمل نیامده است.

بهرحال این تعبیرات امروزه ضمیمه این فرمول است. عبارت "تعیین سرنوشت خویش" تئیر خوبی برای جدل بر سر این استنباطات هست، اما قطعا مقوله کارسازی برای بنا کردن یک فرمول روشن و آزادیخواهانه کمونیستی در قبال ملت ها و مساله ملی نیست.

بهررو ما در این بحث، حق "تعیین سرنوشت خویش" را منحصررا بعنوان حق جدایی و تشکیل یک دولت ملی مستقل بکار میبریم.

۲- کلمه کلیدی دیگری که باید در آن دقیق شویم کلمه "حق" یا عبارت "برسمیت شناختن حق" در شروع فرمول است. وقتی کسی "حق" ملل در تعیین سرنوشت خویش را به رسمیت میشناسد، آن را چه نوع حقی میداند و خود را به چه فکر یا فعلی متعهد میکند؟ به رسمیت شناختن یک حق یعنی چه؟

در نظر اول ممکن است این سوال زائد و یا بهانه گیرانه تلقی شود. اما واقعیت اینست که مجادله بر سر این سوال، آنهم تنها از یکی از زوایای آن، تاریخی یک عرصه مهم در مباحثات کمونیستی بر سر مساله ملی بوده است. منظور من مشخصا مباحثات پیرامون تبصره انترناسیونالیستی و پرولتاریایی است که دقیقا به دلیل تفسیر بردار بودن عبارت فوق فرور در پی آن آورده میشود: "برسمیت شناسی حق تعیین سرنوشت (حق جدایی) فی نفسه و لزوما به معنای توصیه جدایی نیست." این تبصره حاکی از قائل بودن به نوعی طبقه بندی از "حقوق" در جامعه است. فرور معلوم میشود که خود کلمه "حق" بخودی خود چیزی راجع به اهمیت، مطلوبیت و گاه حتی امکانپذیری

منافع، طبقاتی هستند، موضوعی به نام جدایی ملل یافت شده است که در آن میشود یک اراده همگانی و ماوراء طبقاتی را، که دیگر نه اراده طبقه حاکمه، بلکه اراده کل "ملت" است، سراغ کرد و به اجرا درآورد. در سطح نظری این یک آوانس ضمنی به ناسیونالیسم و جنبش ناسیونالیستی است. اما از طرف دیگر این تبیین دروازه را برای بحث از هر دو سو مبنی بر اینکه آیا تصمیم اتخاذ شده (له یا علیه جدایی) تصمیم خود ملت بوده است یا خیر باز میگذارد. پروسه ای که در آن تصمیم "خود ملت" معلوم و ثبت میشود چیست؟ چگونه میتوان برای مثال تحقیق و اثبات کرد که جدایی های اخیر در کشورهای بالتیک یا چکسلواکی انعکاس اراده خود ملل جدا شده و تصمیماتی مشروع و اصیل بوده است یا خیر؟

این سوال که چه کسی در مورد اصالت و صحت پروسه اظهار نظر یک ملت در مورد جدایی و عدم جدایی تصمیم میگیرد، بحث حق تعیین سرنوشت را مجدداً به نقطه اول برمیگرداند. آیا دخالت دولت مرکزی یا کمیونیتها و یا حتی توده مردم "ملت بالادست" در قضاوت اصالت حقوقی تصمیم "ملت پائین دست"، خود بنا به تعریف نافی برسمیت شناسی حق ملل در تعیین سرنوشت نیست؟ و متقابلاً، آیا چشم بستن بر این پروسه و عدم دخالت در آن به معنی عدول واقعی از "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" و جایگزین کردن آن با "حق ناسیونالیسم در تعیین سرنوشت ملل" نخواهد بود؟ به اندازه کافی مهمات برای یک مرافعه ملی جدید در همین سوال وجود دارد.

و بالاخره باید یادآوری کرد که پروسه معلوم کردن اراده ملت، که رفراندوم و مراجعه به افکار عمومی تنها یکی از اشکال آن است، بهرحال یک پروسه فرمال و حقوقی است. اعم از اینکه مانند کشورهای بالتیک احزاب راست افراطی روی موج تبلیغات منکوب کننده غرب و با سلب رای از قریب نیمی از جمعیت، استقلال را عملی کنند، یا یک رفراندوم آزاد و بدون فشار و ارباب فوق برنامه به چنین تصمیمی منجر شود، بهرحال برای کمیونیتها نمونه مادی ای از اعمال اراده واقعی توده مردم زحمتکش در سرنوشت شان خواهد بود. کلمات و عباراتی نظیر "حق"، "تصمیم آزادانه خود ملت"، و امثالهم این واقعیت را میپوشاند که آنچه عملاً دارد اتفاق میافتد، حتی در دموکراتیک ترین پروسه ها، نه متحقق شدن یکی از حقوق قائم به ذات و همواره معتبر انسانها، نظیر آزادی بیان و یا حق طلاق، بلکه انتخابی میان سناریوهای مختلف بورژوایی برای سازماندهی اداری و آرایش ایدئولوژیکی جامعه است و انسانها در این پروسه بعنوان آحاد یک "ملت" و بر مبنای هویتها کاذب و آگاهی های وارونه شرکت میکنند. ممکن است در این یا آن مورد معین استفاده از حق تعیین سرنوشت زندگی مادی انسانهای زیادی را برای دوره ای کم مشقت تر کند. اما توصیف این تحولات و سخن گفتن از آنها در قالب مقولاتی مانند حق و آزادی و اعمال اراده، ماهیت مشروط و طبقاتی پروسه را میپوشاند. برای یک کمیونیت لاجرم برسمیت شناسی حق ملل در تعیین سرنوشت منطقاً موجب همان تکالیف و تعهداتی نمیشود که برسمیت شناسی حقوقی که مستقیماً از آرمانهای انسانی و مساوات طلبانه اثباتی کمیونیم برمیخیزد. بنظر من تبیین شیوه برخورد کمیونیتها به استقلال طلبی ملی تحت عنوان "برسمیت شناسی" نوعی "حق" و لاجرم قرار دادن این مساله در کنار سایر حقوقی که برای تحقق آنها در جامعه میجنگیم، بیش از آنکه شفافیت ایجاد کند، مایه ابهام و بدفهمی میشود.

۳- و بالاخره به مقوله "ملت" میرسیم. ملت چیست؟ این از آن

مادی تحقق آن به ما نمیگوید و قاعدتاً از مایی که حقی را "برسمیت" میشناسیم، بسته به اینکه این حق از چه نوع باشد، انتظارات مختلفی میرود. حق حیات، حق امرار معاش، حق تشکل، حق طلاق، حق مصرف دخانیات، حق سفر به فضا، همه جزو حقوق مردم هستند. همه باید به رسمیت شناخته شوند، اما همه از یک منشاء در فلسفه سیاسی و جهان نگری و آرمانهای ما مایه نمیگیرند و مکان مشابهی را در سیستم فکری و اولویتهای اجتماعی ما اشغال نمیکنند.

حق ملل در تعیین سرنوشت خویش چه نوع حقی است؟ مقایسه رایج، مقایسه حق تعیین سرنوشت با حق طلاق است. حق طلاق باید وجود داشته باشد، اما خود جدایی لزوماً توصیه نمیشود. دفاع از حق طلاق معادل توصیه طلاق نیست. اما این قلمرو بنظر من بسیار خاکستری است. مقایسه حق تعیین سرنوشت با حق طلاق بنظر من از یک جنبه مهم قیاسی گمراه کننده است و این را پائین تر در بررسی مقوله ملت خواهم شکافت، اما اینجا لافلاقی این روشن است که حق تعیین سرنوشت از نظر کمیونیتها از زمره "آن حقوقی" نیست که باید نظیر حق رای، حق سلامتی یا حق آموزش، هرچه بیشتر بطور مادی تحقق هم بیابد و پیاده شود. بلکه حقی است که باید برسمیت شناخت، و سپس، با توجه به مضمون اغلب کشمکشهای ملی که تا بحال شاهد بوده ایم، آرزو کرد یا حتی کوشید حتی المقدور مورد استفاده قرار نگیرد. گفتن اینکه کسی حق ملل در تعیین سرنوشت خویش را برسمیت میشناسد، لاجرم، هنوز بخودی خود اینرا توضیح نمیدهد که وی چه جایگاهی برای این حق قائل است و آن را چه نوع حقی میداند.

اما تفسیر بردار بودن مقوله حق به اینجا خاتمه نمییابد. برسمیت شناسی حق ملل در تعیین سرنوشت به معنی تعهد به چه عمل سیاسی ای است؟ تصویب یک نظام فدرال در صورت کسب قدرت و یا اعطای حق جدایی به "ملل" ساکن کشور؟ همبستگی و یاری با جنبشهای جدایی طلب؟ آیا برسمیت شناسی این حق به معنی قراردادن اتوماتیک جنبشهای جدایی طلبانه در زمره جنبشهای آزادی خواه و مترقی است؟ طبعا این یک درجه دیگر برای ورود تفسیرهای مختلف است. تبیین لنین از مساله، برای مثال، بدست بر اصل اجتناب از جدایی متکی است و به حق تعیین سرنوشت بعنوان یک حق "منفی" نگاه میکند. برسمیت شناسی حق تعیین سرنوشت به اعتقاد لنین به این معناست که اولاً، کمیونیتها با الحاق اجباری و "بکار بردن قهر و یا روشهای غیر عادلانه" برای ملحق نگاهداشتن ملل مخالفند و ثانیاً، معتقدند که این فقط حق خود ملت مربوطه است که در مورد جدایی و عدم جدایی تصمیم بگیرد. این تبیین حاکی از هدف و نگرشی کمیونیتی و انترناسیونالیستی است که ما هم عیناً در تنظیم برنامه های حزبی قبلی مد نظر داشتیم. اما از نظر حقوقی ابهام را کاملاً از میان بر نمیدارد. میتوان برای مثال به این اشاره کرد که حتی در صورت برسمیت نشناختن حق جدایی برای یک ملت، کمیونیتها همچنان با بکار بردن قهر و روشهای ناعادلانه در برابر مطالبات و حرکات استقلال طلبانه توده های مردم مخالفند و آن را محکوم میکنند. اما جنبه دوم این تعبیر، یک سوال بزرگ تر را پیش میکشد و تا حدودی باز جنبه اول را مبهم میکند. "خود ملت مربوطه باید تصمیم بگیرد". بسیار خوب. فرض کنیم هویت ملی آن ملت قابل تعریف باشد و بشود مردم و مراجعی که نباید در این تصمیم دخالت کنند را معلوم کرد. اما چگونه میتوان تشخیص داد، تا چه رسد به اینکه تضمین کرد، تصمیم به جدایی تصمیم خود آن ملت بوده است. مشکل این فرمول اینست که از یک طرف مفهومی از "اراده ملی" را در خود مستتر دارد و فرض میگیرد. این توهم میدان پیدا میکند که گویا در میان تمام مسائل جامعه بورژوایی که در آن اراده ها و

سوالهاست که مادام که نپرسیده اند میپنداریم پاسخشان را میدانیم. واقعیت اینست که ملل یا ملت مبهم ترین و پرمعضل ترین جزء این فرمول است. نقد مقوله ملت یک محور اصلی بحث من در این نوشته است و اساسا در بخش بعد به آن میپردازم. اما اینجا برای تکمیل مرور اجمالی مان بر اجزاء فرمول حق تعیین سرنوشت، بدون تفصیل و استدلال به تناقض محوری مقوله اشاره کوتاهی میکنم.

به مثال حق طلاق برگردیم. مثالی گویاست. تفاوت حق جدایی ملل با حق طلاق اینست که بر خلاف طلاق که در آن دو طرف موجوداتی حقیقی و از نظر هویتی قابل ارجاع و معین هستند، هویت شان در زمان و در مکان استمرار دارد، در مورد حق ملل چنین تعبیری از تعین و عینیت و استمرار هویت طرفین نمیتوان بدست داد. معلوم نیست که حق جدایی به چه موجودیتی دارد اعطا میشود. تلاشهای ناموفق زیادی برای بدست دادن تعریفی از ملت بعمل آمده است. تعابیر ابژکتیو، که به فاکتورهایی مانند اشتراک در زبان، سرزمین، تاریخ، رسوم و آداب و غیره اشاره میکنند، و تعابیر سوژکتیو، که به نحوی از انحاء تعلق ملی را منتج از انتخاب خود توده مردم تصویر میکنند. همه این تعاریف هنگامی که با تقسیم بندی ملی واقعی دنیا مقابل قرار داده میشوند، نادرستی و ناخوانایی شان با واقعیت را آشکار میکنند.

ملت مقوله ای متعین و به سادگی قابل تعریف و بازشناسی نیست. این عدم تعین در سطوح مختلف قابل بررسی است. ملیت قابل ردیابی به نژاد و یا حتی قومیت نیست. قابل ردیابی به مشخصات بیولوژیکی مردم نیست، با حضور و زندگی در یک سرزمین واحد مشخص نمیشود. ملیت و تعلق ملی، زبان یکسان نیست، رسوم واحد نیست، ازلی نیست، ابدی نیست، محصول تاریخ است، بوجود میآید و از میان میرود، تغییر میکند و بازتعریف میشود. از نظر فیزیکی، ملت یک موجودیت یگانه با تنی واحد، با ذهنی واحد نیست، موجودیتی مرکب از آحاد انسانی متعدد و نسلهای مختلف و دائما در حال تغییری از انسانهاست. تا این زمان تعریفی از ملت که بتواند هویت مشترک ملی را بطور ابژکتیو، بر مبنای مشخصات قابل مشاهده و غیر قابل تفسیری بیان کند بدست داده نشده است. هریک از فاکتورهای فوق، یا هر مجموعه ای از آنها، نظیر زبان مشترک، تاریخ و فرهنگ مشترک، سرزمین مشترک و غیره را مبنای قرار دهیم با قدری تعمق به غلبه استثنائات بر قاعده عمومی و به ذهنی بودن و اختیاری بودن کل دسته بندی ملی و حتی خود فاکتورها پی میبریم. در میان همه هویتهایی که در طول تاریخ برای دسته بندی انسانها تراشیده شده است، از تعلق خونی، قبیله ای، قومی، جنسی، نژادی و غیره، ملت از همه مواج تر، نامعین تر، غیر قابل اثبات تر و ذهنی تر و از نظر تاریخی مشروط تر است.

ملیت برخلاف جنسیت مخلوق طبیعت نیست، مخلوق جامعه و تاریخ انسان است. ملیت از این نظر به مذهب شبیه است. اما برخلاف تعلق مذهبی، تعلق ملی حتی در سطح فرمال هم انتخابی نیست. بعنوان فرد نمیتوان به ملیت خاصی گروید و یا از آن برید. (هرچند برخی محققین ملت و ملی گرایی چنین تعابیر سوژکتیوی از این مقوله بدست داده اند). این خصوصیت، ملیت و تعلق ملی را از کارایی و برندگی سیاسی باورنکردنی ای برخوردار میکند. طوقی است بر گردن توده های وسیع مردم که کسی منشاء آن را نمیداند و نمیتواند جستجو کند و با اینحال وجود آن آنقدر طبیعی و بدیهی است که همه آن را بخشی از پیکر و وجود خویش میپندارند. اما نسل ما این شانس را دارد که در زمان حیات خود بطور روزمره شاهد خلق ملتهای

جدید و بی اعتباری مقولات ملی قبلی باشد و لذا میتواند هویت ملی را بعنوان یک محصول اقتصاد سیاسی لمس کند و چه بسا نقد کند. ملیت یک قالب برای دسته بندی و آرایش دادن به انسانها در رابطه با تولید و سازمان سیاسی جامعه است. ملت جمع افرادی با یک ملیت یکسان نیست، برعکس، تعلق ملی فرد محصول نازل شدن هویت ملی جمعی بر اوست. این ملل نیستند که جدا و یا ملحق میشوند، بلکه این الحاق ها و جدایی های تحمیلی به توده های انسانی است که ملتها را شکل میدهد. ناسیونالیسم محصول سیاسی و ایدئولوژیک ملتها نیست، برعکس، این ملتها هستند که محصول ناسیونالیسم اند.

همانطور که گفتیم بحث تفصیلی تر در نقد هویت ملی را باید به شماره بعد موکول کنیم. اینجا همینقدر لازم بود اشاره شود که مقوله ملت که محور فرمول "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" است، مقوله ای است نامعین و غیر ابژکتیو. این به این معنی نیست که تعلق ملی و هویت ملی غیر مادی و خیالی است. بلکه به این معناست که مستقلا و در تفکیک از دوره تاریخی و روندهای سیاسی و موازنه ایدئولوژیکی در هر مقطع در جامعه قابل تعریف نیست. ملت مقوله ای قائم به ذات نیست. محصول جاری و دائما در حال تغییر قلمرو سیاست است. به این اعتبار، حق ملل در تعیین سرنوشت خویش مبهم تر و نامعین تر از آن است که یک اصل پابرجای سیاسی و برنامه ای تلقی شود.

با توجه به آنچه قبلا بحث شد، اگر معنی تحت اللفظی این فرمول را مبنای قرار بدهیم، برسمیت شناختن حق ملل در تعیین سرنوشت به معنای سپردن حق تصمیم گیری یکجانبه برای تشکیل یک دولت مستقل به هر مجموعه ای از مردم است که خود، یا جریانی به نیابت آن، داعیه هویت ملی مستقل داشته باشد. این را بسختی میتوان یک اصل آزادیخواهانه کمونیستی نامید.

واقعیت این است که "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" برای کمونیستها به چیزی جز آنکه از کلماتش مستفاد میشود اشاره میکند و ما بعنوان کمونیست دقیقا تنها در این معنی غایب و غیابی این شعار است که واقعا دینفعیم. برسمیت شناختن حق دسته بندی های ملی و قومی به اینکه هر یک کشور خویش را تشکیل دهد، از نظر من یک اصل پرنسپیی کمونیستها نیست، حتی اگر تعبیر مینیمالیستی و بنظر من صحیح لنین از تکالیف ناشی از این برسمیت شناسی را بپذیریم. اما نه برای لنین و نه برای ما صورت ظاهر این فرمولبندی و تعهدات حقوقی ناشی از آن اصل مساله نیست. شعار حق ملل در تعیین سرنوشت، فرمولی برای مقابله کمونیستها با یک واقعیت تلخ تاریخی و تضمین کم مشقت ترین راه پشت سر گذاشتن آن در مسیر مبارزه برای رهایی و آزادی انسان است. این واقعیت تلخ، ستم ملی است که از قضا فرمول حق تعیین سرنوشت حتی اشاره ای به آن ندارد. نقش این فرمول برای لنین و بلشویسم و برای ما تسهیل مبارزه برای وحدت طبقاتی علیرغم تفرقه افکنی ملی، مبارزه علیه ستم و تبعیضات ملی، و جلوگیری از نشر سموم ملی گرایی در جنبش طبقه کارگر بوده است. امروز، در مقطعی که این تفرقه حکم میراند و تلاش ما برای وحدت کارگران تلاشی خلاف جریان است، در مقطعی که ملی گرایی و ملت تراشی میلیونها انسان را در اقصی نقاط جهان و قبل از همه در قلب اروپا به خون میکشد و بیخانمان میکند، در مقطعی که جهانی شدن تولید، پوچی تعلق ملی و رابطه تنگاتنگ "سرنوشت" مردم کل جهان را جلوی چشم آنها گرفته است، شرط مبارزه واقعی با ستم ملی و تفرقه ملی، استفاده از شعاری است که خود میتولوژی ملت و "سرنوشت" های ملی جداگانه را تقویت

نکند. اگر فرمول حق تعیین ملل در تعیین سرنوشت خویش روزی چنین مصرف سازنده ای برای جنبش کمونیستی داشته، امروز، در دوران دیگری در حیات مقوله ملت، این فرمول چیزی جز خورجینی از تناقضات و ابهامات و توهم پراکنی ها نیست.

بخش دوم: لیست استالین

بخش اول این نوشته را با یک بازبینی مقدماتی از فرمول "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" آغاز کردیم. هدف البته حلاجی این فرمول نبود، بلکه نشان دادن گوشه ای از تناقضات و ابهاماتی بود که کل مبحث ملت و ملی گرایی به آن آغشته است. در پایان بخش قبل به مقوله "ملت" رسیدیم. بنظر من این مقوله گره گاه اصلی است. مقوله ملت، نه فقط در تفکر چپ و یا در موازین برنامه کمونیستی تاکنونی در قبال مساله ملی، بلکه در بخش اعظم آنچه جامعه امروز بعنوان تاریخ خود و یا هویت و هستی اجتماعی خود به آن رجوع میکند، منشاء یک سردرگمی عمیق و یک وارونگی بنیادی در تحلیل و اندیشه است.

نشان دادن اینکه مکاتب حاکم علوم اجتماعی و تئوری سیاسی، و گاه حتی علوم دقیقه و طبیعی، در انتهای قرن بیستم تا چه حد با خرافه و اساطیر عجیب اند چندان دشوار نیست. اینکه بشر انتهای قرن بیستم، بویژه از زبان اندیشمندان رسمی اش، پیدایش خود، فلسفه زندگی خود، علل افعال فردی و جمعی خود، منشاء سعادت و تیره بختی یا رفاه و محرومیت های خود و غیره را چگونه و با چه مقولاتی توضیح میدهد، بیشک مایه سرگرمی نسلهای بعد خواهد بود. بعضی از این خرافات البته عمرشان را کرده اند. امروز، برای مثال، علیرغم موج برگشت آنتی سکولاریسم و رونق مجدد بساط مذاهب، برگرداندن "خدا"، لااقل خدای مذهبی، به دانشگاهها و مباحثه علمی، هنوز عملی نیست. اما بستر رسمی تبیین علمی دنیای معاصر، بخصوص در رشته هایی مانند تئوری سیاسی، اقتصاد، جامعه شناسی و روانشناسی بر مقولات و مفروضاتی متکی است که به همان درجه خرافاتی و غیر حقیقی هستند. مقوله ملت یکی از مهمترین اینها است.

ملت چیست؟

این نقطه شروع بسیاری از مباحثات در مورد ملت و ملی گرایی است. در وهله اول چنین بنظر میرسد که مشکل اصلی دشواری ارائه یک تعریف علمی و یا قابل توافق از مقوله ملت است. این درست است که بدست دادن یک تعریف جامع و مانع از مقوله ملت بر مبنای یک سلسله مشخصات مادی و قابل مشاهده (نظیر زبان مشترک، سرزمین مشترک، خلق و خوی مشابه و غیره) که بر مبنای آن ملل اصیل در جهان از ملل قلبی تمیز داده شوند، هرکه ملت هست در آن بگنجد و آنکه نیست نگنجد، تا امروز برای علما و سیاسیون مقدور نشده است. استالین، حتی به اذعان مخالفان سیاسی و مکتبی اش، از زمره کسانی است که لیست نسبتاً جامعی از مشخصات تمیز دهنده ملل را گردآوری کرده است. اما، همانطور که پائین تر خواهیم دید، لیست های مشخصات ملل حتی در روایت جامع و استالینی و مکانیکی آن، همین ملل واقعا موجود جهان را به درستی دسته بندی نمیکند و در اکثر آنها استثنائات بر قاعده غلبه دارد.

اما بنظر من اشکال بر سر سختی تعریف ملت نیست. در مورد دو جزء دیگر فرمول "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" شاید بتوان با تعریف درست و یا بهر حال با توافق بر سر یک تعریف خاص، گره از

کار باز کرد. برای مثال میتوان توافق کرد که "تعیین سرنوشت" در فرمولبندی ما به معنی تشکیل دولت مستقل است و "برسمیت شناسی" این حق همان معنی سلبی و حداقلی را دارد که مورد نظر لنین بود. در مورد مقوله ملت، اما، اصل مساله بنظر من ابدا اینجا نیست، بلکه یک قدم قبل تر است. مشکل اینجاست که نمیتوان تعریف و لیست مشخصاتی از "ملت" بدست داد (همانطور که نمیتوان در مورد "خدا" یا "سیمرغ" چنین کرد) بدون اینکه بدوا نفس وجود آن اثبات شده یا فرض گرفته شده باشد. چیزی را میتوان بر مبنای مشخصات آن تعریف کرد که خود مقدم بر تعریف ما و مستقل از تعریف ما وجود داشته باشد. اگر این پدیده یا شیئی، مستقل از تعریف ما غائب و ناموجود باشد، آنوقت اقدام ما به تعریف مشخصات و خصوصیات آن، در واقع تلاش برای خلق آن است. تعریف مشخصات خدا یک تلاش علمی نیست، بلکه یک اقدام مذهبی، و لذا سیاسی، برای خلق یک خالق قادر در اذهان و زندگی مردم است. ذکر مشخصات هیولاهای و موجودات اساطیری تلاشی برای ایجاد تصویر آنها در تخیل شنونده و از این طریق تاثیرگذاری بر زندگی و عمل آنهاست. تعریف ملت و مشخصات ملی هم، یک تلاش علمی برای بازشناسی و توصیف ابژکتیو یک موجودیت بیرونی و قابل مشاهده نیست، بلکه دخالتی فعال و سوژکتیو در پروسه شکل گیری ملت و ملتهاست. این اقدامی سیاسی است. تلاش های علمی و دانشگاهی در تعریف مشخصات ملی، جزء و لحظه ای، در یک حرکت وسیع تر سیاسی برای خلق و یا ابقاء و بازتولید ملل اند. تفاوت اینجاست که اگر دین نهایتاً قادر نمیشود خدایی خارج از اذهان و باورهای مردم خلق کند، ملت سازی، یعنی "تعریف" کردن "ملت" به معنای سیاسی و پراتیکی کلمه، در موارد زیاد واقعا به ایجاد دسته بندی های مادی ملی میان مردم منجر میشود.

تلقی حاکم بر اذهان عمومی، بر تفکر دانشگاهی، بر چپ موسوم به کمونیست و حتی بر بخش اعظم جنبش کمونیستی کارگری تاکنونی، این وارونگی را در خود مستتر دارد. حتی در درون چپ و جنبش کمونیستی تاکنونی، تعلق و هویت ملی فرد، نظیر جنسیت او، یک خصوصیت عینی و داده شده و غیر قابل تردید وی محسوب میشود (فعلا از این میگذرم که تبدیل جنسیت و تفاوت جنسی به یک رکن هویت و خودشناسی اجتماعی فرد هم یک محصول تاریخی قابل نقد جامعه طبقاتی تاکنونی است).

اشاره من اینجا حتی به آن گرایشات متعددی در تاریخ کمونیسم نیست که انواع خاصی از ناسیونالیسم و عرق ملی و وطنپرستی را تقدیس کردند و بر تارک کمونیسم خود نشاندهند. کمونیسم روسی و چینی و جهان سومی، کمونیسم ضد انحصاری و ضد امپریالیستی و ضد یانکی و کمونیسم سوسیال دموکراتیک - سندیکایی و چپ نویی غربی که بر ویرانه های انقلاب اکتبر روئیدند، همه بیش از آنکه رنگی از انترناسیونالیسم در خود داشته باشند، مشتقات ناسیونالیسم و ناسیونال رفرمیسم بودند.

در ایران، کل چپ سنتی، از حزب توده پرپروز، تا فدایی و راه کارگر و خط ۳ دیروز و چپ های تازه دموکرات "پسا - جنگ سردی"، همه در یک بستر قوی ناسیونالیستی و میهن پرستانه شکل گرفته اند که نه فقط پذیرش مقوله ملت بعنوان یک واقعیت ابژکتیو بیرونی، بلکه تقدس و تقدیس آن، و بنا کردن کل کائنات سیاسی خویش حول آن، وجه مشخصه اصلی اش است. ملت، برای این جریانات، یک ظرف عمومی است که مردم یک کشور قبل از هر تقسیم بندی دیگری بعنوان طبقات و غیره در آن جا میگیرند. کارگر و بورژوا

و شینیت بخشیدن به مقوله ملت، بعنوان موجودیتی که از پیش دارای حقوق خاص خویش است، عملاً یک موضع تاکتیکی برای عقب راندن و خنثی کردن ناسیونالیسم را به یک برسمیت شناسی استراتژیکی هویت ملی بدل میکند و به این ترتیب به امر واقعی خود لطمه میزند.

این تمهایی است باید بیشتر در آن دقیق شد. به این منظور باید چند قدم عقب برگردیم از بازبینی مشخصات و مولفه های تعریف کننده یک ملت شروع کنیم.

"لیست استالین"

استالین تنها کسی نیست که تعریفی از ملت و لیستی از مشخصات آن بدست داده است. اما شروع کردن از استالین از این نظر مفید است که اولاً اساس فرمولبندی او تبیینی است که چپ با آن آشناست و خواهی نخواهی تحت تاثیر آن است و ثانیاً، لیست استالین یک لیست التقاطی کمابیش جامع از عمده مشخصاتی است که پیشینیان او برای ملتها بر شمرده اند. استالین از این درجه التقاط برخوردار بوده است که بتواند فاکتورهایی را که بعضاً حتی با هم تناقض دارند زیر چتر یک فرمول و یک نظریه واحد در مورد مقوله ملت گردآوری کند.

ملت چیست؟ به روایت استالین ملت به مردمی اطلاق میشود که "در یک روند تکامل تاریخی و به شیوه ای با ثبات، زبان مشترک، سرزمین مشترک، حیات اقتصادی مشترک، و سیما و قالب روانی مشترکی یافته اند که در یک فرهنگ مشترک بازتاب مییابد". استالین البته یادآور میشود که ملت بعنوان یک محصول تاریخ، ابدی و ازلی نیست، دستخوش تغییر میشود و آغاز و پایانی دارد. هیچیک از این مشخصات، از نظر استالین، به تنهایی برای ملت نامیدن این یا آن مجموعه مردم کافی نیست. اما غیبت هر یک به تنهایی برای سلب عنوان ملت از آنها کافی است. با این مانور تحلیلی، استالین میکوشد، به طرز ناموفقی، گریبان خود را از این مشکل خلاص کند که بر مبنای هر یک از تک مولفه ها، ترکیب ملی جهان و لیست ملل واقعی، چه آنوقت و چه امروز، چیز دیگری غیر از ترکیب کنکرت و آمپریکی که عملاً دارد از آب در میاید. استالین خود مثالهایی را که تک مولفه های او را رد میکنند میشناسد و بعضاً ذکر میکند. اما مشروط کردن صلاحیت ملی به برخورداری از جمیع این خواص نه فقط نقص هر تک مولفه را جبران نمیکند، بلکه ناخوانایی تعریف ملت با واقعیت کنکرت را به مراتب چشمگیر تر میکند.

فاکتور زبان، ملت بودن مردم کشورهای "با ثبات و تاریخی شکل گرفته" چند زبانی مانند سوئیس، بلژیک، ایالات متحده امروز، کانادا، فرانسه، اسپانیا، بریتانیا، و بخش زیادی از کشورهای قاره های آفریقا و آسیا را زیر سوال میبرد. جالب توجه است که برای مثال در مقطع وحدت ایتالیا و پیدایش ملت واحد ایتالیا، تنها دو و نیم درصد مردم به این زبانی که امروز ایتالیایی نامیده میشود تکلم میکردند. از طرف دیگر نه فقط ملتهای چند زبانی، بلکه زبانهای چند ملتی در دنیا فراوان است. یک نگاه ساده به نقشه جهان نشان میدهد که دامنه کاربرد زبانهای انگلیسی و فرانسه و اسپانیایی بعنوان زبان اول و زبان "خانگی" مردم چقدر وسیع و جهانی است.

این ملاحظات تازه با این فرض است که خود مقوله زبان با دقت ریاضی قابل تعریف باشد، که در واقعیت امر چنین نیست. برای مثال میتوان پرسید آیا صربها و کرواتها به دو زبان مختلف سخن میگویند؟

و زن و مرد و سیاه و سفید، فقیر و غنی و پیر و جوان، به زعم اینها تقسیمات درونی یک "ملت" و جزو متعلقات آن هستند. عبارت چندش آور "کارگران میهن ما" که زینت بخش تقریباً تمام مطالب "کارگری" گروههای این سنت سیاسی است، یا اصرار ناسیونالیستی برای اطلاق "کارگر تبعیدی ایرانی" به کارگر متولد تهرانی که در مرسدس بنز در خود آلمان ۸ سال سابقه کار دارد، همه حاکی از این تقدم تحلیلی و عاطفی مقوله ملت بر سایر تقسیمات واقعی و یا فرضی توده مردم است.

جالب اینجاست که برای اغلب اینها پله تحلیلی بعدی، پس از ملت، هنوز طبقه نیست. بلکه "خلقها" هستند. خلق در این نگرش، ملتی است بی دولت، بی قدرت و معمولاً تحت ستم، در متن یک ملت دیگر. برای چپ ایران، مقوله "خلقها" لاجرم با یک احساس ترحم و رفت و اگماض خاصی هم همراه میشود. فرهنگ و سنتهای خلقها، راه و رسمی که خیلی از خود خلق مربوطه میخوانند هر طور هست از آن فرار کنند، به بخشی از فرهنگ انقلابی چپ سراسری تبدیل میشود. اگر کشوری به حکم پروسه تاریخی "کثیر المله" و چندخلقی از آب در آمده باشد، آنوقت کارگران ساکن آن کشور برای رسیدن به حداقلی از آگاهی طبقاتی باید از روی دو هویت ملی بپرند. مقولاتی نظیر "کارگران کرد"، "کارگران بلوچ"، "کارگران آذری" نمونه های دیگری از مقولات ناسیونالیستی رایج در ادبیات چپ سنتی در ایران است.

بهرحال همانطور که اشاره کردم اینها مرکز توجه ما در این بحث نیستند. مشکل این جریانات تحلیلی - تئوریک نیست، معرفتی یا نظری نیست، بلکه ناسیونالیسم و ملت پرستی اثباتی آنهاست.

اشکال اینست که در سنت کمونیسم انترناسیونالیستی نیز تلقی رایج از مقوله ملت و ناسیونالیسم به اندازه کافی انتقادی نیست و بخصوص رابطه ملت و ناسیونالیسم سروته تصویر میشود. در این نگرش، ملت پدیده ای است داده شده و مفروض و قابل مشاهده، و ناسیونالیسم محصول عقیدتی و سیاسی انحرافی و فاسد یک ملت است. ناسیونالیسم خودآگاهی معوجی است که طبقات بالادست میکوشند بر آحاد یک ملت حاکم کنند. صورت مساله برای بخش اعظم کمونیسم انترناسیونالیستی، مبارزه با ناسیونالیسم و جلوگیری از گسترش نفوذ آن در درون یک ملت بوده است. خود ملت، بعنوان یک مقوله، بعنوان یک پدیده، سر جای خود باقی است و مورد سوال یا نقد نیست. ملت موجودیتی فاقد بار سیاسی و طبقاتی خاص تلقی میشود. مجموعه ای از انسانها که اشتراکشان در خصوصیات معینی، یک ملت شان میکند. مجموعه ای از انسانها که به همین عنوان، بعنوان یک ملت، میتواند بازیگر مستقل و قائم به ذاتی در تاریخ جامعه بشری باشد. میتواند صاحب حق، صاحب دولت، صاحب استقلال و صاحب سرنوشت ویژه ای برای خویش باشد.

در واقع رابطه بر عکس است. این ملت است که محصول و مخلوق تاریخی ناسیونالیسم است. ناسیونالیسم بر ملت مقدم است. اگر این تعبیر را قبول کنیم، آنگاه فوراً روشن میشود که مبارزه کمونیسم با ناسیونالیسم، نهایتاً مبارزه ای بر سر کشیدن ملتها به این یا آن خودآگاهی و عمل سیاسی و اجتماعی نیست، بلکه بر سر نفس تعلق و یا عدم تعلق ملی انسانهاست. بر سر رد و قبول هویت ملی است. پیروزی بر ناسیونالیسم، بدون تحقق بخشیدن به یک گذار از مقوله ملت و هویت ملی، ممکن نیست. و باز روشن میشود که چگونه فرمول برنامه ای "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" با شخصیت

اعتبار یک ملاک زائد و از نظر تئوریک گمراه کننده است که عملاً کل موضوع تعریف ملت را دور میزند.

و بالاخره فاکتور آخر استالین، مقوله کارآکتر و مشخصات روانی مشترک (فرهنگ مشترک) است. این شاید دلخواهی ترین و غیر علمی ترین بخش تعریف است که از اساس کل مساله تعریف ابژکتیو ملت را لوٹ میکند. استالین مینویسد:

" البته مشخصات روانی یا عبارتی " کارآکتر ملی " برای ناظر خارجی قابل تعریف نیست. اما تا آنجا که خود را در یک فرهنگ مشترک خاص آن ملت به ظهور میرساند، مقوله ای قابل تعریف است و انکار بردار نیست".

این مقوله دریچه ای برای ورود اختیاری ترین دسته بندی هاست. نژاد، قومیت، مذهب، مجدداً از این دریچه وارد بحث میشوند، چرا که هر یک آشکارا عوامل مشروط کننده ذهنیت و روانشناسی افراد هستند. قائل بودن به یک "فرهنگ ملی" فراطبقاتی که ذهنیت و موقعیت روانی انسانهای متعلق به یک ملت را کلاً از سایرین متمایز میکند بشدت غیر مارکسیستی، غیر واقعی و خیالی است. استالین مشخصاً از اختلاف کارآکتر ملی آمریکایی ها و انگلیسیها، علیرغم زبان مشترکشان، سخن میگوید. دنیای ذهنی کارگر آمریکایی، به زعم استالین شباهت بیشتری با ارباب صنایع این کشور دارد تا با کارگران ایرلندی و انگلیسی.

قائل بودن به نوعی معنویات مشترک در میان احاد یک ملت، فرمولاسیون های دیگری هم داشته است. "تاریخ مشترک"، "خودآگاهی ملی"، "هویت ملی"، مقولاتی است که کمابیش به همان روانشناسی مشترک استالین اشاره میکند. در تمام این فرمولها، آنچه عیان است، خصلت فوق العاده پروبولماتیک خود این مقولات و مولفه هاست. بقول ارنست رنان عوضی گرفتن تاریخ خویش (و یا باید گفت تاریخ بافتن برای خویش) خود جزو مشخصات ملت بودن است. توضیح دادن ملت بر مبنای معنویات مشترک، تاریخ مشترک، حافظه تاریخی و کارآکتر ملی مشترک توضیح دادن اساطیر با اساطیر است. عینت و قابل ارجاع بودن مفاهیمی چون تاریخ، فرهنگ، روانشناسی و امثالهم خود باید بدواً اثبات شود.

ملت و تاریخ

مشکل اساسی تر تعبیر استالین و تعبیر نوع استالین از مقوله ملت، خصلت غیر تاریخی و جامد آنهاست. استالین البته ملت را یک مقوله "تاریخاً شکل گرفته" مینامد. جمود این فرمول، علیرغم اشاره به نقش تاریخ در شکل دادن به مقوله ملت، در تعبیر "تکاملی" و شبه بیولوژیکی است که از ملت و نحوه پیدایش تاریخی آن بدست داده میشود. ملت بعنوان یک موجود مرکب دیده میشود (با زبان مشترک، سرزمین مشترک و ...) که تاریخ گام به گام اجزاء آن را بدست میدهد و مقدمات خلق آن را فراهم میکند. وقتی این آفرینش صورت گرفت، وقتی تاریخ محصول نهایی خود را بصورت یک ملت ساخت و سنتز کرد، ملت دیگر بیرون تاریخ، نظیر یک عمارت، یا یک جانور تاریخاً شکل گرفته، حیات و موجودیت مستقل و قائم به ذات خود را پیدا میکند. ملتها تاریخاً خلق میشوند و "خلق شده" مینانند. به نحوی که ناظر خارجی میتواند براندازشان کند و مشخصاتشان را بشمارد. درست همانطور که میتوان یک اردک را، بعنوان یک محصول تاریخ طبیعی، بر مبنای مشخصاتش توصیف کرد.

و باز، مدافعان تشکیل کردستان واحد بعنوان اثبات ملت بودن کردها از جمله به وجود یک زبان مشترک استناد میکنند، حال آنکه بعضی تحلیلگران غربی عدم تشکیل تاکنونی کشور کردستان را از قضا به فقدان یک زبان کردی مشترک ربط میدهند. یک ناسیونالیست آلمانی دو آتشه که تعلق قومی و اشتراک در زبان را ملاک هویت ملی خویش قرار میدهد، باید طاقت داشته باشد که یهودیان اشکنازی را که به زبان یدیش تکلم میکنند (که شاخه ای از آلمانی قدیم است) بعنوان آلمانی های اصیل برسمیت بشناسد.

فاکتور زبان کمک زیادی نه به تعبیر استالین و نه به درک مساله ملت نمیکند.

مقوله سرزمین، به همین درجه پیچیده است. نه فقط اقوام و ملیتهای مختلف در سرزمینهای مشترکی زیسته اند و به نوبت بر آن حکم رانده اند و یکدیگر را به اینسوی و آنسوی کوچانده اند، بلکه با رشد جمعیت دنیا و با گسترش تحرک و تردد و مهاجرت انسانها در پهنه جهان، هر تعریف ملی مبتنی بر اشتراک در سرزمین باید هر ساله مورد تجدید نظر قرار بگیرد. طول و عرض کره زمین ثابت است. انسانها اما، آنها با شتاب های مختلفی در میان اقوام و ادیان گوناگون، دائماً بر تعدادشان افزوده شده و میشود. در اکثریت کشمکشهای ملی امروز، جدال بر سر سرزمین و دعاوی ارضی، یک موضوع اصلی مورد مشاجره است. فلسطین یک نمونه برجسته است، اما ایداً منحصر بفرد نیست. سرزمین مورد نظر ناسیونالیسم کرد، بعضاً همان خطه مورد علاقه ناسیونالیسم ارمنی است. تلاشی یوگسلاوی و کشمکشی که بر سر ملیت هر متر مربع در بوسنی هرزگوین در جریان است، نمونه های زنده و حی حاضر بیشتری بدست داده است. ملاک سرزمین بخصوص با نمونه یهودیان در دوران استالین، که فاقد سرزمین واحدی به نام خویش بودند، مقابل قرار داده میشود. با ملاک استالین، یهودیان بنا بر فقدان سرزمین مشترک، یک ملت نبودند. برای نظریه پردازان دیگری مثال "ملت یهود" متقابلاً ردیه ای بر ملاک سرزمین (و البته همچنین زبان) در تعریف ملت است.

تعبیر استالین از ملاک زندگی اقتصادی مشترک و پیوند اقتصادی درونی بسیار مبهم و بخصوص بشدت غیر مارکسیستی است. از یکسو در بحث جنبشهای ملی، عروج ملت را محصول عصر سرمایه داری اعلام میکند و از سوی دیگر ملاک پیوند اقتصادی را به دوران پیش از پیدایش سرمایه داری تسری میدهد و با این ملاکها در دنیای قبل از سرمایه داری نیز دست به کار رد و قبول اعتبار نامه های ملی مردم مختلف میشود. برای مثال در رد ملت بودن گرجی ها (علیرغم زبان و سرزمین مشترک) به فقدان یک همبستگی و چسبندگی اقتصادی در میان مردم گرجستان در دوره سرواژ استناد میکند. اگر مقوله بازار داخلی در دوران سرمایه داری را بتوان بعنوان مبنایی برای زندگی اقتصادی مشترک و منفک از دیگران تعریف کرد (که خود جای بحث دارد) "زندگی اقتصادی مشترک" و "پیوند اقتصادی درونی" در دوران سرواژ یا در نظامی فاقد یک سیکل مبادله کالایی گسترده میان جمعیت، دیگر ایداً قابل درک نیست.

تا آنجا که به سرمایه داری مربوط میشود، اقتصاد مشترک، و بازار داخلی، جدا از مقوله دولت واحد قابل بحث نیست. اگر چنین دولتی وجود داشته باشد، اگر مردمانی واقعا به تشکیل دولت "خویش" در یک رابطه اقتصادی کاپیتالیستی نائل شده باشند، آنوقت به همین اعتبار، ملت بودنشان فی الحال مسجل شده است و ارجاع به ملاک دیگری اصولاً ضرورت نمی یابد. ملاک اقتصاد مشترک به این

تلاش میکند، تعبیر مختلف از ملاکهای اصالت و برتری و حقوق ملی را مقابل هم قرار میدهد و در ذهن توده مردم می‌کارد.

ملاکهای استالین پرچم ناسیونالیسمهای مختلف و کشمکشهای اجتماعی و سیاسی گوناگون بوده اند و هستند. انقلاب فرانسه، برای مثال، در تعریف انسان فرانسوی، "عضو ملت فرانسه"، ابتدا ملاک قومیت، کارآکتر ملی و حتی فرانسوی زبان بودن را مینا قرار نداد. پذیرش وظایف و حقوق شهروندی فرانسه، تنها ملاک بود. تکلم به زبان فرانسه، یعنی زبان رسمی کشور، قاعده ای بود که هر فرانسوی و عضو ملت فرانسه مستقل از زبان مادری اش میبایست بعدا رعایت کند. مرتبط کردن ملیت به زبان و قومیت و بعدا اصل و نسب، در مقابل ملت سازی از نوع انقلاب فرانسه قرار میگیرد. تعریف ملت آلمان بر حسب سرزمین، و یا بر حسب زبان، شاخه های مختلفی در ناسیونالیسم آلمانی را تعریف میکند و مجموعه های مختلفی را بعنوان ملت آلمان به رسمیت می‌شناسد. تاکید بر مولفه اقتصادی در تعریف یک ملت نیز اساسا پرچم جنبش ناسیونال - لیبرالی ای بوده است که با کمترین ملاحظه قومی و زبانی و نژادی، مللی را به رسمیت شناخته است که قادر باشند مبنایی برای یک اقتصاد ملی بورژوازی قرار بگیرند و محملی برای استقرار دولت واحد و توسعه سرمایه داری باشند. در این مکتب که از نیمه قرن ۱۹ تا نیمه قرن بیستم عملا دینفوذترین جریان ناسیونالیستی بود، همزبانی، اشتراک در قومیت و تاریخ و هویت ملی نقش چندانی بازی نمیکند. هدف، اتفاقا، ادغام مردم از اقوام و نژادها و زبانهای مختلف در مجموعه های به اندازه کافی بزرگ ملی و کشوری بود که بتواند بعنوان ظرف سیاسی و اداری برای توسعه سرمایه داری و انباشت سرمایه عمل کند. برخلاف ناسیونالیسم قومی، یعنی ناسیونالیسمی که از جمله بر اشتراک زبان پافشاری میکند، ناسیونالیسم لیبرالی متحد کننده و ادغام کننده اقوام مختلف بوده است.

به همین ترتیب میتوان به شعارها و عملکردهای شاخه های دیگر ناسیونالیسم دقت کرد. ناسیونالیسم در اروپای غربی با ناسیونالیسم در اروپای جنوبی و شرقی معضلات و عملکرد و مسیر یکسانی نداشته است. ناسیونالیسم ضد استعماری کشورهای عقب مانده و مستعمرات سابق که در نیمه دوم قرن حاضر با هدف بازسازی و مدرنیزه کردن کشور خویش به میدان آمد، ناسیونالیسم خرده بورژوازی و ضد امپریالیستی واپسگرا و سنتگرایی که بویژه در دو دهه اخیر در برخی کشورهای اسلام زده عروج کرد، هر یک امر خاصی را دنبال میکنند و ملاک خاصی در تعریف هویت "ملت خویش" بدست میدهند. چیدن این ملاکها از متن جنبش و حرکت تاریخی مدافع آنها و لیست کردن و از آن بدتر ترکیب آنها بعنوان مشخصات تاریخی تکامل یافته و ثبات یافته ملت ها، پشت کردن به هر مفهوم جدی ای از تاریخ و تحلیل تاریخی جامعه است.

ملت و پراتیک کمونیستی

اگر بپذیریم که ملت محصول پروسه تاریخی "ملت سازی" است، که این پروسه تاریخی یک روند پراتیکی است که در آن طبقات و نیروهای سیاسی طبقات بر مبنای آرمانها، سیاستها و اهداف اجتماعی شان شرکت میکنند، که ملت و خصوصیات علی الظاهر ابژکتیو آن در واقع مادیت یافتن شعارها و به اهتزاز در آمدن پرچمهای جنبشهای ملی گوناگون در طول تاریخ دوپست سال اخیر است، آنوقت درک این مساله سخت نیست که در تاریخ پیدایش و سیر تکوین ملتها، کارگر و کمونیسم ناظر خارجی نیست. دآوری نیست که وظیفه اعاده

ملتی که به این نحو خلق میشود و مشخصاتش را از تاریخ دریافت میکند، دیگر ظاهرا از پروسه تاریخی بی نیاز میشود و از گردونه "تکامل" بیرون می افتد. چنین درکی عمیقا مکانیکی و بخصوص از ریشه غیر مارکسیستی است. ملت به هر شکل که تاریخی پیدا شده باشد، باید در زندگی معاصر جوامع مدام از نو بازتولید شود. باید ابقاء شود. آن چه مکانیسمی است که حس ملی و تلقی مشترک از تاریخ خویش، زبان مشترک، سرزمین مشترک، اقتصاد مشترک و شاخص دیگر ملت بودن را محفوظ میدارد و بازسازی میکند؟ در تعبیر مکانیکی ملت این پروسه مورد اشاره نیست. برای مارکسیسم، برای مثال، طبقه یک مقوله محوری در تبیین جامعه است. طبقات کارگر و بورژوا هم محصول تاریخ هستند. اما در هیچ مقطعی کار تاریخ با آنها تمام نمیشود. تمام داستان جامعه سرمایه داری داستان بازتولید و بازآفرینی کارگر و سرمایه دار بعنوان کارگر و سرمایه دار در متن مناسبات اجتماعی و سیر هر روزه تاریخ است. ملت نیز به طریق اولی چنین است. شرایط ملت بودن و ملت نامیده شدن توده های مختلف مردم هر روز در متن تاریخ معاصر، و نه گذشته، باز تولید میشود. پروسه "تعریف یک ملت" یک پروسه علمی نیست، یک اتفاق مادی است که در قلمرو اقتصاد و سیاست و ایدئولوژی هر روز از نو رخ میدهد. دقیقا به همین دلیل است که ملت آغاز و پایانی دارد.

در هیچ جای این بحث ما منکر این واقعیت نشده ایم که مردم مشخصات نژادی، زبانی و قومی قابل تعریفی دارند، در سرزمین های مختلفی زندگی میکنند، فعل و انفعالات اقتصادی و اجتماعی و معنوی میان انسانها در جهان آنها را بصورت تجمع ها و تمرکزهای محلی و منطقه ای، که در هر یک زبان و رسوم خاصی رواج بیشتری دارد، گرد هم آورده است. آنچه مورد نقد است مقوله ملت است. اگر از ما بپرسند آیا هر نژاد، یا هر قوم یا متکلمین به هر زبان خاص یا ساکنین هر سرزمین معین "حق" دارند کشور خود را تشکیل دهند، بیشک پاسخ ما منفی است. این مقولات منشاء و توجیهی برای تعریف یک مجموعه و موجودیت مجزای انسانی در تمایز با بقیه نیست. اهمیت مقوله ملت در اینست که این تفکیک را بوجود میآورد، مجاز میکند و مشروعیت میبخشد. تعلق ملی بنا بر این اسم دیگری برای قومیت و نژاد و زبان مشترک نیست. عنوانی برای ترکیب همه این مشخصات در یک مجموعه واحد انسانی نیست. بلکه یک تعبیر مجازی و اختیاری، یک پرچم سیاسی، برای تبدیل این مشخصات، و در اغلب موارد فقط یکی از آنها، برای ایجاد تمایز سیاسی و کسب حقوق سیاسی و کشوری متفاوت از سایرین است.

نه فقط ملت، بلکه جدولبندی هایی از نوع تعاریف استالین هم محصول تاریخند. در نوشته استالین این واقعیت کاملا به فراموشی سپرده میشود که لیست او در واقع کلکسیونی از مولفه ها و مشخصات ملی است که در مقاطع مختلف در تاریخ، توسط جریانهای اجتماعی مختلف و در اغلب موارد در تضاد و تقابل با هم طرح شده اند. آن جریانهای اجتماعی که تاریخ ملت را با زبان مشترک تعریف کردند و خواهان تشکیل ملتها از مردم همزبان شده اند خود را در مقابل مدافعان نظریه ملت بر حسب سرزمین و یا بخصوص ملت بعنوان یک موجودیت اقتصادی، یافته اند. اینها پرچم های ناسیونالیسم های مختلف و بخشهای مختلف جوامع گوناگون هستند که در پروسه تاریخی واقعی با پراتیک خود ملتهای موجود را شکل داده اند و حراست میکنند. این پروسه و این پراتیک هیچ جا تمام نشده و نمیشود. این پراتیک دائما ادامه دارد، ملتهای قدیم را باز تولید میکند، برای پیدایش ملتهای جدید

سیاسی و مشروط به زمان و مکان و شرایط معین است.

از اصول تا استراتژی

بخش اعظم بحث ملت و مساله ملی در ادبیات کمونیستی مخلوط در هم جوشی از اصول عقیدتی از یکسو و ملاحظات تاکتیکی و استراتژیکی از سوی دیگر است. اینها در آثار مختلف لزوماً با دقت از هم تفکیک نشده اند. اما این تفکیک حیاتی است. باید روشن کرد که از میان احکام مختلف مارکسیستی در قبال ملت و ناسیونالیسم و مساله ملی و حق جدایی و غیره، احکامی که گاه بروشنی در تناقض صوری با یکدیگر قرار دارند، کدام مبین اصول غیر قابل نقض کمونیستی و پرولتری و کدام انعکاسی از مصالح تاکتیکی و مبارزاتی دوره ای جنبش است؟

برای مارکسیسم و کمونیسم کارگری در برخورد با کل پروبلماتیک ملت و مساله ملی، چند اصل عقیدتی بنیادی وجود دارد که جهانشمول و غیر قابل نقض است و از زمان و مکان و دوره تاریخی و مرحله تکاملی جامعه و جنبش طبقاتی کاملاً مستقل است. اینها عبارتند از:

۱- کارگران میهن ندارند. ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم کارگری در تضادی آشکار و مطلق با هم قرار دارند، غیر قابل تلفیق و سازش با یکدیگرند. ناسیونالیسم یک ایدئولوژی بورژوایی است که مانع خودآگاهی طبقاتی و انترناسیونالیستی طبقه کارگر است.

۲- کمونیسم برای از میان بردن مرزهای ملی و لغو هویت‌های ملی تلاش میکند. جامعه کمونیستی جامعه ای فاقد تفکیک ملی و کشوری انسانهاست.

۳- ستم ملی، تبعیض بر مبنای انتساب انسانها به ملیتهای مختلف، یکی از جلوه‌ها و اشکال مهم نابرابری انسانها در جامعه طبقاتی است و باید برچیده شود. محو ستم ملی و تضمین برابری همه انسانها مستقل از تعلقات ملی یک هدف مستقیم جنبش کمونیستی طبقه کارگر است.

بدیهی است که همه این اصول باید موکداً در برنامه کمونیستی قید شوند. اینها اساس موضع کمونیسم در قبال ملت و ملی‌گرایی و ستم ملی را تشکیل میدهند.

در همان نظر اول روشن است که حکم حق جدایی، یا به اصطلاح حق ملل در تعیین سرنوشت، برای کمونیسم در ردیف این احکام بنیادی نیست. و نه فقط این، بلکه این اصول را نفی میکند. اینجا صحبت بر سر ایجاد یک مرزبندی ملی و یک تفکیک کشوری جدید است، مرزبندی و تفکیکی که کمونیسم و انترناسیونالیسم کارگری بعنوان یک اصل بنیادی خواهان امحاء همه جانبه آن است. با این وصف چرا کمونیستها از برسمیت شناسی حق جدایی و گاه حتی از مطلوبیت سیاسی آن در این یا آن شرایط خاص سخن میگویند؟ این موضع چگونه با آن اصول وفق داده میشود؟

پاسخ اینست که حق جدایی برای کمونیستها نه یک اصل نظری، بلکه یک ابزار در قلمرو سیاست است. برسمیت شناسی حق جدایی ملل، که شرایط و محدودیتهای آن را در دیدگاه مارکسیستی پائین تر بحث خواهم کرد، از اصول ناشی نمیشود، بلکه حاصل اجبارهای قلمرو سیاست است، این یکی از اهرم‌های عملی برای پیشبرد استراتژی

حقوق ملل را بر عهده خویش می‌یابد. ملت، ملت سازی و حفظ و ابقاء هویت‌های ملی در جهان، یک پروسه است که ما را هم در بر میگیرد و از پراتیک ما هم تأثیر میپذیرد. تاریخ پیدایش ملل صرفاً تاریخ ناسیونالیسم و ناسیونالیستها نیست، تاریخ انترناسیونالیسم هم هست. تاریخ مبارزه طبقاتی در جوانب مختلف آن است.

پذیرش این حکم، بحث موضع کمونیستی در قبال ملل و مبارزه ملی را از اساس در یک صفحه متفاوت قرار میدهد.

بخش سوم: انترناسیونالیسم و مساله ملی

در بخشهای قبل به این نکته تأکید کردیم که مقولات و فرمول‌بندی‌هایی که سنتا در برنامه‌های کمونیستی در قبال ملت و مساله ملی بکار رفته اند، نه فقط جوابگوی مساله نیستند، بلکه بطور جدی گمراه کننده و توهم آفرین اند. "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" نه فقط یک اصل قابل تعمیم کمونیستی نیست، نه فقط لزوماً آزادیخواهانه نیست، بلکه به معنی دقیق کلمه خرافی و غیر قابل فهم است. مقوله محوری در این فرمول، یعنی مقوله ملت، از اساس دلیخواهی است، ایدئولوژیک و اساطیری است. شرط شفافیت موضع کمونیستی در قبال ملل و مساله ملی، در درجه اول اینست که خود را از این فرمول خلاص کنیم.

در سطح نظری مشکل اساسی این فرمول اینست که اولاً، ملت را بعنوان یک مقوله معتبر و عینی مفروض میگیرد. هویت ملی را یک مشخصه ایژکتیو مردم فرض میکند. ثانیاً، مساله را بصورت ضرورت برسمیت شناسی یا اعاده حقوق علی‌الظاهر طبیعی و ذاتی این موجود (ملت) تبیین میکند. "حق ملل در تعیین سرنوشت" به این ترتیب به نادرست به سطح یک پرنسپ انسان‌ی و آزادیخواهانه غیر قابل انکار و جهانشمول ارتقاء پیدا میکند. تلقی اولیه هر کمونیستی که با این فرمول بار آمده باشد اینست که حق ملل در تعیین سرنوشت، یعنی تشکیل دولتهای مستقل توسط "ملل" مختلف، اصلی است معتبر نظیر برابری زن و مرد، آزادی بیان و تشکل و اعتصاب یا حق طلاق. این یک سوء تعبیر بنیادی است که گواه پیشروی عقیدتی مهمی برای ناسیونالیسم است. در سطح عملی، اشکال این فرمول اینست که اولاً، علیرغم همه جد و جهدها تاکنون تعریف قابل استفاده ای از ملت بدست داده نشده است تا بتوان صاحبان این "حق" را در دوره‌های مختلف جامعه معاصر بازشناخت و ثانیاً، هیچیک از جریانات و مکاتب مدافع این فرمول، چه سوسیالیست و چه ناسیونالیست، تاکنون حاضر نشده است این بحث را تا نتیجه عملی منطقی اش امتداد بدهد و از دولت دار شدن همه ملل، با همان تعریفی که خود از ملت بدست میدهد، دفاع کند. ادبیات مدافعان فرمول حق ملل در تعیین سرنوشت مشحون از تبصره‌ها و ملاحظات است که به بهانه‌های مختلف "ملل" متعدد را از دایره شمول این "حق" بیرون میگذارد.

برنامه کمونیستی در قبال مساله ملی باید از اسارت این تبیین ناسیونالیستی رها بشود و مستقیم و بدون گیج زدن و ابهام تراشی سراغ معضل، آنطور که واقعا هست، برود. برنامه کمونیستی قبل از هر چیز باید صورت مساله را درست طرح کند. باید روشن باشد که چرا به مقوله ملت و ملی‌گرایی و مساله ملی میپردازد و به چه چیز میخواهد پاسخ بدهد. برنامه باید در تبیین خود به مقولات و مفاهیمی متکی باشد که واقعی و قابل تعریف باشند، مابازاء قابل تشخیصی در جهان مادی داشته باشند. برنامه باید روشن کند که استنتاجاتش در قبال مساله مورد بحث تا چه حد اصولی و جهان شمول و تا چه حد

زاویه تاریخی

انقلاب کارگری در اوضاع و احوال مشخص سرمایه داری معاصر است.

مارکس در ابتدای عصر ناسیونالیسم زندگی میکرد. اما این، ناسیونالیسم امروز و یا ناسیونالیسم دوران لنین نبود. بستر اصلی ناسیونالیسم در این دوره نه فقط قومی نبود، بلکه ادغام اقوام متعدد در چهارچوبهای ملی واحد مضمون آن را تشکیل میداد. روند ملت سازی و کشور سازی دوران مارکس نه روند کشوردار شدن همه ملل یا اقوام، بلکه شکل گیری اقتصادهای ملی کاپیتالیستی قابل دوام در اروپا و در هم ریختن نظم کهنه بود. بعضا اسنادی وجود دارد که در آنها مارکس و انگلس "اصل ملیت" و یا بعبارتی که بعدها رواج یافت، "حق تعیین سرنوشت"، را حق "همه ملل" دانسته اند. اما موضع برجسته تر و شاخص تر مارکس و انگلس تفکیک "ملت" از "ملیت" و ملل «تاریخی» از ملل «غیر تاریخی» است، یعنی مللی که به حکم شرایط عینی در پروسه عروج پی در پی جوامع صنعتی سرمایه داری شانس واقعی ایجاد کشور خویش را دارند. شمول موضع مارکس و انگلس در واقعیت امر بسیار محدودتر از "همه ملل" است. صحبت بر سر روند عینی شکل گیری و قوام گرفتن ساختارهای ملی - کشوری قابل دوام کاپیتالیستی در اروپاست و نه حق همه ترکیبهای ملی و قومی جهان به ایجاد کشور خویش. مارکس و انگلس تعلقات ملی - قومی را بعنوان مبنای تشکیل کشورهای مستقل صریحا رد میکنند. در موارد معدودی که مارکس مشخصا به حمایت از استقلال ملل کوچک تر و فرعی تر و «غیر تاریخی» نظیر ایرلند و لهستان برخاسته است، خاصیت سیاسی این موضعگیری برای پیشرفت جنبش سوسیالیستی طبقه کارگر صریحا روشن بوده است. استقلال لهستان به ارتجاع تزاری ضربه میزند و استقلال ایرلند زمینداری بزرگ بریتانیا را در حلقه ضعیفش میکوبد و نیز یک عامل تاریخی نفاق بین طبقه کارگر در انگلستان و آمریکا را از میان میبرد.

دوران لنین دوران دیگری است. وقتی لنین از حق جدایی ملل سخن میگوید، اساسا ملتهای تحت ستم در امپراطوری تزاری و مستعمرات و کشورهای تحت سلطه امپریالیسم جلوی چشمش میایند. توجه لنین به نقش مثبت مبارزات ضد استعماری ملل کوچک در مستعمرات در ضربه زدن به قدرت بورژوازی جهانی است. اینجا هم به معنایی دیگر با یک روند ابژکتیو ملت سازی بر متن یک نظم کهنه و ارتجاعی، در راستای تحول مناسبات اقتصادی و رشد سرمایه داری در مقیاس جهانی، رویرو هستیم. با نوعی ناسیونالیسم روبروئیم که نه صرفا در برابر پرولتاریا و جنبش کارگری، بلکه همچنین در برابر استعمار، ارتجاع سیاسی و فئودالیسم معنی پیدا میکند. توجه لنین به توان سیاسی این جریان و نوع و نحوه تلاقی و تقابل آن با جنبش سوسیالیستی طبقه کارگر است. مساله حق تعیین سرنوشت برای لنین در این چهارچوب سیاسی معنی پیدا میکند. لنین هم دامنه شمول این حق را محدود میکند. فرمول حق تعیین سرنوشت در روایت لنین از فرمول مارکس و انگلس عام تر است، اما از نظر عملی با تفکیکی که میان «حق جدایی» و «به صلاح بودن جدایی» قائل میشود، عملا حمایت جنبش کمونیستی از جدایی ملتها را به موارد معدودی محدود میکند. تشخیص مطلوبیت جدایی و یا توصیه و عدم توصیه به جدایی در فرمولبندی لنین کاملا به تحلیل شرایط مشخص موکول میشود.

دوران ما دوران کاملا متفاوتی است. تا قبل از فروپاشی بلوک شرق هیچ روند فراگیر و یا تعیین کننده ملت سازی در سطح جهانی و یا در مقیاس منطقه ای در جریان نبود. موارد پراکنده ای که وجود داشت، حداکثر میتوانست آرایش ملی جهان معاصر را در جزئیات کم اهمیتی تعدیل کند. از این مهمتر، حرکتیهای ملی فاقد محتوای اقتصادی ویژه ای بودند. تحولات مورد نظر جنبشهای ملی اساسا سیاسی و

تازه حتی در قلمرو عمل و مبارزه سیاسی نیز بلافاصله و بی مقدمه به مقوله حق تعیین سرنوشت نمیرسیم. یک اصل عملی و تاکتیکی مارکسیسم در جهانی که فی الحال به کشورهای و ملتها تقسیم شده است، ترجیح دادن قالب های کشوری بزرگتر به کوچکتر و مخالفت با خرد شدن و تجزیه قالبهای کشوری بزرگ به آحاد کوچکتر، اعم از قومی و غیر قومی، است. بعبارت دیگر «حق جدایی» در خود قلمرو تاکتیک نیز با اصول عام تر و اساسی تری در تقابل قرار میگیرد. همه اینها به این معنی است که حق ملل در تعیین سرنوشت خویش، یا به معنی دقیقتر حق جدایی ملل و تشکیل کشورهای مستقل، نه منتج از اصول مارکسیستی و به طریق اولی نه جزیی از این اصول، بلکه ماهیتا استثنائی بر این اصول است، حاصل شرایط کنکرت سیاسی و اجتماعی ای است که کمونیستها را به عقب نشینی از اصول نظری و موازین سیاسی عام خود ناگزیر میکند. رد مساله حق تعیین سرنوشت بعنوان یک اصل کمونیستی از یکسو و قبول مشروط آن بعنوان یک اجبار تاکتیکی تحت شرایط معین، این بنظر من نقطه عزیمت یک موضع اصولی کمونیستی است. بحث جایگاه حق تعیین سرنوشت در نگرش و برنامه مارکسیستی بنابراین باید، برخلاف نگرش رایج که این را یک اصل اثباتی مارکسیسم قلمداد میکند، اتفاقا روی این نکته متمرکز شود که شرایط و محدودیتهای و موقعیتهای استثنایی که دفاع از این حق و گاه حتی توصیه آن را ایجاب میکند، کدامند.

جدا از رگه هایی که بعدها در بین الملل دوم و بویژه در قبال جنگ اول، ناسیونالیسم را در بنیادهای سوسیالیسم خویش وارد کردند، و یا کمونیسم روسی پس از استالین که ملت ها و خلقها را در کنار طبقات به پرسوناژهای معتبر و قائم به ذاتی در روند تاریخ ارتقاء داد، کل سنت مارکسیستی در قبال مساله ملی به مساله برسمیت شناسی حق تعیین سرنوشت نه بعنوان یک اصل نظری، بلکه یک روش سیاسی در استراتژی عملی جنبش سوسیالیستی نگاه میکند. علیرغم همه سایه روشنها و حتی ناروشنی ها و ابهاماتی که در شیوه برخورد خود مارکس یا لنین میتوان سراغ کرد، این مساله در برخورد هیچیک قابل تردید نیست که تضاد آشتی ناپذیر ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم یک اصل عقیدتی است، حال آنکه برسمیت شناسی حق ملل در تعیین سرنوشت خویش خشتی در استراتژی عملی جنبش است.

فرمول ما از نظر مدت کاملا در این سنت قرار دارد، اما کاربست عملی و دامنه شمولی محدودتر از آنی دارد که چه مارکس و چه لنین در دوران خود مد نظر داشتند. به این دلیل که اولاً، چهره ملی جهان و جایگاه ملت و ملت سازی در دوران مارکس با دوران لنین و هر یک با دوران ما به شدت متفاوت است. ثانیاً، موقعیت ناسیونالیسم و جایگاهش در پروسه تاریخی در هر دوره به شدت متفاوت است، ثالثاً، رابطه متقابل سوسیالیسم و ناسیونالیسم، تناسب قوای آنها و نوع تلاقی شان با هم در صحنه اجتماعی امروز به شدت متفاوت است و الزامات تاکتیکی امروز ما تفاوتهای جدی ای با هر دو دوره قبل دارد و بالاخره رابعا، بنظر من به لطف متاخر بودن مان، ما این امکان را داریم که مقولات و تبیینهایی را به بحث اضافه کنیم که به موضع کمونیستی دقت و ظرافت بیشتری میبخشد و شاید برخی ابهامات را رفع میکند. بطور مشخص روشی که ما دامنه این شمول این فرمول را تعریف میکنیم با روش مارکس و لنین هر دو تفاوت میکند.

"حق ملت"، یا در عدم ورود جدی تر آنها به نقد حقوقی مقوله ملت، سهم داشته است.

وجود ستم ملی هم فی نفسه مبنایی برای برسمیت شناسی حق جدایی و تشکیل کشور مستقل نیست. پاسخ کمونیستی به وجود ستم ملی، مبارزه برای رفع ستم ملی است. این روشی است که جنبش طبقه کارگر و کل حرکت برابری طلبانه در ۹۹ در صد جوامع موجود در قبال ستمی که بر ملیتهای اقلیت می‌رود در پیش گرفته اند. پاسخ نهایی کمونیسم نیز پایان دادن همیشگی به ستم ملی از طریق از میان بردن سرمایه داری، استثمار و تقسیم طبقاتی بطور کلی است.

برسمیت شناسی حق تعیین سرنوشت، یا حق جدایی، اهرم سیاسی و شعار تاکتیکی ای در قبال وجود ملتها و تعلقات و توهمات ملی و یا حتی وجود ستم ملی نیست. ابزاری است برای پاسخگویی به «مساله ملی». وجود ملت و ستم ملی بخودی خود معادل وجود یک «مساله ملی» نیست. این یک مقوله اساسی در بحث ماست. بدون هویت ملی طبعاً مساله ملی نمیتواند وجود داشته باشد. همینطور بدون ستم ملی، یا تصور وجود ستم ملی، و یا لااقل رقابت ملی، مساله ملی وجود خارجی نخواهد داشت. اینها شرط لازم پیدایش مساله ملی در جامعه است، اما شرط کافی آن نیست. وقتی میتوانیم از وجود مساله ملی حرف بزنیم که این هویت‌های ملی متقابل و کشمکشها و رقابتها و خصومتها به درجه ای از غلظت و شدت رسیده باشند، از پیشینه و تاریخی برخوردار شده باشند و حساسیتی را در کل جامعه برانگیخته باشند که آنرا در زمره مسائل محوری جامعه قرار داده باشد. مساله ای که از نظر توده وسیع مردم و از نظر حیات اقتصادی و سیاسی جامعه پاسخ میطلبد. برسمیت شناسی حق جدایی یکی از روشهای درمانی، یک جراحی اجتماعی، است که در چنین شرایطی در دسترس طبقه کارگر است. اما بدوا باید مساله ای بوجود آمده باشد تا چنین راه حلی اساساً موضوعیت پیدا کرده باشد. باید دردی وجود داشته باشد تا چنین درمانی را، که به شهادت تاریخ صد و پنجاه سال گذشته در اکثر اوقات برای کمونیستها "قابل توصیه" نیست، در لیست امکانات قرار بدهد.

وقتی دقیق تر نگاه میکنیم میبینیم مارکس و لنین هم تا آنجا که به حق جدایی مربوط میشود در واقع نه کل تنوع ملی یا موارد بیشمار ستم ملی، بلکه «مسائل ملی» مفتوح در جهان معاصر خویش را در نظر داشته اند. فرمولبندی‌های آنها را نیز باید در همین متن فهمید و قضاوت کرد.

برنامه کمونیستی سند تحبیب ملت نیست. قرار نیست طبقه کارگر برای تقسیم هر کشور به جمهوری‌های مستقل هر ملیت بپاخیزد. از نظر طبقه کارگر هر شکایت و اعتراضی از ستمگری ملی فوراً با فرارندم جدایی پاسخ نمیگیرد، پیروزی کارگری، جشن ناسیونالیسم نیست. طبقه کارگر و برنامه کمونیستی موظف است به ستم ملی خاتمه دهد و برای آن مسائل ملی ای که به مسائل واقعی در زندگی توده مردم بدل شده اند راهگشایی کند. این راهگشایی میتواند برسمیت شناسی حق جدایی ملت تحت تبعیض و پائین دست باشد.

در مورد ایران بطور مشخص، مساله کرد یک مساله ملی مفتوح و مطرح است. مساله لر یا مساله آذری یا هر هویت ملی دیگری که میتواند در این یا آن مقطع علم بشود، امروز در سطح مساله کرد در ایران یا منطقه مطرح نیست. ما فرمولی مبنی بر حق "ملت" در کشور "کثیر الملله" ایران در "تعیین سرنوشت خویش"، نداریم. شعار روشنی در قبال مساله کرد داریم: برسمیت شناسی حق جدایی مردم

فرهنگی بودند. منشاء این جنبشها نه تحولات اقتصاد سیاسی جهانی، نظیر دوران مارکس و لنین، بلکه اساساً ستم ملی و فرهنگی و یا تخصصات ناسیونالیستی بر سر قدرت بوده است. اقتصاد سیاسی جهان و قطب بندی‌های اقتصادی و سیاسی آن از این کشمکشها کوچکترین تاثیری نمیپذیرد. آنچه اساساً در این دوره در قلمرو بحث حق تعیین سرنوشت وجود دارد، تعدادی مساله حل نشده ملی است، مانند مساله فلسطین، مساله کرد، مساله ایرلند و غیره که بدرجات مختلف مانع سیر متعارف اقتصاد کاپیتالیستی در منطقه خویش هستند و یا به عامل بی ثباتی و تنش سیاسی در مقیاس منطقه ای و جهانی تبدیل شده اند. این مسائل بعضاً به صحنه‌هایی از یک جدال وسیعتر میان غرب و شرق تبدیل شده بودند و به این اعتبار محتوایی غامض تر از موارد متعارف کشمکش ملی یافته اند.

سقوط بلوک شرق به معنای جدیدی یک روند ملت سازی را آغاز میکند، که حتی از نظر اقتصادی هم محتوایی تعیین کننده دارد. سرمایه داری بازار در بخش عظیمی از جهان صنعتی و نیمه صنعتی، در متن گسیختگی کلیه ساختارهای سیاسی نظام پیشین و نبود یک قالب ایدئولوژیکی پذیرفته شده برای حاکمیت، می‌رود جای مدل به بن بست رسیده سرمایه داری دولتی را بگیرد. نوعی از ناسیونالیسم، اساساً ناسیونالیسم قومی، بعنوان ماتریالی برای بنا کردن شالوده ایدئولوژیکی حکومت و کسب مشروعیت سیاسی برای دولتهای بورژوازی جدید در تکه پاره‌های امپراطوری مضمحل شده به جلوی صحنه رانده میشود. هر روز مساله ملی جدیدی ساخته میشود. بحث حق تعیین سرنوشت وسیعاً به بالای دستور رانده میشود. جالب اینجاست همان روندی که مسائل ملی جدید را به میان میکشد، حل مسائل ملی قدیم را محتمل تر میکند.

این شرایط زمین تا آسمان با دوره‌های دیگر فرق دارد. کل مساله بر متن یک واپسگرایی عظیم اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جریان دارد. ناسیونالیسم قومی در منحنی ترین و فاسدترین اشکال آن پرچمدار مساله ملی است. برخلاف دوران مارکس و لنین، ملت سازی امروز و هویت‌های ملی در حال حدادی شدن، ربطی به جلو رفتن مادی تاریخ در هیچ جهت مثبتی ندارند. نوک تیز این ناسیونالیسم مستقیماً علیه کارگر و کمونیسم و حتی فرم و لیبرالیسم است. تکرار ساده فرمول لنین در قبال استقلال مستعمرات و فرمول مارکس در قبال ملت سازی بورژوازی قرن نوزدهم جواب مسائل امروز نیست. کمونیست و کارگر امروز باید جواب مساله ملی امروز را، آنطور که هست، بدهد. در این تلاش بنظر من میتوان به تبیینی رسید که به دوره‌های گذشته نیز قابل تعمیم باشد و جوهر انقلابی و منسجم برخوردار مارکس و لنین را نیز با شفافیت بیشتری نشان بدهد.

از ملت تا "مساله ملی"

نفس وجود ملت، یا فرض وجود یک ملت، مبنای هیچ حق حاکمیتی نیست. اینکه هر ملتی، با هر تعریفی، حق دارد کشور "خویش" را تشکیل بدهد، نه مبنای علمی دارد، نه حقوقی و نه تاریخی. مارکس و لنین نه فقط از نظر عملی چنین تصویری از مساله نداشتند، بلکه این را فرض می‌گرفتند که در جهان واقعی و در متن پیوندهای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی میان اقوام و ملیتهای مختلف، "همه ملت"، در جستجوی ایجاد کشور خویش نخواهند بود و جهان هیچگاه به سببی پر از کشورهای ریز و درشت به تعداد ملل موجود، چه واقعی و چه مجازی، تبدیل نخواهد شد. و همین اطمینان خاطر عملی، بعضاً در عدم سختگیری علمی آنها در تعیین دقیق تر ملاکها و دایره شمول

کردستان و تشکیل دولت مستقل.

ناسیونالیسم و مساله ملی

مساله ملی، بعنوان یک تقابل اجتماعی بر مبنای هویت‌های ملی که چنان اوج می‌گیرد که جدایی سیاسی را بعنوان یک راه حل طرح می‌کند، از کجا پیدا میشود؟ نفس وجود هویت‌های ملی مختلف پیدایش یک مساله ملی در جامعه را اجتناب ناپذیر نمی‌کند. مثال‌های همزیستی بی مشکل و کم اصطکاک ملیتهای مختلف در چهارچوبهای کشوری واحد بسیار است. وجود ستم و تبعیض ملی هم هنوز معادل بروز مساله ملی در مقیاس اجتماعی نیست. در بسیاری کشورها تبعیضات ملی در عین اینکه یک واقعیت محسوس و رنج آور زندگی ملیتهای فرودست هستند، با اینحال در متن مناسبات قوام گرفته اقتصادی و سیاسی موجود در جامعه، برای خود آحاد ملیت فرودست فرعی تر از آن جلوه گر میشوند که یک کشمکش سیاسی حاد را ایجاد کنند. مبارزه برای رفع این تبعیضات در موارد بسیار زیادی به بروز یک مساله ملی برای آن جامعه منجر نمیشود.

واقعیت اینست که برای پیدایش مساله ملی باید ناسیونالیسم بعنوان یک ایدئولوژی و حرکت اجتماعی پا به وسط صحنه گذاشته باشد. تفاوت های ملی و قومی و نابرابری های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی بر حسب تعلقات ملی، واقعیاتی هستند که در دست جنبشهای اجتماعی مختلف به سرانجامهای مختلفی میرسند. لیبرالیسم و کمونیسم و سوسیال دموکراسی و ناسیونالیسم با این واقعیات و پتانسیلها یکسان رفتار نمیکنند. ناسیونالیسم آن جریانی است که می‌خواهد به این شکافها و تفاوتها تبلور سیاسی ببخشد. ناسیونالیسم آن جریانی است که این تفاوتهای بالفعل و بالقوه را مستقیماً به مساله قدرت سیاسی و ایدئولوژی حاکمیت ربط میدهد.

قبلاً گفتم که ناسیونالیسم محصول خودپرستانه ملت‌ها نیست. برعکس، ملت‌ها و خودپرستی و تعصبات ملی شان محصول ناسیونالیسم اند. ناسیونالیسم، مستقل از اینکه در چه دوره ای و بر متن کدام روندهای پایه ای در قلمرو اقتصادی سیاسی پا به میدان میگذارد، یک ایدئولوژی بورژوایی برای سازماندهی قدرت طبقاتی است. ایدئولوژی ای است که تلاش میکند حکومت طبقاتی بورژوا را به نحوی سازمان بدهد که محصول و تجسم سیاسی خاصیت و مشخصات ذاتی مشترکی میان اتباع آن جلوه گر شود. هویت ملی سنگ بنای استراتژی ناسیونالیسم در سازماندهی دولت طبقاتی بورژوازی است. دولت طبقه حاکمه، تجسم خارجی ذات و هویت ملی مشترک و ماوراء طبقاتی اتباعش قلمداد میشود، حال آنکه بطور واقعی این هویت ملی اتباع جامعه است که تجسم درونی و انعکاس ایدئولوژی ناسیونالیستی قدرت در اذهان آنها است. این نیازهای سازمانیابی قدرت طبقاتی بورژوازی است که برای ناسیونالیسم اختراع مقوله ملت و هویت ملی را ایجاد میکند.

مساله دولت و قدرت سیاسی و رابطه آن با ملت و هویت ملی، مساله محوری ناسیونالیسم است. سهم ناسیونالیسم در خلق مساله ملی، کشیدن اصطکاکها و تفاوت‌های ملی از قلمرو اقتصادی یا فرهنگی به قلمرو سیاست و مساله قدرت است. مادام که تفاوتها، نابرابریها، کشمکشها و تنشهای ملی و قومی صریحاً به مساله دولت و حاکمیت ربط پیدا نکرده اند، هنوز مساله ملی به معنی اخص کلمه بروز نکرده است. کار ناسیونالیسم اینست که این گذار به قلمرو سیاست و قدرت دولتی را تضمین کند.

مساله ملی بیش از هر چیز نتیجه ملی بودن فلسفه قدرت دولتی در

با قرار دادن وجود مساله ملی بعنوان شاخص موضوعیت داشتن حق جدایی، دشواری ها و التقاط‌های تئوریک مهمی رفع میشود. اولاً، بجای قلمرو سوژکتیو و دلخواهی تعریف ملت و بعد تقسیم بندی آنها به ملت های بزرگ و کوچک، معتبر و غیر معتبر، تاریخی و غیر تاریخی، صلاحیتدار و بی صلاحیت، مساله ابژکتیو و قابل مشاهده وجود و عدم وجود «مساله ملی» مبنای تحلیل قرار می‌گیرد. ما دیگر موظف نیستیم تعریف های رنگارنگ ناسیونالیستها از ملت را بپذیریم، موظف نیستیم با قبول هویت‌های ملی در خلق و بقاء آنها شرکت کنیم، موظف نیستیم وارد بحث رد و قبول اعتبار نامه های ملی و یا حتی مقصریابی تاریخی برای تنشها و کشمکشهای ملی بشویم، موظف نیستیم ناسیونالیسم و ناسیونالیستها را به خوب و بد، مترقی و ارتجاعی و غیره تقسیم کنیم. ما موموظفیم وجود ابژکتیو یک مساله ملی در جامعه که مردم بطور جدی حول آن قطبی شده اند و پاسخ آن را میطلبند به رسمیت بشناسیم. این خود دامنه شمول حق جدایی و مللی که میتوانند کاندید آن باشند را تعیین و محدود میکند و ما را از سرهم کردن معیار های سوژکتیو، که بهرحال بر تعاریف و مقولات ناسیونالیستی بنا میشوند، بی نیاز میکند. دامنه شمول حق جدایی حداکثر به وسعت تعداد مسائل ملی واقعی در جامعه در هر مقطع است و نه به تعداد ملل بالفعل و بالقوه و یا موارد ستمگری ملی علیه ملیتهای اقلیت. ثانیاً، این تبیین به مساله برسمیت شناسی حق جدایی، همان بار منفی ای را میدهد که این جدایی ها در واقعیت برای طبقه کارگر انترناسیونالیست دارند. اعطای حق جدایی، اعاده حقوق از کف رفته ملل نیست، پذیرش یک انفکاک جدید درون جامعه انسانی و تسلیم به این واقعیت دردناک است که زندگی مشترکی بر فراز تعلقات ملی و قومی میان انسانهای زیادی میسر نشده است. برسمیت شناسی حق جدایی از نظر یک کمونیست نه تحقق اصلی "مقدس" و "نجاتبخش"، که "دست بر قضا" با انترناسیونالیسم کارگری "کمی" تناقض دارد، بلکه تسلیم به واقعیات تلخی است که در جهان واقعی برخلاف ایده آلهای انترناسیونالیسم کارگری بوجود آمده است. حال میشود به روشنی و بدون هیچ لکننت زبانی جواب ملل و ادبا و شعرایشان را داد، توضیح داد که چرا بعنوان کارگر و کمونیست حق جدایی را حقی با کاربست محدود میدانیم و حتی آنجا که این حق را برسمیت میشناسیم معمولاً به ملت مربوطه توصیه جدایی نمیکنیم. ثالثاً، این تبیین دست ما را برای پاسخگویی به مسائل ملی ای که محتواهای اقتصادی و سیاسی گوناگون و مشخصات تاریخی مختلفی دارند باز میکند. ما دیگر در برخورد به مسائل ملی مطروحه در جامعه موظف به قضاوت اخلاقی و یا حکمیت تاریخی خاصی در مورد "اصالت و صلاحیت" ملل مورد بحث، وجود و عدم وجود ستم ملی و ابعاد آن و یا نقش رفع مساله در سیر تکاملی تاریخ بشر نیستیم. ما حتی ناخواسته در کنار یک ناسیونالیسم در برابر دیگری قرار نمیگیریم. قصد ما حل مساله ملی و خلاص کردن جامعه و طبقه کارگر در هر دو سوی شکاف ملی از عوارض منفی آن است، و نه استیفای حقوق ملی این یا آن ملت. پوچ ترین، بی محتواترین و جعلی ترین کشمکشها و تناقضات ملی هم، اگر برآستی جامعه را به قطب بندی کشیده باشند، میتوانند پاسخ روشنی از کمونیستها بگیرند. این جنبه بخصوص در دوران ما با روند ارتجاعی و منحط ملت سازی که در جریان است و مشقاتی که به مردم تحمیل میکند، بسیار مهم است.

اما مهمترین وجه این شیوه تبیین مساله اینست که کشمکش کمونیسم و ناسیونالیسم بر سر مساله ملی و جدایی ملل را سر جای واقعی خود قرار میدهد. قلمرو فعالیت ضد ناسیونالیستی کمونیسم کارگری را بشدت گسترش میدهد و متحول میکند. این را باید بیشتر بشکافیم.

چنین شود. تشخیص کنکرت مساله در هر مورد، شرط لازم اصولیت کمونیستی در قبال مساله ملی است.

فرمولبندی ما مبنی بر مرتبط کردن بحث حق جدایی به وجود مساله ملی به معنی سیاسی کلمه، کمک میکند بتوانیم بر وظایف ضد ناسیونالیستی کمونیسم قبل از بروز مساله ملی تاکید بیشتری بگذاریم. مبارزه فعال با ستم و تبعیض ملی، فراخوان به یک مبارزه سراسری برای یک جامعه برابر و بی تبعیض، افشای ناسیونالیسم و منافع و محتوای بورژوازی آن در هر دو سوی کشمکشهای ملی، تبلیغ هویت طبقاتی مشترک کارگران و هویت انسانی مشترک همه مردم و نقد نگرش تعصب آمیز ناسیونالیستی، اینها وظایف اصلی و حیاتی کمونیسم علیه تحرک ناسیونالیستی و افق ملی است. فرمولبندی برنامه ای ما با قرار دادن بحث "حق ملل" در چهارچوب معین و دامنه شمول محدود و واقعی آن، جنبش کمونیستی را آنطور که باید در تخصص اشتهای ناپذیر با ناسیونالیسم تعریف میکند و در اکثریت عظیم موارد به تعرض علیه آن فرا میخواند، بدون آنکه ما را از ابزارهای سیاسی واقعی برای دخالت واقعی در بحرانهای ملی در جامعه محروم کند.

بطور خلاصه:

۱- اساس برنامه کمونیسم کارگری در قبال ملت و ملی گرایی، اصول انترناسیونالیستی مارکسیسم است که کمونیسم کارگری را در تضاد با ناسیونالیسم و ستمگری ملی تعریف میکند و محورها و هویتهای قلابی ملی را در دستور جنبش بین المللی طبقه کارگر قرار میدهد.

۲- برنامه همچنین باید نیروی مادی و مخرب ناسیونالیسم در دنیای معاصر را به حساب بیاورد و راه حل طبقه کارگر را به بحرانهای و مسائل ملی دنیای معاصر ارائه کند. برنامه باید حق جدایی ملل فرودست را بعنوان یک راه حل مشروع مساله ملی به رسمیت بشناسد.

۳- برنامه باید در چهارچوب کشوری که قلمرو اصلی فعالیت حزب است، یعنی ایران، آن مسائل ملی را که در این مقطع معین حل آنها مشخصا اجرای اصل حق جدایی را ضروری میسازد، ذکر کند. به اعتقاد من در چهارچوب اوضاع سیاسی ایران امروز، تنها مورد کردستان شامل این حکم میشود.

* * *

قبل از پایان این سلسله مقالات باید هنوز دو نکته دیگر را بررسی کرد. اول، اعتبار و عدم اعتبار مقولات خودمختاری و اتونومی و غیره در پاسخ کمونیستی به مساله ملی است. بنظر من ایده خودمختاری، یعنی حفظ چهارچوبهای کشوری واحد و تعبیه کردن حاکمیتهای ملی و قومی خودمختار در آن، نسخه ای برای ابدیت دادن به ناسیونالیسم و هویت ملی و کاشتن شکاف و کشمکش ملی در مغز استخوان جامعه است. این را باید رد کرد. نکته دوم بررسی مشخص تری از مساله کرد و راه حل پیشنهادی حزب کمونیست کارگری در قبال این مساله است. به این نکات باید در بخش بعد بپردازیم.

منصور حکمت

این رساله اولین بار از بهمن ۱۳۷۲ تا آذر ۱۳۷۳، فوریه تا نوامبر ۱۹۹۴، در شماره های ۱۱ تا ۱۶ انترناسیونال منتشر شد.

جامعه است. ناسیونالیسم ملت بالادست و به میدان آوردن دولت بعنوان ابزاری در تضمین برتری ملی و قانونیت بخشیدن به تبعیضات ملی یک سرچشمه اصلی پیدایش مساله ملی در چهارگوشه جهان است. ستم ملی به معنی اخص کلمه مقوله ای سیاسی است. نابرابری های موجود در امکانات اقتصادی و فرهنگی میان ملیتهای مختلف در نظامی که در آن ایدئولوژی حاکمیت بر ملیت مبتنی نیست، شانس کمتری برای تبدیل شدن به یک کشمکش سیاسی و شکل دادن به یک مساله ملی در جامعه دارد.

اما سرکوبگری ناسیونالیسم ملت بالادست تنها منشاء و بستر پیدایش مساله ملی نیست. وقایع همین چند ساله اول دهه نود بروشنی نشان میدهد که حرکتهای ناسیونالیستی قادرند تحت شرایط خاص بزرگترین جدالهای ملی را بر کوچکترین و فرعی ترین شکافهای ملی و قومی بنا کنند. اگر فرمول عامی بتوان در مورد پیدایش مساله ملی داد اینست که وجود مساله ملی به معنی اخص کلمه محصول عملکرد ناسیونالیسم است و تقابل و رو در رویی حاد ناسیونالیسمهای مختلف مشخصه همه موارد مساله ملی است. وقتی این رو در رویی عملا شکل گرفته و جدال بر سر قدرت تحت پرچم هویتهای ملی مختلف میان بخشهای مختلف بورژوازی بالا گرفته است، دیگر منشاء اجتماعی و فرهنگی اصطکاکهای اولیه چیزی را در مورد ماهیت و مبنای امروزی مساله توضیح نمیدهد.

مساله ملی محصول ناسیونالیسم است. اما حل آن بارها به دوش سوسیالیسم کارگری قرار میگیرد. بحث برسمیت شناسی حق جدایی یک ابزار مهم کمونیسم و طبقه کارگر در قبال بن بست و بحرانی است که ناسیونالیسم و بورژوازی ببار آورده اند. به این اعتبار وارد شدن بحث حق جدایی به برنامه کمونیستی به معنی برسمیت شناسی قدرت مخرب ناسیونالیسم در دنیای بورژوازی است. برسمیت شناسی حق جدایی، سلاحی در مبارزه علیه ناسیونالیسم است. و این آن جنبه ای از درک مارکسیستی در قبال مساله ملی است که بطور ویژه مدیون لنین هستیم. یک «کمونیسم پراتیک» که امحاء تبعیضات و هویت های کاذب ملی تنها شعاری بر پرچم و آرزویی در دلش نیست، بلکه وظیفه ای است که عملا در برابر خود قرار داده است. کمونیسم پراتیکی که میخواهد اصول خویش را در جهان واقعی و در برابر نیروی عظیم جریانات بورژوازی به اجرا در بیاورد. برسمیت شناسی حق جدایی ملل تحت ستم بعنوان راه حل مساله ملی، روشی برای خلع سلاح ناسیونالیسم و بورژوازی و راه باز کردن برای خلاصی توده مردم کارگر و زحمتکش از تاثیرات مخرب ناسیونالیسم بر ذهنیت و زندگی شان است.

این بحث در عین حال به این معناست که برسمیت شناسی حق جدایی زمانی موضوعیت پیدا میکند که جریانات ناسیونالیستی پیشروی قابل ملاحظه ای کرده باشند و خرافات خویش را به نیروی مادی در جامعه تبدیل کرده باشند. بخصوص اینکه کار را به قلمرو کشمکش فعال در عرصه سیاسی گشاده باشند. وجود ناسیونالیسمی که هنوز در قلمرو فرهنگ و ابراز وجود فرهنگی مانده است، ناسیونالیسمی که هنوز در میان ملت مربوطه، چه بالادست و چه فرودست، یک جریان حاشیه و یک گروه فشار کوچک است، پریدن به بحث حق جدایی را موجه نمیکند. برسمیت شناسی حق جدایی درمان دردی است که عملا عارض شده باشد، واکسنی برای پیشگیری از مساله ملی نیست. یک وجه دیگر این بحث این است که مسائل ملی موجود ممکن است در سیر تاریخی از دور خارج شوند و مسائل جدیدی به جلوی صحنه بیایند. شکاف ملی ای که امروز به یک معضل سیاسی و اجتماعی محوری بدل نشده، میتواند در ظرف چند سال به همت ناسیونالیسم

در دفاع از خواست استقلال کردستان عراق

طرح مقدماتی بحث

مساله کرد

کند. قصد من از این نوشته کوتاه طرح این مبحث و برخورد به برخی جوانب مهم آن است.

مساله کرد یکی از مهمترین مسائل ملی حل نشده در جهان امروز است. خصلت منطقه ای این مساله و در میان بودن پای سه کشور ایران و عراق و ترکیه، اولاً به مساله کرد برجستگی و جان سختی خاصی داده است، و ثانیاً حل آن را حتی در محدوده هر یک از این کشورها بشدت دشوار و پیچیده کرده است. محتوای عملی مساله کرد در هر سه کشور تماماً یکی نیست. دامنه و ابعاد ستم ملی، موقعیت حقوقی اهالی کردستان در چهارچوب هر کشور و رابطه آنها با بقیه اهالی کشور و با دولت مرکزی، اوضاع سیاسی و اقتصادی کردستان، نوع رژیمهای سیاسی و غیره در هر یک از این سه کشور ویژگی های خودش را دارد. در این مختصر امکان ورود به بحث میان تفاوت های مهم میان جوانب مختلف مساله کرد در سه کشور نیست. در مورد عراق باید به چند نکته اشاره کرد. در عراق ستم ملی و موقعیت فرودست مردم کردستان امری نهادی و رسمیت یافته است. هویت قومی کرد در قوانین عراق نه فقط انکار نمیشود، بلکه بعنوان یکی از ارکان جامعه عراق برسمیت شناخته میشود. اما این برسمیت شناسی در کشوری که رسماً و علناً یک کشور عربی و جزئی از جهان وسیعتر "عرب" تعریف میشود، مترادف با تعریف کرد بعنوان یک ملیت درجه دوم و دائمی کردن و گریز ناپذیر کردن این موقعیت درجه دوم برای کسانی است که "کرد" زاده میشوند. کرد بنا به تعریف در عراق شهروند درجه دو است. حتی بر خلاف ترکیه، که در آن هویت قومی کرد اساساً انکار میشود و اتباع کشور بنا به تعریف ترک محسوب میشوند، در عراق حتی یک راه نجات فردی از این فرودستی قومی برای کسی که مهر "کرد" به پیشانی اش زده شده وجود ندارد. یک "کرد" در ترکیه مجبور است "ترک" باشد، در عراق، اما، حتی اگر بخواهد نمیتواند "عرب" باشد. مرزهای هویت قومی در عراق قابل حذف نیست، قابل پشت سر گذاشتن یا فراموش کردن نیست. مساله کرد به حکم عربی بودن عراق و قومی بودن تعریف مقوله "عرب"، در چهارچوب عراق موجود لاینحل است.

رژیم عراق یک رژیم ناسیونالیست عرب است و نسبت به کلیه اتباع این کشور اعم از عرب و کرد فوق العاده سرکوبگر و خشن است. مردم کردستان بطور اخص به دفعات و به فجیع ترین اشکال این سرکوب و خشونت را تجربه کرده اند. علیرغم همه مشقات و مشکلات امروزی، یکی از کابوسهای مردم کردستان عراق اعاده حاکمیت رژیم بعث است. اما حتی تعدیل در رفتار سیاسی رژیم عراق صورت مساله را چندان برای مردم کردستان تغییر نمیدهد. مادام که عنوان "کرد" به معنای انتساب فرد به یک قشر "اقلیت" و "درجه دو" در جامعه است، مساله کرد برجای میماند. این نتیجه اجتناب ناپذیر عربی تعریف شدن عراق است. در چنین نظامی مستقل از خلق و خوی دولت مرکزی در بغداد، بخش عظیمی از جامعه عراق همواره تحقیر شده، بیحقوق، نامن و آسیب پذیر باقی میمانند.

پاسخ عمومی، پاسخ مشخص

مساله کرد در عراق باید پاسخ بگیرد. استقلال کردستان عراق قطعاً از نظر کمونیسم کارگری اولین انتخاب نیست. پاسخ اول ما به مساله ملی در کل منطقه انقلاب کارگری است. یک انقلاب کمونیستی که مرزهایی را که انسانها را از هم جدا میکند، به کشورها و اقوام و ملل

نیروی سوم، نیروی اول

امروز در کردستان عراق از ضرورت پیدا شدن یک نیروی سوم صحبت میشود. ورشکستگی سیاسی و بی افقی دو جریان اصلی ناسیونالیسم کرد در عراق، اتحادیه میهنی و حزب دموکرات، به توده وسیع مردم آشکار شده و نصیب مردم از "دولت" و بعد جنگ قدرت این احزاب جز فقر و محرومیت و نا امنی و بی حقوقی نبوده است. در چشم بسیاری از مردم، و حتی از نظر خود دو حزب ناسیونالیستی اصلی، یک نیروی سوم فی الحال در میدان حضور دارد و آن حزب کمونیست کارگری عراق است. اما عبارت نیروی سوم میتواند گمراه کننده باشد. این توصیف برای حزب لیبرال - دموکرات انگلستان یا جریان راس پرو در آمریکا مناسب است. اما در کردستان عراق یک وضعیت پارلمانی و یا یک جامعه ثبات یافته و متعارف پلورالیستی برقرار نیست. نیروی سوم قرار نیست بخشی از کرسی های این یا آن پارلمان را از دست دوتای دیگر در آورد. مساله بر سر تبدیل یک نظام دو حزبی به نظامی چند حزبی نیست. کردستان عراق جامعه ای در یک موقعیت بی ثبات و انتقالی است. رویدادهای سیاسی مهمی در انتظار این جامعه و این مردم است که کل این تصویر را بسرعت در هم خواهد ریخت. مبارزه ای که میان نیروهای سیاسی در جریان است مبارزه ای بر سر این آینده است. بر سر پاسخی است که به اوضاع مبهم امروز داده میشود و راهی که جلوی مردم گذاشته میشود. با هر آینده اساساً فقط یک نیرو پیروز میشود و با پیروزی هر نیرو فقط یک آینده شکل میگیرد. نیروی سوم یا باید به نیروی اول تبدیل شود، یا ناظر این باشد که سرنوشت کردستان عراق را، لااقل در این دور، بورژواها رقم بزنند. صورت مساله برای حزب کمونیست کارگری عراق این است. حزب کمونیست کارگری عراق باید راه خروج از اوضاع امروز را نشان بدهد و نیروی مردم و در راس آنها طبقه کارگر را برای تحقق آن بسیج کند.

دو معضل گری

اوضاع حساس و خطیر امروز کردستان عراق در پایه ای ترین سطح معلول دو واقعیت اساسی است. اول، مساله کرد، بعنوان یک مساله ملی حل نشده نه فقط در عراق بلکه در کل منطقه و دوم، جنگ عراق و آمریکا و بدنبال آن مبهم شدن موقعیت حقوقی - سیاسی و هویت کشوری کردستان عراق. این دو معضل به طرز تفکیک ناپذیری در کردستان امروز به هم گره خورده اند. پاسخ واقعی و کارساز هم باید پاسخی همزمان به هر دو معضل باشد. در شرایط امروز، بنظر من یکی از نکات محوری پلاتفرم سیاسی کمونیسم کارگری باید خواست تبدیل کردستان عراق به یک کشور مستقل باشد. تنها این خواست پاسخ مساله ملی و بلاتکلیفی سیاسی و اداری امروز کردستان را در بر دارد. تنها این خواست میتواند در متن این آشفتگی و تخریب اقتصادی و اجتماعی، یک دورنمای عقلائی برای خروج از این وضعیت جلوی مردم کردستان بگذارد. و تنها این شعار امکان میدهد که کمونیسم کارگری جریانات ناسیونالیستی را در میان مردم منزوی کند، بعنوان نیروی اول ظاهر بشود و برنامه کارگری و سوسیالیستی خود را به قدرتمندترین آلترناتیو در کل جامعه بدل

همانطور که برنامه ریزی اقتصادی، تولید، سازماندهی خدمات اجتماعی، بهداشت، آموزش و پرورش، نظم و امنیت و برقراری قانون بدون تعیین تکلیف مساله دولت و حاکمیت معنایی ندارد. مادام که تکلیف کردستان از نظر هویت کشوری و مساله حاکمیت مشخص نشده است، مادام که کردستان نه یک جامعه مدنی بلکه یک سالن انتظار چند میلیونی است، صحبتی نه فقط از بهبود زندگی مردم، بلکه حتی از بازگشت حداقلی از موازین متعارف اجتماعی نمیتواند در بین باشد. سیر قهقرایی فرهنگی در این میان اجتناب ناپذیر است. مردم کردستان نه فقط حقی برای تعیین سرنوشت خویش بدست نیاورده اند، بلکه حتی امکان مادی تاثیرگذاری بر شرایط تامین معاش خود را هم از دست داده اند. نتیجه محتوم ادامه این برزخ، تخریب بیش از پیش جامعه در کلیه ابعاد اقتصادی و رفاهی و فرهنگی است. تکلیف حقوقی کردستان عراق باید روشن شود.

انداختن تقصیر این دشواری ها به گردن دو حزب ناسیونالیست کرد کار ساده ای است. البته باعث و بانی خیلی از مشقات مردم مستقما اینها هستند. اما حتی اگر نمایندگان اصیل و مستقیم خود مردم سر کار بودند نیز بدون تعیین تکلیف مساله موقعیت حقوقی و کشوری کردستان عراق امکان مانور زیادی در قلمرو اقتصاد، تولید، رفاه اجتماعی، برقراری قانون، تامین امنیت شهروندان و غیره نمیداشتند.

این وضعیت قابل ادامه نیست

این وضعیت قابل ادامه نیست. این را همه میدانند. کردستان باید به قامت یک جامعه مدنی با یک سوخت و ساز اقتصادی و سیاسی و یک روینای حقوقی تعریف شده رجعت کند: یا بعنوان بخشی از کشور عراق، یا بعنوان یک کشور مستقل. این یک دو راهی واقعی است و از حزب کمونیست کارگری و از همه مردم یک پاسخ فوری و واقعی میطلبد. دو حزب ملی - عشیرتی کرد دارند مردم را چشم بسته و دست بسته بسوی "راه حل" اول میرانند. اینکه دیر یا زود با حل شدن مساله تحریم عراق، رژیم بعث مجدداً به کردستان هجوم خواهد آورد یک فرض همگانی است. اینکه احزاب ملی توان و یا حتی تمایل ممانعت از این دورنما را ندارند مورد انکار کسی نیست. نسخه اینها برای مردم کردستان عراق این است: حتی المقدور کش دادن دوره برزخ و سپس، هر زمان که به صرف خودشان باشد، اجازه اعاده حاکمیت رژیم عراق بر کردستان. اما با توجه به مجموعه شرایط، راه اصولی تلاش برای تحقق حالت دوم یعنی جدایی از عراق و تشکیل یک کشور مستقل در کردستان است.

هیچیک از این دو حالت بی دردسر و بدون مشقت نیست. در مورد عواقب حالت اول کسی در کردستان عراق ابهامی ندارد. واقعا جای تردید است که مردم کردستان، در صورتی که واقعا مخیر گذاشته شوند، بازگشت بزیر چتر حکومت بعث عراق را به تشکیل یک کشور مستقل ترجیح دهند. اگر مردم فعالانه به جدایی و استقلال بعنوان یک آلترناتیو فکر نمیکند، به این دلیل است که آن را ناممکن یا مشکل آفرین تلقی میکنند. برای عده ای از خود کمونیستها ابهامات نظری معینی در قبال مساله جدایی مطرح است. باید مختصراً به بعضی از این ایرادات اشاره کرد.

"آمریکا و غرب نمیخواهند، ترکیه و ایران و عراق نمیگذارند"

اینها توجیهات کلاسیک "رهبران ملی" کردستان عراق برای اجتناب از طرح شعار استقلال بوده است. اگر رهبران ملی مجبور باشند

و ادیان مختلف تقسیمشان میکند و در مقابل هم قرارشان میدهد از میان برمیدارد. انقلابی که انسانها را از خرافه ملی و از طوق هویت ملی رها میکند و به معنی واقعی انسان شان میکند. استقلال کردستان عراق حتی دومین انتخاب ما هم نیست. یک عراق غیر قومی، یک عراق آزاد که در آن شهروندان مستقل از قومیت و ملیت از حقوق مدنی برابر برخوردار باشند، عراقی که در آن قومیت شهروندان نه پرسیده شود و نه ثبت گردد و نه در هیچ قانون و مقرراتی ذکر شود، قطعاً بر جدایی کردستان ارجحیت دارد. هر دوی این اهداف، چه سازماندهی و تحقق یک انقلاب کارگری در عراق و در کل منطقه و چه ایجاد یک رژیم سیاسی آزاد، سکولار و غیر قومی در عراق که در آن "کرد" و "عرب" و همه کسانی که دیگر حاضر نیستند با این القاب قومی دسته بندی شوند بعنوان شهروندان متساوی الحقوق برسمیت شناخته شوند، اهداف اعلام شده حزب کمونیست کارگری عراق است. موضع حزب کمونیست کارگری عراق بعنوان یک حزب سراسری در قبال مساله کرد به درست بر دو رکن اساسی متکی است. اول، انقلاب در کل عراق، ایجاد یک جامعه غیر قومی و رفع ستم ملی، و دوم، برسمیت شناسی حق مردم کردستان عراق به جدایی و تاکید بر اصل رفتارند. اما این موضع عمومی اگرچه از نقطه نظر حزب سراسری کافی و اصولی است، از نقطه نظر کمونیسم کارگری در خود کردستان عراق هنوز باید مشخص تر شود. سوال اینست: آیا زمان آن نرسیده که مردم کردستان عراق نظر خود را، در یک رفتارند، در مورد جدایی یا ماندن در چهارچوب عراق ابراز کنند؟ و اگر پاسخ مثبت است، حزب کمونیست کارگری چه بعنوان بخشی از این مردم و چه بعنوان نماینده منافع طبقه کارگر در این جامعه کدام انتخاب را توصیه میکند؟ بنظر من پاسخ سوال اول قطعاً مثبت است. بدون تعیین تکلیف حقوقی عاجل کردستان عراق گریز از مصائب و مشقات امروز و برون رفت از بن بست کنونی ممکن نیست. این تعیین تکلیف باید به رای و انتخاب خود مردم کردستان عراق صورت بگیرد. ثانیاً، موضع حزب کمونیست کارگری عراق باید انتخاب جدایی و تشکیل یک دولت مستقل در کردستان عراق باشد. تنها این موضع بنظر من با اوضاع مشخص امروز، چه در منطقه و چه در صحنه بین المللی، تناسب دارد. و این ما را به گره گاه دوم در این میحت میرساند: بی هویتی کشوری و بلاتکلیفی سیاسی - اداری کردستان عراق.

"کرد عراقی" تبعه کجاست؟

وقتی بدنبال جنگ خلیج بحث ایجاد یک منطقه امن در شمال عراق طرح شد و مورد استقبال جریانات ناسیونالیست کرد قرار گرفت، همانموقع ما در قطعهنامه دفتر سیاسی وقت حزب کمونیست ایران نسبت به عواقب اجتماعی و حقوقی این اقدام هشدار دادیم. گفتیم علیرغم تبلیغات ملی گرایان کرد، ایجاد منطقه امن در کردستان عراق نه فقط امر تعیین سرنوشت مردم کردستان را تسهیل نمیکند، بلکه کردستان عراق را از قامت یک جامعه در میاورد و به یک اردوگاه وسیع پناهندگی تبدیل میکند. اردوگاهی فاقد سوخت و ساز و حیات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی که برای بقاء خویش محتاج کمکهای مادی و جنسی از خارج است. این اتفاق رخ داد و عیناً همین وضعیت پیش آمد. مردم کردستان عراق بهای سنگینی برای "امنیت" خود پرداخته اند. اهالی کردستان عراق در این مقطع در عمل فاقد تابعیت کشوری اند. کردستان عراق فاقد قانون (هر نوع قانون) و فاقد دولت (هر نوع دولت) است. بی محتوایی خیمه شب بازی تشکیل پارلمان توسط احزابی که از جانب غرب به نظامت این اردوگاه گماشته شده بودند خیلی زود برملا شد. پارلمان بدون حق حاکمیت معنایی ندارد.

احزاب ملی - عشیرتی بر حیات سیاسی مردم کردستان عراق ادامه پیدا میکند و تحکیم میشود.

آیا خواست استقلال ناسیونالیستی نیست؟

در این مورد معین و از زبان طبقه کارگر و کمونیسم کارگری، خیر. ما خواستار استقلال بخاطر استقلال نیستیم. ما تعیین تکلیف حقوقی فوری کردستان عراق را میخواهیم و از بین دو آلترناتیو ماندن با عراق یا جدایی از عراق این دومی را به حال مبارزه برای سعادت و رفاه مردم و آزادی و سوسیالیسم ثمربخش تر میدانیم. شعار ما تشکیل یک "دولت کرد" نیست. شعار ما این نیست که "کردها" باید دولت "خودشان" را داشته باشند. ما خواستار تشکیل یک دولت مستقل در کردستان عراق هستیم. یک دولت غیر قومی که مردم کردستان بتوانند در آن فارغ از هر نوع ستم ملی زندگی کنند. ما معتقدیم که در مورد سرنوشت کردستان باید از همه ساکنین آن مستقل از قومیتشان رای گرفته شود. در تلاش برای جلب مردم به این شعار ما به هویت و توهمات و تعصبات قومی و ملی شان متوسل نمیشویم. ما از مردم، آزادی، برابری، رفاه و انسانیت سخن میگوئیم و حول این پرچم بسیج میکنیم. اما همه این بحث ها یعنی اینکه ما با این شعار پا به قلمرو حساسی میگذاریم و باید دقیقاً مراقب مرزبندی با ناسیونالیسم کرد باشیم. بهرحال روش درست اینست که پا به این عرصه، به عرصه راهگشایی واقعی از معضلات جامعه، بگذاریم و با مخاطراتش آگاهانه روبرو شویم، تا اینکه از ترس آلودگی، جامعه و مقدراتش را بدست نیروهای عقب مانده و افکار ارتجاعی رها کنیم.

"وحدت طبقه کارگر عراق چه میشود؟"

اتخاذ این سیاست باعث هیچ جدایی و انشعابی در هیچ سازمان و کمپین کارگری عملاً موجودی در کل عراق نمیشود. زیرا این وحدت امروز بیش از آنکه یک واقعیت بالفعل باشد، یک هدف سیاسی حزب خود ماست. بنظر من سیاستی که موقعیت عمومی جنبش طبقه کارگر را بطور عملی بهبود بخشد، به این هدف هم بیشتر خدمت میکند. بنظر من این سیاست کلاً ما را قوی میکند و لاجرم عملاً قدرت ما را در متحد کردن کارگران بخشهای کردی و عربی عراق نیز بیشتر میکند.

چهارچوب عملی

از نظر عملی اتخاذ این سیاست به معنی راه اندازی یک جنبش استقلال طلبانه نیست. این شعار باید گوشه ای از آلترناتیو عملی حزب کمونیست کارگری و جنبش شورایی در کردستان عراق باشد که در پاسخ به اوضاع بلاتکلیف و نابسامان امروز ارائه میشود. چهارچوب عملی طرح این شعار از نظر ما این است، اول، رفراندم و مراجعه به آراء خود مردم. این رفراندم باید ترجیحاً با توافق "مراجع رسمی بین المللی" باشد تا نتایج آن ضمانت اجرایی بیشتری پیدا کند. اما حتی اگر این عملی نشود، ما باید همچنان خواستار برگزاری یک رفراندم آزاد بر سر تعیین تکلیف کردستان باشیم. رای مردم از نظر ما معتبر خواهد بود. در چنین رفراندمی ما باید تشکیل یک کشور مستقل را توصیه کنیم. این را نیز باید تاکید کنیم که هر بند و بست و معاهده و قراردادی توسط هر نیرویی که مهر رای آزاد و مستقیم مردم را بر خود نداشته باشد از نظر ما مشروعیت ندارد. دوم، این خواست باید بعنوان یک راه حل عملی و آلترناتیو قابل تحمل تر برای مردم توضیح داده شود. سوال اینست که کردستان به چه سمت میرود.

بنا به منافع و مصالح شان خود را به سناریوهای باب میل دولتها و قدرتها محدود کنند، مردم کردستان چنین اجباری ندارند. نمونه های تاریخی مردمی که اراده شان را به قدرتهای سرکوبگر تحمیل کرده اند کم نیست. در مورد امکانات واقعی دخالت ایران و ترکیه بویژه در فضای بین المللی امروز بنظر من اغراق میشود. حتماً تلاشهای سیاسی و نظامی مختلفی از طرف این دولتها صورت خواهد گرفت، که هم اکنون هم در جریان هست، اما از پیش معلوم نیست که مردم کردستان تحت یک رهبری اصولی قادر به مهار و یا خنثی کردن این حرکات نباشند. در سطح مشخص تر، هیچگاه مانند امروز معادلات بین المللی و تقسیمات جهانی به این وسعت زیر سوال قرار نگرفته و دستخوش تجدید نظر نشده است. اگر کلاً مقطعی بخواهد وجود داشته باشد که فرجه ای برای تحمیل اراده مردم کردستان به غرب و دولتهای منطقه بوجود بیاید آن مقطع امروز است. امکان برسمیت شناخته شدن کردستان توسط دولتهای مختلف، برقراری رابطه تجاری و اقتصادی و دیپلماتیک با بخشهایی از جهان ولو در صورت عدم رضایت غرب، امروز از هر زمان بیشتر است. ایران در آستانه تحولات سیاسی مهمی است که جمهوری اسلامی را زمینگیر و ناتوان خواهد ساخت. دست ترکیه در اقدام نظامی کاملاً باز نیست و دولت عراق در یک انزوای بین المللی است. ادامه وضع موجود و سپس رها شدن مردم بی سازمان، به فقر کشیده شده و جنگ زده کردستان جلوی ارتش عراق، یعنی سناریوی فعلی، دورنمای بسیار تراژیک تری را تصویر میکند تا یک دولت اعلام استقلال کرده در کردستان عراق که به آراء مردم متکی است، دست بکار بازسازی اقتصاد و جامعه است و در صحنه بین المللی در جستجوی برسمیت شناخته شدن، جلب اعتبارات اقتصادی و مبادلات تجاری و کسب تضمین های بین المللی علیه تعرض کشورهای همسایه است.

"آیا کردستان مستقل دست احزاب ملی نمی افتد؟"

این یک نگرانی واقعی چپ است. آیا استقلال کردستان در شرایط فعلی به معنی قبول حاکمیت طالبانی ها و بارزانی ها نیست؟ بنظر من برعکس. فضای امروز فضای زیست و رشد این هاست. جریانات ملی - عشیرتی کرد روی دیگر سکه سرکوب رژیم بعث هستند. مادام که مساله ملی وجود دارد و مادام یک رژیم سرکوبگر مردم کردستان را به اعتبار ملیتشان میکوبد، این جریانات صحنه گردان کردستان باقی میمانند. اینها از جامعه کردستان، از بافت طبقاتی آن، از مناسبات اقتصادی آن و از سطح فرهنگی آن بشدت عقب اند. کردستان عراق جامعه ای شهری تر، صنعتی تر، و از نظر فرهنگی پیشرفته تر از آنست که این نیروها در شرایط متعارف مکانی در صحنه سیاسی آن داشته باشند. تنها وجود یک ارتجاع هار و "غیر خودی" مردم را ناگزیر ساخته است به میداندارای اینها رضایت بدهند. اینها محصول غلبه مبارزه پیشمرگانه به زندگی و متابولیسم سیاسی در کردستان عراق هستند. بدرجه ای که این شکل موضوعیت خود را از دست بدهد و شهرها به کانونهای سیاسی اصلی تبدیل شوند، اینها منزوی و نامربوط میشوند. تناسب قوای طبقاتی در خود جامعه کردستان عراق بشدت به ضرر اینهاست. نه فقط طبقه کارگر و کمونیسم کارگری یک آلترناتیو واقعی و قدرتمند در جامعه است، بلکه حتی بخشهای وسیعی از خود طبقه متوسط کردستان و روشنفکران و اشرار تحصیل کرده نهایتاً خواستار ظرف سیاسی مدرن تر و شهری تری برای بیان تمایلاتشان هستند. این احزاب کهنه در یک کردستان مستقل به سرعت به حاشیه رانده میشوند. یک ضرر مهم کش دادن اوضاع کنونی و یا بازگشتن به چهارچوب عراق این است که اتفاقاً سلطه این

قرار تکمیلی در مورد فرماندم در کردستان

مصوب پلنوم ۱۳ کمیته مرکزی حزب کمونیست کارگری ایران، فوریه ۲۰۰۱

نظر به اینکه:

۱- برنامه حزب کمونیست کارگری خواهان پایان دادن فوری به ستم ملی و حل مسأله کرد است. حزب کمونیست کارگری خواهان برگزاری یک فرماندم در مناطق کردنشین غرب کشور است که در آن خود ساکنین کردستان در مورد جدایی از ایران و یا باقی ماندن در ایران بعنوان شهروندان متساوی الحقوق کشور آزادانه تصمیم بگیرند.

۲- برنامه حزب کمونیست کارگری ایران ضمن تأکید بر ضرورت فرماندم، کمیته مرکزی حزب را موظف کرده است تا در هر مقطع با توجه به شرایط مشخص هر دوره، سیاست و توصیه حزب به مردم کردستان در چنین فرماندمی را تعیین کند.

از اینرو پلنوم سیزدهم کمیته مرکزی تصویب میکند که در شرایط و دوره کنونی، سیاست و توصیه حزب به مردم کردستان عدم جدایی و باقی ماندن در چهارچوب ایران بعنوان شهروندان متساوی الحقوق کشور است.

بنا به برنامه حزب، این حق همواره برای کمیته مرکزی حزب و پلنومهای آتی آن محفوظ است که با توجه به اوضاع مشخص هر دوره تصمیم متفاوتی در این زمینه اتخاذ کنند.

با ادامه وضع موجود و سیاستی که احزاب ملی - عشیرتی کرد در پیش گرفته اند، یک تراژدی انسانی دیگر در انتظار مردم است. ما باید نماینده اجتناب از این عاقبت باشیم. این شعار به ایفای این نقش کمک میکند. سوم، طرح خواست استقلال یک نقطه مبهم را در ذهن بسیاری از مردم روشن میکند. به این اعتبار شعاری است که اعم از عملی شدن یا نشدنش، مردم کارگر و زحمتکش را به امکان دخالت در سرنوشت خویش خوشبین میکند و به میدان میکشد. این شعار بی افقی جریانات ناسیونالیستی و عدم صلاحیتشان را در رهبری جامعه کردستان و در نمایندگی کردن مردم در صحنه بین المللی عیان میکند. در یک کلام خواست استقلال مرکز ثقل و قطب نمای فعالیت‌های ما در کردستان نیست، بلکه یک جزء مهم و ضروری خط مشی تاکتیکی ما در کردستان امروز است و به همین عنوان و در همین ظرفیت هم باید تبلیغ شود.

* * *

همانطور که گفتیم هدف این نوشته طرح علنی بحث بود. جنبه های متعددی از مساله هنوز میتواند مطرح شود که من برای تمرکز روی بحث اصلی از آوردن آنها صرفنظر میکنم. یاد آوری میکنم که مضمون این نوشته و موضوعات متعدد دیگری در همین ارتباط، در پلنوم سوم کمیته مرکزی حزب کمونیست کارگری ایران با حضور دو تن از اعضای کمیته مرکزی حزب کمونیست کارگری عراق مطرح شد و سپس چکیده این مباحثات در اختیار مرکزیت و کادرهای حزب عراق قرار گرفت. بنظر من جا دارد همه نکات مربوط به این مبحث با دقت و به تفصیل در جنبش ما در عراق مورد بحث قرار بگیرد. فرصت زیادی برای تعیین تکلیف بحث نداریم، اما نظر به اهمیت و تازگی موضوع باید جا برای تدقیق مسائل و شنیدن نظرات مختلف باز گذاشت. شخصا به این ترها نه بعنوان احکامی دگم و غیر قابل انعطاف، بلکه بعنوان طرح اولیه یک خط مشی تاکتیکی مهم در عراق نگاه میکنم که باید در ادامه مباحثات تدقیق و تعمیق شود.

منصور حکمت

اولین بار در تیر ۱۳۷۳، ژوئن ۱۹۹۵، در شماره ۱۸ انترناسیونال منتشر شد.

ملاحظات بر سند "جمع بندی از بحث ارزیابی ۵ ماه جنگ ما و حزب دمکرات"

رفقا!

من در اینجا خودم را با دو سند معین طرف حساب کرده‌ام و بعنوان منتقد در نقد این اسناد نکاتی را مطرح کرده‌ام. بدیهی است که در نقد می‌بایست نکات نادرست را در نتیجه منطقی آنها نقد کنم، اعم از اینکه عملاً چنین نتایج عملی یا سیاسی و نظامی‌ای از این اسناد گرفته شده باشند یا خیر. بعلاوه میدانم که پلنوم قطعنامه علنی‌ای نیز منتشر کرده است که کاملاً (یا تقریباً کاملاً) از انحرافات که در این اسناد هست بدور است. بنابراین هنگامی که از "پوپولیسم"، "نظامی‌گری"، "راست روی"، "چپ روی" و غیره در این اسناد سخن می‌گویم منظور من نقد خود اسناد و نه رفقای ک.م.ک و نظرات و عملکرد آنهاست. بحث را شاید بتوان اینگونه طرح کرد که (بنظر من) این اسناد بیانگر رگه‌های نادرستی در ماست که مدام با نظرات اصولی‌تر ما مخلوط می‌شود و شفافیت سیاست‌ها و تاکتیک‌های ما را کم می‌کند. ایراد من هم این است که چرا ک.م.ک که در قطعنامه علنی خود و در بخش اعظم پراتیک خود بر مبنای ادراکات اصولی حرکت میکند در عین حال متوجه نادرستی برخی احکام مندرج در این اسناد نیست (با فرض اینکه بتوانم نادرستی این اسناد را نشان دهم البته).

با آرزوی موفقیت و با قید احتیاط‌های لازم

نادر ۲۷ مرداد ۱۳۶۴

ملاحظات بر سند "جمع بندی از بحث ارزیابی ۵ ماه جنگ ما و حزب دمکرات"

این نوشته بنظر من، صرفنظر از چند نکته و تذکر درست، در مجموع حاوی نکاتی التقاطی، نادرست و خلق‌گرایانه متعددی است که اینجا به آن می‌پردازم. این نوشته بطور کلی نمی‌تواند تصویر شفاف، روشن و درستی از اهداف و روش‌های ما در جنگ با حزب دمکرات، شرایط شروع و پایان آن و شاخص‌های موفقیت ما در آن بدست بدهد. برعکس تا حدود زیادی در این خصوص ایجاد ابهام می‌کند.

راست روی سیاسی و چپ روی نظامی. در صفحه ۱ بند ۲ (ارزیابی سیاسی) دو نکته متناقض مطرح می‌شود. از یکسو در توضیح سیاست و انگیزه‌های ما در جنگ به مساله آزادی‌ها و حقوق زحمتکشان اشاره می‌شود و یا از "دفاع از دستاوردهای طبقاتی" سخن گفته می‌شود و از سوی دیگر چنین گفته می‌شود که:

"این دوره بازتاب این واقعیت بنیادی است که تعادل شکننده‌ای بین دو نیروی بورژوا و پرولتر موجود است و مبارزه برای تامین هژمونی در کردستان(۴) و همچنین بر جنبش انقلابی خلق کرد، بین حدکا بعنوان یک حزب بورژوائی و کومله بعنوان نماینده پرولتاریا در کردستان حاد شده است(۱)"

دو نیرو، از دوطبقه متخاصم بر سر نه گفتن و آری گفتن به مساله محوری انقلاب (دمکراسی) و "دستاوردهای طبقاتی پرولتاریا" وارد جنگ شده‌اند اما جدال آنها بر سر هژمونی بر جنبش انقلابی است!

آیا داشتن "هژمونی بر جنبش" انقلابی و یا ورود به جدالی بر سر آن، مترادف آن نیست که هر دو نیرو را متعلق به جنبش انقلابی فرض کنیم؟ آیا این مترادف با این نیست که ما از دو نیرو، در یک جنبش سخن بگوئیم، و آیا این همان چیزی نیست که حدکا بعنوان پیش‌شرط آتش‌بس و صلح طرح می‌کند و ما، صد البته درست، حاضر نیستیم بپذیریم؟ آیا پیروزی حزب دمکرات بر مبنای کسب هژمونی او بر جنبش انقلابی خواهد بود؟ این فرمول بندی "کسب هژمونی در جنبش انقلابی" یک فرمول بندی عموم خلقی و نظامی‌گرایانه است که خاصیت اساسی آن راست روی سیاسی توأم با "چپ" روی نظامی است. این همان فرمول بندی رقابت "دو سازمان جنبش" است که از چریک فدائی تا عقب افتاده‌ترین اهالی روستاها برای حفظ "پوشش بیطرفی" ماوراء طبقاتی‌شان طرح می‌کنند، با این تفاوت که ما برای آن لغتی "علمی" (هژمونی) یافته‌ایم و با همین یک لغت به آن رنگ و جلای مارکسیستی زده‌ایم. این یک آوانس سیاسی به حزب دمکرات و بخشیدن خصلتی استراتژیک به جنگ است.

این فرمول بندی پوپولیستی است، زیرا:

به "جنبش انقلابی" (و از آن بدتر به "کردستان") برخوردی کاملاً غیرانتقادی (یعنی بدور از تفسیر طبقاتی مقوله مورد نظر) دارد. جنبش را یک جنبش معرفی، داده شده و واحد ترسیم می‌کند، گوئی در طول این سالها تمام تلاش کومله این نبوده است که خصلت طبقاتی این جنبش و جامعه، منافع متفاوت و متضاد در آن، آنتاگونیسم درونی آن را به طبقه کارگر و زحمتکشان بشناساند. گوئی تمام بحث بر سر این نبوده است که ما برای توده طبقه خود خصلت مشروط این جنبش، یعنی این واقعیت را که تحت کدام شرایط این جنبش انقلابی خواهد بود، تشریح کنیم. ناگهان یک مفهوم کلی و معرفی مانند "کردستان" و یا "جنبش انقلابی خلق کرد"، به زیربنای یکدست بحث تبدیل می‌شود و تمام آنتاگونیسم موجود به سطح "رهبری" این پدیده احاله می‌شود. جنبش، جنبش است، جدال در بالاست. و تازه همه اینها در شرایطی است که خود این "جنبش"، با خون و باروت دارد به ما می‌گوید که در شکل موجود خود حاصل همسویی موقت و بسیار ناپایدار و نامتعادل منافع متضاد طبقاتی است. یعنی درست جائی که این منافع متضاد طبقاتی‌پوسته این "همسویی" را ترکنده و خود را آشکار کرده‌اند. منظور از "هژمونی بر جنبش انقلابی خلق کرد" قاعدتاً هژمونی طبقاتی بر جنبش دمکراتیک است، و نه هژمونی "سازمانی" بر کردستان، یا به جنبشی که فی‌الفسه جدا از اینکه چه کسی نیروی محرکه و رهبر آن است "انقلابی" تصویر می‌شود. بنابه تعریف با "هژمونی" حزب دمکرات، این جنبش دمکراتیک توسط بورژوازی بلعیده می‌شود. خصلت انقلابی خود را از دست می‌دهد، جنبش دیگری می‌شود (در کردستان عراق از این "جنبش"ها فراوان است). اینجا فراموش می‌شود که نه فقط وظیفه همیشگی ما، بلکه وظیفه خاص ما در این دوره اینست که به کارگر و زحمتکش کرد بفهمانیم که در دل این جنبش ملی بظاهر "واحد"، در واقع دو جنبش، "دو رهبری" و دو سلسله آمل و تمایلات سیاسی وجود دارد، یکی انقلابی، که حق تعیین سرنوشت را به مثابه جزئی از یک پروسه رهایی عمیق‌تر و اساسی‌تر تأمین می‌کند، و دیگری رفرمیستی و یا حتی ارتجاعی، که از "حق تعیین سرنوشت"، اقتدار بورژوازی کرد را می‌فهمد. جدال این دو خط مشی (که بدون شک

توهم برانگیز باشد. بخصوص اینکه بطور مشخص امروز با دهها فاکت مشخص می‌توان نشان داد که این کمونیسم و انسجام کمونیستی کومه‌له است که نه فقط حزب دمکرات، بلکه دیگران دیگری را نیز، به خصومت با ما و تلاش در متوقف کردن ما سوق داده است. این پراتیک کمونیستی کومه‌له، به مثابه یک سازمان طبقاتی است و نه صرفا داعیه رهبری او، که حزب دمکرات را ناگزیر کرده‌است برای قطع پروسه رشد و دامنه فعالیت کومه‌له ضرب شست نظامی نشان بدهد. بعلاوه جدال بر سر رهبری هنگامی حدت می‌گیرد که جنبش عینی از درجه اعتلای بالایی برخوردار باشد، هنگامی که توده‌های وسیع مردم درگیر عمل آشکارند و لذا با معضل انتخاب رهبری و انتخاب برنامه‌ها، سیاست‌ها و آکسیون‌های پیشنهادی احزاب مختلف رویرو هستند. نه در شرایطی که جنبش عمدتا به اعتبار نیروی سازمانی احزاب فعال در آن موجودیت آشکار خود را حفظ کرده‌است، نه در شرایطی که هر حزب تازه در موقعیت جلب توده‌ها به برنامه و سیاست‌های خود بطور کلی و جایگیر کردن سازمان حزبی خود در میان آنان است. امروز حزب دمکرات به کومه‌له و کمونیسم تعرض می‌کند و نه به جناح رادیکال (پرولتری) جنبش دمکراتیک. حزب دمکرات امروز در هیات "برنامه حداکثر" بورژوازی، بعنوان مدافع مالکیت خصوصی، استثماری، دولت بوروکراتیک، تبعیض جنسی، مذهب، تفرقه کارگران، به ما حمله می‌کند و نه بعنوان حزب بورژوایی که می‌خواهد پارلمان یا شورای کردستان خودمختار را از نمایندگان خود پر کند، یا طرح معینی را به دولت مرکزی تحمیل کند. حزب دمکرات جدا از به سازش کشیدن جنبش ملی-دمکراتیک، هویت سیاسی دیگری نیز دارد. این تشکل بورژوازی کرد و ابزار سیاسی تشکیلاتی این بخش بورژوازی ایران برای ادغام، به طریق مطلوب، در بورژوازی سراسری است. کومه‌له، شکل سیاسی-طبقاتی پرولتاریا در کردستان و ابزار اتصال این طبقه به یک انقلاب سوسیالیستی سراسری است. در این ظرفیت‌ها است که این دو سازمان امروز می‌جنگند. تعبیر جنگ صرفا بر مبنای تلاش این دو برای اعمال رهبری به جنبش ملی-دمکراتیک، پرده‌پوشی از تضاد طبقاتی ایندو و بروز آشکار و انکارناپذیر این تضاد طبقاتی در جنگ کنونی است. طرح بحث هژمونی و قرار دادن "جنبش" در محور تحلیل، امروز، یعنی در شرایطی که تبلیغات طبقاتی و "ماوراء جنبشی"، حزب دمکرات را وادار کرده‌است دست به اسلحه ببرد، چیزی جز جدا کردن جنگ از سیاستی که به آن منجر شده‌است و لذا کمرنگ کردن همان سیاست در تبلیغات و عمل سازمانی نیست، هر قدر نیت همه ما چیزی جز این باشد.

اما نکته دوم. در مارکسیسم هژمونی و مبارزه بر سر هژمونی ایدا به اینصورت، یعنی "قدر قدرتی" و یک تقابل رو در روی نظامی دو جریان درک نمی‌شود. هژمونی به معنای تسلط یک جریان به شعارها، آرمانها، آکسیون‌ها و تشکل‌های توده‌ای در جنبش وسیع غیر حزبی است. مبارزه برای هژمونی مبارزه‌ای است که هر نیرو برای هدایت حرکت توده‌ها در جهت معینی دنبال می‌کند، بنابراین اولاً، حرکت وسیع همگانی (نظیر ایران ۵۷ یا امروز آفریقای جنوبی) باید به درجه زیادی فعلیت یافته باشد که رهبری معینی را (رهبری امری عملی است) بطلند و ثانیاً، دعوا بر سر جلب این توده‌ها، بعنوان نیروی ثالث و هدایت حرکت آنهاست. در مبارزه برای "هژمونی" طرفین به یکدیگر شلیک نمی‌کنند و یا لاقلاً شلیک کردن آنها به هم اقدامی فرعی به کل مبارزه سیاسی-تشکیلاتی برای کسب هژمونی است. به هر حال استنباط تاکتونی خود من از بحث هژمونی پرولتاریا در انقلاب و جنبش دمکراتیک با استنباط تلویحی این سند، تفاوت زیادی دارد. برای یک نمونه معنی عملی بحث "هژمونی" در سند

در خاک کردستان اتفاق می‌افتد) نمی‌تواند مبارزه بر سر چیز واحدی تصویر شود، بلکه اساسا مبارزه دو چیز است. این همان مبارزه پرولتاریا و بورژوازی است که منتظر ختم مساله ملی نشده‌است (و هرگز نمی‌شود) و نشانه‌هایی از خود را بطور نظامی و قهرآمیز مداوما و متناوبا در طول مبارزه برای حق تعیین سرنوشت به ظهور می‌رساند. حزب دمکرات، با عزیمت از یک منفعت طبقاتی و دقیقا به اعتبار برجسته دیدن تضاد طبقاتی خود با کومه‌له در این مقطع به جنگ آغاز کرده‌است، و کومه‌له دقیقا به دلیل ضرورت دفاع از منافع طبقاتی خود و آن اوضاع عینی که تحقق این منافع را تسهیل می‌کند، با قاطعیت پای به این جنگ گذاشته است.

ممکن است گفته شود ذکر صفت "انقلابی" به این جنبش در بحث "هژمونی" یک اشتباه لفظی است و منظور این است که جنگ ما، جنگی بر سر کسب هژمونی طبقه انقلابی، پرولتاریا، در جنبش دمکراتیک و با ممانعت از اعمال هژمونی طبقه غیر انقلابی و یا ارتجاعی بر آن است. آیا این فرمولبندی نیز برجسپ پوپولیسم می‌خورد؟ مگر مبارزه برای کسب هژمونی بر جنبش دمکراتیک یک فرمول شناخته شده مارکسیستی از وظایف پرولتاریا در جنبش دمکراتیک نیست؟

نفس مبارزه بر سر اعمال هژمونی بر یک جنبش دمکراتیک و لذا انقلابی کردن این جنبش و یا حتی در شرایطی، نفس جنگ بر سر تثبیت این هژمونی پرولتری-انقلابی، ایده‌ای پوپولیستی نیست. آنچه پوپولیستی است اینست که اولاً، این تعبیر مشخصا به جنگ امروز ما و حدکا مرتبط می‌شود و به محور تحلیل جنگ تبدیل می‌شود، ثانیاً، درک سراپا غیر سیاسی، "سازمانی" و نظامی‌ای از مساله هژمونی و رهبری بدست داده می‌شود که منطبق بر درک پوپولیسم از مقوله هژمونی است. اجازه بدهید این نکات را توضیح دهم:

جنگ حزب دمکرات جنگ علیه موجودیت و فعالیت ما (کومه‌له) است. اما آیا رفقای که بحث "جنگ هژمونی" را مطرح می‌کنند، می‌توانند نشان بدهند که حزب دمکرات تنها با آن وجه موجودیت و فعالیت ما دشمنی می‌ورزد و تنها علیه آن وجه ما دست به اسلحه برده‌است، که معطوف به کسب هژمونی در جنبش دمکراتیک در کردستان است؟ آیا رفقای ما می‌توانند نشان دهند که انزجار حزب دمکرات و انگیزه جنگ او با ما برنامه خودمختاری است اما برنامه حزب کمونیست نیست، تبلیغات کومه‌له درباره جنبش ملی و مطالبات آن است، اما مطالبات کارگری و سوسیالیستی کومه‌له نیست، رادیکالیزه کردن جنبش کردستان است، اما پیوند سوسیالیستی کومه‌له با کارگران کردستان نیست، در یک کلام کمونیسم کومه‌له نیست، بلکه دمکراتیسم پیگیر و انقلابی کومه‌له در جنبش دمکراتیک است؟ آیا رفقای ما می‌توانند نشان دهند این نه پروسه خودآگاهی، تشکل و استقلال منافع کارگران کردستان تحت پرچم کمونیسم، بلکه صرفا دخالت این کارگران کمونیست در امر "جنبش" است که حزب دمکرات را به جنگ با ما برانگیخته‌است؟ این دست کم گرفتن حزب دمکرات، کمرنگ کردن منافع طبقاتی او بطور کلی و ندیدن انزجار او از کل موجودیت ماست. اگر خود ما، راسا، با هدف از پیش تعیین شده تسهیل امر کسب هژمونی در جنبش دمکراتیک در کردستان (و نه برای امحا و تاراندن نهایی حزب دمکرات) با حدکا وارد جنگی بشویم می‌توانیم این تعبیر را نیز بدسیم که این جنگی برای کم کردن شر حزب دمکرات از صفحه اعمال رهبری به توده‌ها در جنبش است، اما اگر او به ما حمله می‌کند، اگر او موجودیت و فعالیت ما را زیر ضربه می‌گیرد، آنگاه چنین تعبیری تنها می‌تواند متوهمانه و

ارزیابی و خصلت سراپا غیر سیاسی این استنباط با این بند سند ارزیابی معلوم می‌شود:

«بنابراین اقدام نظامی ما، نمی‌بایست مستقل از رویداد ۲۵ آبان طراحی و عرضه می‌شد، چرا که گفتیم می‌باید تأثیرات سیاسی‌ای که با این رویداد به سود حدکا ایجاد شده بود(!) را خنثی کند و همچنین اقدام نظامی ما می‌باید در آن فاصله زمانی انجام گیرد که در اذهان عمومی واقعه ۲۵ آبان امری مختومه تلقی نشده باشد و علاوه بر آن در این فاصله می‌بایست با تبلیغات و فعالیت سیاسی اجازه ندهیم حدکا پیروزی نظامی خود در تعرض ۲۵ آبان را به معنی درجه‌ای از تحقق اهداف خود (قدرت‌ی، مرعوب ساختن زحمتکشان و...) تثبیت کند.»

تأثیرات "سیاسی" که به "نفع" حدکا ایجاد شده است آن رعب و وحشتی است که توده‌ها از سببیت و جنایتکاری او یافته‌اند. یعنی همان قدر قدرتی او، همان "هدف" او. جنگ ما می‌خواهد این قدر قدرتی را درهم بشکند و ظاهراً این دروازه‌ای است که بحث "هژمونی" از آن وارد می‌شود. قطعاً حدکا با واقعه اورامان چیزی به اعمال "هژمونی" خود بر جنبش (اگر هژمونی را مارکسیستی بفهمیم) نزدیک نشده بود. تمام تأثیرات "سیاسی" ای که به "نفع حزب" ایجاد شد آن تأثیراتی است که او را از جنبش منزوی می‌نمود. جنگ ما با حدکا، حتی اگر "نیاید مستقل از ۲۵ آبان" طرح می‌شد (که فعلاً به نادرستی این مساله کاری ندارم)، اگر می‌بایست تصویر قدر قدرتی حزب را بشکند (که می‌بایست)، به هر حال ربطی به مبارزه بر سر هژمونی ندارد. مگر آنکه هژمونی بر جنبش را معادل انقیاد و تمکین از روی اجبار و ترس سایر نیروهای جنبش به یکی بدانیم. یعنی همان تصویر فدائی، راهکارگر، پیکار و دیگران از هژمونی، آنهم در سال ۵۷.

این فرمولبندی (بحران رهبری- نوار، و مبارزه برای هژمونی- سند) نظامی‌گرایانه است زیرا:

از تمام محتوای سیاسی مبارزه برای هژمونی انتزاع می‌کند. این نکات را مسکوت می‌گذارد و به جای فعالیت سیاسی- تشکیلاتی، تبلیغی و تاکتیکی حزب، ضربه نظامی را ابزاری برای کسب هژمونی قلمداد می‌کند (بیاد ندارم که تاکنون ما تبلیغ و افشاگری علیه حزب دمکرات را با فرمولبندی کسب هژمونی تبیین کرده باشیم. یعنی آنجا که اقدام ما در جهت کسب هژمونی هم بود. اما تا مساله نظامی می‌شود، "هژمونی" به محور بحث تبدیل می‌شود). این همان تصویر "قدر قدرتی" از هژمونی است. تصویری که حزب دمکرات احتمالاً دارد. نه هژمونی در مبارزه، که هژمونی به معنای نظامی- اداری کلمه. این همان بحث قدیمی "جنگ دمکرات و کومه‌له بر سر حاکمیت است" است که امروز حتی از همان اندک مفهوم سیاسی خود هم خالی شده و کاملاً در بُعد نظامی فهمیده شده‌است. این استنباط که ما امروز داریم بر سر رهبری جنبش با حزب دمکرات می‌جنگیم، به معنای سپردن سرنوشت "رهبری جنبش" نه به مبارزه حزبی- توده‌ای، بلکه به مبارزه نیروهای مسلح و لذا نظامی کردن تمام استنباط ما از شیوه دخالت و رهبری‌مان در جنبش است. این فرمولبندی، نه فقط جنگ با دمکرات، بلکه همچنین خصلت نظامی تشکیلات ما، یا ارگانهای نظامی آن را، در مرکز سیاست حزب ما در کردستان قرار می‌دهد. گرایشی که بطور عینی از دیرباز در سطوح مختلف کومه‌له وجود داشته است و گام به گام با فشار مدافعان کار سیاسی- توده‌ای اصلاح شده است. تشدید نظامی‌گری بر مبنای این

فرمولبندی اجتناب‌ناپذیر است.

به هر رو خاصیت این بیان پوپولیستی- نظامی اینست که در حالی که از لحاظ سیاسی به راست می‌چرخد و بطور ذاتی در سیاست آوانس می‌دهد، در عرصه نظامی چپ‌روی می‌کند. از مبارزه نظامی تمام آن کاری را طلب می‌کند که پیش از این قرار بود توسط مجموعه فعالیت حزب ما متحقق شود. چرا که:

۱- جنگ را نه به اعتبار تخالف پرولتاریا و بورژوازی بطور کلی و ضدیت آنها در جنبش دمکراتیک بطور اخص، بلکه به اعتبار رهبری جنبش و لذا با مفروض گرفتن، یکدست گرفتن و متحول ندیدن جنبش تبیین می‌کند. اینجا نفس جنبش و نیروهای فعاله آن مفروض است و مورد نقد نیست، دعوا بر سر رهبری آن است. اینجا درست یکی از بروزات عدم تعلق حزب دمکرات به جنبش انقلابی کمرنگ می‌شود. این راست روی در سیاست است.

۲- اگر مساله کسب هژمونی منشا جنگ باشد، آنگاه پیروزی نظامی قطعی و کسب این هژمونی نمی‌تواند منطقاً هدف جنگ تلقی نگردد (و اگر هدف اینطور تبیین نمی‌شود به معنای "انحراف" از سند ارزیابی است). اما پیروزی قطعی، که گویا صرفاً به اعتبار جنگ ما (با نیروی سازمانی ما) قابل حصول است، مستلزم عملیات نظامی بسیار گسترده، دنباله‌دار، فشرده و فرسوده کننده است. این معادل "جنگ جنگ تا پیروزی" است، زیرا با هر نتیجه دیگری به جز حل و فصل مساله هژمونی، جنگ نظامی خود را شکست خورده تصور می‌کند.

معنی این راست روی سیاسی و چپ‌روی نظامی در عمل این خواهد شد که:

۱- ما در تبلیغات آنطور که باید کارگران و زحمتکشان را مخاطب قرار ندهیم، حزب دمکرات را در تلاشش برای "رهبری" و "قدر قدرتی" افشا کنیم و کمتر به خصلت ضدکارگری‌اش بپردازیم.

۲- مبارزه نظامی برجستگی بیش از حد بیاید و نظامی‌گری رواج یابد.

۳- در مبارزه نظامی خود را فرسوده کنیم، در هر حال، مادام که حدکا به جنگ‌طلبی خود علیه ما ادامه می‌دهد (اعم از اینکه عملاً ضربه‌ای می‌زند یا نه) خود را ناموفق احساس کنیم

۴- شرایط ختم جنگ را نشناسیم

۵- پیروزی را تشخیص ندهیم

۶- در صورت شکست نظامی، ادامه کاری سیاسی خود را نیز، که در این دوره دچار وقفه نیز می‌شود، از دست بدهیم و با منطق خودمان خود را در امر مبارزه بر سر هژمونی مغلوب احساس کنیم.

۷- حتی به همان نسبت که تناسب قوایی در قلمرو نظامی به وجود می‌آوریم، قادر نباشیم کار سیاسی خود را سازمان بدهیم. شبیح جنگ باقی بماند.

به اشکالات دیگر سند می‌پردازیم. اول لازم است خلاصه‌ای از آنچه بنظر من تبیین درست مساله است را ذکر کنم. این نکات چیز چندان

انقلابی در کردستان است، به نحوی که عملاً سازمانیابی و آگاهگری پرولتاریا در کردستان تسهیل شود و دامنه جنبش انقلابی علیه بورژوازی سراسری بتواند گسترش یابد. از حزب دمکرات باید رفع زحمت شود. سیاست حزب دمکرات باید خنثی شود و حزب دمکرات به این نکات گردن بگذارد:

۱- تشکل کمونیستی پرولتاریا در کردستان، کومه‌له، یک واقعیت موجود، غیرقابل حذف است و فعالیت آزادانه آن در کردستان از جانب حزب دمکرات نمی‌تواند محدود شود.

۲- تبلیغات کمونیستی در کردستان آزاد و سازمانیابی زحمتکشان کرد با حزب سیاسی خود آزاد و بلامانع است، هیچ نیروی نمی‌تواند سد راه این سازمانیابی و آگاهی شود.

۳- دمکراسی در کردستان باید برقرار بماند، آزادی فعالیت سیاسی احزاب، آزادی توده مردم در عقاید و تشکل در کردستان باید به رسمیت شناخته شود و نمی‌تواند مورد تعرض قرار بگیرد.

۴- فعالیت کومه‌له (تبلیغات، سازمانیابی و...) در رهبری جنبش انقلابی خلق کرد نمی‌تواند با اعمال زور مسلحانه حزب دمکرات محدود شود.

۵- حتی از طریق نظامی نمی‌توان کومه‌له را به سازش سیاسی بر سر اهداف و اشکال مبارزه‌اش ناگزیر کرد. جنگ نظامی با کومه‌له به صرفه سیاسی و نظامی حزب دمکرات نیست.

واضح است که اینها مضمون پیروزی است و نه شکل آن. اینها عیناً فرمولبندی مفاد موافقتنامه صلح نیست، این رئوس آن وضعیتی است که برای ما به منزله پیروزی است. اما پیروزی در شکل چیست؟ قطعنامه علنی کومه‌له مصوب ک.م.ک در این مورد بسیار روشن است (هرچند قدری ناقص مساله را بیان می‌کند) زیرا میان پیروزی رسمی، قراردادی، (دو ژوره *dejure*) و پیروزی عملی، بالفعل (*de facto*)، تفاوت می‌گذارد. تحمیل شرایط صلح ما به حزب دمکرات و رسیدن به یک توافق اعلام شده و رسمی، شکل مطلوب‌تری از پیروزی است که البته تنها به اراده ما بستگی ندارد (ممکن است حزب دمکرات در اوج فلاکت و استیصال باز هم تن به توافق رسمی، آتش بس و مذاکره ندهد و از تهدیدات- آنگاه توخالی- جنگ طلبانه‌اش دست برنندارد). اما به هر حال تحمیل عملی این شرایط اعلام شده، که محور تبلیغات ماست، نمی‌تواند تنها ملاک تصمیم‌گیری ما درباره نحوه و دامنه عملیات نظامی ما، و قضاوت درست درجه موفقیت ما باشد. آنچه اینجا محور است تحمیل عملی (دوفاکتو) این شرایط است، یعنی بوجود آوردن اوضاعی که در آن پیروزی ما بدست آمده باشد، اعم از اینکه ماشین تبلیغاتی حزب دمکرات و رهبری آن، علناً آن را به رسمیت بشناسند یا نه. از این زاویه آنگاه ما به نحو دیگری به شکل پیشبرد عملیات نظامی خود در فازهای بعد (یعنی هنگامی که شرایط پیروزی دوفاکتو حاصل شد- امروز چنین نیست)، خواهیم نگرست. ما حتی در آن صورت، می‌توانیم پیروزی خود را به شکل یکجانبه اعلام کنیم (واضح است که چه پیروزی قراردادی و رسمی چه پیروزی دوفاکتو، هر دو ناپایدار و تابع قانونمندی همیشگی رابطه ما و حزب دمکرات یعنی خصلت طبقاتی اساسی و همسوئی‌های مقطعی است. پیروزی را باید در یک پروسه مدام حفظ کرد، اما بحث بر سر آنست که حدکا نخواهد و یا نتواند باز برای یک دوره تاکتیکی دیگر سیاست جنگی خود علیه ما را محور قرار بدهد)

"سند ارزیابی" متأسفانه میان پیروزی رسمی و پیروزی دوفاکتو تمیز قائل نمی‌شود، جایی برای پیروزی دوفاکتو باز نمی‌کند و بعلاوه

متفاوتی از همان قطعنامه علنی ک.م.ک نیست که به اعتقاد من یک تبیین متمایز از سند ارزیابی را نشان می‌دهد و من، با برخی اصلاحات جزئی، با آن موافقم (هرچند قطعنامه به تمام نکات مندرج در سند ارزیابی نمی‌پردازد)

۱- سیاست حاکم بر جنگ برای حزب دمکرات، آنتی‌کمونیسم او، هراس او بقا و انسجام تشکل سوسیالیستی طبقه کارگر کردستان و هراس او از ارتقاء جنبش ملی در کردستان به سطح جنبش انقلابی توسط این بخش کمونیست و انزوای خود او است. این سیاست دیر یا زود (و قاعدتاً دیرتر از زمانی که مساله کسب حق تعیین سرنوشت به نوعی به فرجام نزدیک شده باشد) به یک جنگ اجتناب‌ناپذیر مرگ و زندگی علیه کومه‌له می‌انجامد. این سیاست همچنین اعمال قهر روتین و متناوب علیه کومه‌له را حتی قبل از تسویه حساب نهایی برای حزب ضروری می‌سازد. اما جنگ اخیر، که بدون شک حزب دمکرات آغازگر آن بوده است و آگاهانه به آن پا گذاشته است، دارای ویژگی‌های خاص خود است. مقطعی که حزب دمکرات دست به شروع این دوره اخیر جنگ می‌زند، مصادف با استیصال عملی او، نیاز به معامله با اپوزیسیون آنتی‌کمونیست سراسری (و در مرحله بعد نوعی سازش با دولت مرکزی)، و مصادف با کاهش نفوذ و دامنه عمل او در کردستان است. حزب دمکرات برای کسب اعتبار در میان متحدین خود باید بر سر قابلیت خود در ضربه زدن به کمونیستها معامله کند و این قابلیت را عملاً نشان بدهد. از اینرو ویژگی جنگ برای حزب در اینست که اولاً، این جنگ نه صرفاً با هدف تبلیغاتی و ارباب موضعی کومه‌له، بلکه با تحمیل یک تناسب قوای جدید به نفع حزب دمکرات و به تمکین کشیدن کومه‌له و از این طریق بعلاوه زحمتکشان کرد، آغاز می‌شود. ثانیاً، از نظر حزب دمکرات، این جنگ جز در ابعاد سراسری به این هدف نمی‌رسد، ثالثاً، به همین دلیل یک دوره تاکتیکی نسبتاً طولانی (در مقایسه با جنگ‌های پیشین) را در بر می‌گیرد. این جنگی مقطعی نیست. در عین حال جنگ مرگ و زندگی نهایی نیز نیست. یک جنگ تاکتیکی است.

سیاست کومه‌له در این جنگ دفاع از تشکل مستقل پرولتاری در کردستان است، حفظ و گسترش دستاوردهای عینی و مناسبات سیاسی‌ای که این سازمانیابی و آگاهگری را ممکن می‌کند (دمکراسی در کردستان) و خنثی کردن این سیاست حدکا و حفظ و یا بهبود تناسب قوای موجود به نفع خویش است. جنگ کومه‌له با حزب دمکرات بدین ترتیب در وهله اول جنگی مبتنی بر منافع مستقل طبقاتی پرولتاریا در کردستان و سپس به این اعتبار، جنگی بر سر حفظ و گسترش مناسبات و اوضاع دموکراتیک در کردستان، یعنی جنگی بر سر آزادی و دمکراسی است.

این مسائل، یعنی منافع پرولتاریا و مساله آزادی و دمکراسی، محور و جوهر خصلت انقلابی جنبش در کردستان است، درست به همین خاطر است که حمله دمکرات به کومه‌له بر سر این مسائل، حمله‌ای به جنبش انقلابی است و نه تلاشی برای کسب هژمونی در آن. این مسائل هم امروز مرز عمل انقلابی و عمل ضدانقلابی در کردستان را ترسیم می‌کنند و نه دو سیاست در جنبش ملی- انقلابی در کردستان را. این فرمولبندی دوم یک راستروی سیاسی و یک آوانس کامل به حزب دمکرات در عرصه سیاست است.

۲- پیروزی در این جنگ به چه معنی است. برای کومه‌له پیروزی در جنگ خنثی شدن سیاست ضدانقلابی حزب دمکرات، تثبیت و بسط دامنه نفوذ حزب سیاسی پرولتاریا و تثبیت و بسط دامنه دمکراسی

شاید آنطور که باید حدکا را در موضع ضعف و تجدیدنظر نینداخته باشد، عملا امکان گسترش فعالیت سیاسی کومهله و عملیات نظامی او علیه رژیم را فراهم کرده باشد. این گرایش تقویت میشود که جدا از پیروزی جنگی (بر مبنای شاخص‌های جنگی، تلفات و...) چیزی را موفقیت ارزیابی نکند و بجای پیروزی سیاست جنگی، پیروزی جنگ از لحاظ نظامی را مد نظر قرار می‌دهد و برجسته می‌کند.

رابعا، کار نظامی، با عزیمت از "سند ارزیابی"، به نحو افراطی تشدید می‌شود. ما، اگر نه هنوز، بلکه در آینده، بیشتر از حد لازم برای تحقق اهداف خود، خود را با حدکا درگیر خواهیم کرد. اهداف جنگ (هژمونی و میز مذاکره) در سطحی قرار داده شده‌اند که به ناگزیر تا مدتها بخش اعظم انرژی و توان کل تشکیلات را خواهد بلعید. حکمت سیاسی فعالیت نظامی با تمکین رسمی حدکا تعریف شده‌است. این حکمت و هدف نه بصورت یک پروسه، بلکه بصورت یک مقطع، یک "ترکمانچای" برای حدکا می‌تواند متحقق شود. "جنگ جنگ تا پیروزی" به توقع تشکیلات از خودش تبدیل می‌شود و عقب‌نشینی از آن شکست محسوب می‌شود. حکمت سیاسی واقعی جنگ، یعنی جنگیدن برای حفظ کومهله و دامنه فعالیت کومهله، در کار سیاسی و تشکیلاتی با توده‌ها و کار نظامی علیه رژیم، کمرنگ می‌شود و لذا پیروزی‌هایی که تا هم‌اکنون در این جنگ بدست آمده‌است و در آینده نیز بدست خواهند آمد، تحت‌الشعاع عدم تمکین حدکا قرار خواهد گرفت. ضربه‌های وارده به ما بی‌نهایت بزرگ خواهد شد، زیرا صرفا با ضربه‌های نظامی ما به حدکا و نه با محصل سیاسی و عملی جنگ در هر مقطع، مقایسه می‌شود. این ضربات متقابل و نبردها بصورت جدال‌های در خط تعادل دیده نمی‌شود، خطی که در اینسوی آن، یعنی در تعادل بدست آمده، ما قادر شده‌ایم به کار انقلابی خود علیرغم تکاپوی ارتجاعی حزب دمکرات مشغول باشیم. این وضعیت فشار روحی و سیاسی عظیمی بر نیروی نظامی بیار می‌آورد. فکر تشکیلات را بطور یکجانبه نظامی می‌کند و به نارضایتی نظامی سازمان از خود و لاجرم "چپ" رو، نظامی و فرسوده کردن نیروها امکان می‌دهد. حال آنکه دیدگاه اصولی، عملکرد نیروی نظامی را، نه در قدر مطلق تفوق و تحرکش علیه حدکا، بلکه همچنین و اساسا در تامین اهداف سیاسی مورد نظر، یعنی در ایجاد عملی شرایط فعالیت همه‌جانبه کومهله، قضاوت می‌کند و لذا با تحقق تدریجی این اهداف سیاسی نیروی نظامی خود را موفق ارزیابی می‌کند. (اشتباهات فنی- نظامی در نبردهای معین البته همواره می‌تواند مورد بررسی و نقد قرار بگیرد)

بنابراین آنچه "سند ارزیابی" ابدا ارزیابی نمی‌کند همین رابطه جنگ ما با دمکرات و دستاوردهای تاکتونی آن با آن اهداف سیاسی و عملی‌ایست که بخاطر آن پا به جنگ گذاشته‌ایم. این اهداف دیگر صرفا در قبال حزب دمکرات تبیین نمی‌شوند، بلکه اهدافی جامع‌تر و اساسی‌ترند. استحکام و ادامه‌کاری کومهله، دامنه عمل آن، و گشودن راه گسترش فعالیت همه جانبه آن، اینها قاعدتا ملاک‌های ماست. سند ارزیابی، کار نظامی ما را در قیاس با این اهداف ارزیابی نمی‌کند.

از بحث‌های حاضر، تاکتیک و دورنمای نظامی معینی نیز استنتاج می‌شود که پائین‌تر در اشارات کوتاهی به سند "دورنما و مراحل جنگ" رئوس آنرا توضیح می‌دهم. اول لازم است خیلی خلاصه به چند نکته باقی‌مانده در سند ارزیابی برگردیم:

۱- در سند گفته می‌شود:

تصور مبهم و غیرسیاسی‌ای از موفقیت رسمی بدست می‌دهد (کشیدن حدکا به پای میز مذاکره- یعنی چیزی که ممکن است بنا به مسائل تبلیغاتی و عملی حدکا، حتی در اوج فلاکت هم حاصل نشود). بر طبق سند ارزیابی، موفقیت ما حاصل مبارزه ما به تنهایی نیست، بلکه همچنین حاصل تلقی خاصی از جانب حزب دمکرات نسبت به منافع و مصالح خودش است. هیچ تضمینی وجود ندارد که حزب دمکرات، آنگونه که فشار عملی ما حکم می‌کند، عمل کند. از اینرو سند ارزیابی متغیری را در بحث پیروزی وارد می‌کند که لزوما تماما تابعی از فعالیت ما و یا حتی فشارهای عینی ما بر حدکا نیست. ندیدن پیروزی دوفاکتو، هنگامی که سیر محتمل‌تر اوضاع اینست که پیروزی ما اساسا عملا حاصل شود بی‌آنکه رسما مسجل شود، به معنای آن خواهد بود که خود ما بر طبق سند ارزیابی پیروزی عملی خود را تشخیص ندهیم و شرایط انتقال از دوره تاکتیکی موجود به دوره دیگر را نبینیم.

بهرحال این بحث (و بحث قطعنامه علنی) از لحاظ استنتاجات سیاسی و عملی تفاوت‌های مهمی با بحث "سند ارزیابی" دارد.

اولا از لحاظ سیاسی، همانطور که گفتیم، خصلت طبقاتی تبلیغات ما، ضدیت طبقاتی ما با حزب دمکرات (و به این اعتبار، مسائل جنبش ملی- انقلابی) بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت. با حرکت از موضع قطعنامه علنی، ما قبل از هر چیز به یک طبقه معین فراخوان می‌دهیم. جنگ حدکا را جنگی علیه کارگران و جنگی علیه انقلاب زحمتکشان کردستان ترسیم می‌کنیم، (امروز هم رادیوهای ما حتما چنین می‌کنند، اما این نه بخاطر ادراکات مستتر در سند ارزیابی، بلکه علیرغم آن صورت می‌گیرد. در صورت تثبیت بحث "هژمونی" تبلیغات، نمی‌تواند گام به‌گام به فرمولبندی‌های غیر اصولی سقوط نکند.

ثانیا، تبیین اصولی مبانی جنگ، امکان می‌دهد تا مبارزه نظامی از هم‌اکنون، رابطه‌ای جدی با کار سیاسی- تشکیلاتی- توده‌ای پیدا کند. به درجه‌ای که پیروزی‌های نظامی ما تناسب قوای مورد نظر را از هم‌اکنون شکل می‌دهد و سیاست حدکا را خنثی می‌کند، به همان درجه معضل بخش‌های بیشتری از تشکیلات به کار در میان کارگران و زحمتکشان تبدیل می‌شود (بدیهی است که بهرحال عمل نظامی ما علیه حدکا برای تحقق اهداف اساسی و برگشت‌ناپذیر کردن موفقیت‌های موجود همواره ضروری است). کار "روتین" و سیاسی نه تنها تعطیل نمی‌شود، بلکه در سایه کار نظامی حرکت می‌کند و سفره خود را در پس هر پیروزی نظامی پهن می‌کند. اگر دعوا بر سر رفع مزاحمت حزب دمکرات از تبلیغات، آگاهگری، کارسازمانی و توده‌ای و امنیت تشکیلات کومهله دیده شود، آنگاه به درجه‌ای که جنگ ما این مزاحمت را، ولو بصورت منطقه‌ای رفع می‌کند، کار سیاسی گسترش می‌یابد. اشکال درک "جنگ بر سر هژمونی است" اینست که باید منطقا تا فیصله یافتن مساله "هژمونی" نظام را بر سیاست برتری بدهد. رابطه نظام و سیاست را "مرحله‌ای" و "دوره‌ای" بررسی کند و نه متقابل، جاری و بصورت یک پروسه اتکا و رشد متقابل. تصور "قراردادی" از پیروزی، این مطلق دیدن نظام را به شکل افراط‌آمیزی تشدید می‌کند.

ثالثا، تشکیلاتی که نظام را در دوره حاضر و تا تعیین تکلیف با حدکا مطلقا محوری کرده باشد، تشکیلاتی که جنگ با حدکا را از هژمونی استنتاج کرده باشد، در عین حال همواره از نظر نظامی از خود ناراضی از آب درمی‌آید، ولو آنکه عملیات نظامی او، علیرغم آنکه

ما را دچار پراکندگی، بی‌هدفی نسبی و آهنگ نامطلوب کرده‌است. حال روشن است آن کسی که "حلقه اصلی نقد" را در "اشتباهات و ضعف‌هایی" بدارد که مانع تحقق "اهداف نظامی" ما شده‌است خودبخود دارد امروز هم بر مبنای سیاست "پیروزی سریع" خود را قضاوت و نقد می‌کند و نه بر مبنای سیاستی که پس از بانه مطرح شده و با این حال به درک عمومی کم هم تبدیل نشده است. حلقه اصلی نقد، بازبینی فعالیت جنگی ما در پرتو سیاست اصولی امروز ماست و نه نقد فعالیت نظامی، آنجا که سیاست نادرستی بر آن حاکم بوده است. امروز باید دید کدام عملیات‌ها، در صورتی که ما این سیاست را از ابتدا می‌داشتیم، حیاتی و ضروری بود و کدام شاید نالازم. کدام عملیات‌های لازم را انجام ندادیم چون صرفاً با تفکر "پیروزی سریع" حرکت می‌کردیم و بالاخره کدام عملیات‌ها و اقدامات جنگی را باید در دستور بگذاریم تا هرچه سریع‌تر و کم‌مشقت‌تر اثرات آشفته‌فکری و یکجانبه‌نگری گذشته را برطرف کنیم و نظام خود را بر سیاست امروز منطبق کنیم.

۲- در سند ارزیابی، یعنی حتی هنگامی که ظاهراً سیاست اصولی را یافته‌ایم با این جملات در خود متناقض برخورد می‌کنیم:

"در مقابل ضربه ۲۵ آبان حدکاء، ما سیاست صحیح طرح شعار "مجازات عاملین..." را در پیش گرفتیم. این سیاست به ما امکان می‌داد تا شروع جنگ را نه به دلخواه حدکاء و در دنباله‌روی از حوادث، بلکه خودمان راساً تعیین کنیم و از سوی دیگر وسیع‌ترین حمایت و تایید توده‌ای ممکن را از موضع خود در قبال حدکاء کسب کنیم."

اشکالات یکی دوتا نیست:

اولاً در قطعنامه علنی، که "حقیقت را به توده‌ها می‌گوید"، ایده "مجازات عاملین" نه به عنوان زمینه‌چینی ضربه نظامی بعدی ما، بلکه به مثابه راه سیاسی تفوق ما بر حدکاء و راهی برای اجتناب از جنگی که در واقع در اورامان آغاز شده بود، تصویر می‌کنیم. و بنظر من همین درست است. در سند ارزیابی ایده "مجازات عاملین..." جایی بناحق در تفکر ما کسب کرده‌است.

ثانیاً، (و در نوارها هم این توهم وجود دارد)، جنگ با ۲۵ آبان در اورامان شروع شد نه با ۶ بهمن. این هم چیزی است که به توده‌ها می‌گوئیم، اما ظاهراً چندان به آن معتقد نیستیم. اگر قبول داریم که سیاست حدکاء بر ضرب شست نشان دادن به کومه‌له و تحدید دامنه فعالیت و آزادی عمل آن بود، آنگاه باید بفهمیم که جنگ ۲۵ آبان اورامان برای حدکاء یا پیروزی این سیاست و یا آغازی برای یک جنگ بر مبنای این سیاست بود. نه یک ضربه تصادفی، نه یک واقعه نظیر وقایع دیگر. آنگاه خود ضربه اورامان را باید بعنوان اعلام جنگ حدکاء به ما تلقی می‌کردیم و نه ایده "مجازات عاملین..." را به عنوان توجیهی برای اعلام جنگ ما به حدکاء. ما جنگ را شروع نکردیم. این واقعیت دارد.

ثالثاً، گفتن اینکه ایده "مجازات عاملین" به ما امکان می‌داد تا شروع جنگ را نه به دلخواه حدکاء و در دنباله‌روی از حوادث بلکه خودمان راساً تعیین کنیم، بسیار غریب بنظر می‌رسد. اگر سیاست ما خنثی کردن تاکتیک سراسری حدکاء برای ضربه زدن به کومه‌له بود، یعنی شرکت و پیروزی در جنگی که حدکاء عملاً به ما تحمیل کرده بود، آنگاه دیگر توجیه "مجازات عاملین" بردی ندارد. کدام توده خلق کرد از ما باور می‌کند که در اشنویه، اطراف سنندج و دیواندره و... دنبال

"با حرکت از ضرورت سیاسی و بنیادی اقدام به جنگ، ارزیابی ما از سایر زمینه‌ها مکان واقعی خود را می‌یابد. نقد ما در هر زمینه می‌باید نقاط ضعف و اشتباهاتی را که مانع تحقق کامل اهداف نظامی ما شدند را روشن سازد و آلترناتیو‌هایی را که موجب پیشبرد بهتر جنگ می‌شدند را ارائه دهد... حلقه اصلی در نقد جنگ ما با حدکاء در زمینه تاکتیک‌های نظامی (و بویژه فقدان تاکتیک روشن و مرحله‌بندی شده و دوره‌ای از جنگ) می‌باشد."

حلقه اصلی در نقد جنگ ما با حدکاء، نمی‌تواند در زمینه تاکتیک‌های نظامی باشد. زیرا خود این تاکتیک‌های نظامی قرار بوده به اهداف سیاسی معینی خدمت کنند. بنابراین حلقه اصلی نقد این خواهد بود (با فرض معلوم بودن و مورد توافق بودن اهداف سیاسی)، تاکتیک‌های نظامی ما و سایر اقدامات ناشی از سیاست جنگی ما (که دیگر نظامی نیست)، تا چه درجه ما را به تحقق اهداف سیاسی‌ای که از جنگ دنبال می‌کرده‌ایم نزدیک کرده‌است. بعبارت دیگر نقد ما از تاکتیک‌های نظامی نمی‌تواند ابتدا به ساکن آغاز شود، بلکه می‌بایست در متن اهداف سیاسی سیاست جنگی ما بررسی شوند. به این ترتیب با این حساب فرضاً ممکن است یک عملیات از لحاظ نظامی موفق، در مجموع نالازم بوده باشد و برعکس. سوال اینست: آیا ما توانسته‌ایم آن مجموعه عملیات نظامی که شرط لازم پیشرفت سیاست ما بود را انجام دهیم و درست انجام دهیم. اگر سیاست ما کشیدن حدکاء به پای میز مذاکره بوده باشد، نه، اگر سیاست ما تثبیت ادامه‌کاری کومه‌له، گشایش راه گسترش فعالیت کومه‌له و غیره باشد، شاید، آری. بعبارت دیگر سوال در درجه اول بر سر قضاوت خود اهداف نظامی ما، یعنی هدف عملیات‌های ما با ملاک اهداف سیاسی ماست و نه قضاوت در خود نحوه و درجه تحقق اهداف نظامی ما که باید در جلسه فرماندهان نظامی با ک.م.ک مورد بحث قرار گیرد، و قطعاً عوامل فنی زیادی را طرح خواهد کرد. تنها با حرکت از بحث "هژمونی"، که هدف سیاسی و هدف نظامی را در نقطه "تفوق بر حدکاء" برهم منطبق کرده‌است، می‌توان به این نتیجه رسید که حلقه اصلی نقد ما، بررسی اشتباهاتی است که مانع تحقق کامل اهداف نظامی ما شدند.

در بند ۴ گفته می‌شود که از ۷ بهمن (پس از آنکه مشاهده شد که حدکاء بر سر میز مذاکره نمی‌آید- که اگر هم بودیم نمی‌رفتیم!)، باز ما ایده "کسب برتری سریع"، "میز مذاکره" به جنگ ادامه دادیم، تنها پس از وقایع بانه، که پروسه کسب برتری سریع را دچار وقفه کرده‌بود که ما سیاست جنگی جدیدی (و بنظر من اصولی‌تری) را مبنی بر ایجاد تعادل منطقه‌ای برای ادامه فعالیت همه‌جانبه کومه‌له در دستور گذاشتیم. که متأسفانه این سیاست جنگی جدید به درک واحد ک.م.ک تبدیل نشد و در عمل همان "پیروزی سریع" و "میز مذاکره"، با همان آهنگ حرکت متناسب آن، مبنای فعالیت بود. (نقل به معنی) بنظر من حلقه اصلی نقد همینجاست.

ایده "کسب پیروزی سریع و میز مذاکره" نمی‌توانست برای ما یک سیاست جنگی باشد، زیرا این حداکثر، پیروزی یک سیاست جنگی آنهم در فرم را بیان می‌کند نه خود سیاست را. با هر سیاستی می‌توان برای "کسب پیروزی سریع و میز مذاکره" تلاش کرد، مبنی بر اینکه انسان نیروی کافی داشته باشد. بهر حال این سیاست نشد. و لذا نقد ک.م.ک نمی‌بایست منطقاً منتظر وقایع بانه باشد تا این نکته را مورد توجه قرار دهد. اینکه سیاست جنگی کنونی ما (اگر به درک عمومی ک.م.ک تبدیل شده باشد) می‌توانست از ابتدا مد نظر باشد، می‌توانست بصورت عقب‌نشینی ما از "سیاست" اول جلوه‌گر نشود، کاملاً روشن است. فقدان این سیاست اصولی از ابتدا، قطعاً فعالیت نظامی

نظامی جنگ ما به ما نمی‌گوید.

۳- در بند سوم، سیاست منطقه‌ای ما، که حتی در سند ارزیابی هم به ضرورت کار روتین همه‌جانبه ما مرتبط شده بود، اینجا، شاید چون مساله قرار است در سطح نظامی بررسی شود، تماما به ضرورت کار روتین نیروهای نظامی مرتبط می‌شود، و بدین صورت توجیه می‌شود که سیاست منطقه‌ای سیاستی برای "کاهش ظرفیت نظامی حدکا و افزایش ظرفیت نظامی ما" است. سیاست منطقه‌ای ما بهر حال حکمت خود را از یک جا می‌گیرد، این سیاستی برای حفظ نوعی تعادل قوا در کردستان برای انجام مجموعه فعالیت‌های سیاسی و نظامی روتین کومه‌له است. به صرف اینکه سند "مورد بحث" در باره نظام است، مجاز نیستیم حکمت سیاست منطقه‌ای خود را نیز نظامی تفسیر کنیم.

بهر حال گفته می‌شود که "بنابر این اگرچه از لحاظ تاکتیکی- عملیاتی، جنگ ما با حدکا جنگی بر سر سرزمین نیست «یعنی بر سر داغان کردن و فرسوده کردن نیروهای مسلح اوست- نادر» لیکن به لحاظ استراتژیک حفظ و توسعه مناطق خودی و تحدید مناطق فعالیت حدکا در افزایش و کاهش ظرفیت‌های نظامی ما اثر تعیین کننده‌ای دارد"

این یک دفاع یکجانبه‌نگرانه نظامی از سیاست منطقه‌ای است که تمام فلسفه وجودی یک سیاست منطقه‌ای را بجز جنبه نظامی که آنهم در قبال حزب دمکرات فراموش می‌کند.

به این ترتیب بحث سیاست منطقه‌ای که در ادامه (بند ۴) این سند آمده است کاملا به مقدمات این بحث (بحث تلفات انسانی) نامربوط بنظر می‌رسد. گویی دو رگه مستقل استدلال کنار هم آمده‌اند. از بحث تلفات انسانی هیچ استنتاج تاکتیکی نشده‌است. در یک کلام این مقدمات ابداع سیاست منطقه‌ای ما را توضیح نمی‌دهد. چرا که اصولا این سیاست را تنها با اتکا به "نظام" و آنهم با اشاره به رابطه مناطق با تقویت و تضعیف "نیروهای مسلح" طرفین نمی‌توان توضیح داد. بحث سیاست منطقه‌ای نیاز به همان درک سیاسی از اهداف جنگ ما و دمکرات و شرایط پیروزی دوفاکتو ما دارد، که متأسفانه نه در سند ارزیابی و نه در "دورنما و مراحل" به آن اشاره نشده و تنها در حد کلی در قطعنامه علنی ک.م.ک منعکس شده‌است.

اما بحث آترناتیو من:

جنگ ما بر سر سرزمین نیست، اما بر سر داغان کردن نیروی مسلح طرف مقابل به خودی خود هم نیست زیرا کوبیدن نیروی مسلح طرف مقابل شرط مسلم هر نوع جنگ ما با حدکاست.

سیاست جنگی ما، یک سیاست منطقه‌ای است. نیروی واقعی ما امکان یک تفوق همه‌جانبه و سراسری در کل کردستان بر حزب دمکرات را به ما نمی‌دهد. اما ما می‌توانیم و باید تلاش کنیم تا در مناطقی که برای موجودیت و فعالیت کومه‌له، به مثابه تشکل کمونیستی تمام کارگران کردستان و به مثابه رهبر جنبش انقلابی خلق کرد، حیاتی و اساسی است به این تفوق دست یابیم. نوعی تقسیم منطقه‌ای کردستان برای آنکه جنگ با حزب دمکرات به یک معضل فرعی تشکیلات تبدیل شود و لذا بخش اعظم نیروی ما برای کار کمونیستی و انقلابی با توده زحمتکشان آزاد شود ضروری است. واضح است که این سیاست منطقه‌ای در عین حال در تناسب قوای موجود، روشی برای گسترش نیروی نظامی ما نیز هست. بنابر این ملاک و شاخص موفقیت نظامی

عاملین جنایت اورامان می‌گردیم. اما این ایده، به مثابه توجیهی برای جنگ، درست به معنای دنباله‌روی از حوادث است و نه برعکس، این یعنی ما ناگزیریم جنگ را در اورامان شروع کنیم، زیرا نه به یک سیاست سراسری جنگ‌طلبانه حدکا، بلکه به یک واقعه محلی داریم عکس‌العمل نشان می‌دهیم. (در مورد صحت و نادرستی شروع جنگ در اورامان اینجا بحثی ندارم). بهر حال "مجازات عاملین" برای ما یک سیاست نبود، بلکه تبلیغات بود. "جما" بر مبنای چنین "سیاستی" تنها می‌توانست از اورامان "شروع" شود، در زمان معینی "شروع" شود و درست از لحاظ "زمان و مکان" در دنباله‌روی از حوادث اتفاق بیفتد.

آیا پیروزی دوفاکتو ما فی‌الحال بدست آمده است؟ بنظر من نه. مساله عملیات نظامی در رابطه ما و حزب دمکرات هنوز نقش تعیین‌کننده دارد و نمی‌تواند در مقایسه با اهمیت از سرگیری فعالیت روتین کم‌رنگ شود. آنچه گفتیم به معنای کم کردن اهمیت فعال بودن در صحنه نظامی نیست، بلکه داشتن دورنما و تعریف درستی از علل جنگ و شرایط و شکل پیروزی ما مورد نظر است. در این باره پائین‌تر باز هم نکاتی را مطرح می‌کنم.

در باره نوشته "جنگ ما حدکا، دورنما و مراحل"

۱- در بند اول گفته می‌شود که "جنگ ما و ح.د جنگی است میان نیروهای مسلح طرفین". در وهله اول چنین بنظر می‌رسد که این گفتن ندارد، زیرا هر جنگی، یک جنگ است میان نیروهای مسلح طرفین. اما این بند فوراً نتیجه خود را می‌گیرد: "هدف کاهش ظرفیت و امکانات نظامی حدکا به گونه‌ای است که ادامه جنگ را به زیان خود دانسته و آتش‌بس را بپذیرد". این بنظر من نمونه‌ای از برداشت چپ‌روانه نظامی است. "نیروی مسلح طرفین" برجسته شده‌است تا گفته شود، ختم جنگ که "آتش‌بس" پذیرفته شده از جانب حدکا فرموله شده‌است، تمام به اوضاع نیروی مسلح او، یعنی توانایی نظامی او برای جنگیدن با ما بستگی دارد. اینکه نیروی مسلح کومه‌له چقدر و با چه درجه تفوق نظامی باید بجنگد تا کارایی نیروی نظامی دمکرات به حد لازم کاهش یابد معلوم نیست. از روی قرائن می‌توان حدس زد که این جنگ با این تعریف به این سادگی‌ها و در آینده قابل پیش‌بینی به "پیروزی" مورد نظر این سند برای ما منجر نخواهد شد.

۲- بند دوم همین تفسیر را ادامه می‌دهد. برای کاهش ظرفیت و توانائی حدکا باید تلفات انسانی سنگین به او وارد کرد و نیروی انسانی او را فرسوده و از صحنه خارج کرد. اضافه می‌شود که لذا این جنگ "علیه نیروی انسانی آنها می‌باشد و لذا از جمله اساسی‌ترین شاخص‌های موفقیت عملیاتیها و مانورهای ما، تعداد تلفات آنان و افزایش فرسودگی آنهاست". اینجا یک پروسه خطی تکامل پیش‌بینی شده‌است که از امروز تا زمانی که حدکا آتش‌بس را بپذیرد، ادامه می‌یابد و آن عبارت است از تحمیل مداوم تلفات به نیروی انسانی حدکا. با این حساب تکلیف نوع عملیاتیها، محل انجام آنها، شتاب و آهنگ عملیاتیها و غیره همه با این ملاک که کجا و چگونه بیشترین تلفات را می‌توان بر حدکا وارد کرد، یعنی یک ملاک صرفاً نظامی و آنهم صرفاً در یکی از ابعاد آن (تلفات و فرسودگی نیروی انسانی)، سنجیده می‌شود، مستقل از اینکه جنگ‌های ما شرایط سیاسی مورد نظر را فراهم کرده‌است یا نه. واضح است که هر نبرد در هر جنگ هدف درهم کوبیدن نیروی نظامی مقابل را در مقابل خود قرار می‌دهد. این همانقدر تعریف هر جنگ بطور کلی است که همان فرمول قبلی که این "جنگی است میان نیروهای مسلح طرفین"، و لذا بعنوان خصلت عام هر جنگ، هیچ چیز راجع به تاکتیک و اهداف

ما نه صرفا تلفات به نیروهای مسلح دشمن و فرسودگی او، بلکه اساسا اینها است:

(۱) تحقق این سیاست تفوق منطقه‌ای (که در سند "دورنما و مراحل" تشریح شده است)

(۲) کاهش تدریجی و گام به گام آن درصد معین از نیروهای ما که برای حفظ این تعادل و تفوق منطقه‌ای مشخصا وظیفه انجام عملیات (درگیری، مانور، دفاع) علیه حزب دمکرات را دارند. (چیزی که در هیچ سندی گفته نشده است)

اگر بطور جدی به پیروزی دفاکتو و از سرگیری کار با توده کارگران و کار نظامی علیه رژیم فکر می‌کنیم می‌بینیم که این شرط دوم به همان درجه اولی حیاتی و جزئی از سیاست ماست. حفظ یک تعادل منطقه‌ای که در آن تمام نیروهای ما قرار است درگیر برقراری این تعادل و عملیات به منظور حفظ آن باشند، را به سختی می‌توان موفقیت نامید (هر چند مجبور باشیم بهر حال باید با تمام نیرو از محدود شدن عرصه حضور کومه‌له فراتر از حد پیش‌بینی شده جلوگیری کنیم). مساله اساسی اینجاست که پیروزی ما خود را در شکل فرعی شدن مساله جنگ ما و حزب دمکرات و تخصیص یافتن بخش بیشتری از تشکیلات به کار توده‌ای و انقلابی خود نشان می‌دهد، مشروط بر اینکه بخش قلیل‌تری از نیروهای ما با عملیات و مانور امنیت فعالیت و تفوق منطقه‌ای ما را بتوانند حفظ کنند. بنابراین این نیز، مانند خود سیاست منطقه‌ای ما، باید آگاهانه دنبال شود. موفقیت نظامی ما در هر مقطع باید به اینصورت قضاوت شود که آیا ما توانسته‌ایم تفوق منطقه‌ای مورد نظر را بدست بیاوریم، حفظ کنیم، و یا بسط بدهیم و اینکه آیا توانسته‌ایم در طول همین پروسه، بخش بیشتری از نیروی نظامی و انرژی سیاسی خود را آزاد کنیم و از قفل شدن با حزب دمکرات خارج کنیم.

بنظر من امروز هنوز آن تفوق و امنیت منطقه‌ای را بدست نیاورده‌ایم و لذا حتی بطور دفاکتو نمی‌توان گفت که ما پیروز شده‌ایم، هر چند تا همینجا دستاوردهای سیاسی و نظامی بسیار ارزنده و تاریخی داشته‌ایم (گویا رفقای دیگری به شمردن اینها موظف شده‌اند و من وارد اینها نمی‌شوم). همانطور که رفقای ک.م.ک نوشته‌اند، ما قطعا پیروزی نسبی داشته‌ایم. تا اینجا حزب دمکرات طرف زیانکار در این جنگ بوده است. آنچه نیاز داریم نه صرفا یک سلسله طرح‌های نظامی برای پیشبرد این سیاست منطقه‌ای و پشیمان کردن نظامی حدکا از طریق ضربات کاری و موثر، بلکه همچنین مجموعه طرح‌هایی برای آغاز کار تشکیلاتی تحت پوشش این عملیاتها (کاری که قطعا باید اشکال ویژه به خود بگیرد) و بعلاوه طرح‌هایی برای حفظ تعادل بر مبنای یک پروسه "از درگیری درآوردن" (disengagement) بخش موثری از نیروهای خودی در مقابل حدکا است. در آن مرحله، ابتکار و خلاقیت زیادی لازم خواهد بود تا نیروهای از پیش معین شده‌ای، با عملیاتهای حساب شده تهاجمی و مانورها، عملیات دفاعی و ایذائی، اساسا با هدف کنترل حدکا و دور نگاهداشتن او از عرصه‌های اصلی فعالیت نیروهای ما، تعادل منطقه‌ای و نظامی بدست آمده را حراست کنند. پیروزی ما در جنگ با حدکا در شکل مطلوب تسلیم حدکا به خواسته‌های ماست. اما ضربه خوردن حدکا، فرعی شدن جنگ ما و حدکا در بخش اعظم کردستان و عادی شدن اوضاع برطبق یک تعادل منطقه‌ای مطلوب نیز شکل دیگر و محتمل‌تر پیروزی است. نباید به این دومی چشم بست.

نکته آخر من در باره بند ۵ سند "دورنما" است. اینجا به دوری واحدهای ما از مرز و تمرکز دائمی نیروهای حدکا در اردوگاه مرکزی‌شان صرفا از لحاظ پاریزگاری برخورد شده است، که قطعا اهمیت خود را دارد. اما مرز برای ما از لحاظ نظامی و سیاسی تعیین‌کننده است. ما باید کریدورهای عبوری خود به مرز را داشته باشیم در غیر اینصورت تامین هر نوع ادامه‌کاری نظامی و سیاسی ما، هر نوع استراحت، آموزش، تجدید قوا و هر نوع امنیت درازمدت در سطح مرکزی، دشوار خواهد شد. استنباط من اینست که به نواحی مرزی و به سرعت و استحکام و امنیت نقل و انتقال واحدهای ما میان مرز و داخل خاک ایران کم بها داده شده است.

با آرزوی موفقیت و ایمان به پیروزی حزب کمونیست ایران

نادر ۲۷ مرداد ۱۳۶۴

جنگ حزب دمکرات با کومه‌له و اعلام آتش بس یکجانبه

بخشی از جلسه ۲۶ دسامبر ۲۰۰۱ پالتاک در
اتاق "با منصور حکمت"

خالد علی پناه:

من یک سوال دارم. در شهر ما، یوتبوری، یک دفعه عبدالله مهدی آمده بود و من شخصا از او سوال کردم. گفتم، نظرتان در رابطه با جنگ کومه‌له و حزب دمکرات چه بود؟ گفت: این جنگ را منصور حکمت به ما تحمیل کرد. اگر در این مورد من اطلاع دارم، بالاخره در جلسات کمیته مرکزی بودی. می‌خواهم بدانم که این چقدر واقعیت داره و آیا نظر شما در آن موقع در رابطه با جنگ کومه‌له و حزب دمکرات چه بود؟ و موضع عبدالله مهدی چه بود؟ خیلی ممنون.

منصور حکمت:

جنگ را حزب دمکرات شروع کرد، در اورمان رفقای ما را کشتند. عزیزترین کسان ما را که صورتشان از جلوی چشمان ما کنار نمی‌رود. آن موقع من در کردستان بودم. در مقر کومه‌له، با رهبری کومه‌له نشستیم و درباره چه باید کرد صحبت کردیم. بحث این بود که حزب دمکرات یک ضربه‌ای زده است، اگر ما این حرکت را ندیده بگیریم، اگر این حرکت نظامی حزب دمکرات پاسخ نظامی از ما نگیرد، حزب دمکرات حاکمیتش را در مناطق آزاد کردستان، تثبیت میکند، به این معنی که آدم اجازه نخواهد داشت تبلیغات کمونیستی کند. و این چیزی بود که کومه‌له به آن گردن نمی‌گذاشت. در نتیجه سیاست بر این شد که حزب دمکرات باید جواب نظامی بگیرد. این تا اینجا.

در رابطه با موضع عبدالله مهدی، من فکر نمی‌کنم کسی بوده باشد در آن کوه و تپه که مخالف این بوده باشد که حزب دمکرات باید جواب نظامی بگیرد. منتهی اینکه چه جوابی بگیرد بعدها موجب بحث‌های وسیع‌تری شد. اتفاقاً من نویسنده و پیشنهاد دهنده آتش بس یکجانبه بودم. بحث در مورد این که این جنگ کجا می‌خواهد برود، موضوع بحث‌های بعدی شد. من یک نوشته‌ای دارم در مورد ماهیت جنگ که بعداً به سیاست رسمی تبدیل شد در مقابل سیاست «جنگ جنگ تا پیروزی» که عملاً بطور ناخودآگاه بر این دوستان و کمیته مرکزی کومه‌له حاکم بود، این سیاست بر این مبتنی بود که جنگ باید به شکست نیروهای نظامی حزب دمکرات منجر بشود. من در آن نوشته گفتم چنین چیزی غیر ممکن است. گفتم که جنگ باید به فرعی شدن تقابل نظامی ما منجر بشود، بطوری که بتوانیم کارمان را بکنیم. من طرفدار فرعی کردن جنگ وقتی که پیروزی کافی را به دست آوردیم، بودم. بحث جنگ جنگ تا پیروزی را نقد کردم. چپ‌روی نظامی را نقد کردم. این سندش هست که به نظر من باید همین روزها چاپش بکنیم (می‌گذارمش در سایت روزنه ببینید). بعداً رفیق ابراهیم عزیز زاده این سیاست را بعنوان سیاست کومه‌له اعلام کرد. قطعنامه‌های کومه‌له و بحث‌هایشان در جلسه‌ای که داشتند (و من بعداً شنیدم) کاملاً خط نظامی‌گرایانه و چپ‌روانه و تا نفر آخر باید جنگ کرد، داشت. در صورتی که بحث من این بود که اصلاً این کار را نباید کرد. بحث من این بود که وقتی این تناسب قوا تضمین شد که حزب دمکرات نمیتواند جلوی فعالیت ما را بگیرد، ما باید جنگ را فرعی تلقی کنیم، یک نیروی معینی به آن اختصاص بدهیم که حزب

دمکرات را کنترل کند و ما کارمان را پیش ببریم. این را پیروزی دوفاکتو تعریف کردیم. مقاله‌اش هست. همه قبول کردند، همه «به‌به» گفتند و به خطر رسمی تبدیل شد. اگر عبدالله مهدی گفته باشد جنگ کومه‌له و دمکرات را منصور حکمت به ما تحمیل کرد، به نظر من باید در خیلی چیزها شک کرد. من هنوز سخته باور کنم این آدم بتواند، کسی بتواند چنین چیزی بگوید. کمیته مرکزی کومه‌له در این مورد تصمیم گرفت. این جنگی بود که کومه‌له در آن سربلند بود.

در مقطع کنگره ششم من برای کنگره به آنجا رفته بودم. ولی قبل از کنگره بخاطر بمباران اردوگاه باعث شد که ما متفرق بشویم و نتوانیم کنگره را در آن مقطع در اردوگاه بگیریم. در جلسات کمیته مرکزی کومه‌له در آنجا بود که من بخاطر اینکه انشعابی در حزب دمکرات صورت گرفته بود، پیشنهاد آتش بس یکجانبه به حزب دمکرات را مطرح کردم. عبدالله مهدی، جواد مشکی و صلاح مازوجی به پیشنهاد آتش بس یکجانبه رای ممتنع دادند. ابراهیم عزیز زاده خوشبختانه استقبال کرد و من این نوشته را نوشتم. سند اعلام آتش بس یکجانبه به حزب دمکرات و ایده آتش بس یکجانبه مال من است. و این آتش بس را اعلام کردیم. در صورتی که سیاست دوستان دیگر و سیاست عبدالله مهدی این بود که این آتش بس زودرس است، و ما باید حزب دمکرات را به یک توافق استراتژیک‌تر و به یک همزیستی استراتژیک‌تر با خودمان بکشانیم. در نظر آنها این آتش بس دادن یک امتیاز ساده بود. من گفتم این توهم است. این توهمی بود که عبدالله مهدی همیشه داشت: تقسیم استراتژیک کردستان بین دو حزب جنبش که الان هم رفته دنبال آن.

بحث آتش بس یکجانبه بحث من بود، بحث فرعی کردن جنگ بحث من بود. تحریک علیه آدمی که مال کردستان نیست الان دیگر حرفه اینهاست. اینها می‌خواستند به بخش انشعابی حزب دمکرات آتش بس بدهند. بحث من این بود که چه فرقی میکند؟ چرا به بخش انشعابیش آتش بس میدهند و به جناح قاسملو آتش بس نمیدهند؟ بجای اینکه با باصلاح رهبری انقلابی دوستی بکنیم و با جناح قاسملو جنگ، این آتش بس را باید به همه داد. من گفتم که الان موقعیتی است که میتوانیم انشعاب‌شان را، تفرقه‌شان را شاهدهی بر ضعفشان بگیریم. اعلام کنیم پیروز شدیم و جنگ را فرعی اعلام کنیم و جنگ را تمام شده اعلام کنیم و فقط بگوییم از خودمان دفاع میکنیم. اسناد این هست، خوشبختانه شخصیت‌های آن دوره همه زنده‌اند، اکثرشان، فکر میکنم همه‌شان. آن جلسات که در زیر زمینی در سلیمانیه گرفته شد شهود زیادی داشت، این شهود بعضی‌هایشان ممکن است در این اطاق باشند. این مسائل را باید بگوییم. حقایق تاریخ کردستان صحه می‌گذارد به اعتبار و حقانیت ما. این را همه‌شان میدانند. برای همین است که وقتی می‌گوییم سند چاپ میکنیم، می‌روند به معلم چغلی میکنند که آقا اینها دارند سند چاپ میکنند. ما سند چاپ میکنیم چون این اسناد حقانیت ما را نشان میدهد.

توضیح:

- این متن از روی نوار توسط من پیاده و تایپ و ادیت و مقابله شده است. عنوان از متن نوار انتخاب شده است.

ایرج فرزاد آوریل ۲۰۱۷