

فصل هفتم

اسلام و مدرنیته دیدگاه‌های رایج در چپ

جنبش چپ (مارکسیست)، از اواخر قرن نوزدهم، یعنی از آغاز موجودیت‌اش به مثابه یک جنبش سیاسی نیرومند، همیشه یکی از مهم‌ترین مدافعان مدرنیسم بوده است. مخالفت چپ با مدرنیته بورژوازی هرگز به معنای خصومت با اصل مدرنیته یا نادیده گرفتن نقش پیشرو آن نبوده است. در واقع چپ هر جا که مدرنیته بورژوازی را زیر هجوم نیروهای پیشامدرن دیده، معمولاً آشکارا به دفاع از آن پرداخته است، (۱) و گاهی هم یک جانبه.

از سوی دیگر، مذاهب، و مخصوصاً مذاهب مسلط و سنتی، در زندگی اجتماعی به طور عام و در روند مدرن شدن جوامع به طور خاص، غالباً نقش محافظه کارانه‌ای دارند. بنابراین طبیعی است که جنبش چپ و مذهب حتی اگر اختلافات دیگری هم نمی‌داشتند که داشته‌اند دست کم در روی‌کردشان به مدرنیته، همیشه شاخ به شاخ بوده باشند. در کشورهای پیرامونی سرمایه‌داری، و از جمله در کشورهایی که اکثریت جمعیت‌شان مسلمان هستند، این رویارویی حادث‌تر بوده است. زیرا در این کشورها معمولاً روند مدرنیته با فشار از بیرون و از بالا شکل می‌گیرد و بنابراین، ضعف پایه اجتماعی مدرنیته قاعداً با فعال‌تر شدن و تهاجمی‌تر شدن مدرنیسم می‌تواند جبران شود. یعنی اندیشه‌ها و برنامه‌ها و حرکت‌های آگاهانه در راه‌اندازی مدرنیته نقش مهم‌تری پیدا می‌کنند. (۲) در کشورهای اسلامی عامل دیگری بر این رابطه افزوده می‌شود که می‌توان آن را عامل هم‌کیشی نامید. مساله این است که برای توده مسلمانان، فرهنگ مدرن فقط یک پدیده وارداتی نبوده، بلکه پدیده‌ای وارد شده از "دنیای کُفر" نیز محسوب می‌شده است. زیرا مسلمانان بر خلاف مثلاً اکثریت جمعیت آمریکای لاتین با اروپائیان هم‌کیشی ندارند و این ناهم‌کیشی مشکلات فرهنگی متعددی بوجود می‌آورد و جذب فرهنگ مدرن را با دشواری‌های چشم‌گیری روبرو می‌سازد، گذشته از این، هیچ‌یک از اقوام و مردمان غیر اروپایی غیر مسیحی، به اندازه مسلمانان سابقه درگیری و رقابت با اروپای مسیحی را ندارند. این گذشته برحافظه تاریخی مسلمانان که در دنیای امروز، دستگاه مذهب متولی اصلی آن است سنگینی می‌کند. مجموعه این عوامل نه تنها چپ و مذهب را در "کشورهای اسلامی" در مقایسه با بسیاری از کشورهای پیرامونی دیگر به رویارویی‌های شدیدتری کشانده، بلکه چپ را به باریکه راه لغزنده‌ای رانده است که پیشروی در آن هرگز کار آسانی نبوده است. زیرا چپ ناگزیر بوده به طور هم‌زمان، هم علیه استبداد دولتی که در غالب این کشورها پدیده‌ای ثابت و گاه فلج‌کننده بوده - بجنگد، هم علیه زورگویی قدرت‌های امپریالیستی که ضمناً صادرکنندگان اصلی فرهنگ مدرن نیز بوده‌اند و هم علیه تاریخ‌اندیشی مذهبی. هر نوع نرمش در یکی از این جبهه‌ها، به سرعت تعادل چپ را به هم می‌زده و عواقب گاه مصیبت‌باری بدنبال می‌آورده است. و هر جا که چپ در مقابله با تاریخ‌اندیشی سنتی - که در این کشورها معمولاً به وسیله بخش جریحه‌دار شده و بنابراین، به لحاظ سیاسی فعال شده روحانیت، پشتیبانی می‌شود - کوتاهی کرده، عموماً به بحران هویت گرفتار شده و خود را به مثابه یک جنبش پیشرو، بی‌وظیفه کرده است. و از سوی دیگر، هر جا که از مرزبندی و - گاه حتی - مقابله با مدرنیته تحمیل شده از بالا و یا از بیرون غفلت کرده، امکان دست‌یابی به گفتمان (discourse) توده‌ای را از دست داده و به سترونی سیاسی گرفتار شده است. و این در حالی بوده که دشمنان چپ در هر سه جبهه یاد شده، اولاً در مقابل "خطر" سوسیالیسم و گسترش مبارزات طبقاتی عموماً منافع مشترکی داشته‌اند و ثانیاً برای شکستن چپ، به راحتی، در ائتلاف‌های تاکتیکی فعالی با هم دیگر متحد می‌شده‌اند. اما با این که مذهب همیشه یکی از موانع اصلی توده‌ای شدن ریشه‌ای چپ در این کشورها

بوده، چپ نتوانسته به نظریهٔ منسجمی در باره مذهب دست یابد و سیاست روشن و بی تناقضی در قبال آن اتخاذ کند. در نتیجه، همیشه میان دو قطب افراطی، بنیادگرایی ماتریالیستی و مصلحت‌گرایی سیاسی، سرگردان بوده است. در یکی از این دو قطب افراطی، ماتریالیسم و الحاد از عناصر حیاتی مبارزه برای سوسیالیسم قلم داد می‌شود و بر نقش و اهمیت ماتریالیسم در هر نوع مبارزه آگاهانهٔ طبقاتی چنان تأکید می‌شود که گویی بدون تثبیت "جهان‌بینی" ماتریالیستی لااقل در میان توده کارگران سازمان یافته، نه فقط دست‌یابی به جامعه سوسیالیستی، بلکه حتی برپایی دولت کارگری تصورناپذیر است. و در قطب مقابل، هر جا و به هر علتی که چپ به "واقع‌بینی" می‌غلتیده و مبارزه برای سوسیالیسم را صرفاً به دکور صحنه تبدیل می‌کرده، به بهانهٔ "احترام به اعتقادات مذهبی توده مردم" مصلحت‌گرایی سیاسی پیشه می‌کرده و مبارزه با خرافات مذهبی و بسیاری از پیش‌داوری‌های مسلط را در سرزا تلقی می‌کرده است. اما این دو قطب افراطی علی‌رغم اختلافات آشکارشان، فصل مشترک بسیار مهمی دارند: هر دو سوسیالیسم را بدون چیرگی جهان‌بینی ماتریالیستی در میان طبقه کارگر، تصورناپذیر می‌دانند و طبعاً هر نوع مذهب را با جامعه سوسیالیستی آشتی‌ناپذیر می‌بینند.

باید توجه داشت که مشکلات یاد شده چپ در "کشورهای اسلامی" از نگرش خاصی نسبت به اسلام ناشی نمی‌شود، بلکه عمدتاً از آشفتگی نظری کل چپ (مارکسیست الهام گرفته از بلشویسم) (۴) در باره مذهب سرچشمه می‌گیرد. حقیقت این است که جنبش چپ در این کشورها، متأسفانه، در باره مذهب نیز مانند بسیاری از حوزه‌های دیگر، نتوانسته به نظریهٔ منسجمی دست یابد و مخصوصاً در این باره، معمولاً به تکرار کلیات روایتی که به وسیله مارکسیسم روسی شکل گرفته دل خوش کرده است. اما نه در سنت مارکسیسم روسی و نه در سنت عمومی مارکسیسم تأکید خاصی در باره ویژگی اسلام و مخصوصاً ناسازگاری آن با مدرنیته وجود ندارد. البته در نوشته‌های خود مارکس و انگلس اشاره‌هایی بسیار محدود و گذرا در باره اسلام وجود دارند که نشان دهنده پیش‌داوری‌های اروپامدارانه‌اند. اما اشاره‌های یاد شده نه به سیستم نظری مارکسیستی ربطی دارند و نه در سنت اندیشهٔ مارکسیستی جدی گرفته شده‌اند. آنها اظهارنظرهایی حاشیه‌ای هستند و بنا به قراین بدون اتکاء به اطلاعات و مطالعات لازم. مثلاً انگلس در نامه‌ای به مارکس به تاریخ ۲۶ مه ۱۸۵۳ ضمن نقل چکیده کتابی که در باره جغرافیای تاریخی عربستان خوانده، پیدایش و گسترش اسلام را با تهاجم‌های دوره‌ای قبایل صحرائین توضیح می‌دهد. و مارکس، چند روز بعد، در پاسخ، نکاتی را پیش می‌کشد و از جمله می‌نویسد: "اما در باره مذهب، مساله به این صورت کلی و بنابراین قابل پاسخ در می‌آید که چرا تاریخ شرق هم چون تاریخ مذاهب پدیدار می‌گردد؟ و ظاهراً در پاسخ به این سوال، با استناد به سفرنامهٔ فرانسوا برنیه (پزشک و جهان‌گرد فرانسوی در قرن هفدهم که نه سال به عنوان پزشک مخصوص اورنگ زیب در دربار "مغولان بزرگ" هند، کار کرده) می‌نویسد: "برینه، با اشاره به ترکیه، ایران و هندوستان، بنیاد همهٔ پدیده‌های شرق را، به درستی، در این واقعیت می‌بیند که مالکیت خصوصی بر زمین وجود ندارد. این کلید واقعی حتی آسمان شرق است..." (۵) بعدها، انگلس در اواخر عمرش همین نکات را در زیرنویس مقاله‌ای که "در باره تاریخ مسیحیت نخستین" نوشته، تکرار می‌کند و این بار، ظاهراً با الهام از نظریهٔ ابن خلدون، با تأکید روشن‌تری، اسلام را "مذهبی منطبق با (شرایط) شرقیان" و بر خلاف مسیحیت در اروپای قرون وسطا چیزی بیش از "یک پرچم و پوشش" ایدئولوژیک معرفی می‌کند. (۶) تاملی در اشارات مارکس و انگلس به اسلام، تردیدی نمی‌گذارد که اینها کلی‌تر و حاشیه‌ای‌تر از آن بوده‌اند که در جنبش مارکسیستی تأثیری مهم داشته باشند. بعلاوه بعد از مطالعات وسیعی که در صد و پنجاه سال گذشته در این حوزه‌ها صورت گرفته، اکنون بهتر می‌دانیم که بی‌توجهی به این اشارات تصادفی نبوده است. در واقع، این اشارات نه تنها با منطق حاکم بر نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی مارکس ناهم‌خوانی داشته‌اند بلکه هم‌چنین بر مطالعاتی صرفاً جسته‌گریخته استوار بوده‌اند. مثلاً این نظر که "تاریخ شرق هم چون تاریخ مذاهب پدیدار می‌گردد" و این

بخاطر نبود مالکیت خصوصی زمین در شرق است، پایهٔ محکمی ندارد. زیرا اولاً تاریخ اروپای قرون وسطا نیز "هم چون تاریخ مذاهب پدیدار می‌گردد" و این چیزی است که مارکس و انگلس خودشان بارها به آن اشاره می‌کنند و حتی مارکس یادآوری می‌کند که در تحولات اروپای قرون وسطا، نه "منافع مادی" بلکه کاتولیسیسم است که نقش تعیین کننده ایفاء می‌کند. (۷)

ثانیاً در شیوه تولید خراج گذاری (tributary mode of production) که فئودالیسم اروپایی فقط یکی از اشکال آن است، مالکیت بر زمین اساساً منشاء سیاسی دارد و در مقابل بیعت با فرمان روا و خدمت به او به دست می‌آید، هم در اروپای فئودالی و هم در سرزمین‌های مختلف، "شرق" اما با این تفاوت که در اروپای قرون وسطا اشرافیت پایداری شکل می‌گیرد که در نسل‌های مختلف آن، مالکیت زمین به طور موروثی منتقل می‌گردد، ولی در مناطق مختلف "شرق" بواسطهٔ قدرت سیاسی متمرکز، دست فرمان روا برای جا به جا کردن آن بازتر است. ثالثاً در سرزمین‌های خلافت‌های اسلامی که مورد توجه ویژه مارکس و انگلس در این بحث بوده‌اند مالکیت خصوصی بر زمین به اشکال مختلف وجود داشته است، یعنی هم در عمل وجود داشته و هم در تئوری که عبارت باشد از شریعت پذیرفته شده بوده است. (۸) رابعاً تاریخ چین یعنی کشوری که همیشه بزرگ‌ترین و مهم‌ترین قدرت "شرق" محسوب می‌شده و بعلاوه در آن کنترل قدرت سیاسی بر اشکال مالکیت و بهره‌برداری از زمین، اگر سفت‌تر از امپراتوری‌های اسلامی نبوده باشد، مسلماً شل‌تر نبوده است. معمولاً به صورت "تاریخ مذاهب پدیدار" نمی‌گردد. در واقع آئین کنفوسیوسی که بیش از دو هزار سال بر زندگی خصوصی مردم چین و بر اعتقادات، قوانین و نظام‌های ارزشی، و حتی بر بسیاری از ادیان دیگر رایج در چین، عمیقاً اثر داشته نه مذهب، بلکه جهان بینی فلسفی اخلاقی بوروکراسی سیاسی حاکم بر این کشور بوده است. (۹) حتی تائولیسم (Taoism) که تا حدودی خصلت مذهبی دارد و در زندگی و فرهنگ چینیان، بعد از کنفوسیوسیسم، بیشترین نفوذ را داشته، شدیداً تحت تاثیر کنفوسیوسیسم بوده و در حقیقت، هم چون اتصال سنت کنفوسیوسی با اعتقادات عامیانه توده مردم عمل می‌کرده است. نمونهٔ دیگری از برخورد ویژه با اسلام در جنبش مارکسیستی، موضعی بود که از طرف انترناسیونال کمونیست اتخاذ شد. با کم‌رنگ شدن چشم‌انداز شرایط انقلابی در اروپا، کنگره دوم انترناسیونال (که در ژوئیه ۱۹۲۰ برگزار گردید) بر اهمیت جنبش‌های دهقانی، ضد استعماری و ضد امپریالیستی خلق‌های شرق، به طور ویژه تاکید کرد. دو چیز انترناسیونال را به ضرورت پشتیبانی سریع از مبارزات ضد استعماری خلق‌های شرق و شرق می‌داشت. اولاً جنگ داخلی در روسیه با پیروزی ارتش سرخ به پایان خود نزدیک می‌شد و بلشویک‌ها ناگزیر بودند با مردمان سرزمین‌های گسترده آسیای میانه و قفقاز که قبلاً از متصرفات امپرتوری تزاری بودند، به تفاهم پایداری دست یابند. ثانیاً امپریالیسم انگلیس به عنوان بزرگ‌ترین قدرت امپریالیستی جهان، هم چنان بر دولت جوان کارگری فشار می‌آورد و برای براندازی آن از هیچ اقدامی فرو گذار نبود. در پیگیری این تاکید کنگره دوم انترناسیونال، چند ماه بعد "کنگره خلق‌های شرق" در باکو برگزار گردید. در این کنگره بود که توجه ویژه‌ای به اسلام صورت گرفت و حتی بعضی از نمایندگان خود حزب بلشویک از تزه‌های کنگره دوم انترناسیونال که در آنها به "پان‌اسلامیسم" حمله شده بود صریحاً انتقاد کردند. و زینویف که از طرف هیأت اجرایی انترناسیونال کنگره را افتتاح کرد، با سخنانی هیجان‌انگیز، مسلمانان را به جهاد علیه امپریالیسم انگلیس دعوت کرد و گردانندگان کنگره سعی کردند با احترام به اعتقادات مسلمانان، آنها را به ائتلاف با انترناسیونال بکشانند. (۱۰) در پی این کنگره بود که یک سلسله نهادهای تبلیغاتی و آموزشی برای تقویت پیوندهای مبارزاتی با جنبش‌های ضد امپریالیستی شرق و تربیت کادرهای برخاسته از این جنبش‌ها ایجاد گردید. در این نهادها که عملاً به جزیی از دستگاه دولتی شوروی تبدیل شدند نوعی روی کرد ویژه به اسلام شکل گرفت که تماماً بر مصلحت‌گرایی سیاسی تکیه (۱۱) داشت و با نوسانات تاکتیکی سیاست خارجی دولت شوروی رنگ عوض می‌کرد. اما همین روی کرد مصلحت‌گرایانه، زمینه را برای شکل‌گیری نوعی "کمونیسم ملی" در میان فعالان کمونیست ملیت‌های آسیای میانه و قفقاز فراهم ساخت، که با خوش بینی خاصی به اسلام می‌نگریستند و آن را دارای

ظرفیت‌هایی انقلابی می‌دیدند که به عنوان دین بخش بزرگی از خلق‌های زیر ستم مستعمرات، می‌تواند به اهرمی در مبارزه علیه قدرت‌های امپریالیستی و مسیحی سرمایه‌داری "غرب" تبدیل شود. شاخص‌ترین بیان تئوریک این گرایش به وسیله یک بلشویک باشکیر، به نام میر سعید سلطان گالیف (Sultan_Galiyev) ارائه شد. او که یکی از برجسته‌ترین کارشناسان حزب بلشویک در باره مسایل خلق‌های آسیای میانه محسوب می‌شد، به معاونت استالین در کمیساریای امور ملیت‌ها منصوب شد و جزوه آموزشی معروفی برای مبلغان حزبی نوشت، با عنوان "متد تبلیغات ضد مذهبی در میان مسلمانان"، که در آن سعی می‌شد با ارائه تفسیرهای خاصی از آئین‌های مذهبی مسلمانان، آموزش‌های کمونیستی برای آنان قابل هضم‌تر گردد. مثلاً گفته می‌شد معنای حج در دنیای امروز این است که مسلمانان از همه جا گرد هم بیایند و مسایل مبارزه علیه امپریالیسم و استثمار را بررسی کنند و همبستگی‌شان را برای رسیدن به آزادی و برابری تقویت کنند، یا جهاد یعنی قیام علیه امپریالیست‌ها و استثمارگران، یا منظور از "اهدنا الصراط المستقیم" که مسلمانان آن را هر روز در نمازشان می‌خوانند، همان راه رسیدن به رهایی و برابری است که کمونیسم باشد. گالیانیسم تضاد اصلی دوران جدید را نه تضاد میان پرولتاریا و بورژوازی، بلکه میان خلق‌های مستعمرات و نیمه مستعمرات و کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری می‌دید و در عین حال، نوعی اعتراض پوشیده بود علیه تسلط روس‌ها بر خلق‌های مسلمان روسیه که عملاً بعد از انقلاب نیز به صورت‌هایی دیگر حفظ می‌شد. و همین خصلت اخیر آن بود که زمینه سرکوب‌اش را فراهم آورد. سلطان گالیف در سال ۱۹۲۳ زیر فشار استالین از حزب بلشویک اخراج شد و بعدها به اتهام همکاری با سرویس‌های جاسوسی بیگانه "دستگیر گردید و در دوره قدرت‌گیری استالین احتمالاً سر به نیست شد" (۱۲) در هر حال، برخورد بلشویک‌ها با اسلام صرفاً از ملاحظات سیاسی مقطعی ناشی می‌شد و به معنای اتخاذ یک سیاست اصولی روشن در مقابل اسلام نبود. اما این برخورد یکی از تناقض‌های مهم استراتژی سوسیالیستی بلشویسم را نشان می‌داد. تناقضی که هرگز حل نشد، بلکه با مصلحت‌گرایی و "پولتیک بازی"های دولتی لاپوشانی شد و پیشینه و سر مشقی برای "واقع‌بینی‌ها" و حتی اصول فروشی‌های بعدی بعضی از احزاب کمونیست "کشورهای اسلامی" به وجود آورد. (۱۳)

سنگینی سنت مارکسیسم روسی

همان طور که قبلاً اشاره کردم چپ در "کشورهای اسلامی" در تنظیم رابطه‌اش با مذهب با دشواری‌ها و پیچیدگی‌های بیشتری روبرو بوده است، اما منشاء اصلی مشکلات آن را باید در فراسوی شرایط ویژه آن، در غلبه سنت مارکسیسم روسی در میان غالب جریان‌های چپ رادیکال بعد از انقلاب اکتبر جستجو کرد. مارکسیسم روسی، بی تردید، نقطه قوت‌های بسیار با ارزشی داشت که در گستراندن مارکسیسم در میان زحمتکشان و لگدمال‌شدگان سراسر جهان و مخصوصاً جوامع پیشاسرمایه‌داری نقش مهمی داشتند. اما مهم‌ترین ضعف مارکسیسم روسی این بود که روایتی آمرانه از سوسیالیسم را بوجود آورد که در بیراهه کشاندن جنبش جهانی سوسیالیستی نقش کمی نداشت. برخلاف تصور شایع، خصلت آمرانه مارکسیسم روسی در دوره دیکتاتوری استالینی شکل نگرفت و حتی با نظریه لنین در باره سازماندهی بوجود نیامد، بلکه در سنت انقلابی نارودیسم (خلق‌گرایی) روسی نطفه بست و البته بعد از انقلاب اکتبر و مخصوصاً در دوره استالین، کیفیت کاملاً جدیدی پیدا کرد حقیقت این است که برای مارکسیسم روسی از همان آغاز، "مردم" نقشی را در هیرارشی رهبری انقلابی باید پیدا بکنند، معنا داشتند. از نظر آنها، دهقانان که اکثریت قاطع مردم روسیه را تشکیل می‌دادند، نیروی لختی و محافظه‌کاری بودند که بدون رهبری پرولتاریا (۱۴) نمی‌توانستند به نیروی پیشرویی تبدیل شوند. و خود پرولتاریای صنعتی شهری در صورتی می‌توانست نقش سیاسی تعیین‌کننده‌ای در شکستن استبداد تزاری داشته باشد که زیر رهبری روشنفکران سوسیال دموکرات قرار گیرد و این روشنفکران به نوبه خود باید تحت رهبری یک حزب مارکسیستی منضبط جمع شوند. بعلاوه

آنها از همان آغاز، درک آمرانه از سوسیالیسم داشتند و "دیکتاتوری پرولتاریا" را در معنایی کاملاً متباین با آن چه مارکس به کار برده بود، درک می‌کردند. (۱۵) این خصلت آمرانه‌ای مارکسیسم روسی، در برخورد با مذهب - که در روسیه به واسطه پیوند فشرده کلیسای ارتدوکس با استبداد تزاری، مورد نفرت همه روشنفکران پیشرو روسیه بود- برجستگی بیشتری پیدا می‌کرد. آنها- و البته نه فقط آنها، بلکه هم چنین نیهیلیست‌ها، آنارشیست‌ها و نارودنیک‌های روسیه نیز الحاد و انقلابی‌گری را غیر قابل تفکیک می‌دانستند. (۱۶) این سنت مارکسیسم روسی، بعد از انقلاب اکتبر و بعد از دگرذیسی‌های کیفی ناشی از تبدیل آن به ایدئولوژی رسمی دولتی- به عنوان یکی از عناصر حیاتی مارکسیسم انقلابی، به جنبش کمونیستی جهانی منتقل گردید و از این طریق بود که دموکراسی و آزادی‌های سیاسی پدیده‌ای بورژوایی قلم داد شدند که با برپایی دولت کارگری معنای خود را از دست می‌دهند. این بزرگ‌ترین گسست فکری بود که درست زیر پوشش رادیکالیسم انقلابی، در سنت انقلابی مارکسیسم صورت گرفت. در باره جنبه‌ای از این گسست که به موضوع بحث ما مربوط می‌شود، توضیح بیشتری را لازم می‌دانم. از نظر مارکسیسم پیش از انقلاب اکتبر، سوسیالیسم بدون دموکراسی و آزادی‌های سیاسی تصور ناپذیر بود. مارکس و انگلس در مانیفست کمونیست تاکید کرده بودند که نخستین گام انقلاب کارگری، یعنی تبدیل پرولتاریا به طبقه حاکم، از طریق "پیروزی در نبرد دموکراسی" امکان‌پذیر است. برای آنها بدیهی بود که بدون آزادی‌های بنیادی، کارگران نه می‌توانند به آگاهی و اراده طبقاتی دست یابند و نمی‌توانند قدرت سیاسی را در جهت نفی شرایط وجودی سرمایه و بهره‌کشی طبقاتی تجدید سازمان بدهند. (۱۷) به همین دلیل، آنها دموکراسی بورژوایی را ناکافی می‌دانستند و مبارزه برای گسترش هر چه بیشتر آزادی‌های سیاسی و عمق دادن هر چه بیشتر به دموکراسی را از عناصر حیاتی مبارزه سوسیالیستی تلقی می‌کردند. (۱۸) از نظر آنها بدون حق انتخاب فردی اعضای جامعه در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی، مبارزه طبقه کارگر برای رهایی نمی‌تواند در جهت افق‌های بزرگ سوسیالیستی پیش برود. برای آنها شکوفایی فردی همه اعضای جامعه از عناصر بنیادی هر جامعه سوسیالیستی است. (۱۹) اما با انقلاب اکتبر، بلشویک‌ها با الغای رسمی (۲۰) حق رای عمومی و سرکوب عملی و کاملاً موثر آزادی‌های سیاسی، از این سنت بریدند. البته بعد از استقرار کامل سلطه استالینی معلوم شد که با سرکوب عملی آزادی‌های سیاسی، دیگر نیازی به مخالف رسمی و تئوریک با حق رای عمومی وجود ندارد. در سال ۱۹۳۵ که دیگر نه صدای "مردم" می‌توانست شنیده بشود و نه حتی صدای پرولتاریا، قانون اساسی جدید اتحاد شوروی، حق رای عمومی، مستقیم و مخفی را دو باره به رسمیت شناخت. (۲۱) و سایر حزب- دولت‌های "کمونیستی" که با آگاهی از این تجربه می‌دانستند که حتی رادیکال‌ترین دموکراسی‌ها بدون آزادی‌های بنیادی، پدیده کاملاً بی‌خطری هستند، مخالفت با حق رای عمومی را کنار گذاشتند و تاکید بر خصلت طبقاتی دموکراسی و مزایای "دموکراسی پرولتری" و انواع "دموکراسی‌های خلق" را با صرفه‌تر یافتند.

با این ترتیب در سنت انقلابی جدیدی که بلشویسم ایجاد کرد، سرکوب آزادی‌هایی که طبقات غیر پرولتری بتوانند از آنها به نفع خودشان استفاده کنند یا در صفوف پرولتاریا آشفستگی به وجود بیاورند، از لوازم حیاتی انقلابی‌گری سوسیالیستی محسوب می‌شد. طبیعی است در چنین سنتی که حتی مارکسیسم متفاوت با روایت رسمی حزب حاکم معمولاً عین خیانت به پرولتاریا قلم داد می‌گردید، آزادی مذهب نمی‌توانست جایی داشته باشد. در واقع مخالفت با آزادی مذهب قابل توجه‌تر بود و می‌شد هر نوع دفاع از آزادی مذهب را به راحتی به دفاع از تاریخ‌اندیش و ضدیت با علم و روشنگری و مدرنیته قلم داد کرد. بنابراین جمله معروف مارکس که "مذهب افیون توده‌هاست" به پرچم مبارزه با آزادی مذهب تبدیل شد. و در این میان فراموش شد که مارکس و انگلس با هر نوع سرکوب آزادی مذهب شدیداً مخالف بودند.

تردیدی نیست که مارکس و انگلس شدیداً با مذهب مخالف بودند و مبارزه با خرافات و تاریخ‌اندیشی مذهبی را بسیار ضروری می‌دانستند. اما از آنجا که آزادی‌های سیاسی را حیاتی‌ترین سلاح مبارزاتی پرولتاریا می‌دانستند و هر نوع شرط و شروط تراشیدن برای دستیابی به این سلاح را، قبل از هر چیز و

بیش از هر چیز، به معنای محروم شدن کارگران از این سلاح تلقی می‌کردند، از آزادی مذهب نیز دفاع می‌کردند. آنها با هر نوع خوشبینی نسبت به دولت مخالفت می‌کردند، و به خوبی می‌دانستند که تعیین حد و استثنایی برای آزادی‌های سیاسی، ناگزیر به استقرار یک قدرت داوری کننده مستقل از مردم و بر فراز سر مردم منتهی می‌گردد که می‌تواند به خاطر منافع خاص خودش به خیلی کارها دست بزند، هر نوع سرکوب آزادی مذهب را خطرناک می‌دانستند و با هر اقدامی در این جهت مخالف بودند. بگذارید به چند نمونه از نظرات آنها در این زمینه اشاره کنم:

در سال ۱۸۴۳، مارکس در مقاله‌ای با عنوان "در باره مساله یهود" از یهودیان آلمان برای دست یافتن به آزادی مذهبی و حق شهروندی برابر دفاع می‌کند و در مقابل برونو باوئر، یکی از "هگلی‌های جوان" که از موضعی چپ‌نمایانه مدعی بود که یهودیان بدون رها کردن خود از دست مذهب‌شان نمی‌توانند به آزادی دست یابند، آزادی مذهب را از مقوله "آزادی سیاسی" که تحت عنوان حقوق مدنی (Givic rights) قرار می‌گیرد. " و با یادآوری تفاوت "حقوق بشر" (droits de l'homme) آزادی وجدان یعنی "حقوق پای بندی به هر مذهبی را که می‌خواهید" از جمله حقوق بشر می‌نامد. (۲۳) و در همان جا یادآوری می‌کند که "حد آزادی انسان، نه بر اتحاد انسان با انسان، بلکه بر جدایی انسان از انسان استوار است. این تأکیدی است بر این نکته کلیدی که آزادی دیگران به معنای آزادی آنها برای موافقت با ما نیست، بلکه دقیقاً به معنای حق مخالفت با ماست. یکسال بعد، او در ادامه همین بحث با برادران باوئر، هشدار می‌دهد که در دولت مطلوب "سوسیالیسم حقیقی" قاعدتاً مسیحیان و یهودیان عناصری نامطلوب و خائن شناخته خواهند شد و به وسیله آقای باوئر به چوبه‌دار سپرده خواهند شد، درست همان طور که در دوره "ترور" انقلاب فرانسه، محتکران به گیوتین سپرده می‌شدند. این هشدار است به همه نیروهای انقلابی که آزادی مذهب را به بهانه روشننگری نادیده می‌گیرند. تصادفی نیست که مارکس در جای دیگری از همین نوشته به سرنوشت "حزب هربرت" اشاره می‌کند که عمدتاً به خاطر این شکست خورد که با حمله به آزادی مذهب، حقوق بشر را مورد حمله قرار داد. (۲۴) ژاک ژنه هربرت (Gacques Rene Herbert) یکی از مهم‌ترین چهره‌های انقلاب فرانسه و رهبر جناح چپ ژاکوبن‌ها بود که جریان او در پائیز ۱۷۹۳ جنبش مسیحیت زادی را به راه انداخت و به بستن کلیساها و محکوم کردن مراسم مذهبی کاتولیک‌ها دست زد و این کارها، مخصوصاً در میان دهقانان، توده مومنان را علیه انقلاب برانگیخت تا این که کنوانسیون در دسامبر همان سال با صدور فرمانی "هر نوع خشونت و تهدید علیه آزادی پرستش" را ممنوع ساخت.

نمونه‌ای دیگر: انگلس در سال ۱۸۷۸ نظر اویگن دورینگ - یکی از نظریه پردازان سوسیالیست آلمان - را که معتقد بود مذهب باید در جامعه سوسیالیستی ممنوع گردد، شدیداً مورد انتقاد قرار داد و به این خاطر، سوسیالیسم مطلوب او را "سوسیالیسم پروسی" نامید و خود او را به بیسمارک تشبیه کرد و بیسمارک‌تر از بیسمارک لقب داد. زیرا بیسمارک فقط به سرکوب کاتولیک‌ها دست زده بود. ولی او می‌خواست هر نوع مذهبی را ممنوع سازد. انگلس یادآوری کرد که این نوع اقدامات فقط می‌توانند جان تازه‌ای در مذهب بدمند و عمر آن را طولانی‌تر سازند. (۲۵)

نمونه جالب دیگر را در "نقد برنامه گوتا" می‌توان دید که در سال ۱۸۷۵ مارکس در نقد پیش نویس برنامه "حزب متحد کارگران آلمان" نوشت. در این جا مارکس یادآوری می‌کند که حزب کارگران صرفاً نمی‌تواند به دفاع از "آزادی وجدان" اکتفاء کند، بلکه باید اعلام کند که "آزادی وجدان بورژوایی" جز تحمل همه انواع ممکن آزادی وجدان مذهبی معنای دیگری ندارد، و باید اعلام کند که اساساً برای آزادی سازی وجدان از جادوگری مذهب تلاش می‌کند. اما در کنار این توصیه به "فراتر رفتن از سطح بورژوایی" هم چنین یادآوری می‌کند که: "اگر می‌خواستید در این دوره Kultur Kampf (نبرد فرهنگی) شعارهای قدیمی لیبرالیسم را به خاطرش بیاورید، مطمئناً فقط می‌توانستید به این شکل مطرح کنید که: هر کس باید بتواند فارغ از مزاحمت پلیس به نیازهای مذهبی و نیز جسمانی‌اش بپردازد". (۲۶) در اینجا می‌بینیم مارکس ضمن تأکید بر ضرورت مبارزه فکری با مذهب و خرافات مذهبی، هر نوع مبارزه پلیسی علیه مذهب را صراحتاً محکوم

می‌کند و با طعنه‌ای به لیبرال‌های آلمانی یادآوری می‌کند که در مقابل مبارزه پلیسی بیسمارک با کاتولیک‌ها، "شماره‌های قدیمی" خود را به فراموشی نسپارند. و نمونه‌ای دیگر را در نقد برنامه ارفورت می‌توان دید که در سال ۱۸۹۱ انگلس در نقد پیش‌نویس برنامه جدید حزب سوسیال دموکرات آلمان نوشته است. در باره خواست مربوط به جدایی دین از دولت، انگلس چنین می‌نویسد: "جدایی کامل هر نوع اعمال نفوذ در مدارس عمومی محروم شوند. (نمی‌توان آنها را از تشکیل مدارس خاص خودشان از طریق منابع مالی خودشان، و از آموزش خزعبلات خودشان در آنها منع کرد)". (۲۷) این یادآوری انگلس نشان می‌دهد که از نظر او، آزادی مذهب می‌تواند اعتقادات خودشان را نیز تبلیغ کنند و حتی برای این کار، مدارس خصوصی خودشان را تشکیل بدهند. نمونه‌ای یاد شده به روشنی نشان می‌دهند که مارکس و انگلس به طور قاطع از آزادی مذهب نیز مانند سایر آزادی‌های فردی دفاع می‌کردند و با سرکوب آن، تحت هر عنوانی که باشد، مخالف بودند. آنها با این موضع‌گیری‌های قاطع‌شان سنتی را پایه‌ریزی کردند که تا قبل از انقلاب اکتبر در میان مارکسیست‌ها تردیدناپذیر تلقی می‌شد. بنابراین مارکسیست‌های روس نیز، قبل از دست یافتن به قدرت، لاقلاً در اسناد رسمی‌شان، از آزادی مذهب دفاع می‌کردند. اما بعد از انقلاب اکتبر، وقتی آنها به نام انقلاب و دیکتاتوری پرولتاریا، به سرکوب آزادی‌های سیاسی پرداختند، دفاع از آزادی مذهب دیگر نمی‌توانست معنایی داشته باشد. در اینجا به چند نمونه از موضع‌گیری‌های آنها در مورد آزادی مذهب در دوره قبل از انقلاب اکتبر و بعد از آن اشاره می‌کنم:

نمونه اول را از برنامه گروه سوسیال-دموکراتیک آزادی کار انتخاب کرده‌ام. احتمالاً این نخستین سند برنامه‌ای مارکسیست‌های روس بود که در سال ۱۸۸۳ به وسیله پلخانف-پدر مارکسیسم روس- نوشته شد. در اینجا، خواست آزادی مذهب چنین بیان شده است: "آزادی نامحدود وجدان، گفتار، مطبوعات، تجمع و تشکّل". و در ماده‌ای دیگر گفته می‌شود: "برابری کامل همه شهروندان، بی‌توجه به مذهب و منشاء نژادی". و در ارتباط با این ماده، در زیرنویس، چنین افزوده می‌شود: "این نکته منطقی در بند ۴ بیان شده است که از جمله، آزادی کامل وجدان را طرح می‌کند، اما با توجه به این حقیقت که در کشور ما اقشار کاملی از مردم، مثلاً یهودیان، وجود دارند که حتی از حقوق حقیر سایر شهروندان نیز برخوردار نیستند برجسته‌تر کردن این نکته را ضروری می‌دانیم". (۲۸) نویسندگان برنامه، ظاهراً همین نکات را کافی می‌دانسته‌اند. زیرا در باره جدایی دین از دولت، خواست جداگانه را مطرح نکرده‌اند. در حالی که در روسیه با توجه به پیوند فشرده کلیسای ارتدوکس و استبداد تزاری، طرح این مساله اهمیت زیادی داشته است. جالب این است که این نکته، حتی در پیش‌نویس دوم برنامه سوسیال دموکرات‌های روس که خود پلخانف در سال ۱۸۸۵ نوشته و هم چنین پیش‌نویس دیگری که لنین در سال ۱۸۹۵ نوشته، نیز نیامده است. (۲۹)

دومین نمونه، برنامه حزب سوسیال دموکرات کارگر روسیه است که در نوشتن آن پلخانف و لنین نقش بسیار مهمی داشتند و تاثیر برنامه ارفورت حزب سوسیال دموکرات آلمان نیز در آن محسوس است. این برنامه در اوت ۱۹۰۳ در کنگره دوم (ولی در واقع، کنگره بنیاد گذار حزب) به تصویب رسید. در بخش مطالبات دموکراتیک این برنامه، ماده‌ای مستقل "آزادی نامحدود وجدان، گفتار، مطبوعات، و تجمع: آزادی اعتصاب و تشکیل اتحادیه‌های کارگری" را طرح می‌کند. و در ماده‌ی دیگر، خواست "الغای امتیازات طبقاتی و برابری کامل تمام شهروندان، بی‌توجه به جنسیت، مذهب، نژاد، یا ملیت" مطرح می‌شود. و ماده مستقل دیگری "جدایی کلیسا و دولت، و مدارس و کلیسا" را طرح می‌کند. (۳۰)

سومین نمونه: در دسامبر ۱۹۰۵، یعنی در گرماگرم انقلاب اول روسیه، لنین مقاله‌ای نوشت با عنوان "سوسیالیسم و مذهب" در این مقاله صراحتاً از آزادی مذهب دفاع می‌شود و گفته می‌شود "مذهب باید یک امر خصوصی اعلام شود.... هر کس باید مطلقاً آزاد باشد که به هر مذهبی که می‌خواهد بگردد، یا اصلاً مذهبی نداشته باشد، یعنی ملحد باشد که هر سوسیالیستی قاعدتاً چنین است". و در باره تشکیلات مذهبی گفته می‌شود "اینها باید تشکّل‌های مطلقاً آزاد شهروندان هم فکر بشوند، تشکّل‌هایی مستقل از دولت". در عین حال، لنین تاکید می‌کند که برای "حزب سوسیالیست پرولتاریا" مذهب یک امر خصوصی نیست. زیرا

این حزب دقیقاً علیه هر نوع فریب مذهبی کارگران مبارزه می‌کند. با این همه، در این نوشته لنین می‌گوید "ما الحاد را در برنامه مان نمی‌آوریم و نباید بیاوریم" و اعلام می‌کند که افراد مذهبی می‌توانند به حزب بپیوندند." (۳۱)

نمونه چهارم: برنامه دوم حزب که در کنگره هشتم آن در مارس ۱۹۱۹ به تصویب رسید، دیگر چیز روشنی در باره آزادی مذهب دیده نمی‌شود. بند مستقلی به مذهب اختصاص یافته است که در آن گفته می‌شود "حزب کمونیست روسیه به جدایی قبلاً اعلام شده کلیسا از دولت و جدایی مدارس از کلیسا، یعنی اقداماتی که دموکراسی بورژوایی در برنامه‌های اش می‌گنجاند... اکتفا نمی‌کند، بلکه به توده‌های زحمتکش کمک می‌کند که ذهن‌شان را از پیشداوری‌های مذهبی آزاد کنند. اما برای اجتناب از جریحه دار ساختن احساسات مذهبی مؤمنان، باید این کار را با احتیاط پیش برد. و در بخش مربوط به آموزش، از مدارس مطلقاً غیر مذهبی آزاد از هر نوع نفوذ مذهبی، صحبت می‌شود. (۳۲) در اینجا می‌بینیم که حزب کمونیست نه تنها آزادی مذهب را کنار گذاشته، بلکه عملاً سرکوب مذهب را در دستور کار خود قرار داده است. در این برنامه حتی به صراحت گفته نمی‌شود که مذهب یک امر خصوصی است. بوخارین و پرئوبراژنسکی در کتابی که در اکتبر همان سال در توضیح این برنامه منتشر کرده‌اند، جایی می‌نویسند "مذهب به امر خصوصی شهروندان تبدیل شده و دولت شوروی هر نوع فکر استفاده از کلیسا را به عنوان وسیله‌ای برای تقویت دولت پرولتری رد می‌کند." اما این گفته بیشتر به شوخی شباهت داشت. زیرا خود آنها در همان توضیحات‌شان تردیدی نمی‌گذارند که "مذهب و کمونیسم هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی، آشتی ناپذیرند." و کسی که به خدا اعتقاد داشته باشد نمی‌تواند کمونیست باشد و "برای امر انقلاب پرولتری مبارزه کند." (۳۳) جالب است بدانیم که لنین حتی چند ماه قبل از قدرت‌گیری حزب بلشویک، در اسنادی که برای تغییر برنامه حزب تهیه کرده بود، هنوز "آزادی نامحدود وجدان، گفتار، مطبوعات، تجمع، اعتصاب و تشکل" را مطرح می‌کرد و هنوز هم "بند جدایی کلیسا از دولت، و مدارس از کلیسا" را حفظ کرده بود و فقط غیر مذهبی بودن مطلق مدارس را به آن افزوده بود. (۳۴)

نمونه پنجم: پلنوم هیات اجرایی انترناسیونال در ژوئن ۱۹۲۳، به دنبال بحث که از طرف حزب کمونیست سوئد مطرح شده، قطعنامه‌ای در باره موضع کمونیست‌ها نسبت به مذهب تصویب می‌کند که در آن باز هم چنان اعلام می‌شود که خواست کمونیست‌ها این است که "مذهب در رابطه با دولت بورژوایی یک امر خصوصی بماند" ولی تحت هیچ شرایطی، در رابطه با حزب کمونیست نباید امر خصوصی تلقی شود. و در عین حال گفته می‌شود که "کمونیست‌ها موافق این هستند که تمام کارگران صرف نظر از اعتقادات مذهبی شدن به اتحادیه‌های کارگری دارای خصلت طبقاتی بپیوندند." (۳۵)

این قطعنامه نشان می‌دهد که اولاً دیگر با صراحت قبلی از "آزادی مذهب" یا "آزادی وجدان" دفاع نمی‌شود، ثانیاً معلوم می‌شود، که افراد مذهبی نمی‌توانند به حزب بپیوندند و حداکثر در اتحادیه‌های کارگری وابسته به احزاب کمونیست تحمل می‌شوند، ثالثاً معلوم می‌شود که مذهب فقط در رابطه با دولت بورژوایی است که یک امر خصوصی تلقی می‌شود و نه در رابطه با دولت پرولتری.

نمونه ششم: برنامه انترناسیونال کمونیست که در ششمین کنگره انترناسیونال در سپتامبر ۱۹۲۸ تصویب شده، ضمن دعوت به مبارزه قاطع با مذهب و ضمن دعوت "حکومت پرولتری" به محروم کردن کلیسا از حمایت دولتی و نیز "سرکوب بی رحمانه فعالیت‌های ضد انقلابی سازمان‌های مذهبی"، یادآوری می‌کند که "حکومت پرولتری اجازه آزادی عقیده را می‌دهد" اما از همه امکانات موجود برای پیش‌برد تبلیغات ضد مذهبی بهره می‌گیرد و "تمامی نظام آموزشی را بر بنیاد فلسفه ماتریالیسم علمی تجدید سازمان می‌دهد." (۳۶)

در اینجا می‌بینیم که اولاً نظر حاکم در اتحاد شوروی به سایر احزاب کمونیست "صادر" می‌شود، ثانیاً آزادی مذهب صرفاً به آزادی اعتقاد مذهبی و نه بیان آن، محدود می‌گردد، ثالثاً فعالیت ضد مذهبی از طرف دولت پرولتری، سازمان داده می‌شود، رابعاً در مقابل تبلیغات ضد مذهبی، آزادی تبلیغات مذهبی ملغی

می‌گردد. و به این ترتیب است که دگرذیسی کیفی سیاست مارکسیستی در قبال مذهب کامل می‌شود. و تازه این نمودار آن چیزی است که صرفاً در سطح تئوریک اتفاق افتاده است و به تجربه می‌دانیم که وقتی در سطح تئوریک زیر پای آزادی‌ها شل شود، در زندگی واقعی چه جهنمی به پا می‌شود. در اینجا فقط لازم است یادآوری کنم که اولین شکست تاریخی بلشویسم در مقابله با مذهب اتفاق افتاد، شکستی که البته هرگز به آن اعتراف نشد، اما دهه‌ها بعد انکار آن دیگر امکان‌ناپذیر گردید. در سال ۱۹۲۸ بعد از ده سال مبارزه با مذهب، بنا به مطالعه‌ای که از طرف "آکادمی کمونستی" صورت گرفت، تعداد گروه‌های مذهبی سازمان یافته در میان دهقانان، در مقایسه با سال ۱۹۲۲-۲۳ دو برابر شده بود. (۳۷) و فعال‌تر شدن مذهب در میان روستائیان چنان ابعادی پیدا کرده بود که حتی در قطعنامهٔ پلنوم کمیته مرکزی در مارس ۱۹۳۰ انعکاس یافت و ضمن انتقاد از اشتراکی کردن خشونت آمیز مزارع، ظاهراً از بستن اجباری کلیساها نیز اعلام برائت شد و قطعنامه یادآوری کرد که چنین کارهایی باعث تقویت خرافات مذهبی می‌گردد. (۳۸)

اکنون چپ مارکسیست ناگزیر است با این سنتی که به ارث برده است تسویه حساب کند. بدون گسست از سنت آمرانهٔ مارکسیسم روسی و بازگشت به سنت عمیقاً انقلابی و دموکراتیک مارکسیسم مارکس و انگلس، چپ نخواهند توانست خود را بازسازی کند و به گفتمانی واقعاً توده‌ای دست یابد. مخصوصاً در کشورهای اسلامی که چپ بزرگ‌ترین قربانی تعرض گسترده مذهب در دو دهه اخیر بوده است، مارکسیست‌ها بدون چنین گسستی نمی‌توانند به پیشگامان مبارزات سرنوشت ساز مردم برای دست‌یابی به آزادی و برابری و روشنگری و مدرنیته تبدیل شوند. ما ناگزیریم در یابیم و تا دیر نشده باید دریابیم که صرف نظر از هر نظری که در باره مذهب داشته باشم، بدون دفاع قاطع از آزادی‌های بنیادی، و از جمله آزادی مذهب، نمی‌توانیم با تاریک اندیشی مذهبی، به نحوی کارآمد مبارزه کنیم. این باید نخستین اصل سیاست ما در باره مذهب باشد. البته پذیرش این اصل هنوز به معنای داشتن یک سیاست روشن سوسیالیستی در باره مذهب نیست ولی مقدمهٔ لازم برای دست یافتن به چنین سیاستی است.

زیر نویس‌ها

۱- با اشاره به این حقیقت، گوران تربورن، جنبش مارکسیستی را "اپوزیسیون وفادار اعلیحضرت مدرن" لقب داده است. نگاه کنید به: Goran Therbon. Dialectics of Modernity, New Left Reviewm No 215

۲- جالب این است بدانیم که پری اندرسن می‌گوید "مدرنیسم" و "پسامدرنیسم" به عنوان اصطلاح و اندیشه، در اروپا و آمریکای شمالی، یعنی مرکز نظام فرهنگی مدرن شکل نگرفتند، بلکه هر دو برای نخستین بار در پیرامون آن، در آمریکای لاتین، ظاهر شدند، اولی در سال ۱۸۹۰ برای "اعلام استقلال فرهنگی" از اسپانیا، و دومی در دههٔ ۱۹۳۰ برای مشخص کردن گرایش محافظه‌کار در درون خود مدرنیسم ادبی و در دفاع از موج مدرنیسم جسورانه‌ای که "اولترا مدرنیسم" نامیده می‌شد. نگاه کنید به،

Perry Anderson. The Origins of Postmodernity, London, 1998.

۳- برای توضیح بیشتر در باره اثرات عامل ناهم‌کیشی در روند مدرن شدن "کشورهای اسلامی" نگاه کنید به مقالهٔ من با عنوان "مقابله با اسلام‌گرایی: یک آزمون بزرگ، قسمت چهارم" در شماره ۱۲۸ "راه کارگر" (تیرماه ۷۴). ضمناً لازم می‌دانم یک بار دیگر تاکید کنم که تا هم‌کیشی یک عامل موقعیتی (Conjunctural) است که ربطی به "جوهر" اسلام ندارد.

۴- یادآوری می‌کنم که منظورم از مارکسیست الهام گرفته از بلشویسم فقط مارکسیسم-لنینیسم یعنی مارکسیسم الهام گرفته از سنت استالینی نیست. بلکه بعضی از جریان‌های مخالف سنت استالینی نیز در این مورد از آشفتگی‌های نظری بوجود آمده در دوره عروج بلشویسم رنج می‌برند و در باره مذهب لااقل در سطح تئوریک، با جریان‌های مختلف استالینی، مرزبندی روشنی ندارند.

۵- مارکس و انگلس، در باره مذهب، انتشارات پروگرس، مسکو، (۱۹۸۱). تاکیدات به متن نوشته تعلق دارد.

۶- همان جا، ص ۲۷۶، متن کامل این زیرنویس انگلس را قبلاً در بخش دوم همین سلسله مقالات، نقل

کرده ام.

۷_ البته مارکس این را ناقص نظریه ماتریالیسم تاریخی خودش نمی داند، بلکه می گوید این که "شیوه تولید عموماً خصلت زندگی اجتماعی و سیاسی و فکری را تعیین می کند، تمام این برای دوران خود ما کاملاً صادق است که در آن منافع مادی برجستگی دارد. ولی نه برای قرون وسطا که در آن کاتولیسیسم چیرگی دارد و نه برای آتن و رُم که در آن غلبه با سیاست است.. اما روشن است که نه قرون وسطا می توانست بر پایه کاتولیسیسم زندگی کند و نه دنیای باستان بر پایه سیاست. بر عکس، شیوه امرای معاش آنهاست که توضیح می دهد چرا در اینجا سیاست نقش عمده داشته و چرا در آنجا کاتولیسیسم". نگاه کنید به کاپیتال، ج اول، ص ۸۶، ترجمه انگلیسی، انتشارات پروگرس، مسکو، ۱۹۷۷.

۸_ مثلاً برای اطلاع از چگونگی مالکیت بر زمین در ایران (از آغاز تسلط اسلام تا اواسط قرن بیستم) مراجعه کنید به "مالک و زارع در ایران" نوشته آنا لمتون، ترجمه منوچهر امیری.

۹_ نگاه کنید به:

Max Weber, The Religion of China, 1951, New York

۱۰_ نگاه کنید به:

E.H. Carr, The Bolshevik Revolution. Vol. 3. p. 261_267

۱۱_ رادک (K. Radek) که از طرف هیأت اجرایی انترناسیونال درکنگره باکو شرکت کرده بود، می خواست با تاکید به مسلمانان یادآوری کند که "سیاست شرقی حکومت شوروی یک مانور دیپلماتیک نیست... بلکه چیزی که ما را با شما پیوند می دهد، سرنوشت مشترک مان است" (به نقل از "انقلاب بلشویکی"، در همان جا) ولی دست همین ضرورت مقابله با دشمن مشترک بود که بلشویک ها را به برخورد مصلحت گرایانه با اعتقادات مذهبی مسلمانان وا می داشت تا جایی که حتی ترسکی که در آن هنگام، ریاست انجمن بی خدایان را بر عهده داشت، ضرورت برخورد استثنایی با اسلام را به خاطر اهمیت عضوگیری انقلابی های جدیدی از شرق می پذیرفت. (نگاه کنید به "وظایف آموزش کمونیستی" در مجموعه نوشته های او "در باره فرهنگ و علم" به ویراستاری G. Novack، ۱۹۷۳، نیویورک).

۱۲_ در باره سلطان گالیف نگاه کنید به:

M. Rodinson. Marxism and Muslim World 1979

S. Schram et H. Carre "re D'Encause. Le Marxisme et L'Asie. P.239.50

۱۳_ مثلاً نگاهی به نوشته های سلطان گالیف کافی است تا شباهت شگفتی آور آنها را با ادبیات حزب توده ایران در دوره انقلاب ۵۷_ که نورالدین کیانوری می کوشید میان "سوسیالیسم علمی و اسلام انقلابی امام خمینی" پیوندی استراتژیک ایجاد کند. دریابید. البته فرق ها را هم نباید نادیده گرفت: سلطان گالیف، علی رغم نظریه های آشفته اش، انقلابی روشننگری بود که برای بیداری مردمان آسیای میانه می کوشید، در حالی که حزب توده از استبداد مذهبی خون آشامی که کشوری را به تاریکی قرون وسطا می کشاند، حمایت می کرد.

۱۴_ باز برخلاف تصور شایع اصطلاح "رهبری پرولتاریا" ابداع بلشویک ها نبود. اولین کسی که اصطلاح "هژمونی پرولتاریا در انقلاب دموکراتیک" را ابداع کرد نه یک بلشویک، بلکه پاول آکسلرد، منشویک و هم رزم قدیم پلخانف بود. (نگاه کنید به: Neil Harding. Lenin's Political Thought, 1983, Hong Kong) و معنای این اصطلاح، حتی برای بلشویک ها، همیشه مبهم و دو پهلو ماند.

۱۵_ پلخانف اولین مارکسیستی بود که اصطلاح "دیکتاتوری پرولتاریا" را در یک سند برنامه ای حزبی بکار برد و آن را عملاً به معنای دیکتاتوری انقلابی حزب سوسیال دموکرات روسیه می فهمید: درکی که وقتی انگلس آن را از طریق یک مهاجر سوسیال دموکرات روس شنید، شدیداً آن را محکوم کرد، نگاه کنید به:

Hal Draper. Karl Marx's Theory of Revolution, Vol. 3. p. 323_4

۱۶_ در سال ۱۹۰۸ پلخانف در مباحثاتی که با بوگدانف داشت، حاضر نشد او را "رفیق" خطاب کند زیرا

او به جای ماتریالیسم، نظرات فلسفی ماخ (E. Mach) را تبلیغ میکرد. و این در حالی بود که بوگدانف یکی از اعضای حزب سوسیال دموکرات و از رهبران بخش بلشویکی آن محسوب می شد. نگاه کنید به:

G.Plekhanov. Selected Philosophical Works, Vol 3, P.89, Moscow, 1976.

۱۷- مثلاً انگلس در سپتامبر ۱۸۷۲ (در کنفرانس انترناسیونال در لندن) در دفاع از ضرورت مبارزه سیاسی به عنوان مهم ترین امکان طبقه کارگر برای رسیدن به نفی بهره کشی طبقاتی می گوید: "ما امحای طبقات را می خواهیم. برای رسیدن به این چه وسیله ای وجود دارد؟ تنها وسیله، سلطه سیاسی پرولتاریاست،" و در ادامه، تاکید می کند که با آزادی های بنیادی است که می توان در این جهت پیش رفت: "آزادی های سیاسی، حق تجتمع و تشکل و آزادی مطبوعات، اینها سلاح ما هستند." نگاه کنید به گزیده سه جلدی آثار مارکس و انگلس، ترجمه انگلیسی، انتشارات پروگرس، ج ۲، ص ۲۴۵-۶.

۱۸- مثلاً تاکیدات مارکس بر اهمیت دموکراسی مشارکتی در تجربه "کمون پاریس" (نگاه کنید به "جنگ داخلی در فرانسه") و مقاله "قانون اساسی جمهوری فرانسه" در سال ۱۸۵۱ که مبنای تئوریک خواست "آزادی های بی قید و شرط سیاسی" را فراهم آورد، نمونه ای از درک آنها را در این باره نشان می دهند.

۱۹- تصادفی نیست که مانیفست کمونیست، (امحای طبقات و ستیزهای طبقاتی و استقرار جامعه ای که در آن شکوفایی آزاد هر کس شرط شکوفایی آزاد همگان باشد) را هدف مبارزه طبقاتی پرولتاریا معرفی می کند. و یا مارکس "شکوفایی کامل و آزاد هر فرد" را "اصل حاکم" بر جامعه کمونیستی می نامد (نگاه کنید به کاپیتال، ج ۱، ص ۵۵۵).

۲۰- بعد از انحلال مجلس مؤسسان، بلشویک ها رسماً سعی می کردند الغای حق رای عمومی را به عنوان یک ضرورت عمومی در هر دولت کارگری قلم داد کنند. تا جایی که مثلاً این را به نحوی ضمنی در برنامه دوم حزب (مصوب کنگره هشتم، مارس ۱۹۱۹) نیز گنجانند. یا بوخارین و پرنوبراژنسکی صراحتاً حق رای عمومی را بی معنا نامیدند دلیل شان هم این بود که میان طبقات بهره کش و بهره ده، اراده مشترک همان قدر بی معناست که میان گرگ و میش نگاه کنید به "الفبای کمونیسم" که آنها در توضیح برنامه جدید حزب نوشتند، ترجمه انگلیسی، لندن ۱۹۶۹، ص ۲۱۶-۱۷).

یا ترتسکی و رداک در کتاب هایی که علیه کائوتسکی نوشتند سعی کردند "کمون پاریس" را هم چون شورشی علیه حق رای عمومی معرفی کنند (به نقل از هال درپیر در "دیکتاتوری پرولتاریا از مارکس تا لنین"، ص ۱۳۹). البته لنین، مخصوصاً بعد از انتقاد صریح روزا لوگزامبورگ، سعی می کرد الغای حق رای عمومی را محصول ویژگی وضعیت روسیه قلم داد کند (مثلاً نگاه کنید به "انقلاب پرولتری و کائوتسکی مرتد". ج ۲۸ مجموع آثار لنین، ص ۲۱۰-۲۱۱). نگاه کنید: L.Schapiro. The Communist Party of Soviet Union, P. 410. البته هنوز هم بعضی از جریان های چپ ما که نتوانسته اند از ماجرای انحلال مجلس مؤسسان در ۱۹۱۸ جلوتر بیایند، با ساده لوحی عجیبی، مخالفت با حق رأی عمومی را از اصول اساسی خود تلقی می کنند.

۲۲- به نظر من، بدبینی به دولت یکی از عناصر ثابت سیستم فکری مارکس است که از نقد فلسفه حق هگل گرفته تا "جنگ داخلی در فرانسه" و "نقد برنامه گوتا" همه جا در نوشته های او دیده می شود. به همین دلیل است که مثلاً در "نقد برنامه گوتا" خواست برقراری "آموزشی ابتدائی به وسیله دولت" را مورد انتقاد قرار می دهد و می گوید تامین هزینه های تحصیل رایگان از طرف دولت یک چیز است و معرفی دولت به عنوان "آموزش دهنده مردم" چیزی دیگر، و با طنزی گزنده اضافه می کند که این دولت است که به آموزشی خیلی سخت از طرف مردم نیاز دارد (گزیده سه جلدی آثار مارکس و مارکس، ج ۳، ص ۲۹) تردیدی نیست که مارکس و انگلس، دولت کارگری را اهرم اقدام تاریخی پرولتاریا می دانستند و بنابراین نمی توانستند آن را هم با همان چشم بنگرند که دولت بورژوازی را، با این همه، حتی در مورد دولت کارگری نیز آنها معمولاً با نوعی احتیاط حرف می زنند. مثلاً انگلس هنگام بحث در باره "کمون پاریس" نیز یادآوری می کند که حتی دولت کاملاً دموکراتیک نیز.. در بهترین حالت، شری است که پرولتاریا بعد از مبارزه پیروزش برای تفوق سیاسی به میراث می برد که بدترین وجوه آن را پرولتاریا پیروز، درست مانند