پیش‌گفتار ۲
دیباچه ٦
سخن مترجم ۱۳
پرده نخست - سوسیالیسم هزارساله (خیلیاستی) ۱٤
مقدمه ۱٤
سوسیالیسم باستان ۲۱
سوسیالیسم در میان فرقه‌های بدعت‌گذار ۳٤
بخش ۱. بررسی کلی ۳۵
کاتارها (پاک‌دینان) ۳۵
برادران روح آزاد و برادران حواری (رسولی) ٤۲
تابوریست‌ها ٤۸
آناباپتیست‌ها ۵٤
فرقه‌ها در انقلاب ۱۶۴۸ انگلستان ٦۲
ضمیمه بخش اول: سه سرگذشت ٦۹
۱. دولچینو و «برادران حواری» ٦۹
۲. توماس مونتسر ۷۵
۳. یوهان لایدنی و «اورشلیم جدید» در مونستر ۹۰
سوسیالیسم هزاره‌گرا (خیلیاستی) و ایدئولوژی جنبش‌های بدعت‌گذار ۱۰۲
سوسیالیسم فلاسفه ۱۱۷
آرمان‌شهرهای بزرگ ۱۱۷
رمان سوسیالیستی ۱٤٦
عصر روشنگری ۱۵۲
نخستین گام‌ها ۱۷۱
خلاصه ۱۸۳
پرده دوم: سوسیالیسم دولتی ۱۸٦
آمریکای جنوبی ۱۸٦
امپراتوری اینکاها ۱۸٦
دولت یسوعی‌ها در پاراگوئه ۱۹۹
فصل دوم: شرق باستان ۲۱۰

میان‌رودان..... ۲۱۰
مصر باستان..... ۲۲۱
۱. پادشاهی کهن (سلسله‌های اول تا ششم)..... ۲۲۲
۲. سلسله هجدهم (قرون ۱۶ تا ۱۴ پیش از میلاد) ۲۲۵
پیوست گفتارهای اول و دوم: دین در مصر باستان و میان‌رودان ۲۲۷
چین باستان ۲۳۱
پیوست: آیا «صورت‌بندی اجتماعی آسیایی» وجود داشته است؟..... ۲۵۶
خلاصه..... ۲۶۱
پرده سوم: تحلیل ۲۶۶
خطوط کلی سوسیالیسم..... ۲۶۶
بررسی برخی دیدگاه‌ها درباره‌ی سوسیالیسم ۲۷۴
تجسد بخشیدن به آرمان سوسیالیستی..... ۳۱۶
سوسیالیسم و فردیت ۳۴۱
هدف سوسیالیسم..... ۳۵۵
نتیجه‌گیری..... ۳۷۷
یادداشت نویسنده ۳۹۵
فهرست منابع ۳۹۷

ایگور شفارویچ - سوسیالیسم به عنوان پدیده‌ای در تاریخ جهان

ترجمه شده توسط لرن کست

پیش‌گفتار

گویی درک و کشف برخی حقایق در این جهان، بدون تجربه‌ای سترگ و همه‌جانبه - خواه فردی و خواه جمعی - به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. این قاعده در مورد کتاب حاضر نیز صدق می‌کند؛ اثری که دیدگاهی تازه و افشاگرانه درباره گرایش‌های چندهزارساله سوسیالیسم ارائه می‌دهد. هرچند این اثر بر بستری از ادبیات مکتوب و انبوه آشنا

برای متخصصان سراسر جهان بنا شده، اما منطقی انکارناپذیر در این واقعیت نهفته است که کتاب حاضر از دل کشوری سر برآورده که دشوارترین و طولانی‌ترین تجربه سوسیالیستی را در تاریخ معاصر از سر گذرانده است (و همچنان می‌گذراند).[1]

نیز به‌هیچ‌وجه مایه شگفتی نیست که در آن دیار، این کتاب به قلم دانشمندی در حوزه علوم انسانی نوشته نشده است؛ چرا که پژوهشگران علوم انسانی، از زمان انقلاب اکتبر، نظام‌مندتر از تمامی طبقات اجتماعی در اتحاد شوروی سرکوب شده‌اند. این کتاب را ریاضی‌دانی نامدار در سطح جهان به رشته تحریر درآورده است؛ چرا که در جهان کمونیستی، سرآمدان علوم دقیق ناگزیر بودند به‌جای همتایان نابودشده خود در علوم انسانی قد علم کنند.

اما این وضعیت، موهبت خاص خود را نیز به همراه دارد و فرصتی کم‌نظیر پیش روی ما می‌گذارد تا تحلیل نظام‌مندی از نظریه و عمل سوسیالیسم را از قلم متفکری برجسته در ریاضیات بخوانیم که به روش‌شناسی دقیق علم خود مسلط است. (برای نمونه، می‌توان وزن و اعتبار ویژه‌ای برای این داوری او قائل شد که مارکسیسم حتی از کمترین شالوده علمی نیز بی‌بهره است.)

سوسیالیسم جهانی در کل، و تمامی چهره‌های مرتبط با آن، در هاله‌ای از افسانه‌سرایی پوشانده شده‌اند؛ تناقض‌هایش فراموش یا پنهان می‌شوند و به استدلال‌ها پاسخ نمی‌دهد، بلکه مدام آن‌ها را نادیده می‌گیرد؛ همه این‌ها برخاسته از غبار خردستیزی است که سوسیالیسم را فراگرفته و از بیزاری غریزی آن نسبت به تحلیل علمی سرچشمه می‌گیرد؛ ویژگی‌هایی که نویسنده این کتاب بارها و در بخش‌های گوناگون به آن‌ها اشاره می‌کند. آموزه‌های سوسیالیسم سرشار از تناقض‌اند و نظریه‌هایش مدام با عمل آن در تضاد؛ با این حال، به دلیل غریزه‌ای نیرومند - که شفارویچ آن را نیز آشکار کرده است - این تناقض‌ها کوچک‌ترین خللی در تبلیغات بی‌پایان سوسیالیسم ایجاد نمی‌کنند. در واقع، هیچ سوسیالیسم تعریف‌شده و مشخصی وجود ندارد؛ در عوض، تنها تصوری مبهم و خوش‌بینانه از امری شریف و نیکو، از برابری، مالکیت اشتراکی و عدالت در میان است؛ این پندار که فرارسیدن این آرمان‌ها، شادکامی فوری و نظمی اجتماعی و بی‌عیب‌ونقص به همراه خواهد آورد.

[1] مترجم: این مقدمه بین سالهای ۱۹۷۷ و ۱۹۷۸ نگاشته شده است، و اشاره به اتحاد سوسیالیستی جماهیر شوروی دارد

قرن بیستم شاهد یکی از بزرگ‌ترین اوج‌گیری‌های سوسیالیسم و در پی آن، بروز جلوه‌های عملی کریه و زننده آن بود. با این حال، به دلیل همان خردستیزی پرتب و تاب، هرگونه تلاشی برای واکاوی این نتایج پس زده می‌شود: این پیامدها یا کاملاً نادیده گرفته می‌شوند، یا به شکلی باورنکردنی با استناد به انحرافاتی به‌اصطلاح «آسیایی» یا «روسی» یا کیش شخصیت یک دیکتاتور خاص توجیه می‌شوند، و یا اینکه آن‌ها را به «سرمایه‌داری دولتی» نسبت می‌دهند. کتاب حاضر گستره وسیعی از زمان و مکان را در می‌نوردد. نویسنده با تشریح و تحلیل دقیق ده‌ها مکتب سوسیالیستی و حکومت‌های متعددی که بر پایه اصول سوسیالیسم بنا شده‌اند، راه را بر هرگونه بهانه‌جویی و استدلال‌های گریزطلبانه مبتنی بر «استثناهای ناچیز» (که ادعا می‌شود ربطی به آن آینده درخشان ندارند) می‌بندد. چه تمرکزگرایی چین در هزاره نخست پیش از میلاد باشد، چه آزمایش‌های خونین اروپایی در دوران اصلاحات دینی، آرمان‌شهرهای ملال‌آور اما مورد احترام متفکران اروپایی، دسیسه‌های مارکس و انگلس، یا اقدامات رادیکال کمونیستی در دوره لنین (که ذره‌ای انسانی‌تر از روش‌های خشن استالین نبود)؛ نویسنده در تک‌تک ده‌ها نمونه خود، پیوستگی و انحراف‌ناپذیری ماهیت این پدیده را آشکار می‌سازد.

شفارویچ مؤلفه‌های پایدار سوسیالیسم، یعنی عناصر بنیادی و تغییرناپذیر آن را که فراتر از زمان و مکان هستند، شناسایی کرده است؛ عناصری که متأسفانه سایه شوم خود را بر جهان متزلزل امروز نیز افکنده‌اند. اگر کل تاریخ بشر را مبنا قرار دهیم، سوسیالیسم در مقایسه با تمدن معاصر غربی، می‌تواند به طول عمر و دوام بیشتر، شیوع گسترده‌تر و سلطه بر توده‌های بزرگ‌تری از مردم ببالد. از این رو، دشوار می‌توان هنگام اندیشیدن به آن مغاکی که شاید پیش از پایان قرن همگی به درونش سقوط کنیم، از پیش‌بینی‌های تیره و تار رها شد؛ همان «شیوه تولید آسیایی» که مارکس شتاب‌زده در طبقه‌بندی خود از آن گذشت و اندیشه مارکسیستی معاصر در مواجهه با آن مبهوت مانده است، چرا که چهره کریه خود را در آینه هزاره‌ها بازشناخته است. چه بسا بتوان گفت که بیشتر حکومت‌ها در تاریخ بشریت «سوسیالیستی» بوده‌اند. اما این نیز حقیقت دارد که این دوره‌ها و پهنه‌ها، به‌هیچ‌وجه روزگار شادکامی یا شکوفایی خلاقیت انسان نبوده‌اند.

شفارویچ با دقتی بالا، هم علت و هم خاستگاه نخستین مکاتب سوسیالیستی را نشان می‌دهد و آن‌ها را در قالب «واکنش» توصیف می‌کند: افلاطون به عنوان واکنشی به فرهنگ شهروندی یونان، و غنوصی‌گری به عنوان واکنشی به مسیحیت. آن‌ها در صدد مقابله با تکاپوی روح بشری برای ایستادن بر پای خویش بودند و می‌کوشیدند

به حیات توده‌وار و منجمد نخستین حکومت‌های باستانی بازگردند. نویسنده همچنین تقابل آشکار میان انگاره انسان در دین و در سوسیالیسم را به شکلی متقاعدکننده آشکار می‌سازد. سوسیالیسم می‌کوشد شخصیت انسانی را به ابتدایی‌ترین سطوح تقلیل دهد و والاترین، پیچیده‌ترین و جنبه‌های «شبه‌خدایی»[۲] فردیت انسان را خاموش کند. حتی خود آرمان «برابری» - آن جاذبه نیرومند و وعده بزرگ سوسیالیست‌ها در طول اعصار - نشان می‌دهد که هدف، نه برابری حقوق، فرصت‌ها و شرایط بیرونی، بلکه برابری به مثابه یکسانی و یکنواختی مطلق است؛ برابری در مقام استحاله تنوع به سوی همگونی محض.

هرچند، همان‌گونه که این کتاب عیان می‌کند، سوسیالیسم همواره توانسته است از تحلیل‌های واقعاً علمی درباره جوهر خود بگریزد، اما پژوهش شفارویچ نظریه‌پردازان امروزی سوسیالیسم را به چالش می‌کشد تا استدلال‌های خود را در گفتگویی عمومی و جدی به بوته آزمایش بگذارند.

الکساندر آی. سولژنیتسین

[۲] استفاده از این اصطلاح توسط سولژنیتسین، برای من کمی مبهم بود، و هرچه فکر کردم به نتیجه درستی نرسیدم. (مترجم)

دیباچه

این کتاب با این باور عمیق به رشته تحریر درآمده است که بلایای سهمگین بشریت در قرن بیستم، تنها فاز آغازین بحرانی به مراتب عمیق‌تر و چرخشی تند در مجرای تاریخ است. برای توصیف ابعاد این بحران، ابتدا مقایسه آن با فروپاشی تمدن باستان یا گذار از قرون وسطی به عصر جدید به ذهنم خطور می‌کرد. با این حال، بعدها با دیدگاهی جسورانه‌تر و به نظرم عمیق‌تر آشنا شدم. برای نمونه، فریتز هایخلهایم در کتاب ارزشمند خود «تاریخ اقتصادی دوران باستان»، این فرض را مطرح می‌کند که در قرن بیستم، دورانی از تاریخ که بیش از ۳۰۰۰ سال به طول انجامیده و آغاز آن با عصر آهن پیوند خورده بود، به پایان می‌رسد؛ دورانی که در آن گرایش‌های مبتنی بر توسعه آزادانه فردیت، به خلق ارزش‌های معنوی و فرهنگی انجامید که شالوده زندگی مدرن را تشکیل می‌دهند:

«کاملاً محتمل است که اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده و دولتی که در دهه‌های اخیر در نتیجه گرایش‌های درونی دوران سرمایه‌داری متأخر در قرن بیستم پدید آمده است، نشان‌دهنده فرجام توسعه طولانی‌مدت در جهت فردگرایی اقتصادی و آغاز سازماندهی نوین کار باشد؛ سازمانی که به الگوهای شرق باستان در ۵۰۰۰ سال پیش نزدیک‌تر است تا به آن ایده‌آل‌هایی که پایه‌هایشان در آغاز عصر آهن بنا شد.» (صفحات ۱۱۵–۱۱۶).

بدیهی است و نیاز چندانی به اثبات ندارد که یکی از نیروهای محرک اصلی در شکل‌گیری بحران کنونی بشریت، «سوسیالیسم» است. سوسیالیسم هم به عنوان نیرویی ویرانگر «جهان کهن» به تعمیق این بحران دامن می‌زند و هم مدعی نشان دادن راه خروج از آن است. از این رو، تلاش برای فهم سوسیالیسم - خاستگاه، نیروهای محرک و سرمنزل نهایی‌اش - صرفاً ناشی از غریزه صیانت از نفس است؛ هراس از اینکه با چشمانی بسته بر سر دوراهی تاریخ بایستیم، آن هم در شرایطی که انتخاب مسیر می‌تواند کل آینده بشریت را رقم بزند.

اما درست همین پرسش است که گویی از هرگونه بحث و تحلیل می‌گریزد. در وهله نخست، وجود دیدگاه‌های متناقض بی‌شماری درباره سوسیالیسم که از سوی خود هوادارانش مطرح می‌شود، باید مایه تردید و هوشیاری ما باشد. افزون بر این، به عنوان یک قاعده، تصورات موجود درباره چیستی سوسیالیسم به طرز شگفت‌آوری مبهم

و نامعین است - و با این حال، بدون هیچ‌گونه تردیدی و به عنوان حقیقتی بدیهی پذیرفته می‌شود، گویی از سوی مرجعی عالی‌رتبه تنفیذ شده است. این امر به ویژه هنگام ارزیابی انتقادی سوسیالیسم آشکار می‌گردد. اشاره به فجایع تکان‌دهنده‌ای که اغلب با تجربیات سوسیالیستی قرن بیستم همراه بوده‌اند، معمولاً با این مخالفت روبه‌رو می‌شود که نباید یک ایده را بر اساس تلاش‌های ناموفق در تجسد مادی‌اش قضاوت کرد؛ وظیفه بازسازی سوسیالیستی جامعه چنان بی‌اندازه پیچیده است که در گام‌های نخستین، اشتباهات اجتناب‌ناپذیرند، اما این اشتباهات ناشی از کاستی‌های افراد یا میراث سنگین تاریخی است و به هیچ وجه از اصول والای بنیان‌گذاران این مکتب سرچشمه نمی‌گیرد. از سوی دیگر، اشاره به این واقعیت که حتی در نخستین رساله‌های دکترین سوسیالیستی، طرح‌های مشخصی وجود دارد که در ضدیت با انسانیت، بسیار فراتر از هر آن چیزی است که تاکنون در واقعیت دیده شده، با این استدلال رد می‌شود که آنچه تعیین‌کننده است، فرضیات تئوریسین‌ها و به ویژه تخیلات آرمان‌شهرباوران (اتوپیست‌ها) نیست، بلکه خود زندگی واقعی است. زندگی قوانین خود را دارد؛ لبه‌های تیز تعصب فناتیک‌ها را خواهد سایید و نظام تعدیل‌شده‌ای خواهد ساخت که شاید کاملاً منطبق بر طرح‌های آنان نباشد، اما در عوض زیست‌پذیر و در هر صورت کامل‌تر از وضع موجود خواهد بود.

برای شکستن این چرخه باطل، مقایسه سوسیالیسم با پدیده دیگری که تأثیری در همین مقیاس بر زندگی دارد - مانند دین - سودمند است. دین می‌تواند کارکردهای مختلفی داشته باشد: اجتماعی (با حمایت یا نابودی نهادهای اجتماعی خاص)، اقتصادی (مانند اقتصاد معابد در شرق باستان یا کلیسای کاتولیک در قرون وسطی)، سیاسی و غیره. اما این امر تنها به این دلیل ممکن است که انسان‌های مؤمن وجود دارند و اشتیاق به پیوند با خدا که دین ایجاد می‌کند، در کار است. با نادیده گرفتن این کارکرد اصلی دین، نمی‌توان دریافت که چگونه در جنبه‌های دیگر بر زندگی اثر می‌گذارد. پس پیش از مطالعه چگونگی تعامل دین با دیگر وجوه زندگی - اقتصاد، روابط اجتماعی یا سیاست - باید این کارکرد بنیادین را درک کرد.

طبیعی است فرض کنیم که در سوسیالیسم نیز گرایشی بنیادین وجود دارد که در اصل، تأثیر شگرف آن را بر زندگی ممکن می‌سازد. بعید است بتوان امیدوار بود که با مطالعه سوسیالیسم، به عنوان مثال در قالب احزاب سوسیالیست مدرن غربی، به این گرایش پی برد؛ چرا که در آنجا تمایلات سوسیالیستی چنان با مصلحت‌اندیشی‌های عمل‌گرایانه (پراگماتیک) درهم‌آمیخته که تفکیک آن‌ها ناامیدکننده به نظر می‌رسد. لازم است این پدیده را اولاً

در بازه زمانی به قدر کافی طولانی مطالعه کرد تا بتوان گرایش‌های اصلی آن را ردیابی نمود، و ثانیاً در بارزترین و منسجم‌ترین جلوه‌هایش.

با چنین رویکردی، ما با پدیده‌ای شگفت‌آور روبه‌رو می‌شویم: سوسیالیسم (دست‌کم در نگاه نخست) یک تناقض فاحش و آشکار از آب درمی‌آید! سوسیالیسم با آغاز از نقد جامعه پیرامون و متهم کردن آن به بی‌عدالتی، نابرابری و فقدان آزادی، در منسجم‌ترین سیستم‌های خود، بی‌عدالتی، نابرابری و بردگی به مراتب بزرگ‌تری را نوید می‌دهد! «اتوپیا»ی اصیل و رویاهای درخشان «شهر آفتاب» معمولاً تنها با این انتقاد مواجه می‌شوند که «آرمان‌شهری» هستند، یعنی این ایده‌آل‌ها چنان فراتر از واقعیت‌اند که بشریت هنوز به بلوغ لازم برای پذیرش آن‌ها نرسیده است. اما کافی است این کتاب‌ها را بگشایید تا با حیرتی فزاینده با این موارد روبه‌رو شوید: به بردگی کشیدن ساکنان نافرمان؛ جاسوسان؛ کار و زندگی در دسته‌های تحت نظارت ناظران؛ مجوزهای لازم برای یک پیاده‌روی ساده، و به ویژه جزییاتی که با نوعی لذت از یکسان‌سازی عمومی نگاشته شده‌اند - لباس‌های یک‌شکل، خانه‌های یک‌شکل و حتی شهرهای یک‌شکل. اثری تحت عنوان «قانون آزادی» جامعه‌ای ایده‌آل را توصیف می‌کند که در هر بخش کوچک آن یک جلاد وجود دارد، تنبل‌ها و نافرمانان شلاق می‌خورند و به بردگی کشیده می‌شوند و همه شهروندان سرباز محسوب می‌شوند. انقلابیونی که «توطئه برابرها» را سازمان دادند، برابری را چنان می‌فهمیدند که گروهی (توطئه‌گران) حکومت را تشکیل می‌دهند، گروهی دیگر بی‌چون‌وچرا از آن‌ها فرمان می‌برند، و گروه سوم (نافرمانان) به جزایر کار اجباری تبعید می‌شوند. و در محبوب‌ترین اثر مارکسیسم - «مانیفست کمونیست» - به عنوان یکی از نخستین اقدامات نظام سوسیالیستی جدید، استقرار «کار اجباری» پیشنهاد می‌شود: خدمت کار اجباری عمومی، ارتش‌های کارگری. و پیش‌بینی می‌شود که در این مسیر، جامعه‌ای پدید خواهد آمد که در آن «توسعه آزادانه هر فرد، شرط توسعه آزادانه همگان خواهد بود»!

اگر تلاش برای استقرار جامعه شاد آینده با توسل به تیرباران صورت می‌گیرد، این را هنوز می‌توان با عدم انطباق میان رویا و واقعیت توجیه کرد؛ یعنی انحرافی که ایده در مجرای تحقق مادی متحمل می‌شود. اما چگونه می‌توان مکتبی را فهمید که در «ایده‌آل» خود به طور همزمان هم دعوت به آزادی می‌کند و هم برنامه استقرار بردگی را می‌چیند؟

یا چگونه می‌توان شور و حرارت افشاگرانه علیه جهان کهن را که تقریباً در تمام تعالیم سوسیالیستی مشترک است - آن خشم عادلانه از رنج‌هایی که این جهان بر فقرا و ستمدیدگان تحمیل می‌کند - با این واقعیت سازگار کرد که همین تعالیم برای همان ستمدیدگان رنج‌هایی نه چندان کمتر را پیش‌بینی می‌کنند که سهم نسل‌های متمادی خواهد بود، پیش از آنکه نظام عدالت اجتماعی و آزادی پیروز شود؟ چنان‌که مارکس برای پرولتاریا پانزده و شاید هم پنجاه سال جنگ داخلی پیش‌گویی می‌کند، و مائو تسه تونگ آماده است تا با نابودی نصف بشریت کنونی در یک جنگ اتمی کنار بیاید تا نظام سوسیالیستی در سراسر جهان مستقر شود. دعوت به چنین قربانی‌هایی شاید تنها از زبان رهبر یک جنبش مذهبی که به حقیقتی ماوراءالطبیعه متوسل می‌شود متقاعدکننده می‌بود - اما این سخنان از دهان ملحدانی سرسخت بیرون می‌آید!

به نظر می‌رسد سوسیالیسم فاقد آن ویژگی است که در ریاضیات حداقل شرط برای وجود یک مفهوم در نظر گرفته می‌شود: یعنی «تعریفی عاری از تناقض».

شاید سوسیالیسم صرفاً ابزاری تبلیغاتی است؛ مجموعه‌ای از چند مفهوم متناقض که هر یک گروهی از مردم را به خود جذب می‌کند؟ تمام تاریخ سوسیالیسم علیه چنین دیدگاهی شهادت می‌دهد. تأثیر عظیمی که سوسیالیسم بر بشریت گذاشته، ثابت می‌کند که در شالوده آن، جهان‌بینی منسجم و منطقی نهفته است. فقط باید منطق واقعی سوسیالیسم را یافت؛ آن نقطه دیدی را پیدا کرد که سوسیالیسم از آن زاویه به عنوان پدیده‌ای منسجم و عاری از تناقض دیده شود - و این اثر تلاشی است در همین راستا.

برای دستیابی به چنین دیدگاهی، پیشنهاد می‌کنم به آثار آفرینندگان ایدئولوژی سوسیالیستی نه به عنوان اثر فوق‌انسان‌هایی که گذشته و آینده بشریت را می‌دانند بنگریم، و نه به عنوان تبلیغات محض رسانه‌ای: نه تمام ادعاهای آن‌ها را کورکورانه باور کنیم، و نه حقیقت دیدگاه‌هایشان را در حوزه‌ای که می‌توانند در آن صاحب‌نظر باشند انکار کنیم - بلکه پیش از هر چیز، آن‌ها را به عنوان «شهادت‌هایی درباره خودشان» در نظر بگیریم.

اگر به عنوان مثال، مارکس بارها این اندیشه را بیان می‌کند که انسان به عنوان یک فردیت - و نه به عنوان نماینده منافع طبقاتی خاص - وجود ندارد، ما البته ملزم نیستیم باور کنیم که جوهر واقعی انسان بر مارکس آشکار شده بود. اما چرا باور نکنیم که او در حال توصیف جهان‌احساس (شهود) متعلق به افراد خاص و به ویژه شخص

خودش است؛ زمانی که انسان خود را نه به عنوان شخصیتی با ارزش مستقل در جهان، بلکه به عنوان ابزار نیروهایی فراتر از کنترل خود ادراک می‌کند؟ یا اگر می‌خوانیم که جامعه (و جهان) باید «تا پی و بنیاد» ویران شود، که زندگی کنونی را نمی‌توان بهبود بخشید یا اصلاح کرد و به تاریخ تنها قابله‌اش یعنی «خشونت» می‌تواند یاری رساند، بی‌احتیاطی خواهد بود اگر به موهبت پیامبرانه نویسندگان این پیش‌گویی‌ها باور بیاوریم. اما کاملاً باورکردنی است که آن‌ها در حال انتقال ادراکی از زندگی هستند که در آن کل جهان موجب خشم، انزجار و دل‌آشوبه می‌شود (مانند رمان نخست سارتر «تهوع»)، آن‌جا که زندگی بوی مردار می‌دهد و به موجب دوگانگی عجیبی، همان‌قدر منزجرکننده است که پوسیدگی و مرگ در حالت عادی.

آن ادراک از جهان که می‌توان بدین ترتیب از بررسی ایدئولوژی سوسیالیستی بازسازی کرد، واقعی و ملموس به نظر می‌رسد. طبیعی است فرض کنیم که دقیقاً همین ادراک است که پیروان این ایدئولوژی را به حرکت درمی‌آورد. از آنجا که سوسیالیسم قادر است الهام‌بخش جنبش‌های مردمی گسترده باشد و توده‌های عظیمی از مردم را به تسخیر خود درآورد، این بدان معناست که بسیاری از مردم تحت تأثیر این جهان‌احساس قرار دارند، و شاید به میزان کمتر یا بیشتر، همه انسان‌ها. اگر به سوسیالیسم به عنوان حقیقت نهایی و کامل درباره انسان بنگریم، واقعاً در تناقضات خود فرو می‌پاشد. اما اگر آن را جلوه تنها یکی از گرایش‌های نهفته در انسان و بشریت بدانیم، آنگاه به گمان من، این امکان پدید می‌آید که این تناقضات را برطرف کرده و سوسیالیسم را در ذات خود به عنوان پدیده‌ای منسجم و عاری از تناقض درک کنیم. تنها پس از این است که می‌توان پرسش درباره نقشی که سوسیالیسم در تاریخ ایفا می‌کند را مطرح کرد. ملاحظات مطرح‌شده در فصول پایانی کتاب، البته پاسخی جامع به این پرسش نیستند - بلکه بیشتر نشان‌دهنده جهتی هستند که به گمان من، پاسخ را باید در آن جستجو کرد.

در این کتاب، مسئله در انتزاعی‌ترین طرح آن بررسی می‌شود: ویژگی‌های بنیادین سوسیالیسم چیستند که هر بار با درهم‌تنیدگی با ویژگی‌های فردی کشورها و دوران‌ها، تمام تنوع جلوه‌های آن را پدید می‌آورند؟ از این رو، هرچند در کتاب شمار نسبتاً زیادی از واقعیت‌ها و موقعیت‌های تاریخی مشخص بررسی می‌شود، تمرکز اصلی بر این است که از ویژگی‌های خاص این موقعیت‌ها انتزاع صورت گیرد و آن شالوده مشترکی که همه آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد، متمایز شود. در نتیجه، نتایجی که این بررسی بدان‌ها ختم می‌شود، مستقیماً بر هیچ موقعیت مشخصی قابل انطباق نیستند - مگر آنکه روزی ایده‌آل‌های سوسیالیستی تجسم مطلق و بی‌حدومرز بیابند. در تمام تحقق‌های

تاریخی ایده سوسیالیستی که تاکنون وجود داشته، ما نه با پدیده‌ای خالص، بلکه با ملغمه‌ای از گرایش‌های سوسیالیستی و شمار زیادی از گرایش‌های دیگر سروکار داریم. بنابراین، برای به کار بستن دیدگاه‌هایمان در یک واقعیت تاریخی مشخص، باید راهی معکوس مسیر طی‌شده در کتاب را بپیماییم: روشن کنیم که چگونه گرایش‌های عمومی سوسیالیسم که ما متمایز کرده‌ایم، آشکار می‌شوند و با ویژگی‌های دوران تاریخی و سنت‌های ملی درهم می‌آمیزند. این کتاب چنین هدفی را برای خود تعریف نکرده است. با این حال، بدون چنین تفکیکی میان شالوده عمومی پدیده و ویژگی‌های ناشی از شرایط مشخص تاریخی، به گمان من، هرگونه تلاشی برای فهم آن محکوم به شکست است.

دو بخش نخست کتاب به شرح واقعیت‌های مشخص از تاریخ مکاتب سوسیالیستی و دولت‌های سوسیالیستی اختصاص دارد، و تنها بخش سوم و پایانی، حاوی تلاشی برای بحث درباره این واقعیت‌ها و استخراج برخی نتایج کلی از آن‌هاست. چنین ساختاری با دشواری‌های خاصی برای خواننده همراه است. اگر برای او فرو رفتن در جزئیات دوران‌های تاریخی گوناگون که در پهنه پنج هزار سال تاریخ پراکنده‌اند جالب به نظر نرسد، می‌تواند با مروری گذرا بر دو بخش نخست، به بخش سوم برود. برای سهولت کار چنین خواننده‌ای، در چند بخش (بند ۲ فصل دوم بخش اول، «خلاصه» در پایان فصل سوم بخش اول و بخش دوم) خلاصه‌های کوتاهی از نتایج برگرفته از مواد تاریخی بررسی‌شده آمده است که در بحث‌های بعدی اهمیت ویژه‌ای خواهند داشت.

در شرایط اتحاد جماهیر شوروی، کار بر روی این کتاب بدون مجوز رسمی با دشواری‌های بزرگی در دسترسی به منابع پژوهشی لازم همراه بود... در چنین وضعیتی، خطر (و حتی احتمالاً ناگزیر بودن) اشتباه در برخی مسائل مشخص و گزاره‌هایی که پیش‌تر مطرح شده و به شکل بهتری استدلال شده بودند، برای من آشکار است. عذر موجه من، فوریت سوزان موضوع و تجربه تاریخی خاص کشورمان است.

این عامل اخیر، انگیزه اصلی مطالعات من بود و امیدی به موفقیت در دلم زنده می‌کرد. تجربه‌ای شبیه به آنچه روسیه در قرن بیستم از سر گذراند، بعید است نصیب ملل مدرن دیگر شده باشد؛ شاید این تجربه در کل تاریخ جهان نیز پیشینه چندانی نداشته باشد. در برابر چشمان ما، لایه‌هایی چنان عظیم از تاریخ جابه‌جا و نیمه‌باز شدند که پیش از این تنها می‌شد وجودشان را حدس زد. در پرتو این تجربه، قلمرو جدیدی از پدیده‌های تاریخی - که سابقاً تنها در قلمرو شهود هنری و عرفانی می‌گنجید - به روی پژوهش عقلانی مبتنی بر مطالعه فکت‌ها و تحلیل

منطقی آن‌ها گشوده شد. این فرصت برای ما فراهم آمد که تاریخ را از زاویه‌ای نو بنگریم؛ امتیازی بزرگ که می‌تواند بر بسیاری از سختی‌ها و دشواری‌ها سنگینی کند.

این کتاب کوچک‌ترین شانسی برای نوشته شدن نداشت، اگر کمک‌های بی‌دریغ بسیاری از افراد به یاری‌ام نمی‌آمد. در حال حاضر امکان نام بردن از آن‌ها و بیان اینکه تا چه حد مدیون هر یک از آنان هستم را ندارم. اما در اینجا می‌توانم مراتب سپاسگزاری خود را نثار دو تن از ایشان کنم: آلکساندر سولژنیتسین که تحت تأثیر او نگارش این کتاب را آغاز کردم، و وادیم بوریسوف که انتقادهایش برای من بی‌نهایت راهگشا و مفید بود.

سخن مترجم

آنچه که در سرتاسر این کتاب مطالعه میکنید، این است که در سوسیالیسم، هیچ فضیلت و برتری وجود ندارد، انگاره ای در فضای سیاسی میان ایرانیان پرآوازه شده است که "سرمایه داری" خوب است، همانقدر که "سوسیالیسم" خوب است، و این دو باید در کنار یکدیگر به تعادل رسند و افراد "باسواد" و "آگاه"، از افراط و رد ایده های سوسیالیستی در حذر هستند .جناب ایگور شفارویچ، بصورت تاریخی و با معتبر ترین استدلال ها، در این کتاب اوج رذالت و فضاحت این رفتار فرقه گونه و فرقه گرایی و هیچ انگاری سوسیالیست ها را نشان می‌دهد، خواندن این کتاب به کسانی که هنوز در سر خود، حتی کمی هم به سوسیالیسم اعتبار بخشیده اند، پیشنهاد میشود.

کوتاه سخن آنکه، سوسیالیسم در اصل و اساس خود، یک ایده فرقه‌ای است که با توحش خالص، سعی در برابر کردن مطلق انسان ها، با الغای مالکیت خصوصی، برهم زدن نهاد خانواده و بی‌بندوباری خالص، تهی کردن انسان از فردیت خود، و ناچیز شماردن بعد روحانی انسان و علائق معنوی اوست. سوسیالیسم و دولتگرایی هرجا که با وعده های پوچ آمد، به راحتی از میان آن جامعه نرفت!

این مجموعه ترجمه‌ها که تحت نام «لرن کست» به شما تقدیم می‌شود، ثمره‌ی همیاری شماست. بر خود لازم می‌دانم از تمامی عزیزانی که با حمایت‌های مالی خود، پشتوانه‌ی این تلاش بوده‌اند، صمیمانه تشکر کنم؛ چرا که بی‌همراهی و محبت شما، این مسیر پیمودنی نبود.

این مسیر پیمودنی نبود. امید آن دارم که این پیوندِ میان ما همچنان پویا و ماندگار بماند. از شما مخاطبان و خوانندگانِ ارجمند دعوت می‌کنم در صورت تمایل، با حمایت خود از طریق پیوند زیر، من را در مسیر پیش رو و تداوم فعالیت‌های فرهنگی «لرن‌کست» یاری رسانید و در به ثمر نشستن آثار آینده سهیم باشید:

حمایت مالی

لرن کست، تیرماه ۱۴۰۵

پرده نخست - سوسیالیسم هزارساله (خیلیاستی)

مقدمه

تحت عنوان «سوسیالیسم»، اغلب دو پدیده کاملاً متفاوت اراده می‌شود:

الف) مکتب و فراخوان برخاسته از آن، یعنی برنامه بازسازی زندگی؛

ب) نظام اجتماعی مستقر در پهنه فضا و زمان (در عالم واقعیت).

به عنوان بارزترین نمونه‌ها، می‌توان از این دو یاد کرد: مارکسیسم به آن شکلی که در آثار «کلاسیک‌ها»ی آن (مانند مارکس و دیگران) آمده است، و نظام اجتماعی حاکم در اتحاد جماهیر شوروی یا جمهوری خلق چین. از جمله اصول بنیادین جهان‌بینی دولتی در کشورهای نام‌برده، این ادعاست که پیوند میان این دو پدیده بسیار ساده است: ما در اینجا از یک سو با یک نظریه علمی روبرو هستیم که اثبات می‌کند بشریت پس از رسیدن به سطح معینی از توسعه نیروهای مولد، به تشکل تاریخی جدیدی گذار خواهد کرد و عقلانی‌ترین راه‌های این گذار را نشان می‌دهد؛ و از سوی دیگر، تحقق عملی این پیش‌بینی علمی و تأیید عینی آن را می‌بینیم.

به عنوان نمونه‌ای از دیدگاهی کاملاً متفاوت، می‌توان به موضع هربرت جورج ولز اشاره کرد که در سال ۱۹۲۰ به روسیه سفر کرده بود؛ او هرچند مانند غربی‌های آن روزگار و امروز، مجذوب ستایش سوسیالیسم شده بود، اما با بیزاری سنتی یک انگلیسی از تئوری‌های مدرسی (اسکولاستیک)، مارکسیسم را تقریباً به صورت غریزی رد می‌کرد. او در کتاب «روسیه در مه» می‌نویسد:

«کمونیسم مارکسیستی همواره نظریه‌ای برای آماده‌سازی انقلاب بوده است؛ نظریه‌ای که نه تنها فاقد اهداف سازنده است، بلکه مستقیماً با آن‌ها سر دشمنی دارد.»

او کمونیسم حاکم بر روسیه را چنین توصیف می‌کند:

«از بسیاری جهات شبیه به شعبده‌بازی است که فراموش کرده کبوتر و خرگوش خود را همراه بیاورد و نمی‌تواند چیزی از کلاهش بیرون بکشد.» (۱، ص ۳۰).

از این زاویه، مارکسیسم هیچ هدف دیگری جز آماده‌سازی برای تصاحب قدرت برای خود متصور نیست و نظامی که در نتیجه آن مستقر می‌شود، با ضرورت حفظ این قدرت تعیین می‌گردد. از آنجا که این دو وظیفه کاملاً متفاوت هستند، این دو پدیده نیز هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارند.

پذیرش هر یک از این ادعاها به صورت کورکورانه و بدون بررسی عمیق، بی‌احتیاطی خواهد بود. برعکس، مطلوب آن است که ابتدا هر دو «سوسیالیسم» را مستقل از یکدیگر و بدون پذیرش هیچ فرضیه پیشینی بررسی کنیم، و سپس در نتیجه چنین پژوهشی، تلاش کنیم به نتایجی درباره پیوندهای موجود میان آن‌ها دست یابیم.

ما از سوسیالیسم به مثابه مکتب و فراخوان آغاز می‌کنیم. تمام این مکاتب (و خواهیم دید که تعدادشان بسیار زیاد بوده است) یک هسته مشترک دارند: آن‌ها بر نفی کامل نظام زندگی معاصر خود استوارند، به نابودی آن فرامی‌خوانند، تصویری از یک نظام اجتماعی عادلانه‌تر ترسیم می‌کنند که در آن تمام مسائل اساسی دوران حل خواهد شد، و راه‌های مشخصی برای دستیابی به این نظام پیشنهاد می‌دهند. در ادبیات دینی، چنین سیستم فکری‌ای «ایمان به ملکوت هزارساله خداوند بر روی زمین» یا «خیلیاسم» (**Chiliasm**) نامیده می‌شود. از این رو، ما این مکاتب سوسیالیستی مورد نظرمان را «سوسیالیسم خیلیاستی» خواهیم نامید.

برای ارائه نخستین تصویر از ابعاد این پدیده و جایگاهی که در تاریخ بشریت دارد، دو نمونه می‌آوریم. ما به بررسی دو مکتب متعلق به مقوله سوسیالیسم خیلیاستی از زبان هم‌عصرانشان می‌پردازیم. در این میان، تلاش می‌کنیم تصویری از جامعه آینده را که آن‌ها بدان فرامی‌خوانند استخراج کنیم، و در حال حاضر توجیه‌ها و راه‌های مشخص پیشنهادی برای دستیابی به این ایده‌آل را کنار بگذاریم.

نمونه نخست ما را به آتن در سال ۳۹۲ پیش از میلاد می‌برد. در جشن «دیونیسیای بزرگ»، آریستوفان کمدی خود به نام «زنان در مجمع عمومی» (اکلسیازوسای) را به روی صحنه برد که در آن مکتبی به تصویر کشیده شده بود که در آن روزگار میان آتنیان رواج یافته بود. محتوای کمدی بدین قرار است: زنان آتنی با پوشیدن لباس‌های مردانه و چسباندن ریش مستعار، به مجمع عمومی شهر می‌روند و در آنجا با اکثریت آرا، مصوبه‌ای را

تصویب می‌کنند که کل قدرت دولت را به زنان واگذار می‌کند. آن‌ها این قدرت را برای اجرای سیستمی از اقدامات به کار می‌گیرند که در گفتگوی میان رهبر زنان، «پراگساگورا»، و همسرش، «بلپیروس»، تشریح می‌شود. در اینجا چند نقل‌قول آورده شده است:

پراگساگورا:

اعلام می‌کنم: همه چیز باید مشترک شود و در همه چیز

بگذار هر کس سهمی داشته باشد.

ما زمین را مشاع خواهیم کرد،

همه را برای همه؛ تمام میوه‌هایی که روی زمین می‌رویند، هر آنچه را که هر مالکی صاحب است.

بلپیروس:

پس تکلیف آن که وجبی زمین ندارد، اما در عوض نقره و سکه‌های طلا

و گنجینه‌های پنهان دارد چه می‌شود؟

پراگساگورا:

او موظف است همه را برای خیر عمومی واگذار کند.

برای همه، اقتصاد مشترک خواهد بود. کل شهر

یک اقتصاد مشترک خواهد شد.

فرمان می‌دهیم همه چیز را برچینند: تیغه‌ها و دیوارها را فرو خواهیم ریخت،

تا هر کس به راحتی به خانه دیگری برود و آمد کند.

بدان که زنان را نیز مال مشترک خواهیم کرد تا

آزادانه با مردان بخوابند

و هرگاه خواستند، از آنان فرزند بیاورند.

بلپیروس:

اگر این‌گونه با هم زندگی کنیم، بگو

هر کس چگونه فرزندان خود را بازخواهد شناخت؟

پراگساگورا:

اصلاً چرا بازشناسد؟ کودکان تمام کسانی را که از نظر سنی

شایسته پدری هستند و حدود بیست سالی از خودشان بزرگ‌ترند، پدر خود خواهند دانست.

بلپیروس:

پس چه کسی روی زمین کشاورزی خواهد کرد؟

پراگساگورا:

بردگان. و کار همیشگی تو این خواهد بود:

همین که سایه بلند شب فروافتاد، جامه آراسته بپوشی و به می‌گساری بروی.

ما فراوانی و خوشبختی را برای همه مهیا می‌کنیم،

تا هر کس در مستی شادمانه، با تاجی از گل بر سر،

با مشعلی در دست به خانه بازگردد،

تا در کوچه‌های تنگ و شلوغ،

زنان به دنبال عیاشان مست بدوند

و فریاد زنند: «رفیق، به سوی ما بیا،

دختری بی‌نظیر در اینجا منتظر توست!»

(۲، ص ۴۴۹–۴۵۶).

خواننده بدون شک پیش از این، بسیاری از ویژگی‌های دکترین بسیار آشنایی را تشخیص داده است. برای دقیق‌تر کردن تداعی‌های ذهنی پدیدآمده، بگذارید به سراغ نمونه دوم برویم:

نمونه دوم - شرح مارکسیسم در سند کلاسیک آن یعنی «مانیفست حزب کمونیست». در اینجا چند نقل‌قول که ویژگی‌های جامعه آینده را از دیدگاه نویسندگانش توصیف می‌کند، آورده شده است:

«...کمونیست‌ها می‌توانند تئوری خود را در یک گزاره خلاصه کنند: الغای مالکیت خصوصی.» (۳، ج ۵، ص ۴۹۶).

«الغای خانواده! حتی رادیکال‌ترین افراد نیز از این نیت وقیحانه کمونیست‌ها به خشم می‌آیند.

خانواده بورژوایی مدرن بر چه پایه‌ای استوار است؟ بر سرمایه، بر سودجویی خصوصی. این خانواده در شکل تکامل‌یافته خود تنها برای بورژوازی وجود دارد؛ اما مکمل خود را در بی‌خانوادگی تحمیلی پرولترها و تن‌فروشی آشکار می‌یابد.

خانواده بورژوایی طبیعتاً با از میان رفتن این مکمل فرو خواهد پاشید، و هر دو با ناپدید شدن سرمایه محو خواهند شد.» (۳، ج ۵، ص ۴۹۹).

«اما شما می‌گویید که ما با جایگزین کردن آموزش خانگی با آموزش اجتماعی، صمیمی‌ترین روابط را نابود می‌کنیم.

مگر آموزش شما را نیز جامعه تعیین نمی‌کند؟» (۳، ج ۵، ص ۴۹۹).

اندیشه اخیر در سند «اصول کمونیسم» که انگلس در جریان آماده‌سازی «مانیفست کمونیست» نوشته بود، تا حدی روشن‌تر بیان شده است. در میان نخستین اقداماتی که باید بلافاصله پس از انقلاب اجرا شوند، می‌خوانیم:

«۸. تربیت همه کودکان از لحظه‌ای که می‌توانند بدون مراقبت مادری سر کنند، در موسسات دولتی و با هزینه دولت.» (۳، ج ۵، ص ۴۷۵).

به «مانیفست کمونیست» بازمی‌گردیم:

«اما شما کمونیست‌ها می‌خواهید اشتراک زنان را برقرار کنید! - کل بورژوازی هم‌صدا این فریاد را سر می‌دهد.» (۳، ج ۵، ص ۴۹۹).

و در ادامه:

«کمونیسم نیازی به معرفی اشتراک زنان ندارد، این اشتراک تقریباً همیشه وجود داشته است.

بورژواهای ما به این بسنده نمی‌کنند که زنان و دختران پرولترها در اختیارشان باشند، بلکه لذت ویژه‌ای در فریفتن زنان یکدیگر می‌یابند.

در واقعیت، ازدواج بورژوایی همان اشتراک زنان است. کمونیست‌ها را حداکثر می‌توان به این متهم کرد که می‌خواهند اشتراک رسمی و آشکار زنان را جایگزین اشتراکی کنند که ریاکارانه پنهان نگاه داشته شده است.» (۳، ج ۵، ص ۵۰۰).

درباره دیگر جنبه‌های مادی زندگی در جامعه آینده، در «مانیفست کمونیست» هیچ اشاره‌ای وجود ندارد. اما در همان «اصول کمونیسم» می‌خوانیم:

«۹. احداث کاخ‌های بزرگ در اراضی ملی به عنوان مساکن مشترک برای کمون‌های شهروندانی که به صنعت و کشاورزی خواهند پرداخت و مزایای زندگی شهری و روستایی را بدون رنج بردن از معایب هر یک از آن‌ها با هم تلفیق خواهند کرد.» (۳، ج ۵، ص ۴۷۵).

می‌بینیم که زیر پوشش‌های مختلف - لفاظی‌های هگلی مارکس و دلقک‌بازی‌های آریستوفان - تقریباً همان برنامه واحد نهفته است:

۱) الغای مالکیت خصوصی.

۲) الغای خانواده (یعنی اشتراک زنان و گسستن پیوند میان والدین و فرزندان).

۳) رفاه مادی مطلق و مفرط.

حتی می‌شد گفت که هر دو برنامه دقیقاً بر هم منطبق هستند، اگر نبود یک فراز در «زنان در مجمع عمومی»: در پاسخ به پرسش بلپیروس که چه کسی شخم خواهد زد، پراگساگورا می‌گوید: «بردگان»، و بدین ترتیب ماده چهارم و بسیار اساسی برنامه را اعلام می‌کند: رهایی از ضرورت کار کردن. جالب اینجاست که دقیقاً در همین بند است که معروف‌ترین نئومارکسیست معاصر و یکی از رهبران جنبش «چپ نو» در ایالات متحده یعنی هربرت مارکوزه با مارکس زاویه پیدا می‌کند. او مثلاً در اثر خود «پایان اتوپیا» می‌گوید:

«تصادفی نیست که برای روشنفکران چپ پیشرو امروز، آثار فوریه بار دیگر اهمیت یافته است... او در جایی که مارکس شجاعت کافی نشان نداد، تردید نکرد: سخن گفتن از جامعه‌ای که در آن کار به بازی تبدیل خواهد شد.» (۴، ص ۷۷).

یا در جای دیگری از همان اثر:

«امکانات فنی جدید به سرکوبگری منجر می‌شوند... مگر آنکه نیاز حیاتی به نابودی کار بیگانه شده تکامل یابد.» (۴، ص ۷۵).

با افزودن این اصلاحیه به برنامه مانیفست کمونیست، به توصیفی از ایده‌آل دست می‌یابیم که دیگر کاملاً با همان چیزی که موضوع تمسخر آریستوفان بر صحنه تئاتر آتن در سال ۳۹۲ پیش از میلاد بود، انطباق دارد.

در برابر ما مجموعه‌ای از ایده‌ها جلوه‌گر می‌شود که با ویژگی‌های به طرز شگفت‌آوری پایدار مشخص شده و از دوران باستان تا به امروز تقریباً بدون تغییر حفظ شده است. ما اصطلاح «سوسیالیسم خیلیاستی» را برای همین

مجموعه به کار خواهیم برد. در ادامه تلاش خواهیم کرد مرزهای آن را دقیق‌تر ترسیم کنیم، نقاط عطف اصلی تاریخ آن را نشان دهیم و دریابیم که در چارچوب کدام ایدئولوژی گسترده‌تر، مکاتب سوسیالیسم خیلیاستی پدید می‌آیند.

سوسیالیسم باستان

در یونان کلاسیک، ما با ایده‌های سوسیالیسم خیلیاستی مواجه می‌شویم که از همان آغاز شکلی کامل و می‌توان گفت ایده‌آل دارند. بیان این ایده‌ها که تأثیری شگرف بر تاریخ بیش از دو هزار ساله آن‌ها گذاشت، متعلق به افلاطون است. او دو مکالمه خود یعنی «جمهور» و «قوانین» را به این موضوع اختصاص داده است. افلاطون در «جمهور» طرح ایده‌آل خود از ساختار دولت را ترسیم می‌کند و در «قوانین» - آن نظامی را که بهترین تقریب ممکن در عمل به این ایده‌آل است. «جمهور» در دوران میانسالی افلاطون نوشته شده و «قوانین» در سالخوردگی او. شاید در دومی، شکست‌هایی که افلاطون در تلاش برای پیاده کردن دیدگاه‌هایش در زندگی واقعی متحمل شد، منعکس شده باشد. ما در اینجا تصویری از جامعه ایده‌آل را که در «جمهور» ترسیم شده است، ارائه می‌دهیم (۵).

سرگی بولگاکف این اثر را «شگفت‌انگیز و معماگون» می‌خواند. در واقع، در ده کتاب این مکالمه، تقریباً تمام وجوه جهان‌بینی افلاطون ترسیم شده است: نظریه وجود (مفهوم جهان مُثُل)، نظریه شناخت (جهان محسوس و معقول)، نظریه روح، عدالت، هنر و جامعه. عنوان «جمهور» (یا دولت) ممکن است برای چنین اثری بیش از حد محدود به نظر برسد. با این حال، کاملاً توجیه‌پذیر است: مسئله ساختار جامعه، مرکزی است که تعالیم گوناگون افلاطون بدان معطوف گشته و بر نمونه آن تصویر می‌شود. شناخت ایده‌های خیر و زیبایی برای هدایت دولت ضروری است؛ تعلیم درباره جاودانگی روح و پاداش پس از مرگ به پرورش ویژگی‌های معنوی لازم در رهبران آن کمک می‌کند؛ عدالت باید شالوده سازماندهی دولت قرار گیرد؛ و هنر یکی از ابزارهای اصلی تربیت شهروندان است.

افلاطون تعلیمی درباره اشکال ممکن ساختار دولت (که پنج شکل برمی‌شمارد) و ویژگی‌های روحی و انسانی متناظر با آن‌ها ارائه می‌دهد. او تمام دولت‌های معاصر خود را به چهار تیپ انحرافی منتسب می‌کند. در آن‌ها تفرقه، دشمنی، ستیز، خودسری و تلاش برای کسب ثروت حاکم است:

«دولتی از این دست ناگزیر یکپارچه نخواهد بود، بلکه در آن گویی دو دولت وجود دارد: یکی دولت مستمندان، و دیگری دولت ثروتمندان؛ هرچند آن‌ها در یک قلمرو مسکون هستند، اما همواره علیه یکدیگر توطئه می‌چینند.» (d ۵۵۱).

شکل پنجم ساختار دولت، طبق نظر افلاطون، همان «دولت آرمانی» (دولت کامل) است. ویژگی اصلی آن عدالت است. به لطف عدالت، دولت از فضیلت بهره‌مند می‌شود. در پاسخ به این پرسش که عدالت در دولت چیست، افلاطون می‌گوید:

«ما هنوز در آغاز، هنگامی که پی‌های دولت را می‌ریختیم، مقرر داشتیم که این کار را باید حتماً به نام کل انجام داد. پس این کل همان عدالت یا شکلی از آن است. ما مقرر داشتیم که هر فرد باید به کار واحدی بپردازد که در دولت بدان نیاز است، آن هم دقیقاً همان کاری که به موجب استعدادهای طبیعی‌اش بیش از هر چیز برای آن شایستگی دارد.» (a ۴۳۳).

بر پایه این اصل، جمعیت دولت به سه گروه اجتماعی، یا حتی می‌توان گفت کاست، تقسیم می‌شود:

۱) فیلسوفان؛

۲) پاسداران یا جنگاوران؛

۳) پیشه‌وران و کشاورزان.

فرزندان پیشه‌وران و کشاورزان به همان گروه تعلق دارند و هرگز نمی‌توانند پاسدار شوند. فرزندان پاسداران نیز به عنوان یک قاعده، شغل والدین خود را به ارث می‌برند، اما اگر تمایلات بدی نشان دهند، به پیشه‌ور یا دهقان تبدیل می‌شوند. فیلسوفان اما شمار خود را از میان بهترین پاسداران تامین می‌کنند، اما نه پیش از آنکه آن‌ها به سن ۵۰ سالگی رسیده باشند.

رویکرد افلاطون به هیچ وجه ماتریالیستی نیست: او توجهی به چگونگی سازماندهی تولید در دولت خود ندارد. از این رو، او بسیار اندک درباره چگونگی جریان زندگی پیشه‌وران و دهقانان سخن می‌گوید. او معتقد است که زندگی دولت با قوانین تعیین می‌شود، و بنابراین تمام دغدغه او معطوف به زندگی آن کاست‌هایی است که قوانین را خلق و از آن پاسداری می‌کنند: یعنی فیلسوفان و پاسداران.

قدرت نامحدود در دولت به فیلسوفان واگذار می‌شود (بولگاکف پیشنهاد می‌کند این واژه به «صالحان» یا «قدیسان» ترجمه شود). اینان کسانی هستند که:

«مشتاقانه به سوی شناختی کشیده می‌شوند که بر آنان وجود جاودان و تغییرناپذیر از پیدایش و نابودی را آشکار می‌سازد...» (b ۴۸۵).

«...همچنان که اندیشه‌های متعالی و احاطه بر تمامیت زمان و هستی با نگاهی اندیشه‌ورز، از ویژگی‌های اوست.» (b ۴۸۶).

«چنین انسانی حتی مرگ را نیز امری هولناک نخواهد شمرد.» (b ۴۸۶).

«آن‌ها بخش عمده وقت خود را به فلسفه‌ورزی خواهند گذراند و چون نوبتشان فرا رسد، در ساماندهی امور شهر رنج خواهند برد و مناصب دولتی را عهده‌دار خواهند شد - نه به این دلیل که این کار را امری زیبا می‌دانند، بلکه از آن رو که برای دولت چنین ضروری است. بدین‌سان، آنان همواره انسان‌هایی شبیه به خود را تربیت کرده و آنان را به جای خویش به عنوان پاسداران دولت می‌گمارند، و خود به ''جزایر سعادتمندان'' کوچ می‌کنند تا در آنجا مسکن گزینند.» (a, c ۵۴۰).

در فرمان فیلسوفان، پاسداران قرار دارند. تصویر محبوبی که افلاطون هنگام سخن گفتن از آنان به کار می‌برد، مقایسه آن‌ها با سگان است. همچون سگان اصیل:

«ویژگی آن‌ها این است که با آشنایان و کسانی که می‌شناسند تا سرحد امکان مهربان و ملایم باشند، اما با غریبه‌ها دقیقاً برعکس.» (e ۳۷۵).

فرزندانشان را باید به میدان‌های جنگ برد تا نظاره‌گر نبرد باشند:

«بگذارید طعم خون را بچشند، درست مانند توله‌سگ‌ها.» (۵۳۷ a).

جوانان آن‌ها ویژگی‌های یک توله‌سگ اصیل را دارند:

«دقیق ادراک کنند، با چابکی آنچه را دیده‌اند تعقیب نمایند و اگر بدان رسیدند، با قدرت بجنگند.» (۳۷۵ a).

زنان باید با مردان برابر باشند و وظایف یکسانی را انجام دهند، البته با در نظر گرفتن توان فیزیکی کمترشان. این موضوع چنین توضیح داده می‌شود:

«که سگان ماده پاسدار باید از همان چیزی نگهبانی کنند که سگان نر پاسداری می‌کنند، به همراه آن‌ها شکار کنند و بقیه کارها را به طور مشترک انجام دهند.» (۴۵۱ d).

کل کاست جنگاوران با سگان چابک و ورزیده مقایسه می‌شود (۴۲۲ d). اما پاسدار باید واجد ویژگی‌های دیگری، بس والاتر، نیز باشد:

«تنها این کافی نیست که خشمگین و پرشور باشد - او باید طبیعتاً دوستدار حکمت نیز باشد.» (۳۷۵ e).

«نه وسوسه و نه زور، هیچ‌کدام نباید او را به فراموشی بسپارند یا وادارند تا این عقیده را رها کند که باید آنچه را برای دولت بهترین است انجام داد.» (۴۱۲ e).

پرورش این ویژگی‌ها از طریق یک سیستم آموزشی عمیقاً سنجیده به دست می‌آید که تحت هدایت فیلسوفان انجام می‌شود و تا ۳۵ سالگی ادامه می‌یابد.

نقش اصلی در تربیت بر عهده هنر است که برای مصلحت دولت تحت شدیدترین سانسور قرار می‌گیرد.

«پیش از هر چیز، ما احتمالاً باید بر آفرینندگان اسطوره‌ها نظارت کنیم: اگر اثرشان خوب بود، آن را می‌پذیریم و اگر نبود، رد می‌کنیم.» (۳۷۷ c).

واژگان «خوب» یا «بد» در اینجا نه به ارزش‌های هنری اسطوره‌ها، بلکه به ویژگی‌های تربیتی آن‌ها اشاره دارد. اسطوره‌های بد، آن‌هایی معرفی می‌شوند:

«که هسیود، هومر و دیگر شاعران روایت کرده‌اند.» (۳۷۷ d).

«آیا می‌توانیم به همین سادگی اجازه دهیم کودکان به هر اسطوره‌ای که توسط هر کسی ساخته شده گوش بسپارند و در روح خود پذیرا شوند؛ اسطوره‌هایی که در اکثر موارد با عقایدی که معتقدیم باید در بزرگسالی داشته باشند، در تضاد است؟» (۳۷۷ b).

تمام اسطوره‌هایی که ممکن است تصویری نادرست از الوهیت ارائه دهند ممنوع می‌شوند - اسطوره‌هایی که از بی‌رحمی خدایان، ستیزه‌ها و ماجراجویی‌های عاشقانه آن‌ها سخن می‌گویند، یا اینکه نشان می‌دهند خدایان می‌توانند منشأ بدبختی و اصلاً هر چیزی جز خیر محض باشند، یا اینکه خدایان می‌خندند یا چهره خود را تغییر می‌دهند و جاودانه و دگرگونی‌ناپذیر باقی نمی‌مانند:

«نه جوان و نه بزرگسال، اگر خواهان حاکمیت قانون در دولت خویش است، نباید درباره این امور سخن بگوید یا به نظم و نثر بدان گوش فرا دهد.» (۳۸۰ e).

تمام آثار منظومی که درباره هراس‌های جهان زیرزمینی و مرگ، یا جلوه‌های ترس و اندوه سخن می‌گویند باید حذف شوند؛ چرا که این امور مانع پرورش شجاعت می‌شوند. برای پاسداران، در مرگ نباید هیچ چیز هراس‌آوری وجود داشته باشد. روایت کردن از بی‌عدالتی سرنوشت ممنوع است - اینکه انسان‌های عادل ممکن است بدبخت باشند و انسان‌های ناعادل خوشبخت. سرزنش کردن فرماندهان و نوشتن از ترس، غم، گرسنگی یا مرگ مجاز نیست.

«ما از هومر و دیگر شاعران پوزش می‌طلبیم - بگذارید بر ما خشم نگیرند اگر این ابیات و ابیات مشابه را حذف کنیم؛ و این نه به دلیل غیرشاعرانه بودن یا ناخوشایند بودن آن‌ها برای توده شنوندگان است، بلکه برعکس: هرچه این ابیات شاعرانه‌تر باشند، شنیدنشان نامناسب‌تر است.» (۳۸۷ e).

سایر هنرها نیز تحت نظارت قرار می‌گیرند:

«ظاهراً دقیقاً در همین‌جاست که پاسداران ما باید برج دیده‌بانی خود را بنا کنند - در قلمرو هنر موسیقی.» (۴۲۴ d).

چندصدایی در همسرایی‌ها و ترکیب دستگاه‌های موسیقی گوناگون ممنوع است. فلوت‌نوازان و فلوت‌سازان در شهر جایی نخواهند داشت - از سازهای موسیقی تنها لیر و چنگ (کیتارا) باقی می‌مانند. این اصول فراتر نیز می‌روند:

«پس آیا تنها باید بر کار شاعران نظارت کنیم و آنان را ملزم سازیم که در آثار خود تصویرگر سجایای اخلاقی باشند یا هنر را به کلی رها کنند؟ آیا نباید بر کار دیگر استادکاران نیز نظارت کرد و آنان را از بازنمایی امور غیراخلاقی، بی‌بندوبار، پست و زشت در تندیس موجودات زنده، ساختمان‌ها و هر کار دیگری بازداشت؟ هر کس که قادر به انجام این تعهد نباشد، نباید به پیشه‌وری راه یابد...» (۴۰۱ b).

از سوی دیگر، برای پاسداران اسطوره‌های جدیدی ساخته می‌شود که روحیه مورد نیاز دولت را در آن‌ها القا کند. برای مثال، جهت ایجاد محبت میان آن‌ها و نسبت به دولت، به آنان گفته می‌شود که همگی برادرانی هستند که از یک مادرـزمین میهن زاده شده‌اند. و برای تثبیت ایده کاست‌ها، به آن‌ها تلقین می‌شود که هنگام آفرینش، در وجود فیلسوفان طلا، در پاسداران نقره، و در دهقانان و پیشه‌وران آهن سرشته شده است.

تمام تربیت پاسداران، از بازی‌های کودکانه گرفته تا سنین بالا، تحت نظارت فیلسوفان انجام می‌شود که آن‌ها را در معرض آزمون‌های گوناگون قرار می‌دهند تا حافظه، بردباری، اعتدال و شجاعتشان را بسنجند. بزرگسالان و کودکان در صورت دروغگویی به سختی مجازات می‌شوند. اما فیلسوفان مجاز به دروغگویی هستند:

«حاکمان ما ناگزیر خواهند بود برای خیر و صلاح فرمانبرداران خود، بارها به دروغ و فریب متوسل شوند.» (۴۵۹ d).

پیش از این اشاره کردیم که افلاطون عیب اصلی اشکال تباه‌شده دولت را در فقدان یکپارچگی میان شهروندان، دشمنی و ستیزه‌ها می‌بیند. او تلاش می‌کند علت این پدیده‌ها را بیابد:

«...و آیا این امر در دولت از آنجا ناشی نمی‌شود که فریادهای بی‌جای ''این مال من است!'' یا ''این مال من نیست!'' شنیده می‌شود؟ و همین‌طور درباره آنچه متعلق به دیگری است.

- کاملاً درست است.

- و هر جا که اکثریت درباره امر واحدی به یک‌صدا بگویند ‘‘این مال من است!’’ یا ‘‘این مال من نیست!’’، آنجا بهترین نظام دولتی برقرار است.» (۴۶۲ c).

بر این اساس، زندگی پاسداران پی‌ریزی می‌شود:

«...آن‌ها هیچ مالکیتی جز بدن خود نخواهند داشت. همه‌چیز دیگر میان آنان مشترک است.» (۴۶۴ e).

«همچنین هیچ‌کس نباید خانه یا انبار شخصی داشته باشد که ورود به آن برای همگان آزاد نباشد. آذوقه لازم برای جنگاوران خویشتن‌دار و شجاع را باید سایر شهروندان به عنوان بهای پاسداری از آن‌ها پرداخت کنند. میزان آذوقه باید برای یک سال پاسداران کافی باشد، اما بدون هیچ مازادی. آن‌ها با غذا خوردن در کنار هم، مانند زمان جنگ، به طور اشتراکی زندگی خواهند کرد.» (۴۶۱ d).

«تنها آنان هستند که در دولت ما حق استفاده از طلا و نقره را ندارند، حتی حق ندارند به آن‌ها دست بزنند، یا با آن‌ها زیر یک سقف باشند، خود را با آن‌ها بیارایند یا از ظروف طلا و نقره بنوشند.» (۴۱۷ a).

پاسداران در دولت خود مانند دسته‌های نگهبان حقوق‌بگیر زندگی می‌کنند:

«و علاوه بر این، بر خلاف دیگران، آن‌ها تنها در ازای غذا خدمت می‌کنند و فراتر از آن هیچ دستمزدی دریافت نمی‌کنند؛ به طوری که برایشان غیرممکن است به خواست خود به سفرهای خارجی بروند، یا به زنان روسپی هدیه دهند، یا مخارج دیگری به میل خود داشته باشند؛ کارهایی که در میان کسانی که خوشبخت نامیده می‌شوند مرسوم است.» (۴۲۰ a).

با این حال، مالکیت تنها یکی از راه‌هایی است که منافع شخصی می‌تواند پاسداران را از خدمت به دولت بازدارد. علت دیگر جداسازی و انفرادی شدن، خانواده است؛ از این رو خانواده نیز ملغی می‌گردد.

«همه زنان این مردان باید مشترک باشند و هیچ زنی نباید به طور خصوصی با کسی هم‌بالین شود. فرزندان نیز باید مشترک باشند و پدر نباید بداند فرزندش کیست و فرزند نیز نباید پدرش را بشناسد.» (۴۵۷ d).

ازدواج جای خود را به پیوند موقت جنسی می‌دهد که هدف آن صرفاً ارضای فیزیکی و تولید نسل است. تمام این جنبه از زندگی به دقت توسط فیلسوفان تنظیم می‌شود تا سیستم کاملی از انتخاب جنسی (به‌نژادی) پیاده شود. پیوند زوج‌ها با تشریفات و سرودهایی که شاعران مخصوصاً برای این منظور می‌سرایند انجام می‌گیرد. اینکه چه کسی با چه کسی پیوند یابد باید با قرعه‌کشی تعیین شود تا هر کس تنها بتواند از بخت و اقبال گله کند. اما رهبران دولت به طور ماهرانه‌ای در قرعه‌کشی تقلب می‌کنند تا به نتایج مورد نظر خود دست یابند.

طبیعی است که تربیت کودکان نیز در دستان دولت باشد.

«نوزادان بلافاصله پس از تولد در اختیار مقامات مسئول قرار می‌گیرند...» (۴۶۰ b).

«و نوزادانی را که از والدین بدتر زاده می‌شوند یا دارای نقص بدنی هستند، طبق مقررات در مکانی پنهان و دور از دسترس نگاه خواهند داشت.» (۴۶۰ c).

درباره فرزندانی که خارج از پیوندهای تنظیم‌شده توسط جامعه زاده می‌شوند، آمده است:

«باید چنان تدبیری اتخاذ شود که نیازی به پرورش آن‌ها نباشد.» (۴۶۱ c).

والدین نباید فرزندان خود را بشناسند:

«مادرانی را که پستان‌هایشان پر از شیر است به شیرخوارگاه می‌آورند، اما به هر طریقی تلاش می‌کنند تا هیچ‌کدام از آن‌ها نتوانند فرزند خود را شناسایی کنند.» (۴۶۰ c).

در پاسخ به این پرسش که چگونه فرزندان و والدین خود را بازخواهند شناخت، پاسخ چنین است:

«به هیچ وجه. اما هر کس تمام کودکانی را که در دهمین یا هفتمین ماه پس از ازدواج او متولد شده‌اند، فرزندان خود خواهد خواند و آنان نیز او را پدر خود می‌نامند.» (۴۶۱ d).

پاسداران که از خانواده، فرزندان و هرگونه مالکیتی محروم هستند، تنها برای منافع دولت زندگی می‌کنند. هرگونه آسیب به این منافع مجازات در پی دارد. جنگاورانی که ترس از خود نشان دهند به رده پیشه‌وران یا کشاورزان تنزل می‌یابند و آنان که اسیر می‌شوند را دولت بازخرید نمی‌کند.

پزشکی نیز ابزاری برای کنترل است. پزشکان و قضات:

«به شهروندانی که از نظر تن و روان سالم هستند خدمت خواهند کرد، اما آنان را که چنین نیستند و تنها از نظر جسمی زنده هستند رها می‌کنند تا بمیرند; و اما کسانی را که روحی تباه دارند و درمان‌ناپذیرند، خود به قتل خواهند رساند.» (۴۱۰ a).

پاسداران برای چه به چنین زندگی تن می‌دهند؟ یکی از حاضران در گفتگو می‌گوید:

«تو این انسان‌ها را چندان خوشبخت نمی‌کنی، و تازه خودشان در این امر مقصر خواهند بود؛ چرا که در واقع دولت در دستان آن‌هاست، اما آن‌ها از هیچ‌یک از مواهب دولت بهره‌مند نمی‌شوند...» (۴۱۹ a).

اما از دیدگاه افلاطون، خوشبختی با رفاه مادی تعیین نمی‌شود. احساس وظیفه انجام‌شده، احترام و محبت سایر شهروندان و امید به پاداش پس از مرگ به پاسداران رضایت خاطر می‌بخشد. او می‌گوید:

«پاسداران ما زندگی سعادتمندانه‌ای خواهند داشت - سعادتمندانه‌تر از قهرمانان بازی‌های المپیک.

- از چه جهت؟

- آنان خوشبخت نامیده می‌شوند در حالی که تنها از بخشی از آنچه در اختیار پاسداران ماست بهره می‌برند. پیروزی پاسداران زیباتر است و معیشت عمومی آن‌ها کامل‌تر؛ چرا که پیروزی آن‌ها نجات کل دولت است و خودشان و فرزندانشان از غذا و هر آنچه برای زندگی لازم است تامین می‌شوند؛ و هدایای افتخاری را در زمان حیات از دولت خود دریافت می‌کنند و پس از مرگ نیز به شایستگی دفن خواهند شد.

- این فوق‌العاده است.» (۴۶۵ e).

افلاطون با توصیف مفصل زندگی فیلسوفان و پاسداران، تقریباً هیچ سخنی درباره بخش دیگر جمعیت یعنی پیشه‌وران و کشاورزان نمی‌گوید. قوانین مربوط به آن‌ها را فیلسوفان با تکیه بر اصول مطرح‌شده در مکالمه وضع می‌کنند:

«- نیازی نیست برای کسانی که تربیتی بی‌نقص یافته‌اند دستورالعمل صادر کنیم: در اکثر موارد، خودشان خواهند فهمید که چه قوانینی در اینجا لازم است.» (d ۴۲۵).

بدیهی است که کل جمعیت مطیع فیلسوفان و پاسداران هستند. پاسداران در شهر در جایی اردو می‌زنند:

«که نگهداری اهالی در طاعت آسان‌تر باشد، در صورتی که کسی نخواهد از قوانین اطاعت کند...» (e ۴۱۵).

هر کس به حرفه خود زنجیر شده است:

«- برای اینکه کار کفاشی ما با موفقیت بیشتری پیش رود، ما کفاش را حتی از تلاش برای کشاورز، بافنده یا خانه‌ساز شدن منع کردیم؛ به همین ترتیب به هر کس دیگری نیز تنها یک کار را واگذار کردیم که استعداد طبیعی‌اش بدان می‌خورد: او در تمام طول زندگی به همین کار مشغول خواهد بود بدون آنکه توجهش به چیز دیگری جلب شود...» (c ۳۷۴).

ظاهراً زندگی پیشه‌ور و دهقان بر پایه نظمی کمابیش مساوات‌طلبانه استوار است، زیرا برای آن‌ها نیز فقر و ثروت به زوال می‌انجامد - «هم محصولات و هم خود استادکاران بدتر می‌شوند» (e ۴۲۱). اما مشخص نیست اصول سوسیالیستی که زندگی دو گروه دیگر را تعیین می‌کند، تا چه حد بر آن‌ها نیز اعمال می‌شود.

در پایان، جالب است بدانیم نقش دین در دولت آرمانی افلاطون چیست. در این مکالمه، مسائل دینی جایگاه زیادی دارند، آن هم در پیوند مشخص با مسئله دولت آرمانی. با این حال، این پیوند بسیار عقل‌گرایانه (راسیونالیستی) است: دین برای دولت هدفی تعیین نمی‌کند، بلکه نقش محافظتی و تربیتی دارد. اسطوره‌ها که به گفته افلاطون بسیاری از آن‌ها به همین منظور ابداع شده‌اند، به پرورش تصورات و ویژگی‌های شخصیتی لازم برای دولت در شهروندان کمک می‌کنند.

تقریباً تمام کسانی که درباره «جمهور» افلاطون نوشته‌اند، به برداشت دوگانه‌ای که این اثر بر جای می‌گذارد اشاره می‌کنند. برنامه آن برای نابودی ظریف‌ترین و عمیق‌ترین ویژگی‌های شخصیت انسانی و تقلیل جامعه به سطح یک لانه مورچه، تأثیری منزجرکننده دارد. و در عین حال، نمی‌توان تحت تأثیر شور و حرارت قربانی کردن منافع شخصی در راه هدفی والاتر قرار نگرفت. کل طرح افلاطون بر نفی فردیت - اما همچنین بر نفی خودخواهی

- بنا شده است. او توانست درک کند که آینده بشریت نه به این بستگی دارد که کدام‌یک از گروه‌های رقیب در مبارزه برای منافع مادی پیروز شوند، بلکه به تغییر انسان‌ها و خلق ویژگی‌های جدید انسانی وابسته است. دشوار بتوان منکر شد که «جمهور» افلاطون از نظر اخلاقی، اتیکی و حتی صرفاً زیبایی‌شناختی، در جایگاهی بی‌نهایت بالاتر از سایر سیستم‌های سوسیالیسم خیلیاستی قرار دارد. اگر فرض کنیم کمدی «زنان در مجمع عمومی» آریستوفان هجویه‌ای بر این ایده‌ها بوده که احتمالاً در آن زمان مورد بحث قرار می‌گرفته، سیستم‌های امروزی (مانند آنچه در آثار هربرت مارکوزه می‌بینیم) بسیار بیشتر به کاریکاتور نزدیکند تا به نسخه اصلی. «تبدیل کار به بازی»، «اعتراض اجتماعی–جنسی» و مبارزه با «ضرورت سرکوب غرایز» در مارکوزه، در مقایسه با آن مجاهدت زاهدانه‌ای که افلاطون ترسیم می‌کند، به طرز ابتدایی و پیش‌پاافتاده‌ای مبتذل است.

با وجود نقش استثنایی و بی‌نظیر آن‌ها در تاریخ ایده‌های سوسیالیستی، «جمهور» و «قوانین» افلاطون تنها یکی از جلوه‌های بسیار سوسیالیسم خیلیاستی باستان بودند. اشارات به این دست ایده‌ها در کمدی‌های آتنی موج می‌زند. برای مثال، از ۱۱ کمدی باقی‌مانده از آریستوفان، دو کمدی - «زنان در مجمع عمومی» و «ثروت» (پلوتوس) - به موضوعات سوسیالیستی اختصاص دارند.

در عصر هلنیستی، ادبیات اتوپیایی‌ـسوسیالیستی گسترده‌ای، نیمه‌جدی و نیمه‌تفریحی، پدید آمد که در آن ایده زاهدانه «جمهور» افلاطون جای خود را به «نهرهای شیر و عسل» و عشق آزاد و شادمان داد. ما درباره برخی از این آثار از طریق بازگویی آن‌ها در کتاب «کتابخانه تاریخی» دیودور سیسیلی (نویسنده قرن اول پیش از میلاد) اطلاعاتی داریم.

یکی از بارزترین نمونه‌ها، توصیفی است که از زبان مسافری به نام «یامبولوس» درباره دولتی واقع در «جزایر آفتاب» (ظاهراً در اقیانوس هند) ارائه شده است. این دولت، کمون‌های سوسیالیستی را متحد می‌کند که در هر یک از آن‌ها ۴۰۰ نفر زندگی می‌کنند. کار برای تمام اعضای جامعه اجباری است، و همه باید:

«به نوبت به دیگران خدمت کنند، ماهیگیری کنند، به پیشه‌وری و هنر بپردازند و امور عمومی را اداره نمایند.» (۶, ص ۳۲۳).

به همین ترتیب، غذا خوردن نیز قانونمند است - قانون برای هر روز غذای مشخصی تعیین می‌کند.

«آن‌ها ازدواج را نمی‌شناسند، بلکه به جای آن اشتراک زنان حاکم است؛ کودکان به طور مشترک تربیت می‌شوند، گویی متعلق به همگان هستند و به یک اندازه مورد محبت قرار می‌گیرند. بارها پیش می‌آید که دایگان نوزادانی را که شیر می‌دهند با یکدیگر عوض می‌کنند، به طوری که حتی مادران نیز نمی‌توانند فرزندان خود را شناسایی کنند.» (۱۲, ص ۶۳).

به لطف آب‌وهوای عالی، قد ساکنان بسیار بلندتر از انسان‌های فانی معمولی بود و طول عمر آن‌ها به ۱۵۰ سال می‌رسید. تمام کسانی که به بیماری‌های درمان‌ناپذیر مبتلا بودند یا از نقص جسمانی رنج می‌بردند، باید دست به خودکشی می‌زدند. همچنین تمام کسانی که به سن مشخصی می‌رسیدند نیز ناگزیر به زندگی خود پایان می‌دادند.

در جریان‌ها و فرقه‌هایی که پیرامون مسیحیت نوظهور شکل می‌گرفتند، ایده‌های سوسیالیستی غالباً به اشکال گوناگون نقش ایفا می‌کردند. در همان قرن اول پس از میلاد، فرقه «نیکولایی‌ها» پدید آمد که اشتراک اموال و زنان را تبلیغ می‌کرد. اپیفانیوس، نویسنده مسیحی، بنیان‌گذار آن را نیکولاس (یکی از هفت شماس برگزیده‌شده توسط جامعه شاگردان رسولان در اورشلیم، آن‌گونه که در کتاب اعمال رسولان باب ۶ آیه ۵ آمده) می‌داند.

ایرنائوس لیون و کلمنت اسکندرانی فرقه غنوسی «کارپوکراتی‌ها» را توصیف می‌کنند که در قرن دوم پس از میلاد در اسکندریه پدید آمد. کارپوکراتس، بنیان‌گذار فرقه، تعلیم می‌داد که ایمان و عشق موجب نجات انسان است و او را فراتر از خیر و شر قرار می‌دهد. این ایده‌ها توسط پسرش، اپیفانوس، که در ۱۷ سالگی درگذشت و کتابی با عنوان «درباره عدالت» نوشت، بسط یافت. او بعدها، آن‌گونه که کلمنت اسکندرانی روایت می‌کند، در سام یونان همچون خدا پرستش شد و معبدی برایش ساختند. در اینجا چند نقل‌قول از اپیفانوس آمده است:

«عدالت الهی در اشتراک و برابری نهفته است.»

«آفریدگار و پدر همه‌چیز، به همه به طور یکسان چشم داد تا ببینند، و قوانین را بر اساس عدالت خود وضع کرد، بدون آنکه تفاوتی میان زن و مرد، خردمند و بی‌زبان، یا اصلاً میان هیچ چیز با چیز دیگر بگذارد.»

«ماهیت خصوصی قوانین، آن اشتراکی را که توسط قانون الهی مقرر شده، می‌درد و می‌جود. آیا سخن رسول را درنمی‌یابی که گفت: ‘‘من گناه را نشناختم جز به واسطه قانون’’» (رومیان، باب ۷، آیه ۷).

«مفاهیم ‘‘مال من’’ و ‘‘مال تو’’ به دلیل قانون وارد شدند تا اشتراک را نقض کنند.»

«بنابراین، خدا همه‌چیز را برای انسان مشترک ساخت؛ مرد و زن را بر اساس اصول اشتراک به هم رساند؛ و به همین ترتیب تمام موجودات زنده را پیوند داد. او در این کار، عدالتی را آشکار ساخت که مقتضی اشتراک همراه با برابری است. اما کسانی که این‌گونه زاده شده‌اند، اشتراکی را که خودشان را پدید آورده نفی می‌کنند؛ آن‌ها می‌گویند ‘‘هر کس زنی را با خود برد، مالک اوست’’، در حالی که می‌توانند به طور مشترک مالک همه زنان باشند، آن‌گونه که در میان سایر حیوانات دیده می‌شود.»

«از این رو، فرمان قانون‌گذار که می‌گوید ‘‘طمع مکن’’ مضحک به نظر می‌رسد، و مضحک‌تر از آن، بند افزوده‌شده آن است: ‘‘به آنچه به همسایه تو تعلق دارد’’. زیرا او خود غریزه‌ای را در ما نهاده که باید حفظ شود و برای تولید نسل ضروری است. و باز هم مضحک‌تر آن است که گفت: ‘‘به زن همسایه خود’’، و بدین ترتیب مجبور ساخت اشتراک به مالکیت خصوصی تبدیل شود.» (۷, ص LXVII).

اعضای این فرقه که تا رم نیز گسترش یافتند، بر اساس اصول اشتراک کامل، از جمله اشتراک زنان، زندگی می‌کردند.

ظهور آیین مانوی منجر به پیدایش شمار زیادی از فرقه‌هایی شد که تعالیمی با ماهیت سوسیالیستی داشتند. سنت آگوستین از وجود چنین فرقه‌هایی در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم گزارش می‌دهد.

جنبش مزدک نیز که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم در ایران گسترش یافت، ریشه مانوی داشت. مزدک تعلیم می‌داد که ستیزه، خشم و خشونت به دلیل مالکیت زنان و کالاهای مادی پدید می‌آیند.

«بنابراین، او زنان را در دسترس و کالاهای مادی را مشترک ساخت و مقرر داشت که همه در این امور سهمی یکسان داشته باشند، درست مانند آب، آتش و چراگاه‌ها.»

این سخن مورخ ایرانی، محمد بن هارون (ابوعیسی وراق) است (۸, ص ۲۰). این جنبش سراسر کشور را فرا گرفت و برای مدتی قباد اول (شاه ساسانی) نیز بدان متمایل شد. مورخ دیگر، طبری، می‌نویسد:

«و بسا اتفاق می‌افتاد که مردی پسر خود را نمی‌شناخت و پسری پدرش را، و هیچ‌کس آن‌قدر نداشت که زندگی تأمین‌شده‌ای داشته باشد.» (۸, ص ۳۵).

در آشوبی که پدید آمد، مزدکیان شکست خوردند. اینکه این جنبش چه دگرگونی اجتماعی عمیقی ایجاد کرد را می‌توان از این واقعیت دریافت که جانشین قباد، خسرو اول (انوشیروان) - به گزارش همان طبری (۸, ص ۳۲–۳۳) - قوانینی وضع کرد تا سرنوشت کودکانی را که پدر خود را نمی‌شناختند تأمین کند، بازگشت زنان ربوده‌شده به خانواده‌هایشان را سامان دهد یا برای ربودن زن دیه تعیین کند.

ما در اینجا با پدیده جدیدی روبه‌رو می‌شویم: رسوخ تعالیم سوسیالیستی به توده‌های مردم و «همراه کردن توده‌ها». دوران باستان چنین چیزی را به خود ندیده بود، اما این امر مشخصه قرون وسطی است؛ دورانی که جنبش مزدک ما را از نظر گاه‌شماری بدان پیوند می‌دهد.

سوسیالیسم در میان فرقه‌های بدعت‌گذار

در قرون وسطی و دوران اصلاحات مذهبی (رفورماسیون) در اروپای غربی، تعالیم «سوسیالیسم خیلیاستی» (هزارساله) بارها به شالوده فکری و ایدئولوژیک جنبش‌های توده‌ای و گسترده مردمی تبدیل شد. در این مقطع، با پدیده جدیدی روبه‌رو می‌شویم که با دوران باستان تفاوت دارد؛ در گذشته این ایده‌ها صرفاً در میان اندیشمندان تک‌افتاده یا فرقه‌های محدود مطرح می‌شد، اما اکنون به جنبش‌هایی فراگیر بدل می‌شوند. به لطف این تحول، خود تعالیم سوسیالیستی نیز ویژگی‌های جدید و بسیار مهمی پیدا کردند که هنوز هم آن‌ها را حفظ کرده‌اند.

در بخش نخست، مروری بسیار کلی و گذرا بر سیر شکل‌گیری اندیشه‌های سوسیالیستی در این دوران خواهیم داشت. برای ملموس‌تر شدن فضای معنوی حاکم بر زایش این ایده‌ها و کاستن از خشکی روایت، در ضمیمه بخش اول، زندگی‌نامه سه چهره برجسته سوسیالیسم خیلیاستی این عصر را آورده‌ایم. در بخش دوم نیز به بررسی و ترسیم ایدئولوژی حاکمی می‌پردازیم که بستر رشد این تعالیم بوده است.

بخش ۱. بررسی کلی

از سده‌های میانه تا دوران اصلاحات مذهبی در اروپای غربی، تعالیم سوسیالیسم خیلیاستی همواره پوششی مذهبی داشتند. با وجود تنوع بسیار، ویژگی مشترک تمام آن‌ها مخالفت شدید با آموزه‌های کلیسای کاتولیک و دشمنی با نهاد آن بود؛ به همین دلیل، این اندیشه‌ها در بستر جنبش‌های بدعت‌گذارانه آن زمان رشد کردند. در ادامه به بررسی چند مورد از شاخص‌ترین بدعت‌های قرون‌وسطایی می‌پردازیم.

کاتارها (پاک‌دینان)

جنبش کاتارها (کاتار در زبان یونانی به معنای «پاک» است) در قرن یازدهم میلادی سراسر اروپای غربی و مرکزی را فرا گرفت. این جنبش ظاهراً از شرق و مشخصاً از بلغارستان سرچشمه می‌گرفت؛ جایی که پیش‌قراولان کاتارها، یعنی «بوگومیل‌ها»، در قرن دهم نفوذ گسترده‌ای داشتند. با این حال، ریشه‌های این بدعت‌ها بسیار کهن‌تر است. در میان کاتارها گرایش‌های بسیار متفاوتی وجود داشت؛ تا جایی که پاپ اینوسنت سوم شمار فرقه‌های آن‌ها را تا ۴۰ فرقه برمی‌شمرد. افزون بر این، فرقه‌های دیگری مانند پتروبروزی‌ها، هنری‌ها و آلبیگویی‌ها نیز بودند که در مبانی فکری با کاتارها هم‌نوا بودند. این گروه‌ها معمولاً در دسته «بدعت‌های غنوسی–مانوی» قرار می‌گیرند. برای پرهیز از پیچیدگی‌های فرعی، ما باورهای مشترک آن‌ها را بدون ذکر جزءبه‌جزء نام فرقه و سهم هر یک توصیف می‌کنیم (برای جزئیات بیشتر بنگرید به ۹، ج ۱، ۱۰ و ۱۱).

بنیاد جهان‌بینی تمامی شاخه‌های این جنبش، پذیرش تضاد آشتی‌ناپذیر میان جهان مادی (به عنوان سرچشمه شر) و جهان روحانی (به عنوان کانون خیر) بود. کاتارهای ثنوی (دوگانه‌باور) علت این تقابل را در وجود دو خدا می‌دیدند: خدای خیر و خدای شر. از نظر آنان، خدای شر خالق جهان مادی شامل زمین، طبیعت، آسمان، خورشید، ستارگان و نیز جسم انسان بود؛ در حالی که خدای خیر، جهان روحانی را با آسمان و خورشید و ستارگان روحانی‌اش آفریده بود. کاتارهای دیگر که «یگانه‌باور» نامیده می‌شدند، به خدای خیر واحد به عنوان آفریننده باور داشتند، اما معتقد بودند جهان مادی را پسر ارشد و هبوط‌کرده او، یعنی شیطان (لوسیفر)، ساخته است. تمام این نحله‌ها متفق‌القول بودند که ستیزه میان ماده و روح، مانع از هرگونه آمیزش آن‌هاست. از همین رو، آنان تجسد مادی مسیح را رد می‌کردند (و معتقد بودند بدن او روحانی بوده و تنها ظاهری مادی داشته است) و رستاخیز مردگان با جسم خاکی را نمی‌پذیرفتند. کاتارها بازتاب این ثنویت را در تقسیم کتاب مقدس به عهد عتیق و عهد

جدید می‌دیدند؛ آنان خدای عهد عتیق، یعنی آفریدگار جهان مادی را همان خدای شر یا لوسیفر می‌دانستند و تنها عهد جدید را به عنوان کلام خدای خیر می‌پذیرفتند.

کاتارها بر این باور بودند که خدا جهان را از عدم نیافریده، بلکه ماده ازلی است و جهان پایان‌پذیر نیست. در مورد انسان‌ها، آنان تن خاکی را ساخته اصل شرور می‌دانستند، اما ارواح را دارای منشأ واحدی نمی‌دیدند. روح اکثریت انسان‌ها، مانند جسمشان، زاده شر بود؛ این دسته از انسان‌ها امیدی به رستگاری نداشتند و محکوم به نابودی بودند، آن‌گاه که جهان مادی به آشوب نخستین خود بازگردد. اما ارواح برخی دیگر توسط خدای خیر آفریده شده بود؛ اینان فرشتگانی بودند که روزگاری فریب لوسیفر را خورده و در سیاه‌چال تن اسیر گشته بودند. این ارواح در پی تناسخ‌های پیاپی (کاتارها به انتقال ارواح باور داشتند) سرانجام باید به فرقه کاتار راه می‌یافتند تا از اسارت ماده رهایی یابند. برای کل بشریت، آرمان و غایت نهایی در اصل، خودکشی همگانی بود؛ این هدف یا به مستقیم‌ترین شکل ممکن (که بعداً با نمونه‌های عملی آن مواجه خواهیم شد) تعبیر می‌شد، یا از طریق متوقف ساختن زادولد.

این دیدگاه‌ها تعیین‌کننده رویکرد آنان به گناه و رستگاری نیز بود. کاتارها اختیار و آزادی اراده را نفی می‌کردند. فرزندان شر که محکوم به نابودی بودند، با هیچ ابزاری نمی‌توانستند از سرنوشت خود بگریزند. در مقابل، کسانی که به بالاترین مرتبه فرقه (مرتبه «کاملین») راه می‌یافتند، دیگر امکان گناه کردن نداشتند. قوانین سخت‌گیرانه‌ای که آنان ملزم به رعایتش بودند، ناشی از هراس از آلوده شدن به ماده گناه‌آلود بود؛ سرپیچی از این قوانین صرفاً نشان می‌داد که آیین تشرف باطل بوده است، یعنی یا تشرف‌یافته و یا تشرف‌دهنده فاقد روح فرشته‌گون بوده‌اند. پیش از تشرف به این مرتبه، آزادی کامل رفتار و اخلاق به هیچ روی محدود نمی‌شد، زیرا تنها گناه واقعی، همان هبوط فرشتگان در آسمان‌ها بود و باقی امور، پیامد اجتناب‌ناپذیر آن به شمار می‌رفت. پس از تشرف نیز، نه توبه از گناهان گذشته و نه کفاره آن‌ها ضروری شمرده نمی‌شد.

رویکرد کاتارها به زندگی از نگاه آنان به شری که در سراسر جهان مادی پراکنده بود، سرچشمه می‌گرفت. آنان تداوم نسل را کار شیطان می‌دانستند و باور داشتند زن باردار تحت سیطره اهریمن است و هر نوزاد متولدشده نیز با دیوی همراه است. ممنوعیت خوردن گوشت - یعنی هر آنچه از جفت‌گیری پدید می‌آمد - نیز با همین منطق تبیین می‌شد.

همین گرایش به کناره‌گیری کامل از زندگی اجتماعی انجامید. حکومت‌های دنیوی ساخته خدای شر دانسته می‌شدند و کسی نباید از آن‌ها فرمان می‌برد، به دادگاه‌هایشان مراجعه می‌کرد، سوگند یاد می‌نمود یا سلاح به دست می‌گرفت. از نظر آنان، تمام کسانی که اعمال قدرت می‌کردند - از جمله قاضیان و سربازان - قاتل بودند. پرواضح است که این امر، مشارکت در بسیاری از شوؤن زندگی را ناممکن می‌ساخت. فراتر از این، بسیاری از آنان هرگونه معاشرت با افراد خارج از فرقه («مردمان دنیوی») را حرام می‌دانستند، مگر به قصد دعوت آن‌ها به آیین خویش (۱۲، ص ۶۵۴).

بدعت‌گذاران تمامی فرقه با کلیسای کاتولیک سر دشمنی آشتی‌ناپذیری داشتند. آنان این کلیسا را نه کلیسای عیسی مسیح، بلکه کلیسای گناهکاران و «فاحشه بابل» می‌خواندند. پاپ منشأ تمام گمراهی‌ها و کشیشان، کاتبان و فریسیان بودند. به زعم آنان، سقوط کلیسای کاتولیک در دوران کنستانتین کبیر و پاپ سیلوستر آغاز شد؛ یعنی زمانی که کلیسا با زیر پا گذاشتن وصایای مسیح، به قدرت دنیوی چنگ انداخت (اشاره به سند مجعول «بخشش کنستانتین»). آنان آیین‌های هفت‌گانه (تکوین مذهب)، به‌ویژه غسل تعمید کودکان (چون کودکان هنوز قادر به ایمان آوردن نیستند)، ازدواج و عشای ربانی را مردود می‌دانستند. برخی از شاخه‌های جنبش کاتارها - مانند کوتارلی‌ها و روتاری‌ها - به طور سیستماتیک به غارت و هتک حرمت کلیساها دست می‌زدند. در سال ۱۲۲۵ میلادی، کاتارها کلیسای کاتولیک در برشا را به آتش کشیدند و در سال ۱۲۳۵، اسقف مانتوا را به قتل رساندند. ائون د لتوال که در سال‌های ۱۱۴۳–۱۱۴۸ در راس یک فرقه مانوی قرار داشت، خود را پسر خدا و سرور کائنات خواند و پیروانش را به غارت کلیساها فراخواند.

صلیب به‌ویژه برای کاتارها منفور بود، چرا که آن را نماد خدای شر می‌دانستند. در حدود سال ۱۰۰۰ میلادی، فردی به نام لوتارد که در نزدیکی شالون موعظه می‌کرد، صلیب‌ها و نمادهای مذهبی را درهم می‌شکست. در قرن دوازدهم، پی‌یر دو بروی از صلیب‌های شکسته توده‌های آتش می‌افروخت و سرانجام خود او نیز توسط توده‌های خشمگین مردم در آتش سوخت.

کاتارها کلیساها را توده‌ای از سنگ، و عبادات را آیین‌های بت‌پرستی می‌دانستند. آنان نمادها، شفاعت مقدسان و دعا برای مردگان را رد می‌کردند. در کتاب رینر ساکونی، تفتیش‌گر عقاید دومینیکن که خود پیش‌تر ۱۷ سال در این فرقه عضویت داشت، آمده است که غارت کلیساها برای کاتارها ممنوع نبوده است.

اگرچه کاتارها سلسله‌مراتب و آیین‌های کاتولیک را رد می‌کردند، اما خود دارای سلسله‌مراتب و آیین‌های ویژه‌ای بودند. ساختار سازمانی فرقه بر پایه تقسیم اعضا به دو گروه «کاملین» (perfecti) و «مؤمنین» (credenti) استوار بود. گروه نخست شمار اندکی داشتند (رینر تعداد آن‌ها را در کل تنها ۴۰۰۰ نفر می‌شمارد)، اما هسته مرکزی رهبری فرقه را تشکیل می‌دادند. روحانیون کاتار شامل اسقف‌ها، کشیشان و شماس‌ها از میان «کاملین» برگزیده می‌شدند. تمام اسرار و تعالیم فرقه تنها به کاملین آموخته می‌شد و بسیاری از دیدگاه‌های افراطی، به‌ویژه آنچه به شدت با مسیحیت در تضاد بود، از مؤمنین پنهان نگاه داشته می‌شد. تنها کاملین موظف به رعایت ممنوعیت‌های بی‌شمار بودند؛ از جمله اینکه تحت هیچ شرایطی حق نداشتند از ایمان خود برگردند. در صورت تعقیب و آزار، آنان باید مرگ شهادت‌طلبانه را می‌پذیرفتند، در حالی که مؤمنین مجاز بودند برای حفظ ظاهر به کلیسا بروند و در صورت مواجهه با شکنجه، از ایمان خود تبره جویند.

در مقابل، جایگاهی که کاملین در فرقه داشتند، بی‌نهایت بالاتر از جایگاه کشیش در کلیسای کاتولیک بود. از برخی جهات، آنان در حکم خود خدا بودند و مؤمنین به همین شیوه به آنان سجده می‌کردند. مؤمنین موظف به تأمین معاش کاملین بودند. یکی از آیین‌های مهم فرقه، آیین «تعظیم» بود که در آن مؤمنین سه بار در برابر کاملین بر خاک می‌افتادند.

کاملین باید ازدواج خود را فسخ می‌کردند و حق نداشتند به هیچ زنی دست بزنند (به معنای واقعی کلمه). آنان حق داشتن هیچ‌گونه مالکیتی نداشتند و باید تمام زندگی خود را وقف خدمت به فرقه می‌کردند. داشتن مسکن دائمی برای آنان ممنوع بود و ناگزیر بودند مدام در سفر باشند یا در پناهگاه‌های مخفی به سر برند. تشرف به مرتبه کاملین - که «تسلابخشی» (consolamentum) نام داشت - آیین محوری فرقه بود. این آیین با هیچ‌یک از آیین‌های کلیسای کاتولیک قابل مقایسه نبود؛ زیرا همزمان غسل تعمید (یا تایید نهایی)، تشرف به جامه روحانیت، توبه و آمرزش گناهان و گاه تدهین نهایی بیمار در حال مرگ را در خود ادغام کرده بود. تنها کسانی که این آیین را دریافت می‌کردند، می‌توانستند امید داشته باشند که از اسارت تن رهایی یابند و روحشان به جایگاه آسمانی خویش بازگردد.

اکثر کاتارها امیدی به اجرای احکام سخت‌گیرانه مخصوص کاملین نداشتند و آرزو می‌کردند آیین «تسلابخشی» را در بستر مرگ (که به آن «پایان نیکو» می‌گفتند) دریافت کنند. دعای رسیدن به این «پایان نیکو» به دست «مردمان نیکو» (کاملین)، هم‌تراز با دعای «پدر ما» خوانده می‌شد.

اغلب اتفاق می‌افتاد که اگر بیماری پس از دریافت «تسلابخشی» شفا می‌یافت، به او توصیه می‌شد که دست به خودکشی بزند که این عمل «اندورا» نام داشت. در بسیاری از موارد، اندورا شرط دریافت تسلابخشی قرار داده می‌شد. گاهی اوقات پیرمردان یا کودکانی را که تسلابخشی را دریافت کرده بودند، در معرض اندورا قرار می‌دادند (که در این حالت، خودکشی عملاً به قتل تبدیل می‌شد). شیوه‌های اندورا گوناگون بود: رایج‌ترین آن‌ها مرگ از گرسنگی بود (به‌ویژه برای نوزادانی که مادران از شیر دادن به آن‌ها خودداری می‌کردند)، اما رگ‌زنی، حمام‌های داغ که بلافاصله با سرمای شدید دنبال می‌شد، نوشیدنی مخلوط با خرده‌شیشه و خفه کردن نیز به کار می‌رفت. ایگناتیوس فون دولینگر که اسناد به‌جامانده از دادگاه‌های تفتیش عقاید در تولوز و کارکاسون را بررسی کرده است، می‌نویسد:

«برای کسی که صورت‌جلسات هر دو دادگاه مذکور را با دقت مطالعه کند، هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که شمار کسانی که بر اثر اندورا - بخشی داوطلبانه و بخشی با اجبار - جان باخته‌اند، به مراتب بیشتر از کسانی است که به حکم دادگاه تفتیش عقاید اعدام شده‌اند.» (۱۰، ص ۲۲۶).

از این باورهای عمومی، تعالیم سوسیالیستی رایج در میان کاتارها نشأت می‌گرفت. آنان مالکیت را به عنوان عنصری از جهان مادی نفی می‌کردند. مالکیت فردی برای کاملین ممنوع بود، اما آنان به طور مشترک مالک دارایی‌های فرقه بودند که اکثر اوقات بسیار چشمگیر بود.

کاتارها در لایه‌های گوناگون جامعه، حتی در میان بالاترین طبقات، نفوذ داشتند. (به عنوان نمونه، درباره کنت ریموند ششم تولوز نوشته‌اند که در میان همراهان او همواره کاتارهایی با لباس مبدل حضور داشتند تا در صورت نزدیکی ناگهانی مرگ، او بتواند برکت آنان را دریافت کند). با این حال، به نظر می‌رسد مخاطب اصلی موعظه‌های کاتارها طبقات پایین شهری بودند. این امر به‌ویژه از نام‌های فرقه‌های گوناگون پیداست: Populicani (مردمی‌ها یا خلق‌گرایان)، Piphler (برگرفته از واژه توده و عوام)، Texerantes (بافندگان)، بینوایان، و پاتارین‌ها

(برگرفته از جمع‌آوری‌کنندگان کهنه پاره‌ها که نماد فقرا بودند). آنان در موعظه‌های خود می‌گفتند که زندگی واقعی مسیحی تنها با اشتراک اموال ممکن است (۱۲، ص ۶۵۹).

در سال ۱۰۲۳ میلادی در مونته‌فورته، کاتارها به اتهام تبلیغ تجرد و اشتراک اموال و نیز حمله به سنن کلیسا محاکمه شدند. ظاهراً دعوت به اشتراک اموال در میان کاتارها بسیار رایج بوده است، زیرا در برخی از آثار کاتولیک که علیه آنان نگاشته شده، بدان اشاره رفته است. برای نمونه، در یکی از این آثار، کاتارها متهم شده‌اند که این اصل را به شکلی عوام‌فریبانه شعار می‌دهند اما خود به آن عمل نمی‌کنند:

«در میان شما همه چیز مشترک نیست؛ برخی بیشتر دارند و برخی کمتر.» (۱۳، ص ۱۷۶).

تجرد کاملین و محکومیت کلی ازدواج در میان تمامی کاتارها دیده می‌شود. با این حال، در مواردی تنها ازدواج گناه شمرده می‌شد، نه رابطه جنسی خارج از آن. (باید به یاد داشت که فرمان «زنا مکن» از دید آنان دستور خدای شر بود). بدین ترتیب، هدف این ممنوعیت‌ها نه چندان مهار نفس، بلکه نابودی بنیان خانواده بود. در نوشته‌های معاصران آن دوره، اتهام اشتراک زنان و عشق «آزاد» یا «مقدس» مدام علیه کاتارها تکرار شده است.

سن برنارد کلروو در سال‌های ۱۱۳۰–۱۱۵۰ کاتارها را متهم می‌کرد که علیه ازدواج موعظه می‌کنند، اما خود در رابطه‌ای آزاد با زنانی به سر می‌برند که خانواده‌های خود را رها کرده‌اند (۱۰، ص ۱۶). رینر نیز این اتهام را تایید می‌کند (۹، ص ۷۲–۷۳). اتهامی مشابه علیه یک فرقه مانوی که در حدود سال ۱۱۴۵ در بریتانی (فرانسه) گسترش یافته بود، در سالنامه هوگو، اسقف اعظم روآن آمده است. در کتابی علیه بدعت‌ها که در قرن دوازدهم منتشر شد، آلن اهل لیل این دیدگاه را به کاتارها نسبت می‌دهد:

«پیوند زناشویی با قوانین طبیعت در تضاد است، زیرا این قوانین مقتضی آن است که همه چیز مشترک باشد.» (۱۳، ص ۱۷۶).

بدعت کاتارها با سرعتی شگفت‌انگیز در اروپا منتشر شد. در سال ۱۰۱۲ گزارشی از یک گروه سکتاریستی در ماینتس به دست آمد؛ در ۱۰۱۸ و ۱۰۲۸ در آکیتن، در ۱۰۲۲ در اورلئان، در ۱۰۲۵ در آراس، در ۱۰۲۸ در مونته‌فورته نزدیک تورین، در ۱۰۳۰ در بورگوندی، در ۱۰۴۲ و ۱۰۴۸ در اسقف‌نشین شالون و غیره.

بوناکورسوس که پیش‌تر اسقف کاتارها بود، در حدود سال ۱۱۹۰ درباره اوضاع ایتالیا نوشت:

«آیا تمام روستاها، شهرها و قلعه‌ها از این پیامبران دروغین انباشته نشده است؟» (۱۲، ص ۶۵۱).

و اسقف میلان در سال ۱۱۶۶ ادعا کرد که در قلمرو اسقفی او، شمار بدعت‌گذاران بیش از مؤمنان راستین است.

در یکی از آثار قرن سیزدهم، نام ۷۲ اسقف کاتار آمده است. رینر ساکونی از وجود ۱۶ کلیسای کاتار سخن می‌گوید. تمام این‌ها ارتباط نزدیکی با یکدیگر داشتند و ظاهراً توسط پاپی که در بلغارستان مستقر بود رهبری می‌شدند. شوراهایی برگزار می‌شد که نمایندگانی از کشورهای مختلف در آن حضور می‌یافتند. به عنوان مثال، در سال ۱۱۶۷ در سنت‌فلیکس نزدیک تولوز، شورایی به طور علنی توسط پاپ بدعت‌گذار، نیکت یا نیکیتا، برگزار شد که توده‌های وسیعی از بدعت‌گذاران، از جمله از بلغارستان و قسطنطنیه در آن شرکت داشتند.

اما این بدعت بیشترین موفقیت را در جنوب فرانسه - در لانگدوک و پروانس - به دست آورد. هیئت‌های تبلیغی متعددی برای بازگرداندن بدعت‌گذاران به آنجا گسیل شد. سن برنارد کلروو نیز در یکی از این هیئت‌ها حضور داشت و شهادت داد که کلیساها خالی شده‌اند، هیچ‌کس عشای ربانی نمی‌گیرد و کودکان را غسل تعمید نمی‌دهد. مبلغان مذهبی، همانند روحانیون کاتولیک محلی، مورد ضرب و شتم، تهدید و توهین قرار می‌گرفتند.

اشراف جنوب فرانسه به طمع تصاحب زمین‌های کلیسا، فعالانه از این فرقه حمایت می‌کردند. برای بیش از ۵۰ سال، لانگدوک در سیطره کاتارها بود و به نظر می‌رسید برای همیشه از دست رم رفته است. پی‌یر دو کاستلنو، نماینده پاپ، به دست بدعت‌گذاران به قتل رسید. پاپ چندین بار جنگ‌های صلیبی علیه این بدعت در پروانس اعلام کرد. نخستین این جنگ‌ها به دلیل حمایتی که اشراف محلی از کاتارها می‌کردند به شکست انجامید. تنها در قرن سیزدهم و پس از بیش از سی سال «جنگ‌های آلبیگویی»، این بدعت سرکوب شد. با این حال، نفوذ این فرقه‌ها تا چند سده دیگر همچنان احساس می‌شد.

در شکل‌گیری تعالیم این فرقه‌ها، دو اندیشمند نقش ویژه‌ای داشتند که بعدها تأثیری پایدار بر جنبش‌های بدعت‌گذارانه قرون وسطی و اصلاحات مذهبی گذاشتند: یواخیم فیوره‌ای و آمالریک بنانی. هر دو در قرن دوازدهم زیستند و اندکی پس از سال ۱۲۰۰ درگذشتند.

یواخیم راهب و رئیس صومعه بود. به گفته خودش، تعالیم او تا حدی بر پایه مطالعه کتاب مقدس و تا حدی محصول الهام و مکاشفه بود. این تعالیم بر فهم تاریخ بشریت به عنوان فرآیند شناخت تدریجی خدا استوار بود. یواخیم تاریخ را به سه عصر بخش می‌کرد: عصر پدر (از آدم تا مسیح)، عصر پسر (از مسیح تا سال ۱۲۶۰ میلادی) و عصر روح‌القدس که از سال ۱۲۶۰ آغاز خواهد شد. اولی عصر بندگی، دومی عصر فرزندی و فرمانبرداری، و سومی عصر آزادی خواهد بود؛ به گفته رسول: «هر جا روح خداوند باشد، آنجا آزادی است». در این عصر، قوم خدا در صلح و صفا و فارغ از رنج و زحمت زیست خواهند کرد. این روزگار متواضعان و فقیران خواهد بود و مردم واژه‌های «مال من» و «مال تو» را نخواهند شناخت. صومعه‌ها سراسر بشریت را در بر خواهند گرفت و انجیل جاودان با عقل شهودی خوانده خواهد شد. دوران کمال در چارچوب زندگی زمینی و تاریخ بشر به دست انسان‌های فانی محقق خواهد شد. پیش از فرارسیدن این عصر، جنگ‌های هولناکی در خواهد گرفت و دجال (آنتی‌کریست) ظهور خواهد کرد. یواخیم نشانه‌های این امر را در فساد کلیسای معاصر خود می‌دید. داوری نهایی از کلیسا آغاز خواهد شد و دجال، پاپ خواهد شد. برگزیدگان خدا که به فقر حواریون روی آورده‌اند، سپاهیان مسیح در این نبرد خواهند بود؛ آنان دجال را شکست داده و کل بشریت را در آیین مسیحیت متحد خواهند ساخت.

ویژگی بارز تعالیم یواخیم، نگاه به تاریخ به عنوان فرآیندی قانونمند و مقدر است که مسیر آن را می‌توان پیش‌بینی و محاسبه کرد؛ برای نمونه، او محاسبه می‌کند که عصر اول به ۴۲ نسل و عصر دوم به ۵۰ نسل نیاز داشته است...

یواخیم در زمان حیاتش فرزند وفادار کلیسا بود، صومعه‌ای بنیاد نهاد و در نوشته‌هایش با کاتارها مبارزه کرد. اما بعدها گزیده‌ای از آثار او به عنوان بدعتی مذهبی محکوم شد که احتمالاً به دلیل تأثیرگذاری آن بر فرقه‌های بدعت‌گذار دیگر بود.

آمالریک مدرس الهیات بود و در پاریس تدریس می‌کرد. او نظام فکری خود را به طور کامل فاش نمی‌کرد و تنها بی‌خطرترین بخش‌های آن را ارائه می‌داد؛ با این حال، شکایتی علیه او به رم فرستاده شد. پاپ نظریات او را محکوم کرد و در سال ۱۲۰۴ او را از کرسی تدریس محروم ساخت. آمالریک اندکی پس از آن درگذشت.

آمالریک از نظر فکری با یواخیم فیوره‌ای پیوند داشت. او نیز تاریخ را مراحل تجلی و وحی الهی می‌دانست. نخست شریعت موسی بود، سپس شریعت مسیح که قانون موسی را ملغی ساخت، و اکنون زمان وحی سوم فرارسیده بود. این وحی در وجود آمالریک و پیروانش متجلی گشته بود، همان‌طور که پیش‌تر در مسیح متجلی شده بود. آنان اکنون خود به مسیح بدل گشته بودند. سه گزاره اصلی این مسیحیت نوین به یادگار مانده است.

نخست:

«خدا همه چیز است.»

دوم:

«همه چیز یکی است، زیرا هر آنچه هست، خداست.»

سوم:

«هر کس قانون عشق را پیروی کند، برتر از گناه است.»

این اصول چنین تعبیر می‌شدند که پیروان آمالریک قادرند از طریق خلسه به مقام همسانی با خدا دست یابند. روح‌القدس در تن آنان تجسد می‌یافت، همان‌گونه که در مسیح یافته بود. چنین انسانی نمی‌توانست مرتکب گناه شود، زیرا اعمال او همان اراده خدا بود; آنان فراتر از شریعت قرار می‌گفتند.

بدین ترتیب، در نزد آمالریکی‌ها، ملکوت روح بیشتر به عنوان حالتی معنوی برای اعضای فرقه تعبیر می‌شد تا به عنوان هدفی برای دگرگونی فعالانه جهان، هرچند تعبیر دوم نیز برای آنان کاملاً بیگانه نبود.

در قرون سیزدهم و چهاردهم، فرقه‌ای در سراسر فرانسه، آلمان، سوئیس و اتریش گسترش یافت که آرای آن بسیار نزدیک به مواضع آمالریکی‌ها بود. پیروان این فرقه خود را «برادران و خواهران روح آزاد» یا «ارواح آزاد» می‌نامیدند.

هسته اصلی دکترین این فرقه، باور به امکان «استحاله در خدا» بود. از آنجا که روح هر انسان از جوهر الهی ساخته شده است، دستیابی به این مرتبه «الوهیت» در اصل برای هر انسانی ممکن بود. برای این منظور، فرد باید آزمون سختی را که سال‌ها در فرقه به طول می‌انجامید پشت سر می‌گذاشت: دست کشیدن از هرگونه مالکیت، خانواده و اراده شخصی و زندگی از طریق تکدی‌گری. پس از آن، او به مقام «الوهیت» می‌رسید و یکی از «ارواح آزاد» می‌شد. توصیفات متعددی از جهان‌بینی این فرقه به جای مانده که توسط خود ارواح آزاد ارائه شده است؛ چه آنان که توبه کردند - مانند یوهان اهل برون که ۸ سال در این مرتبه زیسته و پیش از آن ۲۰ سال دوره آزمون را گذرانده بود (۱۴، ص ۵۶) - و چه آنان که توسط دادگاه تفتیش عقاید بازجویی شدند، مانند یوهان هارتمن از آست‌مان‌اشتتن نزدیک ارفورت (۱۵، ص ۱۳۶)، کنراد کانلر از آیش‌شتت (۱۶، ص ۱۱۰)، هرمان کوشنر از وورتسبورگ (۱۶، ص ۱۱۹)، کنستانتین از ارفورت (۱۷، ص ۱۶۰) و دیگران. آنان همگی متفق‌القول بودند که «الوهیت» نه یک خلسه موقت، بلکه حالتی جاودان و همیشگی است. هارتمن این حالت را چنین توصیف می‌کند:

«ناپدید شدن کامل سرزنش‌های عذاب‌آور وجدان.»

به بیان دیگر، «روح آزاد» از تمام محدودیت‌های اخلاقی رها می‌شد. او برتر از مسیح بود، چرا که مسیح انسانی فانی بود که پس از پیوستن به فرقه آنان، تنها بر روی صلیب به مقام «الوهیت» دست یافت. او کاملاً و «بدون هیچ تفاوتی» همتای خدا می‌شد. از این رو، اراده او همان اراده خدا بود و مفهوم گناه برای او بی‌معنا می‌گشت.

دیدگاه‌های رایج در فرقه از جنبه‌های مختلف این بی‌گناهی «ارواح آزاد» و رهایی‌شان از قیدوبندهای اخلاقی را توصیف می‌کردند. بدین ترتیب، «روح آزاد» شاه و سرور کل کائنات بود. همه چیز به او تعلق داشت و او می‌توانست به صلاحدید خود در هر چیزی دخل و تصرف کند و هر کس را که مانع او شود، حتی اگر خود امپراتور

باشد، به قتل برساند. هیچ عملی که توسط جسم چنین انسانی انجام می‌شد، نمی‌توانست از الوهیت او بکاهد یا بر آن بیفزاید؛ بنابراین او می‌توانست آزادی کامل به جسم خود بدهد. هارتمن می‌گوید:

«بهتر است کل یک کشور نابود شود تا اینکه او از آنچه طبیعتش طلب می‌کند خودداری کند.» (۱۵، ص ۱۴۱).

نزدیکی با هر زنی، حتی خواهر یا مادر، نمی‌توانست او را آلوده سازد و تنها بر قدسیت آن زن می‌افزود. منابع متعددی (مانند ژان ژرسون از ایل‌دوفرانس، ۱۴۲۳؛ ویلهلم پروکوراتور از کلن، ۱۳۲۵؛ رئیس صومعه سیسترسی نزدیک کلاگنفورت، ۱۳۲۶ و دیگران) از مناسک فرقه گزارش داده‌اند که شامل آمیزش بی‌ضابطه جنسی بوده است. در ایتالیا این آیین‌ها را «باریلوتو» می‌نامیدند و در آلمان از پناهگاه‌های ویژه‌ای به نام «بهشت‌ها» گزارش شده که برای این کار اختصاص یافته بود.

پژوهشگر معاصر، هربرت گروندمن (۱۸)، در این باره خاطرنشان می‌کند که دقیقاً در اواخر قرون وسطی، برای داشتن روابط جنسی آزاد، هیچ نیازی به عضویت در هیچ فرقه‌ای نبود؛ بنابراین اساس این مناسک کاملاً ایدئولوژیک بود. در روح «روح آزادی» که به مقام الوهیت رسیده بود، گسست کاملی از تمام زندگی گذشته رخ می‌داد. آنچه پیش‌تر برای آنان کفرآمیز بود (و برای توده مردم عادی همچنان کفرآمیز باقی می‌ماند)، به نشانه‌ای از پایان یک عصر تاریخی و آغاز عصری نو (ائون جدید) بدل می‌شد. بدین‌سان آنان می‌توانستند تولد دوباره خود و گسست از عصر کهن را درک کرده و بروز دهند.

پرواضح است که «ارواح آزاد» نیازی به راه رستگاری پیشنهادی کلیسای کاتولیک نداشتند: یعنی توبه، اعتراف، آمرزش گناهان و عشای ربانی. فراتر از این، کلیسا دشمن آنان بود، چرا که حقی را غصب کرده بود که تنها به خود آنان تعلق داشت. ضدیت شدید با کلیسا در تاروپود تمام اظهارات ارواح آزاد تنیده شده بود و در قالب پرستش لوسیفر (شیطان‌پرستی) که اغلب در فرقه آن‌ها پدید می‌آمد، متجلی می‌گشت.

در کانون ایدئولوژی این فرقه، نه خدا بلکه «انسان» قرار داشت؛ انسانی متأله (به مقام خدایی رسیده)، رها از احساس گناهکاری و مبدل‌شده به مرکز هستی. از این رو در تعالیم آنان، آدم نقش بسیار بزرگی داشت؛ نه آدم گناهکار عهد عتیق، بلکه انسان کامل. بسیاری از ارواح آزاد خود را «آدم نو» می‌خواندند و کنراد کانلر خود را

دجال می‌نامید، «البته نه به معنای بد آن». به نظر می‌رسد که در اینجا، در مقیاس این فرقه کوچک، ما برای نخستین بار با الگوی ایدئولوژی «اومانیسم» مواجه می‌شویم که بعدها در مقیاس کل بشریت ظاهر گشت.

یک نمونه آشکار از تأثیرگذاری این فرقه بر زندگی اجتماعی، رویدادهایی است که در جریان قیام ضد پاپ در اومبریا در دهه ۲۰ قرن چهاردهم رخ داد. تعالیم «ارواح آزاد» به طور گسترده‌ای در میان اشراف این منطقه رواج یافت و به ایدئولوژی جناح ضد پاپ بدل شد. در مبارزه با پاپ و کمون‌های شهری، این تعالیم به کارگیری هرگونه ابزاری و چشم‌پوشی از هرگونه شفقت را توجیه می‌کرد. قتل‌عام تمام اهالی شهرهای تصرف‌شده، از جمله زنان و کودکان، به امری قانونی و عادی تبدیل شد. رهبر قیام، کنت مونت‌فلترو و پیروانش به غارت کلیساها و تجاوز به راهبه‌ها افتخار می‌کردند. معبود اعلای آنان شیطان بود (۱۷، ص ۱۳۰).

اما گسترده‌ترین نفوذ فرقه از طریق تأثیر بر طبقات فقیرتر، به‌ویژه بر جنبش «بگاردها و بگین‌ها» حاصل شد؛ انجمن‌های بسیار گسترده‌ای از مردان و زنان مجرد که به پیشه‌وری یا تکدی‌گری روزگار می‌گذراندند. حلقه بیرونی و عامه پیروان فرقه از میان این طبقات شکل می‌گرفت، در حالی که «ارواح آزاد» به الوهیت‌رسیده، حلقه درونی و خاص را تشکیل می‌دادند. ساختار دوحلقه‌ای این فرقه یادآور کاتارهاست، و باور به الوهیت اعضای حلقه برگزیده را می‌توان به عنوان شکل تکامل‌یافته‌تر جایگاه استثنایی کاملین در نزد کاتارها دانست.

توده‌های وسیعی که حلقه بیرونی فرقه را تشکیل می‌دادند - آن‌گونه که صورت‌جلسات بازجویی‌های دادگاه تفتیش عقاید نشان می‌دهد - اطلاعات چندانی از اصول افراطی تعالیم آن نداشتند. برای آنان، الوهیت «ارواح آزاد» حق رهبری معنوی‌شان را توجیه می‌کرد. در این حلقه‌ها، اصولی از تعالیم اهمیت اساسی داشت که ایده‌های اشتراکی را به افراطی‌ترین شکل ممکن اعلام می‌کردند و نهادهای اصلی جامعه یعنی مالکیت خصوصی، خانواده، کلیسا و دولت را نفی می‌نمودند. دقیقاً در همین‌جاست که ما با جنبه‌های سوسیالیستی تعالیم این فرقه روبرو می‌شویم. به عنوان نمونه، گزاره:

«تمام اموال باید مشترک باشد»

بارها به عنوان یکی از اصول تعالیم فرقه نقل شده است (مثلاً ۱۵، ص ۵۳).

دعوت به آزادی جنسی اغلب مستقیماً علیه نهاد خانواده جهت‌گیری داشت؛ تا جایی که پیوند جنسی در قالب زناشویی گناه شمرده می‌شد. چنین دیدگاه‌هایی برای نمونه توسط گروه «Homines Intelligentales» مطرح می‌شد که در سال‌های ۱۴۱۰–۱۴۱۱ در بروکسل فعالیت می‌کردند (۹، ج ۲، ص ۵۲۸). هم‌تراز دانستن ارواح آزاد با مسیح، هدف نابودی سلسله‌مراتب را - نه تنها روی زمین، بلکه در آسمان‌ها - دنبال می‌کرد. تمام این ایده‌ها عمدتاً در میان بگاردهای تهیدست رواج می‌یافت که رهبران الهی‌شان آنان را به رهایی کامل از این جهان فرا می‌خواندند. چنان‌که ژیل کانتور از بروکسل می‌گفت:

«من نجات‌دهنده انسانم. از طریق من شما مسیح را خواهید شناخت، همان‌گونه که از طریق مسیح، پدر را.» (۹، ج ۲، ص ۵۲۷).

تحت تأثیر «برادران روح آزاد»، در نیمه دوم قرن سیزدهم فرقه‌ای در ایتالیا شکل گرفت که اعضای آن خود را «برادران حواری» (رسولی) می‌نامیدند. باور محوری این فرقه بر این اساس بود که ظهور دجال، همان‌طور که یواخیم فیوره‌ای پیش‌گویی کرده بود، نزدیک است. آن‌ها کلیسای کاتولیک را متهم می‌کردند که از وصایای مسیح سرپیچی کرده و همان «فاحشه بابل» و «وحش هفت‌سر و ده‌شاخ» کتاب مکاشفه یوحناست. به اعتقاد آنان، انحراف کلیسا از زمان امپراتور کنستانتین و پاپ سیلوستر آغاز شد؛ یعنی زمانی که شیطان در وجود پاپ رخنه کرد. آن‌ها پیش‌بینی می‌کردند که آشوب‌های بزرگی در پیش است که در نهایت با پیروزی کلیسای روحانی برادران حواری و جامعه مقدسان پایان خواهد یافت. در این نظام نوین، جهان توسط مردی مقدس اداره خواهد شد؛ پاپی که نه کاردینال‌ها، بلکه خود خدا او را منصوب کرده است، چرا که تا آن زمان تمام کاردینال‌ها کشته خواهند شد. با این حال، در وضعیت فعلی نیز فرقه توسط رهبری هدایت می‌شود که منصوب خداست و باید بی‌چون‌وچرا از او اطاعت کرد. از نظر آنان، در راه دفاع از ایمان هر کاری مجاز است و به کارگیری هرگونه خشونتی علیه دشمنان توجیه‌پذیر است. در مقابل، تعقیب و آزاری که کلیسای کاتولیک علیه برادران حواری روا می‌داشت، بزرگ‌ترین گناه به شمار می‌رفت. این فرقه همچنین اشتراک اموال و زنان را تبلیغ می‌کرد.

حواریون سرگردان این آموزه‌ها را میان توده‌های مردم ترویج می‌کردند و نامه‌های «دولچینو»، رهبر فرقه، به عنوان بیانیه دست‌به‌دست می‌شد. سرانجام در سال ۱۳۰۴ میلادی، تلاشی برای تحقق عملی این تعالیم آغاز شد. دولچینو با گردآوری حدود ۵۰۰۰ تن از اعضای فرقه، نیروی نظامی تشکیل داد و در منطقه‌ای کوهستانی در

شمال ایتالیا مستقر شد. آن‌ها به غارت روستاهای اطراف و ویران کردن کلیساها و صومعه‌ها دست زدند. این درگیری‌ها سه سال طول کشید تا اینکه سرانجام دژ دولچینو با یورش نظامی سقوط کرد و خود او به دار آویخته شد.

شرح تفصیلی این رویدادها در زندگی‌نامه دولچینو در ضمیمه آمده است.

تابوریست‌ها

سوزانده شدن یان هوس در آتش در سال ۱۴۱۵ میلادی، به جنبش ضدکاتولیک «هوسی‌ها» در بوهم (چک) شتاب بخشید. جناح رادیکال‌تر هوسی‌ها، شهر کوچک و مستحکمی را در نزدیکی پراگ مرکز فعالیت‌های خود قرار دادند و نام آن را «تابور» (برگرفته از کوه تابور یا همان طور تجلی) گذاشتند. مبلغان فرقه‌های بدعت‌گذار از سراسر اروپا از جمله یواخیمی‌ها (پیروان یواخیم فیوره‌ای)، والدنسی‌ها و بگاردها به این شهر سرازیر شدند. در میان تابوریست‌ها، نظریه‌های خیلیاستی و سوسیالیستی رواج گسترده‌ای داشت و تلاش‌هایی نیز برای پیاده‌سازی عملی آن‌ها صورت گرفت. در ادامه، خلاصه آرای تابوریست‌ها را بر پایه نوشته‌های معاصرانشان - از جمله پاپ آینده آئنیاس سیلویوس پیکولومینی، پرژیبرام، و واورژینتس (لارنس اهل برژزینا) - مرور می‌کنیم.

آن‌ها معتقد بودند در سال ۱۴۲۰ میلادی، پایان جهان (consummatio saeculi) فرا خواهد رسید؛ هرچند این اصطلاح را صرفاً به معنای پایان «جهان کهن» و «سیطره شر» تعبیر می‌کردند. به باور آن‌ها، نابودی فوری تمامی «بدکاران» رخ خواهد داد و «روز انتقام و سال مکافات» فرا خواهد رسید:

«باید تمامی بلندپایگان و حاکمان را همچون شاخه‌های درخت خم کرد و برید، و بسان کاه در کوره سوزاند تا اثری از ریشه و جوانه آنان باقی نماند؛ آن‌ها را باید چون خوشه‌ها کوبید، خونشان را ریخت و با کژدم‌ها، مارها و وحوش بیابان نابودشان ساخت و به دست مرگ سپرد.» (۱۹، ص ۷۸).

به زعم آنان، شریعت محبت و شفقت مسیح در این دوران «ملغی» و متوقف می‌شود:

«زیرا مفهوم و ظاهر مکتوب آن در بسیاری از موارد با داوری‌های یادشده در بالا در تضاد است.» (۲۰، ص ۲۳۵).

در مقابل، باید رفتار کرد:

«با تعصب مذهبی، خشونت و انتقام عادلانه.» (۲۰، ص ۲۳۱).

ضروری است که:

«هر فرد مؤمنی دست‌های خود را در خون دشمنان مسیح بشوید.» (۲۰، ص ۲۳۱).

هر کس مانع ریختن خون دشمنان مسیح شود، ملعون است و به همان مجازات آن‌ها خواهد رسید. تمامی دهقانانی که به تابوریست‌ها نپیوندند:

«خود به همراه دارایی‌هایشان نابود خواهند شد.» (۱۹، ص ۸۱).

ملکوت الهی روی زمین برقرار خواهد شد - اما نه برای همه، بلکه تنها برای «برگزیدگان». «شر» از جهان محو نخواهد شد، بلکه مطیع «نیکوکاران» می‌گردد. همه مؤمنان باید در پنج شهر مشخص متمرکز شوند؛ در روز داوری، به خارج از این پنج شهر هیچ رحمی نخواهد شد. آن‌ها از این شهرها بر سراسر زمین فرمان خواهند راند و شهرهایی را که مقاومت کنند:

«ویران ساخته و همچون سدوم خواهند سوزاند.» (۲۰، ص ۲۳۶).

به طور مشخص:

«در سال انتقام، شهر پراگ باید توسط مؤمنان ویران گشته و چون بابل به آتش کشیده شود.» (۱۹، ص ۸۲).

این دوران با ظهور مسیح به پایان خواهد رسید. آن‌گاه:

«برگزیدگان خدا با خداوند پروردگار به طور عیان و ملموس هزار سال پادشاهی خواهند کرد.» (۱۹، ص ۹۴).

هنگامی که مسیح با فرشتگان بر زمین فرود آید، صالحانی که در راه او مرده‌اند رستاخیز خواهند کرد و همراه با او به داوری گناهکاران خواهند پرداخت. زنان بدون نیاز به مردان باردار خواهند شد و بدون درد خواهند زایید. هیچ‌کس نه خواهد کاشت و نه درو خواهد کرد.

«دیگر هیچ‌گونه میوه‌ای مصرف نخواهد شد.» (۱۹، ص ۸۵).

مبلغان، مردم را فرا می‌خواندند تا:

«دست از کار بکشند، درختان را بشکنند و خانه‌ها، کلیساها و صومعه‌ها را ویران سازند.» (۱۹، ص ۸۵).

«تمامی قوانین و تصمیمات بشری باید ملغی شوند، چرا که پدر آسمانی هیچ‌یک از آن‌ها را بنیان نگذاشته است.» (۱۹، ص ۱۱۰).

«تعلیم می‌دادند که کلیسا بدعت‌گذار و ستمگر است و باید تمام ثروت آن گرفته شده و به غیرروحانیون واگذار شود.» (۱۹، ص ۸۳).

«خانه‌های کشیشان و تمام اموال کلیسا باید نابود شود؛ کلیساها، محراب‌ها و صومعه‌ها باید ویران گردند.» (۱۹، ص ۸۳).

«ناقوس‌های کلیسا را پایین می‌کشیدند، درهم می‌شکستند و در خارج از کشور می‌فروختند. ظروف کلیسا، شمعدان‌ها، طلا و نقره را ذوب کرده و درهم می‌کوبیدند.» (۱۹، ص ۸۴).

«محراب‌ها را در همه جا درهم شکستند، نان مقدس را از آن‌ها بیرون ریختند و معابد خدا را با تبدیل کردن به طویله اسب و گاو هتک حرمت کردند.» (۱۹، ص ۱۲۷).

«نان مقدس را زیر پا لگدمال می‌کردند.» (۱۹، ص ۱۳۹).

«خون مسیح (شراب مقدس) را دور می‌ریختند، جام‌ها را می‌دزدیدند و می‌فروختند.» (۱۹، ص ۱۳۹).

یکی از مبلغان می‌گفت:

«ترجیح می‌دهم شیطان را بپرستم تا اینکه در برابر نان مقدس زانو بزنم.» (۱۹، ص ۱۵۳).

«شمار بسیار زیادی از کشیشان را کشتند، سوزاندند و نابود کردند، و برای آنان هیچ چیز لذت‌بخش‌تر از این نبود که کسی را برای به قتل رساندن دستگیر کنند.» (۱۹، ص ۸۴).

سرود محبوب تابوریست‌ها این بود:

«یالا راهب‌ها، بالا و پایین بپرید!» (۱۸، ص ۸۴).

هنگامی که ملکوت صالحان آغاز شود:

«نیازی نخواهد بود که کسی دیگری را تعلیم دهد. نه نیازی به کتاب خواهد بود و نه به خط، و تمام حکمت دنیوی نابود خواهد شد.» (۱۹، ص ۱۵۹).

تابوریست‌ها در صومعه‌ها همواره کتابخانه‌ها را نابود می‌کردند.

«تمام اموال دشمنان خدا باید تصاحب و سوزانده یا نابود شود.» (۱۹، ص ۸۱).

«در پاییز و زمستان امسال، مبلغان و فرماندهان ارشد، دهقانان را ترغیب می‌کردند تا پول‌های خود را درون خمره‌ها بریزند.» (۱۹، ص ۱۰۱).

بدین ترتیب، پول در کمون اشتراکی شد. «ناظران خمره‌ها» منصوب شدند تا بر تحویل بی‌کم‌وکاست پول‌ها نظارت کنند و دارایی‌های عمومی را توزیع نمایند.

«در گورادیشته یا تابور چیزی به نام مال من یا مال تو وجود ندارد، بلکه همه با هم به طور برابر از مواهب بهره‌مند می‌شوند: همه چیز برای همه باید مشترک باشد و هیچ‌کس نباید مالکیتی جداگانه داشته باشد؛ هر کس مالکیت جداگانه‌ای داشته باشد، مرتکب گناه شده است.» (۱۹، ص ۹۹—۱۰۰).

یکی از بندهای برنامه تابوریست‌ها تصریح می‌کرد:

«هیچ‌کس نباید مالک چیزی باشد، بلکه همه چیز باید مشترک باشد.» (۱۹، ص ۱۰۶).

مبلغان تعلیم می‌دادند:

«همه چیز مشترک خواهد بود، از جمله زنان: پسران و دختران آزاد خدا وجود خواهند داشت و ازدواج به عنوان پیوند دو نفره - میان شوهر و زن - منسوخ خواهد شد.» (۱۹، ص ۱۱۳).

یک بگارد اهل بلژیک، فرقه «آدامی‌ها» را در میان تابوریست‌ها پایه‌گذاری کرد که در جزیره‌ای در رودخانه لوژنیتسه مستقر شدند. او خود را آدم و پسر خدا می‌نامید که مأمور شده است مردگان را رستاخیز بخشد و پیش‌گویی‌های سفر مکاشفه را محقق سازد. آدامی‌ها خود را تجسم خدای حاضر در همه جا می‌دانستند. آنان معتقد بودند به زودی خون، جهان را تا دهنه اسب‌ها فرا خواهد گرفت. آن‌ها در این سرزمین داس خداوند هستند که برای انتقام و نابودی تمام پلیدی‌های روی زمین فرستاده شده‌اند. از نظر آنان عفو و بخشش گناه بود. آن‌ها هر کس را که سر راهشان قرار می‌گرفت می‌کشتند، شبانه روستاها و شهرها را به آتش می‌کشیدند و به این آیه از کتاب مقدس استناد می‌کردند: «در نیمه‌شب فریادی برآمد». چنان‌که در شهر پرژیتسه:

«همه مردم - پیر و جوان - را کشتند و شهر را به آتش کشیدند.» (۱۹، ص ۴۶۴).

آن‌ها در تجمعات خود برهنه راه می‌رفتند و معتقد بودند تنها در این حالت پاک و بی‌گناه می‌شوند. ازدواج در میان آنان وجود نداشت؛ هر کس می‌توانست هر زنی را که می‌خواست برگزیند. کافی بود کسی بگوید: «روح من برای این زن شعله‌ور گشته است» و آدم آنان برکت می‌داد: «بروید، بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید». بنا بر منابع دیگر، آمیزش کاملاً بی‌حدومرز جنسی در میان آنان حاکم بود.

«آن‌ها آسمان را سقف می‌نامند و می‌گویند خدایی روی زمین وجود ندارد، همان‌گونه که شیاطینی در دوزخ نیستند.» (۱۹، ص ۴۷۸).

به دستور یان ژیژکا، آدامی‌ها توسط تابوریست‌های میانه‌روتر قتل‌عام و نابود شدند.

برای مدتی طولانی، گزارش‌ها درباره آدامی‌ها (مانند بسیاری از اطلاعات مربوط به تابوریست‌ها) ساخته دشمنانشان تلقی می‌شد. این رویکرد را نخستین بار ایزاک دو بوسوبر، روشنگر و هوگنو فرانسوی، آغاز کرد و افراطی‌ترین شکل آن در کتاب‌های ماتسک، مورخ مارکسیست چک، مطرح شد. با این حال، انگلس پیش‌تر اشاره کرده بود:

«واقعیت جالب این است که در هر جنبش انقلابی بزرگ، مسئله ‘‘عشق آزاد’’ در کانون توجه قرار می‌گیرد.» (۳، ج ۱۶، ص ۱۶۰).

شایان ذکر است که اخیراً مسئله آدامی‌ها مورد تحلیل انتقادی دقیق مورخان مارکسیست دیگر، ارنست ورنر و اربشتوسر، قرار گرفته است (۱۵، ۱۶ و ۱۷). آن‌ها نشان داده‌اند که سنت کهنی از «آدام‌گرایی» و کیش نام آدم در جنبش «برادران روح آزاد» وجود داشته است. اطلاعات مربوط به آدامی‌های بوهم، با در نظر گرفتن تحریف‌های طبیعی ناشی از ماهیت بسته و پنهان‌کارانه تعالیمشان، کاملاً با تصویر جنبش سراسری «ارواح آزاد» در اروپا - که در بخش پیشین خلاصه کردیم - همخوانی دارد.

به عنوان نمونه، ماتسک نقل‌قول پیشین ما از «سالنامه کهن» مبنی بر اینکه «همه چیز مشترک خواهد بود، از جمله زنان...» را «اوج تهمت‌های کثیف» (۱۹، ص ۱۱۳) می‌داند. به عقیده او، این ادعا با بخش دیگری از نوشته پرژیبرام رد می‌شود که می‌گوید در تابور رابطه زناشویی میان شوهر و زن ممنوع بود: «اگر ملاقات همسران را می‌دیدند یا از آن باخبر می‌شدند، آن‌ها را تا حد مرگ کتک می‌زدند و برخی را به رودخانه می‌انداختند». با این حال، اتفاقاً هر دوی این موارد کاملاً با سنت «ارواح آزاد» سازگار است؛ سنتی که آزادی بی‌حدومرز جنسی را تبلیغ می‌کرد و در عین حال، ازدواج را گناه می‌دانست؛ رویکردی که برای نمونه در گروه « Homines intelligentales» در بروکسل، تقریباً همزمان با آدامی‌های چک وجود داشت.

امپراتور و پاپ فراخوان جنگ صلیبی علیه تابوریست‌ها دادند، اما آنان نه تنها صلیبیون را شکست دادند، بلکه جنگ را به کشورهای همسایه کشاندند. حملات آنان که در سنت هوسی به «غزوات زیبا» معروف شد، هر ساله در سال‌های ۱۴۲۷–۱۴۳۴ انجام می‌گرفت. آن‌ها برخی کشورها را ویران کرده و غنایم را با خود می‌بردند و در برخی دیگر، مانند سیلسیا، پادگان مستقر می‌کردند. در یکی از سرودهای آن زمان آمده است:

«مایسن و زاکسن نابود شدند، سیلسیا و لوزاتیا در ویرانه‌اند، باواریا به بیابان بدل گشته، اتریش تباه شده، موراویا فرسوده و بوهم زیرورو شده است.»

دسته‌های تابوریست‌ها تا دریای بالتیک، و پای دیوارهای وین، لایپزیگ و برلین پیش رفتند و نورنبرگ به آنان باج پرداخت کرد. بوهم ویران شده بود. در «وقایع‌نامه کالجیات کهن» آمده است:

«زیرا در سپاهیان مهاجم مذکور، بیشتر سربازان بیگانه بودند که هیچ عشقی به پادشاهی نداشتند.» (۲۱، ص ۱۶۱).

«آتش‌سوزی‌ها، غارت‌ها، قتل‌ها و تجاوزها بر گرده آن‌هاست.»

اما سراسر اروپای مرکزی نیز با ویرانی وحشتناکی روبرو شد. پاپ ناگزیر به عقب‌نشینی گشت. در شورای بازل در سال ۱۴۳۳، توافقی با هوسی‌ها حاصل شد که بر اساس آن، آنان به کلیسای کاتولیک بازمی‌شتند. اما بخش رادیکال‌تر، یعنی تابوریست‌ها، این توافق را نپذیرفتند و در نبرد لیپانی در سال ۱۴۳۴ نابود شدند.

هوسی‌ها در طول جنگ‌های ۱۴۱۹–۱۴۳۴ نه تنها کشورهای همسایه را ویران کردند، بلکه ایده‌های خیلیاستی و سوسیالیستی خود را نیز به آنجا بردند: بیانیه‌های آنان در بارسلون، پاریس و کمبریج خوانده می‌شد. در سال‌های ۱۴۲۳ و ۱۴۳۰ قیام‌هایی از سوی هواداران هوسی در فلاندر رخ داد. نفوذ هوسی‌ها در آلمان و اتریش حتی تا ۱۰۰ سال بعد، یعنی در دوران اصلاحات مذهبی، مشهود بود. در خود بوهم، تابوریست‌های شکست‌خورده شالوده فرقه «برادران بوهمی» یا «Unitas fratrum» را ریختند که در آن، نگرش نابردبارانه پیشین نسبت به کلیسای کاتولیک و حکومت دنیوی، با نفی کامل خشونت، حتی برای دفاع از خود، ترکیب شده بود. با این فرقه در ادامه باز هم مواجه خواهیم شد. این فرقه تا به امروز نیز پابرجاست.

آناباپتیست‌ها

دوران اصلاحات مذهبی (رفورماسیون) موج جدیدی از جنبش‌های سوسیالیستی را پدید آورد. حتی در دوره پیش از رفورماسیون، آلمان سرشار از احساسات خیلیاستی بود. مبلغان مذهبی گناهان این جهان را محکوم می‌کردند و از انتقام قریب‌الوقوع سخن می‌گفتند. پیش‌گویی‌های اخترشناسانه درباره بلایای گوناگون رواج گسترده‌ای داشت: سیل، قحطی و قیام‌ها، «زمانی که خون در رودخانه‌ها جاری خواهد شد». این ضرب‌المثل بر سر زبان‌ها بود:

«هر کس که در ۱۵۲۳ نمیرد، در ۱۵۲۴ غرق نشود و در ۱۵۲۵ کشته نشود، خواهد گفت که معجزه‌ای برایش رخ داده است.»

اختراع صنعت چاپ، تأثیرگذاری این ایده‌ها را به طرز بی‌سابقه‌ای افزایش داد. هر دهقان یا پیشه‌وری می‌توانست برگه تبلیغاتی را ببیند که در آن سپاهی از دهقانان با پرچم‌های برافراشته مصمم به سوی انقلاب آینده گام برمی‌دارند و شاهزادگان، اسقف‌ها و پاپ وحشت‌زده را به تصویر کشیده است.

این روحیات به‌ویژه در جنبش آناباپتیست‌ها متجلی شد که آلمان، سوئیس، اتریش، بوهم، دانمارک و هلند را فرا گرفت و در سده بعد به انگلستان نیز سرایت کرد. نام خود این فرقه، مانند بسیاری از موارد دیگر، از بیرون و توسط دشمنانش بر آن نهاده شد؛ ظاهراً اولریش تسوینگلی این نام را باب کرد. این جنبش بسیار پیش از آن وجود داشت (اعضای آن یکدیگر را «برادران» می‌نامیدند). نام «آناباپتیست» («دوباره‌تعمیددهندگان») به این دلیل بود که اعضای فرقه، غسل تعمید کودکان را معتبر نمی‌دانستند و اغلب بزرگسالان را دوباره تعمید می‌دادند. بعدها اعضای فرقه خود را «باپتیست» نامیدند.

بنیاد تعالیم آناباپتیست‌ها (بنگرید به ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵ و ۲۶) بر همان باور پیش‌تر دیده‌شده استوار بود: انحراف کلیسای کاتولیک از تعالیم راستین مسیح که در زمان امپراتور کنستانتین رخ داده بود. فرقه خود را ادامه‌دهنده مستقیم مسیحیت عصر حواریون می‌دانست و از این رو، تمام «سنت» کلیسای کاتولیک - یعنی همه جنبه‌های تعالیم و سازماندهی آن را که در انجیل‌ها نیامده بود - رد می‌کرد. آنان اقتدار پاپ را به رسمیت نمی‌شناختند، معتقد بودند نجات روح در خارج از کلیسای کاتولیک نیز ممکن است و به اصل «کاهنی همگانی» باور داشتند. از متون مقدس، آنان تنها برای انجیل‌ها شأن الهی قائل بودند و در میان آن‌ها نیز تنها به سخنان مستقیم مسیح استناد می‌کردند. موعظه روی کوه اهمیت ویژه‌ای داشت و پیروی لفظ‌به‌لفظ از احکام آن را ضروری می‌دانستند. طبق تعالیم آنان، معنای انجیل از طریق الهام معنوی امروز نیز بر هر انسان شایسته‌ای آشکار می‌شود، همان‌گونه که در گذشته بر حواریون و پیامبران آشکار می‌گشت.

آناباپتیست‌ها قتل را تحت هر شرایطی گناه کبیره می‌دانستند و سوگند یاد کردن را رد می‌کردند. این امر با خودداری از مشارکت در بسیاری از شوؤن زندگی همراه بود. به طور کلی، تقابل میان «مسیحیان واقعی» و «جهان» یا «مسیحیان دروغین» نقش بزرگی در تعالیم آنان داشت که در لحظات حساس تاریخی، به فراخوان‌های جنگ‌طلبانه برای «نابود کردن بی‌دینان» تبدیل می‌شد.

در سازماندهی آناباپتیست‌ها شباهت‌های بسیاری با کاتارها دیده می‌شد. رهبری کل جنبش در دست جامعه حواریون بود که با دست کشیدن از ازدواج و مالکیت، زندگی رهروان آواره را پیش می‌گرفتند. آن‌ها دو به دو سفر می‌کردند؛ حواری ارشد خود را وقف امور ایمان و سازماندهی فرقه می‌کرد و حواری جوان‌تر در امور عملی به او یاری می‌رساند. اسقف‌هایی که فعالیت فرقه را در مناطق مختلف هدایت می‌کردند، از میان حواریون برگزیده

می‌شدند. برای تصمیم‌گیری در مورد مسائل بنیادی، کنگره‌هایی از اسقف‌ها با عنوان «سنود» یا «کاپیتول» تشکیل می‌شد. برای نمونه، بالتازار هوبمایر در سال ۱۵۲۴ هنگام دعوت برای شرکت در کاپیتول والدسهوت نوشت: «آیین کهن زمان حواریون این است که در شرایط دشوار برای ایمان، کسانی که کلام خدا به آن‌ها سپرده شده، برای اتخاذ تصمیمی مسیحی گرد هم آیند» (۲۴، ص ۳۷۶).

اغلب اسقف‌هایی از سراسر اروپا گرد هم می‌آمدند. چنان‌که در بازل، ظاهراً برای شرکت در کاپیتول‌های سال‌های ۱۵۲۱–۱۵۲۳، «برادرانی» از سوئیس (بخش‌های آلمانی، فرانسوی و رومانش)، فلاندر (بلتین)، زاکسن (هاینریش فون اپندورف)، فرانکونیا (اشتومپف)، فرانکفورت (شوالیه هارتموت فون کرونبرگ)، هلند (روده)، انگلستان (ریچارد کراک، توماس لیپست)، ساووا (آنموند دو کوکت) و دیگران حضور یافتند (۲۴، ص ۳۷۸ به بعد). در کاپیتول آوگسبورگ در سال ۱۵۲۶، بیش از ۶۰ تن از «برادران ارشد» شرکت داشتند.

دیدگاه‌های اجتماعی آناباپتیست‌ها یکدست نبود. در «وقایع‌نامه» سباستین فرانک (قرن شانزدهم) درباره آنان آمده است:

«برخی خود را مقدس و پاک می‌دانستند. در نزد آنان همه چیز مشترک بود.»

«برخی دیگر تنها به اندازه‌ای اشتراک داشتند که مانع از نیازمندی یکدیگر شوند.»

«در میان آنان فرقه‌ای پدید آمد که می‌خواست زنان را نیز مانند تمام اموال، مشترک سازد.» (۲۵، ص ۳۰۶).

اطلاعات زیادی درباره آناباپتیست‌ها در کتاب بولینگر که آن نیز در قرن شانزدهم نگاشته شده، آمده است. او در توصیف فرقه «برادران آزاد» که در نزدیکی زوریخ پدید آمد، می‌نویسد:

«برادران آزاد که بسیاری از آناباپتیست‌ها آنان را برادران عامی می‌نامیدند، در آغاز جنبش رواج چشمگیری داشتند. آن‌ها آزادی مسیح را به شکلی جسمانی تعبیر می‌کردند؛ زیرا می‌خواستند از تمام قوانین رها باشند و معتقد بودند مسیح آنان را آزاد کرده است. از این رو، خود را از پرداخت ده یک، انجام بیگاری یا تعهدات رعایایی معاف می‌دانستند. برخی از آنان که هرزگانی بی‌پروا بودند، زنان ساده‌لوح را متقاعد می‌کردند که بدون فسخ ازدواج خود نمی‌توانند به کمال روحانی برسند. برخی دیگر معتقد بودند از آنجا که همه چیز باید مشترک باشد،

زنان نیز باید مشترک باشند. برخی نیز می‌گفتند پس از غسل تعمید جدید، دوباره متولد شده‌اند و نمی‌توانند گناه کنند؛ تنها جسم است که گناه می‌کند. از این تعالیم دروغین، رسوایی و ناپاکی برخاست. و آنان جسارت داشتند تعلیم دهند که این اراده پدر آسمانی است.» (۴۰، ص ۱۲۹).

در جایی دیگر، همان بولینگر گزارش می‌دهد:

«بدین ترتیب، آن‌ها با جدیت می‌گویند هیچ‌کس نباید مالکیتی داشته باشد و تمام دارایی‌ها و کالاها باید مشترک باشد، زیرا انسان نمی‌تواند همزمان مسیحی و ثروتمند باشد.» (نقل در ۲۵، ص ۲۸۴).

«آن‌ها مانند یک طریقت راهبان جدید، قوانینی در مورد لباس وضع می‌کنند: از چه پارچه‌ای، با چه دوخت و شکلی، و با چه قد و اندازه‌ای باید باشد.» (همان‌جا).

«آن‌ها قوانینی در مورد خوردن، نوشیدن، خوابیدن، استراحت، ایستادن و راه رفتن وضع می‌کنند.» (همان‌جا).

در آغاز دهه ۲۰ قرن شانزدهم، آناباپتیست‌ها از ماهیت مخفی و عمیقاً زیرزمینی فعالیت‌های خود دست کشیدند و وارد مبارزه علنی با «جهان» و کلیسای کاتولیک شدند. چنان‌که در سال ۱۵۲۴ در نورنبرگ، نشست مخفی بزرگی برگزار شد که در آن دنک، یکی از تأثیرگذارترین نویسندگان آناباپتیسم، هتزر «پیکاردی»، هوت از «برادران والدنسی کهن» و دیگر «برادران» حضور داشتند. بسیاری در نورنبرگ دستگیر شدند، اما دنک به سوئیس گریخت. در آنجا نشست جدیدی با حضور «برادران» کشورهای مختلف برگزار شد که در آن تصمیم گرفته شد به غسل تعمید دوم علنی روی آورند. این تصمیم در زوریخ و سنت‌گالن اجرا شد. ظاهراً این نمادی از گذار کل جنبش به مبارزه علنی بود - همان‌طور که برادران بوهمی در سال ۱۴۵۷ در نشست روستای لوتا تصمیم گرفتند جدایی خود از کاتولیسیسم را به طور علنی نشان دهند.

در سنت‌گالن در سال ۱۵۲۵، پوشیدن لباسی از پارچه خاکستری ضخیم به همراه کلاه‌های خاکستری پهن برای تمام اعضای جامعه اجباری شد. هرگونه زندگی اجتماعی و تفریح ممنوع گشت. آناباپتیست‌ها را «راهبان بدون قلنسوه» می‌نامیدند. رهبران جامعه آناباپتیست در زوریخ موعظه می‌کردند که:

«تمام اموال باید مشترک و یکپارچه باشد.»

این رویدادها با پدیده‌های شگفتی همراه بود. اعضای برخی گروه‌ها در تجمعات خود برهنه راه می‌رفتند و برای اینکه مانند کودکان باشند، روی زمین می‌خزیدند و با کاج بازی می‌کردند. برخی دیگر کتاب مقدس را می‌سوزاندند و با فریادهای «اینجا! اینجا!» به سینه خود می‌کوفتند تا جایی را که روح بخشنده حیات در آن قرار دارد نشان دهند. یکی از آن‌ها به دستور پدرش، برادر خود را به تقلید از قربانی کردن مسیح کشت (۲۳، ص ۷۰۱).

در سوئیس، آناباپتیست‌ها نتوانستند جنبش اصلاحات مذهبی را (تا حد زیادی به دلیل مخالفت تسوینگلی) تحت کنترل خود درآورند. آناباپتیست‌های اخراج‌شده سوئیسی به بوهم گریختند و در آنجا با برادران بوهمی ادغام شدند. آن‌ها به ایجاد جوامع بزرگی که بر پایه اصول اشتراکی‌شان بنا شده بود یاری رساندند. اشتراک اموال برقرار شد. تمام درآمدهای کسب‌شده توسط «برادران» به صندوق مشترکی واریز می‌شد که توسط یک «توزیع‌کننده» مخصوص اداره می‌گردید. «پلیس صالح» بر تمام شوؤن زندگی جوامع نظارت داشت: لباس، مسکن، تربیت کودکان، ازدواج و کار. تمام زندگی «برادران» در برابر دیدگان یکدیگر می‌گذشت: تهیه هرگونه غذا به طور خصوصی ممنوع بود و صرف غذا به صورت مشترک اجباری شمرده می‌شد. مجردها در خوابگاه‌های مشترک - به طور جداگانه برای مردان و زنان - می‌خوابیدند. کودکان (از سن ۲ سالگی) از والدین جدا شده و در پرورشگاه‌های مشترک تربیت می‌شدند. تصمیم‌گیری درباره ازدواج‌ها بر عهده پیران فرقه بود. آن‌ها همچنین حرفه هر فرد را تعیین می‌کردند. اعضای جامعه از هرگونه تماس با دولت خودداری می‌کردند: در ارتش خدمت نمی‌کردند، به دادگاه‌ها مراجعه نمی‌نمودند، اما موضعی غیرفعال و خصمانه داشتند و هرگونه خشونتی را رد می‌کردند (بنگرید به ۲۷، ۳۹).

در آلمان اما آناباپتیسم ماهیتی هرچه انقلابی‌تر به خود گرفت. در تورینگن، در نزدیکی مرزهای بوهم، شهر تسویکاو به مرکز جنبش تبدیل شد. پیامبران تسویکاو توسط کلائوس اشتورک، حواری آناباپتیست رهبری می‌شدند. آن‌ها معتقد بودند برگزیدگان خدا می‌توانند مانند عصر حواریون مستقیماً با او ارتباط برقرار کنند و این ادعا را که کلیسا می‌تواند نجات‌بخش باشد، رد می‌کردند. طبق تعالیم آنان، علوم و هنرها برای انسان غیرضروری است، زیرا آنچه برای رستگاری لازم است، پیش‌تر توسط خدا در وجود او نهاده شده است.

اشتورک به تقلید از مسیح، ۱۲ حواری و ۷۰ شاگرد به دور خود گرد آورد. «پیامبران» حمله ترکان، به قدرت رسیدن دجال، نابودی دین‌ستیزان و فرا رسیدن ملکوت هزارساله خدا را پیش‌گویی می‌کردند؛ زمانی که تنها یک تعمید و یک ایمان وجود خواهد داشت.

شرحی از تعالیم اشتورک در کتاب واگنر که در اواخر قرن شانزدهم در ارفورت منتشر شد، به یادگار مانده است: «نیکولاس اشتورک چگونه شالوده آشوب در تورینگن و مناطق همسایه را ریخت». این کتاب بر پایه شهادت عینی کسانی که اشتورک را می‌شناختند نوشته شده است. در این کتاب اصول تعالیم او چنین آمده است:

«۱. هیچ پیوند زناشویی، چه پنهان و چه آشکار، نباید رعایت شود...

۳. برعکس، هر کس می‌تواند هر زمان که جسمش اقتضا کند و شهوتش بالا گیرد، زنانی را اختیار کند و به صلاحدید خود با آنان در نزدیکی جسمانی زندگی کند.

۴. همه چیز باید مشترک باشد، زیرا خدا همه انسان‌ها را به یکسان برهنه به جهان فرستاده است. و به همین ترتیب، او به همه به طور مساوی آنچه را که روی زمین است به مالکیت بخشیده است - هم پرندگان در هوا و هم ماهیان در آب را.

۵. بنابراین باید تمام حکومت‌ها، چه دنیوی و چه روحانی، برای همیشه از مناصب خود برکنار شوند یا با شمشیر کشته شوند، زیرا آن‌ها تنها به راحتی زندگی می‌کنند، خون و عرق رعایای فقیر را می‌مکند و شب و روز می‌خورند و می‌نوشند...

از این رو همه باید هرچه زودتر برخیزند، مسلح شوند و به کشیشان در لانه‌های دنجشان حمله کنند، آن‌ها را بکشند و نابود سازند. زیرا اگر گله را از چوپان محروم کنیم، کار با گوسفندان آسان خواهد شد. سپس باید به پوست‌کنندگان (اشراف) حمله برد، خانه‌هایشان را تصرف کرد، اموالشان را غارت نمود و قلعه‌هایشان را با خاک یکسان کرد.» (۲۸، ص ۵۳).

این نخستین موج بلند جنبش آناباپتیست‌ها با جنگ دهقانی سال ۱۵۲۵ در آلمان همزمان شد. افراطی‌ترین جلوه‌های تعالیم سوسیالیستی آن زمان در فعالیت‌های توماس مونتسر بازتاب یافت. زندگی‌نامه او با جزئیات بیشتر در

ضمیمه آمده است، از این رو در اینجا تنها به اختصار به تعالیم او اشاره می‌کنیم. مونتسر تعلیم می‌داد که تنها فرمانروا و پادشاه زمین مسیح است. او به شاهزادگان وظیفه‌ای واگذار کرده که تفاوت چندانی با نقش جلاد ندارد، و تازه آن‌ها باید این کار را با دستور مستقیم برگزیدگان خدا انجام دهند. اگر شاهزادگان از رهبری آنان سرپیچی کنند، باید کشته شوند. قدرت مسیح در عمل در جامعه برگزیدگان متجلی می‌شود؛ اتحادی محدود که مرزهای مشخصی با باقی مردم دارد. او واقعاً تلاش کرد چنین اتحادی را سازماندهی کند.

مونتسر قدرت را در شهر مولهاوزن به دست گرفت؛ جایی که اهالی شورشی آن شورای شهر را اخراج کرده بودند. در شهر و حومه آن صومعه‌ها ویران شدند، نمادهای مذهبی نابود گشتند و راهبان و کشیشان مورد ضرب و شتم قرار گرفتند. مونتسر تعلیم می‌داد که تمام اموال باید مشترک باشد. همین تقاضا در برنامه اتحادیه او نیز وجود داشت. وقایع‌نامه همزمان با این رویدادها حکایت از آن دارد که در مولهاوزن تلاشی عملی برای اجرای این اصول صورت گرفته است. در برابر دیدگان مونتسر، پیش‌تر خطوط کلی دولت کمونیستی آینده به رهبری اتحادیه «برگزیدگان» مسلح به «شمشیر جدعون» ترسیم شده بود. با این حال، سپاهی که توسط شاهزادگان گرد آمده بود، به زودی به شهر نزدیک شد. هواداران مونتسر به سختی شکست خوردند و خود او اعدام شد. (برای جزئیات بیشتر بنگرید به ۲۸ و ۳۹، ص ۱۹۹–۲۵۳).

مشارکت آناباپتیست‌ها در جنگ دهقانی، خشم حاکمان را نسبت به آنان دوچندان کرد. در سراسر جنوب و مرکز آلمان، تعقیب و آزار گسترده آناباپتیست‌ها آغاز شد که با بی‌رحمی‌های وحشتناکی همراه بود. این امر موقتاً منجر به فروکش کردن روحیات جنگ‌طلبانه و سوسیالیستی شد، اما چند سال بعد، این روحیات بار دیگر سر برآوردند. وقایع‌نامه سباستین فرانک گزارش می‌دهد که در حدود سال ۱۵۳۰ در سوئیس، برادرانی که دفاع و جنگ را در صورت ضرورت مجاز می‌دانستند، شروع به قدرت گرفتن کردند. «این برادران در اکثریت بودند».

در «سنودهای» آناباپتیست‌ها، نفوذ دنک «حواری» میانه‌روتر رو به افول گذاشت و هوت، همکار پیشین مونتسر، به صف اول آمد که برقراری اشتراک کامل مواهب زمینی را تبلیغ می‌کرد. او می‌گفت:

«مقدسان شادمان خواهند بود و شمشیرهای دولبه در دست خواهند داشت تا در کشورها انتقام ستانند.» (۲۳، ص ۷۰۳).

هوت اتحادیه جدیدی ایجاد کرد که هدف آن «کشتار تمام حاکمان و سروران» بود. فرض بر این بود که «قدرت هانس هوت روی زمین مستقر شود» و مولهاوزن پایتخت گردد. اکثر اعضای اتحادیه از افراطی‌ترین برنامه‌های آن بی‌خبر بودند. تنها حلقه محدودی از اعضا که «دانایان» نامیده می‌شدند، از این نقشه‌ها باخبر بودند.

در سال ۱۵۳۵ میلادی، مشاوران امپراتور کارل پنجم گزارشی به او ارائه کردند که در آن آمده بود:

«آناباپتیست‌ها که خود را مسیحیان واقعی می‌نامند، می‌خواهند تمام اموال را تقسیم کنند...» (۲۴، ص ۳۹۵).

فضای ملتهب و پرآشوب آن دوران، خود را در قالب رفتارهای افراطی و کاریکاتورگونه‌ای نشان می‌داد که البته طولی نکشید که واقعیت، حتی از آن‌ها نیز پیشی گرفت. برای نمونه، پوست‌فروشی به نام «آگوستین بادر» خود را پادشاه اسرائیل جدید نامید و برای خود تاج و ردای سلطنتی ساخت. او سرانجام در اشتوتگارت محاکمه و محکوم شد (۲۳، ص ۷۰۳).

در سال‌های ۱۵۳۴–۱۵۳۵ میلادی، این اوج‌گیری روحیات جنگ‌طلبانه در میان آناباپتیست‌ها به انفجار جدیدی انجامید که می‌توان آن را تلاش برای برپایی یک انقلاب آناباپتیستی در اروپای شمالی دانست. وقایع اصلی در شمال آلمان رخ داد؛ منطقه‌ای که در سال‌های گذشته، پناهگاه آناباپتیست‌های رانده‌شده از جنوب و مرکز آلمان شده بود. مرکز این رویدادها شهر «مونستر» بود.

آناباپتیست‌ها با بهره‌گیری از درگیری میان کاتولیک‌ها و لوتری‌ها، اکثریت کرسی‌های شورای شهر مونستر را به دست آوردند و پس از آن، شهر را کاملاً تحت کنترل خود درآوردند. تمام کسانی که از پذیرش تعمید دوباره خودداری کردند، از شهر اخراج شدند - البته پس از آنکه اموالشان غارت شد. سپس نظام اشتراک اموال در شهر برقرار گردید؛ بدین صورت که همه موظف بودند دارایی خود را زیر نظر شماس‌های منصوب‌شده قرار دهند. سرانجام، چندهمسری رسمی شد و زنان، از سنین مشخصی به بعد، حق نداشتند از ازدواج سر باز زنند.

مبلغان آناباپتیست از مونستر به سراسر آلمان، دانمارک و هلند گسیل شدند تا غسل تعمید دوم را موعظه کنند و مؤمنان را برای یاری رساندن به مونستر فراخوانند. اسقف والْدک که پیش‌تر مونستر تحت فرمان او بود، هراسان از این جنبش، به همراه شاهزادگان همسایه سپاهی گرد آورد و شهر را محاصره کرد. این محاصره بیش از یک

سال به درازا کشید. در این میان، در داخل شهر، یکی از آناباپتیست‌ها به نام «یان بوکلسون» (یا همان یوهان اهل لیدن) پادشاه مونستر و سراسر جهان خوانده شد. او دربار باشکوهی به راه انداخت، زنان متعددی اختیار کرد و خود شخصاً در میدان شهر سر افراد نافرمان را قطع می‌کرد. همزمان، قیام‌های آناباپتیست‌ها در سراسر شمال آلمان و هلند در جریان بود؛ آن‌ها حتی توانستند برای مدت کوتاهی تالار شهر آمستردام را تصرف کنند.

در نهایت، حکومت توانست اوضاع را مهار کند. در سال ۱۵۳۵ میلادی، مونستر با حمله نظامی سقوط کرد و بوکلسون و دیگر رهبران آناباپتیست‌ها اعدام شدند. شرح مفصل‌تر این رویداد در ضمیمه آمده است.

فرقه‌ها در انقلاب ۱۶۴۸ انگلستان

پس از سرکوب در مونستر، جنبش آناباپتیستی بار دیگر به دو جریان صلح‌آمیز و جنگ‌طلب تقسیم شد. در سال ۱۵۳۶ میلادی، «شورا» (سنودی) در نزدیکی شهر بوکهولت در وستفالن برگزار شد. «باتنبورگ» از دیدگاه‌های آناباپتیست‌های مونستر - مبنی بر مبارزه مسلحانه، نزدیک بودن ملکوت و غیره - دفاع می‌کرد. در مقابل، پیروان «اوبو فیلیپس» موضع مخالفی داشتند و این جریان دوم بود که سرانجام غلبه یافت. با این حال، طرفداران این جریان نیز مخالفان خود را در اصل و اساس محکوم نمی‌کردند، بلکه می‌گفتند حتی اگر حق با باتنبورگ باشد، زمان «ملکوت برگزیدگان» هنوز فرانرسیده است و فعلاً نباید برای گرفتن قدرت از بی‌دینان شتافت. از این زمان، روند دوری جنبش آناباپتیستی در قاره اروپا از اهداف سیاسی آغاز شد. نمایندگان افراطی‌تر این جنبش، تحت عنوان «فامیلیست‌ها» (خانواده‌گرایان)، از طریق هلند به انگلستان مهاجرت کردند. جالب اینجاست که حتی در شورای بوکهولت نیز انگلیسی‌ها حضور داشتند. یکی از آن‌ها به نام «هنری»، نقش فعالی در سازماندهی این شورا داشت و هزینه‌های سفر نمایندگان را پرداخت کرد (۳۰، ص ۷۶–۷۷).

در انگلستان و در آغاز قرن هفدهم، آناباپتیست‌های مهاجر از هلند و آلمان، با جنبش «لولاردها» که از دیرباز در آنجا وجود داشت، درآمیختند. انقلاب ۱۶۴۳ انگلستان با فوران دوباره فعالیت‌های تمامی این فرقه‌ها همزمان شد. قیام مونستر و یوهان اهل لیدن بار دیگر محبوبیت یافتند. برای نمونه، در کتابی از میان کویکرها آمده است:

«هیچ دوستی دلیلی ندارد که از تبار آناباپتیستی خود شرمسار باشد. حتی آن اهالی مونستر نیز تنها علیه بی‌رحمی دیکتاتورهای آلمانی شوریدند که روح و جسم مردم ساده را همچون شیاطین به بند کشیده بودند. آن‌ها شکست

خوردند و از این رو یاغی خوانده شدند. قیام آن‌ها خشونت‌آمیز بود، زیرا سرکوبگرانشان به مراتب خشونت‌طلب‌تر بودند.» (۳۳، ص ۲۵).

«لیل‌بورن»، یکی از محبوب‌ترین رهبران جناح افراطی در ارتش پیوریتن‌ها نیز در جزوه‌ای با عنوان «قوانین بنیادین آزادی»، به دفاع از قیام مونستر پرداخت.

در جزوه «بدعت‌شناسی» که در آن دوران نگاشته شد، در میان تعالیم آناباپتیست‌های انگلیسی آمده است:

«یک مسیحی نمی‌تواند با وجدانی آسوده مالک چیزی به عنوان دارایی شخصی خود باشد، بلکه باید هر آنچه را که در اختیار دارد، مشترک سازد.» (۳۱، ص ۹۹).

در میانه قرن هفدهم، فرقه «رنترها» (غوغاگران) در انگلستان گسترش یافت که تعالیمشان به طرز شگفت‌آوری به دیدگاه‌های «برادران روح آزاد» نزدیک بود. آن‌ها معتقد بودند هر آنچه وجود دارد الهی است و این تنها انسان است که جهان را به خیر و شر تقسیم می‌کند. این باور در ساحت عرفانی به یکی دانستن شیطان و خدا انجامید:

«شیطان همان خداست، دوزخ همان بهشت است، گناه همان قداست است و لعنت همان رستگاری.» (۱۳۲، ص ۷۷).

این دیدگاه به نفی اخلاق و نوعی بی‌اخلاقی نمایشی و اصولی منجر شد. چنان‌که «کلارکسون» روایت می‌کند هنگامی که عضو رنترها بود، «با هر تپش قلب خود» در پی سرقت، فریبکاری، شرارت، خشونت و ارتکاب هرگونه جنایتی (به جز قتل) بود؛ چرا که باور داشت خدا تنها خیر را آفریده و دزدی یا فریبکاری وجود خارجی ندارند، بلکه ساخته ذهن بشرند (۱۳۲، ص ۷۸).

در حوزه اجتماعی، رنترها مالکیت و ازدواج را نفی می‌کردند. در جزوه‌ای با عنوان «آخرین موعظه رنترها» آمده است:

«آن‌ها تعلیم می‌دادند که تعلق داشتن هر چیز به یک مرد یا زن، کاملاً مغایر با هدف آفریدگار است و باید در همه چیز اشتراک برقرار باشد.»

«آن‌ها می‌گویند پیوند یک مرد با یک زن، تنها پیامد هبوط و گناه اولیه است؛ اما آنان خود را از گناه اولیه رها می‌دانند و از این رو مجازند با هر کس که می‌خواهند همبستر شوند.» (۳۲، ص ۹۰).

«ای. هاید» در جزوه‌ای به نام «معجزه»، چنین دیدگاهی را به آنان نسبت می‌دهد:

«تمام زنان جهان همسران هر مردی هستند و تمام مردان جهان شوهران هر زنی؛ بنابراین هر مردی می‌تواند با هر زنی درآمیزد و هر زنی با هر مردی، چرا که همگی همسران یکدیگرند.» (۳۲، ص ۹۰).

آن‌ها متهم بودند که آیین‌هایی شامل تقلید تمسخرآمیز از عشای ربانی و روابط جنسی بی‌حدومرز - مشابه آیین‌های «باریلوتو» و «بهشت‌های» برادران روح آزاد - اجرا می‌کنند.

پارلمان انگلستان مصوبه‌ای علیه رنترها تصویب کرد که در آن کسانی را که چنین موعظه می‌کردند محکوم می‌نمود:

«کامل‌ترین و محبوب‌ترین انسان‌ها در پیشگاه خدا، آن مردان و زنانی هستند که بزرگ‌ترین گناهان را با کمترین پشیمانی مرتکب می‌شوند.» (۳۲، ص ۱۰۳).

در دهه ۱۶۵۰ میلادی، توده‌های بسیاری از رنترها به کویکرها پیوستند، به طوری که در آن زمان مرز مشخصی میان این دو جریان وجود نداشت. فوران احساسات مذهبی در میان فرقه‌های متعدد آناباپتیست در آن برهه، با خشم ناشی از سیاست خارجی کرامول نیز تشدید می‌شد؛ چرا که صلح با هلند، امید به گسترش حاکمیت «مقدسان» بر سراسر اروپا را ناامید کرده بود.

«جیمز نیلور»، مبلغ کویکر، در دوره‌ای به موفقیت چشمگیری دست یافت، حتی در میان نزدیکان کرامول. شایعه شد که او مسیح دوم است. در نامه‌هایی به او نوشتند: «از این پس نام تو نه جیمز، بلکه عیسی است». هنگامی که قرار شد او وارد بریستول شود، چنان آشوبی برپا شد که معاصران احتمال می‌دادند بریستول به یک «اورشلیم جدید» و مونستر دوم تبدیل شود. نیلور سوار بر اسب وارد شهر شد و جمعیت هزاران نفری او را همراهی کردند. اما او با سربازان کرامول مواجه شد که تمام جنگ‌های داخلی را پشت سر گذاشته بودند. جمعیت پراکنده شد و نیلور بازداشت و زندانی گردید. پرونده او ماه‌ها در پارلمان مورد بحث قرار گرفت. به نظر می‌رسید این پرونده

ماهیتی سیاسی داشت و از شورش آناباپتیست‌ها بیم داشتند. در آغاز می‌خواستند نیلور را اعدام کنند، اما آشوب‌هایی درگرفت و طومارهای بسیاری برای عفو او فرستاده شد. کرامول خواستار تخفیف مجازات شد. نیلور را شلاق زدند و با آهن گداخته نشانه‌گذاری کردند. پیروانش سکوی اعدام را احاطه کردند و پاها، دستان و موهای او را می‌بوسیدند (۳۳، ص ۲۶۴–۲۷۴ و ۳۴، ص ۲۵۶–۲۶۳).

جالب اینجاست که نام رنترها یک بار دیگر در یک و نیم قرن بعد زنده شد: در دهه ۱۸۲۰ میلادی، یکی از گروه‌های متدیست چنین نامیده می‌شد. نخستین سازمان‌دهندگان اتحادیه‌های کارگری انگلستان (سندیکاها) از میان مبلغان همین گروه برخاستند که مهارت‌های سخنوری توده‌ای را در این فرقه آموخته بودند (۳۱، ص ۱۶۷).

جنبشی که اعضای آن «دیگرها» (بیل‌زنان یا زمین‌کاوان) نام گرفتند، ماهیت سوسیالیستی بسیار آشکاری داشت. نمود بیرونی آن چنین بود که از سال ۱۶۴۹ میلادی، گروه‌های کوچکی از مردم شروع به تصرف زمین‌های عمومی برای کشت اشتراکی کردند. با این حال، این تلاش برای ایجاد کمون‌ها تنها یک اقدام نمایشی و فاقد پیامدهای عملی ماندگار بود، اما آنچه واقعاً اهمیت داشت، فعالیت‌های مکتوب و ادبی دیگرها بود.

برجسته‌ترین شخصیت در میان آنان «جرارد وینستنلی» بود. وینستنلی در چندین جزوه، ایده اصلی خود یعنی غیرقانونی بودن مالکیت خصوصی بر زمین را تبلیغ می‌کرد. او مدعی بود که رؤیا، «ندایی آسمانی و وحی» دریافت کرده و موعظه‌هایش شرح همان چیزهایی است که بر او آشکار شده است.

«تا زمانی که ما یا هر کس دیگری مالکیت خصوصی را حفظ کنیم، بدین معناست که پذیرفته‌ایم خلقت را در همان بندگی که تحت آن ناله می‌کند نگه داریم، و مانع راه بازسازی می‌شویم و علیه نوری که به ما داده شده گناه می‌کنیم، و صلح خود را از ترس انسان‌های مادی از دست می‌دهیم. و اینکه مالکیت خصوصی یک لعنت است، از این امر پیداست که کسانی که زمین را خرید و فروش می‌کنند و زمین‌دار (لندلرد) هستند، آن را یا از طریق ستم، یا قتل، یا سرقت به دست آورده‌اند؛ و همه زمین‌داران با نقض فرمان‌های هفتم و هشتم یعنی ‘‘قتل نکن’’ و ‘‘دزدی نکن’’ زندگی می‌کنند.» («پرچمی که توسط لولرهای واقعی برافراشته شد، یا ساختار اشتراکی که بر فرزندان انسان آشکار و پیشنهاد شده است»، ۳۵، ص ۶۶).

وینستنلی نسبت به تجارت و پول نیز نگرش منفی داشت:

«خرید و فروش فریت بزرگی است که از طریق آن زمین را از چنگ یکدیگر می‌ربایند و می‌دزدند.»

«ما امیدواریم... که مردم آزادانه زندگی کنند و از زمین بهره‌مند شوند، بدون آنکه مهر وحش را بر دستان یا در پیمان‌های خود داشته باشند، و همه شراب و شیر را بدون پول و بدون بها بخرند، همان‌گونه که اشعیا می‌گوید.» («بیانیه مردم فقیر و ستم‌دیده انگلستان»، ۳۵، ص ۸۸).

خواسته‌های سوسیالیستی وینستنلی به نفی مالکیت خصوصی، تجارت و پول محدود می‌شد. او آشکارا با دیدگاه‌های افراطی‌تر مخالفت می‌کرد:

«من می‌پذیرم که زمین باید گنجینه‌ای مشترک برای همگان باشد؛ اما در مورد زنان، بگذارید هر مردی زن خود را داشته باشد و هر زنی شوهر خود را. و من هیچ‌یک از دیگرها را نمی‌شناسم که در قبال اشتراک زنان چنین نابخردانه رفتار کند. اگر کسی چنین کند، اعلام می‌کنم که هیچ ارتباطی با او ندارم و او را به پروردگارش واگذار می‌کنم که او را با عذاب روح و بیماری جسم کیفر دهد.» («هدیه سال نو به پارلمان و ارتش»، ۳۵، ص ۱۶۳).

وینستنلی همچنین مدام خود را دشمن خشونت معرفی می‌کرد و به خواننده اطمینان می‌داد که دیگرها تنها با ابزارهای مسالمت‌آمیز به اهداف خود خواهند رسید. با این حال، شور و هیجان موعظه‌ها گاه او را فراتر می‌برد و آشکارا علیه هرگونه مالکیت خصوصی موضع می‌گرفت و فراخوان می‌داد تا:

«این امر لعنت‌شده یعنی مالکیت خصوصی را از خلقت بیرون برانید؛ امری که علت تمامی جنگ‌ها، خونریزی‌ها، سرقت‌ها و قوانین اسارت‌باری است که مردم را در فلاکت نگه می‌دارند.» («بیانیه مردم فقیر و ستم‌دیده انگلستان»، ۳۵، ص ۹۹).

او تصویری آخرالزمانی از نبرد بره و اژدها ترسیم می‌کرد:

«و آن نبرد ادامه خواهد داشت تا زمانی که اژدها بیرون رانده شود، و سقوط و داوری او به سرعت نزدیک می‌شود.» («نامه به لرد فایرفاکس، ژنرال نیروهای انگلیسی و شورای نظامی او»، ۳۵، ص ۱۰۴).

و به دشمنان خود می‌گفت:

«اما اکنون زمان رهایی فرارسیده است، و تو ای عیسوی مغرور و ای طمع‌کاری سنگدل، باید سرنگون شوید و دیگر سرور خلقت نباشید: زیرا اکنون پادشاه عدالت برمی‌خیزد تا بر زمین و فراتر از آن فرمان براند. از این رو، اگر خواهان بخشش هستید، اسرائیل را آزاد کنید و زنجیرهای مالکیت خصوصی را بی‌درنگ درهم بشکنید.» («پرچمی که توسط لولرهای واقعی برافراشته شد...»، ۳۵، ص ۷۸).

دیگرها تنها یکی از گروه‌های جنبش رادیکال و گسترده‌تر در دوران انقلاب انگلستان بودند. طرفداران این جنبش را لولرها (برابری‌خواهان) می‌نامیدند. یکی از آن‌ها به نام «ویلیام والْون»، بازرگان لندن، خواستار آن بود که:

«در سراسر کشور هیچ حصار، پرچین و خندقی وجود نداشته باشد.»

جزوه‌ای متعلق به آن زمان، چنین دیدگاه‌هایی را به والون نسبت می‌دهد:

«خیر و نیکی برقرار نخواهد شد مگر آنکه همه چیز مشترک شود. و هنگامی که از او پرسیدند آیا این امر هرگز محقق خواهد شد؟ پاسخ داد: ما باید برای آن مبارزه کنیم. و در پاسخ به این ایراد که این کار تمام حکومت‌ها را نابود خواهد کرد، گفت در آن صورت نیاز کمتری به حکومت‌ها خواهد بود، چرا که دیگر نه دزدی خواهد بود، نه خسیسی، نه فریبکاری و نه ظلمی، و از این رو نیازی به حکومت نخواهد بود.» (۳۲، ص ۱۸۶).

نویسنده اشاره می‌کند که والون هرگز این ادعاها را تکذیب نکرد. والون معتقد بود:

«گروه کوچکی از انسان‌های سازش‌ناپذیر و بی‌باک می‌توانند سراسر جهان را زیرورو کنند، اگر خردمندانه دست به کار شوند و از به خطر انداختن جان خود نهراسند.» (۳۲، ص ۱۸۵).

نشریه «میانه رو» که منعکس‌کننده دیدگاه‌های لولرها بود، به مناسبت اعدام چند سارق نوشت:

«...بسیاری از انسان‌های شریف تلاش می‌کنند ثابت کنند که تنها مالکیت خصوصی - که بر زندگی انسان‌هایی در این وضعیت حاکم است - آنان را مجبور به نقض قانون برای حفظ بقا کرده است. آن‌ها سپس با استدلالی قوی توضیح می‌دهند که مالکیت، اولین علت تمام اختلافات میان احزاب پس از پایان جنگ داخلی است.» (۳۶، ص ۶۲).

در جزوه «مردمانی که انگلستان را گشودند، یا اصول لولرها» آمده است:

«درباره کسانی که لولر نامیده می‌شوند، چنین مقرر کنیم:... آن‌ها می‌خواهند هیچ‌کس نتواند چیزی را از آن خود بنامد؛ به گفته آنان، سلطه انسان بر زمین استبداد است و به عقیده آنان، مالکیت خصوصی کار شیطان است.» (۱۳۳، ص ۱۶۸–۱۶۹).

درباره «هنری مارتن»، جزوه‌نویسی که به لولرها نزدیک بود، گفته شده است:

«او خود را طرفدار اشتراک اموال و زنان اعلام کرده و علیه پادشاه، لردها، اشراف، وکیلان، کشیشان و حتی خود پارلمان - که این مار را در آستین پرورانده - و همچنین علیه هرگونه حکومتی به طور کلی شوریده است. او بسان وات تایلر دوم، می‌خواهد تمام کسانی را که قلم به دست می‌گیرند نابود کند.» (۳۳، ص ۹۴).

برخلاف وینستنلی که به عدم خشونت دعوت می‌کرد، گروه‌های افراطی لولرها ترور را تبلیغ می‌کردند. جزوه «کشتن، جنایت نیست» از میان آنان بیرون آمد. با این حال، تلاش لولرها برای برپایی شورش به دست ارتش کرامول به سادگی سرکوب شد.

تقریباً در تمام جریان‌های لولرها، گرایش‌های سوسیالیستی با شکلی از مادی‌گرایی و بی‌خدایی پیوند خورده بود. حتی وینستنلی که به نداها و وحی‌ها استناد می‌کرد و به نقل‌قول از پیامبران علاقه داشت، درباره مسیحیت نوشت:

«این تعالیم الهی که شما آن را ''روحانی و آسمانی'' می‌نامید، در واقع راهزنی است که می‌آید و تاکستان‌های آرامش انسان را غارت می‌کند... کسانی که این تعالیم الهی را موعظه می‌کنند، قاتلان ارواح بسیاری از بینوایان هستند...»

«اوورْتون» کتابی با عنوان «انسان به تمامی فانی است» منتشر کرد؛ رساله‌ای که در آن با استفاده از استدلال‌های الهیاتی و فلسفی ثابت می‌شد که:

«از آنجا که کل انسان گناه کرده است، کل وجود او نیز می‌میرد، برخلاف تقسیم رایج انسان به روح و جسم.» (۳۱، ص ۹۴).

پیروان اوورتون فرقه «ارواح خواب‌رفته» را تشکیل دادند؛ آن‌ها معتقد بودند روح همراه با مرگ به خواب می‌رود.

دوران انقلاب انگلستان، آخرین اوج‌گیری بزرگ جنبش‌های فرقه‌ای بود. پس از آن، شخصیت «پیامبر–رهبر» که پیش‌تر بسیار شاخص بود، از تاریخ محو می‌شود. خود فرقه‌ها نیز که ویژگی‌های خود را با سرسختی به مدت بیش از ۶۰۰ سال حفظ کرده بودند، کم‌کم ناپدید می‌گردند.

گرایش‌های سوسیالیستی این دوران نیز ماهیتی انتقالی دارند. از یک سو، آن‌ها آثار آشکاری از منشأ فرقه‌ای خود را حفظ کرده‌اند. این امر در استنادهای وینستنلی به رؤیاها، وحی‌ها و نداها، و در تلاش‌های او برای استخراج دیدگاه‌هایش از تفسیر کتاب مقدس دیده می‌شود. همچنین می‌توان به پیوندهای مستقیم با جنبش‌های فرقه‌ای اروپا اشاره کرد. درباره برخی راه‌های نفوذ آناباپتیسم به انگلستان پیش‌تر سخن گفته شد. در دوره پیش از انقلاب نیز پیوندهای مستقیم قطع نشد. برای نمونه، در این زمان «یان آموس کومنسکی»، اسقف برادران بوهمی، به انگلستان رفت. او در سال ۱۶۴۲ از انگلستان اخراج شد، اما نفوذش تا مدت‌ها باقی ماند. «ساموئل هارتلیب»، یکی از جزوه‌نویسان بانفوذ لولرها، آثار کومنسکی را به انگلیسی ترجمه کرد.

اما از سوی دیگر، بسیاری از آثار لولرها با رویکردی کاملاً عقل‌گرایانه نوشته شده و دیگر هیچ اثری از تفکر مذهبی در آن‌ها دیده نمی‌شود. برخی از این آثار به سبک ادبی نوظهور «آرمان‌شهرهای سوسیالیستی» تعلق دارند. از این دست می‌توان به اثر هارتلیب با عنوان «توصیف پادشاهی مشهور ماکاریا» اشاره کرد که در آن تصویری از زندگی کاملاً تحت کنترل دولت ترسیم شده است. مهم‌ترین اثر وینستنلی یعنی «قانون آزادی» نیز به همین سبک نگاشته شده و به همین دلیل، به موضوع فصل بعدی تعلق دارد.

ضمیمه بخش اول: سه سرگذشت

۱. دولچینو و «برادران حواری»

بنیان‌گذار فرقه «برادران حواری»، دهقان جوانی به نام «جراردینوس سگارلی» اهل حوالی پارما بود. روایت‌های معاصران، او را از سویی مردی عامی و رند و از سوی دیگر نیمه‌دیوانه تصویر می‌کنند؛ اما با توجه به موفقیتی که به دست آورد، بی‌شک باید ویژگی‌های متمایز دیگری نیز در او بوده باشد. در هر حال، در سال ۱۲۴۸ میلادی به دلیل «سادگی‌اش»، پذیرش او در فرقه فرانسیسکن‌ها رد شد. او پس از آن به کلیسایی در همسایگی رفت و

مدت‌ها به تماشای نقاشی‌هایی نشست که رسولان (حواریون) را به تصویر کشیده بودند. چون از کلیسا خارج شد، دیگر محاسن خود را نتراشید، موها و ریش خود را بلند کرد تا شبیه رسولان در نقاشی‌های آن روزگار شود و جامه آنان را برای خود دوخت. سپس خانه کوچک خود را فروخت، به میدان اصلی شهر رفت، تمام پول‌ها را از کیسه بیرون ریخت و با گفتن «هر که می‌خواهد بردارد»، آنجا را ترک کرد. او با صدقه روزگار می‌گذراند و فرقه کوچکی به دور خود گرد آورد که جامه‌ای چون او می‌پوشیدند و به شیوه او می‌زیستند.

این دوران، زمانه‌ای مساعد برای پیدایش فرقه‌های نوظهور بود. سال ۱۲۶۰ میلادی نزدیک می‌شد؛ سالی که یواخیم فیوره‌ای در آن پیش‌بینی فاجعه‌ای جهانی و ظهور دجال را کرده بود. افزون بر این، در سال ۱۲۵۹ میلادی، طاعون سهمگینی که به جان ایتالیا افتاد، باور به این پیش‌گویی را استوارتر ساخت. توبه‌کنندگان در دسته‌های بزرگ و به رهبری راهبان و کشیشان در جاده‌ها به راه می‌افتادند؛ آنان نیمه‌برهنه خود را شلاق می‌زدند و ردی از خون بر جای می‌گذاشتند. این کاروان‌ها با سر دادن سرودهای مذهبی وارد شهرها می‌شدند و آیین تطهیر آغاز می‌شد. همه موظف بودند توبه کنند، با دشمنان خویش آشتی نمایند و اموال به ناحق تصاحب‌شده را بازگردانند. همچنین برای تمامی تبعیدیان عفو عمومی اعلام شد (۳۸، ص ۲۸۸–۲۸۹).

فرقه سگارلی از این دوران پرآشوب، قدرتمند و بانفوذ بیرون آمد. بسیاری از ثروتمندان و افراد سرشناس از آن حمایت کردند. سگارلی حتی از پاپ خواست تا فرقه او را مانند فرقه فرانسیسکن‌ها به رسمیت بشناسد. دربار پاپ اگرچه این درخواست را رد کرد، اما لحنی بسیار ملایم و مساعد داشت. پس از آن، سگارلی رسولان خود را به بخش‌های دورافتاده ایتالیا و فرانسه گسیل داشت. در این زمان، به نظر می‌رسید تعالیم «برادران حواری» تفاوت چندانی با موعظه‌های دیگر گروه‌های مذهبی نداشت؛ گروه‌هایی که پاپ چاره‌ای جز مدارا با اکثر آن‌ها نداشت. خود سگارلی تحت حمایت اسقف پارما قرار گرفت و ۱۲ سال در کاخ او زندگی کرد و آن‌گونه که مخالفانش ادعا می‌کنند، نقش یک نان‌خور مفت‌بر و تقریباً دلقک را بازی می‌کرد.

اما رفته‌رفته روابط فرقه با دربار پاپ رو به تیرگی نهاد. فرقه بیش از پیش به افشای فساد روحانیت و انحراف آنان از آرمان‌های رسولان پرداخت و در مقابل، دربار پاپ به گرایش‌های بدعت‌آمیز فرقه اشاره می‌کرد. در این دوره، ظاهراً دیدگاه‌های «برادران روح آزاد» هرچه بیشتر به درون تعالیم «برادران حواری» نفوذ می‌کرد. برای پی بردن به میزان نفوذ این فرقه، کافی است بدانیم که در سال ۱۲۸۶ میلادی در شورای کلیسایی چیچستر در

انگلستان و در سال ۱۲۸۹ میلادی در وورتسبورگ آلمان محکوم شد (۳۸، ص ۳۱۰). سرانجام، دیوان تفتیش عقاید به سراغ فرقه آمد. سگارلی در سال ۱۲۹۴ میلادی بازداشت شد. او ۶ سال را در زندان گذراند و سرانجام در سال ۱۳۰۰ میلادی محکوم و در آتش سوزانده شد.

اما در این زمان، رهبری فرقه به دست شخصی از سنخی کاملاً متفاوت افتاده بود. او «دولچینو» نام داشت؛ فرزند نامشروع یک کشیش که برای کشیشی آموزش دیده بود، اما پس از متهم شدن به سرقت پول از استاد خود، ناگزیر به فرار شد. دولچینو به عنوان نوآموز وارد یک صومعه فرانسیسکن شد و احتمالاً در همان‌جا با تعالیم «برادران حواری» آشنا گردید. او از صومعه خارج شد و در آنجا با «مارگاریتا»، نوآموز صومعه سنت کاترین در ترنت، روبه‌رو شد. دولچینو به عنوان کارگر ساده وارد آن صومعه شد و مارگاریتا را به فرار ترغیب کرد. آن‌ها به مبلغان آواره تعالیم «برادران حواری» بدل شدند. یکی از هم‌عصران او می‌گوید که دولچینو تعلیم می‌داد:

«در عشق، همه چیز باید مشترک باشد: اموال و زنان.»

موسهایم می‌نویسد:

«آن‌ها به تأسی از مسیحیان نخستین، یکدیگر را برادر و خواهر می‌نامیدند. در فقر می‌زیستند و حق نداشتند خانه، اندوخته‌ای برای فردا یا هر چیزی که به کار آسایش آید داشته باشند. اگر گرسنه می‌شدند، از نخستین رهگذر غذا می‌طلبیدند و بدون تمایز، هر آنچه به آن‌ها داده می‌شد می‌خوردند. ثروتمندانی که به آنان می‌پیوستند، باید اموال خود را برای استفاده مشترک فرقه واگذار می‌کردند.»

«برادرانی که برای موعظه توبه به میان مردم می‌رفتند، حق داشتند چون رسولان، خواهری را با خود همراه کنند؛ اما نه به عنوان همسر، بلکه به عنوان دستیار. آنان زنانی را که همراه‌شان بودند، خواهران در مسیح می‌نامیدند و نزدیکی زناشویی یا ناپاک با آنان را انکار می‌کردند، هرچند در یک بستر می‌خوابیدند.» (نقل در ۳۷).

کرونه (۳۷) که تاریخ «برادران حواری» را بر پایه منابع هم‌عصر آنان نگاشته است، اتهاماتی چون هتک حرمت به صلیب و انحرافات جنسی را رد می‌کند، اما معتقد است موعظه‌های دولچینو شامل فراخوان به اشتراک اموال و زنان بوده است (۳۷، ص ۲۲۴).

توصیفاتی از آیین پذیرش در جرگه رسولان بر جای مانده است. فرد متقاضی به نشانه بریدن از زندگی گذشته، تمام جامه‌های خود را بر تن می‌درید و سوگند یاد می‌کرد که تا ابد در فقر انجیلی زندگی کند. لمس کردن پول برای او ممنوع بود. او باید تنها با صدقه - یعنی نان آسمانی - روزگار می‌گذراند. هرگونه کار کردن و فرمان‌برداری از دیگران نیز ممنوع بود. آنان باید همچون نخستین رسولان، تنها فرمان‌بردار خدا می‌بودند.

پس از این آیین، رسولان برای انتشار تعالیم فرقه راهی جهان می‌شدند. این تعالیم در این زمان ماهیتی به شدت خصمانه علیه کلیسا یافته بود. دوری کلیسا از وصایای مسیح و رسولان نخستین، پیش‌گویی‌های اعطاشده به آن را باطل کرده بود. کلیسای رم با پاپ، کاردینال‌ها، اباتها و راهبانش دیگر کلیسای خدا نبود، بلکه به فاحشه بابل بدل شده بود. نیرویی که مسیح به کلیسا بخشیده بود، اکنون به برادران حواری منتقل شده بود. معنای مناسک کلیسایی نفی می‌شد. برای راز و نیاز با خدا، یک کلیسای تقدیس‌شده هیچ برتری بر اصطبل یا خوک‌دانی نداشت. سوگندهای یادشده در کلیسا یا بر روی انجیل تعهدی ایجاد نمی‌کرد. فرد می‌توانست تعالیم خود را پنهان کند و زبان به انکار آن گشاید، به شرط آنکه در دل به آن وفادار بماند.

روشن است که این تعالیم خشم تفتیش عقاید را برمی‌انگیخت. دولچینو در جریان سفرهایش بارها به دست تفتیش عقاید افتاد، اما ارتباط خود را با فرقه انکار کرد و آزاد شد. سرانجام او از ایتالیا گریخت و در دالماتیا پنهان شد. در آنجا نامه‌هایی نوشت که پیروانش در ایتالیا پخش کردند. گزیده‌های مفصلی از سه نامه او بر جای مانده است (۳۷، ص ۳۲ به بعد؛ ۳۸، ص ۳۴۲ به بعد).

مضمون کلی نامه‌ها چنین است: دولچینو و پیروانش برانگیخته شده‌اند تا فرارسیدن روزهای آخرالزمان را بشارت دهند و مردم را به توبه فراخوانند. در این راه، سپاه دجال در برابر آنان صف‌آرایی کرده است: پاپ، اسقف‌ها، دومینیکن‌ها و فرانسیسکن‌ها که همگی خدمت‌گزاران شیطانند. اما روز انتقام نزدیک است. پاپ و پیشوایان کلیسا کشته خواهند شد. هیچ راهب، راهبه یا کشیشی زنده نخواهد ماند، مگر آنان که به «برادران» بپیوندند. کلیسا از تمام ثروت‌هایش محروم خواهد شد. سراسر زمین به دست برادران حواری به آیین نو درخواهد آمد و خداوند فیض خود را بر آنان جاری خواهد ساخت. خود خدا پاپ مقدس جدیدی را به جای پاپ بونیفاس هشتم - که تا آن زمان باید کشته شود - به جهان عطا خواهد کرد. دولچینو در نامه سوم می‌گوید که این پاپ جدید، خود او خواهد بود.

دولچینو پیش‌بینی می‌کند که پیروزی در جنگ‌ها علیه دجال (پاپ)، با مداخله یک فرمانروای بیگانه به دست خواهد آمد. او امیدهای خود را به فریدریش، پادشاه آراگون و سیسیل بسته بود که در آن زمان جنگ سختی با پاپ داشت. فریدریش اندکی پیش از آن، راهبانی را در سیسیل که گمان می‌رفت با پاپ همدستی می‌کنند، به دار آویخته بود.

دولچینو تمامی این مطالب را از تفسیر پیامبران کتاب مقدس و مکاشفه یوحنا استخراج می‌کرد که به گفته او، گذشته و آینده در آن‌ها بر وی آشکار شده بود. او برای نمونه، این آیات را بر رویدادهای عصر خود تطبیق می‌داد:

«تو را در اینجا چه کار است و کیست قرابت تو در اینجا که قبر خود را در اینجا تراشیده‌ای؟... اینک خداوند تو را به انداختن سختی خواهد انداخت و تو را سخت خواهد پیچید. تو را مثل گوی کلاف کرده، به زمین وسیعی پرتاب خواهد کرد.» (اشعیا، باب ۲۲، آیات ۱۶–۱۸)

«به سبب ظلمی که بر برادرت یعقوب کردی، رسوایی تو را فرو خواهد گرفت و تا به ابد نابود خواهی شد.» (عوبدیا، باب ۱، آیه ۱۰)

«و بعل را در بابل عقوبت خواهم نمود و آنچه را که بلعیده است از دهانش بیرون خواهم کشید و امت‌ها دیگر نزد او جمع نخواهند شد و دیوارهای بابل نیز خواهد افتاد.» (ارمیا، باب ۵۱، آیه ۴۴)

دولچینو از این پیش‌گویی‌ها زمان تحقق آن‌ها را نیز استخراج می‌کرد: در سال ۱۳۰۴ میلادی، فریدریش آراگونی پاپ و کاردینال‌ها را خواهد کشت و سال ۱۳۰۵، سال نابودی روحانیون فرودست خواهد بود. این امر با این آیه تأیید می‌شد:

«و اکنون خداوند تکلم نموده، می‌گوید: در مدت سه سال، مثل سال‌های مزدوران، جلال موآب با تمامی جمعیت کثیرش خوار خواهد شد و بقیت آن بسیار کم و ضعیف و ناچیز خواهد بود.» (اشعیا، باب ۱۶، آیه ۱۴)

در سال ۱۳۰۳ یا آغاز ۱۳۰۴ میلادی، دولچینو به همراه پیروانش به ایتالیا هجوم آورد. مؤمنان از هر سو به او پیوستند: فقرا و اغنیا، نجیب‌زادگان گیبلین، دهقانان و شهرنشینان؛ آن هم نه فقط از ایتالیا، بلکه از فرانسه و اتریش. سپاهی چند هزار نفره در اردوگاه او گرد آمدند. معاصران دولچینو را «پدر امت نو» می‌نامیدند و شایع بود که او

معجزه می‌کند. فرقه تصمیم گرفت شهرک جدیدی بنا کند؛ از این رو اموال خود را فروختند و به دور دولچینو گرد آمدند.

آنان اردوگاه خود را در دره‌ای کوهستانی برپا کردند. خواربار خود را از روستاهای اطراف و با توسل روزافزون به خشونت به دست می‌آوردند. طولی نکشید که هراس سراسر نواحی اطراف را فراگرفت. اهالی یکی از شهرها نوشتند:

«ملحدان بی‌دین گازار (کاتارها؟)، با تصرف سرچشمه دره رود رکسا، در آنجا سنگر گرفته‌اند و بی‌رحمانه نواحی همسایه را غارت می‌کنند، سرزمین را به آتش و خون می‌کشند و مرتکب هرگونه پلیدی می‌شوند.» (۳۸، ص ۳۶۴).

نیروهای شهرنشینان برای دفاع در برابر ارتش بزرگ آن دوران - حدود ۵۰۰۰ نفر - به هیچ روی کافی نبود. به زودی تمامی نواحی اطراف تا فرسنگ‌ها غارت شد و سوخت.

شهروندان سپاه و پول گرد آوردند تا مزدوران را برای دفاع در برابر ارتش دولچینو به کار گیرند. هنگامی که طرح حمله ریخته می‌شد، کشیش محلی را به شورا آوردند که بینی، گوش‌ها و دستانش بریده شده بود؛ این مجازاتی بود که دولچینو به ظن خیانت بر او روا داشته بود. سرانجام سپاهی گرد آمد، اما نیروهای دولچینو آن را درهم شکستند. آنان به شهرهای همجوار یورش بردند، دست به غارت زدند و ساکنان را به اسارت بردند. اسیران بعداً با آذوقه مبادله می‌شدند و در صورت مخالفت، شکنجه می‌گشتند؛ معاصران می‌گویند حتی کودکان نیز از این شکنجه‌ها در امان نبودند (۳۸، ص ۳۷۴).

سرانجام پاپ علیه بدعت‌گذاران اعلام جنگ صلیبی کرد؛ اما این جنگ نیز به شکست انجامید. رودخانه‌ای که سپاه صلیبیون در کرانه آن نابود شد، از خون سرخ گشت. پس از این جنگ صلیبی، جنگ‌های دیگری در پی آمد و نبرد سه سال به درازا کشید. دولچینو زنان را نیز مسلح کرد و آنان دوشادوش مردان می‌جنگیدند. او با پیش‌گویی‌های پیاپی از پیروزی قریب‌الوقوع، ایمان پیروانش را زنده نگه می‌داشت. در اردوگاه، او را چون قدیس و پاپ تکریم می‌کردند و آیین بوسیدن کفش او رایج شده بود.

هم‌عصران از خشم و کینه‌ای سخن می‌گویند که پیروان دولچینو در تعقیب کشیشان و راهبان از خود نشان می‌دادند. آنان خود را «فرشتگان انتقام» می‌دانستند که در مکاشفه یوحنا از آنان سخن رفته و مأمور نابودی تمام روحانیت بودند. کلیساها را هتک حرمت می‌کردند، ظروف مقدس و جامه‌های روحانی را به غارت می‌بردند، شمایل‌ها را می‌شکستند، خانه‌های کشیشان را به آتش می‌کشیدند، برج‌های ناقوس را ویران می‌کردند و ناقوس‌ها را درهم می‌کوبیدند. یک شاهد عینی می‌نویسد:

«مریم مقدسی نمی‌یابی که دستانش شکسته نباشد، یا نقاشی‌ای که بدان آسیب نرسانده باشند.» (۳۸، ص ۳۷۴).

پس از نبردی طولانی، در حالی که دولچینو بارها تعقیب‌کنندگانش را فریفته و به منطقه دیگری گریخته بود، سرانجام به محاصره درآمد. در اردوگاه قحطی آغاز شد. دانته در کتاب دوزخ (سرود ۲۸، بندهای ۵۵–۶۰) به این ماجرا اشاره می‌کند. او در میان «فتنه‌انگیزان»، با محمد روبه‌رو می‌شود و او پیامی برای فرستادن به زمین می‌دهد تا فتنه‌ها به درازا کشد:

«به دولچینو بگو، اگر به زودی در پی من به دوزخ نمی‌آید، خویشتن را خوب دندان‌گیر سازد و آذوقه گرد آورد، پیش از آنکه برف سنگین راه را بر نوآرایی‌ها ببندد؛ تا به آسانی مغلوب نگردد.»

در سال ۱۳۰۷ میلادی، اردوگاه دولچینو تسخیر شد و بیشتر مدافعان آن کشته شدند. دولچینو تحت شکنجه‌های هولناکی قرار گرفت. مارگاریتا را پیش چشمان او سوزاندند و خود او را در شهر گرداندند، در هر چهارراه با آهن گداخته شکنجه کردند و سرانجام به آتش کشیدند.

۲. توماس مونتسر

مونتسر در سال ۱۴۸۸ یا ۱۴۸۹ میلادی در خانواده‌ای مرفه زاده شد و تحصیلات الهیات را به پایان رساند. او زندگی بسیار پرآشوبی داشت و سالی چند بار شغل خود را - از معلمی و موعظه گرفته تا کشیشی صومعه - تغییر می‌داد. سرانجام در سال ۱۵۲۰ میلادی، کرسی موعظه در تسویکاو را به دست آورد و در آنجا با «پیامبران تسویکاو» آشنا شد. موعظه اشتورک او را تکان داد و بر سراسر زندگی‌اش اثر گذاشت. باور به امکان ارتباط مستقیم با خدا (که بسیار فراتر از ظاهر کتاب مقدس بود)، افشاگری علیه کشیشان، راهبان، ثروتمندان، اشراف، دانشمندان و کاتبان، و ایمان به نزدیکی ملکوت خدا بر روی زمین و حکومت برگزیدگان، ارکان جهان‌بینی مونتسر

را شکل دادند. او در موعظه‌هایش از اشتورک پشتیبانی می‌کرد و به راهبان و دیگر مبلغان می‌تاخت. در شهر آشوب به پا شد و شورای شهر، پیامبران و مونتسر را اخراج کرد.

مقصد بعدی فعالیت او پراگ بود. می‌بینیم که مونتسر به سوی کانون‌های دیرین جنبش‌های خیلیاستی کشیده می‌شد: نخست تسویکاو و سپس زادگاه تابوریست‌ها. موعظه‌ای از مونتسر در پراگ بر جای مانده است. او در آن ادعا می‌کند که پس از مرگ شاگردان رسولان، کلیسا که تا آن زمان پاک بود، مرتکب زنا شد و به فاحشه‌ای بدل گشت. کشیشان کلام ظاهری کتاب مقدس را موعظه می‌کنند:

«که آن را همچون دزدان و راهزنان از کتاب مقدس ربوده‌اند.» (۲۸، ص ۵۹).

مونتسر سپس به بخش مرکزی تعلیم خود - یعنی کلیسای برگزیدگان - می‌پردازد:

«هرگز چنین مباد - و سپاس خدای را بر این - که کشیشان و میمون‌ها نماینده کلیسای خدا باشند؛ بلکه این برگزیدگان خدایند که کلام او را موعظه می‌کنند.»

«من آماده‌ام تا جان خود را در راه موعظه این آیین فدا کنم.» «خداوند معجزاتی برای برگزیدگان خود نشان داده است، به ویژه در این سرزمین؛ زیرا در اینجا کلیسایی نو پدید می‌آید و این ملت آینه تمام جهان خواهد شد. از این رو، همگان را فرا می‌خوانم تا از کلام خدا دفاع کنند... وگرنه، خداوند به ترکان قدرت خواهد داد تا همین امسال شما را نابود کنند.» (۲۸، ص ۶۱).

اما موعظه مونتسر در پراگ با موفقیتی همراه نشد و او بار دیگر زندگی آواره و همراه با گرسنگی را آغاز کرد. سرانجام در سال ۱۵۲۳ میلادی، کرسی موعظه در شهر کوچک آلشتات را به دست آورد و بدین ترتیب، نخستین فصل درخشان زندگی او رقم خورد.

در آلشتات، مونتسر به سرعت نفوذ یافت. او (به عنوان یکی از نخستین کسانی در آلمان) مراسم مذهبی را به زبان آلمانی برقرار کرد و نه تنها بر اساس اناجیل، بلکه بر پایه عهد عتیق موعظه می‌نمود. توده‌های مردم نه تنها از آلشتات، بلکه از شهرها و روستاهای همسایه برای شنیدن موعظه‌های او هجوم می‌آوردند. «تسویس»، کارگزار دولتی، در گزارشی نوشت:

«برخی اشراف همسایه رعایای خود را از حضور در این موعظه‌ها منع می‌کنند، اما مردم نمی‌پذیرند. آنان را به زندان می‌افکنند، ولی به محض آزادی دوباره به اینجا می‌شتابند.»

مونتسر جسورتر شد؛ حاکمانی را که مردم را از شنیدن موعظه‌های او بازمی‌داشتند، «غازهای بزرگ» نامید. او به تسویس نوشت:

«فرمانروایی شاهزادگان رو به پایان است؛ این قدرت به زودی به مردم ساده واگذار خواهد شد.» (۲۸، ص ۶۶).

این جمله نشان‌دهنده روحیه اوست:

«هر که می‌خواهد سنگ بنای کلیسای نو باشد، باید سر خود را به خطر اندازد، وگرنه معماران او را دور خواهند انداخت.» (۲۸، ص ۶۷).

به زودی کار به آشوب‌های بزرگ کشید. توده‌های خشمگین که با سخنان مونتسر تهییج شده بودند، صومعه مولرباخ در نزدیکی آلشتات را که حامل شمایل معجزه‌آسای مریم مقدس بود، به آتش کشیدند. هنگامی که یکی از عاملان آشوب بازداشت شد، توده‌های مسلح در خیابان‌های شهر ظاهر شدند. از شهرهای همسایه نیز کمک رسید. تسویس که نماینده دوک زاکسن در شهر بود، به او نوشت که دلیل همه این رویدادها موعظه‌های مونتسر است. او پیشنهاد کرد مونتسر به دادگاه احضار و در صورت محکومیت اخراج شود: «وگرنه او با این موعظه‌ها که در میان توده‌های ساده خریدار دارد، کار ما را سخت و پردردسر خواهد کرد.»

در این زمان، لوتر علیه مونتسر موضع گرفت؛ لوتری که مدتی بود از کارها و سخنان مونتسر ابراز نگرانی می‌کرد. او مونتسر را متهم کرد که از دستاوردهای اصلاحات مذهبی - که خود نقشی در آن نداشته - برای حمله به خود اصلاحات استفاده می‌کند. لوتر سخن خود را با این پیشنهاد به پایان برد که مونتسر برای مناظره به ویتنبرگ بیاید. مونتسر پذیرفت، اما تنها به این شرط که داوران مناظره «ترکان، رومیان و کافران» باشند. هم‌زمان، او دو اثر با عنوان‌های «اعتراض توماس مونتسر» و «افشای ایمان ساختگی» را در شهر همسایه (ایلنبورگ که در آن چاپخانه‌ای شخصی داشت) منتشر کرد و در آن‌ها به شدت به ارکان تعالیم لوتر و «دانشمندان و کاتبان» که ایمانی دروغین می‌ساختند، تاخت.

شگفت آنکه با وجود این اقدامات، هنوز هیچ اثری از برخورد مقامات با مونتسر دیده نمی‌شد؛ با اینکه او در آثارش درباره امیر انتخاب‌گر زاکسن نوشته بود: «عقل در سر این مرد ریشو کمتر از عقل در باسن من است»، و اهالی شهر همسایه (زانگرهاوزن) را به شورش علیه حاکمانشان فراخوانده بود. حتی برعکس، هنگامی که فریدریش، امیر انتخاب‌گر زاکسن و برادرش یوهان از آلشتات می‌گذشتند، خواستند خود شخصاً سخنان این مبلغ نامدار را بشنوند.

مونتسر این امر را نشانه‌ای از آمادگی شاهزادگان برای تبدیل شدن به ابزار دست خود دانست و در حضور آنان موعظه‌ای ایراد کرد و در آن بی‌پرده به تشریح دیدگاه‌هایش پرداخت. او به لوتر تاخت و او را «برادر گراز» و «برادر تن‌پرور» نامید و کوشید شاهزادگان را به سوی خود جلب کند. او وظیفه شاهزادگان را نابودی دشمنان ایمان واقعی - ایمانی که برگزیدگان مستقیماً از خدا دریافت می‌کنند - خواند:

«حاکمان بسیار محبوب و گرامی، سرنوشت خود را از دهان خدا بشنوید و نگذارید کشیشان لاف‌زن با تساهل و مهربانی ساختگی شما را بفریبند. زیرا سنگی که بدون دست از کوه فرو غلتید، بزرگ شد. عوام و دهقانان فقیر آن را بسیار بهتر از شما می‌بینند.» (۲۸، ص ۱۵۸).

ساعت حسابرسی نهایی فرارسیده است:

«آه که خداوند چقدر باشکوه با عصای آهنین خود بر دیگ‌های کهنه خواهد کوفت!» (۲۸، ص ۱۵۸).

در این ساعت سهمگین، می‌توان راه راست را بازشناخت و آینده را پیش‌بینی کرد. برای این کار یک راه وجود دارد: رؤیاها و وحی‌ها.

«منتظر رؤیاها ماندن و بدان‌ها اعتماد کردن، روح اصیل رسولی، پدرسالارانه و پیامبرانه است.» (۲۸، ص ۱۵۶).

مونتسر یک به یک نمونه‌هایی از کتاب مقدس می‌آورد. اما دشواری اصلی، تشخیص الهی یا شیطانی بودن این رؤیاهاست. برای این کار، شاهزادگان باید به دانیال جدید، یعنی مرد برگزیده، اعتماد کنند:

«از این رو دانیال جدیدی باید برخیزد و رؤیاها را برای شما تعبیر کند و او باید در پیشاپیش همگان حرکت کند.» (۲۸، ص ۱۵۹).

مونتسر به نابودی بی‌رحمانه دشمنان آیین نو فرا می‌خواند:

«زیرا ملحدان حق زندگی ندارند، مگر آنکه برگزیدگان این اجازه را به آنان بدهند.» (۲۸، ص ۱۶۰).

«اگر می‌خواهید حاکمانی واقعی باشید، دشمنان مسیح را از برابر برگزیدگان برانید، زیرا شما ابزار این کار هستید.» (۲۸، ص ۱۶۰).

«بیش از این نگذارید تبهکارانی که ما را از خدا دور می‌کنند، زنده بمانند.» (۲۸، ص ۱۶۰).

«مسیح با تأکید فرمان داد: و دشمنان مرا بیاورید و در حضور من گردن بزنید. چرا؟ برای آنکه آنان به حاکمیت مسیح آسیب می‌رساندند.» (۲۸، ص ۱۵۹).

«خدا بیهوده از زبان موسی فرمان نداده است: ‘‘شما امتی مقدس هستید، نباید بر ملحدان شفقت آورید. محراب‌هایشان را درهم شکنید، بت‌هایشان را خرد کنید و آن‌ها را بسوزانید تا خشم من بر شما افروخته نشود.’’» (۲۸، ص ۱۶۱).

رفته‌رفته مونتسر به تهدید روی می‌آورد. او می‌گوید همان‌گونه که خوراک و نوشیدنی ابزار زندگی است:

«شمشیر نیز برای نابودی ملحدان ضروری است. اما برای آنکه این کار به درستی انجام گیرد، پدران گرامی ما، شاهزادگانی که با ما به مسیح ایمان دارند، باید آن را انجام دهند. اگر آنان چنین نکنند، شمشیر از آنان گرفته خواهد شد.» (۲۸، ص ۱۶۱).

«اگر به کلام خدا ایمان نیاورند، باید آنان را از میان برداشت، همان‌گونه که پولس می‌گوید: ‘‘اما خارجیان را خدا داوری می‌کند. پس آن شخص شریر را از میان خود بیرون کنید.’’» (۲۸، ص ۱۶۲).

«اگر آنان برخلاف این عمل کنند، بدون شفقت آنان را بکشید...» (۲۸، ص ۱۶۲)؛

«...نه تنها حاکمان ملحد، بلکه کشیشان و راهبانی را نیز که انجیل مقدس ما را بدعت می‌نامند و خود را بهترین مسیحیان می‌پندارند، باید کشت.» (۲۸، ص ۱۶۲).

تمام این رویدادها شگفت‌انگیز می‌نماید. چگونه یک مبلغ ناچیز می‌توانست شاهزادگان بانفوذ امپراتوری را پند دهد و تهدید کند؟ برخی این امر را ناشی از ساده‌لوحی مونتسر و برخی ناشی از بردباری شاهزادگان می‌دانند. اما آیا نمی‌توان دلیلی جدی‌تر یافت؟ مونتسر در آن زمان یک قدرت بود و باید او را جدی می‌گرفتند. راز قدرت او را می‌توان از منابع دیگر - نامه‌ها و اعترافاتش پیش از اعدام - دریافت. او در این زمان در آلشتات اتحادیه‌ای «برای دفاع از انجیل» و «برای تهدید ملحدان» سازمان داده بود. این نخستین اقدام او نبود. او در جوانی نیز اتحادیه‌ای مخفی علیه ارشد اسقف‌های آلمان، ارنست، تشکیل داده بود. اما اتحادیه جدید ابعاد بسیار بزرگ‌تری یافت. در یک جلسه ۳۰۰ نفر و در جلسه‌ای دیگر ۵۰۰ نفر به عضویت آن درآمدند. مونتسر به اهالی شهرهای همسایه نیز توصیه می‌کرد اتحادیه‌های مشابهی تشکیل دهند و گزارش‌هایی از موفقیت این کار دریافت می‌کرد. پیوندهای او بسیار فراتر رفت و تا سوئیس گسترش یافت. لوتر مونتسر را متهم می‌کرد که «فرستادگانی خفاش‌صفت به تمام سرزمین‌ها گسیل می‌دارد.»

مونتسر در نامه‌هایش بر ماهیت صرفاً تدافعی اتحادیه «در برابر ستمگران به انجیل» تأکید می‌کرد. با این حال، او پس از بازداشت در بازجویی اعتراف کرد:

«او آشوب به پا کرد تا همه مسیحیان برابر شوند و شاهزادگان و اشرافی که نمی‌خواهند به انجیل خدمت کنند، رانده یا کشته شوند.» (۲۸، ص ۸۲).

«شعار آنان (یعنی اتحادیه آلشتات) این بود: omnia sunt communia (همه چیز مشترک است)؛ و هر کس باید در حد توانش به دیگری یاری می‌رساند. اگر شاهزاده یا کنتی از این کار سر باز می‌زد، سرش را قطع می‌کردند یا او را به دار می‌آویختند.» (۲۸، ص ۸۲).

اتحادیه مونتسر را می‌توان تجسم عینی ایده او درباره حکومت برگزیدگان دانست. او در نامه‌هایش اعضای اتحادیه را «برگزیدگان» می‌نامید.

اوضاع در آلشتات روزبه‌روز ملتهب‌تر می‌شد. شوالیه‌ای به نام «فون ویتس‌لبن» رعایای خود را از حضور در موعظه‌های مونتسر منع کرد و هنگامی که آنان راهی آلشتات بودند، توده‌شان را پراکنده ساخت. برخی از آنان

به آلشتات گریختند و از آنجا دستوری صادر شد که فراریان را به اربابشان بازگردانند. مونتسر در موعظه‌ای خشمگینانه ویتس‌لبن را «ابرراهزن» و تمامی دشمنانش را «ابریهودا» خواند و گفت شاهزادگان:

«نه تنها علیه ایمان، بلکه علیه حق طبیعی اقدام می‌کنند و باید آنان را چون سگ کشت.»

توده‌های محلی و مهاجر خیابان‌های آلشتات را پر کردند. مقامات کنترل شهر را کاملاً از دست دادند و چاره‌ای جز شکایت به دوک یوهان زاکسن ندیدند. دوک مونتسر را برای بازجویی به وایمار احضار کرد.

بازجویی با حضور دوک و اعضای شورای او انجام شد. مونتسر توهین به مقامات را انکار کرد و اتحادیه خود را قانونی و کاملاً تدافعی خواند. با این حال، شهود بسیاری علیه او شهادت دادند. در نتیجه، به او دستور داده شد چاپخانه‌اش را تعطیل کند و اهالی آلشتات نیز از تشکیل اتحادیه‌ها منع شدند. یک منبع هم‌عصر می‌نویسد که مونتسر، رنگ‌پریده و لرزان، پس از بازجویی خارج شد و در پاسخ به پرسش تسویس گفت:

«گویا باید به دنبال قلمرو دیگری باشم.»

اما مونتسر پس از بازگشت به آلشتات دوباره روحیه گرفت، از تعطیلی چاپخانه سر باز زد و نامه‌هایی اعتراضی نوشت. در این میان، امیر انتخاب‌گر فریدریش زاکسن دخالت کرد. مونتسر برای بار دوم به وایمار احضار شد. او ابتدا خود را با محافظان مسلح محصور کرد و ظاهراً قصد مقاومت داشت، اما شبانه از دیوار شهر بالا رفت و گریخت و یارانش را با نامه‌ای فریفت که در آن گفته بود به روستا می‌رود و به زودی بازمی‌گردد. او پس از فرار، نامه دیگری به هم‌فکرانش نوشت و آنان را به ایستادگی شجاعانه فراخواند و وعده داد که به زودی:

«همراه با آنان دستانش را در خون ستمگران خواهد شست.»

مونتسر از آلشتات راهی شهر مولهاوزن در آلمان مرکزی شد. این انتخاب به هیچ روی تصادفی نبود. این شهر از یک سال پیش در وضعیت فلج کامل قدرت و نوعی نیمه‌شورش به سر می‌برد. وقایع‌نگاری آن دوران با عنوان «آشوب مولهاوزن» (۲۸، ص ۸۵–۱۱۳) بر جای مانده که رویدادهای پیش از ورود مونتسر به شهر و فعالیت‌های او در آنجا را توصیف می‌کند. آشوب‌ها با حمله به صومعه‌ها و کلیساها آغاز شد. تمام صومعه‌ها غارت شدند و در کلیساها شمایل‌ها، تندیس‌ها و ظروف مذهبی شکسته شدند. در رأس این جنبش، راهب فراری «گئورگ بفایفر»

قرار داشت که در موعظه‌هایش مردم را به نافرمانی از شورای شهر فرا می‌خواند. در ۳ ژوئیه ۱۵۲۳، ناقوس خطر به صدا درآمد. جمعیت ساختمان شهرداری را محاصره کردند و صداهای شلیک بلند شد. شورا ناگزیر به پذیرش خواسته‌هایی شد که در ۵۳ بند تنظیم شده بود؛ از جمله آزادی کامل موعظه اعلام گردید. در رأس شورشیان یک گروه هشت‌نفره قرار داشت که پس از امضای توافق‌نامه نیز نقش خود را دوشادوش شورا حفظ کرد. بدین ترتیب حاکمیت دوگانه در شهر برقرار شد؛ به طوری که افراد بازداشت‌شده توسط شورا، اغلب از سوی گروه هشت‌نفره آزاد می‌شدند. امضای توافق‌نامه نه تنها آرامش را به شهر بازنگرداند، بلکه به آشوب‌های بیشتری دامن زد. بسیاری از خانه‌های کشیشان غارت شد و اعلامیه‌هایی پخش گردید که در آن‌ها هشدار داده شده بود اگر کشیشان از شهر نروند، خانه‌هایشان به آتش کشیده خواهد شد. کشیشانی که در خیابان‌ها ظاهر می‌شدند، به قتل می‌رسند.

اوضاع چنین بود که مونتسر در ۲۴ اوت ۱۵۲۴ در مولهاوزن ظاهر شد. او با بفایفر متحد شد و به زودی نتایج فعالیت‌هایشان آشکار گردید. کمتر از یک ماه پس از ورود مونتسر، آشوب بار دیگر شهر را فراگرفت. خواسته‌های جدید بازتاب‌دهنده ایده‌های مونتسر بود: فرمان‌برداری از هیچ قدرتی جایز نیست، تمام مالیات‌ها و عوارض باید لغو شوند و تمام روحانیون باید اخراج گردند. شهردار و بخشی از اعضای شورا از شهر گریختند و از دهقانان روستاهای همسایه یاری خواستند. در این میان، آتش‌سوزی‌هایی در روستاها رخ داد که ظاهراً به دست طرفداران مونتسر و بفایفر افروخته شده بود. اما دهقانان قاطعانه در کنار شورا ایستادند. وعده‌های حمایت از شهرهای همسایه نیز ابلاغ شد. تحت این فشارها، شورشیان عقب‌نشینی کردند. قدرت شورا دوباره برقرار شد و بفایفر و مونتسر از مولهاوزن اخراج شدند.

مونتسر به نورنبرگ رفت و در آنجا دو اثر خود را به چاپ رساند. یکی از آن‌ها با عنوان «تفسیر باب اول انجیل لوقا» در اواخر اقامتش در آلشتات نوشته شده و در مولهاوزن بازنویسی شده بود. اثر دیگر او با عنوان «دفاعیه»، پاسخی به لوتر بود. لوتر اندکی پیش از آن، «نامه‌ای به شاهزادگان زاکسن علیه روح شورش‌گر» نوشته بود و در آن درباره خطرات ناشی از ماهیت مهاجم تعالیم مونتسر هشدار داده بود. کار مونتسر به گفته لوتر، نه تعلیم مذهبی، بلکه ایجاد سازمانی برای سرنگونی قدرت و غصب آن بود. لوتر نوشت:

«به نظرم می‌رسد که آنان می‌خواهند تمام قدرت‌ها را نابود کنند تا خود سرور جهان شوند.» (۲۸، ص ۲۰۴).

«آن‌ها می‌گویند روح راهنمایشان است... اما این روح پلیدی است که خود را در نابودی کلیساها و صومعه‌ها نشان می‌دهد.» (۲۸، ص ۲۰۴).

«مسیح و رسولانش هیچ معبدی را ویران نکردند و هیچ شمایلی را نشکستند...» (۲۸، ص ۲۰۹).

لوتر می‌گوید بگذارید آنان موعظه کنند:

«اما بد مسیحیانی هستند که از کلام به مشت روی می‌آورند.» (۲۸، ص ۲۰۹).

مونتسر در پاسخ، سیلابی از کینه را روانه لوتر کرد. او لوتر را افعی، اژدها، مار، ابرکافر، ابردجال، فاحشه حیای بابل نامید و سرانجام با وجدی جنون‌آمیز گفت شیطان لوتر را در آب خودش خواهد پخت و خواهد بلعید:

«دوست دارم بوی لاشه کباب‌شده‌ات را استشمام کنم.» (۲۸، ص ۲۰۰).

اما آثار نوشته‌شده در نورنبرگ از آن رو جالب‌توجه است که در آن‌ها می‌توان پخته‌ترین شکل مفاهیم اجتماعی مونتسر را دید. «دفاعیه» با این پیش‌کش آغاز می‌شود:

«به پیشگاه والاترین شاهزاده نخست‌زاده، سرور توانمند عیسی مسیح، پادشاه مهربان پادشاهان، دوک مقتدر تمام مؤمنان.» (۲۸، ص ۱۸۷).

در اینجا یکی از مفاهیم بنیادین مونتسر بیان شده است: قدرت بر روی زمین تنها به خدا تعلق دارد. این رساله با این جملات به پایان می‌رسد:

«ملت آزاد خواهد شد و خدا تنها سرور او خواهد بود.» (۲۸، ص ۲۰۱).

شاهزادگان قدرتی را که به خدا تعلق دارد غصب کرده‌اند:

«چرا آنان را شاهزادگان والاتبار می‌نامی؟ این عنوان شایسته آنان نیست، بلکه از آن مسیح است.» (۲۸، ص ۱۹۷).

«چرا آنان را بزرگ‌زاده می‌خوانی؟ گمان می‌کردم مسیحی هستی، اما تو کافری!» (۲۸، ص ۱۹۷).

مونتسر فراموش می‌کند که همین چند ماه پیش امیدوار بود شاهزادگان یاری‌اش کنند. او اکنون می‌گوید:

«شاهزادگان سرور نیستند، بلکه خدمت‌گزاران شمشیرند. آنان نباید هرچه دلشان خواست انجام دهند، بلکه باید عدالت را برقرار سازند.» (۲۸، ص ۱۹۲).

نقشی که برای شاهزادگان در نظر گرفته شده، چیزی بیش از نقش جلاد نیست. بیهوده نیست که پولس گفت شاهزادگان نه برای نیکوکاران، بلکه برای بدکاران گمارده شده‌اند. با این حال، آنان همین وظیفه خود را نیز انجام نمی‌دهند:

«کسانی که باید الگوی مسیحیان باشند و به همین سبب نام شاهزادگان را یدک می‌کشند، بی‌یقینی و کفر خود را با تمامی کارهایشان به بالاترین شکل اثبات می‌کنند...» (۲۸، ص ۱۸۳).

«دل‌های آنان مغرور است و از این رو تمامی ملحدان مقتدر و خودبین باید از تخت به زیر کشیده شوند...» (۲۸، ص ۱۷۱).

«خداوند شاهزادگان و اشراف را در خشم خود به مردم داد و در غضب خود آنان را نابود خواهد کرد.» (۲۸، ص ۱۷۱).

مونتسر این را نیز فراموش می‌کند که پیش‌تر فقر و رنج را صلیبی فرستاده‌شده از آسمان می‌دانست. اکنون دعوت به مقاومت در برابر ستمگران به یکی از درون‌مایه‌های اصلی تعلیم او بدل می‌شود:

«سرچشمه رباخواری، دزدی و راهزنی، همین اربابان ما هستند. ماهی در آب، پرنده در هوا، میوه زمین - همه را می‌خواهند برای خود بردارند. و افزون بر آن، به مردم فقیر دستور می‌دهند کلام خدا را موعظه کنند و می‌گویند: ‘‘خدا فرمان داده دزدی نکنید’’... اما اگر بینوایی ناچیزترین چیز را بردارد، او را به دار می‌آویزند و دکتر دروغ‌گو می‌گوید ‘‘آمین’’. اربابان خودْ فقرا را دشمن خویش می‌سازند. آنان نمی‌خواهند علت شورش را از میان بردارند. پس کار چگونه اصلاح خواهد شد؟ اگر من چنین بگویم، لابد شورش‌گرم؛ باشد، چه باک!» (۲۸، ص ۱۹۲).

شاهزادگان با تمام این شرارت‌ها، خود را از حق داشتن شمشیر محروم کرده‌اند:

«به خواست برگزیدگان، خداوند رنج‌ها را تحمل نخواهد کرد...» (۲۸، ص ۱۷۱).

در عالم واقع، حاکمیت خدا بر زمین به عنوان حاکمیت برگزیدگان تصور می‌شود. برگزیدگان به صورت یک اتحادیه تنگ‌نظرانه و بسته نگریسته می‌شوند:

«این کلیسای شگفت‌انگیزی خواهد بود که در آن برگزیدگان از ملحدان جدا شوند.» (۲۸، ص ۱۸۲).

برگزیدگان رهنمودها را مستقیماً از خدا دریافت می‌کنند و با استفاده از آن‌ها قدرت او را روی زمین اعمال می‌نمایند (در دوره‌های مختلف زندگی، مونتسر ادعا می‌کرد که خود مستقیماً با خدا سخن می‌گوید).

مونتسر از نورنبرگ راهی سوئیس و نواحی مرزی آن با آلمان شد؛ جایی که جنگ دهقانی در آن شعله‌ور شده بود. ظاهراً تبلیغات او در آنجا با موفقیت همراه بود، اما او مدت زیادی در آن نواحی نماند. «زیدمان» که یکی از کامل‌ترین زندگی‌نامه‌های مونتسر را نگاشته است، معتقد است او بیم داشت که در شورشی که از قبل آغاز شده بود، نتواند جایگاه به اندازه کافی بزرگی به دست آورد. در فوریه ۱۵۲۵ میلادی، مونتسر به مولهاوزن بازگشت.

در این زمان، موج شورش دهقانی از جنوب به بخش مرکزی آلمان - جایی که مولهاوزن در آن واقع بود - رسیده بود. در مولهاوزن، قدرت روزبه‌روز بیشتر از دست شورا خارج می‌شد. گروه هشت‌نفره کلیدهای تمامی دروازه‌های شهر را طلب کرد و شورا ناگزیر به موافقت شد. پیوسته تهدیدهایی برای اخراج مخالفان حزب مونتسر و بفایفر به گوش می‌رسید. صومعه‌ها و کلیساها غارت شدند، شمایل‌ها و محراب‌ها نابود گشتند و راهبان و راهبه‌ها کتک خوردند. سرانجام تمامی روحانیون کاتولیک اخراج شدند.

موعظه‌های مونتسر و بفایفر عمدتاً حول همان ایده‌های پیش‌گفته می‌چرخید: شاهزادگان و اشراف حق حکومت ندارند و قدرت باید به جامعه برگزیدگان منتقل شود؛ انسان‌ها از نظر طبیعت برابر آفریده شده‌اند و باید در زندگی نیز برابر باشند؛ تمام سرکشان باید با شمشیر نابود شوند. آنان موعظه می‌کردند که ثروتمندان نمی‌توانند به رستگاری برسند: هر که تالارهای زیبا، زیورآلات گران‌بها و بیش از همه پول را در صندوق دوست بدارد، روح خدا بر او نازل نخواهد شد.

سرانجام پس از آنکه شورا از پذیرش مونتسر و بفایفر در ترکیب خود سر باز زد، در مجمع بزرگی در یکی از بزرگ‌ترین کلیساهای شهر تصمیم به عزل آن گرفته شد. شورای جدیدی انتخاب شد که آن را «شورای ابدی» نامیدند.

کتاب «تاریخ توماس مونتسر» که در آن زمان نگاشته شده (و مدت‌ها ملانختون را نویسنده آن می‌دانستند)، اوضاع شهر را چنین توصیف می‌کند:

«این آغاز حاکمیت نوآیین مسیح بود. آنان بی‌درنگ تمام راهبان را اخراج کردند، صومعه‌ها و تمامی اموالشان را تصاحب نمودند. در آنجا صومعه یوحنای قدیس با زمین‌های وسیعی وجود داشت که توماس آن را تصاحب کرد. و برای آنکه همواره در امور دخالت کند، به شورا رفت و اعلام کرد که تمامی تصمیمات باید بر اساس وحی الهی و کتاب مقدس گرفته شود. بدین ترتیب، هر آنچه او می‌پسندید، عادلانه و فرمان ویژه خدا تلقی می‌شد. او همچنین تعلیم می‌داد که تمامی اموال باید مشترک باشد، همان‌گونه که در اعمال رسولان آمده است که آنان همه چیز را مشترک ساختند. او با این کار چنان مردم را بار آورد که هیچ‌کس نمی‌خواست کار کند؛ بلکه اگر کسی به غذا یا پوشاک نیاز داشت، نزد ثروتمندی می‌رفت و آن را بر اساس حق مسیح مطالبه می‌نمود، چرا که مسیح فرمان داده بود با نیازمندان شریک شوند. و هر کس که با رضایت نمی‌داد، به زور از او می‌گرفتند. بسیاری چنین می‌کردند، از جمله کسانی که با توماس در صومعه یوحنای قدیس زندگی می‌کردند. توماس به این غارت‌ها دامن می‌زد و روزبه‌روز بر آن می‌افزود و تمامی شاهزادگان را تهدید می‌کرد که همه آنان را خوار خواهد ساخت.» (۲۸، ص ۴۲).

تعالیم مونتسر، بنا بر همین سند، شامل نابودی حکومت‌ها و اشتراک اموال بود:

«بر اساس تقاضاهای محبت مسیحی، هیچ‌کس نباید بر دیگری برتری داشته باشد، هر انسانی باید آزاد باشد و باید اشتراک کامل در تمامی اموال برقرار گردد.» (۲۸، ص ۳۸).

لوتر می‌نویسد که مونتسر شاه و حاکم فرمانروای مولهاوزن است. در شهر اسلحه می‌ساختند، شهروندان آموزش نظامی می‌دیدند و لندسکنت‌ها (سربازان حقوق‌بگیر) استخدام شده بودند. تا این زمان، شورش دهقانی به تمامی

نواحی اطراف سرایت کرده بود. دسته‌های بزرگی از اهالی مولهاوزن و روستاهای اطراف به سوی قلعه‌های همجوار حرکت کردند، آن‌ها را غارت نمودند، سوزاندند و ویران ساختند. دستوری از مونتسر بر جای مانده است:

«تمامی قلعه‌ها و خانه‌های اشراف را به طور کامل ویران کنید و هیچ چیز را بر جای خود باقی نگذارید.» (۲۰، ص ۵۱۹).

گروه‌های آتش‌افروز سازمان‌دهی شدند. اموال غارت‌شده با ارابه‌ها به شهر انتقال می‌یافت.

مونتسر فرستادگان و پیام‌هایی گسیل می‌کرد و دستوراتی برای شکنجه «تبهکاران» دستگیرشده و ویرانی تمامی صومعه‌ها و قلعه‌ها صادر می‌نمود و دیگر شهرها را به شورش برمی‌انگیخت. او به اهالی آلشتات چنین نوشت:

«برادران عزیز، تا کی خواب خواهید بود؟ وقت فرارسیده است. تمامی سرزمین‌های آلمانی، فرانسوی و ایتالیایی برخاسته‌اند.» (۲۸، ص ۷۴).

« حتی اگر تنها سه تن باشید، اما محکم به نام خدا توکل کنید، از صد هزار تن نیز مهراسید.» (۲۸، ص ۷۵).

«به پیش، به پیش، به پیش! زمان دیرگاهی است که فرارسیده است. بگذارید سخنان خوشایند این عیسوها رحم شما را برنینگیزد. به رنج‌های ملحدان ننگرید! آنان همچون کودکان با زاری و التماس از شما خواهش خواهند کرد. مگذارید شفقت بر جان‌های شما چیره شود، همان‌گونه که خدا به موسی فرمان داد و به ما نیز همان را آشکار ساخته است.» (۲۸، ص ۷۵).

«به پیش، به پیش، تا آهن گداخته است. مگذارید شمشیرتان از خون سرد شود!» (۲۸، ص ۷۵).

در واقع، اگر نه «تمامی سرزمین‌های آلمانی، فرانسوی و ایتالیایی»، دست‌کم سراسر آلمان مرکزی - تورینگن، زاکسن، هسن - برخاسته بود.

در آغاز مه ۱۵۲۵ میلادی، شاهزادگان شروع به گردآوری نیروهای خود کردند. نامه لوتر با عنوان «درباره دسته‌های غارتگر و آدم‌کش دهقانان» نقش بزرگی در سازمان‌دهی حرکت آنان داشت. در اواسط مه، دو سپاه در نزدیکی فرانکنهاوزن گرد آمدند. هر دو سپاه از نظر شمار تقریباً برابر بودند - حدود ۸۰۰۰ نفر.

مونتسر در پیشاپیش سپاه خود حرکت می‌کرد، در حالی که ۳۰۰ محافظ او را احاطه کرده بودند و شمشیری برهنه به دست داشت که نماد هدف شورشیان - یعنی نابودی ملحدان - بود. برخی اشراف به او پیوستند. مونتسر به دیگران نامه‌هایی می‌نوشت، آنان را تهدید می‌کرد و به پیوستن فرا می‌خواند. او به کنت ارنست مانسفلد نوشت:

«تا بدانی که ما قدرت فرمان دادن داریم، می‌گویم: خدای ابدی و زنده فرمان داده است که تو را از تخت به زیر کشیم و به ما نیرو داده است تا این کار را به انجام رسانیم. درباره تو و امثال تو، خدا گفته است: آشیانه تو باید برکنده و پایمال شود.» (۲۸، ص ۷۸).

نامه با این جملات به پایان می‌رسید:

«من در پی می‌آیم. مونتسر با شمشیر جدعون.»

در سپاه مونتسر روحیات هراس‌افکنانه گسترش یافت. تلاش کردند با دشمن وارد گفتگو شوند. اعدام‌هایی به ظن خیانت آغاز شد. مونتسر می‌کوشید به پیروانش روحیه دهد:

«پیش از آنکه خدا ما را رها کند، طبیعت زمین و آسمان دگرگون خواهد شد.» (۲۸، ص ۴۵).

به پیروانش وعده داد که گلوله‌ها را در آستین‌های خود خواهد گرفت. اما هنگامی که نخستین شلیک‌ها انجام شد، سپاه شورشیان متلاشی گردید. هزاران تن از آنان در میدان نبرد کشته شدند.

«مونتسر با شمشیر جدعون» در لحظه شکست تمامی روحیه خود را باخت (برای جزئیات بیشتر بنگرید به ۲۲، ص ۲۲۵). او در این امر، نخستین کس در سلسله درازی از رهبران انقلابی بود که تا روزگار ما ادامه دارد. او به درون شهر گریخت، خانه‌ای خالی یافت و به بستر رفت و خود را به بیماری زد. سربازی که برای غارت وارد شده بود، در کیفی که با عجله رها شده بود، نامه‌های فرستاده‌شده به مونتسر را یافت و او را بازداشت کرد. در بازجویی، هنگامی که درباره اعدام ۴ نفر از او پرسیدند، مونتسر گفت:

«من آنان را اعدام نکردم، برادران عزیز، بلکه عدالت خدا چنین کرد.»

مونتسر را شکنجه کردند. هنگامی که از درد فریاد کشید، بازجوی او گفت برای کسانی که به خاطر تو جان باختند، اوضاع به مراتب سخت‌تر بود. مونتسر خندید و پاسخ داد:

«خودشان غیر از این نمی‌خواستند.»

او را به قلعه همان کنت مانسفلد فرستادند که پیش‌تر به او نوشته بود: «من در پی می‌آیم». مونتسر به همه چیز اعتراف کرد و نام یاران خود را در اتحادیه مخفی فاش ساخت. او پیش از اعدام نامه‌ای به اهالی مولهاوزن نوشت و در آن از آنان خواست بر اساس وصیت مسیح، علیه مقامات شورش نکنند:

«می‌خواهم در وداع خود بگویم تا سنگینی را از روحم بردارم، که باید از آشوب‌ها دوری گزید تا خون بی‌گناهان بیهوده نریزد.» (۲۸، ص ۸۴).

«تا حد امکان به همسرم یاری رسانید و به ویژه از خونریزی دوری کنید، که من صمیمانه به شما هشدار می‌دهم.» (۲۸، ص ۸۳).

سر مونتسر را از تن جدا کردند و برای تماشای عموم بر نیزه زدند. او پیش از اعدام بر اساس مناسک کاتولیک عشای ربانی را به جا آورد و چون فرزندی از کلیسای کاتولیک درگذشت.

هم‌عصران مونتسر او را چهره مرکزی جنگ دهقانی می‌دانستند. لوتر و ملانختون بر این باور بودند که او خطرناک‌ترین رهبر آن است. سباستین فرانک این جنگ را «شورش مونتسر» می‌نامید و دوک گئورگ زاکسن نوشت که با اعدام مونتسر، جنگ را می‌توان پایان‌یافته دانست (۲۰، ص ۲۵۷). با این حال، این ارزیابی بالا از نقش مونتسر احتمالاً نه به دلیل نقش او به عنوان سازمان‌دهنده، بلکه بیشتر ناظر بر کارکرد او به عنوان آفریننده ایدئولوژی کینه و ویرانی بود که شورش را تغذیه می‌کرد. لوتر نیز احتمالاً همین جنبه از فعالیت او را در نظر داشت که در نامه‌ای به هانس روگل نوشت:

«هر که مونتسر را دیده باشد، می‌تواند بگوید که شیطان را در جسم مادی با تمام خشم و کینه‌اش دیده است.» (۲۸، ص ۲۲۲).

۳. یوهان لایدنی و «اورشلیم جدید» در مونستر

در سال‌های ۱۵۳۴–۱۵۳۵ میلادی، آناباپتیست‌ها که در سوئیس و جنوب و مرکز آلمان تحت تعقیب و سرکوب شدید بودند، به سمت اروپای شمالی سرازیر شدند و راهی شمال آلمان، هلند، سوئد و دانمارک گشتند. در این میان، شهر مونستر که درگیر منازعه میان کاتولیک‌ها و لوتری‌ها بود، به مرکز اصلی فعالیت آن‌ها تبدیل شد. آناباپتیست‌ها با هم‌پیمان شدن با لوتری‌ها، توانستند جایگاه خود را در این شهر به‌شدت تقویت کنند.

با پیروزی لوتری‌ها، نفوذ گسترده و انکارناپذیر «پیامبران» – آن‌گونه که رهبران آناباپتیست خود را می‌نامیدند – دیگر قابل‌چشم‌پوشی نبود. آن‌ها حتی موفق شدند رهبر حزب لوتری را نیز با خود همراه کنند.

در همین دوران، چهره شاخص و جدیدی در میان آناباپتیست‌ها ظهور کرد؛ یک نانوا و واعظ هلندی اهل هارلم به نام «یان ماتیس». در موعظه‌های او، گرایش‌های جنگ‌طلبانه و هزاره‌گرایانه (خیلیاستی) پیشین آناباپتیست‌ها با قدرتی تازه جان گرفت. او خواستار قیام مسلحانه و نابودی کامل بی‌دینان شد. حواریونی که او فرستاده بود، دو به دو راهی ایالات مختلف شدند؛ آن‌ها از معجزات این پیامبر جدید می‌گفتند و نابودی حاکمان مستبد و بی‌دینان را در سراسر زمین پیش‌گویی می‌کردند. به این ترتیب، در آلمان و هلند مردم گروه گروه غسل تعمید دوم را می‌پذیرفتند و کمون‌های جدیدی پایه‌گذاری می‌شد. در مونستر تنها ظرف ۸ روز، ۱۴,۰۰۰ نفر تعمید یافتند. در پی موفقیت آناباپتیست‌ها در مونستر، پیروان آن‌ها از دیگر کشورها، به‌ویژه از هلند، به این شهر سرازیر شدند. در رأس نیروهای اعزامی از هلند، یکی از اهالی مونستر به نام «کنیپردولینگ» قرار داشت.

هم‌زمان، «یوهان بوکلسون» اهل لایدن به عنوان یکی از حواریون ماتیس وارد مونستر شد؛ کسی که بعدها با نام «یوهان لایدنی» نقشی کلیدی در رویدادهای پیش‌رو ایفا کرد. او ابتدا شاگرد خیاط بود، سپس با بیوه‌ای ثروتمند ازدواج کرد، اما دیری نپایید که ورشکست شد و ثروت همسرش را از دست داد. بوکلسون سفرهای زیادی به انگلستان، فلاندر و پرتغال داشت، تا حدی اهل مطالعه بود و با کتاب مقدس و نوشته‌های توماس مونتسر آشنایی داشت. او در مونستر به کنیپردولینگ نزدیک شد، با دختر او ازدواج کرد و از این طریق، کمون آناباپتیست‌های مونستر را تحت نفوذ ماتیس درآورد. با این تحولات، رهبری جنبش در مونستر به‌طور کامل از دست بومیان شهر خارج شد و به دست پیامبران هلندی افتاد. در رأس کمون اکنون واعظان و توطئه‌گرانی قرار داشتند که پیوند خود را با میهنشان گسسته بودند.

در این میان، درگیری‌هایی میان آناباپتیست‌ها و لوتری‌ها رخ داد و آناباپتیست‌ها صومعه‌ها و کلیساها را ویران کردند. حواریون ماتیس مژده فرارسیدن قریب‌الوقوع ملکوت هزارساله را می‌دادند؛ زندگی توأم با سعادت در مالکیت اشتراکی، بدون حکومت، قوانین و ازدواج برای کسانی که تعمید دوم را پذیرفته و برگزیده شده‌اند، و خواری و نابودی به دست برگزیدگان برای کسانی که در برابر این ملکوت جدید مقاومت می‌ورزند. برگزیدگان حتی از سلام کردن و هرگونه ارتباط با بی‌دینان منع شده بودند.

شورای شهر برخی از واعظان را اخراج و یکی از آن‌ها را که ممنوعیت موعظه را نقض کرده بود، بازداشت کرد. این رویداد مربوط به آغاز سال ۱۵۳۴ میلادی است. در خیابان‌های شهر، انبوه غوغاگران آناباپتیست با این فریادها می‌دویدند:

«توبه کنید، که عذاب الهی در راه است! پدر، ای پدر، بی‌دینان را نابود کن.»

در ۹ فوریه، جمعیت مسلح به خیابان‌ها آمدند، معابر را با زنجیر بستند و بخشی از شهر را تصرف کردند. لوتری‌ها نیز دست به سلاح بردند، بخش دیگری از شهر را اشغال کردند، آناباپتیست‌ها را تحت فشار قرار دادند و توپ‌های خود را به سمت آن‌ها نشانه رفتند. پیروزی در چنگ لوتری‌ها بود، اما شهردار «تیلبک» که با آناباپتیست‌ها همدلی داشت، توافقی را برای صلح مذهبی برقرار کرد:

«تا هر کس در ایمان خود آزاد باشد، هر کس بتواند به خانه خویش بازگردد و در صلح زندگی کند» (۲۳، ص. ۷۰۲).

این توافق، سرآغاز حاکمیت آناباپتیست‌ها بود. آن‌ها از هر سو به مونستر سرازیر می‌شدند. در توصیفی که از میان خود آنان به دست آمده، آمده است:

«سیمای مسیحیان دوباره شکوفا شد. همه در بازار پیش‌گویی می‌کردند – حتی کودکان ۷ ساله. زنان دست به شادمانی‌های شگفت‌آوری می‌زدند. اما بی‌دینان می‌گفتند: آن‌ها دیوانه‌اند و از شراب مست‌کننده نوشیده‌اند» (۲۳، ص. ۷۰۷–۷۰۸).

در ۲۱ فوریه، انتخابات جدید شورای شهر برگزار شد که در آن آناباپتیست‌ها اکثریت آرا را به دست آوردند. آن‌ها اداره شهر را در دست گرفتند و پیروان خود – کنیپردولینگ و کلیپردینگ – را به عنوان شهردار منصوب کردند.

آناباپتیست‌ها بلافاصله قدرت خود را در غارت هولناکی نشان دادند که در ۲۴ فوریه – یعنی سه روز پس از انتخابات – به راه انداختند. صومعه‌ها و کلیساها ویران شدند، مجسمه‌ها در هم شکستند، شمایل‌ها سوزانده شدند و بقایای اجساد قدیسان به خیابان‌ها ریخته شد. خشم و کینه آن‌ها نه تنها متوجه مظاهر دینی بود، بلکه کل فرهنگ کهن را نیز نشانه می‌رفت. مجسمه‌های اطراف میدان بازار در هم شکسته شدند. مجموعه گرانبها از نسخه‌های خطی کهن ایتالیایی که توسط «رودولف فون لانگن» گردآوری شده بود، با تشریفات تمام در میدان شهر به آتش کشیده شد. نقاشی‌های مکتب مشهور وستفالی در آن دوران چنان از بیخ و بن نابود شدند که امروزه تنها از طریق روایت‌های تاریخی شناخته می‌شوند. حتی آلات موسیقی نیز شکسته شدند.

سه روز بعد، در ۲۷ فوریه، آن‌ها به اجرای یکی از بندهای اصلی برنامه آناباپتیست‌ها پرداختند: اخراج بی‌دینان، یعنی آن دسته از شهروندانی که تعالیم «پیامبران» را نپذیرفته بودند. ماتیس اصرار داشت که همه آن‌ها کشته شوند. اما کنیپردولینگ محتاط‌تر، مخالفت کرد و گفت:

«در آن صورت تمام ملت‌ها علیه ما متحد خواهند شد تا انتقام خون کشته‌شدگان را بگیرند.»

سرانجام تصمیم بر آن شد که هر کس از پذیرش غسل تعمید دوم سرباز زند، از شهر اخراج شود. مجمعی از آناباپتیست‌های مسلح فراخوانده شد. پیامبر در خلسه فرورفته بود و همه دعا می‌کردند. سرانجام او به هوش آمد و خواستار اخراج بی‌دینان شد:

«مرگ بر فرزندان عیسو! ارث و میراث به فرزندان یعقوب تعلق دارد.»

فریاد «بی‌دینان را بیرون کنید» در خیابان‌ها طنین‌افکن شد. آناباپتیست‌های مسلح به خانه‌ها هجوم می‌بردند و هر کس را که مایل به پذیرش تعمید دوم نبود، بیرون می‌انداختند. اواخر زمستان بود، کولاک می‌کرد و برف خیس می‌بارید. توصیف یک شاهد عینی نشان می‌دهد چگونه انبوهی از مردم تا زانو در برف راه می‌پیمودند، در حالی

که حتی اجازه نیافته بودند لباس گرم با خود بردارند؛ زنانی با کودکان در آغوش و پیرمردانی که به عصاهای خود تکیه داده بودند. در دروازه‌های شهر، بار دیگر اموال آن‌ها را غارت کردند.

اقدام بعدی، اشتراکی کردن اموال بود. تاریخ‌نگاری آن دوران می‌گوید:

«آن‌ها متفق‌القول تصمیم گرفتند که تمام دارایی‌ها باید مشترک باشد، و هر کس باید نقره، طلا و پول خود را تحویل دهد. در نهایت نیز همگی چنین کردند» (۲۹، ص. ۲۰۱).

مشخص است که این اقدام به راحتی انجام نشد و اجرای کامل آن دو ماه به درازا کشید. ماتیس هفت شماس (دی‌اکون) را برای نظارت بر اموال اشتراکی منصوب کرد.

آناباپتیست‌ها برای سرکوب نارضایتی‌های ناشی از این اقدامات، بیش از پیش به ترور و وحشت متوسل شدند. روزی ماتیس همه مردان را در میدان شهر جمع کرد. سپس دستور داد تمام کسانی که در آخرین روز تعمید یافته بودند جلو بیایند (تعمید دوم دسته‌جمعی در شهر سه روز ادامه داشت). شمار این افراد حدود ۳۰۰ نفر بود. به آن‌ها دستور داده شد سلاح‌های خود را بر زمین بگذارند.

ماتیس گفت: «خداوند خشمگین است و قربانی می‌طلبد.»

بازداشت‌شدگان طبق رسم آناباپتیست‌ها در برابر پیامبر به خاک افتادند و التماس کردند که آن‌ها را ببخشد. با این حال، آنان را در کلیسای متروکه‌ای زندانی کردند و تا چندین ساعت صدای التماس‌هایشان از آنجا به گوش می‌رسید. سرانجام یوهان بوکلسون آمد و مژده داد:

«برادران عزیز، خداوند بر شما رحمت آورد!»

همه آزاد شدند.

اما کار همیشه این‌گونه مسالمت‌آمیز پایان نمی‌یافت. برای نمونه، به یک آهنگر به نام «هوبرت ریشر» اتهام زده شد که اقدامات پیامبران را نکوهش کرده است. او را به مجمع آوردند. ماتیس خواستار مرگ او شد. برخی شفاعت آهنگر را کردند و خواستار بخشش او شدند. اما بوکلسون فریاد زد:

«قدرتی از جانب خداوند به من عطا شده است تا با دست خود هر کسی را که با فرامین پروردگار مخالفت می‌ورزد نابود کنم!»

و با تبرزین ضربه‌ای به ریشر وارد کرد. آهنگر مجروح را به زندان بردند. بحث بر سر سرنوشت او ادامه یافت. سرانجام آهنگر زخمی را دوباره به میدان آوردند و ماتیس با شلیک گلوله‌ای از پشت، او را به قتل رساند.

سیل ادبیات تبلیغاتی آناباپتیست‌ها از مونستر سرازیر بود و برادران را به تجمع در «اورشلیم جدید» دعوت می‌کرد:

«چرا که برای همه مسیحیان سرپناه و بستر آماده است. اگر جمعیت بیش از حد زیاد شد، ما از خانه‌ها و دارایی‌های بی‌دینان استفاده خواهیم کرد» (۲۹، ص. ۱۴۷).

«اینجا همه چیز برای شما به وفور یافت می‌شود. فقیرترین‌های ما که پیش‌تر به عنوان گدا تحقیر می‌شدند، اکنون با لباس‌های فاخر همچون بزرگان و اشراف راه می‌روند. فقرا به لطف خدا همان‌قدر ثروتمند شده‌اند که شهرداران و توانگران» (۲۹، ص. ۱۴۷).

گزارش شده بود که در عید پاک، عقوبتی هولناک گریبانگیر تمام جهان خواهد شد و در خارج از مونستر، تنها یک نفر از هر ده نفر زنده خواهد ماند.

«هیچ‌کس نباید به شوهر، زن یا فرزند خود فکر کند اگر آن‌ها بی‌دین هستند. آن‌ها را با خود نیاورید، آن‌ها برای کمون خدا بی‌فایده‌اند» (۲۹، ص. ۱۴۸).

برگه‌ای که با نام امضا شده بود، این‌گونه پایان می‌یافت: «اگر کسی باقی بماند، من مسئول خون او نیستم» (۲۹، ص. ۱۴۸).

در همه جا کتاب «احیاء یا بازسازی آموزه، ایمان و زندگی حقیقی مسیحی» توزیع می‌شد. در این کتاب آمده بود که حقیقت تنها اندکی بر اراسموس، تسوینگلی و لوتر آشکار شده بود، اما در ماتیس و یوهان لایدنی (نامی که بوکلسون تا این زمان برای خود برگزیده بود) درخشیدن گرفته است. نقش بزرگی به عهد عتیق اختصاص یافته

بود که لغو یا منسوخ نشده است، و ملکوت مسیح بر زمین کاملاً مادی و فیزیکی تصور می‌شد. این ملکوت شامل اشتراک اموال و چندهمسری می‌شد. کتاب با این جملات پایان می‌یافت:

«در زمانه ما، مسیحیان مجازند شمشیر را علیه حکام بی‌دین به کار بندند» (۲۹، ص. ۱۴۹).

کتابچه محبوب دیگر، «کتابچه انتقام» نام داشت. سرتاسر این اثر فراخوانی برای کشتار و انتقام بود. تنها پس از تحقق انتقام بود که زمین جدید و آسمان جدید برای قوم خدا آشکار می‌شد.

«به یاد آورید آنچه را که با ما کردند؛ همه این‌ها باید به همان پیمانه‌ای که سنجیده‌اند، به خودشان بازگردانده شود. گوش فرا دهید و آنچه را که گناه نیست، گناه مپندارید» (۲۹، ص. ۱۴۹).

از مونستر حواریونی فرستاده شدند تا برای قیام و حمایت از «اورشلیم جدید» تبلیغ کنند. آن‌ها به‌ویژه در هلند به موفقیت‌های بزرگی دست یافتند. اراسموس شت به اراسموس روتردامی نوشت:

«به ندرت کوچه یا شهری یافت می‌شود که خاکستر طغیان در آن شعله‌ور نباشد. کمونیسمی که آن‌ها موعظه می‌کنند، توده‌ها را از همه سو جذب می‌کند» (۲۹، ص. ۱۵۳).

در بسیاری از شهرها، شمار کسانی که تازه تعمید یافته بودند به صدها نفر می‌رسید و در میان آن‌ها افراد با نفوذ بسیاری نیز حضور داشتند. در کلن صحبت از ۷۰۰ غسل تعمید جدید بود و در اسن ۲۰۰ نفر. هیجان و التهاب مدام افزایش می‌یافت. در آمستردام، روزی پنج مرد کاملاً برهنه با شمشیر در دست در خیابان‌ها می‌دویدند و پایان قریب‌الوقوع جهان را پیش‌گویی می‌کردند. توده‌های عظیمی از آناباپتیست‌های مسلح به سمت مونستر حرکت می‌کردند. ۱,۶۰۰ نفر در وولنهوف گرد آمدند. ۳۰ کشتی با آناباپتیست‌های مسلح از آمستردام حرکت کردند و در خنمیدن پیاده شدند. به زودی ۲۱ کشتی دیگر با ۳,۰۰۰ مرد، زن و کودک به آنجا رسید. مقامات هلندی به سختی موفق به پراکنده کردن این توده‌ها شدند. در شهر وارنبورگ، کمون آناباپتیست‌ها مشغول خرید اسلحه بود و شهردار چنان وحشت‌زده شده بود که تنها با همراهی صد محافظ در انظار ظاهر می‌شد. در مونستر، یوهان دوزنش‌نور پیامبر، فهرستی از شهرهایی که باید به زودی به دست «فرزندان خدا» بیفتند تهیه کرد. در صدر این

فهرست، شهر سوست (Soest) قرار داشت. هیئتی از پیامبران راهی آنجا شدند. آن‌ها آشکارا و با تشریفات وارد شهر شدند و برای قیام موعظه کردند. مقامات به سختی توانستند آن‌ها را اخراج کنند.

طبیعی بود که این جنبش نه تنها اسقف «فرانتس فون والدک» که مونستر در قلمرو او بود، بلکه حاکمان سرزمین‌های مجاور را نیز به وحشت انداخت. ارتشی، هرچند به کندی، گردآوری شد و مونستر را محاصره کرد. شهر به خوبی مستحکم شده بود و ذخایر بزرگی داشت. محاصره کار دشواری بود و ۱۴ ماه به درازا کشید.

یکی از اولین قربانیان جنگ، ماتیس، رهبر آناباپتیست‌ها بود. روزی در جریان یک ضیافت مشترک، از همان دست ضیافت‌هایی که آناباپتیست‌های مونستر اغلب برگزار می‌کردند، او فریاد زد: «خواست تو جاری شود، نه خواست من!» و شروع به خداحافظی و بوسیدن حاضران کرد. مشخص شد که به او وحی شده است که باید همچند سامسون، بی‌دینان را به مبارزه بطلبد. در واقع، روز بعد او با گروه کوچکی از داوطلبان از حصار شهر خارج شد و توسط لندزکنشت‌ها (سربازان مزدور) قطعه‌قطعه شد.

پس از آن، هم‌رزم او بوکلسون (یوهان لایدنی) به موعظه پرداخت:

«خداوند پیامبر دیگری به شما خواهد داد که از این هم قدرتمندتر خواهد بود. خدا خواست که ماتیس بمیرد تا شما بیش از آنکه به خدا ایمان دارید، به او ایمان نیارید.»

در روزهای بعد، بوکلسون به پیامبر جدید و جانشین ماتیس تبدیل شد (۲۹، ص. ۲۰۷).

روزی خداوند دهان یوهان (بوکلسون) را به مدت سه روز بست. هنگامی که او توانایی سخن گفتن را بازیافت، اعلام کرد که به او وحی شده است تا حکومتی جدید در شهر برقرار کند. قدرت شورا باید ملغی می‌شد و تحت رهبری پیامبر، ۱۲ ریش‌سفید اداره شهر را به دست می‌گرفتند. نام ریش‌سفیدان اعلام شد؛ آن‌ها بدون هیچ‌گونه انتخاباتی، از متنفذترین واعظان هلندی برگزیده شدند.

سپس آن‌ها به سراغ رادیکال‌ترین نوآوری خود رفتند: برقراری چندهمسری. ایده‌هایی از این دست پیش‌تر نیز در موعظه‌های آناباپتیست‌ها دیده می‌شد. آن‌ها این ایده را با ارجاع به سبک زندگی پیامبران در عهد عتیق توجیه می‌کردند. قانون جدید با این واقعیت تسهیل شد که پس از اخراج بی‌دینان، تعداد زنان در مونستر ۲ تا ۳ برابر

بیشتر از مردان شده بود. برقراری چندهمسری با قانونی تکمیل شد که به موجب آن، تمام زنانی که سنشان مانع نبود، موظف بودند همسر داشته باشند. تقسیم زنان آغاز شد. شاهدان عینی از خشونت‌ها و خودکشی‌ها روایت می‌کنند. وضعیت و فضایی که این قانون در آن اجرا می‌شد را می‌توان از مصوبه دیگری دریافت که ورود گروهی به خانه‌ها برای انتخاب همسر را ممنوع می‌کرد. می‌توان تصور کرد که زندگی خانواده‌های جدید چگونه بوده است؛ آن هم در شرایطی که مقامات هر از گاهی با اعدام‌های علنی همسران نافرمان، در زندگی خصوصی مردم دخالت می‌کردند.

اشتراکی کردن اموال و چندهمسری مخالفت‌های شدیدی را در شهر برانگیخت. ناراضیان پیامبران اصلی را دستگیر کردند و خواستار لغو این اقدامات شدند. اما آن‌ها توسط آناباپتیست‌های وفادار به بوکلسون – که عمدتاً هلندی و فریسی بودند – محاصره شدند و مجبور به تسلیم گشتند. مخالفان را به درختان بستند و به گلوله بستند. بوکلسون فریاد زد: «هر کس نخستین شلیک را انجام دهد، به خدا خدمت کرده است.»

شکست مخالفان با یک پیروزی نظامی بزرگ همزمان شد؛ آن‌ها موفق شدند حمله بزرگ محاصره‌کنندگان را دفع کنند. ارتش محاصره‌کنندگان سازماندهی ضعیفی داشت و ظاهراً در میان آنان آناباپتیست‌هایی حضور داشتند، زیرا در مونستر از ساعت حمله باخبر بودند. تلفات محاصره‌کنندگان چنان سنگین بود که یک شبیخون شجاعانه می‌توانست کل ارتش آن‌ها را نابود کند. این دو رویداد، جایگاه بوکلسون را به شدت تقویت کرد.

روزی دوزنش‌نور پیامبر اعلام کرد که به او وحی شده است که یوهان باید پادشاه کل زمین شود و بر تخت و عصای سلطنت پدرش داوود تکیه زند تا زمانی که خود پروردگار تخت را تصاحب کند. بوکلسون تایید کرد که او نیز چنین رؤیایی دیده است. با خواندن مزامیر، انتخاب پادشاه نهایی شد.

بوکلسون درباری مجلل برای خود ترتیب داد، مناصب درباری ایجاد کرد و گارد محافظان تشکیل داد. او مدام همسران جدیدی اختیار می‌کرد که در میان آن‌ها «دیوارا» – «زیباترین زنان»، بیوه ماتیس که به ارث به بوکلسون رسیده بود – جایگاه همسر نخست را داشت. برای او دو تاج طلا مرصع به جواهرات ساختند: یکی پادشاهی و دیگری امپراتوری. نماد او کره زمین با دو شمشیر متقاطع بود که نشانگر سلطه او بر سراسر جهان بود.

پادشاه با صدای شیپورها و با همراهی گارد سواره‌نظام ظاهر می‌شد. در جلو، رئیس تشریفات با عصای سفید و پشت سر او صفحات (غلامان) با لباس‌های فاخر حرکت می‌کردند؛ یکی شمشیر را حمل می‌کرد و دیگری کتاب عهد عتیق را. در پی آنان، درباریان با لباس‌های ابریشمی حرکت می‌کردند. هر کسی که در مسیر با آن‌ها روبه‌رو می‌شد باید به زانو درمی‌آمد. در همان حال، یوهان رؤیایی دید که بر اساس آن متوجه شد هیچ‌کس نباید بیش از یک قبا، دو جفت جوراب، سه پیراهن و غیره داشته باشد. همه کسانی که به دربار تعلق نداشتند باید از این قانون تبعیت می‌کردند.

روزی ۴,۲۰۰ نفر از ساکنان به ضیافت شاهانه فراخوانده شدند. شاه و ملکه از آن‌ها پذیرایی کردند. سپس سرود «جلال بر خدای متعال» خوانده شد. ناگهان یوهان در میان مهمانان متوجه کسی شد که به نظرش غریبه می‌آمد: «او جامه عروسی بر تن نداشت.» شاه با این تصور که او یهوداست، بلافاصله در همان‌جا سر او را قطع کرد. پس از آن، ضیافت ادامه یافت.

برای ساکنان نمایش‌های تئاتر سازماندهی می‌شد: در برخی از آن‌ها مراسم مذهبی به تمسخر کشیده می‌شد و برخی دیگر جنبه اجتماعی داشتند – مانند گفتگوی مرد ثروتمند با لازاروس.

خیابان‌های شهر و تمامی ساختمان‌های معروف تغییر نام دادند. به نوزادان نام‌های تازه ابداع‌شده داده می‌شد.

تقریباً هر روز اعدام‌ها جریان داشت: به عنوان مثال، در ۳ ژوئن ۱۵۳۵ میلادی، ۵۲ نفر اعدام شدند، در پنجم ۳ نفر، در ششم و هفتم هر روز ۱۸ نفر و غیره. گاه زنان سرکش اعدام می‌شدند و گاه زنی که نظم جدید را نکوهش کرده بود. زنی نخواست همسر شاه شود، با وجود اینکه شاه بارها به او پیشنهاد داده بود. سرانجام شاه شخصاً سر او را در میدان شهر قطع کرد، در حالی که دیگر همسرانش سرود «جلال بر خدای متعال» سر می‌دادند.

کل این تصویر احساسی از آسیب‌شناسی و جنون توده‌ای را القا می‌کند که در نهایت خود پیامبران نیز قربانی آن شدند؛ کسانی که در کوری تعصب، سرنوشت خود را به فرجامی محکوم گره زدند. با این حال، بعید است که موضوع به این سادگی بوده باشد. در مونستر ما ویژگی‌های بسیاری را می‌بینیم که برای همه انقلاب‌ها معمول است، اما از آنجا که این رویداد در محدوده یک شهر و یک سال فشرده شده، این تراژدی به یک کمدی لوده‌وار (فارس) و مضحک قلمداد می‌شود. تاریخی که در اینجا رقم خورد، از همان ترفندی استفاده کرد که سوییفت به

کار برد؛ یعنی نسبت دادن رذایل انسان‌های بزرگ به لی‌لی‌پوت‌های کوچک. در واقع، عجیب‌ترین اقدامات از نظر عملی کاملاً معنادار بودند. تعصبی که به حد افراط رسیده بود، توده آناباپتیست‌ها را برمی‌انگیخت، به آن‌ها نیرو می‌بخشید و حتی توده‌های هرچه بیشتری از مردم را به این جو روانی آلوده می‌کرد. در پس لودگی‌های عجیب بوکلسون، اغلب می‌توان ذهنی حیله‌گر و حسابگر را تشخیص داد – که نمونه‌های آن را بعداً خواهیم دید. ظاهراً او و دیگر پیامبران محاسبات کاملاً مشخصی داشتند؛ آن‌ها به یک قیام جهانی و برقراری حاکمیت خود «بر سراسر جهان» امید بسته بودند و اگرچه این امیدها محقق نشد، اما نمی‌توان آن‌ها را کاملاً بی‌اساس دانست. ناآرامی‌ها و شورش‌ها در سراسر شمال غربی آلمان و هلند در جریان بود. در محافلی که با آناباپتیسم دشمنی داشتند، در آن زمان این عقیده به طور گسترده وجود داشت که اگر یوهان موفق شود از میان نیروهای محاصره‌کننده عبور کند، تحولی شبیه به مهاجرت بزرگ اقوام ایجاد خواهد کرد. فرستادگان آناباپتیست‌ها تا زوریخ و برن نیز فعالیت می‌کردند. آن‌ها به‌ویژه در اردوگاه نظامی بیرون از مونستر فعال بودند و با پرداخت دستمزدهای کلفت، لندزکنشت‌ها را به سمت خود می‌کشیدند. روزی در اردوگاه شایعه‌ای مبنی بر اینکه آناباپتیست‌ها لوبک را تصرف کرده‌اند، وحشت ایجاد کرد. شایعه تایید نشد، اما نشان‌دهنده جو روانی آن زمان بود.

ظاهراً طرحی برای برپایی شورش همزمان در چهار نقطه وجود داشت. این طرح تا حدی اجرا شد. در فریزلند، آناباپتیست‌ها صومعه‌ای را تصرف و مستحکم کردند و در آنجا در برابر محاصره‌ای طولانی مقاومت ورزیدند. این پیروزی برای نیروهای امپراتوری به قیمت ۹۰۰ کشته تمام شد. ناوگانی از کشتی‌های آناباپتیست‌ها برای تصرف دونتر حرکت کرد، اما توسط ناوگان دوک خلدرن توقیف شد. در نزدیکی خرونینخن، ارتش آناباپتیست‌ها به استعداد حدود ۱,۰۰۰ نفر گرد آمدند تا راه خود را به سمت مونستر باز کنند. آن‌ها نیز توسط نیروهای دوک خلدرن پراکنده شدند. اما آناباپتیست‌ها بیشترین قدرت را در زادگاه ماتیس و بوکلسون – یعنی هلند – داشتند. در سال ۱۵۳۵ میلادی، چندین گروه بزرگ از آناباپتیست‌ها در آنجا گرد آمدند. آن‌ها حتی موفق شدند برای مدتی کوتاه شهرداری آمستردام را تصرف کنند، اما مقامات به سرعت کنترل اوضاع را در دست گرفتند. یکی از دلایل شکست کل این جنبش آن بود که برنامه‌های آن برای دشمن آشکار شد. یکی از حواریون بوکلسون به نام «گرس» به دست اسقف افتاد و قول داد که جان خود را در ازای افشای برنامه‌های آناباپتیست‌ها نجات دهد. او به مونستر بازگشت، گویی که از دست اسقف گریخته است، از برنامه‌های قیام عمومی در حال آماده‌سازی مطلع شد و هنگامی که برای دومین بار به ماموریت حواری فرستاده شد، آن‌ها را به اسقف لو داد.

می‌بینیم که امیدهای بوکلسون چندان موهوم نبودند. او ارتشی را انتخاب کرد که قرار بود با آن راه خروج را بگشاید – اگر هلندی‌ها به کمک می‌آمدند – و مانع متحرکی از ارابه‌ها می‌ساخت. شب‌هنگام، با پای برهنه و تنها با یک پیراهن در شهر می‌دوید و فریاد می‌زد:

«شادی کن ای اسرائیل، نجات نزدیک است.»

روزی او تمام ارتش را در میدان شهر جمع کرد تا برای گشودن راه خروج حرکت کنند. وقتی همه جمع شدند، او با تاج و لباس پادشاهی ظاهر شد و گفت که هنوز ساعت خروج فرانرسیده است و او تنها می‌خواسته آمادگی آن‌ها را بسنجد. ضیافتی برای همه آماده شده بود – در مجموع حدود ۲,۰۰۰ مرد و ۸,۰۰۰ زن. پس از ناهار، ناگهان یوهان اعلام کرد که از قدرت سلطنت کناره‌گیری می‌کند. اما دوزنش‌نور پیامبر اعلام کرد که خدا از برادر یوهان لایدنی می‌خواهد که پادشاه باقی بماند و گناهکاران را مجازات کند. بدین ترتیب بوکلسون دوباره به پادشاهی برگزیده شد. ظاهراً پشت تمام این نمایش‌ها، تنش‌های واقعی نهفته بود. به عنوان مثال، در موردی دیگر، کنیپردولینگ شروع به انجام جهش‌های عجیب، رقصیدن و حتی ایستادن روی سر کرد. اما در پس این لودگی‌ها، ناگهان اعلام کرد:

«یوهان پادشاهی است از جسم، و من پادشاهی خواهم بود از روح.»

بوکلسون دستور داد او را در برج زندانی کنند که در نتیجه آن، کنیپردولینگ به زودی سر عقل آمد و آن‌ها با هم آشتی کردند. اقدام سیاسی دیگری که در ظاهری فانتزی انجام شد، «انتخاب دوک‌ها» بود. در ۱۲ محله‌ای که شهر به آن‌ها تقسیم شده بود، رأی‌گیری مخفیانه‌ای انجام شد. یادداشت‌های حاوی نام نامزدها در کلاهی ریخته شد و پسرانی که مخصوص این کار گماشته شده بودند و البته هیچ‌کس بر آن‌ها نظارت نداشت، یادداشت‌ها را بیرون کشیدند. برگزیدگان، همان‌طور که انتظار می‌رفت، پیامبران نزدیک به بوکلسون بودند. هر یک از برگزیدگان یکی از دوک‌نشین‌های امپراتوری، یعنی یکی از ۱۲ بخش شهر را به عنوان هدیه دریافت کردند و در عین حال کنترل دروازه مجاور آن را نیز به دست گرفتند. معنای واقعی این اقدام در همین نکته نهفته بود؛ لندزکنشت‌ها که بوکلسون دیگر نمی‌توانست به آن‌ها اعتماد کند، از مواضع کلیدی در دفاع از شهر کنار گذاشته شدند.

این مانورهای سیاسی با نمایش گارد پادشاهی که هر روز در میدان اصلی تمرین می‌کرد، تکمیل می‌شد.

اما در نهایت ذخایر غنی به پایان رسید و قحطی در مونستر آغاز شد. اسب‌ها را خوردند و با این کار امید خود را برای گشودن راه خروج از دست دادند. شماس‌ها تمام آذوقه‌ها را مصادره کردند، پختن نان در خانه تحت مجازات مرگ ممنوع شد، تمام خانه‌ها بازرسی شدند و هیچ‌کس حق نداشت در خانه خود را قفل کند. ساکنان شروع به خوردن علف و ریشه گیاهان کردند. شاه اعلام کرد که «این‌ها هیچ فرقی با نان ندارند.» در این زمان، او دوک‌ها، دربار و همسرانش را به ضیافتی مجلل در قصر دعوت کرد. یک شاهد عینی (خروسبک) که بعدها از شهر گریخت، می‌گوید:

«آن‌ها چنان رفتار می‌کردند که گویی قرار است تمام عمر حکومت کنند» (۲۹، ص. ۲۳۷).

تعصب به عنوان یک برق‌گیر (تخلیه‌کننده خشم) عمل می‌کرد. شاه دستور داد:

«هر چیز مرتفعی باید نابود شود»،

و ساکنان شروع به تخریب ناقوس‌ها و مناره برج‌ها کردند. ترور و وحشت مدام گسترش می‌یافت. توطئه‌های جدید و جدیدتری کشف می‌شد. یکی از متهمان (نورت‌هورن) به ۱۲ قطعه تقسیم شد و قلب و کبد او را یکی از هلندی‌ها خورد.

شهر محکوم به فنا بود. مدافعان بیشتری از شهر می‌گریختند، با وجود اینکه در نزد محاصره‌کنندگان دادگاه، شکنجه و احتمالاً اعدام در انتظارشان بود. سرانجام در ۲۵ جولای ۱۵۳۵ میلادی، مونستر سقوط کرد. پادشاهی آناباپتیست‌ها که در ۲۱ فوریه ۱۵۳۴ به قدرت رسیده بودند، یک سال و نیم به درازا کشید. بسیاری از آناباپتیست‌ها در جریان شلوغی هجوم به دست لندزکنشت‌ها کشته شدند، بقیه محاکمه شدند و بسیاری از آن‌ها نیز اعدام گشتند. وضعیت شهر پروتستان (انجیلی) ملغی شد و مونستر دوباره تحت سلطه اسقف کاتولیک قرار گرفت.

بوکلسون در جریان شبیخون در امن‌ترین برج شهر پنهان شد و سپس تسلیم گردید. او زیر شکنجه از ایمان خود دست کشید و اقرار کرد که «مستحق مرگ، آن هم ده بار» است. او قول داد که اگر جانش را ببخشند، تمام

آناباپتیست‌ها را به اطاعت وادار کند. اما این کار سودی نداشت. در میدانی که او زمانی بر تخت سلطنت تکیه می‌زد، او را با آهن گداخته شکنجه کردند و سپس خنجری داغ در قلبش فرو کردند.

سوسیالیسم هزاره‌گرا (خیلیاستی) و ایدئولوژی جنبش‌های بدعت‌گذار

در نگارش پیشین، تلاش کردیم تا تسلیم این وسوسه نشویم که از میان منابع مربوط به جنبش‌های بدعت‌گذار قرون وسطی و عصر اصلاحات، تنها بخش‌هایی را انتخاب کنیم که در آن‌ها ایده‌های سوسیالیستی مانند اشتراک اموال، نابودی خانواده و غیره مطرح شده است. برعکس، کوشیدیم تا بررسی هرچه کامل‌تر، هرچند به ناچار فشرده و شماتیک، از تمام جنبه‌های تعالیم بدعت‌گذارانه ارائه دهیم. اکنون برای ما مهم است که پیوندهای میان این دو پدیده را ردیابی کنیم، یعنی جایگاهی را که ایده‌های سوسیالیسم هزاره‌گرا در ایدئولوژی عمومی جنبش‌های بدعت‌گذار اشغال می‌کردند، مشخص سازیم.

برای این منظور، نخست باید روشن کنیم: آیا می‌توان از یک جهان‌بینی واحد در جنبش‌های بدعت‌گذار سخن گفت؟ آیا ویژگی‌های مشترک کافی برای یکپارچه کردن این هرج‌ومرج بدعت‌ها که در طول دست‌کم هفت قرن پدید آمدند، وجود دارد؟ به عبارت دیگر، ما به مسئله روابط متقابل میان تعالیم مختلف بدعت‌گذارانه می‌رسیم. از نیمه دوم قرن گذشته، این مسئله موضوع پژوهش‌های متعددی بوده است که نه تنها وجود پیوندهای نزدیک میان گروه‌های مختلف بدعت‌گذار را نشان دادند، بلکه تاریخ بدعت‌ها را در گذشته بسیار «عمیق‌تر» کردند و نشان دادند که رابطه جانشینی مستقیمی میان تعالیم فرقه‌های قرون وسطی و بدعت‌های قرون نخستین مسیحیت وجود دارد.

به طور بسیار شماتیک، می‌توان بدعت‌های قرون وسطی را به سه گروه تقسیم کرد:

۱) بدعت‌های «مانوی» – کاتارها، آلبیکوآیی‌ها و پتروبروزی‌ها (از قرن ۱۱ تا ۱۴ میلادی)،

۲) بدعت‌های «پانته‌ایستی» (همه‌خدایی): آمالریکی‌ها، اورتلیباری‌ها، برادران و خواهران روح آزاد، آدامیت‌ها، برادران رسولی و گروه‌های بگهارد و بگین که به آن‌ها نزدیک بودند (از قرن ۱۳ تا ۱۵)، و

۳) بدعت‌هایی که مدت‌ها پیش از اصلاحات مذهبی، ایده‌های نزدیک به پروتستانتیسم را توسعه دادند: والدنسی‌ها، آناباپتیست‌ها، برادران موراویایی (از قرن ۱۲ تا ۱۷).

منشأ بیشتر این تعالیم، بدعت‌های غنوصی (گنوستیک) و مانوی است که هنوز در قرن دوم پس از میلاد در سراسر امپراتوری روم و حتی فراتر از مرزهای آن – برای نمونه در ایران – گسترش یافته بودند.

بدعت‌های گروه «مانوی» عمدتاً از شرق به اروپای غربی نفوذ کردند. تعالیم بسیار مشابه: ثنویت (دوگانه‌باوری)، ارتباط عهد عتیق با خدای شرور، تقسیم به حلقه درونی باطنی (اسرارآمیز) و حلقه بیرونی عامه‌فهم، در فرقه‌های غنوصی قرن دوم پس از میلاد، مثلاً در میان مارسیونی‌ها دیده می‌شود، اما توسعه کامل این دیدگاه‌ها در آیین مانی رخ داد.

حلقه واسط میان بدعت‌های غنوصی و فرقه‌های قرون وسطی، پاولیکیان بودند که در قرون ۴ و ۵ میلادی در امپراتوری روم شرقی پدید آمدند. آن‌ها به ثنویت محض باور داشتند و گناه نخستین را یک شاهکار – یعنی سرپیچی از فرمان خدای شرور – می‌دانستند. از اینجا نافرمانی از قوانین اخلاقی و انکار تفاوت میان خیر و شر نتیجه می‌شد. این امر در افراط‌های جنسی که معاصرانشان گزارش می‌دهند (یکی از رهبران پاولیکیان به نام باآن، به همین دلیل «کثیف» نامیده می‌شد) و در غارتگری‌ها آشکار می‌شد. در قرن نهم، پاولیکیان منطقه‌ای را در آسیای صغیر تصرف کردند و از آنجا به شهرهای همجوار یورش می‌بردند، آن‌ها را غارت می‌کردند و ساکنانشان را به عنوان برده به سارازن‌ها (مسلمانان) می‌فروختند. در سال ۸۵۷ میلادی، افسوس توسط آن‌ها تصرف و غارت شد و معبد سنت جان به اصطبل تبدیل گشت. پاولیکیان پس از شکست در قرن دهم از ارتش امپراتور بیزانس، به طور دسته‌جمعی به بلغارستان کوچانده شدند. در آنجا آن‌ها با بوگومیل‌ها مواجه شدند که از فرقه مسالیان (مربوط به قرن چهارم) منشعب شده بودند. تعلیم بوگومیل‌ها به دیدگاه کاتارهای یکتاپرست نزدیک بود – آن‌ها معتقد بودند که جهان مادی را پسر بزرگتر خدا که از او روی گردانده بود، یعنی ساتانائیل (شیطان)، خلق کرده است. پاولیکیان و بوگومیل‌ها غسل تعمید کودکان را انکار می‌کردند، و از کلیساها، شمایل‌ها و صلیب‌ها متنفر بودند و آن‌ها را نابود می‌ساختند.

تعالیم پاولیکیان و بوگومیل‌ها از امپراتوری روم شرقی به اروپای غربی نفوذ کرد (برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به ۱۰ و ۱۱).

تعالیم جهت‌گیری «پانته‌ایستی» نیز منشأ غنوصی دارند. اپیفانیوس، نویسنده مسیحی قرن پنجم، فرقه‌هایی را توصیف می‌کند که به طرز شگفت‌آوری شبیه به آدامیت‌های قرون وسطی هستند. خود او زمانی به یکی از این گروه‌ها (فیبونیت‌ها یا باربلیت‌ها) تعلق داشت. صد سال بعد، هیپولیتوس از تعالیم مشابهی در فرقه سیمونیان خبر می‌دهد. در هر دو مورد، همان مراسم شبانه با نقض آشکار هنجارهای اخلاقی انجام می‌شد که هدف آن نشان دادن ماهیت فراانسانی «دارندگان غنوص (معرفت باطنی)» بود (نگاه کنید به ۱۶، ص. ۷۷).

اشارات متعددی به پیوندهای گوناگون میان تعالیم فرقه‌های مختلف وجود دارد. پیش‌تر اشاره کردیم که برای نمونه، مفهوم «الوهیت» «ارواح آزاد»، توسعه جایگاه انحصاری «کاملان» در میان کاتارها بود. برخی از پژوهشگران بر این باورند که فرقه «روح آزاد» از کاتارها منشعب شده است. در این رابطه، دیدگاه جی. وان میرلو جالب است که واژه‌های «beginus» و «begine» (بگهاردها و بگین‌ها بستر اصلی بودند که «ارواح آزاد» پیروان خود را از میان آن‌ها جذب می‌کردند) را مشتق از «Albigensis» – آلبیکوآیی‌ها – می‌داند (۱۵، ص. ۲۴).

از سوی دیگر، نفوذ «ارواح آزاد» بر والدنسی‌ها، به‌ویژه بر حلقه محدود رهبران و حواریون فرقه که بر اساس تعالیم فرقه قدرت خود را از فرشتگان دریافت می‌کردند، به طور منظم در بهشت بودند و خدا را رویت می‌کردند، انکارناپذیر است. نزدیکی این دو فرقه را نمونه معروف «نیکلاس از بازل» نشان می‌دهد که مورخان مختلف با تسلط کامل بر اسناد و حس زمانه، او را گاه به «ارواح آزاد» و گاه به «والدنسی‌ها» نسبت می‌دهند.

حلقه پیوند دیگر میان کاتارها و والدنسی‌ها، فرقه پتروبروزی‌ها است که مثلاً دولینگر یا رانسیمن آن‌ها را بخشی از جنبش کاتارها می‌دانند، در حالی که دیگر پژوهشگران آن‌ها را پیشگامان والدنسی‌ها قلمداد می‌کنند. سرانجام، نشانه‌های بسیاری وجود دارد که والدنسی‌ها و آناباپتیست‌ها، دو نامی هستند که در زمان‌های مختلف به یک جنبش واحد داده شده‌اند. لودویگ کلر کارهای بسیاری را برای روشن کردن پیوندهای میان والدنسی‌ها و

آناباپتیست‌ها اختصاص داد و استدلال‌های بسیار زیادی را برای اثبات یگانگی آن‌ها گرد آورد (نگاه کنید به ۲۴ و ۲۶).

آنچه به‌ویژه در ظاهر، تصور پراکندگی فرقه‌ها را ایجاد می‌کند – یعنی تنوع نام‌های آن‌ها – نمی‌تواند دلیلی بر پراکندگی واقعی آن‌ها باشد. این نام‌ها بیشتر از بیرون، توسط دشمنانشان و به نام واعظی که در آن زمان جایگاه رهبری را در جنبش داشت، به آن‌ها داده می‌شد (پتروبروزی‌ها از پتر اهل بروزا، هنریشی‌ها از هنری، والدنسی‌ها از والدوس، اورتلیباری‌ها از اورتلیب و غیره، همان‌طور که بعدها لوتری‌ها از لوتر نام گرفتند). اما خود اعضای فرقه‌ها یکدیگر را «برادران»، «مردان خدا»، «دوستان خدا» می‌نامیدند – اصطلاح اخیر را برای نمونه والدنسی‌ها و آناباپتیست‌ها در آلمان تا قرن شانزدهم به کار می‌بردند (Gottesfreunde)، اما این اصطلاح ترجمه دقیق کلمه «بوگومیل» نیز هست.

ویژگی‌ای که تقریباً تمام گروه‌های جنبش بدعت‌گذار را با دقتی شگفت‌آور متمایز می‌کند، انکار غسل تعمید کودکان و در ارتباط با آن، پذیرش غسل تعمید دوم توسط بزرگسالان است. حتی در قانون‌نامه ژوستینین موادی علیه بدعت‌گذارانی که تعمید دوم را موعظه می‌کنند وجود دارد. تعمید دوم بارها در اسناد انگیزیسیون (دادگاه‌های تفتیش عقاید) و در آثار افشاگرانه علیه کاتارها و والدنسی‌ها ذکر شده است، این پدیده نام «آناباپتیست‌ها» (دوباره‌تعمیددهندگان) را به آن‌ها داد و تا زمان ما نیز در میان تعمیددهندگان (باپتیست‌ها) حفظ شده است.

خود فرقه‌ها نیز بر همین دیدگاه درباره جنبش بدعت‌گذار پافشاری می‌کردند. پیش از هر چیز، آن‌ها بر منشأ باستانی خود ادعا داشتند – ادعا می‌کردند که از شاگردان حواریون هستند که از پاپ سیلوستر اطاعت نکردند و هدیه امپراتور کنستانتین را نپذیرفتند.

بدین ترتیب، در پرونده‌های انگیزیسیون تولوز در سال ۱۳۱۱ میلادی، شهادت یک بافنده والدنسی ثبت شده است که این روایت کهن (حتی در آن زمان) را بیان کرده است (۲۴، ص. ۱۸–۱۹). بر اساس سنت والدنسی‌ها، والدوس بنیان‌گذار کلیسای آن‌ها نبود. آن‌ها برای نمونه، پتر اهل بروزا را که در نیمه اول قرن دوازدهم می‌زیست (والدوس در نیمه دوم این قرن موعظه می‌کرد)، «یکی از خودمان» می‌نامیدند (۲۴، ص. ۱۸). این دیدگاه تنها مختص والدنسی‌ها نبود – برای نمونه، کتاب‌های شهدای آناباپتیست که در میان منونیت‌ها تا قرن هفدهم نیز

محترم شمرده می‌شد، با توصیف آزار و اذیت والدنسی‌ها آغاز می‌شود که صدها سال پیش از اصلاحات مذهبی رخ داده بود (۲۴، ص. ۳۶۴).

سرانجام، دشمنان بدعت‌گذاران – افشاگران تعالیم آن‌ها و تفتیش‌کنندگان عقاید – نیز بارها بر وحدت کل جنبش بدعت‌گذار تاکید کردند. سنت برنارد کلروو که بدعت‌های زمان خود را به خوبی می‌شناخت، می‌گفت که تعلیم کاتارها چیز جدیدی در خود ندارد و تنها تکرار تعلیم بدعت‌گذاران باستان است. در اثر یک تفتیش‌کننده عقاید رومی، معروف به نام «پسیودو–راینر» (۱۲۵۰ میلادی) آمده است:

«در میان فرقه‌ها هیچ‌یک برای کلیسا خطرناک‌تر از لئونیست‌ها نیست. و این به سه دلیل است. نخست، زیرا باستانی‌ترین است. برخی می‌گویند که منشأ آن به زمان پاپ سیلوستر برمی‌گردد، برخی دیگر می‌گویند به حواریون. دوم اینکه، کشوری نیست که آن‌ها در آن یافت نشوند» (۲۴، ص. ۵).

بولینگر که در سال ۱۵۶۰ میلادی درباره آناباپتیست‌ها می‌نوشت، می‌گوید:

«بسیاری از گمراهی‌های اساسی و سنگین آن‌ها با فرقه‌های باستانی نوواتیان، کاتارها، و با آوکسنتیوس و پلاگیوس مشترک است» (۲۵، ص. ۲۷۰).

کاردینال هوزیوس که در قرن شانزدهم با بدعت‌گذاران مبارزه می‌کرد، نوشت:

«فرقه آناباپتیست‌ها از این هم زیان‌بارتر است که برادران والدنسی نیز از همین دست بودند و چنان‌که می‌دانیم تا همین اواخر تعمید دوم را انجام می‌دادند. این بدعت نه دیروز و نه پریروز پدید آمده، بلکه در زمان آگوستین نیز وجود داشته است» (۲۵، ص. ۲۶۷).

در کتاب «تاریخ مستند و فشرده شورش مونستر» (۱۵۸۹)، در میان نام‌های مختلفی که آناباپتیست‌ها به آن‌ها شناخته می‌شدند، از کاتارها و برادران رسولی یاد شده است (۲۵، ص. ۲۴۷). در «تاریخ‌نامه» سباستین فرانک (۱۵۳۱ میلادی) درباره رابطه برادران بوهمی، والدنسی‌ها و آناباپتیست‌ها آمده است:

«پیکاردهایی که منشأ آن‌ها از والدوس است، در بوهم قوم یا فرقه خاص مسیحی را تشکیل می‌دهند (...). آن‌ها به دو یا سه گروه تقسیم می‌شوند – بزرگ، کوچک و کوچکترین. این‌ها در همه چیز شبیه آناباپتیست‌ها هستند (...) شمار آن‌ها حدود ۸۰ هزار نفر است» (۲۶، ص. ۵۷).

گواهی‌های بسیاری از این دست را می‌توان ارائه داد.

فرض وجود جنبشی بدعت‌گذار، دارای سنت‌های کهن و وحدت سازمانی چشمگیر، از این جهت نیز وسوسه‌انگیز است که معجزه اصلاحات مذهبی را قابل‌فهم‌تر می‌کند؛ زمانی که ظرف چند سال در سراسر اروپا، گویی از زیر زمین، سازمان‌ها و رهبران، نویسندگان و واعظان آن‌ها ظاهر می‌شوند. پیوند رهبران اصلاحات در سال‌های نخستین آن با جنبش بدعت‌گذار بسیار محتمل است. این امر را مخالفان اصلاحات ادعا می‌کردند. برای نمونه، در جریان مناظره در رایشستاگ ورمس، فرستاده پاپ به لوتر اعتراض کرد:

«بیشتر تعالیم تو همان بدعت‌های مطرود بگهاردها، والدنسی‌ها، فقرای لیونی، وایکلیفی‌ها و هوسی‌ها است» (۲۵، ص. ۱۲۲–۱۲۳).

اما رهبران جنبش اصلاحات نیز چنین پیوندهایی را انکار نمی‌کردند. برای نمونه، در رساله «به اشراف مسیحی ملت آلمان» (An den christlichen Adel deutscher Nation، ۱۵۲۰) لوتر می‌گوید:

«زمان آن فرا رسیده است که ما با جدیت و اخلاص به کار بوهمی‌ها بپردازیم تا ما با آن‌ها و آن‌ها با ما متحد شویم» (۲۵، ص. ۱۲۶).

و تسوینگلی در سال ۱۵۲۷ میلادی به لوتر می‌نویسد:

«بسیاری از مردم پیش از این نیز جوهر دین انجیلی را به همان وضوح تو درک می‌کردند. اما از کل اسرائیل هیچ‌کس جرأت نکرد به کارزار درآید، زیرا آن‌ها از این جالوت قدرتمند هراس داشتند» (۲۶، ص. ۹).

بسیار محتمل است که تسوینگلی به کمون «برادران» در زوریخ تعلق داشته که حدود سال ۱۵۲۴ میلادی از آن جدا شد. لوتر نیز ظاهراً در این محیط پیوندهایی داشت. نخستین تکانه‌ای که بعدها منجر به جدایی او – راهب جوان و ناشناخته آن زمان – از کلیسای کاتولیک شد، توسط «یوهان اشتاوپیتس»، معاون کل فرقه آگوستینی به

او داده شد که در یکی از سفرهای بازرسی خود متوجه لوتر شده بود. اشتاوپیتس در میان محافل برادران بسیار مورد احترام بود. برای نمونه، در یکی از آثار آن زمان ابراز امیدواری شده بود که او همان کسی است که مقدر شده تا:

«اسرائیل جدید را از اسارت مصر خارج کند»،

یعنی کمون‌های «برادران» را از تعقیب و آزاری که با آن روبه‌رو بودند نجات دهد. نفوذ اشتاوپیتس در دوره‌ای بی‌نظیر بود; لوتر می‌گفت که او بود که:

«نخستین بار نور انجیل را در قلبش روشن کرد»،

«او را علیه پاپ برانگیخت.»

او به اشتاوپیتس نوشت:

«تو بیش از حد مرا رها می‌کنی. به خاطر تو من مانند نوزاد رهاشده‌ای بودم که در حسرت مادرش می‌سوزد. تو را سوگند می‌دهم، آفرینش پروردگار را در من انسان گناهکار برکت ده» (۲۵، ص. ۱۳۳).

تنها از سال ۱۵۲۲ میلادی بود که اختلافاتی میان آن‌ها آشکار شد که از سال‌های ۱۵۲۴–۱۵۲۵ به انشعاب کامل انجامید.

بدین ترتیب، تصویری شگفت‌انگیز از جنبشی پدید می‌آید که به مدت یک و نیم هزاره بر خلاف تعقیب و آزار کلیسای حاکم و مقامات دنیوی ادامه یافت*. مجموعه بسیار مشخصی از مفاهیم دینی که کل نگرش شرکت‌کنندگان در این جنبش را به زندگی تعیین می‌کرد، اغلب تا جزئی‌ترین جزئیات بدون تغییر حفظ شد. در تمام این مدت، سنت دست‌گذاری مخفیانه اسقف‌ها قطع نمی‌شود، مسائل عمومی جنبش در «شوراهای کلیسایی» حل‌وفصل می‌شود، و حواریون سرگردان تصمیمات آن‌ها را به دوردست‌ترین کمون‌ها می‌برند. هنگام پذیرش در فرقه، نام‌های جدیدی داده می‌شود که تنها برای خواص شناخته شده است. نشانه‌های مخفی (مثلاً در دست دادن) وجود دارد که به وسیله آن‌ها «برادران» یکدیگر را می‌شناسند. خانه‌های آن‌ها نیز با نشانه‌های مخفی مشخص شده است. در سفر، آن‌ها در خانه هم‌کیشان خود اقامت می‌کنند؛ در فرقه‌ها افتخار می‌کردند که می‌توان از انگلستان

تا رم سفر کرد و شب‌ها را تنها در خانه هم‌کیشان خود سپری نمود. پیوند نزدیکی میان شاخه‌های ملی جنبش وجود دارد: نمایندگانی از سراسر اروپای غربی و مرکزی در «شوراهای کلیسایی» گرد می‌آیند، ادبیات از کشوری به کشور دیگر منتقل می‌شود، حمایت مالی متقابل وجود دارد، و در دوران بحران، «برادران» از دیگر کشورها برای کمک به هم‌کیشان خود می‌شتابند.

چنین نگرشی زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا پایه فکری مشترک کل این جنبش را بیابیم و سپس جایگاهی را که ایده‌های سوسیالیسم هزاره‌گرا در این تعالیم داشتند، مشخص کنیم.

یکی از عناصر اصلی و مشترک در تعالیم تمام فرقه‌ها در طول تاریخ، نگرش خصمانه نسبت به مقامات دنیوی – «جهان» – و به‌ویژه کلیسای کاتولیک بود. این نگرش می‌توانست فعال یا غیرفعال باشد؛ یعنی در قالب فراخوان برای «نابودی بی‌دینان»، کشتن پاپ، نابودی «فاحشه بابل» (کلیسا) متجلی شود، یا در قالب ممنوعیت ارتباط با «جهان»، ممنوعیت سوگند یاد کردن، خرید و فروش، و مشارکت در زندگی پیرامونی.

دقیقاً بر سر همین موضوع بود که انشعاب میان رهبران اصلاحات – لوتر و تسوینگلی – و «برادران» رخ داد. بدین ترتیب، در «تاریخ‌نامه» آناباپتیست‌ها برای سال ۱۵۲۵ میلادی آمده است:

«کلیسایی که مدت‌ها سرکوب شده بود شروع به سر بلند کردن کرد... لوتر، تسوینگلی و پیروانشان با ضرباتی چون رعد همه چیز را ویران کردند، اما چیز بهتری نساختند... آن‌ها اگرچه نور را اندکی نمایان کردند، اما آن را تا به آخر دنبال نکردند، بلکه به قدرت دنیوی پیوستند. و به همین دلیل، با وجود شروع خوب، به خواست خدا، نور حقیقت در نزد آن‌ها دوباره خاموش شد» (نقل شده در ۲۹، ص. ۳۶۴).

جنبش بدعت‌گذار که به طور پنهان با کل ساختار زندگی پیرامونی سر ناسازگاری داشت، هر از گاهی شعله‌ور می‌شد و آتش همه‌سوز نفرت که تا آن زمان در اعماق فرقه پنهان بود، به بیرون زبانه می‌کشید. فاصله این انفجارها از یکدیگر کمی بیش از صد سال بود: جنبش دولچینو حدود ۱۳۰۰ میلادی، جنبش هوسی که پس از سوزاندن هوس در ۱۴۱۵ میلادی آغاز شد، آناباپتیسم در عصر اصلاحات مذهبی که در دهه ۱۵۲۰ شروع به اتخاذ شکلی تهاجمی کرد، و انقلاب انگلستان در سال‌های ۱۶۴۰–۱۶۶۰. در این دوره‌ها، ما افراطی‌ترین و روشن‌ترین جلوه‌های ایده‌های سوسیالیستی را می‌بینیم. در زمان‌های دیگر، این گرایش‌ها کمرنگ‌تر به گوش

می‌رسند و ما با فرقه‌هایی مواجه می‌شویم که خشونت را نفی می‌کنند و در تعالیم آن‌ها هیچ‌گونه دیدگاه سوسیالیستی دیده نمی‌شود. افراطی‌ترین تعلیم از این دیدگاه، متعلق به والدنسی‌ها بود. اما جالب است که این دو بال در جنبش بدعت‌گذار به شدت به هم تنیده بودند، نمی‌توان آن‌ها را به وضوح از هم جدا کرد، و گاه جریانی به ناگهان از یک سوی جنبش به سوی دیگر پرتاب می‌شد. به عنوان مثال، درباره کاتارها که تعلیمشان هرگونه خشونتی را ممنوع می‌کرد، درمی‌یابیم که در سال ۱۱۷۴ میلادی تلاش کردند در فلورانس کودتا کنند. حتی لمس کردن سلاح، حتی به قصد دفاع از خود، در نزد آن‌ها گناه شمرده می‌شد – و در عین حال گروه‌هایی وجود داشتند (روتاری‌ها، کاتارلی‌ها، رویرتاری‌ها) که غارت و مصادره اموال کلیساها را مجاز می‌دانستند. پژوهشگران رویدادهای پیش از جنگ‌های آلبیکوآیی را با همین گذار ناگهانی توضیح می‌دهند؛ زمانی که گروه‌های آرام در مدت کوتاهی تحت نفوذ گروه‌های به شدت تهاجمی قرار گرفتند: در میان کاتارها که حتی کشتن حیوان نیز برایشان ممنوع بود، ناگهان روحیه جنگ‌طلبی شعله‌ور شد و آن‌ها را در جنگ‌های بیش از ۳۰ ساله یاری داد. والدنسی‌ها که یکی از «مسالمت‌آمیزترین» فرقه‌ها به شمار می‌روند، در دوره‌هایی خاص خانه‌های کشیشانی را که علیه تعالیم آن‌ها موعظه می‌کردند می‌سوزاندند، مرتدان را در صفوف خود می‌کشتند یا برای سر آن‌ها جایزه تعیین می‌کردند. این چرخش ناگهانی در فرقه «برادران رسولی» نیز به وضوح دیده می‌شود. در میان تعالیمی که به آن‌ها نسبت داده می‌شود، با ممنوعیت خشونت مواجه می‌شویم: هرگونه قتل انسان گناه کبیره است. اما به زودی این اصل به این صورت تغییر شکل می‌دهد که گناه کبیره، همانا آزار و اذیت فرقه آن‌هاست، و سپس با مجاز دانستن هرگونه اقدامی علیه دشمنان ایمان حقیقی و فراخوان برای نابودی بی‌دینان تکمیل می‌شود (۹، ج. II، ص. ۳۹۷). شبیه به همین جهش در فرقه‌های آناباپتیست در سوئیس و جنوب آلمان در آغاز اصلاحات مذهبی رخ داد. ظاهراً فرقه می‌توانست در دو وضعیت باشد: «مسالمت‌آمیز» و «جنگ‌طلب»، و گذار از اولی به دومی به صورت جهشی و عملاً در یک لحظه رخ می‌داد. این نفرت از کلیسای کاتولیک و سبک زندگی شکل‌گرفته تحت هدایت آن نشان می‌دهد که هسته جهان‌بینی فرقه‌های بدعت‌گذار را می‌توان به عنوان آنتی‌تزی (نقیضی) برای ایدئولوژی کاتولیسیسم قرون وسطی درک کرد. قرون وسطی تلاش عظیمی از سوی بشریت اروپای غربی بود تا زندگی خود را بر پایه ارزش‌های معنوی والا بنا کند و آن را به عنوان راهی برای دستیابی به آرمان‌های مشخص مطرح‌شده توسط مسیحیت درک کند. سخن بر سر دگرگونی جامعه بشری و جهان بود، هدف گذار آن‌ها به یک وضعیت برتر و دگرگونی معنوی آن‌ها بود. پایه دینی این جهان‌بینی، تعلیم تجسد مسیح بود که جهان مادی را از طریق

پیوند دادن امر الهی و امر مادی تقدیس کرد – و بدین ترتیب راه فعالیت بشری را نشان داد. رهبری واقعی در دست کلیسای کاتولیک بود و بر تعلیم کلیسا به عنوان پیوند عرفانی مؤمنان، شامل زندگان و مردگان، تکیه داشت. دعا برای مردگان و استعانت از قدیسان – به عنوان اشکال مختلف ارتباط میان اعضای یک کلیسا – بر همین تعلیم استوار بود.

اهدافی که ملت‌های غرب در آن زمان برای خود تعیین کرده بودند، در این مسیر محقق نشدند. بی‌تردید، مانند هر پدیده دیگری در این مقیاس، دلیل اصلی این شکست «درونی» بود؛ این امر پیامد انتخاب آزاد بود، چیزی که در رابطه با کلیسای کاتولیک طبیعی است آن را گناه آن بنامیم. در این باره بسیار گفته شده است، و ما تنها دیدگاه گسترده‌ای را یادآوری می‌کنیم که بر اساس آن، تصمیم سرنوشت‌ساز و مهلک برای کلیسا در انتخاب ابزارها برای دستیابی به اهداف تعیین‌شده توسط مسیحیت نهفته بود – نیروهای دنیا تبدیل به این ابزارها شدند: قدرت، ثروت، اقتدار اجباری بیرونی. اما نباید فراموش کرد که این انتخاب در فضای مبارزه مداوم با نیروهای خصم با کلیسای کاتولیک انجام شد؛ فعالیت‌هایی که بیرونی بودند و اگرچه دلیل اصلی نبودند، اما دلیل بسیار مهمی برای شکستی بودند که گریبانگیر کلیسا شد. در میان این نیروها، جنبش‌های بدعت‌گذار جایگاه کم‌اهمیتی نداشتند. فعالیت آن‌ها در آن مرز باریکی جریان داشت که در آن تشخیص جستجوی آزادانه حقیقت معنوی از توطئه‌ای با هدف سرنگونی قهرآمیز بشریت از مسیر برگزیده‌اش بسیار دشوار است. ما نمونه‌هایی را دیدیم که چگونه تعالیم عرفانی انتزاعی در نسل بعدی به شکل ویران کردن کلیساها، نابود کردن صلیب‌ها و موعظه قتل تمام راهبان و کشیشان تعبیر می‌شد. مردم به موعظه بدعت‌ها با فوران خشم و خشونت علیه بدعت‌گذاران پاسخ می‌دادند. این اقدامات در ابتدا توسط کلیسا محکوم می‌شد، اما رفته‌رفته کینه‌توزی متقابل، ترس از بدعت‌های روزافزون و مهم‌تر از همه، وسوسه قدرت دنیوی که کلیسای کاتولیک نتوانست در برابر آن مقاومت کند، منجر به جنگ‌های صلیبی علیه بدعت‌گذاران و ایجاد انگیزیسیون شد. بدین ترتیب مسیر حرکت جامعه قرون وسطی منحرف شد و آرمانی که در برابر آن قرار داشت، تیره و تار گشت.

شکی نیست که قرون وسطی، کمتر از هر زمان دیگری، زمینه‌هایی برای نارضایتی از زندگی و اعتراض به جنبه‌های تاریک آن فراهم نمی‌کرد. اما اگرچه افشای جامعه و کلیسای آن زمان نقش بزرگی در موعظه بدعت‌ها ایفا می‌کرد، بعید است بتوان آن‌ها را صرفاً به عنوان واکنشی به بی‌عدالتی‌ها و نقص‌های زندگی در نظر گرفت.

دست‌کم آن بدعت‌هایی که درباره‌شان سخن گفتیم، خواهان بهبود کلیسا یا زندگی دنیوی نبودند؛ برای نمونه، آناباپتیست‌ها نه به اصلاحات مذهبی پروتستان پیوستند و نه به جنبش اصلاحات مذهبی کاتولیک که بسیار کارآمد از آب درآمد. تعالیم این فرقه‌ها خواستار نابودی کامل کلیسای کاتولیک، ویرانی جامعه آن زمان و تا زمانی که چنین امکانی فراهم نبود – کناره‌گیری از دنیا و نادیده گرفتن خصمانه آن بود.

بدعت‌ها دقیقاً علیه ایده‌های اصلی جهان‌بینی قرون وسطی که در بالا به طور شماتیک ترسیم کردیم، جهت‌گیری شده بودند. تعالیم آن‌ها در واقع نفی مستقیم گزاره‌های مطرح‌شده در بالا هستند که گاه در لباسی عرفانی پوشانده شده‌اند. تعلیم کاتارها درباره آفرینش جهان مادی توسط خدای شرور یا روحی که از خدا روی گردانده است، با این هدف بود که ایمان به اینکه تجسد مسیح جسم و جهان را متبرک ساخته است، نابود کند، دره‌ای میان زندگی مادی و معنوی ایجاد کند و اعضای فرقه‌ها را از مشارکت در زندگی تحت هدایت کلیسا بازدارد. در شکلی نمادین‌تر، این تقابل میان الوهیت و جهان در نفرت از تصاویر مادی مسیح و خدای پدر – به عنوان نمادهای تجسد مادی – بیان شد. جالب است که کهن‌ترین بدعت شناخته‌شده در اروپای غربی با این موضوع مرتبط است. کلاودیوس، اسقف تورین، در سال‌های ۸۱۴–۸۳۹ میلادی دستور داد تمام شمایل‌ها و صلیب‌ها را از کلیساهای قلمرو اسقفی خود بردارند (۹، ج. II، ص. ۵۰). آگوبارد، اسقف لیون که در سال ۸۴۱ درگذشت نیز نابودی شمایل‌ها را موعظه می‌کرد (۹، ج. II، ص. ۴۳–۴۶). بی‌تردید، منشأ جنبش تصویرشکنی که در قرن هشتم امپراتوری بیزانس را فراگرفت نیز همین بود؛ جنبشی که در اینجا برای جلوگیری از گسترش بیش از حد موضوع، درباره‌اش صحبت نکردیم. در این جنبش، پاولیکیان – پیشگامان مستقیم کاتارها – نقش برجسته‌ای داشتند. همان گرایش به گسستن پیوند میان خدا و جهان، روح و ماده، منجر به انکار رستاخیز جسم در نزد کاتارها شد. نگرش خصمانه به گورستان‌ها در نزد والدنسی‌ها و سنت دفن کردن مردگان در زمین‌های بایر و حیاط‌ها نیز با همین موضوع مرتبط است.

تعلیم کاتارها مبنی بر اینکه کارهای نیک نمی‌توانند منجر به رستگاری شوند و به عنوان منابع کبر و غرور زیان‌بار هستند، علیه مشارکت فعال انسان در زندگی پیرامونی جهت‌گیری شده بود. ممنوعیت‌های مشترک میان کاتارها و والدنسی‌ها در خصوص حمل سلاح، سوگند یاد کردن و مشارکت در دادگاه نیز همین کارکرد را داشتند. به کاتارهای برخی از جریان‌ها اساساً ارتباط با مردم دنیوی ممنوع شده بود، به استثنای تلاش برای دعوت آن‌ها

به فرقه. ایده‌های «ارواح آزاد» و آدامیت‌ها – یعنی نفی مالکیت، خانواده، دولت و تمام هنجارهای اخلاقی – از این هم رادیکال‌تر بود. رهبران «الهی» فرقه آشکارا مدعی جایگاهی بسیار بالاتر در زندگی نسبت به روحانیت کلیسای کاتولیک بودند. ایدئولوژی آن‌ها هرگونه سلسله‌مراتبی را (به جز شاید سلسله‌مراتب فرقه خودشان) نفی می‌کرد – و این نفی نه تنها بر زمین، بلکه در آسمان‌ها نیز جاری بود. بیانات صریح و جدلی آن‌ها دقیقاً همین معنا را داشت: اینکه آن‌ها در همه چیز بدون کوچکترین تفاوت با خدا برابرند، اینکه می‌توانند همان معجزات مسیح را انجام دهند، یا اینکه مسیح تنها بر روی صلیب به وضعیت «الوهیت» رسید.

انکار غسل تعمید کودکان که تقریباً در همه فرقه‌ها مشترک بود، بر پایه نپذیرفتن اصولی کلیسا به عنوان یک جامعه عرفانی استوار بود. آن‌ها کلیسای خود را به جای آن قرار می‌دادند؛ کلیسایی که ورود به آن، که آن نیز با تعمید همراه بود، تنها برای بزرگسالانی که اصول آن را آگاهانه می‌پذیرفتند میسر بود، و بدین ترتیب برخلاف کلیسای کاتولیک، اتحادی از هم‌فکران آگاه به شمار می‌رفت. تمام این گزاره‌های جزئی به یک هدف ختم می‌شوند: غلبه بر آن پیوند میان خدا و جهان، خدا و انسان که از طریق تجسد مسیح حاصل شده بود و پایه و اساس مسیحیت (دست‌کم در تفسیر سنتی آن) به شمار می‌رفت. برای این منظور دو راه وجود داشت: نفی جهان یا نفی خدا. فرقه‌های مانوی–غنوصی راه اول را در پیش گرفتند؛ تعالیم آن‌ها جهان را به دست خدای شرور می‌سپرد و رستگاری از اسارت ماده را به عنوان تنها هدف زندگی (برای کسانی که برایشان ممکن بود) به رسمیت می‌شناخت. فرقه‌های پانته‌ایستی (همه‌خدایی) برعکس، نه تنها دنیا را نفی نمی‌کردند، بلکه ایده‌های تسلط بر آن را (باز هم برای برگزیدگان، در حالی که دیگر انسان‌های «عامّی» در مقوله جهان قرار می‌رفتند) اعلام می‌کردند. در تعالیم آن‌ها می‌توان پیش‌نمونه ایده «تسخیر طبیعت» را یافت که در قرون بعدی بسیار محبوب شد. اما تسلط بر جهان نه در مسیر اجرای طرح خدا، بلکه از طریق نفی خدا و تبدیل خود برگزیدگان «ارواح آزاد» به خدایان دست‌یافتنی تلقی می‌شد. تجلی اجتماعی این ایدئولوژی را می‌توان در جریان‌های افراطی جنبش تابوری‌ها دید. سرانجام، آناباپتیست‌ها ظاهراً تلاش کردند تا سنتزی (تلفیقی) از هر دو گرایش ایجاد کنند. آن‌ها در فاز «جنگ‌طلبانه»، تسلط برگزیدگان بر جهان را موعظه می‌کردند، به طوری که ایده‌های تسلط، ویژگی‌های مسیحی جهان‌بینی آن‌ها را کاملاً به حاشیه می‌راند (به عنوان مثال، مونتسر نوشت که تعلیم او به یک اندازه برای مسیحیان، یهودیان، ترک‌ها و کافران قابل درک است). اما در فاز «مسالمت‌آمیز»، چنان‌که در نمونه برادران موراویایی دیده می‌شود، گریز از دنیا، محکوم کردن آن و گسستن تمام پیوندها با آن – اعم از مادی و معنوی – دست بالا را

می‌گرفت (به عنوان مثال، «میشائل زاتلر» از برادران موراویایی که در سال ۱۵۲۷ توسط مقامات بازداشت شده بود، در جریان بازجویی گفت که او به میهن و مسیحیان خود کمک نخواهد کرد، حتی اگر ترک‌ها به کشور حمله کنند).

ایده‌های سوسیالیسم هزاره‌گرا بخش ارگانیک این جهان‌بینی را تشکیل می‌دادند. خواست نابودی مالکیت خصوصی، خانواده، دولت و کل سلسله‌مراتب جامعه آن زمان با این هدف بود که شرکت‌کنندگان در جنبش را از زندگی پیرامونی خارج کند و آن‌ها را در روابط خصمانه و آشتی‌ناپذیر با «جهان» قرار دهد. با وجود اینکه این خواسته‌ها از نظر کمی جایگاه کوچکی در ایدئولوژی عمومی فرقه‌های بدعت‌گذار داشتند، اما چنان شاخص بودند که تا حد زیادی می‌توانستند به عنوان ویژگی تعیین‌کننده و نوعی کل جنبش عمل کنند. بدین ترتیب، دولینگر که پیش‌تر به او ارجاع دادیم، در کتاب دیگر خود نگرش فرقه‌ها را به زندگی این‌گونه توصیف می‌کند:

«هر تعلیم بدعت‌گذارانه‌ای که در قرون وسطی پدید آمد، در شکل آشکار یا پنهان خود، ماهیتی انقلابی داشت؛ به عبارت دیگر، اگر به قدرت می‌رسید، ناگزیر بود نظم موجود را نابود کند و تحول سیاسی و اجتماعی ایجاد کند. این فرقه‌های غنوصی – کاتارها و آلبیکوآیی‌ها – که با فعالیت خود قوانین سخت‌گیرانه و بی‌رحمانه قرون وسطی را علیه بدعت برانگیختند و مبارزه‌ای خونین با آن‌ها انجام شد، سوسیالیست و کمونیست بودند. آن‌ها به ازدواج، خانواده و مالکیت حمله می‌کردند. اگر آن‌ها پیروز می‌شدند، نتیجه آن فروپاشی عمومی و بازگشت به توحش بود. برای هر کارشناسی روشن است که والدنسی‌ها نیز با نفی اصولی سوگند و حقوق کیفری، نمی‌توانستند جایی در جامعه اروپایی آن زمان بیابند» (۴۱، ص. ۵۰–۵۱).

در دورانی که ایده‌های سوسیالیستی در چارچوب ایدئولوژی جنبش‌های بدعت‌گذار توسعه می‌یافتند، ویژگی‌های نوین متعددی به خود گرفتند که در دوران باستان (کلاسیک) سابقه نداشت. در این عصر، سوسیالیسم از یک دکترین تئوریک و کتابخانه‌ای، به پرچم و نیروی محرکه جنبش‌های توده‌ای گسترده تبدیل شد. دوران باستان البته ناآرامی‌های شدید مردمی را به خود دیده بود که گاه حتی به فروپاشی دولت‌ها می‌انجامید. در آن دوران، فقیرترین اقشار جامعه پس از تصرف قدرت، ثروتمندان را قتل‌عام یا از شهرها اخراج می‌کردند و سپس اموالشان را میان خود بخش می‌کردند؛ مانند آنچه در کرکیرا (کورفو) در سال ۴۲۷ ق.م، در ساموس در سال ۴۱۲ ق.م، و در سیراکوز در سال ۳۱۷ ق.م رخ داد. در اسپارت نیز نابیس پادشاه در سال ۲۰۶ ق.م، نه تنها اموال، بلکه همسران

ثروتمندان را هم میان پیروان خود تقسیم کرد. با این حال، جنبش‌های مردمی دوران باستان هیچ‌گاه شعارهایی همچون اشتراک اموال یا اشتراک زنان نداشتند و هدف آن‌ها مبارزه با دین نبود. تمامی این ویژگی‌ها نخستین بار در قرون وسطی پدید آمدند.

در این میان، خود تعالیم سوسیالیستی نیز تغییر شکل می‌دهند و خصلتی نابردبار، سرشار از نفرت و ویرانگر به خود می‌گیرند.

در این دوره، ایده تقسیم بشریت به دو گروه «برگزیدگان» و «محکومان به فنا» شکل می‌گیرد و فراخوان‌هایی برای نابودی تمامی «بی‌دینان» یا «دشمنان مسیح» – یعنی مخالفان جنبش – سر داده می‌شود. ایدئولوژی سوسیالیستی مفاهیمی را درباره یک دگرگونی بنیادین قریب‌الوقوع، پایان و ویرانی جهان کهن، و آغاز عصری نوین در جهان به خود جذب می‌کند. این رویکرد با مفهوم «اسارت» و «آزادی» در هم می‌آمیزد؛ مفهومی که در ابتدا – در میان کاتارها – به عنوان اسارت روح در چنگال ماده و رهایی آن در جهان پس از مرگ تعبیر می‌شد، سپس – در میان آمالریکی‌ها و «ارواح آزاد» – به عنوان رهایی معنوی از طریق دستیابی به «الوهیت» در همین دنیا مطرح گردید، و سرانجام – در نزد تابوری‌ها و آناباپتیست‌ها – به شکل رهایی مادی از سلطه «شروران» و برقراری حاکمیت «برگزیدگان» بر آنان جلوه‌گر شد.

علاوه بر این، ایده‌های سوسیالیستی در این عصر با یک مفهوم تاریخی–جهانی (که عمدتاً برگرفته از آراء یوآخیم فیوره‌ای است) پیوند می‌خورند. تحقق آرمان سوسیالیستی دیگر نه بر تصمیم فرمانروایی خردمند (آن‌گونه که در افلاطون آمده) تکیه دارد، بلکه به عنوان نتیجه یک فرآیند محتوم و دترمینستی (جبرگرایانه) نگریسته می‌شود که سراسر تاریخ را در بر می‌گیرد و مستقل از اراده افراد، به این فرجام تاریخی منتهی می‌گردد.

در این بستر، ساختار سازمانی نوینی نیز شکل می‌گیرد که ایده‌های سوسیالیستی در آن توسعه یافته و تلاش‌هایی برای پیاده‌سازی آن‌ها صورت می‌پذیرد. این ساختار همان «فرقه» (سکت) با سازماندهی دوگانه یا «متقارن و هم‌زمان» است؛ حلقه‌ای تنگ و به‌شدت مخفی از رهبران که به تمام ابعاد تعلیم اشراف دارند، و حلقه‌ای گسترده از همدلان که تنها با جنبه‌هایی خاص آشنا هستند و پیوندشان با فرقه بیشتر بر پایه‌های عاطفی تعریف‌نشده استوار است.

چهره‌های پیشرو در توسعه سوسیالیسم نیز به تیپ جدیدی از انسان‌ها بدل می‌شوند؛ جای اندیشمند منزوی و فیلسوف عزلت‌نشین را نویسنده و سازمان‌دهنده‌ای خستگی‌ناپذیر و پرانرژی می‌گیرد که هم‌زمان تئوریسین و عمل‌گرای ویرانی است. این چهره عجیب و متناقض در سراسر تاریخ بعدی تکرار خواهد شد: فردی که گویی در دوران موفقیت از نیروهای بی‌پایان برخوردار است، اما به محض اینکه بخت از او رو برمی‌گرداند، به موجودی ناچیز، وحشت‌زده و عروسکی رهاشده بر زمین تبدیل می‌شود.

در پایان این فصل، شایسته است به یک موضوع جالب و بسیار حیاتی توجه کنیم که احتمالاً پیش از این نیز نظر خواننده را به خود جلب کرده است؛ یعنی وابستگی عمیق ایدئولوژی سوسیالیستی (در شکل قرون وسطایی آن) به مسیحیت. تقریباً در تمامی جنبش‌های سوسیالیستی، ایده برابری بر پایه برابری انسان‌ها در پیشگاه خداوند و اینکه انسان‌ها به طور برابر به جهان فرستاده شده‌اند، توجیه می‌شد. استناد به کمون رسولان در اورشلیم به عنوان الگویی برای زندگی اشتراکی بناشده بر اصول مالکیت مشترک، یک امر همیشگی بود. سوسیالیسم مفهوم «معنای تاریخ» و غایتی را که تاریخ به سوی آن حرکت می‌کند، مدیون مسیحیت است؛ مفاهیمی چون گناه‌آلود بودن دنیا، فرجام قریب‌الوقوع و داوری نهایی بر آن. دشوار بتوان این پیوند نزدیک را صرفاً با تمایل به تکیه بر یک مرجعیت پذیرفته‌شده یا (آن‌گونه که انگلس مطرح می‌کند) با این ادعا توجیه کرد که دین در آن زمان تنها زبانی بود که می‌شد مفاهیم تاریخی را به وسیله آن فرمول‌بندی کرد. این واقعیت که سوسیالیسم برخی از مهم‌ترین ایده‌های خود را از مسیحیت وام گرفته، نشان می‌دهد که در اینجا نه یک اقتباس بیرونی، بلکه تعاملی عمیق‌تر در جریان بوده است. وجود عناصر مشترک در مسیحیت و سوسیالیسم در پدیده‌ای چون صومعه‌نشینی نیز مشهود است؛ جایی که گویی اصول سوسیالیستی لغو مالکیت خصوصی و تجرد (یا نفی ازدواج) در درون خود مسیحیت اجرا می‌شود. بسیار مهم است که بفهمیم کدام جنبه‌ها مسیحیت و سوسیالیسم را به هم نزدیک می‌کنند، و ردیابی کنیم که چگونه مفاهیم مسیحی در درون ایدئولوژی سوسیالیستی تغییر جهت می‌دهند و در نهایت به نفی گزاره‌های اساسی مسیحیت تبدیل می‌شوند. (برای نمونه، هنگامی که داوری خدا بر جهان به عنوان داوری «برگزیدگان» بر دشمنانشان تعبیر می‌شود، یا رستاخیز مردگان به عنوان «الوهیت‌یافتگی» در فرقه «ارواح آزاد» بازتعریف می‌گردد). چنین تحلیلی بی‌شک نکات مبهم بسیاری را در ایدئولوژی سوسیالیستی روشن خواهد ساخت.

سوسیالیسم فلاسفه

آرمان‌شهرهای بزرگ

در انقلاب قرن هفدهم انگلستان، جنبش بدعت‌گذار برای آخرین بار به عنوان یکی از نیروهای اصلی تعیین‌کننده تاریخ ظاهر شد. پس از آن، فرقه‌های هزاره‌گرا که تا آن زمان اروپا را به لرزه درآورده بودند، به جریان‌های مسالمت‌آمیزی چون منونیت‌ها، باپتیست‌ها و کواکرها تبدیل شدند. با این حال، ایده‌های سوسیالیستی فرقه‌های قرون وسطی، در جانشینان صلح‌طلب آن‌ها به حیات خود ادامه دادند. بارزترین جلوه آن‌ها، کمون‌های متعدد اشتراکی بود که توسط فرقه‌گرایان در قرون هجدهم و نوزدهم در آمریکا پایه‌گذاری شد. در این کمون‌ها، ما با تلاش‌هایی برای تحقق آرمان‌های سوسیالیستی بسیار آشنا مواجه می‌شویم: اشتراک اموال، ممنوعیت ازدواج و تشکیل خانواده که یا در قالب تجرد تجلی می‌یافت و یا در قالب اشتراک زنان و تربیت عمومی کودکان. با این حال، خود ایده‌های سوسیالیستی نیز رنگ و بویی دیگر به خود گرفتند؛ آن‌ها خصلت تهاجمی خود را از دست دادند، فراخوان‌ها برای بازسازی قهرآمیز جهان ناپدید شد، تبلیغ دکترین نقش کمرنگ‌تری یافت، و مرکز ثقل به زندگی درون‌گروهی خود کمون – که از جهان خصم جدا مانده بود – منتقل گردید. به لطف این امر، نفوذ تعالیم سوسیالیستی در اینجا از مرزهای کمون‌های مؤمنان فراتر نرفت و در این شکل، ایده‌های سوسیالیستی قدرت آتشین خود را از دست دادند و دیگر جنبش‌های مردمی گسترده را تغذیه نکردند.

اما توسعه اندیشه‌های سوسیالیستی در اینجا متوقف نشد؛ برعکس، در قرون هفدهم و هجدهم، ادبیات سوسیالیستی عملاً اروپا را فراگرفت. با این حال، این ایده‌ها به زمین دیگری انتقال یافتند و به دست افرادی از سنخ دیگر افتادند. جای واعظ و حواری سرگردان را روزنامه‌نگار و فیلسوف گرفت. هیجانات مذهبی و استناد به وحی، جای خود را به استمداد از عقل و خرد داد. ادبیات سوسیالیستی خصلتی کاملاً سکولار و عقل‌گرایانه به خود گرفت و روش‌های جدیدی برای عامه‌پسند کردن آن ابداع شد: آثار سوسیالیستی در قالب سفرنامه به سرزمین‌های ناشناخته نوشته شدند و مضامین هزل‌آمیز و بی‌پروا در آن‌ها گنجانده شد. بدین ترتیب، مخاطب این ادبیات نیز تغییر یافت؛ این آثار دیگر نه برای دهقانان و پیشه‌ورانی که حواریون فرقه‌های قرون وسطی برایشان موعظه می‌کردند، بلکه برای مخاطبان باسواد و تحصیل‌کرده نگاشته می‌شدند. به همین دلیل، سوسیالیسم برای مدتی از اعمال نفوذ مستقیم بر توده‌های وسیع دست کشید. کل این جریان که در حمله مستقیم به تمدن مسیحی به موفقیت کامل دست نیافته

بود، گویی دست به یک مانور دور زدن زد که چندین قرن به درازا کشید. تنها در اواخر قرن هجدهم بود که سوسیالیسم بار دیگر به خیابان‌ها آمد و ما پس از وقفه‌ای چندصد ساله، با تلاش جدیدی برای برپایی جنبشی مردمی بر پایه ایدئولوژی سوسیالیستی مواجه می‌شویم.

این چرخش در توسعه اندیشه‌های سوسیالیستی مدت‌ها پیش از انقلاب قرن هفدهم انگلستان آغاز شده بود. در اوایل قرن شانزدهم، هم‌زمان با نخستین گام‌های اصلاحات مذهبی، نخستین اثری پدید آمد که پیشاپیش بسیاری از ویژگی‌های ادبیات سوسیالیستی جدید را در خود داشت: «یوتوپیا» (آرمان‌شهر) اثر تامس مور. دقیقاً در همین اثر است که شگردهایی ابداع می‌شوند که بعدها به الگوی استاندارد این سبک بدل گشتند؛ مانند توصیف سفر به سرزمین‌های دوردست و کشف کشوری ناشناخته و عجیب که در آن جامعه‌ای آرمانی و سوسیالیستی وجود دارد. بیهوده نیست که نام این کتاب به اصطلاحی برای نام‌گذاری کل این دکترین تبدیل شد: «سوسیالیسم تخیلی (یوتوپیایی)».

کتاب «یوتوپیا» اثر تامس مور در سال ۱۵۱۶ میلادی منتشر شد. عنوان کامل آن چنین بود: «کتاب طلایی، به همان اندازه مفید که سرگرم‌کننده، درباره بهترین ساختار دولت و درباره جزیره جدید یوتوپیا».

در آن زمان نویسنده آن، تامس مور، دولتمرد بانفوذ انگلیسی بود که پله‌های ترقی را به سرعت طی می‌کرد. در سال ۱۵۲۹ میلادی او لرد–سردراعظم انگلستان شد که پس از پادشاه، دومین مقام عالی‌رتبه کشور به شمار می‌رفت. اما در سال ۱۵۳۵، او به عنوان مخالف سرسخت اصلاحات مذهبی در کلیسا ظاهر شد که تحت تأثیر پروتستانتیسم توسط شاه هنری هشتم اجرا می‌شد. مور از ادای سوگند به پادشاه به عنوان رئیس کلیسای نوپای انگلستان سرباز زد، به خیانت بزرگ متهم گردید و در سال ۱۵۳۵ سر از تنش جدا شد. چهار قرن بعد، در سال ۱۹۳۵، کلیسای کاتولیک مور را در زمره قدیسان خود پذیرفت.

«یوتوپیا» در قالب گفتگویی میان مور، دوستش اگیدیوس و دریانوردی به نام «هیتلودی» نگاشته شده است. هیتلودی جهان را دیده و زندگی را به دقت زیر نظر گرفته بود. او که در سفرهای آمریگو وسپوچی شرکت کرده بود، به درخواست خود به همراه چند تن از همراهانش «در مرزهای آخرین سفر» باقی ماند. هیتلودی پس از سرگردانی در دریاها و بیابان‌ها، به جزیره یوتوپیا می‌رسد؛ جایی که دولتی را می‌یابد که بر اساس قوانینی عادلانه

اداره می‌شود که روزگاری توسط قانون‌گذار خردمند، «یوتوپ»، وضع شده بود. برای درک تأثیری که «یوتوپیا» بر معاصران خود گذاشت، باید توجه داشت که این اثر در آغاز عصر کشفیات بزرگ و پیش از رمان‌های دفو و سویفت نوشته شده است.

کل محتوای «یوتوپیا» به دو موضوع مربوط می‌شود: نقد جامعه اروپایی معاصر نویسنده، و توصیف دولت آرمانی در جزیره یوتوپیا. این ساختار به طور کلی با تقسیم کار به دو کتاب همخوانی دارد.

در بخش نخست، تز محوری این است که دولت‌های اروپایی امروزی، ابزاری برای تأمین منافع خودخواهانه ثروتمندان هستند:

«با تأمل مکرر و دقیق بر تمام دولت‌هایی که امروزه رو به شکوفایی دارند، می‌توانم سوگند یاد کنم که آن‌ها چیزی نیستند جز توطئه ثروتمندانی که تحت نام و عنوان دولت، در پی منافع شخصی خود هستند» (۴۲، ص. ۱۸۸).

علت واقعی این وضعیت، مالکیت خصوصی و پول است:

«با این حال، دوست من مور، اگر بخواهم عقیده خود را صادقانه به تو بگویم، به نظر من هر جا که مالکیت خصوصی وجود دارد و همه چیز با پول سنجیده می‌شود، به ندرت ممکن است امور دولتی به شکلی درست و موفقیت‌آمیز جریان یابد» (۴۲، ص. ۷۳).

«... اما اگر این (مالکیت خصوصی) باقی بماند، بار تلخ و ناگزیر اندوه‌ها برای همیشه بر دوش بزرگترین و بهترین بخش جمعیت سنگینی خواهد کرد» (۴۲، ص. ۷۴).

به عنوان نمونه، مسئله جرم و جنایت بررسی می‌شود که به طور کامل به پای فساد سیستم اجتماعی نوشته می‌شود:

«آیا با چنین رفتاری، کار دیگری جز این می‌کنید که ابتدا دزدان را می‌پرورید و سپس مجازاتشان می‌کنید؟» (۴۲، ص. ۵۷).

قوانین آن زمان که دزدان را به مرگ محکوم می‌کرد، نه تنها ناعادلانه، بلکه ناکارآمد تلقی می‌شود. در عوض، هیتلودی آدابی را پیشنهاد می‌کند که در میان قوم «پولی‌لریت‌ها» در کوهستان‌های ایران دیده بود:

«در این زمینه، من در میان هیچ قومی نظمی بهتر از این ندیده‌ام...» (۴۲، ص. ۵۹).

این آداب بدین گونه است که دزدان دستگیرشده به برده‌های دولتی تبدیل می‌شوند. به عنوان نشانه وضعیتشان، لاله یک گوش آن‌ها را می‌برند. تنبل‌ها را:

«نه چندان با زنجیر مجازات می‌کنند، بلکه با شلاق زدن به کار برمی‌انگیزند» (۴۲، ص. ۶۰).

سرانجام برای جلوگیری از فرار، گزارشگری و سخن‌چینی تشویق می‌شود: برده‌ای که چنین قصدی را فاش کند آزادی به دست می‌آورد و فرد آزاد در ازای آن پول می‌گیرد. برده فراری دستگیرشده اعدام می‌شود و فرد آزادی که به او کمک کرده باشد به بردگی کشیده می‌شود.

راوی داستان خود را این‌گونه پایان می‌دهد: «به راحتی می‌توان دید که این قوانین تا چه حد انسانی و کارآمد هستند» (۴۲، ص. ۶۱).

در تقابل با این تصویر تاریک از زندگی دولت‌های اروپایی، توصیف دولت آرمانی در جزیره یوتوپیا قرار دارد. این اثر یک رساله خشک درباره ساختار دولتی یا اقتصاد سیاسی نیست، بلکه تصویری زنده از زندگی است. پوشش ساکنان، کارها و تفریحات آن‌ها، و سیمای شهرها و معابد توصیف شده است. به لطف این جزئیات، برای ما روشن‌تر می‌شود که نویسنده مایل است کدام ویژگی‌های این زندگی را به عنوان اصول اساسی‌تر برجسته کند.

یوتوپیا جمهوری‌ای است که توسط مقامات انتخابی اداره می‌شود که اتباع کشور آن‌ها را «پدران» می‌نامند. تمام ابعاد زندگی در این کشور توسط دولت تنظیم می‌شود. هیچ‌گونه مالکیت خصوصی و پول وجود ندارد. اساس اقتصاد، خدمت اجباری کار عمومی است. پیش از هر چیز، برای همه (یا تقریباً همه) الزامی است که دوره مشخصی را در بخش کشاورزی کار کنند:

«تمامی مردان و زنان یک شغل مشترک دارند که کشاورزی است و هیچ‌کس از آن معاف نیست» (۴۲، ص. ۸۳).

شهروندانی که به سن مشخصی می‌رسند برای کار به روستا فرستاده می‌شوند و پس از ۲ سال کار در آنجا، به شهرها بازمی‌گردند. علاوه بر این، هر کس حرفه‌ای را فرامی‌گیرد که در بقیه اوقات به آن مشغول است. کار تحت نظارت مأموران دولتی انجام می‌شود:

«شغل اصلی و تقریباً انحصاری سیفوگرانت‌ها (یکی از انواع مأموران دولتی یا همان پدران) این است که مراقبت و نظارت کنند تا هیچ‌کس بیکار ننشیند، بلکه هر کس با جدیت به حرفه خود مشغول باشد...» (۴۲، ص. ۸۴).

توازن جمعیت نیز از طریق جابجایی‌های توده‌ای توسط دولت تنظیم می‌شود:

«این ابعاد (در کمون‌هایی که خانواده نامیده می‌شوند) از طریق انتقال افراد مازاد از خانواده‌های پرجمعیت به خانواده‌های کم‌جمعیت‌تر حفظ می‌شود. اگر جمعیت شهر به طور کلی از حد مجاز فراتر رود، یوتوپایی‌ها خلوتی دیگر شهرهای خود را جبران خواهند کرد» (۴۲، ص. ۸۸). «اگر حادثه ناگواری جمعیت شهرهای خود یوتوپایی‌ها را کاهش دهد... این کاهش از طریق بازگرداندن شهروندان از مستعمرات جبران می‌شود» (۴۲، ص. ۸۹).

راوی با همدلی بر یکدستی و استاندارد بودن سبک زندگی پدیدآمده تأکید می‌کند:

«درباره پوشاک، به جز اینکه ظاهر آن میان مردان و زنان، و نیز میان مجردان و متأهلان متفاوت است، برش آن در تمام طول زمان یکسان، بدون تغییر و ثابت باقی می‌ماند...» (۴۲، ص. ۸۳).

لباس بیرونی را یک شنل تشکیل می‌دهد.

«رنگ این شنل در سراسر جزیره یکسان است و آن هم رنگ طبیعی پشم است» (۴۲، ص. ۸۷).

این موضوع نه تنها به پوشاک، بلکه به بقیه امور نیز تسری می‌یابد:

«در این جزیره پنجاه و چهار شهر وجود دارد که همگی وسیع و باشکوه هستند؛ زبان، آداب و رسوم، نهادها و قوانین آن‌ها کاملاً یکسان است. نقشه همگی آن‌ها نیز تا جایی که موقعیت جغرافیایی اجازه می‌دهد، یکسان است» (۴۲، ص. ۷۷).

«هر کس که حداقل یک شهر را بشناسد، تمامی شهرهای یوتوپیا را خواهد شناخت؛ تا این حد همه آن‌ها شبیه به یکدیگر هستند، مگر اینکه طبیعت منطقه مانع این شباهت شود» (۴۲، ص. ۸۰).

تمامی مایحتاج مصرفی از انبارهای عمومی تهیه می‌شود و هر کس می‌تواند به اندازه نیاز خود بردارد. با این حال، امر تغذیه تا حد زیادی متمرکز است:

«اگرچه هیچ‌کس از صرف غذا در خانه منع نشده است، اما هیچ‌کس با میل و رغبت این کار را نمی‌کند، زیرا صرف کار برای تهیه غذای بدتر بیهوده و احمقانه شمرده می‌شود، در حالی که در قصر مجاور، غذایی مجلل و فراوان آماده است» (۴۲، ص. ۹۰).

سخن بر سر ضیافت‌های اشتراکی داوطلبانه است. اما راوی در توصیف آن‌ها ناگهان تغییر لحن می‌دهد و می‌گوید:

«در اینجا (در قصرها) این خانواده‌ها باید غذا بخورند» (تأکید از ماست) (۴۲، ص. ۹۰).

و توصیف ضیافت‌های اشتراکی بیشتر شبیه به جیره‌بندی است تا توزیع بر اساس نیاز:

«غذاها پی‌درپی و از نفر اول شروع نمی‌شود، بلکه ابتدا بهترین بخش غذا را دور تمام ریش‌سفیدان می‌گردانند که جایگاهشان مشخص شده است، و سپس آن غذا را به سهم‌های مساوی میان بقیه توزیع می‌کنند» (۴۲، ص. ۹۱).

ضیافت‌های مشترک نمادی از یک گرایش کلی است: زندگی ساکنان یوتوپیا باید در برابر چشمان همگان سپری شود.

«آن‌ها هیچ مغازه شراب‌فروشی و آبجوفروشی ندارند؛ هیچ روسپی‌خانه‌ای وجود ندارد، هیچ فرصتی برای انحراف اخلاقی، هیچ قمارخانه‌ای و هیچ محفل غیرقانونی دیده نمی‌شود؛ حضور در برابر چشمان همگان، ضرورت گذراندن وقت در کارهای معمول یا در استراحت شایسته را ایجاد می‌کند» (۴۲، ص. ۹۲).

در خانه‌ها:

«درها دولنگه هستند، با فشاری کوچک به سرعت باز می‌شوند و سپس خودبه‌خود بسته شده و اجازه ورود به هر کسی را می‌دهند؛ تا این حد مالکیت خصوصی در میان یوتوپایی‌ها ملغی شده است. آن‌ها حتی خانه‌های خود را هر ده سال یک‌بار به قید قرعه تغییر می‌دهند» (۴۲، ص. ۸۱).

هر کس بخواهد به خارج از شهر برود باید از پدر خانواده اجازه بگیرد؛ زن از شوهر و شوهر از زن. کسی که راهی شهر دیگری می‌شود موظف است از مأموران دولتی اجازه دریافت کند.

«آن‌ها هم‌زمان با نامه‌ای از سوی حاکم حرکت می‌کنند که نشان‌دهنده اجازه سفر و تعیین‌کننده روز بازگشت است» (۴۲، ص. ۹۲).

«اگر کسی به ابتکار خود از مرزهای تعیین‌شده فراتر رود، در صورت دستگیری بدون مجوز حاکم، مورد تحقیر قرار می‌گیرد: او را مانند فراری بازمی‌گردانند و به شدت مجازات می‌کنند. کسی که برای بار دوم به این کار جسارت ورزد، به بردگی کشیده می‌شود» (۴۲، ص. ۹۳).

(جزئیات بیشتر درباره بردگی در ادامه خواهد آمد).

در یوتوپیا ازدواج تک‌همسری سنتی وجود داشت، اما در داستان گفته نمی‌شود که آیا این ازدواج به خواست عروس و داماد صورت می‌گیرد یا تصمیم بر عهده والدین یا مأموران دولتی است. با این حال، دولت به شدت بر رعایت پاکدامنی پیش از ازدواج و وفاداری متقابل همسران نظارت می‌کند. متخلفان با فروش به بردگی مجازات می‌شوند. یوتوپایی‌ها ازدواج را با خرید اسب مقایسه می‌کنند و بر این اساس، پیش از ازدواج، عروس را برهنه به داماد و داماد را برهنه به عروس نشان می‌دهند؛ زیرا به هر حال هنگام خرید اسب، رواندار را از روی آن برمی‌دارند!

یوتوپایی‌ها زیر بار کار سنگین نمی‌روند; آن‌ها تنها ۶ ساعت در روز کار می‌کنند و بقیه زمان خود را به علوم، هنرها و «استراحت شایسته» اختصاص می‌دهند. توضیح اینکه چگونه آن‌ها با این وجود به فراوانی دست می‌بخشند چنین است: در اروپا کار فقرا ثروتی را ایجاد می‌کند که بیشتر آن صرف نگهداری مفت‌خوران می‌شود، اما در

یوتوپیا همه کار می‌کنند. فهرست مفت‌خوران بسیار جالب است: در جایگاه نخست زنان قرار دارند، سپس کشیشان و راهبان، و در پی آن‌ها زمین‌داران و خدمه آن‌ها!

یوتوپایی‌ها در ظاهر در همه چیز با هم برابرند – در خدمت اجباری کار، در رنگ و برش لباس، و در ساختار خانه‌هایشان. اما این برابری کاملاً صوری است. مأموران دولتی و کسانی که مصوبه مأموران «به منظور تحصیل عمیق علوم، معافیت دائم از کار به آن‌ها اعطا کرده است»، از خدمت کار معاف هستند (۴۲، ص. ۸۶).

«سفرا، روحانیون، ترانیبورها (مقامات عالی‌رتبه) و در نهایت خود رئیس دولت از میان این طبقه دانشمندان برگزیده می‌شوند...» (۴۲، ص. ۸۶).

اگر این بخش را با بخش دیگری از داستان مقایسه کنیم:

«بیشتر اوقات، هر کس با یادگیری حرفه پدرش بزرگ می‌شود» (۴۲، ص. ۸۳)،

این تصور پدید می‌آید که یک طبقه بسته، تقریباً شبیه به یک کاست، اداره دولت را در دست دارد. درباره بقیه توده مردم، راوی این‌گونه اظهار نظر می‌کند (هنگام صحبت از اینکه قوانین باید ساده باشند و نیاز به تفسیر پیچیده نداشته باشند):

«مردم عادی با درک کند خود توانایی رسیدن به چنین نتایجی را ندارند، و عمرشان نیز برای این کار کفاف نمی‌دهد، زیرا صرف به دست آوردن معیشت می‌شود» (۴۲، ص. ۱۱۶).

و این تصویر برابری زمانی به طور کامل فرو می‌ریزد که درمی‌یابیم زندگی در یوتوپیا تا حد زیادی بر بردگی استوار است. کارهای کثیف و سنگین توسط برده‌ها انجام می‌شود. اما بردگی ظاهراً نه تنها کارکرد اقتصادی، بلکه کارکرد تنبیهی نیز دارد. منشأ برده‌ها چنین است:

«...آن‌ها شهروند خود را به خاطر رفتار ننگین، یا کسانی را که در میان ملل دیگر به خاطر جرم ارتکابی محکوم به مرگ شده بودند، به بردگی می‌کشند» (آن‌ها را می‌خرند یا به رایگان دریافت می‌کنند) (۴۲، ص. ۱۱۰).

«برده‌های هر دو گروه نه تنها به طور مداوم به کار مشغولند، بلکه در زنجیر هستند؛ رفتار با برده‌هایی که از میان خود یوتوپایی‌ها برخاسته‌اند، سخت‌گیرانه‌تر است...» (۴۲، ص. ۱۱۱).

«کار این افراد سود بیشتری نسبت به اعدام آن‌ها دارد، و از سوی دیگر، عبرت حاصل از آن‌ها دیگران را برای مدت طولانی‌تری از ارتکاب رفتار ننگین مشابه بازمی‌دارد. اگر آن‌ها پس از چنین رفتاری باز هم شورش و مقاومت کنند، مانند جانوران وحشی که زنجیر و زندان جلودارشان نیست، کشته می‌شوند» (۴۲، ص. ۱۱۴).

در داستان یوتوپیا، توصیفی از جهان‌بینی عمومی ساکنان آن نیز آمده است. این جهان‌بینی بر پایه پذیرش لذت به عنوان هدف والای زندگی استوار است. چشم‌پوشی از لذت:

«تنها در صورتی ممکن است که کسی به خاطر مراقبت مشتاقانه از دیگران و جامعه، از این مزایای خود چشم‌پوشی کند و در عوض این رنج، انتظار لذت بزرگتری را از جانب خدا داشته باشد» (۴۲، ص. ۱۰۷).

در یوتوپیا آزادی کامل وجدان حاکم است، که تنها با این قانون محدود می‌شود که یوتوپ:

«با سخت‌گیری بی‌رحمانه هر کسی را از اینکه شأن انسانی را چنان پایین آورد که به فانی بودن روح همراه با جسم و بی‌هدفی جهان بدون دخالت پروردگار باور داشته باشد، منع کرد. از این رو، بر اساس باورهای آن‌ها، پس از این زندگی، مجازات‌هایی برای رذایل و پاداش‌هایی برای فضایل در نظر گرفته شده است» (۴۲، ص. ۱۲۸).

برخی از یوتوپایی‌ها خورشید را خدا می‌دانند، برخی ماه را، و برخی دیگر یکی از قهرمانان باستان را. اما همه آن‌ها:

«به یک خدای واحد، ناشناخته، ابدی، بی‌کران، غیرقابل‌توضیح و فراتر از درک عقل بشری باور دارند که در سراسر جهان نه با حجم خود، بلکه با قدرتش حضور دارد؛ آن‌ها او را پدر می‌نامند» (۴۲، ص. ۱۲۶).

عبادت یوتوپایی‌ها نیز به این خداپرستی انتزاعی نزدیک است. در معابد هیچ تصویری از خدایان وجود ندارد. عبادت شامل این است که نمازگزاران همراه با کشیش و با همراهی موسیقی، حمد و ثنای خدا را می‌خوانند. کشیشان می‌توانند مرد یا زن باشند، و مردان می‌توانند متأهل باشند.

چنان‌که راوی گزارش می‌دهد، در این اواخر مسیحیت در یوتوپیا شناخته شده و پیروان بسیاری یافته است. البته واعظی که دیگر ادیان را بت‌پرستی می‌نامید و پیروانشان را به آتش ابدی تهدید می‌کرد، بازداشت و محکوم شد. ایده بسیار جالب راوی این است که گسترش سریع مسیحیت در یوتوپیا به دلیل شباهت میان ساختار کمونیستی یوتوپایی‌ها و نظم حاکم بر نخستین کمون رسولان است که:

«امروزه نیز در پاک‌ترین کمون‌های مسیحی حفظ شده است» (۴۲، ص. ۱۲۷).

استناد به ماهیت کمونیستی کمون توصیف‌شده در «اعمال رسولان»، استدلال محبوب فرقه‌های بدعت‌گذار بود، و دشوار است بتوان تصور کرد که نویسنده به غیر از یکی از این جریان‌ها، چه کس دیگری را به عنوان «کمون پاک مسیحی» معاصر خود در نظر داشته است.

اگر به مور به عنوان شهیدی بنگریم که جان خود را در راه آرمان‌های کلیسای کاتولیک فدا کرد، «یوتوپیا» از این جهت شگفت‌زده‌مان خواهد کرد که تا چه حد از این آرمان‌ها فاصله دارد. فراتر از توصیف همدلانه جهان‌بینی لذت‌گرایانه (هدونیستی) و دین توحیدی بی‌رنگ‌وبو، در آنجا می‌توان حملات مستقیم، هرچند استتارشده، به مسیحیت و نهاد پاپ را نیز یافت. ظاهراً تا کنون هیچ‌یک از مفسران نتوانسته است توضیح دهد که چگونه این دو رویکرد متناقض در یک انسان همزیستی داشتند. اما اگر به «یوتوپیا» به عنوان اثری در سنت ادبیات سوسیالیسم هزاره‌گرا بنگریم، ملایمت و اعتدال آن ما را شگفت‌زده خواهد کرد. ما با لغو خانواده، اشتراک زنان، یا تربیت دولتی کودکان به دور از والدین مواجه نمی‌شویم. بدیهی است که جریان جدید و سکولار در سوسیالیسم، کار خود را از نقطه‌ای ملایم‌تر آغاز می‌کند و نه از آن مفاهیم افراطی که پیش‌تر در جریان‌های بدعت‌گذار فرمول‌بندی شده بودند.

کتاب «شهر آفتاب» اثر توماسو کامپانلا. تقریباً صد سال از نخستین «یوتوپیا» گذشت تا «سوسیالیسم تخیلی» توانست تمام اصول رادیکالی را که پیش‌تر ایدئولوژی سوسیالیستی در دوران باستان و در جنبش‌های بدعت‌گذار به آن‌ها رسیده بود، درک و جذب کند. این سطح جدید در اثر مشهور کامپانلا حاصل شد.

کامپانلا در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم می‌زیست. او تا ۳۴ سالگی راهب دومینیکی بود، سپس بازداشت شد و ۲۷ سال را در زندان سپری کرد. او باقی عمر خود را در فرانسه گذراند. کامپانلا فیلسوف،

اندیشمند مذهبی و شاعر بود. او پیش از فرانسیس بیکن، بر خصلت تجربی علم تأکید کرد، از استقلال علم نسبت به اقتدار کلیسا دفاع نمود و (در حالی که در زندان تفتیش عقاید بود!) از گالیله حمایت کرد. تصورات مذهبی او درباره حضور همه‌جایی خدا در اشیاء، خصلتی پانته‌ایستی (همه‌خدایی) داشت.

در سال ۱۵۹۷ میلادی، کامپانلا در کالابریا توطئه‌ای را علیه اسپانیایی‌ها که در آن زمان حاکم منطقه بودند، سازماندهی کرد. توطئه شکست خورد، کامپانلا در سال ۱۵۹۹ بازداشت شد، شکنجه گردید و در سال ۱۶۰۲ به حبس ابد محکوم شد. او در سال ۱۶۰۲ در زندان، اثر خود «شهر آفتاب» را نوشت.

خود عنوان «شهر آفتاب» (Civitas Solis) عنوان اثر معروف سنت آگوستین، یعنی «شهر خدا» (Civitas Dei) را در ذهن تداعی می‌کند. این اثر با سبکی جدی و بدون تزیینات و ماجراجویی‌های غیرمعمول در کشورهای عجیب نوشته شده است. این کتاب به صورت گفتگویی میان دو مخاطب است که نامشان ذکر نشده – مهمان‌دار بزرگ (ظاهراً منظور استاد بزرگ فرقه شوالیه‌های مهمان‌نواز است) و یک دریانورد که تنها گفته می‌شود اهل جنوا است. گفتگو بدون هیچ مقدمه‌ای با این سخن مهمان‌دار آغاز می‌شود:

«لطفاً از تمام ماجراهای خود در آخرین سفر برایم بگو»،

که در پاسخ، دریانورد گزارش می‌دهد که در جزیره‌ای در اقیانوس هند به «شهر آفتاب» رسیده است و زندگی در آن شهر را توصیف می‌کند.

ساختار دولتی شهر آفتاب در ظاهر شبیه به یک تئوکراسی (حکومت مذهبی) است:

«فرمانروای عالی‌رتبه در نزد آن‌ها یک کشیش است که در زبان خود او را ‘‘آفتاب’’ می‌نامند، و در زبان ما، ما او را ‘‘مابعدالطبیعه‌دان’’ (متافیزیسین) می‌خوانیم» (۴۳، ص. ۱۴۶).

این معادل‌سازی عجیب (آفتاب به مابعدالطبیعه‌دان) تصادفی نیست. کل ماهیت فعالیت کشیش «آفتاب» بیشتر شبیه به رئیس یک سلسله‌مراتب تکنوکراتیک (فناورسالار) است. این منصب به دانشمندترین ساکن شهر تعلق می‌گیرد که:

«تاریخ تمام ملل، تمام آداب و رسوم، مناسک مذهبی و قوانین آن‌ها را می‌داند» (۴۳، ص. ۱۵۲)،

و با تمام حرفه‌ها، علوم فیزیکی، ریاضی و نجوم آشنایی دارد، اما به‌ویژه مابعدالطبیعه و الهیات را مطالعه کرده است. او در سمت خود باقی می‌ماند:

«تا زمانی که کسی یافت شود که داناتر از سلف خود و تواناتر از او در اداره امور باشد» (۴۳، ص. ۱۵۳).

در کنار مابعدالطبیعه‌دان، سه دستیار فرمانروا حضور دارند: «پون»، «سین» و «مور» که به معنای قدرت، حکمت و عشق است. اداره جنبه‌های اصلی زندگی میان آن‌ها تقسیم شده است. این تقسیم‌بندی در برخی موارد به دلیل غیرمنتظره بودن، کارهای جورج اورول را به یاد می‌آورد؛ برای نمونه، حوزه نفوذ «عشق» نه تنها شامل نظارت بر روابط جنسی مردان و زنان است، بلکه:

«کشاورزی، دامپروری و به طور کلی هر آنچه که به غذا، پوشاک و امور زناشویی مربوط می‌شود» را نیز در بر می‌گیرد (۴۳، ص. ۱۴۹).

مابعدالطبیعه‌دان با این سه دستیار مشورت می‌کند، اما تصمیم نهایی را در تمام مسائل مهم شخصاً اتخاذ می‌کند. از شمار زیادی از مقامات دیگر نیز یاد شده است که توسط چهار فرمانروای اصلی یا دیگر اعضای بخش اداری منصوب می‌شوند. شورایی نیز وجود دارد که تمام شهروندان بالای ۲۰ سال عضو آن هستند، اما این شورا ظاهراً تنها نقش مشورتی دارد. نامزدهای مناصب که در شورا پیشنهاد می‌شوند، در مجمع مقامات تأیید شده و سپس توسط چهار فرمانروای اصلی منصوب می‌گردند. در این وضعیت، معنای این جمله نامشخص باقی می‌ماند: «مقامات به خواست مردم تغییر می‌کنند»، جمله‌ای که در کتاب توضیح داده نمی‌شود.

اساس ساختار اجتماعی شهر، اشتراکی بودن کل ابعاد زندگی است که اجرای آن توسط بخش اداری کنترل می‌شود.

«...در نزد آن‌ها همه چیز مشترک است. توزیع همه چیز در دست مقامات است؛ اما از آنجا که دانش، افتخارات و لذت‌ها دارایی مشترک هستند، هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی را به خود اختصاص دهد. آن‌ها ادعا می‌کنند که مالکیت در نزد ما زمانی شکل می‌گیرد و حفظ می‌شود که هر کدام خانه مجزا و همسران و فرزندان خود را داشته باشیم. خودخواهی از اینجا سرچشمه می‌گیرد» (۴۳، ص. ۱۴۹).

به عقیده نویسنده، اشتراکی بودن با بسیاری از دیگر روابط عاطفی میان انسان‌ها در تضاد قرار می‌گیرد:

«من حداقل مطمئنم که برادران، راهبان و روحانیون ما، اگر با عشق به خویشاوندان و دوستان وسوسه نمی‌شدند، بسیار مقدس‌تر می‌گشتند...» (۴۳، ص. ۱۵۰).

«...هر آنچه را که نیاز دارند از کمون دریافت می‌کنند، و مقامات به دقت نظارت می‌کنند تا هیچ‌کس بیش از سهم خود دریافت نکند، بدون اینکه البته نیازهای ضروری کسی را نادیده بگیرند...» (۴۳، ص. ۱۵۰).

«خانه‌ها، اتاق‌های خواب، تخت‌ها و سایر لوازم ضروری در نزد آن‌ها مشترک است. اما هر شش ماه یک‌بار، رؤسا تعیین می‌کنند که چه کسی در کدام بخش بخوابد، و چه کسی در اتاق خواب اول و چه کسی در اتاق خواب دوم...» (۴۳، ص. ۱۵۴).

سولاری‌ها (ساکنان شهر آفتاب) همگی با هم غذا می‌خورند، «مانند سالن‌های غذاخوری صومعه‌ها»، در حالی که «مقامات سهم‌های بیشتر و بهتری دریافت می‌کنند» (۴۳، ص. ۱۵۵) که از آن بخش‌هایی را به کودکانی که در تحصیل برجسته بوده‌اند می‌بخشند.

تولید بر پایه خدمت اجباری کار عمومی استوار است. در یک‌جا آمده است «آن‌ها برده ندارند»، هرچند در جایی دیگر با این گزارش تکمیل می‌شود که:

«برده‌های اسیرشده در جنگ را یا می‌فروشند یا برای حفر خندق و دیگر کارهای سنگین در خارج از شهر به کار می‌گیرند» (۴۳، ص. ۱۶۹).

همه موظفند روزی ۴ ساعت کار کنند. (مانند مور، نویسنده معتقد است که در صورت عمومی بودن کار، این میزان برای تأمین تمام نیازهای دولت کافی است). اما ظاهراً در اینجا تنها کار فیزیکی مد نظر است، زیرا در ادامه آمده است:

«باقی وقت صرف امور خوشایند علمی، گفتگو و مطالعه می‌شود...» (۴۳، ص. ۱۶۲)؛ اشتغال به علم مشخصاً در این ۴ ساعت گنجانده نشده است.

ماهیت مطلق خدمت اجباری کار با تصویر زیر توصیف شده است:

«اما آنچه در نزد آن‌ها عالی و شایسته تقلید است، این است که هیچ نقص بدنی آن‌ها را به بیکاری نمی‌کشاند، به جز کهنسالی که البته در آن سن نیز برای مشورت فراخوانده می‌شوند: نابینایان با دست خود پشم‌ریسی می‌کنند و پرها را برای تشک‌ها و بالش‌ها پر می‌کنند؛ کسانی که هم از چشم و هم از دست محرومند، با شنوایی و صدای خود به دولت خدمت می‌کنند و غیره. در نهایت، اگر کسی تنها یک عضو سالم داشته باشد، با کمک آن در روستا کار می‌کند، معیشت خوبی دریافت می‌کند و به عنوان سخن‌چین فعالیت می‌کند و هر آنچه را بشنود به دولت گزارش می‌دهد» (۴۳، ص. ۱۶۳).

سولاری‌ها در قالب گروه‌هایی به فرماندهی یک رئیس کار می‌کنند.

«تمامی رؤسای گروه‌ها – چه زن و چه مرد – سرگروه‌ها، فرماندهان پنجاه نفره و صد نفره...» (۴۳، ص. ۱۷۵)

بدنه اداری بعدی شهر را پس از شورای چهار فرمانروا تشکیل می‌دهند. در بخش مربوط به قضاوت آمده است:

«و از آنجا که آن‌ها همیشه در قالب گروه‌ها حرکت و کار می‌کنند، برای اثبات جرم متهم به پنج شاهد نیاز است...» (۴۳، ص. ۱۷۷)؛ از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که تقسیم‌بندی به گروه‌ها حتی پس از انجام کار اجباری روزانه نیز ادامه می‌یابد. در هر صورت، زندگی سولاری‌ها در این زمان نیز تحت نظارت است. برای نمونه، در ساعات استراحت، بازی‌های فکری نشستنی ممنوع است.

یکدست‌سازی زندگی از این هم فراتر می‌رود. مردان و زنان لباس‌های تقریباً یکسانی می‌پوشند که تنها تفاوت ناچیزی در بلندی شنل دارند. شکل و رنگ لباس مشخص شده است؛ لباسی که در شهر می‌پوشند با لباسی که در خارج از آن می‌پوشند متفاوت است. حتی مشخص شده است که لباس‌ها هر چند وقت یک‌بار باید تعویض و شسته شوند. سرپیچی از این دستورالعمل‌ها یکی از بزرگترین جنایات است:

«...آن‌ها زنی را که به دلیل تمایل به زیبایی شروع به سرخ کردن صورت خود کند، یا کفش‌های پاشنه‌بلند بپوشد تا بلندتر به نظر رسد، یا لباس بلند بپوشد تا پاهای زشت خود را پنهان کند، به مرگ محکوم می‌کنند» (۴۳، ص. ۱۶۰).

برگزاری جشن‌ها و هنر نیز به همین ترتیب تحت کنترل است. در جشن‌ها:

«شاعران در مدح فرماندهان نامدار و پیروزی‌های آن‌ها شعر می‌سرایند. با این حال، کسی که در این میان چیزی از خود جعل کند، حتی به افتخار یکی از قهرمانان، مجازات می‌شود. کسی که به تخیلات دروغین مشغول باشد، شایسته نام شاعر نیست» (۴۳، ص. ۱۸۰).

روابط جنسی نیز به میزان بیشتری تحت کنترل دولت قرار دارد.

«...تولید نسل منافع دولت را مد نظر دارد، و منافع افراد تنها تا جایی مهم است که آن‌ها بخشی از دولت به شمار می‌روند؛ و از آنجا که افراد اغلب در تولید نسل و تربیت آن بد عمل می‌کنند و این به نابودی دولت می‌انجامد، وظیفه مقدس نظارت بر این امر به عنوان نخستین پایه رفاه دولت به مأموران واگذار شده است، و تضمین این امر تنها از عهده کمون برمی‌آید و نه افراد» (۴۳، ص. ۱۶۹).

تولید فرزند با پرورش دام مقایسه می‌شود:

«و آن‌ها به این امر می‌خندند که ما با وجود تلاش فراوان برای بهبود نژاد سگ‌ها و اسب‌ها، در عین حال نژاد انسان را نادیده می‌گیریم.»

«از این رو، مردان و زنان تولیدکننده بر اساس ویژگی‌های طبیعی خود و طبق قوانین فلسفه به عنوان بهترین‌ها انتخاب می‌شوند» (۴۳، ص. ۱۶۰).

مأموران – رؤسای گروه‌ها، ستاره‌شناس و پزشک – تصمیم می‌گیرند که کدام مرد با کدام زن و هر چند وقت یک‌بار باید همبستر شود. خود همبستری تحت کنترل مأموری ویژه انجام می‌شود. روابط جنسی، فراتر از تولید نسل، تنها یک کارکرد دیگر دارد: ارضای نیازهای صرفاً فیزیولوژیک. از این رو، در صورت ضرورت مبرم، به مردان اجازه داده می‌شود که فراتر از موارد مربوط به تولید نسل، با زنان باردار یا نابارور نیز همبستر شوند. با این حال، این امر تنها با اجازه ویژه «رئیس کل تولید نسل» و با معرفی مأموران پایین‌رتبه همان بخش که به طور مستمر بر این جنبه از زندگی نظارت دارند، میسر است. همین دیدگاه جایگاه زن را نیز تعیین می‌کند:

«اگر زنی از یک مرد باردار نشود، او را با مردی دیگر همبستر می‌کنند؛ و اگر در آنجا نیز نابارور بودن او مشخص شود، به مالکیت عمومی درمی‌آید، اما دیگر مورد احترام قرار نمی‌گیرد» (۴۳، ص. ۱۵۷).

بدیهی است که تربیت کودکان نیز در دست دولت است.

«نوزاد از شیر گرفته شده، اگر دختر باشد به سرپرستی مأموران زن و اگر پسر باشد به مأموران مرد سپرده می‌شود» (۴۳، ص. ۱۵۹).

کودکان برای آموزش نیز به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند.

«در سال هشتم، آن‌ها به علوم طبیعی می‌پردازند و سپس به دیگر علوم بر اساس صلاحدید مقامات، و در نهایت به حرفه‌ها مشغول می‌شوند. کودکان کم‌استعدادتر به روستا فرستاده می‌شوند، اما برخی از آن‌ها که پیشرفت بهتری نشان دهند، به شهر بازگردانده می‌شوند» (۴۳، ص. ۱۵۲).

سرانجام آموزش پایان می‌یابد و جوان برای انجام وظیفه اصلی خود – یعنی دریافت منصب – آماده می‌شود:

«بعدها، همگی در حوزه علوم یا حرفه‌هایی که در آن‌ها بیشترین پیشرفت را داشته‌اند منصب دریافت می‌کنند – هر کس به هدایت رهبر و سرپرست خود» (۴۳، ص. ۱۵۲).

در این جامعه، طبیعتاً روابط خویشاوندی وجود ندارد.

«تمامی همسالان یکدیگر را برادر می‌نامند؛ کسانی را که بیست و دو سال بزرگترند پدر می‌خوانند، و کسانی را که بیست و دو سال کوچکترند فرزند می‌نامند. و مقامات به دقت نظارت می‌کنند تا هیچ‌کس در این برادری به دیگری آسیب نرساند» (۴۳، ص. ۱۴۹).

جمله آخر نشان می‌دهد که برای حفظ اشتراکی بودن زندگی در شهر آفتاب، لغو خانواده، مالکیت، آزادی کار و خلاقیت کافی نیست. کامپانلا این موضوع را به خوبی درک می‌کند و سیستم مجازات‌هایی را که پایداری نظم اجتماعی سولاری‌ها بر آن استوار است، به تفصیل توصیف می‌کند.

این موارد جرم شمرده می‌شوند:

«ناسپاسی، کینه، سرپیچی از احترام متقابل، تنبلی، اندوه، خشمگینی، دلقک‌بازی، و دروغ که برای آن‌ها از طاعون نیز منفورتر است. و محکومان به عنوان مجازات از ضیافت مشترک، همبستری با زنان یا دیگر امتیازات محروم می‌شوند...» (۴۳، ص. ۱۵۱).

لواط با الزام به پوشیدن لباس ننگین مجازات می‌شود، اما در صورت تکرار، مجازات آن مرگ است.

«برای متجاوزان مجازات مرگ یا قصاص – چشم در برابر چشم، بینی در برابر بینی، دندان در برابر دندان و غیره – اعمال می‌شود» (۴۳، ص. ۱۷۶).

مجازات‌های مربوط به جرایم نظامی بسیار سخت‌گیرانه است:

«نخستین کسی که فرار کند تنها در صورتی از مرگ نجات می‌یابد که کل ارتش برای حفظ جان او شفاعت کند و تک‌تک سربازان بخشی از مجازات او را بر عهده بگیرند. اما این تساهل به ندرت و تنها در صورت وجود شرایط مخففه اعمال می‌شود. کسی که در زمان مناسب به متحد یا دوست خود کمک نکند با تازیانه مجازات می‌شود; کسی که از دستورات سرپیچی کند به خندقی پر از جانوران وحشی انداخته می‌شود؛ در این حالت به او یک گرز داده می‌شود و اگر بر شیرها و خرس‌های اطراف خود غلبه کند، که تقریباً غیرممکن است، بخشیده می‌شود» (۴۳، ص. ۱۶۷).

این ایده که بسیار زود مطرح شد، بسیار جالب است: اعطای ظاهری از حقوق به متهم تا به حکم صادرشده رنگ و بویی از عدالت داده شود!

قوه قضاییه از قوه مجریه جدا نیست:

«همه به طور جداگانه تحت صلاحیت رئیس صنف خود هستند. بدین ترتیب، تمامی استادکاران قاضی هستند و می‌توانند به تبعید، شلاق، توبیخ، محرومیت از ضیافت مشترک و ممنوعیت همبستری با زنان حکم کنند» (۴۳، ص. ۱۷۶).

مأموران حرفه‌ای اجرای احکام نیز وجود ندارند:

«آن‌ها جلاد ندارند تا دولت را آلوده نکنند» (۴۳، ص. ۱۷۶).

«مجازات مرگ تنها به دست مردم اجرا می‌شود که متهم را می‌کشند یا سنگسار می‌کنند...» (۴۳، ص. ۱۷۶).

«به برخی این حق داده می‌شود که خودشان به زندگی‌شان پایان دهند: در این حالت آن‌ها کیسه‌های باروت به خود می‌بندند و با آتش زدن آن‌ها می‌سوزند، در حالی که حاضران آن‌ها را به مرگ شایسته تشویق می‌کنند. تمامی شهروندان در این حال می‌گریند و از خدا می‌خواهند که از خشم خود بکاهد، و از اینکه ناچار شده‌اند عضو پوسیده‌ای از دولت را قطع کنند اندوهگین هستند. با این حال، آن‌ها متهم را چنان متقاعد و تشویق می‌کنند تا اینکه او خود با حکم مرگ موافقت کند، زیرا در غیر این صورت نمی‌توان او را اعدام کرد. اما اگر جنایت علیه آزادی دولت، علیه خدا، یا علیه مقامات عالی‌رتبه ارتکاب یافته باشد، حکم بدون هیچ دلسوزی و بلافاصله صادر می‌شود» (۴۳، ص. ۱۷۶–۱۷۷).

مجازات‌ها به عنوان یکی از عناصر تربیت ساکنان نگریسته می‌شوند:

«...متهم با شاکیان و شاهدان خود به عنوان پزشکان بیماری‌اش آشتی می‌کند، آن‌ها را در آغوش می‌کشد و می‌بوسد...» (۴۳، ص. ۱۷۶).

«و احکام محکومیت، داروهای حقیقی و درست هستند و بیشتر به عنوان امری خوشایند پذیرفته می‌شوند تا مجازات» (۴۳، ص. ۱۷۳).

در دولتی که کامپانلا توصیف می‌کند، آیین پرستش آفتاب رواج دارد:

«و آن‌ها تحت سیمای آفتاب، خدا را رویت و درک می‌کنند، و آفتاب را تصویر، چهره و مجسمه زنده خدا می‌نامند که از آن نور، گرما، زندگی و تمام نعمات بر هر آنچه در زیر آن است سرازیر می‌شود. از این رو محراب آن‌ها نیز شبیه به آفتاب ساخته شده است، و روحانیون آن‌ها خدا را در آفتاب و ستارگان می‌پرستند، و آن‌ها را محراب‌های او و آسمان را معبد او می‌دانند...» (۴۳، ص. ۱۸۲).

این باورها به طور مشخص‌تر در دو جنبه ظاهر می‌شوند. نخست به عنوان دین دولتی، به طوری که اداره دولت با خدمت روحانیت انطباق دارد. از این رو رئیس دولت همان کاهن اعظم است و از آنجا که او «آفتاب» نامیده می‌شود، بدیهی است که به عنوان تجسم خدا نیز نگریسته می‌شود.

«...از میان مأموران، تنها مقامات عالی‌رتبه کشیش هستند؛ وظیفه آن‌ها پاک کردن وجدان شهروندان است، و کل شهر در اعتراف مخفی، که در نزد ما نیز مرسوم است، گناهان خود را به مقامات ابراز می‌کنند و مقامات نیز هم‌زمان ارواح را پاک می‌کنند و درمی‌یابند که مردم بیشتر به چه گناهانی تمایل دارند» (۴۳، ص. ۱۷۳).

بدین ترتیب، در دستان یکسانی، هم وظایف اداری، هم وظایف کاهنی و – چنان‌که دیدیم – قدرت اعمال هرگونه مجازاتی متمرکز می‌شود.

از سوی دیگر، آیین آفتاب به عنوان پرستش جهان هستی جلوه‌گر می‌شود که به شکلی عقل‌گرایانه به عنوان یک مکانیسم آرمانی درک شده است. به عبارت دیگر، این آیین تلفیقی از دین و علم عقل‌گرایانه (با گرایش به نجوم و ستاره‌بینی) است. چنان‌که دیدیم، عنوان کاهن اعظم یعنی «آفتاب» به «مابعدالطبیعه‌دان» ترجمه می‌شود و حق او برای تصاحب منصبش بر اساس دانش علمی عظیم او تعیین می‌گردد.

توصیف معبد آفتاب نیز که در مرکز شهر قرار دارد، همین احساس را ایجاد می‌کند: این معبد بیشتر به یک موزه علوم طبیعی شبیه است تا کلیسا.

«بر روی محراب تنها یک کره بزرگ با تصویر آسمان و کره‌ای دیگر با تصویر زمین دیده می‌شود. سپس بر روی سقف گنبد اصلی، تمامی ستارگان آسمان ترسیم شده‌اند و در زیر هر یک از آن‌ها نام و نیروهایی که با آن بر پدیده‌های زمین تأثیر می‌گذارد، در سه خط ذکر شده است» (۴۳، ص. ۱۴۵).

«بر روی گنبد کوچکتر تنها یک بادنما قرار دارد که جهت بادها را نشان می‌دهد که شمار آن‌ها به سی و شش می‌رسد» (۴۳، ص. ۱۴۶).

کلمه «تنها» مشخصاً بر این نکته تأکید دارد که بادنما جایگاهی را اشغال کرده که در معابد مسیحی به صلیب اختصاص دارد. به طور کلی، به نظر می‌رسد که در سراسر اثر کامپانلا ملاحظاتی خصمانه نسبت به مسیحیت یا

کلیسای کاتولیک پراکنده شده است، آن هم با رویکردی نزدیک به جهان‌بینی بسیاری از فرقه‌های بدعت‌گذار. این ملاحظات در قالب اشاراتی بسیار محتاطانه بیان شده‌اند که غریب نیست – «شهر آفتاب» در زندان انگیزیسیون نوشته شد؛ زمانی که کامپانلا در سلولی انفرادی نگهداری می‌شد. یکی از این حملات ظاهراً فهرست ماهی‌های شگفت‌انگیزی است که بر روی دیوارهای شهر نقاشی شده‌اند: این فهرست با «ماهی اسقف» آغاز می‌شود و با «ماهی آلت مردانه» پایان می‌یابد. معنای بخش زیر نیز احتمالاً چنین است:

«اجساد مردگان دفن نمی‌شوند، بلکه برای جلوگیری از بیماری‌های مسری سوزانده شده و به آتش تبدیل می‌شوند؛ آتشی که عنصری شریف و زنده است که از خورشید سرچشمه می‌گیرد و به آن بازمی‌گردد. با این کار، امکان بروز بت‌پرستی منتفی می‌شود» (۴۳، ص. ۱۸۰).

جمله آخر مشخصاً علیه پرستش بقایای قدیسان (عتیقه‌ها) جهت‌گیری شده است. در تمام این بخش، تلاش زودهنگام برای توجیه مخالفت‌های ایدئولوژیک با مناسک مسیحی با استفاده از استدلال‌های بهداشتی جالب توجه است.

این جمله طنزآمیز نیز ضربه‌ای به الهیات مسیحی به شمار می‌رود:

«در نهایت، آن‌ها می‌پذیرند که مسیحی‌ای که به باور داشتن به اینکه چنین آشفتگی بزرگی (ظهور شر در جهان) به دلیل هبوط آدم رخ داده است بسنده می‌کند، خوشبخت است» (۴۳، ص. ۱۸۶).

مفهوم غنوصی ظاهراً در این جمله مستور است:

«آن‌ها این امر را نیز ممکن می‌دانستند که امور جهان پایین توسط یک خدای پایین‌رتبه و با تسامح خدای اول اداره شود، اما اکنون این عقیده را مهمل می‌دانند» (۴۳، ص. ۱۸۵).

تصادفی نیست که عیسی مسیح بر روی دیوار شهر در گالری‌ای ترسیم شده است که در آن «تمامی مخترعان علوم، تسلیحات و قانون‌گذاران نقاشی شده‌اند» – البته «در شریف‌ترین جایگاه»، در کنار موسی، اوزیریس، ژوپیتر، لیکورگوس، سولون و غیره.

چند سال پس از «شهر آفتاب»، کامپانلا اثر دیگری به نام «درباره بهترین دولت» نوشت که در آن به برخی اعتراضات نسبت به ایده‌های اجتماعی کتاب نخست خود پاسخ می‌دهد. در آنجا، به طور خاص، اشتراک اموال با

نمونه کمون رسولان توجیه می‌شود، و اشتراک زنان (بسیار محتاطانه) با ارجاع به آرای پدران مختلف کلیسا دفاع می‌گردد. بخشی که در آن ادعا می‌شود امکان تحقق چنین دولتی در عمل ثابت شده است، بسیار جالب توجه است:

«و این امر را راهبان و اکنون آناباپتیست‌ها که به صورت کمونی زندگی می‌کنند، نشان داده‌اند؛ اگر آن‌ها دگم‌های حقیقی ایمان را داشتند، در این کار موفق‌تر می‌شدند. اوه، اگر آن‌ها بدعت‌گذار نبودند و عدالت را آن‌گونه که ما موعظه می‌کنیم برقرار می‌ساختند: در آن صورت الگویی برای این حقیقت می‌شدند.»

کتاب «قانون آزادی» اثر جرارد وینستنلی. در فصل گذشته درباره جنبش سوسیالیستی «دیگرز» (دیوارکوبان) در دوران انقلاب انگلستان صحبت کردیم و جزوه‌های برجسته‌ترین نظریه‌پرداز این جنبش – وینستنلی – را نقل نمودیم. «قانون آزادی» منسجم‌ترین، سیستماتیک‌ترین و کامل‌ترین ارائه ایده‌های وینستنلی است. این اثر در زمره «آرمان‌شهرها» قرار دارد و حاوی طرحی دقیق از جامعه‌ای جدید است که تا حد زیادی بر اصول سوسیالیستی استوار است.

«قانون آزادی» در سال ۱۶۵۲ میلادی منتشر شد. این اثر با خطابه‌ای به «عالی‌جناب الیور کرامول، ژنرال ارتش جمهوری‌خواه در انگلستان» آغاز می‌شود. وینستنلی در این خطابه به کرامول اشاره می‌کند که با وجود پیروزی انقلاب و اعدام پادشاه، وضعیت مردم عادی بهبود نیافته است: مردم زیر بار مالیات‌ها هستند و تحت سلطه ثروتمندان، حقوق‌دانان و کشیشان قرار دارند. وعده‌های «نابود کردن ریشه‌ای تمام نظام کشیشی، اسقفی و استبداد» عملی نشده است. بسیاری از سربازان سابق می‌پرسند: «ما برای چه جنگیدیم؟». و وینستنلی از کرامول می‌خواهد که به مردم ستمدیده آزادی واقعی ببخشد.

بخش اصلی اثر با روشن کردن این نکته آغاز می‌شود که آزادی واقعی چیست. وینستنلی معتقد است که آزادی واقعی در بهره‌مندی آزادانه از ثمرات زمین نهفته است:

«برای انسان بهتر بود که جسمی نداشت تا اینکه غذایی برای آن نداشته باشد» (۳۵، ص. ۲۱۱).

به طور مشخص‌تر، آزادی واقعی در بهره‌مندی آزادانه از زمین است. پادشاهان به خاطر زمین می‌جنگند، کشیشان موعظه می‌کنند و ثروتمندان فقرا را استثمار می‌نمایند. و این «اسارت بیرونی»، «اسارت درونی» را پدید می‌آورد:

«اسارت ذهن مانند طمع، غرور، ریاکاری، اندوه، ترس، ناامیدی و جنون – تمامی این‌ها ناشی از اسارت بیرونی است که برخی انسان‌ها بر برخی دیگر تحمیل می‌کنند» (۳۵، ص. ۲۱۱–۲۱۲).

وینستنلی بر پایه این دیدگاه مادی‌گرایانه (ماتریالیستی) به جامعه، طرحی برای ساختار اجتماعی جدید می‌ریزد که در آن بهره‌مندی خصوصی از زمین ملغی می‌شود و در نتیجه، اسارت بیرونی و درونی ناپدید می‌گردد. او به عنوان اصل اساسی ساختار جامعه، تسلیم کردن منافع فردی در برابر منافع عمومی را مطرح می‌کند:

«تنها اسارت و آزادی وجود دارد؛ منافع خصوصی و منافع عمومی؛ و هر کس که تلاش کند منافع خصوصی را به یک جمهوری آزاد وارد کند، بلافاصله شناسایی و به عنوان فردی که در پی بازگرداندن اسارت سلطنتی است، اخراج خواهد شد» (۳۵، ص. ۲۸۴).

به طور مشخص‌تر، در این دولت، بر اساس طرح وینستنلی، مالکیت خصوصی بر زمین، تجارت و پول ملغی می‌شود. زمین توسط خانواده‌های بزرگ و تحت نظارت مأموران دولتی کشت می‌شود. تجهیزات در هر خانواده نگهداری می‌شود، اما نه به عنوان مالکیت خصوصی آن‌ها، بلکه به عنوان اموالی که از سوی دولت امانت داده شده و سرپرست خانواده در قبال حفظ آن مسئولیت کیفری دارد. اسب‌ها توسط دولت واگذار می‌شوند. پس از برداشت محصول، محصولات به انبارهای دولتی تحویل داده می‌شوند.

پیشه‌وران نیز در وضعیت مشابهی قرار دارند: آن‌ها مواد اولیه را از انبارهای دولتی دریافت می‌کنند و محصول خود را به آنجا تحویل می‌دهند. کار یا به صورت خانوادگی و یا در کارگاه‌های عمومی انجام می‌شود. شهروندان بسته به وضعیت نیروی کار یا استعدادهایشان برای کاری مشخص، توسط بخش اداری از یک خانواده به خانواده دیگر منتقل می‌شوند.

علاوه بر شهروندان آزاد، شهروندانی که توسط دادگاه از آزادی محروم شده‌اند نیز کار می‌کنند. وینستنلی گاه آن‌ها را برده می‌نامد. آن‌ها همان کارهای شهروندان آزاد را انجام می‌دهند، اما کارهای سنگین‌تر را. نظارت بر آن‌ها بر عهده مأموری است که «ناظر» نامیده می‌شود.

«اگر آن‌ها سهمیه کار خود را انجام دهند، ناظر اجازه خواهد داد که غذا و پوشاک کافی برای حفظ سلامت به آن‌ها داده شود. اما اگر ناامیدی، سهل‌انگاری یا تنبلی نشان دهند و به آرامی از قانون اطاعت نکنند، ناظر غذای ناچیزی برای آن‌ها در نظر خواهد گرفت و آن‌ها را شلاق خواهد زد، ‘‘زیرا تازیانه برای پشت احمقان آماده شده است’’، تا زمانی که قلب‌های مغرورشان در برابر قانون سر فرود آورد» (۳۵، ص. ۲۷۳-۲۷۴).

«و اگر متخلفی فرار کند، این امر از طریق جارچی اعلام خواهد شد و او در صورت دستگیری مجدد، توسط قاضی به مرگ محکوم خواهد شد» (۳۵، ص. ۲۷۴).

اما وضعیت بردگی به طور خودکار به خویشاوندان تسری نمی‌یابد، مگر اینکه خودشان مقصر باشند. هدف بردگی، تربیت مجدد شهروندان خطاکار است:

«و این چه هدفی را دنبال می‌کند؟ از بین بردن تکبر و بی‌خردی آن‌ها، تا به افرادی مفید برای جمهوری تبدیل شوند» (۳۵، ص. ۳۵۴).

شهروندان تمام مایحتاج خود را به طور آزاد و رایگان از فروشگاه‌های دولتی دریافت می‌کنند. در این میان، بدیهی است که مشکلی پیش می‌آید:

«در واقع، انسان طماع، متکبر و حیوان‌صفت سهم بیشتری طلب خواهد کرد، یا برای اینکه در کنار آن بیارامد و آن را تماشا کند، یا برای اینکه آن را به هدر دهد و به سلیقه خود خراب کند، در حالی که دیگر برادران به دلیل کمبود آن، در سختی زندگی خواهند کرد. اما قوانین و مأموران راستین جمهوری آزاد، رفتارهای بی‌خردانه چنین افرادی را تنظیم خواهند کرد» (۳۵، ص. ۳۲۷).

بر اساس قانون، سرپرست خانواده‌ای که بیش از حد مجاز مصرف کند، ابتدا علناً توبیخ و سپس به کار اجباری (بردگی موقت) محکوم می‌شود. این قانون حلال مشکل دوم نیز هست؛ یعنی پاسخ به این پرسش که وقتی نفع مادی در میان نیست، چه چیز افراد را به کار به‌موقع و باکیفیت وادار می‌کند؟ بر این اساس، شهروندی که از انجام کار محول‌شده سر باز زند، یا جوانی که از یادگیری حرفه تعیین‌شده شانه خالی کند، ابتدا به طور علنی توبیخ، سپس شلاق و در صورت پافشاری بر مخالفت، به کار اجباری محکوم می‌شود.

خانواده، واحد اساسی تولید و اداره در کشور است و در رأس آن «پدر» یا «صاحب‌خانه» قرار دارد. فهرست «صاحب‌منصبان در جمهوری آزاد» این‌گونه آغاز می‌شود:

«در خانواده، پدر یا صاحب‌خانه صاحب‌منصب است» (۳۵، ص ۲۵۷).

رابطه او با اعضای خانواده بدین ترتیب است:

«او باید کارها را تقسیم کند، بر انجام آن‌ها نظارت داشته باشد و نگذارد کسی تنبلی کند. او باید نافرمانان را با کلامْ نکوهش کند یا شلاق بزند؛ چرا که تازیانه باید همیشه مهیا باشد تا نابخردان را به پختگی و خویشتن‌داری سوق دهد» (۳۵، ص ۲۵۹).

ظاهراً پیوندهای خویشاوندی در خانواده اصالت ندارند؛ چرا که «پدر» ممکن است به دلیل خطاکاری عزل و فرد دیگری جایگزین او شود، و سایر اعضا نیز در صورت نیاز به خانواده‌های دیگر انتقال یابند.

کشور در سطحی بالاتر از خانواده، از واحدهای بزرگ‌تری تشکیل می‌شود که مأموران دولتی اداره‌شان می‌کنند. وینستنلی فهرست این مقامات را آورده است. صاحب‌منصبانی که پس از خانواده، اداره بخش (پریش)، بخش‌داری یا شهر را بر عهده دارند عبارتند از:

مصلح (صلح‌جو)،

هیئت ناظران (متشکل از چهار نفر)،

سرباز،

مأمور کار اجباری (ناظر محکومان)،

جلاد.

وظیفه مصلح این است که قانون‌شکنان را اندرز دهد یا آنان را برای محاکمه به بخش و شهرستان هدایت کند. ناظران بر تولید و مصرف خانواده‌ها نظارت می‌کنند. نویسنده درباره سرباز می‌گوید:

«در واقع، تمامی صاحب‌منصبان کشور سربازند» (۳۵، ص ۲۷۱).

اما وظیفه سرباز به معنای خاص کلمه، یاری رساندن به صاحب‌منصبان و محافظت از آنان در زمان ناآرامی‌هاست. مأمور کار اجباری، سرپرستی محکومان به کار اجباری (بردگان) را بر عهده دارد. جلاد نیز باید:

«مطابق با حکم قانون، گردن بزند، دار بزند، تیرباران کند یا متخلفان را تازیانه زند» (۳۵، ص ۲۷۴).

تمامی این مقامات، از پایین‌ترین تا بالاترین رتبه، انتخابی هستند و باید هر سال از نو انتخاب شوند. در رأس کشور پارلمان قرار دارد که آن نیز سالانه انتخاب می‌شود. شهروندانی که به سن ۲۰ سالگی رسیده‌اند حق رأی دارند و سن انتخاب‌شدن نیز از ۴۰ سالگی آغاز می‌شود. با این حال، عده نسبتاً زیادی از حق رأی فعال (رأی دادن) یا منفعل (کاندیدا شدن) محرومند:

«تمامی افراد ضداجتماعی، از قبیل دائم‌الخمرها، افراد ستیزه‌جو و نادان، کسانی که از ترس آزرده کردن دیگران حقیقت را کتمان می‌کنند، کسانی که خود را وقف لذت‌جویی و تفریح کرده‌اند، و افراد پرحرف؛ همگی فاقد درک حقیقت زندگی هستند و نمی‌توانند افرادی باتجربه باشند. در نتیجه شایستگی تصدی مناصب جمهوری را ندارند، هرچند که می‌توانند در انتخابات رأی دهند» (۳۵، ص ۲۵۱–۲۵۲).

«...تمامی کسانی که نفعی در قدرت و حکومت پادشاهی دارند، نه می‌توانند انتخاب کنند و نه انتخاب شوند» (۳۵، ص ۲۵۲).

این افراد عبارتند از:

«کسانی که برای تأمین هزینه‌های ارتش سلطنتی پول فراهم کرده یا خود در آن ارتش جنگیده‌اند تا مانع احیای آزادی همگانی شوند» (۳۵، ص ۲۵۲).

و همچنین:

«تمامی کسانی که شتابان به خرید و فروش زمین‌های جمهوری پرداخته و از این طریق آن را به شیوه‌ای نوین به بند کشیده‌اند...» (۳۵، ص ۲۵۳).

«اینان مردمانی آزمند و بی‌خدا هستند و سرنوشتشان رانده شدن به خارج از شهر صلح، در کنار سگان است» (۳۵، ص ۲۵۵).

پیش‌تر و در دوره آغازین جنبش «دیگرها» (بیل‌زنان)، وینستنلی به عنوان مخالف خشونت و قدرت دولتی سخن می‌گفت. او بر این باور بود که قانون تنها برای کسانی که زیر لعنت مالکیت زندگی می‌کنند ضروری است، اما برای کسانی که از آن دست کشیده و بر پایه عدالت و اشتراک زندگی می‌کنند، بی‌فایده خواهد بود. او در جزوه «نامه‌ای به لرد فیرفکس و شورای نظامی او...» نوشت:

«ما به شما گفتیم که با هیچ ساختار قانونی و اداری مخالفت نداریم، اما از سوی خود، به هیچ‌کدام از این روش‌های حکومتی نیازی نداریم...» (۳۵، ص ۱۰۶).

«ما می‌دانیم هیچ انسانی که مطیع این قانون عادلانه باشد، جسارت بازداشت یا به بند کشیدن برادر خود را نخواهد داشت...» (۳۵، ص ۱۰۶).

با این حال، وینستنلی با پیروی از منطق تحول جنبش‌هایی از این دست، در کتاب «قانون آزادی» که سه سال بعد منتشر شد، کاملاً می‌پذیرد که در کشور طرح‌ریزی‌شده او، می‌توان برادر خود را بازداشت کرد و به بند کشید (و این بند کشیدن اصلاً جنبه استعاری ندارد). اثر او حاوی نظام مجازات بسیار مفصلی است:

«هر کس به همسایه خود ضربه‌ای بزند، خود از جلاد ضربه‌ای در ازای آن دریافت خواهد کرد و چشمی در برابر چشم، دندانی در برابر دندان و عضوی در برابر عضو را از دست خواهد داد. مبنای کار این است که انسان با رفتار متقابل، با ملاطفت با دیگران رفتار کند» (۳۵، ص ۳۴۳).

توهین به صاحب‌منصبان با شدت بیشتری مجازات می‌شود و ضربه زدن به آنان، یک سال کار اجباری در پی دارد:

«هر کس بکوشد با سخن‌چینی و تهمت میان همسایگان تفرقه اندازد، به توبیخ، تازیانه و کار اجباری محکوم می‌شود و اگر اصلاح نگردد، به کار اجباری مادام‌العمر محکوم خواهد شد» (۲۳، ص ۳۴۴).

عدم همکاری با ناظر و نیز تلاش برای خرید یا فروش، مجازات کار اجباری را در پی دارد. اما خرید یا فروش زمین با مجازات مرگ روبروست. هر کس زمین را ملک شخصی خود بخواند، بر صندلی رسوایی نشانده می‌شود و اگر ناسزا بگوید، اعدام خواهد شد.

پشتیبان این نظام، ارتش است. ارتش به دو بخش تقسیم می‌شود: ارتش حاکم (نیروهای انتظامی داخلی) و ارتش جنگنده. در ارتش حاکم، تمامی صاحب‌منصبانْ افسر هستند و همه مردمْ سربازان پیاده.

«کاربرد یا مأموریت ارتش جنگنده در جمهوری، سرکوب تمامی کسانی است که با سودای نابودی آزادی‌های جمهوری دست به شورش می‌زنند» (۳۵، ص ۳۰۷).

این ارتش باید از کشور در برابر این خطرات محافظت کند:

«شورش یا بلوا از جانب صاحب‌منصبان خودخواه یا توده نادان، یا سرکوب آشوب هر ابلهی که با هدف برهم زدن صلح عمومی ما برخاسته باشد» (۳۵، ص ۳۰۶).

ارتش علاوه بر ایستادگی در برابر دشمن خارجی، کارکرد دیگری نیز دارد و آن برقراری همین نظام در کشورهای دیگر است:

«...اگر کشوری تسخیر و به بند کشیده شود، آن‌گونه که انگلستان توسط شاهان و قوانین غاصبانه‌شان به بند کشیده شد، ارتش باید در نهایت پنهان‌کاری تشکیل شود تا کشور را احیا و آزاد سازد، تا زمین بتواند به گنجینه‌ای مشترک برای همه فرزندانش بدل گردد...» (۳۵، ص ۳۰۸–۳۰۹).

چنان‌که دیدیم، دیدگاه‌های سوسیالیستی وینستنلی از بسیاری جهات معتدل‌تر از پیشینیانش یعنی مور و به‌ویژه کامپانلا است: تنها مالکیت خصوصی بر زمین، بر محصولات کار و تا حدی بر آنچه بعدها «ابزار تولید» نامیده شد ملغی می‌گردد، و سخنی از اشتراک همسران یا تربیت دولتی کودکان در میان نیست. وینستنلی در بسیاری از بخش‌های اثر خود با دیدگاه‌های افراطی‌تر مخالفت کرده و با جریان‌های رادیکال‌تر به مجادله می‌پردازد. او در فصلی با عنوان «هشدار کوتاه علیه باورهای نادرست» می‌گوید:

«برخی افراد با شنیدن درباره آزادی همگانی، گمان می‌برند که باید در تمامی محصولات زمین اشتراک برقرار باشد...» (۳۵، ص ۲۲۱).

«برخی دیگر به دلیل همان نادانی بی‌خردانه گمان می‌کنند که در همه شوهران و زنان اشتراک برقرار خواهد بود و از این رو قصد دارند زندگی ستوروار در پیش گیرند» (۳۵، ص ۲۲۱).

نویسنده در پاسخ به این باورها اعتراض می‌کند:

«خیر، هرچند زمین و انبارها برای همه خاندان‌ها مشترک خواهد بود، اما هر خانواده جداگانه زندگی خواهد کرد، درست مانند اکنون. خانه هر انسان، همسرش، فرزندانش، اسباب و اثاثیه خانه‌اش و هر آنچه از انبارها دریافت می‌کند یا برای نیازهای خانواده‌اش به دست می‌آورد، همگی ملک خانواده او برای زیست مسالمت‌آمیز آن خواهد بود» (۳۵، ص ۲۰۱).

قوانین باید از شهروندان در برابر کسانی که به این «باورهای نادرست» پایبندند محافظت کنند و این «رفتار نادانسته و دیوانه‌وار» را مجازات نمایند.

اما در یک زمینه، وینستنلی بسیار فراتر از مور و کامپانلا رفت و آن نگرش نسبت به دین بود. رویکرد سرد آن نویسندگان به دین و کلیسا، و گرایش به پانته‌ئیسم (همه‌خدایی) و تقدیس «مکانیسم جهان»، در نزد وینستنلی جای خود را به خصومتی آشکار با کلیسا و جایگزینی کامل دین با اخلاق و علم عقل‌گرا می‌دهد. وینستنلی کارکرد اصلی دین زمان خود را یاری رساندن به ثروتمندان برای استثمار فقرا می‌داند:

«این آموزه لاهوتی که شما آن را امور روحانی و آسمانی می‌نامید، غارتگری و راه‌زنی است» (۳۵، ص ۲۹۷).

«...این آموزه به پوششی برای سیاست برادر بزرگتر حیله‌گر در غصب آزادی زمین بدل شده است» (۳۵، ص ۳۰۰).

«...کسانی که این آموزه مقدس را موعظه می‌کنند، قاتلان دل‌های فقیر، کمرو و ساده‌دل هستند...» (۳۵، ص ۳۰۰).

«بنابراین، این آموزه روحانی مقدس یک فریب است؛ زیرا در حالی که مردم به آسمان چشم دوخته‌اند و رویای سعادت در سر می‌پرورانند یا پس از مرگ از جهنم هراسانند، چشمانشان را کور می‌کنند تا نبینند حق طبیعی آنان چیست و چه کاری باید در اینجا، روی زمین و در زمان حیات انجام دهند» (۳۵، ص ۳۰۱).

نویسنده پیشگویی می‌کند که پایان این فریب نزدیک است:

«و تمامی کشیشان، خادمان کلیسا و واعظان این چیزهای روحانی و آسمانی – آن‌گونه که خود می‌نامندشان – ناله‌هایی سر خواهند داد که نصیب آنان گشته است: دریغا، دریغا، شهر بزرگ بابل، شهر قدرتمند الوهیت که سراسر زمین را با افسونگری خود پر ساخت و ملت‌ها را فریفت، چنان‌که تمام جهان وحش را سجده کردند. چگونه فرو ریخت و چگونه داوری بر آن در یک ساعت به انجام رسید؟ و الی آخر، آن‌گونه که می‌توانید در مکاشفه یوحنا، باب ۱۸، آیه ۱۰ بخوانید» (۳۵، ص ۳۰۳).

در جامعه آینده که وینستنلی ترسیم می‌کند، کشیشان نیز مانند هر صاحب‌منصب دیگری سالانه انتخاب خواهند شد. وظایف این «روحانیون جمهوری‌خواه» – آن‌گونه که وینستنلی می‌نامدشان – شامل انجام کارهایی است که از دیدگاه سنتی هیچ ارتباطی با دین ندارند. کشیش باید در موضوعات زیر موعظه کند:

«درباره وضعیت کل کشور بر اساس داده‌های دریافت‌شده از رئیس پست، مطابق با گزارش‌های اداره او» (۳۵، ص ۲۸۹)،

«قرائت قانون جمهوری» (۳۵، ص ۲۹۰)،

«توضیح دادن کارها و رویدادهای اعصار و حکومت‌های باستان، با برجسته ساختن موهبت آزادی که از حکومتی سامان‌یافته سرچشمه می‌گیرد...» (۳۵، ص ۲۹۰)،

«درباره همه هنرها و علوم، یک روز دربارهٔ یکی و روز دیگر دربارهٔ دیگری، مانند فیزیک، جراحی، اختربینی، اخترشناسی، دریانوردی، کشاورزی و مانند آن» (۳۵، ص ۲۹۱).

و سرانجام:

«سخنان گاهی می‌تواند درباره طبیعت بشریت، جنبه‌های تاریک و روشن آن، ضعف و قدرت او، و عشق و حسد باشد...» (۳۵، ص ۲۹۱).

البته، نه تنها کشیش، بلکه هر فرد باتجربه‌ای می‌تواند موعظه کند.

بدین ترتیب، وینستنلی برنامه‌ریزی می‌کند تا تحت عنوان کشیشان، طبقه‌ای از افراد را پدید آورد که کارشان تبلیغ جهان‌بینی رسمی و تدریس باشد. وینستنلی در پاسخ به اعتراض مخالفی فرضی، یعنی یک «استاد مؤمن اما نادان» می‌گوید:

«شناخت رازهای طبیعت یعنی شناخت کارهای خدا، و شناخت کارهای خدا در آفرینش، یعنی شناخت خود خدا؛ چرا که خدا در هر کار و پیکر مادی و مرئی حضور دارد» (۳۵، ص ۲۹۳–۲۹۴).

رمان سوسیالیستی

در قرن شانزدهم و نیمه نخست قرن هفدهم، با آثار انگشت‌شماری در حوزه اندیشه سوسیالیستی مواجه می‌شویم که تاریخ انتشار آن‌ها فاصله‌های زمانی طولانی – چند دهه و گاه حتی یک قرن – با یکدیگر دارد. اما در اواخر قرن هفدهم و در طول قرن هجدهم، اوضاع به کل تغییر می‌کند و جریان پویا و پرحجمی از ادبیات سوسیالیستی شکل می‌گیرد. در این دوره، جهان‌بینی سوسیالیستی به یک «مُد روز» و جریان فکری غالب بدل می‌شود و بیشتر اندیشمندان آن روزگار، به نحوی از انحا، تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند.

در این جریان عمومی، می‌توان دو شاخه مجزا را از هم متمایز کرد: نخست، رمان‌های سرگرم‌کننده سوسیالیستی که برای مخاطب عام نگاشته می‌شدند و دوم، آثار نظری و خشک‌تر سوسیالیستی با رویکرد فلسفی و جامعه‌شناختی. هرچند سرچشمه هر دو شاخه در آثار مور و کامپانلا نهفته است، اما در اواخر قرن هفدهم، این دو مسیر از هم جدا شده و هرکدام هویت مستقلی پیدا می‌کنند.

نخستین نمونه برجسته از رمان‌های سوسیالیستی، «تاریخ سوارامب‌ها» اثر دنی وراس است که جلد اول آن در سال ۱۶۷۵ منتشر شد و از منظر این گونه ادبی جدید، اهمیت بسیاری دارد. این رمان سرشار از ماجراهای دریایی، غرق شدن کشتی، پیاده شدن در قاره‌ای ناشناخته و توصیف سبک زندگی مسافرانی است که امواج دریا آنان را

به ساحل افکنده است. مسافران در نهایت با بومیان این قاره روبرو شده و با سبک زندگی شگفت‌آورشان آشنا می‌شوند. در اینجا نیز قالب خشک و بی روح توصیفات مور و کامپانلا، جای خود را به مشاهدات پویا و عینی راوی داستان یعنی «کاپیتان سیدن» می‌دهد. تقریباً تمام کتاب به شرح سفرهای او در سرزمین سوارامب‌ها و دیده‌هایش اختصاص دارد و تنها ۱۰ صفحه پایانی رمان به توصیف ساختار دولتی و اقتصادی این سرزمین می‌پردازد.

کشور سوارامب‌ها را شخصی پارسی به نام سواریس بنیان نهاده است. او در قاره‌ای که کشف کرد، با قبایل وحشی‌ای روبرو شد که در قالب خانواده و تحت شرایط کمونیسم اولیه – یعنی اشتراک اموال و زنان – زندگی می‌کردند. او با ترفندهای گوناگون آنان را متقاعد ساخت که فرستاده «خورشید» است تا قوانین و اراده خورشید را به آن‌ها ابلاغ کند. بومیان نیز این قوانین را پذیرفتند و ساختار دولت بر همین اساس شکل گرفت.

آیین پرستش خورشید رسمیت یافت و اعلام شد که پادشاه حقیقی کشور خود خورشید است و او از میان انسان‌ها، نایب‌السلطنه‌ای برای اداره امور برمی‌گزینند. در عمل، نایب‌السلطنه با قرعه‌کشی از میان چهار نامزدی که توسط «شورای عالی صاحب‌منصبان کشور» معرفی شده‌اند، انتخاب می‌شود. او قدرت مطلق دارد و اختیاراتش تنها با حق شورای عالی برای عزل یا فاقد صلاحیت اعلام کردن او محدود می‌شود. در رتبه‌ای پایین‌تر از نایب‌السلطنه، سلسله‌مراتب پیچیده‌ای از کارگزاران دولتی قرار دارد که بخشی از آن‌ها را مردم انتخاب می‌کنند و بخشی دیگر از سوی مقامات بالاتر منصوب می‌شوند. تمامی این صاحب‌منصبان از امتیازات ویژه‌ای برخوردارند؛ آن‌ها نسبت به سایر شهروندان همسران بیشتری دارند، از بردگان شخصی بهره می‌برند و مسکن، خوراک و پوشاک بهتری دارند.

توده مردم (که همگی زیبا و خوش‌قیافه توصیف می‌شوند) در شهرهای آباد و خانه‌های عمومی مجلل، زندگی بی‌دغدغه و شادی دارند. آن‌ها یک‌سوم روز را تحت فرمان کارگزاران کار می‌کنند، یک‌سوم می‌خوابند و یک‌سوم دیگر را به تفریح و استراحت می‌پردازند.

در پله‌های پایین‌تر این هرم اجتماعی، بردگان دولتی و شخصی قرار دارند که به عنوان غنیمت و خراج از ملت‌های مغلوب گرفته می‌شوند. کار سنگین و دشوار بر عهده آنان است و زنانشان نیز به عنوان کنیز به شهروندان و خارجی‌های تازه‌وارد خدمت می‌کنند.

تمام امور اقتصادی بر پایه‌ی مالکیت مطلق دولتی استوار است؛ سواریس:

«حق مالکیت خصوصی را ملغی کرد، آن را از انحصار اشخاص حقیقی خارج نمود و اراده کرد که تمام زمین‌ها و ثروت‌های ملی منحصراً به دولت تعلق داشته باشد تا دولت بتواند بدون هیچ محدودیتی در آن‌ها تصرف کند؛ به گونه‌ای که اتباعش تنها چیزهایی را دریافت کنند که توسط صاحب‌منصبان به آنان اختصاص داده می‌شود» (۴۴، ص ۴۲۲).

مردم در کمون‌های ۱۰۰۰ نفری زندگی و کار می‌کنند و هر کمون یک ساختمان مربع‌شکل بزرگ و مجزا را در اختیار دارد. آن‌ها تمامی محصولات کار خود را به انبارهای دولتی تحویل می‌دهند و مایحتاج زندگی خود را نیز از همان‌جا می‌گیرند. از جمله، پوشاک استاندارد و یکسانی به همه داده می‌شود که رنگ آن تنها بر اساس سن افراد تفاوت دارد.

«دولت بدون دریافت هیچ‌گونه باج و مالیاتی، متولی همه‌ی این امور است و تمام مردم تحت حکومت فرمانروا در رفاه، خوشبختی و آسایشی تضمین‌شده زندگی می‌کنند. همه‌ی شهروندان موظفند برای حفظ ذخایر دولت کار کنند؛ همچنین برای آنکه مبادا در میان رفاه و سرگرمی دست به آشوب زنند یا بر اثر تن‌آسانی، سست‌عنصر و بی‌کاره شوند» (۴۴، ص ۴۲۳).

ساکنان این سرزمین همگی خوش‌سیما و تنومندند. معلولان و همچنین زنان نابارور به شهرهای دوردست تبعید می‌شوند.

دولت با دقت تمام بر انزوای کامل کشور از جهان خارج نظارت دارد، اما سوارامب‌ها از تمامی دستاوردهای فنی و علوم طبیعی در اروپا و آسیا آگاهند؛ چرا که افرادی که زبان‌ها و علوم کاربردی را فراگرفته‌اند، مرتباً به این کشورها فرستاده می‌شوند تا هر فناوری سودمندی را اقتباس کنند. در عین حال، آن‌ها به سخت‌ترین شکل ممکن

از بازگو کردن هرگونه مطلبی درباره کشور خود منع شده‌اند و برای تضمین بازگشتشان، تنها زمانی اجازه سفر می‌یابند که دست‌کم سه فرزند خود را به عنوان گروگان بر جای بگذارند.

کتاب «تاریخ سوارامب‌ها» تصویری کلی از ویژگی‌های رمان‌های سوسیالیستی دوره‌های بعد به دست می‌دهد. از این رو، در ادامه تنها به اختصار به چند نمونه دیگر اشاره می‌کنیم که ابعاد گوناگون این سبک را روشن می‌سازند.

کتاب «سرزمین ناشناخته جنوبی» (۴۵) که پیر بیل نویسنده آن را گابریل دوفوینی – راهبی از منطقه لورن یا اشراف‌زاده‌ای از بریتانی – می‌داند، در سال ۱۶۷۶ منتشر شد. این کتاب شرح سفری است به بخش پنجم و هنوز ناشناخته جهان در نیم‌کره جنوبی. سرزمین کشف‌شده، مسکن قومی از انسان‌های دوجنسی (هرمافرودیت) به نام «استرالیایی‌ها» است. تمام زندگی آن‌ها بر پایه آزادی مطلق بنا شده و هر کس بر اساس حکم عقل خود عمل می‌کند. تنها یک قانون وجود دارد و آن اینکه هر فرد باید دست‌کم یک فرزند از خود بر جای بگذارد.

ساکنان در وضعیت معصومیت اولیه به سر می‌برند؛ پوشاک به تن نمی‌کنند، هیچ حکومتی ندارند و واژه‌های «مال من» و «مال تو» برایشان بی‌معناست. همگی از بدو تولد آموزش کاملاً یکسانی می‌بینند که از کودکی باور به برابری مطلق را در نهاد آن‌ها استوار می‌سازد.

«ماجراهای تله‌ماک» اثر فنلون (۴۶) در سال ۱۶۹۸ منتشر شد. اهمیت این اثر در آن است که نه تنها به جامعه سوسیالیستی آرمانی می‌پردازد، بلکه اشکال واسط و انتقالی سازماندهی زندگی را نیز به بحث می‌گذارد و گویی مراحل «نخست» و «دوم» سوسیالیسم را بررسی می‌کند. تله‌ماک در جستجوی اودیسه، از دو جامعه دیدن می‌کند: «بتیک» و «سالنت». در بتیک، مالکیت زمین اشتراکی است. همه‌ی اموال – اعم از زمین، محصولات کشاورزی، درختان و شیر دام‌ها – مشاع است. تقریباً تمام ساکنان کشاورز یا چوپانند. هنرها زیان‌بار تلقی می‌شوند و صنف پیشه‌وران تقریباً وجود ندارد. مردم خوشبختی را در سادگی می‌بینند و به همین سبب هیچ‌کس نیازمند نیست. آن‌ها در قالب خانواده و در شرایط برابری کامل و بدون هیچ‌گونه تمایز طبقاتی زندگی می‌کنند.

در سالنت، پادشاهی زیاده‌خواه و مغرور به نام ایدومنه کشور را به مرز ویرانی کشانده است. منتور نظم نوینی برقرار می‌کند که گام انتقالی به سوی اشتراک کامل دارایی‌هاست. جمعیت به ۷ طبقه تقسیم می‌شود و برای هر طبقه، ویژگی‌های مسکن، پوشاک، خوراک، اثاثیه و میزان دارایی خانواده دیکته شده است. مالکیت خصوصی بر

زمین حفظ می‌شود اما به شکلی محدود: هیچ‌کس بیش از میزان نیاز برای گذران معیشت خود زمین ندارد. تجارت نیز مجاز شمرده می‌شود.

«جمهوری فیلسوفان، یا تاریخ آژائویی‌ها» که به فونتنیل نسبت داده می‌شود (۴۷)، در سال ۱۷۶۸ منتشر شد. طوفان، مسافران را به سرزمینی ناشناخته می‌افکند که مشخص می‌شود جزیره «آژائو» است. روزگاری آژائویی‌ها این جزیره را فتح کردند، بیشتر ساکنان آن را از دم تیغ گذراندند و مابقی را به بردگی کشیدند. تمام تولید بر کار بردگان استوار است. بردگان در پادگان‌هایی زندگی می‌کنند که شب‌ها در آن‌ها را قفل می‌کنند. تعداد بردگان به دقت کنترل می‌شود؛ در گذشته فرزندان مازاد بر نیاز را می‌کشتند، اما اکنون آن‌ها را به سواحل چین برده و در آنجا رها می‌کنند.

ساکنان آزاد جزیره – یعنی آژائویی‌ها – در شرایط اشتراک کامل زندگی می‌کنند و «مال من» و «مال تو» واژگانی ناشناخته برای آن‌ها است. تمام زمین به دولت تعلق دارد که کشت آن را تنظیم و محصولاتش را میان خانواده‌ها توزیع می‌کند. همه‌ی افراد موظفند بخش معینی از وقت خود را به کار در بخش کشاورزی اختصاص دهند. اشتغال به پیشه‌وری نیز بر پایه‌ی همین اصول استوار است.

ساکنان ملزم به ازدواج هستند و هر مرد دو همسر دارد. کودکان نه توسط والدین، بلکه در مدارس دولتی تربیت می‌شوند.

آژائویی‌ها فاقد آیین عبادی، معبد، کشیش و کتب مقدس هستند. آن‌ها طبیعت را به عنوان مادر مهربان خود می‌پرستند. آن‌ها به هیچ موجود برتری باور ندارند اما معتقدند هر موجود زنده‌ای دارای مرتبه‌ای از عقل است. روح را نیز مادی و فانی می‌دانند.

«کشف جنوبی توسط مرد پرنده، یا ددالوس فرانسوی: داستانی بسیار فلسفی» اثر رتیف دلا برتون (۴۸) در سال ۱۷۸۱ منتشر شد. پیرنگ پیچیده داستان (ماجرای عشقی، اختراع روش پرواز با بال‌های مصنوعی، پایه‌گذاری کشوری جدید در نیم‌کره جنوبی) به کشف سرزمین «مگاپاتاگونیا» – که از نظر جغرافیایی و فرهنگی نقطه مقابل فرانسه است – می‌انجامد. قانون اساسی این کشور اشتراک است:

«بدون برابری کامل، نه فضیلتی هست و نه خوشبختی»،

«بگذار همه چیز میان برابرها مشترک باشد»، «بگذار هر کس برای خیر همگان کار کند» (۴۸، ص ۱۳۳).

در هر شبانه‌روز ۱۲ ساعت به کار جمعی و ۱۲ ساعت به استراحت و خواب اختصاص دارد. غذا در ضیافت‌های عمومی صرف می‌شود. تمامی تفاوت‌های اجتماعی تنها بر اساس سن تعیین می‌شوند و قدرت در دست سالخوردگان است.

ازدواج موقت است و برای مدت یک سال منعقد می‌شود. در این میان، به تمایلات قلبی چندان اعتنایی نمی‌شود و تنها شایستگی‌هاست که اجازه می‌دهد زیباترین دختران به همسری گرفته شوند. از این رو، حق انتخاب نخست به پیرمردانی تعلق دارد که کمتر از ۱۵۰ سال سن ندارند.

در صورت بارداری، پیوند زناشویی ملغی می‌شود. زنان خود به کودکان شیر می‌دهند و سپس آن‌ها را به مربیان دولتی می‌سپارند. رابطه میان فرزندان و پدران:

«در واقع همان‌گونه است که گویی اصلاً یکدیگر را نمی‌شناسند. همه‌ی کودکان، فرزندان ملت هستند» (۴۸، ص ۱۳۸).

آثار نمایشی (تئاتر) و نقاشی ممنوع است. مگاپاتاگونیایی‌ها می‌گویند: «ما تنها خواهان امر واقعی هستیم و وقت ما تنها برای چشیدن لذت‌های حقیقی کفایت می‌کند، بدون آنکه به لذت‌های خیالی بیندیشیم». با این حال، موسیقی و آواز وجود دارد که در آن‌ها انسان‌های بزرگ، لذت‌ها و عشق ستوده می‌شوند. به نظم درآوردن سایر امور ممنوع است.

اخلاق این جامعه در کسب بیشترین لذت ممکن خلاصه می‌شود:

«تمامی احساسات ناخوشایند را دور کنید؛ از هر آنچه قانوناً لذت می‌بخشد بهره گیرید، بی‌آنکه اندام‌های حسی خود را بیش از حد سست و فرسوده سازید!» (۴۸، ص ۱۴۹).

«اما آنچه بیش از هر چیز اخلاق سالم ما را تحکیم می‌کند، این است که مسائل اخلاقی به هوس اشخاص حقیقی واگذار نشده است. به لطف برابری و اشتراک ما، اخلاق رایجْ یکدست و عمومی است» (۴۸، ص ۱۵۱).

مگاپاتاگونیایی‌ها محتوای دین خود را این‌گونه توصیف می‌کنند:

«بهره‌گیری از اعضا و قوای خود همسو با اهداف طبیعت، بدون زیاده‌روی در هیچ چیز و بدون فروگذار کردن هیچ چیز» (۴۸، ص ۱۴۰).

آن‌ها در پاسخ به پرسش درباره معابد، به آسمان و زمین اشاره می‌کنند و خورشید را به عنوان پدر همگانی و زمین را به عنوان مادر همگانی، معبود خود می‌دانند.

عصر روشنگری

اکنون به ادبیات فلسفی و جامعه‌شناختی سوسیالیستی می‌پردازیم؛ در این میان نیز تنها به ذکر چند اثر بسنده می‌کنیم که بیشترین تأثیر را بر تحول اندیشه‌های سوسیالیسم هزاره‌گرا (خیلیاستی) گذاشته‌اند.

کتاب «وصیت‌نامه» اثر ژان ملیه، به دلیل ویژگی‌های ساختاری، سرنوشت عجیب و شخصیت شگفت‌آور نویسنده‌اش، از کل ادبیات این جریان متمایز است. ژان ملیه (متولد ۱۶۶۴) تمام دوران بزرگسالی خود را به عنوان کشیش بخش در منطقه‌ی شامپانی سپری کرد. «وصیت‌نامه» در زمان حیات او منتشر نشد و پس از مرگش در سال ۱۷۳۳، از طریق نسخه‌های خطی و گزیده‌ها دست‌به‌دست چرخید و به شهرت رسید. این اثر برای ولتر و دیگر اندیشمندان روشنگری بسیار جذاب، اما در عین حال چنان خطرناک بود که هرگز جرأت چاپ کامل آن را نیافتند. متن کامل این کتاب سرانجام در سال ۱۸۶۴ در آمستردام منتشر شد.

ویژگی اصلی و متمایزکننده «وصیت‌نامه» در این است که نظریه سوسیالیستی آن، صرفاً فرعی از ایده محوری کل اثر – یعنی مبارزه با دین – به شمار می‌رود. ملیه در دین چیزی جز کارکرد اجتماعی‌اش نمی‌بیند؛ کارکردی که به باور او، تثبیت خشونت و نابرابری طبقاتی از طریق فریب دادن توده‌ها و پراکندن خرافات است:

«خلاصه آنکه، هر آنچه الهی‌دانان و کشیشان شما با چنین شور و فصاحتی برایتان موعظه می‌کنند... همگی در اساس چیزی نیست جز توهم، گمراهی، فریب و نیرنگ. این‌ها را نخست سیاست‌مداران مکار و عاقبت‌اندیش ابداع

کردند، سپس شیادان و معرکه‌گیران آن‌ها را تکرار نمودند، بعد از آن توده‌های نادان و عوام بدان باور آوردند، و سرانجام، قدرت شاهان و زورمندان جهان از آن پشتیبانی کرد؛ کسانی که با فریب و گمراهی ناشی از خرافات همراهی کردند و آن‌ها را با قوانین خود رسمیت بخشیدند تا از این راه توده‌ها را دربند نگه دارند و آنان را وادار کنند تا به ساز ایشان برقصند» (۴۹، ج ۱، ص ۶۷–۶۹).

سراسر کتاب «وصیت‌نامه» با دو انگیزه پرشور پیش می‌رود: نفرت از خدا و نفرت از هرگونه نابرابری و سلسله‌مراتب. ملیه معتقد است دین عامل بیشتر بدبختی‌های بشریت است و به‌ویژه بذر تفرقه و جنگ‌های مذهبی را می‌پاشد. در این میان، خود او با سادگی تمام، همگان را به شورش، شاه‌کشی و نابودی هر کسی که مرفه‌تر و ثروتمندتر از دیگران باشد، فرا می‌خواند:

«در این باره، آرزوی فردی را به یاد می‌آورم... او آرزو کرده بود که ‘‘همه‌ی زورمندان جهان و سروران اشرافی، با طناب‌هایی از روده‌های کشیشان به دار آویخته و خفه شوند’’. این سخن بی‌تردید تصویری خشن و تند به دست می‌دهد، اما نمی‌توان صراحت ساده‌دلانه‌ی آن را نادیده گرفت. سخنی کوتاه اما فصیح است، چرا که در چند واژه تمام آنچه را که این‌گونه افراد شایسته‌ی آنند، بیان می‌کند» (۴۹، ج ۱، ص ۷۱).

دین در نظر ملیه امری یاوه و خرافه‌ای است که در برابر نخستین برخورد با عقل سلیم دوام نمی‌آورد. در میان تمام ادیان، یاوه‌ترین آن‌ها دین مسیحیان است که او آنان را «مسیح‌پرستان» می‌خواند. اما درست نیست اگر علت رویکرد او به مسیحیت را صرفاً در ذهنیت بیش از حد عقل‌گرای خود ملیه جستجو کنیم. او برای رد مسیحیت، آماده است به وحشیانه‌ترین خرافات باور آورد و هر شایعه بی‌اساسی را تکرار کند. به عنوان نمونه، برای او عجیب و غیرقابل‌قبول جلوه می‌کند که خدا تنها یک پسر داشته باشد، در حالی که موجوداتی به مراتب پایین‌تر، از توانایی باروری بیشتری برخوردارند و بسیاری از جانوران در یک زایمان ۱۰ یا ۱۲ توله به دنیا می‌آورند:

«می‌گویند یک کنتس لهستانی به نام مارگاریتا در یک زایمان ۳۶ فرزند به دنیا آورد. علاوه بر این، یک کنتس هلندی، او نیز به نام مارگاریتا، زن فقیری را که فرزندان بسیاری داشت ریشخند کرد و به عنوان مجازات، در یک زایمان به تعداد روزهای سال، یعنی ۳۶۵ فرزند به دنیا آورد که همه‌ی آن‌ها بعدها ازدواج کردند (در این باره رجوع کنید به سالنامه‌های هلند و لهستان)» (۴۹، ج ۲، ص ۱۹).

آشکار است که نقطه حرکت ملیه، نفرت از خداست و او صرفاً به اندازه توان خود می‌کوشد تا برای این نفرتْ استدلال تراشی کند. شخصیت مسیح به‌ویژه برای او منفور است و ملیه در دشنام دادن به او کم نمی‌آورد:

«و اما مسیح‌پرستان ما الوهیت را به چه کسی نسبت می‌دهند؟ به مردی حقیر که نه استعدادی داشت، نه عقلی، نه دانشی و نه مهارتی، و در جهان کاملاً خوار و بی‌مقدار بود. به چه کسی نسبت می‌دهند؟ بگویم؟ آری، خواهم گفت: آنان الوهیت را به دیوانه‌ای، فناتیکی بیچاره و نگون‌بختی به دار آویخته نسبت می‌دهند» (۴۹، ج ۲، ص ۲۵).

این مبارز راه حقوق فقرا، دلیل نهایی و ردناپذیر دروغین بودن آموزه مسیح را در این می‌بیند که:

«او همواره فقیر بود و فرزند یک نجار...» (۴۹، ج ۲، ص ۲۶).

دین سرچشمه بیشتر مفاسد اجتماعی و به‌ویژه نابرابری انسان‌هاست که تنها به پشتوانه اقتدار دین سرپا مانده است. ملیه نیاز به «قدری وابستگی و فرمانبرداری» را در هر جامعه‌ای می‌پذیرد، اما معتقد است قدرت کنونی بر پایه‌ی خشونت، قتل و جنایت استوار است. در «وصیت‌نامه» سخنی از اقدامات مشخص برای بهبود وضعیت فقرا یا فراخوانی از ثروتمندان برای انجام کاری در این مسیر نیست؛ کتاب تنها کینه میان طبقات را شعله‌ور می‌سازد:

«دوستان عزیز، به شما درباره شیاطین می‌گویند، شما را از نام شیطان می‌ترسانند، شما را وادار می‌کنند باور کنید که شیاطین بدترین و منفورترین موجوداتند و دشمنان سرسخت نژاد بشرند که تنها کارشان نابود کردن انسان‌ها و نگون‌بخت ساختن ابدی آنان در دوزخ است» (۴۹، ج ۲، ص ۱۶۶).

«اما بدانید دوستان عزیز، بدترین و واقعی‌ترین شیاطین برای شما که باید از آن‌ها بترسید، همان مردمانی هستند که درباره‌شان سخن می‌گویم؛ شما دشمنانی بدتر و شرورتر از اشراف و ثروتمندان ندارید» (۴۹، ج ۲، ص ۱۶۶).

جوهر اصلی و علت حقیقی نابرابری، مالکیت خصوصی است که دین نیز آن را توجیه می‌کند:

«از این روست که عده‌ای غرق در می‌گساری و پرخوری و تجملند، و عده‌ای دیگر از گرسنگی جان می‌دهند. از این روست که عده‌ای تقریباً همیشه شاد و خندانند، و عده‌ای دیگر همواره در سوگ و ماتم» (۴۹، ج ۲، ص ۲۰۱).

کل برنامه اجتماعی ملیه در چند سطر خلاصه می‌شود:

«چه خوشبختی بزرگی برای انسان‌ها می‌بود اگر به طور مشترک از مواهب زندگی بهره‌مند می‌شدند» (۴۹، ج ۲، ص ۲۰۹).

به باور ملیه، در یک جامعه عادلانه، تولید و مصرف باید بر پایه‌ی اصول اشتراک سازمان یابند:

«مردم باید مالکیت تمامی مواهب و ثروت‌های زمین را به طور مشترک و با حقوق برابر در دست داشته باشند و از آن‌ها نیز به طور مشترک و یکسان بهره ببرند» (۴۹، ج ۲، ص ۱۹۸).

وضعیت خوراک، پوشاک و تربیت کودکان نباید در خانواده‌های مختلف تفاوت چندانی داشته باشد. همگی باید تحت هدایت پیران خردمند (که در جایی دیگر از آنان به عنوان کارگزاران انتخابی یاد شده) کار کنند.

این اقدامات به نتایجی شگفت‌آور خواهد انجامید: هیچ‌کس محتاج نخواهد بود، همه یکدیگر را دوست خواهند داشت و کار طاقت‌فرسا، فریب و خودپسندی ناپدید خواهد شد. ملیه می‌گوید در آن صورت:

«دیگر انسان نگون‌بختی روی زمین دیده نمی‌شد، در حالی که اکنون در هر قدم با آنان روبرو می‌ویچم» (۴۹، ج ۲، ص ۲۱۷).

روابط خانوادگی نیز باید دگرگون شود، چرا که شر بزرگی که کلیسا آورده – یعنی فسخ‌ناپذیری پیوند زناشویی – از میان خواهد رفت:

«باید به مردان و زنان آزادی یکسانی داده شود تا بدون هیچ مانعی و با پیروی از کشش خود با یکدیگر پیوند بندند، و نیز آزادی داشته باشند تا هرگاه زندگی مشترک برایشان بار گران شد یا کشش جدیدی آنان را به پیمان دیگری خواند، از یکدیگر جدا شوند و راه خود را در پیش گیرند» (۴۹، ج ۲، ص ۲۱۴).

پس از خواندن «وصیت‌نامه»، این احساس پدید می‌آید که این اثر عمیقاً شخصی است و ابعاد درونی شخصیت نویسنده در آن بازتاب یافته است. از این رو، بخش‌هایی از اثر که درباره خود نویسنده است، جالب توجه می‌نماید.

کتاب با خطاب ملیه به رعیای کلیسایش آغاز می‌شود:

«دوستان عزیز، من در زمان حیاتم نمی‌توانستم آنچه را که درباره نظم و شیوه‌ی حکومت بر انسان‌ها و درباره دین و حقوق آنان می‌اندیشیدم آشکارا بیان کنم، زیرا این کار با پیامدهای بسیار خطرناک و تأسف‌باری همراه بود؛ از این رو تصمیم گرفتم این سخنان را پس از مرگ به شما بگویم» (۴۹، ج ۲، ص ۵۵).

ملیه درباره خود می‌نویسد:

«من هرگز چندان ساده‌لوح نبوده‌ام که برای شعائر و یاوه‌های دین ارزشی قائل شوم؛ هرگز تمایلی به مشارکت در آن‌ها یا حتی سخن گفتن از آن‌ها با احترام و تأیید نداشته‌ام» (۴۹، ج ۲، ص ۷۳).

«من با تمام وجودم از وظایف یاوه‌ی حرفه‌ام متنفر بودم، به‌ویژه از این آیین‌های عشای ربانی بت‌پرستانه و خرافی، و این نان و شراب مقدس مضحک و مسخره که مجبور به انجامشان بودم» (۴۹، ج ۱، ص ۷۷).

کتاب با این کلمات پایان می‌یابد:

«پس از همه‌ی آنچه گفته شد، بگذارید درباره من هرگونه می‌خواهند بیندیشند، داوری کنند، سخن بگویند و هر کاری می‌خواهند بکنند؛ من کمترین پروایی از آن ندارم. بگذارید مردمان هرگونه می‌خواهند سازگار شوند و بر خود حکومت کنند؛ خردمند باشند یا دیوانگی کنند، نیکوکار باشند یا بدکار، پس از مرگم هر چه می‌خواهند بگویند یا با من بکنند، مرا با آن کاری نیست. من دیگر تقریباً هیچ سهمی در آنچه در جهان می‌گذرد ندارم. مردگانی که من نیز عازم هم‌سفری با آنانم، دیگر با هیچ چیز آشفته نمی‌شوند و هیچ چیز مایه‌ی دلمشغولی آنان نیست. با این ‘‘هیچ’’، سخن را در اینجا به پایان می‌برم. من خود اکنون چیزی بیش از یک هیچ نیستم و به زودی به معنای کامل کلمه، هیچ خواهم بود» (۴۹، ج ۲، ص ۳۷۷).

این‌ها واژگانی توخالی نبودند: ملیه در سن ۵۵ سالگی دست به خودکشی زد.

سرگذشت «وصیت‌نامه» شنیدنی است. این اثر (یا بخش‌هایی از آن) به دست ولتر رسید و تأثیر عظیمی بر او گذاشت. او درباره آن نوشت:

«این اثری است که شیاطین به‌شدت بدان نیازمندند، یک کتاب تعلیمات دینی عالی برای بعل‌الذباب. بدانید که این کتابی بسیار نادر و شاهکار است» (۴۹، ج ۳، ص ۴۰۵).

ولتر بارها به کسانی که آنان را «برادران» می‌نامید، نامه نوشت و آنان را به پخش گزیده‌هایی از «وصیت‌نامه» ترغیب کرد:

«بدانید که برکت الهی بر کلیسای نوپای ما نازل شده است: در یکی از ولایات ۳۰۰ نسخه از اثر ملیه توزیع شد که گروندگان بسیاری به بار آورد» (۴۹، ج ۳، ص ۴۱۷).

کتاب خطرناک تلقی می‌شد. ولتر در حالی که دیگران را به چاپ آن ترغیب می‌کرد، نوشت:

«آیا نمی‌توان بدون به خطر انداختن خود و دیگران، برای این کار به مرلن نیک‌سرشت مراجعه کرد؟ من دوست ندارم هیچ‌یک از برادران ما کوچک‌ترین خطری را به جان بخرند» (۴۹، ج ۳، ص ۴۱۶).

«باید سپاسگزار نیک‌مردانی باشیم که آن را رایگان می‌بخشند و از خداوند متعال برای این مطالعه‌ی سودمند برکت بطلبیم» (۴۹، ج ۳، ص ۴۱۹).

«...شما دوستان هوشمندی دارید که بدشان نمی‌آید این کتاب را در جایی امن نزد خود داشته باشند؛ به هر روی، این کتاب برای هدایت و آموزش جوانان مناسب است» (۴۹، ج ۳، ص ۴۰۸).

«ژان ملیه باید تمام جهان را متقاعد کند. چرا انجیل او چنین کم پخش شده است؟ شما در پاریس بسیار سست عمل می‌کنید! چراغ خود را زیر سبد پنهان می‌سازید» (۴۹، ج ۳، ص ۴۱۰).

«مسیح‌وار آرزو می‌کنم که ''وصیت‌نامه'' این کشیش، همچون آن ۵ قرص نان فزونی یابد و ۴ تا ۵ هزار جان را سیر کند» (۴۹، ج ۳، ص ۴۱۱).

بعدها در سال ۱۷۹۳، هنگامی که کنوانسیون ملی فرانسه برنامه‌ی مسیحیت‌زدایی را پیش می‌برد و آیین «عقل» را پایه‌گذاری می‌کرد، آناخارسیس کلوتس پیشنهاد کرد مجسمه‌ی نخستین کشیشی که از گمراهی‌های مذهبی تبره جست – یعنی «ژان ملیه دلاور، بلندنظر و بزرگ» – در معبد عقل نصب شود.

کتاب «قانون NATURE، یا روح راستین قوانین» اثر مورلی (۵۰) در سال ۱۷۵۵ منتشر شد. درباره نویسنده آن تقریباً هیچ چیز دانسته نیست و تا امروز نیز بر سر اینکه آیا چنین فردی وجود خارجی داشته یا این نام صرفاً یک نام مستعار بوده، بحث جاری است.

مبنای سیستم مورلی را تصوری از «وضعیت طبیعی» یا «قانون طبیعت» تشکیل می‌دهد که بشریت باید از آن پیروی کند تا بتواند شادمانه و اخلاقی زندگی کند. گسست از وضعیت طبیعی از طریق مالکیت خصوصی رخ داد که علت تمام بدبختی‌های بشریت بود. تنها الغای آن می‌تواند انسان را به وضعیت طبیعی و سعادتمند نخستین بازگرداند.

بخش چهارم کتاب حاوی قوانینی است که به اندیشه مورلی، باید شالوده جامعه آرمانی را پی‌ریزی کنند.

مکان محوری در این میان به سه «قانون اساسی و مقدس» تعلق دارد. نخستین قانون، مالکیت خصوصی را ملغی می‌سازد؛ استثنا تنها برای «چیزهایی است که هر کس برای برآوردن نیازها، لذت‌ها یا کار روزمره‌ی خود به کار می‌برد». قانون دوم، تمامی شهروندان را صاحب‌منصبانی اعلام می‌کند که دولت کار و معیشت آنان را تأمین می‌نماید. قانون سوم، وظیفه عمومی کار کردن را «طبق قانون توزیع» اعلام می‌دارد.

تمامی شهروندان موظفند از سن ۲۰ تا ۳۵ سالگی به کشاورزی بپردازند و پس از آن در همین کار باقی می‌مانند یا به بخش پیشه‌وری منتقل می‌شوند. از سن ۴۰ سالگی، هر کس حق انتخاب آزادانه حرفه خود را دارد.

تمام محصول جامعه از طریق انبارهای عمومی توزیع می‌شود. خرید و فروش و مبادله طبق «قانون مقدس» ممنوع است.

جمعیت در شهرهایی زندگی می‌کنند که به محله‌های مساوی و یکسان تقسیم شده‌اند. همه‌ی ساختمان‌ها شکلی یکسان دارند. همه پوشاکی از یک جنس و پارچه به تن می‌کنند.

هر شهروند با رسیدن به سنی معین، ملزم به ازدواج است. کودکان تا ۵ سالگی در خانواده تربیت می‌شوند و پس از آن به خانه‌های مخصوص تربیت کودکان انتقال می‌یابند. آموزش (و نیز خوراک و پوشاک) همه‌ی کودکان کاملاً یکسان است. در ۱۰ سالگی، کودکان برای آموزش‌های بعدی به کارگاه‌ها منتقل می‌شوند.

شمار افرادی که خود را وقف علوم و هنرها می‌کنند، «هم برای هر نوع از فعالیت‌ها و هم برای هر شهر» به شدت محدود می‌شود.

«فلسفه اخلاق» یک‌بار برای همیشه به گزاره‌های تدوین‌شده در رساله مورلی محدود می‌گردد و:

«هیچ چیزی فراتر از مرزهایی که قانون تعیین کرده است، بدان افزوده نخواهد شد» (۵۰، ص ۲۰۲).

در عوض، در حوزه علوم طبیعی آزادی کامل پژوهش اعطا می‌شود.

قوانین وضع‌شده توسط مورلی بر روی ستون‌ها یا اهرامی که در میدان اصلی هر شهر برپا می‌شود، حکاکی خواهند شد.

در صورت تلاش برای تغییر قوانین مقدس، فرد دیوانه اعلام شده و تا پایان عمر در غاری محبوس می‌گردد و:

«...فرزندان و تمام خانواده‌ی او از نام او بیزاری می‌جویند» (۵۰، ص ۲۳۸).

ما پیش از این با همه این اصول نزد مور یا کامپانلا روبرو شده‌ایم. جذابیت سیستم مورلی در این است که حاوی ایده تکامل جامعه از وضعیت اولیه تا سوسیالیسم است.

بشریت روزگاری در «وضعیت طبیعی» می‌زیست؛ این همان عصر طلایی بود که خاطره آن در ذهن همه ملت‌ها به یادگار مانده است. انسان این وضعیت را به دلیل اشتباه قانون‌گذاران و با پذیرش مالکیت خصوصی از دست داد. بازگشت به ساختار فاقد مالکیت خصوصی به لطف پیشرفتی رخ خواهد داد که مورلی آن را نیروی محرکه‌ی اصلی تاریخ می‌داند:

«پدیده‌هایی که من در آن‌ها به مشاهده می‌پردازم، در همه جا – حتی در بال یک پشه – وجود یک تکامل تدریجی را به من نشان می‌دهند؛ من پیشرفت عقل را می‌آزمایم و حس می‌کنم. بنابراین حق دارم بگویم که بر اساس یک هم‌سانی شگفت‌آور، دگرگونی‌های سودمندی در قلمرو اخلاق نیز وجود دارد و با وجود قدرت و خوشایندی قوانین طبیعت، این قوانین تنها به تدریج سلطه‌ی کامل خود را بر بشریت به دست می‌آورند» (۵۰، ص ۱۵۹).

انسان‌ها تنها پس از آزمودن شیوه‌های گوناگون حکومت خواهند فهمید که خیر حقیقی آنان در چیست. جامعه توصیف‌شده مورلی در نهایت به عنوان پیروزی اجتناب‌ناپذیر عقل پدیدار می‌شود و بشریت مسیر خود را از عصر طلایی ناخودآگاه به سوی عصر طلایی خودآگاه به پایان خواهد رساند.

می‌توان درباره گسترش ایده‌های سوسیالیستی در «عصر روشنگری» بر اساس همدردی آشکاری قضاوت کرد که در تأثیرگذارترین اثر آن زمان – یعنی «دایرةالمعارف» مشهور – از آن‌ها یاد شده است. در مقاله «قانون‌گذار» که در سال ۱۷۶۵ در جلد نهم «دایرةالمعارف» منتشر شد و نویسنده آن ظاهراً دنی دیدرو است، هدف اصلی هر قانون‌گذاری، جایگزینی «روح مالکیت» با «روح اشتراک» معرفی می‌شود. اگر در کشوری «روح اشتراک» حاکم باشد، شهروندانش از اینکه اراده خود را به نفع اراده عمومی نادیده گرفته‌اند پشیمان نخواهند بود و عشق به میهن به تنها شور و کشش آنان بدل می‌شود.

نویسنده این گزاره‌های تا حدی مبهم را با ذکر قوانین پرو به عنوان نمونه‌ای از قوانین مبتنی بر روح اشتراک، مشخص و عینی می‌سازد. او می‌نویسد:

«قوانین پرو بر آن بودند تا شهروندان را با پیوندهای انسانیت به هم پیوند دهند؛ در حالی که قوانین کشورهای دیگر آسیب رساندن به یکدیگر را منع می‌کنند، در پرو قوانینْ دستور می‌دادند که بی‌وقفه به یکدیگر نیکی کنند. این قوانین با برقرار ساختن اشتراک اموال (تا جایی که بیرون از وضعیت طبیعی ممکن است)، روح مالکیت – یعنی سرچشمه‌ی همه‌ی مفاسد – را تضعیف می‌کردند. بهترین روزها و روزهای جشن در پرو روزهایی بود که زمین عمومی، زمین یک پیرمرد یا یک یتیم کشت می‌شد. کسی که به عنوان مجازات از کار در زمین عمومی منع می‌شد، خود را بدبخت‌ترین انسان‌ها می‌دانست. هر شهروند برای همه‌ی شهروندان کار می‌کرد، محصولات کار خود را به انبارهای دولتی می‌برد و به عنوان پاداش، محصول کار دیگر شهروندان را دریافت می‌کرد» (نقل شده در ۵۱، ص ۱۲۷).

بعدها در سال ۱۷۷۲، دیدرو دوباره به اندیشه‌های مربوط به ساختار دولتی سوسیالیستی بازگشت. او در اثر خود به نام «ضمیمه‌ای بر سفر بوگنویل»، زندگی بومیان تاهیتی را توصیف می‌کند که جزیره‌شان گویا مورد بازدید مسافر قرار گرفته است.

نزد وحشیان همه چیز مشترک است و آنان همگی با هم در بخش کشاورزی کار می‌کنند. ازدواج وجود ندارد و کودکان توسط جامعه تربیت می‌شوند. تاهیتیایی سالخورده با خطاب قرار دادن مسافر می‌گوید:

«در اینجا همه چیز به همگان تعلق دارد، اما تو آمده‌ای و از تفاوت میان مال من و مال تو دم می‌زنی» (۵۲، ص ۴۳).

«آداب و رسوم ما را برای ما بگذار. آن‌ها خردمندانه‌تر و بافضیلت‌تر از آداب تو هستند؛ ما نمی‌خواهیم آنچه را که تو نادانی می‌نامی، با دانش بی‌فایده‌ی تو معاوضه کنیم. ما هر آنچه را که برایمان ضروری و سودمند است در اختیار داریم. آیا ما واقعاً شایسته‌ی تحقیریم چون نتوانسته‌ایم نیازهای مازاد بر نیاز برای خود بسازیم؟... نه نیازهای ساختگی‌ات را به ما القا کن و نه فضیلت‌های واهی‌ات را» (۵۲، ص ۴۴).

«دختران و زنان ما به همگان تعلق دارند... دختر جوان تاهیتیایی خود را با اشتیاق به آغوش جوان تاهیتیایی می‌افکند و با بی‌صبر چشم‌انتظار بود تا مادرش چادر از سرش برگیرد و سینه‌اش را نمایان سازد... او بدون شرم و ترس، در حضور ما و در میان حلقه‌ای از تاهیتیایی‌های بی‌گناه، با نوای فلوت و در میان رقص‌ها، نوازش‌های کسی را می‌پذیرفت که دل جوانش و ندای پنهان شهوتش او را برگزیده بود. آیا تو می‌توانی احساسی والاتر و بزرگ‌تر را جایگزین این احساس کنی که ما در نهاد آنان استوار ساخته‌ایم و به آنان جان می‌بخشد؟» (۵۲، ص ۴۳–۴۵).

علاوه بر این، نگرش دیدرو به نظریه‌های سوسیالیستی را می‌توان از این واقعیت دریافت که کتاب «قانون طبیعت» اثر مورلی در مجموعه آثار دیدرو – بدون هیچ‌گونه اعتراضی از سوی خود دیدرو – گنجانده شده بود. این امر نه تنها نشان‌دهنده اصول اخلاقی دیدرو، بلکه نشان‌دهنده همدردی او با ایده‌های سوسیالیستی است.

«نظام راستین» اثر دشان. در پایان، از یکی از درخشان‌ترین چهره‌های کل جریان نظریه‌پردازان سوسیالیسم در قرن هجدهم – یعنی راهب بندیکتی، دشان – سخن می‌گوییم. او در زمان حیاتش کتاب‌های «نامه‌هایی درباره‌ی روح عصر» (۱۷۶۹) و «ندای عقل علیه عقل طبیعت» (۱۷۷۰) را به صورت بی‌نام منتشر کرد. اما اصیل‌ترین اندیشه‌های او در اثری به نام «حقیقت یا نظام یقین» نهفته است که به صورت نسخه خطی باقی ماند و نخستین بار در قرن ما و متن کامل آن تنها در سال‌های اخیر منتشر شد (۵۳).

دشان آفریننده یکی از منسجم‌ترین و درخشان‌ترین سیستم‌های سوسیالیستی است. از سوی دیگر، او فیلسوفی شگفت‌انگیز و ژرف است. او را گاه پیش‌گام هگل می‌خوانند که بی‌گمان سخن درستی است؛ اما فراتر از آن، دشان با پیمودن همان مسیر هگل، بسیاری از مفاهیمی را نیز پروراند که بعدها شاگردان چپ‌گرای هگل – یعنی فویرباخ، انگلس و مارکس – به آن‌ها رسیدند. او با نظریه «هیچ» (عدم) خود، تا حد زیادی اگزیستانسیالیست‌های معاصر را پیش‌بینی کرد.

جهان‌بینی دشان به ماتریالیسم نزدیک است، هرچند بعید است کاملاً با آن منطبق باشد. او در جهان تنها ماده را می‌بیند، اما ماده را به شیوه‌ای بسیار منحصربه‌فرد درک می‌کند:

«جهان»، دشان می‌گوید، «بوده است و جاودانه خواهد بود» (۵۳، ص ۳۱۷).

در جهان فرآیند ابدی پدید آمدن برخی بخش‌ها از بخش‌های دیگر و نابودی آن‌ها جریان دارد:

«همه‌ی موجودات یکی از دیگری بیرون می‌آیند، در حالی که یکی در دیگری وارد می‌شود؛ و تمام گونه‌های گوناگون آن‌ها صرفاً اَشکالی از یک سرده‌ی جهانی هستند» (۵۳، ص ۱۲۷).

«همه‌ی موجودات دارای زندگی هستند، هرچند که مرده به نظر رسند؛ چرا که مرگ تنها جلوه‌ای نسبتاً کوچک‌تر از زندگی است، نه نفی آن» (۵۳، ص ۱۲۷).

زندگی برای دشان عبارت است از اَشکال گوناگون حرکت. او درباره طبیعت می‌گوید:

«همه چیز در آن به شیوه‌ی خود دارای توانایی احساس، زندگی، اندیشه و عقل – یعنی حرکت – است. زیرا در اساس، تمام این واژه‌ها چه معنایی دارند جز کنش یا حرکت بخش‌های تشکیل‌دهنده‌ی ما؟» (۵۳، ص ۱۳۵).

این امر جایگاه انسان در کیهان و به‌ویژه اراده آزاد او را تعیین می‌کند:

«اگر ما باور داریم که دارای اراده و آزادی هستیم، این امر نخست به دلیل یاوه‌ای است که ما را وادار می‌سازد به خدایی باور داشته باشیم و باور ناشی از آن که ما دارای روحی هستیم که در پیشگاه خدا دارای ثواب و عقاب است؛ و دوم به این دلیل که ما چرخ‌دنده‌های درونی مکانیسم خود را نمی‌بینیم...» (۵۳، ص ۱۳۶–۱۳۷).

دشان خدا را ایده‌ای ساخته بشریت و محصول روابط اجتماعی خاص مبتنی بر مالکیت خصوصی می‌کنند. تا زمانی که این روابط شکل نگرفته بود دینی وجود نداشت، و هنگامی که این روابط فروپاشند دین نیز از میان خواهد رفت؛ خود دین نه تنها نتیجه ستم بر انسان‌ها، بلکه ابزاری است که به این ستم کمک می‌کند و یکی از موانع اصلی در مسیر انتقال بشریت به وضعیت اجتماعی شادتر به شمار می‌رود. دشان می‌گوید:

«واژه‌ی ‘‘خدا’’ باید از زبان‌های ما حذف شود» (۵۳، ص ۱۳۳).

با این حال، او مخالف سرسخت آتئیسم (خداناباوری) است. او درباره سیستم خود می‌گوید:

«در نگاه نخست ممکن است چنین پنداشته شود که این خلاصه و گزیده‌ای از آتئیسم است، چرا که در آن هرگونه دینی نابود می‌شود؛ اما با تأمل بیشتر، نمی‌توان متقاعد نشد که این اصلاً بیانی از آتئیسم نیست؛ زیرا من به جای خدای عقلانی و اخلاقی (که من آن را به نابودی می‌سپارم، چرا که او در واقع تنها تصوری از انسانی قدرتمندتر از دیگر انسان‌ها به دست می‌دهد)، هستی متافیزیکی را قرار می‌دهم که شالوده‌ی اصلی اخلاق است و اخلاق در اینجا به هیچ روی امری اختیاری و دلخواه نیست...» (۵۳، ص ۱۵۴).

دشان در اینجا فهم خود را از جهان اراده می‌کند که سه جنبه گوناگون برای آن قائل است. جنبه نخست «کل» است؛ یعنی جهان به عنوان پیوند تمامی بخش‌هایش. «کل» – «شالوده‌ای است که همه‌ی موجودات مرئی جلوه‌های آن هستند»، اما او ماهیتی متفاوت (غیرفیزیکی) با بخش‌های خود دارد، از این رو نمی‌توان آن را دید، بلکه تنها می‌توان با عقل آن را دریافت. جنبه دوم «همه» است؛ یعنی جهان به عنوان مفهومی یگانه.

«‘‘کل’’ مستلزم وجود بخش‌هاست، اما ‘‘همه’’ مستلزم آن نیست» (۵۳، ص ۸۷).

«من از ‘‘همه’’ وجود در خود، وجود به خودی خود را اراده می‌کنم... به عبارت دیگر... وجودی که از طریق چیزی غیر از خودش وجود ندارد» (۵۳، ص ۸۷–۸۸).

«‘‘همه’’ که از بخش‌ها تشکیل نشده است، وجود دارد؛ او از ‘‘کل’’ که از بخش‌ها تشکیل شده و ‘‘همه’’ هم‌زمان اثبات و نفی آن است، جدایی‌ناپذیر است» (۵۳، ص ۱۲۴).

اما شاید شگفت‌آورترین جنبه، جنبه سوم جهان است که دشان در سیستم خود وارد می‌سازد. او بر ویژگی منفی تمام تعاریف به‌کاررفته برای «همه» تأکید می‌کند:

«‘‘همه’’ دیگر توده‌ای جزئی از موجودات نیست، بلکه توده‌ای بدون بخش است... هستی یگانه‌ای نیست که در موجودات بسیار وجود داشته باشد... بلکه هستی منحصربه‌فردی است که هر هستی دیگری جز خود را نفی می‌کند... که درباره‌ی آن تنها می‌توان آنچه را که در دیگری اثبات می‌شود نفی کرد؛ او دیگر امری محسوس یا محصول موجودات محسوس نیست، بلکه ‘‘هیچ’’ (عدم) است، خود نیستی است که به تنهایی نمی‌تواند چیزی جز نفی امر محسوس باشد...» (۵۳، ص ۱۲۵–۱۲۶).

«همه – هیچ است» (۵۳، ص ۱۲۹).

«احتمالاً پیش از من هرگز ننوشته‌اند که ‘‘همه’’ و ‘‘هیچ’’ یکی و همانند هستند» (۵۳، ص ۱۳۰).

دشان این اصل را شالوده‌ی نظریه وجود قرار می‌دهد:

«علت وجود چیست؟ پاسخ: علت در این است که ‘‘هیچ’’ خود چیزی است، در این است که او وجود است، در این است که او ‘‘همه’’ است» (۵۳، ص ۳۲۱).

او در اینجا می‌تواند جایی هم برای خدا بیابد:

«خدا همان ‘‘هیچ’’ است، خود ناوجود» (۵۳، ص ۳۱۸).

ظاهراً دشان همین اصول و پیامدهای ناشی از آن‌ها را در برابر آتئیسم قرار می‌دهد و آن را آموزه‌ای صرفاً منفی و ویرانگر می‌خواند و «آتئیسم ستوران» می‌نامد؛ یعنی آتئیسم موجوداتی که فراتر از دین نرفته‌اند، بلکه هنوز به مرحله آن رشد نکرده‌اند.

رویکرد متکبرانه و تحقیرآمیز دشان به فیلسوفان روشنگری زمان خود نیز با همین دیدگاه پیوند دارد. او آنان را متهم می‌سازد که ساختارهایشان غیرعلمی و مبتنی بر تخیلات است.

«بگذارید فیلسوفان ویرانگر ما متقاعد شوند که تلاش‌هایشان علیه خدا و دین چقدر بی‌حاصل و ناچیز بوده است. فیلسوفان تا زمانی که به وجود ‘‘وضعیت مدنی’’ – که خود به تنهایی علت پدید آمدن ایده‌ی یک هستی اخلاقی و جهانی و تمامی ادیان است – نپردازند، توانایی انجام مأموریت خود را نخواهند داشت» (۵۳، ص ۱۰۷).

«وضعیت برابری همگانی به طور منطقی از آموزه‌ی آتئیسم برنمی‌آید. برای آتئیست‌های ما، مانند بیشتر مردم، این وضعیت همواره محصول تخیل به نظر رسیده است» (۵۴، ص ۴۱).

و این توهمات چندان بی‌خطر و بی‌ضرر نیستند. در این میان تنها دو راه خروج وجود دارد: راهی که دین پیش پای می‌گذارد، و راهی که سیستم خود دشان ارائه می‌دهد. سست کردن پایه‌های دین پیش از آنکه زمینه‌ی لازم برای راه دوم فراهم شده باشد، چیزی نیست جز کمک به نزدیک‌تر ساختن یک انقلاب ویرانگر. دشان در کتاب «ندای عقل» می‌گوید:

«این انقلاب بی‌تردید سرچشمه‌ی خود را در گرایش‌های فلسفی معاصر خواهد یافت، هرچند که اکثریت مردم از آن بی‌خبرند. این انقلاب پیامدهایی به مراتب اندوه‌بارتر خواهد داشت و ویرانی‌هایی بسیار بزرگ‌تر از انقلاب‌های برخاسته از هرگونه بدعت مذهبی به بار خواهد آورد. اما آیا این انقلاب هم‌اکنون آغاز نشده است؟ آیا پایه‌های دین پیش از این فرونریخته‌اند و آیا آماده‌ی سقوط نیستند، و همراه با آن‌ها، هر چیز دیگری؟» (نقل شده در ۵۴، ص ۶).

دشان جنبه‌ی مثبت سیستم خود را در برابر ماهیت منفی آتئیسم روشنگران قرار داده و می‌نویسد:

«سیستمی که من پیشنهاد می‌کنم، مانند آتئیسم، ما را از شادی‌های بهشت و هراس‌های دوزخ محروم می‌سازد؛ اما برخلاف آتئیسم، هیچ تردیدی در مشروعیت نابودی دوزخ و بهشت باقی نمی‌گذارد. سرانجام، این سیستم به ما باوری بسیار مهم می‌بخشد که آتئیسم هرگز نداده است و نخواهد توانست داد؛ یعنی این باور که بهشت برای ما تنها در یک جا می‌تواند وجود داشته باشد، و آن هم در این جهان است» (۵۳، ص ۱۵۴).

نظریه‌ی اجتماعی و تاریخی دشان بر متافیزیک او استوار است. شالوده‌ی این نظریه، مفهوم تکامل بشریت در جهت هرچه نمایان‌تر شدن ایده‌ی یگانگی، یعنی «کل» است:

«ایده‌ی کل مترادف است با ایده‌ی نظم، هارمونی، یگانگی، برابری و کمال. وضعیت یگانگی یا وضعیت اجتماعی از ایده‌ی کل سرچشمه می‌گیرد که خودْ یگانگی و اتحاد است؛ انسان‌ها برای بهروزی خود باید در وضعیت اجتماعی زندگی کنند» (۵۳، ص ۳۳۵).

مکانیسم این تکامل عبارت است از توسعه‌ی غرایز اجتماعی که تمامی جنبه‌های زندگی انسان – از جمله زبان، دین و اخلاق – را تعیین می‌کنند. برای نمونه:

«یاوه خواهد بود اگر بپذیریم که انسان از دستان خدا بالغ، اخلاق‌مدار و سخنگو خارج شده است: زبان هم‌گام با تبدیل شدن جامعه به آنچه اکنون هست، رشد و تکامل یافته است» (۵۳، ص ۱۰۲).

دشان جلوه‌های گوناگون شر را محصول روابط اجتماعی می‌داند و حتی پدیده‌هایی چون همجنس‌گرایی را با تأثیر این روابط تبیین می‌کند.

خود نهادهای اجتماعی در پی تأثیر فاکتورهای مادی – نظیر نیاز به شکار دسته‌جمعی، نگهبانی از گله‌ها و همچنین مزایای ساختار فیزیکی بدن انسان، به‌ویژه ساختار دست او – شکل می‌گیرند.

دشان کل روند تاریخی را به سه مرحله یا وضعیت تقسیم می‌کند که بشریت ناگزیر باید از آن‌ها عبور کند:

«برای انسان تنها سه وضعیت وجود دارد: وضعیت وحشیت یا وضعیت جانوران در جنگل‌ها، وضعیت قوانین، و وضعیت نراوها (آداب و رسوم). نخستین وضعیت، وضعیت پراکندگی، بدون یگانگی و جامعه است؛ دومین وضعیت – یعنی وضعیت کنونی ما – وضعیت پراکندگی شدید در عین یگانگی است؛ و سومین وضعیت، وضعیت یگانگی بدون پراکندگی است. این وضعیت بی‌گمان تنها وضعیتی است که می‌تواند تا جای ممکن، مایه و شالوده‌ی قدرت و خوشبختی انسان‌ها باشد» (۵۳، ص ۲۷۵).

انسان‌ها در وضعیت وحشیت به مراتب خوشبخت‌تر از وضعیت قوانین بودند که بشر متمدن امروزی در آن زندگی می‌کند:

«...وضعیت قوانین برای ما انسان‌ها در وضعیت مدنی، بی‌گمان بدتر از وضعیت وحشیت است» (۵۳، ص ۱۸۴).

این امر در مورد ملل وحشی امروزی نیز صادق است:

«ما با تحقیر به آنان می‌نگریم، اما تردیدی نیست که وضعیت آنان بسیار کمتر از وضعیت ما نابخردانه است» (۵۳، ص ۱۸۵).

اما بازگشت ما به وضعیت وحشیت ناممکن است: این وضعیت به دلایل عینی و پیش از هر چیز به دلیل پیدایش نابرابری، قدرت و مالکیت خصوصی، ناگزیر می‌بایست فرومی‌پاشید و وضعیت قوانین را پدید می‌آورد.

مالکیت خصوصی علت اصلی و زاینده‌ی تمامی مفاسد وضعیت قوانین است:

«واژگان ‘‘مال من’’ و ‘‘مال تو’’ در رابطه با مواهب زمین و زنان، تنها در پناه آداب و رسوم ما وجود دارند و تمام شری را که این آداب و رسوم بدان مشروعیت می‌بخشند، پدید می‌آورند» (۵۳، ص ۱۷۸).

به باور دشان، وضعیت قوانینْ دوره‌ی بیشترین سیه‌روزی برای بیشترین شمار انسان‌هاست. او خود شر را نیز زاییده‌ی این وضعیت می‌داند:

«شر در انسان تنها به دلیل وجود وضعیت مدنی کنونی پدید آمده که به‌شدت با طبیعت او در تضاد است. در انسان در وضعیت گله‌ای، چنین شری وجود نداشت» (۵۳، ص ۱۶۶).

اما درست همان جنبه‌هایی از وضعیت قوانین که آن را برای انسان‌ها به‌شدت تحمل‌ناپذیر می‌سازند، به عقیده‌ی دشان، زمینه‌ساز گذار به وضعیت نراوها (آداب و رسوم) می‌شوند؛ وضعیتی که ظاهراً همان «بهشت در این جهان» است که دشان در نقل‌قول بالا از آن سخن می‌گفت. توصیف او از این وضعیت، که سرشار از جزئیات زنده است، یکی از منحصربه‌فردترین و منسجم‌ترین اتوپیای سوسیالیستی را رقم می‌زند.

سراسر زندگی در وضعیت نراوها به طور کامل تحت فرمان یک هدف خواهد بود: تحقق حداکثری ایده‌ی برابری و اشتراک. انسان‌ها بدون واژگان «مال من» و «مال تو» زندگی خواهند کرد و تخصصی شدن و تقسیم کار ناپدید خواهد شد.

«زنان دارایی مشترک مردان خواهند بود، همان‌گونه که مردان دارایی مشترک زنان» (۵۳، ص ۲۰۶).

«کودکان به طور جداگانه به این یا آن مرد و زن تعلق نخواهند داشت» (۵۳، ص ۲۰۶).

«زنانی که توانایی شیردهی دارند و باردار نیستند، بدون هیچ تمایزی به همه‌ی کودکان شیر خواهند داد» (۵۳، ص ۲۱۲).

«اما شاید به من اعتراض کنند که آیا واقعاً مادران فرزندان خود را پیش خود نگه نخواهند داشت؟ خیر! این مالکیت به چه کار می‌آید...؟» (۵۳، ص ۲۱۲).

نویسنده از اینکه این شیوه‌ی زندگی ممکن است به زنای با محارم بینجامد، هراسی ندارد.

«می‌گویند زنای با محارم در درجه‌ی نخست برخلاف طبیعت است. این کار تنها با طبیعت آداب و رسوم کنونی ما در تضاد است، نه هیچ چیز دیگر» (۵۳، ص ۲۱۲).

همه‌ی مردم:

«تنها جامعه را خواهند شناخت و به آن تعلق خواهند داشت که یگانه مالک است» (۵۳، ص ۲۱۱).

برای گذار به این وضعیت، باید بسیاری از چیزهایی را که اکنون ارزشمند تلقی می‌شوند نابود کرد؛ برای نمونه:

«هر آنچه را که ما آثار زیبای هنری می‌نامیم. این فداکاری بی‌گمان بزرگ خواهد بود، اما انجام آن گریزناپذیر است» (۵۳، ص ۲۰۲).

نه تنها هنرهای زیبا – مانند شعر، نقاشی یا معماری – بلکه علم و فناوری نیز باید ناپدید شوند. انسان‌ها به ساختن کشتی‌ها یا مطالعه‌ی کره‌ی زمین نخواهند پرداخت.

«و اصولاً آنان چه نیازی به دانش کوپرنیک‌ها، نیوتن‌ها و کاسینی‌ها خواهند داشت؟» (۵۳، ص ۲۲۴).

زبان بسیار ساده‌تر و به مراتب کم‌مایه‌تر خواهد شد؛ همه‌ی مردم به یک زبان سخن خواهند گفت و این زبان ثابت و دستخوش تغییر نخواهد بود. خط ناپدید خواهد شد و نیاز به کار طاقت‌فرسای آموختن سواد از میان خواهد

رفت. کودکان اصولاً هیچ نخواهند آموخت؛ آنان هر آنچه را که نیاز است، با تقلید از بزرگ‌ترها فرا خواهند گرفت.

نیاز به استدلال و بحث کردن نیز از میان خواهد رفت:

«در وضعیت وحشیت تفکر و استدلال نمی‌کردند، زیرا بدان نیازی نداشتند؛ در وضعیت قوانین تفکر و استدلال می‌کنند، زیرا بدان نیازمندند؛ در وضعیت نراوها تفکر و استدلال نخواهند کرد، زیرا دیگر نیازی بدان نخواهند داشت» (۵۳، ص ۲۹۶).

یکی از زنده‌ترین تصاویر این دگرگونی آگاهی، نابودی تمامی کتاب‌هاست. همه‌ی کتاب‌ها کاربرد واقعی خود را در همان چیزی خواهند یافت که اصولاً تنها برای آن خوب هستند: برای روشن کردن اجاق‌ها. تمام کتاب‌هایی که تاکنون نوشته شده‌اند، هدفشان این بوده که نگارش کتابی را که بی‌نیازی از آن‌ها را اثبات می‌کرد – یعنی کتاب دشان را – ضروری سازند و زمینه‌اش را فراهم آورند. این کتاب از همه‌ی آن‌ها عمر بیشتری خواهد داشت، اما در پایان، آن نیز خواهد سوخت – به عنوان آخرین کتاب.

زندگی انسان‌ها ساده‌تر و آسان‌تر خواهد شد. آنان تقریباً هیچ فلزی را استخراج و فرآوری نخواهند کرد؛ بیشتر ابزارها از چوب ساخته خواهند شد. خانه‌های بزرگ نخواهند ساخت و در کلبه‌های چوبی زندگی خواهند کرد.

«اثاثیه‌ی آنان تنها از نیمکت‌ها، قفسه‌ها و میزها تشکیل خواهد شد...» (۵۳، ص ۲۱۷).

«پوشال تازه، که پس از آن به عنوان کاه زیر پای دام‌ها ریخته می‌شود، بستر مشترک و سالمی خواهد بود که بر روی آن به استراحت خواهند پرداخت. آنان برای این کار بدون هیچ تمایزی در کنار هم دراز خواهند کشید؛ زنان در هم‌آمیخته با مردان، پس از آنکه پیران ناتوان و کودکان را که جداگانه می‌خوابند، جایگیر کردند» (۵۳، ص ۲۲۱).

خوراک عمدتاً گیاهی خواهد بود و از این رو تهیه‌ی آن بسیار آسان‌تر می‌شود.

«در زیست بسیار متواضعانه‌ی خود، آنان نیاز دارند که تنها چیزهای اندکی را بدانند، و این‌ها دقیقاً همان چیزهایی خواهند بود که دانستنشان از هر چیز دیگری آسان‌تر است» (۵۳، ص ۲۲۵).

این دگرگونی زندگی با دگرگونی بنیادی روان انسان پیوند دارد؛ در این جهت که:

«کشش و تمایل هر فرد، هم‌زمان تمایل و کشش همگانی باشد» (۵۳، ص ۲۱۰).

«پیوندهای اختصاصی» میان انسان‌ها و احساسات فردی پرشور ناپدید خواهند شد:

«دیگر از احساسات تند اما زودگذر عاشق کامیاب، قهرمان پیروز، جاه‌طلب به هدف‌رسیده یا هنرمند تاج‌برسر خبری نخواهد بود...» (۵۳، ص ۲۰۵).

«...همه‌ی روزها شبیه به یکدیگر خواهند بود» (۵۳، ص ۲۱۱)،

و حتی چهره‌ی همه‌ی انسان‌ها شبیه به هم خواهد شد:

«در وضعیت نراوها نه گریه خواهند کرد و نه خواهند خندید. بر چهره‌ی همگان نمایی روشن از رضایت نقش خواهد بست و همان‌گونه که پیش‌تر گفتم، تقریباً همه‌ی چهره‌ها ظاهری یکسان خواهند داشت. در چشمان مردان، هر زنی شبیه به دیگر زنان خواهد بود و در چشمان زنان، هر مردی شبیه به دیگر مردان» (۵۳، ص ۲۰۵).

ذهن انسان‌ها:

«به همان اندازه هماهنگ خواهد شد که امروزه متفاوت است» (۵۳، ص ۲۱۴).

«آنان به مراتب بیش از ما در هر کاری روشی یکسان در پیش خواهند گرفت، و از این امر – آن‌گونه که ما در مورد جانوران قضاوت می‌کنیم – این نتیجه را نخواهند گرفت که چنین رفتار یکسانی نشان‌دهنده‌ی کمبود عقل و فهم است» (۵۳، ص ۲۱۹).

این جامعه‌ی نوین، جهان‌بینی نوینی نیز پدید خواهد آورد.

«و آنان بی آنکه کمترین هراسی به دل راه دهند، تردیدی نخواهند داشت که انسان‌ها نیز تنها در پی چنین دگرگونی‌های ادواری پدید آمده‌اند و روزی مقدر است که در پی همین دگرگونی‌ها نابود شوند، به این امید که شاید در توالی زمان‌ها، بار دیگر از راه تبدیل شدن گونه‌ای به گونه‌ی دیگر بازتولید شوند» (۵۳، ص ۲۲۵).

«همان‌گونه که آنان، مانند ما، به این موضوع اهمیت نمی‌دهند که پیش‌تر مرده بوده‌اند – یعنی بخش‌های تشکیل‌دهنده‌شان در گذشته در قالب انسان وجود نداشته است – آنان، با پیگیری و منطقی فراتر از ما، به پایان یافتن این شیوه‌ی وجود در آینده نیز کمترین اهمیتی نخواهند داد» (۵۳، ص ۲۲۸).

«مراسم تدفین آنان تفاوت چندانی با دفن کردن احشام نخواهد داشت» (۵۳، ص ۲۲۹)،

چرا که:

«هم‌نوعان مرده‌ی آنان نباید برایشان ارزشی بیش از احشام مرده داشته باشند» (۵۳، ص ۲۲۹).

«آنان به فرد خاصی چنان دلبسته نخواهند بود که مرگ او را به عنوان یک فقدان شخصی احساس کنند و برایش اشک بریزند» (۵۳، ص ۲۳۰).

«آنان با مرگی آرام خواهند مرد، مرگی شبیه به زندگی‌شان...» (۵۳، ص ۲۲۸).

نخستین گام‌ها

دیدیم که چگونه نطفه سوسیالیسم در رحم فلسفه روشنگری پرورده شد. این نوزاد در جریان انقلاب بزرگ فرانسه چشم به جهان گشود و با شیر «مادر گیوتین» تغذیه شد. اما نخستین گام‌های او در عرصه زندگی به دورانی بازمی‌گردد که دوران قهرمانی ترور سپری شده بود. لمس این واقعیت جالب است که چگونه در ورای این بی‌دست‌وپایی دلپذیر نوزاد، از همان ابتدا ویژگی‌های آن قهرمانی نمایان می‌شود که به زودی پایه‌های فرمانروایی‌ها را به لرزه خواهد افکند و تخت‌های پادشاهی را ویران خواهد ساخت.

در سال ۱۷۹۶، پس از سقوط روبسپیر و در دوران حکومت دیرکتوار، انجمنی مخفی در پاریس پایه‌گذاری شد که هدفش تدارک یک کودتای سیاسی و تدوین برنامه سازماندهی سوسیالیستی آینده کشور بود. در رأس این انجمن، «دیرکتوار مخفی نجات عمومی» قرار داشت که بر شبکه‌ای از مأموران تکیه می‌کرد. اعضای رهبری آن فیلیپ بوناروتی و نوئل بابوف (که نام خود را ابتدا به کامیلو و سپس به گراکوس تغییر داد) بودند. یک کمیته نظامی نیز برای تدارک قیام تشکیل شد. توطئه‌گران به پشتیبانی ارتش امیدوار بودند و طبق محاسباتشان، ۱۷ هزار نفر قرار بود فعالانه با آنان همراهی کنند. در پی یک گزارش افشاگرانه، رهبران توطئه بازداشت شدند؛ دو

تن از آنان، از جمله بابوف، اعدام و بوناروتی تبعید شد. بوناروتی پس از بازگشت از تبعید، به تبلیغ دیدگاه‌های خود ادامه داد. بیشتر فعالان سوسیالیسم انقلابی آن زمان تحت تأثیر او قرار داشتند. به‌ویژه، او در زمان اقامت در ژنو حلقه‌ای را پایه‌گذاری کرد که بعدها تأثیر بسیاری بر وایتلینگ گذاشت. نقش وایتلینگ در شکل‌گیری دیدگاه‌های مارکس نیز بر همگان روشن است.

بسیاری از اسناد این انجمن که نشان‌دهنده دیدگاه‌های آن بود، بلافاصله پس از کشف توطئه توسط دولت منتشر شد. شرح مفصل این توطئه و برنامه‌های تدوین‌شده را بعدها بوناروتی در کتاب خود به نام «توطئه برابرها» ارائه داد.

شالوده جهان‌بینی این انجمن، تلاش برای برابری به هر قیمتی بود. این امر در نام آن نیز بازتاب یافته بود: «اتحادیه برابرها». این اصل در «مانیفست» آنان با منطق عیان فرانسوی توجیه شده بود:

«همه انسان‌ها برابرند، این‌طور نیست؟ این اصل انکارناپذیر است، زیرا تنها با از دست دادن عقل است که می‌توان با تمام جدیت روز را شب نامید» (۵۵، ج ۲، ص ۱۳۴).

با بنا نهادن این پایه تزلزل‌ناپذیر، «مانیفست» به نتایج حاصل از این اصل می‌پردازد:

«ما واقعاً خواهان برابری هستیم یا مرگ؛ این است آنچه ما می‌خواهیم» (۵۵، ج ۲، ص ۱۳۴).

«ما به خاطر آن با همه چیز موافقیم؛ موافقیم همه چیز را جارو کنیم تا تنها به آن وفادار بمانیم. بگذار در صورت نیاز همه هنرها ناپدید شوند، تنها به شرط آنکه برابری واقعی برای ما باقی بماند» (۵۵، ج ۲، ص ۱۳۵).

«بگذار سرانجام تفاوت‌های شورش‌برانگیز میان دارا و ندار، بزرگ و کوچک، سرور و چاکر، حاکم و محکوم ناپدید شوند» (۵۵، ج ۲، ص ۱۳۶).

نتیجه مستقیم این اصل، پیش از هر چیز، اعلام اشتراک اموال است:

«قانون ارضی، یا تقسیم زمین‌های کشاورزی، خواسته کوتاه‌مدت برخی سربازان بی‌پرنسیب و برخی قبایل بود که بیشتر تحت تأثیر غریزه بودند تا عقل. ما در پی چیزی والاتر و عادلانه‌تریم: اشتراک مالکیت یا اشتراک اموال» (۵۵، ج ۱، ص ۱۳۵).

«...تمامی مالکیت متمرکز در قلمرو ملی، واحد است؛ این مالکیت منحصراً به ملت تعلق دارد که او تنها حق دارد درباره بهره‌برداری از آن و محصولاتش تصمیم بگیرد» (۵۵، ج ۱، ص ۲۹۵).

حق مالکیت انفرادی ملغی می‌شود. سراسر کشور به یک واحد اقتصادی یگانه تبدیل می‌گردد که منحصراً بر پایه‌ی اصول بوروکراتیک بنا شده است. تجارت – به جز معاملات بسیار خرد – متوقف و پول از چرخه داخلی حذف می‌شود.

«...ضروری است که تمامی محصولات زمین و صنعت در انبارهای عمومی نگهداری شوند تا از آنجا برای توزیع برابر میان شهروندان، تحت نظارت صاحب‌منصبان مسئول، خارج گردند» (۵۵، ج ۱، ص ۳۰۹).

هم‌زمان، نظام کار اجباری برقرار می‌شود.

«کسانی که هیچ کاری برای میهن انجام نمی‌دهند، نمی‌توانند از هیچ حق سیاسی بهره‌مند شوند؛ آنان خارجی‌هایی هستند که جمهوری به آنان پناه داده است» (۵۵، ج ۲، ص ۲۰۶).

«کسانی که با کار مفید به میهن خدمت نمی‌کنند، کاری برای میهن انجام نمی‌دهند. قانون این کارها را به عنوان کار مفید می‌شناسد:

کشاورزی، دامداری، ماهیگیری، کشتیرانی؛

تجارت خرد؛

حمل و نقل انسان‌ها و کالاها؛

امور نظامی؛

آموزش و فعالیت‌های علمی» (۵۵، ج ۲، ص ۲۹۶).

«افرادی که به کار آموزش و علم اشتغال دارند، باید گواهی صلاحیت اخلاقی و سیاسی ارائه دهند. تنها در این صورت است که کار آنان مفید تلقی خواهد شد» (۵۵، ج ۲، ص ۲۹۷).

«صاحب‌منصبان کارها را هدایت می‌کنند و بر توزیع عادلانه آن‌ها نظارت دارند» (۵۵، ج ۲، ص ۲۹۷).

«خارجی‌ها از شرکت در اجتماعات عمومی منع می‌شوند. خارجی‌ها تحت نظارت مستقیم مدیریت عالی قرار دارند که می‌تواند آنان را از محل اقامت دائمشان به مکان‌های کار اجباری تبعید کند» (۵۵، ج ۲، ص ۲۹۷).

آنان تحت مجازات مرگ از داشتن سلاح منع می‌شوند. طراحان این برنامه‌ها به خوبی می‌دانند که اجرای آن‌ها نیازمند رشد بی‌سابقه شمار صاحب‌منصبان خواهد بود. آنان با این مسئله به طور جدی برخورد می‌کنند:

«در واقع، ملت هرگز این مقدار صاحب‌منصب به خود ندیده است. گذشته از اینکه از برخی جهات هر شهروند خود صاحب‌منصب ناظر بر خویشتن و دیگران خواهد بود، تردیدی نیست که مشاغل عمومی بسیار متنوع و صاحب‌منصبان بسیار پرشمار خواهند بود» (۵۵، ج ۱، ص ۳۷۲).

رابطه میان فرد و این سیستم بوروکراسی چنین ترسیم می‌شود:

«در ساختار اجتماعی طراحی‌شده توسط کمیته، میهن انسان را از روز ولادت در اختیار می‌گیرد و تا زمان مرگ رها نمی‌کند» (۵۵، ج ۱، ص ۳۸۰).

قدرت حاکم کار خود را با تربیت کودک آغاز می‌کند:

«...او را از دلسوزی‌های خطرناک و نادرست مادری حفظ می‌کند و با دست مادر او را به نهادهای دولتی می‌سپارد، جایی که در آن فضایل و دانش‌های لازم برای یک شهروند واقعی را فرا می‌گیرد» (۵۵، ج ۱، ص ۳۸۰).

جوانان از مدارس دولتی به اردوگاه‌های نظامی منتقل می‌شوند و تنها پس از آن، تحت هدایت «صاحب‌منصبان»، کار مفید را آغاز می‌کنند.

«مدیریت شهرداری به طور مداوم از وضعیت کارگران هر صنف و وظایف محول‌شده به آنان آگاه است. شهرداری به طور مرتب این اطلاعات را به اطلاع مدیریت عالی می‌رساند» (۵۵، ج ۲، ص ۳۰۴).

«مدیریت عالی، افرادی از هر دو جنس را که با نداشتن آگاهی شهروندی، تن‌آسانی، سبک زندگی مجلل و بی‌بندوباری الگویی زیان‌بار برای جامعه به دست می‌دهند، به کار اجباری تحت نظارت کمون‌های مشخص محکوم می‌کند» (۵۵، ج ۲، ص ۳۰۵).

این ایده اخیر با جزئیات فراوان و علاقه خاصی پرورده شده است:

«جزایر مارگاریتا و اونوره، جزایر یر، جزایر اولرون و ره به مکان‌های کار اجباری تبدیل خواهند شد؛ جایی که خارجی‌های مظنون و افرادی که به اتهام فراخوان شورش علیه فرانسویان بازداشت شده‌اند، برای کارهای اجباری عمومی به آنجا تبعید خواهند شد. دسترسی به این جزایر ممنوع خواهد بود. در آن‌ها مدیریتی مستقر خواهد شد که به طور مستقیم فرمانبردار دولت است» (۵۵، ج ۲، ص ۲۹۹).

پس از این تصاویر تاریک، بخش مربوط به «آزادی مطبوعات» مایه خرسندی است:

«...باید به این اندیشید که با چه ابزارهایی می‌توان از مطبوعات تمامی کمک‌های ممکن را دریافت کرد، بدون آنکه با خطر به زیر سؤال رفتن دوباره عدالت، برابری و حقوق مردم روبرو شویم و جمهوری را به دست بحث‌های بی‌پایان و مرگبار بسپاریم» (۵۵، ج ۱، ص ۳۹۰).

آشکار می‌شود که این «ابزارها» بسیار ساده هستند:

«هیچ‌کس نمی‌تواند دیدگاه‌هایی ابراز کند که در تضاد مستقیم با اصول مقدس برابری و حاکمیت ملی باشد» (۵۵، ج ۱، ص ۳۹۱).

«انتشار هرگونه اثری که ماهیت افشاگرانه دروغین داشته باشد ممنوع است» (۵۵، ج ۱، ص ۳۹۱).

«هر اثری تنها زمانی چاپ و پخش می‌شود که حافظان اراده ملت تشخیص دهند انتشار آن می‌تواند برای جمهوری سودمند باشد» (۵۵، ج ۱، ص ۳۹۱).

شگفت‌آور است که چگونه طراحان این سیستم توانسته‌اند کوچک‌ترین نیازهای شهروند جمهوری آینده را به یاد آورند و به آن بپردازند.

«در هر کمون، در زمان‌های مشخصی، میهمانی‌های عمومی با حضور اجباری تمامی اعضای جامعه برپا خواهد شد» (۵۵، ج ۲، ص ۳۰۶).

«عضو جامعه ملی جیره معمول خود را تنها در همان منطقه‌ای که در آن سکونت دارد دریافت می‌کند، مگر در موارد جابجایی با مجوز مدیریت» (۵۵، ج ۲، ص ۳۰۷).

«سرگرمی‌هایی که همه مردم در آن‌ها سهیم نیستند، باید به‌شدت ممنوع شوند» (۵۵، ج ۱، ص ۲۹۹).

در جایی دیگر این نکته چنین توضیح داده شده است:

«...از بیم آنکه مبادا تخیل، با رهایی از نظارت قاضی سخت‌گیر، به زودی مفاسد هولناکی پدید آورد که با خیر عمومی در تضاد است» (۵۵، ج ۱، ص ۳۹۸).

«برابرها» به ما اعلام می‌کنند که دوستدار همه ملت‌ها هستند. اما موقتاً، پس از پیروزی‌شان، فرانسه باید به‌شدت منزوی شود:

«تا زمانی که دیگر ملل به اصول سیاسی فرانسه نپیوندند، نمی‌توان با آنان روابط نزدیکی برقرار کرد; تا آن زمان، فرانسه در آداب و رسوم، نهادها و به‌ویژه دولت‌های آنان تنها خطر را برای خود می‌بیند» (۵۵، ج ۱، ص ۳۵۷).

آشکار می‌شود که در یک مسئله میان «برابرها» هم‌رایی وجود نداشته است. بوناروتی معتقد بود که باید منشأ الهی و جاودانگی روح به رسمیت شناخته شود، چرا که:

«برای جامعه مهم است که شهروندان یک داور خطاناپذیر را برای افکار پنهان و اعمال خود که قانون نمی‌تواند به آن‌ها دست یابد، به رسمیت بشناسند، و باور داشته باشند که نتیجه گریزناپذیر وفاداری آنان به بشریت و میهن، سعادت ابدی خواهد بود» (۵۵، ج ۱، ص ۳۴۸).

«تمامی به اصطلاح وحی‌ها باید توسط قوانین طرد می‌شدند، همراه با بیماری‌هایی که نطفه‌هایشان باید به تدریج ریشه‌کن می‌شد. تا زمانی که این اتفاق رخ دهد، هر کس آزاد بود راه خود را برود، به شرط آنکه ساختار اجتماعی، برادری همگانی و قدرت قوانین نقض نشوند» (۵۵، ج ۱، ص ۳۴۸–۳۴۹).

او معتقد بود که:

«آموزه عیسی، که برگرفته از دین طبیعی ترسیم شده و تفاوتی با آن ندارد، می‌تواند به عنوان تکیه‌گاهی برای یک دگرگونی عقلانی خدمت کند...» (۵۵، ج ۱، ص ۱۶۸).

اما بابوف دیدگاه صریح‌تری داشت:

«من بی‌رحمانه به بت اصلی حمله می‌کنم؛ بتی که فیلسوفان ما تا امروز بدان احترام گذاشته و از آن هراسیده‌اند و تنها شهامت حمله به ملازمان و اطرافیانش را داشته‌اند... مسیح نه یک سن‌کولوت بود، نه یک ژاکوبن شریف، نه یک خردمند، نه یک اخلاق‌مدار، نه یک فیلسوف و نه یک قانون‌گذار» (۵۵، ج ۲، ص ۳۸۹).

آکادمیسین و. پ. ولگین، متخصص برجسته ادبیات سوسیالیسم تخیلی، به نوآوری مهم بابوف و «برابرها» در مقایسه با دیگر متفکران این جریان اشاره می‌کند. در حالی که پیشینیان او – مانند مور، کامپانلا و مورلی – تصویری از یک جامعه سوسیالیستی از پیش شکل‌گرفته را ترسیم می‌کردند، بابوف به وظایف دوره انتقالی نیز می‌اندیشد و روش‌هایی را برای استقرار و تحکیم ساختار سوسیالیستی تازه‌تأسیس پیشنهاد می‌دهد. در واقع، ما در اسناد «برابرها» مطالب جالب و آموزنده بسیاری در این زمینه می‌یابیم.

در یک جامعه سوسیالیستی استقراریافته، قدرت قانون‌گذاری، بدیهی است که به طور کامل به ملت تعلق دارد. در هر منطقه یک «مجمع اعمال حاکمیت ملی» متشکل از تمامی شهروندان آن منطقه تشکیل می‌شود. نمایندگانی که به طور مستقیم از سوی مردم تعیین می‌شوند (شیوه این تعیین با جزئیات توضیح داده نشده است)، «مجمع مرکزی قانون‌گذاران» را تشکیل می‌دهند. با این حال، قدرت قانون‌گذاری این مجمع‌ها با مشخص کردن برخی اصول اساسی که «خود مردم نیز حق نقض یا تغییر آن‌ها را ندارند» محدود می‌شود. هم‌زمان با مجامع قانون‌گذاری،

سناهایی متشکل از پیران تشکیل می‌شد. عالی‌ترین قدرت به بدنه و صنف «ناظران اراده ملی» واگذار می‌شد. این نهاد به عنوان:

«نوعی تریبونات اندیشیده شده بود که وظیفه‌اش نظارت بر این بود که قانون‌گذاران با سوءاستفاده از حق صدور احکام، به قدرت قانون‌گذاری تجاوز نکنند» (۵۵، ج ۱، ص ۳۵۹).

اما در دوره‌ای که بلافاصله پس از کودتا آغاز می‌شد، ساختار قدرت به گونه دیگری پیش‌بینی شده بود.

«این قدرت چگونه خواهد بود؟ – این پرسش ظریفی بود که دیرکتوار مخفی آن را مورد بررسی دقیق قرار داد» (۵۵، ج ۱، ص ۲۱۶).

پاسخ به این «پرسش ظریف» اساساً به این خلاصه می‌شد که قدرت باید در دست توطئه‌گران باقی بماند یا بخشی از آن به افرادی که آنان منصوب می‌کنند واگذار شود.

«...به مردم پاریس پیشنهاد خواهد شد که یک مجمع ملی برخوردار از قدرت مطلق، متشکل از دموکرات‌ها (یک نفر از هر دپارتمان) تشکیل دهند؛ در این میان، دیرکتوار مخفی به دقت بررسی خواهد کرد که کدام‌یک از دموکرات‌ها باید پس از تحقق انقلاب پیشنهاد شوند. دیرکتوار فعالیت خود را متوقف نخواهد کرد، بلکه بر نحوه و شیوه اقدامات مجمع جدید نظارت خواهد داشت» (۵۵، ج ۱، ص ۲۹۳).

«پس از تردیدهای بسیار، توطئه‌گران ما تقریباً تصمیم گرفتند از مردم حکمی را تقاضا کنند که ابتکار قانون‌گذاری و اجرای قوانین را منحصراً به خود آنان واگذار کند» (۵۵، ج ۱، ص ۲۹۰).

در بخشی با عنوان «در مرحله نخست دگرگونی، ادارات باید تنها به انقلابیون واگذار شوند» آمده است:

«تنها آن دوستان بی‌طمع بشریت و میهن که عقل و شجاعتشان از عقل و شجاعت هم‌روزگارانشان پیشی گرفته است، باید جمهوری واقعی را پایه‌گذاری کنند» (۵۵، ج ۱، ص ۳۷۵).

از این رو، کمیته متشکل از «دوستان بی‌طمع بشریت»:

«به‌شدت بر این امر پافشاری می‌کرد که نهادهای عمومی، که منحصراً از بهترین انقلابیون تشکیل شده‌اند، تنها به صورت تدریجی نوسازی شوند» (۵۵، ج ۱، ص ۳۷۵).

به طور مشخص‌تر، از کنوانسیون موجود در آن زمان، ۶۸ نماینده مشخص‌شده از سوی کمیته باقی می‌ماندند. ۱۰۰ نماینده دیگر که «توسط ما و با مشارکت مردم» انتخاب شده بودند، به آنان می‌پیوستند.

از نخستین روز کودتا، دگرگونی‌های اقتصادی نیز آغاز می‌شد؛ همان‌گونه که «حکم اقتصادی» آماده‌شده اعلام می‌دارد. چقدر مایه خرسندی است که بدانیم پیشنهاد شده بود این دگرگونی‌ها بر پایه داوطلبانه بودن کامل انجام گیرد! همه کسانی که به طور داوطلبانه از مالکیت خود چشم‌پوشی کنند، جامعه ملی بزرگی را تشکیل می‌دهند. اما هر کس حق دارد که وارد این جامعه نشود. در این صورت، او وضعیت «خارجی» را پیدا می‌کند با تمامی حقوق و وظایفی که در بالا بدان‌ها اشاره کردیم. وضعیت اقتصادی «خارجی» توسط «حکم مالیات‌ها» تعیین می‌شود که از جمله حاوی این بندهاست:

«۱. تنها پرداخت‌کنندگان مالیات، شهروندانی هستند که وارد جامعه ملی نشده‌اند.

۴. مجموع مالیات پرداختی در هر سال جاری، دو برابر سال گذشته خواهد بود.

۶. در صورت نیاز، از افرادی که عضو جامعه ملی نیستند می‌توان تقاضا کرد که در حساب مالیات‌های آینده، مواد غذایی یا کالاهای صنعتی به انبارهای جامعه ملی تحویل دهند» (۵۵، ج ۲، ص ۳۱۲–۳۱۳).

در حکم «درباره بدهی‌ها»، بند ۳ اعلام می‌کند که:

«بدهی‌های هر فرد فرانسوی که به عضویت جامعه ملی درآمده است، در قبال هر فرانسوی دیگر ملغی می‌شود» (۵۵، ج ۲، ص ۳۱۳).

اقدامات دیگری نیز پیش‌بینی شده بود که باید قدرت تازه‌تأسیس را تحکیم می‌کرد و به اصلاحات آن یاری می‌رساند. برای نمونه:

«توزیع اموال مهاجران، توطئه‌گران و دشمنان مردم میان مدافعان میهن و فقرا» (۵۵، ج ۲، ص ۲۵۳).

نمی‌توان از این اندیشه رها شد که شناخت عمیق از زندگی، بر پایه تجربه شخصی و تراژیک، به این «دوستان بی‌طمع بشریت» ایده داده بود تا در همان نخستین روز کودتا اصلاحات مهم زیر را به اجرا بگذارند:

«اشیاء متعلق به مردم (!) که در رهن امانت‌فروشی‌هاست، بلافاصله و بدون پرداخت هیچ هزینه‌ای به آنان بازگردانده خواهد شد» (۵۵، ج ۲، ص ۲۵۳).

«پس از پایان قیام، شهروندان بی‌چیز که در حال حاضر در مساکن نامناسب به سر می‌برند، به خانه‌های معمول خود باز نخواهند گشت؛ آنان بلافاصله در خانه‌های توطئه‌گران اسکان داده خواهند شد» (۵۵، ج ۲، ص ۲۸۱).

(باید به خواننده هشدار داد که شرکت‌کنندگان در «توطئه برابرها» خود را توطئه‌گر نمی‌نامیدند، بلکه اعضای دولت و به طور کلی نمایندگان طبقات دشمن خود را چنین می‌خواندند).

متأسفانه شاگردان «عصر عقل» جزئیات بیشتری درباره این عملیات برای ما بر جای نگذاشته‌اند. آیا رفاه جامعه تا آن زمان به چنان سطحی رسیده بود که شمار شهروندان بی‌چیز از شمار «توطئه‌گران» بیشتر نباشد؟ یا اگر آپارتمان‌های «توطئه‌گران» برای همه بی‌چیزان کافی نباشد، کسانی که آپارتمان‌ها به آنان واگذار می‌شود چگونه انتخاب خواهند شد؟ ما از اسناد «توطئه برابرها» چیزی در این باره نمی‌فهمیم، اما در عوض جزئیات جالب دیگری را درمی‌یابیم:

«از ثروتمندان یادشده (پیش‌تر از ‘‘توطئه‌گران’’ سخن رفته بود) اثاثیه لازم برای مبلمان مناسب و راحت خانه‌های سن‌کولوت‌ها مصادره خواهد شد» (۵۵، ج ۲، ص ۲۸۲).

سرانجام، در زنجیره اقدامات برای تحکیم رژیم جدید، ترور نیز پیش‌بینی شده است. دادگاه‌هایی که در دوره ترور ژاکوبنی تا ۹ ترمیدور ۱۷۹۴ فعال بودند، دوباره برقرار می‌شدند. پیش‌بینی شده بود:

«بازگرداندن تمامی افرادی که تا ۹ ترمیدور سال دوم در زندان‌ها بودند به زندان، تحت مجازات خارج از قانون اعلام شدن، در صورتی که به فراخوان محدود کردن دارایی خود به میزان نیاز به نفع مردم تن نداده باشند» (۵۵، ج ۲، ص ۴۰۴).

«هرگونه مقاومتی باید بلافاصله با زور سرکوب شود. مقاومت‌کنندگان باید نابود شوند. همچنین محکوم به اعدامند: افرادی که خود اقدام به زدن طبل آماده‌باش کنند یا دیگران را بدین کار وادارند. خارجی‌ها، از هر ملیتی که باشند، در صورتی که در خیابان دیده شوند» (۵۵، ج ۲، ص ۲۳۲).

اعضای دولت موجود – اعضای هر دو شورا و دیرکتوار اجرایی – باید نابود می‌شدند.

«جرم آشکار بود، مجازات باید اعدام می‌بود – یک نمونه بزرگ و عبرت‌آموز لازم بود» (۵۵، ج ۱، ص ۲۸۳).

«در کمیته قیام این دیدگاه نیز وجود داشت که محکومان باید در زیر آوار قصرهای خود دفن شوند؛ آواری که ویرانه‌هایش باید عادلانه‌ترین مجازات دشمنان مردم را به دوردست‌ترین نسل‌ها یادآوری کند» (۵۵، ج ۱، ص ۲۸۴).

با تدوین این سیستم اصلاحات و اقدامات عملی، فعالان «اتحادیه برابرها» چشمان خود را بر اعتراضاتی که ممکن بود با آن‌ها روبرو شوند، نمی‌بستند:

«تخریب‌گران، آشوب‌گران، آنان به ما می‌گویند شما تنها در پی کشتار و غنیمت هستید» (۵۵، ج ۲، ص ۱۳۶).

اما آنان این اعتراضات را رد می‌کردند:

«هرگز طرحی بزرگ‌تر و جامع‌تر از این اندیشیده و اجرا نشده است» (۵۵، ج ۲، ص ۱۳۶).

«بگذارید به ما نشان دهند – گاه شرکت‌کنندگان در توطئه چنین فریاد می‌زدند – چنین نظم اجتماعی‌ای را که در آن نتایجی چنین بزرگ با ابزارهایی چنین ساده و آسان برای اجرا به دست آید» (۵۵، ج ۱، ص ۳۳۹).

با اندوه می‌بینیم که چگونه سیستمی چنین کامل و دقیق‌طراحی‌شده، در زمان اجرای عملی خود با کوهی از پیش‌پاافتاده‌ترین و کوچک‌ترین موانع برخورد می‌کند. پیش از هر چیز، توطئه‌گران از این «اندوه بی‌مانند» – آن‌گونه که رابله آن را می‌نامد – یعنی بی‌پولی، در امان نماندند. در بخشی با عنوان «شرکت‌کنندگان در توطئه پول را تحقیر می‌کردند»، بوناروتی می‌نویسد:

«اقداماتی برای به دست آوردن منابع مالی انجام شد، اما بزرگ‌ترین مبلغی که در اختیار دیرکتوار مخفی قرار داشت، ۲۴۰ فرانک سکه نقدی بود که توسط فرستاده یک جمهوری متحد (؟) فرستاده شده بود» (۵۵، ج ۱، ص ۲۵۱).

نمی‌توان با احساسات او همراهی نکرد:

«چقدر دشوار است انجام کارهای نیک تنها با ابزارهایی که عقل آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد!» (۵۵، ج ۱، ص ۲۵۱).

اما بلای دوم نیز از قهرمانان ما دور نماند – اختلافات درونی بر سر تقسیم قدرتی که هنوز به دست نیامده بود. در ابتدا گروه کوچکی که خود را «کوهی‌ها» می‌نامیدند به کمیته پیوستند، اما به زودی:

«به کمیته گزارش شد که آنان در خفا دست به اقداماتی زده‌اند تا شرایط توافق‌شده را دور بزنند و تمرکز قدرت مطلق در جمهوری را منحصراً در دست کوهی‌ها تضمین کنند. کمیته چنان متقاعد شده بود که آنان توانایی انجام کار نیک را ندارند که کوچک‌ترین حرکتی را که قدرت را به دستان آنان بسپارد، جنایتی نابخشودنی می‌دانست» (۵۵، ج ۱، ص ۲۸۶).

و سرانجام، بلای سوم – کمیته تحت تأثیر یک نفوذی قرار گرفت. گریزل، عضو کمیته نظامی:

«همکاران ساده‌دل خود را به شتاب وامی‌داشت، موانع را برطرف می‌کرد، اقدامات جدیدی را پیشنهاد می‌داد و هرگز فراموش نمی‌کرد که با ترسیم اغراق‌آمیز وفاداری پادگان گرنل به دموکراسی، شجاعت اطرافیان را تقویت کند» (۵۵، ج ۱، ص ۲۶۵).

و همین گریزل بود که کمیته را به مقامات لو داد!

کمیته قیام در حال تدوین جزئیات قیام بود. یکی از اعضای آن فراخوانی را می‌نوشت:

«کمیته قیام نجات عمومی. مردم به پیروزی رسیدند، استبداد دیگر وجود ندارد، شما آزادید...» (۵۵، ج ۱، ص ۴۰۰).

بوناروتی که گویا شوخ‌طبعی فرانسوی خود را از دست نداده بود، می‌نویسد:

«در این لحظه، نویسنده متن غافلگیر و دستگیر شد». ارتش و مردم از توطئه‌گران پشتیبانی نکردند:

«نیروهای داخلی با اسلحه در دست به پیشروی علیه دموکراسی یاری رساندند، و مردم پاریس که به آنان باورانده شده بود دزدان بازداشت شده‌اند، تماشاچیانی منفعل باقی ماندند».

تمام اتمسفر این ماجرای شگفت‌آور ما را به شیوه‌ای از نگارش واداشت که شاید در روایت ما، که اصولاً چندان جایی برای خنده ندارد، عجیب جلوه کند. با این حال، این ناسازگاری ریشه در یک ویژگی عینی و جالب از پدیده‌ای دارد که در حال مطالعه آن هستیم. جنبش‌های سوسیالیستی در لحظه پیدایش فیزیکی‌شان اغلب با بی‌دست‌وپایی، گسست از زندگی، ماجراجویی ساده‌لوحانه و ویژگی‌هایی کمدی و گوگول‌وار (همان‌طور که بردیایف نیز اشاره کرده است) ما را شگفت‌زده می‌سازند. چنین به نظر می‌رسد که این بازندگان ناامید کمترین شانس موفقیتی ندارند، بلکه هر کاری می‌کنند تا ایده‌های اعلام‌شده خود را بی‌اعتبار سازند. با این حال، آنان تنها منتظر زمان خود هستند. در لحظه‌ای، تقریباً به ناگهان، روح ملت به روی این ایده‌ها گشوده می‌شود و آن‌گاه آن‌ها به نیروهایی تبدیل می‌شوند که مسیر تاریخ را تعیین می‌کنند، و رهبران این جنبش‌ها – به تصمیم‌گیرندگان سرنوشت ملل بدل می‌گردند (مانند منتسر هراسان که از دیوار آلشتت بالا می‌کشد، می‌گریزد و با فریب دادن هم‌فکرانش فرار می‌کند، اما به زودی به یکی از چهره‌های اصلی جنگ دهقانی تبدیل می‌شود که آلمان را به لرزه درآورد). به نظر می‌رسد هیچ تناقضی وجود نداشت وقتی داستایوفسکی در رمان «جن‌زدگان» (شیاطین) نیهیلیست‌ها را در قالب گروهی «سه و نیم نفره» تصویر می‌کرد که حتی توانایی ایجاد آشوب‌های جدی در یک شهر کوچک شهرستانی را ندارند – و در عین حال، انقلاب قریب‌الوقوعی را پیش‌بینی می‌کرد که ۱۰۰ میلیون سر را خواهد برد.

خلاصه

تلاش می‌کنیم تا آن ویژگی‌های نوینی از ایدئولوژی سوسیالیستی را که در سوسیالیسم تخیلی و آثار عصر روشنگری با آن‌ها روبه‌رو شدیم، خلاصه کنیم:

۱. اگر در قرون وسطی و عصر اصلاح دینی، ایده‌های سوسیالیستی در چارچوب جنبش‌هایی رشد می‌یافتند که دست‌کم از نظر ظاهری دینی بودند، اکنون آن‌ها هرچه بیشتر پوسته مذهبی خود را می‌شکافند و رفته‌رفته خصلتی دشمنانه با دین پیدا می‌کنند. در آثار مور و کامپانلا می‌توانستیم به نگرشی بیگانه‌شده و گاه طعنه‌آمیز نسبت به مسیحیت و حملات پنهان علیه آن اشاره کنیم. وینستنلی آشکارا با ادیان روزگار خویش سر دشمنی دارد. دشان تمامی ادیان را نفی می‌کند و ایده خدا را ساخته بشر، برآمده از وضعیت سرکوب‌شده انسان و ابزاری برای سرکوب می‌داند. او در عوض، مفهوم مرموز «خدای هیچ‌چیز» (خدا به مثابه هیچ) را پیش می‌کشد. سرانجام، ملیه بنیان جهان‌بینی خود را بر پایه نفرت از دین، به‌ویژه مسیحیت و شخص مسیح استوار می‌کند. بدین‌سان، پیوند و درهم‌آمیختگی ایدئولوژی سوسیالیستی با آتئیسم رخ می‌دهد.

۲. سوسیالیسم این دوران، این ایده عرفان قرون وسطایی (به عنوان نمونه، یوآخیم فیوره‌ای) را وام می‌گیرد که تاریخ فرآیندی درون‌بود (ایمانند)، قانون‌مند و تکاملی است. با این حال، آن هدف و نیروی محرکه‌ای که عرفان به این توسعه می‌بخشید – یعنی شناخت خدا و یگانگی با او – حذف می‌شود. در عوض، «پیشرفت» و به عنوان برترین محصول آن، «عقل بشر» به عنوان نیروی محرکه تاریخ به رسمیت شناخته می‌شود.

۳. آموزه‌های سوسیالیستی، تصویر عرفان قرون وسطایی از «مراحل سه‌گانه»ی فرآیند تاریخی و همچنین طرح «هبوط» بشریت و بازگشت آن به وضعیت اولیه در شکلی کامل‌تر را حفظ می‌کنند. آموزه‌های سوسیالیستی از این بخش‌ها تشکیل می‌شوند:

- **الف. اسطوره: درباره «وضعیت طبیعی» نخستین سرشار از خوشبختی یا همان «عصر طلایی» که توسط عامل شر، یعنی مالکیت خصوصی، ویران شد.**
- **ب. افشاگری زمان حال: جامعه معاصر، فاسد بی‌درمان، ناعادلانه و بی‌معنا اعلام می‌شود که تنها به درد درهم‌کوبیدن می‌خورد. تنها بر ویرانه‌های آن است که برپایی نظم اجتماعی ممکن می‌گردد؛ نظمی که برای مردم آن خوشبختی را که اساساً توانایی تجربه‌اش را دارند، تضمین کند.**
- **ج. پیشگویی: درباره جامعه نوین بناشده بر اصول سوسیالیستی که در آن همه کاستی‌های امروز ناپدید خواهد شد. به تعبیر مورلی، این تنها راه بازگشت بشریت به «وضعیت طبیعی» است؛ راهی از عصر طلایی ناخودآگاه به عصر طلایی خودآگاه.**

۴. ایده «آزادی» که در بدعت‌های قرون وسطایی به شکلی معنوی و به معنای رهایی روح از سلطه ماده فهمیده می‌شد، به فراخوانی برای رهایی از اخلاق جامعه معاصر، نهادهای اجتماعی آن و پیش از هر چیز، مالکیت خصوصی دگرگون می‌شود. نیروی محرکه این رهایی ابتدا «عقل» دانسته می‌شود، اما رفته‌رفته جای آن را «مردم» و «تهیدستان» می‌گیرند. در جهان‌بینی شرکت‌کنندگان در «توطئه برابرها»، ما این مفهوم را در شکل کاملاً قوام‌یافته آن می‌بینیم. در پیوند با این امر، ویژگی‌های عینی و نوینی نیز در راستای استقرار «جامعه آینده» شکل می‌گیرند: ترور، اسکان دادن بی‌چیزان در خانه‌های ثروتمندان، مصادره اثاثیه، الغای تعهدات بدهی و غیره.

پرده دوم: سوسیالیسم دولتی

آمریکای جنوبی

امپراتوری اینکاها

در بخش نخست این اثر دیدیم که مجموعه پایداری از ایده‌های اجتماعی، که توافق کردیم آن را «سوسیالیسم هزاره‌گرا» بنامیم، در دوره‌های گوناگون تاریخ بشر در طول دست‌کم دو هزار و پانصد سال گذشته مطرح شده است. اکنون تلاش خواهیم کرد تا تلاش‌ها برای تجسم بخشیدن به این ایده‌ها در زندگی واقعی را، در قالب یک نظم اجتماعی مشخص، دنبال کنیم. نخستین هدف ما نشان دادن این موضوع است که در اینجا نیز، درست مانند سوسیالیسم هزاره‌گرا، با پدیده‌ای در مقیاس تاریخ جهان روبه‌رو هستیم که به هیچ وجه به قرن ما محدود نمی‌شود. برای این منظور، نمونه‌هایی از کشورهایی را بررسی خواهیم کرد که زندگی آن‌ها تا حد زیادی بر پایه اصول سوسیالیستی بنا شده بود.

ما در اینجا با وظیفه‌ای دشوارتر از آنچه در بخش نخست کتاب ذهن ما را به خود مشغول داشته بود، روبرو هستیم. چرا که نویسنده اثری که در آن به تبلیغ اصول سوسیالیستی می‌پردازد، ناگزیر است فرض کند که این ایده‌ها برای خوانندگانش هنوز نو و نامانوس هستند و از این رو مجبور است آن‌ها را توضیح دهد. اما اسناد اقتصادی یا سیاسی ناچیزی که از دوران‌های دور برای ما به جا مانده (و گاه حتی سخن بر سر فرهنگ‌های فاقد خط و کتابت است)، معنای اصطلاحات به کار رفته در خود را برای خوانندگان اعصار آینده شرح نمی‌دهند؛ این اسناد برای مردمی نوشته شده‌اند که این تعابیر برایشان کاملاً روشن بوده است. از این رو، بازسازی سیمای زندگی از روی این نشانه‌های گذرا، و درک روابط حقوقی و اقتصادی میان اعضای جامعه و جهان‌بینی آن‌ها، کاری به‌شدت دشوار است؛ بسیار دشوارتر از بازسازی ظاهر و رفتار یک خزنده از دوره سوم زمین‌شناسی بر پایه بقایای فسیلی. در بیشتر موارد نیز با این واقعیت روبه‌رو می‌شویم که تاریخ‌نگاران به درک واحدی در این باره نرسیده‌اند و مجموعه‌ای از راه‌حل‌های متفاوت را پیش روی ما می‌گذارند.

اگر قرن حاضر را استثنا کنیم، در سراسر تاریخ تنها یک بار اروپاییان توانستند چنین کشوری را با چشمان خود ببینند؛ ناظران هوشمند و تیزبین بسیاری توصیفات خود را برای ما بر جای گذاشتند و برخی از فرزندان مردمان آن دیار با فرهنگ اروپایی آشنا شدند و روایت‌های آنان نیز از شیوه زندگی پدرانشان برای ما محفوظ مانده است. این پدیده که برای تاریخ‌نگاران سوسیالیسم بی‌اندازه مهم‌تر از آن است که توصیف شکل و رفتار یک دایناسور برای یک دیرینه‌شناس باشد، همان «تاوانتینسویو» (تینوانتیسویا) یا امپراتوری اینکاهاست که در قرن شانزدهم توسط فاتحان اسپانیایی تسخیر شد.

اسپانیایی‌ها در سال ۱۵۳۱ امپراتوری اینکاها را کشف کردند. تا آن زمان، این حکومت حدود ۲۰۰ سال بود که وجود داشت و به بالاترین حد شکوفایی خود رسیده بود؛ این امپراتوری قلمرو کشورهای کنونی اکوادور، بولیوی، پرو، نیمه شمالی شیلی و بخش شمال غربی آرژانتین را در بر می‌گرفت. جمعیت آن بنا بر برخی منابع حدود ۱۲ میلیون نفر بود.

اسپانیایی‌ها نه تنها با امپراتوری عظیمی روبه‌رو شدند، بلکه با حکومتی مواجه گشتند که به‌شدت سازمان‌یافته بود. بنا بر روایت‌های آنان، پایتخت این کشور – کاسکو (کوزکو) – می‌توانست با بزرگ‌ترین شهرهای اروپای آن زمان رقابت کند. جمعیت آن حدود ۲۰۰ هزار نفر بود. اسپانیایی‌ها از دیدن کاخ‌ها و معابد عظیمی که نمای آن‌ها ۱۰۰ تا ۲۰۰ متر طول داشت، سیستم آبرسانی و خیابان‌های سنگ‌فرش‌شده شگفت‌زده شده بودند. خانه‌ها از سنگ‌های بزرگی ساخته شده بودند که چنان با ظرافت تراشیده و چفت شده بودند که یکپارچه به نظر می‌رسیدند. دژ واقع در نزدیکی کاسکو، که از سنگ‌های غول‌پیکری با وزن ۱۲ تن ساخته شده بود، چنان اسپانیایی‌ها را مبهوت کرد که باور نمی‌کردند انسان‌ها بدون کمک دیوها توانسته باشند آن را بسازند (۵۶، ص ۱۱۴؛ ۵۷، ص ۷۲–۸۲).

پایتخت با جاده‌های فوق‌العاده‌ای که هیچ دست‌کمی از جاده‌های رومی نداشتند و بسیار برتر از جاده‌های اسپانیای آن زمان بودند، به دوردست‌ترین نقاط امپراتوری متصل می‌شد. این راه‌ها از روی سدها در میان باتلاق‌ها می‌گذشتند، در دل صخره‌ها کنده می‌شدند و با کمک پل‌های معلق از روی دره‌های عمیق عبور می‌کردند (۵۶، ص ۱۰۶، ۱۱۳؛ ۵۷، ص ۹۳–۹۶). یک سرویس منظم و سازمان‌یافته از پیک‌های تیزپا با ایستگاه‌های تعویض اسب و قاصد، ارتباط پایتخت را با سراسر کشور تضمین می‌کرد. در حومه پایتخت، شهرهای دیگر و در امتداد

جاده‌ها، انبارهای دولتی قرار داشتند که انباشته از مواد غذایی، پوشاک، ظروف و تجهیزات نظامی بودند (۵۶، ص ۶۱–۶۷؛ ۵۷، ص ۱۰۰–۱۰۱؛ ۵۸، ص ۶۱–۶۷).

در تضاد کامل با این سازماندهی باشکوه، پایه فنی و تکنولوژیک امپراتوری اینکاها به همان اندازه شگفت‌آور و ابتدایی بود. بخش عمده ابزارها و سلاح‌ها چوبی و سنگی بود. آهن اصولاً کاربردی نداشت. گاوآهن یا شخم‌افزار شناخته‌شده نبود و زمین با کج‌بیل‌های چوبی شخم زده می‌شد. از میان حیوانات اهلی تنها لاما شناخته شده بود که از گوشت و پشم آن استفاده می‌کردند، اما به عنوان حیوان بارکش یا برای کار در کشاورزی به کار گرفته نمی‌شد. تمام کارهای کشاورزی به صورت دستی انجام می‌شد و جابجایی تنها با پای پیاده یا با تخت روان ممکن بود. سرانجام اینکه اینکاها خط نداشتند، هرچند می‌توانستند اطلاعات گسترده‌ای را با کمک «کیپو» – سیستم پیچیده‌ای از بندهای گره‌دار – منتقل کنند.

بدین ترتیب، سطح پایین تکنولوژی در کشور اینکاها می‌بایست با سازماندهی بی‌نقص توده‌های عظیم جمعیت جبران می‌شد. طبیعی است که به دلیل همین امر، منافع شخصی تا حد زیادی تابع منافع دولت می‌شد. و این امر باورپذیر می‌سازد که در جامعه اینکاها با گرایش‌های سوسیالیستی مشخصی روبه‌رو شویم.

در ادامه طرحی بسیار اجمالی از ساختار جامعه اینکاها ارائه می‌دهیم. خوشبختانه درباره آن اطلاعات بسیار زیادی در دست است. فاتحان اسپانیایی آن‌قدرها هم که ممکن است تصور شود سربازانی بی‌سواد نبودند؛ آنان بسیاری از چیزها را با تیزبینی دریافتند و نوشته‌های برخی از آنان بر جای مانده است. پس از آنان کشیشان کاتولیک آمدند که آنان نیز توصیفات مفصلی بر جای گذاشتند. سرانجام اینکه فاتحان با زنانی از طبقه حاکم ازدواج کردند و فرزندان حاصل از این ازدواج‌ها، در حالی که به اشرافیت اسپانیایی تعلق داشتند، در عین حال پیوندهای نزدیکی را با مردم بومی حفظ کردند؛ ارزشمندترین توصیفات از زندگی در امپراتوری اینکاها پیش از فتح اسپانیا متعلق به این گروه است.

جمعیت کشور اینکاها به سه طبقه تقسیم می‌شد:

۱. اینکاها: طبقه حاکم، نوادگان قبیله‌ای که روزگاری دولتی کهن‌تر را در ناحیه دریاچه تیتیکاکا تسخیر کرده و سپس آن را تا سطح یک امپراتوری پهناور گسترش داده بودند. نویسندگان مختلف آنان را اشراف، الیت یا

بوروکراسی می‌نامند. دستگاه اداری کشور، کادر افسران، طبقه روحانیون و دانشمندان از این طبقه برخاسته بودند. حاکم مطلق‌العنان کشور – شخص «اینکا» – نیز طبیعتاً به این گروه تعلق داشت. عضویت در این گروه موروثی بود و این منبع اصلی تأمین نیروهای آن به شمار می‌رفت، اما در ورود به آن به روی رؤسای قبایل تسخیرشده نیز گشوده بود، و حتی سربازی که در جنگ شجاعت به خرج می‌داد امید داشت که به جرگه اینکاها بپیوندد.

۲. توده مردم: کشاورزان، چوپانان و صنعتگران. آنان در برابر دولت متعهد به انجام دو نوع خدمت بودند: خدمت نظامی و خدمت کار اجباری (بیگاری) که بعداً به آن‌ها خواهیم پرداخت. گاهی ممکن بود برای دیگر نیازهای دولت نیز مورد استفاده قرار گیرند: برای نمونه، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، برای مسکونی ساختن سرزمین‌های تازه تسخیرشده، و زنان نیز به عنوان ماده خامی برای قربانی‌های انسانی.

۳. بردگان دولتی (یاناکونا): بنا بر روایات، آنان نوادگان قبیله‌ای بودند که روزگاری علیه حکومت اینکاها سر به شورش برداشته، شکست خورده و توسط شخص اینکا به نابودی محکوم شده بودند، اما با شفاعت همسر اینکا بخشیده شدند، مشروط بر آنکه فرزندانشان تا ابد پایین‌ترین جایگاه را در کشور داشته باشند. آنان بر روی زمین‌های دولتی کار می‌کردند، گله‌های لامای متعلق به دولت را می‌چراندند و در خانه‌های اینکاها خدمتکاری می‌کردند (۵۷، ص ۱۲۴–۱۲۵).

شکل اصلی مالکیت در امپراتوری اینکاها، مالکیت بر زمین بود. از نظر تئوریک، تمام زمین‌ها به شخص اینکا تعلق داشت و از سوی او برای استفاده به اینکاها و کشاورزان واگذار می‌شد. زمین‌هایی که اینکاها به عنوان هدیه از شخص اینکا دریافت می‌کردند موروثی بود، اما ظاهراً توسط دستگاه اداری اداره می‌شد و اینکاهایی که مالک آن‌ها تلقی می‌شدند، تنها از محصولات آن بهره‌مند می‌شدند. گواه این امر، به عنوان نمونه، این واقعیت است که درآمدهای حاصل از زمین به ارث رسیده (و نه خود زمین) به طور مساوی میان همه وارثان تقسیم می‌شد؛ روشن است که در میان آنان یک مالک واحد وجود نداشت. این زمین‌ها توسط کشاورزان کشت می‌شد که چگونگی آن در ادامه گفته خواهد شد.

کشاورزان نیز زمین را برای استفاده از دولت دریافت می‌کردند. در این میان، واحد اصلی «توپو» بود؛ قطعه زمینی که برای تغذیه یک نفر لازم بود. سرخ‌پوست هنگام ازدواج یک توپو از اداره دریافت می‌کرد، برای هر

پسر متولدشده یک توپوی دیگر، و نصف آن را برای دختر. پس از مرگ بهره‌بردار، زمین به صندوق دولت بازمی‌گشت (۵۶، ص ۶۸–۶۹؛ ۵۷، ص ۱۲۶–۱۲۷؛ ۵۸، ص ۲۷۴). بخش دیگری از زمین‌ها به توپو تقسیم نمی‌شد، بلکه متعلق به خدای خورشید به شمار می‌رفت و برای نگهداری از معابد و کاهنان به کار می‌رفت. سرانجام، بخش دیگری از زمین‌ها به اینکاها یا مستقیماً به دولت تعلق داشت. تمام این زمین‌ها با ترتیبی مشخص توسط کشاورزان کشت می‌شد. نظارت بر تمام کارهای کشاورزی توسط مأموران دولتی انجام می‌گرفت. برای نمونه، آنان هر روز شیپوری می‌نواختند که با آن کشاورزان کار خود را آغاز می‌کردند؛ برای این منظور برج‌های ویژه‌ای ساخته شده بود که مأموران از بالای آن‌ها در بوقی ساخته‌شده از صدف دریایی می‌دمیدند (۵۶، ص ۷۰–۷۱؛ ۵۸، ص ۲۴۷).

کشاورزان موظف بودند خدمت سربازی و مجموعه‌ای از کارهای اجباری (بیگاری) را انجام دهند: کشت زمین‌های معابد و اینکاها، ساختن معابد جدید، کاخ‌های شخص اینکا یا دیگر اینکاها، تعمیر جاده‌ها، ساختن پل‌ها، کار به عنوان صنعتگر برای دولت و کار در معادن طلا و نقره دولتی. برخی از این خدمات مستلزم انتقال کشاورزان به دیگر مناطق کشور بود که در این صورت هزینه معیشت آنان بر عهده دولت قرار می‌گرفت (۵۶، ص ۸۸–۸۹).

برای صنایع دستی، مواد خام توسط دولت تأمین می‌شد و محصولات نیز به دولت تحویل داده می‌شد. برای نمونه، لاماها توسط بردگان دولتی پشم‌چینی می‌شدند، سپس مأموران پشم را میان کشاورزان توزیع می‌کردند تا آن را بریسند و نخ حاصل را به دیگر مأموران تحویل دهند.

قانون، زندگی مرد کشاورز را به ۱۰ دوره تقسیم می‌کرد و برای هر سن، بیگاری و وظیفه مشخصی تعیین می‌نمود. برای نمونه، از ۹ تا ۱۶ سالگی فرد می‌بایست چوپان باشد، از ۱۶ تا ۲۰ سالگی قاصد یا خدمتکار در خانه یکی از اینکاها و غیره. حتی برای آخرین دوره – یعنی سنین بالای ۶۰ سال – کارهای مشخصی تعیین شده بود: طناب‌بافی، غذادادن به اردک‌ها و غیره. گروه ویژه‌ای را معلولان تشکیل می‌دادند، اما برای آنان نیز (چنان‌که وقایع‌نگار «هوامان پوما آیالا» گزارش می‌دهد) کارهای مشخصی تعیین شده بود. دستورالعمل‌های مشابهی برای زنان نیز وجود داشت. قانون از کشاورزان کار مداوم و بی‌وقفه می‌خواست. زن در راه رفتن به خانه همسایه موظف بود پشم همراه خود ببرد و در طول راه آن را بریسد (۵۶، ص ۸۰؛ ۵۷، ص ۱۲۹–۱۳۱). بر پایه وقایع‌نگاری‌های «سیزا د لئون» و «آکوستا»، کشاورزان را حتی به کارهای کاملاً بی‌معنا وادار می‌کردند تا

تن‌پرور نمانند؛ برای نمونه، آنان را مجبور می‌کردند که یک تپه خاکی را به جای دیگری منتقل کنند (۵۶، ص ۸۱؛ ۵۷، ص ۱۳۲). «گارسیلاسو د لا وگا» گزارش می‌دهد که برای معلولان نیز کار پیدا می‌کردند (۵۸، ص ۳۰۰). او همچنین قانون مربوط به تن‌پروران را نقل می‌کند: هر کس زمین خود را به بدی کشت می‌کرد، چندین ضربه سنگ بر شانه‌هایش دریافت می‌کرد یا با ترکه شلاق می‌خورد (۵۷، ص ۲۷۶). افراد کاملاً ازکارافتاده و سالخوردگان تحت سرپرستی دولت یا کمون‌های روستایی قرار داشتند.

برای کار، کشاورزان در گروه‌های ۱۰ خانواری سازماندهی می‌شدند، ۵ گروه از این دست یک گروه بزرگ‌تر را می‌ساختند و این ساختار به همین ترتیب تا گروه‌های ۱۰,۰۰۰ خانواری ادامه می‌یافت. در رأس هر گروه یک مأمور دولتی قرار داشت: سرپرست ده نفر، سرپرست پنجاه نفر و غیره. اعضای رده‌های پایین این سلسله‌مراتب از میان کشاورزان انتخاب می‌شدند، اما مقامات رده‌های بالا از میان اینکاها بودند (۵۷، ص ۹۶–۹۷؛ ۵۹، ص ۷۷).

نه تنها کار، بلکه سراسر زندگی ساکنان کشور اینکاها تحت نظارت مأموران دولتی قرار داشت. بازرسان ویژه («لاکتکامایوک» یا مربیان روستایی) به طور مداوم در کشور سفر می‌کردند و به مراقبت از مردم می‌پرداختند. برای راحتی کار نظارت، کشاورزان موظف بودند هنگام صرف غذا در خانه‌های خود را باز نگه دارند (قانون زمان غذا خوردن را تعیین و منوی آن را محدود کرده بود) (۵۶، ص ۹۶؛ ۵۷، ص ۱۳۲). جنبه‌های دیگر زندگی نیز به‌شدت تحت نظم درآمده بود. مأموران دولتی به هر سرخ‌پوست از انبارهای دولتی دو چادر یا عبا می‌دادند: یکی برای کار و دیگری برای روزهای عید. در محدوده یک استان، عباها تنها بسته به جنسیت صاحبش تفاوت داشت و در بقیه موارد هم‌شکل و هم‌رنگ بود، اما ساکنان استان‌های مختلف با رنگ عباهای خود از یکدیگر متمایز می‌شدند. عباها را می‌بایست تا زمانی که کاملاً بپوسند و از بین بروند به تن داشت. تغییر دادن برش یا رنگ لباس ممنوع بود. قوانینی نیز علیه دیگر زیاده‌روی‌ها وجود داشت: داشتن صندلی در خانه ممنوع بود (تنها استفاده از نیمکت مجاز بود)، ساختن خانه‌هایی بزرگ‌تر از اندازه تعیین‌شده ممنوع بود و غیره. هر استان مدل موی ویژه خود را داشت که برای ساکنان آن اجباری بود (۵۶، ص ۹۱؛ ۵۷، ص ۱۳۲). این دستورالعمل‌ها تنها شامل کشاورزان نمی‌شد: برای نمونه، تعداد و اندازه ظروف طلا و نقره‌ای که یک مأمور رده‌پایین می‌توانست داشته باشد، بسته به جایگاهش به‌شدت محدود بود (۵۶، ص ۹۱–۹۲).

ساکنان مناطق تازه تسخیرشده تحت کنترل به‌شدت سخت‌گیرانه‌ای قرار داشتند. ساکنان استان‌های مرکزی به آنجا کوچانده می‌شدند و به آنان حق داده می‌شد که در هر زمان از شبانه‌روز وارد خانه‌های بومیان شوند؛ آنان موظف بودند هرگونه نشانه نارضایتی را گزارش دهند.

کشاورزان حق نداشتند بدون مجوز ویژه دهکده خود را ترک کنند. کنترل این امر با تفاوت رنگ لباس‌ها و شیوه کوتاهی مو در استان‌های مختلف تسهیل می‌شد. مأموران ویژه‌ای بر کسانی که از روی پل‌ها و ایستگاه‌های بازرسی عبور می‌کردند نظارت داشتند. اما دولت خود اقدام به کوچاندن اجباری توده‌های عظیمی از مردم می‌کرد. گاه این کوچ دادن‌ها به دلایل اقتصادی انجام می‌شد: جابجایی ساکنان به استانی که بر اثر بیماری همه‌گیر خالی شده بود یا به منطقه‌ای حاصلخیزتر. گاهی نیز علت سیاسی بود؛ مانند کوچاندن ساکنان مناطق بومی به یک استان تازه تسخیرشده یا برعکس، پراکنده ساختن یک قبیله سرکش در میان جمعیت وفادارتر امپراتوری (۵۶، ص ۹۹–۱۰۰؛ ۵۹، ص ۵۸).

زندگی خانوادگی نیز تحت نظارت دولت قرار داشت. تمام مردانی که به سن مشخصی می‌رسیدند موظف بودند ازدواج کنند. سالی یک بار مأمور ویژه‌ای به هر دهکده سر می‌زد و مراسم عمومی ازدواج را برگزار می‌کرد که در آن تمام کسانی که در آن سال به سن ازدواج رسیده بودند موظف به شرکت بودند. بسیاری از اسپانیایی‌هایی که آداب و رسوم کشور اینکاها را توصیف کرده‌اند، تأکید دارند که در این مراسم نظر زوجین درباره شریک زندگی‌شان پرسیده نمی‌شد، و «سانتیان» (نویسنده‌ای در اواخر قرن شانزدهم) گزارش می‌دهد که اعتراض به این امر مجازات مرگ داشت. از سوی دیگر، بنا بر روایت پدر «موروا»، مرد می‌توانست ادعا کند که پیش‌تر به دختر دیگری قول داده است و در این صورت مأمور موضوع را دوباره بررسی می‌کرد. با این حال روشن است که هیچ‌کس نظر زن را نمی‌پرسید (۵۷، ص ۱۵۸، ۱۶۰).

اعضای طبقه برتر اجتماعی – یعنی اینکاها – حق داشتن چندین همسر یا در واقع هم‌خوابه را داشتند؛ چرا که همسر نخست جایگاه ویژه‌ای داشت و بقیه در نقش خدمتکار بودند. ازدواج با همسر نخست فسخ‌ناپذیر بود، اما هم‌خوابه می‌توانست رانده شود و پس از آن دیگر حق ازدواج نداشت (۵۷، ص ۱۵۶). قانون تعداد همسران را بسته به جایگاه اجتماعی شوهر تنظیم می‌کرد: بیست، سی، پنجاه نفر و غیره (۵۷، ص ۱۳۴). برای شخص اینکا و بستگان

نزدیکش هیچ محدودیتی وجود نداشت. تعداد زیاد همسران و در نتیجه فرزندان بسیار، سبب شد که نسبت جمعیتی اینکاها در کشور همواره رو به افزایش باشد.

در میان زنان، دسته ویژه‌ای را اصطلاحاً «برگزیدگان» تشکیل می‌دادند. هر سال مأمورانی به تمام مناطق کشور اعزام می‌شدند تا دختران ۸ تا ۹ ساله را انتخاب کنند. این دختران «برگزیده» نامیده می‌شدند و در خانه‌های ویژه‌ای (که در برخی از وقایع‌نگاری‌های اسپانیایی صومعه خوانده شده‌اند) پرورش می‌یافتند. هر سال در جریان جشنی معین، آن دسته از دختران که به سن ۱۳ سالگی رسیده بودند به پایتخت فرستاده می‌شدند و در آنجا شخص اینکا آنان را به سه دسته تقسیم می‌کرد: دسته‌ای به «صومعه» بازمی‌گردشتند؛ آنان «دوشیزگان خورشید» نام داشتند و کارشان با آیین خدایان خورشید، ماه و ستارگان پیوند داشت. آنان می‌بایست باکرگی خود را حفظ می‌کردند، اما اینکا می‌توانست آنان را به نزدیکان خود ببخشد یا به عنوان هم‌خوابه برای خود برگزیند. دسته دوم توسط اینکا میان اعضای طبقه اینکاها به عنوان همسر یا هم‌خوابه توزیع می‌شدند. چنین هدیه‌ای از سوی اینکا افتخار بزرگی به شمار می‌رفت. سرانجام، دسته سوم برای قربانی‌های انسانی در نظر گرفته می‌شدند؛ مراسمی که به طور منظم و در ابعاد بسیار بزرگ، به‌ویژه در جشن تاج‌گذاری اینکای جدید انجام می‌گرفت. قانون برای والدینی که هنگام بردن دخترانشان به جمع «برگزیدگان» اندوه خود را بروز می‌دادند، مجازات تعیین کرده بود (۵۷، ص ۱۶۱–۱۶۲).

افزون بر «برگزیدگان»، تمام زنان مجرد نیز در مالکیت اینکاها قرار داشتند، اما نه به عنوان مالکیت خصوصی، بلکه توسط مأموران دولتی به عنوان هم‌خوابه یا خدمتکار به آنان واگذار می‌شدند. چنین جایگاه تحقیرآمیزی برای زنان در کشور اینکاها، به‌ویژه در مقایسه با آداب و رسوم قبایل سرخ‌پوست اطراف که در آن‌ها زنان از استقلال و اقتدار زیادی برخوردار بودند، بسیار برجسته می‌نماید (۵۷، ص ۱۵۹).

طبیعی است که چنین قانون‌مند کردن زندگی و کنترل همه‌جانبه دولتی بدون یک دستگاه بوروکراسی گسترده ناممکن بود. بوروکراسی بر پایه یک اصل کاملاً سلسله‌مراتب عمودی بنا شده بود: مأمور دولتی تنها با مافوق و زیردستان خود ارتباط داشت و مأموران هم‌رده تنها می‌توانستند از طریق مافوق مشترک بلاواسطه خود با هم ارتباط برقرار کنند (۵۶، ص ۹۶). پایه کارکرد این بوروکراسی، ثبت و آماری بود که با کمک سیستم پیچیده و تا امروز رمزگشایی‌نشده بندهای گره‌دار – یعنی «کیپو» – انجام می‌شد.

ایده «کیپو» بازتاب جالبی از ساختار سلسله‌مراتبی دستگاه دولتی در جهان اشیاء بود. سلسله‌مراتب به قلمرو مادی نیز وارد شده بود: برای نمونه، تمام انواع سلاح‌ها بر پایه «قدمت» یا ارشدیت مرتب شده بودند. نیزه ارشد بقیه سلاح‌ها به شمار می‌رفت، پس از آن تیرها، سپس کمان و غیره قرار داشتند. متناسب با این «ارشدیت»، این اشیاء با گره‌هایی در بالا یا پایین بند مشخص می‌شدند. آموزش هنر استفاده از «کیپو» دقیقاً با حفظ کردن اصول این «ارشدیت» آغاز می‌شد.

اطلاعات در قالب «کیپو» از نردبان بوروکراسی به پایتخت فرستاده می‌شد و در آنجا مورد مطالعه قرار می‌گرفت و سپس بر اساس موضوع بایگانی می‌شد: امور نظامی، جمعیت، ذخایر غذایی و غیره. در وقایع‌نگاری‌های اسپانیایی آمده است که حتی شمار سنگ‌های فلاخن و شمار جانورانی که در شکارها کشته می‌شدند نیز ثبت می‌شد. هوامان پوما آیالا می‌نویسد:

«آنان آمار هر چیزی را که در کشور رخ می‌دهد نگه می‌دارند، و در هر دهکده دبیران و خزانه‌دارانی برای این کار وجود دارد. کشور با کمک ‘‘کیپو’’ اداره می‌شود» (۵۶، ص ۹۴–۹۵).

در واقع، گزارش‌هایی از دستاوردهای شگفت‌آور در هنر دیوان‌سالاری به چشم می‌خورد؛ دستاوردهایی چون تشکیل ارتش‌های کارگری ۲۰ هزار نفره یا توزیع دقیق ۱۰۰ هزار بوشل ذرت میان اهالی یک منطقه وسیع، آن هم بر اساس سهمیه‌هایی کاملاً حساب‌شده (۵۶، ص ۱۰۲).

کارگزاران این دیوان‌سالاری در آموزشگاه‌هایی تربیت می‌شدند که ورود به آن‌ها تنها برای فرزندان نخبگان اینکا مجاز بود؛ چرا که قانون، آموزش طبقات فرودست جامعه را ممنوع کرده بود. در این مدارس، دانشمندانی به نام «آماوتاس» تدریس می‌کردند. وظیفه ثبت و نگارش تاریخ نیز بر عهده همین دانشمندان بود، آن هم در دو نسخه: یکی نسخه واقعی و عینی که به صورت «کیپو» در پایتخت نگهداری می‌شد و تنها در دسترس صاحب‌منصبان مجاز بود، و دیگری به شکل سرودهایی حماسی که در جشن‌ها برای توده مردم خوانده می‌شد. اگر کارگزاری بی‌کفایت و نالایق تشخیص داده می‌شد، نامش را از این تاریخ رسمی و «جشنواره‌ای» حذف می‌کردند (۵۶، ص ۷۵–۷۶، ۷۸).

قوانینی که زندگی را در دولت اینکاها سامان می‌دادند، بر نظام مجازات‌های فوق‌العاده سختی تکیه داشتند. کیفر قانون بسیار بی‌رحمانه بود و تقریباً همیشه به مرگ یا شکنجه‌های سهمگین ختم می‌شد. این امر کاملاً منطقی و فهمیدنی است؛ وقتی تمام ابعاد زندگی را دولت تنظیم و هدایت می‌کند، هرگونه قانون‌شکنی به منزله جنایت علیه دولت تلقی می‌گردد و متقابلاً، هر جرمی علیه دولت، تاروپود نظم اجتماعی را نشانه می‌رود. بدین ترتیب، مجازات قطع یک درخت در جنگل یا دزدیدن میوه‌ای از مزارع دولتی، مرگ بود. سقط جنین نیز مجازات مرگ را هم برای خود زن و هم برای تمام کسانی که به او یاری رسانده بودند در پی داشت (۵۹، ص ۱۷۳).

نظام کیفری اینکاها تنوع حیرت‌آوری از روش‌های اعدام را در خود داشت: آویختن قربانی به صورت سر و ته، سنگسار، پرتاب کردن به دره، آویختن از موها بر فراز پرتگاه، و انداختن به غار پلنگ‌ها و مارهای سمی (۵۷، ص ۴۲).

در خصوص شدیدترین جرایم، مجازات اعدام شامل تمام خویشاوندان فرد خاطی نیز می‌شد. در نسخه خطی «هوآمان پوما آیالا» طرحی وجود دارد که قتل‌عام دسته‌جمعی یک خانواده را به تصویر می‌کشد؛ خانواده‌ای که سرپرست آن متهم به جادوگری شده است (۵۷، ص ۱۴۳).

شکل دیگری از تشدید مجازات، ممنوعیت دفن اجساد اعدام‌شدگان بود. به عنوان مثال، دفن اجساد محرکان شورش‌ها پس از اعدام ممنوع بود. گوشت تن‌شان خوراک درندگان می‌شد، از پوست‌شان طبل، از جمجمه‌شان جام، و از استخوان‌های دست و پایشان فلوت می‌ساختند. افزون بر این، پیش از اعدام شکنجه نیز اعمال می‌شد:

«کسی که دیگری را به قصد سرقت بکشد، مجازاتش مرگ است. پیش از اعدام، او را در زندان شکنجه خواهند داد تا عقوبت سنگین‌تر شود. سپس او را اعدام می‌کنند» (۵۷، ص ۱۴۳).

بسیاری از مجازات‌ها تفاوت چندانی با حکم اعدام نداشتند. برای نمونه، نویسندگانی چون سیسا د لئون، کوبو، موروآ و هوآمان پوما آیالا، زندان‌هایی را توصیف می‌کنند که غارهای زیرزمینی بودند و در آن‌ها پلنگ، خرس، مارهای سمی و عقرب نگهداری می‌شد (۵۷، ص ۱۴۲). حبس در چنین سیاه‌چاله‌ای نوعی آزمون برای اثبات جرم متهم به شمار می‌رفت. این شیوه آزمون عمدتاً برای کسانی به کار می‌رفت که مظنون به طراحی شورش بودند. در دیگر زندان‌های زیرزمینی، محکومان به حبس ابد نگهداری می‌شدند (۵۷، ص ۱۴۲). مجازاتی چون تحمل

۵۰۰ ضربه شلاق (که قانون برای دزدان پیش‌بینی کرده بود) (۵۷، ص ۱۴۴) احتمالاً در عمل با مرگ تفاوتی نداشت. کیفر دیگری نیز وجود داشت به نام «مجازات سنگی» (خیوایا). روش آن بدین صورت بود که سنگی بزرگ و سنگین را بر شانه‌های قربانی رها می‌کردند. به گفته هوآمان پوما، بسیاری از افراد در این میان جان می‌باختند و بقیه تا پایان عمر معلول می‌شدند.

دیگر مجازات‌ها شامل کار اجباری در معادن طلای دولتی، معادن نقره یا مزارع کوکا در شرایط طاقت‌فرسای اقلیم گرمسیری بود. کارهای اجباری گاه به صورت دائم و بدون سقف زمانی و گاه برای دوره‌ای مشخص تعیین می‌شد. در نهایت، برای جرایم کوچک‌تر، مجازات‌های بدنی در نظر گرفته شده بود (۵۷، ص ۱۴۴).

بدیهی است که برابری در پیشگاه قانون وجود نداشت. برای جرمی کاملاً یکسان، یک دهقان محکوم به مرگ می‌شد، در حالی که مجازات فردی از طبقه نجبا (اینکاها) توبیخ علنی بود. به قول کوبو:

«این امر برخاسته از این باور بود که برای یک اینکا از تبار سلطنتی (به لحاظ نظری همه اینکاها با هم خویشاوند بودند)، توبیخ علنی مجازاتی به مراتب بزرگ‌تر از مرگ یک فرد عامی (رعیت) است» (۵۶، ص ۷۹؛ ۵۷، ص ۱۴۳).

فریب دادن همسر دیگری با تنبیه بدنی کیفر داده می‌شد. اما اگر دهقانی زنی از طبقه اینکاها را می‌فریفت، هر دو محکوم به مرگ می‌شدند. به روایت هوآمان پوما آیالا، آن دو را برهنه از موهایشان بر فراز پرتگاهی آویزان می‌کردند و آن‌ها آن‌قدر در همان حال معلق می‌ماندند تا جان بسپارند (۵۷، ص ۱۴۶).

جرایم علیه مالکیت نیز بسته به اینکه منافع اشخاص حقیقی را به مخاطره انداخته باشد یا دولت را، مجازات‌های متفاوتی داشتند. برای نمونه، کسی که میوه‌ای را از باغ شخصی کسی می‌چید، اگر اثبات می‌کرد که این کار را از سر گرسنگی انجام داده، می‌توانست از مجازات رهایی یابد؛ اما اگر میوه متعلق به دارایی‌های اینکا (شخص پادشاه یا دولت) بود، فرد خطاکار مستوجب اعدام می‌شد (۵۷، ص ۱۴۵).

تبعیت کامل زندگی از فرامین قانونی و نظارت کارگزاران دولتی، به یکسان‌سازی و استانداردسازی شگفت‌آوری در زندگی انجامیده بود: لباس‌های یکسان، خانه‌های یکسان، راه‌های یکسان... تکرار ملال‌آور و پی‌درپی

توصیفاتی مشابه، از ویژگی‌های بارز سالنامه‌های قدیمی اسپانیایی است که به تشریح زندگی در دولت اینکاها پرداخته‌اند (۵۶، ص ۱۳۰). پایتخت که از خانه‌هایی کاملاً هم‌شکل و ساخته‌شده از سنگ‌های سیاه یکدست بنا شده و به محله‌هایی منظم و یک‌اندازه تقسیم شده بود، تصویری از یک «شهر-زندان» را القا می‌کرد (۵۶، ص ۱۱۷).

به عنوان پیامد این روحیه یکسان‌سازی، هر چیز یا پدیده‌ای که به هر نحوی از چارچوب معمول متمایز می‌شد، خطرناک و خصمانه تلقی می‌گردید؛ مانند زایش دوقلوها یا صخره‌ای با شکل و شمایل غیرعادی. در این پدیده‌ها، جلوه‌ای از نیروهای اهریمنی و ستیزه‌جو با جامعه دیده می‌شد. تاریخ نشان داد ترسی که هر پدیده برنامه‌ریزی‌نشده در دل دولت اینکاها برمی‌انگیخت، کاملاً موجه بوده است: امپراتوری عظیم اینکا در برابر نیرویی کمتر از دویست سرباز اسپانیایی کاملاً ناتوان و بی‌دفاع ماند. نه سلاح‌های گرم و نه اسب‌های اسپانیایی که برای سرخ‌پوستان ناشناخته بودند، نمی‌توانند این پدیده عجیب را به تنهایی توضیح دهند؛ چرا که همین ابزارها در مواجهه با زولوها نیز به کار گرفته شدند، اما زولوها توانستند برای مدتی طولانی و با موفقیت در برابر واحدهای نظامی بزرگ بریتانیا بجنگند. علت فروپاشی امپراتوری اینکا را باید در جای دیگری جستجو کرد: در زوال کامل روحیه ابتکار عمل، در عادت مفرط به اجرای صرف دستورات فرادستان، و در رخوت، ایستایی و بی‌حسی (آپاتی) همه‌گیر.

«اوندگاردو»، قاضی اسپانیایی که در قرن شانزدهم در پرو خدمت می‌کرد، به پدیده مشابهی اشاره دارد. او در کتاب‌های خود بارها گلایه می‌کند که قاعده‌مند شدن کامل زندگی و حذف انگیزه‌های شخصی از آن، به سست شدن و در بسیاری موارد نابودی کامل پیوندهای خانوادگی انجامیده است؛ تا جایی که به عنوان نمونه، فرزندان از کمترین مراقبت از والدین خود سر باز می‌زدند (۵۶، ص ۱۲۷). «بودَن»، مورخ فرانسوی و متخصص تاریخ آمریکای لاتین، بسیاری از ویژگی‌های سرخ‌پوستان امروز را میراث پادشاهی اینکاها می‌داند: بی‌تفاوتی به سرنوشت کشور، فقدان ابتکار عمل و خمودگی روحی (۵۶، ص ۱۲۴-۱۲۵).

تا چه اندازه می‌توان نظام دولتی اینکاها را سوسیالیستی نامید؟ بی‌تردید این ساختار نسبت به تمام دولت‌های مدرنی که امروزه خود را در این مقوله می‌گنجانند، شایستگی بسیار بیشتری برای داشتن این عنوان داشت. ما در این نظام، بسیاری از اصول آشکار سوسیالیستی را می‌بینیم: نبود تقریباً کامل مالکیت خصوصی و به ویژه مالکیت خصوصی بر زمین؛ نبود پول و تجارت؛ حذف کامل ابتکار فردی از تمامی فعالیت‌های اقتصادی؛ تنظیم دقیق و

موشکافانه کل زندگی شخصی، ازدواج با دستور و نظارت کارگزاران، و توزیع دولتی زنان و کنیزکان. با این حال، ما در اینجا با اشتراکی بودن زنان یا تعلق فرزندان به کل جامعه مواجه نمی‌شوبم؛ زن، هرچند که توسط کارگزار دولتی به دهقان داده می‌شد، صرفاً همسر خود او بود و فرزندان نیز در خانواده بزرگ می‌شدند (البته اگر دخترانی را که به عنوان «برگزیده» جدا می‌شدند، مستثنی کنیم). با وجود این، دولت اینکاها احتمالاً یکی از کامل‌ترین تجسم‌های آرمان سوسیالیستی بود که بشر تاکنون به آن دست یافته است.

شباهت شگفت‌انگیز سبک زندگی امپراتوری اینکا با بسیاری از اتوپیاهای سوسیالیستی-حتی در جزئیات بسیار کوچک-گواه این مدعاست. «بودن» در کتاب «اینکاهای پرو» نقل می‌کند که در جریان سخنرانی‌اش درباره دولت اینکاها در آکادمی علوم پاریس، یکی از اعضای انستیتو پرسید آیا نباید تلاش کرد تا تأثیر الگوی اینکاها بر کتاب «اتوپیا»ی توماس مور ردیابی شود؟ (۵۶، ص ۱۶۵). چنین تأثیری غیرممکن است: «اتوپیا» در سال ۱۵۱۶ نگاشته شد، در حالی که کشور پرو در سال ۱۵۳۱ توسط اسپانیایی‌ها کشف شد. این هم‌پوشانی به قدری شگفت‌انگیز است که نشان می‌دهد چگونه اصول سوسیالیستی به شکلی گریزناپذیر، در عمل سده‌ای کارگزاران اینکا و در اندیشه متفکر انگلیسی، به نتایجی کاملاً یکسان ختم می‌شود.

اما نویسندگان سوسیالیست نسل‌های بعد، بی‌تردید به‌شدت تحت تأثیر شنیده‌های خود درباره «امپراتوری پرو» قرار داشتند. «مورلی» در یکی از آثار خود، هنگام ترسیم جامعه‌ای در «وضعیت طبیعی» و عاری از تقسیم‌بندی «مال من» و «مال تو»، می‌گوید که چنین قوانینی در میان «پرویی‌ها» جاری بوده است. ما در بخش نخست کتاب، گزیده‌ای مشابه از مقاله «قانون‌گذار» در دایرةالمعارف را آوردیم و به خواننده توصیه می‌کنیم آن بخش را در صفحه ۱۳۱ دوباره بخواند تا دریابد تصویری که دیدرو ترسیم کرده بود، تا چه حد به حقیقت نزدیک است. بسیار محتمل است که بسیاری از جزئیات جامعه آینده در آثار نویسندگان قرون هفدهم و هجدهم، دقیقاً با تأثیرپذیری از الگوی اینکاها توضیح داده شود. به آسانی می‌توان تصور کرد که آنان چگونه با ولع، داستان‌هایی را که در آن دوران به وفور در اروپا درباره جامعه‌ای واقعی و بسیار نزدیک به آرمان‌هایشان شایع بود، می‌بلعیدند. در اینجا مسئله‌ای کلی و بسیار جذاب نهفته است: مسئله تأثیر «تجربه عملی سوسیالیستی»-یعنی پیاده‌سازی آرمان‌های سوسیالیستی در مصر، بین‌النهرین و پرو-بر ادبیات سوسیالیستی، از افلاطون به این سو.

دولت یسوعی‌ها در پاراگوئه

روند توسعه سوسیالیسم در آمریکای جنوبی، که به نظر می‌رسید با فتح اسپانیا به پایان رسیده باشد، با این حال تداوم یافت. حدود ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال بعد، در منطقه‌ای نزدیک به قلمرو دولت اینکاها در پاراگوئه، یسوعی‌ها (ژزوئیت‌ها) نظمی اجتماعی ایجاد کردند که در بسیاری جهات سنن اینکاها را احیا می‌کرد.

تاریخ نفوذ اسپانیا به پاراگوئه به سال ۱۵۱۶ بازمی‌گردد؛ زمانی که دون خوان د سولیس دهانه رود پارانا را کشف کرد و اراضی مجاور را که پاراگوئه نام گرفت، به تصرف درآورد. در سال ۱۵۳۶، خوان د آیوله شهر آسونسیون، پایتخت این استان جدید را بنا نهاد.

جمعیت پاراگوئه را سرخ‌پوستان قبایل گوارانی تشکیل می‌دادند. فعالیت‌های تبشیری در میان آنان ابتدا توسط یک راهب دومینیکن به نام لاس کازاس آغاز شد. یسوعی‌ها بعداً به این کار پیوستند. آنان با رویکرد واقع‌بینانه خاص خود تصمیم گرفتند پذیرش مسیحیت را در عمل برای بومیان جذاب کنند و برای این منظور تلاش کردند سرخ‌پوستان نومسیحی را از بزرگ‌ترین بلای جان‌شان، یعنی شکارچیان بردگان یا همان «پائولیست‌ها» (برآمدگان از ایالت سائوپائولو، مرکز تجارت برده در آن دوران) محافظت نمایند. با وجود تلاش‌های چندین‌ساله، برچیدن تجارت برده وظیفه‌ای کاملاً فراتر از توان تاج‌وتخت اسپانیا بود. اما یسوعی‌ها موفق شدند امنیت سرخ‌پوستان مناطق وسیعی از پاراگوئه را در برابر شبیخون‌های پائولیست‌ها تأمین کنند. برای دستیابی به این هدف، آنان سرخ‌پوستان را به زندگی یکجانشینی عادت دادند و به آبادی‌های بزرگی که «ردوکسیون» (مستعمرات تبشیری) نامیده می‌شد، منتقل کردند. نخستین ردوکسیون در سال ۱۶۰۹ پایه‌گذاری شد.

در ابتدا ظاهراً برنامه‌ای برای تأسیس یک دولت بزرگ با دسترسی به اقیانوس اطلس وجود داشت، اما حملات پائولیست‌ها مانع از تحقق آن شد. از سال ۱۶۴۰ به بعد، یسوعی‌ها سرخ‌پوستان را مسلح کردند و پس از درگیری‌های نظامی، آن‌ها را به منطقه‌ای صعب‌العبور منتقل ساختند که از یک سو به رشته‌کوه‌های آند و از سوی دیگر به تنداب‌های رودهای پارانا، لاپلاتا و اروگوئه محدود می‌شد. کل این سرزمین با شبکه‌ای از ردوکسیون‌ها پوشانده شد. پیش از این در سال ۱۶۴۵، دو یسوعی به نام‌های ماچتا و کاتالادینو امتیازی ویژه از دربار اسپانیا گرفتند که قلمروهای فرقه یسوعی را از فرمانبرداری از مقامات استعماری اسپانیا و پرداخت ده یک به اسقف محلی معاف می‌کرد. یسوعی‌ها به زودی حق مسلح کردن سرخ‌پوستان به سلاح‌های گرم را به دست

آوردند (که لغو ممنوعیت مطلقی بود که مقامات اسپانیایی در سراسر آمریکای جنوبی وضع کرده بودند) و از گوارانی‌ها ارتشی قدرتمند ساختند.

یسوعی‌ها در روابط خود با دولت اسپانیا، اتهامات مربوط به ایجاد یک دولت مستقل در پاراگوئه را با سرسختی رد می‌کردند. در واقع، برخی از این اتهامات اغراق‌آمیز بودند؛ برای مثال، کتابی درباره «امپراتور پاراگوئه» به همراه تصویر او، یا سکه‌هایی که ادعا می‌شد توسط او ضرب شده، جعل دشمنان یسوعی‌ها بود. اما بی‌تردید منطقه تحت کنترل یسوعی‌ها چنان از دنیای خارج ایزوله بود که کاملاً می‌توانست یک دولت مستقل یا قلمرو خودگردان تحت‌الحمایه اسپانیا تلقی شود. یسوعی‌ها تنها اروپاییان حاضر در این قلمرو بودند. آنان از دولت اسپانیا قانونی گرفتند که بر اساس آن هیچ اروپایی بدون اجازه کتبی آن‌ها حق ورود به قلمرو ردوکسیون‌ها را نداشت و در هر صورت نمی‌توانست بیش از سه روز در آنجا بماند. سرخ‌پوستان نیز تنها با همراهی پدران روحانی (پاترها) مجاز به ترک ردوکسیون بودند. با وجود درخواست‌های مکرر دولت، یسوعی‌ها از آموزش زبان اسپانیایی به سرخ‌پوستان سر باز زدند، اما خطی برای زبان گوارانی ابداع کرده و به آنان سواد آموختند. خود یسوعی‌های ساکن در این منطقه اکثراً اسپانیایی نبودند، بلکه آلمانی، ایتالیایی و اسکاتلندی بودند. قلمرو یسوعی‌ها ارتش مخصوص به خود را داشت و تجارت خارجی مستقلی را پیش می‌برد. تمام این موارد، به کار بردن اصطلاح «دولت یسوعی‌ها» را که تقریباً تمامی نویسندگان درباره این منطقه به کار می‌برند، توجیه می‌کند.

جمعیت دولت یسوعی‌ها در دوران اوج خود به ۱۵۰ تا ۲۰۰ هزار نفر می‌رسید. بخش عمده آن را سرخ‌پوستان تشکیل می‌دادند و علاوه بر آن‌ها، حدود ۱۲ هزار برده سیاه‌پوست و ۱۵۰ تا ۳۰۰ یسوعی نیز حضور داشتند. تاریخ این دولت در سال‌های ۱۷۶۷–۱۷۶۸، زمانی که یسوعی‌ها در چارچوب سیاست‌های عمومی ضدیسوعی دربار اسپانیا از پاراگوئه اخراج شدند، به ناگاه قطع شد. در سال ۱۷۷۳، کل فرقه یسوعی توسط پاپ کلمنت چهاردهم منحل گردید.

اصول اساسی سازماندهی ردوکسیون‌ها توسط پدر روحانی «دیه‌گو د تورس» تدوین شد. شایان توجه است که تورس فعالیت تبشیری خود را در پرو آغاز کرده بود؛ جایی که اندکی پیش از آن، قلمرو دولت اینکاها بود. اسپانیایی‌ها در آنجا معادن غنی نقره را استثمار می‌کردند و مراقب بودند که سرخ‌پوستان یکجانشین باقی بمانند.

برای این منظور پیشنهاد شده بود که اساساً همان ساختاری که در زمان اینکاها وجود داشت، حفظ شود. تورس هنگام دعوت به سازماندهی ردوکسیون‌ها در پاراگوئه نوشت:

«منطقه باید بر اساس همان سیستمی اداره شود که در پرو جریان داشت» (۶۱، ص ۱۱۷).

بسیاری از ناظران به این نتیجه رسیدند که یسوعی‌ها در دولت خود، آگاهانه ساختار امپراتوری اینکاها را شبیه‌سازی کرده‌اند.

پیش‌تر اشاره شد که کل جمعیت در ردوکسیون‌ها متمرکز شده بود. معمولاً در هر ردوکسیون بین ۲ تا ۳ هزار سرخ‌پوست زندگی می‌کردند؛ در کوچک‌ترین آن‌ها حدود ۵۰۰ نفر و در بزرگ‌ترین‌شان، یعنی میسیون سن خاویر، ۳۰,۰۰۰ ساکن حضور داشتند. در رأس هر ردوکسیون دو پدر روحانی یسوعی قرار داشتند؛ به طور معمول یکی از آن‌ها بسیار مسن‌تر از دیگری بود. معمولاً اروپایی دیگری در ردوکسیون حضور نداشت. پاتر بزرگ‌تر، یعنی «کاهن اعتراف‌نیوش»، عمدتاً خود را وقف امور عبادی می‌کرد و پاتر جوان‌تر دستیار او به شمار می‌رفت و امور اقتصادی را اداره می‌نمود. «خوان د اسکادون»، یسوعی، در نامه‌ای که در سال ۱۷۶۰ نگاشته، می‌نویسد:

«قدرت دنیوی به طور کامل در دست پدران روحانی است، به همان اندازه یا حتی بیشتر از قدرت معنوی» (۶۱، ص ۱۴۶).

کشیش‌ها معمولاً تنها در زمان برگزاری مراسم عبادی در برابر سرخ‌پوستان ظاهر می‌شدند. در مواقع دیگر، کارگزاران بومی-یعنی کورخیدورها (کاسیک‌ها) و آلکادها-واسطه ارتباطی آنان با مردم بودند. این کارگزاران سالانه از روی لیستی که توسط پاتر تهیه شده بود، انتخاب می‌شدند. انتخاب با بالا بردن دست‌ها انجام می‌گرفت. کورخیدورها و آلکادها فرمانبردار محض پاترها بودند و پاترها می‌توانستند هر یک از دستورات آنان را لغو کرده و فرمان‌های جدید صادر کنند. اسکادون که در بالا از او نقل شد، می‌نویسد که هر بامداد کورخیدورها و آلکادها نزد یکی از پاترها حضور می‌یافتند. او تصمیمات‌شان را تأیید می‌کرد و دستور می‌داد که چگونه کل جمعیت ردوکسیون برای کارهای آن روز تقسیم شوند:

«این کار درست مانند یک خانواده خوب در دیار ما انجام می‌شد، جایی که پدر خانواده هر روز مشخص می‌کند چه کسی باید چه کاری انجام دهد» (۶۱، ص ۱۴۸).

«ذهن محدود سرخ‌پوستان نومسیحی، مبلغان را ناگزیر می‌ساخت که از تمام امور آن‌ها مراقبت کنند و آن‌ها را چه در امور معنوی و چه دنیوی هدایت نمایند»؛ این جمله‌ای است که یسوعی شارلووا در کتاب «تاریخ پاراگوئه» از قول آنتونیو د اوآ، هم‌عصر دولت پاراگوئه، نقل می‌کند.

هیچ قانونی وجود نداشت؛ تصمیمات پاترها جایگزین قانون بود. آن‌ها به اعترافات بومیان-که امری اجباری بود-گوش می‌سپردند و مجازات تمام خطاها را تعیین می‌کردند. مجازات‌ها عبارت بودند از: توبیخ پنهانی، توبیخ علنی، شلاق زدن، حبس، و اخراج از ردوکسیون. به ادعای بسیاری از نویسندگان، مجازات اعدام وجود نداشت (تنها شارلووا در «تاریخ پاراگوئه» از یک کاسیک سرکش یاد می‌کند که به عنوان مجازات، با آتشی فرستاده‌شده از سوی خدا سوخت) (۶۲، ص ۱۳). فرد خاطی ابتدا باید در کلیسا با ردای بدعت‌گذاران توبه می‌کرد و سپس تنبیه می‌شد. د اوآ می‌نویسد:

«آنان چنان اعتماد بزرگی به شبانان خود داشتند که حتی مجازات بی‌دلیل را هم حق خود می‌دانستند» (۶۰، ص ۱۴۰؛ ۶۲، ص ۳۱).

کل زندگی در ردوکسیون‌ها بر این پایه استوار بود که سرخ‌پوستان مالک تقریباً هیچ‌چیز نبودند: نه زمین، نه خانه‌ها، نه مواد خام و نه ابزارهای هنرمندان، مالکیت خصوصی نداشتند و حتی خود سرخ‌پوستان نیز صاحب اختیار خود نبودند. اسکادون می‌نویسد:

«این قطعات زمین، درست مانند تمام زمین‌های دیگر میسیون، متعلق به جامعه است و هیچ‌یک از ساکنان حق مالکیت بر آن‌ها ندارند بلکه تنها حق استفاده دارند؛ از این رو چیزی به یکدیگر نمی‌فروشند. همین امر در مورد خانه‌هایی که در آن زندگی می‌کنند نیز صادق است... جامعه از تمام این خانه‌ها مراقبت می‌کند، در صورت نیاز تعمیرشان می‌کند و وقتی غیرقابل استفاده شدند، دوباره آن‌ها را می‌سازد.»

کل زمین‌های ردوکسیون به دو بخش تقسیم می‌شد: «توپامبا» (زمین خدا) و «آبامبا» (زمین شخصی). تفاوت در ماهیت مالکیت نبود، چرا که هر دو بخش به میسیون تعلق داشتند؛ اما در حالی که توپامبا به صورت اشتراکی کشت می‌شد، آبامبا به قطعاتی تقسیم می‌شد که باید توسط خانواده‌های انفرادی کشت می‌شد.

«موراتوری» در رساله «وضعیت میسیون پاراگوئه» می‌نویسد که آبامبا جهت کشت به سرخ‌پوستان قرض داده می‌شد (۶۰، ص ۱۴۵). این قطعه زمین در زمان ازدواج به سرخ‌پوست داده می‌شد. موروثی نبود و حتی در صورت فوت سرخ‌پوست، چنانچه بیوه و فرزندانی از او باقی می‌ماندند، زمین به صندوق مشترک بازمی‌گشت و فرزندان و بیوه تحت تکفل میسیون قرار می‌گرفتند. شارلووا می‌گوید کار بر روی زمین شخصی نیز درست مانند زمین‌های عمومی توسط بخش اداری تعیین و تنظیم می‌شد (۶۰، ص ۱۴۵). در ماهنامه «میسیون‌های کاتولیک» گزارش شده است که بذر و ابزار کار برای کشت قطعه زمین شخصی را جامعه تأمین می‌کرد. در بیشتر میسیون‌ها، خانواده باید با محصول به دست آمده از زمین واگذارشده به خود امرار معاش می‌کرد، اما در برخی ردوکسیون‌ها تحویل بخشی از محصول الزامی بود و در عوض جیره غذایی به آن‌ها پرداخت می‌شد. در هر صورت، کار روی زمین شخصی و محصول حاصل از آن در تمام میسیون‌ها تحت کنترل بود.

شارلووا می‌نویسد:

«معلوم بود که تکه زمین او چه محصولی به بار می‌آورد و برداشت محصول تحت نظارت کسانی بود که بیشترین انگیزه را برای پاییدن آن داشتند. و اگر دستی محکم بالای سر سرخ‌پوستان نبود، آن‌ها به زودی خود را بدون هیچ وسیله‌ای برای معیشت می‌یافتند» (۶۲، ص ۳۷).

کار روی زمین‌های اشتراکی برای همه سرخ‌پوستان، از جمله کادر اداری و صنعتگران، اجباری بود. پیش از آغاز کار، یکی از پاترها برای سرخ‌پوستان موعظه می‌کرد. پس از آن، بومیان در ستون‌های منظم و با نوای طبل و فلوت به سوی مزارع حرکت می‌کردند. بازگشت از کار نیز با خواندن سرودهای نشاط‌آور همراه بود. در طول کار، بازرسان و مأموران پیوسته کار را زیر نظر داشتند تا تنبل‌ها را شناسایی کنند.

موراتوری می‌گوید:

«خاطیان به سختی مجازات می‌شدند» (۶۰، ص ۱۵۹).

تمام محصولات حیاتی برای کل اقتصاد میسیون، روی زمین‌های اشتراکی کاشته می‌شدند. شاهدان عینی همگی بر تفاوت چشمگیر میان کشت روی زمین عمومی و زمین شخصی صحه می‌گذارند: در حالی که زمین‌های عمومی به دقت آراسته و کشت می‌شدند، قطعات زمین‌های شخصی با ظاهر رهاشده و آشفته خود بیننده را شگفت‌زده می‌کردند. یسوعی‌ها بارها از بی‌تفاوتی سرخ‌پوستان به کار روی زمین شخصی‌شان شکایت داشتند؛ بومیان ترجیح می‌دادند به خاطر زمینی که بد کشت شده تنبیه شوند اما با استفاده از ذخایر عمومی زندگی کنند. سرخ‌پوستان چندین بار پیاپی بذرهایی را که به آن‌ها داده شده بود می‌خوردند و سپس نزد کاسیک می‌آمدند تا بذرهای جدید و شلاق جانانه‌ای تحویل بگیرند. یسوعی‌ها علت این امر را نه در ویژگی‌های نظم مستقر خود، بلکه در منش و روان‌شناختی «کودکانه» سرخ‌پوستان می‌دیدند. پدر «پ. کاردیلس» در سال ۱۷۵۸ نوشت: «۱۴۰ سال است که با این مسئله مبارزه می‌کنیم، اما بعید است چیزی بهبود یافته باشد. و تا زمانی که آن‌ها فهم و عقل یک کودک را داشته باشند، هیچ‌چیز بهبود نخواهد یافت.»

جامعه مالک گله‌های عظیمی از اسب‌ها و گاوها بود که در دشت‌ها (پامپاس) می‌چریدند. گاوهای اشتراکی برای شخم زدن زمین‌های شخصی به سرخ‌پوستان امانت داده می‌شد. اسکادون می‌نویسد:

«گاهی اوقات او یک یا هر دو گاو را سر می‌برد تا با لذت گوشت بخورد. سپس گزارش می‌دهد که گاوها گم شده‌اند و بهای این فقدان را با شلاق خوردن بر گرده‌اش می‌پردازد» (۶۱، ص ۱۴۹).

گوشت گاوهای اشتراکی دو تا سه بار در هفته میان ساکنان توزیع می‌شد. در روز مقرر، بومیان به انبار می‌رفتند؛ جایی که انباردار نام هر یک را می‌خواند و به هر نفر تکه گوشتی مساوی می‌داد. سرخ‌پوستان سهمیه‌ای از چای محلی (ماته) نیز دریافت می‌کردند.

در ردوکسیون‌ها، صنایع دستی گوناگونی توسعه یافت و به سطح بالایی رسید. پشم در خانه‌ها به زنان تحویل داده می‌شد و روز بعد نخ‌های ریسیده‌شده را از آن‌ها تحویل می‌گرفتند. ابزار کار و مواد خام نه به صنعتگر، بلکه به ردوکسیون تعلق داشت. اما بیشتر صنعتگران در کارگاه‌های عمومی کار می‌کردند. پ. کاردیلس نوشته است:

«آن‌ها کارهای صنعتی را در خانه انجام نمی‌دهند، زیرا این کار هیچ سودی نخواهد داشت، بلکه کارها را در حیاط صومعه انجام می‌دهند» (۶۱، ص ۱۶۴).

در میسیون‌ها سنگ‌تراشان، آجرپزان، اسلحه‌سازان، آسیابانان، ساعت‌سازان، نقاشان، جواهرسازان و سفالگران حضور داشتند. کارخانه‌های آجرپزی، کوره‌های آهک‌پزی و آسیاب‌هایی که با نیروی اسب و انسان کار می‌کردند، ساخته شد. ارگ ساخته می‌شد، ناقوس ریخته‌گری می‌شد و کتاب‌هایی به زبان‌های خارجی (البته برای صادرات) چاپ می‌شد. تا آغاز قرن هجدهم، در هر ردوکسیون ساعت‌های آفتابی یا حتی مکانیکی ساخت محل وجود داشت که روز کاری ردوکسیون با آن تنظیم می‌شد.

تمام محصولات تولیدشده به انبارهایی تحویل داده می‌شد که در آن‌ها سرخ‌پوستانی باسواد و آشنا به حساب و کتاب کار می‌کردند. بخشی از محصولات میان مردم توزیع می‌شد. پارچه‌ها به قواره‌های مساوی تقسیم شده و با خواندن نام افراد توزیع می‌گردید؛ یک روز برای تمام دختران، روز دیگر برای پسران، روز سوم برای مردان و روز چهارم برای زنان. هر مرد سالانه ۵.۵ متر کرباس برای لباس دریافت می‌کرد و هر زن ۴.۵ متر. هر کس سالانه یک کارد و یک تبر دریافت می‌نمود.

بخش عمده تولیدات ردوکسیون‌ها صادر می‌شد. برای مثال، با توجه به گله‌های بزرگ، چرم‌های بسیاری فرآوری می‌شد. در میسیون‌ها کارگاه‌های دباغی و کفاشی برقرار بود. تمام محصولات آن‌ها صادر می‌شد؛ چرا که سرخ‌پوستان اجازه داشتند فقط پابرهنه راه بروند.

بسیاری از ناظران از استعداد سرخ‌پوستان در صنایع دستی شگفت‌زده می‌شدند. شارلووا می‌نویسد که گوارانی‌ها:

«گویی به طور غریزی در هر حرفه‌ای که با آن مواجه می‌شدند پیشرفت می‌کردند... به عنوان مثال، کافی بود صلیب، شمعدان یا عودسوزی به آن‌ها نشان داده شود یا مواد اولیه در اختیارشان قرار گیرد تا عیناً همان را بسازند. به سختی می‌شد کار آن‌ها را از مدلی که پیش رو داشتند تشخیص داد» (۶۰، ص ۱۱۵–۱۶).

شاهدان دیگر نیز بر خصلت تقلیدی مهارت بومیان تأکید می‌کنند. این کار، در واقع، مرتبه بالایی از هنر کپی‌برداری بود که سرخ‌پوستان واقعاً در آن به کمال رسیده بودند.

نه در درون ردوکسیون‌ها و نه میان آن‌ها هیچ تجارتی جریان نداشت. پول نیز وجود نداشت. هر سرخ‌پوست تنها یک بار در زندگی خود سکه‌ای را به دست می‌گرفت؛ آن هم در زمان مراسم ازدواج، زمانی که آن را به عنوان هدیه به عروس می‌داد، با این شرط که سکه بلافاصله پس از پایان مراسم به پاتر بازگردانده شود.

در عوض، تجارت خارجی بسیار پررونق بود. ردوکسیون‌ها برای نمونه چای محلی بیشتری نسبت به کل مابقی پاراگوئه صادر می‌کردند. دولت یسوعی‌ها ناگزیر بود برخی اقلام را نیز وارد کند: پیش از همه نمک و فلزات، به ویژه آهن.

تمام ردوکسیون‌ها طبق یک نقشه ساخته شده بودند. در مرکز، میدانی مربع‌شکل قرار داشت که کلیسا در آن واقع بود. دور میدان، زندان، کارگاه‌ها، انبارها، زرادخانه، کارگاه ریسندگی (که در آن بیوه‌ها و زنان خطاکار کار می‌کردند)، بیمارستان و مهمان‌خانه قرار داشتند. مابقی قلمرو ردوکسیون به محله‌های مربع‌شکل مساوی تقسیم می‌شد.

مسکن سرخ‌پوستان کلبه‌های نیین اندودشده با گل بود. اجاق در وسط قرار داشت و دود از در خارج می‌شد. بدون تختخواب و مستقیماً روی زمین یا در ننوهای آویزان می‌خوابیدند. یک یسوعی اتریشی به نام پدر سپ که در سال ۱۶۹۱ به پاراگوئه آمده بود، این خانه‌ها را چنین توصیف می‌کند:

«مسکن بومیان، کلبه‌های تک‌اتاقه و ساده‌ای از خاک و آجر است. اینجا چندان خوشایند نیست؛ پدر، مادر، خواهران، برادران و نوه‌ها به همراه سگ‌ها، گربه‌ها، موش‌ها و غیره در هم می‌لولند. سوسک‌ها فراوانند. فرد ناآشنا از بوی تحمل‌ناپذیر آنجا حالش بد می‌شود.»

«خانه‌ها نه پنجره‌ای داشتند و نه وسیله‌ای برای تهویه هوا؛ هیچ مبلمانی هم در آن‌ها نبود و تمام ساکنان میسیون‌ها مستقیماً روی زمین می‌نشستند و روی زمین غذا می‌خوردند» (۶۳، ص ۲۶)؛ این را فونه در کتاب «تاریخ مدنی پاراگوئه» می‌نویسد. تنها اندکی پیش از اخراج نهایی بود که یسوعی‌ها شروع به ساخت مساکن بهتری برای سرخ‌پوستان کردند. مسکن بومیان دارایی شخصی آن‌ها نبود؛ برای نمونه، آن‌ها نمی‌توانستند خانه‌ها را به یکدیگر واگذار کنند.

در تضاد کامل با خانه‌های سرخ‌پوستان، کلیساها با شکوه خود خیره‌کننده بودند. آن‌ها از سنگ ساخته شده و به زیبایی تزیین می‌شدند. کلیسای میسیون سن خاویر گنجایش ۴ تا ۵ هزار نفر را داشت، دیوارهایش با ورقه‌های درخشان میکا آراسته شده و محراب‌هایش مطلا بودند.

با سپیده‌دم، ناقوس بومیان را بیدار می‌کرد؛ علامتی که طبق آن باید برمی‌خاستند و به نیایش اجباری برای همگان می‌رفتند و سپس راهی کار می‌شدند. شبانگاه نیز با علامت ناقوس به بستر می‌رفتند. با تاریک شدن هوا، گروه‌های گشتی متشکل از مطمئن‌ترین سرخ‌پوستان در آبادی گشت‌زنی می‌کردند. خروج از خانه تنها با اجازه ویژه ممکن بود (۶۱، ص ۱۷۶؛ ۶۲، ص ۲۹).

دورادور ردوکسیون حصار و خندق کشیده شده بود. دروازه‌ها به دقت نگهبانی می‌شدند؛ ورود و خروج بدون مجوز ممنوع بود. ارتباط میان سرخ‌پوستان ردوکسیون‌های مختلف مجاز نبود. هیچ سرخ‌پوستی جز نظامیان و چوپانان حق اسب‌سواری نداشت. تمام وسایل نقلیه اعم از قایق‌ها، کانئوها و ارابه‌ها به جامعه تعلق داشتند (۶۳، ص ۴۴).

همه سرخ‌پوستان شولاهای یکسانی از پارچه‌ای که در انبار تحویل می‌گرفتند، به تن می‌کردند. تنها کارگزاران و افسران لباسی متفاوت از دیگران داشتند، اما این لباس را فقط هنگام انجام وظایف رسمی خود می‌پوشیدند. در مواقع دیگر، این لباس‌ها (مانند سلاح‌ها) در انبار نگهداری می‌شدند.

ازدواج‌ها دو بار در سال در جریان مراسمی باشکوه برگزار می‌شدند. انتخاب همسر تحت کنترل پاترها بود: اگر پسر یا دختری به کسی علاقه‌مند می‌شد، این موضوع به اطلاع مبلّغ می‌رسید و سپس از جانب او به طرف مقابل اعلام می‌شد. با این حال، به نظر می‌رسد پاترها نه تنها نقش واسطه را ایفا می‌کردند، بلکه خود تصمیم‌گیرنده ازدواج بودند و چندان به خواست جوانان اعتنایی نداشتند. گواه این مدعا، فرار گروه بزرگی از پسران و دختران ناراضی از این سیستم از یکی از ردوکسیون‌هاست. پس از مذاکرات طولانی، آن‌ها به ردوکسیون بازگشتند، اما پاترها ناگزیر شدند ازدواج‌های میان آنان را به رسمیت بشناسند (۶۳، ص ۴۳).

کودکان کار را از سنین بسیار پایین آغاز می‌کردند.

«به محض اینکه کودک به سن کار می‌رسید، او را به کارگاه‌ها آورده و به حرفه‌ای می‌گماردند»؛ این را شارلووا می‌نویسد (۶۰، ص ۱۱۶).

یسوعی‌ها از اینکه جمعیت ردوکسیون‌ها رشد چندانی نداشت، بسیار نگران بودند؛ آن هم با وجود شرایط بسیار خوبی که برای سرخ‌پوستان مهیا شده بود: تضمین در برابر گرسنگی و کمک‌های پزشکی. برای تحریک نرخ زاد و ولد، به مردان اجازه داده نمی‌شد تا پیش از تولد فرزندشان موی بلند (نشان مردانگی) داشته باشند. با همین هدف، در طول شب صدای زنگ ناقوس آن‌ها را به انجام وظایف زناشویی فرامی‌خواند (۶۴، ص ۳۱).

یسوعی‌ها تسلط کامل بر زندگی سرخ‌پوستان را با استناد به سطح پایین رشد فکری آنان توجیه می‌کردند. در این باره قضاوت فونه بسیار گویاست:

«...آنان که هرگز بر اساس عقل عمل نمی‌کنند، می‌بایست پیش از رسیدن به آن بلوغی که پیش‌شرط برخورداری کامل از آزادی است، چند قرن دیگر را در دوران کودکی اجتماعی سپری می‌کردند» (۶۲، ص ۳۷۱).

اسکادون یسوعی در نامه‌ای که پیش‌تر نقل شد، می‌نویسد:

«زیرا به راستی و بدون کمترین اغراق، هیچ‌یک از آن‌ها توانایی، درک و عقل سلیمی بیشتر از آنچه در اروپا در میان کودکانی که قادر به خواندن و نوشتن هستند و آموزش می‌بینند اما قادر به اداره خود نیستند، ندارند» (۶۱، ص ۱۴۶).

در این میان، خود یسوعی‌ها هر کاری انجام می‌دادند تا انگیزه و علاقه به نتیجه کار را در سرخ‌پوستان از بین ببرند. در آیین‌نامه سال ۱۶۸۹ آمده است:

«می‌توان به آن‌ها چیزی داد تا احساس رضایت کنند، اما باید مراقب بود که در آن‌ها احساس ذی‌نفع بودن و انگیزه شخصی شکل نگیرد.»

تنها در اواخر دوران تسلط خود بود که یسوعی‌ها تلاش کردند (احتمالاً به دلایل اقتصادی) ابتکار عمل خصوصی را توسعه دهند؛ برای مثال، گله‌ها را به مالکیت خصوصی واگذار کردند. اما این کار دیگر به هیچ نتیجه‌ای نرسید

و هیچ‌یک از تجربه‌ها موفقیت‌آمیز نبود. به بیان دقیق‌تر، کاردیلس تنها از یک مورد گزارش می‌دهد که در آن گله کوچکی پرورش داده شد، اما صاحب آن گله یک مولاتو (دورگه) بود (۶۰، ص ۱۴۶).

دشمنان یسوعی‌ها، به ویژه نویسنده ضدروحانی «آزارا»، آنان را متهم می‌کنند که سرخ‌پوستان را گرسنه نگه می‌داشتند و با کارهای طاقت‌فرسا فرسوده می‌کردند. اما آن تصویری که منابع یسوعی ترسیم می‌کنند، باورکردنی‌تر و منطقی‌تر به نظر می‌رسد: معیشت بدون دغدغه گرسنگی، استراحت در تمام یکشنبه‌ها، سرپناه و شولای تضمین‌شده... و این تلاش تقریباً موفقیت‌آمیز برای تنزل دادن صدها هزار انسان به یک «حیات مورچه‌ای»، تصویری به مراتب هولناک‌تر از هر زندان اعمال شاقه‌ای را پیش چشم می‌کشد.

یسوعی‌ها در پاراگوئه، مانند کل دنیا، خود را با موفقیت‌های خود نابود کردند؛ آنان بیش از حد خطرناک شدند. به ویژه در ردوکسیون‌ها ارتش تا دوازده هزار نفره بسیار مسلحی ایجاد کردند که ظاهراً نیروی نظامی تعیین‌کننده در این منطقه بود. آن‌ها در جنگ‌های داخلی مداخله می‌کردند، چندین بار پایتخت، آسونسیون، را به تصرف درآوردند، نیروهای پرتغالی را شکست دادند و بوینس‌آیرس را از محاصره انگلیسی‌ها آزاد کردند. در زمان آشوب‌ها، فرماندار پاراگوئه دون خوزه آنتکرا به دست آنان شکست خورد. در این نبردها هزاران گوارانی مجهز به سلاح‌های گرم، پیاده و سواره، شرکت داشتند. این ارتش روز به روز بیشتر مایه هراس دولت اسپانیا می‌شد.

شایعات گسترده درباره ثروت‌های هنگفت انباشته‌شده توسط یسوعی‌ها نیز سهم بسزایی در سقوط آنان داشت. شایعاتی درباره بهره‌برداری آنان از معادن طلا و نقره، و درآمدهای افسانه‌ای حاصل از تجارت خارجی بر سر زبان‌ها بود. شایعه دوم با توجه به ارزان بودن کار سرخ‌پوستان و حاصلخیزی بی‌نظیر کشور، کاملاً واقعی به نظر می‌رسید.

پس از اخراج یسوعی‌ها، کارگزاران دولتی برای یافتن گنجینه‌های پنهان‌شده آنان یورش بردند و در نهایت دریافتند که هیچ گنجی وجود ندارد! انبارهای ردوکسیون‌ها نیز ناامیدی بزرگی به بار آوردند؛ در آن‌ها اصلاً از آن ثروت‌هایی که در رؤیاها می‌پروراندند خبری نبود. اقتصاد یسوعی‌ها از نظر مالی چندان سودآور نبود!

پس از اخراج یسوعی‌ها، بیشتر سرخ‌پوستان از ردوکسیون‌ها پراکنده شدند و به مذهب پیشین و زندگی بیابان‌گردی خود بازگشتند.

ارزیابی فیلسوفان عصر روشنگری از فعالیت یسوعی‌ها در پاراگوئه بسیار جالب توجه است. برای آنان یسوعی‌ها دشمن شماره یک بودند، اما در توصیف دولت پاراگوئه‌ای آن‌ها، برخی از این فیلسوفان واژگانی به قدر کافی ستایش‌آمیز پیدا نمی‌کردند. مونتسکیو در کتاب «روح‌القوانین» (کتاب ۴، فصل ۶) می‌نویسد:

«این افتخار نصیب فرقه یسوع گردید که برای نخستین بار در این دیار، ایده مذهب را با ایده انسانیت پیوند زند... این فرقه قبایل پراکنده در روستاها را جذب کرد، وسایل تضمین‌شده معیشت را در اختیارشان گذاشت و به تن‌شان لباس پوشاند. اداره کردن انسان‌ها برای خوشبخت کردن آنان همواره کاری زیبا خواهد بود.»

و ولتر در این مورد با احترام بیشتری درباره این «جانور موذی» در کتاب «جستاری در باب اخلاق» اظهار نظر کرده است:

«گسترش مسیحیت در پاراگوئه تنها به دست یسوعی‌ها، به نوعی پیروزی بشریت به شمار می‌رود.»

فصل دوم: شرق باستان

امپراتوری اینکا (همانند دیگر تمدن‌های آمریکای پیشاکلمبی یعنی آزتک‌ها و مایاها) در انزوای کامل از تمدن‌های جهان کهن رشد کرد و تأثیر چندان ملموسی بر فرهنگ ما نگذاشت. از این رو، برای ما بسیار اساسی‌تر است که نشانه‌های گرایش‌های سوسیالیستی را در آن دسته از تمدن‌های باستانی بررسی کنیم که فرهنگ ما با آن‌ها پیوندی ناگسستنی و پیوستگی تاریخی دارد. در این فصل، به ارائه شواهد و یافته‌هایی درباره کهن‌ترین دولت‌های میان‌رودان (بین‌النهرین) و مصر می‌پردازیم.

میان‌رودان

دولت در میان‌رودان از دل سازمان‌های اقتصادی معابد انفرادی سر برآورد؛ معابدی که فعالیت‌شان بر پایه بهره‌برداری گسترده از شبکه‌های آبیاری استوار بود و شمار زیادی از کشاورزان و صنعتگران را گرد خود جمع می‌کردند. این الگوی سازماندهی زیست جمعی در سومر باستان، در اواخر هزاره چهارم و آغاز هزاره سوم پیش از میلاد شکل گرفت. شمار اندک کتیبه‌های بازمانده از آن دوران (که بیشترشان هنوز به خط تصویری یا پیکتوگرافیک هستند و نه میخی) اطلاعات چندانی برای توصیف این جامعه به دست نمی‌دهد؛ جامعه‌ای که در

رأس آن کاهنی بزرگ به نام «سانگو» قرار داشت و نیروی کار اصلی آن را دهقانانی تشکیل می‌دادند که روی زمین‌های معبد کار می‌کردند و احشام کاری و بذر کشت را از معبد تحویل می‌گرفتند.

با رسیدن به اواسط هزاره سوم پیش از میلاد، نوع جدیدی از جامعه شکل می‌گیرد؛ نواحی کوچک در قالب «پادشاهی‌ها» از یکدیگر متمایز می‌شوند و در رأس آن‌ها شاهی ملقب به «انسی» یا «پاتسی» قرار می‌گیرد. ساختار اقتصادی این دوران را معمولاً «اقتصاد شاهی» یا «اقتصاد انسی‌محور» می‌نامند. در هر یک از این پادشاهی‌ها، معابد همچنان نهادهای اقتصادی اصلی باقی می‌مانند. نمونه کلاسیک این دست مراکز اقتصادی، ساختار معبد الهه «باو» در لاگاش (قرون ۲۵ و ۲۴ پیش از میلاد) است که اسناد دقیق حسابداری و آمار مالی آن در قالب شمار عظیمی از لوح‌های گلی میخی بر جای مانده است. این اسناد امکان بازسازی بسیاری از ویژگی‌های زندگی سومر در آن دوران را فراهم می‌آورند.

تأمین معاش کارکنان بخش اقتصادی معبد الهه باو به دو شیوه صورت می‌گرفت: توزیع جیره غیرنقدی (کالا و مواد غذایی) و واگذاری زمین‌های سهمیه‌ای برای ارتزاق از محصول آن‌ها. بخش کوچک‌تری از زمین‌های معبد به این سهمیه‌ها اختصاص می‌یافت، در حالی که بخش عمده زمین‌ها در اختیار مستقیم معبد بود و توسط گروه‌های کارگران کشت می‌شد. این کارگران بخشی از ساختار اقتصادی معبد به شمار می‌رفتند و «اهالی اقتصاد الهه باو» نامیده می‌شدند (۶۵، ص ۱۴۲). آنان به طور ماهیانه جیره غذایی خود را از انبارهای معبد تحویل می‌گرفتند. در آرشیوهای معبد، لیست‌های متعددی از این کارگران بر جای مانده است که برخی از آن‌ها سال به سال تکرار می‌شدند. در این میان، با گروه‌هایی چون «باربران»، «کسانی که چشم بالا نمی‌آورند» (که کارگران ساده تعبیر می‌شوند)، «زنان برده و فرزندان‌شان» و «افرادی که طبق لوح‌های انفرادی جیره دریافت می‌کنند» مواجه می‌شویم. همگی این گروه‌ها با نسبت‌هایی نزدیک به هم جیره می‌گرفتند. آن‌ها در لیست‌ها در قالب گروه‌هایی به سرپرستی «کشاورزان ارشد» ثبت شده‌اند. مردان در زمان توزیع محصولات، نماینده خانواده خود به شمار نمی‌رفتند، بلکه صرفاً دریافت‌کنندگانی انفرادی بودند. زنان و کودکان به طور جداگانه ذکر شده‌اند و دسته دیگری را نیز یتیمان تشکیل می‌دادند (۶۵، ص ۱۶۶). به نظر می‌رسد این کارگران فاقد دارایی شخصی بودند؛ آن‌ها نه می‌توانستند برای خود ذخیره غذایی انبار کنند و نه ناگزیر بودند آن را از بیرون بخرند، بلکه انبار معبد تمام نیازهایشان را تأمین می‌کرد. روی هر لوح گلی، نام سرپرست گروه که سهمیه را دریافت کرده و نام کارگزاری که آن را تحویل

داده، ثبت شده است. کارگران (معمولاً به طور ماهیانه) در قالب گروه‌هایی به رهبری سرپرست خود به انبار می‌آمدند و جیره خود را که عمدتاً شامل غلات یعنی گندم و جو بود، دریافت می‌کردند (۶۵، ص ۱۵۱).

گروه دیگر را «افراد سهمیه‌بگیر» تشکیل می‌دادند. آن‌ها در فواصل زمانی کمتری-۳ تا ۴ بار در سال-جیره دریافت می‌کردند، اما میزان دریافت در هر نوبت معمولاً به همان نسبت بیشتر بود. افزون بر این، به آن‌ها زمین‌های سهمیه‌ای نیز داده می‌شد که در اکثر موارد بسیار کوچک بود. این سهمیه‌ها پی‌درپی و به دفعات زیاد بازتوزیع می‌شدند (۶۵، ص ۱۷۴). پرشمارترین دسته در این گروه «شوب‌لوگالی‌ها» بودند. آن‌ها نیز تحت نظارت «کشاورزان ارشد» در بخش اقتصادی معبد کار می‌کردند، به کارهای مرتبط با شبکه‌های آبیاری مشغول بودند و وظایف نظامی را بر عهده داشتند. برای کشت زمین‌های سهمیه‌ای واگذارشده، گاوآهن و بذر را از انبارهای معبد تحویل می‌گرفتند. جایگاه آن‌ها در دوره‌های مختلف دستخوش تغییر می‌شد؛ برای نمونه، پادشاه مصلح، «اوروکاگینا»، به آن‌ها حق داشتن خانه و احشام شخصی را اعطا کرد. در گروه «افراد سهمیه‌بگیر»، دبیران و سرپرستانی که بر کشت مزارع نظارت داشتند نیز جای می‌گرفتند. زمین‌های واگذارشده به این افراد گاه چندین برابر بزرگ‌تر بود (۶۵، ص ۱۵۴–۱۵۵).

بخش کوچکی از زمین‌های معبد اجاره داده می‌شد؛ با این حال، بخش عمده زمین‌ها با نیروی کار مستقیم نهاد اقتصادی معبد کشت می‌شد (۶۵، ص ۱۷۵). تمام هدایت و رهبری کارهای کشاورزی در دست دیوان‌سالاری انسی قرار داشت. کارگران به صورت انفرادی روی قطعات مجزا کار نمی‌کردند، بلکه در قالب گروه‌هایی تحت نظارت سرپرستان مشغول به کار می‌شدند. بدین ترتیب، نه تنها آن بخش از زمین که در اختیار مستقیم معبد بود، بلکه حتی زمین‌های سهمیه‌ای نیز به همین شیوه کشت می‌شدند (۶۵، ص ۱۷۰–۱۷۱)؛ ما در اینجا شاهد همان سیستمی هستیم که در دولت اینکاها برقرار بود. کارگران تمام حاصل کار خود را به بخش اداری تحویل می‌دادند. همه ابزارهای تولید، از جمله احشام کاری، در زمان کار از انبار به سرپرستان گروه‌ها تحویل داده می‌شد و پس از پایان کار دوباره به انبار بازگردانده می‌شد. در انبارها ابزارهایی چون گاوآهن، کلنگ، خرمن‌کوب، جوال، افسار و یوغ برای گاوهای کاری نگهداری می‌شد. پوست حیوانات تلف‌شده توسط «کشاورزان ارشد» به انبار مرکزی تحویل داده می‌شد و در مقابل، علوفه برای گاوها و الاغ‌های کاری دریافت می‌گردید. تمام این عملیات با جزئیات کامل در دفاتر مالی ثبت می‌شد (۶۵، ص ۱۷۶–۱۷۷).

غله برداشت‌شده توسط «کشاورزان ارشد» به بخش اداری نهاد اقتصادی تحویل داده می‌شد و پس از کوبیدن و خرمن‌کوبی، جهت توزیع به انبارها می‌رفت. برای تمام این مراحل، صورت‌حساب‌هایی با ذکر متراژ مزارعی که غله از آن‌ها به دست آمده بود، تنظیم می‌شد.

نخلستان‌های خرما و تاکستان‌ها نیز به همین روش کشت و اداره می‌شدند. به نظر می‌رسد معیارهای مشخصی برای میزان تولید وجود داشته است؛ در یکی از اسناد اشاره شده که مقداری خرما فراتر از حد استاندارد تحویل گرفته شده، چراکه این مقدار «باقی‌مانده» تحویل‌داده‌نشده سال گذشته بوده است (۶۵، ص ۱۷۹). جنگل‌بانانی که تحت سیستم جیره غیرنقدی بودند، در قالب گروه‌هایی در بخش‌های جنگلی کار می‌کردند و از آنجا چوب را-که در آن سرزمین بی درخت کالایی بسیار ارزشمند بود-به انبارها تحویل می‌دادند. دامداری نیز بر همین اصول استوار بود؛ چوپانانی که احشام متعلق به معبد را می‌چراندند، جیره غذایی خود و علوفه حیوانات را با نرخ‌های مصوب از انبار تحویل می‌گرفتند. ماهیگیری نیز بر پایه‌های مشابهی سازمان یافته بود؛ صیادان در گروه‌های کاری سازماندهی شده بودند، سهمیه‌های تولیدی مشخصی برایشان تعیین شده بود و تمام صید به دست آمده به انبارها تحویل داده می‌شد (۶۵، ص ۱۸۴).

پوشاک تمام کسانی که در بخش اقتصادی معبد الهه باو کار می‌کردند تأمین می‌شد؛ از انبارها یا لباس‌های دوخته‌شده و آماده و یا پشم خام تحویل داده می‌شد (۶۵، ص ۱۹۲).

در اسناد نهادهای اقتصادی معابد، به ندرت به برده‌های جنگی اشاره شده است. کتیبه‌هایی که از پیروزی‌ها گزارش می‌دهند، از دشمنان کشته‌شده سخن می‌گویند و نه اسیران جنگی. نام‌های کارگران کشاورزی نیز کاملاً سومری است و آشکارا به مردم بومی تعلق دارد. برده‌ها به ندرت به عنوان یک گروه مجزا مطرح می‌شوند و در اکثر موارد نیز صحبت از زنان برده است.

افزون بر کسانی که به طور دائم در بخش اقتصادی معبد کار می‌کردند، گروه دیگری از ساکنان نیز بودند که تنها به صورت موردی و موقت برای کارهای آبیاری، کشاورزی یا خدمت نظامی فراخوانده می‌شدند. احتمال دارد که این‌ها دهقانانی مستقل یا نیمه‌مستقل از معبد بوده باشند. از آنجا که ماهیت کار آن‌ها تا جایی که خارج از نهاد اقتصادی معبد جریان داشته در اسناد ثبت نشده، اطلاعاتی از آن در دست نیست. مورخان مختلف شمار این

کارگران را متفاوت برآورد می‌کنند. «آ. دایمل» که شمار عظیمی از متون میخی این دوران را ترجمه و تفسیر کرده، بر این باور است که «تقریباً تمام قلمرو کوچک پادشاهی اوروکاگینا میان معابد تقسیم شده بود»، «تمام زندگی اقتصادی آن زمان، یک اقتصاد معبدی کلاسیک بود» و «تقریباً تمام مالکیت در آن دوران در دست معبد قرار داشت» (۶۷، ص ۷۸). امروزه بسیاری از مورخان با این دیدگاه موافق نیستند (۶۶، ۶۸، ۶۹). «ای. ام. دیاکونوف» محاسباتی را برای ارزیابی سهم زمین‌های معبد در کل کشور ارائه می‌دهد (۶۶، فصل ۱). او می‌گوید که «در دوران اوروکاگینا، اقتصاد معبد شاید نیمی از کل قلمرو ‘‘دولت–شهر’’ را در بر می‌گرفت» (۶۶، ص ۲۵۱). جمعیت دولت‌های این دوران را نیز نمی‌توان با دقت تعیین کرد. شمار پرسنل کارگر در بخش اقتصادی معبد الهه باو را ۱,۲۰۰ نفر برآورد می‌کنند (۶۷، ص ۷۸). اما این تنها یک نهاد اقتصادی کوچک معبدی در ایالت لاگاش بود. خود پادشاه لاگاش، اوروکاگینا، ریاست بخش اقتصادی بسیار بزرگ‌تر معبد خدای «نین‌گیرسو» را بر عهده داشت. با محاسبه غلات توزیع‌شده می‌توان نتیجه گرفت که تنها همین یک معبد، ده‌ها برابر بیشتر از معبد الهه باو کارگر داشته است.

دوران دولت‌های کوچک و اقتصادهای معبدی در میان‌رودان (قرون ۲۵ و ۲۴ پیش از میلاد) جای خود را به دوره‌ای از جنگ‌های خونین داد که با فتح میان‌رودان توسط پادشاه اکدی، «سارگون»، به پایان رسید؛ پادشاهی که انسی‌های دیگر شهرها را مطیع خود ساخت. در این زمان بود که احتمالاً برای نخستین بار ایده «امپراتوری جهانی» پدیدار شد؛ ایده‌ای که بعدها کوروش، اسکندر و سزار در پی تحقق آن برآمدند. دولت سارگون در مقایسه با دولت‌شهرهای کوچک دوره پیشین واقعاً عظیم بود و قلمرو آن از خلیج فارس تا دریای مدیترانه امتداد داشت. بهای ایجاد این امپراتوری بسیار سنگین بود؛ قحطی در کشور آغاز شد و شورش‌هایی درگرفت که در دوران جانشینان سارگون نیز متوقف نشد. این دولت سرانجام تحت فشار قبیله کوهستان‌نشین «گوتی‌ها» که بخشی از میان‌رودان را تصرف کردند، فروپاشید.

در قرن بیست و دوم پیش از میلاد، میان‌رودان بار دیگر توسط حاکم شهر اوروک، «اوتو–حگال» که عنوان «پادشاه چهار گوشه جهان» را بر خود گذاشته بود، متحد شد. پس از مرگ او، با به قدرت رسیدن شاه «اور–نامو»، سلسله جدیدی مستقر شد که آن را سلسله سوم اور می‌نامند. در قرون ۲۲ و ۲۱ پیش از میلاد، میان‌رودان،

ایلام و آشور تحت لوای این سلسله قرار داشتند. این دولتی متمرکز با یک اقتصاد سراسری واحد بود که توسط دیوان‌سالاری شاهی اداره می‌شد.

در رأس دولت، پادشاه به عنوان حاکم مطلق و بی‌حد و مرز قرار داشت. عنوان او-«مرد قدرتمند، شاه سومر و اکد»-بر جایگاه او به عنوان فرمانروای کل کشور سومر و اکد تأکید می‌کرد. شاه را دیوان‌سالارانی به عنوان «کارگزاران شاه» یا «بردگان شاه» احاطه کرده بودند که بلندپایه‌ترین مقام در میان آنان «وزیر اعظم» یا همان «فرستاده بزرگ» بود (۶۶، ص ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۲). در این دوران دیگر اثری از آن اشرافی که تبارنامه خود را به یاد داشته باشند و نسب خود را به خدایان برسانند، دیده نمی‌شود. تمام طبقه حاکم دولت را دیوان‌سالاران تشکیل می‌دهند: کادر اداری، فرماندهان نظامی شاه و کاهنانی که آن‌ها نیز به کارگزاران شاه بدل شده و با جیره و مواجب دولتی زندگی می‌کردند. تقسیم‌بندی اداری کشور نیز دیگر ارتباطی با مرزبندی دولت‌شهرهای پیشین نداشت. انسی‌ها هرچند عنوان خود را حفظ کردند، اما عملاً به کارگزاران شاه تبدیل شدند که مستقیماً توسط او منصوب می‌شدند؛ حتی گاهی انتصاب آن‌ها موقتی بود و از شهری به شهر دیگر منتقل می‌شدند. وظایف آن‌ها در درجه نخست شامل اداره اقتصاد شاهی و انجام امور اداری، قضایی و مذهبی بود. معابد نیز استقلال اقتصادی خود را از دست دادند و بودجه آن‌ها کاملاً تحت تکفل شاه درآمد (۶۵، ص ۲۴۷، ۲۵۰).

تولید نیز همانند اداره کشور، متمرکز شده بود. بخش‌های اقتصادی انسی پیشین به عنوان شعبه‌های تابعه، در ساختار یکپارچه اقتصاد دولتی ادغام شدند. در صورت نیاز، گروه‌های کارگران از شهری به شهر دیگر منتقل می‌شدند. اسناد متعددی درباره توزیع جیره به این کارگرانی که از شهرهای دیگر اعزام شده بودند، بر جای مانده است (مثلاً از لاگاش به اور، از گیرسو به پوزریش-داگان، از اور به اوروک و غیره) (۶۵، ص ۲۴۸، ۲۶۴). تمام رشته‌های مدیریت در پایتخت یعنی شهر اور به هم می‌رسید. اداره امور از طریق فرستادگان، بازرسان و قاصدانی در درجات مختلف انجام می‌شد که به تمام مناطق کشور گسیل می‌شدند. آن‌ها در شهرهای مسیر حرکت خود جیره دریافت می‌کردند. سند استانداردی درباره تحویل جیره به یک قاصد بر جای مانده است؛ لوح گلی کوچکی با متنی مشخص و فرمول‌بندی‌شده. در سطح محلی، ثبت و حسابرسی توسط دبیرانی انجام می‌شد که امضای آن‌ها پای تقریباً تمام اسناد آرشیو دیده می‌شود: «دبیر انبار»، «دبیر غله‌خانه» و عناوین مشابه (۶۵، ص ۲۵۱).

سیستم ثبت و حسابرسی به حد کمال رسیده بود. سرپرستان بخش‌های اقتصادی بزرگ (اقتصادهای انسی سابق) گزارش‌های سالانه خود را به پایتخت ارسال می‌کردند. اما برخی کارگاه‌های صنایع دستی حتی چندین بار در ماه گزارش می‌دادند. لیست تمامی مزارع و تمام نهادهای اقتصادی ثبت می‌شد. نقشه‌های مزارع همراه با یادداشت‌هایی که ویژگی‌های هر قطعه زمین را مشخص می‌کرد (مانند «سنگلاخ»، «حاصلخیز»، «رسی» و غیره) بر جای مانده است. آمار نخلستان‌ها با ذکر میزان محصول‌دهی تک‌تک درختان خرما ثبت می‌شد. سیاهه موجودی انبارها شامل غلات، مواد خام و محصولات آماده به مرکز ارسال می‌شد (۶۵، ص ۲۴۹، ۲۵۳–۲۵۴، ۲۵۵). نیروی کار نیز با همین جزئیات ثبت می‌شد: تفکیک کارگران بر اساس کارایی‌شان به تمام‌وقت، دو سوم توان و یک ششم توان؛ و بر همین اساس میزان جیره هر یک تعیین می‌گردید. لیست بیماران، فوت‌شدگان و غایبان از کار (با ذکر علت غیبت) با دقت ارائه می‌شد (۶۵، ص ۲۵۶–۲۵۷).

کشاورزی دولتی تقریباً به طور انحصاری بر پایه کشت مستقیم زمین توسط گروه‌های کارگرانی استوار بود که به طور دائم از دولت جیره می‌گرفتند. اجاره دادن قطعات زمین تنها به عنوان یک استثنا دیده می‌شود (۶۵، ص ۳۳۹، ۳۱۳–۳۱۲). اینکه در گزارش‌ها نام برخی مزارع در ارتباط با افراد یا گروه‌های خاصی ذکر شده، صرفاً بدین معناست که محصول آن مزارع برای تأمین معاش آن افراد اختصاص یافته بود؛ خود این افراد مالک زمین نبودند، اختیاری بر آن نداشتند و روی آن کار نمی‌کردند. برای نمونه، مزارعی برای تأمین معاش کاهنان بزرگ، دبیران، سرپرستان کارگران، فال‌گیران (کاهنان رده‌پایین)، «مزارع صنعتگران»، «مزارع چوپانان» و غیره وجود داشت. تمام این زمین‌ها، درست مانند زمین‌های اختصاص‌یافته برای تأمین معیشت کشاورزان، بر پایه‌های یکسان با زمین‌های دولتی و توسط گروه‌های کارگری تحت نظارت ناظران کشت می‌شدند (۶۵، ص ۳۰۱، ۳۱۶–۳۱۷، ۳۹۸، ۴۱۱).

گروه‌های کارگری ۱۰ تا ۲۰ نفره در تمام طول سال روی مزارع کار می‌کردند. کارگران از ناظری به ناظر دیگر تحویل داده می‌شدند، از قطعه زمینی به قطعه زمین دیگر یا حتی به شهری دیگر فرستاده می‌شدند، یا برای کارهای جنبی به کارگاه‌ها گسیل می‌شدند. استانداردهای کاری مشخصی وجود داشت و مفهوم «نفر–روز» کارکرد معرفی شده بود که از تقسیم کل کار انجام‌شده بر نرخ استاندارد به دست می‌آمد. این آمار در گزارش‌ها درج می‌شد. میزان توزیع جیره غذایی به کارکرد کارگران بستگی داشت. سرپرستان گروه‌ها در زمان کار، بذر کشت، گاوها

و الاغ‌های کاری، گاوآهن، کلنگ و سایر تجهیزات را از انبارهای مرکزی تحویل می‌گرفتند (۶۵، ص ۲۷۳، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۵، ۳۰۰–۲۹۹، ۳۰۲).

همین سیستم در بخش دامداری نیز برقرار بود. محصولات لبنی، دام‌ها و پوست‌هایی که چوپانان به انبار تحویل می‌دادند، به دقت ثبت می‌شد. سبدی گلی بر جای مانده که حاوی اسناد ۱۳ ساله درباره حیوانات تلف‌شده یا ذبح‌شده یک واحد اقتصادی است. علوفه دام‌ها از انبارها تحویل داده می‌شد. صیادان نیز در قالب گروه‌های مجزا کار می‌کردند، از منطقه‌ای به منطقه دیگر منتقل می‌شدند و تحت نظارت ناظران دیگر قرار می‌گرفتند (۶۵، ص ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۹–۳۳۸).

در بخش صنایع دستی، شکل جدیدی از کارگاه‌های بزرگ دولتی پدیدار می‌شود. در شهر اور، ۸ کارگاه بزرگ تحت مدیریت یک نفر ادغام شدند. این مدیر تمام گزارش‌ها (که چندین بار در ماه تهیه می‌شدند) را امضا می‌کرد. محصولات کارگاه‌ها به انبارهای دولتی تحویل داده می‌شد و مدیر نیز به نوبه خود، مواد خام و کالاهای نیمه‌ساخته و همچنین جیره صنعتگران را از انبار تحویل می‌گرفت (۶۵، ص ۲۸۶، ۳۴۳). برای نمونه، پارچه‌های پشمی و کتانی از ریسندگان به نمدبافان برای لبه‌دوزی و پرداخت تحویل داده می‌شد و از آن‌ها به گازران و سپس به انبار می‌رفت. لباس‌ها در دو نوع ساده برای کارگران و با کیفیت بهتر برای کارگزاران اداری تولید می‌شدند. گزارش‌های کارگاه‌ها حاوی داده‌هایی درباره میزان تولید، مصرف کتان، مصرف غله برای معیشت صنعتگران و آمار کارگران غایب یا فوت‌شده بود (۶۵، ص ۳۴۹، ۳۵۰).

در زمان تحویل فلز از انبار و دریافت ابزارهای فلزی، کارگزاران ویژه عمل وزن‌کشی را انجام داده و صورت‌جلسات را امضا می‌کردند.

صنعتگران به گروه‌هایی تقسیم شده بودند که در رأس آن‌ها ناظران قرار داشتند. کارگران می‌توانستند از ناظری به ناظر دیگر منتقل شوند. استانداردهایی وضع شده بود و میزان جیره دریافتی صنعتگر به میزان کارکرد و مهارت او بستگی داشت. رؤسای کارگاه‌ها در صورت نیاز می‌توانستند نیروی کار کمکی از بیرون استخدام کنند. متقابلاً، صنعتگران کارگاه‌های دولتی برای کارهای کشاورزی، حمل‌ونقل رودخانه‌ای و امور دیگر فرستاده می‌شدند. برای

اشاره به صنعتگران و کارگران کشاورزی اغلب از یک اصطلاح واحد («گوروش») استفاده می‌شد (۶۵، ص ۲۶۷، ۳۰۰–۲۹۹، ۳۴۶).

صنعت کشتی‌سازی نیز درست مانند سایر صنایع دستی سازماندهی شده بود. تجارت نیز همانند تولید، تقریباً به طور انحصاری در انحصار دولت قرار داشت (۶۶، ص ۲۶۲).

در اسناد نهادهای اقتصادی دولتی و معبدی، از برده‌ها یاد شده است، اما بسیار بیشتر از زنان برده صحبت به میان آمده است. آن‌ها ابتدا عمدتاً بافنده بودند، اما بعدها در کارهای دیگر نیز به کار گرفته شدند. برده‌های مرد بسیار کمتر ذکر شده‌اند و حضورشان تقریباً به طور انحصاری در پایتخت بوده است. ظاهراً فرزندان زنان برده در توده کلی کارگران غیرماهر ادغام می‌شدند (۶۵، ص ۲۷۳–۲۸۰).

همانند دوره‌های قبل (برای نمونه در اقتصاد معبد الهه باو)، کارگرانی وجود داشتند که وابستگی کاملی به اقتصاد دولتی نداشتند، بلکه تنها برای فصل برداشت فراخوانده می‌شدند و دستمزدشان به صورت غله پرداخت می‌شد. مشخص نیست آن‌ها چه سهمی از کل جمعیت را تشکیل می‌دادند.

«آ. ای. تیومنف» داده‌هایی را ارائه می‌دهد که بر اساس آن‌ها، کارگران مزدبگیری که در کارهای خاص به کار گرفته می‌شدند، بین ۵ تا ۲۰ درصد از افراد شاغل در آن کارها را تشکیل می‌دادند (۶۵، ص ۳۶۲). «ای. ام. دیاکونوف» بر این باور است که:

«سهم زمین‌های تحت تصرف اقتصاد شاهی (شامل معابد) بسیار چشمگیر بود» (۶۶، ص ۱۵۱)؛

او معتقد است که:

«برای سلسله سوم اور، باید سهمی دست‌کم ۶۰ درصدی را بپذیریم» (۶۶، ص ۱۵۱).

با این حال، در حالی که ارزیابی‌های او از وسعت زمین‌های معابد در سومر پیش از سارگون بر پایه محاسبات مشخصی استوار است، او برای اثبات این رقم اخیر استدلال خاصی ارائه نمی‌دهد.

تعدادی از اسناد گواهی می‌دهند که مالکیت خصوصی نقش محدودی در زندگی اقتصادی ایفا می‌کرده است؛ اسنادی چون قباله‌های خرید و فروش یا فروش فرزندان به بردگی. اما در حوزه اصلی زندگی اقتصادی یعنی کشاورزی، اهمیت مالکیت خصوصی نمی‌توانست چندان زیاد باشد: شاهد این مدعا آن است که از میان شمار عظیم اسناد تجاری برجامانده از این دوران، حتی یک سند هم درباره خرید و فروش زمین ثبت نشده است (۶۶، ص ۲۵۰ و مقاله فالکنشتاین که پیش‌تر ذکر شد). صنایع دستی تخصصی تنها در چارچوب اقتصاد شاهی وجود داشت؛ همان‌طور که دیاکونوف معتقد است، هیچ کارگاه صنایع دستی دیگری که تولیدش خصلت کالایی داشته باشد، به جز کارگاه‌های دولتی وجود نداشت (۶۶، ص ۲۶۲).

در دولت دوران سلسله اور، نابرابری مادی فوق‌العاده بزرگ بود. میزان جیره کادر اداری ۱۰ تا ۲۰ برابر و حتی بیشتر از سهمیه یک کارگر ساده بود (۶۵، ص ۴۰۵). شرایط سخت طبقات فرودست جامعه در شمار بالای اسناد مربوط به فرار کارگران بازتاب یافته است. در این گزارش‌ها با ذکر نام خویشاوندان، از فرار باغبان، پسر صیاد، پسر چوپان، سلمانی، پسر کاهن و حتی خود کاهن سخن به میان آمده است... (۶۵، ص ۳۶۷–۳۶۸).

شاخصه دیگر این شیوه زندگی، آمار تکان‌دهنده مرگ‌ومیر است که در اسناد آرشیوها به چشم می‌خورد. در رابطه با توزیع غلات، مرگ ۱۰ درصد از کل کارگران یک گروه در طول سال گزارش شده است، در گروهی دیگر ۱۴ درصد و در سومی ۲۸ درصد. طبق یکی از اسناد، در طول یک ماه از ۱۷ زن، ۲ نفر جان باخته‌اند و در طول سال از ۱۳۴ زن، ۱۸ نفر مرده‌اند. در یکی از لیست‌ها، مرگ بیش از ۱۰۰ زن از میان ۱۵۰ نفر گزارش شده است. نرخ مرگ‌ومیر در میان کودکان (که مانند زنان به سخت‌ترین کارها همچون کشیدن قایق‌ها در رودخانه گمارده می‌شدند) از این هم بالاتر بود. به طور کلی، یادداشت «فوت شد» به وفور در اسناد دیده می‌شود. میانگین نرخ مرگ‌ومیر ۲۰ تا ۲۵ درصد برآورد می‌شود که در کارهای مربوط به باغات حتی بالاتر رفته و به ۳۵ درصد می‌رسید (۶۵، ص ۳۶۵–۳۶۷).

کل این سیستم بهره‌کشی، پایه‌های دولت را سست کرد و پادشاهی با هجوم قبایل عموری به سرعت رو به ویرانی نهاد. سقوط شهر اور به سال ۲۰۰۷ پیش از میلاد بازمی‌گردد. سرودی که این رویداد را توصیف می‌کند و بعدها به آیین‌های مذهبی راه یافت، از اجساد در حال پوسیدن در خیابان‌ها، انبارهای سوخته، شهر بدل‌شده به ویرانه، و زنانی که به شهرهای بیگانه برده شده‌اند سخن می‌گوید. تخریب معابد در نیپور، کش، اوروک، ایسین، اریدو،

لاگاش و اوما نیز ذکر شده است. فاجعه همه‌گیر بود. دولت به امارت‌های کوچک تقسیم شد و دورانی از جنگ‌های داخلی آغاز گردید که تنها در سال ۱۷۶۰ پیش از میلاد، با به قدرت رسیدن حمورابی در بابل پایان یافت (۶۵، ص ۲۶۹-۲۷۱).

مسئله ساختار اجتماعی سومر باستان و به ویژه جایگاه اجتماعی توده اصلی جمعیت روستایی، طبیعتاً توجه مورخان را به خود جلب کرده است. دیدگاه‌های مورخان شوروی که سومر را یک جامعه برده‌داری دانسته و توده کارگر را برده قلمداد می‌کردند، یا نوعی بردگی پاتریارکال خاص در آن می‌دیدند، و یا اقتصاد را به دو بخش دولتی با بردگان دولتی و بخش مستقل مبتنی بر کمون‌های خانوادگی تقسیم می‌کردند، ظاهراً از سوی دیگر دانشمندان پذیرفته نشده است (برای نمونه نگاه کنید به ۶۰). رایج‌ترین دیدگاه این است که توده اصلی کارگران به طبقه نیمه‌آزاد «گوروش‌ها» تعلق داشتند. به نظر «گلب»، آن‌ها اهالی بومی بودند که:

«در ابتدا احتمالاً آزاد و مستقل بوده‌اند، اما به دلایلی وسایل معیشت خود را از دست داده و در نتیجه اعمال زور مستقیم یا غیرمستقیم، ناگزیر شده بودند به طور کامل یا پاره‌وقت در بخش‌های اقتصادی دیگر کار کنند» (۶۹، ص ۸۴).

آن‌ها برده نبودند، خرید و فروش نمی‌شدند و خانواده داشتند، اما از آزادی جابه‌جایی برخوردار نبودند و موظف بودند کار اجباری را روی زمین‌های دولت، معابد یا اشراف (که به عنوان کارگزاران دولت عمل می‌کردند) انجام دهند. در کنار آن‌ها، طبقه دیگری از کارگران نیز بودند (که در متون با عنوان ‘‘geme-dumu’’ ذکر شده‌اند) که ظاهراً خانواده نداشتند و به طور مداوم در بخش اقتصادی معبد کار می‌کردند. توده‌های بزرگ اسیران جنگی نمی‌توانستند به طور مؤثر در سیستم اقتصادی به کار گرفته شوند. گلب فاصله میان آمارهای بزرگ اسیران جنگی در گزارش‌های جنگی و آمارهای بسیار کوچک در گزارش‌های اقتصادی را چنین توضیح می‌دهد که بخش عمده مردان اسیرشده در جنگ کشته می‌شدند. او بر اساس یکی از متون حتی به این نتیجه می‌رسد که «اردوگاه‌های مرگ» وجود داشته‌اند که اسیران جنگی را در آن‌ها جمع می‌کردند تا بعداً به قتل برسانند (۷۰، ص ۷۴). اسیران نجات‌یافته به بردگان دولتی تبدیل می‌شدند، هرچند وضعیت آن‌ها به تدریج از غیرآزاد به نیمه‌آزاد تغییر می‌یافت (۷۰، ص ۹۵-۹۶). به همین ترتیب، «آدامز» (۶۸) اقتصاد سومر باستان را آمیزه‌ای از چندین نوع وابستگی می‌داند؛ وابستگی‌هایی که از وظیفه کار در تمام طول سال روی مزارع دولتی آغاز شده و تا وابستگی مبتنی بر

دریافت آب، بذر و ابزار کار از دولت، و دریافت جیره غله ادامه می‌یافت، و سهم بردگی واقعی در آن بسیار اندک بود.

شمار بردگان نسبتاً کم بود و آن‌ها عمدتاً برای خدمت به طبقه نخبگان استفاده می‌شدند و شکاف عمیقی میان بردگان و دیگر اشکال متعدد وابستگی وجود نداشت (۶۸، ص ۱۱۷). نیروی کار اصلی، دست‌کم در بخش‌های اقتصادی بزرگ، از «گوروش‌های» نیمه‌آزاد تشکیل می‌شد (۶۸، ص ۱۰۵). حتی قطعات کوچک زمینی که به معبد یا دولت تعلق نداشتند نیز به نوعی به آن وابسته بودند: خرید و فروش زمین نیازمند تأیید بخش اداری بود، و کشت زمین با بذر و گاوآهن‌های تحویلی از انبارهای مرکزی پشتیبانی می‌شد (۶۸، ص ۱۰۵–۱۰۶). بیشتر اسناد خرید زمین، نشان‌دهنده تجمیع قطعات کوچک زمین در قالب املاک بزرگ متعلق به اعضای خاندان‌های حاکم است که هم‌زمان پست‌های کلیدی در بخش اداری داشتند (۶۸، ص ۱۰۶).

مصر باستان

آن دوره از تاریخ میان‌رودان که در گفتار پیشین به آن پرداختیم، پدیده‌ای استثنایی یا انحرافی موقت و بی‌ارتباط با روند اصلی تکامل تاریخی نبود. برعکس، ما در آنجا با نمونه‌ای بسیار برجسته اما کاملاً سنتی و رایج از شیوه زندگی و مناسبات اجتماعی مواجه می‌شویم که در هزاره‌های سوم و دوم پیش از میلاد بر منطقه‌ای پهناور-شامل کرت، یونان، مصر و آسیای صغیر، یعنی توسعه‌یافته‌ترین بخش‌های جهان آن روزگار-سایه افکنده بود. گرایش‌هایی کمابیش مشابه را در دولت‌های دره سند نیز می‌توان بازیافت.

در این دوران، ساختار اجتماعی جدیدی پا به عرصه گذاشت که مقدر بود نقشی سرنوشت‌ساز در تاریخ آینده بشریت ایفا کند: «دولت». اگر پیش از آن، واحد اجتماعی اصلی را آبادی‌های پیرامون معابد یا دهکده‌های پیوسته به قلمرو موروثی پدران و نیاکان تشکیل می‌داد، اکنون جای آن‌ها را دولت گرفت؛ پدیده‌ای که اغلب گروه‌های قومی گوناگون را در قلمروهایی پهناور گرد هم می‌آورد و مدام در پی گسترش مرزهای خود بود. در همین زمان است که «امپراتوری‌های جهانی» با ادعای سیادت بر «کل جهان» پدیدار شدند و عملاً بر بخش بزرگی از جهان متمدن آن روز سیطره یافتند؛ نخستین امپراتوری از این دست، دولت سارگون بود. به جای گروه‌های نسبتاً کوچک که در آن‌ها تقریباً همه اعضا یکدیگر را شخصاً می‌شناختند، برای نخستین بار جامعه‌ای پدید آمد که صدها هزار و میلیون‌ها انسان بیگانه با یکدیگر را تحت فرمان یک مرکزیت واحد منسجم می‌کرد.

این چرخش بزرگ در مسیر تاریخ را نمی‌توان صرفاً با پیشرفت‌های فناورانه و فرهنگی توضیح داد. هرچند دستاوردهایی چون اختراع خط، گسترش شبکه‌های آبیاری، شهرسازی، به‌کارگیری گاوآهن و چرخ سفالگری و استفاده نظام‌مند از فلزات در این دوران رخ داد، اما این عصر جدید در اساس بر پایه به‌کارگیری توده‌ای و سازمان‌یافته دستاوردهای دوران نوسنگی و عصر مفرغ استوار بود. نیرویی که این دگرگونی بنیادین را رقم زد، خود سازماندهی و انسجام توده‌های انسانی در ابعادی تا آن زمان بی‌سابقه و تسلیم کردن آن‌ها در برابر اراده قدرت مرکزی بود. پی‌افکنی این جامعه نو بر بنیان «فناوری قدرت» استوار بود، نه «فناوری تولید» (رک: ۶۸، ص ۱۲). دولت از مجرای دیوان‌سالاری، دبیران و کارگزاران خود، جنبه‌های اصلی زندگی اقتصادی و معنوی را تحت انقیاد درآورد و این تسلط را با تکیه بر ایده حاکمیت مطلق پادشاه بر تمامی منابع درآمد و حتی جان اتباع تثبیت کرد.

برای روشن‌تر شدن گرایش‌های عمومی این عصر، شواهدی را از دو دوره متمایز از تاریخ مصر باستان ارائه می‌دهیم.

۱. پادشاهی کهن (سلسله‌های اول تا ششم)

بررسی آثار و سنگ‌نبشته‌های این دوران در پژوهش (۷۱) آمده است که فکت‌های ارائه‌شده در این بخش عمدتاً از آن اقتباس شده‌اند.

در این دوران، تمام زمین‌های کشور متعلق به فرعون قلمداد می‌شد. بخشی از زمین‌ها به صورت موقت برای بهره‌برداری انفرادی واگذار می‌گردید، اما بخش اصلی آن را ملک طلق یا «قلمرو شاهی» تشکیل می‌داد که به طور مستقیم در اختیار دولت بود. دهقانان در بیشتر موارد به عنوان ثمره و توابع زمین نگریسته می‌شدند و همراه با آن انتقال می‌یافتند. در اسناد واگذاری زمین معمولاً چنین آمده است: «زمین با مردمانش واگذار می‌شود» یا «زمین به همراه احشام و مردمانش». دهقانان تحت نظارت کارگزاران دولتی کار می‌کردند. این کارگزاران سال به سال میزان سهمیه و مالیات تحویلی را با توجه به میزان محصول و سطح بالا آمدن آب نیل تعیین می‌کردند. افزون بر این، دهقانان موظف به انجام کارهای اجباری بی‌مزد (بیگاری یا «ساعات کار») برای پروژه‌های ساختمانی و دیگر امور دولتی بودند. نام‌آشناترین این بیگاری‌ها، ساخت اهرام است. هرودوت درباره ابعاد این کار اجباری گزارش می‌دهد (که بعدها در پژوهش‌های ف. پتری نیز تأیید شد) که برای ساخت هرم خوفو، ۱۰۰,۰۰۰ نفر به

طور مداوم در طول ۲۰ سال کار می‌کردند. دهقانان همچنین موظف به انجام کار اجباری برای خویشاوندان شاه و دیگر بزرگان دربار بودند. تمام این «ساعات کار» و «سهمیه‌ها» که «در دیوان شاهی محاسبه می‌شدند»، در هر استان توسط چهار اداره محلی تنظیم و جمع‌آوری می‌شدند و این ادارات نیز به نوبه خود تحت نظارت انبارها و وزارت‌خانه‌های مرکزی قرار داشتند.

ظاهراً رده پرشماری از کارگران کشاورزی وجود داشتند که با واژه «مرت» (mrt) مشخص می‌شدند. فرعون پپی دوم فرمان انتقال و اسکان مجدد آن‌ها را به مناطق دیگر صادر می‌کند تا انجام وظایف و بیگاری‌های دولتی توسط آنان تضمین شود. بر اساس برخی منابع، این کارگران در کارگاه‌ها یا مجتمع‌های کاری ویژه‌ای زندگی می‌کردند.

صنایع دستی عمدتاً در کارگاه‌های دولتی یا معابد متمرکز بود؛ جایی که ابزار کار و مواد خام در اختیار کارگران قرار می‌گرفت و محصولات تولیدی به انبارها تحویل داده می‌شد. کشتی‌سازان، نجاران، درودگران، سنگ‌تراشان، کوزه‌گران، جواهرسازان، فلزکاران و کارگرانی که به ساخت شیشه و سفال اشتغال داشتند، یا در کارگاه‌های کاخ و معبد کار می‌کردند و یا با دریافت مواد خام و سفارش‌ها، به این نهادها وابستگی کامل داشتند. صنعتگران بسیار متخصص که موقعیتی شبیه به کارگران مزدور آزاد داشتند، اقلیتی ناچیز را تشکیل می‌دادند. بسیاری از بخش‌های مهم تولیدات پیشه‌وری در انحصار کارگاه‌های شاهی یا معابد بود؛ برای نمونه، معابد پاپیروس تولید می‌کردند که نه تنها به عنوان ابزار نوشتن، بلکه برای ساخت حصیر، طناب، پای‌افزار و حتی ساخت قایق‌ها به کار می‌رفت. اگر «ادوارد مایر» (۷۲) وجود شمار اندکی از صنعتگران و بازرگانان مستقل را در دوران پادشاهی کهن ممکن بداند، «کیس» (۷۳، ص ۱۶۴) بر این باور است که چنین افرادی اصلاً وجود خارجی نداشته‌اند.

تجارت خصلتی کاملاً پایاپای (معاوضه کالا به کالا) داشت. گرچه طلا، مس و غلات گاه به عنوان معیار سنجش ارزش کالاها به کار می‌رفتند، اما تمام دادوستدها به شکل غیرنقدی صورت می‌گرفت. این شیوه مبادله بارها بر روی دیوارنگاره‌های مقبره‌ها به تصویر کشیده شده است. همچنین لیست موقوفات برای آیین‌های پس از مرگ، شامل فهرست‌هایی از اشیاء گوناگون است که به نظر می‌رسد هیچ‌کدام کارکرد پول را نداشته‌اند. سنگ‌نبشته معروف «پالرمو» موقوفات فرعون به معابد را برمی‌شمارد؛ این فهرست نیز شامل دارایی‌های بسیار متنوعی است: زمین، انسان‌ها، جیره‌های آبجو و نان، احشام و پرندگان.

مواجب کارگزاران دولتی نیز به صورت غیرنقدی پرداخت می‌شد. کارگزاران در دربار «از سفره شاه ارتزاق می‌کردند» و در ایالات، معیشت آنان از طریق سهمیه‌های تعیین‌شده‌ای تأمین می‌شد که متناسب با رتبه اداری‌شان بود.

برخی از صاحب‌منصبان عالی‌رتبه زمین‌هایی را به عنوان بخشش دریافت می‌کردند. اما این زمین‌های اهدایی (به استثنای اواخر دوره مورد بحث) یک ملک واحد و یکپارچه را تشکیل نمی‌دادند، بلکه در نقاط مختلف کشور پراکنده بودند. کسانی که این زمین‌ها به آنان واگذار می‌شد، هیچ‌گونه حق سیاسی یا حاکمیتی بر آن‌ها نداشتند.

محور و ستونی که این نظام را سرپا نگه می‌داشت، دیوان‌سالاری بود. از زمان سلسله دوم به بعد، هر دو سال یک‌بار سرشماری سراسری از تمام دارایی‌ها انجام می‌شد (که آن را «سرشماری طلا و اراضی» یا «سرشماری احشام بزرگ و کوچک» می‌نامیدند)؛ در این فرایند، «دبیران شاهی» در معیت دسته‌ای از سربازان به تک‌تک خانه‌ها سر می‌زدند. بر پایه داده‌های این سرشماری، میزان سهمیه‌های تحویلی و مالیات‌ها تعیین می‌شد. نماینده قدرت در روستاها «قاضی روستا» و «دبیر روستا» بود.

تنوع عناوین شغلی کارگزاران، نشان‌دهنده عمق و گستره نظارت دیوان‌سالارانه بر زندگی مردم است: دبیر روستا، قاضی روستا، رئیس کانال‌ها، دبیر دریاچه‌ها، رئیس ساخت‌وسازهای دریایی (ناوگان)، معمار کاخ‌ها، رئیس پرسنل کارگری، رئیس کارهای عمومی و ناظر غلات و انبارها. از آغاز سلسله چهارم، زندگی اقتصادی کشور توسط دو دیوان یا وزارت‌خانه تنظیم می‌شد: دیوان اراضی و دیوان نیروی انسانی (پرسنل).

کارگزارانی که ایالات مختلف را اداره می‌کردند، مانند اربابان فئودال، فرمانروایان مطلق آن نواحی نبودند. هرچند آنان اکثراً از میان «اشراف» برمی‌خاستند و مناصب اداری گاه از پدر به پسر منتقل می‌شد، با این حال موقعیت یک کارگزار نه بر اساس تبارش، بلکه به لطف و عنایت شاه-یعنی جایگاه او در سلسله‌مراتب دیوان‌سالاری-تعیین می‌گردید. هیچ‌کس حق موروثی و مادرزادی برای فرمانروایی نداشت. کارمندان معمولاً خدمت خود را از پایین‌ترین سطوح آغاز می‌کردند و یک کارگزار موفق در طول زندگی خود بارها از استانی به استان دیگر منتقل می‌شد، بدون آنکه بتواند در محلی پیوندهای قدرتمند و ریشه‌دار محلی ایجاد کند. نمونه کلاسیک این دست کارگزاران، فردی به نام «متن» هم‌عصر فرعون «سنفرو» است که در طول دوران خدمت خود مدیریت ۱۰ ایالت

مختلف را بر عهده داشت. بر روی مهرهای رسمی هرگز نام کارگزار حک نمی‌شد، بلکه تنها عنوان شغلی او و نام فرعون ثبت می‌گردید. سنگ‌نبشته‌های مقابر معمولاً نام پدر یا تبار متوفی را ذکر نمی‌کردند (به استثنای شاهزادگان دربار). کارگزار در مسیر پیشرفت شغلی و رفاه مادی خود کاملاً به دولت-که در شخص فرعون تجسم می‌یافت-وابسته بود؛ فرعونی که حتی می‌توانست با اجازه ساخت آرامگاهی در نزدیکی مقبره خود، بقای روح و جاودانگی را به کارگزار خویش ببخشد. همان‌طور که ادوارد مایر می‌نویسد:

«مصر حتی در زمان منس (بنیان‌گذار دولت متحد مصر علیا و سفلی) نه یک دولت آریستوکراتیک، بلکه دولتی دیوان‌سالار بود.» (۷۲، ص ۱۵۶).

«پادشاهی کهن نمونه‌ای افراطی از یک پادشاهی مطلق متمرکز است که توسط دیوان‌سالاری اداره می‌شود؛ دیوان‌سالاری کاملاً وابسته به دربار که اعضای آن در مدارس دولتی مخصوص تربیت کارگزاران آموزش دیده‌اند.» (۷۲، ص ۱۹۳).

۲. سلسله هجدهم (قرون ۱۶ تا ۱۴ پیش از میلاد)

(بر پایه بررسی‌های مندرج در منبع ۷۴). بیش از هزار سال بعد، بار دیگر شاهد سیستم مناسبات اقتصادی کارآمدی هستیم که بر پایه‌هایی بسیار مشابه استوار است. تمام منابع درآمد کشور متعلق به دولت در شخص فرعون بود و کسانی که از این منابع بهره می‌بردند تحت نظارت مداوم او قرار داشتند. سرشماری‌های دوره‌ای به ثبت زمین‌ها، دارایی‌ها، مشاغل و مناصب می‌پرداخت. هر نوع فعالیتی می‌بایست به تأیید و مجوز دولت می‌رسید و هرگونه تغییر شغل نیازمند موافقت مقامات بود؛ حتی تغییر خودسرانه حرفه در درون یک خانواده مجاز شمرده نمی‌شد. به استثنای کاهنان و اشراف نظامی، باقی جمعیت-اعم از روستایی و شهری-در قالب تشکل‌ها یا صنف‌هایی سازماندهی شده بودند که توسط کارگزاران دولتی اداره می‌شدند.

ویژگی خاص مناسبات ارضی در این دوره، با جنگ‌های آزادی‌بخش پیشین علیه اشغالگران «هیکسوس» گره خورده بود. اشراف نظامی که در طول این جنگ‌ها شکل گرفته بودند، بخش کوچکی از زمین‌ها را در اختیار داشتند. این زمین‌ها املاکی موروثی بودند که معمولاً به پسر ارشد منتقل می‌شدند، اما حاکمیت عالی بر این اراضی نیز در دست فرعون بود؛ به طوری که انتقال ملک به وارث جدید در هر نوبت نیازمند تأیید و تنفیذ قدرت

مرکزی بود. به استثنای این زمین‌ها و املاک متعلق به معابد، باقی اراضی کشور به دولت (در شخص فرعون) تعلق داشت و توسط دهقانانی کشت می‌شد که تحت کنترل مستقیم دولت بودند. در یکی از دیوارنگاره‌های آرامگاه وزیر «رخ‌میرع»، برای نمونه، کارگران کشاورزی به همراه همسران و فرزندانشان به تصویر کشیده شده‌اند که تحت نظارت کارگزار دولتی کیسه‌های پر از غله را تحویل می‌گیرند و در مقابل کیسه‌های خالی را پس می‌دهند.

بر پایه میزان بالا آمدن آب نیل، سهمیه محصولات کشاورزی تحویلی از پیش برنامه‌ریزی می‌شد. پرورش دام نیز تحت نظارت دستگاه اداری گسترده‌ای قرار داشت که در رأس آن «ناظر احشام شاخ‌دار، سُم‌داران و پرندگان» قرار گرفته بود.

به استثنای چند پیشه خاص که نیازمند مهارت و هنری ویژه بود، تقریباً تمام صنعتگران در قالب صنف‌ها سازمان یافته و توسط کارگزاران هدایت می‌شدند. رؤسای تشکل‌های کشاورزی و کارگاه‌های صنایع دستی شخصاً در قبال اجرای به موقع برنامه‌های تحویل کالای دولتی مسئول بودند؛ کوتاهی در انجام این تعهدات مجازات گسیل شدن به کارهای اجباری کشاورزی و ساختمانی را در پی داشت.

بازرگانانی که به خارج از کشور سفر می‌کردند، در واقع به عنوان کارگزاران دولت فعالیت می‌کردند. تمام واردات نیز زیر نظر دستگاه اداری انجام می‌گرفت؛ به طوری که بازرگانان خارجی اغلب ناگزیر بودند تنها با کارگزاران دولتی معامله کنند. سیستم اداری بر تجارت داخلی نیز نظارت داشت و تمام بازارها تحت کنترل کارگزاران بودند.

با وجود آنکه بخش اعظم جمعیت کشور در وابستگی شدیدی به سر می‌بردند، این وابستگی به دولت بود و نه به اشخاص و مالکان خصوصی؛ از این رو، جامعه آن روزگار را نمی‌توان با تعابیر متداول، جامعه‌ای برده‌داری (نظیر یونان و روم باستان) یا فئودالی دانست. در متون و سنگ‌نبشته‌های این دوران واژه‌های متعددی برای توصیف وضعیت وابستگی افراد وجود دارد؛ برای نمونه، افرادی که به کارهای اجباری گسیل می‌شدند یا اسیران جنگی که در ساخت‌وسازها و دیگر پروژه‌های دولتی به کار گرفته می‌شدند. با این حال، هیچ‌یک از این اصطلاحات را نمی‌توان به معنای برده به مفهوم مالکیت خصوصی و استفاده از او در فعالیت‌های اقتصادی شخصی تعبیر کرد.

اگر اسناد اداری و مالی تا اندازه‌ای ساختار اقتصادی دولت‌های کهن مصر و میان‌رودان را روشن می‌کنند، دستیابی به تصویری روشن از زندگی معنوی و جهان‌بینی این جوامع به مراتب دشوارتر است. به نظر می‌رسد تنها داده‌هایی که در دست داریم مربوط به مذهب باشد.

برای ادیان شرق باستان، نقش ویژه‌ای که رئیس دولت یعنی شاه در مناسک عبادی و در تمام باورهای مذهبی ایفا می‌کرد، بسیار شاخص است. شاه نه تنها تجسد زمینی خدا بود، بلکه خدا نیز به عنوان جوهره دوم و آسمانی شاه، یعنی روح او، نگریسته می‌شد. به لطف این باور، مذهب تا حد زیادی به پرستش شاه و خدای‌گونگی او بدل شده بود. «هاکارت» (۷۵) حجم عظیمی از فکت‌ها و شواهد را درباره آیین پرستش پادشاه خدای‌گونه گردآوری کرده است. با این حال، مشاهدات او بیشتر به جوامع بدوی مربوط می‌شود که در آن‌ها شاه خدای‌گونه نقشی تقریباً انحصاری در مناسک عبادی داشت. ویژگی خاص میان‌رودان و مصر، ادغام کامل این کارکرد مذهبی با نقش حاکم مطلق کشور بود.

شواهد فراوانی در تأیید این دیدگاه در کتاب «انگنل» (۷۶) گرد آمده است که بخش‌های کوتاهی از آن را در اینجا نقل می‌کنیم.

مصر: شاه از بدو تولد و حتی پیش از آن، موجودی الهی به شمار می‌رفت؛ او نطفه خدایی بود که در کالبد پدر زمینی‌اش تجسد یافته بود. خدایان کودک را در رحم مادر شکل می‌دادند. او فاقد والدین زمینی بود؛ در یکی از سرودهای مذهبی خطاب به فرعون آمده است:

«تو را میان آدمیان پدری نیست که نطفه‌ات را بسته باشد، تو را میان آدمیان مادری نیست که تو را پرورده باشد...» (۷۶، ص ۴).

کارکرد اصلی شاه، ایفای نقش به عنوان کاهن اعظم بود و تمام کاهنان دیگر تنها نایبان او به شمار می‌رفتند. غایت بخش اعظم آیین‌های مذهبی، همسان‌پنداری شاه با خدا بود. شاه با «رع»-خدای خورشید-یکی انگاشته می‌شد. این یگانگی در مفهوم «نام هوروسی» شاه تجلی می‌یافت. هر آنچه شایسته خدای برین بود، به شاه نیز نسبت داده می‌شد: با نیروی کلام خود جهان را می‌آفریند، تکیه‌گاه نظم جهان است، همه‌چیز را می‌بیند و همه‌چیز را می‌شنود:

«تو همچون پدرت رع هستی که بر گنبد آسمان می‌دمد. پرتوهای تو به تاریکی غارها نفوذ می‌کند و هیچ جایی نیست که از تابش زیبایی‌ات بی‌نصیب بماند.» (۷۶، ص ۶).

همچنین دوگانگی خاص خدای برین به فرعون نیز نسبت داده می‌شد؛ او را هم‌زمان خدایی بخشنده و خدایی خشمگین و مجازات‌گر توصیف می‌کردند.

شاه همچنین با «هوروس» (پسر اوزیریس) و از طریق او با خود «اوزیریس» یکی دانسته می‌شد. هوروس شاه زنده بود و اوزیریس شاه درگذشته. اوزیریس مظهر باروری و زایندگی خدای برین بود و در این جایگاه در کالبد فرعون متجلی می‌شد. در جشن‌های آیینی، مرگ اوزیریس، عبور او از جهان زیرزمینی، رستاخیزش و تجسد دوباره‌اش در هوروس-یعنی شاه زمینی-به تصویر کشیده می‌شد. این آیین هم‌زمان جشن تاج‌گذاری فرعون نیز بود. همسان‌پنداری فرعون و اوزیریس حتی فرضیه‌هایی را پدید آورد (مانند نظریه سته و بلکمن) مبنی بر اینکه اوزیریس در اصل چهره خدای‌گونه یک شاه واقعی در گذشته بوده که اقدامات اصلاحی و مرگ او پایه و اساس آیین اوزیریس را شکل داده است (۷۶، ص ۸).

وظیفه فرعون در صیانت از دولت در برابر دشمنان، با نبرد اساطیری «رع» و اژدها یکی دانسته می‌شد. پیروزی‌های فرعون با تعابیر رازآلود و اساطیری توصیف می‌شدند: او همچون طوفان و آتش بلعنده حمله می‌آورد، پیکر دشمنان را در هم می‌شکند، خونشان همچون سیلاب جاری می‌شود و اجسادشان مانند کوه‌هایی فراتر از اهرام بر روی هم انباشته می‌گردد. دشمنان فرعون با عناوینی چون «فرزندان نابودی»، «محکومان»، «گرگ‌ها» و «سگ‌ها» خوانده می‌شدند. آنان مظهر اژدهای «آپوپی» (مظهر تاریکی و آشوب) بودند و فرعون مظهر «رع».

فرعون در قلمرو داخلی دولت خود، شبانی نیکوکار، پناهگاه، صخره و دژ استوار خلق بود؛ یعنی همان صفاتی که برای خدای برین به کار می‌رفت.

در ادامه چند بند از سرودهای مذهبی خطاب به فرعون آمده است:

«او به سوی ما آمد، او به مردمان مصر زندگی بخشید، او رنج‌های آنان را از میان برداشت. او به سوی ما آمد، او به خلق زندگی بخشید، او گلوی مردمان را گشود [راه نفس کشیدنشان را باز کرد].» (۷۶، ص ۱۳).

«ای سراسر زمین شادی کن، که روزگار خوش فرارسیده است، و سرور و صاحب این دو سرزمین آمده است.» (۷۶، ص ۱۳).

«آب‌ها روانند و فرو نمی‌نشینند، نیل خروشان و پرآب است. روزها بلندند و شب‌ها زمان خود را دارند، ماه‌ها در صلح و صفا سپری می‌شوند. خدایان خشنود و از ته دل شادمانند، روزگار به خنده می‌گذرد و شگفتی‌ها را پایانی نیست.» (۷۶، ص ۱۴).

میان‌رودان: شاه فرزند الهه (مادر آسمانی) خوانده می‌شد و پدرش آنو، انلیل یا خدای دیگری بود که «پدر نطفه‌گذار» نامیده می‌شد. در رحم مادر، تن و روان شاه به ویژگی‌های الهی آراسته می‌شد (۷۶، ص ۱۶).

در جشن‌های آیینی تاج‌گذاری، شاه به طور نمادین می‌مرد و بار دیگر همچون یک خدا زاده می‌شد.

نکته جالب توجه این است که در خصوص الوهیت شاه، متون کهن‌تر صراحت بسیار بیشتری دارند. در تصویرگری‌ها، شاه غالباً از خدا متمایز نیست؛ برای نمونه، او همان مدل آرایش موی خدایان را دارد. نام شاه جنبه‌ای قدسی داشت و در سوگندها به کار می‌رفت (۷۶، ص ۱۸).

در همسانی میان شاه و خدا، دو جنبه وجود داشت: شاه از یک سو تجسم خدای برین (خدای خورشید) بود و از سوی دیگر مظهر خدای باروری و فراوانی.

بدین ترتیب، شاه اور، «پورسین»، «خدای حقیقی» و «خورشید سرزمین خود» نامیده می‌شود. حمورابی نیز می‌گوید:

«من خدایم-خورشید بابل، که سرزمین سومر و اکد را روشن می‌سازم.» (۷۶، ص ۲۳).

در طول آیین‌های عبادی، شاه در قامت «مردوک»، خدای خورشید، ظاهر می‌شد. این برابری و همسانی، به عنوان باوری جزمی (دگم) درباره نقش شاه در مناسک عبادی تبلیغ می‌شد؛ اما به نظر می‌رسد در دوره‌های کهن‌تر، جنبه‌ای کاملاً مطلق و بی‌چون‌وچرا داشته است.

از سوی دیگر، این باور که شاه تجسد «تموز»-خدای باروری و فراوانی-است، چنان بنیادی و اصیل است که برای نمونه، «فیگین» بر این باور بود که تموز یک شاه تاریخی واقعی در گذشته بوده که با خدای‌گونه شدنش، شالوده این آیین عبادی پی‌افکنده شده است (۷۶، ص ۲۴).

در دین میان‌رودان، نماد «درخت زندگی» که بخشنده آب حیات است، نقش بسیار برجسته‌ای داشت و شاه غالباً با این درخت یکی دانسته می‌شد. چنان‌که درباره شاه «شولگی» آمده است:

«شولگی شبان، تو که آب حیات را در اختیار داری، به ما آب ببخش!»

«شولگی خدا، گیاه (غله) زندگی است.»

«سرور، همان گیاه خوش‌بوی زندگی است.»

شاه در مقام چنین موجودی، فرمانروای جان و زندگی مردمان است:

«شاه به مردمان زندگی می‌بخشد.»

«زندگی با شاه است.» (۷۶، ص ۲۹).

در یکی از سرودها، شاه چنین می‌گوید:

«من شاه هستم. فرمانروایی من بی‌پایان است... منم آن‌که بر همه چیز فرمان می‌راند، سرور ستارگان.» (۷۶، ص ۲۹).

القاب و عناوینی که برای شاه و خدا به کار می‌رفت، معمولاً یکسان و همانند بود: سرور، فرمانروا، شبان، شبان عادل، فرمانروای کشورها، فرمانروای جهان.

بخش‌هایی از سرودهای مذهبی در ستایش شاه:

«تو که با جریان آب‌ها، بر چهره زمین روان می‌شوی...» (۷۶، ص ۳۹).

«خدایان بزرگ با احترامی شادمانه به او می‌نگرند.» (۷۶، ص ۴۲).

«آن‌که روزهای مدیدی بیمار بود، به زندگی بازگشت.» (۷۶، ص ۴۴).

«غلات به ارتفاع هفت ذرع روییدند.»

«درختان میوه سرشار از بارهای گران و لذیذ شدند.» (۷۶، ص ۴۴).

چین باستان

تاریخ چین نمونه‌ای بی‌نهایت جذاب و استثنایی از این واقعیت است که چگونه گرایش‌های سوسیالیستی دولتی در بازه زمانی بسیار طولانی-از دوران باستان تا روزگار معاصر-در قالب‌هایی گوناگون پدیدار شده‌اند. در اینجا به ارائه برخی داده‌ها درباره دوره‌ای از تاریخ چین می‌پردازیم که تقریباً یک هزاره را در بر می‌گیرد: یعنی میان سده‌های سیزدهم تا سوم پیش از میلاد. این دوران به دو بخش تقسیم می‌شود: دوره کهن‌تر (دوران‌های «یین» و «چوی آغازین» در تاریخ‌نگاری کلاسیک چینی) و دوره متأخرتر (دوران‌های «چانگو» یا ایالت‌های جنگ‌طلب و «چین»). مرز میان این دو دوره در سده پنجم پیش از میلاد واقع شده است.

کهن‌ترین دوره غیر افسانه‌ای در تاریخ چین، عصر «یین» است. اطلاعات درباره این دوران از سال‌نامه‌ها و سرودهای دوره‌های بعد و همچنین یافته‌های باستان‌شناسی-پیش از همه، نوشته‌های روی استخوان‌های پیشگویی شامل لاک لاک‌پشت‌ها و استخوان‌های جانوران-به دست می‌آید. «ماسپرو» (۷۷) پیشینه این نوشته‌ها را به سده‌های دوازدهم تا یازدهم پیش از میلاد و «گو موژو» (۷۸) به سده‌های چهاردهم تا سیزدهم پیش از میلاد نسبت می‌دهند. منابع، تصویری از جامعه‌ای را ترسیم می‌کنند که بر پایه شکار و کشاورزی استوار بود. زراعت در اراضی رسوبی رودخانه‌ها توسعه یافته بود و آبیاری مصنوعی کاربرد چندانی نداشت. از میان صنایع دستی، ساخت ظروف مفرغی، ریسندگی و بافندگی به سطح بالایی از پیشرفت رسیده بود. خط و تقویم نیز در این دوران شناخته شده بود.

قدرت در دست شاه-ملقب به «وان»-تمرکز داشت. در یک سال‌نامه متعلق به دوران‌های بعد، شاه افسانه‌ای «پان گنگ» هنگام فرمان دادن به مردم برای کوچ کردن به منطقه‌ای دیگر، چنین می‌گوید:

«همه شما احشام و مردمان من هستید.» (۷۸، ص ۲۲).

او هشدار می‌دهد که در صورت نافرمانی، بینی‌هایشان بریده خواهد شد و تمام نسل‌شان نابود می‌شود تا:

«تخم و ترکه بد به شهر راه نیابد.» (۷۸، ص ۲۲).

در تفسیری بر یک سال‌نامه باستانی (که نگارش آن به سده‌های ششم تا پنجم پیش از میلاد بازمی‌گردد) آمده است:

«چو (شاه یین) صدها هزار و میلیون‌ها انسان ''ای'' (نام دیگر مردم یین) را در اختیار داشت.» (۷۸، ص ۲۲).

موقعیت محوری شاه در جامعه یین، از قربانی کردن انبوه انسان‌ها در مراسم خاکسپاری او نیز آشکار می‌شود؛ به طوری که گاه تا هزار جسد پیرامون آرامگاه شاه دفن می‌شد. از سوی دیگر، این کشتارهای دسته‌جمعی که ظاهراً قربانیانش اسیران جنگی بودند، رواج گسترده برده‌داری در تولید را نامحتمل می‌سازد.

در بخش کشاورزی، هیچ اثری از قطعات زمین شخصی یافت نشده است. مدیریت کارها در دست کارگزاران کشاورزی-ملقب به «شیائوچن»-قرار داشت. بیشتر نوشته‌های روی استخوان‌های پیشگویی گویای ماهیت دیوان‌سالارانه کشاورزی است:

«بین پیشگویی کرد: وان توده مردم را برای کاشتن ارزن در منطقه جیون هدایت خواهد کرد.»

«چیائو پیشگویی کرد: وان به توده مردم فرمان خواهد داد که به مزارع بروند و محصول را برداشت کنند.»

«...پیشگویی کرد: شیائوچن به توده مردم فرمان خواهد داد که ارزن بکارند.» (۷۹، ص ۱۲۵).

تسخیر امپراتوری یین به دست کوچ‌نشینان قبیله «چو»، آنان را به لایه ممتاز و اشرافی جامعه بدل ساخت، اما ساختار کلی زندگی تغییر چندانی نکرد. کشاورزی همچنان تحت نظارت کارگزاران دولتی (که اکنون «تیان‌گوان» نامیده می‌شدند) و زیر نظر شاه (که لقب یینی وان را پذیرفته بود) اداره می‌شد. سرودهای بسیاری تصویرگر کشاورزی مبتنی بر کار توده‌های بزرگ دهقانان است که کارگزاران دولتی به آنان دیکته می‌کنند که در کدام

زمین، در چه زمانی و چه چیزی را کشت کنند. برای نمونه، در فراخوان خطاب به کارگزاران زمین چنین آمده است:

«آه، فرمانروای ما، چنگ‌وان از سلسله چو، همه ما را فراخوانده است،

به شما فرمان می‌دهد که کشاورزان را برای کاشتن غلات هدایت کنید،

ابزار خود را شتابان برگیرید

و در پهنه زمینی به وسعت سی ‘‘لی’’، شخم‌زدن را آغاز کنید!

بگذار ده هزار جفت کارگر به صحرا روند-

همین شمار کفایت خواهد کرد!» (۷۹، ص ۱۲۵).

در جای دیگر نیز تصویری مشابه ترسیم شده است:

«هزاران جفت انسان در دشت‌ها و دامنه‌های کوهستان به وجین کردن و شخم زدن زمین مشغولند.» (۷۹، ص ۱۲۹).

درباره محصول برداشتی آمده است:

«انبارها در همه جا سر به فلک کشیده‌اند

و در آن‌ها میلیون‌ها ‘‘دان’’ غله انباشته است.» (۷۹، ص ۱۲۸).

«باید هزار انبار آماده کرد،

باید ده هزار سبد بزرگ ذخیره‌سازی مهیا ساخت.» (۷۹، ص ۱۳۴).

و سرانجام، خشنودی و تأیید وان، هدف غایی این تلاش‌هاست:

«تمام زمین‌ها به طور کامل کشت شده‌اند،

غلات به راستی مرغوب و خوبند.

وان خشمگین نشد، او گفت:

- شما دهقانان به راستی کار خود را به بهترین شکل انجام داده‌اید.» (۷۹، ص ۱۳۴).

کتاب تاریخی «هان‌شو» که در سده اول پس از میلاد نگاشته شده، سازماندهی کارهای کشاورزی را چنین توصیف می‌کند:

«...پیش از آنکه مردم برای کار بیرون روند، ''لی‌سیو'' (کدخدای دهکده) بامدادان در سمت راست دروازه خروجی می‌ایستاد و ''لین‌چای'' در سمت چپ؛ آن‌ها تنها پس از آنکه همگان راهی مزارع می‌شدند، جای خود را ترک می‌کردند. غروبگاهان نیز همین کار عیناً تکرار می‌شد...» (۷۸، ص ۳۱).

این بیت شعر:

«باران بر مزارع مشترک ما می‌بارد

و همچنین بر مزارع شخصی ما.» (۷۹، ص ۱۳۵)

نشان می‌دهد که در کنار مزارع اشتراکی که هزاران دهقان تحت نظارت کارگزاران در آن‌ها کار می‌کردند، قطعات زمین انفرادی نیز وجود داشته است؛ پدیده‌ای شبیه به آنچه در پروی باستان و حکومت یسوعیان در پاراگوئه جریان داشت.

کتاب‌های تاریخی به توزیع اراضی توسط دولت اشاره دارند. در کتاب «چو-لی» آمده است:

«در دوره‌های مشخص، جمعیت سرشماری می‌شد و به آنان زمین واگذار می‌گردید.» (۸۰، ص ۱۴۹).

در کتاب «هان‌شو» می‌خوانیم:

«مردم در سن ۲۰ سالگی زمین دریافت می‌کردند، در ۶۰ سالگی آن را بازمی‌گرداندند، در سن بالای ۷۰ سالگی تحت تکفل دولت قرار می‌گرفتند، تا سن ۱۰ سالگی توسط بزرگ‌ترها پرورش می‌یافتند و پس از ۱۱ سالگی توسط بزرگ‌ترها به کار واداشته می‌شدند.» (۷۸، ص ۳۱).

تمام زمین‌ها و مردمان کشور، دارایی شاه به شمار می‌آمدند:

«در زیر این آسمان، هیچ زمینی نیست که به وان تعلق نداشته باشد، و در پهنه زمین از کرانی تا کران دیگر، هیچ انسانی نیست که خدمتگزار وان نباشد.» (۷۸، ص ۲۹).

وان زمین‌ها و مردمان را برای بهره‌برداری موقت به اشراف می‌بخشید، بدون آنکه حق فروش یا انتقال آن-حتی به صورت موروثی-وجود داشته باشد. موارد بسیاری از پس گرفتن زمین‌ها و حتی خلع درجه اشراف و تنزل دادن آنان به مرتبه عامه ثبت شده است. کارگزاران، دانشمندان و صنعتگران نیز معیشت خود را از طریق محصول زمین‌های مشخصی تأمین می‌کردند که دهقانان ساکن در آن اراضی، رویشان کار می‌کردند.

دهقانان افزون بر وظایف مستقیم خود، عهده‌دار بیگاری‌های دیگری نیز بودند. در صورت وقوع جنگ، آنان:

«باید زره بر تن می‌کردند و تبرزین به دست می‌گرفتند.» (۷۸، ص ۳۲).

همچنین موظف به کار در پروژه‌های ساختمانی بودند. در یکی از سرودها آمده است:

«آه، ای دهقانان!

در این سال محصول دیگر به تمامی برداشت شده است،

زمان ساختن کاخ فرا رسیده است.

روزها نی جمع‌آوری کنید،

شب‌ها باید طناب ببافید.

بشتابید تا ساخت‌وساز را به پایان رسانید.» (۷۹، ص ۱۴۷).

بخشی از صنایع دستی نیز از وظایف دهقانان به شمار می‌رفت. در کتاب «هان‌شو» آمده است:

«زمستان‌ها که مردم به آبادی‌ها بازمی‌گشتند، زنان شب‌هنگام گرد هم می‌آمدند و به ریسندگی مشغول می‌شدند. آنان در طول یک ماه، معادل کار ۴۵ روز را تولید می‌کردند.» (۷۸، ص ۳۱).

با این حال، صنعتگران حرفه‌ای نیز وجود داشتند. آن‌ها در سازمانی به نام «بوگون» گرد آمده بودند؛ جایی که صنعتگران با حرفه‌های نزدیک به هم، اصناف بسته‌ای را تشکیل می‌دادند که تحت مدیریت سرپرستان دولتی اداره می‌شدند. صنعتگران و سرپرستان، و همچنین بازرگانان، مواجب و جیره خود را از خزانه دولت دریافت می‌کردند.

تمام جنبه‌های اساسی زندگی تحت نظارت دیوان‌های شاهی قرار داشت. سه دیوان اصلی عبارت بودند از: کشاورزی، جنگ و کارهای عمومی. رؤسای این دیوان‌ها «سه پیر» نامیده می‌شدند و عالی‌رتبه‌ترین کارگزاران امپراتوری به شمار می‌رفتند. تمام تولیدات کشاورزی تحت فرمان دیوان کشاورزی یا «دیوان فراوانی» بود. کارگزاران این دیوان نوع کشت محصول، زمان کاشت، برداشت و خرمن‌کوبی را به دهقانان دیکته می‌کردند. آن‌ها وظایف کاری را به گروه‌ها و تک‌تک دهقانان ابلاغ می‌کردند و بر مبادله خصوصی محصولات کشاورزی در بازارها نظارت داشتند. حتی زندگی شخصی دهقانان شامل ازدواج‌ها، جشن‌های محلی و حل‌وفصل اختلافات نیز تحت نظارت آنان بود.

نخستین وظیفه دیوان جنگ، سرکوب شورش‌ها بود. سربازگیری، آموزش نظامی و تمام مسائل مربوط به هدایت و آماده‌سازی جنگ-شامل قورخانه‌ها، انبارهای آذوقه و گله‌های اسب-در حوزه اختیارات این دیوان قرار داشت. این نهاد همچنین شکارهای بزرگی را که چهار بار در سال برگزار می‌شد، سازماندهی می‌کرد. اراضی کشور تحت نظارت دیوان کارهای عمومی بود (در حالی که کارگرانی که روی این اراضی کار می‌کردند تحت نظارت «دیوان فراوانی» قرار داشتند)؛ این دیوان «مرزها را تعیین می‌کرد» یعنی به طور دوره‌ای زمین‌ها را بازتوزیع می‌کرد، کارهای آبیاری را هدایت می‌نمود، جاده‌ها را می‌ساخت و به ثبت و آبادانی زمین‌های بایر می‌پرداخت. صنعتگران، معماران، مجسمه‌سازان و اسلحه‌سازان در خدمت این دیوان بودند (۷۷، ص ۷۳–۷۵).

هرچند اشیاء خاصی (مانند صدف‌ها و شمش‌های مس) به عنوان معادل مبادله به کار می‌رفتند، اما تمام پرداختی‌ها به دولت به صورت غیرنقدی (مانند غله، پارچه، چوب ساختمانی و غیره) انجام می‌گرفت. معاملات خصوصی نیز در بیشتر موارد جنبه تهاتری (کالا به کالا) داشت.

ازدواج از بسیاری جهات شکل‌های غیرسنتی داشت. در میان کتیبه‌های دوره یین چنین مواردی دیده می‌شود:

«همسر تای‌تسو و گنگ، سین‌بی بود» و غیره. (۸۱، ص ۱۲).

در دوره چو، ازدواج دهقانان تا حد زیادی توسط دولت تنظیم می‌شد. برای نمونه در کتاب «چو–چوان» آمده است:

«فرمان داده شده است که مردان در ۳۰ سالگی و دختران در ۲۰ سالگی ازدواج کنند. این بدان معناست که زمان زناشویی مرد و زن نمی‌تواند به تأیید و توافق شخصی به تأخیر بیفتد.» (۸۰، ص ۱۴۷).

در زمان مشخصی در بهار، امپراتور زمان عروسی‌ها را اعلام می‌کرد. کارگزاری ویژه که «واسطه» نامیده می‌شد، به دهقانان خبر می‌داد که «زمان پیوند جوانان فرا رسیده است». «ماسپرو»، چین‌شناس فرانسوی، بر این باور است که ازدواج کامل و رسمی تنها ویژه اشراف بود؛ چرا که هدف آن برای اشراف، تداوم آیین‌های نیاکان بود. اما عامه مردم فاقد شجره‌نامه‌های خاندانی بودند و خانواده آنان خصلت مذهبی نداشت. در هر دو مورد، ازدواج با واژه‌های متفاوتی بیان می‌شد که ماسپرو آن‌ها را چنین ترجمه می‌کند: برای اشراف «ازدواج» و برای عامه مردم «وصلت و پیوند» (۷۷، ص ۱۱۷).

امور قضایی میان دستگاه اداری غیرنظامی و دیوان قضا تقسیم شده بود. مقامات غیرنظامی مجازات جرایم کوچک‌تر را با تعیین شمار مشخصی از ضربات چوب اجرا می‌کردند. در صورت تکرار جرم، فرد خاطی به دیوان قضا سپرده می‌شد. این دیوان وظیفه رسیدگی به جرایم سنگین‌تر را بر عهده داشت. پنج مجازات اصلی پیش‌بینی شده بود: اعدام، اخته کردن (و برای زنان، حبس در کاخ)، قطع پاشنه پا، بریدن بینی و داغ‌زدن. به شاه «مو» در آغاز دوره چو، قانونی نسبت داده می‌شود که فهرستی از ۳,۰۰۰ جرم را شامل می‌شد؛ که از آن میان ۲۰۰ جرم مجازات مرگ، ۳۰۰ جرم اخته کردن، ۵۰۰ جرم قطع پاشنه، ۱,۰۰۰ جرم بریدن بینی و ۱,۰۰۰ جرم مجازات

داغ‌زدن داشتند. قانون پایان این دوره ۲,۵۰۰ جرم را برمی‌شمارد که سهم هر یک از پنج نوع مجازات، ۵۰۰ جرم است (۷۷، ص ۷۷).

جامعه دوره چو در چین از بسیاری جهات یادآور امپراتوری اینکاها در آستانه فتح آن به دست اسپانیایی‌هاست. اما تاریخ در اینجا مسیر دیگری را رقم زد: این دولت قربانی تهاجم خارجی نشد، بلکه تحت تأثیر عوامل درونی توسعه یافت؛ روندی که در آن ویژگی‌هایی کاملاً نامنتظره آشکار شد. تا سده پنجم پیش از میلاد، کشوری که به طور رسمی تحت فرمان شاه چو بود، به قلمروهای کوچک و عملاً مستقلی تجزیه شد که در جنگ‌های بی‌پایان با یکدیگر به سر می‌بردند (این دوران به همین سبب «عصر ایالت‌های جنگ‌طلب» نامیده می‌شود). اما از دست رفتن یکپارچگی دستگاه دولتی، با رشد و شکوفایی فردیت جبران شد. تعالیم کنفوسیوس هدف غایی انسان را تکامل اخلاقی شخصیت او و پیوند دادن فرهنگ با ویژگی‌های روحی والایی چون عدالت، انسان‌دوستی، وفاداری و اصالت اعلام کرد. مکاتب فلسفی متعددی پدیدار شدند و دانشمندان آواره نقش بزرگی در زندگی جامعه ایفا کردند.

این عصر، زمان رشد شتابان فرهنگی و مادی بود. خط و زبان ایالت‌های مختلف یکپارچه شد. شمار شهرها به سرعت افزایش یافت و نقش آن‌ها در زندگی کشور فزونی گرفت. سال‌نامه‌ها از شهرهایی سخن می‌گویند که در آن‌ها ارابه‌ها به هم برخورد می‌کردند و خیابان‌ها چنان شلوغ بود که لباسی که صبح پوشیده می‌شد تا شب مندرس می‌گشت. پروژه‌های بزرگ آبیاری به اجرا درآمد و شبکه‌ای از کانال‌ها ساخته شد که تمام ایالت‌های چین را به هم پیوند می‌داد. ابزار آهنی رواج گسترده‌ای یافت. تقریباً تمام ابزارهای کشاورزی شامل کج‌بیل، بیل، تبر و داس از آهن ساخته می‌شدند. در سراسر چین ذخایر بزرگ سنگ آهن استخراج می‌شد و کوره‌های بزرگ ذوب آهن ساخته شدند که صدها کارگر در آن‌ها کار می‌کردند. شهرها و مناطق مختلف در تولید کالاهای خاصی چون پارچه‌های ابریشمی، اسلحه و استخراج نمک تخصصی شدند. تحت تأثیر پیوندهای تجاری رو به رشد، تقریباً تمام ایالت‌ها ضرب سکه‌های یکسان را آغاز کردند (۸۲، ص ۲۴–۳۲).

پس از مدتی اما گرایش جدیدی پدیدار شد: به‌کارگیری این سطح بالاتر فکری و فنی برای ایجاد جامعه‌ای به شدت متمرکز که در آن، فرد حتی بیش از گذشته تحت نظارت و کنترل دولت قرار می‌گرفت. به نظر می‌رسد این نخستین بار نبود که توسعه تاریخی چنین مسیری را می‌پیمود. برای نمونه، همان‌طور که «جی. فرانکفورت» (۸۳)

معتقد است، نخستین دولت‌ها در میان‌رودان و مصر نیز به شیوه‌ای مشابه شکل گرفتند: یعنی در نتیجه انقیاد دستاوردهای اقتصادی و فکری توسعه‌یافته در اقتصادهای کوچک معابد، در جهت اهداف یک دولت متمرکز.

در این پهنه فکری و فعالیت‌های دولتی در چین «عصر ایالت‌های جنگ‌طلب»، تعالیم و قوانین «گونگ‌سون یانگ» که بیشتر با نام «شان یانگ»-حاکم منطقه شان (اواسط سده چهارم پیش از میلاد)-شناخته می‌شود، جایگاه ویژه‌ای دارد. دیدگاه‌های نظری او در اثری به نام «کتاب حاکم منطقه شان» (۸۴) گرد آمده است که بخشی از آن را نگاشته خود او و بخشی را نوشته پیروانش می‌دانند.

بر پایه دیدگاه نویسنده، دو نیرو زندگی جامعه را تعیین می‌کنند. او یکی از آن‌ها را «حاکم» یا «دولت» می‌نامد و بدیهی است که این دو واژه را اصطلاحاتی برای بیان یک حقیقت واحد می‌داند؛ نیرویی که نویسنده خود را با آن همسان می‌پندارد. تمام این رساله با این هدف نگاشته شده است که بهترین راه‌ها و ابزارها را برای دستیابی کامل به اهدافی که این نیرو در پی آن‌هاست، نشان دهد. هدف نیز چیزی نیست جز افزایش حداکثری نفوذ و قدرت خود، چه در داخل کشور و چه در خارج-در قالب توسعه‌طلبی و استیلا بر کل جهان (زیر آسمان). نیروی دیگر «مردم» هستند. نویسنده رابطه حاکم و مردم را مانند رابطه صنعتگر با مواد خام توصیف می‌کند؛ مردم به سنگ معدن در دستان متالورژ و گل در دستان کوزه‌گر تشبیه شده‌اند. فراتر از این، خواسته‌های آن‌ها در جهت مخالف یکدیگر قرار دارد-آن‌ها دشمن یکدیگرند و یکی تنها به قیمت تضعیف دیگری نیرومند می‌شود:

«...تنها کسی می‌تواند بر دشمنی قدرتمند چیره شود که پیش از هر چیز بر مردم خود پیروز شده باشد.» (۸۴، ص ۲۱۰).

«وقتی مردم ضعیف باشند، دولت قوی است؛ و وقتی دولت قوی باشد، مردم ضعیف هستند. از این رو، دولتی که راه درست را می‌پیماید، در پی ضعیف کردن مردم است.»

این را شان یانگ در بخشی می‌نویسد که عنوانش چنین است: «چگونه مردم را ضعیف کنیم» (۸۴، ص ۲۱۹).

برای آنکه حاکم بتواند مردم را ضعیف کند و آن‌ها را به سنگ معدن یا گل در دستان خود بدل سازد، ضروری است که در امر حکومت از انسان‌دوستی، عدالت، عشق به مردم-و هر آنچه نویسنده در مفهوم «فضیلت» خلاصه

می‌کند-دست بشوید. همچنین در میان مردم نیز نباید بر این ویژگی‌ها تکیه کرد؛ بلکه باید با آن‌ها به عنوان جمعی از متهمان بالقوه رفتار کرد و تنها به ترس و سودجویی آنان متوسل شد:

«اگر کشوری با روش‌های فضیلت‌محور اداره شود، بی‌گمان شمار انبوهی از تبهکاران در آن پدیدار خواهند شد.» (۸۴، ص ۱۵۶).

«در دولتی که با تبهکاران چنان رفتار شود که گویی نیکوکارند، آشوب و فتنه ناگزیر خواهد بود. اما در دولتی که با نیکوکاران چنان رفتار شود که گویی تبهکارند، نظم برقرار خواهد شد و آن دولت بی‌گمان نیرومند می‌گردد.» (۸۴، ص ۱۶۳).

«هنگامی که مردم از نحوه به‌کارگیری خود سود ببرند، می‌توان آن‌ها را به انجام هر کاری که خواست حاکم است وادار کرد... با این حال، اگر حاکم از قانون روی برگرداند و به آنچه مردم دوست دارند تکیه کند، جنایات بی‌شماری در کشور شعله‌ور خواهد شد.» (۸۴، ص ۲۲۰).

بنیاد زندگی بر «قانون» استوار می‌شود که از مجرای ترس و (به میزان کمتر) سودجویی بر مردمان فرمان می‌راند:

«بنیاد و اساس برای مردم، قانون است.»

«عادلانه خوانده می‌شود وضعیتی که در آن کارگزاران وفادار باشند، پسران با والدین خود با احترام رفتار کنند، کوچک‌ترها آداب را در قبال بزرگ‌ترها رعایت کنند و تمایز میان مردان و زنان برقرار باشد؛ اما تمام این‌ها نه از راه عدالت، بلکه از مجرای قوانین تغییرناپذیر به دست می‌آید؛ و آن‌گاه حتی انسانی گرسنه دست به سوی غذا دراز نخواهد کرد، همان‌طور که محکوم به مرگ به زندگی چنگ نخواهد زد. فرزانه عدالت را ارج نمی‌نهد، بلکه قوانین را گرامی می‌دارد. اگر قوانین بی‌گمان روشن باشند و فرمان‌ها بی‌چون‌وچرا اجرا شوند، دیگر به هیچ چیز نیازی نیست.» (۸۴، ص ۲۱۵-۲۱۶).

از میان دو اهرم «مجازات» و «پاداش» که قانون با استفاده از آن‌ها بر مردم فرمان می‌راند، برتری مطلق به نخستین اهرم داده می‌شود:

«...در دولتی که در پی سیادت بر جهان است، به ازای هر نه مجازات، یک پاداش وجود دارد؛ و در دولت‌هایی که محکوم به فروپاشی و تجزیه هستند، به ازای هر نه پاداش، یک مجازات اعمال می‌شود.» (۸۴، ص ۱۶۵).

تنها مجازات‌ها هستند که اخلاق را پدید می‌آورند:

«فضیلت سرچشمه خود را از مجازات‌ها می‌گیرد.» (۸۴، ص ۱۶۵).

نویسنده در بررسی چگونگی اعمال مجازات‌ها، تنها یک دوگانه را پیش رو می‌بیند: مجازات‌های دسته‌جمعی و فراگیر، یا مجازات‌هایی با دامنه محدودتر اما در عوض به غایت بی‌رحمانه و سخت. او با قاطعیت راه دوم را توصیه می‌کند:

«هرگاه مجازات‌ها سخت و بی‌رحمانه باشند، می‌توان مردمان را بدون نیاز به مجازات‌های دسته‌جمعی، به راه صلاح آورد.» (۸۴، ص ۲۱۲).

او در این رویکرد، حتی نشانه‌ای از عشق حاکم به مردمش را بازمی‌یابد:

«اگر مجازات‌ها سخت و پاداش‌ها اندک باشند، این بدان معناست که حاکم به مردم خود عشق می‌ورزد و مردم نیز آماده‌اند تا جان خود را فدای حاکم کنند. اما اگر پاداش‌ها چشمگیر و مجازات‌ها ملایم باشند، حاکم مردم را دوست ندارد و مردم نیز حاضر نخواهند شد جان خود را برای او فدا کنند.» (۸۴، ص ۱۵۸–۱۹۵).

نخستین هدف مجازات‌ها، گسستن پیوندهایی است که انسان‌ها را به یکدیگر متصل می‌کند؛ از این رو، این مجازات‌ها باید با یک سیستم گزارش‌دهی و سخن‌چینی (جاسوسی متقابل) تکمیل شوند:

«اگر با مردم همچون نیکوکاران رفتار شود، آنان به خویشان و نزدیکان خود عشق می‌ورزند؛ اما اگر با مردم همچون تبهکاران رفتار شود، آنان به همین نظم و مقررات دولتی دل می‌بندند. همبستگی مردم و حمایت متقابل آنان از یکدیگر ناشی از آن است که با آن‌ها همچون نیکوکاران رفتار شود؛ اما تفرقه و ازهم‌گسیختگی (разобщенность) مردمان و نظارت و جاسوسی متقابل آنان علیه یکدیگر ناشی از آن است که با ایشان همچون تبهکاران رفتار شود.» (۸۴، ص ۱۶۲–۱۳۶).

حاکم:

«باید قانونی درباره نظارت و جاسوسی متقابل وضع کند: او باید فرمانی صادر کند که بر پایه آن، مردم یکدیگر را اصلاح و مراقبت کنند.» (۸۴، ص ۲۱۴).

«فرد گزارش‌دهنده، فارغ از اینکه از اشراف باشد یا از طبقات فرودست، به طور کامل وارث رتبه اشرافی، زمین‌ها و مواجب آن کارگزار ارشدی خواهد شد که خطایش را به حاکم گزارش کرده است.» (۸۴، ص ۲۰۷).

سخن‌چینی و گزارش‌دهی با سیستم «مسئولیت مشترک و ضمانت جمعی» تکمیل می‌شود:

«...پدری که پسرش را به جنگ گسیل می‌دارد، برادر بزرگ‌تری که برادر کوچک‌تر را راهی می‌کند، و زنی که همسرش را روانه می‌سازد، همگی یک وصیت و سفارش به او می‌کنند: بدون پیروزی بازنگرد! و می‌افزایند: اگر قانون را زیر پا بگذاری و نافرمانی کنی، ما نیز همراه با تو نابود خواهیم شد.» (۸۴، ص ۲۱۱).

«...در کشوری با مدیریت و اداره سامان‌یافته، شوهر، زن و دوستانشان نمی‌توانند جرمی را از یکدیگر پنهان کنند، مگر آنکه بلا و مصیبت را بر سر خویشاوندان فرد خطاکار نازل کنند؛ دیگران نیز توانایی پوشش دادن و پنهان کردن خطای یکدیگر را نخواهند داشت.» (۸۴، ص ۲۳۱).

نویسنده در تمام این سیستم، تجلی یک انسان‌دوستی عمیق‌تر را می‌بیند؛ راهی به سوی زوال تدریجی مجازات‌ها، اعدام‌ها و سخن‌چینی‌ها، و به بیانی دیگر «زوال تدریجی دولت» از طریق تقویت حداکثری آن:

«هرگاه مجازات‌ها سخت شوند و سیستم مسئولیت مشترک در قبال جرایم برقرار گردد، مردم دیگر شهامت نخواهند داشت تا قدرت قانون را به چالش بکشند و خود را بیازمایند؛ و هنگامی که مردم از چنین آزمون‌هایی هراسان باشند، نیاز به خود مجازات‌ها نیز از میان خواهد رفت.» (۸۴، ص ۲۰۷).

«بنابراین، اگر با جنگ بتوان جنگ را نابود کرد، حتی جنگ نیز مجاز است؛ اگر با کشتن بتوان کشتار را از میان برداشت، حتی قتل نیز رواست؛ و اگر با مجازات بتوان مجازات را ریشه‌کن کرد، حتی سخت‌ترین مجازات‌ها نیز پذیرفتنی است.» (۸۴، ص ۲۱۰).

«این است روش من برای بازگشت به فضیلت از مجرای مجازات‌های مرگ، و آشتی دادن عدالت با خشونت.» (۸۴، ص ۱۷۹).

اما آن شالوده و سبک زندگی که شان یانگ با این ابزارها در پی تحققش بود چیست؟ او دو امر را برجسته می‌کند که تمام منافع و علایق دیگر بشری باید تسلیم آن‌ها شده و در پای آن‌ها قربانی شوند: «کشاورزی» و «جنگ». او چنان اهمیت انحصاری و فوق‌العاده‌ای به این دو مقوله می‌دهد که برای توصیف آن‌ها اصطلاحی ویژه وضع می‌کند که به «تمرکز بر امر واحد» یا «یکسان‌سازی (یونیفیکاسیون)» ترجمه می‌شود. تمام آینده کشور به این امر واحد بستگی دارد:

«دولتی که حتی برای یک سال به یکسان‌سازی دست یابد، برای ده سال قدرتمند خواهد بود؛ دولتی که برای ده سال به یکسان‌سازی دست یابد، صد سال قدرتمند خواهد ماند؛ و دولتی که برای صد سال به یکسان‌سازی دست یابد، هزار سال اقتدار خواهد داشت و به سیادت بر جهان (زیر آسمان) خواهد رسید.» (۸۴، ص ۱۵۴).

دولت تنها باید این فعالیت‌ها را تشویق کند:

«کسی که خواهان شکوفایی دولت است، این باور را در ذهن مردم می‌کارد که دستیابی به مناصب دولتی و رتبه‌های اشرافی تنها از مجرای پرداختن به امر واحد امکان‌پذیر است.» (۸۴، ص ۱۴۸).

تمام فعالیت‌های اقتصادی باید تنها یک هدف داشته باشند: کشاورزی. برای این گزاره دو دلیل اقامه می‌شود. نخست آنکه:

«هنگامی که تمام اندیشه‌ها معطوف به کشاورزی باشد، مردم ساده‌زیست و بی‌شائبه خواهند بود و هدایت و اداره آنان آسان‌تر خواهد شد.» (۸۴، ص ۱۵۳).

دوم آنکه، این امر به تأمین آذوقه ارتش در طول جنگ‌های طولانی کمک خواهد کرد. پیشنهاد می‌شود زمین‌های بایر آباد شوند و دهقانانی که از دیگر قلمروها کوچانده می‌شوند در آنجا اسکان یابند؛ دهقانانی که باید با وعده معافیت از بیگاری و خدمت نظامی تا سه نسل، جذب این کار شوند. به نظر می‌رسد دهقانان در این زمین‌های بایر آبادشده، در انقیاد و وابستگی بیشتری به دولت قرار داشتند و «قلمرو شاهی» را شکل می‌دادند، که این امر

کارآمدی این تصمیم را برای دولت دوچندان می‌کرد. شان یانگ بارها و بارها پس از ارائه هر یک از تدابیر اداری، بند خود را با این جملات به پایان می‌برد:

«...و آن‌گاه زمین‌های بایر بی‌گمان کشت خواهند شد.»

برای اشراف، تنها راه دستیابی به ثروت و پیشرفت شغلی باید خدمت نظامی باشد:

«تمام امتیازات، مواجب، مناصب اداری و رتبه‌های اشرافی باید تنها در ازای خدمت در ارتش اعطا شود و راه‌های دیگر باید مسدود گردد. زیرا تنها از این طریق است که می‌توان از دانا و نادان، شریف و عامی، شجاع و ترسو، شایسته و بی‌کفایت-از تک‌تک آنان-تمام دانش و توان جسمی‌شان را بیرون کشید و وادارشان کرد که جان خود را برای حاکم به خطر اندازند.» (۸۴، ص ۲۰۴).

در فعالیت‌های نظامی جایی برای ملاحظات اخلاقی نیست، بلکه برعکس:

«اگر ارتش دست به اقداماتی بزند که دشمن جرأت انجامش را ندارد، این بدان معناست که کشور قدرتمند است. اگر کشور در زمان جنگ مرتکب کارهایی شود که دشمن از انجام آن شرم دارد، سود خواهد برد.» (۸۴، ص ۱۵۶).

اما حاکم از هرگونه تعهد اخلاقی در قبال سربازان خود نیز آزاد و معاف است. او بر آنان نیز، همانند دیگر مردمان، از طریق پاداش و مجازات فرمان می‌راند. آوردن سه سر بریده دشمن، به معنای ارتقای درجه در رتبه‌های اشرافی است.

«اگر پس از گذشت سه روز، فرمانده ارتش این رتبه را به کسی اعطا نکرده باشد، خود او به دو سال کار اجباری محکوم خواهد شد.» (۸۴، ص ۲۱۸).

«سربازی که از خود ترس نشان دهد، با بستن به ارابه‌ها از هم دریده می‌شود؛ سربازی که جرأت کند بر فرمانی خرده بگیرد، داغ زده می‌شود، بینی‌اش قطع می‌گردد و در پای دیوار شهر رها می‌شود.» (۸۴، ص ۲۱۹).

سربازان نیز همانند بقیه جمعیت با سیستم مسئولیت مشترک به هم پیوند می‌خورند؛ آنان به گروه‌های پنج‌نفره تقسیم می‌شوند و در صورت خطای یک نفر، همگی اعدام می‌شوند. بدین ترتیب:

«ضروری است مردم را به چنان وضعیتی رساند که از نپرداختن به کشاورزی رنج بکشند و از نجنگیدن در هراس و وحشت به سر برند.» (۸۴، ص ۲۳۴).

برای نیل به این مقصود، تمام فعالیت‌هایی که متفاوت با «امر واحد» بوده و «امور بیرونی» نامیده می‌شوند، به طور سیستماتیک سرکوب می‌گردند. در نتیجه، پیش از هر چیز آن دسته از فعالیت‌ها که کمتر تحت نظارت و کنترل دولت قرار داشتند و در آن‌ها ابتکار عمل شخصی یا فردیت بیشتر بروز می‌یافت، تعطیل می‌شدند. برای نمونه، پیشنهاد می‌شود که تجارت خصوصی غلات ممنوع گردد. در این صورت، بازرگانان ناگزیر خواهند شد به کشاورزی روی آورند «و زمین‌های بایر بی‌گمان زیر کشت خواهند رفت». عوارض و تعرفه‌ها باید به شدت افزایش یابد تا هرگونه تجارت خصوصی بی‌ارزش و بی‌سود شود، و اصولاً باید تلاش کرد تا طلا کمترین نقش ممکن را ایفا کند:

«هرگاه طلا پدیدار شود، غله ناپدید می‌گردد؛ و هرگاه غله پدیدار شود، طلا رخت برمی‌بندد.» (۸۴، ص ۱۶۱).

بازرگانان و کسانی که برای آنان کار می‌کنند باید به کارهای اجباری و بیگاری‌های دولتی گسیل شوند. پرداختن به صنایع دستی نیز تشویق نمی‌شود:

«مردمان عادی به تجارت مشغول می‌شوند و به صنایع دستی گوناگون روی می‌آورند تا از کشاورزی و جنگ بگریزند. هرگاه چنین وضعی پیش آید، دولت در خطر خواهد بود.» (۸۴، ص ۱۴۸).

باید کاری کرد که کار مزدی (مزدبگیری شخصی) ناپدید شود و اشخاص خصوصی نتوانند دست به پروژه‌های ساخت‌وساز بزنند. باید انحصار دولتی بر استخراج معادن و بهره‌برداری از آب‌راه‌ها برقرار گردد:

«اگر حق مالکیت بر کوه‌ها و آب‌راه‌ها در یک دست متمرکز شود... زمین‌های بایر بی‌گمان زیر کشت خواهند رفت.» (۸۴، ص ۱۴۴).

ساکنان باید به زمین پیوند خورده و تثبیت شوند:

«اگر مردم از حق جابه‌جایی و کوچ خودسرانه محروم شوند... زمین‌های بایر بی‌گمان زیر کشت خواهند رفت.» (۸۴، ص ۱۴۵).

تمام این تدابیر در قالب یک اصل کلی خلاصه می‌شوند:

«در زیر این آسمان تقریباً هیچ‌گاه پیش نیامده است دولتی که در آن آفت رخنه کرده و شکاف پدید آمده باشد، نابود نشود. از این روست که حاکم دانا با وضع قوانین، منافع خصوصی را ریشه‌کن می‌سازد و بدین ترتیب، دولت را از شکاف‌ها و آفت‌ها مصون می‌دارد.» (۸۴، ص ۱۹۸).

مانع اصلی در مسیر تحقق این نظم و سبک زندگی، نیرویی است که مبارزه با آن یکی از محورهای اصلی کتاب را به خود اختصاص داده است. شان یانگ برای نامیدن این نیرو از واژه‌ای بهره می‌گیرد که به «انگل‌ها» یا (به تعبیر لفظی) «شپش‌ها» ترجمه می‌شود. گاه از شش انگل سخن می‌رود، گاه هشت و گاه ده انگل. این انگل‌ها عبارتند از: «شی‌جینگ» یا «شوجینگ» (کتاب سرودها و کتاب تاریخ، که منابع پرورش فکری، ادبی و تاریخی بودند)، موسیقی، فضیلت، تکریم نیاکان کهن، انسان‌دوستی، بی‌طمعی (وارستگی)، سخنوری، هوش تیز و غیره. در ادامه، دانش، استعداد و آموزش نیز به این فهرست افزوده می‌شوند. به نظر می‌رسد سخن بر سر فرهنگ در گسترده‌ترین معنای آن است؛ فرهنگی که سطحی از ارزش‌های اخلاقی و انسانی را نیز برای فرد مطالبه می‌کند. وجود این «انگل‌ها» با «امر واحد» و با کل برنامه نویسنده ناسازگار است.

«اگر در دولتی ده انگل وجود داشته باشد... حاکم نخواهد توانست حتی یک تن را بیابد که بتواند از او برای دفاع یا جنگ تهاجمی بهره گیرد.» (۸۴، ص ۱۵۱).

«آنجا که این هشت انگل هم‌زمان حضور داشته باشند، قدرت حاکمه از مردم خود ضعیف‌تر خواهد بود.» (۸۴، ص ۱۶۲).

در این صورت، دولت تجزیه خواهد شد؛ و در غیر این صورت، به سیادت بر جهان دست خواهد یافت.

«اگر به دانش بها داده شود و جلویش گرفته نشود، رشد خواهد کرد؛ اما هرگاه دانش رشد یابد، اداره کشور غیرممکن خواهد شد.» (۸۴، ص ۱۸۲).

«اگر به سخنوران و تیزهوشان ارج نهاده شود، اگر دانشمندان آواره به خدمات دولتی جذب شوند، و اگر فرد به خاطر دانش و آوازه شخصی‌اش سرشناس گردد، این بدان معناست که در کشور راه برای افراد نادرست گشوده شده است. اگر راه بر این سه گروه از مردمان بسته نشود، کشانیدن مردم به جنگ غیرممکن خواهد بود...» (۸۴، ص ۲۲۴).

شان یانگ هشدار می‌دهد:

«تمام مردم کشور دگرگون شده‌اند؛ آنان به سخنوری خو گرفته، از آموزش لذت می‌برند، به تجارت روی آورده، به صنایع دستی گوناگون سرگرم شده و از کشاورزی و جنگ گریزان گشته‌اند. اگر اوضاع بدین منوال پیش رود، زمان نابودی کشور چندان دور نخواهد بود.» (۸۴، ص ۱۵۲).

او می‌گوید در روزگار باستان چنین نبود:

«استعداد سرشار توانمندان فایده‌ای نداشت و بی‌کفایتی ناتوانان زیانی به بار نمی‌آورد. از این رو، هنر حکومت‌داری خوب دقیقاً در توانایی کنار گذاشتن و طرد کردن انسان‌های توانمند و باهوش نهفته است.» (۸۴، ص ۲۳۱).

و سرانجام، این اندیشه در ساده‌ترین شکل خود چنین بیان می‌شود:

«وقتی مردم نادان باشند، هدایت و اداره آنان آسان است.» (۸۴، ص ۲۳۷).

تعالیم شان یانگ یادآور یک آرمان‌شهر (اتوپیا) اجتماعی و توصیفی از «دولت ایده‌آل» است که در آن «منافع خصوصی ریشه‌کن شده»، عشق به نزدیکان جای خود را به عشق به نظم و مقررات دولتی داده، تمام اندیشه‌های مردم بر امر واحد متمرکز گشته و این سیستم با سخن‌چینی، مسئولیت مشترک و مجازات‌های سخت قوام یافته است. اما در یک جنبه، شان یانگ جایگاهی کاملاً ویژه در میان نویسندگان چنین سیستم‌هایی دارد. بسیاری از آنان تلاش کردند تا ایده‌آل‌های خود را در زندگی واقعی پیاده کنند؛ برای نمونه، افلاطون در پی حاکمی بود که زندگی در دولت خود را بر پایه تعالیم او سامان دهد. اما تلاش‌های افلاطون به آنجا فرجام یافت که «دیونیسیوس»، جبار سیراکوز که افلاطون بدان امید بسته بود، او را به عنوان برده فروخت. اما شان یانگ حاکم خود را یافت و

این فرصت را به دست آورد تا ایده‌هایش را در واقعیت محقق سازد. «شیائو گونگ»، شاه دولت «چین»، او را به عنوان نخست‌وزیر خود منصوب کرد و شان یانگ موفق شد یک رشته اصلاحات را در راستای تعالیم خود به اجرا درآورد.

آنچه درباره قوانین و اصلاحات شان یانگ ثبت شده، بدین شرح است:

۱) کشاورزان («کسانی که به حرفه اصلی مشغول بودند») از بیگاری و کارهای اجباری معاف شدند.

۲) کسانی که به فعالیت‌های فرعی مشغول بودند، پس از شناسایی، به بردگی کشیده می‌شدند.

۳) رتبه‌های اشرافی تنها در ازای خدمات جنگی اعطا می‌شد. مناصب عالی دولتی تنها به دارندگان این رتبه‌ها واگذار می‌گردید. کسانی که فاقد رتبه‌های اشرافی بودند، از هرگونه تجمل‌گرایی و خودنمایی منع شدند. بدین ترتیب، طبقه حاکم از یک آریستوکراسی موروثی به دیوان‌سالارانی بدل شد که کاملاً وابسته به لطف کارگزاران ارشد و شخص پادشاه بودند.

۴) کشور به بخش‌ها و شهرستان‌هایی تقسیم شد که توسط کارگزاران دولتی اداره می‌شدند.

۵) خانواده‌های بزرگ متلاشی و تقسیم شدند؛ پسران بالغ از زندگی مشترک با پدر منع گردیدند. این اقدام به عنوان تلاشی برای نابودی ساختار سنتی کمون‌های روستایی ارزیابی می‌شود.

۶) زمین‌ها مرزبندی شدند و مرزهای طولی و عرضی میان مزارع برقرار گردید. برخی تاریخ‌نگاران در این اقدام، نابودی کمون‌ها و انقیاد مستقیم دهقانان در برابر دیوان‌سالاری را می‌بینند؛ در حالی که برخی دیگر آن را به معنای مجاز شمردن خرید و فروش آزاد زمین تفسیر می‌کنند. با توجه به روح حاکم بر کتاب و قوانین شان یانگ که علیه ابتکار عمل شخصی و منافع خصوصی جهت‌گیری شده بود، تفسیر دوم بسیار نامحتمل به نظر می‌رسد.

۷) مجازات مرگ برای سرقت اسب یا گاو وضع شد.

۸) هر پنج خانه در قالب یک واحد ضامن (بائو) و هر ده خانه در قالب یک زنجیره ضامن (لیان) سازماندهی شدند. اگر یکی از اعضای این واحدها مرتکب جرمی می‌شد، باقی اعضا موظف به گزارش و سخن‌چینی بودند؛ در غیر

این صورت، آنان را از کمر به دو نیم می‌کردند. در مقابل، فرد گزارش‌دهنده پاداشی معادل کسی دریافت می‌کرد که دشمنی را در جنگ کشته باشد.

این قوانین با مقاومت و مخالفت شدیدی روبه‌رو شد، اما شان یانگ توانست بر معترضان چیره شود؛ مخالفان به مناطق مرزی تبعید شدند. با این حال، خطر از سویی دیگر در کمین او بود؛ حامی بزرگ او، شاه شیائو گونگ، درگذشت و جانشین او که از شان یانگ بیزار بود، او و تمام اعضای خانواده‌اش را اعدام کرد. اما اصلاحات شان یانگ لغو نشد و همان‌طور که خود او پیش‌بینی کرده بود، دولت «چین» را به سیادت و هژمونی بر کل جهان (زیر آسمان) رساند. در سده سوم پیش از میلاد، چین در قالب دولتی به شدت متمرکز-«امپراتوری چین»-متحد شد؛ دولتی که در آن، ایده‌های شان یانگ با انسجام بیشتر و در ابعادی به مراتب گسترده‌تر تحقق یافت.

در رأس دولت، حاکمی قرار داشت که لقب «هوانگ‌دی» را برای خود برگزید. این لقب تا سال ۱۹۱۲ پابرجا ماند. این عنوان معمولاً به «امپراتور» ترجمه می‌شود، هرچند معنایی والاتر دارد: چیزی شبیه به «فرمانروای الهی زمین». نخستین امپراتور فرمان داد تا او را «شی هوانگ‌دی» (که در تاریخ با نام «چین شی هوانگ‌دی» ماندگار شد) بنامند. جانشینان او می‌بایست «شی دوم» (ار–شی)، «شی سوم» (سان–شی) «و به همین ترتیب تا ده‌ها هزار نسل بعد» خوانده شوند (اما در واقعیت، این سلسله در زمان فرزند چین شی هوانگ‌دی سرنگون شد). امپراتور به عنوان تنها کاهن بزرگ و مرجع مذهبی کشور اعلام گردید. در سنگ‌نبشته‌ای که به فرمان امپراتور برپا شد، آمده است:

«در محدوده شش جهت (چهار سوی گیتی، فراز و فرود)، همه جا زمین امپراتور است... در هر جایی که پای انسانی بدان رسیده، هیچ‌کس نبوده که تسلیم فرمان امپراتور نشده باشد. شایستگی‌های امپراتور از شایستگی‌های پنج امپراتور (افسانه‌ای) پیشی گرفته و لطف و عنایت او حتی شامل حال گاوها و اسب‌ها نیز گشته است.» (۸۲، ص ۱۶۲).

یک مفهوم تاریخی پذیرفته شد که بر پایه آن، تاریخ جهان (زیر آسمان) از چرخش پنج دوره متناظر با پنج عنصر تشکیل می‌شد: خاک، چوب، فلز، آتش و آب. رنگ مشکی که متناظر با عنصر آب بود، به عنوان رنگ رسمی دولت اعلام شد و واژه «مردم» با اصطلاح «سرسیاهان» جایگزین گردید. عدد شش که متناظر با آب بود، عددی

مقدس شمرده شد و فرمان داده شد که در محاسبات و شمارش‌ها «مبنا عدد شش قرار گیرد». برای نمونه، «واحد ضامن» که برای سیستم مسئولیت مشترک ایجاد شده بود و در قوانین شان یانگ از پنج نفر تشکیل می‌شد، اکنون شامل شش نفر بود.

تقسیمات کشوری سنتی و تاریخی ملغی شد. به جای آن، امپراتوری به ۳۶ ایالت (استان) و این استان‌ها نیز به نوبه خود به شهرستان‌ها تقسیم شدند. کشور توسط یک دیوان‌سالاری متمرکز اداره می‌شد. بازرسان ویژه‌ای («یوجین‌یویشی») که مستقیماً تحت فرمان امپراتور بودند، بر کار تمام کارگزاران نظارت می‌کردند و گزارش‌های خود را به پایتخت می‌فرستادند. در شرایط بحرانی، چنین بازرسانی برای ارتش نیز گماشته می‌شدند. فرمانداران شهرستان‌ها بر کار کدخدایان محلی و ناظران اخلاق عمومی («سان‌لیو»)، انبارداران («شفو»)، گزمه‌ها («یوجیائو») و متصدیان چاپارخانه‌ها («تین‌ژانگ») نظارت داشتند. مناسک عبادی و آیین‌ها یکپارچه شد، آیین‌های محلی سرکوب گردید و معابدی ساخته شد که مستقیماً به دولت وابسته بودند. نظارت بر این امور به کارگزاران دیوانی ویژه واگذار شده بود. کارگزاران خاصی به امور نظامی و اقتصادی و همچنین خدمت‌رسانی به شخص امپراتور اشتغال داشتند. بخش اعظم کارگزاران مواجب خود را به طور منظم در قالب غله دریافت می‌کردند. تنها کارگزاران عالی‌رتبه و فرزندان امپراتور از درآمدهای مناطق خاصی بهره‌مند می‌شدند، هرچند در آن مناطق فاقد هرگونه حق سیاسی یا حاکمیتی بودند.

همسو با تعالیم شان یانگ، کشاورزی به عنوان «حرفه اصلی» اعلام شد. در سنگ‌نبشته امپراتور آمده است:

«شایستگی امپراتور در این است که مردم را به پرداختن به حرفه اصلی واداشت. او کشاورزی را تشویق کرد و کارهای فرعی را ریشه‌کن ساخت...» (۸۲، ص ۱۶۱).

امپراتور مالک تمام زمین‌های کشور شناخته می‌شد. به نظر می‌رسد هنگامی که در سده اول پس از میلاد، امپراتور «وانگ مانگ» تمام زمین‌ها را «زمین‌های شاهی» اعلام کرد، تنها سنت پیش‌تر تثبیت‌شده را یادآوری می‌کرد. این رویکرد خود را در قالب تحویل اجباری محصول و انجام بیگاری‌های گوناگون (مانند کارهای اجباری، خدمت نظامی و غیره) که کشاورزان موظف به انجامشان بودند، نشان می‌داد. با این حال، داده‌هایی درباره خرید و فروش زمین توسط اشخاص خصوصی نیز وجود دارد. اما با این همه، شالوده کشاورزی را کماکان کمون (جامعه

روستایی) تشکیل می‌داد که دولت از مجرای آن، دهقان را به بند می‌کشید. مقامات محلی کمون موظف بودند مراقبت کنند که دهقانان به موقع راهی مزارع شوند؛ آنان حتی می‌توانستند دهقانی را که سهمیه کار خود را انجام نداده بود، به روستا راه ندهند. در یکی از رساله‌های آن دوران آمده است که وقتی در زمان بیماری یکی از شاهان چین، کمون‌های روستایی گاوهایی را برای سلامت او قربانی کردند، مجازات شدند؛ چرا که مقامات مرکزی حق مالکیت و تصمیم‌گیری کمون‌ها بر احشام‌شان را به رسمیت نمی‌شناختند. در یک اثر تاریخی متعلق به دوره‌های بعد آمده است که چگونه یکی از اهالی روی سنگی چنین نوشت:

«با مرگ امپراتور چین شی هوانگ، زمین‌ها تقسیم خواهد شد.»

فرد خاطی هرگز شناسایی نشد؛ سنگ را آرد کردند و تمام ساکنان آن حوالی اعدام شدند (۸۲، ص ۱۸۰). از این رویداد می‌توان نتیجه گرفت که در دوران سلطنت چین شی هوانگ، تدابیری در جهت اشتراکی کردن زمین‌ها به اجرا درآمده بود که نارضایتی شدید مردم را در پی داشت.

یک ابزار کلیدی برای انقیاد کشاورزی در برابر دستگاه دولتی، انحصار امپراتور بر آب بود. دیوانی ویژه، مدیریت تمام دریچه‌ها، سدها و کانال‌های آبیاری را بر عهده داشت. در این میان باید توجه داشت که در دوره چین، آبیاری مصنوعی نقش بی‌نهایت بزرگی در کشاورزی ایفا می‌کرد. تدبیر دیگری که در همین راستا اعمال می‌شد، کوچاندن توده‌های بزرگ دهقانان به زمین‌های تازه تصرف‌شده بود؛ جایی که آنان تحت نظارت مستقیم‌تر و بی‌واسطه‌تر قدرت مرکزی قرار می‌گرفتند.

درباره صنایع دستی خصوصی در امپراتوری چین اطلاعات بسیار اندکی بر جای مانده است. تنها اشاراتی به دارندگان کارگاه‌های ذوب آهن وجود دارد که به ثروت بزرگی دست یافتند. در مقابل، توصیف‌های مفصلی از کارگاه‌های بزرگ دولتی برای ساخت تسلیحات در دست است. تمام محصولات این کارگاه‌ها به انبارهای دولتی تحویل داده می‌شد. روشن است که مقامات تسلیحات فلزی را از مردم مصادره می‌کردند و از این رو می‌توان پنداشت که تمام تولید اسلحه در انحصار دولت بوده است. در سنگ‌نبشته امپراتور آمده است:

«تمام ابزارها و سلاح‌ها بر پایه یک الگوی واحد تولید می‌شوند.» (۸۲، ص ۱۶۱).

دولت انحصار استخراج نمک و سنگ معدن را در دست داشت. در کارگاه‌ها و پروژه‌های ساختمانی دولتی، ارتش‌هایی از صنعتگران کار می‌کردند. درباره برخی از آنان روشن است که برده دولتی بودند، اما وضعیت حقوقی برخی دیگر چندان مشخص نیست. دولت دست به پروژه‌های ساخت‌وساز در ابعادی زد که تا آن زمان بی‌سابقه بود. راه‌های عظیمی که «راه‌های امپراتوری» نامیده می‌شدند ساخته شد که کشور را از سویی به سوی دیگر می‌پیمود. پهنای این راه‌ها به ۵۰ قدم می‌رسد و در میان آن، راهی مرتفع به پهنای حدود ۷ متر برای سفرهای امپراتور و همراهانش اختصاص یافته بود. دژهای دفاعی که پیش‌تر توسط ایالت‌های مختلف ساخته شده بود، تخریب گردید. «دیوار بزرگ چین» ساخته شد-سازه‌ای عظیم که مرزهای شمالی امپراتوری را حفاظت می‌کرد. منطقه دیوار با جاده‌ای مستقیم که از شمال به جنوب کشیده شده بود و موانع طبیعی را دور نمی‌زد، به پایتخت متصل گردید: «کوه‌ها را می‌شکافتند، دره‌ها را پر می‌کردند و راهی مستقیم می‌ساختند.» (۸۲، ص ۱۷۱). نیروهای عظیمی برای ساخت کاخ‌ها (در حومه پایتخت ۲۷۰ کاخ بنا شد) و آرامگاه بزرگ امپراتور هدر رفت.

فعالیت‌های ساختمانی و اقتصادی دولت، و همچنین جنگ‌هایی که در مرزهای جنوبی و شمالی امپراتوری جریان داشت، نیازمند به‌کارگیری توده‌های عظیمی از انسان‌ها بود. دولت به طور گسترده از ابزار کوچ اجباری استفاده می‌کرد: گروه‌های نامطمئن جمعیت به قلمرو سابق چین کوچانده می‌شدند و در مقابل، مردمان مطمئن‌تر به مناطق تازه تصرف‌شده گسیل می‌گشتند. بدین ترتیب، گزارش‌هایی از کوچ اجباری ۱۲۰ هزار خانواده، ۵۰ هزار خانواده و ۳۰ هزار خانواده ثبت شده است.

تمام مردم به جز کارگزاران دولتی موظف به انجام بیگاری‌ها و وظایف متعددی بودند. خدمت نظامی شامل آموزش اجباری یک‌ماهه برای تمام مردان ۲۳ ساله، یک سال خدمت در ارتش منظم، خدمت مرزبانی و بسیج در ارتش در زمان جنگ بود. ابعاد ارتش‌های آن دوران نشان می‌دهد که چه توده‌هایی از مردم در این فرایند به‌کار گرفته می‌شدند: از ارتش‌های ۵۰۰ هزار نفره و ۳۰۰ هزار نفره سخن به میان آمده است... شمار به مراتب بیشتری از مردم به بیگاری‌های کاری کشانده می‌شدند؛ تنها در ساخت یکی از کاخ‌ها ۷۰۰ هزار نفر مشغول به کار بودند. بیگاری‌های اصلی عبارت بودند از: به کار گرفته شدن در ساخت کانال‌ها، کاخ‌ها، دیوار بزرگ چین و غیره؛ حمل و نقل محموله‌ها برای نیازهای دولتی، به ویژه نیازهای جنگی؛ و جابه‌جایی بارهای دولتی از طریق کانال‌ها و رودخانه‌ها. خدمت نظامی و بیگاری کاری همواره از هم تفکیک نمی‌شدند: در جنوب، ارتش کانال‌هایی برای

پشتیبانی نیروها می‌ساخت و در شمال، در ساخت دیوار بزرگ، ارتشی ۳۰۰ هزار نفره، اهالی بسیج‌شده برای بیگاری و بردگان دولتی هم‌زمان مشارکت داشتند. یک منبع تصویری چنین وضعیتی را ترسیم می‌کند:

«مردان بالغ را برای کار در غرب تا لین‌تائو و دی‌دائو، در شرق تا هوی‌جی و یان‌یوان، در جنوب تا یوگ‌شان و گویلین، و در شمال تا فی‌هو و یان‌شان گسیل می‌کردند؛ و در طول راه‌ها چنان جسدهایی بر زمین افتاده بود که می‌شد خندق‌ها را با آن‌ها پر کرد.» (۷۹، ص ۳۹۵).

این تدابیر فرار توده‌ای مردم را به همراه داشت: به جنگل‌ها، کوه‌ها، باتلاق‌ها، به نزد کوچ‌نشینان شمالی «شیونگ‌نو» و به دولت کره‌ای «چوسان». در منابع، رده خاصی تحت عنوان «مردمان پنهان‌شده» پدیدار می‌شود. نه تنها فقرا، بلکه توانگران نیز می‌گریختند: امپراتوری که پس از سرنگونی سلسله چین به قدرت رسید، فرمان داد تا زمین‌ها و رتبه‌های تمام فراریانی که به شهرستان‌های خود بازمی‌گردند، به آنان بازگردانده شود.

قوانین کیفری دوره چین از ایده‌های شان یانگ پیروی می‌کرد. این قوانین بر پایه اصل مسئولیت مشترک استوار بود. در قبال هر فرد، شش تن از خویشاوندانش مسئولیت داشتند. مجرم اعدام می‌شد و خویشاوندان پیوندیافته با او در قالب سیستم مسئولیت مشترک، به بردگی دولت درمی‌آمدند. شکل دیگری از مسئولیت مشترک با دیوان‌سالاری گره خورده بود: همراه با کارگزار خطاکار، کسی که او را برای آن سمت پیشنهاد داده بود و همچنین تمام کارگزارانی که از جرم مطلع بوده اما آن را گزارش نکرده بودند، به همان مجازات محکوم می‌شدند. شکل دیگری از این سیستم، اعدام «خویشاوندان سه شاخه خاندان» بود: یعنی خویشاوندان پدری، مادری و همسر. در فرمان آمده بود:

«بر روی تمام خویشاوندان مجرم از سه شاخه خاندان، پیش از هر چیز باید داغ زده شود، پاشنه پای راست و چپشان قطع گردد، با ضربات چوب تا حد مرگ زده شوند، سپس سرهایشان بریده شده و گوشت و استخوانشان در میدان شهر رها گردد. اگر مجرم تهمت‌زننده یا جادوگر باشد، نخست زبانش بریده می‌شود. این است آنچه مجازات با پنج شکنجه نامیده می‌شود.» (۷۹، ص ۳۷۹).

شکل ملایم‌تر این قانون، تنها نابودی دودمان مجرم بود.

تنوع شیوه‌های مجازات مرگ بی‌نظیر بود: چهار شقه کردن، دو نیم کردن، تکه‌تکه کردن، گردن زدن و به نمایش گذاشتن سر در میدان شهر، خفه کردن تدریجی، زنده به گور کردن، جوشاندن در دیگ، شکستن دنده‌ها و سوراخ کردن جمجمه. دیگر مجازات‌ها شامل بریدن کشکک زانو، بریدن بینی، اخته کردن، داغ زدن و چوب زدن بود. محکومیت به کارهای اجباری برای دوره‌های چندماهه تا چندساله و به بردگی کشیدن دولتی بسیار رایج بود. در سال‌نامه‌ای آمده است:

«تمام راه‌ها انباشته از محکومانی بود که لباس‌های سرخ‌رنگ بر تن داشتند، و زندان‌ها چنان از محبوسان لبریز بود که به بازارهای شلوغ می‌مانست.» (۸۵، ص ۵۸).

شاید نام‌آشناترین رویداد دوران سلطنت چین شی هوانگ، همان رویداد معروف به «کتاب‌سوزان» باشد که هدف از آن، سرکوب اندیشه‌های مستقل از دولت و نابود کردن منابع تاریخی متفاوت با روایت‌های رسمی بود. «لی سی»، نخستین وزیر امپراتور، پیش‌نویس فرمانی را به او پیشنهاد داد؛ در نامه او از جمله چنین آمده بود:

«اکنون اعلی‌حضرت کارهای بزرگی به انجام رسانده‌اند که آوازه آن‌ها در میان ده هزار نسل آینده طنین‌انداز خواهد شد. این البته چیزی است که دانشمندان نادان توان درکش را ندارند...»

«امروز که شما، امپراتور، کشور را متحد ساخته، سیاه را از سفید بازشناخته و یکپارچگی را برقرار کرده‌اید، آنان به علم خود می‌نازند و با کسانی همنشین می‌شوند که قوانین و تعالیم را انکار می‌کنند. هرگاه از فرمانی آگاه می‌شوند، بر پایه اصول علمی خود درباره آن بحث می‌کنند. وقتی وارد کاخ می‌شوند در دل خرده می‌گیرند، و چون خارج می‌شوند در کوی و برزن به بحث و مجادله می‌پردازند.

اگر جلو این کار گرفته نشود، در بالا جایگاه حاکم تضعیف خواهد شد و در پایین گروه‌ها و احزاب جان خواهند گرفت. سودمند آن است که ممنوع گردد.» (۸۱، ص ۱۵۰-۱۵۲).

در ادامه پیشنهادهایی برای تدابیر عملی ارائه شد که توسط امپراتور به تصویب رسید.

در فرمانی که به همین مناسبت صادر شد آمده بود:

«تمام کتاب‌هایی که ارتباطی با ‘‘چین-جی’’ (سال‌نامه‌های رسمی ایالت چین) ندارند، به استثنای کتاب‌هایی که در اختیار ‘‘بوشی’’ (دانشمندان دربار) هستند، سوزانده شوند. کسانی که در سراسر کشور هنوز جرأت می‌کنند کتاب‌های ‘‘شی‌جینگ’’، ‘‘شوجینگ’’ و آثار ‘‘بای‌جیا’’ (صد مکتب فلسفی) را نزد خود پنهان کنند، باید به نزد مقامات و نگهبانان آورده شده و کتاب‌هایشان سوزانده شود. کسانی که حتی دو نفری درباره ‘‘شی‌جینگ’’ و ‘‘شوجینگ’’ با هم گفتگو کنند، در میدان شهر به طور عمومی اعدام شوند؛ کسانی که با تکیه بر نمونه‌های گذشته بر زمان حال خرده بگیرند، اعدام گردند... کارگزارانی که شاهد پنهان کردن کتاب‌ها بوده یا از آن آگاه باشند اما اقدامی نکنند، به همان مجازات پنهان‌کنندگان محکوم شوند. کسانی که تا سی روز پس از ابلاغ این فرمان کتاب‌های خود را برای سوزاندن تحویل ندهند، داغ زده شده و برای ساخت دیوار بزرگ گسیل شوند. کتاب‌های مربوط به پزشکی، پیشگویی و کشاورزی مشمول این نابودی نیستند.» (۷۹، ص ۳۸۱).

مفهوم این تدابیر آن بود که مردم از امکان آموزش خصوصی محروم شدند. اشخاص خصوصی نمی‌توانستند کتابی داشته باشند، مگر کتاب‌هایی که به موضوعات کاملاً کاربردی اختصاص داشتند. بسیاری از این کتاب‌ها در مخازن دولتی که تنها کارگزاران به آن‌ها دسترسی داشتند، نگهداری می‌شدند. با این حال، کتاب‌های تاریخی دیگر ایالت‌ها به جز ایالت چین به طور کامل نابود شدند.

قربانیان این پیگردها تنها کتاب‌ها نبودند: به فرمان امپراتور، بیش از ۴۶۰ تن از دانشمندان کنفوسیوسی زنده به گور شدند و شمار بسیار بیشتری به مناطق مرزی تبعید گردیدند.

هرچند بعدها آیین کنفوسیوس به ایدئولوژی رسمی امپراتوری چین بدل شد و پیگردهای چین شی هوانگ در تاریخ به عنوان نماد بربریت ثبت گردید، اما خصومت حاکمان با تعالیم کنفوسیوس در دوره‌های بعد نیز نمایان شد. چنان‌که درباره بنیان‌گذار سلسله بعدی که جانشین سلسله چین شد، آمده است:

«پئی گونگ از دانشمندان کنفوسیوسی بیزار بود. هرگاه کسی با کلاه مخصوص کنفوسیوسی به نزد او می‌آمد، او بلافاصله کلاه را از سرش می‌ربود و در آن ادرار می‌کرد.» (۷۹، ص ۳۸۹).

در روزگار ما نیز حزب کمونیست چین مردم را به مبارزه با «پیروان کنفوسیوس و لین بیائو» فراخواند. همچنین در سال ۱۹۵۸، مائو تسه تونگ در دومین مجمع عمومی هشتمین کنگره حزب کمونیست چین درباره امپراتور چین شی هوانگ چنین گفت:

«او فرمانی صادر کرد که می‌گفت: ‘‘هر کس به خاطر گذشته، زمان حال را رد کند، خاندانش تا نسل سوم نابود خواهد شد’’. اگر تو دلبسته کهن باشی و نو را نپذیری، تمام خانواده‌ات را قتل‌عام خواهند کرد. چین شی هوانگ تنها ۴۶۰ کنفوسیوسی را زنده به گور کرد. اما او به گرد پای ما هم نمی‌رسد. ما در طول تصفیه‌ها با ده‌ها هزار نفر تسویه‌حساب کردیم. ما مانند ده چین شی هوانگ عمل کردیم. من ادعا می‌کنم که ما از چین شی هوانگ هم پاکیزه‌تر کار کردیم. او ۴۶۰ نفر را خاک کرد و ما ۴۶ هزار نفر را، یعنی صد برابر بیشتر. چرا که کشتن و سپس گودال کندن و دفن کردن نیز به معنای زنده به گور کردن است. به ما خرده می‌گیرند و ما را چین شی هوانگ و غاصب می‌نامند. ما تمام این‌ها را می‌پذیریم و معتقدیم که هنوز در این زمینه کم کار کرده‌ایم و می‌توان کارهای بیشتری انجام داد.»

پیوست: آیا «صورت‌بندی اجتماعی آسیایی» وجود داشته است؟

هر کسی که آزمون «ماتریالیسم تاریخی» را گذرانده باشد، طرح پایه‌ای تاریخ بشریت-یعنی توالی قانون‌مند صورت‌بندی‌ها (فرماسیون‌ها) شامل: کمون اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و کمونیسم-را به خوبی می‌شناسد. با این حال، این قانون بنیادین تاریخی از همان آغاز با چنین صراحتی تبلور نیافت و برخی رفقا هنوز هم در این باره پندارهای آشفته‌ای دارند.

ماجرا از این قرار است که بنیان‌گذاران روش علمی در تاریخ، در کنار صورت‌بندی‌های شناخته‌شده، گاه از صورت‌بندی دیگری به نام صورت‌بندی «آسیایی» یا «شیوه تولید آسیایی» یاد می‌کردند (رک: مکاتبات مارکس و انگلس، مقاله «حاکمیت بریتانیا در هند»، و دیباچه «گامی در نقد اقتصاد سیاسی»). به عنوان ویژگی تعیین‌کننده این صورت‌بندی، به نبود مالکیت خصوصی بر زمین اشاره می‌شد که شالوده تاریخ سیاسی و مذهبی شرق و «کلید درک آسمان شرق» را شکل می‌داد.

این موضوع در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ میلادی به طور جدی در علم تاریخ شوروی، به ویژه در ارتباط با تاریخ شرق باستان-میان‌رودان و مصر-مورد بحث قرار گرفت. در این کارزار، مکتب آکادمیسین «و. و. استرووه» به پیروزی رسید که بر دیدگاه مارکسیستی پافشاری می‌کرد؛ دیدگاهی که جوامع باستانی شرق را جوامعی برده‌داری می‌دانست. این پرونده را می‌شد به طور کامل مختومه دانست، به‌ویژه زمانی که در فصل چهارم کتاب معروف «تاریخ مختصر حزب کمونیست (بلشویک)» به قلم ای. و. استالین، طرح پنج‌بخشی توسعه تاریخی که همگان با آن آشنایند و فاقد «صورت‌بندی آسیایی» است، ارائه شد.

در این فضای روشن، انتشار دست‌نوشته مارکس در سال ۱۹۳۹ (که خود او قصد چاپش را نداشت) با عنوان «اشکال پیشاسرمایه‌داری تولید» (۸۶)، نوعی ناسازگاری ایجاد کرد؛ چرا که او در آنجا شیوه‌های تولید «آسیایی، باستانی، فئودالی و مدرن بورژوایی» را در یک مسیر واحد به عنوان «دوران‌های پیش‌رونده صورت‌بندی اقتصادی جامعه» برمی‌شمارد. به محض انتشار ترجمه روسی این اثر در مجله «منادی تاریخ باستان» (۸۷)، مقاله‌ای هدایتگر به چاپ رسید که هدفش جلوگیری از هرگونه تفسیر نادرست بود. آکادمیسین و. و. استرووه نوشت: «بدین ترتیب برای همیشه به تلاش‌های برخی تاریخ‌نگاران برای یافتن یک صورت‌بندی اقتصادی–اجتماعی آسیایی مجزا در آثار مارکس پایان داده می‌شود» و به سختی هشدار داد: «جامعه آسیایی، جامعه‌ای برده‌داری است». در واقع، بسیار خوب است که مارکس در این اثر از برده‌داری در شرق سخن می‌گوید، اما متأسفانه او در اینجا از اصطلاح تا حدی مبهم «بردگی سراسری (پوگولوفنویه)» استفاده می‌کند که به سختی در چارچوب «تصویر طبقاتی تاریخ» می‌گنجد.

این اظهارات واکنش تاریخ‌نگاران با گرایش‌های گوناگون را برانگیخت. «ک. ویتفوگل»، که یک مرتد کمونیسم و مرتجع بود، تا سطح اتهام‌زنی‌های سخیف درباره شباهت‌های ادعایی میان صورت‌بندی‌های «آسیایی» و سوسیالیستی سقوط کرد و حتی تلاش نمود تا در اینجا دلیلی برای این واقعیت بیابد که چرا مارکس و انگلس در اواخر عمر خود دیگر از «شیوه تولید آسیایی» یاد نکردند. هرچند ماهیت مغرضانه اظهارات ویتفوگل توسط تاریخ‌نگاران مارکسیست به طور کامل افشا شد، اما به تدریج برخی از خود آنان نیز به این موضوع-که به نظر می‌رسید پیش‌تر حل شده است-علاقه‌مند شدند. در صفحات مجلات مارکسیستی خارجی بحثی درگرفت که ده‌ها نویسنده در آن شرکت جستند. بازتاب این بحث‌ها در قالب یک مجموعه مقاله (۸۸) منتشر شد (رک: مقاله «بحث

درباره شیوه تولید آسیایی در مطبوعات مارکسیستی خارجی» در آن مجموعه)، که داده‌های ارائه شده در ادامه از آنجا اقتباس شده است.

یکی از نخستین کارها در این بحث، مقاله‌ای بود که در سال ۱۹۵۷ توسط پژوهشگری از جمهوری دمکراتیک آلمان به نام «ا. ولزکپف» منتشر شد. در آن مقاله این نظر مطرح گردید که برای توصیف شرق باستان، نه مفهوم برده‌داری «کلاسیک» کارآمد است و نه برده‌داری «پدرشاهی (پاتریارکال)». نویسنده معتقد بود که این جوامع در قالب مفهوم «شیوه تولید آسیایی» می‌گنجند-همانند چین، هند و آمریکای باستان. سپس در سال ۱۹۵۸، «ف. توکی» با بررسی مناسبات مالکیت در چین دوره چو، به این نتیجه رسید که در آنجا مالکیت خصوصی بر زمین وجود نداشته است و در آثار سال ۱۹۶۳ خود، این دوره را به عنوان زمان سیادت شیوه تولید آسیایی توصیف کرد. «ف. پوکورا» نیز در رابطه با چین باستان به همین نتیجه رسید.

پژوهش‌هایی که در آن‌ها «صورت‌بندی تولید آسیایی» در کشورها و دوران‌های جدید کشف می‌شد، مانند باران فرو می‌بارید. «ژ. سوره-کانال» (که نویسنده گزارش او را به عنوان ‘‘مارکسیست آفریقاشناس’’ معرفی می‌کند) این صورت‌بندی را در آفریقای استوایی پیش از استعمار می‌بیند، «پ. بواتو» در ماداگاسکار، «ر. گالیسو» در مغرب و الجزایر پیش از استعمار (البته در مورد اخیر در شکلی ناپایدار و تکامل‌نیافته)، «م. چشکوف» در ویتنام پیش از استعمار، «ک. مانیوانی» در لائوس سده‌های چهاردهم تا هفدهم، «م. آلمیدا» در مکزیک پیشاکلمبی، «س. سانتیس» در میان اینکاها، آزتک‌ها و مایاها، و «سنجر دیویچیوغلو» در امپراتوری عثمانی سده‌های چهاردهم تا پانزدهم. جالب اینجاست که ردپای «شیوه تولید آسیایی» را می‌توان در جهان معاصر نیز یافت (البته نه در آن معنایی که ویتفوگل مرتد ادعا می‌کرد). «ژ. چنو» می‌نویسد:

«این شیوه تولید (آسیایی) با این حال تنها به گذشته تعلق ندارد. بی‌گمان او ردهای عمیقی بر جای گذاشته است. برای نمونه، آیا سنت ‘‘وحدت عالی و برین’’ سهم بزرگی در استقرار سیستم مدیریت از مجرای یک رئیس دولت مقتدر-که در عین حال از اعتماد توده‌ها برخوردار است-در بسیاری از کشورهای تازه استقلال‌یافته آفریقایی-آسیایی نداشته است؟» (۸۸، ص ۵۵).

پژوهشگران در بررسی «شیوه تولید آسیایی»، ویژگی‌های نوظهور و شاخص زیر را بازمی‌یابند:

۱) نوع ویژه‌ای از مالکیت: این ویژگی پیش از هر چیز در نبود مالکیت خصوصی بر زمین تجلی می‌یابد؛ موضوعی که نخستین بار در اثر *ا. ولزکیف* مطرح شد. *ف. توکی* حتی فراتر رفته و مدعی است که در آسیا اساساً چنین مالکیتی وجود نداشته است. *ر. گالیسو* در این باره از «مالکیت عمومی» سخن می‌گوید و *ل. سدوف* می‌نویسد: «آنچه تمام مراحل تکامل شیوه تولید آسیایی و همه اشکال و دگرگونی‌های آن را تعریف می‌کند، نبود تقریباً کامل مالکیت خصوصی به عنوان سیستمی از مناسبات است.»

۲) نقش ناچیز تجارت: برای نمونه، *ژ. چنو* معتقد است که گردش و مبادله کالا در شیوه تولید آسیایی نقشی کاملاً فرعی داشته و تنها شامل «محصولات غذایی تکمیلی» در میان اقلام مصرفی کمون‌ها می‌شده است.

۳) شیوه استثمار ویژه: به گفته *ژ. چنو*، این شیوه «بنیاداً با برده‌داری کلاسیک و نظام ارباب‌رعیتی (فئودالی) متفاوت است» و از آن با عنوان «بردگی سراسری» یاد می‌شود. *ش. پرن* شاخص‌های اصلی این شیوه استثمار را چنین برمی‌شمارد:

- **الف) «بردگی سراسری» در واقع همان استثمار نیروی کار تقریباً رایگان است؛ یعنی به‌کارگیری توده‌های عظیم دهقانانی که برای مدتی از خانه، کاشانه و خانواده خود جدا می‌شوند.**
- **ب) در نظام «بردگی سراسری»، نیروی کار به شکلی بسیار اسراف‌کارانه و بی‌ملاحظه هدر می‌رود؛ این اتلاف نیرو نه فقط برای احداث کانال‌ها، سدها و پروژه‌های عمرانی، بلکه برای ساخت کاخ‌های فرمانروایان مستبد، اهرام و مقبره‌ها صورت می‌گیرد.**
- **ج) در این نظام، توده‌های وسیع تولیدکنندگان به کارهای بدنی سخت و بی‌نیاز از مهارت (عملگی) واداشته می‌شوند.**
- **د) در «بردگی سراسری»، قدرت استبدادی دولت، کمون‌های روستایی را مجبور می‌کند تا نیروی کار لازم را برای طرح‌های عمرانی بزرگ‌مقیاس دولتی تأمین کنند.**
- **هـ) استثمار از طریق تشکل‌هایی صورت می‌گیرد که توسط کمون‌های روستایی شکل گرفته‌اند؛ در چنین ساختاری، استثمار انسان به یک مدیریت متمرکز اقتدارگرا و رژیمی استبدادی نیاز دارد.**

۴) نقش ویژه دولت: دولت به عنوان «وحدت عالی و برین»، کمون‌های روستایی را استثمار می‌کند (*ای. ولزکیف، ش. پرن*) و «مستقیماً ابزار اصلی تولید را در کنترل خود دارد» (*ر. گالیسو*).

«صورت‌بندی آسیایی» دشواری‌های استثنایی و بی‌سابقه‌ای را پیش روی پژوهش‌های علمی مارکسیستی قرار می‌دهد؛ تا جایی که ارائه یک تحلیل طبقاتی از آن تقریباً غیرممکن از آب درآمد. برای نمونه، *ژ. چنو* ناگزیر به این نتیجه می‌رسد که تضادهای طبقاتی در اینجا به شکلی «اصیل و منحصربه‌فرد» شکل می‌گیرند؛ بدین معنا که تضادها وجود دارند بدون آنکه طبقه حاکم مالکیت ابزار تولید را به شکلی «روشن و متمایز» به خود اختصاص داده باشد. در اینجا طبقه حاکم نه اشخاص، بلکه «خود دولت به عنوان یک جوهر و کل قائم‌به‌ذات» است.

ف. توکی **می‌نویسد:**

«از میان تمام این مجموعه مسائل، چالش‌برانگیزترین پرسش این است که جامعه مبتنی بر شیوه تولید آسیایی چگونه به طبقات تقسیم می‌شد.» (۸۸، ص ۶۲).

در نتیجه، *توکی* و *چنو* به «نظریه کارکردی» طبقات می‌رسند؛ نظریه‌ای که بر پایه آن، تقسیم جامعه به طبقات آشتی‌ناپذیر (آنتاگونیست) نه بر اساس مالکیت استثمارگران بر ابزار تولید، بلکه بر پایه «کارکردهای مفید اجتماعی» استوار بود که توسط طبقه حاکم انجام می‌شد. *ل. سدوف* نیز با دفاع از نظریه «دولت–طبقه» به آنان می‌پیوندد.

سرانجام، *م. چشکوف* معتقد است که برای لایه اجتماعی حاکم در ویتنام پیش از استعمار، اصطلاح «طبقه» اصولاً مناسب نیست. آن جامعه هرمی از «کارگزاران (دیوان‌سالاران)» بود و امپراتور نیز «نخستین کارگزار» به شمار می‌رفت. این نخبگان به طور مستمر از طریق سیستم آزمون‌ها و مسابقات سراسری بازتولید و تقویت می‌شدند. ویژگی بارز این نخبگان متشکل از «کارگزاران–دانشمندان» این بود که جایگاه فرد در سلسله‌مراتب نه بر اساس مالکیت او بر ابزار تولید، بلکه برعکس، جایگاه و «رتبه» او در سلسله‌مراتب بود که موقعیت اقتصادی‌اش را تعیین می‌کرد. کل این «دولت–طبقه» حاکم، دهقانان کمون را نه بر پایه مالکیت بر ابزار تولید، بلکه بر اساس نقش کارکردی خود در اداره جامعه و اقتصاد آن استثمار می‌کرد.

آزموده‌ترین ابزار پژوهش علمی-یعنی تلاش برای استناد به نقل‌قول‌هایی از آثار کلاسیک مارکسیسم-در مواجهه با این پرسش به غایت دشوار، ناتوان و بی‌ثمر جلوه می‌کند:

«نظر مارکس درباره تقسیم اجتماعی و ساختار طبقاتی ‘‘شیوه تولید آسیایی’’ چه بود؟ بیهوده است اگر در آثار مارکس به دنبال یک فرمول یا تحلیلی ساده و روشن درباره این موضوع بگردیم؛ چرا که او به دلیل ضیق وقت، حتی فرصت نیافت تحلیلی کامل از وضعیت طبقات در سرمایه‌داری ارائه دهد. مارکس در فصل ۵۲ جلد سوم ‘‘کاپیتال’’ می‌خواست اندیشه‌های خود را در این باره شرح دهد، اما تنها توانست سطرهای نخستین دیواچه آن را بنویسد.» (۸۸، ص ۶۳).

دشوار است که با این اندیشه‌های اندوه‌بار *ف. توکی* هم‌صدا نشد.

اما علت این دشواری رسوخ‌ناپذیر در مسئله «شیوه تولید آسیایی» چیست که حتی در برابر سلاح صیقل‌خورده روش علمی مارکسیستی نیز تسلیم نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد دلیل آن را باید در این واقعیت جست که ما با پدیده‌هایی روبه‌رو هستیم که بسیار از ما دور و با عصر ما بیگانه‌اند؛ و برای یک مورخ مارکسیست معاصر، تصور این مناسبات اجتماعی ناشناخته و غریب بی‌نهایت دشوار است.

خلاصه

ما نمونه‌هایی را ذکر کردیم که بر پایه آن‌ها می‌توان تا حدودی درباره ماهیت گرایش‌های سوسیالیستی در اقتصاد (و بخشی از ایدئولوژی) برخی دولت‌های آمریکای جنوبی و شرق باستان داوری کرد. تمام این دولت‌ها به گونه‌ای بسیار ابتدایی تعلق دارند که در مرتبه‌ای پایین‌تر از جوامع باستانی (یونان و روم)، قرون‌وسطایی یا سرمایه‌داری قرار می‌گیرند (ما دولت‌های سوسیالیستی سده بیستم را به عنوان پدیده‌ای که برای همگان شناخته‌شده است، از دایره بررسی خود خارج کردیم). در ادبیات پژوهشی می‌توان به نمونه‌های مشابه دیگری نیز برخورد کرد (مانند دولت‌های باستانی در دره سند یا مکزیک پیشاکلمبی). اکنون ویژگی‌های اصلی این سنخ از جوامع را عمدتاً بر پایه اثر *هایکلهایم* (۹۰) خلاصه می‌کنیم.

شالوده تمام مناسبات اقتصادی بر این فرض استوار بود که دولت، در قامت شاه، مالک تمام منابع درآمد کشور است. هرگونه بهره‌برداری از این منابع باید بازخرید می‌شد-چه از طریق تحویل کالا به دولت و چه از راه انجام

بیگاری‌های کاری. انجام بیگاری برای دولت، وظیفه‌ای چنان بدیهی قلمداد می‌شد که امروزه خدمت وظیفه عمومی (سربازی) شمرده می‌شود. کسانی که به این کار گمارده می‌شدند، در قالب دسته‌ها و ارتش‌هایی (که اغلب تحت فرمان افسران بودند) سازماندهی شده و به پروژه‌های ساخت‌وساز عظیم فرستاده می‌شدند. آنان در مزارع دولتی کار می‌کردند، به کندن، تعمیر و لایروبی کانال‌های آبیاری و کشتیرانی می‌پرداختند، جاده‌ها و پل‌ها، دیوارهای شهر، کاخ‌ها و معابد، اهرام و دیگر آرامگاه‌ها را می‌ساختند و محموله‌ها را جابه‌جا می‌کردند. گاه این بیگاری‌ها بر دوش اقوام مغلوب گذاشته می‌شد و همان‌طور که *هایکلهایم* حدس می‌زند (۹۰، ص ۱۷۶)، کل سیستم بیگاری از همین‌جا شکل گرفت؛ یعنی دولت سیستم استثمار ملل مغلوب را به عنوان الگویی برای رفتار با اتباع خود برگزید.

بخش عمده زمین یا متعلق به دولت بود و یا تحت کنترل آن قرار داشت. زمین‌های معابد معمولاً زیر نظر کارگزاران دولتی اداره می‌شدند که بر کشت آن‌ها نظارت داشتند. دهقانان ابزار، احشام کاری و بذر را از دولت دریافت می‌کردند و اغلب به آنان دستور داده می‌شد که دقیقاً چه چیزی بکارند. آن‌ها موظف بودند بخش مشخصی از وقت خود را به بیگاری اختصاص دهند-عمدتاً کار در مزارع دولتی و معابد. جمعیت اصلی کشاورز وابستگی شدیدی به دولت داشت، با این حال اکثر آنان برده نبودند؛ نه برده دولتی و نه به‌ویژه برده شخصی. *گلب* برای توصیف آن‌ها از اصطلاح ‘‘serfs’’ یعنی «وابستگان» یا «رعایای متصل به زمین» استفاده می‌کند. او می‌نویسد:

«جمعیت کارگر و تولیدکننده در میان‌رودان و به طور کلی در خاور نزدیک باستان، یونان میسنی و هومری، و بعدها در اسپارت، کرت، تسالی و دیگر شهرهای یونان به استثنای آتن، و همچنین در هند، چین و غیره-نیروی کار اصلی را تشکیل می‌دادند که تمام‌وقت یا پاره‌وقت در زمین‌های عمومی متعلق به دولت، معابد و زمین‌داران بزرگ به کار گرفته می‌شدند؛ زمین‌داران بزرگ و اشرافی که خود معمولاً به عنوان کارگزاران دولتی خدمت می‌کردند. این طبقه از تولیدکنندگان، نیمه‌آزاد بودند.» (۶۹، ص ۸۳).

بردگان در اکثریت قریب به اتفاق موارد، تنها به عنوان خدمه خانگی به کار گرفته می‌شدند. در خصوص شرق کلاسیک، *ادوارد مایر* می‌گوید:

«در شرق به ندرت می‌توان جایی را یافت که برده‌داری نقش اصلی را در اقتصاد ایفا کرده باشد.» (۹۱، ص ۱۹۰، نقل در ۸۹).

مشابه بخش کشاورزی، صنایع دستی و تجارت نیز تحت کنترل دولت قرار داشت. دولت تا حد زیادی ابزار و مواد خام صنعتگران، و سرمایه بازرگانان را تأمین می‌کرد. هر دو گروه در صنف‌هایی سازماندهی می‌شدند که در رأس آن‌ها کارگزاران دولتی قرار داشتند. برای نمونه در مصر، تجارت خارجی تا دوره پادشاهی میانه به طور کامل در انحصار دولت بود. تجارت داخلی نیز تا سطح خردترین معاملات به شدت تحت نظارت اداری قرار داشت. بخش بسیار بزرگی از کالاها به طور مستقیم توسط دولت بازتوزیع و توزیع می‌شد.

پول نقش چندانی در تجارت نداشت. حتی کالاهای باارزش اغلب بدون پرداخت پول مبادله می‌شدند، هرچند در سندی که معامله را ثبت می‌کرد، ارزش پولی کالا قید می‌شد. *ماکس وبر* این پدیده را «مبادله با ارزیابی پولی» می‌نامد. معمولاً بین ۱۲ تا ۲۰ شکل ابتدایی پول وجود داشت که ارزش نسبی آن‌ها توسط دولت تنظیم می‌شد و این امر اهرم مهم دیگری را برای هدایت اقتصاد در دست دولت قرار می‌داد.

اقتصاد شاهی نیروی اقتصادی اصلی کشور بود. *ماکس وبر* این شیوه اداره را به عنوان «اویکوس شاهی» توصیف می‌کرد تا نشان دهد که کل دولت از یک مرکز واحد اداره می‌شود، درست مانند ملک یک ارباب. در مصر، نام «فرعون»-«پر-عو»-به معنای «خانه بزرگ» است که دقیقاً با واژه یونانی «اویکوس» هم‌خوانی دارد. *هایکلهایم* مدعی است که دولت حدود ۹۰ درصد از کل اقتصاد را کنترل می‌کرد. او می‌نویسد:

«دستگاه قدرت شاهی در شرق باستان، از نظر اقتصادی مرجع مرکزی بود که بخش عمده محصول اجتماعی جمعیت سراسر منطقه به آنجا سرازیر می‌شد. از این مرکز، محصول موجود در قالب ساختارهای سازمانی گوناگون دوباره سرمایه‌گذاری می‌شد یا بنا به تصمیم لایه حاکم دولت، برای مصرف میان جمعیت توزیع می‌گشت. از این رو، بی‌دلیل نیست که تلاش‌های بسیاری صورت گرفته تا این سیستم اقتصادی شرق باستان را به عنوان ''سوسیالیسم پدرسالارانه'' توصیف کنند.» (۹۰، ص ۱۶۹-۱۷۰).

همپای آنکه تمام زندگی اقتصادی توسط دولت-که در شخص شاه تجسم می‌یافت-هدایت می‌شد، در قلمرو ایدئولوژی نیز باور به شاه خدای‌گونه، ولی‌نعمت و نجات‌بخش نوع بشر چیره بود. نقل‌قول دیگری از *هایکلهایم* بیاوریم که معرف این رویکرد است:

«او با تبدیل شدن به یک موجود انسانی، نوع بشر را نجات داد و دگرگونی غایت‌شناختی و فرجام‌شناختی نهاد سلطنت را در هر نسل محقق ساخت؛ این امر شاه را به موجودی کاملاً متمایز حتی از عالی‌رتبه‌ترین کاهنان یا اشراف بدل می‌کرد. شاه بشریت را با قدرت عرفانی بی‌کران خود در صلح و جنگ، با عدالتش در پاسداشت مواهب هستی و با بخشندگی‌اش در توزیع و سرمایه‌گذاری سرمایه‌های بی‌شمار به نفع اتباع خود نجات می‌داد.» (۹۰، ص ۱۱۶).

طبیعی است که چنین تمرکزگرایی ایدئولوژیک و اقتصادی، خشن‌ترین تدابیر سرکوب مردم را هم از نظر اخلاق حکومتی مجاز و هم از نظر فنی ضروری می‌ساخت. چنان‌که در هند، در قوانین مانو آمده است:

«نظم در سراسر جهان با مجازات‌ها برقرار می‌ماند» و «مجازات، همان شاه است». (نقل در ۸۹، ص ۱۳۸).

در مصر، هر کارگزاری حق اعمال مجازات‌های بدنی را داشت. وحشتی که فرعون در دل‌ها می‌افکند با ماری که بر تاج او نقش بسته بود نمادپردازی می‌شد؛ فرعون در جهان پس از مرگ در حال کشتن، قطعه‌قطعه کردن و جوشاندن انسان‌ها در دیگ به تصویر کشیده می‌شد (نقل در ۸۹، ص ۱۴۲). نام آیینی یکی از نخستین فرعون‌ها «عقرب» بود.

گرایش‌های سوسیالیستی در دولت‌های باستان به تفصیل در کتاب *ویتفوگل* (۸۹) مورد بررسی قرار گرفته است که ما پیش‌تر فکت‌های متعددی را از آن نقل کردیم. نظریه کلی نویسنده بر این است که او شماری از دولت‌های شرق باستان، آمریکای پیشاکلمبی، شرق آفریقا و برخی مناطق اقیانوس آرام-به‌ویژه جزایر هاوایی-را در قالب یک صورت‌بندی تاریخی ویژه به نام «جامعه هیدرولیک» یا «تمدن هیدرولیک (آب‌پایه)» دسته‌بندی می‌کند. این نام‌گذاری از آن رو است که *ویتفوگل* ویژگی اصلی تمام این جوامع را نقش بنیادین و حیاتی آبیاری مصنوعی در اقتصاد آن‌ها می‌داند. نویسنده مفهوم «جامعه هیدرولیک» را بسیار گسترده تفسیر می‌کند و تقریباً تمام دولت‌های غیرسرمایه‌داری-به جز یونان، روم و دولت‌های اروپای قرون‌وسطی-را در آن می‌گنجاند. اما او جامعه اینکاها، سومر، مصر فراعنه و هاوایی را به عنوان «ساده‌ترین جوامع هیدرولیک» متمایز می‌سازد؛ یعنی تقریباً همان مجموعه‌ای از پدیده‌ها که در اینجا مورد توجه ماست.

ویتفوگل به ویژگی‌های متعددی اشاره می‌کند که این جوامع را به یکدیگر و به دولت‌های سوسیالیستی سده بیستم پیوند می‌دهد. برای نمونه، او به نقش مشابهی اشاره می‌کند که آبیاری در کشاورزی و صنایع سنگین ایفا می‌کنند. در هر دو مورد، فعالیتی اهمیت ویژه می‌یابد که مستقیماً به تولید کالاهای مصرفی مربوط نمی‌شود، بلکه پایه و اساس ضروری آن را شکل می‌دهد (۸۹، ص ۲۷–۲۸). این بخش کلیدی اقتصاد در مالکیت دولت قرار دارد و دولت از این طریق، کنترل کامل زندگی اقتصادی و سیاسی کشور را اعمال می‌کند.

شبیه‌سازی‌های مشابهی توسط *هایکلهایم* نیز بررسی شده است. او برای نمونه می‌نویسد:

«علاوه بر این، برای پژوهشگرانی که این فرآیند را مطالعه کرده‌اند پنهان نیست که اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده و جمع‌گرایی (کلکتیویسم) در عصر ما، به طور ناخودآگاه بشر را به شرایط شرق باستان بازمی‌گرداند؛ یعنی هر زمان که ما تلاش می‌کنیم اشکال فردگرایانه و لیبرال جامعه را-که ویژگی‌های عصر آهن در طول سه هزاره درخشان گذشته تاریخ بوده‌اند-ملغی کنیم یا تغییر دهیم. در عوض، سده بیستم پرآشوب ما گرایش دارد که سازمان سنتی دولت، جامعه، اقتصاد و حیات معنوی ما را با بقایای اشکال جمع‌گرایانه سازماندهی شرق باستان-که به طور ناخودآگاه در زندگی و رویدادهای بسیاری از ملل معاصر حفظ شده است-پیوند دهد.» (۹۰، ص ۹۹).

«ابرقدرت‌های معاصر از نظر روحی بیش از آنچه خود بدان واقف باشند، به امپراتوری‌های بزرگ عصر مس و برنز یا به اشکال مشابه بعدی حکومت که مستقیم یا غیرمستقیم از الگوهای شرق باستان نشأت گرفته‌اند، نزدیک هستند. هر زمان که کشورهای ما نه به دنبال آزادی فردی، بلکه در پی کنترل همه‌جانبه باشند، شباهت نزدیکی با زندگی شهری برنامه‌ریزی‌شده تحت حاکمیت شاهان میان‌رودان و آسیای صغیر، فراعنه مصر، امپراتوران نخستین هند و اشکال مشابه حکومت پدیدار می‌شود. پیوندهای معنوی که سده نوزدهم را به تکامل کلاسیک اسرائیل، یونان و روم متصل می‌کرد، بسیار بیشتر از آنچه ما درک می‌کنیم، جای خود را به بازگشت به سرچشمه‌های شرق باستان داده است.»

(صفحه‌های ۹۹–۱۰۰ از منبع ۹۰)

پرده سوم: تحلیل

خطوط کلی سوسیالیسم

در بخش‌های پیشین این کتاب، شواهدی را گرد آوردیم تا تصویری از زمان و چگونگی ظهور سوسیالیسم در تاریخ بشریت به دست دهیم. اطلاعات ارائه‌شده بی‌تردید مدعی عرضه یک تاریخ منسجم و پیوسته از سوسیالیسم نیستند؛ بلکه رخدادها و حقایقی پراکنده‌اند که با چنان تنوع و گستردگی انتخاب شده‌اند که می‌توان بر پایه آن‌ها درباره ویژگی‌های کلی این پدیده داوری کرد. اکنون با بهره‌گیری از این داده‌ها، می‌توانیم بررسی موضوع اصلی پژوهش خود، یعنی «سوسیالیسم به عنوان یک مفهوم عمومی تاریخی» را آغاز کنیم.

طبیعی‌ترین گام برای شروع، تلاش برای ارائه تعریفی از سوسیالیسم است؛ اگر نه تعریفی رسمی و دقیق، دست‌کم روشن ساختن معنا و مفهومی که ما در قالب این واژه می‌گنجانیم. البته مسئله به این سادگی نیست که گویی در بخش‌های نخست کتاب، داده‌های تجربی خام گرد آمده و اکنون تنها استخراج وجوه مشترک آن‌ها باقی مانده است. فراموش نکنیم که این شواهد پیش‌تر بر پایه برخی شاخص‌ها انتخاب شده بودند که در آغاز کتاب به آن‌ها اشاره کردیم. با این حال، در اینجا با «دور باطل» روبرو نیستیم. ما ابتدا به ویژگی‌های مشابه در مجموعه‌ای از پدیده‌های تاریخی توجه کردیم؛ اکنون باید دریابیم که آیا این پدیده‌ها از چنان وحدت و یکپارچگی کافی برخوردارند که بتوان آن‌ها را جلوه‌هایی از یک مفهوم کلی و واحد دانست یا خیر. بدین‌سان، پرسش از تعریف سوسیالیسم در اینجا با پرسش از وجود سوسیالیسم به عنوان یک مقوله عمومی تاریخی گره می‌خورد. چنین مسیری در بررسی هر مفهوم کلی دیگر-برای نمونه، هنگام شناسایی و تفکیک یک گونه زیستی جدید در زیست‌شناسی-راهی طبیعی قلمداد می‌شود.

از این رو، کار خود را با فهرست کردن اصول بنیادینی آغاز می‌کنیم که در کارکرد دولت‌های سوسیالیستی و نیز در تعالیم سوسیالیستی (که در بخش‌های قبلی کتاب توصیف شدند) آشکار گردیده‌اند:

۱. نابودی مالکیت خصوصی

مارکس و انگلس بر خصلت شالوده‌ای این اصل تأکید کرده و در «مانیفست کمونیست» می‌نویسند:

«...کمونیست‌ها می‌توانند تئوری خود را در یک فرمول خلاصه کنند: الغای مالکیت خصوصی.»

این گزاره در شکل سلبی خود، بدون استثنا ویژگی مشترک تمام تعالیم سوسیالیستی و شاخصه اصلی همه دولت‌های سوسیالیستی است. اما در شکل ایجابی خود، یعنی به عنوان حکمی درباره ماهیت انضمامی مالکیت در جامعه سوسیالیستی، عمومیت کمتری دارد و به دو شکل متفاوت بروز می‌یابد: اکثریت قریب به اتفاق تعالیم سوسیالیستی، «اشتراک اموال» را (که به شکلی کمابیش رادیکال اجرا می‌شود) اعلام می‌دارند، در حالی که دولت‌های سوسیالیستی (و برخی تعالیم) بر پایه «مالکیت دولتی» استوار می‌شوند.

۲. نابودی خانواده

این اصل توسط اکثر تعالیم سوسیالیستی اعلام می‌شود. در برخی دیگر از تعالیم و همچنین در بعضی از دولت‌های سوسیالیستی، این اصل با چنین رادیکالیسمی اعلام نمی‌گردد، بلکه همان اصل به شکل کاهش نقش خانواده، تضعیف پیوندهای خانوادگی و از میان رفتن برخی کارکردهای آن تجلی می‌یابد. در اینجا نیز شکل سلبی این اصل عمومیت بیشتری دارد. اما به عنوان یک گزاره ایجابی درباره نوع خاصی از مناسبات جنسی یا رابطه فرزندان با والدین، به اشکال گوناگونی نمایان می‌شود:

- فروپاشی کامل خانواده، اشتراکی شدن زنان و نابودی تمام پیوندهای فرزندان با والدین تا حدی که یکدیگر را نشناسند؛
- سست کردن و تضعیف پیوندهای خانوادگی؛
- تبدیل خانواده به یک سلول تابع دولت دیوان‌سالار که در خدمت اهداف و تحت نظارت آن قرار دارد.

۳. نابودی دین

ما به ویژه به راحتی می‌توانیم خصومت سوسیالیسم با دین را مشاهده کنیم، زیرا این ویژگی-به جز استثناهایی نادر-در تمامی دولت‌ها و تعالیم سوسیالیستی معاصر جاری است. به ندرت پیش آمده که نابودی دین از مجرای قانون‌گذاری اعلام شود (مانند آلبانی)؛ اما اقدامات دیگر دولت‌های سوسیالیستی جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که

راهبر همه آن‌ها دقیقاً همین اصل نابودی دین است و تنها دشواری‌های بیرونی موقتاً مانع از تحقق کامل آن می‌شود. همین اصل بارها از اواخر سده هفدهم میلادی توسط تعالیم سوسیالیستی اعلام شده است.

تعالیم سده‌های شانزدهم و هفدهم سرشار از نگرشی سرد، شکاکانه و کنایه‌آمیز به دین بودند. این تعالیم اگر نه به طور ذهنی (سوژکتیو)، دست‌کم به طور عینی (ابژکتیو) بشریت را برای آن پیوند میان ایدئولوژی سوسیالیستی و الحاد ستیزه‌جو (آتئیسم مبارز) که در اواخر سده هفدهم و در طول سده هجدهم رخ داد، آماده می‌کردند. جنبش‌های بدعت‌گذارانه قرون وسطی ماهیتی مذهبی داشتند، اما دقیقاً آن دسته از جنبش‌ها که گرایش‌های سوسیالیستی آشکاری از خود نشان می‌دادند، به شکلی آشتی‌ناپذیر با دین رسمی جامعه پیرامون خود دشمنی می‌ورزیدند. فراخوان برای کشتن پاپ و نابودی همه راهب‌ها و کشیش‌ها چونان تاروپودی سرخ در سراسر تاریخ آن‌ها تنیده شده است. نفرت این جنبش‌ها از نمادهای اصلی مسیحیت یعنی صلیب و کلیسا شگفت‌آور است. سوزاندن صلیب‌ها و هتک حرمت کلیساها پدیده‌هایی هستند که از نخستین سده‌های مسیحیت با آن‌ها روبرو می‌شویم و می‌توانیم ردپای آن‌ها را تا روزگار خودمان دنبال کنیم.

سرانجام در دوران باستان، در سیستم سوسیالیستی افلاطون، دین به عنوان عنصری از ایدئولوژی دولتی نگریسته می‌شود. نقش آن به تربیت شهروندان و شکل‌دهی به دیدگاه‌های آنان در جهت مطلوب دولت فروکاسته می‌شود؛ با همین هدف، باورها و اسطوره‌های مذهبی جدید اختراع و باورهای کهن ملغی می‌گردند. به نظر می‌رسد در بسیاری از دولت‌های شرق باستان نیز دین رسمی نقش مشابهی ایفا می‌کرد و کانون آن، خدای‌گونه ساختن شاهی بود که تجسم دولت مقتدر مطلق به شمار می‌رفت.

۴. اشتراک یا برابری

این خواست در تقریباً تمامی تعالیم سوسیالیستی یافت می‌شود. شکل سلبی همین اصل، تلاش برای نابودی سلسله‌مراتب در جامعه پیرامونی است؛ یعنی فراخوان برای «خوار داشتن مغروران، ثروتمندان و صاحبان قدرت» و ملغی ساختن امتیازات. این گرایش غالباً دشمنی با فرهنگ را به عنوان عاملی که موجب نابرابری معنوی و فکری می‌شود پدید می‌آورد و در نهایت به فراخوان برای نابودی فرهنگ می‌انجامد. نخستین فرمول‌بندی چنین

دیدگاهی را می‌توان نزد افلاطون یافت و آخرین نمونه آن را در جریان‌های چپ معاصر غربی که فرهنگ را «فردگرایانه»، «سرکوبگر» و «خفقان‌آور» می‌دانند و به «جنگ چریکی ایدئولوژیک علیه فرهنگ» فرا می‌خوانند.

چنان‌که می‌بینیم، شمار اندکی از اصول روشن و متمایز در طول هزاران سال الهام‌بخش تعالیم سوسیالیستی بوده و به زندگی دولت‌های سوسیالیستی جهت داده‌اند. این وحدت و ارتباط متقابل میان تعالیم گوناگون سوسیالیستی توسط خود نمایندگان این مکاتب نیز درک می‌شد: توماس مونتسر به افلاطون ارجاع می‌دهد، ژان لیدن آثار مونتسر را مطالعه می‌کند، و کامپانلا از آناباپتیست‌ها به عنوان نمونه‌ای از تجسم عینی سیستم خود یاد می‌کند. مورلی و نویسنده ناشناس مقاله «دانشنامه» (انسیکلوپدی)، دولت اینکاها را به عنوان نمونه‌ای برای اثبات دیدگاه‌های اجتماعی خود می‌آورند و در مقاله‌ای دیگر از دانشنامه با عنوان «موراوها» که توسط فگه نوشته شده، فرقه «برادران موراویایی» به عنوان الگویی از نظم اشتراکی ایده‌آل معرفی می‌شود.

در میان سوسیالیست‌های متأخر، سن‌سیمون در آخرین اثر خود، «مسیحیت نو»، اعلام می‌کند که «مسیحیت نو از گرایش‌های مجزایی تشکیل خواهد شد که عمدتاً با ایده‌های فرقه‌های بدعت‌گذار در اروپا و آمریکا هم‌پوشانی دارند». نمونه‌های بسیار زیادی از این احساس خویشاوندی درونی میان جریان‌های سوسیالیستی دوران‌های مختلف می‌توان ذکر کرد. در اینجا تنها به آثار متعددی با عناوین نظیر «پیشگامان سوسیالیسم علمی» اشاره می‌کنیم که توسط نظریه‌پردازان ایدئولوژی سوسیالیستی نگاشته شده‌اند و در آن‌ها چهره‌هایی چون افلاطون، دولچینو، مونتسر، مور و کامپانلا به عنوان «پیشگامان» معرفی می‌شوند.

البته هسته مرکزی ایدئولوژی سوسیالیستی در ادوار مختلف در قالب اشکال متفاوتی ظاهر می‌شود: ما سوسیالیسم را در ردای پیشگویی عرفانی، طرح عقل‌گرایانه برای جامعه‌ای سعادتمند، یا دکترین علمی دیده‌ایم. سوسیالیسم در هر دوره‌ای برخی از ایده‌های عصر خود را جذب می‌کند و از زبان زمانه خود بهره می‌برد؛ برخی عناصر آن فرو می‌ریزند و برخی دیگر، برعکس، اهمیتی ویژه می‌یابند. این روند در مورد هر پدیده تاریخی دیگری با این مقیاس و عظمت صادق است.

من در اثری دیگر که آن هم به سوسیالیسم اختصاص داشت، «دین» را به عنوان پدیده‌ای تاریخی معرفی کردم که مانند سوسیالیسم در گذر زمان دستخوش دگرگونی می‌شود. اکنون اما به نظرم می‌رسد که این مقایسه بیشتر بر

خصلت بی‌نظیر و استثنایی ایدئولوژی سوسیالیستی-یعنی محافظه‌کاری بی‌سابقه و بی‌مانند آن-تأکید می‌کند. در واقع، از زمانی که اصول بنیادین سوسیالیسم برای نخستین بار در سیستم افلاطون فرمول‌بندی شد، باورهای دینی بشریت به کلی دگرگون گشته است: ایده توحید اهمیت جهانی یافت، مفهوم خدای واحد در سه اقنوم، لاهوت و ناسوت (خدای‌وارگی انسان)، رستگاری از راه ایمان و رشته‌ای از دیگر ایده‌های شالوده‌ای پدید آمدند. این در حالی است که اصول پایه‌ای سوسیالیسم تا به امروز دست‌نخورده باقی مانده و تنها شکل و استدلال‌های آن تغییر کرده است.

یکپارچگی و پیوستگی سیستم باورهای سوسیالیستی، در کنار محافظه‌کاری شگفت‌انگیز آن، در این واقعیت نیز آشکار می‌شود که بسیاری از جزئیات به شکلی کلیشه‌ای در جامعه‌ها و تعالیمی پدیدار می‌شوند که ارتباط چندانی با یکدیگر نداشته و گاه با فواصل زمانی عظیمی از هم جدا بوده‌اند. احتمال رخ دادن چنین شباهت‌های تصادفی به قدری ناچیز است که چاره‌ای جز پذیرش این فرض باقی نمی‌ماند که این جزئیات ناگزیر از نزدیکی روحی فوق‌العاده جریان‌های موجد خود ناشی می‌شوند. در اینجا به عنوان نمونه، چهار مورد از این هم‌پوشانی‌ها را ذکر می‌کنیم:

الف) انطباق جزئیات بسیاری در کتاب «اتوپیا»ی توماس مور با شیوه زندگی در دولت اینکاها، که روزگاری منجر به طرح پرسشی مضحک در آکادمی پاریس درباره میزان تأثیرپذیری مور از اطلاعات مربوط به امپراتوری اینکاها شد (که البته از نظر گاه‌شماری و زمانی غیرممکن بود).

ب) آیین مومیایی کردن اجساد رهبران درگذشته دولت و دفن آن‌ها در مقبره‌های هرمی یا پله‌پله شبیه به هرم، که در دولت‌هایی با گرایش‌های سوسیالیستی قوی و با وجود فواصل زمانی چند هزار ساله از یکدیگر دیده می‌شود.

ج) در کتاب «سیستم حقیقت» اثر دشان به جزئیات جالبی برمی‌خوریم: او هنگام توصیف جامعه سوسیالیستی آینده می‌گوید در آنجا «تقریباً همه چهره‌ها شکل و شمایلی یکسان خواهند داشت». همین اندیشه در یادداشت‌های مقدماتی داستایفسکی برای رمان «جن‌زدگان» (شیاطین) نیز مطرح شده است. شخصیتی که در رمان «پیوتر ورخوفنسکی» خوانده می‌شود و در پیش‌نویس‌ها «نچایف» نام دارد، درباره جامعه آینده می‌گوید:

«به باور من، حتی مردان یا زنان با چهره‌های بسیار زیبا نیز نباید راه داده شوند.» (۹۲، ج ۱۱، ص ۲۷۰).

داستایفسکی مایه رمان خود را از ایدئولوژی جنبش‌های نیست‌انگار (نیهیلیستی) و سوسیالیستی معاصر خود گرفته بود، اما نه او و نه آن جنبش‌ها نمی‌توانستند از آثار دشان که تازه در سده ما منتشر شد، آگاه باشند.

د) افلاطون در «جمهور» می‌نویسد در میان نگهبانان «هیچ‌کس نباید مسکن یا انباری داشته باشد که ورود به آن برای هر کسی که مایل باشد آزاد نباشد». تقریباً با همین تعابیر، آریستوفان در کمدی «زنان در مجلس شورا» می‌گوید:

«...فرمان می‌دهیم همه چیز را یکی کنند: دیوارها و حائل‌ها را فرو می‌ریزیم تا هر کس بتواند آزادانه نزد دیگری برود.»

این هم‌پوشانی را هنوز می‌توان با این فرض توضیح داد که هر دو نویسنده در یک دوران می‌زیسته‌اند، اما بعدها همین درون‌مایه نزد توماس مور نیز تکرار می‌شود. او برای نشان دادن اینکه مدینه فاضله‌اش تا چه حد اشتراکی اداره می‌شود، خانه‌های اتوپیایی‌ها را چنین توصیف می‌کند:

«درها دولنگه‌اند، با فشاری کوچک به آسانی باز می‌شوند و سپس خودبه‌خود بسته شده و هر کسی را به درون راه می‌دهند...»

مور البته افلاطون را خوانده بود و می‌توانست این ایده را از او به عاریت گرفته باشد. اما ما قانون ممنوعیت بستن درها را در دولت اینکاها نیز می‌بینیم! و باز هم دیرتر، در «جنایت و مکافات»، شخصیت لبه‌زیاتنیکوف مسئله «حق ورود آزاد به اتاق‌ها در جامعه آینده» را مطرح می‌کند:

«چندی پیش این موضوع بحث شد که آیا عضو کمون حق دارد در هر زمان که بخواهد به اتاق عضو دیگر، چه مرد و چه زن، وارد شود... خب، تصمیم بر این شد که آری، این حق را دارد...» (۹۲، ج ۶، ص ۲۸۴).

این صرفاً یک تخیل هنری محض نیست. داستایفسکی عمیق‌تر از هر متفکر دیگری در سده گذشته، ماهیت سوسیالیسم را فهمید و نقش آینده آن را پیش‌بینی کرد. او از میان هزاران ویژگی محافل نیهیلیستی که به خوبی می‌شناخت، چند شاخصه بسیار کلیدی را برگزید-و در این میان، حق ورود آزاد به مسکن، تقریباً ۲۵۰۰ سال پس از افلاطون، دوباره سر برآورد!

و سرانجام، این درون‌مایه در نخستین سال‌های پس از انقلاب در روسیه آشکار می‌شود. نیروی انفجاری که در آن زمان رخ داد، چنان عناصر ژرفی از ایدئولوژی سوسیالیستی را به سطح آورد که پیش از آن به دشواری دیده می‌شدند و بعدها نیز دوباره به حاشیه رانده شدند. از این رو، در ادامه کار بارها به این دوران گریز خواهیم زد؛ دورانی که گاه ابعاد بسیاری از سوسیالیسم را به گونه‌ای کاملاً نو روشن می‌سازد. در آن زمان، به ویژه اندیشه‌های بسیاری درباره این موضوع شکل گرفت که چگونه زندگی نوین بر زیست سنتی پیروز خواهد شد، آن را جمعی‌تر خواهد کرد، آشپزخانه‌های فردی را با آشپزخانه-کارخانه‌های عظیم جایگزین خواهد ساخت و آپارتمان‌ها را به خوابگاه‌های اشتراکی بدل خواهد کرد. یک نویسنده پرشور در آن دوران کتابی منتشر کرد و در آن به تبلیغ اشکال جدید زندگی بر پایه ایده‌های تروتسکی پرداخت (۹۳). او می‌نویسد:

«باید توضیح دهم که من وجود ساختارهای اتاق‌بندی‌شده را الزامی نمی‌دانم و معتقدم منظور از اتاق تنها می‌تواند فضای زیستی یک فرد باشد. چرا که خلوت‌گزینی در اتاق به هیچ روی برای انسان جمع‌گرا (کلکتیویست) ضروری نیست... خلوتی که در ساعت‌های خاص عشق‌ورزی نیاز است را او می‌تواند در باغ‌های ویژه لذت بیابد، جایی که او و یارش دنجی لازم را خواهند یافت.»

آشکار است که ایدئولوژی سوسیالیستی این توانایی را دارد که چون مهری کلیشه‌ای، نشان‌های مشخص و یکسانی را بر پیشانی جریان‌های سوسیالیستی دور از هم و حتی بی‌ارتباط با یکدیگر بکوبد.

نتیجه‌گیری ما مبنی بر اینکه «سوسیالیسم به عنوان یک پدیده تاریخی واحد وجود دارد»، مستدل و موجه به نظر می‌رسد. اصول بنیادی آن پیش‌تر نام برده شد:

- نابودی مالکیت خصوصی
- نابودی خانواده
- نابودی دین
- برابری و نابودی سلسله‌مراتب در جامعه

تجلیات گوناگون این اصول با وحدتی اندام‌وار (ارگانیک) در روح کلی، در جزئیات عینی و اغلب در گرایشی کاملاً آگاهانه به یکدیگر پیوند خورده‌اند.

این جنبه از سوسیالیسم که ما بررسی کردیم، تنها یکی از ابعادی است که این پدیده در آن بسط می‌یابد. سوسیالیسم نه فقط یک سیستم انتزاعی، بلکه تجسم عینی این سیستم در ظرف زمان و مکان است. از این رو، پس از ترسیم مرزهای آن به عنوان یک ایدئولوژی، اکنون باید روشن سازیم که سوسیالیسم در چه دوره‌هایی و در بستر کدام تمدن‌ها به شکل دکترین، جنبش مردمی یا ساختار دولتی پدیدار می‌شود.

اما در اینجا پاسخ بسیار مبهم‌تر است. در حالی که ایدئولوژی سوسیالیستی با شاخص‌هایی روشن و صریح مرزبندی شده است، به دشواری می‌توان گسترش و رواج سوسیالیسم را به دوره زمانی یا تمدن خاصی محدود دانست. اگر درباره آن دوره از تاریخ بشر سخن بگوییم که پس از پیدایش دولت آغاز شد، می‌توان جلوه‌های سوسیالیسم را تقریباً در تمامی اعصار و در همه تمدن‌ها یافت. تنها می‌توان به دوره‌هایی اشاره کرد که ایدئولوژی سوسیالیستی در آن‌ها به شکلی ویژه و درخشان نمایان می‌شود؛ این دوره‌ها معمولاً زمان گذار تاریخی و بحران‌ها هستند، مانند دوران اصلاح دین (پروتستانتیسم) یا سده ما. می‌توان دریافت که دولت‌های سوسیالیستی تنها در شرایط تاریخی خاصی سر برمی‌آورند، یا تلاش کرد تا فهمید چرا ایدئولوژی سوسیالیستی درست در عصر افلاطون به شکلی گویی آماده و تکامل‌یافته متولد شد-به این پرسش‌ها بعداً بازخواهیم گشت. اما برای نمونه، در تاریخ اروپا دوره‌ای نبوده است که در آن، به شکلی از اشکال، تعالیم سوسیالیستی رواج نداشته باشند. به نظر می‌رسد که سوسیالیسم یک عامل همیشگی در تاریخ بشر است، دست‌کم در دورانی که نهاد دولت وجود داشته است. بدون آنکه پیشاپیش درباره ماهیت آن داوری کنیم، باید سوسیالیسم را یکی از قدرتمندترین و جهانی‌ترین نیروهای فعال در عرصه تاریخ بدانیم.

در اصل، این دیدگاه به هیچ روی نو نیست. عناوینی چون «امپراتوری سوسیالیستی اینکاها»، «تاریخ کمونیسم و سوسیالیسم باستان» و «سوسیالیسم دولتی در سده پانزدهم پیش از میلاد» گواه این مدعاست. کارل ویتفوگل در کتاب پیش‌تر ارجاع‌شده خود (۸۹)، مواد و شواهد عظیمی را درباره دولت‌های شرق باستان، آمریکای پیش از اسپانیایی‌ها، شرق آفریقا و برخی مناطق اقیانوس آرام مانند جزایر هاوایی گرد آورده است. او دولت‌های توصیف‌شده را در مقوله «جامعه آبیاری» (هیدرولیک) دسته‌بندی کرده و شباهت‌های بی‌شماری میان این جوامع و دولت‌های سوسیالیستی مدرن نشان داده است. تاریخ تعالیم سوسیالیستی نیز با جزییاتی نه کمتر از این بررسی

شده است، چنان‌که در کتاب‌های پرشمار «تاریخ اندیشه‌های سوسیالیستی» که معمولاً با افلاطون آغاز می‌شوند، مشهود است. کویگن (۹۴) حتی به شوخی گفته است:

«سوسیالیسم به اندازه خود جامعه بشری کهن است، هرچند کهن‌تر از آن نیست.»

به نظر می‌رسد این دیدگاه باید مبنای هر تلاشی برای درک ماهیت سوسیالیسم قرار گیرد. این نگرش علی‌رغم ماهیت بسیار کلی خود، دایره استدلال‌های قابل‌طرح در این زمینه را به شدت محدود می‌کند: هرگونه تفسیری که سوسیالیسم را به ویژگی‌های یک دوره تاریخی خاص، نژاد یا تمدنی معین منتسب کند، باید کنار گذاشته شود. همچنین باید از تفسیر سوسیالیسم به عنوان مرحله مشخصی از تکامل جامعه بشری که با فراهم شدن شرایط لازم فرا می‌رسد، دست شست. برعکس، هر دیدگاهی درباره سوسیالیسم باید بر پایه‌ای چنان فراخ استوار باشد که بتواند امپراتوری اینکاها، فلسفه افلاطون و سوسیالیسم سده بیستم را هم‌زمان تبیین کند.

بررسی برخی دیدگاه‌ها درباره‌ی سوسیالیسم

پیش از آنکه دستاوردهای بخش پیشین را در تحلیل‌های بعدی سوسیالیسم به کار بندیم، می‌توانیم کارآمدی آن‌ها را در مسأله‌ای ساده‌تر و صرفاً انتقادی بسنجیم. بر پایه‌ی این اصول، به نقد و بررسی دیدگاه‌هایی خواهیم پرداخت که پیش‌تر درباره‌ی سوسیالیسم مطرح شده‌اند. در ادامه، چند نظریه را بررسی می‌کنیم که مفاهیم شناخته‌شده‌ی قبلی درباره‌ی سوسیالیسم در خطوط کلی خود به آن‌ها تقلیل می‌یابند.

۱) دیدگاه مارکسیسم

در این نگاه، سوسیالیسم به عنوان یک نظام دولتی، مرحله‌ای مشخص از تکامل تاریخی بشریت است که ناگزیر جایگزین سرمایه‌داری می‌شود؛ یعنی زمانی که سرمایه‌داری به سطح معینی از رشد خود رسیده باشد. سوسیالیسم به عنوان یک آموزه، جهان‌بینی پرولتاریا (که خود زاییده‌ی سرمایه‌داری است) و هم‌زمان، محصول تحلیل علمی و اثبات علمی جبر تاریخی نظام دولتی سوسیالیستی است.

چنین دیدگاهی کاملاً با فکت‌های تاریخی شناخته‌شده در تناقض است. اگر دولت‌های سوسیالیستی تنها در شرایط ناشی از رشد سرمایه‌داری پدید می‌آیند – چنان‌که برای نمونه لنین می‌نویسد: سوسیالیسم «از سرمایه‌داری

سرچشمه می‌گیرد، به لحاظ تاریخی از سرمایه‌داری تکامل می‌یابد و محصول عمل آن نیروی اجتماعی است که سرمایه‌داری پدید آورده است» – پس سوسیالیسم در امپراتوری اینکاها یا در دولت‌های شرق باستان از چه چیز سرچشمه گرفته و تکامل یافته بود، و محصول کدام نیروی اجتماعی بود؟

از سوی دیگر، رجوع به تاریخ تنها تردیدهایی را تقویت می‌کند که دنیای معاصر برمی‌انگیزد: دولت‌های سوسیالیستی در چین، کره شمالی و کوبا پدید می‌آیند؛ یعنی در کشورهایی که به هیچ وجه نمی‌توان تأثیر سرمایه‌داری را در آن‌ها تعیین‌کننده دانست.

همچنین یافتن پیوندی میان ایدئولوژی جنبش‌های سوسیالیستی با پرولتاریا ناممکن است؛ برای نمونه در جنبش مزدک یا در میان تابوری‌ها (Taborites). حتی در قرن نوزدهم نیز پیوند میان سوسیالیسم و پرولتاریا چندان مستحکم نبود. باکونین، برای مثال، سوسیالیسم را به دهقانان نزدیک‌تر می‌دانست و نیروی انقلابی اصلی را – دست‌کم در روسیه – دهقانان و راهزنان قلمداد می‌کرد:

«راهزن، انقلابی واقعی و یگانه انقلابی در روسیه است» (۹۵، ص ۳۵۳).

«و هنگامی که این دو نوع شورش، یعنی شورش راهزنان و دهقانان با هم متحد شوند، انقلاب مردمی رخ می‌دهد» (۹۵، ص ۳۵۴).

م. ن. پوکُرُفسکی، بزرگ‌ترین مورخ مارکسیست، در مخالفت با باکونین، در کمال شگفتی نه به قوانین درونی تاریخ (که برایش شناخته‌شده بود)، بلکه به شرایطی بسیار عینی‌تر استناد می‌کند:

«البته این حرف برای دهه‌ی ۶۰ – عصر راه‌آهن – کهنه شده است. غارت کردن در راه‌آهن بسیار دشوار بود» (۹۶، ص ۶۵).

و هنگامی که بنیان‌گذاران مارکسیسم، با به رسمیت شناختن پرولتاریا به عنوان نیروی اصلی دگرگونی اجتماعی آینده، تأکید می‌کردند که پرولتاریا «چیزی برای از دست دادن ندارد جز زنجیرهایش، و در عوض جهانی را به دست خواهد آورد»، اختلاف نظر آن‌ها با باکونین نه اصولی، بلکه بیشتر فنی بود. و در واقع، پس از مدتی نقش پرولتاریا به عنوان نیروی انقلابی اصلی، بدون هیچ تغییری در مفاهیم پایه‌ای تاریخی، مورد بازنگری قرار گرفت.

نئومارکسیست‌های تشکیل‌دهنده‌ی «چپ نو» (New Left) بر این باورند که طبقه کارگر دیگر نیروی انقلابی نیست، بلکه «در سیستم ادغام شده است» و به اصطلاح:

«طبقه کارگر جدید، فرزند دلبند سیستم است و به لحاظ ایدئولوژیک تابع سیستم است» (۴، ص ۵۷).

در عوض، امیدها به مردم کشورهای در حال توسعه، اقلیت‌های ملی معترض (مثلاً سیاه‌پوستان در ایالات متحده) و دانشجویان بسته می‌شود. از سوی دیگر، در نظریه‌ی مائو درباره‌ی تقابل «شهر جهانی» و «روستای جهانی» – که در آن «روستای جهانی» نماد نیروهای سوسیالیسم و «شهر جهانی» نماد سرمایه‌داری است – آشکارا نقش بسیار ناچیزی برای پرولتاریا در نظر گرفته شده است.

گزاره‌ی سوم نظریه‌ی مارکسیستی درباره‌ی سوسیالیسم – یعنی اینکه سوسیالیسم (در قالب مارکسیسم) یک نظریه‌ی علمی است – را در بند بعدی بررسی خواهیم کرد.

۲) آموزه‌های سوسیالیستی به عنوان نظریه‌های علمی

ضعف آشکار این دیدگاه در آن است که تنها بر بخش کوچکی از آموزه‌های سوسیالیستی انطباق‌پذیر است. بیشتر آن‌ها هرگز ادعای علمی بودن نداشتند و در قالب یک نظام فلسفی، مکاشفه‌ی عرفانی یا بحث درباره‌ی عادلانه‌ترین نظم اجتماعی عرضه می‌شدند. تنها در قرن نوزدهم – قرنی چنان غرق در کیش علم که حتی یک رمان ماجراجویانه نیز تنها در صورتی شانس موفقیت داشت که مثلاً شرلوک هولمز در آن از «روش علمی» استفاده کند – «سوسیالیسم علمی» پدیدار شد.

بنابراین، تنها باید بررسی کنیم که آموزه‌های سوسیالیستی قرن نوزدهم تا چه حد محصول کار علمی بوده‌اند. ادعای علمی بودن نتایج، به‌ویژه در مارکسیسم نقش بزرگی ایفا می‌کند، اما آموزه‌های سوسیالیستی دیگر نظیر فوریه‌گرایی (Fourierism) نیز چنین ادعاهایی داشتند. هرچند مارکس و انگلس با تحقیر فوریه را «سوسیالیست تخیلی» می‌نامند و عنوان «سوسیالیسم علمی» را تنها به آموزه‌ی خود اختصاص می‌دهند، فوریه مدعی بود تحلیلی از پدیده‌های اجتماعی ارائه داده که به اندازه‌ی فیزیک نیوتن دقیق بوده و بر پایه‌ی آن مدل‌سازی شده است. او می‌نویسد:

«نظریه‌ی کشش و رانش پرشور (پاسیونال) امری تزلزل‌ناپذیر است که قضایای هندسی کاملاً در آن کاربرد دارند...» (۹۷، ص ۴۳).

«بنابراین، درباره‌ی پیوند میان علوم جدید: به‌زودی دریافتم که قوانین کشش پرشور در تمام سطوح با قوانین جاذبه‌ی مادی که توسط نیوتن و لایب‌نیتس کشف شد انطباق دارد، و اینکه یگانگی حرکتی میان جهان مادی و جهان معنوی برقرار است» (۹۷، ص ۴۳).

مقایسه‌ی این دو آموزه – فوریه و مارکس – می‌تواند به درک این نکته کمک کند که انگیزه‌ی «علمی بودن» چه نقشی در هر دوی آن‌ها ایفا می‌کرده است.

در واقع، بنیان‌گذاران مارکسیسم همیشه اهمیت ساختارهای علمی فوریه را انکار نمی‌کردند. برای نمونه، انگلس در مقایسه‌ی آن‌ها با آموزه‌ی سن‌سیمون می‌نویسد:

«درست است که در آن‌ها نیز کمبود عرفان، و حتی گاه از نوع بسیار آشفته‌ی آن، دیده نمی‌شود. با این حال، اگر آن را کنار بگذاریم، چیزی باقی می‌ماند که نزد سن‌سیمونیست‌ها یافت نمی‌شود: پژوهش علمی، تفکر هوشیارانه، جسورانه و روشمند، خلاصه؛ فلسفه‌ی اجتماعی» (۳، ج II، ص ۳۹۵).

امروزه درک چنین دیدگاهی بسیار دشوار است. مفهوم کلی فوریه از تصورات امروزی درباره‌ی سبک یک نظریه‌ی علمی بسیار فاصله دارد. نظریه‌ی او بر این فرض استوار است که سیارات و دیگر اجرام آسمانی، موجوداتی زنده‌اند؛ آن‌ها زندگی می‌کنند، می‌میرند و با یکدیگر جفت‌گیری می‌کنند:

«سیاره موجودی است دارای دو روح و دو جنس. در عمل بارورسازی آن، همانند جانوران و گیاهان، دو ماده‌ی مولد با هم ترکیب می‌شوند.»

«جرم آسمانی می‌تواند جفت‌گیری کند: ۱) با خودش – قطب شمال و قطب جنوب، همانند گیاهان؛ ۲) با یک جرم آسمانی دیگر از طریق جریان یافتن سیال‌ها از قطب‌های مخالف؛ ۳) با چیزی بینابینی: گل مریم محصول درهم‌آمیزی سه رایحه (آروم) است: رایحه‌ی جنوبی زمین، رایحه‌ی شمالی اورانوس و رایحه‌ی جنوبی خورشید» (۹۷، ص ۶۹).

حیات زمین که به عنوان یک ارگانیسم واحد نگریسته می‌شود، پیوندی درونی با حیات بشریت دارد و ادوار گوناگون تکامل آن‌ها (که تاکنون هفت دوره بوده است) با یکدیگر منطبق‌اند. اکنون انتقال به دوره‌ی هشتم در پیش است:

«در این میان، زمین به‌شدت تشنه‌ی آفرینش است: گواه آن پدیدار شدن مکرر شفق قطبی است که نشان‌دهنده‌ی فحل بودن سیاره و جریان بی‌فایده‌ی سیال بارورکننده‌ی آن است؛ این سیال نمی‌تواند با سیال دیگر سیارات جفت‌گیری کند تا زمانی که نوع بشر کارهای مقدماتی را به انجام رساند؛ این کارها را تنها جامعه‌ی هشتم که قرار است سازمان یابد، می‌تواند انجام دهد» (۹۷، ص ۷۱).

این جامعه‌ی هشتم، همان «نظام ترکیبی» است که آرمان‌های سوسیالیستی را محقق می‌سازد. در توصیف آن، به «فالانسترها» (phalansteries)ی مشهور و اشکال گوناگون عشق آزاد برمی‌خوریم و در این میان، نقد تمدن هم‌عصر فوریه نیز مطرح می‌شود. با ورود به «جامعه‌ی هشتم»، بشریت کارهایی را انجام خواهد داد که پیش‌نیازهای عمل جدید جفت‌گیری زمین را فراهم می‌کند. در نتیجه، تغییراتی رخ خواهد داد که به نوبه‌ی خود تأثیری بارورکننده بر بشریت گذاشته و رشد «نظام ترکیبی» را تسهیل می‌کند: آب دریاها و اقیانوس‌ها طعم لیموناد به خود می‌گیرد؛ به جای کوسه‌ها و نهنگ‌ها، ضدکوسه‌ها و ضدنهنگ‌ها پدید می‌آیند؛ دوزیستان بسیاری ظاهر می‌شوند که به حمل‌ونقل و ماهیگیری کمک خواهند کرد؛ و در بیابان به جای شیرها و ببرها، ضدشیرها و ضدببرها پدید خواهند آمد که فرمانبردار اراده‌ی انسان‌ها خواهند بود.

بنابراین، ما در اینجا با تصوری بسیار کهن و اسطوره‌ای روبه‌رو هستیم که بر پایه‌ی آن، فعالیت انسان برای کارکرد کیهان ضروری است. دقیقاً بر اساس همین تصورات است که مراسم «اینتیچیوم» (Intichiuma) در میان بومیان استرالیا با هدف تضمین باروری طبیعت انجام می‌شد، یا قربانی کردن هزاران انسان توسط آزتک‌ها که به باور آن‌ها نیروی حیات‌بخش خورشید را حفظ می‌کرد. آشکار است که همین تصور کهن بنیان واقعی آموزه‌ی فوریه بود، نه «کاربرد قضایای هندسی» که در استدلال‌های او کاملاً غایب است. نظریه‌ی فوریه نه تنها بر هیچ «قضیه‌ی هندسی» یا «پژوهش علمی» استوار نیست، بلکه اساساً فاقد هرگونه تلاش برای تبیین و اثبات تکامل است. چنین احساس می‌شود که این نظریه به فوریه «الهام» شده است و در این دریافت بی‌واسطه، صداقتی وجود

دارد که تا حدی موفقیت آن را توضیح می‌دهد. اما تقلید از واژگان علمی – که در کار فوریه هنوز بسیار ناشیانه است – صرفاً ادای دینی به ذائقه‌ی قرن نوزدهم بود و برای بالا بردن جذابیت سیستم او به کار می‌رفت.

چنین نتیجه‌گیری آشکاری در مورد فوریه‌گرایی، ما را وا می‌دارد که ادعاهای مارکسیسم درباره‌ی نقش نظریه‌ی علمی را نیز بی‌چون‌وچرا نپذیریم. شاخصی که بنیان‌گذاران مارکسیسم آن را اصلی‌ترین محک معرفی کرده‌اند – یعنی «معیار عمل» – ظاهراً روشن‌ترین پاسخ را به دست می‌دهد. بر اساس این معیار، یک نظریه‌ی علمی را باید با پیش‌بینی‌های عینی‌اش سنجید. اما پیش‌بینی‌های مارکسیسم تقریباً همگی نادرست از آب درآمدند؛ احتمالاً با حدس‌های تصادفی می‌شد درصد بیشتری از پیش‌بینی‌های درست را به دست آورد. نمونه‌های متعددی بارها ذکر شده است و ما در اینجا تنها به سه مورد اشاره می‌کنیم تا بر خطای اصولی و ساختاری سوسیالیسم تأکید کنیم: در این موارد، حقیقت نه تنها چیز دیگری است، بلکه دقیقاً نقطه‌ی مقابل پیش‌بینی‌هاست.

الف) مسأله‌ی ملی:

«ویژگی‌های ملی و تضاد منافع خلق‌های گوناگون، هم‌اکنون نیز به برکت رشد بورژوازی، آزادی تجارت، بازار جهانی، یکدستی شیوه‌های تولید و شرایط معیشتی متناسب با آن‌ها، هرچه بیشتر در حال ناپدید شدن است. حاکمیت پرولتاریا سرعت ناپدید شدن آن‌ها را بیشتر خواهد کرد» (۳، ج V، ص ۵۰۰).

ب) به‌ویژه مسأله‌ی یهود: این مسأله باید به محض ناممکن شدن عملیات مالی و سوداگری از میان برود.

«ملیت موهوم یهودی، ملیت بازرگان و به‌طور کلی مرد پول‌پرست است» (۳، ج I، ص ۳۸۲).

«سازماندهی جامعه‌ای که پیش‌شرط‌های سوداگری و در نتیجه امکان سوداگری را ملغی سازد، یهودیت را ناممکن خواهد کرد» (۳، ج I، ص ۳۷۹).

ج) نقش دولت:

«نخستین اقدامی که در آن دولت واقعاً به عنوان نماینده‌ی کل جامعه ظاهر می‌شود – یعنی تملک ابزار تولید به نام جامعه – در عین حال آخرین اقدام مستقل آن به عنوان دولت است. مداخله‌ی قدرت دولتی در مناسبات اجتماعی در یک قلمرو پس از قلمرو دیگر زائد شده و خودبه‌خود از میان می‌رود. به جای حکومت بر افراد،

اداره‌ی امور و هدایت فرآیندهای تولیدی می‌نشیند. دولت ‘‘ملغی’’ نمی‌شود، بلکه ‘‘زوال می‌یابد’’» (۹۸، ص ۲۸۵).

«با ناپدید شدن طبقات، دولت نیز ناگزیر ناپدید می‌شود. جامعه‌ای که تولید را بر پایه‌ی انجمن آزاد و برابر تولیدکنندگان از نو سازماندهی کند، ماشین دولت را به جایی خواهد فرستاد که جایگاه واقعی‌اش در آنجاست: به موزه‌ی آثار باستانی، در کنار چرخ نخ‌ریسی و تبر مفرغی» (۳، ج XVI، ص ۱۴۹).

موفقیت عظیم و بی‌چون‌وچرای مارکسیسم در قرن نوزدهم و نیمه‌ی نخست قرن بیستم، به هیچ وجه درستی آن را به عنوان یک نظریه‌ی علمی اثبات نمی‌کند؛ زیرا اسلام نیز در زمان خود به همان اندازه موفقیت کسب کرد، در حالی که هرگز ادعا نداشت بخشی از علم به شمار می‌رود.

برداشت مستقیم از آثار بنیان‌گذاران مارکسیسم نیز همین نتیجه را تأیید می‌کند: در آن‌ها فضایی که ویژگی پژوهش‌های علمی است، دیده نمی‌شود. برای نویسندگان، کل جهان علم به دو بخش نابرابر تقسیم می‌شود. یک بخش، حلقه‌ی کوچکی از هم‌فکران آن‌هاست؛ بخش دیگر، دشمنانی هستند که علیه آن‌ها دست به توطئه زده‌اند و برای رسیدن به اهداف خود آماده‌ی هرگونه جنایتی علیه حقیقت هستند. برای نمونه، اقتصاددانان آلمانی سال‌ها کتاب *سرمایه* را بایکوت کردند در حالی که با ولع از روی آن رونویسی می‌کردند، و متخصصان انگلیسی جوامع بدوی نیز با کتاب مورگان همین کار را کردند. اما مارکس و انگلس نیز با آن‌ها ملایمت به خرج نمی‌دهند: آثار بنیان‌گذاران مارکسیسم سرشار از تعابیری درباره‌ی همکاران دانشگاهی‌شان است، مانند «جعل‌کاری‌های لیبرالی»، «ابتذال و کلیشه‌ی بدترین نوع»، «استاد این بلاهت پرطمطراق» و غیره.

آثار اصلی مارکسیسم فاقد برجسته‌ترین ویژگی خلاقیت علمی هستند: یعنی تلاش بی‌امان برای کشف حقیقت به خاطر خود حقیقت. هرچند گاهی این وظیفه‌ی دانشمند اعلام می‌شود، در عمل حقیقت همیشه «حزبی» است؛ یعنی تابع منافع مبارزه‌ی سیاسی. این نگرش حزبی به علم، برای نمونه در آخرین کلمات دیباچه‌ی اثر مارکس، *گامی در نقد اقتصاد سیاسی*، چنین بیان شده است:

«...دیدگاه‌های من، هرگونه که درباره‌ی آن‌ها داوری شود و هرچند با پیش‌داوری‌های خودخواهانه و طبقاتی ناسازگار باشد، محصول پژوهش‌های صادقانه و طولانی‌مدت است» (۳، ج XII، ص ۹).

بدین ترتیب، بلافاصله بر روی هرگونه مخالفت با دیدگاه‌های او، سایه‌ی شک افکنده می‌شود که گویا برخاسته از «پیش‌داوری‌های خودخواهانه» است. به برکت این بی‌تفاوتی نسبت به حقیقت است که در مارکسیسم اغلب با تناقضاتی روبه‌رو می‌شویم که بخش کوچکی از آن‌ها برای نابودی هر نظریه‌ی علمی کافی بود. برای نمونه، به ملاحظات ویتفوگل اشاره کردیم که چگونه «شیوه‌ی تولید آسیایی» در آثار مارکس و انگلس پدیدار و ناپدید می‌شد – بسته به فراز و نشیب‌های مبارزه‌ی آن‌ها با پرودون و باکونین. نمونه‌های بسیاری از این دست می‌توان آورد. برای مثال، در مانیفست کمونیست آمده است:

«قشرهای متوسط: صنعتگر کوچک، کاسب کوچک، پیشه‌ور و دهقان – همگی این‌ها انقلابی نیستند، بلکه محافظه‌کارند. حتی فراتر از آن، آن‌ها مرتجع هستند؛ آن‌ها می‌خواهند چرخ تاریخ را به عقب بازگردانند» (۳، ج V، ص ۴۹۳).

لاسال همین اندیشه را در برنامه‌ی گوتا می‌گنجاند:

«در برابر پرولتاریا، تمام توده‌های دیگر تنها یک توده‌ی مرتجع را تشکیل می‌دهند.»

اما درست در همین زمان، مارکس با لاسال (و بسیار ناموفق) بر سر نفوذ در سوسیال‌دموکراسی آلمان مبارزه می‌کند. و او می‌نویسد:

«لاسال مانیفست را حفظ بود، و اگر این‌چنین وحشیانه آن را تحریف کرد، تنها برای آن بود که خیانت خود به طبقه کارگر را توجیه کند» (۳، ج XV، ص ۲۷۷).

البته کتاب *سرمایه* مارکس، سبک یک رساله‌ی علمی را بسیار بهتر از مثلاً نظریه‌ی حرکات چهارگانه فوریه شبیه‌سازی می‌کند: در آن جدول‌ها، و شمار زیادی از نقل‌قول‌ها و پی‌نوشت‌ها (چنان‌که مارکس تأکید می‌کرد، حتی به زبان یونانی!) وجود دارد. اما در جوهر خود، این کتاب به همان اندازه غیرعلمی است؛ زیرا گزاره‌های محوری در آن ادعا می‌شوند، اما استنتاج نمی‌شوند. سرگئی بولگاکف در اثر خود (۱۰۰) به پی‌نوشتی در جلد اول سرمایه توجه نشان داده است:

«البته بسیار آسان‌تر است که از طریق تحلیل، به جوهر زمینی تصورات دینی پی برد، تا برعکس؛ یعنی از مناسبات واقعی داده‌شده، اشکال دینی آن‌ها را استنتاج کرد. روش دوم، تنها روش ماتریالیستی و در نتیجه، تنها روش علمی است.»

اما مارکس این سخن را تنها در یک پی‌نوشت می‌گوید و در هیچ‌کجا تلاش نمی‌کند «تنها روش علمی» خود را در عمل به کار بندد. به همین ترتیب، نه مارکس و نه انگلس تلاش نکردند نشان دهند که چگونه برای نمونه «آسیاب دستی، جامعه‌ی فئودالی با ارباب در رأس آن را پدید می‌آورد». در واقع آن‌ها نمی‌توانستند چنین کنند – آسیاب دستی در سومر باستان و بسیاری از جوامع دیگر شناخته‌شده بود. و از این دست نمونه‌ها نیز بسیار می‌توان آورد.

نگرش کلاسیک‌های مارکسیسم به علم، در اظهارات انگلس درباره‌ی ریاضیات به روشنی تصویر شده است. به هر روی، او در دیباچه‌ی *آنتی‌دورینگ* هشدار می‌دهد:

«...آگاهی از اینکه من هنوز به اندازه کافی بر ریاضیات مسلط نشده‌ام، مرا محتاط کرد: هیچ‌کس نخواهد توانست در کارهای من خطای واقعی نسبت به فکت‌های شناخته‌شده‌ی آن زمان، یا نادرستی در بیان نظریه‌های پذیرفته‌شده‌ی آن دوران بیابد» (۹۸، ص ۷).

با این حال، در همین اثر می‌توان گزاره‌هایی از این دست یافت:

«ما پیش‌تر اشاره کردیم که یکی از پایه‌های اصلی ریاضیات عالی، تضادی است که در آن نهفته است؛ یعنی اینکه در شرایطی معین، خط راست و خط منحنی باید یک چیز باشند. اما در ریاضیات عالی تضاد دیگری نیز محقق می‌شود؛ یعنی اینکه خطوطی که در برابر چشمان ما متقاطع هستند، با این حال در فاصله‌ی پنج یا شش سانتی‌متری از نقطه‌ی تلاقی خود باید موازی به شمار آیند، یعنی خطوطی که حتی در صورت امتداد بی‌نهایت نیز نمی‌توانند یکدیگر را قطع کنند» (۹۸، ص ۱۲۰).

«بکارت اعتبار مطلق اثبات‌پذیری انکارناپذیر همه چیز در ریاضیات برای همیشه به تاریخ پیوست؛ عصر اختلافات آغاز شد و ما به جایی رسیده‌ایم که بیشتر مردم نه به این دلیل که می‌فهمند چه می‌کنند دیفرانسیل و انتگرال

می‌گیرند، بلکه صرفاً به این دلیل که به آن باور دارند؛ چرا که تا کنون نتیجه همیشه درست به دست آمده است» (۹۸، ص ۸۵).

(یادآور می‌شویم زمانی که این مطلب نوشته می‌شد، نیم قرن از زمانی که کوشی بنیان دقیقی برای حساب دیفرانسیل و انتگرال ارائه داده بود می‌گذشت و ایده‌های او از دیرباز وارد کتاب‌های درسی شده بود.)

«اصول موضوعه‌ی ریاضی بیانگر محتوای ذهنی بسیار ناچیزی هستند که ریاضیات ناگزیر است آن را از منطق وام بگیرد. می‌توان آن‌ها را به دو مورد زیر تقلیل داد:

۱. کل بزرگ‌تر از جزء است...

۲. اگر دو مقدار هر کدام به تنهایی مساوی مقدار سومی باشند، آن دو با یکدیگر مساوی‌اند» (۹۸، ص ۳۴).

(به نظر می‌رسد حتی یک دانش‌آموز متوسط نیز باید دست‌کم «اصل موازی بودن» را از دوران دبیرستان به یاد داشته باشد!)

درباره‌ی اقتصاد سیاسی یا تاریخ، مارکس و انگلس آشکارا فکر نمی‌کردند که «هنوز به اندازه کافی بر آن‌ها مسلط نشده‌اند»، و این ملاحظه آن‌ها را مانند ریاضیات «محتاط» نمی‌کرد: می‌توان تصور کرد با چه قاطعیتی در این حوزه‌ها قلم می‌زدند.

به‌ویژه در نامه‌نگاری‌های مارکس و انگلس، دیدگاه‌هایی به چشم می‌خورد که سازگار کردن آن‌ها با تصورات معمول درباره‌ی فعالیت علمی بسیار دشوار است. برای نمونه، انگلس به نقطه‌ای در کتاب سرمایه اشاره می‌کند که ایرادی آشکار را برمی‌انگیزد و پیشنهاد می‌کند که این ایراد پیش‌بینی شود. مارکس پاسخ می‌دهد:

«اگر می‌خواستم همه‌ی ایراداتی از این دست را پیش‌بینی کنم، کل روش دیالکتیکی بیان را خراب می‌کردم. برعکس؛ این روش این مزیت را دارد که در هر گام تله‌هایی پیش پای این آقایان می‌گذارد و آن‌ها را مجبور می‌کند حماقت علاج‌ناپذیر خود را بی‌موقع برملا سازند» (۳، ج XXIII، ص ۴۲۵).

یا در نامه‌ای دیگر به انگلس:

«فرد عزیز! به نظر من تو بیهوده نگران هستی که فرمول‌های ساده‌ای مانند پول–کالا–پول و غیره را به خورد فیلیستین‌های انگلیسی، خوانندگان مجله، بدهی. برعکس؛ اگر تو هم مثل من ناچار بودی مقالات اقتصادی لالور، هربرت اسپنسر، مک‌لئود و غیره را در *وستمینستر ریویو* و غیره بخوانی، می‌دیدی که همه‌ی آن‌ها چنان سرشار از کلیشه‌های اقتصادی هستند – و علاوه بر این می‌دانند که این کار خوانندگانشان را به‌شدت خسته کرده است – که تلاش می‌کنند مقاله‌ی خود را با اصطلاحات (slang) شبه‌فلسفی یا شبه‌علمی چاشنی بزنند. علیرغم این ماهیت ظاهراً علمی، محتوا (که خود به خود برابر با صفر است) به هیچ وجه فهمیدنی‌تر نمی‌شود. کل ترفند در این است که خواننده را اغوا و سردرگم کنند...»

این پاراگراف با این توصیه پایان می‌یابد:

«...تو در واقع بیش از حد کمرویی می‌کنی. مردم چیز نو می‌خواهند، نو هم از نظر فرم و هم از نظر محتوا» (۳، ج XXIV، ص ۶۰–۶۱).

نگرش کلاسیک‌های مارکسیسم به علم را جالب است با موضوعی بسیار نزدیک مقایسه کنیم: بهره‌گیری مارکس از روش دیالکتیکی هگل. در اینجا نیز می‌توانیم به س. بولگاکف استناد کنیم. او در اثر پیش‌تر نقل‌شده‌ی خود (۱۰۰) نشان می‌دهد که *سرمایه*، و به‌ویژه فصل نخست جلد اول آن، «به شیوه‌ی هگلی» نوشته شده‌اند، اما در عین حال گویای تسلطی بسیار سطحی بر فلسفه‌ی هگل و به‌طور کلی فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، و بکارگیری بسیار بدوی از مقولات ظریف و عمیقاً پرورده‌ی آن فلسفه است. خود مارکس نیز گاه دیالکتیک را به معنایی کاملاً غیرمنتظره می‌فهمید:

«من به مسئولیت خودم ریسک کردم و این پیش‌بینی را انجام دادم، زیرا ناچار بودم به جای تو در تریبون به عنوان خبرنگارمان بنویسم. یادداشت: با این فرض که گزارش‌های دریافتی تاکنون درست باشند. ممکن است رسوا شوم. اما در آن صورت هم می‌توان به کمک کمی دیالکتیک بالاخره از مخمصه خلاص شد. البته پیش‌بینی‌های خودم را به گونه‌ای مطرح کردم که در حالت معکوس نیز حق با من باشد» (۳، ج XXII، ص ۲۱۷).

با بازگشت به مقایسه‌ی «روش علمی» فوریه و مارکس، باید اشاره کرد که در برخی موارد آن‌ها در سبک کار تفاوت چندانی ندارند؛ برای نمونه در بکارگیری روش‌های ریاضی.

برای مثال، استدلال‌هایی که فوریه در تایید این امر می‌آورد که جامعه «بر پایه‌ی اصول هندسی» اداره می‌شود:

«به عنوان نمونه:

ویژگی‌های دوستی – گرته‌برداری از ویژگی‌های دایره است

ویژگی‌های عشق – گرته‌برداری از ویژگی‌های بیضی است

ویژگی‌های پدری – گرته‌برداری از ویژگی‌های سهمی است

ویژگی‌های جاه‌طلبی – گرته‌برداری از ویژگی‌های هذلولی است

و ویژگی‌های جمعی این چهار اشتیاق – گرته‌برداری از ویژگی‌های چرخ‌زاد (سیکلوئید) است» –

کاملاً قابل مقایسه با استدلال‌های مارکس هستند.

مارکس درباره‌ی یکی از نتایج خود می‌گوید:

«این قانون آشکارا با تجربه در تناقض است»،

و با روش زیر از مخمصه خارج می‌شود:

«برای حل این تناقض ظاهری، هنوز به حلقه‌های واسط بسیاری نیاز است، همان‌طور که در جبر مقدماتی به حلقه‌های واسط بسیاری نیاز است تا فهمیده شود که ۰/۰ می‌تواند نشان‌دهنده‌ی یک مقدار واقعی باشد» (۳، ج XVII، ص ۳۳۷).

ظاهراً کارل یاسپرس بسیار بیشتر به حقیقت نزدیک است وقتی در مارکسیسم نه علم، بلکه اسطوره‌سازی بر پایه‌ی برخی باورهای جادویی را می‌بیند: این باور که نابودی جهان موجود کنونی به تولد انسان نوینی خواهد انجامید (در اثر ۱۰۱).

مفهوم «علمی بودن» اهمیت فوق‌العاده‌ای برای رشد سوسیالیسم در قرن نوزدهم داشت؛ از این رو بود که با این سرسختی پرورش یافت – نخست در شکل بسیار ساده‌لوحانه‌ی فوریه و سن‌سیمون، و سپس بسیار کامل‌تر توسط مارکس و انگلس. پیش از هر چیز، این مفهوم به آموزه‌های سوسیالیستی اعتبار یک مرجع عالی‌تر را می‌بخشید. اما فراتر از آن، و آنچه به‌ویژه اهمیت دارد، گزاره‌های آموزه‌های سوسیالیستی بدین ترتیب نمایی از عینیت و تا حدی جبر به خود می‌گرفتند؛ به عنوان پیامد قوانین درونی که مستقل از اراده‌ی انسان عمل می‌کنند.

انقلابیونی چون بابوف یا باکونین، در فراخوان خود برای نابودی جامعه‌ی پیرامون، ناچار بودند استدلال کنند که این جامعه زشت و ناعادلانه است. اما بدین ترتیب آن‌ها هر انسانی را به جایگاه قاضی می‌نشاندند و این امکان را برای او باقی می‌گذاشتند که در لحظه‌ای بگوید خود فرآیند نابودی – حتی زشت‌تر و ناعادلانه‌تر است. اما هنگامی که برای نمونه بوخارین در کتاب خود (۱۰۲) اعدام‌ها را یکی از اشکال «ساخت بشریت کمونیستی» اعلام کرد، در بستر مارکسیسم آسیب‌ناپذیر بود. چرا که انگلس برای مفهوم عدالت تنها یک جایگاه یافته بود – در انبار تاریخ، و تنها یک کاربرد – به عنوان شعاری سودمند برای تبلیغات (۹۸، ص ۳۵۲).

چگونه می‌توان در چنین حالتی درستی سخن شناخت‌ورز دقیقی چون بوخارین را آزمود؟ شاید روش او برای ساخت بشریت کمونیستی واقعاً ناشی از «قوانین درونی یا دیالکتیک تولید» باشد؟

در جهان امروز، که با ادعای علم برای حل هر مسأله‌ای و مشروعیت بخشیدن به هر اقدامی مسحور شده است، آیا هر کسی شهامت آن را خواهد یافت که در چنین وضعیتی، پیروی از ده فرمان «غیرعلمی» را به «قوانین درونی» علمی اثبات‌شده ترجیح دهد؟

به برکت این امر طبیعی است که جذابیت علم به عنوان «مرجع مشروعیت‌بخش» برای سوسیالیست–مارکسیست‌های قرن نوزدهم فوق‌العاده بزرگ بود. به‌ویژه، مارکس و انگلس با انرژی و توان کاری شگرف خود، حجم بسیار بزرگی از داده‌های علمی را – عمدتاً در حوزه‌ی اقتصاد سیاسی و تاریخ – بازخوانی کردند. اما آنچه آن‌ها در علم جستجو می‌کردند حقیقت نبود، بلکه تایید و مشروعیت بخشیدن به گزاره‌های کهن ایدئولوژی سوسیالیستی بود. منطق کار آن‌ها به روشنی در دیباچه‌ی آنتی‌دورینگ نشان داده شده است:

«در سال ۱۸۳۱ در لیون نخستین شورش کارگری رخ داد؛ در دوره‌ی ۱۸۳۳ تا ۱۸۴۲ نخستین جنبش کارگری ملی، جنبش چارتیست‌های انگلیسی، به اوج خود رسید» (۹۸، ص ۲۱).

«نادیده گرفتن همه‌ی این فکت‌ها، و نیز سوسیالیسم فرانسوی و انگلیسی که بیان نظری – هرچند بسیار ناقص – آن‌ها بود، غیرممکن بود» (۹۸، ص ۲۱).

«سوسیالیسم پیشین هرچند شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری موجود و پیامدهای آن را نقد می‌کرد، اما نمی‌توانست آن را توضیح دهد، و در نتیجه نمی‌توانست از پس آن برآید – تنها می‌توانست آن را به‌سادگی بی‌ارزش اعلام کند. اما مسأله در این است که از یک سو، ناگزیر بودن پدیداری شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در پیوند تاریخی آن و در نتیجه ناگزیر بودن نابودی آن توضیح داده شود، و از سوی دیگر – ماهیت هنوز فاش‌نشده‌ی این تولید نیز تبیین گردد؛ چرا که نقد پیشین بیشتر متوجه پیامدهای زیان‌بار بود تا خود تولید سرمایه‌داری» (۹۸، ص ۲۲).

مارکسیسم در اینجا دیگر نه به عنوان محصول یک پژوهش علمی عینی، بلکه به عنوان پاسخی به یک مسأله‌ی طرح‌شده در برابر ما ظاهر می‌شود: اثبات ناگزیر بودن نابودی سرمایه‌داری و جایگزینی آن با سوسیالیسم؛ مسأله‌ای که برای خود واضعان مارکسیسم به برکت مجموعه‌ای از شورش‌های کارگری در اروپا فوریت یافته بود.

۳) سوسیالیسم به مثابه نظریه‌ی انقلاب و اتاتیسم (دولت‌گرایی)

دیدگاه دیگر این است که سوسیالیسم نظریه‌ی آماده‌سازی و اجرای انقلاب است؛ مجموعه‌ای از قواعد که برای به دست گرفتن قدرت باید از آن‌ها پیروی کرد، و در عین حال – فناوری قدرت، فلسفه‌ی دولت مطلقه که کل زندگی را تابع خود می‌سازد؛ یعنی اتاتیسم (دولت‌گرایی).

برخلاف دیدگاه‌هایی که پیش‌تر بررسی شد، به سود این نظریه می‌توان استدلال‌های جدی ارائه داد. دشوار است بتوان انکار کرد که آموزه‌های سوسیالیستی نیرویی قدرتمند هستند که توانایی همراه کردن توده‌های مردم را دارند و می‌توانند راهی برای غصب قدرت باشند. همچنین بسیاری از مدینه‌های فاضله‌ی سوسیالیستی جامعه‌ای را توصیف می‌کنند که در آن دولت تمام جنبه‌های زندگی شهروندان خود را تحت کنترل درآورده است، و دولت‌های سوسیالیستی تا حدی این ایده‌ها را در عمل پیاده می‌کنند. در برخی موارد (مانند آموزه‌ی شانگ یانگ)،

کشیدن مرز میان برخی جنبه‌های سوسیالیسم و اتاتیسم افراطی ناممکن است: اگر دولت تمام زندگی را کنترل کند، اینکه مالکیت خصوصی تا چه حد به لحاظ حقوقی مجاز شمرده شده است، دیگر اهمیتی نخواهد داشت.

نخستین ایرادی که این مفهوم برمی‌انگیزد، بر استدلال‌های عینی استوار نیست؛ بلکه بیشتر جنبه‌ی زیبایی‌شناختی دارد. این توضیح در مقایسه با پدیده‌ای که قرار است آن را تبیین کند بسیار ناچیز است و نگاه به دین به عنوان «ساخته‌ی کاهنان برای تخدیر توده‌ها» را تداعی می‌کند. اما بسیاری از ویژگی‌های عینی سوسیالیسم نیز با این دیدگاه قابل توضیح نیستند.

در واقع، نگریستن به آموزه‌های سوسیالیستی به عنوان راهی برای کسب قدرت، دقیقاً گزاره‌های اصلی سوسیالیسم را بی‌پاسخ می‌گذارد. با این دیدگاه، چگونه می‌توان اصل اشتراک اموال را فهمید؟ برای رهبری توده‌ای گرسنه و فقیر، بسیار طبیعی‌تر است که وعده‌ی تقسیم مجدد اموال داده شود – دگرگونی‌های اجتماعی در دوران باستان نیز چنین ویژگی‌ای داشتند. شعار اشتراک حتی می‌تواند مانعی در راه رسیدن به قدرت باشد، چنان‌که در انقلاب ۱۹۱۷ رخ داد؛ زمانی که حزب بلشویک که تا خود سال ۱۹۱۷ از شعار ملی کردن زمین دفاع می‌کرد، موقتاً از آن عقب‌نشینی کرد و اصل اس‌آرها (سوسیالیست‌های انقلابی) مبنی بر «تقسیم عادلانه‌ی زمین» را پذیرفت تا پیروزی خود را در اکتبر تضمین کند.

فراخوان برای اشتراک زنان نیز با این دیدگاه به همان اندازه غیرقابل توضیح است. در مانیفست کمونیست، مارکس و انگلس می‌گویند که «کل بورژوازی» کمونیست‌ها را به خواست برقراری اشتراک زنان متهم می‌کند. پس چرا باید به این اتهام با جمله‌ای دست‌کم دوپهلو پاسخ داده می‌شد:

در واقع، ازدواج بورژوایی خود اشتراک زنان است. کمونیست‌ها را حداکثر می‌توان به این متهم کرد که می‌خواهند اشتراک رسمی و آشکار زنان را جایگزین اشتراک منافقانه و پنهان آن کنند»

که آشکارا این برداشت را باقی می‌گذارد که اتهام دوم پذیرفته شده است. این جمله بعدها دردسرهای بسیاری ایجاد کرد و نیازمند توضیحات بی‌شمار شد. یکی از بازتاب‌های دشواری‌های ایجادشده توسط این جمله آن است که نقل‌قول فوق از چاپ اول مجموعه آثار مارکس و انگلس (۱۹۲۹) گرفته شده است، در حالی که در چاپ دوم (۱۹۵۵) واژه‌ی «که آن‌ها» به «گویا آن‌ها» تغییر یافته است. چرا از همان ابتدا این اتهامات به عنوان دروغ‌پردازی

بورژوازی اعلام نشد؟ و از همه شگفت‌انگیزتر اینکه چنین اندیشه‌ای به ذهن خطور کرده بود! انگلس در *اصول کمونیسم* – نخستین طرح او برای مانیفست – دقیقاً همین را می‌گوید. اما بعد با مارکس ملاقات کرد و متن تغییر یافت...

ویژگی‌های بسیار دیگری، این بار جزئی‌تر، در آموزه‌های سوسیالیستی وجود دارند که اگر به سوسیالیسم به عنوان روشی برای غصب قدرت بنگریم، کاملاً نامفهوم باقی می‌مانند. از میان آن‌ها به یک مورد اشاره می‌کنیم – مفهوم «پیشگامان سوسیالیسم علمی» که نقش بزرگی در مارکسیسم ایفا می‌کند. چرا مارکس، انگلس، کائوتسکی، برنشتاین و دیگران ناگزیر بودند افلاطون، دولچینو، مونتسر و مور را پیشگامان خود اعلام کنند؟ کدام منطق شگفت‌انگیز کائوتسکی را وا داشت تا درباره‌ی پرولتارهایی که «بسیار زود» به قدرت رسیدند، بنویسد:

«همه‌ی آن‌ها برای ما عزیز هستند، از آناباپتیست‌ها تا کمونارهای پاریس»؟ (۱۰۳، ص ۱۶۶).

این امر آشکارا با دیدگاه آن‌ها درباره‌ی سوسیالیسم به عنوان محصول تضاد میان نیروهای مولد و مناسبات تولیدی در سرمایه‌داری در تناقض است. به نظر می‌رسد آن‌ها باید هرگونه نزدیکی را انکار می‌کردند و تمام ویژگی‌های مشترک را شباهت‌های تصادفی می‌نامیدند.

نمی‌توان فرض کرد که چنین دشواری‌های آشکاری که در ارتباط با این گزاره‌ها پدید می‌آیند، از دید آفرینندگان آموزه‌های سوسیالیستی پنهان مانده باشد. آشکار است که در همه‌ی آن‌ها عناصر مهمی برای جهان‌بینی‌شان وجود داشت که باید به هر قیمتی حفظ می‌شد، علیرغم آسیبی که از تناقضات و ناسازگاری‌های آموزه حاصل می‌شد. و این نشان می‌دهد که برخی لایه‌های ایدئولوژی سوسیالیستی را نمی‌توان به عنوان طرحی خونسردانه و حساب‌شده برای کسب قدرت فهمید.

می‌توان با تبلیغ ایده‌های دینی (مانند محمد) یا با بهره‌گیری از احساسات ملی به قدرت رسید، اما به این دلیل ما هیچ‌کدام از آن‌ها را تنها ابزاری برای رسیدن به قدرت نمی‌دانیم.

و نگریستن به سوسیالیسم به عنوان ایدئولوژی دولت مطلقه، یکی از ویژگی‌های اصلی آموزه‌های سوسیالیستی – یعنی جذابیت و توانایی آن‌ها در تأثیرگذاری بر توده‌ها – را نامفهوم می‌سازد. بسیار مضحک است تصور کنیم

که مردم به خاطر شادکامی تبدیل شدن به یک پیچ‌ومهره‌ی بی‌روح در ماشین دولتی همه‌کاره، به سوی شکنجه، چوبه‌ی دار یا سنگرها می‌روند. افزون بر این، بخش بزرگی از آموزه‌های سوسیالیستی به جریان آنارشیستی- نیهیلیستی تعلق دارد و مستقیماً با ایده‌ی کنترل دولتی دشمنی می‌ورزد. این است روح بدعت‌های قرون وسطایی، جنبش‌های عصر اصلاح دین، ملیه، دشان، فوریه، باکونین و بسیاری از جریان‌های سوسیالیستی معاصر.

۴) سوسیالیسم به مثابه نظام مبتنی بر کار اجباری

ایرادات اخیر کاملاً بر ایده‌ی فهم دولت‌های سوسیالیستی به عنوان مظاهر نظم اجتماعی مبتنی بر کار اجباری انطباق دارند. این اندیشه برای نمونه توسط ر. یو. ویپر مطرح شده و در کتاب او با عنوان *کمونیسم و فرهنگ* که اندکی پس از انقلاب منتشر شد، آمده است (این کتاب اکنون در دسترس من نیست و ناگزیرم آن را از حفظ نقل کنم).

نویسنده پیشنهاد می‌کند سوسیالیسم نه به عنوان پیشگویی درباره‌ی جامعه‌ی شاد آینده، بلکه به عنوان یک نظام اجتماعی واقعی که بارها در گذشته پدید آمده است، نگریسته شود. او نمونه‌هایی می‌آورد: مصر باستان، دولت اینکاها، دولت یسوعیان در پاراگوئه... به باور او، بنیان همه‌ی این جوامع کار اجباری است.

اجبار غیر اقتصادی بدون شک، به درجات مختلف، نقش چشمگیری در تمام دولت‌های سوسیالیستی ایفا می‌کند. اما ما مایلیم نه تنها شاخصی از این دولت‌ها را بیابیم که بتواند به عنوان نشانه‌ی ممیزه‌ی آن‌ها خدمت کند، بلکه به دنبال ویژگی معینی هستیم که دیگر ویژگی‌های اصلی آن‌ها را فهم‌شدنی سازد. در حالی که وجود کار اجباری به هیچ وجه نه جذابیت ایدئولوژی سوسیالیستی را توضیح می‌دهد و نه اصولی چون نابودی خانواده یا سلسله‌مراتب را.

۵) این‌همانی سوسیالیسم با سرمایه‌داری دولتی

دیدگاه پنجم مدعی است سوسیالیسم اساساً وجود خارجی ندارد؛ بلکه آنچه سوسیالیسم نامیده می‌شود، یکی از خطوط تکاملی سرمایه‌داری - یعنی سرمایه‌داری دولتی - است. نقص آشکار این دیدگاه در آن است که تنها به دولت‌های سوسیالیستی قرن بیستم مربوط می‌شود و حتی تلاش نمی‌کند جایگاه آن‌ها را در سنت چندهزارساله‌ی

سوسیالیسم بسنجد. اما جالب است بدانیم این دیدگاه تا چه حد حتی در همین بازه‌ی زمانی کوتاه تاریخ کاربرد دارد.

ویتفوگل بر این باور است که مفهوم سرمایه‌داری دولتی از نظر اقتصادی برای دولت‌های سوسیالیستی معاصر کاربردی ندارد: ناممکن است جامعه‌ای را که در آن ابزار تولید خصوصی وجود ندارد و بازار آزاد کالا و نیروی کار غایب است، نوعی از سرمایه‌داری دانست.

ناکارآمدی این دیدگاه به‌شکل برجسته‌تری در نادیده گرفتن این موقعیت اساسی نمایان می‌شود که سوسیالیسم، برخلاف سرمایه‌داری، نه تنها یک صورتبندی اقتصادی، بلکه همچنین – و شاید پیش از هر چیز – یک ایدئولوژی است. چرا که ما هرگز چیزی درباره‌ی «احزاب سرمایه‌داری» یا «آموزه‌های سرمایه‌داری» نشنیده‌ایم. این ماهیت ایدئولوژیک سوسیالیسم به عنوان یک ویژگی بنیادی در فعالیت دولت‌های سوسیالیستی آشکار می‌شود. سیاست آن‌ها فراتر از فاکتورهای اقتصادی یا منافع صرفاً دولتی (چنان‌که در سرمایه‌داری جریان دارد) تعیین می‌شود.

چند سال پیش آزمایش بسیار نابی توسط تاریخ انجام شد؛ زمانی که به‌طور هم‌زمان، دولت‌های دو کشور عضو بلوک سوسیالیستی به خود اجازه دادند از سیاست این گروه عدول کنند. در این میان، انحراف در سیاست یکی از این کشورها صرفاً ایدئولوژیک بود، در حالی که کشور دیگر با حفظ کامل همنوایی ایدئولوژیک، به شکل نمایانی بر استقلال خط مشی خود در مناسبات بین‌دولتی تأکید می‌کرد. در نتیجه، علیه کشور نخست اقدامات سختی انجام شد، در حالی که کشور دوم از سیاست خود سود برد.

نمونه‌ی دیگر از کنش‌های سیاسی که انگیزه‌ی آن‌ها اصول ایدئولوژیک است، حمایت دولت‌های سوسیالیستی از جنبش‌های سوسیالیستی انقلابی و دولت‌های سوسیالیستی تازه‌تأسیس است؛ هرچند اکنون تجربه‌ی بزرگی نشان می‌دهد که بدین ترتیب دقیقاً خطرناک‌ترین، متجاوزترین و مجهزترین رقیبان به ایدئولوژی‌های رادیکال‌تر پدید می‌آیند.

نکته‌ی شایان ذکر دیگر، ویژگی ساختاری و اصولی دولت‌های سوسیالیستی است که هیچ نمونه‌ی مشابهی در جامعه‌ی سرمایه‌داری ندارد: اینکه همه‌ی آن‌ها بر پایه‌ی حزبی از «طراز نوین» بنا شده‌اند. ما در اینجا با پدیده‌ای روبه‌رو هستیم که با وجود اشتراک در نام، هیچ شباهتی به احزاب سیاسی جوامع بورژوایی ندارد. یک حزب لیبرال

یا رادیکال، اعضای خود را صرفاً برای تحقق اهداف سیاسی یا اقتصادی مشخصی متحد می‌کند، بی‌آنکه رفتار و دیدگاه‌های آنان را در دیگر مسائل محدود سازد؛ از این حیث، مبنای کار آن‌ها همان اصولی است که مثلاً یک اتحادیه‌ی صنفی یا انجمن حمایت از حیوانات بر آن استوار است. اما حزب «طراز نوین» نه تنها از اعضای خود می‌خواهد که تمام جنبه‌های زندگی‌شان را تسلیم حزب کنند، بلکه جهان‌بینی خاصی را در آن‌ها پرورش می‌دهد که به موجب آن، زندگی در خارج از حزب اساساً ناممکن و غیرقابل‌تصور جلوه می‌کند. روح این مناسبات کاملاً ویژه را می‌توان از خلال روایت‌های کسانی که آن را تجربه کرده‌اند دریافت. در اینجا به سه نمونه اشاره می‌کنیم:

ویلیام شلام، تحلیل‌گر سیاسی آلمانی (در کتاب ۱۰۴) روایت می‌کند که در سال ۱۹۱۹، در سن ۱۵ سالگی، همدل و همراه کمونیست‌ها بود، اما هرگز نتوانست به حلقه‌ی تنگ کارگزاران و کادرهای اصلی حزب راه یابد. بیست سال بعد، یکی از همان کادرها که در آن زمان دیگر از کمونیسم بریده بود، علت را برای او توضیح داد. کاشف به عمل آمد که وقتی از شلام برای عضویت در حزب دعوت شده بود، او گفته بود:

«من حاضرم همه چیزم را به حزب بدهم، به جز دو غروب در هفته که به موسیقی موتسارت گوش می‌دهم.»

این پاسخ سرنوشت‌ساز بود: کسی که علایقی داشت و نمی‌خواست آن‌ها را تابع حزب کند، به درد حزب نمی‌خورد.

جنبه‌ی دیگری از همین مناسبات را تروتسکی بیان کرد. او که مغلوب مخالفان خود شده بود، در سخنرانی‌ای که آخرین نطق او در کنگره‌های حزبی بود، گفت:

«من می‌دانم که نمی‌توان در برابر حزب حق داشت. انسان فقط می‌تواند به همراه حزب حق داشته باشد، چرا که تاریخ راه دیگری برای تحقق حقیقت ایجاد نکرده است» (۱۰۵، ص ۱۶۷).

سرانجام، پیاتاکوف مغضوب و اخراج‌شده از حزب، زمانی که در پاریس بود، نگرش خود را به حزب برای دوست و هم‌حزبی سابقش، ن. و. والنتینوف، این‌گونه توضیح می‌دهد. او با یادآوری تز لنین مبنی بر اینکه:

«دیکتاتوری پرولتاریا قدرتی است که توسط حزب اعمال می‌شود، بر خشونت تکیه دارد و مقید به هیچ قانونی نیست» (از مقاله‌ی *انقلاب پرولتری و کائوتسکی مرتد*)،

می‌افزاید که ایده‌ی محوری در اینجا «خشونت» نیست، بلکه دقیقاً «عدم تقید به هیچ قانونی» است. او می‌گوید:

«هر آنچه که مهر اراده‌ی انسان بر آن خورده است، نباید و نمی‌تواند مقدس و مقید به قوانین گریزناپذیر تلقی شود. قانون یعنی محدودیت، یعنی ممنوعیت؛ یعنی روا دانستن یک پدیده و ناروا دانستن پدیده‌ای دیگر، ممکن دانستن یک عمل و ناممکن دانستن عملی دیگر. وقتی اندیشه اساساً به خشونت متکی باشد و به لحاظ روانی آزاد و رها از هرگونه قانون، محدودیت و مانع باشد، آن‌گاه قلمرو عمل ممکن تا ابعادی غول‌آسا گسترش می‌یابد و قلمرو امر ناممکن تا آخرین حد، یعنی تا حد صفر، منقبض می‌شود... بلشویسم حزبی است حامل این ایده که آنچه ناممکن، غیرقابل‌اجرا و ناروا شمرده می‌شود را محقق سازد... به خاطر شرف و شادکامی بودن در صفوف این حزب، ما باید واقعاً هم غرور، هم عزت نفس و هم هر چیز دیگری را فدا کنیم. ما با بازگشت به حزب، تمام باورهای محکوم‌شده از سوی آن را از سر بیرون می‌اندازیم، حتی اگر خودمان در زمان حضور در اپوزیسیون از آن‌ها دفاع کرده باشیم... من قبول دارم که غیربلشویک‌ها و به‌طور کلی قشر مردم عادی نمی‌توانند تغییری آنی، دگرگونی و قطع عضو در باورهای خود ایجاد کنند... ما حزبی متشکل از افرادی هستیم که امر ناممکن را ممکن می‌سازند؛ با نفوذ دادن اندیشه‌ی خشونت در جانمان، آن را متوجه خودمان می‌کنیم و اگر حزب بطلبد، اگر برای حزب لازم و حیاتی باشد، با یک عمل اراده می‌توانیم در عرض ۲۴ ساعت ایده‌هایی را که سال‌ها با آن‌ها زیسته‌ایم از سرمان بیرون اندازیم... با سرکوب باورهایمان و دور ریختن آن‌ها، باید در کوتاه‌ترین زمان چنان بازسازی شویم که درونی‌ترین لایه‌های مغزمان و تمام وجودمان با این یا آن تصمیم و مصوبه‌ی حزب موافق باشد. آیا بیرون انداختن قهرآمیز آنچه دیروز حق می‌پنداشتی از سر، و امروز – برای موافقت کامل با حزب – آن را باطل دانستن آسان است؟ البته که نه. با این حال، با اعمال خشونت بر خود، نتیجه‌ی مطلوب حاصل می‌شود. دست کشیدن از زندگی و شلیک گلوله‌ای به پیشانی با هفت‌تیر، در مقایسه با این جلوه‌ی دیگر از اراده که از آن سخن می‌گویم، بازیچه‌ای بیش نیست. چنین خشونتی بر خود، تیز و دردناک احساس می‌شود، اما متوسل شدن به این خشونت با هدف درهم‌شکستن خود و موافقت کامل با حزب، دقیقاً همان جوهر یک بلشویک–کمونیست عقیدتی واقعی است... من استدلال‌هایی از این دست شنیده‌ام... که حزب ممکن است به‌سختی اشتباه کند، مثلاً چیزی را که در واقعیت آشکارا و بی‌گمان سفید است، سیاه بخواند... به هر کس که این مثال را جلوی من بگذارد خواهم گفت: بله، من آنچه را که سفید می‌دانستم و ممکن بود به نظرم سفید بیاید، سیاه خواهم خواند؛ چرا که برای من زندگی در خارج از حزب و بدون موافقت با آن وجود ندارد» (۱۰۶، ص ۱۴۸).

برخی از حشره‌شناسان (برای نمونه نگاه کنید به ۱۰۷، ص ۱۱۰–۱۱۵) بر این باورند که کارکرد کندو را تنها زمانی می‌توان فهمید که آن را به عنوان یک ابرارگانیسم (**Superorganism**) تصور کنیم؛ ارگانیسمی که دارای سوخت‌وساز و تنفس است، با تولید مثل تکثیر می‌شود و قادر به انجام کارهایی است که برای یک زنبور عسل به تنهایی کاملاً غیرممکن است – برای نمونه، حفظ دمای کندو در نوسانی بسیار محدود در حدود ۳۴ درجه‌ی سانتی‌گراد. زندگی هر زنبور تا جایی معنا دارد که تابع اهداف کندو باشد و در صورت انزوا، زنبور خیلی زود می‌میرد. با دلایلی نه چندان کمتر، می‌توان احزاب دولت‌های سوسیالیستی را چنین ابرارگانیسمی دانست؛ این حزب قادر به انجام کارهایی است که برای تک‌تک سلول‌های انسانی آن ناممکن و غیرقابل‌تصور است و زندگی آن‌ها تنها در صورتی معنا دارد که اراده‌ی این ارگانیسم را اجرا کنند؛ آن‌ها در جدایی از آن نمی‌توانند زندگی کنند. این امر درک روان‌شناسی معماگونه‌ی چهره‌ی «ارتدوکس» (The Orthodox) را که سولژنیتسین به دقت توصیف کرده است ممکن می‌سازد؛ کسی که حتی در اردوگاه کار اجباری نیز حزب و استالین را می‌ستاید.

چنین جهان‌بینی‌ای، البته، کاملاً با سرمایه‌داری خردگرا بیگانه است. پیشگامان احزاب «طراز نوین» را نباید در احزاب ویگ و توری جستجو کرد، بلکه باید آن‌ها را در فرقه‌ی یسوعیان (ژزوئیت‌ها) یا در میان فرقه‌های قرون وسطایی یافت که با آن‌ها ویژگی‌های ساختاری مشترکی نیز دارند.

حضور چنین حزبی، ظاهراً شرط لازم برای وجود تمام دولت‌های سوسیالیستی قرن بیستم است، در حالی که در کشورهای سرمایه‌داری، به عنوان یکی از ابزارهای اصلی نابودی آن‌ها عمل می‌کند. این امر نشان‌دهنده‌ی تفاوت‌های بنیادین میان این دو نظام اجتماعی است.

۶) سوسیالیسم تلاش برای عدالت اجتماعی است.

بی‌تردید در تقریباً تمام آموزه‌ها و جنبش‌های سوسیالیستی، استناد به اعتراضی که بی‌عدالتی‌های نظام اجتماعی حاکم برمی‌انگیزد، نقش فوق‌العاده بزرگی ایفا می‌کند. انگیزه‌های همدردی با ستمدیدگان و رسوا کردن ستمگران را می‌توان نزد مونتسر (به‌ویژه در اثرش *دفاعیه*)، مور (در بخش اول *اتوپیا*)، وینستنلی، ملیه، فوریه، باکونین، و نزد مارکس و مارکسیست‌ها یافت.

بسیاری از کسانی که طرفدار سوسیالیسم نیستند (یا آن را کاملاً نمی‌پذیرند) نیز نیروی محرکه‌ی اصلی آن را در تلاش برای عدالت می‌بینند. برای نمونه، نخست‌وزیر هند در پاسخ به پرسش خبرنگار که «کلمه‌ی سوسیالیسم برای شما چه معنایی دارد؟»، گفت:

«عدالت. بله، به معنای عدالت است؛ تلاش برای کار کردن در جامعه‌ای برابرتر.»

کارل یاسپرس نیز تا حدی با چنین دیدگاهی هم‌رأی است:

«امروزه سوسیالیسم به عنوان یک آرمان، گرایش یا طرحی نگریسته می‌شود که هدف آن همکاری و همزیستی همگانی در روح عدالت و لغو امتیازات است. به این معنا، امروزه همه سوسیالیست هستند. سوسیالیسم گرایش اصلی زمانه‌ی ماست» (در کتاب ۱۰۸).

با این حال، او سوسیالیسم را به عنوان ایده‌ی پیشرفت تدریجی، در تقابل با کمونیسم قرار می‌دهد که مروج برنامه‌ریزی همه‌جانبه و دستیابی به سعادت بشریت بر پایه‌ی پیش‌بینی علمی است.

نگرش به سوسیالیسم به عنوان تلاش برای عدالت اجتماعی، در فلسفه‌ی روسیه نیز به‌طور گسترده‌ای رایج بود. ولادیمیر سالاویوف برای نمونه می‌نویسد:

«بدین ترتیب، تلاش سوسیالیسم برای برابری در رفاه مادی، و تلاش برای انتقال این رفاه مادی از دست اقلیت به دست اکثریت مردم، از نظر اصولی که توسط انقلاب فرانسه اعلام شد و شالوده‌ی تمام تمدن معاصر را بنا نهاد، کاملاً طبیعی و قانونی است. سوسیالیسم به عنوان نیرویی ظاهر می‌شود که به لحاظ تاریخی موجه است و آینده‌ی نزدیک در غرب بی‌گمان از آن اوست» (۱۰۹، ج III، ص ۷–۸).

سالاویوف با رد ادعای سوسیالیسم مبنی بر اینکه عالی‌ترین نیروی اخلاقی است، می‌پذیرد که سوسیالیسم:

«بیانگر ماهیتی اخلاقی در قالب مطالبه‌ی حقیقت اجتماعی است...»

«...در واقع، سوسیالیسم در هر صورت حق دارد که علیه بی‌عدالتی اجتماعی موجود به پا خیزد...» (۱۰۹، ج III، ص ۹).

او ظاهراً در همین امر، آن «حقیقت سوسیالیسم» را می‌بیند که پذیرش آن برای غلبه بر «دروغ سوسیالیسم» ضروری است.

سرگئی بولگاکف، که خود مارکسیست سابق بود، این دیدگاه درباره‌ی سوسیالیسم را با جزئیات پرورد. این موضوع به‌ویژه در جزوه‌ی او (۱۱۰) که در سال ۱۹۱۷، در بحبوحه‌ی انقلاب منتشر شد، با وضوح تمام بیان شده است. به باور او، سوسیالیسم واکنشی است به فقر، گرسنگی و رنج‌های بشریت؛ سوسیالیسم یعنی:

«اندیشه‌ی غلبه بر گرسنگی پیش از هر چیز و به هر قیمتی، و گسستن زنجیرهای فقر...»

انسان اسیر دست قهر طبیعت است، روح او می‌خواهد از این اسارت آزاد شود، و سوسیالیسم راه برون‌رفتی به او نشان می‌دهد و نوید می‌دهد:

«آزادی از اقتصاد... که از طریق اقتصاد و به اصطلاح از راه رشد نیروهای مولد محقق می‌شود.»

اما این نوید یک فریب است.

«اسارت اقتصادی انسان علت نخستین نیست، بلکه معلول است؛ این اسارت ناشی از تغییر کلی مناسبات انسان با طبیعت است که خود حاصل تباهی گناه‌آلود ذات بشر است. مرگ وارد جهان شد، زندگی فانی شد و از همین جا وابستگی مرگبار انسان به غذا و به عناصر جهان پدید آمد که تسلط بر آن‌ها نیز او را از مرگ دیر یا زود نجات نخواهد داد.»

ایده‌ی سوسیالیسم پیش‌تر در نخستین وسوسه‌ی مسیح پیش‌بینی شده است: با «تبدیل سنگ‌ها به نان»، مسیح خود نیز به یک مسیحای زمینی بدل می‌شد که به جای غلبه بر وضعیت گناه‌آلود جهان، خود تابع این وضعیت می‌شد. این وسوسه که بخش بزرگی از بشریت امروز تسلیم آن شده است، هسته‌ی معنوی سوسیالیسم را تشکیل می‌دهد. اما هر وسوسه‌ای حاوی حقیقتی است، و در این مورد – این حقیقت همان اعتراض به اسارت انسان در بند ماده و رنج‌های ناشی از آن است. با این حال، این ارزش مثبت سوسیالیسم بسیار محدود است:

«سوسیالیسم ارزش یک اصلاح رادیکال در زندگی را ندارد؛ سوسیالیسم خیریه است، یکی از اشکال آن است که زندگی معاصر نشان می‌دهد – و فقط همین. پیروزی سوسیالیسم در زندگی هیچ چیز اساسی‌ای را به همراه نخواهد آورد.»

اکنون به بحث درباره‌ی این دیدگاه‌ها بپردازیم. پیش از هر چیز، آشکار است که سوسیالیسم را به هیچ وجه نمی‌توان به‌سادگی با تلاش برای عدالت و واکنش به رنج‌های بشریت یکی دانست؛ دست‌کم به این دلیل که برای این کار نیازی به وضع واژه‌ی جدیدی نیست: «همدردی»، «غمخواری»، «عشق فعال» – همه‌ی این واژگان قدیمی برای تعریف این تلاش به همان اندازه قدیمی کاملاً مناسب هستند. اما فرض کنیم سوسیالیسم راه معینی برای دستیابی به عدالت اجتماعی است. در این صورت، ما باید شواهد متعددی از این امر را در آموزه‌های سوسیالیستی شناخته‌شده و در زندگی دولت‌های سوسیالیستی ببینیم. از آنجا که تردیدی نیست که فراخوان به عدالت و افشای مفاسد زندگی پیرامون جایگاهی محوری در ایدئولوژی سوسیالیستی دارد، باید پرسش را دقیق‌تر طرح کرد: آیا تلاش برای عدالت اجتماعی هدف و نیروی محرکه‌ی سوسیالیسم است، یا اینکه استناد به این تلاش تنها ابزاری برای رسیدن به اهداف دیگر آن است؟

برای ساده‌تر کردن بحث، کارکرد دولت‌های سوسیالیستی را از بررسی خود کنار می‌گذاریم. زیرا حتی اگر معلوم شود که رویاهای عدالت در آنجا محقق نشده‌اند، این امر با این واقعیت که این رویاها الهام‌بخش پیروان و رهبران جنبش‌های سوسیالیستی بوده‌اند تناقضی ندارد؛ چرا که زندگی اغلب بهترین نقشه‌ها را نقش بر آب می‌کند. اما دست‌کم در خود آموزه‌های سوسیالیستی، ما باید به عنوان روحیه‌ی اصلی آن‌ها، همدردی با رنج‌های قربانیان بی‌عدالتی و تلاش برای تسکین آن‌ها را بیابیم. با این حال، دقیقاً همین ویژگی در آن‌ها کاملاً غایب است. تسکین رنج‌ها تا زمان پیروزی نهایی آرمان سوسیالیستی به تعویق می‌افتد، و تلاش برای بهبود زندگی در زمان حال محکوم می‌شود؛ چرا که ممکن است فرا رسیدن آن پیروزی نهایی را به تأخیر اندازد. به‌ویژه در آموزه‌های سوسیالیستی معاصر که الحاد را بنیان جهان‌بینی خود اعلام می‌کنند، چنین دیدگاهی به هیچ وجه با همدردی با قربانیان ستم امروز سازگار نیست؛ قربانیانی که هیچ سهمی در جامعه‌ی عادلانه‌ی آینده نخواهند داشت. ممکن است به ما اعتراض کنند که دقیقاً تلاش برای دستیابی به یک زندگی عادلانه برای نسل‌های آینده است که پیروان سوسیالیسم را الهام می‌بخشد. چنین دیدگاهی به لحاظ روان‌شناختی بعید است باورکردنی باشد. ما باید باور کنیم

که انسان می‌تواند نسبت به رنج‌های مردم پیرامون خود بی‌تفاوت باشد و زندگی خود را وقف مبارزه برای خوشبختی بازماندگانی کند که هرگز آن‌ها را نخواهد دید.

در ادامه چند نمونه آورده می‌شود که نشان می‌دهد آموزه‌های سوسیالیستی چگونه با بی‌عدالتی اجتماعی در زندگی معاصر خود برخورد می‌کردند:

در میان کاتارها (Cathars)، که آموزه‌هایشان شامل اصول سوسیالیستی نیز بود، امور خیریه به‌شدت ممنوع بود – در تضاد آشکار با سنت کلیسای کاتولیک که امور خیریه در آن زمان نقش بزرگی در فعالیت و وعظ آن ایفا می‌کرد. در فرقه‌ی کاتارها، «مؤمنان» موظف بودند اعانه‌های بسیاری اهدا کنند، اما این اعانه‌ها تنها باید به رهبری فرقه، یعنی «کاملان» (Perfects) صدر فرقه، پرداخت می‌شد. این ویژگی ریشه‌ای بسیار کهن دارد و بنابراین با بنیان‌های جهان‌بینی فرقه مرتبط است. همین اصل را در میان مانویان در قرن سوم پس از میلاد نیز می‌بینیم.

نمونه‌ی بارز دیگر، جامعه‌ی برادران موراویا یا هرنگوترها (Herrnhuters) است که در میان آنان اشتراک اموال و تمام جنبه‌های زندگی به‌شدت پیاده شده بود. در نوشته‌های پرشمار آنان، بسیار از قانون مسیح درباره‌ی عشق برادرانه سخن رفته است، اما هرگز این استدلال برای توجیه اشتراک اموال به کار نمی‌رود. برعکس، مطالبه‌ی اشتراک اموال پیوندی تنگاتنگ با طلب رنج دارد. اشتراک نه به عنوان جلوه‌ای از همدردی، بلکه به عنوان یک «یوغ» و صلیب اختیاری نگریسته می‌شود. زندگی اشتراکی راه باریکی است که از طریق رنج به رستگاری منتهی می‌شود.

در ادبیات اومانیستی، توماس مور موتیف رنج فقرا را به‌تفصیل شرح داد و زندگی ناعادلانه را به عنوان «توطئه‌ی ثروتمندان» محکوم کرد. او گزاره‌ای را فرمول‌بندی کرد که بعدها بسیار محبوب شد: اینکه بزهکاری، جرم یک جامعه‌ی ناعادلانه است. و هم‌زمان، به عنوان یک راه حل عادلانه‌تر پیشنهاد کرد که بزهکاران به بردگی گرفته شوند. درباره‌ی اینکه او چقدر با زندگی فقرا بیگانه بود، همین بس که در شمارش قشرهای انگل و غیرمولد جامعه، در جایگاه نخست «زنان» را قرار می‌دهد.

یک نمونه‌ی تکان‌دهنده، تاریخ جنبش سوسیالیستی در روسیه است؛ جایی که پدید آمدن محافل انقلابی نیهیلیستی سال به سال با لغو قانون رعیت‌داری (سرواژ) هم‌پوشانی دارد: دهقانان در سال ۱۸۶۱ آزاد شدند، در همان سال

بیانیه‌ی چرنیشفسکی با عنوان «به دهقانان اربابی» منتشر شد و در سال ۱۸۶۲ بیانیه‌ی «به روسیه‌ی جوان» صادر گردید که سبک و روح جنبش جدید در آن‌ها فرمول‌بندی شده بود. برخی (مانند چرنیشفسکی) آشکارا ضدیت خود را با اصلاحات ۱۸۶۱ این‌گونه توضیح می‌دادند که این اصلاحات با بهبود نسبی وضعیت دهقانان، ممکن است آن‌ها را از مسیر انقلابی دور کند. اندکی بعد، نچایف تبلیغ می‌کرد (طبق اظهارات الکساندروفسکایا در دادگاه او):

«خود دولت ممکن است به فکر کاهش مالیات‌ها و رفاه‌های مشابه بیفتد. این یک بدبختی واقعی خواهد بود، زیرا مردم در همین شرایط بد کنونی هم به‌سختی به پا می‌خیزند؛ حال اگر کمی از بار مالی‌شان کاسته شود و دست‌کم صاحب یک گاو شوند، آن‌وقت همه چیز ده سال دیگر به عقب می‌افتد و تمام کار ما هدر خواهد رفت. برعکس، شما باید در هر فرصتی بر مردم سخت بگیرید، همان‌طور که مثلاً پیمانکاران سخت می‌گیرند» (۱۱۱، ص ۱۳۷).

باکونین در ارتباط با تلاش‌ها برای دگرگونی سوسیالیستی در فرانسه نوشت:

«خود فرانسوی‌ها، حتی کارگران، جذب آن نشدند – آموزه به نظرشان بیش از حد هولناک می‌آمد. در واقع اما بیش از حد ضعیف بود. آن‌ها باید مصائب و تکان‌های بزرگی را تحمل می‌کردند. شرایط به‌گونه‌ای رقم می‌خورد که کمبودی از این حیث نخواهد بود – و آن‌وقت شاید، دیو بیدار شود» (نامه به اگاریوف، ۹ آوریل ۱۸۷۱، ۹۵، ص ۲۴۶).

این دیدگاه با دیدگاهی که در نوشته‌های هرنگوترها آمده منطبق است: نباید به دنبال رهایی از رنج بود، رنج‌ها به عنوان راهی به سوی هدف برتر ضروری هستند. البته با این تفاوت که هرنگوترها این هدف را در مسیح می‌دیدند، در حالی که باکونین از اصطلاحات دیگری استفاده می‌کند.

سرانجام در مارکسیسم، با وجود نقش بزرگی که افشای بی‌عدالتی، بی‌رحمی و ضدانسانی بودن سرمایه‌داری در آن ایفا می‌کند، می‌توانیم با دیدگاهی بسیار مشابه روبه‌رو شویم. چنان‌که مارکس در مقاله‌ی *افشاگری‌ها درباره‌ی محاکمه‌ی کمونیست‌ها در کلن* می‌نویسد:

«ما به کارگران می‌گوییم: شما باید ۱۵، ۲۰، ۵۰ سال جنگ داخلی و نبردهای بین‌المللی را پشت سر بگذارید، نه تنها برای تغییر مناسبات موجود، بلکه برای اینکه خودتان تغییر کنید و شایستگی حاکمیت سیاسی را پیدا کنید» (۳، ج VIII، ص ۵۰۶).

اگر بی‌رحمی‌ها، فقر و گرسنگی ناشی از سه سال جنگ داخلی در روسیه را به یاد آوریم، می‌توانیم حتی به صورت تقریبی تصور کنیم که ۵۰ سال جنگ داخلی که کارگران به دعوت مارکس باید پشت سر می‌گذاشتند، چه معنایی داشت. مارکس و انگلس در توصیف شرایط وحشتناک معیشت پرولتاریای انگلستان در زمان خود، علاقه‌ای به بهبود آن نشان نمی‌دادند. در کمال شگفتی، برعکس، آن‌ها تلاش می‌کردند در این شرایط، ویژگی‌های جامعه‌ی آینده را ببینند. پرولتر نمی‌تواند خانواده‌ی پایداری داشته باشد – و در جامعه‌ی آینده خانواده‌ی بورژوایی زوال خواهد یافت. فرزندان پرولترها مجبور به کار هستند – و در جامعه‌ی آینده کودکان «آموزش را با کار مولد پیوند خواهند زد». در حالی که «انسان‌دوستان بورژوا» مانند دیکنز و کارلایل با کار کودکان مبارزه می‌کردند، کنگره‌ی ژنو در انترناسیونال اول قطعنامه‌ای را تصویب کرد که توسط مارکس تنظیم شده بود:

«کنگره روند صنعت مدرن در جلب همکاری کودکان و نوجوانان از هر دو جنس در امر بزرگ تولید اجتماعی را روندی پیشرو، سالم و قانونی می‌داند، هرچند تحت سلطه‌ی سرمایه این روند به شرارتی هولناک بدل می‌شود. در جامعه‌ای که به شیوه‌ای عقلانی سازمان یافته باشد، هر کودکی از سن نه سالگی باید یک کارگر مولد باشد...» (نقل شده در ۱۱۲).

در نامه‌نگاری‌های مارکس و انگلس می‌توان به اظهارات بی‌شماری نظیر موارد زیر برخورد کرد:

«انگلس عزیز! همین الآن نامه‌ات را دریافت کردم که چشم‌اندازهای بسیار خوشایندی از یک بحران تجاری را نوید می‌دهد» (مارکس به انگلس – ۳، ج XXI، ص ۲۲۸).

«اکنون خوب است که در سال آینده محصول غله‌ی بدی داشته باشیم، و آن‌وقت موسیقی واقعی آغاز خواهد شد» (انگلس به مارکس – ۳، ج XXII، ص ۴۵۰).

«سقوط آمریکا (Amerikan crash) فوق‌العاده است و هنوز تا پایان آن راه زیادی مانده است. تجارت اکنون دوباره برای سه تا چهار سال مختل شده است، اکنون شانس با ماست (nous avons maintenant de la chance)» (انگلس به مارکس – ۳، ج XXII، ص ۲۴۹).

«حال من هم مثل توست. از زمانی که سقوط بازار سهام در نیویورک آغاز شد، نتوانستم در جرسی آرام و قرار داشته باشم و با این فروپاشی عمومی (general downbreak) احساس بسیار خوبی دارم. این بحران همان‌قدر برای ارگانیسم من مفید خواهد بود که آب‌تنی در دریا، من همین الآن هم این را حس می‌کنم» (انگلس به مارکس – ۳، ج XXII، ص ۲۵۵).

«...بهبود روحیه در بازار؛ لعنت بر این بهبود!» (انگلس به مارکس – ۳، ج XXII، ص ۲۹۵).

«در اینجا فقط دو سه سال بسیار بد می‌تواند کمک کند، اما ظاهراً منتظر ماندن برای آن‌ها چندان آسان نیست» (انگلس به مارکس – ۳، ج XXII، ص ۳۶۰).

«میهن ما منظره‌ی بسیار تلخی را به نمایش گذاشته است. بدون ضرب و شتم از خارج، با این سگ‌ها هیچ کاری می‌توان کرد» (مارکس به انگلس – ۳، ج XXIII، ص ۱۶۲).

لنین نیز درباره‌ی جنگ (و در زمان جنگ) نوشت:

«اگر اکنون جنگ در سوسیالیست‌های مسیحی مرتجع و در خرده‌بورژواهای گریان تنها هراس و وحشت، و تنها بیزاری از هرگونه بکارگیری سلاح، خون، مرگ و غیره برمی‌انگیزد، ما باید بگوییم: جامعه‌ی سرمایه‌داری همیشه و همواره وحشتی بی‌پایان بوده است. و اگر اکنون مرتجعانه‌ترین جنگ‌ها پایانی با وحشت را برای این جامعه آماده می‌کند، ما هیچ دلیلی برای ناامیدی نداریم» (۱۱۳، ج ۳۰، ص ۱۳۶).

شگفت‌آور است که متفکران سوسیالیست در عین افشای بی‌عدالتی، استثمار و ستم بر توده‌ها، اغلب با تحقیر و حتی خشم درباره‌ی این مردم سخن می‌گویند. ژان ملیه روی جلد وصیت‌نامه‌ی خود نوشت:

«من به گمراهی‌ها، سوءاستفاده‌ها، غرور، بلاهت و پستی انسان‌ها پی بردم. من از آن‌ها متنفر بودم و تحقیرشان می‌کردم.»

او در توصیف رنج‌های دهقانان می‌گوید:

«درباره‌ی آن‌ها درست است بگوییم که هیچ چیز تباه‌تر، خشن‌تر، و هیچ چیز شایسته‌ی تحقیرتر و ترحم‌انگیزتر وجود ندارد...» (۱۱۴، ص ۵۶).

فوریه همین دهقانان فرانسوی را «ماشین‌های زنده» می‌نامد و می‌افزاید:

«آن‌ها به دلیل خشونت مفرطشان، اکنون بیشتر به حیوانات شبیه‌اند تا به نسل بشر» (۹۷، ص ۹۳).

انگلس دهقانان آلمانی را «یقه‌سفیدهای دهاتی» می‌نامد (در نامه‌ای به مارکس – ۳، ج XXI، ص ۹۳)، و دهقانان فرانسوی را «نژاد وحشی»:

«...هیچ چیز دیگری نمی‌شد از این نژاد وحشی انتظار داشت. آن‌ها کوچک‌ترین علاقه‌ای به شکل حکومت و غیره ندارند و پیش از هر چیز می‌خواهند خانه‌ی مأمور مالیات و دفترخانه را ویران کنند، به همسر او تجاوز کنند و اگر موفق به گرفتن خودش شدند، او را تا سر حد مرگ کتک بزنند» (نامه به مارکس – ۳، ج XXI، ص ۳۱۲).

او درباره‌ی کارگران می‌نویسد:

«توده‌ها به‌طرز هولناکی احمق هستند» (نامه به مارکس – ۳، ج XXIV، ص ۱۶۰).

مارکس نیز در صحبت از قراردادهای ناعادلانه‌ای که یک کارفرما با کارگران منعقد می‌کند، می‌نویسد:

«...قراردادهایی که فقط اراذل و اوباش کاملاً تنزل‌یافته می‌توانستند با آن‌ها موافقت کنند» (نامه به انگلس – ۳، ج XXIV، ص ۳۰).

در موردی دیگر او فریاد می‌زند:

«شیطان ببرد این جنبش‌های مردمی را، به‌ویژه اگر هنوز مسالمت‌آمیز (pacifique) باشند... در این جنبش چارتیستی، اوکانر دیوانه شد (آیا آخرین سخنرانی او را در دادگاه خواندی؟)، گارنی احمق شد و جانسون

ورشکست گردید. این است فرجام کار زندگی در تمام جنبش‌های مردمی (Voila le dernier but de la vie dans tous mouvements populaires)» (نامه به انگلس – ۳، ج XXI، ص ۳۲۸).

می‌توان توجیهات منطقی گوناگونی برای این‌گونه اظهارات تراشید، اما به لحاظ روان‌شناختی کاملاً غیرقابل‌باور است که بگوییم سرچشمه‌ی این سخنان همدردی با انسان‌ها و غمخواری برای قربانیان گرسنگی و جنگ بوده است. افزون بر این، می‌بینیم که دستاوردهای اصلی در جهت عدالت اجتماعی که در قرن گذشته در غرب حاصل شده است – مانند کاهش ساعت کار، بیمه‌های اجتماعی، و افزایش چشمگیر سطح معیشتی کارگران – همگی با مشارکت بسیار ناچیز جنبش‌های سوسیالیستی به دست آمده‌اند. عوامل اصلی عبارت بودند از: مبارزات اتحادیه‌ها (که سوسیالیست‌ها آن را به عنوان «اکونومیسم» محکوم می‌کردند)، افزایش بهره‌وری کار ناشی از پیشرفت فنی، و تأثیر اخلاقی «انسان‌دوستی بورژوایی».

پس رابطه‌ی ایدئولوژی سوسیالیستی با ایده‌ی مبارزه برای عدالت اجتماعی چیست؟ به نظر می‌رسد ما در اینجا با دو برخورد کاملاً متفاوت با زندگی روبه‌رو هستیم که البته در نقطه‌ی معینی با یکدیگر تلاقی می‌کنند. تلاقی آن‌ها در محکوم کردن بی‌عدالتی اجتماعی زندگی پیرامون و افشای رنج‌هایی است که این زندگی به همراه می‌آورد. از این مبنا، آن‌ها در جهت‌های متفاوتی رشد می‌کنند و دو راه متفاوت را نشان می‌دهند. یکی – اصلاح بی‌عدالتی اجتماعی و مبارزه با شرّ مشخص امروز است. در راه دیگر، بی‌عدالتی اجتماعی به عنوان یک شرّ مطلق در نظر گرفته می‌شود؛ نشانی از اینکه جهان معاصر نفرین‌شده است و باید به‌طور کامل نابود گردد. در این راه، همدردی با قربانیان بی‌عدالتی هرچه بیشتر جای خود را به نفرتی سیراب‌ناپذیر از کل نظم زندگی پیرامون می‌دهد.

۷) سوسیالیسم یک دین خاص است.

سرگئی بولگاکف این اندیشه را چنین فرمول‌بندی می‌کند:

«زیرا سوسیالیسم در روزگار ما نه تنها به عنوان یک قلمرو خنثی در سیاست اجتماعی، بلکه معمولاً به عنوان یک دین نیز ظاهر می‌شود؛ دینی مبتنی بر الحاد و انسان‌خدایی (Humanotheism)، بر خود–خداپنداری انسان و کار انسانی، و بر شناسایی نیروهای سرکش طبیعت و زندگی اجتماعی به عنوان یگانه شالوده‌ی خلاق تاریخ» (۱۱۵، ص ۳۶).

بولگاکف سوسیالیسم را حتی دقیق‌تر مشخص می‌کند – به عنوان احیای مسیحاخواهی یهودی:

«به این معنا، سوسیالیسم معاصر نمایانگر احیای آموزه‌های مسیحایی یهود باستان است، و کارل مارکس به همراه لاسال، آخرالزمان‌باورانی از طراز نوین هستند که ملکوت مسیحایی را بشارت می‌دهند» (۱۱۰).

توضیحات بیشتر در این باره در اثر او با عنوان *آخرالزمان‌باوری و سوسیالیسم* آمده است. س. ل. فرانک نیز «سوسیالیسم انقلابی» را «دین تحقق مطلق سعادت مردم» و «دین خدمت به منافع مادی» می‌نامد و به:

«جریان فکری‌ای که اخلاق‌گرایی نیهیلیستی را با دین سوسیالیسم پیوند می‌زند» (۱۱۶، ص ۱۹۲) اشاره می‌کند.

نیکولای بردیایف نیز دیدگاه مشابهی را پرورش می‌دهد (در مقاله‌ی *مارکسیسم و دین*).

چنین نگرشی گاه از سوی خود طرفداران سوسیالیسم نیز ابراز شده است؛ برای نمونه از سوی مشارکت‌کنندگان در جریان «خداپروری» (God-building) در اوایل این قرن در سوسیال‌دموکراسی روسیه (که بازاروف، گورکی و لوناتشارسکی در آن حضور داشتند) و تلاش می‌کردند مارکسیسم را با دین پیوند دهند. کتاب گوستاو لوبون (۱۱۷) نیز بر پایه‌ی همین دیدگاه نگاشته شده است. در ادبیات جدیدتر، این دیدگاه در اثر (۱۱۸) پذیرفته شده است.

به سود این دیدگاه می‌توان استدلال‌های بسیار و بسیار نیرومندی آورد. برای نمونه، درک سوسیالیسم به عنوان یک دین می‌تواند نیروی جاذبه‌ی شگفت‌انگیز آموزه‌های سوسیالیستی، و توانایی آن‌ها در برانگیختن افراد و الهام‌بخشی به جنبش‌های مردمی را توضیح دهد؛ یعنی دقیقاً همان جنبه‌هایی از سوسیالیسم که در رویکرد اقتصادی یا سیاسی به آن، کاملاً غیرقابل‌توضیح باقی می‌مانند. سوسیالیسم با ادعای خود مبنی بر ایفای نقش یک جهان‌بینی جامع که بر پایه‌ی یک اصل واحد، کل جهان را تبیین می‌کند – از تبدیل مایع به بخار گرفته تا پیدایش مسیحیت – به جهان‌بینی دینی نزدیک می‌شود؛ یعنی دیدگاهی مونیستی (یگانه‌انگار) به تاریخ و کل کیهان. ویژگی دینی را می‌توان در این امر نیز دید که سوسیالیسم تاریخ را نه به عنوان پدیده‌ای آشفته، بلکه با هدف، معنا و توجیه خاص خود می‌فهمد. دیدگاه سوسیالیسم به تاریخ، مانند دین، غایت‌شناسانه (تله‌ولوژیک) است. بولگاکف در آثار خود به شباهت‌های متعدد و دامنه‌دار میان سوسیالیسم (به‌ویژه مارکسیسم)، آخرالزمان‌باوری یهودی و فرجام‌شناسی

اشاره کرده است. سرانجام، دشمنی سوسیالیسم با دین با این دیدگاه در تناقض نیست؛ می‌توان آن را به عنوان رقابت و خصومت میان دو دین هم‌آورد توضیح داد.

با این حال، همه‌ی این استدلال‌ها تنها نشان می‌دهند که سوسیالیسم و دین ویژگی‌های مشترک مهمی دارند، اما اثبات نمی‌کنند که جوهر سوسیالیسم را می‌توان به دین تقلیل داد. در واقع، یک رشته تفاوت‌های بنیادی آن‌ها را از هم جدا می‌کند.

نخست اینکه دین از تجربه‌ای معین سرچشمه می‌گیرد: تجربه‌های زیسته‌ی دینی افرادی که این تجربه‌ها را به عنوان ملاقات با خدا توصیف می‌کنند. چنین تجربه‌هایی از سوی شخصیت‌های مستعد در این زمینه، تثبیت شده و در قالب آیین‌ها، سنت‌ها و متون کلامی به دیگران منتقل و به دارایی آنان بدل می‌شود. بسیار جالب بود اگر می‌شد نشان داد که تجربه‌هایی از این دست در شالوده‌ی جهان‌بینی سوسیالیستی قرار دارند. اما ما چیزی در این باره نمی‌شنویم. در این زمینه، یک تفاوت عینی آشکار میان جهان‌بینی سوسیالیستی و دین وجود دارد: اگر چنین تجربه‌هایی در چارچوب سوسیالیسم وجود داشته باشد، کسانی که به آن‌ها دسترسی دارند، آن را قاطعانه انکار می‌کنند. برجسته‌ترین نمایندگان ایدئولوژی سوسیالیستی، به گفته‌ی خودشان، یا پیرو جهان‌بینی خردگرا (در قرون اخیر) هستند، یا به دین دیگری – غیر از سوسیالیسم – اعتقاد دارند (در قرون گذشته).

سوسیالیسم و دین در نگرش خود به ماهیت و نقش انسان، یعنی در «انسان‌شناسی» خود، حتی به‌شکل رادیکال‌تری با یکدیگر تفاوت دارند. هر دینی بر پایه‌ی پذیرش معنایی برتر برای زندگی استوار است؛ بر پایه‌ی اینکه زندگی هر انسان و کل بشریت هدفی دارد که متعلق به قلمروی بالاتر از خود این زندگی است. دین با فرض وجود خدا و امکان ارتباط انسان با او، به نوعی تناسب میان انسان و خدا اذعان دارد که دست‌کم برای امکان‌پذیر شدن چنین ارتباطی ضروری است (چرا که برای نمونه، یک مورچه نمی‌تواند با انسان ارتباط برقرار کند). اما سوسیالیسم، در تقریباً تمام جلوه‌های خود، بر این فرض استوار است که اصول اساسی هدایت‌کننده‌ی زندگی فردی و جمعی انسان‌ها، از حدود ارضای منافع مادی یا ساده‌ترین غرایز فراتر نمی‌رود. در این میان، هرچه ایدئولوژی سوسیالیستی شکل روشن‌تری به خود می‌گیرد، این دیدگاه آشکارتر نمایان می‌شود. در ادامه چند نمونه از این گرایش آورده می‌شود:

نزد افلاطون، اصل اساسی حاکم بر سازماندهی دولت آرمانی هنوز «عدالت» بود. ایدئولوژی بدعت‌های قرون وسطایی هنوز اهداف معنوی برای زندگی قائل بود، هرچند جهان و خدا را چنان آشتی‌ناپذیر در تقابل با هم قرار می‌داد که فعالیت زمینی بشریت فاقد هرگونه هدف برتر می‌شد. اما مور پیش‌فرض می‌گیرد (یا دقیق‌تر بگوییم، می‌نویسد که اتوپیایی‌ها پیش‌فرض می‌گیرند) که برترین هدف زندگی «لذت» است. با این حال، مور معتقد است که انسان خردمند می‌تواند از لذت کمتر چشم‌پوشی کند تا از سوی خدا لذت بیشتری دریافت دارد. ادامه‌ی این مسیر ما را به آموزه‌ی فوریه می‌رساند که طبق آن، ارضای غرایز (یا به تعبیر او، اشتیاق‌ها) یگانه هدف و حتی نیروی اصلی تکامل جامعه‌ی بشری است.

به باور فوریه، همه‌ی غرایز به یک اندازه بارور و برای جامعه سودمند هستند؛ تنها باید آن‌ها را به روشی درست با هم ترکیب و هدایت کرد:

«هیچ اشتیاق بی‌فایده و بدی وجود ندارد، همه‌ی خصلت‌ها همان‌گونه که هستند خوب‌اند» (۹۷، ص ۲۹۲).

«اشتیاق‌ها، هرچه که باشند، حتی نفرت‌انگیزترین آن‌ها، هم در انسان و هم در حیوانات بر پایه‌ی اصول هندسی رعایت‌شده از سوی خدا به نتایجی منجر می‌شوند» (۹۷، ص ۶۰).

در نتیجه:

شهروندانی که برای مکانیسم اشتراکی بیشترین فایده را دارند – «کسانی هستند که بیشترین تمایل را به لذت‌های ظریف دارند و شجاعانه خود را به ارضای اشتیاق‌های خود می‌سپارند» (۹۷، ص ۲۹۲).

بر پایه‌ی همین اصول است که نظام «ترکیبی» آینده ساخته می‌شود:

«در جوامع هجده‌گانه‌ی نظام ترکیبی، مفیدترین خصلت برای پیروزی حقیقت، عشق به ثروت است» (۹۷، ص ۹۵).

«کل نظم نظام ترکیبی نقطه‌ی مقابل عادات ما خواهد بود و ما را مجبور خواهد کرد هر آنچه را که رذیلت می‌نامیم تشویق کنیم، مانند اشتیاق به شکم‌بارگی و لذت‌های جنسی» (۹۷، ص ۹۶).

اصول اخلاقی که آزادی بروز غرایز را محدود می‌کنند، زیان‌بارند. به‌ویژه هیچ چیز زیان‌بارتر از حس وظیفه نیست که توسط فلاسفه اختراع شده است:

«همه‌ی این هوس‌های فلسفی که وظیفه نامیده می‌شوند، هیچ ارتباطی با حقیقت دارند؛ وظیفه از سوی انسان‌هاست و کشش از سوی خدا. اگر می‌خواهید طرح‌های الهی را بشناسید، کشش را مطالعه کنید؛ فقط طبیعت را، بدون پذیرش وظیفه» (۹۷، ص ۹۸).

کارکرد جامعه باید بدین ترتیب تضمین شود که انسان‌ها در شرایطی قرار گیرند که منفعت شخصی و ارضای آزادانه‌ی تمام نیازهای غریزی‌شان به سود همگان باشد. در این صورت، حتی بی‌شرف‌ترین انسان نیز به عضوی مفید برای جامعه بدل خواهد شد:

«به او نشان دهید که می‌تواند از راه دروغ هزار اکو و از راه صداقت سه هزار اکو به دست آورد، و او صداقت را ترجیح خواهد داد، هرچند شیادی بیش نباشد» (۹۷، ص ۹۶).

با این حال، نشان‌دهنده است که فوریه از پذیرش وجود کشش‌هایی که ماهیت بی‌گمان غریزی دارند سر باز می‌زند، در صورتی که این کشش‌ها منجر به اعمالی شوند که در چارچوب اهداف خودخواهانه‌ی هر فرد نگنجند. برای نمونه، او همیشه نه از عشق، بلکه از «لذت‌های جنسی» یا «عاشق‌پیشگی» سخن می‌گوید. او احساسات کودکان نسبت به والدین و والدین نسبت به کودکان را نیز ساختگی می‌داند. از آنجا که کودک از:

«عملی که بنیان پدری اوست آگاهی ندارد، نمی‌تواند احساسات فرزندی داشته باشد» (۹۷، ص ۹۹).

والدین نیز در فرزندان خود:

«خاطره‌ی لذت‌های گذشته‌ی مربوط به لقاح را دوست دارند» (۹۷، ص ۱۰۰).

کودک نمی‌تواند:

«خود را مدیون والدینی بداند که به آن‌ها لذت‌های بسیاری بخشیده که خود در آن‌ها سهیم نبوده و اکنون می‌خواهند او را در بهترین دوران زندگی‌اش از آن‌ها محروم کنند» (۹۷، ص ۱۰۰).

تلاش برای شناخت انسان و جامعه بشری بر پایه ابتدایی‌ترین غرایز؛ توسعه‌نیافتگی آسیب‌شناختی حوزه عواطف که مانع از درک جنبه‌های والای روان آدمی می‌شود؛ و نقش اغراق‌آمیزی که او برای روابط جنسی قائل است (تا جایی که حتی اقتصاد در نظر او بر این فرض استوار است که جوانان با جذابیت و سودای روابط عاشقانه جذب «ارتش‌های کار» می‌شوند و پروژه‌های عظیم ساخت‌وساز صنعتی را پیش می‌برند) – همه این‌ها زمینه‌ای به دست می‌دهد تا در سیمای فوریه، نیای بی‌واسطه فروید را بازشناسیم. البته طرح اسطوره‌ای سترگ فوریه درباره هم‌نوایی انسان و کیهان، در نظریه فروید تداوم نمی‌یابد (در ادامه فرصت آن را خواهیم داشت تا دریابیم که فروید نیز اسطوره‌شناسی خاص خود را دارد). اما در حالی که فوریه در دفاع از غریزه با آن کودک‌منشی ویژه‌اش، در میان «امیالی که ما آن‌ها را رذیلت می‌نامیم» چیزی هراسناک‌تر از «شکم‌بارگی و لذت‌جویی شهوانی» نمی‌بیند، فروید بسی فراتر می‌رود. فروید در میان نیروهای بنیادینی که می‌کوشد فرهنگ و حیات معنوی انسان را به آن‌ها تقلیل دهد، از کینه‌توزی، سلطه‌جویی، نابودگری و خودویرانگری چشم‌پوشی نمی‌کند. او کل فرهنگ را مبتنی بر سرکوب غرایز می‌داند؛ یعنی سرکوب عمیق‌ترین بخش روان آدمی که تنها در پی عمل بر اساس «اصل لذت» است. به باور فروید، ناخشنودی بهای ناگزیر تمدن است: «خوشبختی در زمره ارزش‌های فرهنگی نیست». هنجارهای اخلاقی که توسط آن بخش روان با خاستگاه فرهنگی متأخرتر پدید می‌آیند، عواملی ویرانگر و مرگبار برای ارگانیسم به شمار می‌روند. فروید اخلاق را با فضولات و مواد زائد سلولی مقایسه می‌کند که توسط سلول تولید شده و در نهایت سبب نابودی خود سلول می‌شوند.

اپیزود بعدی در تاریخ آموزه‌های سوسیالیستی پس از فوریه – یعنی مارکسیسم – بر پنداشت‌های مشابهی از شخصیت انسان استوار بود. مارکسیسم با تقسیم کل فعالیت‌های بشری به زیربنا و روبنا، «تولید» را در بخش «زیربنا» جای داد؛ یعنی:

«تولیدی که به حکم دیالکتیک درونی یا قوانین ذاتی‌اش، نظام اجتماعی و دولتی را با دیدگاه‌های حقوقی، فلسفی و مذهبی آن پدید می‌آورد»

و در بیانی صریح‌تر حتی اعلام کرد که کل این روبنا محصول آسیاب دستی یا ماشین بخار است. مارکسیسم سازوکاری را که زیربنا به واسطه آن روبنای متناسب با خود را خلق می‌کند، کشمکش منافع مادی و اقتصادی می‌داند؛ یعنی همان خودخواهی و منفعت‌طلبی که در مبارزه طبقاتی جلوه‌گر می‌شود. مارکسیسم در دیدگاه‌های

کلی‌تر خود درباره انسان نیز به نفی اراده آزاد و استقلال حیات معنوی و آگاهی می‌رسد که در آن، آگاهی توسط «هستی اجتماعی» تعیین می‌شود. مارکس در دیباچه جلد نخست «کاپیتال» می‌نویسد:

«از نظر من، امر ایدئال چیزی نیست جز همان امر مادی که در مغز انسان بازتاب یافته و ترجمه شده است.»

با این همه، نفی جنبه‌های والای وجود انسان در مارکسیسم به اندازه آن جریانی که فوریه آغازگرش بود و فروید آن را به شکلی بسط‌یافته فرمول‌بندی کرد، رادیکال نیست. مارکسیسم محرک اصلی زندگی انسان و کلید حل معمای تاریخ را در پایین‌ترین جلوه‌های بشری جستجو می‌کند، اما همچنان آن را در فعالیت انسان و حتی در فعالیتی که انسان‌ها را متحد می‌سازد – یعنی در «هستی اجتماعی» – می‌بیند. اما فروید انسان را به سطحی باز هم پایین‌تر و صرفاً بیولوژیک تقلیل می‌دهد. اگر مارکسیسم تقسیم جامعه بشری به طبقات متخاصم را (دست‌کم در دوران تاریخی) اعلام می‌دارد، فروید می‌کوشد همین تجزیه و انشقاق را در درون فرد پیاده کند. او در شخصیت انسان، کهن‌ترین و وسیع‌ترین لایه را متمایز می‌سازد: «نهاد» (یا همان ناخودآگاه) که منحصراً بر اساس «اصل لذت» و فارغ از مفهوم زمان یا تناقض کار می‌کند. در آنجا نه تمایزی میان خیر و شر وجود دارد، نه اخلاقی هست و نه هیچ ارزشی جز لذت. تحت تأثیر جهان بیرونی، لایه‌ای فرعی به نام «من» (خود) شکل می‌گیرد و از آن نیز تحت تأثیر عوامل اجتماعی، به نوبه خود «من برتر» (فراخود) پدید می‌آید. در اینجا (تحت عنوان سرکوب یا سازمان‌دهی سرکوبگرانه) با همان استثمار و ستمی روبه‌رو می‌شویم که مارکسیسم آن را عامل اصلی زندگی اجتماعی می‌داند. فروید نیز نقش لایه‌های روانی پدیدآمده تحت تأثیر تمدن را با بخشی از جامعه مقایسه می‌کند که:

«قدرت را به دست گرفته و مابقی جمعیت را به نفع خود استثمار می‌کند. ترس از شورش سرکوب‌شدگان، سرچشمه اقدامات باز هم سخت‌گیرانه‌تر می‌شود» (کتاب «تمدن و ملالت‌های آن»).

به‌ویژه امر جنسی که در سطح «نهاد» تنها یک هدف دارد – یعنی کسب لذت از بخش‌های مختلف بدن – به زور تسلیم کارکرد تولیدمثل شده و منحصراً در ناحیه تناسلی متمرکز می‌گردد. ارگانیسم به طور ناخودآگاه خاطره وضعیت ایدئال حاکمیت بی‌حدومرز «اصل لذت» (که قابل مقایسه با جامعه پیشاطبقاتی است) را در خود حفظ می‌کند و می‌کوشد از این بردگی رهایی یابد. «من» و «من برتر» در پاسخ، مفهوم اخلاق را پدید می‌آورند و

چنین تلاش‌هایی را تحت عنوان «انحراف» یا «اعمال غیراخلاقی» طبقه‌بندی می‌کنند. تمدن بر چنین شالوده‌ای بنا می‌شود؛ تمدنی که در آن کار لذتی به همراه ندارد، بلکه سرچشمه ناخشنودی می‌شود و ناگزیر رنج می‌آفریند. به این تصویر می‌توان درک از تاریخ به مثابه یک واکنش روان‌زخم ناشی از جنایتی در گذشته‌های دور – یعنی پدرکشی و قتل رهبر گله نخستین – را نیز افزود.

شاید به نظر برسد که فروید ما را از موضوع اصلی، یعنی درک شخصیت انسان در ایدئولوژی سوسیالیستی دور کرده است. اما در واقع معجزه می‌بود اگر دیدگاهی همچون دیدگاه فروید – که تا این حد به آرای پرورده‌شده در سوسیالیسم (توسط فوریه و مارکس) نزدیک است – در جهان‌بینی سوسیالیستی ادغام نمی‌شد. این معجزه رخ نداد: تلفیق فریدیسم با مفاهیم سوسیالیستی («نومارکسیسم» یا «نوفرویدیسم») در سال‌های پس از جنگ به بزرگ‌ترین رویداد در سیر تکوین ایدئولوژی سوسیالیستی بدل شد و تأثیر بسیار عمیقی بر ایدئولوژی جریان‌های سوسیالیستی شکل‌گرفته در این دوره بر جای گذاشت. در میان تمامی تلاش‌ها برای چنین تلفیقی، منسجم‌ترین و درخشان‌ترین آن‌ها متعلق به هربرت مارکوزه است. خطوط اصلی این نظریه در کتاب او [اروس و تمدن] تشریح شده است.

در حالی که رویکرد فروید شکاکانه و بدبینانه است (او رنج و بیماری‌های روانی را بهای اجتناب‌ناپذیر تمدن می‌داند که خود این تمدن نیز به دست عناصر ویرانگر روان که از کنترل خارج می‌شوند، بیش از پیش متزلزل می‌گردد)، مارکوزه می‌کوشد این دیدگاه را به گونه‌ای تغییر دهد که ارزیابی بدبینانه آن تنها متوجه جامعه معاصر باشد و آن را با پیشگویی «رهایی» در آینده تکمیل کند. او برای این منظور، سرکوبی را که قلمرو غرایز متحمل می‌شود به دو بخش تقسیم می‌کند: سرکوبی که به طور ناگزیر از الزامات عینی تحمیل‌شده از سوی جهان بیرونی بر هر ارگانیسم ناشی می‌شود، و سرکوبی که ناشی از تلاش گروه‌های خاصی از افراد برای قرار دادن خود در موقعیت‌های ممتاز در جامعه است. او شکل دوم سرکوب را «مازادسرکوب» (Surplus-repression / سرکوب مضاعف) می‌نامد و ویژگی تمدن معاصر را بار طاقت‌فرسایی می‌دانند که این مازادسرکوب بر روان انسان تحمیل می‌کند. مارکوزه موارد زیر را ناشی از مازادسرکوب می‌داند: ضرورت کاری که لذت بلاواسطه به همراه ندارد و پاداش آن در قالب لذت‌های هر چه به تعویق افتاده‌تر جلوه‌گر می‌شود؛ نقش سرکوبگرانه امر جنسی تناسلی؛ سرکوب اشکال ابتدایی‌تر لیبیدو که در آن‌ها کل بدن ابزار لذت است (امری که امروزه به منحرفان،

تن‌فروشان و بیماران روانی‌جنسی نسبت داده می‌شود)؛ تبدیل کل بدن به ابزار کار؛ نقش مسلط عقل که کل زندگی را مطیع خود می‌سازد؛ تبدیل علم و دین به ابزار بسیج توتالیتر انسان؛ و کنترل جهان درونی انسان از طریق مقوله‌های «وجدان» و «اخلاق». به باور مارکوزه، مازادسرکوب مستقیماً با این واقعیت در پیوند است که نیازهای جامعه نه به صورت جمعی و متناسب با نیازهای فردی، بلکه توسط بخش مسلط جامعه سازمان‌دهی می‌شود.

مارکوزه ضمن هم‌عقیده بودن با فروید در این باره که سرکوب در اصل بهای لازم برای بقاست، مدعی است که مازادسرکوب با تمام پیامدهایش می‌تواند بر پایه آخرین دستاوردهای تکنولوژی از میان برداشته شود. مارکوزه بدون ورود به جزئیات فنی چگونگی تحقق عینی این امر (که معمولاً با یک واژه یعنی «اتوماسیون» جایگزین می‌شود)، تصویری از جامعه غیرسرکوبگر آینده ترسیم می‌کند. این جامعه بر رهایی غرایز از کنترل «عقل سرکوبگر» استوار است. این امر در مقایسه با سطح کنونی تمدن و عقلانیت، به یک واپس‌روی (پسرفت روانی) منجر خواهد شد:

«مراحل اولیه لیبیدو که در فرآیند رشد ‘‘من’’ سپری شده بودند، بار دیگر فعال خواهند شد و آن نهادهای جامعه که ‘‘من’’ در آن‌ها تحقق می‌یابد، رو به زوال خواهند رفت.»

«واپس‌روی ناشی از این گسترش لیبیدو، خود را در فعال‌شدن مجدد مناطق شهوت‌زا و در نتیجه، احیای امر جنسی پیشاتناسلی چندشکلی (Polymorphous) و افول سیادت امر جنسی تناسلی نشان خواهد داد.»

کل بدن به عنوان یک کل واحد به ابزار لذت بدل خواهد شد.

«این تغییر در ارزش و دامنه روابط لیبیدویی، به زوال نهادهایی منجر خواهد شد که روابط شخصی میان‌فردی را تنظیم می‌کردند، به‌ویژه خانواده تک‌همسری و پدرسالار.»

عقل که ابزار «من» است، به طور چشمگیری توسط فانتزی (تخیل) مرتبط با «نهاد» به حاشیه رانده خواهد شد. و دقیقاً همین فانتزی است که راه‌های نوی شناخت آینده را خواهد گشود و واقعیت امکان‌هایی را نشان خواهد داد

که پیش‌تر به عنوان عناصر اتوپیا (آرمان‌شهر) نگریسته می‌شدند. رهایی غرایز جنسی به رشد «عقل لیبیدویی» می‌انجامد که راه را به سوی عالی‌ترین شکل تمدن آزاد می‌گشاید.

تأمین نیازهایی که هر دم گسترده‌تر تعریف می‌شوند، بدون کار طاقت‌فرسا – یعنی کار بیگانه شده – ممکن خواهد شد. روابط کاری هم‌زمان روابطی لیبیدویی خواهند بود:

«به عنوان مثال، اگر کار با فعال‌سازی مجدد ارتیسم پیشاتناسلی چندشکلی همراه باشد، هر چه بیشتر این گرایش را خواهد یافت که پاداش را در خود بیابد، بی‌آنکه محتوای خود به عنوان کار را از دست بدهد.»

از سوی دیگر، کار به بازی تبدیل خواهد شد:

«بازی آزاد توانمندی‌های انسان.»

مارکوزه در اثری متأخرتر از «بازی با ماشین اتوماتیک» سخن می‌گوید. دقیقاً در همین زمینه است که او اصلاح نظر مارکس را ضروری می‌داند – چرا که مارکس در اینجا به قدر کافی جسور نبود – و به فوریه اقتدا می‌کند. مارکوزه در اینجا پایان فرهنگ به معنای سنتی آن را پیش‌بینی می‌کند:

«این امر معکوس‌شدن فرآیند تمدن و انفجار فرهنگ خواهد بود – اما پس از آنکه فرهنگ کار خود را انجام داده و بشریت و جهانی را آفریده است که می‌توانند آزاد باشند.»

مارکوزه جوهر این دگرگونی را در تصویری شاعرانه ترسیم می‌کند؛ جایی که پرومته – قهرمان فرهنگی تمدن سرکوبگر – را در برابر قهرمانان جهان نو خود، یعنی اورفئوس و نارسیس (نرگس) قرار می‌دهد. او این‌گونه سخن را به پایان می‌برد:

«سنت کلاسیک، اورفئوس را با معرفی همجنس‌گرایی پیوند می‌دهد. او نیز مانند نارسیس، اروس متعارف را نه به خاطر یک ایدئال ریاضت‌کشانه، بلکه به خاطر اروسی کامل‌تر نفی می‌کند. او نیز مانند نارسیس، علیه نظم سرکوبگر امر جنسی تولیدمثلی اعتراض می‌کند. اروس اورفئوسی و نارسیسی تا به آخر این نظم را نفی می‌کنند؛ این همان ‘‘نفی بزرگ’’ است. در جهانی که نماد آن قهرمان فرهنگی یعنی پرومته است، این امر نفی هرگونه نظمی

است؛ اما اورفئوس و نارسیس در نفی خود، واقعیت جدیدی را آشکار می‌سازند که نظم خاص خود را دارد و اصول دیگری بر آن فرمان می‌راند.»

این آموزه مارکوزه به طرز شگفت‌آوری به روحیات فعال‌ترین جریان سوسیالیستی دهه‌های اخیر، یعنی «چپ نو» نزدیک بود و تا حد زیادی بر شکل‌گیری دیدگاه‌های کلی آنان تأثیر گذاشت. اصول بنیادین مارکوزه همسو با شعارهای این جنبش بوده و به عنوان پشتوانه نظری آن‌ها عمل می‌کند. بدین ترتیب، رهایی غرایز جنسی نمود واقعی خود را در «انقلاب جنسی» می‌یابد و سرکوب عقل سرکوبگر در «انقلاب روان‌گردان» (یعنی مصرف انبوه مواد مخدر). حتی کثیفی و شلختگی نمایشی نیز در این نظریه توجیه می‌شود؛ نظریه‌ای که طبق آن، «من» یا «من برتر» غرایز مرتبط با حس بویایی را سرکوب کرده و بوهای تند را به عنوان امور «مشمئزکننده» تبعیض‌آمیز می‌شمارد (و افزون بر این در سطح اجتماعی، گروه‌های مسلط، زباله و فضولات را با طبقات فرودست تداعی می‌کنند که به عنوان ‘‘تفاله‌های جامعه’’ بی‌اعتبار می‌شوند). این دیدگاه‌ها به عنوان شالوده نظری «هنر چپ» نیز عمل می‌کنند و مفاهیم انقلاب «ضدفرهنگی» (یا فرهنگی) و نابودی فرهنگ «سرکوبگر» یا «خفت‌بار» را پدید می‌آورند؛ تا جایی که (هم در نقاشی و هم در ادبیات) علاقه شدیدی به زباله‌ها و مدفوع به عنوان ابزاری برای «منفجر کردن فرهنگ بورژوایی» شکل می‌گیرد.

ما چند نمونه برای تبیین «انسان‌شناسی سوسیالیسم» آوردیم. اما اگر نمونه‌های دیگری از نظریه‌های پرورده سوسیالیستی (حتی مثلاً سیستم دشان) را نیز بررسی می‌کردیم، ناگزیر به همین نتیجه می‌رسیدیم: ایدئولوژی سوسیالیستی می‌کوشد شخصیت انسان را به ابتدایی‌ترین و نازل‌ترین لایه‌هایش تقلیل دهد و در هر دوره‌ای برای این کار، بر رادیکال‌ترین «نقد انسان» که در آن زمان پدید آمده تکیه می‌کند. از این رو، پنداشت از انسان در سوسیالیسم و در دین، قطب‌های کاملاً متضاد یکدیگرند.

بنابراین، اگر سوسیالیسم یک دین باشد، باید آن را دینی کاملاً ویژه دانست که به لحاظ کیفی با تمام ادیان دیگر تفاوت دارد و در بسیاری از مسائل بنیادی، ضد آن‌هاست. (برای مثال، سخن بولگاکف را که می‌گوید سوسیالیسم «دینی مبتنی بر آتئیسم» است، چگونه می‌توان جز این فهمید؟) بعید است بتوان چنین کرد، مگر آنکه خود مفهوم دین را چنان خودسرانه گسترش دهیم که هرگونه تشخص و تعینی را از دست بدهد.

۸) سوسیالیسم پیامد آتئیسم است؛ یعنی همان نتیجه‌ای که آتئیسم در حوزه روابط اجتماعی به آن منجر می‌شود. این دیدگاه را به‌ویژه داستایوفسکی مطرح کرده است. گوش سپردن به اندیشه‌های او اهمیت ویژه‌ای دارد. اکثر متفکران قرن نوزدهم بحران معنوی زمانه خود را که زمینه‌ساز پیروزی سوسیالیسم در عصر ما شد، به کلی نادیده گرفتند. تقریباً تنها داستایوفسکی بود که به وضوح فهمید بشریت در راه لیبرالیسم، انسانیت و پیشرفت گام نخواهد برداشت و در آینده‌ای نزدیک، تکان‌های هولناکی در انتظار اوست. او پیش‌بینی می‌کرد که در آزمون‌های پیش روی بشریت، نقش اصلی به سوسیالیسم واگذار شده است و تقریباً در تمام آثارش به جنبه‌های گوناگون این ایده‌ها پرداخت. در حال حاضر، به آنچه در این باره در آثار مطبوعاتی او، یعنی در «یادداشت‌های یک نویسنده» یافت می‌شود، بسنده می‌کنیم. در اینجا چند مورد از سخنان او آورده می‌شود:

«...سوسیالیسم فرانسوی، یعنی آرامش‌بخشی و سامان دادن به جامعه بشری، اما بدون مسیح و بیرون از مسیح.» (۱۸۷۷، ژانویه، فصل اول)

«زیرا سوسیالیسم وظیفه خود را حل مقدرات بشری نه بر اساس مسیح، بلکه بیرون از خدا و بیرون از مسیح می‌داند و می‌بایست به طور طبیعی در اروپا پدید می‌آمد؛ به عنوان جایگزینی برای اصل مسیحی رو به زوال در آن، و به میزان انحراف و از دست رفتن آن در خود کلیسای کاتولیک.» (۱۸۷۷، فوریه، فصل سوم)

«وقتی بشریت کاتولیک از آن تصویر هیولایی که سرانجام از مسیح به آن‌ها ارائه شد روی برگرداند، پس از سلسله‌ای از قرون سرشار از اعتراض، اصلاحات مذهبی و غیره، سرانجام از آغاز قرن حاضر تلاش‌هایی برای سامان دادن به زندگی بیرون از خدا و بیرون از مسیح پدیدار شد. انسان‌ها که فاقد غریزه زنبور عسل یا مورچه بودند – که بی‌خطا و دقیق کندو و لانه مورچگان را می‌سازند – خواستند چیزی شبیه به لانه مورچگان بی‌خطای انسانی بسازند. آن‌ها فرمول نجات را که از جانب خدا آمده و با وحی بازگردانده شده بود – یعنی ''همسایه خود را همچون خود دوست بدار'' – رد کردند و آن را با نتایج عملی از این دست جایگزین ساختند: ''هر کس برای خود و خدا برای همه'' (Chaqun pour soi et Dieu pour tous) یا اصول علمی بدیهی همچون ''مبارزه برای بقا''. انسان‌ها بدون برخورداری از غریزه حیوانات – که به واسطه آن بدون خطا زندگی می‌کنند و زندگی خود را سر و سامان می‌دهند – با غرور به علم امید بستند، فراموش کردند که علم برای کاری چون ساختن جامعه، هنوز در قنداق بچه است. رویاپردازی‌ها آغاز شد. برج بابل آینده به ایدئال و از سوی دیگر به هراس تمام بشریت

تبدیل شد. اما به زودی پس از رویاپردازان، آموزه‌های دیگری پدید آمدند، ساده و قابل فهم برای همه، از این دست که: ‘‘ثروتمندان را غارت کنید، جهان را به خون بکشید، و بعد از آن همه چیز خود به خود درست خواهد شد.’’» (۱۸۷۷، نوامبر، فصل سوم)

در اینجا می‌توان دو اندیشه اصلی را متمایز کرد. نخست اینکه سوسیالیسم پیامد طبیعی افول دین است (در تمام بخش‌های نقل‌شده، سخن از سوسیالیسم در اروپای غربی است و داستایوفسکی متناسب با آن، از افول کاتولیسیسم سخن می‌گوید). این امر گویی همان چیزی است که از ساختار معنوی بشریت باقی می‌ماند، اگر پیوند با خدا را از آن حذف کنیم.

دوم اینکه سوسیالیسم هدف خود را سازمان‌دهی جامعه بشری بر پایه اصول جدیدی قرار می‌دهد که برای توصیف آن‌ها از مقایسه با رفتارهای غریزی حیوانات و اصول سازمان‌دهی کندو و لانه مورچگان استفاده می‌شود.

به نظر ما، اندیشه دوم کاملاً با تمام حقایق شناخته‌شده درباره سوسیالیسم مطابقت دارد و ما بعداً خواهیم کوشید نسبت سوسیالیسم با نیروهای سازمان‌دهنده جامعه بشری را دقیق‌تر مشخص کنیم.

اما درباره اندیشه نخست، بی‌تردید سوسیالیسم با دین دشمنی دارد. اما آیا می‌توان آن را به عنوان پیامد آتئیسم فهمید؟ بعید است؛ دست‌کم اگر آتئیسم را آن‌گونه بفهمیم که معمولاً فهمیده می‌شود: به عنوان از دست رفتن حس مذهبی و بی‌دینی. مشخص نیست چگونه چنین مفهوم صرفاً سلبی و منفی می‌تواند به محرک یک رابطه فعال با جهان، ویرانی و بازسازی آن تبدیل شود، یا چگونه جذابیت و همه‌گیری آموزه‌های سوسیالیستی می‌تواند از آن سرچشمه بگیرد. افزون بر این، رابطه سوسیالیسم با دین اصلاً شبیه به موضع بی‌تفاوت و شکاکانه‌ای نیست که ویژگی فرد از دین‌برگشته است. در رابطه با کسانی که مجذوب جهان‌بینی سوسیالیستی شده‌اند، مانند موارد دیگر، اصطلاح «آتئیسم» نامناسب و گمراه‌کننده است؛ در اینجا نباید از آتئیست‌ها (خداناباوران)، بلکه باید از خداستیزان (بغ‌نفرینان) سخن گفت، نه از آتئیسم، بلکه باید از خدادشمنی یا «تئوفوبیا» سخن به میان آورد. رابطه پرشور و سرشار از نفرت سوسیالیسم با دین دقیقاً از این دست است. بی‌تردید سوسیالیسم با از دست رفتن حس مذهبی پیوند دارد، اما بعید است بتوان آن را به این امر تقلیل داد. جایگاهی که پیش‌تر دین در آن قرار داشت، خالی

نمی‌ماند؛ بلکه در آنجا ساکن جدیدی پدیدار می‌شود. تنها از اینجاست که آن عنصر فعال و پویا در سوسیالیسم سرچشمه می‌گیرد، یعنی همان عنصری که دقیقاً نقش تاریخی این پدیده را تعیین می‌کند.

به عنوان ماحصل تحلیل انتقادی خود، می‌توان این نتیجه را فرمول‌بندی کرد که سوسیالیسم را ظاهراً نمی‌توان به عوامل اجتماعی شناخته‌شده تقلیل داد: خود فراوانی چنین تلاش‌هایی پیشاپیش نشان‌دهنده بی‌ثمری آن‌هاست.

تجسد بخشیدن به آرمان سوسیالیستی

بررسی‌های بخش پیشین دو راه پیش روی ما می‌گذارد: سوسیالیسم یا یک نیروی «بنیادین» و اولیه در تاریخ است که به عوامل دیگر تقلیل نمی‌یابد، یا اینکه تجلی نیروهایی است که تا کنون توجه کافی به آن‌ها معطوف نشده است. بحث درباره این دوراهی، هدف اصلی ماست. برای آماده‌سازی زمینه این بحث، می‌کوشیم از زاویه‌ای نو به کل موضوع بنگریم. اگر پیش از این در پی استخراج وجوه مشترک در مظاهر گوناگون سوسیالیسم بودیم، اکنون تلاش خواهیم کرد این پدیده را به عناصر تشکیل‌دهنده‌اش تجزیه کنیم، پیوند میان این عناصر را ردیابی نماییم و نقش هر یک را در تطور سوسیالیسم بسنجیم.

پایه و اساس این تحلیل، همان مشاهده‌ای است که کار خود را با آن آغاز کردیم: سوسیالیسم در عمل به دو شکل متجلی می‌شود: به عنوان یک آموزه (سوسیالیسم هزاره‌گرا/موعودگرا) و به عنوان یک نظام دولتی (سوسیالیسم دولتی). این دو شکل چنان تفاوت‌های فاحشی با یکدیگر دارند که این پرسش پیش می‌آید: آیا محتوای آن‌ها یکی است؟ آیا یکی انگاشتن آن‌ها در قالب یک پدیده تاریخی واحد رواست؟ برای نمونه، خواست نابودی خانواده که در سوسیالیسم هزاره‌گرا غالباً رادیکال‌ترین شکل خود – یعنی اشتراکیت زنان – را می‌یابد، در عمل تنها در محافل و فرقه‌های محدودی اجرا شده است؛ مانند فرقه‌های غنوصی (که اپیفانیوس توصیف می‌کند)، در میان «برادران روح آزاد» یا در «کمون شماره ۱» در برلین معاصر. اما هیچ نمونه تاریخی سراغ نداریم که این اصل در مقیاس یک کشور و در سطح کل دولت اجرا شده باشد. همین امر را باید درباره جنبه دیگری از نابودی خانواده نیز پذیرفت: گسستن پیوند میان فرزندان و والدین، و تربیت دولتی تمامی کودکان از نخستین سال‌های زندگی. ما این بخش را با بررسی همین پرسش آغاز می‌کنیم. در اینجا استدلال‌هایی ارائه خواهیم داد مبنی بر اینکه سوسیالیسم

هزاره‌گرا و سوسیالیسم دولتی، دو شکل از تجسد یک آرمان واحد هستند. سپس نقش این دو شکل را در تطور تاریخی سوسیالیسم بررسی خواهیم کرد.

طبیعی است که تفاوت‌های میان آموزه‌های سوسیالیسم هزاره‌گرا و کارکرد سوسیالیسم دولتی را به این امر نسبت دهیم که هدف اولی، نابودی نظم اجتماعی موجود و استقرار نظمی نوین است، در حالی که هدف دومی، حفظ ساختار دولتی مستقر است. در این صورت، ویژگی‌های خاص سوسیالیسم هزاره‌گرا، مانند فراخوان نابودی خانواده، می‌تواند به عنوان ابزاری تاکتیکی تلقی شود که برای متزلزل کردن نظام دشمن یا برافروختن شعله تعصب طراحی شده است؛ ترفندهایی که پس از استقرار نظم اجتماعی جدید دیگر نیازی به آن‌ها نیست و بنابراین، هنگام سخن گفتن از اهداف عملی سوسیالیسم، نباید آن‌ها را به حساب آورد. تز تفاوت اصولی میان سوسیالیسم هزاره‌گرا و دولتی، در بیانی بسط‌یافته احتمالاً این‌گونه جلوه خواهد کرد.

چنین دیدگاهی به عقیده ما پیشینی (a priori) غیرمتقاعدکننده و فاقد منطق درونی است. جنبش عظیمی چون سوسیالیسم اصولاً نمی‌تواند بر فریب استوار باشد. این‌گونه جنبش‌ها در باطن خود – با وجود انبوه شگردهای عوام‌فریبانه سطحی – صادق هستند؛ آن‌ها اصول بنیادین خود را آشکارا اعلام می‌کنند – برای همه، جز کسانی که آگاهانه می‌کوشند آن‌ها را نشنوند. و آن اصول ایدئولوژی سوسیالیستی که ما در بخش نخست فرمول‌بندی کردیم، چنان با تکرار و کلیشه‌ای مداوم در پهنه وسیعی از تاریخ ظهور کرده‌اند که آشکارا در زمره اصول بنیادین قرار می‌گیرند. افزون بر این، این اصول اغلب نه در آثار رهبران جنبش‌های توده‌ای، بلکه در نوشته‌های متفکران برج‌عاج‌نشینی چون افلاطون یا کامپانلا مطرح شده‌اند؛ کسانی که بسیار دشوار بتوان متهم‌شان کرد به داشتن مقاصد تبلیغاتی و عوام‌فریبانه، و آشکار است که کل مجموعه پنداشت‌های سوسیالیستی را صرفاً به اقتضای منطق درونی این جهان‌بینی بازتولید کرده‌اند.

در ادامه شواهد و استدلال‌های انضمامی متعددی در تایید دیدگاه خود ارائه می‌دهیم. با این حال، هنگام بررسی آن‌ها نباید فراموش کرد که وجود تفاوت‌های چشمگیر در روح آموزه‌های سوسیالیستی و کارکرد دولت‌های سوسیالیستی ناگزیر است؛ در واقع، بحث تنها می‌تواند بر سر انطباق اصولی آرمان‌های اعلام‌شده از سوی آن‌ها باشد. رهبر یک جنبش سوسیالیستی توده‌ای و کارگزار یک دولت سوسیالیستی با وظایف عملی متفاوتی روبه‌رو هستند. هر چه اولی آرمان خود را با بیانی درخشان‌تر و رادیکال‌تر مطرح کند، ایده‌هایش فهم‌پذیرتر و جذاب‌تر

خواهند بود. اما دومی ناگزیر است با یک رشته دشواری‌های انضمامی و حیاتی مبارزه کند که توانایی او را در پیاده کردن تمام‌عیار ایدئولوژی‌اش محدود می‌سازند و گاه بقای دولتش را به خطر می‌اندازند.

به عنوان یکی از این محدودیت‌هایی که زندگی واقعی بر تحقق آرمان سوسیالیستی تحمیل می‌کند، می‌توان به ضرورت ارتباط با جوامع دیگری اشاره کرد که به شیوه‌ای متفاوت سازمان یافته‌اند. انزوا به عنوان شرط بقای دولت سوسیالیستی، در بیشتر مدینه‌های فاضله سوسیالیستی به چشم می‌خورد. مور، کامپانلا، وراس و بسیاری دیگر از نویسندگان اتوپیاها، دولت‌های خود را در جزایری دوردست و صعب‌العبور جای می‌دادند. برای نمونه، وراس صراحتاً شرط می‌گذارد که تنها آزموده‌ترین افراد از قوم «سوارامب» برای مأموریت به جهان خارج فرستاده می‌شوند تا با دستاوردهای نوین فنی آشنا شوند، آن هم به این شرط که خانواده‌هایشان به عنوان گروگان در وطن بمانند. سازمان‌دهندگان «توطئه برابرها» نیز پیشنهاد می‌کردند که فرانسه پس از پیروزی، با «پرچین‌های خاردار از موانع» محصور و مجزا شود. پایداری نظامی که در دولت یسوعی‌ها (پاراگوئه) شکل گرفت، تا حد زیادی وابسته به انزلای جغرافیایی این منطقه بود که با کوه‌ها و رودخانه‌های خروشان احاطه شده بود. توسعه شگفت‌آور و بالای صنایع دستی در دولت آن‌ها در شرایطی که سطح بقیه شئون زندگی بسیار ابتدایی بود، ظاهراً هدف اصلی‌اش بی‌نیاز کردن کشور از جهان خارج بود. از سوی دیگر، شکستن این انزوا سبب نابودی امپراتوری اینکاها شد که به دست مشتی ماجراجوی اسپانیایی فروپاشید. آیا پیش‌بینی همین دشواری‌ها نبود که مسئله بسیار حساس «ساختن سوسیالیسم در یک کشور» را رقم زد؟ مسئله‌ای که انگلس زمانی چنین پاسخ قاطعی به آن داده بود:

«پرسش ۱۹: آیا این انقلاب می‌تواند در یک کشور به‌خصوص رخ دهد؟

پاسخ: خیر.» (آثار مارکس و انگلس، جلد ۵، ص ۴۷۶)

تنها به همین یک دلیل، دولت سوسیالیستی که از انزوای کافی برخوردار نیست، ناگزیر است از اجرای رادیکال‌ترین بخش‌های آرمان سوسیالیستی چشم‌بپوشد. برعکس، هرگاه جنبش سوسیالیستی در نقطه اوج خود قرار دارد، مناطق بیشتری را تسخیر می‌کند و با امید به نابودی نظم کهن در سراسر جهان دلربایی می‌کند، دولت‌های سوسیالیستی در اقدامات عملی خود نیز بسی رادیکال‌تر ظاهر می‌شوند. از این حیث، دوران «کمونیسم

جنگی» برای درک ویژگی‌های ایدئولوژی سوسیالیستی بسیار جالب توجه است؛ انگیزه‌هایی که در آن زمان تحت تأثیر امید به پیروزی انقلاب جهانی (یا دست‌کم در سراسر اروپا) پدید آمدند، تا اواسط دهه ۲۰ میلادی همچنان فعال بودند. در اینجا به ناچار و به اجمال، چند نمونه از نحوه پنداشت تحقق اصول سوسیالیستی در آن دوران را مرور می‌کنیم.

خود واژه «کمونیسم جنگی» ممکن است گمراه‌کننده باشد و این تصور را ایجاد کند که سخن بر سر تدابیر اضطراری و تحمیل‌شده از سوی شرایط جنگی است (دیدگاهی که برای نمونه، استالین در کتاب «مسائل لنینیسم» مطرح می‌کند). با این حال، زمانی که این سیاست واقعاً اجرا می‌شد (۱۹۱۸–۱۹۲۱)، چنین اصطلاحی اصلاً به کار نمی‌رفت؛ این اصطلاح دقیقاً زمانی پدید آمد که موقتی بودن و اضطراری بودن این سیاست مطرح شد. لنین در چندین سخنرانی در سال‌های ۱۹۲۱–۱۹۲۲، سیاست سه سال گذشته را سیاستی آگاهانه ارزیابی می‌کند که شاید بیش از حد تند رفته بود، و آن را با یورش به دژی مقایسه می‌کند که اگر به پیروزی نرسد، باید جای خود را به محاصره منظم و نقشه‌مند بدهد. برای نمونه:

«...سیاست اقتصادی پیشین ما، اگر نگوییم روی آن حساب کرده بود (در آن شرایط کلاً حساب‌وکتاب چندانی در کار نبود)، تا حدودی فرض را بر این گذاشته بود که گذار مستقیم اقتصاد کهنه روسیه به تولید و توزیع دولتی بر پایه اصول کمونیستی رخ خواهد داد.»

به نظر لنین، این یک تجربه ضروری بود که آن‌ها را مجبور ساخت به سیاست جدید «سرمایه‌داری دولتی» (نپ) روی آورند؛ امری که البته به صورت یک ایده مبهم، حتی در سال ۱۹۱۸ نیز به عنوان خط عقب‌نشینی احتمالی در نظر گرفته شده بود. (نگاه کنید به «سیاست اقتصادی جدید (نپ) و وظایف اداره آموزش سیاسی»، «گزارش درباره نپ در هفتمین کنفرانس حزبی استان مسکو»، «پنج سال انقلاب روسیه و چشم‌انداز انقلاب جهانی»).

اظهارات مشابه بسیاری از رهبران دولت و نیز این واقعیت که رادیکال‌ترین اقدامات آن دوران در بهار ۱۹۲۰ و زمستان ۱۹۲۰–۱۹۲۱ (یعنی دقیقاً زمانی که عملیات جنگی در کار نبود) اتخاذ شدند، ما را به این نتیجه می‌رساند که سیاست آن زمان نه تحت فشار شرایط جنگ داخلی، بلکه به مدت سه سال بر پایه ملاحظات نظری کلی اجرا می‌شده است.

به بررسی دقیق‌تر این سیاست می‌پردازیم:

الف) اقتصاد

تمام صنایع، حتی صنایع کوچک، ملی شدند. صنایع «بیش‌متمرکز» شده و در قالب ادارات کل (Glavki) ادغام گشتند؛ اداراتی که در آن‌ها کارخانه‌ها فاقد هرگونه استقلال اقتصادی بودند. در بخش کشاورزی، هدف اعلام‌شده رادیکال‌ترین شکل اشتراکی‌سازی (کلکتیویزاسیون) بود. در مصوبه کمیته اجرایی مرکزی سراسر روسیه (ВЦИК) به تاریخ ۱ مارس ۱۹۱۹ «درباره سامان‌دهی سوسیالیستی اراضی و اقدامات گذار به کشاورزی سوسیالیستی» آمده است: «به تمامی اشکال بهره‌برداری انفرادی از زمین باید به عنوان امری گذرا و رو به زوال نگریست.» کمون، محبوب‌ترین شکل سازمان‌دهی کار دهقانی بود. برای نمونه، در همان مصوبه و در بخش مربوط به اولویت واگذاری زمین، سوخوزها (مزارع دولتی) و کمون‌ها در رتبه نخست قرار دارند. در قطعنامه «درباره اشتراکی‌سازی کشاورزی» مصوب نخستین کنگره سراسری ادارات زمین، کمیته‌های دهقانان فقیر و کمون‌ها آمده است:

«اصلی‌ترین وظیفه، سازمان‌دهی گسترده کمون‌های کشاورزی، مزارع اشتراکی کمونیستی و کشت جمعی زمین است که در روند توسعه خود ناگزیر به سازمان‌دهی کمونیستی واحد در کشاورزی منجر خواهند شد.»

در کمون معمولاً تمام ابزار تولید مشترک می‌شد: ساختمان‌ها، ادوات کشاورزی، دام‌های کاری و تولیدی، حق استفاده از زمین و غیره، و افزون بر این‌ها، مصرف و خدمات معیشتی نیز اشتراکی می‌شد. درباره نحوه پنداشت زندگی در کمون‌ها می‌توان از گزارش‌های مربوط به «کمون‌های نمونه» که در دوران نپ در سال ۱۹۲۳ در بخش «مسابقه برای بهترین کلخوز» روزنامه «ایزوستیا» چاپ می‌شد، داوری کرد. در آنجا با چنین توصیفاتی روبه‌رو می‌شویم:

«هیچ‌کس پول شخصی ندارد، همه پول‌ها در صندوق مشترک نگهداری می‌شود» (شماره ۱۱ سپابتامبر). اعضا در کلبه‌های مجزا زندگی می‌کنند و جدای از هم غذا می‌خورند، اما با ساختن خانه جدید «هر چیز فردی از بین خواهد رفت. در باطن، این امر تقریباً از بین رفته است» (۵ سپتامبر). کمون دارای خانه مسکونی مشترک، سالن غذاخوری و آشپزخانه مشترک است (۸ سپتامبر).

«زنگ‌ها زمان کار و غذا را اعلام می‌کنند.»

غذا را در سالن‌های غذاخوری عمومی می‌خورند. در خوابگاه مشترک زندگی می‌کنند که هر خانواده در آن یک اتاق دارد.

«فعلاً کودکان با والدین خود زندگی می‌کنند و فقط روزها به مهد کودک می‌روند. تنها به دلیل کمبود لوازم خواب، جداسازی و اسکان کامل کودکان [در پرورشگاه‌های دولتی] هنوز عملی نشده است» (شماره ۱۱ سپتامبر).

«کودکان سنین پیش از دبستان جدا زندگی می‌کنند و جداگانه غذا می‌خورند.»

محصولات کشاورزی از طریق طرح «سهمیه‌بندی اجباری» (Prodrazverstka) به دولت تحویل داده می‌شد. بهای این محصولات به قیمت‌های دولتی پرداخت می‌شد که ده‌ها بار کمتر از قیمت‌های بازار آزاد (سیاه) بود؛ یعنی در واقع به رایگان مصادره می‌شد. همان‌طور که در مقاله دانشنامه بزرگ شوروی با ظرافت بیان شده است:

«روابط اقتصادی شهر و روستا عملاً ماهیتی یک‌طرفه داشت.»

در دیگر حوزه‌ها نیز مصادره و ضبط اموال قانون‌مند شده بود. فرمان شورای کمیسارهای خلق (Совнарком) به تاریخ ۱۶ آوریل ۱۹۲۰ به هیئت رئیسه شورای عالی اقتصاد ملی و کمیساریای خلق در امور خواربار اجازه داد تا این کار را هم به صورت مستقیم و هم از طریق ارگان‌های محلی خود انجام دهند. در سال ۱۹۲۰ با فرمان شورای کمیسارهای خلق به تاریخ ۴ دسامبر، توزیع رایگان مواد غذایی میان مردم (دقیق‌تر بگوییم، میان گروه‌هایی از مردم که سهمیه دریافت می‌کردند) به تصویب رسید. بیشتر اوقات، لغو کامل پول به عنوان هدف نزدیک سیاست اقتصادی فرمول‌بندی می‌شد. یوری لارین، رئیس بخش سیاست مالی شورای عالی اقتصاد ملی (BCHX)، نوشت:

«و اینک – پایه‌های هزارساله نظام کالایی پس از نخستین سال‌های تلاش‌های سازمانی پرولتاریای پیروز، همچون خانه‌ای پوشالی فرو می‌ریزد... کودکان ما وقتی بزرگ شوند، پول را تنها از روی خاطرات خواهند شناخت و نوادگان ما آن را فقط در تصاویر رنگی کتاب‌های تاریخ خواهند دید.» (روزنامه «پراودا»، ۱۷ اکتبر ۱۹۲۰، مقاله «دگرگونی معیشت»).

در ارگان رسمی شورای عالی اقتصاد ملی به نام «اقتصاد ملی»، در مقاله‌ای به قلم ال. اوبولنسکی آمده بود:

«در حال حاضر در روسیه شوروی، سیستم پرداخت‌های بدون پول، نخستین گام در راه لغو کامل گردش پول به شمار می‌رود.» (شماره ۱-۲، ۱۹۲۰).

«طبیعی‌سازی اقتصاد» (حذف مناسبات پولی و مبادله کالا به کالا) به اصطلاحی رایج بدل شد. «پراودا» نوشت:

«گرایش به طبیعی‌سازی همه‌جانبه اقتصاد ما باید آگاهانه و با تمام نیرو دنبال شود.» (۱۴ فوریه ۱۹۲۰).

ب) سازمان‌دهی کار

به یاد آوریم که مارکس و انگلس در شمار اقدامات اساسی که پس از انقلاب سوسیالیستی انجام‌شان ضروری است، این مورد را توصیه کرده بودند:

«خدمت کار اجباری یکسان برای همه. ایجاد ارتش‌های کار، به‌ویژه برای کشاورزی.» (آثار مارکس و انگلس، جلد ۵، ص ۵۰۲).

لنین در یادداشت «ده تز درباره قدرت شوروی» که به کنگره هفتم حزب ارائه شد، این وظیفه را فرمول‌بندی کرد:

«اقدام فوری برای تحقق کامل خدمت کار عمومی با تعمیم تدریجی و بسیار محتاطانه آن به دهقانان خرده‌پایی که بدون نیروی کار مزدور روی زمین خود کار می‌کنند.» (آثار لنین، جلد ۳۶، ص ۷۴).

این اندیشه اندکی بعد با جزئیات بیشتری بسط یافت.

تروتسکی در کنگره نهم حزب، هنگام ارائه گزارش از سوی کمیته مرکزی، سیستم «نظامی‌سازی» را پیشنهاد داد که به موجب آن کارگران و دهقانان در موقعیت سربازان احضارشده به خدمت نظام قرار می‌گفتند. نظریه ارائه‌شده در گزارش تروتسکی شایان توجه و بررسی دقیق‌تر است.

تروتسکی سخن خود را با مجادله با وی. اسمیرنوف آغاز می‌کند و موضع او را این‌گونه شرح می‌دهد:

«همکارمان اسمیرنوف می‌گوید: تا جایی که ما اکنون به بسیج گسترده توده‌های دهقان روی آورده‌ایم – آن هم به نام وظایفی که نیازمند به‌کارگیری توده‌ای است – نظامی‌سازی بی‌تردید ضروری است. ما نیروی دهقان را بسیج می‌کنیم و از این نیروی کار بسیج‌شده، واحدهای کاری تشکیل می‌دهیم که از نظر ساختار به واحدهای نظامی نزدیک هستند. ما کادر فرماندهی و آموزشی تعیین می‌کنیم و باید هسته‌های کمونیستی را در آنجا بگنجانیم تا این واحدها بی‌روح نباشند، بلکه با اشتیاق به کار جان بگیرند. بنابراین، این تقرب کامل به شکل نظامی سازمان‌دهی است. در اینجا واژه ‘‘نظامی‌سازی’’ مناسب است؛ اما اسمیرنوف می‌گوید اگر به حوزه صنعت وارد شویم، به حوزه کار تخصصی، جایی که سازمان‌های صنفی و تولیدی طبقه کارگر وجود دارند، دیگر نیازی به استفاده از دستگاه نظامی برای تشکیل واحدها نیست. در آنجا سخن گفتن از نظامی‌سازی به معنای مذکور موضوعیتی ندارد؛ در آنجا اتحادیه‌های کارگری حضور دارند و آن‌ها وظیفه سازمان‌دهی کار را انجام می‌دهند. در چنین طرح مسئله‌ای، عدم درک کامل ماهیت دگرگونی اقتصادی کنونی آشکار است.» (منبع ۱۲۰، ص ۹۲).

دیدگاه تروتسکی در این گزارش چنین است:

«در حوزه نظامی، دستگاه مناسبی وجود دارد که برای واداشتن سربازان به انجام وظایف خود به کار گرفته می‌شود. این دستگاه باید به این یا آن شکل در حوزه کار نیز وجود داشته باشد. بی‌تردید، اگر ما به طور جدی از اقتصاد برنامه‌ای سخن می‌گوییم که از مرکز و با وحدت مدیریت هدایت می‌شود، و نیروی کار متناسب با طرح اقتصادی در این مرحله از توسعه توزیع می‌گردد، توده‌های کارگر نمی‌توانند همچون طوایف سرگردان در روسیه باشند. آن‌ها باید منتقل شوند، گماشته شوند و مأمور گردند؛ دقیقاً همان‌گونه که سربازان منتقل می‌شوند.» (ص ۹۳).

«این نظامی‌سازی بدون نظامی‌سازی خود اتحادیه‌های کارگری متصور نیست؛ بدون برقراری رژیمی که در آن هر کارگر خود را سرباز کار بداند که نمی‌تواند آزادانه اختیاردار خود باشد. اگر دستوری برای انتقال او صادر شد، او باید آن را اجرا کند؛ اگر اجرا نکرد – او فراری (دزرتر) به شمار می‌رود و مجازات خواهد شد!» (ص ۹۴).

تروتسکی در این باره حتی دست به نظریه‌پردازی می‌زند:

«زیرا استدلال‌هایی که در اینجا علیه سازمان‌دهی ارتش کار مطرح شد، تماماً علیه سازمان‌دهی سوسیالیستی اقتصاد در دوران گذار ماست. اگر بخواهیم آن پیشداوری کهنه بورژوایی – یا نه پیشداوری کهنه، بلکه اصل بدیهی بورژوایی کهن را که اکنون به پیشداوری بدل شده – بپذیریم که کار اجباری فاقد بهره‌وری است، این امر نه تنها درباره ارتش کار، بلکه درباره کل خدمت کار اجباری، یعنی شالوده ساختار اقتصادی ما و در نتیجه درباره سازمان‌دهی سوسیالیستی به طور کلی صدق خواهد کرد.» (ص ۹۷).

«اگر کار بر پایه یک اصل نادرست – یعنی اصل اجبار – سازمان یابد، و اگر اجبار دشمن بهره‌وری کار باشد، این بدان معناست که ما محکوم به زوال اقتصادی هستیم، هر چقدر هم که دست‌وپا بزنیم. اما رفقا، این یک پیشداوری است! این ادعا که کار آزاد و کار مزدور اختیاری بارورتر از کار اجباری است، بی‌تردید در رابطه با نظام فئودالی و نظام بورژوایی درست بود.» (ص ۹۸).

«اما این رشد بهره‌وری کار، زمینه را برای جایگزینی اقتصاد سرمایه‌داری با اقتصاد کمونیستی نوین فراهم ساخت؛ و اعمال آنچه در رابطه با وضعیت کهن درست بود بر این دگرگونی عظیم تاریخی، به معنای ماندن در چارچوب پیشداوری‌های بورژوایی و خرده‌بورژوایی است. ما می‌گوییم: این دروغ است که کار اجباری در هر شرایط و تحت هر اوضاع و احوالی فاقد بهره‌وری است.» (ص ۹۸).

این مسئله در کتاب بوخارین (منبع ۱۰۲) به سطح نظری بالاتری ارتقا یافت. در آنجا اجبار فرااقتصادی نه به عنوان تدبیری تحمیل‌شده در شرایط جنگی، بلکه به عنوان ویژگی ارگانیک دوران گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم نگریسته می‌شود. در فصل دهم با عنوان «اجبار فرااقتصادی در دوران گذار» آمده است:

«...در رابطه با توده‌های دهقان غیرکولاک (خرده‌مالک)، اجبار از سوی پرولتاریا همان مبارزه طبقاتی است، چرا که دهقان، مالک و سوداگر است.»

اما معلوم می‌شود که این مسئله جنبه والاتری نیز دارد:

«از دیدگاهی گسترده‌تر، اجبار پرولتری در تمام اشکال آن، از اعدام گرفته تا خدمت کار اجباری، هرچند پارادوکسیکال به نظر برسد، روشی است برای تراشیدن و ساختن بشریت کمونیستی از مواد خام بشری به‌جامانده از دوران سرمایه‌داری.»

این طرح‌ها به هیچ وجه صرفاً تئوری محض نبودند. خدمت کار عمومی واقعاً اعلام شد. به جای شناسنامه‌های لغوشده، برای تمام جمعیت توانمند کار، «دفترچه کار» صادر شد. در مسکو و پتروگراد، هر کس که از خانه بیرون می‌آمد موظف بود دفترچه کار خود را به همراه داشته باشد. تا زمان معرفی نپ، ۸ ارتش کار سازمان‌دهی شده بود.

تروتسکی همین اندیشه‌ها را با جزئیات بیشتری در کتاب خود (منبع ۱۲۱) که علیه کائوتسکی نوشته بود، بسط داد. در اینجا بار دیگر با ایده نظامی‌سازی، ارتش کار و این نظریه روبه‌رو می‌شویم که در شرایط جدید پدیدآمده توسط دیکتاتوری پرولتاریا، کار اجباری بارورتر از کار آزاد می‌شود. تروتسکی این مفهوم را با چنین تشبیه پرمعنایی پشتیبانی می‌کند:

«حتی سازمان‌دهی سرف‌داری (رعیت‌داری) نیز در شرایطی خاص یک پیشرفت بود و به افزایش بهره‌وری کار انجامید.» (ص ۱۱۹).

ج) خانواده

اقدامات عملی و تاملات نظری در این حوزه در آن زمان بر مفاهیم مارکسیستی استوار بود که به کامل‌ترین شکل در کتاب انگلس، «منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت» تشریح شده بود. نگرش او به خانواده معاصر چنین است:

«تک‌همسری در نتیجه تمرکز ثروت‌های بزرگ در یک دست – آن هم دست مرد – و به دلیل نیاز به انتقال این ثروت‌ها به ارث برای فرزندان همین مرد به‌خصوص و نه هیچ‌کس دیگر پدید آمد.» (آثار مارکس و انگلس، جلد ۱۶، ص ۵۶).

او درباره آینده خانواده می‌گوید:

«با انتقال ابزار تولید به مالکیت عمومی، خانواده تک‌افتاده و فردی دیگر واحد اقتصادی جامعه نخواهد بود. خانه‌داری خصوصی به یک بخش کار اجتماعی تبدیل خواهد شد. مراقبت و تربیت کودکان به امری عمومی بدل می‌گردد؛ جامعه به طور یکسان از تمام کودکان، خواه مشروع و خواه نامشروع، مراقبت خواهد کرد.» (ص ۵۷).

به نظر می‌رسد از آنجا که خانواده از تمام کارکردهای اجتماعی خود محروم می‌شود، از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی ناگزیر باید ناپدید گردد. «مانیفست کمونیست» در واقع نابودی «خانواده بورژوایی» را اعلام می‌دارد. اما چه چیزی جای آن را خواهد گرفت؟ پاسخ‌های کلاسیک‌های مارکسیسم به این پرسش به طرز حیرت‌آوری مبهم و دوپهلو است. ما پیش از این به آن بخش از «مانیفست» اشاره کردیم که در آن نویسندگان، در مواجهه با این اتهام که کمونیست‌ها خواهان برقراری اشتراکیت زنان هستند، آشکارا از رد مستقیم این اتهام طفره می‌روند. در سند دیگری که مارکس هنگام نگارش «مانیفست» از آن بهره برد – یعنی «پروتکل‌های انجمن آموزش کارگران آلمانی» – آمده است:

«پرسش ۲۰: آیا هم‌زمان با نابودی مالکیت خصوصی، اشتراکیت زنان نیز اعلام خواهد شد؟

پاسخ: به هیچ وجه. ما در روابط خصوصی میان مرد و زن تنها تا جایی دخالت خواهیم کرد که آن‌ها نظم اجتماعی جدید را مختل کنند. ما به خوبی می‌دانیم که روابط خانوادگی در طول تاریخ متناسب با مراحل و توسعه مالکیت دستخوش دگرگونی شده‌اند و از این رو، نابودی مالکیت خصوصی نیز تعیین‌کننده‌ترین تأثیر را بر آن‌ها خواهد گذاشت.» (نقل از منبع ۱۱۲).

در اینجا نیز ناممکن است دریابیم که نویسنده دقیقاً چه چیزی را با این قاطعیت انکار می‌کند: آیا این را منکر می‌شود که اشتراکیت زنان پدید خواهد آمد، یا تنها این را که چنین اشتراکیتی «اعلام» شده و از طریق دخالت جامعه برقرار خواهد شد؟

در کتاب «منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت» – اثری که در محافظه‌کارانه‌ترین دوره فعالیت انگلس نوشته شده است – او ادعا می‌کند:

«...آن (تک‌همسری) نه تنها ناپدید نخواهد شد، بلکه برعکس، تنها در آن زمان است که به طور کامل تحقق خواهد یافت.» (آثار مارکس و انگلس، جلد ۱۶، ص ۵۷).

اما چگونه، اگر مفروضات اقتصادی آن ناپدید شوند؟ پاسخ:

«در اینجا عامل جدیدی وارد عمل می‌شود... – عشق جنسی فردی.» (ص ۵۷).

اما عبث است اگر انتظار داشته باشیم بنیان‌گذار ماتریالیسم تاریخی تحلیلی ماتریالیستی از این «عامل» ارائه دهد. این یک مقوله بیولوژیک نیست، زیرا:

«تا پیش از قرون وسطی، اصلاً سخنی از عشق جنسی فردی در میان نبود» (؟!) (ص ۵۸).

در این صورت، جا داشت توضیحی در راستای «زیربنا» و «روبنا» ارائه شود؛ اینجا همان جایی بود که می‌شد نشان داد چگونه این «عامل» توسط «آسیاب دستی» پدید می‌آید! اما نویسنده به جای آن، تنها به شکلی معماگونه به «زنای محصنه» به عنوان سرچشمه عشق جنسی اشاره می‌کند؛ عاملی که بسیار دشوار می‌توان آن را به حوزه مناسبات تولیدی نسبت داد. برای افزودن بر حیرت ما، انگلس در یادداشتی در پایان کتاب با همدلی از «نقد درخشان تمدن» توسط فوریه یاد می‌کند:

«تنها اشاره می‌کنم که پیش از این در نزد فوریه، تک‌همسری و مالکیت زمین به عنوان ویژگی‌های متمایزکننده اصلی تمدن خدمت می‌کنند...» (ص ۱۵۳).

طبیعی است که این اصول کلی در نخستین سال‌های پس از انقلاب به اشکال بسیار متفاوتی تفسیر شدند. اما یک چیز بیشتر دیدگاه‌های مطرح‌شده در آن زمان را متحد می‌ساخت: نگریستن به خانواده به عنوان نهادی که خود را در برابر حزب، طبقه یا دولت قرار می‌دهد و از این حیث خطرناک است. در اینجا چند نمونه آورده می‌شود:

«تضادهای مکرر میان منافع خانواده و طبقه، برای نمونه در زمان اعتصابات یا شرکت در مبارزه، و آن معیار اخلاقی که پرولتاریا در این‌گونه موارد به کار می‌گیرد، با وضوح کافی شالوده ایدئولوژی جدید پرولتری را توصیف می‌کند... اخلاقیات طبقه کارگر به بهای شادی فردی و به بهای خانواده، حضور زن را در زندگی در حال جریان در بیرون از آستانه خانه مطالبه خواهد کرد.» (منبع ۱۲۲، ص ۵۹).

«از آن لحظه‌ای که خانواده شروع به تقابل خود با جامعه می‌کند و در دایره تنگ منافع صرفاً خانوادگی خود محصور می‌گردد، نقشی محافظه‌کارانه در کل ساختار زندگی اجتماعی ایفا می‌کند. چنین خانواده‌ای را ما بی‌تردید باید نابود کنیم.» (منبع ۱۲۳، ص ۱۵۶).

«روح همبستگی، رفاقت و آمادگی برای وقف خود در راه هدف مشترک، در جایی رشد می‌کند که خانواده‌ای بسته وجود نداشته باشد. این امر توسط رهبران تقریباً تمامی جنبش‌های بزرگ اجتماعی به خوبی در نظر گرفته شده بود... در نظام سوسیالیستی، وقتی کار خانگی از میان برود و کودکان از روز تولد به حساب جامعه تربیت شوند، به جای خانواده، احتمالاً اشکال دیگری از پیوند میان جنس‌ها پدید خواهد آمد.» (منبع ۱۲۴، ص ۱۲).

«در جامعه سوسیالیستی آینده، وقتی تربیت، آموزش و نگهداری کودکان از دوش والدین برداشته شود و تماماً بر عهده کل جامعه قرار گیرد، روشن است که خانواده نیز باید از میان برود.» (منبع ۱۲۵، ص ۱۲۱).

«ما نباید در پی خانواده‌ای بسیار پایدار باشیم و از این زاویه به ازدواج بنگریم.» (منبع ۱۲۶، ص ۲۶).

نتایج عملی ناشی از این گرایش عمومی متفاوت بود. کولونتای خواهان ترویج عشق آزاد با تغییر مکرر شرکای جنسی بود:

«برای طبقه کارگر، ''سیالیت'' بیشتر و وابستگی کمتر در روابط میان دو جنس، کاملاً با وظایف اصلی این طبقه همخوانی دارد و حتی مستقیماً از آن ناشی می‌شود.» (منبع ۱۲۲، ص ۵۹).

او در نمایشنامه «عشق زنبورهای کارگر» و مقاله «راه را برای اروس بالدار بگشایید!» این مواضع را به وضوح شرح داد. لنین به تندی علیه این آرا موضع گرفت (نگاه کنید به کتاب کلارا زتکین «درباره لنین»). سولتس نوشت:

«زندگی جنسی بی‌بندوبار بی‌تردید توان هر فرد را به عنوان یک مبارز تضعیف می‌کند.» («درباره اخلاق حزبی»).

م. ن. لیادوف (ماندلشتام، یکی از قدیمی‌ترین سوسیال‌دموکرات‌ها و بلشویک‌ها) و دیگران نیز با آن مخالفت کردند. در عوض، لیادوف خواهان لغو تربیت خانوادگی کودکان بود:

«آیا می‌توان انسان جمع‌گرا را در خانواده‌ای فردگرا تربیت کرد؟ به این پرسش باید پاسخی قاطع داد: خیر، کودکی با تفکر جمعی تنها می‌تواند در محیطی اجتماعی تربیت شود... هر پدر و مادر آگاهی باید بگوید: اگر می‌خواهم فرزندم از آن خصلت خرده‌بورژوایی که در وجود همه ما رخنه کرده آزاد شود، باید کودک را از خودمان جدا کنیم... هر چه زودتر کودک از مادر گرفته و به مهدکودک‌های شبانه‌روزی عمومی سپرده شود، تضمین بیشتری برای سلامت کودک وجود خواهد داشت.» (منبع ۱۲۷، ص ۲۵–۲۷).

گزارش‌های مربوط به «اسکان عمومی» کودکان در کمون‌ها را که در بالا آوردیم نیز به یاد داریم.

سرانجام، دخالت‌های دامنه‌دار دولت در روابط خانوادگی نیز پیشنهاد شد. برای این امر توجیهی تاریخی نیز ارائه گردید:

«در هر جا که دولت بر تمام منابع اقتصادی تسلط یافت، مانند پروی باستان، کوشید تا هم نفس عقد ازدواج و هم زندگی خانوادگی زوجین را تحت کنترل خود درآورد.» (منبع ۱۲۴، ص ۱۲).

اقدامات رادیکال اوژنیک (به‌نژادی) نیز پیشنهاد شد، برای نمونه:

«...ما تمام دلایل را در دست داریم تا فرض کنیم که تا زمان فرا رسیدن سوسیالیسم، تولیدمثل دیگر از تسلط نیروهای خودسر طبیعت خارج خواهد شد.»

با این تسلای شک‌برانگیز که:

«اما تکرار می‌کنم، این تنها جنبه‌ای از ازدواج است که به باور ما کنترل جامعه سوسیالیستی می‌تواند متوجه آن شود.» (منبع ۱۲۸، ص ۴۵۰).

یکی از با نفوذترین چهره‌های آن زمان، پرئوبراژنسکی، نوشت:

«از دیدگاه سوسیالیستی، نگرش فرد به بدن خود به عنوان مالکیت شخصی و مطلق خویش کاملاً بی‌معناست، زیرا فرد تنها نقطه‌ای گذرا در انتقال نسل از گذشته به آینده است. اما نگرشی این‌چنینی به فرزند ‘‘خود’’، ده بار بی‌معناتر است.»

نویسنده این حق را به رسمیت می‌شناسد:

«حق کامل و مطلق جامعه برای اعمال مقررات خود تا حد دخالت در زندگی جنسی به منظور بهبود نژاد از طریق انتخاب طبیعی.» (نقل از منبع ۱۱۲).

گاه البته مسئله رادیکال‌تر از تمام نمونه‌های ذکرشده مطرح می‌شد. برای نمونه، شاخه کمسومول (اتحادیه جوانان کمونیست) در کارگاه ریخته‌گری کارخانه لیودینوفسکی (سازمان بریانسک) قطعنامه‌ای را بر اساس گزارش «درباره روابط جنسی» تصویب کرد:

«ما نباید از روابط جنسی دوری کنیم. اگر رابطه جنسی نباشد، جامعه بشری نیز وجود نخواهد داشت.» (منبع ۱۲۳، ص ۱۶۸).

عملکرد، البته، از ایدئولوژی عقب بود. اما با این حال یک رشته اقدامات انجام شد که هرچند تا این حد پیش نرفتند، اما در همان جهت بودند. قوانین تا حد امکان ثبت و فسخ ازدواج را ساده کردند؛ ثبت ازدواج تنها به عنوان یکی از روش‌های تأیید آن نگریسته می‌شد (در کنار مثلاً تأیید قضایی آن).

«...ثبت ازدواج، بازمانده مناسبات کهن بورژوایی است و در نهایت اصلاً وجود نخواهد داشت.» (منبع ۱۲۶، سخنرانی لارین، ص ۲۱۰).

طلاق با اولین درخواست یکی از طرفین صادر می‌شد. انتساب پدری بر اساس اظهارات مادر تعیین می‌شد:

«رویه قضایی ما... مسئولیت را متوجه همه خواندگان پرونده می‌کرد (خنده حضار)، و به زن این امکان را می‌داد که از هر یک از آن‌ها خسارت بگیرد... دادگاه به عنوان یک قاعده کلی، بر اساس اظهارات شاکی [زن] عمل خواهد کرد: هر کس را که شاکی مشخص کند، دادگاه نیز همان فرد را به عنوان پدر به رسمیت خواهد شناخت (خنده حضار).» (منبع ۱۲۶، سخنرانی کمیسر خلق در امور دادگستری، کورسکی، ص ۲۳۲–۲۳۳).

خانه‌های جدید به آپارتمان‌های مجزا تقسیم نمی‌شدند، بلکه به شکل خوابگاه‌های مشترک (خانه‌های اشتراکی) ساخته می‌شدند:

«و به هیچ وجه نباید آن دسته از کارگران زن و مردی را که نمی‌خواهند در آپارتمان‌های مشترک ساکن شوند، متهم کرد. باید همواره در نظر داشت که زندگی گذشته طبقه کارگر عمیقاً در جامعه بورژوایی ریشه داشت که بر پایه انزوای خانواده‌های مجزا ساخته شده بود. این خانواده فردی جامعه بورژوایی – همان چیزی است که در راه اشتراکی‌سازی معیشت ما ایستاده است.» (منبع ۱۲۳، ص ۱۲).

آپارتمان‌خوابگاه‌ها معمولاً فاقد آشپزخانه بودند، زیرا فرض بر این بود که همگی در سالن‌های غذاخوری و «کارخانه‌های آشپزخانه» غذا خواهند خورد. لنین در یادداشت «ده تز درباره جهت‌گیری قدرت شوروی» پیشنهاد داد:

«اقدامات مستمر و سیستماتیک برای جایگزینی خانه‌داری انفرادی خانواده‌های مجزا با اطعام مشترک گروه‌های بزرگی از خانواده‌ها (Massenspeisung).» (آثار لنین، جلد ۳۶، ص ۷۵).

خوابگاه‌های مشترک، غذا خوردن در سالن‌های عمومی، تربیت کودکان به طور جداگانه از والدین – در تعدادی از کمون‌ها اجرا شد (مقایسه کنید با نمونه‌های ذکرشده در بالا).

این اقدامات واقعاً به تضعیف شدید خانواده انجامید. در کتاب ذکرشده (منبع ۱۲۳) نامه‌ای از یک «مسئول کمسومول» نقل شده است:

«در حال حاضر ازدواج میان اعضای کمسومول تقریباً دیده نمی‌شود.»

نویسنده نامه مدعی است که روابط جنسی خارج از ازدواج حاکم است. نویسندگان کتاب بر او خرده می‌گیرند: اما این خود همان ازدواج است!

«زیرا برای یک مارکسیست، به نظر می‌رسد نفس رابطه جنسی باید گواه بر وجود رابطه زناشویی باشد.» (ص ۱۶۴).

برای نمونه، در بخش اروپایی اتحاد شوروی، تعداد ازدواج‌ها در هر ۱۰۰ هزار نفر از سال ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۵ از ۱۱۴۰ به ۹۸۰ کاهش یافت، در حالی که تعداد طلاق‌ها از ۱۳۰ به ۱۵۰ افزایش یافت. در سال ۱۹۲۴ در میان کسانی که طلاق گرفتند، کسانی که کمتر از یک سال از ازدواج‌شان می‌گذشت در هر ۱۰۰۰ مورد چنین بود: در

مینسک ۲۶۰ مورد، در خارکف ۱۹۷ مورد، در لنینگراد ۱۵۹ مورد (برای مقایسه: در توکیو ۸۰، در نیویورک ۱۲، در برلین ۱۱ مورد) (منبع ۱۲۸، ص ۴۱۲، ۴۱۶). روشن است که در آن زمان، پدیده کودکان خیابانی و بی‌سرپرست چه فاجعه‌ای بود:

«بخش درخور توجهی از بی‌سرپرستی کنونی کودکان را باید ناشی از این دانست که خانواده در حال فروپاشی و متلاشی شدن است.» (منبع ۱۲۶، ص ۲۵۵).

و این فریاد از اعماق جان برمی‌آید که:

«...اگر به این راه برویم، بیم آن دارم که کل روسیه را به یک ازدواج سراسری همگانی تبدیل کنیم.» (منبع ۱۲۶، ص ۲۷۰).

د) فرهنگ

در دوران پس از انقلاب، بارها نظریه‌ها و پروژه‌های کم‌وبیش بسط‌یافته‌ای در چارچوب ایدئولوژی سوسیالیستی برای نابودی فرهنگ، علم و هنر پدید آمد. برخی از آن‌ها از محافل آنارشیستی سر برآوردند. برای نمونه، در اثری که در سال ۱۹۱۷ منتشر شد (منبع ۱۲۹)، ای. باراووی، آنارشیست روسی، مدعی است که تنها از طریق غلبه بر فرهنگ است که می‌توان به آرمان‌های آنارشیستی دست یافت. برادران گوردین (که آنارشیست بودند اما در فعالیت‌های سیاسی به بلشویسم بسیار نزدیک بودند و در آن زمان آثار فراوانی می‌نوشتند) شعار («بانگ») «مرگ بر علم!» را سر دادند و آن را به عنوان فراخوانی برای رهایی از ستم منطق تفسیر کردند:

«مرگ بر ستم معنوی، ستم به واسطه علم، فریب و باور کاذب!»

«مرگ بر علم – این دولت معنوی و اقتدار و ارتش منطقی آن، این خشونت منطقی...» (منبع ۱۳۰، ص ۱۴۴).

«او (آنارشیست) در وهله نخست علیه علم اعلام ترور می‌کند.» (ص ۱۳۷).

کل کتاب به مقایسه و افشای دو خرافه – یعنی دین و علم – اختصاص دارد. نویسندگان حزب را به عنوان کلیسای علم (ص ۱۴۲)، دانشگاه را به عنوان کنیسه آن (ص ۲۰۲)، و فیلسوف را به عنوان دیوانه عقل (ص ۱۹۴) معرفی می‌کنند.

«تاریخ فرهنگ، تاریخ خرافه‌پرستی ماست.» (ص ۲۲۶).

«تاریخ فرهنگ زمانی نقش بسیار محترم گورکن دین را ایفا کرد و به عنوان آرامگاه آن خدمت نمود. این نقش را باید در رابطه با علم نیز ایفا کند. پس از فروپاشی علم، پس از سرخوردگی از آن به عنوان حقیقت، و پس از خاموشی‌اش به عنوان ‘‘تمدن’’، علم باید به ‘‘فرهنگ’’ تبدیل شود و برای استراحت به آرشیو خرافات بشری سپرده شود.» (ص ۲۲۶–۲۲۷).

آرمان آن‌ها چنین است:

«بدین ترتیب، امروز یک آنارشیست واقعی، یک همه‌آنارشیست، از آنارشیسم خرد سلبی خود فراتر می‌رود و با نفی علم و علم اجتماعی، بت‌های خود و ایدئال‌های کوچک و ریاضت‌کشانه‌اش را نفی می‌کند و آن‌ها را با یک اشتیاق بزرگ ویرانگر–سلبی و حقیقت ویرانگر–سلبی که در شالوده طبیعت‌گرایی ضدعلمی او نهفته است، جایگزین می‌سازد.» (ص ۱۳۷).

امانوئل انچمن با استناد به مارکسیسم، در کتاب خود «نظریه بیولوژی نوین» (منبع ۱۳۱) به نتایج به مراتب دورتری دست می‌یابد. اثر او که به لحاظ روح حاکم بر آن بسیار شبیه به فوریه است، حاوی طرحی عظیم برای دگرگونی بیولوژیک انسان‌ها از طریق تغییر ساختار آگاهی آن‌ها از راه یک رشته «کاتاکلیسم‌های (انقلاب‌های) ارگانیک» است.

«شورای انقلابی–علمی کمون جهانی کاتاکلیسم‌های ارگانیک را هم در توده‌های انقلابی و هم به دنبال آن، از طریق اعمال زور در ارگانیسم‌های محافظه‌کار سرکوبگران دیروز و جیره‌خوارانشان به اجرا درخواهد آورد...» (ص ۴۳).

در نتیجه این کاتاکلیسم‌ها، تقریباً تمامی مفاهیم از آگاهی انسان‌ها ناپدید می‌شوند:

«تمامی نظریه‌های منطق، نظریه‌های شناخت، متدولوژی علمی، و به طور کلی تمامی نظریه‌های اجتماعی و جامعه‌شناختی که هنوز تحت عنوان علوم انسانی فیگور می‌کنند، و تمامی نظریه‌های بیولوژیک کهن و غیره و غیره به کلی نابود می‌شوند.»

و تنها با پانزده مفهوم (که نویسنده آن‌ها را «آنالیزور» می‌نامد) جایگزین می‌گردند. در ادامه او شرح می‌دهد که:

«چگونه بشریت گذشته که به هزاران گروه از انسان‌های با واکنش‌های متفاوت تقسیم شده بود – گروه‌های کم‌وبیش ‘‘تحصیل‌کرده’’ و ‘‘با فرهنگ’’ و گروه‌های کاملاً ‘‘بی‌سواد و بی‌فرهنگ’’ – در اقتصاد کمونیستی با نفوذ ترکیب واحد و یکسانی از ۱۵ آنالیزور در تمامی ارگانیسم‌های بشری، متحد و کاملاً برابر خواهد شد... چگونه دوران کمونیسم توسط بشریت کمونیستی نه با فرمول هنری امروزی (‘‘از هر کس به اندازه توانش، به هر کس به اندازه نیازش’’)، بلکه به عنوان دوران برابری کامل تمامی ارگانیسم‌های بشری در وضعیت ‘‘شادی مستمر’’ نگریسته خواهد شد... چگونه اقتصاد کمونیستی بر سیستم ‘‘شناسنامه‌های فیزیولوژیک’’ برای تمامی ارگانیسم‌های بشری استوار خواهد بود... و چگونه این ‘‘شناسنامه فیزیولوژیک’’ برای ارگانیسم، به زبان امروزی، هم‌زمان به عنوان ‘‘کارت’’ کار و مصرف در معنای وسیع این کلمات خدمت خواهد کرد...» (ص ۳۴).

بوخارین مقاله‌ای را در مجموعه «آتاکا» (حمله) به نقد «انچمنیسم» اختصاص داد. نویسنده دیگری که او نیز به انچمن تاخته بود، دلیل این امر را چنین توضیح می‌دهد:

«البته انچمن ارزش توجه نداشت، اگر انچمنیسم بخشی از جوانان دانشجو را گرد خود جمع نکرده بود.»

«زمانی در میان جوانان دانشجو و به‌ویژه جوانان حزبی ما، آموزه فردی به نام امانوئل انچمن رواج شایان توجهی یافته بود.» (منبع ۱۳۲، ص ۱۹).

اگر در رابطه با کل فرهنگ، چنین فراخوان‌هایی پراکنده و مقطعی بود، در رابطه با هنر و فلسفه آن‌ها یک سیستم را تشکیل می‌دادند. یکی از با نفوذترین جریان‌ها – «لف» (جبهه چپ هنر) – تبدیل هنر به شاخه‌ای از تولید مادی را اعلام داشت. ب. آرواتوف، نظریه‌گذار برجسته این جریان، نوشت:

«...هدف لفی‌ها تبدیل کل هنر به ساخت فرهنگ مادی جامعه در پیوند نزدیک با مهندسی است.» (منبع ۱۳۳، ص ۹۰).

«هنرمند با تکیه بر تکنیک مشترک با سایر حوزه‌های زندگی، سرشار از ایده کارآمدی می‌شود و مواد را نه برای ارضای سلیقه‌های شخصی، بلکه متناسب با وظایف عینی تولید پردازش خواهد کرد.» (ص ۱۰۰).

«با چنین ساختاری در کار هنری، هنرمندان انفرادی به همکاران مهندسان، دانشمندان و مدیران تبدیل می‌شوند؛ محصول مشترک را نه بر اساس انگیزه‌های شخصی، بلکه بر پایه نیازهای عینی تولید اجتماعی سازمان می‌دهند و وظایف طبقه را در شخص مراکز سازمانی آن به انجام می‌رسانند.» (ص ۱۰۴).

در نهایت چنین نتیجه‌ای پیش‌بینی می‌شود:

«با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان مدعی شد که در یک نظام سوسیالیستی سازمان‌یافته و منسجم، هنرهای تجسمی به عنوان یک حرفه ویژه و خاص از میان خواهد رفت.» (ص ۱۲۹).

در راستای همین گرایش، بازتاب شخصیت انسان در ادبیات با خصومت نگریسته می‌شد و «روان‌شناختی‌گری» به عنوان امری «بورژوایی» تلقی می‌گردید. در اینجا چند داوری نمونه (بر اساس مقاله ۱۳۴) آورده می‌شود:

اُ. بریک در مقاله «شکست فادیف»:

«باید وظیفه‌ای را پیش روی ادبیات قرار داد: ارائه کار و عمل به جای انسان‌ها، و ایجاد جذابیت با کارها و نه با انسان‌ها. ما انسان را نه بر اساس آنچه تجربه می‌کند و حس می‌کند، بلکه بر اساس نقشی که در کار ما ایفا می‌کند ارزش‌گذاری می‌کنیم. از این رو، علاقه به کار برای ما اصل است و علاقه به انسان فرع بر آن.» (منبع ۱۳۴، ص ۷۹).

ب. کوشنر در مقاله «علل عقب‌ماندگی»:

«در تمامی دگرگونی‌ها، شعار ‘‘انسان زنده’’ همواره ماهیت طبقاتی خود را حفظ کرده است. بر اساس این آموزه، نویسنده نه تنها باید روان‌شناسی و سیستم شخصیت‌های خود را بسنجد، بلکه باید خود را به جای هر یک از آن‌ها

بگذارد و گویی در آن‌ها ‘‘حلول’’ کند. این کار آشکارا کاری دشوار، زمان‌بر و بسیار مضر است. چنین حلولی در طبیعت شخصیت‌ها بعید است بتواند به تیزتر شدن هوشیاری طبقاتی و بصیرت طبقاتی نویسنده یاری رساند. شخصیت‌ها انواع مختلفی دارند؛ در میان آن‌ها دشمنان مستقیم طبقه کارگر نیز یافت می‌شوند.» (ص ۸۵).

ای. نوسینوف:

«هر چه نویسنده راست‌گراتر بود، تمایل بیشتری به روان‌شناختی کردن پدیده‌ها داشت.» (ص ۸۸).

ای. آلتمن در مقاله «از بیوگرافی انسان زنده»:

«...افشای کامل محتوای فرصت‌طلبانه شعارهای روان‌شناختی‌گری و ‘‘انسان زنده’’ که مانع از پیشروی قاطع و پیروزمندانه ادبیات پرولتری می‌شوند.» (ص ۹۱).

نگرش منفی به فلسفه افزون بر این، با استناد به کلاسیک‌های مارکسیسم تقویت می‌شد. کائوتسکی پیش‌تر نوشته بود:

«مارکس هیچ فلسفه‌ای را اعلام نکرد، بلکه پایان هرگونه فلسفه‌ای را اعلام داشت.» (منبع ۱۳۵، ص ۴۵۲).

در کشور ما نگرش به فلسفه به عنوان «محصول بورژوازی»، «نیمه‌دین» و «نیاکان‌گرایی فکری» توسط اس. مینین، به‌ویژه در مقاله «فلسفه را به دریا افکنید» (منبع ۱۳۶) و پی. پی. بلونسکی (منبع ۱۳۷) بسط داده شد.

ه) دین

سرنوشت دین در آن سال‌ها سرشار از ویژگی‌هایی است که هیچ همتایی در تاریخ ما یا تاریخ جهان ندارد. مطالعه این جنبه از زندگی بی‌تردید بر بسیاری از جنبه‌های هنوز تاریک دوران کمونیسم جنگی پرتو خواهد افکند. در اینجا به پژوهش‌های سیستماتیک بسیار نیاز است.

در آن زمان، قاطعانه‌ترین تلاش برای نابودی کامل کلیسای ارتدکس روسیه (در پیوند با کارزار موسوم به «مصادره اموال و اشیای قیمتی کلیسا») صورت گرفت. در آن دوران محاکمه‌هایی برای دادگاهی کردن خدا ترتیب

داده می‌شد و او با رای‌گیری عمومی به مرگ محکوم می‌گردید. در روز عید پاک، تظاهراتی با تصاویر و شعارهای کفرآمیز و هتاکانه سازمان‌دهی می‌شد...

این بررسی بسیار گذرا و مجمل از «کمونیسم جنگی» با این حال شاید تصویری از آن دوران جالب توجه به دست دهد. ما در آنجا با سیستم منسجمی از دیدگاه‌ها و اقدامات دولتی روبه‌رو می‌شویم که به مراتب رادیکال‌تر از آن چیزی است که در هر دولت سوسیالیستی شناخته‌شده دیگری می‌توان یافت.

اگر این روشن‌ترین نمونه باشد، با این حال تنها نمونه اوج‌گیری گرایش‌های رادیکال در یک دولت سوسیالیستی نیست.

تنها قحطی مداوم و ویرانی در شرایط «محاصره سرمایه‌داری» بود که آن‌ها را مجبور ساخت از این سیستم دست بکشند. سیاست اقتصادی جدید (نپ) یک عقب‌نشینی بود و نمی‌توان صداقت اظهارات آن زمان مبنی بر اینکه این عقب‌نشینی موقتی برنامه‌ریزی شده بود را باور نکرد. این عقب‌نشینی واقعاً هم موقتی بود. استالین قانونی صادر کرد که کارگران و کارمندان را برای غیبت و حتی تاخیر در ورود به محل کار به زندان تهدید می‌کرد: آن‌ها «نظامی» شده بودند. در سال‌های پایانی زندگی استالین، بخش هر چه بزرگ‌تری از علم و تکنیک در قالب «شاراشکاها» (آزمایشگاه‌های مخفی در زندان‌های امنیتی) سازمان‌دهی مجدد شد – وزارت امنیت مالک کارخانه‌ها و انستیتوهای علمی متعددی بود. در ذهن استالین رویای تغییرات بنیادی‌تری در زندگی شکل می‌گرفت.

استالین در اثری که در آخرین سال زندگی‌اش نوشت، یعنی «مسائل اقتصادی سوسیالیسم در اتحاد شوروی»، این اندیشه را مطرح می‌سازد که تولید کالایی و پول با گرایش‌های دولت سوسیالیستی در تناقض است. او همچنین بر این باور بود که دهقانانی که در کلخوزها گرد آمده‌اند، به اندازه کافی به دولت وابسته نیستند. استالین این امر را برای نمونه در این می‌دید که کلخوزها مالک بذرهای خود هستند و محصولات خود را به دولت می‌فروشند (حتی اگر در ابعاد تعیین‌شده توسط دولت و به قیمت‌های مصوب آن باشد).

«اما این نابینایی نابخشودنی خواهد بود اگر نبینیم که این پدیده‌ها در حال حاضر شروع به ترمز کردن رشد قدرتمند نیروهای مولده ما کرده‌اند، زیرا موانعی را در راه پوشش کامل کل اقتصاد ملی، به‌ویژه کشاورزی، توسط برنامه‌ریزی دولتی پدید می‌آورند.» (منبع ۱۳۸, ص ۶۸).

او سیستم جدیدی از سازمان‌دهی اقتصاد را پیشنهاد می‌دهد که در آن تجارت با «سیستم مبادله کالا به کالا» جایگزین شده و کل زندگی اقتصادی بیش از پیش تحت کنترل دولت قرار می‌گیرد.

«اما معرفی آن را باید با استواری و بدون تزلزل، گام به گام انجام داد؛ با کاهش دامنه عمل گردش کالایی و گسترش دامنه عمل مبادله کالا به کالا.» (ص ۹۴).

این برنامه نیز به دلایل صرفاً عملی نتوانست محقق شود، چرا که به‌ویژه خطر عقب‌افتادگی شدید از ایالات متحده را به همراه داشت.

به عنوان نمونه دیگری می‌توان به سیاست «یک گام بزرگ به جلو» در چین در اواخر دهه ۵۰ میلادی اشاره کرد، زمانی که گذار به کمونیسم ظرف مدت ۳ تا ۵ سال اعلام شد:

«سه سال کار سخت و ده هزار سال خوشبختی!»

«کمون‌های مردمی» ظرف چند ماه در سال ۱۹۵۸ تمام روستاها را در بر گرفتند. کمون‌ها در شهرها نیز معرفی شدند و طبق برنامه قرار بود به شکل اصلی سازمان‌دهی کشاورزی، صنعت، اداره امور، مدارس و ارتش تبدیل شوند. ارتش‌های کار نظامی‌شده ایجاد شدند. افراد با صف‌بندی نظامی به سر کار می‌رفتند. معیشت اشتراکی شد: در کمون ادوات، اثاثیه منزل و غیره مشترک گردید و توزیع سهمیه‌ای رایگان برقرار شد.

همین تصویر را در رابطه دولت‌های سوسیالیستی با دین نیز می‌بینیم. همه آن‌ها در اصل با دین دشمنی دارند، اما امکانات‌شان برای بروز این دشمنی متفاوت است. فاشیسم ایتالیا کار خود را با درگیری با کلیسای کاتولیک آغاز کرد، اما مجبور شد به پیمان کنکوردا تن دهد و از آزار و اذیت جدی دین خودداری کند. در سایر جنبه‌ها نیز این ضعیف‌ترین دولت سوسیالیستی قرن ما بود که کمترین امکانات را برای تحقق گرایش‌های سوسیالیستی خود داشت. اما چین، برای نمونه، توانست به خود اجازه دهد که دین مسیحیت را به کلی غیرقانونی اعلام کند. میان این دو حد، طیف وسیعی از رویکردهای متفاوت دولت‌های سوسیالیستی به دین وجود دارد – که همگی در باطن دشمنانه هستند، اما تنها تا آن حد سخت‌گیرانه‌اند که موقعیت انضمامی دولت اجازه دهد.

نابودی خانواده یا اشتراکیت زنان در هیچ‌یک از دولت‌های سوسیالیستی شناخته‌شده به طور کامل محقق نشد، اما نشانه‌ها و جوانه‌هایی از چنین گرایش‌هایی را می‌توان یافت. برای نمونه، در آلمان نازی، جنبشی برای ایجاد کودکان خارج از ازدواج با ارزش نژادی بالا وجود داشت. سازمان «لیبنسبورن» که توسط هیملر تأسیس شده بود، برای زنان مجرد، مردان بارور آریایی را گزینش می‌کرد. به طور رسمی ایده‌هایی درباره مطلوبیت نهاد همسران صیغه‌ای برای مردان با ارزش نژادی بالا ترویج می‌شد. برای نمونه، همسر بورمان مبلغ این ایده‌ها بود و خود با حضور همسر دوم برای شوهرش موافقت کرد.

در تمام نمونه‌های ذکرشده در اینجا، این اقدامات نه به دلیل تناقضات ایدئولوژیک، بلکه به دلایل عینی و خارجی کاملاً مشخصی توسعه نیافتند. ظاهراً برای انجام این دگرگونی‌ها در زندگی، سطح مشخصی از هیجان و بسیج نوعی انرژی معنوی لازم است و امکان این امر نیز به نوبه خود بستگی به عمق بحرانی دارد که بشریت در آن لحظه از آن عبور می‌کند. به‌ویژه، نابودی خانواده سنتی و کنترل دولتی بر روابط خانوادگی که ما در ابتدای این بخش به عنوان ویژگی خاص آموزه‌های سوسیالیسم هزاره‌گرا آوردیم، می‌تواند در شرایط بحران پیش روی انفجار جمعیت کاملاً واقعی از آب درآید. (نظری که برای نمونه، آرنولد توینبی مطرح می‌کند؛ نگاه کنید به کتاب او – ۱۳۹).

بدین ترتیب، به نظر ما غیرممکن است که مرزی اصولی میان آموزه‌های سوسیالیسم هزاره‌گرا و عملکرد دولت‌های سوسیالیستی ترسیم کرد. تفاوت میان آن‌ها در این است که در حالت اول با یک آرمان به وضوح فرمول‌بندی‌شده روبه‌رو هستیم، در حالی که در حالت دوم با یک رشته نسخه‌های پراکنده در طول تاریخ مواجهیم که در آن‌ها تنها می‌توان برای ردیابی یک گرایش مشخص تلاش کرد. اما این گرایش در نهایت، به عنوان یک هدف ایدئال، به همان آرمانی اشاره دارد که آموزه‌های سوسیالیستی اعلام می‌دارند.

در عوض، می‌توان تفاوت‌های کاملاً مشخصی در نحوه تحقق سوسیالیسم هزاره‌گرا و دولتی در بستر زمان یافت. پیش از هر چیز، ما هزاران سال پیش از پیدایش آموزه سوسیالیستی بسط‌یافته، با دولت‌هایی از سنخ سوسیالیستی مواجه می‌شویم. ثانیاً، دولت‌های سوسیالیستی در تاریخ در دو موقعیت کاملاً متفاوت پدید می‌آیند: بر پایه فرهنگی ابتدایی در آغاز دوران دولتی تاریخ (در حوزه مدیترانه در هزاره‌های سوم و دوم پیش از میلاد)، و بر پایه جامعه صنعتی در قرن بیستم پس از میلاد. اما توسعه آموزه‌های سوسیالیستی دقیقاً در فاصله میان این دو دوران رخ

می‌دهد. سرانجام، در سوسیالیسم هزاره‌گرا نیز می‌توان دو گرایش را متمایز کرد: یکی سیستم‌های آکادمیک و کتابخانه‌ای و نقشه‌های طراحی‌شده برای جامعه آینده را پدید می‌آورد، و دیگری فراخوان‌هایی برای نابودی جهان پیرامون، ایده‌های «رهایی»، انتقام و قدرت برگزیدگان را. و هر دوی این گرایش‌ها نیز در زمان‌های متفاوتی آشکار می‌شوند. آغاز جریان نخست، بی‌تردید کتاب «جمهور» افلاطون است؛ مور، کامپانلا و دشان تحت تأثیر آشکار او قرار دارند و حتی مارکوزه با به‌کارگیری اسطوره‌های نارسیس و اورفئوس برای تبیین مفهوم خود، آشکارا می‌کوشد از افلاطون تقلید کند. جریان دوم در قرون وسطی و در فرقه‌های بدعت‌گذار شکل می‌گیرد. اما اگر تاریخ این فرقه‌ها را ردیابی کنیم، همه آن‌ها (هم کاتارها و هم برادران روح آزاد) به فرقه‌های غنوصی قرون نخستین پس از میلاد می‌رسند، و در آنجا می‌توان ویژگی‌های اصلی را که بعدها در آموزه‌های سوسیالیستی متجلی می‌شوند – هرچند در شکلی بسیار توسعه‌نیافته – بازشناخت.

پیش از هر چیز باید توجه داشت که آموزه‌های سوسیالیستی هزاران سال پس از دولت‌های سوسیالیستی پدید آمدند. این امر ما را وامی‌دارد تا اصل بدیهی و رایج در ایدئولوژی سوسیالیستی را معکوس کنیم: آموزه‌های سوسیالیسم هزاره‌گرا را نمی‌توان به عنوان پیش‌بینی (علمی، عرفانی یا عقل‌گرایانه) نظام اجتماعی آینده دانست؛ آن‌ها بیشتر شبیه به یک واکنش و تلاشی برای بازگرداندن بشریت به وضعیتی ابتدایی‌تر و کهن‌تر هستند.

با این حال، این یک واکنش ساده که تنها در پی بازسازی گذشته باشد نیست: آموزه‌های سوسیالیسم هزاره‌گرا بسیار فراتر از عملکرد دولت‌های سوسیالیستی اولیه می‌روند. ماهیت این فرآیند روشن‌تر خواهد شد اگر آن را با یک مشاهده تاریخی مقایسه کنیم که توسط نویسندگان مختلف، از جمله کارل یاسپرس مطرح شده است. یاسپرس برای این پدیده نام «دوران محوری تاریخ» را پیشنهاد داد (منبع ۱۴۰).

سخن بر سر دگرگونی‌هایی است که در طول دوره‌ای تقریباً معادل هزاره نخست پیش از میلاد در بشریت رخ داد. در دو هزاره پیش از آن، عامل اصلی تعیین‌کننده جریان تاریخ، دولت‌های قدرتمندی بودند که به شیوه استبداد شرقی ساخته شده بودند و به لطف انقیاد کل جمعیت تحت کنترل دیوان‌سالاری، قادر به انجام کارهای ساختمانی عظیم و به‌کارگیری ارتش‌های بزرگ بودند. برای نخستین بار پس از وقفه‌ای طولانی، در هزاره نخست پیش از میلاد، نیروهای دیگری از جنس معنویت بار دیگر تأثیری تعیین‌کننده بر جریان فرآیند تاریخی گذاشتند. از یونان تا چین آموزه‌هایی پدید آمدند که روح هر انسان را هدف قرار می‌دادند و او را در برابر عقل، وجدان یا نیروهای

والاتر مسئول می‌دانستند؛ آموزه‌هایی چون: فلسفه یونانی، رسالت پیامبران بنی‌اسرائیل، بودیسم و کنفوسیوس‌گرایی. آن‌ها نه ماشین همه‌فن‌حریف دولت، بلکه شخصیت انسان را به عنوان نیرویی اعلام داشتند که می‌تواند سرنوشت بشریت را تعیین کند. مستبد نیمه‌خدایی که تنها می‌شد او را پرستش و اطاعت کرد، جایگاه انحصاری خود را به عنوان آفریننده تاریخ از دست داد: نقشی به همان اندازه مهم را آموزگاری ایفا کرد که انسان‌ها را به باور به آموزه‌هایش و پیروی از سبک زندگی‌اش فرا می‌خواند. فارغ از اینکه به پیدایش مسیحیت چگونه بنگریم – خواه کلمه تجسد یافته باشد و خواه بشریت با نیروهای خود به درک جدیدی از سرنوشت خویش رسیده باشد – در هر صورت در اینجا ما با نقطه اوج و ماحصل تمام این فرآیند روبه‌رو هستیم. یاسپرس بر این باور است که دقیقاً در «دوران محوری» بود که مفهوم تاریخ پدید آمد، و ما آن مللی را دارای تاریخ می‌دانیم که یا مستقیماً با این فرآیند تماس داشته‌اند، یا بعدها با ارزش‌های پدیدآمده در آن زمان پیوند خورده‌اند (مانند ژرمن‌ها و اسلاوها).

سوسیالیسم و فردیت

تحلیل آرمان سوسیالیستی با روشن ساختن مناسبات میان عناصر گوناگون تشکیل‌دهنده‌اش آغاز می‌شود. در همان نگاه نخست آشکار می‌گردد که نقش این عناصر کاملاً یکسان نیست. برای نمونه، افلاطون ضرورت اشتراکیت اموال و زنان را در دولت آرمانی خود با این استدلال توجیه می‌کند که تنها تحت این شرایط است که شهروندان برای چیزهای واحدی شاد یا غمگین خواهند شد. به بیانی دیگر، او اشتراکیت اموال و نابودی خانواده را ابزاری برای دست‌یابی به برابری می‌داند؛ برابری‌ای که البته نه به معنای مألوف برابری حقوق یا فرصت‌ها، بلکه به معنای یکسانی رفتار و یکدست‌سازی شخصیت‌هاست. هر دو ویژگی – یعنی نگریستن به نابودی مالکیت خصوصی و خانواده به عنوان ابزاری برای تحقق برابری، و نیز این درک خاص از مفهوم برابری – در بخش اعظم آموزه‌های سوسیالیستی جاری است.

فهم برابری به عنوان اصل بنیادینی که دیدگاه‌های سوسیالیستی از آن سرچشمه می‌گیرند، نقشی به‌ویژه بزرگ در فرقه‌های غنوصی ایفا می‌کرد. این گزاره که: «عدالت الهی در اشتراکیت و برابری نهفته است»، مبنایی بود برای توجیه نابودی مالکیت خصوصی و تقاضای اشتراکیت زنان. این انگیزه را می‌توان در ادامه تاریخ در بدعت‌های قرون وسطی و آموزه‌های دوران اصلاح دین ردیابی کرد:

نیکولا اشتورخ موعظه می‌کرد: «همه چیز باید مشترک باشد، زیرا خدا همه انسان‌ها را به یکسان عریان به جهان فرستاده است.»

توماس مونتسر تعلیم می‌داد: «هیچ‌کس نباید خود را برتر از دیگران بداند، هر انسانی باید آزاد باشد و باید اشتراکیت در تمامی اموال برقرار گردد.»

تامس مور با استناد مستقیم به افلاطون، بهترین قوانین را قوانینی می‌داند که «تمامی مواهب زندگی را به طور مساوی میان همگان توزیع می‌کنند» و از همین‌جا اشتراکیت اموال را نتیجه می‌گیرد (کتاب ۱، ص ۷۰).

ملیه می‌گوید: «همه انسان‌ها به طبیعت خود با هم برابرند...» و از این مقدمه، ضرورت نابودی مالکیت خصوصی را استخراج می‌کند. در میان متفکران عصر روشنگری، این استدلال با انگاره «وضعیت طبیعی» تکمیل می‌شود؛ وضعیتی که در آن همه انسان‌ها برابر بودند و از دست رفتن آن، مالکیت و تمامی رذایل زندگی معاصر را پدید آورد.

تنها استثنای درخور توجه، «سوسیالیسم علمی» است که ضرورت نابودی مالکیت خصوصی را از علل عینی، نظیر ماهیت مناسبات تولیدی، استنتاج می‌کند. در این میان، مارکس برای نمونه، خود انگاره برابری را ناشی از شرایط اقتصادی جامعه بورژوایی می‌داند (کارهای مارکس و انگلس، جلد ۱۷، ص ۶۸). (اما در این صورت، با آن مفاهیم رادیکال از برابری که در نخستین قرن‌های پس از میلاد مسیح اعلام شدند و پیش‌تر بدان‌ها اشاره کردیم، چه باید کرد؟) ما پیش از این دلایلی را آوردیم که مانع پذیرش «سوسیالیسم علمی» به عنوان یک نظریه علمی می‌شوند و ما را وامی‌دارند تا در آن تنها قالبی را ببینیم که آرمان سوسیالیستی در آن تجسد یافته است (همان‌گونه که این آرمان می‌تواند برای نمونه در قالبی عرفانی نیز عرضه شود). به همین دلیل، ما نمی‌توانیم این ادعا را که خواست نابودی مالکیت خصوصی نتیجه تحلیل علمی پدیده‌های عینی زندگی اجتماعی است، دربست بپذیریم. به ارزیابی نقشی که اصل اشتراکیت اموال در «سوسیالیسم علمی» ایفا می‌کند و پیوند آن با مفهوم برابری، به‌زودی بازخواهیم گشت.

یکی از ویژگی‌های حیرت‌انگیز ایدئولوژی سوسیالیستی، معنای کاملاً خاصی است که به مفهوم برابری می‌بخشد. ما پیش از این در بررسی انگیزه‌های افلاطون برای اشتراکیت اموال، زنان و کودکان به این معنا اشاره کردیم. در

ادامه نیز در بخش اعظم آموزه‌های سوسیالیستی با مفهومی از برابری روبه‌رو می‌شویم که به همسان‌سازی و یکسانی مطلق (Identity) نزدیک است. نویسندگان سوسیالیست با اشتیاق فراوان جزئیاتی را به تصویر می‌کشند که یکنواختی و یکدست‌سازی زندگی را در «دولت آینده» نشان می‌دهند. اگر تامس مور می‌گوید پوشش همگان یکسان است – جز در تفاوت‌های مربوط به جنسیت – کامپانلا فراتر رفته و می‌افزاید که مردان و زنان تقریباً یکسان لباس می‌پوشند؛ تصویری که آشکارا چیزی شبیه به گارد سرخ معاصر (خون‌وی‌بین‌های چین) را در ذهن تداعی می‌کند. در اتوپیا همه شنل‌هایی به یک رنگ می‌پوشند، و در شهر آفتاب زنی که بکوشد ظاهر یا لباس خود را تغییر دهد، به مرگ محکوم می‌شود. شهروندان شهر آفتاب اصولاً هیچ‌گاه تنها نیستند؛ آن‌ها گروهی کار و تفریح می‌کنند، و سالن‌های غذاخوری و خوابگاه‌هایشان مشترک است. در اتوپیا حتی شهرها همگی طبق یک نقشه واحد ساخته شده‌اند: «هر کس یکی را بشناسد، همه را شناخته است.» همین آرمان زندگی در شهرهای کاملاً یکسان که از خانه‌های هم‌شکل تشکیل شده‌اند، توسط مورلی نیز تکرار می‌شود. در مدینه فاضله او نیز همه جامه‌ای از یک پارچه به تن می‌کنند، همه کودکان لباس‌هایی دقیقاً هم‌شکل می‌پوشند، غذایی یکسان می‌خورند و تربیتی کاملاً یکنواخت دریافت می‌کنند. محفل بابوف و بوناروتی که حتی واژه برابری را در نام جنبش خود گنجانده بودند، آن را چنان می‌فهمیدند که پس از پیروزی، صرف غذا به صورت مشترک و اجباری برای همگان و تفریحات همگانی را پیش‌بینی می‌کردند...

در نمونه‌های یادشده، ما شاهد یکدست‌سازی بیرونی شرایط زندگی هستیم که گویی نمادی است از یکدست‌سازی جهان درون. این دگرگونی‌های شخصیت را دشان با جزئیات بیشتری توصیف می‌کند. او درباره انسان‌های آینده می‌گوید:

«آن‌ها بی‌اندازه بیش از ما در همه چیز روش کار و رفتار یکسانی در پیش خواهند گرفت، و از این امر – آن‌گونه که ما در رابطه با حیوانات رفتار می‌کنیم – چنین نتیجه نخواهند گرفت که این‌گونه عمل کردن نشان‌دهنده نقص عقل و فهم است. چرا انسان‌هایی که یکنواختی همیشگی کنش طبیعت را کمال آن می‌دانند، وجود این ویژگی را در حیوانات یک نقص می‌شمارند؟ زیرا خود انسان‌ها فرسنگ‌ها از چنین روش رفتاری دورند و کبر و غرورشان سبب می‌شود که با وجود این تناقض، همین دوری گزیدن را به نفع خود تفسیر کنند.» (منبع ۵۳، ص ۲۱۹).

و به شکلی انضمامی‌تر پیش‌بینی می‌کند که چهره‌های انسان‌ها بسیار شبیه به یکدیگر خواهد شد:

«اخلاق و آداب یکسان (و تنها اخلاق حقیقی می‌تواند یکسان باشد) از تمام مردان و تمام زنان، گویی یک مرد واحد و یک زن واحد خواهد ساخت. منظور من این است که در نهایت، شباهت میان انسان‌ها بیش از شباهت میان حیوانات هم‌گونه‌ای خواهد بود که بیشترین شباهت را به یکدیگر دارند...» (منبع ۵۲، ص ۱۷۶).

دشان حتی پیشنهاد می‌کند که زبان نیز دستخوش تغییر شود تا:

«تمام واژه‌هایی که امروز برای بیان صفات نیک یا بد ما به کار می‌روند، و حتی تمامی واژه‌هایی که بیهوده ما را از سایر اشیاء متمایز می‌سازند، طرد و اخراج شوند.» (منبع ۵۳، ص ۵۰۳).

سرانجام، «سوسیالیسم علمی» این مفهوم را اعلام می‌دارد که فرآیند تاریخی توسط قوانینی درون‌ماندگار و مستقل از اراده انسان‌ها هدایت می‌شود و با شناخت این قوانین، پیش‌بینی‌شدنی است. این مفهوم تحت تأثیر دستاوردهای علوم طبیعی در قرن‌های هفدهم و هجدهم، و بیش از همه علم نجوم (پیش‌بینی کشف سیارات جدید، بازگشت دنباله‌دارها و غیره) شکل گرفت. فوریه مدعی است که بشریت توسط قوانین «جاذبه تمایلات و غرایز» هدایت می‌شود که دقیقاً مشابه قانون جاذبه نیوتن است و بدین ترتیب، «وحدت جهان مادی و جهان معنوی» متجلی می‌گردد. در چنین تشبیهی، تک‌تک انسان‌ها معادل ذرات بنیادی ماده هستند که باید همسان باشند (دست‌کم از حیث ویژگی‌های حیاتی برای پدیده‌ای که بررسی می‌شود، یعنی تاریخ). در رابطه با مارکسیسم نیز تشابه با نظریه فیزیکی دیگری به ذهن متبادر می‌شود: نظریه جنبشی گازها که گاز را به عنوان مجموعه‌ای از مولکول‌ها در نظر می‌گیرد که بر اساس قوانین مکانیکی برخورد، به یکدیگر اصابت می‌کنند. تعداد بسیار زیاد مولکول‌ها، قوانین آماری برخوردهای آن‌ها را به قوانین کلی فیزیک گاز تبدیل می‌کند. تنها شکل پیوند اجتماعی تولیدکنندگان کالا در جامعه سرمایه‌داری، مبادله است (همان‌طور که تنها شکل کنش متقابل مولکول‌های گاز، برخورد فیزیکی آن‌هاست). کنش متقابل توده عظیمی از تولیدکنندگان، آن «تولید اجتماعی» را پدید می‌آورد که خود تعیین‌کننده پنداشت‌های سیاسی، حقوقی و مذهبی آن‌ها و «فرآیند اجتماعی، سیاسی و معنوی زندگی به طور کلی» است. آشکار است که چنین مفهومی تنها با این فرض معنا می‌یابد که «مولکول‌ها» یا همان تولیدکنندگان انفرادی، همسان باشند؛ در غیر این صورت، به جای تبیین (یا «فهم»، به تعبیر مارکس)، تنها به استنتاج از ویژگی‌های فردی شمار عظیمی از انسان‌ها می‌رسیدیم و یک معما جای خود را به هزاران معما می‌داد.

بر پایه این نمونه‌ها، می‌توان صورت‌بندی کرد که مفهوم خاص برابری در ایدئولوژی سوسیالیستی چیست. معمولاً وقتی از برابری انسان‌ها سخن به میان می‌آید، منظور برابری حقوق یا گاه برابری فرصت‌هاست (برای نمونه در ارتباط با سیاست‌های رفاه اجتماعی، حقوق بازنشستگی، بورسیه‌ها و غیره). اما در تمامی این موارد، سخن بر سر همسان‌سازی شرایط بیرونی است، بدون آنکه فردیت انسان دستخوش آسیب شود. در ایدئولوژی سوسیالیستی اما با مفهومی از برابری مواجه می‌شویم که به تعریف ریاضی آن (وقتی از اعداد یا مثلث‌های برابر سخن می‌گوییم) نزدیک‌تر است: در اینجا سخن در اصل بر سر همانندی مطلق و نابودی تفاوت‌ها در رفتار و جهان درون تک‌تک افرادی است که جامعه را تشکیل می‌دهند. از این زاویه است که ویژگی در بادی امر معماگونه و متناقض آموزه‌های سوسیالیستی فهم‌پذیر می‌شود: آن‌ها از یک سو برابری کامل و نابودی سلسله‌مراتب موجود در جامعه پیرامون را اعلام می‌کنند، و از سوی دیگر – در بیشتر موارد – چنان مقررات سفت‌وسختی را بر کل زندگی تحمیل می‌کنند که بدون کنترل مطلق دیوان‌سالاری همه‌فن‌حریف (که خود سلسله‌مراتب و نابرابری به مراتب عظیم‌تری را بازتولید می‌کند) ناممکن است. تناقض در این تصویر زمانی ناپدید می‌شود که توجه کنیم واژه‌های «برابری» و «نابرابری» در اینجا در دو معنای متفاوت به کار رفته‌اند. برابری اعلام‌شده در ایدئولوژی سوسیالیستی، همان یکسانی فردیت‌هاست. سلسله‌مراتبی که سوسیالیسم با آن مبارزه می‌کند، سلسله‌مراتب ناشی از ویژگی‌های فردی است: سلسله‌مراتب تبار، ثروت، تحصیلات یا مرجعیت معنوی و فکری. اما این امر به هیچ روی با برقراری سلسله‌مراتبی از شخصیت‌های درونا همسان که تنها جایگاه‌های متفاوتی را در ماشین جامعه اشغال می‌کنند، تناقض ندارد؛ درست همان‌طور که قطعات همسان می‌توانند در بخش‌های مختلف یک مکانیسم به کار گرفته شوند.

تشبیه آرمان جامعه سوسیالیستی به ماشینی ساخته‌شده از اجزای انسانی، بی‌تردید ایده تازه‌ای نیست. برای نمونه، لوئیس مامفورد در بحث درباره دولت‌های باستانی بین‌النهرین و مصر – که دیدیم تا حد زیادی بر اصول سوسیالیستی استوار بودند – این اندیشه را مطرح می‌کند که در ساختار اجتماعی آن‌ها برای نخستین بار ایده ماشینی بنا نهاده شد که اجزای آن را ساکنان دولت تشکیل می‌دادند. او این ایده را به‌ویژه با تصاویر به‌جامانده از آن دوران نشان می‌دهد که در آن‌ها سربازان و کارگران کاملاً همسان و همچون قطعات قالبی یک ماشین به تصویر کشیده شده‌اند (منبع ۱۴۱، ص ۱۵۰، تصاویر ۱۶–۱۷). گواهی فردی که آشکارا در این حوزه صلاحیت علمی و عملی بالایی داشت – یعنی جوزف استالین – در این زمینه متقاعدکننده‌تر است. او روزی آرمان اجتماعی

خود را با نامیدن شهروندان دولتش به عنوان «پیچ‌ومهره‌ها» (Vintiki) ابراز کرد و به سلامتی این پیچ‌ومهره‌ها پیک نوشید. در چین امروز نیز روزنامه‌ها قهرمان ملی، لی فنگ، را می‌ستایند که در دفترچه یادداشت خود آرزو کرده بود: «پیچ‌ومهره‌ای زنگ‌نزن برای رئیس مائو باشد.»

بررسی‌های پیشین ما را به این نتیجه می‌رساند که دست‌کم ۳ عنصر تشکیل‌دهنده آرمان سوسیالیستی – یعنی نابودی مالکیت خصوصی، نابودی خانواده و برابری – می‌توانند از یک اصل واحد استنتاج شوند: سرکوب فردیت. می‌توان شواهد مستقیم متعددی نیز یافت که نشان می‌دهند ایدئولوژی سوسیالیستی با فردیت سر ستیز دارد. در اینجا چند نمونه آورده می‌شود:

مزدک تعلیم می‌داد که آمیزش نور با تاریکی، و کینه‌توزی و شرارت از فردیت ناشی می‌شوند و تا زمانی که انسان‌ها از ویژگی‌های خصوصی خود رها نشوند، نمی‌توان به وضعیت آرمانی دست یافت.

فوریه بر این باور است که «شالوده و تنه اصلی غرایز» که جامعه آینده بر آن استوار خواهد بود، غریزه‌ای است که او آن را «یونیتئیسم» (غریزه یگانگی) می‌نامد. این غریزه در دوران تمدن کنونی فعال نیست. غریزه مقابل آن، «خودخواهی یا من انسانی» است:

«این گرایش نفرت‌انگیز در جهان دانشمندان نام‌های گوناگونی دارد: اخلاق‌گرایان آن را خودخواهی می‌نامند، و ایدئولوگ‌ها آن را ‘‘من انسانی’’ می‌خوانند؛ واژه‌ای نو که البته هیچ چیز جدیدی با خود نمی‌آورد و تنها بازگویی بیهوده همان خودخواهی است.» (منبع ۹۷، ص ۱۰۵).

باید به این نکته افزود که خودخواهی در مفهوم رایج آن کاملاً در جهان‌بینی فوریه می‌گنجد؛ کسی که لذت‌جوترین افراد را مفیدترین‌ها برای جامعه آینده می‌داند، وظیفه و تکلیف اخلاقی را ساخته ذهن فیلسوفان اعلام می‌کند و فهرستی از مهم‌ترین غرایز برای نظام نوین ارائه می‌دهد که در آن شکم‌بارگی، میل به لذت، میل به تنوع، رقابت و حب نفس به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد در نقل‌قول بالا، «خودخواهی» را باید در معنایی گسترده‌تر و «من انسانی» را در معنای مستقیم آن فهمید.

در مارکسیسم بارها این اندیشه بیان می‌شود که انسان به عنوان یک فرد مستقل – و نه به عنوان عضوی از یک طبقه مشخص – اصلاً وجود خارجی ندارد و ساخته ذهن فیلسوفان است؛ و این دیدگاه که «به جای منافع پرولتاریا، از منافع انسان دفاع می‌کند؛ انسانی که به هیچ طبقه‌ای تعلق ندارد و اصولاً نه در واقعیت، بلکه در آسمان‌های تیره و تار تخیلات فلسفی وجود دارد»، دیدگاهی نادرست و منحط است. مارکس می‌گوید:

«ذات انسان امری انتزاعی نیست که در هر فرد مجزا به ودیعه گذاشته شده باشد. ذات انسان در واقعیت خود، مجموع تمامی مناسبات اجتماعی است.»

پرسش مارکس این بود: چرا با وجود رهایی کامل سیاسی، دین همچنان پابرجا می‌ماند؟ از دیدگاه او، این امر بی‌تردید نشان می‌دهد که در جامعه نوعی «کاستی» وجود دارد، اما علت این کاستی را باید در ذات خود دولت جستجو کرد. دین برای ما دیگر نه علت، بلکه تنها جلوه‌ای از محدودیت فرادینی است. و او ذات این محدودیت را در این می‌بیند:

«دموکراسی سیاسی از آن رو مسیحی است که در آن، انسان – نه انسان به طور کلی، بلکه هر انسان مجزا – موجودی حاکم و برتر تلقی می‌شود؛ آن هم انسان در شکل غیرفرهنگی و غیرروستایی‌اش، در شکل تصادفی وجودش، انسانی که هست، انسانی که با کل سازمان‌دهی جامعه ما تباه شده، گم گشته، از خود بیگانه شده، در یک کلام، انسانی که هنوز به یک موجود نوعی واقعی (Gattungswesen) بدل نگشته است.» (کارهای مارکس و انگلس، جلد ۱، ص ۳۶۸).

در جنبش‌های چپ نو امروز، انگیزه مبارزه با فردیت به‌ویژه نیرومند است. ایدئولوگ‌های این جنبش‌ها ابعاد گوناگونی برای انقلاب قائلند (یا از چندین «انقلاب» سخن می‌گویند): انقلاب اجتماعی، نژادی، جنسی، هنری و روان‌گردان. در میان این‌ها، انقلاب روان‌گردان (استفاده جمعی از مواد مخدر و موسیقی کرکننده راک) و جنبه خاصی از انقلاب جنسی («ازدواج گروهی» که فراتر از ازدواج گروهی قبایل بدوی می‌رود، به طوری که نه تنها شخصیت بلکه حتی جنسیت شریک جنسی نقشی ایفا نمی‌کند) بیش از هر چیز به عنوان ابزارهایی برای نابودی «فردیت بورژوایی» تلقی می‌شوند.

این گرایش حتی به تلاش برای غلبه بر تفاوت‌های جنسیتی و همسان‌سازی آن‌ها می‌انجامد. چنان‌که در یکی از نشریات معاصر چپ می‌خوانیم:

«کاپیتالیسم دوقطبی‌سازی ضدانسانی جنسیت‌ها را توسعه داده است... آیین تفاوت که تنها در خدمت سرکوب بود، اکنون با آگاهی از شباهت و ‘‘همسانی’’ کنار زده می‌شود.»

نویسنده از قول یکی دیگر از نمایندگان این جریان نقل می‌کند:

«هر دو جنس گرایش به یک انسانیت مشترک نشان می‌دهند.» (منبع ۱۴۲، ص ۲۵).

هربرت مارکوزه جامعه نوینی را پیش‌بینی می‌کند که در آن تخیل (فانتزی) که اکنون توسط عقل سرکوب شده است، راهی نو برای تماس با واقعیت خواهد گشود. او در فهم ماهیت تخیل از فروید پیروی می‌کند و به‌ویژه به این اندیشه او استناد می‌جوید:

«با این حال، تخیل ساختار و گرایش‌هایی از روان را حفظ می‌کند که متعلق به دورانی پیش از سازمان‌دهی تحت سلطه واقعیت هستند؛ دورانی پیش از آنکه روان به یک ‘‘فردیت’’ رو در روی دیگر افراد تبدیل شود. بدین ترتیب، تخیل نیز مانند ‘‘نهاد’’ (Id) که بدان وابسته است، ‘‘خاطره’’ گذشته پیشاتاریخی را حفظ می‌کند؛ زمانی که زندگی فرد، زندگی نوع (گونه) بود؛ تصویری از وحدت بی‌واسطه امر خاص و امر عام تحت سلطه اصل لذت.»

دقیقاً در فرآیند فروپاشی این وحدت است که اصل تشخص (principium individuationis) پدید می‌آید که دشمن تخیل است. و مارکوزه یکی از مهم‌ترین خدمات فروید را نابودی «یکی از تسخیرناپذیرترین دژهای ایدئولوژیک فرهنگ معاصر – یعنی مفهوم فرد مستقل و خودمختار» می‌داند (منبع ۱۱۹، ص ۵۷).

در این باره، دیدگاه‌های ژان پل سارتر نیز جالب توجه است. او برای نمونه می‌گوید:

«...من فکر می‌کنم که اندیشه گروه – همان‌جایی است که حقیقت در آن نهفته است.»

«ساختار فکری من چنین است. از کودکی این‌گونه فکر کرده‌ام. همواره بر این باور بوده‌ام که اندیشه گروه بهتر از اندیشیدن به تنهایی است.» (منبع ۱۴۳، ص ۱۷۰).

«من باور ندارم که یک فرد مجزا قادر به انجام کاری باشد.» (منبع ۱۴۳، ص ۱۷۱).

او به‌ویژه با کنش‌های فردی مانند «ایثار و قربانی» دشمنی می‌ورزد:

«کسی که دست به ایثار می‌زند، موجودی است که به طبیعت خود محدود و ناقص است... او یک هیولاست. من تمام زندگی‌ام با روحیه ایثار جنگیده‌ام.» (منبع ۱۴۳، ص ۱۸۳).

در مدل‌های پیاده‌شده سوسیالیسم نیز با همین ویژگی‌ها روبه‌رو می‌شویم. برای نمونه، بودَن در بحث از تأثیری که ساختار امپراتوری اینکاها بر روان بومیان بر جای گذاشت، می‌نویسد:

«خود زندگی از این امپراتوری هندسی و غم‌بار که در آن همه چیز با ناگزیری یک تقدیر رخ می‌داد، رخت بربسته بود.» (منبع ۵۶، ص ۱۳۶).

«انسان بومی شخصیت خود را از دست داده بود.» (منبع ۵۶، ص ۱۳۵).

عمق تضاد میان مقوله فردیت و ایدئولوژی سوسیالیستی را می‌توان در این واقعیت یافت که این تضاد، بنیادی‌ترین ریشه‌های فردیت را نشانه می‌رود. فردیت نیز مانند بسیاری از ویژگی‌های انسان دارای دو لایه است: لایه‌ای کهن که منشأ پیشاانسانی دارد و میان انسان و بسیاری از جانوران مشترک است، و لایه‌ای دیگر که مشخصاً انسانی است.

رفتارشناسان جانوری (اتولوگ‌ها) نخستین تجلی فردیت در جهان جانوران را زمانی می‌دانند که میان حیوانات پیوندهای فردی شکل می‌گیرد؛ یعنی مناسباتی که در آن‌ها یک جانور نمی‌تواند با جانور دیگری جایگزین شود. این پدیده را می‌توان با تلاش تجربی برای جایگزینی یکی از جانوران مشاهده کرد. چنین پیوندهایی در میان برخی از ماهی‌ها، پرندگان و پستانداران وجود دارد. نمونه کلاسیکی که این پیوندها در آن با جزئیات بسیار بررسی شده است، غازهای خاکستری هستند. این پیوندها در میان آن‌ها در قالب مناسک پیچیده‌ای ظاهر می‌شود که به طور مشترک توسط والدین و جوجه‌ها، یا زوج‌های جفت‌گیری‌کرده، یا دو غاز نر اجرا می‌شود. در صورت مرگ یکی

از شرکا، دیگری او را صدا می‌زند و به جستجویش می‌پردازد، از دفاع در برابر حمله دیگر جانوران دست می‌کشد و ترسو می‌شود. کنراد لورنتس (منبع ۱۴۴، فصل ۱۱) حتی مدعی است که در چشمان چنین غازی همان حالتی پدیدار می‌شود که در چشمان یک انسان دردمند و سوگوار دیده می‌شود.

وجود پیوندهای فردی اهمیت زیادی در ساختار جوامع جانوری دارد. این جوامع به دو دسته تقسیم می‌شوند: جوامع ناشناس (Anonymous) که در آن‌ها جانوران یکدیگر را به طور شخصی نمی‌شناسند (مانند گله ماهی‌های هرینگ یا گروه موش‌ها)، و جوامع فردیت‌یافته (Individualized) که در آن‌ها جانوران با پیوندهای فردی به یکدیگر متصل هستند (مانند دسته غازهای وحشی). و در میان نیروهایی که رفتارشناسان برای بقای جوامع فردیت‌یافته برمی‌شمارند، ما به طرز شگفت‌آوری دقیقاً با همان عواملی روبرو می‌شویم (در تجلی آن‌ها در جامعه انسانی) که سوسیالیسم با آن‌ها مبارزه می‌کند. این عوامل عبارتند از: تربیت مشترک نسل آینده (خانواده)، پیوندهای فردی میان فرزندان و والدین و به طور کلی پیوندهای فردی میان اعضای جامعه (دشان در جامعه آینده زندگی «بدون پیوندهای مجزا» را پیش‌بینی می‌کند). عامل دیگر سلسله‌مراتب است که به موجب آن جانوران گوناگون وزن و جایگاه متفاوتی در جامعه دارند؛ به طوری که سالخوردگان می‌توانند تجربه خود را برای نفع کل گله به کار گیرند و قوی‌ترها با دفاع از ضعیف‌ترها از درگیری‌ها جلوگیری کنند. سرانجام، پدیده‌ای که می‌توان آن را معادل پیشاانسانی مالکیت دانست: انگاره قلمرو اختصاصی خانواده یا جامعه جانوری.

سوسیالیسم به همان اندازه با عوامل مشخصاً انسانی که فردیت انسان را می‌سازند و حفظ می‌کنند نیز سر ستیز دارد. این‌ها جنبه‌هایی از زندگی هستند که انسان تنها می‌تواند به عنوان یک فرد مستقل در آن‌ها مشارکت کند و هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند جایگزین او شود. نمونه بارز آن، خلاقیت فرهنگی و پیش از همه خلاقیت هنری است. و ما می‌بینیم که برجسته‌ترین متفکران جریان سوسیالیستی (افلاطون، دشان) تدابیری را طراحی می‌کنند که باید به ناپدید شدن کامل فرهنگ بینجامد، و در دوران اوج‌گیری جنبش‌های سوسیالیستی نیز صداها برای نابودی فرهنگ هر چه بلندتر به گوش می‌رسد. به یاد آوریم نابودی سیستماتیک کتاب‌ها در کتابخانه‌های صومعه‌ها توسط تابوریست‌ها یا نابودی آثار هنری در مونستر به دست آناباپتیست‌ها را. در سال‌های کمونیسم جنگی، رویکردهای ضد فرهنگی بسیار برجسته بود که پیش‌تر به برخی از فکت‌های آن اشاره کردیم.

این رویکرد در میان جنبش‌های چپ نو معاصر نیز رواج دارد. فرهنگ از سوی آنان به عنوان امری «بورژوایی» و «سرکوبگر» تلقی می‌شود و هدف هنر، «انفجار» یا نابودی هنر دانسته می‌شود. مفاهیم نظری در این زمینه از آرا فروید، آدورنو و مارکوزه با پنداشت آن‌ها از تضاد آشتی‌ناپذیر میان غرایز انسان و فرهنگ سرکوبگر آن‌ها وام گرفته می‌شود. نمونه بارز آن، مقاله‌ای از چهره برجسته چپ، هانس ماگنوس انتسنبرگر، در نقد خط و ادبیات به عنوان عناصر ذاتاً بورژوایی فرهنگ است. نویسنده نوشتن را کاری با «ماهیت طبقاتی» می‌داند که تحت ستم تابوهای اجتماعی متعدد قرار دارد. قواعد املایی به طور دستوری از سوی جامعه تحمیل می‌شوند و نقض آن‌ها با نکوهش مجازات می‌گردد.

«مرعوب ساختن به واسطه متن مکتوب حتی در جوامع صنعتی توسعه‌یافته نیز به عنوان پدیده‌ای گسترده با ماهیت طبقاتی باقی مانده است. این عناصر بیگانگی را نمی‌توان از ادبیات مکتوب حذف کرد.» (منبع ۱۴۵، ص ۱۸۱).

هرچند نویسنده نابودی کامل خط، ادبیات و کتاب را پیش‌بینی نمی‌کند، اما فرض را بر این می‌گذارد که آن‌ها عمدتاً توسط ابزارهای ارتباطی چون رادیو، ترانزیستور و تلویزیون (که ارتقا یافته‌اند تا گیرنده‌ها هم‌زمان فرستنده نیز باشند) به حاشیه رانده خواهند شد و تنها به عنوان یک «مورد خاص و نهایی» در سیستم جدید رسانه‌ها باقی خواهند ماند.

یکی از با اهمیت‌ترین ویژگی‌های زندگی معنوی که مستقیماً با وجود فردیت در پیوند است، حس مسئولیت فردی (و نه جمعی) هر انسان در قبال سرنوشت گروه اجتماعی، شهر، ملت یا کل بشریت است. شاید به استثنای افلاطون، کل ایدئولوژی سوسیالیستی با چنین نگاهی به زندگی دشمنی دارد. جنبش‌های بدعت‌گذار قرون وسطی، چنان‌که دیدیم، یا به گسست رادیکال از جهان و زندگی فرامی‌خواندند یا به نابودی آن. همین دیدگاه در ادوار بعدی نیز در دیگر جنبش‌های سوسیالیستی از عصر اصلاح دین تا به امروز حفظ شد. در قرون اخیر، این موضع با این دیدگاه تقویت شد که تاریخ توسط قوانینی آهنین هدایت می‌شود که به اندازه قوانین فیزیک صلب هستند و اراده انسان نمی‌تواند تأثیری بر جهت‌گیری اصولی جریان آن بگذارد. موضع فوریه در اینجا بسیار شاخص، صادقانه و بی‌پرده است؛ چرا که نزد او مفهوم کلی هنوز با نیازهای فعالیت‌های عملی، حزبی و مبارزات انقلابی مخدوش نشده است. او درباره اینکه در انتظار فرارسیدن نظم اجتماعی آینده چه باید کرد، می‌گوید:

«خیر موجود را فدای خیر آینده نکنید؛ از لحظه لذت ببرید، از هرگونه پیوند زناشویی یا غیر آن که همین اکنون غرایز شما را ارضا نمی‌کند بپرهیزید. چرا باید برای خیر آینده کار کنید؟ زیرا این خیر خود فراتر از ژرف‌ترین آرزوهای شما خواهد رفت، و در نظم نوین تنها با یک حسرت روبرو خواهید شد: ناممکن بودن دو برابر کردن طول عمرتان برای چشیدن دایره عظیم لذت‌هایی که پیش رو دارید.» (منبع ۹۷، ص ۲۹۳).

سرانجام، عمیق‌ترین پشتیبانی و والاترین درک از فردیت انسان در دین یافت می‌شود. انسان تنها به عنوان یک شخصیت و فرد مستقل می‌تواند رو به سوی خدا کند و در این رویکرد است که خود را به عنوان شخصیتی هم‌سنج با شخصیت خدا درمی‌یابد. دقیقاً به همین دلیل است که ایدئولوژی سوسیالیستی و دین یکدیگر را نفی می‌کنند (البته تا زمانی که این یا آن جهان‌بینی در شکلی رشدنیافته قرار دارد، می‌توانند برای مدتی همزیستی داشته باشند). در این امر به طور طبیعی می‌توان علت آن کینه‌توزی نسبت به دین را دید که ویژگی اکثریت قریب به اتفاق آموزه‌ها و دولت‌های سوسیالیستی است.

از همین زاویه، آن ویژگی‌های غریبی که در ارتباط با تاریخ «توطئه برابرها» بدان‌ها اشاره کردیم نیز فهم‌پذیرتر می‌شوند: ماجراجویی ساده‌لوحانه، گرایش به پست‌ترین اشکال تقلب و دغل‌کاری، و سهل‌انگاری و سبک‌سری خاصی که به کل جنبش نوعی حالت کمیک و شبیه به شخصیت «نزدریف» در کتاب نفوس مرده گوگول می‌بخشد. این ویژگی‌ها در دوره آغازین توسعه بیشتر جنبش‌های سوسیالیستی دیده می‌شوند. در جریان آنارشیستی–نیهیلیستی در روسیه، این ویژگی‌ها در پدیده «نچایف‌گرایی» تجسد یافت و در این مدل به شکلی نبوغ‌آمیز توسط داستایوفسکی توصیف شد. این ویژگی‌ها به‌ویژه در مارکسیسم اولیه با وضوح تمام خود را نشان دادند. برای نمونه، در ماجرای شگفت‌انگیز نگارش نخستین نقدها بر جلد اول کتاب کاپیتال: تمام این نقدها به صورت ناشناس توسط انگلس نگاشته شد. او به مارکس پیشنهاد می‌کند که ابتدا ۲ و سپس ۴–۵ مقاله «از دیدگاه‌های متفاوت» یا «از دیدگاه بورژوایی» بنویسد. در این میان، مارکس با جزئیات به او دستور می‌دهد که چه چیزهایی را باید بستاید و برای باورپذیری بیشتر، در چه مواردی مخالفت کند و نتایج سیاسی نویسنده را بیش از حد رادیکال بخواند!

مارکس می‌نویسد:

«بدین ترتیب، به نظرم می‌توان مایر شوابی (سردبیر روزنامه) را به قلاب کشید.»

«هرچند روزنامه‌اش کوچک است، اما با این حال مرجع و پیشگوی محبوب تمام فدرالیست‌ها در آلمان است و در خارج از کشور نیز خوانده می‌شود.»

انگلس می‌نویسد:

«بسیار خنده‌دار است که هر دو مجله به قلاب افتادند.»

در نخستین سال پس از انتشار کتاب، در مجموع تنها ۷ نقد منتشر شد که ۵ مورد از آن‌ها بر اساس این توصیه‌ها توسط انگلس، و یکی توسط دوستش کوگلمان و دیگری توسط زیبل بر اساس یادداشت‌های انگلس نوشته شده بود. در نتیجه، مارکس توانست بگوید:

«توطئه سکوت مطبوعات بورژوایی و ارتجاعی درهم شکسته شد.» (نامه به کوگلمان به تاریخ ۱۱ فوریه ۱۸۶۹).

و به انگلس نوشت:

«جنی‌شن (همسر مارکس) که کارشناس این کار است، می‌گوید تو استعداد دراماتیک و حتی کمیک بزرگی در این قضیه ‘‘دیدگاه‌های متفاوت’’ و انواع ماسک زدن‌ها از خود نشان داده‌ای.» (نگاه کنید به آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، ص ۴۰۶، ۴۴۵، ۴۵۳، ۴۵۸، ۴۶۵، ۴۷۳، ۴۸۳، ۴۸۴؛ جلد ۲۴، ص ۳، ۵، ۲۶، ۵۹، ۶۵، ۸۰ و بررسی کلی در منبع ۱۴۶).

یا در ماجرای تهیه «پرتره‌ها» و شرح‌حال‌های چهره‌های دموکرات مهاجر به قیمت ۲۵ پوند به سفارش فردی به نام بانیا، که بعدها معلوم شد مأمور پلیس اتریش و پروس بوده است. البته انگلس در پاسخ به پیشنهاد مارکس فوراً هشدار می‌دهد: «این کار به عنوان کمک به ارتجاع تلقی خواهد شد»، اما چنین نتیجه می‌گیرد: «۲۵ پوند به یک رسوایی کوچک می‌ارزد.» (کارهای مارکس و انگلس، جلد ۱۱، ص ۳۵۹).

یا سرانجام، در تهدید به باج‌خواهی از همراهان و هم‌سنگران خود. برای نمونه، مارکس در رابطه با فرایلی‌گرات می‌نویسد:

«آیا این جانور نمی‌فهمد که اگر بخواهم، می‌توانم او را تا خرخره در باتلاقی متعفن فرو ببرم؟ آیا فراموش کرده است که بیش از ۱۰۰ نامه از او در اختیار دارم؟» (کارهای مارکس و انگلس، جلد ۲۲، ص ۴۹۳).

و موارد بسیار دیگری از این دست که مکاتبات بنیان‌گذاران نگاه مادی به تاریخ سرشار از آن‌هاست. همین ویژگی‌ها در جریان‌های چپ نو رادیکال‌تر در آمریکا و اروپای غربی نیز ظاهر می‌شوند و اغلب به آن‌ها چاشنی غیرجدی بودن و نوعی لودگی می‌بخشند (برای نمونه نگاه کنید به منبع ۱۴۷).

برای درک بهتر ویژگی این پدیده‌ها، شایسته است آن‌ها را با موقعیت‌های مشابه در حوزه‌های دین، جنبش‌های ملی یا فعالیت‌های بشردوستانه مقایسه کنیم؛ زمانی که گروه‌های کوچک ناشناس یا افراد تنها، راه را برای ایده‌های خود می‌گشودند. برای نمونه، کاپیتان ایلین، بنیان‌گذار فرقه «برادران جنگلی» یا «یهوه‌پرستان» در اواخر قرن گذشته در روسیه، که تا سنین کهنسالی تحت تعقیب بود و ۱۴ سال را در زندان سخت صومعه سولووتسکی سپری کرد. می‌توان ایده‌های دینی او را کاملاً رد کرد، اما نمی‌توان از وقار عمیق و اتمسفر نیروی اخلاقی‌ای که او را در تمام طول این مصائب رها نکرد، غرق در حیرت نشد. و از این‌گونه نمونه‌ها بی‌تردید هزاران مورد وجود دارد. به نظر می‌رسد که ایدئولوژی سوسیالیستی به خودی خود چنین حس نیرو و اطمینانی را به بسیاری از افراد، به‌ویژه رهبران این جنبش‌ها، نمی‌بخشد. این حس تنها در اوج موفقیت پدید می‌آید، یعنی زمانی که جنبش توده‌های وسیع را با خود همراه می‌سازد. در اینجا نیز، مانند موارد دیگر، گفته مارکس بسیار دقیق است، اگر آن را به آدرس درستش بفرستیم: این ایده‌ها به خودی خود نیرو نمی‌بخشند، بلکه «زمانی به نیرو تبدیل می‌شوند که توده‌ها را تسخیر کنند». علل این امر در پرتو بررسی‌های پیشین روشن است: ایدئولوژی‌ای که خود را در برابر شخصیت انسان قرار می‌دهد، نمی‌تواند تکیه‌گاهی برای او باشد.

ما می‌بینیم که تمام عناصر آرمان سوسیالیستی – یعنی نابودی مالکیت خصوصی، خانواده، سلسله‌مراتب، و دشمنی با دین – می‌توانند به عنوان جلوه‌هایی از یک اصل بنیادین یعنی سرکوب فردیت نگریسته شوند. می‌توان این اصل را در عمل به وضوح دید، اگر شاخص‌ترین ویژگی‌هایی را که در طول ۲۵۰۰ سال در نظریه یا عمل سوسیالیستی پدید آمده‌اند، از افلاطون تا «کمون شماره ۱» در برلین، گرد آوریم و مدلی از یک جامعه سوسیالیستی «آرمانی» (هرچند که هرگز در واقعیت به طور کامل وجود نداشته است) بسازیم: انسان‌هایی که لباسی یکسان به تن دارند و حتی چهره‌هایشان شبیه به هم است؛ زندگی در خوابگاه‌ها و پادگان‌های مشترک؛ خدمت کار اجباری، و سپس

غذا خوردن و تفریح در همان گردان‌های کاری؛ پیاده‌روی تنها با مجوز صادره از سوی مقامات؛ روابط جنسی تحت کنترل پزشکان و مأموران دولتی که تنها در خدمت دو هدف است: ارضای نیاز صرفاً فیزیولوژیک و تولید نسل سالم؛ کودکانی که از بدو تولد در شیرخوارگاه‌ها و مدارس دولتی تربیت می‌شوند؛ و فلسفه و هنری کاملاً سیاسی‌شده و در خدمت اهداف تربیتی دولت. حرکت‌بخش تمام این ساختار، یک ایده است: نابودی فردیت یا دست‌کم سرکوب آن تا حدی که دیگر یک نیروی اجتماعی به شمار نرود. تشبیهاتی که داستایوفسکی به کار می‌برد – کندو، لانه مورچه – در پرتو طبقه‌بندی رفتارشناختی جوامع بسیار دقیق از آب درمی‌آیند: در اینجا ما واقعاً با مدلی از یک جامعه ناشناس (Anonymous Society) روبرو هستیم.

هدف سوسیالیسم

دشواری‌ها در درک ایدئولوژی سوسیالیستی زمانی پدید می‌آیند که بخواهیم اصول انتزاعی سازمان‌دهی جامعه را که از سوی این ایدئولوژی مطرح می‌شوند، با پیاده‌سازی‌های انضمامی این اصول که خود پیشنهاد می‌دهد، آشتی دهیم. برای نمونه، تصویر جامعه‌ای که در آن «توسعه آزاد هر فرد، شرط توسعه آزاد همگان خواهد بود»، در خود هیچ تناقضی ندارد؛ اما وقتی «بهترین نظریه‌پرداز» مدعی می‌شود که روش ساختن این انسان هماهنگ، جوخه‌های اعدام است – ما خود را در برابر یک معما می‌یابیم. آن نگاه به سوسیالیسم که ما بدان رسیده‌ایم نیز با همین دشواری‌ها روبرو است (و باید در برابر آن‌ها سنجیده شود). کافی نیست بگوییم تمام گزاره‌های اصلی ایدئولوژی سوسیالیستی از تلاش برای سرکوب فردیت سرچشمه می‌گیرند؛ باید این را نیز فهمید که: چنین گرایشی بشریت را به چه نتیجه‌ای می‌رساند؟ و چگونه در وجود انسان پدید می‌آید؟ ما با پرسش نخست آغاز می‌کنیم.

در پایان بخش پیشین، طرحی از یک جامعه سوسیالیستی «آرمانی» ترسیم کردیم؛ آن‌گونه که در آثار کلاسیک ادبیات سوسیالیستی به تصویر کشیده می‌شود. از میان ویژگی‌های گردآمده در آنجا، یکی را بررسی می‌کنیم: تربیت دولتی کودکان از سنین نوزادی، به گونه‌ای که والدین خود را نشناسند. طبیعی است که بحث درباره این جنبه از آرمان سوسیالیستی را آغاز کنیم، چرا که این نخستین چیزی است که یک انسان در صورت تولد در جامعه‌ای ساخته‌شده بر اساس این آرمان با آن روبرو می‌شود. این تدبیر با پایداری حیرت‌انگیزی پیشنهاد شده است – از افلاطون گرفته تا لیادوف، چهره برجسته دهه ۲۰ میلادی. در دهه ۷۰ میلادی در ژاپن، پلیس اعضای سازمان تروتسکیستی «ارتش سرخ» را که دست به چندین قتل زده بودند، دستگیر کرد. هرچند این گروه تنها

شامل چند ده نفر بود، اما تمام ویژگی‌های یک حزب سوسیالیستی واقعی را داشت: نظریه‌پردازان، انشعاب بر سر این پرسش که آیا انقلاب باید در یک کشور انجام شود یا هم‌زمان در سراسر جهان، و ترور علیه دگراندیشان. گروه در کوه‌ها و مناطق خالی از سکنه مستقر شده بود. و در آنجا نیز با همان ویژگی روبرو می‌شماریم: نوزادان را از مادران جدا می‌کردند، برای تربیت به زنان دیگر می‌سپردند و با وجود دشواری‌های مخفی‌کاری، آن‌ها را با شیر خشک تغذیه می‌کردند!

اکنون نقل‌قولی از کتاب رفتارشناس معاصر، ایرنایوس ایبل–ایبسفلت، می‌آوریم که به ارزیابی اهمیت بیولوژیک این تدبیر یاری می‌رساند:

«کودک به‌ویژه در نیمه دوم سال نخست زندگی خود، پیوندهای شخصی با مادر یا مربی خود برقرار می‌سازد. این پیوند پیش‌شرطی است برای توسعه ‘‘اعتماد بنیادین’’ (به تعبیر اریک اریکسون)؛ یعنی جهت‌گیری اصلی نسبت به خود و به جهان. کودک یاد می‌گیرد که می‌توان به شریک خود اعتماد کرد، و این جهت‌گیری مثبت اصلی، شالوده یک شخصیت سالم است. اگر این پیوندها گسسته شوند، ‘‘بی‌اعتمادی بنیادین’’ شکل می‌گیرد. بستری شدن طولانی‌مدت در بیمارستان در طول سال دوم زندگی می‌تواند به‌ویژه به چنین وضعیتی منجر شود. هرچند کودک در آنجا نیز می‌کوشد با جایگزین مادر تماس نزدیک برقرار کند، اما هیچ پرستاری نمی‌تواند چنان فشرده به نوزاد بپردازد که چنین پیوندی واقعاً شکل گیرد. پرستاران مدام تغییر می‌کنند و از این رو، تماس‌های پدیدآمده هر بار گسسته می‌شوند. کودکی که در امیدهای خود برای برقراری تماس ناکام مانده است، پس از یک اعتراض کوتاه، به رخوت و بی‌تفاوتی (Apathy) فرو می‌رود. در نخستین ماه بستری شدن در بیمارستان، او گریان است و به هر کسی که از او مراقبت می‌کند آویزان می‌شود. در ماه سوم، این کودکان تنها ناله‌ای ضعیف سر می‌دهند و در نهایت کاملاً بی‌تفاوت می‌شوند. اگر پس از ۳ تا ۴ ماه جدایی به خانه بازگردانده شوند، دوباره به حالت عادی بازمی‌گردند. اما پس از بستری شدن طولانی‌تر، آسیب‌ها جبران‌ناپذیر خواهند بود... از ۹۱ کودک در یک پرورشگاه که توسط رنه اسپیتز بررسی شدند (کودکانی که از ماه سوم زندگی از مادران‌شان جدا شده بودند)، ۳۴ نفر پیش از رسیدن به سن دو سالگی جان باختند. ضریب رشد بازماندگان ۴۵ درصد حد نرمال بود. این کودکان عملاً در سطح عقب‌ماندگی ذهنی شدید بودند. بسیاری از آن‌ها حتی در سن ۴ سالگی نه می‌توانستند راه بروند، نه بایستند و نه سخن بگویند.» (منبع ۱۴۸، ص ۲۳۴).

آنچه در این نمونه با این وضوح دیده می‌شود، در رابطه با کل تصویر جامعه‌ای که بر پایه پیاده‌سازی پیگیرانه آرمان‌های سوسیالیستی ساخته شده باشد نیز صادق است. نه تنها انسان‌ها، بلکه جانوران نیز نمی‌توانند در شرایطی که به سطح قطعات یک مکانیسم تقلیل یافته‌اند، به زندگی ادامه دهند. حتی عمل در بادی امر ساده‌ای چون غذا خوردن، تنها به سیر کردن ارگانیسم خلاصه نمی‌شود. برای آنکه جانوری غذا بخورد، کافی نیست که گرسنه باشد و غذا در دسترسش قرار گیرد: غذا باید جذاب و اشتهاآور نیز باشد. و در کنش‌های پیچیده‌تری که چندین فرد را متحد می‌سازد – مانند تربیت فرزندان، دفاع مشترک از قلمرو یا شکار – جانوران وارد پیوندهایی می‌شوند که معمولاً ماهیت اجرای مناسک خاصی را دارند که در آن‌ها هیجان شدیدی ایجاد کرده و بی‌تردید رضایت عمیقی به همراه می‌آورد. این پیوندها برای جانوران «معنای زندگی» را تشکیل می‌دهند: اگر این پیوندها گسسته شوند، جانور بی‌تفاوت می‌شود، غذا نمی‌خورد و به صیدی آسان برای شکارچیان بدل می‌گردد. این امر به درجات بسیار بیشتری درباره انسان صدق می‌کند. اما برای انسان، آن جنبه‌هایی از زندگی که آن را جذاب می‌سازند، بدان معنا می‌بخشند و او را وامی‌دارند تا بدان ارج نهد – همگی با جلوه‌های فردیت او در پیوند هستند. از این رو، پیاده‌سازی پیگیرانه اصول سوسیالیسم با محروم کردن فردیت انسان از نقشش، هم‌زمان زندگی را از معنا و جذابیتش تهی می‌سازد. همان‌طور که در نمونه تربیت کودکان دیدیم، این امر به نابودی و انقراض آن گروه از مردم می‌انجامد که این اصول در میان‌شان پیاده شده است، و اگر این اصول در سراسر جهان پیروز شوند – به نابودی کل بشریت خواهد انجامید.

نتیجه‌ای که بدان رسیده‌ایم در طول تاریخ به طور تجربی و کامل سنجیده نشده است، چرا که آرمان‌های سوسیالیستی هیچ‌گاه به طور کامل محقق نشده‌اند. دولت‌های سوسیالیستی اولیه در شرق باستان و آمریکای پیش از کلمب، هنوز ایدئولوژی سوسیالیستی بسیار ضعیف و توسعه‌نیافته‌ای داشتند. بر اساس اصل شانگ یانگ – «وقتی مردم قوی باشند، دولت ضعیف است؛ وقتی مردم ضعیف باشند، دولت قوی است» – آن‌ها ساختارهای دولتی بسیار پایدار، محافظه‌کار و طولانی‌مدتی ایجاد کردند. با این حال، اصل «ضعیف بودن مردم» تنها در معنای محدودیت‌های بیرونی و فیزیکی فهمیده می‌شد: در انتخاب شغل، محل سکونت، محدودیت شدید مالکیت خصوصی و حجم عظیمی از بیگاری‌های دولتی. اما این محدودیت‌ها به خانواده آسیبی نمی‌زدند و به اعماق روح انسان نفوذ نمی‌کردند؛ آن‌ها ایدئولوژیک نبودند. دقیقاً همین خصلت پدرسالارانه بود که ظاهراً جوامع سوسیالیستی شرق باستان و آمریکای پیش از کلمب را از نابودی مصون داشت، اما در عوض آن‌ها را در برابر نیروهای معنوی

جدیدی که ناشی از تحولات هزاره نخست پیش از میلاد بودند، بی‌دفاع ساخت. دولت‌های سوسیالیستی قرن بیستم نیز هنوز فرسنگ‌ها با تبدیل شدن به نمونه پیاده‌سازی کامل آرمان‌های سوسیالیستی فاصله دارند. اما شایان توجه است که هرگاه مسئله بقا مطرح می‌شود، آن‌ها دقیقاً با دست کشیدن از برخی اصول اساسی سوسیالیستی به این هدف می‌رسند: همان‌طور که در زمان معرفی نپ یا هنگام کاهش تعقیب و آزار دین توسط استالین در زمان جنگ رخ داد.

با این حال، می‌توان به موقعیت‌های مشابهی اشاره کرد که می‌توانند به طور غیرمستقیم مؤید دیدگاه ما باشند.

این مورد به هیچ روی نادر نیست که یک ملت یا گروه اجتماعی دیگر نه به دلایل اقتصادی یا نابودی به دست دشمنان، بلکه به این دلیل منقرض شود که شرایط معنوی وجودش نابود شده است. برای نمونه، هربرت ولز پس از بازدید از پتروگراد در سال ۱۹۲۰ نوشت:

«میزان مرگ‌ومیر در میان نخبگان خلاق روسیه به طرز باورنکردنی بالاست. بخش زیادی از این امر بی‌تردید ناشی از شرایط عمومی زندگی است، اما در بسیاری از موارد به نظرم حس فاجعه‌بار بیهودگی یک استعداد بزرگ نقشی تعیین‌کننده داشته است. آن‌ها نتوانستند در روسیه ۱۹۱۹ زندگی کنند، همان‌طور که نمی‌توانستند در میان کافرها (قبایل آفریقایی) زندگی کنند.» (منبع ۱، ص ۲۸).

نمونه دیگر که مقیاس بسیار بزرگ‌تری دارد – برخورد قبایل بدوی با تمدن مدرن است. بیشتر قوم‌شناسان اکنون بر این باورند که علت اصلی انقراض این مردمان نه نابودی فیزیکی یا استثمار آن‌ها توسط اروپایی‌ها، و نه بیماری‌های واگیردار و نوشیدنی‌های الکلی، بلکه ویرانی جهان معنوی، دین و مناسک‌شان بود که آن‌ها را به زندگی پیوند می‌زد. برای نمونه، بزرگ‌ترین پژوهشگر فرهنگ بومیان استرالیا، آدولفوس الکین، چنین تصویری را ترسیم می‌کند:

«زندگی اسرارآمیز بومیان استرالیا چیست؟ این زندگی ویژه مناسک و اسطوره‌ها، آیین‌ها و اشیاء مقدس است. تنها در این زندگی است که بومی استرالیایی جایگاه خود را در جامعه و طبیعت می‌یابد و با رازهای گذشته، حال و آینده تماس برقرار می‌سازد. هر از گاهی، قبیله یا گروهی متشکل از چند قبیله از زندگی روزمره فاصله می‌گیرد. اردوگاه ویژه‌ای برپا می‌شود که زنان در آنجا می‌مانند (به جز کسانی که باید در آیین‌ها کمک کنند) و مردان

حدود یک کیلومتر دورتر به مکانی مخفی می‌روند که در آنجا ساعت‌ها، یا شاید روزها، هفته‌ها و حتی ماه‌ها را سپری می‌کنند. در آنجا آن‌ها در سرودخوانی‌ها شرکت می‌کنند و آیین‌ها را به جا می‌آورند، و گاه در همان‌جا غذا می‌خورند و می‌خوابند. وقتی به زندگی روزمره بازمی‌گردند، در روح و ذهن خود احساس شادابی و نوسازی می‌کنند. آن‌ها با شجاعت و نیروی جدیدی که اجرای جمعی آیین‌ها در وجودشان دمیده است، به سختی‌های زندگی روزمره می‌نگرند. آن‌ها ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی و سبک زندگی خود را از نو ارزیابی می‌کنند و مطمئن هستند که با اجرای درست آیین‌ها، همه چیز به خوبی پیش خواهد رفت؛ هم برای خود انسان‌ها و هم در آن بخشی از طبیعت که زندگی روزمره‌شان با آن در پیوند نزدیک است.» (منبع ۱۴۹، ص ۱۵۷–۱۵۸).

«گاهی مبلغان مذهبی موفق می‌شوند به آیین‌های تشرف و دیگر مناسک اسرارآمیز پایان دهند یا نسل جوان را چنان تحت کنترل درآورند که پیران تنها به تشرفی صوری بسنده کنند و جوانان را به زندگی اسرارآمیز واقعی قبیله راه ندهند. این امر به نابودی اقتدار قبیله و از دست رفتن پنداشت از آرمان‌ها، ایده‌ها و ضمانت‌هایی می‌انجامد که دانستن‌شان برای انسجام قبیله ضروری است؛ در استرالیا این امر به معنای انقراض قبیله است.» (منبع ۱۴۹، ص ۱۵۶).

و این هم نوشته گوردون چایلد در این باره:

«ایدئولوژی، هر چند هم که از نیازهای بیولوژیک آشکار دور باشد، در عمل سودمندی بیولوژیک خود را نشان می‌دهد؛ یعنی به بقای گونه کمک می‌کند. بدون این تجهیزات معنوی، نه تنها جوامع گرایش به فروپاشی پیدا می‌کنند، بلکه افراد تشکیل‌دهنده آن‌ها نیز دیگر چنگالی به زندگی نمی‌زنند. ‘‘نابودی دین’’ در میان مردمان بدوی همواره از سوی کارشناسان به عنوان علت اصلی نابودی آن‌ها در برخورد با تمدن سفیدپوستان تلقی شده است.» (منبع ۱۵۰، ص ۸).

چایلد چنین پایان می‌برد:

«آشکار است که جامعه انسانی تنها به نان زنده نیست.» (منبع ۱۵۰، ص ۹).

نمونه‌ای که تا حدودی به همین حوزه از پدیده‌ها مربوط می‌شود، اما در عین حال ما را به موضوع اصلی پژوهش‌مان بازمی‌گرداند – کاهش نرخ زاد و ولد در میان بومیان گوارانی در دولت یسوعی‌ها در پاراگوئه است؛ امری که یسوعی‌ها را وامی‌داشت تا اقدامات تنبیهی و فشار گوناگونی را بر بومیان اعمال کنند به این امید که رشد جمعیت را افزایش دهند. طبیعی است فرض کنیم که قوانین سخت‌گیرانه علیه سقط جنین در دولت اینکاها نیز با کاهش نرخ زاد و ولد در آنجا پیوند داشته است: دولت‌ها معمولاً چنین اقداماتی را با هدف جلوگیری از کاهش جمعیت اتخاذ می‌کنند. سرانجام، آیا نباید این پدیده را نیز در کنار همین موارد قرار داد که روس‌ها که در آغاز قرن سریع‌ترین رشد جمعیت را در اروپا داشتند، اکنون به سختی می‌توانند شمار جمعیت خود را حفظ کنند؟

ما با نمونه‌ای آغاز کردیم که در آن می‌توان در عمل ردیابی کرد که پیاده‌سازی یک اصل از آرمان سوسیالیستی – یعنی نابودی خانواده – به چه پیامدهایی می‌انجامد. نمونه‌های دیگر نشان می‌دهند که تخریب جزئی ساختار معنوی جامعه (فرهنگ، دین، اسطوره‌شناسی) چه تأثیری می‌تواند بر آن بگذارد. پس درباره آن وضعیت ذهنی که در آن آرمان سوسیالیستی به طور کامل در سراسر جهان پیاده شود (و به نظر می‌رسد سوسیالیسم تنها با فتح کل جهان قادر است تا به آخر محقق شود) چه می‌توان گفت؟ دشوار بتوان تردید داشت که همان گرایش‌ها در آن زمان جلوه کامل خود را در انقراض کل بشریت می‌یافتند.

این نتیجه‌گیری را می‌توان به دو شیوه انضمامی کرد که البته با یکدیگر تناقضی ندارند. ما می‌توانیم، نخست، آزمایش ذهنی خود را به عنوان یک وضعیت فرضی و حد نهایی بنگریم که شاید هرگز به طور کامل محقق نشود. درست همان‌طور که در ریاضیات مفهوم بی‌نهایت ویژگی‌های مجموعه‌های در حال رشد بی‌پایان را روشن می‌سازد، این «مورد نهایی» توسعه تاریخی نیز گرایش اصلی سوسیالیسم را آشکار می‌کند: سوسیالیسم با شخصیت انسان نه تنها به عنوان یک مقوله، بلکه در اصل با خود وجود آن دشمنی دارد. دوم، می‌توان فرض کرد که این «مورد نهایی» (یعنی پیروزی کامل آرمان‌های سوسیالیستی در زندگی) می‌تواند رخ دهد: هیچ چیز ثابت نمی‌کند که مرزی وجود دارد که فراتر از آن اصول سوسیالیستی نتوانند پیاده شوند – به نظر می‌رسد همه چیز تنها به عمق بحرانی بستگی دارد که ممکن است گریبان‌گیر بشریت شود. در این صورت، می‌توان مرگ بشریت را به عنوان پایان و نتیجه‌ای دانست که توسعه سوسیالیسم بدان سو راه می‌برد.

در اینجا ما به عمیق‌ترین پرسش از میان پرسش‌های متعددی که سوسیالیسم برمی‌انگیزد می‌رسیم: چگونه آموزه‌ای که به چنین هدفی راه می‌برد، توانسته است پدید آید و در طول هزاران سال توده‌های عظیمی از انسان‌ها را تسخیر کند؟ پاسخ به این پرسش تا حد زیادی بستگی به این دارد که به مناسبات میان ایدئولوژی سوسیالیستی و سرانجام آن (که در بالا بازسازی کردیم) چگونه بنگریم. آیا این دو کاملاً از یکدیگر مستقل بوده‌اند – مانند بهبود شرایط زندگی و بحران جمعیت ناشی از آن؟ (هر چقدر هم که پیامدهای انفجار جمعیت فاجعه‌بار باشد، فعالیتی که آن را پدید آورده تحت تأثیر انگیزه‌هایی کاملاً متفاوت و حتی متضاد هدایت می‌شده است). یا اینکه در همان پایه‌های ایدئولوژی سوسیالیستی ویژگی‌هایی وجود دارد که آن را درونا به آنچه ما به عنوان نتیجه عملی پیاده‌سازی بی‌امانش استنتاج کردیم (یعنی مرگ بشریت) پیوند می‌زند؟ یک رشته استدلال‌ها ما را وامی‌دارد تا به دیدگاه دوم متمایل شویم.

پیش از هر چیز – این همان فضای مرگ‌خواهی و نابودی جهان است که بخش اعظم آموزه‌ها و جنبش‌های سوسیالیستی بدان آغشته است. برای توده عظیمی از آن‌ها، دقیقاً همین فضا انگیزه درونی اصلی را تشکیل می‌داد. نمونه شاخص آن، آموزه تابوریست‌هاست که بر اساس آن دوران جدیدی آغاز می‌شود که در آن قانون رحمت مسیح ملغی می‌گردد و هر فرد با ایمان باید دستان خود را در خون بی‌دینان بشوید. این روحیه به وضوح در یکی از دست‌نوشته‌های پیکاردهای چک منعکس شده است که تا شمال فرانسه شهرت یافت. دست‌نوشته این‌گونه پایان می‌یابد:

«هر کس باید شمشیر بر کمر بندد و برادر نباید به برادر، پدر به پسر، پسر به پدر، و همسایه به همسایه رحم کند. همه را یکی پس از دیگری بکشید تا بدعت‌گذاران آلمانی گروه گروه بگریزند و ما در این جهان سودجویی و آز روحانیت را نابود سازیم. بدین ترتیب ما فرمان هفتم خدا را به گفته پولس رسول اجرا خواهیم کرد: ‘‘آز، همان بت‌پرستی است’’، و بت‌ها و بت‌پرستان را باید کشت تا دست‌ها در خون لعنت‌شده‌شان شسته شود؛ همان‌طور که موسی با نمونه خود و در کتاب‌هایش به ما تعلیم داد، زیرا آنچه در آنجا نوشته شده، برای پند و اندرز ما نوشته شده است.» (منبع ۱۶، ص ۱۴۰).

همین انگیزه‌ها در انقلاب آناباپتیست‌ها نیز فرمانروای مطلق بود؛ چه در جنبش مونتسر و چه در غائله شهر مونستر. این تمایلات بعدها با خیزش دوباره جنبش‌های سوسیالیستی بازآفرینی شدند و در قرن نوزدهم، بار دیگر با همان شدت در جنبش سوسیالیستی–نیهیلیستی جلوه‌گر گشتند. چنان‌که باکونین در اعلامیه «اصول انقلاب» می‌نویسد:

«بنابراین، به حکم ضرورت محض و عدالت، باید خود را به طور کامل و بی‌کم‌وکاست وقف نابودی مهارناپذیر و بی‌امان سازیم؛ نابودی‌ای که باید با شتابی فزاینده (کرشندو) گسترش یابد تا اثری از شکل‌های اجتماعی موجود بر جای نماند.» (منبع ۹۵، ص ۳۶۱).

«ما می‌گوییم: ویرانگری کامل با ساختن سازگار نیست؛ از این رو نابودی باید مطلق و انحصاری باشد. نسل کنونی باید کار خود را با انقلاب‌های واقعی آغاز کند. این نسل باید با دگرگونی کامل تمامی شرایط اجتماعی زندگی دست به کار شود؛ این بدان معناست که نسل کنونی باید کورکورانه هر آنچه را که هست تا بنیاد ویران سازد، آن هم تنها با این اندیشه: ‘‘هر چه زودتر و هر چه بیشتر’’.» (منبع ۹۵، ص ۳۶۱).

«هرچند ما هیچ فعالیتی جز ویرانگری را به رسمیت نمی‌شناسیم، اما بر این باوریم که قالب‌های این فعالیت می‌تواند بی‌اندازه گوناگون باشد: زهر، خنجر، طناب دار و مانند آن‌ها. انقلاب در این مبارزه، هر ابزاری را به یکسان مشروع و متبرک می‌سازد.» (منبع ۹۵، ص ۳۶۳).

حیرت‌انگیز است که شور و فیاضیت ویرانگری در اینجا تنها انگیزه حرکت بود و غرق شدن در لذت نابودی، تنها پاداشی بود که بر تمام قربانی‌ها سنگینی می‌کرد. مگر نه این است که باکونین و نچایف خستگی‌ناپذیر مدام تکرار می‌کردند:

«انقلابی، انسانی محکوم به فناست.» (منبع ۱۵۱، ص ۴۶۸).

هلاکت در میانه نابودی همگانی؛ این همان هدف نهایی ذهنی و آن جاذبه‌ای بود که باکونین و نچایف با آن پیروان خود را مجذوب می‌ساختند. هیچ احساس والاتری نمی‌توانست محرک این راه باشد، چرا که دقیقاً همان احساسات نفی می‌شدند:

«تمام احساسات لطیف و سست‌کننده خویشاوندی، دوستی، عشق، سپاسگزاری و حتی خود شرف باید در او (انقلابی) توسط تک‌اشتیاق سرد کار انقلابی خفه شوند. او انقلابی نیست اگر در این جهان دلش برای چیزی بسوزد. او تنها یک علم را می‌شناسد: علم نابودی را. او در این جهان تنها با هدف نابودی کامل‌تر و سریع‌تر آن زندگی می‌کند.» (منبع ۱۵۱، ص ۴۶۸–۴۷۰).

حتی رویاپردازی درباره آن آینده روشنی که تمام این ویرانی‌ها به خاطرش انجام می‌گرفت، نمی‌توانست محرک عمل باشد و صراحتاً ممنوع بود:

«و از آنجا که نسل کنونی خود تحت تأثیر این کثیف‌ترین شرایط زندگی بوده که اکنون در حال نابودی‌شان است، ساختن نباید وظیفه او باشد، بلکه وظیفه آن نیروهای پاکی است که در روزهای نو شدن سر بر خواهند آورد. نفرت‌انگیز بودن تمدن معاصر که ما در آن بزرگ شده‌ایم، ما را از توانایی برافراشتن عمارت‌های بهشتی زندگی آینده محروم ساخته است؛ آینده‌ای که ما تنها می‌توانیم تصوراتی مبهم از آن داشته باشیم، در حالی که اندیشه‌هایمان مشغول موضوعات کاملاً متضاد و ناخوشایند است. برای کسانی که آماده‌اند کار عملی انقلاب را آغاز کنند، ما این اندیشه‌پردازی‌ها درباره آینده مبهم را جنایت‌کارانه می‌دانیم، زیرا این اندیشه‌ها مانع کار نابودی می‌شوند و آغاز انقلاب را به تأخیر می‌اندازند... برای کار عملی، این یک انحطاط روحی بی‌فایده است...» (منبع ۹۵، ص ۳۶۱).

این دیدگاه به شدت رواج دارد که شماری از ویژگی‌ها که با چنین وضوحی در جنبش سوسیالیستی–نیهیلیستی جلوه‌گر می‌شوند – یعنی تلاش برای نابودی کامل زندگی پیرامون، بی‌اعتنایی به مقوله‌های اخلاقی، خصلت توطئه‌گرانه و تکیه بر ترور – ویژگی‌های انحصاری این جنبش هستند و دقیقاً همین‌هاست که آن را از هماوردش، یعنی سوسیالیسم مارکسیستی، متمایز می‌سازد. گاه این دیدگاه را با نظری دیگر تکمیل می‌کنند که بر پایه آن، بلشویسم یک پدیده ناب روسی، میراث نچایف و باکونین و تحریف مارکسیسم است. چنین نظری برای نمونه از سوی کائوتسکی در کتاب‌هایش (۱۰۳ و ۱۰۵) که در سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۱ منتشر شدند، مطرح شد (کائوتسکی البته خاطرنشان می‌سازد که افکار مشابهی را رزا لوکزامبورگ هنوز در سال ۱۹۰۴ بیان کرده بود). معمولاً در این میان می‌کوشند تا انطباق حیرت‌انگیز ایدئولوژی و عمل بلشویسم با بسیاری از گفته‌های مارکس و انگلس را با این استدلال توضیح دهند که این گفته‌ها برای این دو چهره شاخص و معرف نظر واقعی‌شان نبوده

و با ایده‌های اصلی‌شان تناقض دارند. (با این حال، در اینجا آرا دچار تشتت است؛ کائوتسکی آن بخش مرکزی مارکسیسم را که بلشویسم تحریف کرده است، آثار متأخر کلاسیک‌ها می‌داند که پس از انقلاب ۱۸۴۸ منتشر شدند، در حالی که سوسیالیست‌های معاصر نظیر فروم یا سارتر، آن را نخستین آثار آن‌ها می‌شمارند، به طوری که سارتر حتی از آثار مارکس پیش از «ملاقات شوم» او با انگلس سخن می‌گوید).

چنین دیدگاهی به سختی می‌تواند در برابر سنجش با واقعیات دوام آورد. نیهیلیسم جریان باکونین و مارکسیسم از یک سرچشمه روییده‌اند. تفاوت‌های میان آن‌ها – که از جمله توضیح می‌دهد چرا باکونین تأثیر به مراتب کمتری بر تاریخ بعدی در مقایسه با مارکس و انگلس گذاشت – در این نیست که مارکسیسم از برخی ویژگی‌های نیهیلیسم باکونین دست کشید، بلکه در این است که برخی ویژگی‌های جدید و بسیار اساسی را بدان‌ها افزود. مارکسیسم بر همان شالوده روان‌شناختی استوار است: برخورد سازش‌ناپذیر و خصمانه و نفرت سوزان نسبت به زندگی پیرامون که تنها یک راه خروج را مجاز می‌شمارد: نابودی کامل آن. اما مارکسیسم ابزاری می‌یابد تا این جهان‌بینی صرفاً ذهنی را به حوزه دیگری، عینی‌تر و تحمیلی‌تر، منتقل کند. همان‌طور که یک هنرمند واقعی اجازه نمی‌دهد احساساتش به بیرون سرریز شوند بلکه آن‌ها را به آثار هنری تبدیل می‌کند، مارکسیسم نیز دگرگونی احساسات ویرانگر خودانگیخته‌ای را که بر نچایف و باکونین فرمان می‌راندند، به مفاهیمی بدل ساخت که ظاهری بی‌اندازه عینی‌تر و در نتیجه الزامی‌تر داشتند: یعنی مفهوم تسلیم انسان در برابر «قوانین درون‌ماندگار یا دیالکتیک تولید».

اما آن جهان‌بینی‌ای که بنای مارکسیسم بر آن افراشته شده، همان جهان‌بینی نچایف و باکونین است. این امر به‌ویژه در آثاری از مارکس و انگلس که برای دایره محدودی از همکاران حزبی نوشته شده‌اند، و بیش از همه در مکاتبات آن‌ها با وضوح تمام دیده می‌شود. در اینجا ما با همان حس انزجار و نفرت جوشان روبرو می‌شویم که کل زندگی پیرامون را نشانه می‌رود. این حس از والدین خود آن‌ها آغاز می‌شود:

«پیرمرد من باید هزینه سنگینی برای این کار به من بپردازد، آن هم پول نقد.» – انگلس به مارکس، ۲۶ فوریه ۱۸۵۱.

«پیرمرد تو یک آشغال است.» – مارکس به انگلس، نوامبر ۱۸۴۸.

«با پیرزن من هیچ کاری نمی‌توان کرد تا زمانی که خودم روی گردنش سوار شوم.» – مارکس به انگلس، ۱۳ سپتامبر ۱۸۵۴.

این رویکرد به دوستان نزدیک سرایت می‌کند:

(«سگ پیر حافظه هیولایی برای این‌گونه کثافت‌کاری‌ها دارد.» – درباره هاینه، مارکس به انگلس، ۱۷ ژانویه ۱۸۵۵).

و به نزدیک‌ترین رفقای حزبی می‌رسد (از ویلهلم لیبکنشت معمولاً با نام‌های الاغ، جانور، حیوان و به عنوان یک موجود بی‌جان یاد می‌شود: «آن» [Ono]. برای نمونه: مارکس به انگلس، ۱۰ اوت ۱۸۶۹).

و به خود حزب می‌رسد:

«چه اهمیتی دارد ‘‘حزب’’، یعنی باندی از الاغ‌ها که کورکورانه به ما باور دارند چون ما را هم‌تراز خود می‌دانند، برای ما که وقتی شروع به محبوب شدن می‌کنیم دیگر خودمان را نمی‌شناسیم؟ به راستی ما هیچ چیز را از دست نخواهیم داد اگر دیگر ما را به عنوان ‘‘بیان حقیقی و شایسته’’ آن سگ‌های محدودی که سال‌های اخیر ما را با هم پیوند دادند، نشناسند.» – انگلس به مارکس، ۱۳ فوریه ۱۸۵۱.

و به پرولتاریا:

«...مزخرفات احمقانه درباره اینکه او چگونه ناگزیر است از من در برابر آن نفرت دیوانه‌واری که کارگران (یعنی احمق‌ها) نسبت به من دارند دفاع کند.» – مارکس به انگلس، ۱۸ مه ۱۸۵۹.

و به دموکراسی:

«گله‌ای از آشغال‌های دموکراتیک جدید»، مارکس به انگلس، ۱۰ فوریه ۱۸۵۱.

«سگ‌های دموکرات و اوباش لیبرال»، مارکس به انگلس، ۱۵ فوریه ۱۸۵۹.

و به مردم:

«خوب، اوباش دموکراتیک، سرخ یا حتی کمونیست هرگز ما را دوست نخواهند داشت»، انگلس به مارکس، ۹ مه ۱۸۵۱.

و حتی به بشریت:

«هیچ بنی‌بشری نزد من نمی‌آید و این مرا شاد می‌کند، زیرا بشریت اینجا می‌تواند مرا... آشغال‌ها! درود. از طرف ک. م.» – مارکس به انگلس، ۱۸ ژوئن ۱۸۶۲.

دقیقاً تاکتیکی بر پایه این درک از زندگی تدوین می‌شود که بسیار به تاکتیک نچایف و باکونین نزدیک است. اگر کائوتسکی در کتاب‌های یادشده در بالا، باکونین را متهم می‌سازد که رهبری حزبی را بر عهده داشت که خودش خود را رئیس آن نامیده بود، می‌توانست نامه مارکس به انگلس به تاریخ ۱۸ مه ۱۸۵۹ را به یاد آورد:

«من صراحتاً به آن‌ها اعلام کردم: ما حکم نمایندگی حزب پرولتری را از هیچ‌کس جز خودمان دریافت نکرده‌ایم. و این حکم با نفرت انحصاری و همگانی‌ای تایید می‌شود که تمام فرکسیون‌های جهان کهن و تمام احزاب نثار ما می‌کنند. می‌توانی تصور کنی که این احمق‌ها چطور مات و مبهوت شدند.»

او در حالی باکونین را به خاطر توطئه‌گری سرزنش می‌کرد که شایسته بود نامه انگلس به مارکس به تاریخ ۱۶ سپباتبر ۱۸۶۸ را مد نظر داشته باشد:

«این روش که در جلسات عمومی به کارهای بیهوده بپردازیم و کار واقعی را در خفا انجام دهیم، به طرز درخشانی خود را ثابت کرد.»

و در بحث از اینکه ایده‌های ترور لغزش‌های دوران جوانی مارکس و انگلس بوده‌اند، باید به گونه‌ای توضیح داده می‌شد که چرا انگلس در آنتی–دورینگ می‌نویسد:

«او (دورینگ) تنها با آه و ناله این امکان را می‌پذیرد که برای سرنگونی تسلط استثمارگران شاید به زور نیاز باشد – متأسفانه، همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، زیرا هرگونه اعمال زور، کسی را که آن را به کار می‌برد دمورالیزه (فاسد) می‌کند. و این حرف با وجود آن شور و فیاضیت والای اخلاقی و فکری زده می‌شود که پیامد هر انقلاب پیروزمندی بوده است.» (منبع ۹۸، ص ۱۸۵).

چگونه است که انگلس در پیش‌گفتار بر کتاب جنگ دهقانی در آلمان، «وندالیسم سالم» جنگ دهقانی را به عنوان الگو برای آلمانی‌های معاصر قرار می‌دهد و در نامه‌ای به ببل می‌گوید:

«اما اگر ما به لطف جنگ، پیش از موعد به قدرت برسیم، تکنسین‌ها دشمنان ویژه ما خواهند بود و هر کجا که بتوانند ما را فریب داده و به ما خیانت خواهند کرد. ما ناگزیر خواهیم بود ترور را به کار بندیم...» (منبع ۳، جلد ۲۸، ص ۳۶۵).

هرچند بی‌تردید نمی‌توان انکار کرد که این ایده‌ها از همان آغاز فعالیت کلاسیک‌های آینده مارکسیسم پدید آمده بودند:

«این، دست‌کم، بهترین چیزی است که برای ما باقی می‌ماند تا زمانی که مجبوریم هنوز از قلم استفاده کنیم و نمی‌توانیم ایده‌هایمان را در واقعیت با دست‌ها یا، در صورت لزوم، با مشت‌ها پیاده کنیم.» (انگلس به مارکس، ۱۸ نوبر ۱۸۴۴).

بی‌تردید کائوتسکی از تمام این مسائل و جزئیات بسیار دیگر باخبر بود؛ چرا که خود در ویرایش نسخه آلمانی نامه‌های مارکس و انگلس دست داشت؛ همان نسخه‌ای که اکثر این دست اظهارنظرها با تصمیم هیئت تحریریه از آن حذف شده بود. کتاب‌های کائوتسکی به‌وضوح نشان می‌دهند که دقیقاً چه چیز چنین بیزاری شدیدی را نسبت به بلشویسم در او برمی‌انگیخت و او را وامی‌داشت تا به هر قیمتی ثابت کند بلشویسم در حال تحریف مارکسیسم است. علت این امر، سرایت شگفت‌انگیز ایده‌های بلشویکی و گسترش آن‌ها در احزاب سوسیالیست غربی بود؛ امری که ترس‌های دیرین انگلس از «تسلط روس‌ها» بر اینترناسیونال (که در آن زمان در قالب باکونینیسم مطرح بود) را دوباره زنده می‌کرد.

حلقه دیگری که ایدئولوژی سوسیالیستی را به ایده نابودی بشریت پیوند می‌دهد، مفهوم «فرجام محتوم انسان» است که در بسیاری از آموزه‌های سوسیالیستی به چشم می‌خورد. برای نمونه دیدیم که نزد کاتارها – که در آموزه‌هایشان ایده‌هایی با ماهیت سوسیالیستی وجود داشت – این باور برقرار بود که پس از رهایی فرشتگان هبوط‌کرده از بند ماده، مابقی انسان‌ها نابود خواهند شد و کل جهان مادی در آشوب اولیه فرو خواهد غلتید. به عنوان نمونه‌ای دیگر، می‌توان به دیدگاه سه تن از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان سوسیالیسم، یعنی سن‌سیمون، فوریه

و انگلس درباره آینده بشریت اشاره کرد. در کتاب سن‌سیمون با عنوان *«رساله‌ای در باب جاذبه عمومی»*، بخشی با نام «درباره آینده نسل بشر» وجود دارد. او در این بخش، نابودی بشریت را با جزئیات و بیانی بسیار احساسی توصیف کرده است؛ به طوری که برای تأثیرگذاری بیشتر، وقایع را به ترتیب معکوس زمانی – مانند فیلمی که به عقب پخش می‌شود – روایت می‌کند:

«سیاره ما رو به خشکی می‌رود.» «بر اساس این مشاهدات، زمین‌شناسان ناگزیر به این نتیجه می‌رسند که دورانی فرا خواهد رسید که سیاره ما به طور کامل خشک خواهد شد. بدیهی است که در چنین شرایطی، زمین غیرقابل‌سکونت می‌شود و در نتیجه، از زمان مشخصی به بعد، نسل بشر به تدریج رو به زوال و نابودی خواهد گذاشت.»

«اثری که طرح کلی آن در اینجا ارائه می‌شود، باید با توصیف زمین مرده آغاز گردد.»

«بخش دوم. در آغاز این بخش، تصویری از احوال آخرین انسانی که پس از نوشیدن آخرین قطره آب روی کره زمین می‌میرد، ارائه خواهیم داد؛ نشان خواهیم داد که حس مرگ برای او بسیار سنگین‌تر از ما خواهد بود، زیرا مرگ فردی او با مرگ کل نسل بشر هم‌زمان است. سپس از وضعیت روحی آخرین انسان، به بررسی وضعیت روحی بازماندگان نسل بشر خواهیم پرداخت، پیش از آنکه آغاز ویرانی خود را به چشم ببینند و به این باور برسند که نابودی‌شان اجتناب‌ناپذیر است؛ باوری که هرگونه توان و اراده اخلاقی را در انسان فلج خواهد ساخت و او را شبیه به همان انسان‌هایی خواهد کرد که در بخش دوم کتاب درباره گذشته نسل بشر از آن‌ها سخن رفته است؛ خواسته‌های این انسان‌ها نیز چیزی فراتر از نیازهای حیوانی نخواهد بود.»

(۱۵۳، صص ۲۷۵–۲۷۶).

جالب اینجاست که سن‌سیمون کتاب خود را دقیقاً با همین تصویر آغاز می‌کند؛ گویی معتقد است بدین ترتیب زمینه‌ای فراهم می‌شود تا معنا و روح مکتب او روشن‌تر جلوه کند.

انگلس نه تنها تصویر مرگ تمام موجودات زنده را ترسیم می‌کند، بلکه اساساً مرگ را به عنوان روی دیگر – یا فرجام – زندگی در نظر می‌گیرد:

«حتی در زمان حال نیز فیزیولوژی‌ای را علمی نمی‌دانند که مرگ را به عنوان مرحله‌ای اساسی از زندگی در نظر نگیرد و درک نکند که نفی زندگی در ذات خود زندگی نهفته است؛ به طوری که زندگی همواره در رابطه با نتیجه ناگزیر خود – یعنی مرگ که به طور گریزناپذیری نطفه‌اش در آن بسته شده – تصور می‌شود. فهم دیالکتیکی زندگی دقیقاً به همین معناست.»

(۳، ج XIV، ص ۳۹۹).

و به بیانی کوتاه‌تر:

«زندگی کردن یعنی مردن.»

تصویر فرجام کار، از درخشان‌ترین صفحات نوشته‌های عمومی و مطبوعاتی انگلس است:

«اما هر آنچه پدید می‌آید، شایسته نابودی است. میلیون‌ها سال خواهد گذشت، صدها هزار نسل متولد شده و به گور خواهند رفت، اما آن زمان گریزناپذیر فرا می‌رسد که گرمای رو به کاهش خورشید دیگر قادر نخواهد بود یخ‌های خزنده از قطب را ذوب کند؛ زمانی که بشریت که بیش از پیش در استوا متراکم می‌شود، حتی در آنجا نیز گرمای لازم را نخواهد یافت و زمین – این گوی یخ‌زده و مرده، همچون ماه – در تاریکی عمیق به گرد خورشیدی که آن نیز مرده است و سرانجام زمین بر روی آن سقوط خواهد کرد، خواهد چرخید. سیارات دیگر نیز به همین سرنوشت دچار خواهند شد، برخی زودتر و برخی دیرتر از زمین؛ به جای منظومه شمسی هماهنگ، روشن و گرم، گویی سرد و مرده باقی خواهد ماند که به راه انفرادی خود در فضای کیهانی ادامه می‌دهد. و سرنوشتی که گریبان‌گیر منظومه شمسی ما شد، دیر یا زود باید گریبان‌گیر تمام منظومه‌های دیگر در جزیره کیهانی ما شود، و باید گریبان‌گیر منظومه‌های تمامی دیگر جزایر کیهانی گردد، حتی آن‌هایی که نورشان هرگز به زمین نخواهد رسید، تا زمانی که هنوز چشم انسانی بر روی زمین برای دریافت آن وجود دارد.»

(۳، ج XIV، صص ۴۸۸–۴۸۹).

فوریه نیز که در موارد دیگر به نظر می‌رسید دلبستگی ساده و بی‌پیرایه‌ای به زندگی و لذایذ آن دارد، سهم خود را به این ایده ادا کرده است. او «جدول جنبش اجتماعی» را که تمام گذشته و آینده زمین را در بر می‌گیرد، این‌گونه پایان می‌دهد:

«پایان قلمرو حیوانی و گیاهی پس از حیات حدوداً ۸۰۰۰۰ ساله. (مرگ روحانی کره زمین؛ پایان چرخش محور؛ واژگونی قطب‌ها بر روی استوا؛ تثبیت بر روی خورشید؛ مرگ طبیعی؛ سقوط و فروپاشی در کهکشان راه شیری).»

اگرچه انگلس نابودی حیات بر روی زمین را بر اساس دلایل مادی کاملاً متفاوتی نسبت به فوریه پیش‌بینی می‌کند، اما ایده اصلی فوریه آشکارا مورد تأیید اوست:

«همان‌طور که می‌بینیم، فوریه به اندازه معاصر خود هگل، استادانه بر دیالکتیک تسلط دارد. او با همان رویکرد دیالکتیکی، در تقابل با لفاظی‌ها درباره توانایی انسان برای تکامل نامحدود، استدلال می‌کند که هر مرحله تاریخی نه تنها خط صعودی، بلکه خط نزولی خود را نیز دارد و این شیوه فهم را در مورد آینده کل بشریت به کار می‌گیرد. همان‌گونه که کانت ایده نابودی آینده زمین را وارد علوم طبیعی کرد، فوریه نیز ایده نابودی آینده بشریت را وارد فهم تاریخ نمود.»

(۹۸، ص ۲۶۴).

توجه کنیم که این تصویر از نابودی بشریت، تا چه حد در تضاد با مفهوم «پایان جهان» در برخی ادیان، به ویژه مسیحیت است. تصور دینی از «پایان جهان» در اساس خود متضمن انتقال جهان به مرتبه‌ای دیگر پس از تحقق غایت تاریخ بشر است. حال آنکه ایدئولوژی سوسیالیستی، ایده نابودی کامل بشریت را بر اثر عاملی بیرونی مطرح می‌کند که تاریخ را از هرگونه معنایی تهی می‌سازد.

پیوند نوین ایدئولوژی سوسیالیستی با ایده‌های مرگ و نابودی در آثار هربرت مارکوزه پدیدار شد که تأثیر فوق‌العاده زیادی بر جریان چپ در دهه‌های اخیر داشت. در این موضوع نیز مارکوزه پیرو فروید است. طبق دیدگاه‌های فروید (که نخستین بار در مقاله «آن سوی اصل لذت» مطرح شد)، روان انسان به جلوه‌های دو غریزه اصلی تقلیل می‌یابد: غریزه زندگی یا اروس (Eros) و غریزه مرگ یا تاناتوس (Thanatos) (یا اصل نیروانا).

هر دوی این‌ها مقولاتی زیست‌شناختی-عمومی و از ویژگی‌های بنیادی هر موجود زنده هستند. در این میان، غریزه مرگ جلوه‌ای از «اینرسی» عمومی یا تمایل حیات ارگانیک به بازگشت به وضعیتی ابتدایی‌تر (غیرارگانیک) است که بر اثر محرکی بیرونی از آن خارج شده بود؛ و نقش غریزه زندگی به این تقلیل می‌یابد که موجود زنده از تمام راه‌های بازگشت به وضعیت غیرارگانیک، به جز آن راهی که به طور ذاتی در خود او نهاده شده، اجتناب کند. مارکوزه عنصری اجتماعی را وارد این مفهوم می‌کند و مدعی است که غریزه مرگ خود را به صورت تلاش برای رهایی از تنش، خلاصی از رنج و نارضایتی نشان می‌دهد که به ویژه توسط عوامل اجتماعی ایجاد می‌شوند. مارکوزه معتقد است در آرمان‌شهری که او پیشنهاد می‌کند، این اهداف می‌توانند محقق شوند. او این وضعیت جدید را با استفاده از نمادهای اسطوره‌ای، به شکلی بسیار کلی توصیف می‌کند. او در تقابل با پرومته به عنوان قهرمان فرهنگ سرکوبگر، نارسیس و اورفئوس را قرار می‌دهد – حاملان همان اصولی که آرمان‌شهر او بر آن‌ها بنا شده است. آن‌ها نماد این امورند:

«فرا رسیدن لذت، توقف زمان، جذب مرگ؛

سکوت، خواب، شب، بهشت – اصل نیروانا نه به عنوان مرگ، بلکه به عنوان زندگی»

(۱۱۹، ص ۱۶۴).

«تصاویر اورفیکی-نارسیسی، واقعیت را متلاشی می‌کنند؛ آن‌ها ‘‘راه و روش زندگی’’ را پایه‌گذاری نمی‌کنند؛ آن‌ها تابع جهان زیرزمینی و مرگ هستند»

(۱۱۹، ص ۱۶۵).

درباره نارسیس:

«اگر ارتیسم او با مرگ هم‌خانواده است و مرگ به بار می‌آورد، پس آرامش، خواب و مرگ به شکلی دردناک از هم گسیخته و متمایز نمی‌شوند: اصل نیروانا بر تمام این مراحل حاکم است»

(۱۱۹، ص ۱۶۷).

هرچه تفاوت میان زندگی و مرگ کمتر باشد، جلوه‌های ویرانگر غریزه مرگ ضعیف‌تر خواهد بود.

«غریزه مرگ به عنوان اصل نیروانا عمل می‌کند: این غریزه به سوی وضعیت ‘‘ارضای کامل’’ سوق می‌یابد، جایی که هیچ تنشی احساس نمی‌شود – وضعیتی بدون نیازها. این تمایل غریزه موجب می‌شود که جلوه‌های ویرانگر آن به موازات نزدیک شدنش به چنین وضعیتی، به حداقل برسد»

(۱۱۹، ص ۲۳۴).

«... از دیدگاه غریزه، هرچه وضعیت تسکین و آرامش نزدیک‌تر شود، تعارض میان زندگی و مرگ کمتر است»

(۱۱۹، ص ۲۳۵).

این دیدگاه به طور مشخص‌تر چنین تفسیر می‌شود:

«... فلسفه‌ای که به عنوان ابزار دست سرکوب عمل نمی‌کند، به واقعیت مرگ با ‘‘امتناع بزرگ’’ پاسخ می‌دهد، با امتناع اورفئوس نجات‌بخش. مرگ می‌تواند به نشانه‌ای از رهایی بدل شود. ضرورت مرگ، امکان رهایی نهایی را نفی نمی‌کند. مانند دیگر ضرورت‌ها، مرگ نیز می‌تواند عقلانی و بی‌درد شود. انسان‌ها می‌توانند بدون اضطراب بمیرند، اگر بدانند آنچه دوست دارند از رنج و فراموشی مصون است. پس از یک زندگی کامل، آن‌ها می‌توانند خود درباره مرگ خویش تصمیم بگیرند – در لحظه‌ای که خود برگزیده‌اند»

(۱۱۹، صص ۲۳۶–۲۳۷).

سرانجام، جنبه دیگری نیز وجود دارد که در آن، ایده مرگ بشریت چنان با ایدئولوژی سوسیالیستی پیوند می‌خورد که سرنوشت فردی شرکت‌کنندگان در جنبش‌های سوسیالیستی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. نمونه این امر را می‌توان پیش‌تر در جنبش کاتارها دید، جایی که تمایلات آشکار سوسیالیستی با عمل خودکشی‌های آیینی ترکیب شده بود. رانسیمان (۱۱) معتقد است که ایده‌آل آن‌ها خودکشی کل بشریت بود: چه به طور مستقیم و چه از طریق تجرد و امتناع از تولید مثل. در همین دسته از پدیده‌ها، می‌توان خودکشی کشیش ژان ملیه را نیز قرار داد که چنان با جهان‌بینی کلی او گره خورده بود که کتاب خود را با اندیشه‌هایی درباره آن به پایان برد:

«مردگانی که قصد دارم با آن‌ها همسفر شوم، دیگر با هیچ چیز آشفته نمی‌شوند، دیگر هیچ چیز آن‌ها را نگران نمی‌سازد. کار خود را در اینجا با همین ‘‘هیچ’’ به پایان می‌برم. من خودم اکنون چیزی بیش از یک هیچ نیستم و به زودی به معنای کامل کلمه هیچ خواهم بود.»

این تیپ روان‌شناختی به ویژه در جنبش انقلابی روسیه بسیار برجسته پدیدار شد. آ. اس. ایزگویف در مقاله‌ای با عنوان «درباره جوانان روشنفکر» در مجموعه معروف «*ویخی*» (راهنماها) نوشت:

«جوانان روشنفکر روس پیرو هر عقیده‌ای که باشند، در نهایت اگر عمیق‌تر در روان‌شناسی‌شان تامل کنیم، با یک آرمان واحد حرکت می‌کنند... این آرمان که ماهیتی عمیقاً شخصی و درونی دارد، در اشتیاق به مرگ تجلی می‌یابد؛ در این تمایل که به خود و دیگران ثابت کنند من از مرگ نمی‌ترسم و همواره آماده پذیرش آن هستم. در واقع، این تنها توجیه منطقی و اخلاقی باورهایی است که توسط جوانان انقلابی ما در سیمای پاک‌ترین نمایندگانشان به رسمیت شناخته می‌شود»

(۱۵۴، ص ۱۱۶).

ایزگویف توجه را به این نکته جلب می‌کند که درجه‌بندی «چپ‌گرایی» جریان‌های سیاسی آن‌گونه که توسط روشنفکران ارزیابی می‌شود – منشویک‌ها، بلشویک‌ها، اس‌ارها (سوسیالیست‌های انقلابی)، آنارشیست‌ها، ماکسیمالیست‌ها – از برنامه‌های سیاسی آن‌ها ناشی نمی‌شود:

«واضح است که معیار ‘‘چپ‌گرایی’’ در جای دیگری نهفته است. ‘‘چپ‌تر’’ کسی است که به مرگ نزدیک‌تر باشد، کسی که فعالیتش نه برای نظم اجتماعی که با آن مبارزه می‌کند، بلکه برای خود فرد کنشگر ‘‘خطرناک‌تر’’ باشد»

(۱۵۴، ص ۱۱۷).

او از یک جزوه ماکسیمالیستی نقل‌قول می‌کند:

«ما تکرار می‌کنیم: ای دهقان و کارگر، وقتی می‌روی تا مبارزه کنی و در مبارزه بمیری، برو و مبارزه کن و بمیر، اما برای حقوق خودت، برای نیازهای خودت. مرکز ثقل دقیقاً در همین ‘‘برو و بمیر’’ نهفته است»

(۱۵۴، ص ۱۱۷).

«اما این چیزی جز خودکشی نیست، و بی‌تردید برای سال‌های متمادی، روشنفکران روسیه نوعی فرقه مذهبی تارک دنیا را تشکیل می‌دادند؛ افرادی که خود را محکوم به مرگ کرده بودند، آن هم محکوم به سریع‌ترین مرگ ممکن»

(۱۵۴، صص ۱۱۷–۱۱۸).

در واقع، خاطرات تروریست‌های آن دوران، فضای عجیبی از خلسه را منتقل می‌کند که مدام با افکار مربوط به مرگ درمی‌آمیزد. به عنوان نمونه، چند بخش از خاطرات بوریس ساوینکوف درباره رفقایش در جریان ترور پلوه (۱۵۵) آورده می‌شود. یکی از آن‌ها کالیایف است:

«کالیایف انقلاب را چنان عمیق و لطیف دوست داشت که تنها کسانی که جان خود را در راه آن می‌دهند، می‌توانند چنین دوستش بدارند.»

«او از راه خاص و اصیل خود به ترور رسید و در آن نه تنها بهترین شکل مبارزه سیاسی، بلکه فداکاری اخلاقی و شاید مذهبی را می‌دید.»

کالیایف می‌گفت:

«آخر یک اس‌ار بدون بمب دیگر اس‌ار نیست.»

عضو دیگر سازونوف بود:

«او در ورای سعه صدر کالیایف نیرو را احساس می‌کرد، در ورای کلمات الهام‌بخش او ایمانی گرم را، و در ورای عشق او به زندگی – آمادگی برای قربانی کردن این زندگی، و فراتر از آن، اشتیاقی سوزان برای چنین قربانی شدنی را.»

«برای او (سازونوف) نیز ترور پیش از هر چیز یک قربانی شخصی و یک ایثار قهرمانانه بود.»

سوزونوف پس از انجام ترور، از زندان به رفقای خود نوشت:

«فرصتی به من بخشیدند تا چنان رضایت اخلاقی‌ای را تجربه کنم که هیچ چیز در جهان با آن قابل قیاس نیست... به محض اینکه پس از عمل جراحی به هوش آمدم، نفسی به راحتی کشیدم. بالاخره تمام شد. آماده بودم از خوشحالی آواز بخوانم و فریاد بکشم.»

عضو سوم دورا بریلیانت بود:

«ترور برای او نیز، همچون کالیایف، پیش از هر چیز با قربانی شدنی که تروریست نثار می‌کند، رنگ‌آمیزی می‌شد.»

«مسائل برنامه‌ای برای او جذابیتی نداشت. شاید از کل فعالیت سیاسی با درجه‌ای از سرخوردگی بیرون آمده بود. روزهای او در سکوت می‌گذشت، در تجربه خاموش و متمرکز آن عذاب درونی که سرشار از آن بود. او به ندرت می‌خندید و حتی هنگام خندیدن، چشمانش جدی و غمگین باقی می‌ماندند. ترور برای او تجسم انقلاب بود، کل جهان در سازمان رزم خلاصه می‌شد.»

ساوینکوف گفتگوی شب قبل از ترور را نقل می‌کند:

«دورا بریلیانت آمد. او برای مدتی طولانی ساکت ماند و با چشمان سیاه و اندوهگینش مستقیم به جلو خیره شد.

– بنیامین!

– بله؟

– می‌خواستم این را بگویم...

او مکث کرد، گویی در به پایان رساندن جمله تردید داشت.

– من می‌خواستم... می‌خواستم یک بار دیگر درخواست کنم که به من هم بمب بدهید.

– به شما؟ بمب؟

– من هم می‌خواهم در ترور شرکت کنم.

– گوش کنید دورا...

– نه، چیزی نگویید... من هم می‌خواهم... من باید بمیرم...»

سلسله طولانی چنین نمونه‌هایی ما را وامی‌دارد تا فرض کنیم که زوال و در نهایت مرگ بشریت، صرفاً یک پیامد تصادفی و بیرونی تحقق آرمان سوسیالیستی نیست، بلکه به عنوان یک گرایش، بخشی ارگانیک و اساسی از ایدئولوژی سوسیالیستی است که کمابیش آگاهانه توسط پیروانش درک شده و حتی الهام‌بخش آنان است.

مرگ بشریت نه تنها نتیجه محتمل پیروزی سوسیالیسم است، بلکه هدف غایی آن را تشکیل می‌دهد.

یکی از خوانندگان اثر پیشین من (۱۵۶) که در آن این دیدگاه را درباره سوسیالیسم بیان کرده بودم، توجه مرا به این نکته جلب کرد که این دیدگاه پیش‌تر در «افسانه مفتش بزرگ» داستایفسکی آمده است. درست است که سخنان داستایفسکی مستقیماً به ایده کاتولیسیسم اشاره دارد، اما او سوسیالیسم را بسط کاتولیسیسم می‌دانست که آموزه مسیح را تحریف کرده است (این دیدگاه در مقالات او در «یادداشت‌های روزانه یک نویسنده» آمده است). افزون بر این، تصویری که مفتش بزرگ به عنوان مدینه فاضله از زندگی ترسیم می‌کند، به طرز شگفت‌آوری یادآور افلاطون یا کامپانلا است:

«آه، ما آن‌ها را متقاعد خواهیم کرد که تنها زمانی آزاد خواهند شد که از آزادی خود به نفع ما چشم‌پوشی کنند و مطیع ما شوند.» «آری، ما آن‌ها را مجبور به کار خواهیم کرد، اما در ساعات فراغت از کار، زندگی‌شان را مانند یک بازی کودکانه، با آوازهای کودکانه، همسرایی و رقص‌های بی‌گناه ترتیب خواهیم داد.»

«و آن‌ها هیچ رازی از ما پنهان نخواهند داشت. ما به آن‌ها اجازه خواهیم داد یا منع خواهیم کرد که با همسران و معشوقه‌های خود زندگی کنند، بچه‌دار شوند یا نشوند – بسته به میزان فرمانبرداری‌شان – و آن‌ها با شادی و نشاط از ما اطاعت خواهند کرد».

و مفتش بزرگ هدف نهایی را که این زندگی به خاطر آن بنا خواهد شد، این‌گونه درک می‌کند:

«...او می‌بیند که باید طبق رهنمودهای آن روح خردمند، روح ترسناک مرگ و نابودی پیش رفت، و برای این کار، دروغ و فریب را پذیرفت و مردم را آگاهانه به سوی مرگ و نابودی سوق داد و در تمام طول مسیر آن‌ها را فریفت تا مبادا متوجه شوند آن‌ها را به کجا می‌برند»

(۱۵۷، صص ۳۲۵-۳۲۷).

نتیجه‌گیری

این پدیده متناقض را تنها با این فرض می‌توان درک کرد که ایده مرگ بشریت می‌تواند برای انسان‌ها جذاب باشد؛ به این معنا که غریزه خودویرانگری، دست‌کم به عنوان یکی از گرایش‌های متعدد، نقشی در تاریخ بشریت ایفا می‌کند. چنین فرضیه‌ای در پدیده‌هایی که نقشی اساسی در حیات معنوی بشریت دارند و هر یک مستقل از سوسیالیسم به نتیجه‌گیری مشابهی منجر می‌شوند، تأییدهای بسیاری می‌یابد. اکنون به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

پدیده‌های مورد نظر به یک جریان بزرگ و کهن مذهبی-فلسفی تعلق دارند: بدبینی (پسی‌میسم) یا هیچ‌انگاری (نیهیلیسم). در نسخه‌های گوناگون این آموزه‌ها، یا مرگ بشریت و نابودی جهان به عنوان هدف مطلوب فرآیند کیهانی در نظر گرفته می‌شود، یا «هیچ» به عنوان جوهر اصلی جهان اعلام می‌گردد و غایت بشر، درک کل هستی به عنوان بازتابی از آن تعیین می‌شود. ولادیمیر سالوویف که مقاله‌ای را به مفهوم بدبینی اختصاص داده است (۱۰۹، ج X، صص ۲۵۴-۲۵۸)، «بدبینی مطلق» را متمایز می‌کند که با جریان مورد نظر ما همخوانی دارد. نخستین بیان کامل آن در بودیسم یافت می‌شود. سالوویف در همان مقاله، بودیسم را به عنوان آموزه «چهار حقیقت شریف» توصیف می‌کند:

«۱) وجود، رنج است،

۲) علت آن، خواست بی‌معنا و بدون پایه و هدف است،

۳) رهایی از وجود رنج‌آور از طریق نابودی هرگونه خواست امکان‌پذیر است،

۴) راه چنین رهایی از طریق شناخت پیوند پدیده‌ها و رعایت احکام اخلاقی کاملی است که توسط بودا ارائه شده، و پایان آن نیروانا، یعنی ‘‘خاموشی’’ کامل هستی است»

(۱۰۹، ج XIV، ص ۲۵۴).

آیا نیروانا (که لفظاً به معنای «خاموشی» است) واقعاً گذار به «هیچ» است؟ دیدگاه‌های خود بودا درباره این موضوع به اشکال مختلفی تفسیر شده است. برای نمونه، ماکس مولر معتقد بود که نیروانا برای خود بودا کمال هستی است و نه نابودی آن، با این استدلال که دینی که «هیچ» را به عنوان هدف نهایی پیشنهاد کند، نمی‌توانست دوام یابد. هرمان اولدنبرگ در کتاب خود (۱۵۸) بخشی را به بررسی این موضوع اختصاص داده است. او چندین روایت را نقل می‌کند که موضع بودا را درباره اینکه آیا «خود» وجود دارد و نیروانا چیست، مشخص می‌سازد. محتوای آن‌ها یکی است: بودا از پاسخ به چنین پرسش‌هایی سر باز می‌زند و با اقتدار خود، شاگردانش را از تفکر در این باره منع می‌کند. اما چه معنایی در این پاسخ‌ها نهفته است؟ نویسنده معتقد است:

«اگر بودا از نفی وجود ‘‘خود’’ اجتناب می‌کند، این کار را تنها برای آن انجام می‌دهد که شنونده کوته‌بین را پریشان نسازد. در این نفی پرسش مربوط به بود و نبود ‘‘خود’’، دقیقاً همان پاسخی نهفته است که تمام پیش‌فرض‌های آموزه بودایی ناگزیر به آن ختم می‌شوند: ‘‘خود’’ (در واقع) وجود ندارد. یا به عبارتی دیگر: نیروانا صرفاً همان نابودی است.»

«اما روشن است اندیشمندانی که این دیدگاه را دریافته و جذب کرده بودند، نمی‌خواستند آن را به یک دگم رسمی برای جامعه بودایی تبدیل کنند.»

«...آموزه رسمی کلیسا بر این موضع متوقف شد که در خصوص پرسش‌های مربوط به اینکه آیا ‘‘خود’’ وجود دارد، و آیا بودای مقدس کامل پس از مرگ زندگی می‌کند یا خیر، بودا هیچ تعلیمی ارائه نداده است»

(۱۵۸، ص ۲۲۷).

اینکه بودا پرسش‌های مربوط به وجود «خود» و ماهیت نیروانا را بی‌پاسخ گذاشت، به طور طبیعی منجر به تفاسیر مختلفی از این مسئله در چارچوب بودیسم شد. دو فرقه اصلی بودایی – هینایانا و ماهایانا – به پرسش درباره

نیروانا پاسخ‌های متضادی می‌دهند. در هینایانا، نیروانا توقف فعالیت آگاهی در نظر گرفته می‌شود. یک نویسنده معاصر هندی آموزه هینایانا را این‌گونه توصیف می‌کند:

«در هینایانا، نیروانا به صورت سلبی و به عنوان خاموشی هرگونه هستی تفسیر می‌شود»

(۱۵۹، ص ۵۰۶).

«این دیدگاه منعکس‌کننده خستگی و بیزاری از مبارزه بی‌پایان برای صیرورت است و بیانگر تسکینی است که در توقف ساده هرگونه تلاش یافت می‌شود. هینایانا یک دکترین معمولی نیست. الهام‌بخش آن نوعی نفرت از جهان است»

(۱۵۹، ص ۵۰۵).

در ماهایانا، نیروانا به عنوان ادغام با امر بی‌کران، با روح جهان درک می‌شود، اما با نابودی وجود یکسان دانسته نمی‌شود.

با این حال، ناگارجونا (که در حدود آغاز تاریخ میلادی ما می‌زیست) – که پیروانش (مادهیامیکاها) گاهی نیهیلیست نامیده می‌شوند – دقیقاً به شاخه ماهایانا تعلق داشت. او از این پیش‌فرض آغاز می‌کند که آنچه غیرقابل‌فهم است، واقعی نیست. و سپس اثبات می‌کند که این امور غیرقابل‌فهم و غیرقابل‌توضیح هستند: حرکت و سکون، زمان، علیت، مفاهیم جزء و کل، روح، خود، بودا، خدا و جهان.

«هیچ خدایی خارج از جهان نیست و هیچ جهانی خارج از خدا وجود ندارد، و هر دو به یک اندازه صرفاً یک نمود و توهم هستند»

(۱۵۹، ص ۵۶۱).

«نه مرگی هست، نه زایشی، نه تفاوتی، نه ثباتی، نه کثرتی، نه درون‌آمده‌ای و نه برون‌رفته‌ای»

(۱۵۹، ص ۵۶۲).

«...همه چیزها ماهیت تهی بودن دارند، آن‌ها نه آغازی دارند و نه پایانی، مقولات اخلاقی در مورد آن‌ها کاربرد ندارد، آن‌ها نه ناقص هستند و نه کامل؛ بنابراین، ای ساری‌پوترا، این تهی بودن نه شکلی دارد، نه ادراکی، نه نامی، نه مفهومی و نه دانشی»

(۱۵۹، ص ۵۶۳).

در چین، فلسفه لائوتسه (قرن ششم پیش از میلاد) (آموزه تائو یا دائو، یعنی راه) را می‌توان در زمره جریان نیهیلیسم به شمار آورد. در این فلسفه، ما با موعظه توقف هرگونه فعالیت و متوقف ساختن تمام اشکال حرکت مواجه می‌شویم:

«تنها چیزی که از آن هراس دارم، فعال بودن است.»

«کسی که تائو را می‌شناسد، سخن نمی‌گوید؛ آن که سخن می‌گوید، تائو را نمی‌شناسد؛ کسی که تائو را می‌شناسد، دهان خود را می‌بندد، گوش‌ها و چشمان خود را می‌بندد، فعالیت خود را سرکوب می‌کند، از تمام پیوندها رها می‌شود، نور خود را ملایم می‌کند و شبیه به ابلهان می‌شود:

آن‌گاه می‌توان گفت که او شبیه تائو است؛ او فراتر از لطف و قهر، سود و زیان، و عزت و ذلت است، از این رو او شریف‌ترین انسان در سراسر جهان است.»

«آن که تائو را می‌شناسد، نمی‌تواند دانشمند باشد و آن که دانشمند است، تائو را نمی‌شناسد.»

«اگر انسان از نور ذهن خلاص شود، می‌تواند از هر ضعفی رها گردد.»

«آموزش را رها کن تا از اندوه رهایی یابی.»

«وقتی مردم تائو را گم کردند، فضیلت را به دست آوردند؛ با از دست دادن فضیلت، بشردوستی را به دست آوردند؛ با از دست دادن بشردوستی، عدالت را به دست آوردند؛ با از دست دادن عدالت، ادب را به دست آوردند؛ با از دست دادن ادب، خشونت را به دست می‌آورند.»

«اگر از حکمت دست بکشید و تدبیر را رها کنید، مردم صد بار شادتر خواهند شد؛ اگر از بشردوستی دست بکشید و عدالت را رها کنید، مردم به تقوای فرزندی و عشق پدر و مادری بازخواهند گشت؛ اگر از مهارت دست بکشید و کسب مال را رها کنید، دزدان و راهزنان در میان مردم ناپدید خواهند شد.»

«اگر من بر مردم حکومت می‌کردم، آن‌ها را وامی‌داشتم تا به استفاده از ریسمان‌های گره‌دار [برای ثبت اطلاعات به جای خط] بازگردند.»

«انسان دانا و مقدس همواره به هر طریقی مراقبت می‌کند تا مردم را کاملاً نادان و عاری از تمایل نگه دارد. او تلاش می‌کند تا کسانی که می‌دانند، جرأت اقدام نداشته باشند؛ او بی‌عملی را در همه چیز به کار می‌بندد و آن‌گاه همه چیز به بهترین شکل اداره می‌شود.»

«همه چیزها در جهان از هستی متولد شده‌اند و خود هستی از نیستی زاده شده است.»

«فروپاشی در نیستی – این است جنبش تائو؛ ضعف و بی‌عملی – این است کنش تائو.»

«تائو همان تهی بودن است.»

در فضایی دیگر، حال و هوای «بدبینی مطلق» در اساطیر اسکاندیناوی باستان، که از طریق مجموعه سرودهای *«ادای پیشین»* (۱۶۰) برای ما شناخته شده است، بیان گردیده است. در آنجا (و به ویژه در سرود «پیشگویی ولووا») ما با تصویری از جهان مواجه می‌شویم که در آن خدایان، یعنی تجسم نیروهای نظم و حیات، فرمانروایی می‌کنند و اصول غریزی و ویرانگر، که در کالبد گرگ (فرزند لوکی) تجسم یافته‌اند، با زنجیری جادویی به بند کشیده شده‌اند. اما در ساعت مقرر، گرگ بندها را می‌گسلد و خورشید را می‌بلعد؛ مار جهانی از اعماق اقیانوس برمی‌خیزد و ثور خدا را شکست می‌دهد. کشتی‌ای ساخته‌شده از ناخن‌های مردگان بر روی دریا شناور است: این کشتی غول‌هایی را حمل می‌کند که با خدایان وارد نبرد می‌شوند. همه انسان‌ها نابود می‌شوند، آسمان شکافته می‌شود، زمین در دریا غرق می‌گردد و ستارگان از آسمان فرو می‌افتند. (بندهای پایانی این سرود که تولد جهانی نو را ترسیم می‌کنند، چنان با بقیه محتوای آن تضاد دارند که دیدگاه آن پژوهشگرانی که آن‌ها را متنی متأخرتر و احتمالاً متأثر از مسیحیت می‌دانند، موجه به نظر می‌رسد.)

با بازگشت به مقاله سالوویف درباره بدبینی، ما در میان نمایندگان اروپایی این جریان، شوپنهاور و هارتمن را می‌یابیم. شوپنهاور اراده جهانی را جوهر اصلی و غیرقابل‌تقلیل جهان می‌داند. اما در عین حال، هر اراده‌ای همان خواستن است؛ خواستنی که برآورده نشده است (چرا که برآورده نشدن است که بروز اراده را تحریک می‌کند)، و این یعنی رنج. وحدت جهان در شفقت درک می‌شود که با عمیق‌تر شدن، به درک جهان به عنوان رنج مستمر منجر می‌گردد.

«اکنون اراده از زندگی روی‌گردان می‌شود. انسان به وضعیت چشم‌پوشی اختیاری، تسلیم، بی‌تفاوتی واقعی و بی‌ارادگی کامل دست می‌یابد. اراده او برمی‌گردد و دیگر وجود خود را که در نمود منعکس می‌شود تأیید نمی‌کند، بلکه آن را نفی می‌نماید»

هدف این فرآیند، «هیچ» است که از طریق دست کشیدن آزادانه از اراده حاصل می‌شود.

«اراده نباشد – بازنمودی نیست، جهانی نیست. در برابر ما، البته، تنها هیچ باقی می‌ماند. اما آنچه در برابر این گذار به ناچیزی مقاومت می‌کند – یعنی طبیعت ما – در واقع چیزی نیست جز همین اراده به زیستن که خود ما و جهان ما را می‌سازد. اینکه ما این‌چنین از ناچیزی می‌هراسیم یا به عبارتی دیگر، این‌چنین می‌خواهیم زندگی کنیم، تنها به این معناست که ما خود چیزی جز این خواست زندگی نیستیم و چیزی جز آن نمی‌دانیم. بنابراین، آنچه پس از نابودی کامل اراده باقی می‌ماند، برای ما که هنوز سرشار از اراده هستیم، البته هیچ است؛ اما برعکس، برای کسانی که اراده در آن‌ها برگشته و خود را نفی کرده است، برای آن‌ها این جهان ما که چنین واقعی می‌نماید، با تمام خورشیدها و کهکشان‌هایش – هیچ است.»

هارتمن به این مفهوم این ایده را می‌افزاید که فرآیند جهانی با یک کنش غیرعقلانی اولیه اراده آغاز شده و شامل آماده‌سازی تدریجی نابودی هستی واقعی است. هدف آن بازگشت به غیرهستی است که از طریق خودکشی دسته‌جمعی بشریت و نابودی جهان محقق می‌شود، امری که توسعه فناوری امکانات لازم را برای آن فراهم می‌سازد.

مفهوم «هیچ» که از طریق سیستم هگل از الهیات وارد فلسفه شد، در طول قرن نوزدهم نقش هرچه بزرگ‌تری در آن ایفا کرد تا در قرن بیستم به یکی از معدود مفاهیم محوری فلسفه تبدیل شود. برای نمونه، ماکس اشتیرنر کتاب مشهور خود *«یگانه و مالکیت او»* را با این کلمات پایان می‌دهد:

«من مالک نیروی خویشم، و تنها زمانی چنین می‌شوم که خود را به عنوان یگانه بشناسم. در یگانه، حتی مالک نیز به هیچ خلاق خود که از آن خارج شده بود، بازمی‌گردد. هر موجود برتری بالای سر من، خواه خدا باشد یا انسان، حس یگانگی مرا تضعیف می‌کند و تنها در برابر پرتوهای خیره‌کننده خورشید این آگاهی است که آن موجود رنگ می‌بازد. اگر کار خود را بر پایه خودم، یعنی یگانه بنا کنم، آن‌گاه این کار بر پایه‌گذار گذرا و فانی استوار است که خود، خویشتن را ویران می‌سازد، و من می‌توانم بگویم: هیچ – این است آن چیزی که کارم را بر آن بنا کرده‌ام»

(۱۶۱، ص ۲۴۶).

با این حال، «هیچ» جایگاه منحصربه‌فرد خود را در چارچوب اگزیستانسیالیسم مدرن، به ویژه نزد هایدگر و سارتر به دست آورد. هایدگر معتقد است که فردیت انسان در یکسان‌سازی و میان‌مایگی حاصل از جامعه – که با واژه آلمانی ترجمه‌ناپذیر man (کس/همگان) بیان می‌شود – نابود می‌گردد. تنها فردیت واقعی مرگ است؛ همواره مرگ یک انسان مشخص، که در آن هیچ چیز او را به دیگران پیوند نمی‌دهد. بنابراین، انسان تنها در زندگی بر لبه مرگ می‌تواند به وجود اصیل دست یابد، تنها در زندگی‌ای که «بودن–برای–مرگ» (Sein-zum-Tode) است (۱۶۲، ص ۱۴۴ و مابعد). از دیدگاه او، بود هر فردیتی چیزی جز Noch-nicht (هنوز نه...) نیست، گویی دوره‌ای از مرگ نارس است (۱۶۲، ص ۲۴۴). این موضوع در مورد هستی به طور کلی نیز صدق می‌کند؛ هستی همان هیچ است و هیچ، خود هستی است (۱۶۳، ص ۱۰۴). هیچ، مرز هستی است که معنای آن را تعیین می‌کند. برای هایدگر، هیچ آشکارا یک نیروی فعال است، زیرا عمل می‌کند و «هیچ‌انگاری می‌کند» (Das Nicht nichtet). این مفهوم، معنای تاریخ را تعیین می‌کند که در تلاش برای غلبه بر بی‌معنایی هستی و رخنه به درون هیچ، آشکار می‌شود.

«هیچ» در اثر فلسفی اصلی سارتر یعنی *«هستی و هیچ»* نیز یک مقوله محوری است.

دقیقاً همین «هیچ» است که آگاهی و هستی را پیوند می‌دهد. این ویژگی اصلی آگاهی است:

«آگاهی هستی‌ای است که برای آن، در هستی‌اش، آگاهی از غیرهستی هستی‌اش وجود دارد»

(۱۶۴، ص ۱۲۰).

آگاهی به درون توده هستی نفوذ می‌کند و مانند کرم در سیب، در آن خلأ ایجاد می‌کند. از آنجا که تنها انسان به طور آگاهانه به سوی نابودی سوق می‌یابد، پس اوست که حامل «هیچ» است.

«انسان همان موجودی است که از طریق او، هیچ وارد جهان می‌شود»

(۱۶۴، ص ۶۰).

«هیچ چنان با انسان پیوند خورده است که به گفته سارتر، هستی-برای-خود انسانی نیز یکی از جلوه‌های هیچ است»

(۱۶۴، ص ۶۵).

«آن هستی‌ای که هیچ از طریق آن وارد جهان می‌شود، باید هیچ خود او باشد»

(۱۶۴، ص ۵۹).

جالب اینجاست که از میان این دو نماینده مشهور نیهیلیسم معاصر، سارتر به مارکسیسم می‌پیوندد و هایدگر (تا پایان جنگ جهانی دوم) به ناسیونال‌سوسیالیسم؛ در حالی که او کمونیسم (یعنی سوسیالیسم با گرایش مارکسیستی) را نیز نوعی نیهیلیسم، اما نیهیلیسمی نیم‌بند و «ناقص» می‌داند (۱۶۵، صص ۱۴۵-۳۹۵).

احتمالاً تصادفی نیست که چنین رشد نفوذی در فلسفه نیهیلیسم در اروپا و ایالات متحده، با علاقه فوق‌العاده‌ای به بودیسم، به ویژه در قالب ذن-بودیسم (که از تعامل مفاهیم بودیسم و تائوئیسم پدید آمده و مشخصه آن تأکید بر موهوم بودن مسائل زندگی و پوچی است) هم‌زمان شد. برای نمونه، گوستاو مالر در *«آوازهایی برای کودکان مرده»* تصویری از مرگ بی‌معنا و همه‌چیزبلع، یک سیاهچاله که زندگی در آن سقوط می‌کند، ارائه می‌دهد. و او

با آگاهی از مرگ نزدیک خود، «*آواز زمین*» را می‌نویسد که با آوازی بر اساس اشعار شاعر چینی نزدیک به ذن، یعنی لی پو آغاز می‌شود و مدام با این ترجیع‌بند قطع می‌گردد:

«زندگی تاریکی است و مرگ تاریکی است.»

اما ذن پس از جنگ جهانی دوم، به ویژه در ایالات متحده، گسترش فوق‌العاده‌ای یافت. نویسنده مد روزی همچون سالینجر مبلغ آن است. قهرمان مجموعه داستان‌های او که نزدیکان خود را با حکمت ذن پند می‌دهد، دست به خودکشی می‌زند – نه به عنوان یک اقدام از سر ناامیدی، بلکه به عنوان غلبه بر توهم تفاوت میان زندگی و مرگ. ذن فلسفه محبوب بیتنیک‌های آمریکایی نیز هست که اغلب خود را با راهبان آواره مقایسه می‌کنند.

جهان‌بینی فروید نیز بدبینانه است. او چرخه باطلی را ثبت می‌کند که جامعه و فرهنگ انسانی در آن گرفتار شده‌اند: فعالیت فرهنگی تنها به بهای سرکوب تمایلات جنسی امکان‌پذیر است، این امر نقش نیروهای تهاجمی و ویرانگر را در روان افزایش می‌دهد و برای مهار آن‌ها، سرکوب هرچه بیشتر نیروهای اجتماعی مورد نیاز است. به این ترتیب، فرهنگ و جامعه نه تنها به طور ارگانیک با بدبختی پیوند خورده‌اند، بلکه محکوم به نابودی نیز هستند. این امر با دیدگاه فروید درباره نقش «غریزه مرگ» همخوانی دارد؛ دیدگاهی که برای زندگی تنها حق انتخاب راه «درست» به سوی مرگ را باقی می‌گذارد. روش فروید، به ویژه در توجیه مفاهیم عمومی‌اش، از روش علمی بسیار دور است. این‌ها استدلال‌هایی بسیار مبهم هستند که بر هیچ حقیقت مشخصی استوار نیستند و نمی‌توان آن‌ها را راستی‌آزمایی کرد، بلکه تنها می‌توان آن‌ها را با یک حس درونی به عنوان امری متقاعدکننده پذیرفت یا رد کرد. در زمانه ما که علم نقش خود را به عنوان مرجع مطلق از دست می‌دهد، چنین ویژگی‌ای در نظریه فروید به عنوان یک نقص تلقی نمی‌شود. مارکوزه در رابطه با موضوعی مشابه – یعنی مفهوم انسان‌شناختی و تاریخی فروید – می‌نویسد:

«دشواری‌های راستی‌آزمایی علمی و حتی سازگاری منطقی آشکار و شاید غلبه‌ناپذیرند»

(۱۱۹، ص ۵۹).

«ما استدلال‌های انسان‌شناختی فروید را تنها در یک معنا به کار می‌بریم: به خاطر ارزش نمادین آن‌ها»

(۱۱۹، ص ۶۰).

به همین ترتیب، ما نیز همانند نویسندگان سوسیالیست، می‌توانیم مفاهیم فروید را نه به عنوان حقایق علمی غیرقابل‌تغییر، بلکه به عنوان شواهدی از یک جهان‌بینی خاص در نظر بگیریم (که میزان تأثیر آن را می‌توان از موفقیتی که فریدیسم به دست آورد، سنجید).

سرانجام، همین گرایش را می‌توان در نظریه‌هایی دید که به طور سیستماتیک پدیدار می‌شوند و طبق آن‌ها انسان یک ماشین است (یا حیوان یک ماشین است). و تمام جنبه‌های زندگی انسان (یا حیوان) به عملکرد برخی نیروهای بسیار ساده تقلیل می‌یابد. دکارت این نظر را مطرح کرد که حیوان یک ماشین خودکار و فاقد توانایی تفکر است. ژول آفره دو لامتری این ایده را در کتاب *«انسان ماشین»* (L'homme machine) بسط داد و ادعا کرد که «بدن انسان یک ماشین خودکوک‌شونده است» و این اصل را به روان انسان نیز تسری داد. در زمان‌های متأخرتر، ایده دکارت در نظریه تروپیسم‌های لوب تحقق یافت که بر اساس آن، اقدامات ارگانیسم توسط برخی عوامل فیزیکی ساده تعیین می‌شوند (برای نمونه، خم شدن ساقه گیاه به سمت خورشید با این توضیح داده می‌شود که تحت تأثیر نور خورشید، رشد آن بخش از ساقه که رو به خورشید است، متوقف می‌شود). این نظریه، ارگانیسم را به قول دمبوفسکی «همچون یک عروسک خیمه‌شب‌بازی در نظر می‌گیرد که هر حرکت آن بستگی به این دارد که یک عامل بیرونی نخ مربوطه را بکشد» (۱۶۶، ص ۵۵). دیدگاه‌های مشابه در نیمه دوم قرن ما تحت تأثیر ساخت ماشین‌های الکترونیکی دوباره محبوبیت یافتند. تمام این نظریه‌ها با وجود توافق بر سر اینکه انسان (یا حیوان) یک ماشین است، در مورد اینکه این چه نوع ماشینی است – مکانیکی، الکتریکی یا کامپیوتر الکترونیکی – کاملاً با یکدیگر اختلاف نظر دارند. و از آنجا که تمام این توضیحات نمی‌توانند هم‌زمان درست باشند، بدیهی است که نقطه آغازین، یک اصل پیشینی (آپریوری) مشترک برای همه آنهاست؛ اشتیاقی که از جایی سرچشمه می‌گیرد تا ثابت کند انسان یک ماشین است.

نتیجه‌گیری‌هایی که بررسی سوسیالیسم ما را به آن‌ها رهمون ساخت، همان‌طور که می‌بینیم، توسط مجموعه‌ای از استدلال‌های مستقل نیز تأیید می‌شوند. این نتایج را فرمول‌بندی می‌کنیم:

الف) ایده نابودی بشریت – نه مرگ افراد مشخص، بلکه دقیقاً پایان کل نسل بشر – در روان انسان طنین‌انداز می‌شود. این ایده انسان‌ها را تحریک و جذب می‌کند، اگرچه با شدت‌های متفاوت، که بستگی به ماهیت دوران و فردیت انسان دارد. ابعاد تأثیر این ایده ما را وامی‌دارد تا فرض کنیم که هر انسانی کمابیش تحت تأثیر آن قرار دارد: در اینجا یک ویژگی جهانی در روان انسان آشکار می‌شود.

ب) این ایده نه تنها در تجربیات فردی شمار زیادی از اشخاص مجزا پدیدار می‌شود، بلکه قادر است انسان‌ها را متحد کند (برخلاف توهم و روان‌پریشی‌های فردی)؛ یعنی یک نیروی اجتماعی است. تلاش برای خودویرانگری را می‌توان به عنوان عنصری از روان «کل بشریت» در نظر گرفت.

ج) سوسیالیسم یکی از جنبه‌های تلاش بشریت برای خودویرانگری و میل به «هیچ» است؛ و به طور مشخص – جلوه این میل در حوزه سازماندهی جامعه است. کلمات پایانی «وصیت‌نامه» ژان ملیه چنین است:

«کار خود را در اینجا با همین هیچ به پایان می‌برم.»

آن‌ها با استفاده از تعبیر محبوب فویرباخ، «راز نهایی» سوسیالیسم را برملا می‌کنند.

ما در تلاش برای درک این پدیده و حل تناقضاتی که در اولین مواجهه با آن به چشم می‌آیند، به چنین دیدگاهی درباره سوسیالیسم رسیدیم. اکنون با نگاهی به گذشته، می‌توانیم اطمینان یابیم که این زاویه دید واقعاً بسیاری از ویژگی‌های سوسیالیسم را که پیش‌تر بررسی کرده بودیم، تبیین می‌کند.

فهم سوسیالیسم به عنوان یکی از جلوه‌های تمایل بشریت به خودویرانگری، خصومت آن با فردیت و تلاشش برای نابودی نیروهای مقوم و مقوی شخصیت انسانی – یعنی دین، فرهنگ، خانواده و مالکیت فردی – را کاملاً توجیه می‌کند. تلاش برای تقلیل انسان به سطح یک مهره از ماشین دولتی و اثبات اینکه انسان تنها به عنوان جلوه‌ای از نیروهای غیرفردی – یعنی ابزار تولید یا منافع طبقاتی – وجود عینی دارد، با این دیدگاه همخوانی کامل دارد. نگریستن به انسان به عنوان ابزاری در دست نیروهای دیگر، به نوبه خود امکان درک روان‌شناسی شگفت‌انگیز رهبران جنبش‌های سوسیالیستی را فراهم می‌آورد: از یک سو، آمادگی و حتی اشتیاق برای محو تشخص خود و انقیاد کامل آن در برابر اهداف جنبش (که به وضوح در اظهارات نقل‌شده از پیاتاکوف و تروتسکی دیده می‌شود)،

و از سوی دیگر – فروپاشی کامل اراده و دست کشیدن از باورهای خود در صورت شکست (توبه‌نامه‌ها و انکارهای مونتسر و بوکلسون، «اعترافات» باکونین، و رفتار زینوویف، بوخارین و دیگران در دادگاه‌ها و غیره).

در واقع، اگر ابزار دیگر به کار نیروی استفاده‌کننده از آن نیاید، هرگونه معنای وجودی خود را از دست می‌دهد و سرچشمه شجاعت و قوّت روح در جان انسان می‌خشکد. برای نمونه، باکونین پیش از حبس با باکونین پس از آن، گویی دو شخص کاملاً متفاوت‌اند؛ دومی مردی است به کلی درهم‌شکسته که آن «اعترافات» خوارکننده را می‌نویسد. همچنین بوخارین در وصیت‌نامه‌اش که فریادی از اعماق قلب اوست، می‌گوید که از مدت‌ها پیش هیچ اختلافی با استالین نداشته است؛ او با این کار بر تمام کارنامه خود خط بطلان می‌کشد و حتی حق اعتراض به تیرباران شدنش را نیز از خود سلب می‌کند – چرا که این اعتراض هم خود نوعی اختلاف‌نظر با استالین می‌بود. دعوت به ویرانی همه‌جانبه، کشش به سوی نیروهای ویرانگر – همچون جنگ‌ها و بحران‌ها – و جذابیت مرگ شخصی و ایده «هیچ»، همگی در چارچوب این دیدگاه معنا پیدا می‌کنند.

همین انباشت شواهد که ما را به دیدگاه فوق‌الذکر رهنمون شد، امکان ردیابی سازوکار عمل نیرویی را که سوسیالیسم تجسم آن است، و مجاری اثرگذاری آن بر افراد را فراهم می‌سازد.

پیش از هر چیز، ما در اینجا آشکارا با فعالیتی مواجهیم که با یک هدف آگاهانه هدایت نمی‌شود. ما گزاره «تمایل بشریت به خودویرانگری به عنوان محرک اصلی سوسیالیسم» را از یک تحلیل چندمرحله‌ای از ایدئولوژی سوسیالیستی استخراج کردیم، نه از آثار متفکران سوسیالیست یا شعارهای جنبش‌های سوسیالیستی. ظاهراً افرادی که تحت سیطره ایدئولوژی سوسیالیستی قرار دارند، همان‌قدر آگاهانه این هدف را دنبال می‌کنند که بلبل آوازخوان دغدغه بقای نسل را دارد. اثرگذاری ایدئولوژی بر انسان از طریق تجربیات عاطفی او صورت می‌گیرد؛ تجربیاتی که این ایدئولوژی را برایش جذاب می‌سازند و او را وامی‌دارند تا در راه آن دست به فداکاری بزند. از جمله این تجربیات، اعتلا و وجد روحی است که مبارزان جنبش‌های سوسیالیستی احساس می‌کنند. این امر روی دیگر روان‌شناسی رهبران جنبش سوسیالیستی را در بحبوحه مبارزه توضیح می‌دهد: منبع بی‌کران نیرو، فعالیت پرشور در قامت جزوه‌نویس، مبلغ و سازمان‌دهنده که همگی از ویژگی‌های این تیپ شخصیتی شگفت‌انگیز، نمونه‌وار و تکرارشونده در طول قرن‌هاست.

و دقیقاً به همین دلیل – یعنی به این دلیل که سازوکار اصلی اثرگذاری ایدئولوژی سوسیالیستی، ناخودآگاه و عاطفی است – عقل، بحث عقلانی، منطق و تطبیق با واقعیت‌ها همواره نقشی فرعی در آن ایفا کرده‌اند. آموزه‌های سوسیالیستی چنان به آسانی با تناقضات کنار می‌آیند که یادآور مفهوم تفکر بدوی و «پیش‌منطقی» لوی–برول است که فراتر از اصل امتناع تناقض عمل می‌کند. آن‌ها به همین اندازه در برابر تعارض آشکار نتایج خود با تجربه بی‌اعتنا هستند – و به طرز شگفت‌آوری، این امر ذره‌ای از کارآمدی آن‌ها نمی‌کاهد.

یک نمونه برجسته که تمام این ویژگی‌ها در آن منعکس شده، سرنوشت مارکسیسم است. تناقضات متعددی که هر یک از آن‌ها برای اثبات بی‌اعتباری یک نظریه علمی کافی بود، بارها و به طور علنی توسط متفکران سرشناسی برملا شدند که کلامشان در موارد دیگر نادیده گرفته نمی‌شد. به عنوان مثال، این نکته که مفهوم مادی‌گرایی دیالکتیکی متناقض است زیرا یک مقوله منطقی – یعنی دیالکتیک – را به ماده نسبت می‌دهد (بردیایف)، یا اینکه تعین‌گرایی (دترمینیسم) تاریخی مفروض در مارکسیسم، با فراخوان آن برای کنشگری انسان‌ها در تناقض است؛ امری که به منزله تصمیم آگاهانه برای چرخیدن به همراه زمین به دور خورشید است (شتاملر، ۱۶۷). سرگی بولگاکف این موضوع را چنین بازآفرینی می‌کند: «مارکسیسم فرا رسیدن سوسیالیسم را پیش‌بینی می‌کند، همان‌گونه که نجوم خسوف را پیش‌بینی می‌کند؛ اما برای تحقق این خسوف، حزب سازمان‌دهی می‌کند.» قلب مفهوم مارکسیستی – یعنی نظریه ارزش کار – توسط آثار مکتب اتریش، به ویژه بوم–باورک به کلی رد شد و اقتصاد سیاسی مدرن این نظریه را رها کرد – اما مارکسیسم نشان داد که بدون این قلب نیز موجودی کاملاً زیست‌پذیر است.

به همین اندازه، واکنش تفکر مارکسیستی به آزمون تجربی مارکسیسم – که تاریخ در طول قرن گذشته در ابعادی وسیع انجام داد – شگفت‌آور است. برای نمونه، به مقاله راپوپورت، استاد دانشگاه میشیگان اشاره کنیم (۱۶۸، صص ۳۰–۵۹). او مجموعه‌ای از پیش‌بینی‌های مارکسیسم را که توسط تاریخ ابطال شده‌اند فهرست می‌کند و این دیدگاه فرضی را مطرح می‌سازد: «می‌توان اعلام کرد که نظریه ابطال شده است.» با این حال، نویسنده می‌گوید این دیدگاه برای کسانی جذاب است که نسبت به هر نظریه مبتنی بر یک مفهوم عمومی فلسفی (مانند بردیایف، بولگاکف، ماکس وبر یا یاسپرس) ظنین هستند. با پرداختن به پیش‌بینی‌های مشخص، نویسنده کاملاً می‌پذیرد که پیش‌بینی فقر مطلق در کشورهای سرمایه‌داری محقق نشده است. اما اگر در مقیاس جهانی بنگریم، شکاف میان

کشورهای غنی و فقیر افزایش یافته است. البته از این امر «لزوماً تأیید فهم مارکسیستی از تاریخ حاصل نمی‌شود. اما امکان خاصی برای فهم جدیدی از مفاهیم زیست‌پذیر نظریه مارکسیستی برای نیازهای زمانه ما پدید می‌آید.» بنابراین، پس از این استدلال‌ها که فراتر از حوزه منطق قرار دارند، همچنان مبهم باقی می‌ماند که آیا نظریه مارکسیستی در پرتو آزمون تاریخی خود درست است یا خیر؟ اما نویسنده با اجتناب از پاسخ به این پرسش، بدون هیچ دلیلی می‌پذیرد که نظریه در بخش‌هایی از خود «زیست‌پذیر» است؛ گویی می‌توان بخش‌هایی از یک جهان‌بینی منسجم را حفظ و بخش‌های دیگر را رها کرد.

یا نمونه معروف‌تر – ژان پل سارتر که در دوران اوج استالینیسم اعلام کرد اطلاعات مربوط به اردوگاه‌های کار اجباری در اتحاد جماهیر شوروی که به غرب درز می‌کند باید نادیده گرفته شود، زیرا ممکن است موجب ناامیدی پرولتاریای فرانسه گردد (این موضوع در کتاب «وحشت بزرگ» اثر رابرت کانکوئست نقل شده است). امروزه او مارکسیسم شوروی را «سرکوبگر» و «دیوان‌سالارانه» می‌داند و درباره طبقه کارگر فرانسه می‌گوید: «طبقه کارگری که انقلابی نباشد، اصلاً چیست؟ و او انقلابی نیست» (۱۴۳، ص ۱۶۶). اما استدلال‌های او در دهه ۵۰ در کجا نادرست بود؟ او در این باره چیزی نمی‌گوید. و در این میان، گویی حقایق اساساً جدیدی نیز کشف نشده است. بنابراین، تغییر دیدگاه او را نمی‌توان به حساب درک عقلانی موقعیت گذاشت؛ شیفتگی جدید او به «دموکراسی مستقیم» در چین نیز چنین تأثیری بر جای نمی‌گذارد، زیرا ساده‌ترین پرسش‌ها را بی‌پاسخ رها می‌کند: چرا جزئیات «دموکراسی مستقیم» باید چنین با دقت از خارجی‌ها پنهان شود، و چرا خبرنگاران خارجی حتی از خواندن «دازیبائو»ها (روزنامه‌های دیواری با خط درشت) نصب‌شده بر دیوارها منع می‌شوند؟

تمام این ویژگی‌ها ما را به مقایسه آن نیرویی که در سوسیالیسم تجلی می‌یابد با «غریزه» سوق می‌دهند. رفتارهای غریزی نیز بار عاطفی دارند؛ انجام آن‌ها حس رضایت ایجاد می‌کند و ناتوانی در انجامشان (به دلیل نبود محرک‌های خاصی که این رفتارها را «فعال» می‌کنند) موجب اضطراب و به اصطلاح «وضعیت جستجو» می‌شود. در انسان، یکی از رفتارهای غریزی رایج (که با دفاع از والاترین ارزش‌ها برای او مرتبط است) در رفتارشناسی جانوری به عنوان «وضعیت وجد و شوریدگی» توصیف می‌شود. چنین غرایزی به سختی با فهم و خرد ترکیب می‌شوند و حتی با آن ناسازگارند: اگر جانوری بتواند از طریق اقدامات مبتنی بر فهم به هدفی دست یابد، هرگز برای همان هدف از رفتارهای غریزی استفاده نمی‌کند. رفتارهای غریزی با دستیابی به هدف اصلاح نمی‌شوند و در نتیجه

یادگیری پدید نمی‌آیند. در انسان، تأثیر غریزه معمولاً توانایی سنجشگری و نقد را کاهش می‌دهد (برای نمونه در فرد عاشق)؛ استدلال‌هایی که با اهداف مورد نظر غریزه در تعارض قرار می‌گیرند، نه تنها اثری ندارند، بلکه به عنوان اموری پست و بی‌ارزش محکوم می‌شوند. از این رو، اصطلاح پیشنهادی فروید – یعنی «غریزه مرگ» – بازتاب‌دهنده بسیاری از ویژگی‌های آن تمایل بشریت به خودویرانگری است که طبق دیدگاه مطرح‌شده در بالا، نیروی محرکه سوسیالیسم به شمار می‌رود (دقیقاً خود اصطلاح، و نه محتوایی که فروید در آن می‌نهاد و ما پیش‌تر درباره آن سخن گفتیم). البته چنین اصطلاحی را می‌توان به شکلی بسیار مشروط به کار برد، با این قید که تنها بخشی از پدیده را توصیف می‌کند. این امر عمدتاً به دو دلیل است: اولاً، در اینجا سخن از غریزه افراد مجزا نیست، بلکه غریزه کل بشریت مطرح است که در این حالت به عنوان نوعی ارگانیسم واحد نگریسته می‌شود؛ بدیهی است که چنین رویکردی نیازمند تبیین و توجیهی بسیار اساسی است. ثانیاً، غریزه متضمن دستیابی به هدفی است که برای فرد یا دست‌کم برای بقای نسل مفید باشد. چنین تصوری را به سختی می‌توان به «غریزه مرگ» پیوند داد، و تا زمانی که ثابت نشود تمایل به خودویرانگری نقشی مفید برای بشریت ایفا می‌کند، شباهت با غریزه باید به عنوان امری جزئی در نظر گرفته شود که تنها برخی از ابعاد این پدیده را روشن می‌سازد.

مقولاتی همچون تمایل به خودویرانگری یا «مرگ» با دوگانه‌انگاری (دوآلیسم) تداعی می‌شوند؛ یعنی با مفهوم دو نیروی هم‌توان – «غریزه زندگی» و «غریزه مرگ» – که جریان تاریخ را تعیین می‌کنند. مایه تأسف خواهد بود اگر دیدگاه‌های مطرح‌شده توسط ما به نوعی از ثنویت و دوگانه‌انگاری تقلیل یابد، زیرا دوگانه‌انگاری ظاهراً جهان‌بینی‌ای ناپایدار و فروپاشنده است. برای نمونه، در این اثر با دو مفهوم دوگانه‌انگارانه مواجه شدیم. یکی آیین مانوی و کاتاریسم بود که برای توضیح پدیده شر، وجود خدای خیر و خدای شر را می‌پذیرفت. اما به حکم منطق این مذهب، خدای خیر از جهان رانده می‌شد و همراه با او، هرگونه مبنایی برای وجود خیر در جهان نیز از میان می‌رفت. رانسیمان، پژوهشگر این آیین، معتقد است که کاتارها با حرکت از غیرقابل‌توضیح بودن شر، به غیرقابل‌توضیح بودن خیر رسیدند (۱۱، ص ۱۷۵).

تئوری دوگانه‌انگارانه دیگر – یعنی فریدیسم – سیر تکاملی شگفت‌انگیز مشابهی را طی کرد. فروید با ادعای نقش جهانی تمایلات جنسی (سکسوالیته) – به عنوان یک نیروی حیاتی ابتدایی – آغاز کرد. توسعه این دیدگاه او را به مفهوم دوگانه‌انگارانه دو نیرو رهنمون شد: «غریزه زندگی» یا اروس که با سکسوالیته در معنای وسیع

آن همپوشانی دارد، و نیروی مخالف آن یعنی «غریزه مرگ» یا تاناتوس. اما به تدریج نقش «غریزه مرگ» (یا «اصل نیروانا») مدام افزایش می‌یابد. فروید آن را «گرایش مسلط بر کل حیات ذهنی و شاید فعالیت عصبی به طور کلی» می‌نامد (*من و آن*). مارکوزه به بخشی در اثر *«آن سوی اصل لذت»* توجه می‌دهد که در آن «اصل لذت» به عنوان «جلوه‌ای» از «اصل نیروانا» توصیف شده است. در همان جا گفته می‌شود که «زندگی تنها راه فرعی و طولانی به سوی مرگ است». مارکوزه ارزیابی خود را از مفهوم فروید بیان می‌کند که تقریباً به طور دقیق با داوری نقل‌شده از رانسیمان درباره دوگانه‌انگاری کاتارها همخوانی دارد:

«ناتوانی در یافتن چیزی در ساختار بنیادی غرایز که اروس نباشد، یعنی مونیسم سکسوالیته – ناتوانی‌ای که همان‌طور که خواهیم دید، نشانه بارز حقیقت است – اکنون ظاهراً به ضد خود بدل شده است: به مونیسم مرگ»

(۱۱۹، ص ۲۸).

ظاهراً به طور کلی دوگانه‌انگاری تنها یک شکل انتقالی از یک مونیسم (واحدانگاری) به مونیسم دیگر است – همان‌طور که در هر دو نمونه دیدیم. اما همان نمونه‌ها نشان می‌دهند که مونیسم خالص نیز – یعنی پذیرش یک نیروی واحد که به تکامل و توسعه یاری می‌رساند – خود حاوی تناقض است. در توسعه بعدی، این دیدگاه به فرض وجود نیروی هم‌توان دیگری منجر می‌شود که در جهت مخالف عمل می‌کند؛ یعنی به دوگانه‌انگاری، و سپس به مونیسم این نیروی دوم. از سوی دیگر، تصور حضور دو نیروی فعال در جهت مخالف، لزوماً به معنای پذیرش هم‌توانی آن‌ها نیست – که این امر اساس دوگانه‌انگاری را تشکیل می‌دهد. برای ارائه نمونه‌ای از اینکه چگونه چنین مفهومی در اصول خود می‌تواند از چرخه باطل دوگانه‌انگاری اجتناب کند، به دیالوگ زیبای افلاطون یعنی *«تیمائوس»* اشاره می‌کنیم. در آنجا این تصور بسط داده می‌شود که دو روح – نیک و بد – در هر موجود زنده حضور دارند. کل کیهان نیز یک موجود زنده است و آن هم دارای دو روح است. تأثیر آن‌ها متناوب است و این خود را در فجایع متناوب کیهانی نشان می‌دهد. اما در خارج از کیهان و برفراز آن، آفریدگار قرار دارد – که تجسم خیر مطلق است.

با بازگشت به موضوع خود، می‌بینیم که تمایل به خودویرانگری که در سوسیالیسم تجلی می‌یابد، نه تنها هم‌تراز با دیگر نیروهای فعال در تاریخ نیست، بلکه از نظر ماهیت خود اساساً با آن‌ها تفاوت دارد. برای نمونه، در تقابل

با ایدئولوژی دینی یا ملی که اهداف خود را آشکارا اعلام می‌دارند، «غریزه مرگ» با تجسم یافتن در سوسیالیسم، جامه‌های دین، عقل، دولت‌مداری، عدالت اجتماعی، آرمان‌های ملی و علم را بر تن می‌کند – اما هرگز چهره واقعی خود را آشکار نمی‌سازد. ظاهراً تأثیر آن هرچه معنایش برای بخش ناخودآگاه روان گشوده‌تر باشد، قوی‌تر است؛ به این شرط که بخش آگاه ذهن از آن بی‌خبر بماند.

افزون بر این، به عنوان فرضیه‌ای که تقریباً با هیچ چیز نمی‌توانیم آن را اثبات کنیم و به هیچ وجه بر آن پای نمی‌فشاریم، این احتمال را مطرح می‌کنیم که تمایل به خودویرانگری نقشی خادم‌گونه نسبت به دیگر نیروهای سازنده تاریخ ایفا می‌کند؛ یعنی بشریت برای دستیابی به اهداف خود به نحوی به آن نیاز دارد. در واقع، تنها استدلال عقلانی به نفع چنین فرضی، همان قطعیت و اصراری است – نمونه‌وار برای تحقق قوانین علوم طبیعی – که ملل مختلف جهان، به ویژه در عصر ما، تحت تأثیر ایدئولوژی سوسیالیستی قرار می‌گیرند. این امر می‌تواند نشانه‌ای از این باشد که در اینجا تجربه‌ای وجود دارد که کل بشریت ناگزیر از عبور از آن است. پرسش تنها در این است که این تجربه در چه سطحی جریان خواهد یافت: به عنوان یک تجربه معنوی و درونی، به عنوان یک تجربه فیزیکی و عینی برای برخی ملت‌ها – یا برای کل بشریت؟

بدین ترتیب، ولادیمیر سالوویف در آثار اولیه خود مفهوم خوش‌بینانه‌ای را بسط می‌داد که بر اساس آن، بشریت برای ساختن زندگی خود بر پایه‌های دینی، باید ابتدا ایده فردیت را در افراطی‌ترین شکل آن تجربه کند – حتی با قرار دادن آن در تقابل با خدا – تا سپس با کنش آگاهانه همین فردیت به سوی خدا بازگردد. از این نقطه نظر، مفاهیم بدبینانه شوپنهاور و هارتمن توجه او را جلب کردند؛ مفاهیمی که او آن‌ها را به عنوان نشانه‌ای از پایان قریب‌الوقوع دوران انتقادی–فردگرایانه درک کرد، شاهدی بر تجربه معنوی مرگ که مسیر توسعه غیردینی به آن منتهی می‌شود. با این حال، مشخص شد که این تجربه صرفاً معنوی کافی نبوده است. خود سالوویف نیز این را دریافت و در آخرین و شاید عمیق‌ترین آثارش بیان نمود.

صد سال گذشته، و به ویژه قرن بیستم، موفقیتی بی‌سابقه برای سوسیالیسم به همراه آورد. این موفقیت عمدتاً نصیب سوسیالیسم در شکل مارکسیستی آن شد. دلیل این امر عمدتاً آن بود که مارکسیسم توانست به دو پرسش پاسخ دهد که همواره در برابر جنبش سوسیالیستی قد علم می‌کنند: «قوم برگزیده» را کجا باید جست، یعنی دستان چه کسانی جهان کهنه را درهم خواهد شکست؟ و – مرجع عالی و مشروعیت‌بخش جنبش چیست؟ پاسخ به پرسش

نخست، «پرولتاریا» بود و پاسخ به پرسش دوم، «علم». امروزه هر دو پاسخ، دست‌کم برای غرب، بی‌اعتبار شده‌اند. مارکوزه گله می‌کند که: «پرولتاریا به تکیه‌گاه سیستم بدل شده است»؛ و سارتر تأیید می‌کند: «پرولتاریای غیرانقلابی چیست؟ و او انقلابی نیست». علم نیز اعتبار خود را به عنوان مرجعی بی‌چون‌وچرا از دست داده است – چرا که علم بیش از حد توده‌ای شده، دیگر راز خواص نیست و افزون بر این، بسیاری از مواهب علم در این اواخر نعمتی برای بشریت نبوده‌اند. از این رو، مارکوزه دعوت می‌کند که علم با آرمان‌شهر جایگزین شود و نقش عقل به تخیل واگذار گردد.

تا زمانی که برای این پرسش‌های اساسی، پاسخ‌هایی متناسب با عصر جدید یافت نشود، بعید است بتوان انتظار موفقیت‌هایی برای سوسیالیسم را داشت که قابل‌قیاس با موفقیت‌های مارکسیسم باشند. بی‌تردید اندیشه در این مسیر فعال است. برای نمونه، ظاهراً جستجوی «قوم برگزیده» معنای همان «مسئله اقلیت‌ها» را تشکیل می‌دهد که جنبش‌های چپ غربی را چنین به خود مشغول کرده است: دانشجویان و دانش‌آموزان، همجنس‌گرایان، سیاه‌پوستان آمریکایی، ملی‌گرایان محلی در فرانسه... و تردیدی نیست که پاسخ‌ها یافت خواهند شد: کشش به سوی سوسیالیسم که غرب را فرا گرفته، گواه این مدعاست.

اما اگر فرض کنیم معنای سوسیالیسم مورد نیاز بشریت در کسب یک تجربه مشخص نهفته است، پس در طول صد سال گذشته در این مسیر تجربه‌ای عظیم به دست آمده است. پیش از هر چیز، این تجربه بسیار عمیق روسیه است که ما تازه در حال درک معنای آن هستیم. از این رو، در زمانه ما این پرسش مطرح می‌شود: آیا این تجربه کافی است؟ آیا این تجربه برای کل جهان و به ویژه برای غرب کافی است؟ بلکه آیا برای خود روسیه کافی است؟ آیا ما قادر خواهیم بود معنای آن را درک کنیم؟ یا اینکه بشریت باید آن را در ابعادی به مراتب بزرگ‌تر تجربه کند؟

بی‌تردید، هم در صورت تحقق جهانی آرمان‌های «اتوپیا» و هم در آسایشگاه‌ها و پادگان‌های «شهر خورشید» جهانی، بشریت می‌تواند نیروهایی برای گسستن به سوی راه آزادی بیابد، تا صورت و سیرت الهی – یعنی فردیت انسانی – را نجات دهد؛ نیروهایی که دقیقاً با نگریستن به ورطه‌ای که در برابرش گشوده می‌شود، بیدار خواهند شد. اما آیا حتی آن تجربه نیز کافی خواهد بود؟ زیرا به همان اندازه بدیهی به نظر می‌رسد که آزادی اراده اعطاشده

به انسان و بشریت، امری مطلق است؛ این آزادی شامل حق انتخاب نهایی نیز می‌شود – در انتخاب میان زندگی و مرگ.

یادداشت نویسنده

[برای ویرایش سال ۱۹۹۱]

خوشحالم که آن‌قدر عمر کردم تا بتوانم شخصاً و نام‌به‌نام از همه کسانی که این کتاب بدون وجودشان رنگ انتشار به خود نمی‌دید، سپاسگزاری کنم.

پیش از همه، از آندری ایوانویچ لاپین (Andrey Ivanovich Lapin) قدردانی می‌کنم. دوستی دیرینه ما (که دهه‌ها به طول انجامید)، گفتگوهای بی‌شمار و خواندن دست‌نوشته‌های او چنان تأثیر ژرفی بر من گذاشت که اکنون دشوار می‌توانم بگویم کدام‌یک از دیدگاه‌هایم حاصل اندیشه شخصی خودم بوده، کدام را از او آموخته‌ام یا کدام‌یک ثمره مشترک گفتگوهایمان بوده است. به ویژه، در این کتاب از دست‌نوشته سامیزدات (زیرزمینی) او با عنوان *«مبانی مارکسیسم»* (منبع شماره ۹۹ در فهرست منابع) استفاده کرده‌ام که ظاهراً اکنون مفقود شده است. او همان خواننده تیزبین کار من بود که نشان داد ایده اصلی این اثر پیش‌تر توسط داستایفسکی ترسیم شده بود (ص ۳۱۲). او بود که توجه مرا به مکاتبات مارکس و انگلس به عنوان منبعی برای درک ایدئولوژی آن‌ها جلب کرد. (من پس از انتشار کتاب، اثر ورنر زومبارت یعنی *«سوسیالیسم پرولتاریایی»* را خواندم که حاوی تحلیلی مشابه بود، اما به هر روی ما در آن زمان از دسترسی به بیشتر ادبیات غیرمارکسیستی محروم بودیم). به یاد دارم که هنوز در دوران دانشجویی، آ. ای. لاپین نقد گزنده‌ای بر کار قدیمی ر. یو. ویپر (R. Yu. Vipper) به من نشان داد که در آن از این ایده نقل‌قول شده بود که حکومت‌های مصر باستان، اینکاها، یسوعیان در پاراگوئه و دیگران، نمونه‌هایی از تحقق آرمان سوسیالیستی هستند؛ تأثیری را که این ایده بر من گذاشت هنوز به یاد دارم. اما این‌ها تنها نمونه‌هایی جزئی از تمام آن چیزهایی است که من به هم‌نشینی با او مدیونم.

تمام آثاری که در این کتاب گرد آمده‌اند، در وهله اول نه برای انتشار در خارج از کشور، بلکه برای توزیع در میهن – و البته با توجه به شرایط آن زمان به صورت «سامیزدات» (تکثیر غیرقانونی و زیرزمینی) – نوشته شده بودند. این کار مستلزم تلاشی بزرگ و در آن دوران خطرناک بود: نگهداری دست‌نویس‌ها، آماده‌سازی «نسخه‌های

اولیه» در ۵۰ تا ۶۰ نسخه و توزیع آن میان افرادی که توانایی تکثیر بیشتر آن را داشتند. دوستانم، سرگی پتروویچ دموشکین (Sergey Petrovich Demushkin) و ایگور نیکولایویچ خُخلوشکین (Igor Nikolaevich Khokhlushkin)، نیازی به گفتن نیست که به من کمک کردند؛ آن‌ها به سادگی تمام این بار را به دوش کشیدند. به یاد دارم در سال ۱۹۸۳، در فضای رخوت عمومی و ترس، زمانی که افراد جدیدی پی‌درپی به من می‌گفتند نسخه‌ای از اثر من یعنی «*روس‌هراسی*» به دستشان رسیده، این موضوع برایم شبیه به معجزه بود. این امر نتیجه تلاش‌های دو «ناشر» من بود که در راه این کار خطر از دست دادن شغل و یا حتی گرفتن شغلی جدید – به دستور دادستان – را به جان خریده بودند.

کتاب یا مقاله پیش از «انتشار»، باید چندین و چند بار در طول کار بازنویسی و تایپ می‌شد. ظهور یک اثر سامیزدات تا حدی خطر را برای نویسنده کاهش می‌داد – چرا که تعقیب قضایی او توجه بیشتری را به اثر جلب می‌کرد. اما کسانی که کار تایپ و تکثیر را انجام می‌دادند، در صورت کشف، در برابر دستگاه همه‌فن‌حریف و مقتدر دولتی کاملاً بی‌دفاع می‌بودند. از این رو، من همیشه عمیق‌ترین احساسات ستایش و سپاسگزاری خود را نثار آن زنان فداکاری می‌کنم که این خطر را به جان خریدند، آن هم با وجود دغدغه‌های فراوان در زندگی روزمره‌شان: مارگاریتا نیکولایونا شفر (Margarita Nikolaevna Sheffer) و بعدها ناتالیا گریگوریونا شالاموا (Natalya Grigoryevna Shalamova).

زنده‌یاد ناتالیا ایوانونا استولیاروا (Natalya Ivanovna Stolyarova) به من کمک کرد تا برخی از کتاب‌های مورد نیاز برای کار را از خارج از کشور تهیه کنم و دست‌نوشته‌ها را برای انتشار به آنجا بفرستم. پذیرش چنین خطری پس از ۱۹ سال تحمل زندان و تبعید، اصلاً برای او آسان نبود. اکنون نیز مانند آن زمان، شجاعت این زن سالخورده که مصائب بسیاری را پشت سر گذاشته بود، ستایش مرا برمی‌انگیزد. همکاری مشابهی نیز از سوی ناتالیا ولادیمیرونا کیند (Natalya Vladimirovna Kind) صورت گرفت. من همیشه این کمک‌ها را با سپاسگزاری به یاد خواهم داشت.

اگرچه انتشار بیشتر آثار گردآمده در اینجا برای من با دشواری‌های شناخته‌شده‌ای همراه بود، اما رضایت حاصل از انجام کار، به مراتب بر آن‌ها سنگینی می‌کرد. با این حال، زندگی در آن زمان به برخی از نزدیکان من ضربه

سختی زد. اینکه من هیچ سرزنشی نشنیدم، به ویژه از سوی کسی که سخت‌ترین شرایط را تحمل کرد، تکیه‌گاه بزرگی برای من بود.

من با اشاره به بدهی اخلاقی و سپاس خود به تک‌تک افراد (که البته از روی ناچاری ناقص است)، شاید مهم‌ترین نکته را نادیده گرفته باشم. همه این افراد و بسیاری دیگر مانند آن‌ها، هر یک به سهم خود، نیروی ویرانگر و سرکوبگر انسان را که در آن زمان زندگی ما را از شکل انداخته بود نمی‌پذیرفتند و فعالانه در برابر آن می‌ایستادند. وجود آن‌ها – نه به عنوان استثناهایی نادر – به انسان در «نیروی حقیقت» اطمینان می‌داد و جهان‌بینی بهینه‌اندیشانه‌ای پدید می‌آورد. از این رو، امروزه اظهارنظرها درباره «روح برده‌وار» ملت ما، برای من چیزی بیش از سخنان پوچ و بی‌ارزش در مقایسه با تجربه مستقیم نیست. یادآوری آن دوران سخت و سرشار از ممنوعیت‌ها، پشتوانه اصلی امید در دوران آسان‌تر اما به مراتب خطرناک‌تر امروز ماست؛ دورانی که در آن «همه چیز مجاز است».

به لحاظ زمانی، آخرین کسی که سرنوشت این کتاب را تسهیل کرد، ویراستار آن دمیتری نیکولایویچ مرکولوف (Dmitry Nikolaevich Merkulov) است. من عمیقاً از او سپاسگزارم.

تنها به لطف ابتکار عمل و حمایت اوست که کتاب اکنون در دسترس طیف نسبتاً وسیعی از هموطنانم قرار می‌گیرد – چیزی که تا همین اواخر حتی رؤیای آن را هم در سر نمی‌پروراندم!

فهرست منابع

1. Г. Уэллс. *Россия во мгле*. Москва, 1959.
2. Аристофан. *Комедии*. Akademia. 1934, т. II.
3. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Сочинения*. Москва-Ленинград, 1929–1931.
4. N. Marcuse. *Psychoanalyse und Politik*. Wien, 1968.
5. Платон. *Сочинения*. Москва, 1971, том 3, часть I.
6. Р. Пельман. *История античного коммунизма и социализма*. С.-Петербург, 1910.
7. W. Schultz. *Dokumente der Gnosis*. Jena, 1910.

8. A. Christensen. *La regne du roi Kawadh I et communisme mosdakite*. Def. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Middelelser IX, 6, Kbenhavn, 1925, p. 1–127.
9. Ch. Hahn. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11, 12 und 13 Jahrhundert, nach Quellen bearbeitet*. Bd I. Stuttgart 1845, Bd II. Stuttgart 1847.
10. J. Dollinger. *Beitrage zur Sektengeschichte des Mittelalters. Erster Theil. Geschichte der gnostisch-manichaischen Sekten*. Munchen, 1890.
11. U. S. Runciman. *The Medieval Manichee*. Cambridge, 1955.
12. J. J. Herzog. *Abriss der gesamten Kirchengeschichte. Bd I, Abt. 2. Die romisch-katholische Kirche des Mittelalters*. Erlangen, 1890.
13. М. Беер. *Всеобщая история социализма и социальной борьбы*. Москва-Ленинград, 1927.
14. H. Grundmann. *Ketzergeschichte des Mittelalters*. Gottingen, 1963.
15. M. Erbstosser, E. Werner. *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums*. Berlin, 1960.
16. T. Buttner, E. Werner. *Circumcellionen und Adamiten*. Berlin, 1959.
17. M. Erbstosser. *Sozialreligiose Stromungen im Mittelalter*. Berlin, 1970.
18. H. Grundmann. *Religiose Bewegungen im Mittelalter*. Historische Studien E. Ebering, 267. Berlin, 1935.
19. И. Мацек. *Табор в гуситском революционном движении*. Москва, 1959, т. II.
20. М. М. Смирин. *Народная реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война*. Москва, 1955.
21. И. Мацек. *Гуситское революционное движение*. Москва, 1954.
22. L. Ranke. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd II. Berlin, 1842.
23. F. Bezold. *Geschichte der deutschen Reformation*. Berlin, 1886.
24. L. Keller. *Die Reformation und die alteren Reformparteien*. Leipzig, 1885.
25. L. Keller. *Johann von Staupitz und die Anfange der Reformation*. Leipzig, 1888.
26. L. Keller. *Die Anfange der Reformation und die Ketzerschuien*. Berlin, 1897.
27. L. Muller. *Der Kommunismus der mahrischen Wiedertaufer*, Leipzig, 1927.
28. T. Muntzer. *Sein Leben und seine Schriften*. Jena, 1933.
29. L. Keller. *Geschichte der Wiedertaufer und ihres Reichs zu Munster*. Munster, 1880.

30. R. Barclay. *The Inner life of the Religions Societies of the Commonwealth*. London, 1879.
31. W. D. Morris. *The Christian Origin of Social Revolt*. London, 1949.
32. A. L. Morton. *The World of the Ranters*. London, 1970.
33. Э. Бернштейн. *Социализм и демократия в великой английской революции*. Ленинград, 1924.
34. Г. Вейнгартен. *Народная реформация в Англии XVII в*. Москва, 1901.
35. Д. Уинстенли. *Избранные памфлеты*. Москва-Ленинград, 1950.
36. Г. Холлороншоу. *Левеллеры и английская революция*. Москва, 1947.
37. J. Krone. *Fra Dolcino und die Patarenen*. Leipzig, 1844.
38. A. Hausrat. *Die Weltverbesserer im Mittelalter. Bd III. Die Arnoldisten*. Leipzig, 1895.
39. K. Kautski. *Vorlaufer des neuen Sozialismus*. Bd II. Der Kommunismus in der deutschen Reformation. Stuttgart, 1913.
40. G. Adler. *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*. Bd I. Leipzig, 1920.
41. J. Dollinger. *Kirche und Kirchen, Papstum und Kirchenstaat*. Munchen, 1861.
42. Т. Мор. *Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства*. В книге «Утопический роман XVII–XVIII в.в.». Москва, 1971, стр. 41-140.
43. Т. Компанелла. *Город Солнца*. В книге «Утопический роман XVII–XVIII в.в.». Москва, 1971, стр. 143–190.
44. Веррас. *История Севарамбов*. В книге «Утопический роман XVII–XVIII в.в.». Москва, 1971, стр. 309–450.
45. *Les aventures de Jacques Sadeur*. Bibliotheque des voyages imaginaires. Paris, 1787–1789, t. XXIV.
46. Fenelon. *Les aventures de Telemaque*. Oeuvres completes de Fenelon. Paris, 1851, t. VI.
47. *La Republique des Philosophes ou l'histoire de Ajaoiens*. Ouvrage posthume de M. de Fontenelle. Geneve, 1768.
48. Ретиф-де-ла-Бретон. *Южное открытие, сделанное летающим человеком, или Французский Дедал: чрезвычайно философская повесть*. Москва-Ленинград, 1936.
49. Ж. Мелье. *Завещание*, т.т. I–III. Москва, 1954.

50. Морелли. *Кодекс природы или дух ее законов*. Москва, 1947.
51. В. П. Волгин. *Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке*. Москва, 1958.
52. Дени Дидро. *Собрание сочинений*. Москва, 1935, т. II.
53. Л. М. Дешан. *Истина или истинная система*. Москва, 1973.
54. Л. М. Дешан. *Истина или Достоверная система*, т. I. Вступительная статья С. Васильева. Баку, 1930.
55. Ф. Буанаротти. *Заговор во имя равенства*, т.т. I–II. Москва, 1963.
56. L. Baudin. *Les Incas de Perou*. Paris, 1947.
57. R. Karsten. *Das Alperuanische Inkareich*. Leipzig, 1949.
58. Гарсиласо де ла Вега. *История государства инков*. Ленинград, 1974.
59. H. Cunow. *Geschichte und Kultur des Inkareiches*. Amsterdam, 1937.
60. Lugon. *La republique communiste chretienne des Guaranis*. Paris, 1949.
61. G. Otruba. *Der Jesuitenstaat im Paraguay. Ideen und Wirklichkeit*. Wien, 1962.
62. П. Лафарг. *Иезуитские республики*. С.-Петербург, 1904.
63. В. В. Святловский. *Коммунистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII и XVIII ст*. Петроград, 1924.
64. А. Кирхгейм. *Вечная утопия*. С.-Петербург, 1902.
65. А. И. Тюменев. *Государственное хозяйство древнего Шумера*. Москва-Ленинград, 1956.
66. И. М. Дьяконов. *Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер*. Москва, 1959.
67. A. Deimel. *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und sein Vorlaufer*. Analects Orientalia. N 2, Rome.
68. R. Mc. Adams. *The Evolution of Urban Society Early Mesopotamia & Prehistoric Mexico*. Chicago, 1966.
69. I. J. Gelb. *From freedom to slavery. Gesellsschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten*. XVIII. Rencontre assyrologique internationale, Munchen, 29 Juni – 3 Juli 1970. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophische-Historische Klasse. Abhandlungen Neue Folge. Heft 75, s. 81–92.
70. I. J. Gelb. *Prisoners of war in early Mesopotamia*. Journal of Near Eastern Studies. Vol. 32, Nos 1,2. January-April, 1973.

71. J. Pirenne. *Histoire des institutions et du droit prive de l'ancienne Egypte*, t. I–III. Bruxelles, 1932–1935.
72. Ed. Meyer. *Geschichte des Altertums*. Bd I, Abt. II. Stuttgart-Berlin, 1926.
73. H. Kees. *Agypten*. Munchen, 1933.
74. S. Dairaisnes. *Un socialisme d'Etat quinze siecle avant J.-C.* Paris, 1934.
75. A. M. Hocart. *Kingship*. London, 1927.
76. J. Engnell. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Uppsala, 1945.
77. H. Maspero. *La Chine Antique*. Paris, 1927.
78. Го Мо-Жо. *Эпоха рабовладельческого строя*. Москва, 1956.
79. Го Мо-Жо. *Бронзовый век*. Москва, 1959.
80. М. Кокин и Г. Папаян. *«Цзин Тянь». Аграрный строй древнего Китая*. Ленинград, 1930.
81. Л. И. Думан. *Очерки древней истории Китая (литогр.)*. Издание Ленинградского Восточного Института. Ленинград, 1938.
82. Л. С. Переломов. *Империя Цинь*. Москва, 1962.
83. H. Frankfort. *The birth of civilization in the Near East*. N.Y., 1956.
84. *Книга правителя области Шан*. Москва, 1968.
85. *Очерки по истории Китая*. Под ред. Шан Юэ. Москва, 1959.
86. К. Маркс. *Формы, предшествующие капиталистическому производству*. «Пролетарская революция», 1939, N 3.
87. *Вестник древней истории*. 1940, N 1.
88. *Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока*. Москва, 1971.
89. K. Wittfogel. *Oriental Despotism (a comparative study of total power)*. Yale, 1957.
90. F. Heichelcheim. *An Ancient economic history*, v. 7.1. Leiden, 1958.
91. Ed. Meyer. *Kleine Schriften*. Bd I. Halle, 1924.
92. Ф. М. Достоевский. *Полное собрание сочинений*. Москва, 1972 и след.
93. М. В. Щекин. *Как жить по новому*. Кострома, 1925.
94. D. Koigen. *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland*. Bern, 1901.
95. *Michail Bakunin's sozial-politischer Briefwechsel mit Alexander Ivanovitsch Herzen*. Stuttgart, 1895.
96. М. Покровский. *Очерки по истории революционного движения в России XIX и XX в.в.* Москва, 1924.

97. Ш. Фурье. *Избранные сочинения*, т. I. Теория четырех движений и всеобщих судеб. Москва, 1938.
98. Ф. Энгельс. *Анти-Дюринг*. Москва, 1965.
99. *Основы марксизма*. Самиздат, 1971.
100. С. Булгаков. *Карл Маркс как религиозный тип. Два Града*, т. I. Москва, 1911.
101. K. Jaspers. *Moglichkeiten eines neuen Humanismus. Rechenschaft und Ausblick*. Munchen, 1951.
102. Н. Бухарин. *Экономика переходного периода*. Москва, 1920.
103. К. Каутский. *От демократии к государственному рабству. (Ответ Троцкому)*. Берлин, 1921.
104. W. S. Schlamm. *Die jungen Herren der alten Erde (Vom neuen Stil der Macht)*. Stuttgart, 1962.
105. *XШ съезд РКП (б)*. Москва, 1924.
106. Н. Валентинов. *Пятаков и большевизм*. Новый Журнал. N 52. N.Y., 1958.
107. Р. Шовен. *От пчелы до гориллы*. Москва, 1965.
108. K. Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*.
109. В. С. Соловьев. *Собрание сочинений в десяти томах*. С.-Петербург, 1911.
110. С. Булгаков. *Христианство и социализм*. Москва, 1917.
111. Б. П. Козьмин. *Нечаев и нечаевцы*. Москва-Ленинград, 1931.
112. Д. Рязанов. *Маркс и Энгельс о браке и семье*. Летописи марксизма, т. III, 1927.
113. В. И. Ленин. *Собрание сочинений*. 5-ое издание.
114. К. Гуго. *Социализм во Франции в XVII и XVIII столетиях*. Иваново-Вознесенск, 1924.
115. С. Булгаков. *Первохристианство и новейший социализм. Два Града*, т. II, Москва, 1911.
116. С. Франк. *Этапы нигилизма*. Вехи. Москва, 1909.
117. Ле Бон. *Психология социализма*. С.-Петербург, 1908.
118. W. Gurian. *Der Bolschewismus*. Freiburg, 1931.
119. H. Marcuse. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, 1955.
120. *Девятый съезд РКП (б)*. Москва, 1960.
121. Троцкий. *Терроризм и коммунизм. Анти-Каутский*, 1920. Цитаты взяты из (103).

122. А. М. Коллонтай. *Новая мораль и рабочий класс*. Москва, 1919.
123. Г. Григоров, С. Шкотов. *Старый и новый быт*. Москва-Ленинград, 1927.
124. И. Ильинский. *Право и быт*. Москва-Ленинград, 1925.
125. *Семья и быт*. Сборник. Составители: В. Адольф, Б. Бойчевский, В. Строев и М. Шишкевич. Москва, 1927.
126. *Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет XII созыва. Вторая сессия (стенографический отчет)*. Москва, 1925.
127. М. Н. Лядов. *Вопросы быта*. Москва, 1925.
128. С. Я. Вольфсон. *Социология брака и семьи*. Минск, 1929.
129. А. Боровой. *Общественные идеалы современного человечества*. Москва, 1927.
130. Братья Гордины. *Социология и социотехника*, ч. I. Петроград, 1918.
131. Э. Енчмен. *Восемнадцать тезисов о теории новой биологии*. Пятигорск, 1920.
132. А. Столяров. *Диалектический материализм и механисты*. «Прибой», 1929.
133. Б. Арватов. *Искусство и производство*. Москва, 1926.
134. Роговин. *Проблема творческого метода в идейно-художественной борьбе 20-х г.г.* Вопросы эстетики. Москва, 1971, N 9.
135. K. Kautski. *Ein Brief uber Marx und Mach*. Der Kampf. Wien, 1909. Bd. 2.
136. С. Минин. *Под знаменем марксизма*. 1922, N 5–6.
137. П. Блонский. *Современная философия*. Москва, 1918.
138. И. В. Сталин. *Экономические проблемы социализма*. Москва, Политиздат, 1952.
139. A. Toynbee. *A historian's approach to religion*. London, 1956.
140. K. Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zurich, 1949.
141. L. Mumford. *The Myth of the Machine*. N.Y., 1962.
142. M. Walser. *Uber die neuesten Stimmungen im Westen*. Kursbuch, 1970. Bd. 20, s. 19–41.
143. Ph. Gavi, J.-P. Sartre, P. Victor. *On a raison de se revolter*. Gallimard. Paris, 1974.
144. K. Lorenz. *Das sogenannte Bose*. Wien, 1963.
145. H. M. Enzensberger. *Baukasten zu einer Theorie der Medien*. Kursbuch, 1970. Bd. 20, s. 159–186.

146. *Летописи марксизма*, т. III, 1927.
147. Jerry Rubin. *Do it! (Scenario of the Revolution)*, N.Y., 1970.
148. J. Eibl-Eibesfeldt. *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*. Munchen, 1967.
149. А. Элькин. *Коренное население Австралии*. Москва, 1952.
150. G. Childe. *What happened in History*. London, 1942.
151. Ю. Стеклов. *Михаил Александрович Бакунин*, т. III. Москва-Ленинград, 1927.
152. Л. Каутский. *Терроризм и коммунизм*. Берлин, 1919.
153. Сен-Симон. *Избранные сочинения*, т. I. Москва-Ленинград, 1948.
154. А. С. Изгоев. *Об интеллигентной молодежи*. Вехи. Москва, 1909.
155. *Былое*. N 1, июль, 1917.
156. И. Р. Шафаревич. *Социализм*. Из-под глыб. Москва, 1974.
157. Ф. М. Достоевский. *Собрание сочинений*. Москва, 1958, т. IX.
158. Г. Ольденберг. *Будда, его жизнь, учение и община*. Москва, 1884.
159. С. Радхакришнан. *Индийская философия*. Москва, 1956, т. I.
160. *Старшая Эдда*. Москва-Ленинград, 1963.
161. М. Штирнер. *Единственный и его собственность*. С.-Петербург, 1909.
162. M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Halle a. Saale, 1929.
163. M. Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt a. M., 1950.
164. J.-P. Sartre. *L'Etre et le Neant*. Paris, 1943.
165. M. Heidegger. *Nietzsche*. Bd II. Berlin, 1961.
166. Ян Дембовский. *Психология животных*. Москва, 1959.
167. R. Stammler. *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. Leipzig, 1906.
168. *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*. Frankfurt a. M., 1969.