



روشنفکران، روشنگری، و انقلاب

انقلاب و ترور • فلسفه و انقلاب • انقلاب و فکر آزادی
• روشنفکران و خشونت انقلابی • منورالفکران و
مجتهدان در انقلاب مشروطه • متفکران روس و
روشنفکران ما • انقلابیان روس و انقلابیان ما • سه
چهره مارکسیسم در ایران • تراژدی استالینسم در
ایران • بهمن پنجاه و هفت: چرا انقلاب شد؟ •
انقلاب همچون یک جنبش فرهنگی: خمینی چگونه
رهبر شد؟ • کار روشنفکری و قدرت

عبدی کلانتری

روشنفکران، روشنگری، و انقلاب

نوشتهٔ عبدی کلانتری

چاپ اول - ژانویه ۲۰۰۹ (به مناسبت سی امین سالگرد انقلاب بهمن)

چاپ سوم - تابستان ۲۰۱۳ (همراه با پنج فصل تازه)

پیشگفتار

بخش اول – انقلاب پیش از ترور

بخش دوم – انقلاب و ترور

بخش سوم – فلسفه و انقلاب

بخش چهارم – انقلاب و فکر آزادی

بخش پنجم – روشنفکران و خشونت انقلابی

بخش ششم – منورالفکران و مجتهدان در انقلاب مشروطه

بخش هفتم – متفکران روس و روشنفکران ما – پوپولیسم

بخش هشتم – انقلابیان روس و انقلابیان ما – بلشویسم

بخش نهم – سه چهرهٔ مارکسیسم در ایران

بخش دهم – تراژدی استالینیسم در ایران

بخش یازدهم – بهمن پنجاه و هفت : چرا انقلاب شد؟

بخش دوازدهم – انقلاب همچون یک جنبش فرهنگی؟

بخش سیزدهم – کار روشنفکری و قدرت

بخش چهاردهم – شرایط آزاد اندیشی

بخش پانزدهم – بهار عرب در دو بستر متضاد

بخش شانزدهم – میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی و مسألهٔ چپ

بخش هفدهم – سیستم قدرت در تئوکراسی شیعی

پیشگفتار

گفته می‌شود انقلاب‌ها با آرمان‌های والا و نیت آزادی خواهی آغاز می‌شوند اما همیشه به خشونت، خودکامگی، و توتارلیتاریسم می‌انجامند. این باور، به شکل کلیشه ای رایج، غالباً از سوی روشنفکران لیبرال به بیان در می‌آید و به طور معمول لحنی اتهام آمیز دارد. اتهام خطاب به گروهی دیگر از روشنفکران است که از سنت رادیکالیسم انقلابی و چپ پیروی می‌کنند. در این جدل‌ها، با حساسیتی که نسبت به «ایدئولوژی»، «آرمان گرایی»، «قهر و خشونت»، «قدرت طلبی»، و «تمامیت خواهی» در آن‌ها موج می‌زند، لحن غلیظ سرزنش های اخلاق‌گرایانه بر تحلیل تاریخی و جامعه شناختی می‌چربد. دعوی روشنفکری، مثل همیشه، میان خود روشنفکران راست و چپ است و ادامه مشغله پایان ناپذیرشان برای آشکار ساختن «خدمت» و «خیانت» همان روشنفکران!

کتاب حاضر، مثل سایر نوشته‌های من، فاقد بینش اخلاق‌گرا است و اخلاق گرایی یا «مورالیسم» را نشانه نیندیشیدن می‌داند که تنها راه به نفهمیدن یا بدفهمیدن می‌برد. دوفصل سیزدهم و چهاردهم، به طور اخص، برداشت من از تعریف کار روشنفکرانه، آزاداندیشی، و تعهد روشنفکری را بیرون از تلقی های رایج در میان قلم زنان ایرانی تعریف می‌کند. این موضوع در کتاب «بهبود کیفیت زندگی» نیز از جنبه‌های دیگری کاویده شده است.

در چند فصل کوتاه، نخست به رابطه روشنگری، آزادی، انقلاب و سپس بروز خشونت و ترور پرداخته ام با رجوع به نمونه کلاسیک انقلاب کبیر فرانسه و نقشی که روشنفکران در آن بازی کردند.

سپس به سرعت وارد تاریخ معاصر ایران می‌شوم و همین تم‌ها را از انقلاب مشروطه تا انقلاب بهمن پنجاه و هفت پی می‌گیرم با توجه ویژه به نقش روشنفکران در آنها. از همان سالهای نخستین پس از انقلاب بهمن، تشخیص من این بوده است که — به مراتب بیشتر از ایدئولوژی‌های رایج چپ، لیبرال، و راست — آنچه وجه غالب یا «پارادایم فکری غالب» را تشکیل می‌داده همانا خلق گرایی یا «پوپولیسم» بوده است. این دیدگاه را در برخی از چهره‌های منفرد و احزاب انقلابی بررسی کرده‌ام که توضیح دهنده بومی گرایی بخش بزرگی از روشنفکران ما در برابر غرب نیز هست، آنچه که سرانجام روشنفکران متجدد و سکولار ما را یاور ناخواسته اسلامگرایی و زمینه‌ساز ناخودآگاهِ استقرار تئوکراسی شیعی در ایران کرد.

بخش اول

انقلاب پیش از ترور

انقلابی گری و رمانتی سیسم برادران دوقلووند. روشنفکرانی که می خواهند روابط مبتنی بر ظلم را از پایه دگرگون کنند و به جای آن جامعه ای مبتنی بر آزادی، برابری، و برادری برقرار سازند، جامعه ای که در آن دوستی و عشق بالاترین ارزش ها باشد و استثمار انسان از انسان یک بار برای همیشه رخت بربندد، حقیقتاً می باید رویاپرورانی بزرگ باشند تا جهان را چنین زیبا و نیک به تصور درآورند و این جهان تصویری را، علیرغم شهادت تاریخ، شدنی و قابل حصول بیندارند.

پس چطور ممکن است همین رمانتیکهای نیک اندیش دست شان به خون آلوده شود؟ چطور ممکن است رمانتی سیسم زاینده ترور باشد؟ آیا ترور وجه ضروری یک انقلاب است؟ آیا ترور همان درد زایمان جامعه نوست؟ دردی جانگداز اما موقتی و ضروری برای به دنیا آوردن آینده ای بهتر؟ گفته شده است که انقلاب سیاسی پیش شرط انقلاب اجتماعی است. آیا همه انقلابیان از همان ابتدای فعالیت سیاسی خواهان انقلاب اند یا به سوی عمل انقلابی «رانده می شوند»؟ برای مثال می دانیم ماکسیمیلیان روبسپیر یا فیدل کاسترو، در اوان فعالیت های سیاسی خود، روشنفکران لیبرال مسلک و غیرخشونت طلب بودند. آیا منطق درگیری با نهاد دولت، منطق تسخیر قدرت و حفظ آن، یا منطق مبارزه طبقاتی است که به ناگزیر آزادیخواهان را درگیر نبرد خشونت آمیز می کند؟

مدرنیت ، زاده انقلاب

مفهوم «انقلاب» در تاریخ عصر جدید با مفاهیم مهم دیگری گره خورده است، مفاهیمی که بدون آنها نمی توان تبار جامعه مدرن را شناخت. در بستر تاریخ

اروپای مدرن، پدیده «ناسیونالیسم» بدون مفهوم انقلاب بی معنی است. مفهوم «استقلال» یا جنگهای استقلال یک ملت، بدون مفهوم انقلاب توضیح ناپذیر می ماند. در همین رابطه می توان به مفاهیم یا موجودیت های دیگر فکر کرد نظیر «رفورماسیون»، «دنیای جدید»، «آمریکا»، «جمهوری»، «مشروطیت»، «پایان فئودالیسم»، «پایان کولونیالیسم»، «سرنگونی راج» اراج = حکومت امپراتوری بریتانیا در هند، «سرنگونی ویشی»، «سرنگونی آپارتاید» و نظائر اینها در فرهنگ سیاسی عصر ما. درحقیقت، آنچه که معرف تولد مدرنیت در عرصه سیاسی است، یعنی تأسیس «دولت - ملت» (نیشن - ستیت) در بیشتر نقاط عالم بدون مفهوم انقلاب تصورناپذیر است. آنچه ما از مدرنیته می شناسیم، تاریخ عصرجدید در اروپا و آمریکا، زاده انقلابهای سیاسی هلند، اسپانیا، انگلیس، فرانسه، ایتالیا، و قاره آمریکا است. در قرن بیستم، همین پدیده را در جنگهای ضداستعماری جهان سوم و ایجاد دولت - ملتهای پسااستعماری شاهد هستیم. «دموکراسی» نیز، به عنوان یکی از الگوهای جامعه نو، محصول انقلابهای بورژوا - دموکراتیک اروپا و آمریکای شمالی است.

با یک تعریف مینیمال یا حداقلی شروع می کنیم. انقلاب سیاسی عبارت است از تغییر اجباری حاکمیت. یا بهتر، انقلاب سیاسی تغییر قهرآمیز دولت است. اگر حاکمانی که نهادهای قانونی قدرت (دولت) را در اختیار دارند، با رأی اکثریت یا به طور مسالمت آمیز تن به اصلاحات ندهند، انقلاب محتمل الوقوع می شود. انقلاب همواره در رویارویی با خودکامگی و خودداری از اصلاحات صورت می پذیرد؛ زمانی که مشروعیت قدرت نزد رعایا از میان رفته است. نحوه جابجایی قدرت برحسب زمان و مکان و ساختار نیروهای درگیر، اشکال متفاوت به خود می گیرد.

روبسپیر ، پیش از گیوتین

پیش از تحلیل رابطه انقلاب و ترور، به گوشه ای از داستان انقلاب کبیر فرانسه اشاره ای خواهیم داشت. {در دو بخش: روبسپیر پیش از برپایی گیوتین، و روبسپیر در جنگ و ترور انقلابی} پیش از انقلاب، ماکسمیلیان روبسپیر

حقوق دان و نماینده «طبقه سوم» (Third Estate) در مجلس ملی فرانسه بود. طبقه سوم را کسانی تشکیل می دادند که در صف اشرافیت و روحانیت نمی نشستند، یعنی بورژوازی، دهقانان و سایر اقشار غیر ممتاز.

روبسپیر در دوران تحصیلات اش شاگردی ممتاز بود که کلاسیک های یونانی را به خوبی مطالعه کرده و می شناخت. در اواخر قرن هجدهم در فرانسه، در شهر پاریس، «کلب» های سیاسی مختلفی وجود داشت. روبسپیر به یکی از آنها به نام «کلب بروتون» پیوست و همین باشگاه بود که بعدها در جریان انقلاب فرانسه «کلب ژاکوبن» نام گرفت. روبسپیر بیشتر وقت خود را صرف تبلیغ و تهییج سیاسی در این کلب می کرد.

در سال ۱۷۸۹، سال شروع انقلاب، پس از بلوای عمومی، دولت حکومت نظامی اعلام کرد. در این هنگام، روبسپیر به عنوان نماینده جناح «چپ» از این مواضع دفاع می کند: مخالفت با حکومت نظامی، مخالفت با هر نوع مجازات اعدام، و اصلاح قانون. دیدگاهها و خواسته های روبسپیر و همفکران اش، به عنوان حقوق دانان روشنفکر طبقه متوسط که مواضع لیبرال دارند، چندان متمایز از مواضع دیگر نمایندگان مجلس نیست.

تنها پس از اوج گیری جنبش مردم و طی یکی دوسال پس از شروع این جنبش، دیدگاههای روبسپیر و همراهان اش پا به پای حرکت انقلابی رادیکالیزه می شود و کلب ژاکوبن را در میان فرودستان محبوب می کند. (از اینجا به بعد شباهتهای بسیاری را با سیر وقایع انقلاب اکتبر و نقش لنین و همراهان اش در جناح بلشویک حزب سوسیال دموکرات روسیه می بینیم.) در سال ۱۷۸۹، با گسترش حرکت مردم، لوئی شانزدهم پادشاه وقت قصد فرار می کند. متعاقباً وقتی که او را دستگیر می کنند و برمی گردانند، روبسپیر درخواست می کند که لوئی از مقام اش خلع شود و قدرت اجرایی به مردم واگذار گردد. اما مجلس اعلام می کند که لوئی قربانی یک کودتای اشرافی

شده و فرار او از ترس مردم نبوده است. مجلس تصمیم می گیرد پادشاه در مقام خود ابقا شود.

به اعتراض، روبسپیر و کلوب ژاکوبن و سایر سیاستمداران رادیکال به اتفاق مردم دست به تظاهرات خیابانی می زنند. ارتش به رهبری لافایت به روی مردم تیراندازی می کند. پنجاه نفر از مردم بی سلاح کشته می شوند. موضعی که ژاکوبن ها در این درگیری به نفع مردم می گیرند باعث می شود که روبسپیر، دانتون، مارا، میرابو، سن ژوست، و سایر ژاکوبن ها مورد تحسین و ستایش طبقات محروم (پله بین ها) قرار بگیرند. این نخستین پیوندهاست میان روشنفکران انقلابی طبقه متوسط — که خودشان را فرزندان خلف جنبش روشنگری اروپایی و تفکر غیردینی و دموکراتیک می دانستند — و توده عوام یا «خلق» که از امتیازات اشرافی و ظلم دربار به ستوه آمده بودند.

انقلاب اجتناب ناپذیر

سال بعد، هنگامی که جنگ با اطریش و پروس قریب الوقوع به نظر می رسید، علارغم نظر دربار و علارغم مواضع «ژیروندن» ها که از نیروهای چپ مدافع جنگ بودند، روبسپیر با جنگ مخالفت کرد چون به نظر او جنگ باعث می شد که دستاوردهای انقلاب به خطر بیفتد و تثبیت دربار را به دنبال داشته باشد. اما به رغم تلاش او و کلوب ژاکوبن، در سال ۱۷۹۲ جنگ با اطریش و پروس درگرفت و به خاطر روحیه وطن پرستانه مردم، در ابتدا از طرفداران روبسپیر کاسته شد؛ اما شکست های پیاپی در جنگ، فرار سربازان از جبهه، خیانت فرماندهان و روحیه شکست باعث بی آبرویی شاه شد و مردم به کاخ تویلری حمله بردند و خواهان خلع ید از شاه شدند.

در این جوّ شورشگرانه و در این لحظه تاریخی، یعنی اواسط ماه ژوئیه ۱۷۹۲، روبسپیر و ژاکوبن ها هنوز خواهان قیام توده ای نبودند و شعار برقراری «کنوانسیون ملی» و اصلاح قانون اساسی را می دادند. ژيروندن ها (رقبای ژاکوبن ها در مجلس که با اصطلاح امروزی می توانیم آنها را لیبرال چپ

بخوانیم) که از فشار توده ای و جوّ هرج و مرج به وحشت افتاده بودند به حمایت از شاه برخاستند. ژيروندين ها از اعلام جمهوري و رأي اکثريت پابرهنه ها (سان کولوت ها، اقشار پايين، کسبه خرد، مستضعفان) واهمه داشتند. اما مردم و رهبران خلقي شان کميته اي انقلابي به نام «کميته هماهنگي» (کورسپاندنس کوميتي / Correspondence Committee) درست کردند — روبسپير با آنها نبود اما تماس نزديک داشت — قيام را سازمان دادند و به دنبال قيام ارگاني به اسم «کمون انقلابي» تشکيل شد، چيزي شبیه حالت «قدرت دوگانه» يا دولت مضاعف در برابر دربار.

درماه اوت، لوئی از کاخ تويلري فراري شد و «کنوانسيون ملي» (به جای مجلس قانونگذاري بي اعتبارشده) برقرار گشت و رسماً تشکيل جمهوري را اعلام کرد.

روبسپير، دانتون، مارا و ديگر رهبران کلوب ژاکوبن همه نماينده «کنوانسيون ملي» بودند. در اين مجلس مبارزه ميان ژيروندين ها و ژاکوبن ها اوج گرفت. روبسپير در اين مجلس نقش مهم آژيتاتور انقلابي را بازی کرد و به جای مراسم قانوني محاکمه لوئی (که ژيروندين ها خواهان آن بودند) خواهان اعدام پادشاه به عنوان خائن به انقلاب شد. به مدت کوتاهی، با طرد رهبران ژيروندين از مجلس، لوئی شانزدهم پادشاه فرانسه در ۲۱ ژانويه ۱۷۹۳ اعدام شد.

بخش دوم

انقلاب و ترور

دربخش گذشته از شروع انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ صحبت کردیم و رادیکالیزه شدن تدریجی آن تا اعدام پادشاه لوئی شانزدهم در سال ۱۷۹۳. رادیکالیزه شدن انقلاب منجر به دوره دوساله ای از جمهوری ژاکوبن شد که به «حکومت ترور» شهرت دارد. منظور از «ترور» سرکوب قهرآمیز ضد انقلاب و نیروهای مظنون به همکاری با ضدانقلاب است. این دوره از سال ۱۷۹۲ تا ۱۷۹۴ به طول انجامید. در پایان آن، در تاریخ نهم ترمیدور (با تاریخ جدید انقلاب)، رهبر انقلاب روبسپیر دستگیر و اعدام شد. سپس حکومتی متعادل ولیبرال بر سرکار آمد که قادر نشد ثبات و امنیت کشور را احیا کند. به فاصله پنج سال، در هجدهم برومر ۱۷۹۹، یک ژنرال جوان با یک کودتا دیکتاتوری نظامی اعلام کرد. نام این ارتشی جوان ناپلئون بود.

چرا انقلاب «طبقه سوم» یا انقلاب بورژوا دموکراتیک فرانسه — انقلابی که با تأسیس جمهوری و اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند مسیر تاریخ اروپا را برای همیشه دگرگون کرد — رادیکالیزه شد و به حکومت ترور انجامید؟

گفتیم که علارغم تلاش روبسپیر و کلوب ژاکوبن برای جلوگیری از جنگ با اطریش و پروس، در سال ۱۷۹۲ نبرد با این دو کشور در گرفت. ارتش فرانسه در اوان جنگ در مرزهای شرقی پیروزی هایی به دست آورده بود اما به زودی دوباره به عقب رانده شد. ژنرال دوموریه، رهبر ارتش، که مجبور به عقب نشینی شده بود، تصمیم گرفت با حمله به «کنوانسیون ملی» و دولت جدید، علیه جمهوری تازه تأسیس دست به کودتا بزند، اما موفق نشد (مقایسه کنید با نقش ژنرال کورنیلوف در انقلاب روسیه). ژيروندين ها (رقيب ان ژاکوبن ها که با

اصطلاحات امروزه شاید بتوان آنها را «لیبرال» نامید که پشت پرده با ژنرال دوموریه تماسهایی برقرار کرده بودند، با شکست کودتای او، بی اعتبار شدند.

دانتون مسؤول نیروهای نظامی شد و با هدایت روبسپیر دو نهاد مهم شکل گرفت؛ یکی «دادگاه عالی انقلابی» (The Revolutionary Tribunal) و دیگری «کمیته حفاظت عمومی» (The Committee of Public Safety). این دو نهاد ارکان اصلی «حکومت ترور» را تشکیل دادند.

از این به بعد هر حرکت و جنبشی که بر ضد جمهوری تازه تأسیس صورت می گرفت به عنوان اقدام ضدانقلابی محکوم و سرکوب می شد. وقتی که مردم به خاطر کمبود غذا و گرانی دست به آشوب زدند، روبسپیر این حرکت را به عنوان بلوای اشراف محکوم کرد، اما زمانی بعد که نمایندگان اقشار فرودست مردم خواهان تصفیه کنوانسیون از عناصر فرصت طلب شدند، روبسپیر و ژاکوبن ها جانب آنها را گرفتند تا ژيروندين ها را از کنوانسیون بیرون کنند. اخراج ژيروندين ها با زور و با استفاده از «گارد ملی» و با استخدام سان کولوت ها (پا برهنه ها) به مزد دوفرانک در روز، عملی شد.

وحدت کلمه

روبسپیر که دو سال پیشتر مواضع {به اصطلاح} «لیبرالی» داشت (دفاع از مجلس و حمایت سرسختانه از آزادی بیان، لغو مجازات اعدام)، اکنون اعتقاد پیدا کرده بود که برای حفظ انقلاب و جمهوری، و به منظور جلوگیری از بازگشت سلطنت و اشراف، باید با حمایت سان کولوت های مسلح، یک دولت مرکزی قدرتمند تشکیل شود. او اعلام کرد، «چیزی که ما به آن نیاز داریم یک اراده واحد است. این قیام باید ادامه پیدا کند تا همه اقدامات لازم برای حفظ جمهوری به سرانجام برسد. توده ها باید از کنوانسیون و متقابلاً کنوانسیون از توده ها حمایت کنند.»

در اواخر سال ۱۷۹۳ دولت انقلابی متمرکز رسماً موجودیت پیدا کرد. اما نه تنها جنگ با اتریش و پروس خاتمه نیافت و تحریکات ضد انقلابی بیشتر شد، بلکه دهقانان ایالت «ونده» (Vendee) علیه دولت انقلابی دست به شورش زدند.

جنگ «ونده» (از مارس تا دسامبر ۱۷۹۳) طولانی ترین و خونین ترین جنگ داخلی بود که در آن روستائیان شورشی زیر پرچم «خدا و شاه» دست به قیام زدند. دولت مرکزی، شورش ونده را به عنوان قیام اشرافیت ضدانقلابی به شدیدترین وجه سرکوب کرد. برخی تاریخنگاران ضد ژاکوبن (فرانسوا فوره برای مثال) اعتقاد دارند روستائیان ونده به راستی شاه پرست نبودند بلکه به خاطر خدمت نظام و اعزام اجباری و فشارهای دولتی به اغتشاش پرداختند و سپس آلت دست اشراف محل قرار گرفتند. کارل مارکس در رساله معروف «هجدهم برومر» به طور گذرا قیام ونده را حرکتی از سوی روستائیان واپسگرا برمی شمرد. در این اوان وضع معیشت مردم رو به وخامت گذاشته بود. قیمت اجناس و مواد غذایی به طرز سرسام آوری بالا رفته بود. اداره امور در شهرستانها می رفت که از کنترل دولت خارج شود و هرج و مرج به وجود آید. ارتش در جنگ موقعیت خوبی نداشت و در آستانه شکست بود. در نتیجه، اتکای دولت مرکزی به دو ارگان انقلابی «کمیته حفاظت ملی» و «دادگاههای انقلابی» بیشتر و بیشتر می شد. دولت با اتکا به سان کولوت های مسلح موفق شد اراده خود را برای ایجاد نظم تحمیل کند.

دولت انقلابی به رهبری روبسپیر آشوب ها را سرکوب کرد، قیمت ها را به زور پائین آورد، قوانین زیادی مربوط به آموزش و صنعت و امور مدنی و دارائی دهقانان گذراندند، ارتش جمهوری را تجدید سازمان کردند، و موفق شدند قوای دشمن را در تابستان ۱۷۹۴ از خاک فرانسه بیرون برانند.

در این دوره انقلابی، گردن ۱۸ هزار نفر به گیوتین سپرده شد و حدود ۲۵ هزار تن دیگر به نیز به طرق مختلف کشته شدند. افراطیان «چپ» نیز سرکوب

شدند. چپگرایان یا «ابرتیست ها» از حامیان رادیکال فلسفه روشنگری و به شدت دین ستیز بودند (مقایسه کنید با حامیان شوراها و انقلاب مداوم در انقلاب روسیه). در داخل حکومت، جناح «راست»، یعنی دانتون و طرفداران اش به همراه چندتن از رهبران برجسته ژاکوبن که نمی خواستند خشونت انقلابی بالا بگیرد، به گیوتین سپرده شدند (مقایسه کنید با بوخارین و طرفداران «نپ» در انقلاب روسیه).

تا آنکه نوبت به خود روبسپیر رسید. درست چهار ماه پس از اعدام دانتون، در اوج اقتدار و محبوبیت روبسپیر، علیه او کودتایی صورت می گیرد. توطئه کنندگان خود نمایندگان از مجلس بودند که به خاطر اعمال نفوذها و سوء استفاده از موقعیت، مورد پیگرد مأموران ویژه تسخیر ناپذیرها یا «فسادناپذیران» (incorruptibles) قرار گرفته بودند. در فضای رعب و بی اعتمادی تحت حکومت فسادناپذیر و فضیلت طلب روبسپیر، سایر نمایندگان مجلس نیز از ترس جان از کودتاکنندگان حمایت کردند. آنها روبسپیر، سن ژوست، کوتون، و دیگر رهبران انقلابی ژاکوبن را متهم به دیکتاتوری فردی کردند. ماکسیمیلیان روبسپیر و ۲۱ تن از نزدیک ترین یاران اش ابتدا به «دادگاه عالی انقلابی» برده و سپس به گیوتین سپرده شدند. روبسپیر به هنگام مرگ ۳۶ سال داشت و تمامی دارائی اش چیزی معادل سیصد دلار بود.



به این ترتیب، جمهوری دموکراتیک ژاکوبن، در آخر تابستان ۱۷۹۴ جای خود را به جمهوری ترمیدور داد. در انتهای پنج سال ناامنی و بی ثباتی ترمیدور، در هجدهم برومر ۱۷۹۹، این حکومت با کودتای نظامی ناپلئون بوناپارت ساقط می شود. در سال ۱۸۰۴ ناپلئون خود را امپراتور می نامد. این پایان جمهوری فرانسه اما آغاز تثبیت و نهادینه شدن جامعه نوین بورژوازی یا جامعه طبقات متوسط است.

بخش سوم

فلسفه و انقلاب

امانوئل کانت را فیلسوف انقلاب کبیر فرانسه خطاب کرده اند. این اندیشمند بزرگ ایدآلیسم کلاسیک آلمانی، نه تنها بانی یکی از بزرگترین انقلابات تاریخ تفکر بود، انقلابی که آنرا انقلاب کوپرنیکی در فلسفه نامیده اند، بلکه از مهمترین نظریه پردازان فلسفه حقوق انسان، جمهوریت، صلح بین الملل، جهانشهروندی (کاسموپالی تانیسم)، و الهام بخش بزرگترین فیلسوفان لیبرالیسم برابری خواه و عدالت طلب در عصر ما — کسانی چون جان رالز، نوربرتو بابیو، و یورگن هابرماس — بوده است. ایدآلیسم کلاسیک آلمانی (کانت، فیخته، شلینگ، و هگل) فلسفه عصر روشنگری محسوب می شود. کانت اندیشه پرداز بزرگ روشنگری اروپایی است.

تحول بزرگ ورود به عصر مدرن را که کشور فرانسه با انقلاب کبیر خود و یک سلسله انقلابات بورژوازی دیگر از سر گذراند، آلمانی ها نه در عرصه سیاست بلکه در عرصه تفکر به اجرا گذاشتند. این حکمی است که از جمله از زبان هاینریش هاینه و کارل مارکس شنیده ایم. هاینریش هاینه است که رادیکالیسم فلسفه کانت و فیخته را به ترتیب با رادیکالیسم سیاسی روبسپیر و ناپلئون مقایسه می کند. این شاعر بزرگ آلمان با غرور هشدار می دهد به هنگام رویارویی با ایده آلیسم کلاسیک آلمانی به هوش باشید که دست تان آتش نگیرد! امانوئل کانت بود که دئیسم (خدا باوری عقلی) را برای همیشه دفن کرد به نحوی که پس از او هیچکس نتوانست در پهنه اندیشه این جسد را دوباره زنده کند؛ درست به همان نحو که هیچ کس نتوانست پس از کوپرنیک زمین را دوباره به جایگاه «مرکز کائنات» بر نشاند.

اما حقیقت آن است که فلسفه سیاسی کانت یک فلسفه غیرانقلابی و اصلاح طلبانه است و برخلاف نظر هاینه از آن آتش انقلاب بر نمی خیزد. کانت حامی انقلاب آمریکا و انقلاب فرانسه بود اما فلسفه سیاسی خود را چنان فورمول بندی کرد که طبق آن هرگونه انقلاب، هرگونه نافرمانی مدنی، و هرگونه سرپیچی از قانون غیرمجاز انگاشته شود.

امانوئل کانت فیلسوف روشنگری فکری یا روشن اندیشی و اندیشه پرداز اخلاق غیردینی و قانونیت است. مخالفت او با حرکت انقلابی بیش از آنکه متوجه بروز خشونت باشد، دلمشغول تنویر افکار عمومی و نگران از قانون شکنی است. هنگامی که مقاله معروفش را با عنوان «روشنگری چیست؟ پاسخ به یک پرسش» نوشت، هنوز پنج سال تا شروع انقلاب کبیر فرانسه و هشت سال تا حکومت انقلابی ژاکوبن ها فاصله بود. در این مقاله کانت می نویسد، «دستیابی مردم به روشنگری تنها به شکل تدریجی تحقق می پذیرد. یک انقلاب شاید بتواند استبداد خودکامه و بهره کشی تاراجگر و قدرت طلب را پایان بخشد اما هرگز باعث اصلاح واقعی طرز فکر مردم نخواهد شد. در واقع، تعصبات تازه جای تعصبات پیشین را می گیرند و [دوباره] تبدیل به افساری می شوند که با آن انبوه توده نادان زیر کنترل درآید.» (۱)

گفتیم کانت مدافع انقلاب فرانسه بود. برخی از همدوره های کانت او را ژاکوبن خطاب می کردند. سردمداران انقلاب فرانسه نیز نیک می دانستند که فلسفه کانت، دستاورد بزرگ عصر روشنگری، می تواند نماینده نظری انقلاب آنها باشد. یکی از بنیانگذاران و متفکران کلوب ژاکوبن، آبه سی یز، که نماینده مجلس بود، به نیابت خویش رئیس «کمیته حفاظت عمومی» را به آلمان فرستاد تا نظر رسمی کانت و همکاری او را در تدوین قوانین جدید طلب کند. گویا پاسخ کانت مفقود شده است. مارکس نیز کانت را فیلسوف انقلاب فرانسه می داند.

اما کانت به طور مستقیم از انقلاب، یا از انقلابیان درگیر، حمایت نمی کند؛ بلکه از ایده انقلاب و کسانی که با شور و شوق ناظر آن اند، و لزوماً خود در انقلاب شریک نیستند، دفاع می کند (۲). فکر انقلاب، اصل آزادی طبیعی و حقوق فردی است در برابر امتیازات اشراف و وابستگی رعایا؛ ایده یا روح جمهوریخواهی در برابر حکومت مطلقه؛ انسانگرایی انقلاب در برابر تسلط دین و خرافه و سلطنت مقدس؛ و بی تردید حق و باز هم حق، به ویژه حق مالکیت فردی.

این ها همه دستاوردهای تیپیک انقلابهای بورژوایی اروپا است. اما کانت، در عین دفاع از نیت و محتوای انقلاب، از شکل قانون شکن یا قهرآمیز آن انتقاد می کند. پروسه انقلابی همچون یک واقعه سیاسی، در برگیرنده مقاومت مدنی، قیام، و خود حرکت انقلابی، از نظر کانت مردود است. مردود است زیرا انقلابیان برای رسیدن به عدالت و صلح، خود ناعادلانه رفتار می کنند. عدالت از دید کانت مستقیماً از اجرای قانون ناشی می شود. نقض قانون رفتاری غیرعادلانه است.

اگر بپرسیم در شرایطی که دولت خود قانون شکنی می کند، یا در شرایطی که ماهیت توتالیتار دولت مانع تغییر مسالمت آمیز قانون اساسی است، تکلیف رعایا یا شهروندان چیست، آیا سرپیچی از قانون کماکان عملی غیراخلاقی و نامشروع است، کانت پاسخ روشنی نمی دهد. حتا اگر فراتر برویم و با توجه به تجربه های تلخ چند دهه اخیر، از جمله در کشور خود ما، بپرسیم اگر دولت خود قدرت سازمانیافته فراقانونی، یا حق کشی (قانون شکنی) نظامیافته مبتنی بر قهر باشد، تکلیف شهروندان در برابر آن چیست، بازهم در نوشته های سیاسی کانت پاسخ روشنی نمی یابیم.

کانت مدافع و مبلغ مفهومی از حقوق انسانی در جامعه است که طبق اصول اخلاقی عام و جانشمول تدوین شده باشند. این حقوق خصلتی غیرجانبدار و «بی طرف» باید داشته باشند و از همین رو جهانشمول (یونیورسال) اند. به

عبارت دیگر این حقوق باید برای همهٔ انسانها در شرایط جامعهٔ مدرن در هر مکان و زمانی قابلیت اجرایی داشته باشند. حقوق انسان مبتنی بر اصول عام اخلاقی است و اصول عام اخلاقی اصولی عقلانی اند؛ یعنی هر فرد به نیروی عقل می تواند بفهمد که آزادی او و دیگران در گرو اطاعت از این اصول است.

از همین رو تئوری کانتی دولت نیز خصلتی تجویزی و نه تاریخی دارد. دولت باید نمایندهٔ عقلانیت جمعی انسانها باشد و طبق اصول حقوق بشر و اخلاقیات عام عمل کند؛ دولت باید به نحوی عمل کند که «نفع همه» مقدم بر منافع خاص گروهها و دسته ها باشد.

پس بحث کانت را در خصوص انقلاب چنین خلاصه می کنیم. متفکر بزرگ عصر روشنگری پس از آنکه از فکر انقلاب کبیر فرانسه و روح جمهوریت در برابر رژیم گذشته دفاع می کند، فلسفهٔ خود را چنان فرمولبندی می کند که در برابر هر حرکت انقلابی بایستد. وجود هر نوع نظام حقوقی، ولو ناعادلانه، بهتر از بی حقوقی ناشی از قانون شکنی انقلابی است. قانونیت مقدم بر هر چیز است و نیز راه حل هر مشکل. هیچ مشکلی، از جمله خودکامگی سلطان یا روابط نابرابر مبتنی بر امتیاز را نمی توان با بی قانونی حل کرد.

برای مثال اگر کسی در ایران امروز بخواهد کانتی عمل کند باید هرگونه تحولی را منحصراً در چارچوب قانون اساسی دیکتاتوری شیعی و قوانین دیگر این حکومت طلب کند. خروج از قانونیت و نافرمانی مدنی، و به طریق اولی حرکت انقلابی، طبق دیدگاه کانتی مجاز نیست. تحول سیاسی و اجتماعی باید با تغییرات در قانون اساسی و به شیوهٔ قانونی آغاز شود. اگر گفته شود خود این حکومت بر اثر یک انقلاب برسر کار آمده است، و از آنجا که انقلاب در هر شکل خود برای کانت ناموجه است پس حکومت برآمده از انقلاب هم باید نامشروع باشد، کانت این استدلال را نیز رد می کند. درست است که در زمان رژیم سابق، تخطی از قانون اساسی آن نامشروع بود، اما به محض آنکه حکومتی دیگر جای آنرا گرفت، بی توجه به شیوهٔ به قدرت رسیدنش، اگر آن دومی

موفق شده باشد برای خود قانونیتی تازه برپا دارد، باز حکم کانتی مشمول رژیم جدید نیز می شود: این حکومت تازه نیز مشروعیت قانونی مختص خود را دارد و نافرمانی علیه آن، قانونی شکنی در آن، عملی غیر اخلاقی و غیرمجاز خواهد بود.

اگر انقلاب مجاز نیست و رفورم امکان ناپذیر، راه تحول اجتماعی چیست؟

(۱) نوشته های سیاسی کانت به زبان انگلیسی، ص ۵۵ در:

Kant, *Political Writings*, Edited by Hans Reiss, Translated by H. B. Nisbet, (Cambridge University Press, Reprinted 1991) p. 55

(۲) همان ص ۱۸۲

بخش چهارم

انقلاب و فکر آزادی

هگل — فیلسوف آلمانی — نوزده ساله بود که انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) به وقوع پیوست. او در آنهنگام در دانشکده ای در شهر توبینگتن به تحصیل علوم دینی مشغول بود و با دو همدانشکده ای خود، هولدرلین و شلینگ، پیمان دوستی محکمی بسته بود. هولدرلین بعدها بزرگ ترین شاعر آلمان شد و شلینگ یکی از برجسته ترین فیلسوفان ایده آلیسم کلاسیک آلمانی. این سه نابغه جوان شیفته انقلاب رهایی بخش فرانسه شدند. آنها مثل بسیاری از جوانان تحصیل کرده آلمانی در آن دوران، انقلابی مشابه را در دوک نشین های فئودالی خود، راه حل بیرون آمدن از عقب ماندگی فرهنگی، خرافه پرستی دینی، و ستم پادشاهی به شمار می آوردند. انقلاب برای این آرمانگرایان نه تنها تحولی سیاسی بلکه یک نوزائی فرهنگی و اخلاقی کامل، و ارمغان آورنده روشنگری و مدرنیته به شمار می رفت.

در تاریخ فلسفه روشنگری قصه ای معروف از دوستی این سه نابغه آلمانی نقل شده است که به احتمال زیاد صحت ندارد اما تکرار آن در بیوگرافی این سه تن نشاندهنده اهمیت معنایی آن است. روز چهاردهم ژوئیه ۱۷۹۳، یعنی یک سال پس از روی کار آمدن ژاکوبن ها و اعلام جمهوری فرانسه، هگل، هولدرلین، و شلینگ در حواشی شهر دانشجویی خود درختی به نام «درخت آزادی» برپا می کنند و با خواندن سرود «مارسی یز» (سرود ملی فرانسه که شلینگ متن آنرا به آلمانی ترجمه کرده بود) به دور آن درخت می رقصند و پایکوبی می کنند. هگل تا پایان عمر شصت و یک ساله خود ستایشگر انقلاب فرانسه باقی ماند و هرساله در سالگرد این انقلاب لیوان شراب اش را بالا برد.

فلسفه آزادی و مدرنیت

هگل یکی از مهمترین متفکران روشنگری اروپائی و آخرین فیلسوف بزرگ ایدئالیسم کلاسیک آلمانی است. فلسفه هگل فلسفه آزادی و مدرنیت است. برخی مفسران تفکر او را فلسفه انقلاب نیز نامیده اند. هگل راوی و روشن کننده درک آدمیان از آزادی طی تاریخ جهانی است. به زبان دقیق تر، او انکشاف تاریخی آگاهی نسبت به آزادی را برما پدیدار می کند. او تاریخی می اندیشد، مفاهیم را در تحول و تطور تاریخی خود دنبال می کند، و پدیدآمدن اشکال آگاهی — از جمله آگاهی نسبت به شرایط و لوازم آزادی (freedom) در جوامع بشری از ابتدا تاکنون — را در دگرگشت های تاریخی / فرهنگی / مفهومی خود دنبال می کند.

نام دیگر تاریخی اندیشیدن، بینش دیالکتیکی است. بینش دیالکتیکی به نسبت تاریخی پدیده ها وقوف دارد. مفاهیم، تئوری ها، جهان بینی ها، عمل اجتماعی، و ساختارهای سیاسی در بستر تاریخ ثابت نمی مانند. در نتیجه هیچ اصلی مطلق و جهانشمول (همیشگی — همه جایی؛ یونیورسال) نیست، از جمله اصول اخلاقی. {مقایسه کنید با آنچه در بخش پیش درباره اصول اخلاق کانت گفتیم.} این اصول تابع شرایط مشخص اجتماعی و فرهنگی و منبعث از هستی اجتماعی گروه های متفاوت است. اما حرکت تاریخ نیز حرکتی عینی است، بدان معنی که این حرکت به اختیار و تابع تمایل و خواست فرد فرد انسانها نیست. انسانها زمانی معنی واقعی یک پدیده تاریخی را درمی یابند که مدتی از وقوع آن گذشته باشد. در گیرودار یک حرکت سیاسی، یا هر موقعیت تاریخی، امکانپذیر نیست که یک فرد خود را از آگاهی نسبی تاریخی خود بیرون بکشد و از جایگاهی ماوراء نسبت تاریخی، مثلاً از جایگاه «عقل» کل یا «حقیقت» مطلق (پایان تاریخ) به دآوری بپردازد.

روابط میانگروهی مقدم بر فردیت

هگل در خانواده ای مذهبی بار آمده بود که جد اندر جد آنها از روحانیان روشن اندیش کلیسای پروتستان بودند (بجز پدرش که دیوانی و سکولار بود).

تحصیلات دبیرستانی او شامل مواد درسی روشنگری و کلاسیک های یونانی می شد. تعلق قلبی هگل به مسیحیت، یا بهتر گفته باشیم ارزش های مسیحی (در عین بیزاری از الاهیات سنتی)، در دیدگاه او تنشی را میان میراث پاگان یونانی و ایمان دینی باعث می شد. **رومانتی سیسم آلمانی** در عصر هگل، که واکنشی هنری - عرفانی - زیباشناختی و شبه فلسفی در برابر عقلانیت روشنگری بود، بر اندیشه او اثری همیشگی به جا گذاشت. فلسفه هگل سرآغاز جدی ترین تلاش برای پذیرش انتقادی لیبرالیسم بورژوازی (فلسفه حقوق فردی و جامعه مدنی) و همزمان فرارفتن از آن به سمت تعریف حق و آزادی فراسوی فردگرایی در جامعه مبتنی بر رقابت است. در دیدگاه هگل، عدالت از آزادی برمی آید. بدون استقرار آزادی، عدالت ناممکن است. {مقایسه کنید با آنچه در بخش پیش درباره عدالت و قانونیت نزد کانت گفتیم.}

آزادی برای هگل فقط به آزادی فردی محدود نمی شود (آزادی منفی). آزادی برای او در وهله اول در ساختار روابط متقابل انسانها، تحقق می یابد. آزادی یک ساختار عینی است؛ و مثل هر ساختار عینی تابع «ضرورت» است. آزادی یک وضعیت ثابت نیست بلکه در مسیر تاریخ (یا در مسلخ تاریخ به قول هگل) به تدریج متحقق می شود. تحقق آن در گرو تغییر روابط میانگروهی است، نه در جسارت یک فرد که هر لحظه اراده کند بتواند از قیومیت و نابالغی به در آید و به روشنگری برسد.

ترور

هگل به جناح میانه روی انقلاب فرانسه، یعنی ژيروندن ها سمپاتی داشت و به همین مناسبت، در همان جوانی هنگامی که اخبار برپائی گیوتین ها و اعدام ها به او رسید، نسبت به ژاکوبن ها بدبین و بی اعتقاد شد اما نظرش را راجع به خود انقلاب تغییر نداد. هگل پس از کودتای ناپلئون بوناپارت نیز حامی این ارتشی جوان شد که به زودی خود را امپراتور اعلام کرد؛ امپراتوری روشنگر که با قوانین بورژوازی خود دستاوردها انقلاب کبیر را تثبیت کرده بود. جنگهای

ناپلئون برای هگل به مثابه ادامهٔ انقلاب فرانسه بود. لودویک بتهوون نیز سنفونی معروف اروئیکا را برای ناپلئون نوشت.

هگل در ۳۵ سالگی شاهکار خود «پدید/ارشناسی روح» را به پایان برد. در یک سلسله سخنرانی که در دانشگاه «یه نا» در همان سالها، یعنی سالهای ۱۸۰۵-۶ ایراد کرده و در آنها موضوعات کتاب خود را تشریح نموده، از جمله دربارهٔ ترور در انقلاب فرانسه صحبت کرده است. بخش کوتاهی از کتاب او نیز با همان زبان بسیار دشوار هگلی، تحت عنوان «آزادی مطلق و ترور» به همین موضوع می پردازد. او در سخنرانی هایش اشاره می کند اگر در ابتدای کار، انقلاب فرانسه برای مقاومت در برابر هجوم نظامی ضدانقلاب به ضرورت می بایست به ترور متوسل شود، پس از تثبیت رژیم جدید این ضرورت از میان می رود. بنابراین اصرار روبسپیر برای ادامهٔ حکومت ترور به زودی ضرورت خود را از دست داد و برکناری [اعدام] خود او ضروری شد.

داوری منفی هگل در بارهٔ شتاب انقلاب برای رسیدن به آزادی از راه ترور، تنها شامل رویداد انقلاب نمی شود و از آن فراتر می رود. هگل معتقد است تمامی پروژهٔ روشنگری — که انقلاب کبیر فرانسه نماینده آن بود — با انکار کامل ایمان دینی (faith) به یک پیروزی زودرس قناعت می کند و در نتیجه قادر نمی شود آنچه را که وعده داده — فردیت غیریگانه از جمع، آگاهی خودمختار اما هماهنگ با «روح» یا فرهنگ جمعی — به اجرا بگذارد. روشنگری باید بتواند آنچه را که مدعی است عقل به تنهایی فراهم می کند، و درعمل عقل از انجام آن بازمی ماند، با ادغام نوعی ایمان دینی، یا به زبان امروزی نوعی «پروژهٔ معنویت» یا اخلاق اجتماعی، میسر سازد. منظور هگل البته دستگاه کشیشان و حامیان دولتی آنها نیست، دستگاهی که به عقیدهٔ او روشنگری و مدرنیت به درستی آنرا برای همیشه پائین کشیده است. (فنومنولوژی - بخش «روشنگری و ایمان» بلافاصله قبل از بخش «آزادی مطلق و ترور»)

هگل روشن می کند که برای فائق آمدن بر کمبودهای روشنگری، نمی توان دولت - شهر یونانی را، به شکل دموکراسی مستقیم و اراده عام شهروندان دوباره بازسازی کرد. او (در بخش «آزادی مطلق و ترور») به طور غیرمستقیم به ژاکوبنیسم حمله می کند. به نظر می رسد منظور او از آزادی مطلق یکی شدن اراده فردی و جمعی است، جایی که اتوریته انقلابی خود را جانشین اراده عام می کند.

اما ترور ژاکوبن طرح مسأله می کند. ترور ژاکوبن برای تحمیل اراده واحد یا اراده عامه مردم و فائق آمدن بر اختلافات مهلک میان شهروندان، خود راه حل نیست اما وقوع آن، یا تکرار آن در شرایط مشابه تاریخی، باعث می شود که جامعه مدنی، یا جامعه بورژوایی «مسأله ساز» شود. آن نشان می دهد که فورم این جامعه نیز نمی توان پایان تاریخ باشد بلکه باید خود را نگهدارد و همزمان از خویش فراتر برود و نوع تازه ای از روابط اجتماعی را جایگزین سازد.

حق و آزادی

در فلسفه سیاسی هگل مسأله ای مطرح می شود که تا همین امروز اهمیت خود را حفظ کرده است. این مسأله آشتی دادن دو قطب آزادی فردی (در جامعه رقابتی بورژوائی یا «جامعه مدنی») است با همبستگی اجتماعی یا کمونیت (به شکل نظام اخلاق اجتماعی)، به نحوی که یکی دیگری را تحت الشعاع قرار ندهد یا فرد از جامعه بیگانه نگردد. انسانها همزمان، هم به عنوان فرد (یا سوژه)، خودمختار باشند و هم بخشی از یک هستی بزرگتر، به نحوی که زندگی اجتماعی مظهري از زندگی افراد آن جامعه باشد، نه اجباری در برابر آن. برای رسیدن به چنین جامعه ایده آلی البته فلسفی اندیشیدن کفایت نمی کند بلکه باید مقدمات عینی و تاریخی آن هم موجود باشد.

هگل از بیست و چندسالگی به بعد، با مطالعه نوشته های روشنگران اسکاتلندی، از جمله آدام اسمیت، به اهمیت اقتصاد سیاسی سرمایه در جامعه مدنی پی برد و به تدریج به این نتیجه رسید که کلید تحقق اهداف انقلاب

(تثبیت حق، آزادی، و عدالت)، روشن ساختن مکانیسم رابطه جامعه مدنی و دولت است. در بارآورترین و آخرین مرحله تفکرش، هگل به طور جدی به مطالعه اقتصاد سرمایه پرداخت تا رفتار اجتماعی در حوزه مبتنی بر نفع خصوصی و منافع شخصی را از دیدگاهی جامعه شناختی و نه صرفاً فلسفی مطالعه کند. رساله «فلسفه حق» ثمره این دوران است.

فلسفه هگل به ما می آموزد که حق و آزادی واقعی و همگانی در جامعه، از راه انکار یا میانبر زدن لیبرالیسم (بخوان کانتیانیسم) به دست نمی آید بلکه از راه پذیرش، ادغام، و فرارویش انتقادی از لیبرالیسم میسر خواهد شد. انقلاب نیز باید همین خصلت را داشته باشد، چه در پهنه فرهنگ، چه در عرصه سیاست. این نکته ای است که به هنگام بررسی انقلابهای کشور خود ما، انقلاب مشروطیت، «انقلاب سفید»، و انقلاب بهمن ۵۷، باید بخاطر داشته باشیم. انقلاب مشروطه با فکر آزادی، قانونیت، و دموکراسی؛ «انقلاب سفید» با الغای فئودالیسم، آزادی زنان، گسترش روابط بورژوائی و پیدایش طبقه متوسط؛ و سرانجام انقلاب بهمن در تحول تئوکراتیک خود برای نفی دو انقلاب پیشین.

بخش پنجم

روشنفکران و خشونت انقلابی

به هنگام انقلاب آیا خشونت خود به خود و به ناگزیر «بروز می کند» یا آگاهانه اعمال می شود؟ کسانی که در انقلاب شرکت می کنند، یا کسانی که انقلاب را هدایت می کنند، چه توضیحی برای وقوع خشونت دارند؟ آیا به آن به چشم رویدادی تراژیک نگاه می کنند که ناخواسته بر انقلابیان تحمیل می شود (اقدامی دفاعی) یا برعکس آنرا معادل نوعی عدالت می پندارند که باید فعالانه و بدون ترحم به اجرا گذاشته شود — یعنی خشونت انقلابی به عنوان جبران بی عدالتی های گذشته و همچنین جلوگیری از بازگشت رژیم می که همیشه بی عدالتی را در حق مردم روا می داشت؟

خشونت رسمی

آشکارترین نوع خشونت همان نابودی فیزیکی معاند و منتقد است. این حذف فیزیکی می تواند با زندان و شکنجه و تبعید توأم باشد یا نباشد. اما خشونت تنها به این یک نوع محدود نمی شود. خشونت در گفتار یا خشونت دیسکورسی (که دیگری را به سکوت مجبور می کند) و خشونت در ایجاد ترس روانی (ترور) هم هست که از خشونت فیزیکی برای قدرت اساسی تر و پایه ای تر هستند — هم برای حفظ قدرت و هم برای ضربه زدن به قدرت.

همه این انواع خشونت ها زیر مقوله خشونت «سوپرکتیو» قرار می گیرند، زیرا توسط فاعل انسانی یا «سوژه» به انجام می رسند. اما مقوله دیگری از خشونت نیز هست که «ابژکتیو» است و از عملکرد عینی سیستم سرمایه سربرمی کشد. خشونت ابژکتیو، نامرئی است اما حضور آن به طور روزمره به شکل اجبار رابطه سروری - بردگی در زندگی میلیون ها انسان فرودست بروز پیدا می کند. این خشونت، یک خشونت «سیستمی» است؛ در بطن و ذات نظام حاکم حضور

دارد و از آن قابل تفکیک نیست. بحث ما در اینجا منحصر به مقوله اول یعنی خشونت برهنه است.

خشونت به شکل ترور سازمان یافته، بنیاد نامشهود هرنوع دولت است، اعم از دموکراتیک یا خودکامه. دولت انقلابی حجاب آنچه را که نامشهود است برمی دارد و آنرا به جلوی صحنه می آورد. برعکس، دولت غیرانقلابی خشونت را به منظور دفاع از «نظم» و عقلانیتی به خدمت می گیرد که همواره از سوی آنارشی، هرج و مرج، و «بربریت» تهدید می شود. خشونت نهادی شده دولت در جهت دفاع از «امنیت» در برابر «قانون جنگل» به کار می رود. این توجیه مشروعیت قانونی ترور سازمان یافته در دولت لیبرال - دموکرات مدرن است. ارتش و پلیس مدرن، به عنوان سپاهیان پاسدار نظم موجود، همراه با زندان مدرن، مشروعیت خود را از چنین عقلانیتی می گیرند. رفتار آنها با «دشمن»، هیچ چیز از خشونت تروریست ها، آنارشیست ها، و انقلابیان برانداز کمتر ندارد.

در سطوح فردی، انواع جنون، سرریز شدن ناعقلی، پا گذاشتن آنسوی مرز مجاز، بت شکستن، بندگسیختن، گذر به حیطة تاریک کشش های ناشناخته، رها کردن افسار شور و شهوت، جملگی رفتارهایی هستند که دیر یا زود مجازات خشن خود را از سوی آن عقلانیت نهادی شده رسمی (یا دولتی) دریافت می کنند.

خشم کاریزمائی و خشونت

انقلاب ها به طور عام معطوف به کسب آزادی، برابری، و برادری اند. دستکم اینها شعارهای عامی است که یک گروه، یا نمایندگان یک طبقه، برای بسیج طبقات دیگر و توده مردم از آنها کمک می گیرند. انقلاب در جامعه فاقد عدالت رخ می دهد. انقلابها از این رو از حمایت مردمی برخوردار می شوند که وعده پایان بی عدالتی را می دهند. انقلابها برای استقرار «هدف والا» به وقوع می پیوندند. هدف والا هم یک آرمان معنوی است و هم یک نظام سیاسی این

جهانی. هدف والا استقرار نظام عدل، آزادی، استقلال و صلح است؛ هدف والا برقراری نظام جمهوری، نظام سوسیالیسم، «دموکراسی»، یا استقرار هر «نظام مقدس» دیگر است.

انقلابیان زمانی در میان مردم محبوب می شوند که اعتماد آنها را به عنوان رهبرانی فسادناپذیر و مؤمن به هدف والا جلب کرده باشند. رهبران انقلابی صاحب «کاریزما» هستند. کاریزما چیست؟ کاریزما آن هاله ای از اعتبار معنوی در اطراف یک شخصیت استثنائی است که انسانهای دیگر را به سوی خود می کشد و در آنها احساس احترام و تقدس برمی انگیزد. کاریزما مادرزادی نیست، ارثی نیست، یادگرفتنی هم نیست. کاریزما در آزمون گذشتن از آتش به دست می آید.

منشاء اقتدار معنوی، وجود مادی یا استقامت فیزیکی یک فرد نیست، بلکه استقامت روحی او و ارتباطش با آن امر والا — هدف پیش رو، آرمان انقلاب — است. او به عنوان یک فرد صاحب گوشت و پوست و خون، مثل هر کس دیگری می تواند به خاک بیفتد. اما آنچه پامال نمی شود آرمان او است. او فسادناپذیر است برای آنکه مرگ خود را پیشاپیش پذیرفته است. او از به خاک افتادن و شهادت باکی ندارد زیرا با این کار امر والا را زنده نگه می دارد. اقتدار کاریزمایی، از نوع اقتدار مقدس است. انقلابیان، همانند پیامبران، بت شکن و براندازند. خشم آنها نیز هاله ای از تقدس دارد زیرا نوید دهنده و رهائی بخش است. آنها وعده شکستن میله های زندان را می دهند و با خشونت مشیت به دهان قدرتهای حاکم، فرعون های زمانه، می زنند. انتقام آنها فردی نیست. ترور آنها، همچون خشم الاهی، مقدس است.

جفرسون، روبسپیر، دانتون، گاریبالدی، زاپاتا، لینن، تروتسکی، مائو، گاندی، هوشی مین، کاسترو، چه گوارا، و نلسون ماندلا نمونه هایی از رهبران کاریزماتیک هستند که با جلب اعتماد مردم موفق به کسب قدرت انقلابی شده اند. در دوران مدرن، رهبران انقلابی غالب اوقات از میان روشنفکران و تئوری

پردازان بر می آیند، نه از میان پیران طریقت و شیوخ، یا روحانیان. (در اصطلاح آنتونیو گرامشی، آنها بیشتر روشنفکر «اورگانیک» اند تا روشنفکر «سنتی».) اما همانطور که گفتیم، در کشورهایی که مذهب در آنها قوی و ریشه دار است، سنت های شورشگری ماقبل مدرن آثاری از خود را در جنبش های انقلابی مدرن برجا می گذارد.

جاذبهٔ خشونت برای روشنفکر

هیچ چیز برای روشنفکران طبیعی تر از آن نیست که به سوی انقلاب جلب شوند؛ مگر اینکه خود وابستهٔ قدرت حاکم باشند. به طور معمول، در جامعهٔ اختناق زده، روشنفکران زبان شان بسته است، سانسور می شوند، جلوی چاپ آثارشان را می گیرند، حرف شان به مخاطبان شان نمی رسد. آنها با آنکه بصیرت و قدرت تحلیل دارند منشاء اثری نیستند.

در جامعهٔ اختناق زده یا در فرهنگ سراسر کاسبکار و مالدوست و پول پرست، روشنفکران از راه کار روشنفکرانه نمی توانند امرار معاش کنند؛ به اجبار به کارهای پست یا نامقبول روی می آورند. نازک اندیشانی که بیشتر عمر خود را به فکر کردن، خیال بافتن، و نوشتن گذرانده اند، صاحب تکنیک و دانش فنی ای نیستند که بتوانند با آن شغل و امنیت مالی کسب کنند. در نتیجه، مدام کلافه اند از اینکه کسی از آنها حمایت نمی کند، از اینکه وقت پیدا نمی کنند با فراغت بیندیشند و خلق کنند. روشنفکران از اینکه امور فرهنگ و اندیشه و هنر به دست مشتی نابخرد و نالایق مجیزگوی قدرت افتاده دل پری دارند. انقلاب نوید تغییر همهٔ این چیزها را می دهد. انقلاب، شأن واقعی اندیشمند و روشنفکر را در جامعه به او باز می گرداند. این جاذبهٔ انقلاب است برای روشنفکر.

روشنفکران اگر خود سودای رهبری نداشته باشند، تمایل به آن دارند که رهبران انقلاب را ایده آلیزه کنند. از این لحاظ آنها تفاوتی با عوام الناس ندارند. آنها نیز ناخودآگاه آرزوی های خود را در وجود رهبران انقلابی برون فکن می

کنند. مرد و زن عامی در انتظار آقائی نورانی اند که روزی می آید و ظالم را برزمین می زند، و روشنفکر در انتظار ناجی ای که مثل هیچ کس نیست. انقلاب به پابرهنه ها وعده قسط می دهد، و به روشنفکر قول تزکیه روحی و پالودن فرهنگ از ابتذال و دنائت.

همین روشنفکران اند که در زمانه عسرت، شیفته «ضدقهرمان» رمانتیک در آثار هنری می شوند و برای او مرثیه می سرایند؛ ضدقهرمانی که به ظاهر هیچ وجه مشترکی با روشنفکر حساس و کتابخوان و رویاپرور ندارد، ضدقهرمانی که از حاشیه یا اعماق اجتماع می آید، قانون می شکند، چاقو می کشد، راهزن است، معتاد است، انتقام می گیرد، دست به جنایت می آید، و سرانجام با حفظ نوعی شرافت ذاتی زیر چرخ دستگاه اجحاف رژیم حاکم به خون می تپد؛ شرافتی دیرینه و نوستالژیک که قربانی فرهنگ کاسبکار و متقلب امروزی شده است. برای روشنفکر مغبون، در شهادت ضدقهرمان لومپن، نوعی اشرافیت والای اخلاقی نهفته است که همه جنایت های او را می شوید و می برد. این همذات پنداری در ذهن او تصاویر جانی و معصوم را بر هم منطبق می سازد. برای رسیدن به هدف والا، یا رسیدن به خود والایش همچون یک موقعیت وجودی، ریختن خون بی شک مجاز است.

ابژه خشونت، یا آن کس که خشونت علیه او اعمال می شود «دشمن» یا «ضد انقلاب» نام دارد. دشمن هم آن نیروئی است که از بیرون قصد بازپس گرفتن قدرت از دست رفته را دارد، و هم آن کس که «از درون» پایه های قدرت انقلابی را تضعیف می کند. گاه «توطئه»ی دشمن درونی خطرناک تر از دشمن بیرونی می شود زیرا او می تواند در صفوف خود انقلابیان حضور داشته باشد، نقاط ضعف و قدرت خودی را می شناسد و با سیاست های خودی آشنا است!

انگیزه دشمن درونی برای برگشتن از اهداف انقلاب می تواند گوناگون باشد، جاه طلبی یا نفع شخصی، ضعف اعتقادی یا تزلزل در مبانی ایدئولوژیک، یا

صرفاً عدم جسارت و بی جنبگی برای ادامه کار خطیر انقلاب و جلو بردن آن به سمت هدف والا؛ کاری که اراده راسخ می طلبد و ایمان صد در صد به هدفهای اولیه انقلاب. به قول روبسپیر، هرآن کس که ترس به دل راه دهد مقصر است! (سخنرانی در پیشگاه مجلس ملی به مناسبت توقیف دانتون و کامیل دمولن)

زبان و ترور

روشنفکران علاوه بر داشتن تئوری و نظریه انقلابی، از نیروی روشنفکری دیگری نیز برخوردارند که در پروسه انقلاب بسیار مؤثر می افتد و آن نیروی زبان است — نیروی ترغیب گر (یا اغوا کننده) زبان و خطابت. ژاکوبن هائی چون روبسپیر، دانتون، کامیل دمولن، سنت ژوست و مارکسیستهای نظیر فیدل کاسترو، رژی دبره، و آنجلا دیویس، برای نمونه، همه خطیبانی برجسته بوده اند با احاطه ای مسحور کننده بر زبان. زبان یک خطیب انقلابی همچون ماری زیبا است که با رقص خود می تواند بفریبد، تهدید کند، یا وحشت بر دل ها بپرازد. ترور دیسکورسی یا ترور سمبولیک از زبان برمی خیزد.

چه رابطه ای است میان تئوری انقلابی، زبان، و ترور؟ تحلیلگران محافظه کار به طور معمول بر روانشناسی فرد انقلابی تأکید می کنند که او را به ترور می کشاند. این روانشناسی بر جزمیت و فضیلت طلبی مطلق و کیفیت فسادناپذیری رهبر انقلابی انگشت می گذارد که آشتی ناپذیر است و همه انسانهای دیگر را قابل فاسد شدن می بیند؛ یعنی روانشناسی فرد مؤمنی که بی حد و حصر منزه طلب است و تمام وجودش را وقف یک هدف، آرمان والای انقلاب، می کند؛ بدون آنکه فرصتی برای امور «خصوصی» و کارهای «فرعی» دیگر باقی بگذارد. اما زبان روشنفکر انقلابی نیز می تواند همچون رفتار منزه طلب او حاوی عناصری از ترور باشد. در اینجا، مفهوم «ترور» به معنی آن حرکت ذهنی است که معنای زبان را — معنای سخنی که گفته می شود — مطلق می کند و آنرا حقیقت می خواند تا هر کس این حقیقت را نپذیرد خائن یا «دشمن» تلقی گردد. منتقدان محافظه کار معتقدند اصولاً ژاکوبنیسم، مارکسیسم انقلابی، و لنینیسم، آن نوعی از ایدئولوژی هستند که تئوری را بر

عمل برتری می دهند و تلاش می کنند این تئوری را به هر وسیله ممکن بر پروسه تاریخی منطبق سازند. در این مسیر، نوع ویژه ای از آکتور یا عامل سیاسی به وجود می آید که کسی نیست مگر همان روشنفکری که می خواهد اصول فلسفه و تئوری اش را در عمل ببیند و در راه این هدف حاضر است دست های خود را آلوده کند.

«عدالت» فراسوی تمدن

همه این تعابیر جای چون و چرا دارند. ما هرگز با قطعیت نمی توانیم بدانیم در ذهن و روان یک انسان، از جمله یک روشنفکر، چه می گذرد. یک روشنفکر انقلابی شاید به راستی هوادار فرودستان باشد و بخواهد از سوی آنها انتقام بگیرد و عدالت را جاری کند. متفکر اروپائی سلاوی ژیزک در دفاع از ژاکوبنیسم (و نیز دفاع از خشم مسلمانان محروم جهان سوم) اشاره به نوعی از خشونت می کند که نامش را «خشونت الاهی» می گذارد (نگاه کنید به پیشگفتار ژیزک بر مجموعه سخنرانی های روبسپیر در کتاب «فضیلت و ترور» و نیز فصل پنجم کتاب «خشونت» نوشته ژیزک). خشونت الاهی، همچون یک سانحه طبیعی از هیچ کجا نازل می شود و نابود می کند. هیچ طرح مقدماتی و هیچ نقشه ای از قبل برای آن وجود ندارد و نه هیچ کنترلی بر آن. این خشونت، ماورای قانون، ماورای فرهنگ و تمدن، و فراسوی هر سپهر سمبولیک و زبانی است. رخداد آن، نامنتظره، صاعقه آسا و به نهایت مرگبار است. اما در بطن آن عدالتی است که هیچ انسان خاکی هرگز قادر به اجرایش نیست. این خشونت، تنها و آخرین نشانه عدلی است که هرچندگاه یکبار، در ازای قربانی شدن میلیونها انسان کوچک و فرودست در مسلخ تاریخ، به جبران «پیشرفت»، بر ستمکار و غیرستمکار جاری می شود. نه روشنفکر و نه هیچ کس دیگری قادر نخواهد بود بر خشم آسمان مهار زند.

بخش ششم

منورالفکران و مجتهدان در انقلاب مشروطه

برای فهم بهتر انقلاب «اسلامی» سال ۱۹۷۹ (بهمن ۱۳۵۷) — بنا به پیشنهاد صائب سعید امیرارجمند جامعه شناس ایرانی مقیم آمریکا — باید دو روش توأمان را به کار گرفت: «قرار دادن این انقلاب در زمینه و بستر رابطه میان شیعیسم و نظام سیاسی در تاریخ ایران، و مقایسه این انقلاب با انقلابهای تاریخی دیگر.» (۱) یکی از گرهگاههای مهم ارتباط شیعیسم با نظام سیاسی را در انقلاب مشروطیت ایران (۱۹۰۶-۱۹۱۱) شاهد هستیم. این گرهگاه از جهتی دیگر نیز حائز اهمیت است و آن ارتباط یا تقابل شیعیسم با روشنفکری مدرن است؛ یعنی همان تضاد تاریخی عمیقی که در جنبش ملی شدن نفت، در «انقلاب سفید» محمدرضا شاه، و مهمتر از همه در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ شمسی، تکرار شد و تا همین امروز نیز شکلهای متفاوت آنرا می‌توانیم ببینیم. به گفته جانت آفاری جامعه شناس ایرانی مقیم آمریکا، «بسیاری از تضادهای اصلی انقلاب مشروطیت تا همین امروز برجا باقی مانده اند — تضادهایی که برای یک قرن ملت ایران را به طرز مبرمی به خود مشغول کرده است.» (۲)

سه نیروی فعال در نهضت مشروطیت

در انقلاب مشروطه ایران سه نیروی اجتماعی نقش‌های اصلی را به عهده داشتند: یک) طبقه بازرگان و تجار بازار؛ دو) منورالفکران و اصلاح‌طلبان لیبرال و سوسیال‌دموکرات؛ و سه) بخشی از روحانیان و علما که با گروه نخست رابطه نزدیک داشتند.

در نیمه دوم قرن نوزدهم بود که طبقه بازرگان و تاجر ایرانی، نسبت به منافع طبقاتی خود آگاه شد و در اثر مراوده و تردد با غرب و آشنایی با مشارکت

سیاسی شهروندی در مغرب زمین، خواهان حقوقی شد که طبقات متوسط بورژوا در اروپا کسب کرده بودند. این آگاهی طبقاتی، همزمان علیه خودکامگی یک دولت پدرشاهی (پاتریمونیا) و علیه امتیازات شرکتهای تجاری خارجی و نفوذ سیاسی دولتهای امپریالیست بود.

در نتیجه، ایدئولوژی نهضت مشروطیت آمیخته ای بود از دموکراتیسم، ناسیونالیسم، و ضدیت با استعمار؛ و به همین اعتبار، برخی از تحلیلگران، انقلاب مشروطه را همزمان یک انقلاب بورژوا- دموکراتیک (ضد استبدادی و خواهان استقلال طبقات متوسط - نظیر انقلاب کبیر فرانسه) و یک انقلاب ملی (ضد استعماری و مدافع سرمایه ملی) دانسته اند. به گمان ما باید به این تیپ شناسی جامعۀ شناختی این نکته را افزود که نقش خاص مجتهدان شیعی و جناح بندی‌های تئو- ایدئولوژیک آن (در ارتباط با دو نیروی دیگر)، تحلیل هردو انقلاب مشروطه و انقلاب بهمن پنجاه و هفت را پیچیده‌تر می‌کند؛ به نحوی که صف بندی‌های انقلاب و ارتجاع، بازار و دربار، منفورالفکر و مجتهد، لیبرال و متشرع، سکولار و دینی، همواره و به سادگی بر یکدیگر منطبق نمی‌شوند.

بنابه گفته فریدون آدمیت، تاریخنگار معاصر و مؤلف چندین تحقیق کلاسیک درباره مشروطیت، «جنبش همگانی و اعتراض عام را سه عنصر اجتماعی بوجود آوردند: ترقیخواهان روشنفکر، علماء، و بازرگانان [تجار بازار]. عنصر روشنفکر نماینده حرکت ترقی و آزادیخواهی بود، تحرک فعلی داشت، و زمینه اش از نسل پیش فراهم گشته بود. فعالیت عنصر روحانی در آرایش دینی جلوه کرد با روح سیاسی، ماهیت آن بیشتر انفعالی بود و کمتر فعلی. عنصر تاجر در پی تأمین حقوق مالی و جانی بود و مخالف نفوذ اقتصادی بیگانه.» (۳)

همانطور که از این گفته برمی‌آید، فریدون آدمیت نقش روحانیت را انفعالی و دنباله رو جنبش مردم و منورالفکران جدید ارزیابی می‌کند. اما در این باره اتفاق نظر وجود ندارد. گذشته از پژوهشگران شیعی و خمینیست (نظیر حامد

الگار از دانشگاه برکلی)، تاریخنگاران و جامعه شناسان مستقل (نظیر پرواند آبراهامیان، سعید امیرارجمند، و عباس امانت)، نقش مجتهدان مسلمان را در نهضت مشروطیت با اهمیت دانسته اند. احمد اشرف، جامعه شناس ایرانی مقیم آمریکا، در تحقیقی مهم که سی سال پیش منتشر شد به تفصیل نقش سرمایه تجاری و بازاریان را در انقلاب مشروطه برمی‌رسد و درباره رابطه آن با روحانیت می‌نویسد:

«پروزی تجار در قیام برضد امتیاز تنباکو که دارای جنبه‌های دوگانه مبارزه برضد استبداد داخلی و استعمار خارجی بود، زمینه همکاری و همگامی دو نیروی بزرگ ضد استبدادی و ضد استعماری یعنی روحانیان و بازاریان را فراهم آورد. بازار و روحانیت سوابق طولانی در همبستگی با یکدیگر داشتند. از عوامل این همبستگی نیاز متقابل اقتصادی و سیاسی آنان بود. بدین معنی که بازار مبانی اقتصادی و مالی روحانیت مستقل را فراهم می‌ساخت و از نظر سیاسی نیز مبانی مردمی قدرت روحانیت در برابر حکومت و عمال دیوانی بود. در برابر این خدمات و فایده‌ها، روحانیت نیز در مواقع ضروری حامی بازاریان در برابر تعدیات عمال دیوانی بود. گذشته از آن، ساخت کالبدی و اقتصادی بازار همواره گرایشهای مذهبی بازاریان را تقویت می‌کرد و بازار را بعنوان یکی از سنگرهای تسخیرناپذیر سنت و مذهب در می‌آورد. همه این عوامل زمینه یک جبهه بندی طبقاتی را در جامعه شهری ایران فراهم می‌آورد که در یکسوی آن روحانیت و بازار و در سوی دیگر آن حکومت و عمال دیوانی جای داشتند. تفوق اصولی‌ها بر اخباریون که از ابتدای حکومت قاجاریه به همت و پیشگامی ملا محمدباقر بهبهانی (وحید، مجدد و مؤسس) تحقق یافته و با تأسیس مرجعیت کل تقلید از زمان شیخ مرتضی انصاری به کمال رسیده و با فتوای میرزای شیرازی در تحریم تنباکو به قلمرو سیاست وارد شده بود، رهبری روحانیت شیعه را که باب اجتهاد را گشوده می‌دانست، در جامعه سیاسی تحکیم و تسجیل نمود، و نیروی عظیمی به پشتیبانی جماعت تجار و بازاریان در مبارزه بر ضد استعمار و استبداد فراهم ساخت.» (۴)

منورالفکران و ترویج فرهنگ روشنگری

منورالفکران قرن نوزدهم و روشنفکران قرن بیستم در ایران محصول تماس و آشنایی با غرب‌اند. آنها همزمان فراورده و فراهم‌آورنده نظام آموزشی نوین کسب‌شده از اروپا بودند، نظامی که حامل اندیشه‌های عقلی عصر روشنگری بود. فکر آزادی و عدالت همراه با حق حاکمیت ملی، دموکراسی، قانونیت، حقوق، مجلس نمایندگان، دادگستری، مشروطیت، دولت نماینده شهروندان، تفکیک قوا — مفاهیمی که در فرهنگ سنتی ما سابقه نداشتند — همه رهاوردهای منورالفکران مشروطه خواه بودند. درست به دلیل آنکه منورالفکران نماینده آزادی مدرن بودند از همان آغاز خشم و خصومت مجتهدان و اسلامگرایان محافظه کار شیعی را برانگیختند.

جهان‌بینی سکولار و ایدئولوژی‌های لیبرالیسم، ناسیونالیسم (ملی‌گرایی)، و سوسیالیسم، توسط روشنفکران عصر مشروطه از راه آشنایی با انقلاب کبیر فرانسه و جنبش‌های سوسیال دموکراتیک روسیه به کشورهای نظیر ترکیه و ایران وارد شد. نزاع فکری و سیاسی منورالفکران و مجتهدان در تاریخ معاصر ایران نزاعی دویست ساله است که تا همین امروز با همان شدت گذشته ادامه دارد. فرهنگ سیاسی جدید ایران و مفاهیم و واژگان آن که ما امروزه بدیهی می‌گیریم و هرروز به کار می‌بریم ساخته منورالفکران عصر مشروطه‌اند.

نخستین منورالفکران از میان اعیان وابسته به دربار قاجار برخاستند. آنها در نیمه قرن نوزدهم، با این هدف که شکست‌های نظامی ایران را (از روسیه و بریتانیا) جبران کنند و بر عقب ماندگی عمومی کشور چیره شوند، به تأسیس آموزشگاههای مدرن، دعوت از اساتید اروپایی، و اعزام دانشجو مبادرت کردند و نخستین نسل از متخصصان علمی، فنی، حقوقی، و سیاسی ایرانی را تربیت نمودند. کامیابی‌های آنها محدود بود زیرا سرسپردگی به حاکمیت پدرشاهی قاجار و ملاحظه منافع طبقه قدرتمند مجتهدان باعث می‌شد که تلاشهای آنها ریشه نگیرد. بخشی از این روشن اندیشان به تدریج از بدنه حاکمیت فاصله

گرفتند و فکر اصلاحات از بالا ذره ذره جای خود را به افکار رادیکال تر و خواسته‌های انقلابی داد.

نقش دارالفنون و سایر نهادهای آموزشی مدرن

یرواند آبراهامیان می‌نویسد، «گل سرسبد اصلاحات دارالفنون بود. دارالفنون که در سال ۱۸۵۲ تأسیس شد برآن بود که فرزندان اعیان را برای خدمات دولتی تربیت کند. به سال ۱۹۰۰ که می‌رسیم دارالفنون تبدیل به یک مدرسه بزرگ پولی تکنیک با ۳۵۰ دانشجو شده بود. فارغ التحصیلان رتبه بالا بورس تحصیلی اروپا دریافت می‌کردند که عمدتاً شامل فرانسه و بلژیک می‌شد تا از این طریق نفوذ روسیه و بریتانیا در امور کشور محدود شود. وارد قرن بیستم که می‌شویم، دولت چهار دبیرستان دیگر در تهران، اصفهان، و تبریز و همچنین پنج کالج یا مدرسه عالی جدید وابسته به دارالفنون گشود. این‌ها عبارت بودند از دو مدرسه تربیت نظام، و مدرسه‌های عالی علوم کشاورزی، علوم سیاسی، و زبانهای خارجی. کالج زبانهای خارجی، با یاری چاپخانه دولت، بیش از ۱۶۰ کتاب منتشر کرد. این‌ها شامل هشتاد کتاب پزشکی، نظامی، و زبان آموزی، ده سفرنامه (از جمله شرح سفر ناصرالدین شاه به اروپا)، ده کتاب خلاصه شده کلاسیک‌های غربی نظیر رابینسون کروزو (دانیل دفو)، سه تفنگدار (الکساندر دوما)، دور دنیا در هشتاد روز (ژول ورن)، گفتارها (دکارت)، اصول (نیوتون)، و منشاء انواع (چارلز داروین)، بیست جلد شرح زندگی مشاهیر جهان نظیر لوئی شانزدهم، ناپلئون، پتر کبیر، نیکلای اول، فردریک کبیر، و یلهلم اول، و از همه مهمتر ده جلد تاریخ ایران، از جمله تاریخ ایران پیش از اسلام که عمدتاً توسط اروپایی‌ها تألیف شده بودند.» (۵)

همان‌طور که تاریخ‌نگار مقیم فرانسه، در کتاب خواندنی خود در باره آموزشگاه‌های فرانسوی در عصر مشروطه می‌نویسد، «برای ایرانی دست یافتن به زبانهای فرنگی، به ویژه زبان فرانسه که زبان روسو و ولتر هم بود، ابزار دست یازیدن به مدنیت و پیشرفت انگاشته می‌شد... رویکرد به فرنگی را نخست باید پی‌آمد شکست‌های ایران از روسیه (در ۱۸۱۲ و ۱۸۲۶) برشمرد، که افزون بر

بحرانهای اقتصادی و تجاری، بحران هویت نیز آفرید.» (۶) مدارس فرانسوی بودند که، «شاگردانی چون میرزا آقاخان کرمانی، صادق هدایت، محمدعلی جمالزاده، پروین اعتصامی، نیمایوشیج و دیگران را در دامن خود پروردند.» (۷)

تولد ژورنالیزم مدرن

ژورنالیزم ایرانی به عنوان یکی از محصولات روشنگری در این دوران متولد می‌شود. منورالفکران تربیت شده در دارالفنون و تحصیل کردگان غرب، به منظور بیداری افکار عمومی، دست به انتشار نشریات متعدد زدند. علاوه بر چند نشریه رسمی دولتی، نشریات مستقل اصلاح طلب و انقلابی، با حمایت مالی بازرگانان و تجار، در ایران و خارج از ایران منتشر می‌شدند، از جمله تربیت (تهران)، همت (تبریز)، حبل‌المتین (کلکته)، اختر (استانبول)، پرورش (قاهره)، و قانون (لندن) (۸).

در این دوران، یعنی نیمه دوم قرن نوزدهم، انجمن‌های نیمه علنی و غیرعلنی به منظور ترویج افکار روشنگرانه توسط منورالفکران تشکیل می‌شد، انجمن‌هایی چون انجمن انسانیت، انجمن ملی، کمیته‌های انقلابی، و انجمن‌هایی که بر اساس الگوی معماران آزاد در اروپا (فری میسون‌ها که نقش مهمی در روند روشنگری اروپایی داشتند) به وجود آمد.

یرواند آبراهامیان می‌نویسد، «[در آستانه انقلاب] منورالفکران به سرعت مشغول ترویج مفاهیمی شدند که در دهه‌های گذشته خطرناک تلقی می‌شد. این مفاهیم، به ویژه آزادی، برابری، و برادری، خود منشاء الهام نام نشریات روشنگری شد همچون بیداری، ترقی، تمدن، وطن، آدمیت، امید، عصر نو، ندای وطن، استقلال، اصلاح، اقبال، حقوق، حقیقت، عدالت، آزادی، مساوات، و اخوت. همانند همه انقلاب‌های دیگر، به محض برداشته شدن سانسور، سیل مطبوعات سرازیر شد. به گفته ادوارد براون، یکی از محبوب‌ترین نشریات صوراسرافیل بود که علاوه بر عنوان مذهبی‌اش، سراسر سکولار و رادیکال بود.» (۹) تیراژ صوراسرافیل به ۵ هزار می‌رسید و نوشته‌های علی اکبر دهخدا (دخو)

را که به فارسی ساده و روشن می‌نوشت و به هجو علما می‌پرداخت، مثل ورق زر می‌بردند. در روند انقلاب مشروطه، تعداد نشریات روشنگر به ۹۰ رسید.

ریشه‌های دیسکورس ناسیونالیستی ضدعرب — معطوف به احیای تاریخ ایران باستان — نیز به نوشته‌های روشنگرانۀ نویسندگان سکولار مشروطه بازمی‌گردد که بعدها در دوران سلطنت سلسلۀ پهلوی به یکی از گرایشهای ایدئولوژیک تحصیلکردگان مدرن و روشنفکران ناسیونالیست تبدیل شد.

علاوه بر نقش مهم منورالفکران در بیداری افکار و اشاعۀ فکر آزادی، بزرگ‌ترین دستاورد آنها — طبق آنچه از انقلاب کبیر فرانسه، از ژاکوبن‌ها و ژیروندیست‌ها و نیز از سوسیال دموکراتهای روسی آموخته بودند — مشارکت در سازماندهی و رهبری انقلاب، برپایی مجلس مؤسسان، تدوین قانون انتخابات برای مجلس شورای ملی آینده، تدوین قانون اساسی مشروطه، و تأسیس عدالتخانه یا دادگستری مدرن بود.

سه مفهوم از دموکراسی در مشروطیت

ژانت آفاری معتقد است در جریان انقلاب مشروطه سه مفهوم متفاوت از دموکراسی پدید آمد. «۱- دموکراسی پارلمانی به سیاق کشورهای اروپایی که تبلور آن مجلس شورای ملی و قانون اساسی ۱۹۰۶ بود؛ ۲- یک سلسله گرایش‌های سوسیال دموکراتیک که به طور عمده تحت تأثیر انجمن‌های سوسیال دموکراتیک ماوراء قفقاز در روسیۀ تزاری به وجود آمدند؛ و ۳- تظاهرات گوناگون دموکراسی رادیکال که به شکل انواع انجمن‌ها و شوراهای خلقی و مردمی بروز می‌کرد. کنش و واکنش پیچیده این سه دسته از نهادها و ایدئولوژی‌های دموکراتیک و مبارزۀ مشترک آنها علیه سلطنت و علمای محافظه کار، سرانجام به انقلاب جهت بخشید. این نبرد در زمینه ای از رقابت‌های امپریالیستی — به ویژه دو قدرت روسیه و بریتانیا — صورت می‌گرفت اما دینامیسم آن تماماً از درون خود جنبش برمی‌آمد.» (۱۰)

خانم آفاری در جای دیگری می‌نویسد، «تدوین کنندگان قانون اساسی [ای مشروطه] بیشتر از قانون اساسی سال ۱۸۳۱ بلژیک اقتباس کردند، گرچه به قانون‌های اساسی فرانسه، بلغارستان، و عثمانی نیز بی‌اعتنا نبودند. . . . قانون اساسی ایران در پاره‌ای زمینه‌ها از برخی قوانین اساسی اروپائیان فراتر می‌رفت، به ویژه از آن رو که از حقوق پادشاه کاسته و قلمرو اختیارات مجلس شورا و وزیران را گسترده‌تر کرده است. قانون اساسی ایران پایه‌های بنای دادگستری عرفی [سکولار] را فراهم آورد و از قدرت سنتی فقها و مجتهدان کاست. اما از دیگر سو، قانون اساسی ایران امتیازهای بی‌سابقه‌ای به اسلام و روحانیت شیعه داد و بدین‌روی هم حقوق مدنی شهروندان و هم استقلال مجلس شورا و قوه قضائیه را مخدوش کرد.» (۱۱)

نقش دوگانه علما

گفتیم که ایدئولوژی نهضت مشروطیت که توسط منوالفکران ترویج می‌شد عبارت بود از فکر آزادی همراه با حق حاکمیت ملی، دموکراسی، قانونیت، حقوق فردی، مجلس نمایندگان، دادگستری غیرشرعی، و دولت نماینده شهروندان. اکثر مجتهدان شیعی، به ویژه جناح «اصولی» فقها، این مجموعه افکار جدید را که از اروپا می‌آمد، به درستی فاقد مبنای شرعی و همچون تهدیدی علیه قدرت سیاسی و اقتصادی خود تلقی می‌کردند؛ و آن عده که در جریان جنبش تنباکو به حمایت از تجار برخاستند، علاوه بر انگیزه وابستگی‌های خانوادگی با بازار، بدین خاطر چنین عمل کردند که منافع اقتصادی خود را در برابر امتیازات خارجی‌ها در خطر می‌دیدند. در جنبش تنباکو، حتا برخی مجتهدان محافظه کار و سنتی نظیر شیخ فضل الله نوری نیز شرکت جستند.

اما هنگامی که نهضت گسترش یافت جناحی از اندیشمندان و علمای شیعی با مردم همگام شد و سعی کرد برای فکرآزادی توجیه شرعی پیدا کند. سالها پیش از آنها روحانیان جنبش شیخی و جنبش بابی — مهمترین جنبش اصلاح

طلب دینی در قرن نوزدهم در ایران — زمینه‌های تحول فکری ضداستبدادی را آماده کرده بودند.

روحانیان روشن‌اندیش

فریدون آدمیت با تأکید بر اینکه «ملایان [شیعی] مبتکر مفهوم مشروطیت نبودند»، همزمان از «عنصر مترقی طبقه روحانی» نام می‌برد که «به فشار واقعیات سیاسی یا هرانگیزه دیگری» به مشروطیت گراییدند. آدمیت از سیدمحمد طباطبایی چنین نقل می‌کند که، «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم. ولی آنچه شنیده بودیم، و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم.» (۱۲)

در دوران شکل‌گیری نهضت، میرزا نصرالله خان بهشتی ملقب به «ملک المتکلمین» (وفات ۱۹۰۸ م) روحانی سرشناس بابی (ازلی) نقش مهمی در روشنگری افکار داشت. عوامل محمدعلی شاه در دوره استبداد صغیر او را به همین جرم در باغشاه شکنجه کرده، به طرز فجیعی کشتند. روحانی بابی (ازلی) دیگری که نقش روشنگرانه داشت سیدجمال الدین واعظ اصفهانی (پدر محمدعلی جمالزاده) بود. او نیز به دستور شاه به قتل رسید (۱۹۰۸ م).

عباس امانت، تاریخنگار و استاد دانشگاه ییل، در مطالعه کلاسیک و ارزنده اش درباره جنبش بابی، این جنبش را یکی از محرک‌های مهم انقلاب دموکراتیک مشروطیت به حساب می‌آورد. به عقیده پروفیسور امانت، مشروطیت «انقلابی سکولار ساز» بود که هفتادسال بعد حاکمیت تئوکراسی شیعی تلاش کرد «پارادایم‌ها تغییر» آنرا را معکوس کند و به عقب بازگرداند. بابیسم جنبشی بود از درون دین برای رسیدن به مدرنیت و تجدد. عباس امانت می‌نویسد، «مبالغه نیست اگر بگوییم که [سرکوب] و انکار رهیافت آخرالزمانی باب در نیمه قرن نوزدهم، باعث شد ایران در مسیری بیفتد که به انقلاب اسلامی در پایان قرن بیستم ختم شود، انقلابی که راه حل آن برای مسأله مرجعیت و اقتدار مقدس

چیزی نبود جز تلفیق جنبه مجتهدانه-کاهنانه و جنبه پیامبرانه (اصطلاحات ماکس وبر).» (۱۳)

ژانت آفاری می‌نویسد، «یکی از آیرونی‌های تاریخ ایران [طعن تاریخی] در قرن نوزدهم این بود که نابودی بابیان توسط صدراعظم اصلاح‌طلب و سکولار، هرچند خودکامه، یعنی امیرکبیر صورت گرفت، کسی که افتخار تأسیس دارالفنون را نیز به خود اختصاص داده است.» (۱۴) به فاصله کوتاهی پس از سرکوب و کشتار بابیان شورشی، امیرکبیر خود به فرمان ناصرالدین شاه و با حمایت علما به قتل رسید. از آن پس، شاخه ازلی جنبش بابی، از راه انجمن‌های مخفی، نقش مهمی در تدارک زمینه‌های انقلاب مشروطه بازی کردند.

عبدالله بهبهانی و محمد طباطبایی دو مجتهد بالارتبة شیعه در تهران که در محافل وابسته به دربار نیز نفوذ داشتند به حمایت از بازاریان و بست نشینان مشروطه خواه برخاستند. نقش آنها در بسط نشین‌های شاه عبدالعظیم (۱۹۰۵) و مهاجرت اعتراضی به قم (۱۹۰۶) به خاطر گسترش روح اعتراض مؤثر بود. آقای طباطبایی در مجلس اول به عنوان ناظر غیر منتخب نقش مثبتی بازی کرد. این مجتهدان در جنبش ۱۹۰۶ نقش فکری نداشتند و رهبری فکری را در فورمول بندی خواسته‌های مشروطه — از جمله عدالتخانه و قانون اساسی — روشنفکران سکولار نظیر یحی دولت آبادی و صنیع الدوله به عهده داشتند. سعید امیرارجمند می‌نویسد، «برای آنکه انقلاب مشروطیت بدون وقفه به سرانجام برسد، مشروطه خواهان می‌بایست قادر شوند از خواسته‌های خاص رسته روحانیان و منافع ویژه طبقه بازاری، و نیز طلب بی واسطه مردم کوچه بازار برای نان و گوشت، فراتر بروند.» (۱۵) به عبارت دیگر، فورمولبندی عام و نظری مشروطیت به مثابه انقلاب دموکراتیک، فراسوی تمایلات مجتهدان همدل با جنبش، وظیفه ای بود که تنها منورالفکران سکولار مشروطه از عهده آن برمی‌آمدند.

در میان علمای شیعی، فریدون آدمیت از دو تن «ملای بیدار دل» یاد می‌کند که پذیرای آرای روشنگری می‌شوند و همزمان علیه روحانیت متشرع موضع می‌گیرند. این دو عبارت اند از میرزا محمدحسین نائینی مؤلف رساله «تنبيه الامت و تنزيه الملت» (۱۳۲۷ قمری، بغداد)، و ملا عبدالرسول کاشانی مؤلف «رسالة انصافیه» (قمری ۱۳۲۸، کاشان). این هردو از منتقدان جدی استبداد شاهی و استبداد دینی اند و تلاش می‌ورزند برای مشروطیت و حکومت قانون و دولت ملی، زمینه شرعی و فقهی بتراشند. موفقیت این تلاش نسبی و محدود است اما در همین دو رساله درباره نحوه تدوین قوانین عقلی، تفکیک قوا، و تعبیر از آزادی فردی طبق هنجار دوران و «مقتضیات عصر» (از جمله آزادی در طرز پوشاک)، به عقایدی برمی‌خوریم که از قوانین کنونی نظام شیعی در قرن بیست و یکم پیشرفته تراند. این دو روحانی پیشرو رسالات خود را دو سه سال پس از تشکیل مجلس ملی نوشتند و هر دو، از نوشته‌های قبل از انقلاب منورالفکرانی نظیر ملکم خان و طالبوف تبریزی (هر دو سکولار و ضد متشرع) و میرزا آقاخان کرمانی (پیشرو تفکر سوسیالیستی در مشروطیت) تأثیر پذیرفته بودند. (۱۶)

پان اسلامیسیم انقلابی

پان اسلامیسیم نیمه دوم قرن نوزده را می‌توان یکی از آبشخورهای جنبش اسلامی در انقلاب بهمن پنجاه و هفت به شمار آورد. در ربع آخر قرن نوزدهم، سیدجمال الدین اسدآبادی (وفات ۱۸۹۷ م - نه سال پیش از انقلاب مشروطه، و یک سال پس از قتل ناصرالدین شاه توسط یکی از هواداران اش میرزا رضای کرمانی) نقش مهمی در بیداری افکار ضد استبدادی بازی کرد. پان اسلامیسیم به عنوان بدیلی در برابر جهان بینی‌های سکولار غربی از یکسو و روحانیت محافظ کار سنتی ازسوی دیگر، گرایشی بود همزمان بومی گرا و فرا- ملیتی. اسلامگرایی ضد استعماری آن خصلت بومی و ضد غربی داشت اما به مرزهای ملی محدود نمی شد بلکه خواهان نوعی انترناسیونالیسم مبارز اسلامی بود. سیدجمال الدین نخستین نظریه پرداز مسلمان بود که برای رویارویی و مقابله

با غرب به جستجوی پایه‌های تئوریک و فلسفی مستقلى برآمد که هم با پراتیک انقلابی پیوند خورده باشد و هم بر محدودیت‌های محلی و قومی و مذهبی مسلمانان فائق آید و آنها را در یک واحد بزرگ تمدنی متحد سازد، کلیتی که می‌بایست بدیلی باشد در برابر سکولاریسم، لیبرالیسم، و سوسیالیسم (یا به قول خود او ماتریالیسم و طبیعت‌گرایی). این فورمولی بود که توسط برخی از شاگردان جمال الدین نظیر محمد عبده و رشید رضا در قرن بیستم دنبال شد و جذابیت آن فراتر از روحانیان رفت و در میان مسلمانان ملی‌گرا و شبه‌متجدد (ملی‌مذهبی) نیز هواداران بسیار یافت. شهرت سید جمال الدین نیز بسیار فراتر از زادگاه او (ایران) گسترده شده، پهنه‌ای بزرگ از هند تا مصر و سودان را می‌پوشاند. در فرانسه نیز به خاطر جدال قلمی‌اش با ارنست رنان او را می‌شناسند. نوشته‌های سید جمال الدین از زمان حیات او تاکنون به زبانهای مختلف ترجمه و گاه تدریس شده است.

نیکی کدی، تاریخ‌نگار و استاد دانشگاه UCLA (لوس آنجلس) برآن است که سید جمال الدین متأثر از مکتب عقل‌گرایی معتزله بود و خارج از ایران خود را شیعی معرفی نمی‌کرد (۱۷). ویلفرد کنتول سمیت او را «صوفی و سنی» می‌خواند (۱۸). برخی اسلام‌شناسان دیگر، نظیر الی کدوری و همسرش سیلویا حییم، او را شیعی اما نه چندان پای‌بند به دین می‌شناسند. نیکی کدی با ارجاع به منابع تازه یافته شده توسط ایرج افشار، محیط طباطبایی، و دیگران، با قطعیت جمال الدین را متولد اسدآباد همدان (نه افغانستان) و تربیت شده مراکز دینی نجف می‌شناسد و گرایشهای مهدی‌گرایانه او را متأثر از آموزه شیعه اثنی عشری می‌داند. سیلویا حییم معتقد است دیدگاه‌های جمال الدین نقش مهمی در پیدایش ایدئولوژی «پان عربیسم» داشت که برخی از بنیانگذاران آن از قضا مسیحی و مارونی (فرقه مسیحی در لبنان) و برخی مسلمان سنی بودند. اما به دلیل نفوذ فرهنگی عمیق اسلام در کشورهای خاورمیانه، پان عربیسم سکولار (میشل افلق، بنیانگذاران بعث، جمال عبدالناصر و دیگران) به تدریج در پان اسلامیسم مستحیل و مسخ شد. همین نوع استحاله را در تحول سازمان آزادی بخش فلسطین می‌بینیم.

جمال الدین از نخستین متفکرانی بود که هرآنچه را در نظریات غربی موافق می‌یابند برایش سابقه اسلامی می‌تراشند تا هم آنرا از آن خود کنند (بومی سازند) و هم نسخه غربی و فرنگی آنرا که غیراسلامی می‌نماید طرد بنمایند. این روش بیش از آنکه اهمیت نظری داشته باشد (در حقیقت ندارد و در عمل به مثله کردن اصل مفاهیم می‌انجامد) به خاطر ملاحظات سیاسی و ایدئولوژیک و با هدف تحول اجتماعی (اعم از رفورمیستی یا انقلابی) صورت می‌گیرد. تفاوت جمال الدین با مجتهدان مشروطه خواه در آن بود که او اسلام را همچون وسیله ای می‌خواست برای تحول سیاسی و اتحاد در برابر غرب، حال آنکه مجتهدان اصلاح طلب، به خاطر خود اسلام و دوام آن در شرایط مدرن در صدد ارائه تعبیر اسلامی از مفاهیم غربی بودند. اهداف سید جمال نه تئولوژیک، بلکه ایدئولوژیک بود. اهمیت این ایدئولوژی اسلامی در اعاده احساسی از غرور فرهنگی، ایمان و اعتقادات مشترک، وحدت کلمه، و قامت راست کردن در برابر زور غرب تبلور می‌یافت.

نیکو کدی، به تبع تحقیق ارزنده سیلویا حییم (در کتاب با اهمیت «ناسیونالیسم عرب») معتقد است یکی از تأثیرات جمال الدین را که در قرن بیستم اهمیت روزافزون پیدا کرد می‌توان در «جنبش‌های توده گیر و مبارزه جویانه اسلامی از جمله اخوان المسلمین در مصر» مشاهده کرد. خانم کدی می‌نویسد، «این جنبش‌ها به طور عمده کسانی را به خود جلب می‌کرد که به طبقات پایینی شهری تعلق داشتند، به ویژه خرده بورژوازی در مشاغل سنتی یا افرادی که پیشینه‌های سنتی داشتند، از جمله دانشجویان و کارمندان دولتی. این مردم کمتر متمایل به غرب بودند و در مقایسه با لیبرالها، وابستگی کمتری به غربگرایان داشتند؛ تحصیلات آنها یا نقش اقتصادی شان طوری بود که رغبتی به غربی کردن جامعه در آنها برنمی‌انگیخت...» (۱۹) در اینگونه جنبش‌ها، عدالت اجتماعی (و اقتصادی) بیشتر از خواسته‌های پارلمانتاریستی و اصلاحات حقوقی برجسته می‌شود. به گفته نیکو کدی، هرچه در قرن بیستم جلوتر می‌آییم خصلت مبارزه جویانه و انقلابی این جنبش‌ها و تمایل

شان به اسلام اصیل بیشتر می‌شود (بسیار بیشتر از تمایلات خود سیدجمال الدین)، و بعدها با شکل‌گیری دولت اسرائیل، نظریه پردازان این جنبش‌ها دفاع از «اسلام» را مهمتر از دفاع از یک کشور خاص تلقی می‌کنند؛ به باور آنها این اسلام بود که در وهله اول هدف تهاجم غرب و صهیونیسم قرار گرفته بود (۲۰). ویلفرد کنت ول سمیت معتقد است سید جمال الدین نخستین متفکری بود که دو مفهوم «اسلام» و «غرب» را به عنوان دو مفهوم مرتبط تاریخی — اما متخاصم — به کار گرفت (۲۱). تقابل «اسلام» و «غرب» در نوشته‌های سیدجمال الدین به سطح خودآگاه می‌آید و خصلت مبارزه جویانه یا «ضد استعماری» و «ضد امپریالیستی» به خود می‌گیرد.

ملاحظات بالا به خصلت‌های انقلابی، پوپولیستی، خرده بورژوازی بومی‌گرا، و ضد غربی جنبش پان اسلامیسم اشاره دارد، اما باید یادآور شویم که شخص سیدجمال الدین، به عنوان یک ایدئولوگ اسلامی و یک فعال سیاسی، هرکجا که امکانپذیر بود با خلفا و سلاطین خاورمیانه، خاور نزدیک، و شمال آفریقا، و همچنین با سفرای کشورهای امپریال، به مذاکره، معامله، و بده-بستان سیاسی می‌پرداخت. او با هنر سیاست به عنوان مانور میان قدرتهای موجود و امتیازگیری به خوبی آشنا بود. سید جمال الدین از اهمیت دوران‌ساز علوم و ضرورت پیوند نزدیک فلسفه با این علوم صحبت می‌کند و همواره به شنوندگان اش اهمیت اکتساب علم و تکنولوژی، و تدریس فلسفه را یادآور می‌شود. برای او داشتن حکمت فلسفی، به معنی پرسش از چرایی چیزها و کنجکاوی در جهان پیرامون، پیش شرط کسب علم است. او ناقد خرافه‌های دینی نزد علما و حتا «حکما» است. به این اعتبار سیدجمال الدین یک «روشنگر»، حتا یک منورالفکر است (۲۲). اما پان اسلامیسم سیدجمال الدین را نباید با مشروطه خواهی (لیبرالیسم سکولار) یکی گرفت. او مخالف سرسخت آیین‌های سکولار غرب است. رساله معروف سیدجمال الدین درباره «فرقه نیچریست»، انتقادی دینی است به پاگانیسم یونانی، عقاید داروین، و مکاتب سوسیالیستی مدرن (۲۳). مبارزه با «مادی‌گری» یکی از ویژگی‌های اصلی ایدئولوژی‌های اسلامگرا است. پان اسلامیسم، با آرمانی کردن جامعه سیاسی- نظامی صدر اسلام،

خواهان احیای امپراتوری اسلامی است، با اکتساب علوم و تکنولوژی غربی، تا از این راه بر عقب ماندگی مزمن جوامع اسلامی فائق آید و شکوه گذشته را به آنها بازگرداند.

ارتجاع فقیهانه

دو جریان واپسگرا از همان صدر مشروطیت جلو تثبیت و نهادینه شدن اصول دموکراتیک این جنبش را گرفتند: یک، فشار مجتهدان شیعی و تغییر قانون اساسی به سود شریعت؛ و دو، فشار خارجی در حمایت از استبداد داخلی.

حامد الگار پژوهشگر مسلمان و مترجم آثار آیت الله خمینی و شریعتی به انگلیسی که رساله دکترای خود را در کمبریج درباره نقش روحانیت شیعی در قرن نوزدهم نوشته معتقد است، «در فرهنگ و تاریخ اسلامی، جدایی میان حوزه سیاسی و حوزه دینی امکان ناپذیر است.» (۲۴)

نخستین ضربه را به انقلاب مشروطیت مجتهدانی زدند که با اعمال نفوذ خود قانون اساسی و متمم آنرا چنان تغییر دادند که مذهب شیعه اثنی عشری بر فراز اصول دموکراتیک قرار گرفت. شیخ فضل الله نوری از قوانین سکولار، یعنی آزادی مطبوعات، آزادی عقیده و دین، و آزادی زنان هراس داشت. او و تنی چند از همفکرانش در میان مجتهدان شیعی (و برخی از جمله علمای عالی رتبه عتبات) برآن بودند که وضع قوانینی که این آزادی‌ها را ضمانت کند، دست پخت بابیان، بهائیان، «طبیعیون»، و «ژاکوبن‌ها» است. در مجادلات مربوط به اصول متمم قانون اساسی، آنها از اینکه قوانین مشروطه حقوق مسلمانان را همتراز با حقوق زرتشتیان، ارمنیان، و یهودیان قرار می‌داد، به صراحت انتقاد می‌کردند. مشروطیت لیبرال و رادیکال برای آنها به منزله تسلیم مسلمانان به کفار بود (۲۵).

سعید امیر ارجمند میان ضدانقلاب (مشروطه) در مرحله اول خود (تابستان ۱۹۰۸ و آغاز استبداد صغیر) و انقلاب بهمن ۵۷، از لحاظ مضمون ایدئولوژیک

رابطه ای مستقیم مشاهده می‌کند که از آن به نام «فرجام شناسی انقلاب اسلامی ۱۹۷۹» (teleology of the Islamic Revolution of 1979) یاد می‌کند (۲۶). به نظر امیر ارجمند، ضد انقلاب در این مرحله دارای ایدئولوژی مشخصی بود که همان «سنت گرایی اسلامی» (Islamic traditionalism) باشد و از سوی سلسله مراتب روحانیت (hierocracy) نمایندگی می‌شد. هراس اینان از چارچوب حقوقی جدید قانون اساسی و متمم آن بود که مرجعیت و اقتدار سنتی را بی اعتبار می‌کرد. در این مرحله، محمد علی شاه متوجه شد که دیگر با ایدئولوژی سلطنت موروثی نمی‌تواند با مشروطیت بجنگد، در نتیجه او نیز از اسلام و سلسله مراتب مجتهدان ضدانقلابی برای مقاصد خود یاری گرفت. به این ترتیب، سنت گرایی اسلامی ضد مشروطه، تبدیل به پرچم ایدئولوژیک تمام کسانی شد که در اثر مشروطه اقتدار سیاسی و امتیازات مالی خود را از دست می‌دادند (۲۷).

مجتهدان شیعی در صدد برآمدند نقش نگهبانانی را بازی کنند که از فراز سر نمایندگان انتخابی، تطابق قوانین را با شریعت ضمانت نمایند. در عمل، اجرای این اصل از متمم قانون اساسی، یعنی تشکیل یک هیأت فقیهانه یا شورای نگهبان، تنها هفتاد و سه سال بعد در «جمهوری اسلامی» متحقق شد. اما در سال ۱۹۰۷ مذهب به عنوان عامل کنترل کننده و ناظر بر اجرای اصول قانون اساسی تثبیت شد و دین شیعه اثنی عشری به عنوان دین رسمی کشور در قانون اساسی به ثبت رسید. در نتیجه، قانون اساسی مشروطیت، برخلاف انقلابهای دموکراتیک در اروپا، موفق نشد دین و دولت را از هم جدا کند.

هفتاد و چند سال بعد، تکرار همین سناریو را در انقلاب ۱۳۵۷ شاهد می‌شویم. تغییر پیش نویس قانون اساسی را پس از پیروزی انقلاب بهمن، و تغییر مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی، زیر فشار روحانیت شیعه، می‌توان معادل سمبولیک بمباران مجلس در سال ۱۹۰۸ توسط قزاقهای محمدعلیشاه - لیاخوف دانست. برآمدن روحانیت شیعی امامی بر فراز انقلاب ۵۷، از لحاظ پیشینه تاریخی به این می‌ماند که در انقلاب کبیر فرانسه، به

فاصله ای یکساله پس از سقوط باستیل و سرنگونی پادشاه، عناصر ضدروشنگر (ضدژاکوبن - ضدژیروندیست)، یعنی عناصر کلریکال، به پیروزی رسیده باشند.

جلال آل احمد، به عنوان روشنفکر مدرنی که برای مبارزه با «غرب» به دامن اسلام بازگشت، تلاش بسیار داشت تا از شیخ نوری اعاده حیثیت کند. فضل الله نوری پس از شکست استبداد صغیر (یک سال جنگ داخلی میان انقلاب و ضد انقلاب) به دست مشروطه خواهان محاکمه و به عنوان «مفسد فی الارض» به دار آویخته شد. به زعم جلال آل احمد، فضل الله نوری یک «شهید» بود، شهید حراست از هویت بومی و اصالت اسلامی در برابر غربزدگی و «خیانت» روشنفکران. می توان گفت شیخ فضل الله نوری سرانجام انتقام اش را از مشروطه خواهان گرفت آنهم به دست مرید خود روح الله خمینی. به این اعتبار، روشنگری و مشروطه خواهی در تاریخ معاصر ما دو بار شکست خوردند! یک بار در صدر مشروطه و بار دوم در بهمن پنجاه و هفت. به روشنی می توان مشاهده کرد که شیخ نوری، این «مفسد فی الارض»، پدرخوانده فکری و سیاسی «نظام مقدس» ولایت فقیه است.

ماشالله آجودانی در کتاب «مشروطه ایرانی و پیش زمینه های نظریه ولایت فقیه» از یک تعبیر نادرست اما بسیار رایج درباره نقش روحانیت در جنبش مشروطه یاد می کند. آقای آجودانی می نویسد، «به برکت همان نوع بدخوانی ها، ضدیت و مخالفت روحانیون با دولت [قاجار] و ضدیت و مخالفت آنان با نفوذ کفار و ملل غیرمسلمان، به تمایلات ضداستبدادی، ضداستعماری و حتی ضد امپریالیستی روحانیون تعبیر می گردید، حال آنکه نه میرزای شیرازی ضد استبداد و آزادی خواه بود و نه میرزای آشتیانی، و نه هیچکدامشان ضد استعمار یا ضدامپریالیست.» (۲۸)

اکثر ایدئولوگهای مشروطیت (به استثنای جناح رادیکال) می خواستند مفاهیم نوین برآمده از روشنگری اروپایی را از درون سنت و حدیث توجیه کنند. پوشاندن ایده های روشنگری اروپایی به جامه شرعی و شیعی به منظور جلب

حمایت علمای اعلام (در نجف و کربلا) بود. «حریت» نه به معنی آزادی عقیده، وجدان، آزادی مذهب و بی مذهبی، بلکه به معنی «بندگی خدا و نه بندگی غیر و نه بندگی به سلاطین» تعبیر می‌شد. آزادی بیان و قلم به معنی آزادی واقعی بیان و قلم نبود بلکه به معنی آزادی در امر به معروف و نهی از منکر درک می‌شد. «ملت» در رسالات و حتا ادبیات و شعر مشروطه به معنی «ملت مسلمان» فهمیده می‌شد. ماشاالله آجودانی به بررسی فهرست کاملی از این نوع مفاهیم و درک بومی گرایانه و اسلامی آنها می‌پردازد. مفاهیم کلیدی و بنیادینی چون «قانون» و «عدالت» (و نهاد «عدلیه») و ترجمه مفاد بیانیه حقوق بشر، قانون اساسی فرانسه (ثمره انقلاب کبیر)، و کدهای ناپلئونی نیز به همین سرنوشت دچار شدند. تا همین امروز روشنفکران دینی و روحانیان به اصطلاح اصلاح طلب (همچنان خواهان قدرت سیاسی و حفظ «نظام مقدس») چنین استدلال می‌کنند که «دموکراسی غربی»، «لیبرالیسم سیاسی»، و «سکولاریسم» با فرهنگ یک کشور اسلامی و اعتقادات مردم آن جور در نمی‌آید و اگر دموکراسی می‌خواهیم باید آن از نوع «دموکراسی اسلامی» باشد.

منظور ماشاالله آجودانی از عنوان «مشروطه ایرانی» آن است که ایدئولوژی وجهان بینی مشروطه، لیبرالیسم و دموکراتیسم را از صافی بومیگرا و دینی خود گذر داد و آنرا تبدیل به چیز دیگری کرد سراپا متفاوت از اصل آن که زاینده روشنگری اروپایی بود. این یک قلب ماهیت بود و همین «تقلب»، آن نهالی را در زمین سیاست کاشت که طعم میوه تلخ اش را ملت ایران در بهمن پنجاه و هفت چشید.

در نهایت، می‌توان دید که هردو جناح روحانیت در انقلاب مشروطه (مشروطه خواهان و مشروعه خواهان) در وهله نخست خواهان «حفظ بیضه اسلام» بودند تا استقرار نظام قانون و دموکراسی به شیوه‌های لیبرالی غربی یا سوسیال دموکراسی. در تشخیص بیماری یا برشمردن علل عقب ماندگی تاریخی ملل مسلمان («فتور در ممالک اسلامی» به قول ثقه الاسلام تبریزی) به طور

عمده دو عامل ذکر می‌شد: استبداد سلاطین و استعمار اجانب یا «دول غیرمسلمان» (بلژیک، روسیه، بریتانیا، و فرانسه) و وابستگی اولی به دومی. آنچه کمتر مورد توجه قرار گرفته عامل فرهنگ بومی (فرهنگ دینی) است که عاملی دیرپا، زماندار، و تاریخی به حساب می‌آید.

تبلیغگران «پسااستعماری» یا «پست کولونیال» نیز همسخن با این نسخه از قدرت طلبی شیعی اصرار دارند ثابت کنند که تمامی مفاهیم روشنگری اروپایی و مدرنیت به طور ذاتی و سرشتی با استعمار پیوند خورده و باید «عاملیت بومی» و «سوبژکتیویته»ی دیگری را جایگزین روشنگری کرد. در برخی محافل آکادمیک آمریکا، به طرز مضحکی ادعا شده است که «انقلاب اسلامی» باعث آزاد کردن «سوبژکتیویته»ی نوینی در برابر سوبژکتیویته مدرن شده است!

صنف مجتهدان، متشکل از علما و فقهای شیعی، از چندتن استثنا که بگذریم، در کلیت خود از قرن نوزدهم تا امروز مانعی بزرگ بر سر راه تحقق آزادی و دموکراسی در ایران بوده است. همدستی آنها در سرکوب و کشتار بابیان، و سپس مشارکت آنها در جنبش مشروطه به منظور مهارزدن بر تمایلات دموکراتیک و سکولار — یا به شکل ارتجاع علنی فضل‌الله نوری علیه مشروطه، یا به شکل «اسلامی» کردن مفاهیم اصلی روشنگری در جناح معتدل مجتهدان — در تضعیف و سرانجام شکست انقلاب دموکراتیک و ملی مشروطیت نقش مهمی داشت.

تحقیقات با اهمیت پژوهشگرانی چون سعید امیر ارجمند، ژانت آفاری، و ماشاالله آجودانی از این دروغ تاریخی نقاب برمی‌دارد که پایه فکری و دستگاه نظری تئوکراسی شیعی به مثابه واکنشی علیه «استعمار» برجا نهاده شد و رژیم فقه‌مندی برآمده از انقلاب پنجاه و هفت یک «دولت ضدامپریالیستی» است. نحوه قدرت‌گیری شیعه در مجاورت یا درون حکومت‌های صفوی و قاجار، پیش از نفوذ قدرت‌های خارجی در ایران، و ریشه‌های نظری قدرت آنها

در دستگاه فکری شیعه امامی و تصوف متشرعانه، نشان می‌دهد که اراده معطوف به قدرت اینجهانی که وجه بارز فرقه محمد و جانشینانش بود و پس از آنها در آیین شیعی همچون آبراهه ای زیرزمینی، گاه پیدا و اغلب ناپیدا، در تاریخ اسلام جریان داشت، سرانجام با قدرت گیری تدریجی مجتهدان و حجت الاسلامهای شیعی در عصر صفوی و قاجار رو آمد و فعلیت پیدا کرد. همین جریان تاریک و ذاتاً خشونت زا مسیر روشنگرانه نهضت مشروطیت را منحرف ساخت، سپس به طور موقت در دوران حاکمیت تجدداً امرانه سلسله پهلوی عقب نشینی کرد تا بار دیگر به بهانه نفوذ آمریکاییان بر شئون کشور و ناموس ملت مسلمان، قدرت را یک پارچه و تام در اختیار بگیرد و به رویای شیخ نراقی واضع نظریه ولایت فقیه و آرمانهای «مفسد فی الارض» شیخ فضل الله نوری جامه عمل بپوشاند.

دسامبر ۲۰۰۸

پانویشته‌ها

۱- نگاه کنید به ص ۴ از کتاب امیرارجمند، در اینجا:

Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford University Press, 1988), p.4

۲- نگاه کنید به ص ۲ از کتاب آفاری در اینجا:

Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911* (Columbia University Press, 1996), p.2

۳- فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، انتشارات پیام، ۲۵۳۵ شاهنشاهی (۱۳۵۵ش) ص ۲۷، و ص ۱۴۷

۴- احمد اشرف، *موانع تاریخی رشد سرمایه داری در ایران*، انتشارات زمینه، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۱-۱۱۲

۵- نگاه کنید به صص ۳۹-۴۰ از کتاب یرواند آبراهامیان، در اینجا:

Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran* (Cambridge University Press, 2008), pp. 39-40

۶- هما ناطق، *کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران*، انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۷۵، ص ۱۹

۷- هما ناطق، همان، ص ۸

۸- یرواند آبراهامیان، همان، ص ۴۱

۹- یرواند آبراهامیان، همان، ص ۴۶.

۱۰- نگاه کنید به ص ۳ از کتاب آفاری:

۱۱- ژانت آفاری، «آزادی‌ها مدنی و نخستین قانون اساسی ایران»، *ایران نامه*، سال بیست و سوم، شماره ۳-۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ص ۲۴۸

۱۲- فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۳۵ شاهنشاهی (۱۳۵۵ ش) ص ۲۲۶

۱۳- نگاه کنید به پیشگفتار جدید عباس امانت، در اینجا:

Abbas Amanat, Resurrection and Renewal, *The Making of Babi Movement in Iran, 1844-1850* (Cornel University Press, 1989). paperback reprint 2005

۱۴- نگاه کنید به ص ۲۵ از کتاب آفاری در اینجا:

Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911* (Columbia University Press, 1996), p.25

۱۵- نگاه کنید به ص ۳۷ از کتاب امیرارجمند، در اینجا:

Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford University Press, 1988), p.37.

۱۶- فریدون آدمیت، همان، ص ۲۲۵-۲۵۸

۱۷- نگاه کنید به پیشگفتار ۱۹۸۳ خانم نیکی کدی بر مجموعه مقالات سیدجمال الدین، در اینجا:

Nikkie R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (University of California Press, 1968, reprint 1983)

۱۸- نگاه کنید به بخش کوتاه «افغانی»، ص ۵۴، در کتاب ویلفرد کنت ول سمیت، در اینجا:

Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Mentor Book from the New American Library), 157, p. 54.

۱۹- نیکی کدی، همان، ص xix

۲۰- نیکی کدی، همان، ص xix

۲۱- ویلفرد کنت ول سمیت، همان، ص ۵۵

۲۲- برای نمونه نگاه کنید به سخنرانی هشتم نوامبر ۱۸۸۲ سیدجمال الدین اسدآبادی در کلکته (هند)، در کتاب نیکی کدی، ذکر شده در پانوش ۱۵، به ویژه ص ۱۰۴-۱۹۵

۲۳- نگاه کنید به رساله معروف سیدجمال الدین درباره «فرقه نیچریست»، که انتقادی دینی است به پاگان‌یسم یونانی، عقاید داروین، و مکاتب سوسیالیستی مدرن. منبع پیشین، ص ۱۳۰.

۲۴- مصاحبه با سایت «کالیفرنیا آلومنی»، وابسته به دانشگاه برکلی، ژوئن ۲۰۰۳

۲۵- نگاه کنید به فصل چهارم کتاب ژانت آفاری، صص ۸۹-۱۱۵، در اینجا:

Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911* (Columbia University Press, 1996), pp. 89-115.

۲۶- نگاه کنید به ص ۴۹ از کتاب سعید امیرارجمند، در اینجا:

Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford University Press, 1988), p.49.

۲۷- سعید امیرارجمند، همان ص ۴۸.

۲۸- ماشاالله آجودانی، *مشروطه ایرانی و پیش زمینه‌های نظریه ولایت فقیه*، انتشارات فصل کتاب، چاپ اول، لندن ۱۹۹۷ (۱۳۶۷ش) ص ۶.

×

بخش هفتم

متفکران روس و روشنفکران ما — پوپولیسم

در بررسی انقلاب بهمن پنجاه و هفت، یکی از پرسش‌های مطرح شده، مربوط است به رفتار روشنفکران در این انقلاب. چرا روشنفکرانی که مهمترین خواسته‌ی آنها «آزادی» بود، بیش از همه با «لیبرال‌ها» و «لیبرالیسم» دشمنی ورزیدند، و در عوض، حمایت فکری و سیاسی خود را در اختیار روحانیت و نیروهای مذهبی بومی گرا قرار دادند؟ این پرسش به ویژه در باره‌ی روشنفکران سکولار جدیت پیدا می کند، همانها که سازندگان اصلی فرهنگ جدید ایرانی در قرن بیستم به شمار می آیند؛ کسانی که به خاطر کسب آزادی، با سلطنت خودکامه ستیزیده بودند، حتا به همین خاطر به زندان رفته بودند، و بیش از همه خود را پرچمدار و سخنگوی مبارزه با استبداد و زور شناسانده بودند. چه عناصری در جهان بینی و ایدئولوژی آنها بود که آنان را وامی داشت «آزادی‌های لیبرالی» (یا «دموکراسی بورژوایی») را فدای مبارزه با غرب و «امپریالیسم» سازند؟

پاسخ را شاید بتوان در دو کلمه خلاصه کرد: بومی گرایی پوپولیستی.

«پوپولیسم» یعنی خلق گرایی، و «خلق» یعنی انبوهی از مردم فرودست. انبوه نه به شکل گروههای متمایز با خواسته‌های متفاوت، نه به شکل طبقه، رسته، صنف، منزلت‌های اجتماعی متفاوت، تحصیلات متفاوت، شعور و آگاهی متفاوت. انبوه تنها به شکل پشته‌ای از پابرنه‌ها و محرومان. به شکل ازدحام یا فریاد مشترک، به شکل «خلق مستعمره شده»، نفرین شدگان زمین.

بومی گرایی پوپولیستی هم به شکل مذهبی بروز می کند و هم به شکل کمونیسم عامیانه یا جهان سومی. در کشورما، در سالهای میان کودتای ۲۸ مرداد و انقلاب بهمن ۵۷، پوپولیسم بومی گرا زیرساخت ایدئولوژیک، یا عنصر

اصلی ناخودآگاه سیاسی اکثر روشنفکران ضداستبدادی بود؛ و کمونیسم عامیانه، مهمترین سرچشمه‌ی فکری روشنفکران چپ‌گرای ایران و هواداران آنها در میان دانشجویان و دانش‌آموزان. این روشنفکران به هیچ وجه فرزندان خلف منورالفکران صدر مشروطه نبودند!

متفکران روس و روشنفکران ما

در سالهای میانی قرن نوزدهم میلادی، چند دهه قبل از انقلاب مشروطیت در ایران، در کشور روسیه‌ی تزاری همسایه‌ی شمالی ایران در عصر قاجار، تب و تاب میان متفکران روس جریان داشت. عنوان روسی «این تلی گنسیا» به معنی روشنفکرانی که دارای تعهد اجتماعی هستند و خود را سخنگوی توده‌های محروم می‌دانند، در همین قرن سکه زده شد. «متفکران روس» همان روشنفکران رادیکالی بودند که قصد داشتند کشورشان را از قید استبداد تزاری رها ساخته و در آن اصلاحات دموکراتیک را نهادینه کنند.

تاریخ روشنفکری روسیه در دو قرن اخیر برای ما ایرانیان می‌تواند بسیار آموزنده باشد. شباهت‌های بسیاری میان روسیه‌ی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و ایران چنددهه‌ی گذشته وجود داشته است. تغییرات مهم ساختاری ناشی از صنعتی شدن سریع و از بالای جامعه، به وجود آمدن بوروکراسی وسیع دولتی، رشد طبقه‌ی متوسط شهری که طرز فکر و عمل‌اش را از نظام آموزش و پرورش نوین و متجدد کسب می‌کند؛ گسترش آموزش عالی و افزایش تعداد روشنفکران و متخصصان و دانشجویان و آشنایی اینان با تجدد و تمدن غربی؛ همه بر روی هم روندها و شیوه‌های زندگی‌ای را شکل می‌دهند که آسایش زیست سنتی را به هم می‌ریزد و سبب‌ساز بحران در آگاهی و وجدان پیشامدرن می‌گردد. کسانی که هستی‌اجتماعی و اخلاقیات قومی یا دینی‌شان در اثر شهرنشینی و غربی شدن به خطر افتاده، به تدریج دم از «بازگشت به خویش» و احیا اصل و مبدا قومی و مذهبی می‌زنند. دو جریان متضاد غربگرایی و تجددستیزی تبدیل به گفتارهای اصلی روشنفکری و سیاسی دوران می‌شوند. هنوز هم به هنگام بحث از «طبقه‌ی متوسط»، گاه به لحن

تحقیرآمیز روشنفکرانی برمی خوریم که خیال می کنند فرهنگ طبقات متوسط باسماه، تقلیدی، و وارداتی است حال آنکه فرهنگ توده‌های خلق و روستاییان از «اصالت» برخوردار است. روستاگرایی یکی از جریانهای اصلی ادبیات، تئاتر، و موسیقی روز سالهای پیش از انقلاب بهمن بود (۱).

متفکران روس در قرن نوزدهم به دو شاخه تقسیم می شدند: غرب‌گرایان و بومی‌گرایان (اسلاوفیل‌ها). غرب‌گرایان طیفی از لیبرال‌ها تا سوسیالیست‌ها را در بر می گرفت که مبلغ اندیشه‌های روشنگری اروپایی بودند — همچون منورالفکران مشروطه خواه ما. اما اسلاوفیل‌ها نویسندگان برجسته‌ای بودند که علایق دینی و قومی خود را بر پیروی از غرب مقدم می داشتند. بیشتر آنها با اصلاحات تجددگرایانه‌ی شاه (از پتر کبیر تا نیکلای) مخالفت می ورزیدند زیرا این اصلاحات مدرن باعث می شد وحدت اورگانیک و یکپارچگی فرهنگ بومی، به ویژه روح دینی آن، اختلال پیدا کند. به باور آنها، آنچه از فرهنگ غرب می آمد با زمین بومی بیگانه بود و نمی توانست در این خاک رشد کند و ثمر دهد. ورود فرهنگ غرب باعث بی ریشگی، سرگشتگی و بیگانگی از هویت قومی و دینی می شد. مادی‌گری، سکولاریسم، فردگرایی، آزادی‌های صوری، ماشینیسیم بی روح، و پول به عنوان بالاترین ارزش، عناصری بودند که «فرهنگ غربی» را شکل می دادند. خلق اسلاو تنها با انکار این ارزش‌ها می توانست هویت و ریشه‌های فرهنگی خود را از آفت غربزدگی حفظ کند. واژه‌ی غرب‌گرا (Westerner/Westernizer) نخستین بار در ادبیات اسلاوفیل‌ها بار عاطفی منفی پیدا کرد.

خلق‌گرایی یا پوپولیسم، طرز تفکری بود که هم در میان بومی‌گرایان و هم در میان غرب‌گرایان رادیکال ریشه گرفته بود. غرب‌گرایان خود به دو دسته‌ی انقلابی و لیبرال تقسیم می شدند و گرایش انقلابی، «بازگشت به خلق» و روانه شدن به روستاها برای آموزش توده‌ی موژیک را زمینه ساز انقلاب مردمی تصور می کرد.

جا دارد اینجا مکث کنیم و از خود بپرسیم چرا یک روشنفکر جوان که از طبقه‌ی متوسط شهری برخاسته این چنین هواخواه خلق محروم روستا یا طبقه‌ی کارگر تازه به شهرآمده می‌شود؟ روشنفکر جوان چه وجه مشترکی میان خود و «خلق» می‌بیند؟ این پرسش بیشتر ما را کنجکاو می‌کند وقتی که دریابیم این جوان خود محرومیت نچشیده و فقر را در زندگی نزیسته است. بی‌شک او از شرایط محیطی خود ناراضی است. او آرمانی را برای تحول جامعه در سر می‌پروراند؛ یا بهتر گفته باشیم به دنبال چنین آرمانی است. اما گذشته از چنین آرمانی و فراتر از آن، شاید از دیدگاهی وجودی مسأله چیزی کمتر از یافتن معنای زندگی در سالهای خطیر جوانی نباشد. او می‌پرسد، «چگونه از این بیهودگی به درآیم؟ زندگی من از بهر چیست؟ چگونه می‌توانم به زندگی‌ام معنا ببخشم؟»

این طلب و کاوش حتا پس از تصمیم گرفتن درباره‌ی وجود یا عدم خدا، باز هم با ما و در ضمیر آگاه/ناآگاه ما می‌ماند. گاه پرسش از «چگونه» به «چرا» تبدیل می‌شود، «اگر جهان زیستی من با من بیگانه است، چرا در آن بمانم؟»

نارودنیک‌های جوان روسی علاوه بر شعار «پیش به سوی خلق» موفق نمی‌شدند پیوند پایداری با روستایی و کارگر روسیه برقرار کنند. در عوض به فعالیت‌های توطئه‌گرانه روی می‌آوردند. تورگنیف، رمان نویس و روشنفکر جناح لیبرال غربگرایان روسی، در شاهکار خود «پدران و پسران» نام این روشنفکران انقلابی را «نیهیلیست» گذاشته است. این نامگذاری تا اندازه‌ای خارج از انصاف به نظر می‌رسد زیرا پوپولیست‌های روس، به ویژه نسل درخشان اولیه‌ی آنها — کسانی چون هرتزن، بلینسکی، چرنیشفسکی، و دوبرولیووف — روشن اندیشانی بودند که از سوسیالیست‌های اروپایی نظیر پرودون تأثیر می‌گرفتند. هدف آنها تحول مثبت جامعه به سمت آزادی و دموکراسی بود، نه تبلیغ یأس فلسفی. با اینهمه، کم نبودند در میان

پوپولیست‌های نسل بعد (از ۱۸۶۰ به این سو) که در پی کنکاش‌های فلسفی متأثر از رمانتیسیسم آلمانی، دست به خودکشی می زدند.

از سوی دیگر، فدا شدن در راه خلق نیز می توانست هم آرمان اجتماعی باشد و هم پاسخی به آن پرسش وجودی، «معنی زندگی من رهایی خلق من است.»

ما نمی دانیم کدامیک از ایدئولوژیهای تیزهوش رژیم سلطنتی آریامهر، به دنبال واقعه‌ی سیاهکل، برای نخستین بار واژه‌ی «خرابکار» را برای چریکهای ایران به کار برد تا از آن پس گزارشات روزنامه‌های آن دوران مردم را نسبت به فدائیان خلق و مجاهدین خلق بدبین سازند (هوشنگ وزیری؟ داریوش همایون؟ محمود جعفریان؟ پرویز نیکخواه؟). اما اگر در معنی‌ی این واژه دقیق شویم، ارتباطی پنهان می بینیم میان «خرابکار» و «تروریست/آنارشیست/نییهیلیست»؛ به معنی‌ی آن نوع مبارزی که هدف‌اش نه سازندگی بلکه تخریب است و ضربه زدن و رعب انداختن در دل دستگاهی به مراتب قوی‌تر از خود؛ و شاید با گرایش اگزیستانسیل به خود-تباهی و انتقام انتحاری.

بومی‌گرایان اسلاوفیل از لحاظ دینی و فرهنگی به توده‌ی خلق احساس نزدیکی می کردند و پوپولیست‌های سکولار به خاطر جایگاه اقتصادی روستاییان در مزارع اشتراکی (میر). آنها به خاطر همین باور به اصالت «خلق»، پوپولیست (نارودنیکی) خوانده می شدند. این «خلق» (نارود به زبان روسی - فولک به آلمانی) - به ویژه روستاییان هنوز آلوده نشده به شهر - بود که عنصر وحدت بخش فرهنگ بومی را شکل می داد. بومی‌گرایان سوسیالیست در روسیه‌ی تزاری بر این عقیده بودند که می توان از طریق مزارع اشتراکی روستائیان، مستقیم به «کمونیسم» رسید بدون آنکه لازم باشد از مسیر «سرمایه داری بورژوازی» (و جهان بینی لیبرالیستی آن) عبور کرد.

ستیزه با لیبرالیسم سیاسی

هنگامی که به قرن بیستم می‌رسیم و رشد جنبش کمونیستی را نه در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری بلکه در شرق اروپا، روسیه، و کشورهای آسیایی شاهد می‌شویم، مسأله‌ی اتحاد استراتژیک این جنبش با «خلق‌های محروم کشورهای شرق و مستعمرات» (و بعدها کشورهای «غیرمتعهد») — برای مبارزه‌ی مشترک با امپریالیسم — واجد اهمیت می‌شود. وجه مشترک بومی‌گرایی و کمونیسم عامیانه در این باور بود که مغرب زمین جامعه‌ای است دچار «پوسیدگی و اضمحلال». این نظریه مخلوطی بود از تز امپریالیسم لنین و پان اسلاویسم روسی (و در جهان سوم آمیخته با نظرات متفکران غرب ستیز آلمانی). امپریالیسم به قول لنین همان «سرمایه‌داری در حال احتضار» بود. تز لنین اقتصاد کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری را در اوان قرن بیستم در حال «زوال» ترسیم می‌کرد که تنها راه بقای آن نظامیگری و چنگ انداختن به منابع مستعمرات است؛ و پوپولیسم بومی‌گرا تمامی تمدن مغرب‌زمین را ورشکسته اعلام می‌داشت، به ویژه در فرهنگ، هنر، و اخلاقیات. غرب به عنوان الگوی تمدنی هیچ چیز نداشت که به مای شرقی بدهد.

جنگ جهانی اول این باور را تقویت می‌کرد. طبعاً سیاست مغرب زمین — همان نظام آزادی‌های لیبرالی یا دموکراسی غربی — نیز شامل این حکم می‌شد. به قول لنین، نمی‌بایست، «در بند اسارت پیشداوری‌های موهوم بورژوازی و دموکراتیک» باقی ماند. باور بر این بود که «لیبرال‌ها» ابزار بازگشت استعمار، یا «جاده صاف کن امپریالیسم» هستند. اساساً مهم نبود که لیبرال‌ها به یک سلسله آزادی‌های بنیادی، از جمله آزادی اندیشه و قلم برای روشنفکران، معتقدند اما پوپولیست‌های دینی روشنفکران را از دم تیغ می‌گذرانند. روشنفکری که دم از «آزادی‌های لیبرالی» می‌زد در حقیقت مدافع «دیکتاتوری سرمایه» بود و همان بهتر که از دم تیغ می‌گذشت! هیچ کس حق نداشت چهره‌ی غرب را «بزک» کند.

درسی از مارکس

در ایران پیش از انقلاب پنجاه و هفت، بومی گرایان دینی و بومی گرایان سکولار برای رسیدن به جامعه‌ای ایده آل خود (اولی جامعه‌ی توحیدی، دومی نظام به اصطلاح «سوسیالیستی») مسیری «غیرغربی» برای خود ترسیم می کردند. گویی فرارفتن از جامعه‌ی لیبرال مغرب زمین و دستاوردهای دویست ساله‌اش را فقط می شد با نادیده گرفتن و «میانبرزدن» آن میسر ساخت.

مارکس هرگز چنین نظری نداشت. کارل مارکس، به عنوان دانش آموخته‌ی مکتب هگل، «فراتر رفتن» را به طرزی ویژه درک می کرد که عبارت باشد از پذیرش، در خود گرفتن و خودی کردن، و آنگاه فراگذشتن به پهنه‌ای بالاتر. مارکس رابطه‌ی جامعه‌ی عقب مانده‌ی مستعمره شده با استعمار پیشرفته را نیز همینگونه درک می کرد؛ هم در پهنه‌ی اقتصاد و هم فرهنگ. می توانیم بگوییم درس مارکس برای روشنفکر جهان سومی این بود: روشنفکر کشور واپسمانده، اگر نمی خواست به قهقرا بازگردد، پیش از مبارزه‌ی ناگزیرش با قدرت استعماری، می بایست یک روند یادگیری تمدنی را از سر بگذراند؛ آموزشی که مکتب آن جایی بجز خود تمدن غربی («جامعه‌ی بورژوایی») نبود. و این درسی است که هنوز هم بسیاری از روشنفکران ما نیاموخته اند.

پس این اندرز مارکسی برای روشنفکران متعهد: با نیروهای تاریک اندیش پوپولیست و ضدلیبرال نباید متحد شد ولو آنکه آنها شعارهای انقلابی و «ضد امپریالیستی» بدهند و سنگ خلق و مستضعفان را به سینه بزنند؛ یا خلق سنگ پیشوایی این نیروها را به سینه بزند. از درون این پوپولیسم غرب ستیز و ضدروشنگری، همان خودکامگی شرقی برون می آید که بعدها در پیوند با تکنیک مدرن، اخذ شده از خود غرب، زاینده‌ی فاشیسم بومی می شود. رگه‌های عقل ستیز عرفان اجتماعی پیشامدرن و کیش شخصیت کاریزماتیک رهبر و پیشوا و شیخ نیز بر خصلت فاشیستی جنبش‌های پوپولیستی می افزاید. این همان اشتباهی بود که سوسیال دموکراسی مدرن (پلخانوف، مارتوف) و بلشویسم جهان‌شهر (تروتسکی، لینن، بوخارین، پربراژینسکی) را در

برابر ناسیونالیسم روسی پایین کشید و به دام بومی‌گرایی، خودکامگی آسیایی، و استالینیسم غرب ستیز و بعدها روستایی‌گرایی مائویسم انداخت؛ مدلهای پوپولیستی‌ای که اسلام‌گرایی مبارز و کیش «بازگشت به خود» در عصر حاضر از آنها الهام گرفته است.

پانوشته‌ها

۱- برای گرایش پوپولیستی در ادبیات پیش از انقلاب ۵۷ در ایران نگاه کنید به: عبدی کلانتری، «مدرنیسم در مقابله با پوپولیسم در داستان نویسی ایران»، **کنکاش**، دفتر ششم، بهار ۱۳۶۹

برای جریان روستاگرایی و خلق و خوی بومی‌گرا در میان روشنفکران سکولار چپ نگاه کنید به بخش «صمد بهرنگی» در اینجا:

عبدی کلانتری، «سه چهره‌ی مارکسیسم در ایران»، **کنکاش**، دفتر ۲-۳، بهار ۱۳۶۷

بخش هشتم

انقلابیان روس و انقلابیان ما – بلشویسم

در انقلاب بهمن ۵۷، در میان روشنفکران، علاوه بر نیروهای مذهبی و روشنفکران لیبرال و تحصیل کردگان شهری، کمونیست‌ها نیز شرکت فعال داشتند. هم در تبلیغ و ترویج اندیشه‌ی انقلابی در روزنامه‌ها و محافل روشنفکری و دانشگاه‌ها، هم در تدارک و سازماندهی اعتصابات صنفی و اعتراضات خیابانی، و هم در قیام مسلحانه‌ی بهمن. وقتی که رهبری انقلاب به دست ائتلافی از خمینیست‌ها و لیبرالهای اسلامگرا افتاد، کمونیست‌ها – که خود را مغبون و رانده از مشارکت در حکومت انقلابی یافتند – می‌بایست تکلیف خود را با این رهبری روشن می‌کردند. آنها می‌بایست تصمیم بگیرند ماهیت دولت برآمده از انقلاب بهمن چیست، تا چه اندازه باید با آن اتحاد کرد؛ نیروهای دوست و دشمن کدامند؛ با چه نیرویی (در دولت و خارج از دولت) باید متحد شد و با کدام جنگید. منظور از «نیرو» تنها احزاب سیاسی نبود بلکه طبقات و لایه‌های اجتماعی‌ای بود که آن احزاب «نماینده‌ی» شان را به عهده داشتند. این طبقات و لایه‌های اجتماعی عبارت بودند از بازاریان و تجار (بورژوازی «ملی»)، صاحبان صنایع و مقامات بالای بوروکراسی (بورژوازی مدرن یا «وابسته /کمپرادور»)، کسبه‌ی خرد، خرده مالکان روستا، قشرهای حاشیه‌ی شهری (خرده بورژوازی سنتی)؛ کارمندان و تحصیل کردگان و متخصصان شهری (خرده بورژوازی مدرن)؛ و کارگران صنعتی (پرولتاریا).

انشعاب بزرگ و سرنوشت ساز در سازمانها و احزاب کمونیستی ایران در سال اول انقلاب رخ داد. این شکاف میان جناح «راست» (حزب توده و فداییان خلق اکثریت) و جناح «چپ» (فداییان اقلیت، سازمان راه کارگر، سازمان پیکار و دهها سازمان کوچکتر کمونیستی) پدیدار شد. اختلاف دو جناح بر سر دفاع از آزادی‌های لیبرالی یا مبارزه با خطر فاشیسم نبود. این اختلاف بر سر ارزیابی از ماهیت طبقاتی سرکردگی انقلاب (خمینیست‌ها) و نحوه‌ی برخورد با آن بود.

حزب توده و فداییان اکثریت، سرکردگان انقلاب را (نیروی هژمونیک در انقلاب بهمن) مترقی، مردمی، و «ضدامپریالیست» می شناخت. طبق نظریه و تحلیل آنها، خمینیسم یا «خط امام»، نوعی «دموکراسی انقلابی» ی خرده بورژوازی بود که به راستی منافع اکثریت پابرهنگان را نمایندگی می کرد. خط امام، با راهنمایی چپ سکولار و با فرهنگ (و همکاری با «اردوگاه سوسیالیسم» یا اتحاد شوروی سابق)، می توانست انقلاب را در مسیر درستی به جلو ببرد، به نحوی که هم استقلال سیاسی و اقتصادی از امپریالیسم حاصل شود و هم مردم محروم در سیاست کشور سهیم شوند. طبق این تحلیل، کسانی که از «خطر فاشیسم»، «تئوکراسی اسلامی»، و «ملاتاریا» صحبت می کردند و می خواستند دین از دولت جدا باشد، لیبرالهایی بودند که قصد داشتند مردم را نسبت به انقلاب بدبین سازند. به باور نظریه پردازان حزب توده، خمینیست‌ها می خواستند شریانهای اقتصادی و طبقاتی ارتباط با امپریالیسم و استعمار نو را پاره کنند، اما لیبرالها کماکان مدافع سرمایه‌داری وابسته بودند، یعنی رژیم شاه منهای خود شاه. حزب توده به اعضای خود توصیه می کرد به اسلام و روحانیت و اعتقادات دینی مردم احترام بگذارند و در مبارزه‌ی خمینیست‌ها با لیبرالهای سکولار، از «خط امام» دفاع کنند.

سازمانهای متعدد چپ رادیکال، برعکس، سرکردگان انقلاب بهمن را نمایندگان مرتجع خرده بورژوازی محافظه کار و سنتی می شناختند که جلو رشد جنبش انقلابی را به سمت یک نظام دموکراتیک مسدود خواهند کرد. خصلت واپسگرایی رهبری انقلاب بهمن را می شد در برخورد آن به زنان و اقلیت‌های قومی و در محافظه‌کاری فرهنگی و اخلاقی، و به ویژه خصومت مرگبار با کمونیسم مشاهده کرد. به گفته‌ی کمونیست‌های رادیکال، انقلاب هنوز تمام نشده بود و می بایست قدرت یک بار دیگر دست به دست شود و این بار، در تداوم انقلاب بهمن، قدرت به دست نمایندگان واقعی کارگران و شوراهای آنها برسد. الگو در اینجا انقلابهای کوبا و چین (و البته انقلاب اکتبر) بود. از دید کمونیست‌های چپ، «قیام بهمن» پیروز شده بود اما «انقلاب» هنوز تا پیروزی

فاصله داشت. برخی از سازمانهای کمونیستی به خاطر استقرار «دیکتاتوری انقلابی کارگران و دهقانان» یا حتی «دیکتاتوری پرولتاریا» به مبارزه‌ی مسلحانه علیه حکومت اسلامی برخاستند.

هر دو جناح راست و چپ کمونیست‌های ایرانی، با «لیبرال‌ها» ستیزه داشتند (احزاب جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی و روشنفکران میانه رو) و آنها را ضدانقلابی و نماینده‌ی داخلی امپریالیسم می شناختند. برای هر دو جناح، عامل دین و ایدئولوژی مذهبی، یک عامل «روبنایی» و کم اهمیت تلقی می شد. آنچه اهمیت داشت منافع اقتصادی و طبقاتی بود.

الگوی چنین رفتاری را در تئوری و پراتیک کمونیسم، دو جناح حزب سوسیال-دموکرات روسیه (بلشویک‌ها و منشویک‌ها) فراهم کرده بودند. برای فهم رفتار کمونیست‌های ایرانی در انقلاب بهمن و سالهای پیش از آن، نگاهی می اندازیم به این تئوری و پراتیک در جریان یکی از مهمترین رویدادهای قرن بیستم، یعنی انقلاب اکتبر.

در ادبیات سیاسی روسیه از اواخر قرن نوزدهم تا انقلاب اکتبر، مباحث نظری‌ی پر دامنه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی کمونیست‌ها و لیبرال‌ها وجود دارد. پرسش محوری این مباحث این است: چرا در یک دیکتاتوری شاهی از نوع تزاریسم، نیروهای لیبرال و لیبرالیسم ضعیف، عقب مانده، سازشکار، و ناپیگیرند و برخلاف بورژوازی اروپای غربی، اینان قادر نیستند یک انقلاب بورژوا-دموکراتیک را (مثل انقلاب کبیر فرانسه) هدایت کنند و به پیروزی برسانند؟ وقتی که بورژوازی یک کشور ضعیف باشد، آیا این امکان وجود دارد که وضعیت انقلابی ایجاد شود؟ و اگر وضعیت انقلابی ایجاد شود و تزار در آستانه‌ی سقوط قرار گیرد، اما همزمان بورژوازی نخواهد یا نتواند رهبری انقلاب را به دست گیرد، چه باید کرد؟ آیا امکان دارد کمونیست‌ها، خواسته یا ناخواسته، در رأس انقلابی قرار بگیرند که وظایف آن همان وظایفی است که در اصل بورژوازی می بایست انجام می داد (نظیر اصلاحات ارضی، انباشت

سرمایه‌ی ملی، صنعتی کردن کشور، برقراری دموکراسی، و رشد طبقه‌ی کارگر؟ آیا این امکان وجود دارد که به نحوی «مرحله‌ی بورژوا-دموکراتیک» انقلاب میانبر زده شود و از تزاریسم نیمه فئودال حرکتی به سمت سوسیالیسم پیشرفته آغاز گردد؟ وقتی که طبقه‌ی کارگر صنعتی هنوز اقلیت کوچکی در میان انبوه روستاییان و پابرهنگان است، آیا چنین انقلابی «زودهنگام» نیست و در شرایط فقدان طبقات متوسط و فعالیت آزاد سرمایه و دموکراسی لیبرالی، آیا چنین انقلابی به دیکتاتوری تک حزبی منجر نخواهد شد؟ لنین، رهبر نابغه‌ی انقلاب اکتبر، در سالهای پایانی‌ی عمر کوتاه خود، یعنی شش-هفت سال پس از انقلاب بار دیگر به این پرسش‌ها بازمی‌گردد و تلاش می‌ورزد از نو آنها را مورد بررسی قرار دهد. در این بازاندیشی‌ها لنین به مفاهیمی چون آموزش و یادگیری تمدنی، دستاوردهای اروپای غربی و آمریکا، و عقب ماندگی‌ی فرهنگی‌ی مزمین روسیه نظر می‌دوزد.

از سرنگونی شاه تا انقلاب اکتبر

در سال ۱۹۱۷ در روسیه دو انقلاب به وقوع پیوست. اول، انقلاب فوریه، انقلاب ضدپادشاهی و ضددیکتاتوری که در آن همه سهم بودند. این یک انقلاب بورژوا دموکراتیک بود. سپس انقلاب اکتبر به رهبری بلشویکها. در انقلاب اول تزار سرنگون شد و قدرت به دست مشروطه خواهان و لیبرال‌ها افتاد. در انقلاب دوم، بلشویکها موفق شدند به فاصله‌ی چندماه توازن قوای مردمی را در شوراهای کارگران، دهقانان، و سربازان، به نفع خود عوض کنند و قدرت را از چنگ رقیبان لیبرال خارج سازند و خود بر سرکار بیایند. انقلاب لنینی‌ی اکتبر، انقلابی بدون خونریزی بود. آنچه از فوریه تا اکتبر در روسیه اتفاق افتاد — هم از لحاظ تئوریک و هم تاکتیکهای مبارزه در وضعیت انقلابی — تا همین امروز برای چپگرایان جهان حائز اهمیت بسیار است (۱). نوشته‌های لنین طی این چندماه (از «تزه‌های آوریل» تا تسخیر قدرت)، نوشته‌های تروتسکی، اسناد حزب سوسیال دموکرات روسیه، نوشته‌های منشویکها، و نوشته‌های روشنفکران حزب مشروطه خواهان دموکراتیک (کادتها) از خواندنی‌ترین و

جذاب‌ترین منابع تئوری و پراتیک فعالیت سیاسی در باره‌ی موضوع «انقلاب یا اصلاحات» است (۲).

در سال انقلاب، روسیه هنوز درگیر جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) بود و احزاب مشروطه خواه و بورژوا- لیبرال مثل همیشه از شرکت روسیه در جنگ دفاع می کردند. این درحالی بود که صدها هزار سرباز روسی در جنگ کشته یا ناپدید شده بودند و بازگشتگان و فراریان را هزاران هزار سرباز علیل و روان زخمی و فقیر تشکیل می دادند. بلشویکها از همان آغاز مخالف شرکت در «جنگ امپریالیستی» بودند. روی کار آمدن آنها به معنی آغاز صلح بود.

انقلابی که دنیا را تکان داد

در تاریخ ۳ آوریل ۱۹۱۷، در «ایستگاه فنلاند» پتروگراد، لنین پس از بازگشت از تبعید، با ارائه‌ی بلافاصله‌ی «تزهای آوریل» خود تمامی جنبش، از جمله رهبران بلشویک، را شوک زده کرد. بوگدانف یکی از رهبران بلشویک «تزهای آوریل» را «هذیان‌های یک مجنون» خواند. نادرثا کروپسکایا همسر لنین گفت، «متأسفانه به نظر می آید که لنین عقل اش را از دست داده!» (۳).

لنین نخست «قدرت دوگانه»ی شوراهای را در برابر دولت موقت تشخیص داد و از موضع مخالفت قاطع با حکومت موقت و جنگ، پیشروی به سمت تشکیل حکومت انقلابی مبتنی بر شوراهای را مطرح ساخت. اکثریت رهبری بلشویکها، از جمله استالین، کامنوف، و نوگین که در آخرین کنفرانس سراسری حزب تصمیم گرفته بودند با منشویکها متحد شوند بیش از همه شگفتی زده شدند.

با توجه به موضع اکثریت بلشویکها در این تاریخ، اهمیت ورود لنین، اهمیت تزه‌های آوریل و رهبری قاطع او، اهمیتی بود با ابعاد تاریخی. یک روز بعد، در ۴ آوریل که جلسه‌ی مشترکی با منشویکها برای تدارک یک کنفرانس وحدت برگزار شده بود، لنین بار دیگر با مطرح کردن تزه‌های خود از این «وحدت» جلوگیری کرد. حامیان لنین در این موضع گیری از جمله مولوتوف، آلکساندرا

کولونتای، و شلیاپنیکف بودند. در روزهای آوریل، لنین با انتشار سند بسیار مهم «نامه‌هایی درباره‌ی تاکتیک‌ها» مواضع جناح راست بلشویکی، از جمله کامنوف و زینوویف را به چالش می‌خواند. در کنار شعار عام «همه‌ی قدرت به شوراها»، در سطح شعارهای اقتصادی نیز شعار کنترل کارگری در صنایع از جانب بلشویکها مطرح می‌گردد.

در ۵ مه، دو نفر از منشویکها به کابینه‌ی ائتلافی‌ی حکومت موقت می‌پیوندند. دو ماه بعد، معروف به «روزهای ژوئیه»، در نتیجه‌ی نارضایتی‌های مردم از حکومت موقت، تظاهرات خیابانی به اوج می‌رسد و تا مرحله‌ی شورش پیش می‌رود. واکنش بلشویکها دفاع همراه با هشدار و جلوگیری از عمل زودرس است. دولت موقت، با کرنسکی در رأس آن، بلشویکها را متهم به آشوبگری و تدارک قیام مسلحانه و کودتا می‌کنند. در مطبوعات دولتی مدارکی جعلی دایر بر اینکه رهبران بلشویک جاسوس آلمان (دشمن روسیه در جنگ جهانی) می‌باشند به چاپ می‌رسد. حکم توقیف لنین صادر می‌شود.

لنین و زینوویف زندگی مخفی پیشه می‌کنند و تا انقلاب اکتبر آفتابی نمی‌شوند. (آنها از جمله در کنگره‌ی ششم حزب نیز از ۲۶ ژوئیه تا ۳ اوت شرکت نمی‌کنند.) در این کنگره اعضای کمیته‌ی مرکزی حزب به این ترتیب انتخاب می‌شوند: ی. برژین / آ. بوبنوف / ن. بوخارین / ف. دزرژینسکی / ل. کامنوف / آ. کولونتای / ن. کرسیتینسکی / و. لنین / و. میلیوتین / م. مورانوف / و. نوگین / آ. رایکوف / ف. سرگیوف / س. شومیان / ی. سمیلگا / گ. سوکولنیکوف / ج. استالین / ی. سوردلوف / ل. تروتسکی / م. اوریتسکی / گ. زینوویف.

درباره‌ی نظریات لئون تروتسکی تا پیش از اکتبر باید اشاره کرد که او همواره در استراتژی مواضعی مخالف با بلشویکها داشت، از جمله برداشت او در مورد رابطه میان انقلاب دموکراتیک و انقلاب سوسیالیستی در روسیه، کم‌اهمیت دانستن نقش روستاییان به عنوان متحدان طبقه‌ی کارگر در انقلاب، و نیز در

رابطه با برنامه‌های ارضی پرولتاریا و مسأله‌ی ملی. تروتسکی در این دوران به منشویکها نزدیک‌تر بود.

کودتای کورنیلف

جناح بلشویک از حزب سوسیال-دموکرات در این تاریخ دویست و چهل هزار عضو داشت. کنگره‌ی بلشویک شعار «همه‌ی قدرت به شوراهای» را، که به معنی گذار مسالمت آمیز قدرت به دست کارگران و روستاییان بود، کنار گذاشت زیرا پس از «روزهای ژوئیه» امکان هرگونه گذار مسالمت‌آمیزی منتفی شده بود. تدارک قیام در دستور روز حزب قرار گرفت.

همزمان هشدار داده شد که نباید با تحریکات بورژوازی به نبردی زودرس تن داد. این هشدار و آمادگی بسیار به جا بود، زیرا در اواخر ماه اوت، فرماندهی قوای خود دولت کرنسکی، ژنرال کورنیلف، دست به یک کودتای نظامی علیه حکومت موقت زد. هدف او در وهله‌ی نخست سرکوب یکباره‌ی بلشویکها در ۲۷ اوت بود. بلشویکها در آن روز به تظاهرات دست نزدند و بلافاصله کمیته‌های مبارزه با ضدانقلاب را تشکیل دادند و موفق شدند کودتای کورنیلفی را عقیم بگذارند. بی‌عملی و رضایت تلویحی دولت موقت در قبال غائله‌ی کورنیلوفی به زدودن توهّم مردم نسبت به این دولت کمک بسیار کرد. حمایت مردم از بلشویکها فزونی گرفت.

تناسب قوا در شورای کارگران و سربازان پتروگراد به نفع نمایندگان بلشویک تغییر کرد. لنین بار دیگر شعار «همه‌ی قدرت به شوراهای» را — به همان معنی‌ی گذار مسالمت آمیز — به میان کشید اما بازهم به فاصله‌ی کوتاهی این «احتمال» را از دست رفته تلقی کرد. در ۵ سپتامبر در شورای مسکو و در ۹ سپتامبر در شورای پتروگراد، بلشویکها اکثریت را به دست آوردند. لنین به فوریت اهمیت این پدیده را دریافت: لحظه‌ی قیام مسلحانه فرا رسیده بود.

تنهایی لنین

در دو نامه‌ی بسیار مهم از مخفی‌گاه خود به کمیته‌ی مرکزی حزب بلشویک در پتروگراد، لنین ضرورت اقدام بی‌درنگ و فوری به قیام را مطرح می‌سازد. در ۱۵ سپتامبر کمیته‌ی مرکزی نامه‌ها را دریافت می‌کند و پس از بررسی به اتفاق آراء با آن مخالفت می‌کند. لنین پاسخی دریافت نمی‌کند.

از این تاریخ لنین با انرژی بسیار شروع به نامه نوشتن به کمیته‌ی مرکزی و به تک‌تک اعضای رهبری بلشویکها می‌کند و با لحنی مبرم همه‌جا بر ضرورت از دست ندادن لحظه‌ی تاریخی تأکید می‌ورزد. اینکه اگر تسخیر قدرت هم اکنون صورت نگیرد فردا بسیار دیر خواهد بود. با مخالفت کمیته‌ی مرکزی، لنین اعلام می‌کند که از کمیته‌ی مرکزی استعفا خواهد داد و مستقیماً به توده‌های حزبی و کنگره‌ی حزب روی خواهد آورد. تهدید لنین مؤثر واقع می‌شود. در ۳ اکتبر کمیته‌ی مرکزی پیشنهاد می‌کند که لنین مخفیانه به پتروگراد بیاید تا در مورد قیام تصمیم نهایی گرفته شود.

از این تاریخ وقایع سرعت بی‌سابقه‌ای پیدا می‌کند. زینوویف و کامنوف و جناح راست بلشویکی مصراً با قیام مخالفت می‌ورزند. آنها روی پیشنهاد شرکت در «کنفرانس دموکراتیک» (به دعوت حکومت موقت از همه‌ی نیروهای سیاسی) برای تدارک مجلس مؤسسان اصرار می‌ورزند. در ۷ اکتبر، تروتسکی در رأس یک هیأت بلشویکی در «کنفرانس دموکراتیک» عملاً به دولت اعلان جنگ می‌دهد و بالاتفاق کنفرانس را ترک می‌کنند تا به کار قیام بپردازند. در ۱۰ سپتامبر لنین به پتروگراد می‌آید و در قطعنامه‌ی پیشنهاد قیام بلافاصله را مطرح می‌سازد.

در ۱۱ اکتبر زینوویف و کامنوف طی نامه‌ای به سازمانهای حزبی دلائل مخالفت خود را با قیام تشریح می‌کنند و حمایت آنان را می‌طلبند. در ۱۶ اکتبر لنین بار دیگر مخفیانه به پتروگراد می‌آید تا بر اقدامات مشخص تدارک قیام نظارت کند. کامنوف به نشانه‌ی اعتراض از کمیته‌ی مرکزی استعفا می‌دهد. در این روز یک «مرکز نظامی» تشکیل می‌گردد تا رابط رهبری حزب با

کمیته‌ی انقلابی نظامی شورای پتروگراد به رهبری تروتسکی باشد. روز ۲۰ اکتبر برای قیام تعیین می شود.

لنین به مخفیگاه باز می گردد و در پاسخی به اپوزیسیون حزبی به رهبری کامنوف و زینوویف، به تردید و تزلزل روشنفکرانه و فقدان شخصیت انقلابی آنها حمله می کند. در این میان نامه‌ی ۱۱ اکتبر کامنوف و زینوویف به سازمانهای حزبی به خارج درز می کند. این دو نفر یادداشتی در نشریه‌ی «نویا ژیزن» (به رهبری ماکسیم گورکی) به چاپ می رسانند و از قیام به عنوان قمار خطرناک نام می برند. علنی کردن تصمیم به قیام، آنهم دو روز مانده به قیام، لینن را آتش می زند و از جانب او به مثابه «خیانت» تلقی می شود. قیام به تأخیر می افتد.

لنین تقاضای اخراج زینوویف و کامنوف از حزب را می کند. کمیته‌ی مرکزی در نشست بعدی خود، بدون حضور لینن و زینوویف، در این باره تصمیمی نمی گیرد. لینن بار دیگر فریاد برمی دارد که همه چیز، «سرنوشت روسیه و انقلاب جهانی»، همه بستگی به اقدام ظرف همین دو سه روز دارد. تروتسکی و کمیته‌ی انقلابی نظامی تا ۲۳ اکتبر تدارکات تازه‌ی خود را کامل می کنند. در ۲۴ اکتبر حزب آماده‌ی عمل است. کامنوف موضع خود را پس می گیرد و با انتقاد از خود به حزب باز می گردد تا در قیام شرکت داشته باشد.

روز بعد، کارگران مسلح و سربازان به رهبری بلشویکها اکتبر را در تاریخ به ثبت می رسانند.

پانوشته‌ها

۱- برای نمونه نگاه کنید به منتخبی از نوشته‌های لینن در فاصله‌ی آوریل تا اکتبر، با پیشگفتار و مؤخره طولانی سلایو ژیزک، در اینجا:

Slavoj Zizek, ed., *Revolution at the Gates* (Verso, 2002)

۲- برای یک منبع معتبر در این زمینه رجوع کنید به:

ای اچ کار، تاریخ روسیه شوروی، ترجمه نجف دریابندری، در سه جلد، تهران ۱۳۷۱

۳- ژیزک، همان، به نقل از نیل هاردینگ.

پیوست

شکل گیری بلشویسم

نوشته‌ی عبدی کلانتری

بلشویسم منبعی است مهم برای فهم مکانیسم سازماندهی انقلابی ی چپ و عملکرد آن پس از سقوط رژیم پادشاهی و موضع گیری آنها در قبال پوپولیست‌ها (خلق‌گرایان) ازیکسو و لیبرال‌ها از سوی دیگر. مسایل مربوط به دموکراسی درون حزبی، تاکتیک‌ها در دوران فروکش بحران انقلابی، نحوه‌ی تلفیق فعالیت علنی و غیرعلنی، تاکتیک‌ها برای شرکت در (یا تحریم) انتخابات فرمایشی، تاکتیک‌ها برای ائتلاف با احزاب خرده بورژوا، یا احزاب بورژوا- لیبرال، تاکتیک‌ها در برابر دولت موقت برآمده از انقلاب ضد دیکتاتوری (وقتی که رژیم پادشاهی سرنگون می شود) و بسیاری مسایل دیگر را می توان در تئوری و پراتیک حزب سوسیال دموکرات روسیه مشاهده کرد.

ما این بررسی‌ی وقایع نگارانه را از کنگره‌ی دوم حزب - ۱۹۰۳ - شروع می کنیم زیرا بنیانگذاری واقعی حزب، طرح اساسنامه و برنامه‌ی آن از همین کنگره شروع شد. کنگره دوم تنها به خاطر احترام به آغازگران کنگره‌ی مینسک (۱۸۹۸) خود را «دومین» کنگره نامید. به هنگام تشکیل کنگره‌ی اول در شهر مینسک، لنین، مارتوف، و کروپسکایا در زندان تزاری به سر می بردند. از مهمترین اقدامات لنین پس از آزادی از زندان تا فاصله‌ی کنگره‌ی دوم، تأسیس نشریه‌ی سراسری «ایسکرا» (اخگر) بود با کمک پله خانوف، آکسلرود، و ورا زاسولیچ - رهبران اولین نسل مارکسیست‌های روسی - و نیز مارتوف، و

از نسل جوانتر تروتسکی. به هنگام گشایش کنگره‌ی دوم، «ایسکرا» مهمترین نشریه‌ی سیاسی - تئوریک و تشکیلاتی جنبش کارگری روسیه به شمار می رفت (۱).

۱۹۰۳: کنگره‌ی دوم

در کنگره‌ی دوم، چهل و سه نماینده، با پنجاه و سه حق رأی شرکت کرده بودند (برخی از نمایندگان مانند لینن و مارتوف دو رأی داشتند: هم به عنوان عضو حزب و هم عضو هیأت تحریریه‌ی ایسکرا). از این تعداد سی و یک رأی متعلق به هواداران نشریه‌ی «ایسکرا» بود. از نشریه‌ی رقیب ایسکرا، یعنی «رابوچیه دلو» (متعلق به جناح اکونومیست ها) سه نفر در کنگره بودند: مارتینوف، آکیموف، و خواهرش. کنگره در بروکسل آغاز شد و سپس در لندن ادامه یافت.

اختلاف نظری که سرانجام به انشعاب انجامید از همان اوائل کنگره به شدت مطرح گردید. اختلاف نخست بر سر یک موضوع به ظاهر ساده - تعریف اینکه چه کسی می تواند عضو حزب محسوب شود - درگرفت.

مارتوف، دوست بسیار نزدیک لینن و از برجسته‌ترین رهبران جوان حزب، این متن را پیشنهاد می کند: «عضو کسی است که برنامه‌ی حزب را می پذیرد، پشتیبانی مادی از حزب به عمل می آورد و همکاری شخصی و مرتب خود را زیر هدایت یکی از سازمانهای حزبی عرضه می کند.»

پیشنهاد دیگر از جانب ولادیمیر ایلیچ اولیانوف (لنین) که در این زمان، در سن سی و یک سالگی، از رهبران مهم و پر انرژی حزب شناخته می شد، ارائه گشت: «عضو کسی است که برنامه‌ی حزب را می پذیرد و حمایت خود را از حزب هم به شکل مادی و هم با شرکت شخصی در یکی از سازمانهای حزبی عملی می کند.»

این اختلاف به ظاهر کوچک در متن پیشنهادی اساسنامه‌ی حزب به این دلیل اهمیت زیاد پیدا می‌کرد که با ایده‌ی لنین از ترکیب و ساختمان حزب مربوط می‌شد؛ یعنی سازمانی مستحکم و سخت منضبط که نمی‌تواند روی حمایت نیم‌بند اشخاص غیرفعال و رهبری صرفاً «روشنفکری» حساب کند. لنین در این مورد، با آنکه حمایت پله‌خانوف (پدر مارکسیم در روسیه) را داشت، نتوانست رأی اکثریت را بگیرد.

بنابراین، پیشنهاد مارتوف که از حمایت یکی دیگر از رهبران جوان حزب، لئو داویدیچ برونستاین (تروتسکی) برخوردار بود، در اساسنامه به تصویب رسید. استدلال اکثریت آن بود که طرح لنین مانع شرکت توده‌های وسیع در حزب شده و آنرا به چارچوب تنگ و مخفی و نظامی‌ی انقلابیان حرفه‌ای محدود می‌کند. تجربه‌ی سالهای بعد نشان داد که این جناح (منشویکها) درمقاطع حساس و بحرانی از توده‌ها عقب می‌مانند. (به جز یک استثنا در مورد شخص تروتسکی که هم در انقلاب ۱۹۰۵ و هم در ۱۹۱۷ در سازماندهی نظامی و رهبری شورای سربازان و کارگران نقش فعال ایفا کرد).

مخالفت با ایده‌ی لنینی حزب محدود به رفورمیست‌ها نبود. خارج از کنگره، انقلابی‌ی برجسته‌ی سوسیال دموکراسی آلمان، روزا لوکزامبورگ، که در آن سالها در سطح جنبش انقلابی اروپا بسیار شناخته شده‌تر از لنین بود، مخالفت خود را با طرح لنین در مورد ساختمان حزب، طی یک سلسله مقالات تئوریک ابراز نمود. لوکزامبورگ و تروتسکی معتقد بودند طرح لنین منجر به مرکزیت بیش از حد حزب می‌شود، که در رأس سلسله مراتب تشکیلاتی، اقتدار یکجانبه و بلامنازع کمیته‌ی مرکزی و در کمیته‌ی مرکزی اقتدار بدون کنترل یک فرد آنرا از دموکراسی ارگانیک و دو جانبه تهی می‌سازد.

از سوی دیگر، لنین نگران وحدت عمل و وحدت کلمه‌ی انقلابی بود. او خواهان اراده‌ی یکدست حزب به عنوان پیشاهنگ طبقه‌ی کارگر در شرایط حاد دیکتاتوری تزاری بود. لنین که خود هیچگاه اهمیت دموکراسی درونی را

نادیده نمی گرفت، نگران آن بود که تحت رهبری نه چندان قاطع اکونومیست‌ها، حزب و جنبش دچار انفعال گشته و تابع جنبش خود به خودی و اتحادیه ای کارگران باقی بماند و گامی در جهت کسب رهبری در جنبش بورژوا - دموکراتیک ضد تزاری بردارد.

اختلافاتی که میان دو جناح بر سر تعریف عضویت و شکل سازمانی حزب درگرفت، انعکاس خود را در برنامه‌ی استراتژی و تاکتیک سوسیال دموکراسی به شکلی واضح‌تر در کنگره‌ی بعدی (بلشویکها) و کنفرانس بعدی (منشویکها) و در روند انقلاب ۱۹۰۵ به نمایش گذاشت.

نمایندگان اتحادیه‌ی سراسری کارگران یهود (بوند) به دلیل مخالفت ایسکریست‌ها با طرح آنها مبتنی بر خودمختاری فدراتیو درون - حزبی بوند در مناطق لهستان، لیتوانی، و روسیه‌ی سفید، به اعتراض کنگره را ترک کردند. همینطور لنین در پافشاری خود برای تصویب ایسکرا به عنوان تنها ارگان حزب، پیشنهاد انحلال «رابوچیه دلو» را داد و برای آن نیز رأی آورد. در نتیجه دو تن از نمایندگان رابوچیه دلو نیز کنگره را ترک کردند. خروج بوندیست‌ها و رابوچیه دلویی‌ها توازن آراء را به نفع جناح لنین و پله خانوف (علیه مارتوف و تروتسکی) عوض کرد. از اینجا جناح لنین «اکثریت» (بلشویک) نام گرفت.

این اکثریت به لنین امکان داد تا پیشنهاد خود را دائر بر کاهش تعداد افراد هیأت تحریریه‌ی ایسکرا از شش نفر به سه نفر (لنین، پله خانوف، و مارتوف؛ با حذف ورا زاسولیچ، پوتره سوف، و آکسلرود) به تصویب برساند. اما این پیروزی لنین موقتی بود. مارتوف از همان ابتدا عنوان کرد که بدون شرکت آکسلرود و ورا زاسولیچ حاضر به شرکت در هیأت تحریریه نیست.

به فاصله ای کمتر از شش ماه از کنگره، پله خانوف از افراد قبلی دعوت کرد دوباره به هیأت تحریریه بپیوندند. لنین به نشانه‌ی اعتراض از «ایسکرا» استعفا داد (نوامبر ۱۹۰۳) و اعلام کرد که این نشریه دیگر نماینده‌ی اکثریت حزب

سوسیال دموکرات روسیه نیست. ایسکرا از آن پس ارگان منشویکها شد که پله خانوف نیز به آنها پیوسته بود. در این نشریه صفحات بسیاری صرف حمله به شکل لنینی‌ی تشکیلات اختصاص داده می شد.

پله خانوف لنین را متهم به بوناپارتیسم (رهبری بر فراز طبقه)، باکونیسم (توطئه گری مخفیانه)، سکتاریسم (فرقه گرایی)، و «دیکتاتوری بر پرولتاریا» می کرد. دیگر منشویکها لنین را متهم به ترویج «کیش شخصیت انقلابی حرفه ای» می کردند.

لنین پاسخ می داد:

پیوند تشکیلاتی باید مبتنی بر قواعد فورمال، «بوروکراتیک» (از زاویه‌ی دید روشنفکر غیرسازمانی) باشد که تنها نظارت دقیق بر آنها می تواند ما را از آرزو اندیشی و بولهوسی روحیه‌ی محفلی، از شیوه‌های درهم برهم محفلی که به اصطلاح «پروسه‌ی آزاد مبارزه‌ی ایدئولوژیک» نام گرفته، حفظ کند. (کتاب «یک گام به پیش، دو گام به پس»)

روزا لوکزامبورگ در مقاله ای در همان ایسکرا نوشت، «اولترا-سانترالیسمی که لنین پیشنهاد می کند، چیزی نیست که از روحیه ای مثبت و خلاق ناشی شده باشد بلکه آن منبعث است از روحیه‌ی سترون و منفی یک پاسبان.»

تروتسکی نیز با «ژاکوبن» خواندن لنین در جزوه‌ی «وظایف سیاسی ما» نوشت، «این شیوه‌ها، چنانکه آینده نشان خواهد داد، منجر به این می شود که آپارات حزبی جانشین خود حزب، کمیته‌ی مرکزی جانشین آپارات، و سرانجام دیکتاتور جانشین کمیته‌ی مرکزی شود.»

لنین در پاسخ بر شرایط خاص کار مخفی در روسیه انگشت می گذاشت: «در شرایطی که ایجاب می کند کار ما در پنهان کاری کامل ادامه یابد، و در زمانی که بیشتر فعالیت‌های ما باید به محفل‌های کوچک و مخفی... محدود شود،

تمایز بین کسانی که فقط حرف می زنند و کسانی که کار می کنند برای ما شدیداً مشکل و حتا غیرممکن است.» (۲)

بلشویکها پس از جدایی از ایسکرا با انرژی تمام سعی در جذب سازمانهای سوسیال دموکراتیک درون روسیه کردند و در اواسط سال ۱۹۰۴ توانستند کمیته‌ی مرکزی جدیدی از نمایندگان سازمانهای زیرزمینی حزب در روسیه بنا کنند (در مقابل کمیته‌ی قدیمی که لنین کنترل خود را بر آن از دست داده بود). همزمان در مهاجرت، بلشویکها نشریه‌ی «وپریود» را به راه انداختند و به تدارک کنگره‌ی سوم حزب پرداختند.

۱۹۰۵: کنگره‌ی سوم و انقلاب

پس از جدایی از منشویکها، لنین و سایر بلشویکها در آوریل و مه ۱۹۰۵ در لندن کنگره‌ی ای به نام تمامی حزب برگزار کردند (کنگره‌ی سوم) و به انتخابات کمیته‌ی مرکزی آن پرداختند. در حالیکه جنبش مردمی در روسیه، که به انقلاب ۱۹۰۵ انجامید، بالا می گرفت، بلشویکها تصمیم خود را برای طرح ریزی و آمادگی برای قیام مسلحانه و تسخیر قدرت سیاسی در کنگره مطرح ساختند. آنها همزمان منشویکها را به انتقاد گرفتند که «عنصر آگاهی» را در مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر تابع جنبش «خود به خودی» می سازند و با تدارک قیام عمومی و (در صورت پیروزی) شرکت در حکومت انقلابی موقت مخالف می ورزند.

در قطعنامه‌ی بلشویکها گفته می شد، «پرولتاریا به واسطه‌ی موقعیت اش به عنوان پیشرو ترین و تنها طبقه‌ی پیگیر انقلابی باید نقش رهبری را در جنبش انقلابی دموکراتیک عمومی روسیه ایفا کند.» (۳)

اگر رژیم پادشاهی (تزاریسم) سرنگون می شد و حکومتی غیرپرولتری سرکار می آمد، بلشویکها موظف می شدند، «در میان وسیع‌ترین بخشهای پرولتاریا این ایده را ترویج کنند که پرولتاریای مسلح و تحت رهبری حزب سوسیال

دموکرات باید پیوسته حکومت موقت را به منظور حفظ، تحکیم، و گسترش دستاوردهای انقلاب تحت فشار قرار دهد.» (۴)

کنگره حزب را مجاز دانست که برای مبارزه با حکومت تزار، با حزب خرده بورژوازی اس - آر (سوسیال رولوسیونر) «توافق‌های رزمی موقتی» به عمل آورد مشروط بر آنکه آن توافقها به استقلال تاکتیکها و برنامه‌ی حزب لطمه‌ای نزنند. همینطور حزب باید از هر فرصتی برای فعالیت علنی و بهره‌گیری از کلیه‌ی انجمن‌های کارگری و اتحادیه‌ها و سازمانهای علنی و نیمه علنی برای بسط نفوذ خود استفاده کند. در کنگره، نشریه‌ی «پرولتاری» به عنوان ارگان مرکزی حزب شناخته شد (در برابر «ایسکرای نو» ی منشویکها).

فراکسیون منشویکها هم، در همان ماه آوریل، کنفرانس تشکیل داد و تدارک قیام مسلحانه را وظیفه‌ی اصلی خود برشمرد. اما جالب آن بود که به زعم منشویکها این قیام مسلحانه‌ی پرولتری نمی‌بایست از جانب آنها به تسخیر قدرت سیاسی بینجامد. قطعنامه‌ی منشویکها اعلام می‌کرد که به خاطر خصلت تاریخی انقلاب، یعنی خصلت بوژوا دموکراتیک آن، پرولتاریا و سوسیال دموکراتها (کمونیست‌ها) نباید هدف خود را تسخیر یا تقسیم قدرت در حکومت موقت برآمده از قیام قرار دهند. آنها باید به عنوان حزب اپوزیسیون انقلابی باقی بمانند. تسخیر قدرت زمانی مجاز است که در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه داری (اروپای غربی) انقلاب سوسیالیستی رخ داده باشد. از بسیاری جهات این روش رفورمیستی به دیدگاههای مارکس نزدیک‌تر بود (هرچند مارکس و انگلس برای دوران بسیار کوتاهی احتمال میان بر زدن مرحله‌ی سرمایه داری را در روسیه تزاری مورد تأمل قرار داده بودند).

انقلاب ۱۹۰۵

در متن انقلاب ۱۹۰۵ (یک سال پیش از آغاز انقلاب مشروطه در ایران عصر قاجار)، تمایل به اتحاد در میان اعضای حوزه‌های منشویک و بلشویک بالا گرفت. از میان بلشویکها کراسین و بوگدانوف، یاران نزدیک لینن، مدافع

سرسخت اتحاد بودند. بوگدانوف معتقد بود در یک حزب واحد، می توان تنوع کاملی از عقاید سیاسی را جایز دانست. در سپتامبر ۱۹۰۵ در شهر «ریگا» کنفرانس مشترکی با حضور نمایندگان بلشویک و منشویک و نمایندگان بوند و چند سازمان دیگر سوسیال دموکرات برگزار شد تا تاکتیکهای حزبی را طراحی کند.

در همین زمان پادشاه تلاش ورزید از شدت بحران انقلابی بکاهد. تزار به وزیر کشور خود «بولیگین» دستور داد تا دوما (مجلس نمایندگان) را تشکیل دهد. کنفرانس ریگا، بنا به پیشنهاد لین که تشخیص می داد وضعیت انقلابی فرارسیده، انتخابات مجلس دوما را تحریم کرد و در عوض تدارک قیام مسلحانه را در دستور کار حزب قرار داد. لین شرکت کنندگان در انتخابات دوما را خائن خواند.

بلشویکها و منشویکها در همان سال هرکدام جداگانه کنفرانس تشکیل دادند تا وحدت قطعی و نهایی دو جناح را تدارک ببینند. در نوامبر منشویکها در سن پترزبورگ (با حضور لین به عنوان مهمان) و در دسامبر بلشویکها در تامرفورس (فنلاند) هریک کنفرانس خود را تشکیل دادند. لین معتقد بود برای کنفرانس مشترک آینده، نمایندگان باید به تعداد مساوی از دو جناح شرکت داشته باشند. در هردو کنفرانس، هم منشویکها و هم بلشویکها با این پیشنهاد مخالفت نموده و تصویب کردند که نمایندگان باید به تناسب تعداد سازمانهای سوسیال دموکرات به کنگره بروند.

در نتیجه، در کنگره ی بعدی (کنگره ی وحدت، ۱۹۰۶) منشویکها برحسب تعداد سازمانهای شان اکثریت را پیدا کردند. در هردو کنفرانس اصل «سانترالیسم دموکراتیک» و انتخابات (در مقابل انتصابات حزبی) در تشکیلات تصویب شد. (در حاشیه — در ایران سالهای هفتاد میلادی، به هنگام تشکیل حزب آریامهری رستاخیر، تدوین کنندگان اساسنامه ی این حزب نیز اعلام

کردند براساس اصول «دیالکتیک»، در حزب اصل «سانترالیسم دموکراتیک» به اجرا گذاشته خواهد شد!

در قطعنامه‌ی بلشویکها در تامرفورس گفته می شد، «کنفرانس با پذیرش اصل مسلم سانترالیسم دموکراتیک، اجرای گسترده‌ی اصل انتخابات را ضروری می داند، و درحالیکه به مراکز منتخب در امور مربوط به رهبری ایدئولوژیک و عملی قدرت کامل می دهد، ولی این مراکز در عین حال قابل عزل می باشند، و اعمال شان وسیعاً به اطلاع مردم می رسد و اکیداً پاسخگوی فعالیت‌های خود هستند؛» و «کنفرانس کلیه‌ی سازمانهای حزبی را موظف می کند که سازمانهای محلی خود را سریعاً و با کمال جدیت بر اساس اصل انتخابات تجدید سازماندهی کنند.» (۵)

در کنفرانس تامرفورس برای اولین بار لنین و استالین — که ۲۶ سال داشت — یکدیگر را ملاقات می کنند. در پایان سال ۱۹۰۵ کمیته‌ی مرکزی مشترکی با ترکیب سه نفر از هر جناح و نیز یک ارگان مشترک حزبی به وجود آمد. از بلشویکها در کمیته‌ی مرکزی «کراسین» و «رایکوف» و در هیأت تحریریه‌ی ارگان جدید، «لوناچارسکی» و «بازاروف» در کنار لنین حضور داشتند.

۱۹۰۶: کنگره‌ی چهارم (وحدت)

کنگره‌ی وحدت نتوانست به وجود دو فراکسیون منشویک و بلشویک پایان دهد. همانطور که ذکر شد، چون نمایندگان به نسبت تعداد سازمانهای حزبی به کنگره‌ی وحدت فرستاده شده بودند، اکثریت در آن با منشویکها بود. در واقع موقعیت جناح بلشویکی پس از کنگره، شبیه وضع منشویکها در پایان کنگره‌ی دوم بود. در آنجا لنین جناح مارتف را متهم می کرد که از تصمیمات اکثریت کنگره سرپیچی کرده اند. اکنون به خاطر ویژگی‌های منشویکی قطعنامه‌ی کنگره‌ی چهارم، لنین و بلشویکها که در اقلیت بودند چاره‌ای جز مبارزه با تصمیمات کنگره، که اکثریت سازمانهای سوسیال دموکراتیک را نمایندگی می کردند، نمی دیدند.

بلشویکها روزنامه‌ی مستقل خود «پرولتاری» را حفظ کردند. به هنگام تشکیل «بوروی نظامی - تکنیکی» برای تدارک قیام مسلحانه، بلشویکها کنترل آنرا به دست گرفتند و کادرهای مخفی و منابع پولی خود را جداگانه برای خود محفوظ نگه داشتند. در اوضاع انقلابی ۱۹۰۵، حزب سوسیال دموکرات به تمامی به تحریم دوما دست زد. انقلاب به پیروزی نرسید. انتخابات دوما در مارس ۱۹۰۶ انجام شد. از میان نیروهای اپوزیسیون ضد تزاری، حزب دموکراتهای مشروطه خواه (دموکراتهای کانستیتوسیونل یا «کادت») و «گروه کار» (ترودویکی) رأی قابل توجهی به دست آوردند. این اپوزیسیون اکثریت را در مجلس نمایندگان (دوما) به دست آورد.

منشویکها با دیدن این نتیجه‌ی غیرمنتظره، بلافاصله بایکوت را کنار گذاشتند و وظیفه‌ی خود را آمادگی برای شرکت در دومای دوم اعلام کردند. بلشویکها هنوز در تدارک قیام مسلحانه بودند. از این زمان به بعد، به تدریج در میان خود بلشویکها دو جناح به وجود می‌آید. جناح چپ از این پس تا انتها کماکان بر ایده‌ی تحریم و عدم شرکت در دوما پامی فشارد. از سوی دیگر، لنین تصمیم می‌گیرد که با فروکشی جنبش انقلابی، باید از امکانات افشاگرانه‌ی شرکت در دوما حداکثر استفاده را کرد.

در سال ۱۹۰۷ سوسیال دموکراتها، هردو جناح توأم، در انتخابات دومای دوم شرکت جستند و موفقیت جالبی نصیب شان شد. ۶۵ سوسیال دموکرات به نمایندگی انتخاب شدند که هجده نفرشان بلشویک بودند. از جمله تاکتیکهای مورد تصویب سوسیال دموکراتها عبارت بود، «طی اولین دور انتخابات در گروه انتخاباتی کارگران، هرگونه توافق جزئی یا محلی با گروهها یا احزابی که به دیدگاه مبارزه‌ی طبقاتی پرولتری وفادار نیستند، مطلقاً غیرمجاز است»؛ و «در کلیه‌ی گروههای انتخاباتی دیگر... در صورت بروز خطر انتخاب شدن کاندیداهای احزاب دست راستی در جریان مبارزه‌ی انتخاباتی، توافقه‌ای محلی با احزاب اپوزیسیون انقلابی و دموکرات مطابق شرایط محل و تحت نظارت

عمومی نهادهای مرکزی حزب مجاز است. ولی در چنین مواردی، کاندیداهای و سازمانهای حزبی مطلقاً مجاز نیستند که در موقع توافق با احزاب دیگر، در مورد اصول گذشت کنند.» (۶)

۱۹۰۷: کنگره پنجم — رویکرد در برابر پوپولیست‌ها و لیبرال‌ها

کنگره در لندن با اکثریت بلشویکها تشکیل شد. در این کنگره برای اولین بار لنین و ماکسیم گورکی یکدیگر را ملاقات می کنند. همینطور دو عضو تازه که هریک بیست و چهار سال داشت، و هردو بعدها نقشهای مهمی در تاریخ بلشویکی بازی کردند، در کنگره حضور پیدا می کنند: لئو روزن فلد (کامنوف) و گریگوری رادومیسلسکی (زینوویف).

در قطعنامه‌ی این کنگره دو حکم به تصویب رسید که برداشت درست و کاربست عملی آنها تا امروز نیز در میان مارکسیست‌ها بحث انگیز بوده است. این حکم‌ها به ترتیب درباره‌ی چگونگی ائتلاف با نیروهای بینابینی و در مورد رویکرد حزب کمونیست به امر استقلال یا رهبری ایدئولوژیک اتحادیه‌های کارگری است.

در مورد اول در قطعنامه ذکر می گردد، «احزاب پوپولیست یا زحمتکشان (مثل حزب سوسیالیست‌های خلقی، ترودویکی‌ها، سوسیال رولوسیونرها) به طور کمابیش دقیقی منافع و دیدگاه توده‌های وسیع خرده بورژوازی شهر و روستا را بیان می کنند و بین تسلیم به هژمونی لیبرال‌ها و مبارزه‌ی قطعی علیه زمینداران و دولت فئودالی در نوسانند. این احزاب هدفهای اساساً بورژوا-دموکراتیک خود را در لفافه‌ی ایدئولوژی سوسیالیستی کمابیش نامفهومی می پوشانند. بنابراین، حزب سوسیال دموکرات باید ماهیت سوسیالیسم دروغین آنها را افشا سازد و علیه تلاشهای شان جهت بی اهمیت جلوه دادن تقابل بین پرولتاریا و خرده مالکان مبارزه کند. از سوی دیگر، حزب سوسیال دموکرات باید هرکوششی به عمل آورد تا این احزاب را از زیر نفوذ و رهبری

لیبرال‌ها جدا کند، آنها را وادار سازد تا بین سیاستهای دموکراتهای مشروطه طلب و سیاستهای پرولتاریای انقلابی یکی را انتخاب کنند. « (۷)

درمورد اتحادیه‌های کارگری، قطعنامه‌ی کنگره‌ی پنجم هدف عمده‌ی فعالیت سوسیال دموکراسی در اتحادیه‌های کارگری را، «پیش بردن شناسایی رهبری ایدئولوژیک حزب سوسیال دموکرات توسط اتحادیه‌های کارگری و همچنین برقرار کردن ارتباط تشکیلاتی با حزب» تعیین می‌کند.

در اینجا تصریح نمی‌شود که آیا این حکم همواره درست است یا تنها تا زمان به قدرت رسیدن حزب پرولتری صدق می‌کند و از آن پس اتحادیه‌ها باید در قبال دولت از استقلال برخوردار باشند تا بتوانند از حقوق خود در برابر اجحافات احتمالی دولت دفاع کنند. پس از انقلاب اکتبر، یکی از نگرانی‌های لنین و تروتسکی، استقلال کارگران و اتحادیه‌های شان در برابر زیاده‌روی‌های بوروکراتیک خود دولت «کارگری» بود.

رابطه‌ی پیچیده‌ی حزب، دولت، و طبقه‌ی کارگر از جمله مسایل مهم دوران گذار سوسیالیستی است که حتا تا امروز نیز — با توجه به تجارب منفی اتحاد شوروی و چین — نسخه‌ی تئوریک یا الگوی عملی‌ی کاملی برایش یافته نشده است.

از سوی دیگر، برای دوران پیش از انقلاب نیز عده‌ای از مارکسیست‌ها تلاش برای اعمال رهبری ایدئولوژیک و سازمانی را در مبارزات اتحادیه‌ای باعث بروز تفرقه در صفوف کارگران، اعم از کمونیست و غیر کمونیست، حزبی و غیر حزبی، مذهبی و غیر مذهبی، می‌دانند. چگونگی ودقایق رابطه‌ی مبارزه‌ی طبقه‌یکارگر با مبارزه‌ی تشکیلاتی حزب (های) طبقه‌ی کارگر، یعنی چگونگی ارتباط دادن مبارزات صنفی به مبارزه‌ی عام سیاسی که برای تاکتیک‌های کسب هژمونی و تصرف قدرت دولتی، در رابطه با فعالیت‌های پیشاهنگ، بسیار مهم است در این نقطه نظر تا حدودی مبهم می‌ماند.

در سال ۱۹۰۸، در قطعنامه‌ی اجلاس کمیته‌ی مرکزی حزب سوسیال دموکرات، ذکر می‌شود که، «شناسایی اتحادیه‌های کارگری به عنوان سوسیال دموکرات، باید صرفاً نتیجه‌ی ترویج و سازماندهی سوسیال دموکراتیک در درون اتحادیه‌های کارگری باشد و نباید یکپارچگی و مبارزه‌ی اقتصادی پرولتاریا را بگسلد.» (۸)

کنگره‌ی پنجم آخرین کنگره‌ی حزب تا سال ۱۹۱۷ بود. کنگره‌ی ششم حزب (بلشویکها) میان دو انقلاب سال ۱۹۱۷ برگزار گردید. وحدت صوری حزب به شکل کمیته‌ی مرکزی واحد و کنفرانس‌های واحد تا سال ۱۹۱۲ به طور پیگیر دنبال می‌شد، هرچند اختلافات فراکسیونی طی این سالها هیچگاه کاهش نگرفت.

تحریم یا شرکت در انتخابات فرمایشی؟

به فاصله‌ی کوتاهی پس از کنگره‌ی لندن، برخلاف انتظار نیروهای چپ، نخست وزیر وقت روسیه «استولی پین» امر به انحلال دوما داد، کاری که انقلابیان آنرا «کودتای ارتجاعی استولی پین» نامیدند. استولی پین با قانون انتخابات جدید، به مراتب محافظه کارانه‌تر از گذشته، دستور تشکیل دوما‌ی سوم را داد. بار دیگر مسأله‌ی تحریم انتخابات در محافل سوسیال دموکراتیک مطرح گردید. بر سر این موضوع در کنفرانس حزب در ژوئیه‌ی ۱۹۰۷ میان خود بلشویکها نطفه‌ی انشعاب گذاشته شد.

اکثر بلشویکها (با رهبری فکری بوگدانوف) رأی به تحریم انتخابات دادند. به جز یک نفر: خود لنین.

لنین توانست سرانجام با استدلال به اینکه دوران اعتلای انقلابی فروکش کرده، و تحریم نشانه‌ی ماجراجویی چپ روانه است، پیروان خود از جمله زینوویف، کامنوف، و رایکوف را به پذیرش شرکت در انتخابات قانع گرداند. جناح اکثریت به رهبری بوگدانوف به تحریم انتخابات پرداخت. در انتخابات پاییز

۱۹۰۷، هفت منشویک و شش بلشویک به نمایندگی دوما برگزیده شدند. «جناح چپ» بلشویک مدافع بازپس خواندن نمایندگان از مجلس بود. (به همین دلیل آنها را «اتزوئیست»، به معنی بازپس خوانان، می نامیدند.) مشاجرات سیاسی بر سر تاکتیکهای مبارزه و مناظرات فلسفی بر سر زیربنای متدولوژیک و هستی شناسانه‌ی مارکسیسم میان دو جناح بلشویک، میان بوگدانوف و لنین، با گذر ماهها و سالها حادث شد.

در اوائل سال ۱۹۰۹، رهبران جناح چپ بلشویکها در شهر کاپری در ایتالیا یک مدرسه‌ی حزبی برای اعضا برپا کردند که زیر نظارت بوگدانوف، لوناچارسکی، ماکسیم گورکی، و آلکسینسکی اداره می شد. لنین هم متعاقباً در پاریس مدرسه‌ی حزبی جناح خود را تأسیس کرد. در ژوئن همان سال طی کنفرانسی، جناح چپ از صفوف بلشویکها «اخراج» شد (هرچند آنها خود را بلشویکهای اصیل می نامیدند) و عملاً در حزب سوسیال دموکرات به صورت یک فراکسیون مستقل با نشریه‌ی مستقل خود در کنار منشویکها و بلشویکها به فعالیت ادامه دادند. جناح چپ، لنین و سایر بلشویکهای میانه رو را متهم می کرد که در حال استحاله‌ی منشویکی هستند و به تمایلات سانتریستی سقوط کرده اند. تاکتیکهای جناح چپ نظیر تحریم فعالیت‌های پارلمانی و صنفی - اتحادیه ای در رژیم خودکامه‌ی شاهی، رد هرگونه مصالحه و سازش، و اقدام به ماجراجویی‌های مسلحانه آنها را عملاً در صفوف آنارشیست‌ها قرار می داد. دیری نینجامید که اختلافات داخلی، این جناح را به انحلال کشاند. پاره ای از اعضای آن بعدها دوباره به صفوف بلشویکها بازگشتند. بوگدانوف سالها بعد، پس از انقلاب اکتبر، از اشاعه دهندگان آموزه‌ی «فرهنگ پرولتری» بود و نیز در اوائل سالهای بیست، از رهبران یکی از گروههای اپوزیسیون چپ به نام «حقیقت کارگران» شد. او در سال ۱۹۲۶ در نتیجه‌ی یک تجربه‌ی طبی که روی خود انجام داد درگذشت.

لنین، به زودی پس از فراغت از مبارزه با جناح چپ، خود را مواجه با جناح راست یا «انحلال طلبان» یافت (۹). در سال ۱۹۱۲، در کنفرانس ششم حزب،

معروف به کنفرانس پراگ، منشویکها و بلشویکها به طور کامل از یکدیگر جدا شدند. در سال ۱۹۱۴ جنگ جهانی اول آغاز شد و لنین بار دیگر، با تحیر و وحشت، خود را در میان اقلیتی ناچیز یافت: اکثر رهبران سوسیال دموکرات اروپا با حمایت ملی‌گرایانه از دولتهای خود، مدافع شرکت در جنگ شده بودند. ///

پانوشته‌ها

- ۱- نقل کامل از این منبع: عبدی کلانتری، «حزب سوسیال دموکرات روسیه در تدارک انقلاب»، فصلنامه‌ی پویا، ژانویه‌ی ۱۹۸۶ (زمستان ۱۳۶۵).
- ۲- **قطعه‌نامه‌ها و تصمیمات حزب کارگر سوسیال دموکرات روسیه**، به زبان فارسی، انتشارات سازمان فدائیان خلق ایران - اقلیت. ص ۳۱
- ۳- قطعه‌نامه‌ها، همان، ص ۵۷
- ۴- قطعه‌نامه‌ها، ص ۵۹
- ۵- قطعه‌نامه‌ها، ص ۹۲
- ۶- قطعه‌نامه‌ها، ص ۱۱۸
- ۷- قطعه‌نامه‌ها، ص ۱۲۴
- ۸- قطعه‌نامه‌ها، ص ۱۳۹
- ۹- قطعه‌نامه‌ها، صص ۱۵۸-۲۰۰

بخش نهم

نخستین آموزگار

سه چهرهٔ مارکسیسم در ایران - یک

«... توی کتابخانه آمد با ترس و لرز. من آنجا بودم، دیدم بچهٔ جوانی آمد و لباس ژنده ای تنش است و «چه باید کرد» چرنیشفسکی را می خواهد...»
علامه حسین ساعدی، «تاریخ شفاهی ایران»، گاهنامهٔ الفبا، شمارهٔ هفتم

دههٔ ۱۳۴۰ شمسی، دههٔ شکوفایی ادبیات و هنر ایران تلقی شده است. فرزندان شعر نیمایی در سالهای این دهه، خود برنایان پرآوازهٔ شعر نو فارسی شده بودند. تجربه های تازه ای در شعر مابعد-نیمایی، در نثر نو، در داستان نویسی، و در ادبیات نمایشی صورت می گرفت. با این همه، این تمامی حقیقت نبود. هیچکس نمی تواند فقر فرهنگی عام، و به طور اخص نقادی فرهنگی چپ، را در این سالها انکار کند: سالهای استبداد زدهٔ بعد از کودتا که در آن میراث فرهنگی روشنفکران صدر مشروطه، به دلیل سانسور، غیرقابل دسترسی و نایاب بود؛ جدلهای پیشتاز تقی رفعت در زمینهٔ تجدد ادبی و انقلاب اجتماعی به فراموشی سپرده شده، از تقی ارانی تنها نامی در یادها بود، و نسل نوین روشنفکران ما، در فضای اجتماعی ای سترون، بی هویت و بدون جهت گیری، ناآشنا به گذشتهٔ خود و گیج، در برهه ای از تغییرات سریع نهادی و ساختاری گذار از یک جامعهٔ سنتی به جامعه ای شهری و مدرن، به دنبال چراغ راهنما می گشت.

دهه سرنوشت ساز

مباحثه ها و مناظره های روشنفکری این دهه ، آنجا که صحبت از مبارزه با تاریک اندیشی و تحجر بود، در مسأله نوآموزی در شعر و ادبیات خلاصه می شد، و آنجا که از «بی هویتی ، ابتذال و سفاهت فرهنگی طبقه متوسط جدید» شکایت می شد، در انتقاد از «غربزدگی» و جستجوی «راه سومی» برای آینده منعکس می گشت (نه غرب ، نه شرق).

اما ایران ، روسیه سده نوزدهم نبود: جایی که روشنفکران دموکرات انقلابی — کسانی چون بلینسکی، هرترن، چرنیشفسکی، دوبرولیووف ، و همفکران آنها — با تکیه بر سنت فرهنگی عصر روشنگری اروپایی ، با وسعت دانشی از فلسفه ، هنر، علم نوین و نقد فرهنگی، مادی گرا و انقلابی ، رهروان مبارزه با تزاریسم و اختناق ، ستیزه گران با تاریک اندیشی گذشته گرای تفکر قومی - دینی ، توانستند یک نسل از جوانان و دانشجویان آن دوره را پرورانند و پیشاهنگان انقلابی نارودنیسم و بلشویسم را به آینده عرضه کنند. ایران در سالهای ره گم کردگی فرهنگی ، بیش از هرچیز به چرنیشفسکی های اصیل نیازمند بود.

از دانشسرای تربیت معلم به روستا : درد شناسی نظام آموزشی

«بچه جوانی» که به گفته غلامحسین ساعدی با لباس ژنده به دنبال کتابهای چرنیشفسکی می گشت، صمد بهرنگی بود. فرزند یک کارگر فصلی اهل تبریز و بعدها معلمی از روستا، که از بیست و سه چهارسالگی مبارزه فرهنگی اش را با دستگاه آموزشی رژیم پهلوی آغاز کرده بود.

شروع کار روشنگرانه او در زمینه فرهنگ ، عبارت بود از درد شناسی نظام آموزشی و تربیت معلم در ایران. او این کار را نه به گونه ای آکادمیک ، بلکه در ارتباط با پسزمینه اجتماعی و طبقاتی جامعه روستایی و شهرستانهای ایران ، و تنش های آن با تحولات بورژوازی نهادهای شهری ، انجام داد. یکی از هدف

های حمله تیز او بوروکراسی سرکوبگر دولتی در نظام آموزش و پرورش ایران بود که گاه شغل و امنیت او را هم به مخاطره می انداخت.

او تجربه آموزگاری اش و حس گرم و عاطفی رابطه با کودکان روستاهای آذربایجان را دستمایه ای ساخت تا با آن تعدادی از بهترین و مؤثرترین داستانهای کودکان را در ادبیات معاصر ایران تألیف کند. پیشتازی بهرنگی در این کار، که او به آن به مثابه جبهه ای از یک نبرد فرهنگی و سیاسی می نگریست، و تأثیرگذاری وسیع قصه های بهرنگ در میان نوسالان دبستانی و حتا جوانان، باعث شد که بسیاری از نویسندگان و شاعران این دوره نیز به تجربه کردن در پهنه ادبیات کودکان بپردازند.

مرگ زودرس صمد بهرنگی در سی سالگی (۱۳۴۷ شمسی) نه تنها از این تأثیر گذاری نکاست، بلکه به دامنه آن نیز به میزان زیادی افزود، به نحوی که در اواخر دهه ۱۳۴۰ و اوایل ۱۳۵۰ شمسی، که فشار اختناق و ستم نظام شاهی چندین برابر فزونی گرفته بود، رژیم انتشار نوشته های او را ممنوع کرد.

بهرنگی خود می نویسد: «از دانشسرا [ای تربیت معلم] که درآمد به روستا رفتم. یکباره دریافتم که تمام تعلیمات مربیان دانشسرا کشک بوده. همه اش را به باد فراموشی سپردم و فهمیدم که باید خودم برای خودم فوت و فن معلمی را پیدا کنم، و چنین نیز شد.» (کند و کاو در مسایل تربیتی ایران، ص ۹)

بی ربطی نظام تربیت معلم با تجربه عملی بهرنگی در کار آموزش مقدماتی، خود را به دو نحو نشان می داد: نخست، خصلت «وارداتی»، کپی برداری و بی ریشگی روش ها و متن های آموزشی و نسخه های عملی دستگاه تربیت معلم بود که به تقلید از نظام آموزشی آمریکایی و بدون هیچ قابلیت انطباق با شرایط مشخص ایران، به معلمان جوان آموخته می شد؛ و دوم، همین جنبه نیز با ستم ملی تشدید می شد، یعنی به شکل تحمیل زبان و فرهنگ فارسی بر نوآموزان آذربایجانی که حتا فارسی حرف زدن هم بلد نبودند و طبعاً شیوه

تدریس شان با شیوه تدریس کودکان فارسی زبان می بایست تفاوت داشته باشد.

چهار سال پس از «غربزدگی» آل احمد، صمد بهرنگی همان مسأله را، این بار در پهنه نظام آموزشی، یعنی بی ریشگی و جدایی روشنفکران و آموزگاران ایران از محیط و سرزمین خودشان، به همراه برتری طلبی و تکبر ملی، که دیوانسالاری پلیسی رژیم را نیز ضامن اجرای خود داشت، با قدرت تمام مطرح می کند. او با طعنه از کارشناسان تربیتی «پایتخت نشین» یاد می کند که چگونه با نسخه برداری از «تکست بوک» های مربیان و روانشناسان آمریکایی، سیاست فرهنگی و آموزشی را دیکته می کنند، و بلافاصله، موقعیت آنها را در تضاد با کار معلمان جوانی قرار می دهد، که عمدتاً به دلیل فقر مادی و «پشت کنکور ماندن» و سایر کمبودهای اجتماعی، به شغل معلمی پناه آورده بودند.

«مشکل اجتماعی» معلمان

بهرنگی تنها به مشکلات فنی تدریس و کلاس درس بسنده نمی کند، بلکه بیشتر از آن به «مشکل اجتماعی» معلمان، یعنی به شیوه هستی اجتماعی ای که بر آنان تحمیل شده بود، به موقعیت شبه تبعیدی آنها در روستاهای دورافتاده و بدون امکانات، به بیگانگی فرهنگی، تنهایی، بی سوادی، محرومیت عاطفی و جنسی، و سرانجام تسلیم شدن آنها به فساد بوروکراتیک اشاره می کند.

به این ترتیب، هدف حمله بهرنگی تنها مؤلفان و مترجمان کتابهای تربیتی نبود، بلکه کل نظام آموزشی و تربیت معلم را، در متن رابطه نابرابر طبقاتی، در متن تضاد شهر و روستا، در متن سرکوب اداری (بوروکراتیک) و ستم ملی، و تلاش خردسالان روستا برای کسب فرهنگ، به نقد می کشد. در این میانه اگر معلمان جوان خود را می باختند و تسلیم می شدند، بهرنگی آنها را ملامت نمی کند. او در پاسخ این سؤال که «چرا معلم خوب حکم کیمیا دارد؟» می نویسد: «برای اینکه انتخاب شغل معلمی به ندرت از روی علاقه و

استعداد است. گروهی برای این معلم می شوند که گرسنه نمانند و پدر و مادرشان را نان بدهند. . . به یاد بیاورید هزاران جوان دیپلمه را که پشت در دانشگاهها می مانند و هر سال عده شان زیاد می شود. . . گروهی برای این معلم می شوند که شغلی داشته باشند و نام بیکار روی شان نباشد.» (کند و کاو ، ص ۳۴)

او به حق کشی ها و بی عدالتی های این نظام اشاره می کند ، به وضع معلم هایی که چندین سال در روستا به امید انتقال به مرکز ، کار می کنند ، و معلمان «نورچشمی» دیگری که از همان ابتدا «بغل گوش مامان و پاپا شان» به کار مشغول می شوند.

بهرنگی در پاسخ سوآلی از یک پرسشنامه اداری که می پرسد «چه شرطی برای پیشرفت امر تعلیم و تربیت پیشنهاد می کنید؟» با سادگی تمام می نویسد: «نخستین شرط . . . فراهم آوردن آسایش فکری و مادی معلم است. چه از نظر گذران و کار و بار زندگی، و چه از نظر این که رئیسی داشته باشند که ته توی کار خود را خوب بداند و از تعلیم و تربیت سردر بیاورد.» (همان ، ص ۲۷)

جالب توجه است که این جملات ساده و بدیهی چطور می توانست در سلسله مراتب بوروکراتیک و فاسد دستگاه آموزشی زنگ خطری را به صدا در آورد: «رئیی که ته توی کار را بداند و از تعلیم و تربیت سر در بیاورد!» در این جا بهرنگی دست به رگ حساسی زده بود که به طور غیرمستقیم، منافع متضاد دو گروه را در مقابل یکدیگر قرار می داد: معلمان جوان از یک سو و بوروکراتهای دولتی از سوی دیگر. انزجار بهرنگی از عادات و سبک زندگی رؤسای فرهنگ به خوبی از توصیف های او پیداست. او وضعیت «شبه بورژوازی بی درد سر» رئیسی را که تازه به دوران رسیده است، اتاق اش را از مبل و فرش، میز زرق و برق دار و لوازم لوکس انباشته و سالهاست که حتما مطالعه را هم کنار گذاشته و با روابط و پارتی بازی در صدد رسیدن به مقامات بالاتر است — این را با وضع

خودش مقایسه می کند که : «از اول سال تحصیلی به اداره التماس می کنم که نجاری بفرستد تا میز و صندلی لکنته مدرسه ام را تعمیر کند، گویا تا آخر سال مورد «صلاحدید اداری» قرار نگرفت.» (همان ، ص ۲۸)

کنترل پلیسی

در این نظام، بازرسان فرهنگی ، به عنوان عاملان حفظ و کنترل معلمان ، با توبیخ فرستادن ها و حکم انتقال صادر کردن برای معلمان «سرتق» ، نقش عمده ای داشتند. اینها پلیس نظام تربیتی بودند و معلمان را مجبور می کردند که چیزی نباشند مگر «یک زیردست الفبا گوی توسری خور» که اگر نظرش را درباره مسایل آموزشی ابراز دارد با پرونده سازی و پاپوش دوزی و توبیخ نامه مواجه خواهد شد؛ و بهرنگی مثال می آورد از تهدیدات کتبی ای که خود دریافت کرده بود، از رؤسای فرهنگ که او را از «مقامات صلاحیت دار» می ترساندند، همراه با تهدید دادگاه اداری ، اخراج یا منتظر خدمت شدن، جریمه نقدی و غیره.

پوپولیسم فرهنگی

در کنار دو بعد اصلی کار بهرنگی ، یعنی نقد نظام تعلیماتی و داستان نویسی برای کودکان، ما با بُعد سوم روبرو می شویم که قدرت و بُرد آن دو دیگر را ندارد ، یعنی مقالات و نقدهای ادبی. اینها دربرگیرنده بررسی هایی در معرفی ادبیات و فرهنگ آذربایجان و نیز مقاله هایی در زمینه نقد ادبی است. گرایش غالب این مقالات پراکنده ، گرایشی است که من آن را «پوپولیسم ادبی» نام گذاشته ام. خلق گرایی ، تعهد آشکار اجتماعی ، و روستایی گرایی ، جنبه هایی از این تمایل در نقد ادبی سالهای چهل و پنجاه شمسی بود.

در دورانی که اختناق سیاسی رو به اوج می گذاشت و مباحثات اجتماعی و نیز حزب سیاسی سرکوب شده بود ، پوپولیسم در ادبیات و نقد ادبی نقش برجسته ای در جوّ روشنفکری ، فرهنگی ، و سیاسی آن سالها بازی کرد. مقوله «هنر متعهد» و بحثی که عده ای از روشنفکران در قبال «هنر برای هنر» و

«هنر فورمالیست» دامن می زدند، بهانه ای به دست می داد که بسیاری از مقولات سیاسی با پوشش مباحث هنری در میان روشنفکران و دانشجویان اشاعه پیدا کند. این کوشش ها هیچگاه به عمق و گسترش جنبش ادبی - فرهنگی دموکراتهای روسی (کسانی که در ابتدا از آنها نام بردیم) در تبلیغ هنر رئالیستی با مضمون اجتماعی متعهد ارتقا پیدا نکرد. با این همه، این روشنفکران، به ویژه در پهنه داستان نویسی و تئاتر با کوشش کسانی نظیر غلامحسین ساعدی، بهرنگی، خسرو گل سرخی، سعید سلطانپور، بهروز دهقانی، امین فقیری، محسن یلفانی، محمود دولت آبادی و دیگران، هم با آثار خود و هم با اجرای کارهایی از برشت، اوکیسی، و سایرین؛ در تئاترهای دانشجویی تهران و شهرستانها، یک نیروی فرهنگی و هنری قدرتمند در برابر نهادهای فرهنگی دولتی نظیر رادیو-تلویزیون، کارگاه نمایش، کاخهای جوانان و جشن هنر شیراز به وجود آوردند که در «سیاسی کردن» روشنفکران، به ویژه دانشجویان، نقش مؤثری بازی کرد.

روستایی گرایی

پوپولیسم ادبی بهرنگی نخست در روستایی گرایی او تبلور می یابد: «این جماعت شاعران و نویسندگان شهری و پایتخت نشین، شعرشان را که می خوانی بوی دود گازوئیل و «هر» و «تر» می دهد. همه شعر و حرف شان این است که آخ و اوف ما چقدر تنهاییم و فراموش شده ... هرگز قدم رنجه نمی دارند که بیفتند توی مردم و روستاها و شهرستانها را بگردند و ببینند برای کدام مردم شعر می گویند و داستان می نویسند.» (مجموعه مقالات، ص ۱۰۶)

بهرنگی به همه جنبه های روستا و روستانشی جنبه آرمانی می دهد و آن را در تقابل با شهر بزرگ و «پایتخت نشینی» می نشاند: او به خرافات دینی، مردسالاری، و خشونت زندگی روستا اشاره ای نمی کند، اما شهر را مرکز انحطاط اخلاقی معرفی می نماید. برای او همواره از شهر «بوی گازوئیل و تریاک و هروئین» می آید، اما از روستا «نسیم خنک دامنه های سرسبز و برف سفید و سیب سرخ و آسمان آبی.» (مجموعه مقالات، ص ۱۰۸)

صمد بهرنگی بارها و بارها در مقالات اش به شاعران و نویسندگان پایتختی می تازد و آنها را به بی خبری از اوضاع مردم روستا متهم می کند؛ اما خود او، که در روستا زندگی می کند، درمواجهه با مسایل روستا، نقطه تمرکزش تنها مسایل آموزشی است. او در آثارش به مهم ترین مسایل روستای ایران نمی پردازد. مسایلی چون مسأله ارضی و پی آمدهای اصلاحات شاهی، اختلاف طبقاتی در روستا، بقایای فئودالیسم، مسایل خوش نشینی، افول صنایع روستایی، مشکلات تعاونی ها و کشت صنعتی، رشد طبقه کارگر کشاورزی... این ها از نظر او پنهان می ماند. و این برای نویسنده ای که همیشه در مقابل شهرنشینی موضع اخلاقی سختی اتخاذ کرده، بسیار غریب می نماید. جلال آل احمد در همان «غریزدگی» اش، که در جهت احیاء «کلیت اسلامی» ایرانی است، نسبت به این مسایل هشیاری به مراتب بیشتری دارد.

صمد بهرنگی به ستایش فولکور روستایی آذربایجان برمی خیزد و دراین رابطه معتقد است که «هنرمندان بزرگ همیشه زیباترین آثارشان را بر اساس فرهنگ توده (فولکلور) به وجود آورده اند.» (همان، ص ۱۳۷) او در چند مقاله که درباره فولکلور آذربایجان نوشته، از حد توصیف ساده فراتر نمی رود و به کنکاش جنبه های ناخودآگاه جمعی و شیوه های هستی اجتماعی و تاریخی مردم آذربایجان، که زیرساخت این روایت های فولکلوریک را شکل می دهند، راه نمی برد (به جز تاحدود کمی در مقاله «عاشیق شعری» در توضیح زمینه های تاریخی حماسه «کوراوغلو»).

بهرنگی به خاطر اینکه قصه های روستایی «عزا داران بیل» (نوشته ساعدی) «گاهی به سمت سمبولیسم گرایش می کنند»، به نویسنده آنها خرده می گیرد، زیرا به زعم او، «مردم عادی» ممکن است از قصد نویسنده آگاه نشوند. این نیز جنبه دیگری از همان پوپولیسم ادبی بود که هر جا اثر ادبی مستقیم، بی واسطه و واقعی گرا نمی بود، با متهم کردن آن به «سمبولیسم»، آن اثر را

مردود و خالی از «تعهد اجتماعی» ارزیابی می کردند. بهرنگی به شاعران توصیه می کند که خبرهای روزنامه ها را دنبال کنند و شعرشان را «با مضمون اجتماعی» بگویند، زیرا به قول او «در یک شعر خوب می توان تأثیر و انعکاس جنبش های فکری معاصر را یافت... یک شعر خوب از خواسته ها، رنج و شادی های تازه اجتماعی که در طلب حقوق خود است سخن می گوید، به صراحت یا به کنایه، پراکنده یا یکجا، شعر خوب راه زمان خود و اجتماعی را که در آن زندگی می کند به اندازه یک سیاستمدار... می شناسد.» (همان، ص ۱۰۲)

فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق عملی بهرنگی آن بود که تا درد را نچشیده باشی نمی توانی از درد سخن بگویی. این انگاره که به گمان من درست است، بعدها در نسل جوان تر که به جنبش فدایی گرایش داشتند، به شکل افراطی عملگرایی صرف در مقابل کار روشنفکری بروز کرد. کار روشنفکری از دید این نسل برچسب «روشنفکر بازی»، «چریک کافه نشین بودن»، یا «سیاسی کاری» می خورد. بی شک روشنفکران انقلابی دیگری که دوست صمد بهرنگی بودند از این ویژگی تأثیر بسیار می گرفتند. کسانی نظیر بهروز دهقانی و خواهرش اشرف دهقانی، و نیز انقلابیان تبریز که به جنبش چریک های فدایی پیوستند، جنبه هایی از این اخلاق مطلق گرا را به نمایش می گذاشتند.

بهرنگی مقولات اخلاقی در مسایل تربیتی را سراسر طبقاتی می دانست، و با طنز و هزل از اخلاقگرایی و نصایح «نوع پرستانه» ی بورژوازی که در کتابهای کودکان تجویز می شد (نظیر آثار عباس یمینی شریف) انتقاد می کرد. بهرنگی در مقاله «ضرورت دگرگونی در ادبیات کودکان» آشکارا به تبلیغ کارزار فرهنگی طبقاتی می پردازد و از شیوه تعلیمی که در کتابهای درسی مبلغ اخلاق «زورمندان و طبقه غالب» است، نام می برد. او به واقعیت فقر کودکان فرودست ایرانی می پردازد که «رنگ گوشت و حتا پنیر را ماه به ماه و سال به سال نمی بینند، چرا که عده قلیلی دل شان می خواهد همیشه غاز سرخ شده

و شراب سر سفره شان باشد.» او همه اصول اخلاقی جدا از پسزمینه طبقاتی و اجتماعی را رد می کند تا از اخلاق تربیتی طبقاتی دفاع کند.

بی گمان نقشی که بهرنگی در فضای فرهنگی نیمه دهه چهل شمسی بازی کرد ، فراتر از تأثیر نوشته هایش می رود. او در آن سنین جوانی با حضور خود در جرگه نویسندگان جوان، به ترویج ضد-سازشگری (نان کونفورمیسم) ، هوشیاری انقلابی و تعهد اجتماعی پرداخت و نوشته های او را هم باید در رابطه با همین نقش ارزیابی کرد. در تاریخچه کوتاه روشنفکری دوران معاصرمان ، به چهره هایی برمی خوریم که آثارشان متعالی تر از شخصیت شان است؛ و دیگرانی که برعکس، وجود اجتماعی متعالی شان گرانقدرتر است از آنچه آنها از خود برجا نهاده اند. صمد بهرنگی از زمره دوم بود. او هیچگاه فرصت آن را نیافت که نقشی معادل چرنیشفسکی ایفا کند؛ اما توانست در دوران فقر فرهنگی چپ ، نخستین امواج را که به تلاطم در آورد. ///

منبع :

عبدی کلانتری ، «سه چهره مارکسیسم در ایران» ،
نشریه «کنکاش - در گستره تاریخ و سیاست» (ویژه روشنفکران/ایران)،
شماره ۲-۳، بهار ۱۳۶۷ شمسی و ۱۹۸۸ میلادی.

چریک تنها

سه چهره مارکسیسم در ایران – دو

« بکار بردن این زبان که از نظر روانی ناشی از خصلت تکروی نویسنده بوده است ، به سهم خود این خصلت جدایی [از جنبش] را تشدید هم می کند. بعبارت دیگر این دیواری که او بدور خود کشیده است، روز به روز ضخیمتر و ضخیمتر می گردد.»
حمید مؤمنی: «شورش نه، قدمهای سنجیده در راه انقلاب»

روشنفکران انقلابی چپ که در اواخر دهه ۱۳۴۰ شمسی به مبارزه با رژیم پهلوی برمی خاستند، از همان آغاز یک راه در مقابل خود بسته می یافتند: راه حزب توده و حامی آن اتحاد شوروی. دهه ۱۳۴۰ شمسی دهه ثبات نسبی اقتصادی رژیم به مدد درآمد نفتی بود، و حمایت مادی و سیاسی آمریکا از شاه ، تسهیل کننده مدرنیزاسیون سریعی که خبر از سرمایه گذاری های وسیع دولتی و خصوصی، و چشم انداز رشد صنعتی می داد. دولت شوروی که غالباً پراگماتیسم ملی جنبه مهمی از سیاست خارجی اش را تشکیل می داد ، در این سالها به همکاری با رژیم شاه ، دفاع از رفورم های اقتصادی آن ، و کوشش در راه بستن قراردادهای تجاری و صنعتی با این همسایه جنوبی اش روی آورد.

حزب توده که مشی خود را همخوان با سیاست خارجی اتحاد شوروی تنظیم می کرد، در دهه ۱۳۴۰ ، پس از اخراج جناح مائویست خود ، شعار سرنگونی رژیم پهلوی را کنار گذاشته ، در صدد کسب اجازه فعالیت قانونی در ایران بود. در سالهایی که دیکتاتوری شاه و پلیس سیاسی آن «ساواک» پایه های خود را مستحکم می کردند ، وابستگی و رفورمیسم حزب توده ، به همراه سیاست حمایتگر شوروی از شاه (با فروش تسهیلات نظامی به او) در میان روشنفکران جوان انقلابی ، سمت گیری های مخالف را تقویت می کرد: استقلال مشی

سیاسی نسبت به قطب های جهانی («سوسیالیسم واقعاً موجود») و رد هرگونه تاکتیک و استراتژی ای که عمل بی واسطه انقلابی را به آینده ای دور محول می کرد.

جنبش چریکی فدائیان خلق در چنین بستر فکری ای متولد شد (۱۳۴۹). به جز فداییان ، گروه های انقلابی کوچک دیگری نیز بودند که در همین بستر در صدد اندیشیدن تئوری انقلاب ایران بودند. یکی از این ها، گروهی بود که پیرامون یک روشنفکر انقلابی شکل گرفته بود. در آن زمان و سالهای بعد ، نوشته های او را انقلابیان با امضاء «رفیق سرخ» می شناختند.

نوسان میان دو قطب — نظام گفتاری «راه سوم»

در فضای فقر فرهنگی چپ پس از کودتای ۲۸ مرداد ، به هنگام سرکوب و بی اعتباری حزب توده و شوروی ، روشنفکران جوان برای کسب دانش تاریخی و فرهنگ سوسیالیستی ، در میان نسل پیشین آبشخور چندانی نمی یافتند ، مگر یک گروه: روشنفکران «نیروی سومی». اما نیروی سوم خود ماهیتی دوگانه داشت.

روشنفکران حامل این گرایش ، از یکسو ، از وابستگی حزب توده بریده بودند و بدین جهت ، به سوسیالیسمی ملی گرا تمایل داشتند (دفاع بی حد و حصر از رهبران ملی گرا نظیر کوچک خان جنگلی ، مصدق ، نهرو ، ناصر، نکرومه ، لومومبا) و این ملی گرایی جهان سومی گاه تا حد دفاع از احیاء تمدن اسلامی نیز پیش می رفت (آل احمد ، بنی صدر، شریعتی) ؛ و گاه تا حد شوونیسم ضدانقلابی و کمونیسم ستیزی ، یعنی همکاری با دستگاه هیأت حاکمه ، هم سقوط می کرد.

از سوی دیگر، تضاد با استالین و استالینیسم ، و تضاد با پراگماتیسم ملی گرای سیاست خارجی شوروی ، برخی از آنها را به موضع کمونیست های مخالف استالین نزدیک می کرد.

نگاهی به نشریات فرهنگی - سیاسی این سالها، به ویژه دو نمونه مهم از آن میان یعنی «جهان نو» و «اندیشه و هنر» این دوگانگی را به خوبی به نمایش می گذارد. مقالات متعددی در زمینه اقتصاد با ترجمه هایی از نشریات مارکسیستی آمریکایی «مانتلی ریویو» درباره نظریه «وابستگی» (سوئیزی، باران، مگداف، و همفکران)، در سیاست با مطرح کردن «استعمار نو» و معرفی انقلاب های مستقل از شوروی مثل کوبا، الجزایر، غنا، و دیگر کشورهای آفریقایی؛ در معرفی ادبیات «ملتزم» سارتر و حتا به طور محدود، مطالبی از گرامشی و لوکاچ در این نشریات به چاپ رسید.

«اندیشه و هنر» با چاپ نوشته هایی از لئون تروتسکی، آیزاک دویچر، م ن روی کمونیست چپ هندی، آثاری از روشنفکران «چپ نو» در آمریکا نظیر تام هایدن، مبارزان وابسته به «پلنگان سیاه» مانند الدریچ کلیور و مالکولم ایکس، معرفی جنبش های دانشجویی نظیر «اس دی اس»؛ و نظایر اینها، بر فرهنگ «چپ» دوران بعدی تأثیراتی برجا گذاشتند؛ از جمله در تفکر و سیاق نوشتاری «رفیق سرخ». اینها عناصر پراکنده و متضاد یک نظام گفتاری (دیسکورس) سیاسی بود که میان خط حزب توده و استالینیسم از یکسو، و شاه و امپریالیسم از سوی دیگر، به جستجوی راه سومی بود. نوسان میان دو قطب سوسیال دموکراسی و تروتسکیسم نیز از همین جا سرچشمه می گرفت.

رفیق سرخ

«رفیق سرخ» نام مستعار مصطفی شاعیان چریک مبارزی بود که در سال ۱۳۵۴ (۳۹ سالگی) در مبارزه مسلحانه با پلیس شاهی به شهادت رسید. او از نخستین نسل انقلابیان جوانی بود که در نیمه دوم دهه چهل شمسی، همچون پویان، احمدزاده، جزنی، حمید مؤمنی، و حمید اشرف، به بلوغ سیاسی - اندیشگی رسیدند. میان سال ۱۳۴۷ و سال شهادتش، شاعیان سه کتاب و چندین مقاله، بالغ بر بیش از سه هزار صفحه مطلب، نوشت که هیچگاه در ایران پخش عمومی نیافت. برخلاف پویان، احمدزاده، و جزنی،

بعدها هیچ گروه و سازمان سیاسی خود را میراث دار نظرها و گفته های شعاعیان ندانست. به نظر می رسد آنچه او پیرامون مسایل سوسیالیسم و انقلاب نوشت به فراموشی سپرده شده است. در میان علل مهجور ماندن و انزوای شعاعیان و دیدگاههایش می توان به دو علت اشاره کرد:

نخست ، رنگ و لعاب «نیروی سومی» اندیشه او؛ شعاعیان با وجود این که همچون چریک های فدایی خلق به استراتژی مبارزه مسلحانه پیشاهنگ و «راه کوبا» باور داشت ، و طبق آن نیز عمل کرد ، اما همزمان نسبت به قهرمانان جنبش چریکی یعنی استالین و مائو رویکردی بُت شکنانه داشت. یکی از خطوط نوشته های او انتقاد از سیاست خارجی شوروی از همان انقلاب اکتبر ، و انتقاد از استالینیسم بود که در انتها به نقد لنینیسم و بولشویسم رسیده بود. وجود همین رویکرد در میان نیروهای ضدکمونیست جبهه ملی و نیروی سوم ، موضع او را در این مورد صدمه پذیر می کرد.

دوم، واکنش سخت و شدید چریک های فدایی خلق در برابر شعاعیان بود. نقد استالین، و مهمتر از آن خرده گیری به لنین ، در سالهای اوج جنبش چریکی ، چیزی نبود که بتوان بسادگی از آن گذشت: جدال قلمی میان شعاعیان و چریک های فدایی (دقیق تر، میان او و حمید مؤمنی نظریه پرداز و روشنفکر برجسته جنبش فدایی) در سال ۱۳۵۳ ، به چنان حدی از تنش و شدت رسیده بود که امکان نداشت به اتفاق عمل آنها ، یا پیوستن شعاعیان به فداییان بیانجامد.

کمونیستی با اندیشه مستقل

برای یک روشنفکر کمونیست مستقل اندیش، دانش تاریخی از کشوری که در آن زندگی می کند یک ضرورت است. تدوین تئوری انقلاب ایران بدون داشتن تحلیل و ترازبندی ای از انقلاب مشروطیت و دیگر جنبش های ملی گرای چند دهه گذشته ، و هم اکنون از انقلاب اخیر ایران، ناشدنی است.

در اواخر دههٔ چهل شمسی ، برای روشنفکران چپ «نسخه برداری» از تجربهٔ کوبا ، ویتنام ، و چین ، می توانست از آسان ترین کارها باشد. اما شاعیان روشنفکری از این دست نبود. او نخستین کار جدی اندیشه گری اش را با کتابی متجاوز از پانصد صفحه در بارهٔ «انقلاب جنگل» آغازید. در این کتاب، تحلیلی از انقلاب مشروطه و علل شکست آن نیز وجود داشت. «کتاب جنگل» شاعیان به نحوی به بیان درآمده که علاوه بر آنکه یک بررسی تاریخی است ، همزمان ویژگی یک درسنامهٔ انقلابی را هم دارد: اینکه یک انقلاب اجتماعی چیست ، و چه ملزوماتی دارد ، مقام برنامه و سازمان، تاکتیک و استراتژی ، نقش عامل عینی و عامل ذهنی ، تبلیغ و ترویج ، روزنامهٔ ارگان، و اهمیت تداوم ، مسألهٔ هژمونی و قدرت ، همه به میان کشیده و بررسی می شوند. از همان نخستین صفحه های کتاب ، روشن می شود که این اثری نیست که از سوی تاریخدانی آکادمیک نوشته شده باشد ، بلکه آن را فردی انقلابی با هدف مناظره و جدل سیاسی و درس گرفتن از تجربهٔ دیروز برای انقلاب فردا بر کاغذ آورده است.

کتاب جنگل

جنبش انقلابی جنگل ، جنبشی ملی گرا و ضد استعماری به رهبری میرزا کوچک خان جنگلی بود که به فاصلهٔ کوتاهی از واپسین سالهای انقلاب مشروطه ، با پشتیبانی دولت تازه پای شوروی ، به تشکیل جمهوری انقلابی گیلان انجامید (۱۹۲۰). بسیاری از ویژگی های کلاسیک دخیل در یک انقلاب دموکراتیک در این جنبش جمع آمده بود ، از جمله تشکیل جبههٔ متحد و تضادهای آن، تضاد و تنش در میان طیفی از عناصر خرده بورژوازی رادیکال تا سوسیال دموکراسی چپ ، ناهمخوانی آگاهی ملی گرا و ایدئولوژی اسلامی با سمتگیری سوسیالیستی و بین المللگرای عناصر چپ ، مسألهٔ ارضی و دهقانی و انعکاس آن در برنامهٔ چپ ، وجود عامل مهم خارجی ای چون اتحاد شوروی و ارتش سرخ همزمان با طرح و توطئهٔ امپریالیسم از درون و بیرون و غیره.

علاوه بر میرزا کوچک خان، شخصیت های بحث انگیز دیگری نظیر حیدرخان عمو اوغلو، احسان الله خان، خالوقربان، بعضی از رهبران حزب «عدالت»، همینطور تعدادی از اعضای برجسته حزب بولشویک شوروی، در این جنبش نقش های مهمی بازی کردند. جمهوری موقت انقلابی گیلان بیش از مدت کوتاهی دوام نیاورد و از سوی دولت مرکزی ایران و به دست رضا شاه سرکوب شد، درحالی که رهبران اصلی آن در میان اختلافات درونی، به نحوی تراژیک باعث از میان رفتن یکدیگر شدند و یا به شوروی پناهنده گشتند، و عده ای نیز تسلیم شده به خدمت دشمن درآمدند. در مورد جنبش جنگل به تمامی (تا تاریخ این نوشته) هنوز مطالعه جامع تاریخی به عمل نیامده، و پاره ای اسناد این جنبش هنوز نامکشوف اند.

تا این تاریخ به طور عمده، دو گرایش در تحلیل از دلایل شکست انقلاب جنگل وجود داشته است: الف) این شکست در تحلیل نهایی، منحصرأ ناشی از سیاست غلط شوروی در قبال جنبش بود؛ ب) ضعف درونی رهبری این انقلاب، در شرایط ضعف نیروهای انقلاب جهانی دلایل اصلی بودند. ما در اینجا وارد این بحث پیچیده تاریخی نمی شویم. روشن بود که شعاعیان به کدامیک از این دو دیدگاه گرایش داشت. انگیزه نخستین او برای پرداختن به «جنگل»، همان رفتار شوروی در قبال جنبش بود. او می نویسد:

«شوروی با [جنبش] جنگل قراردادها بست. شوروی به جنگل وعده ها داد، تا آنجا که انقلاب را به تشکیل حکومتی انقلابی و موقتی واداشت، و کلمه «سرخ» را نیز بر سر جهازی نهضت فرستاد... وعده داد که انقلاب و حکومت انقلابی را به مثابه نماینده حقیقی خلق ایران به رسمیت شناسد، و با دولت موقت روابط متقابل سیاسی - نظامی برقرار کند؛ حال آنکه به هیچ یک از وعده های خود وفا نکرد، و در عوض با انگلیس و رژیم وابسته ایران علیه انقلاب به وحدت رسید.» (کتاب جنگل، ص ۲۸)

مصطفی شعاعیان به هنگام نوشتن کتاب جنگل به منابع کم شماری دسترسی داشت. تصویری که او از انقلاب جنگل ارائه می دهد رمانتیک و یکسویه است:

جنبش جنگل و رهبر آن میرزا کوچک خان سراپا انقلابی، شریف، هشیار و آتیه اندیش، باگذشت و خالی از سیاست بازی اند، حال آنکه شوروی و کارگزاران اش به تمامی فریبکار و موقع طلب.

در این تصویر نه جایی برای ضعف های درونی جنبش و نه برای جناح بندی ها و اختلافات سیاسی درون حزب بولشویک و «کومینترن» بر سر سیاست در قبال انقلاب های «ملل مسلمان شرق» در نظر گرفته شده بود.

شعاعیان تنها به گوشه ای از ضعف های تاکتیکی جنبش اشاره می کند: نداشتن رابطه با قیام های شیخ محمد خیابانی در تبریز و کلنل محمدتقی خان پسیان در خراسان، فقدان ارتباط گیری با عناصر انقلابی ارتش، ژاندارمری و قوای قزاق، قاطعیت نداشتن برای کوششهای خرابکارانه در تأسیسات زیر نفوذ انگلستان، توهم نسبت به دستگاه مرکزی، نادیده گرفتن امر تبلیغات سراسری... و این شگفتی انگیز بود از آنرو که شعاعیان خود، در همین کتاب جنگل، در جایی که به دلایل شکست انقلاب مشروطیت پرداخته، بر اساسی ترین علت های مشابه انگشت نهاده است: چگونگی نیروهای طبقاتی درگیر، و گروهبندی های سیاسی، نقش روحانیت، ویژگی رهبری خرده بورژوازی جنبش، نداشتن تئوری، برنامه و کادرهای انقلابی حرفه ای، گسترش نیافتن مبارزه به روستاها، و مهمتر از هرچیز، نبود نهضت روشنگری وسیع تری که فراورنده فرهنگ انقلابی باشد و ماندگاری جنبش را تضمین کند (همان صص ۴۷-۴۸ و صص ۶۰-۶۵).

شعاعیان در بخش مشروطیت کتاب خود، نسبت به دو سه مسأله مهم، یعنی تحلیل از روحانیت، تحلیل از خرده بورژوازی (و سمتگیری های سیاسی احتمالی آن) و تحلیل از مسأله قدرت و هژمونی انقلاب، هوشیاری هایی دارد که حتا ده سال بعد، در انقلاب بهمن ۵۷، بسیاری از انقلابیان چپ فاقد آن بودند. او به «ضعف، و احیاناً فقدان طبقات اصلی» در رأس جنبشهای آزادیخواهی ایران اشاره می کند و می نویسد: «خرده بورژوازی... هرگز نمی

تواند در رهبری انقلابات ملی ، ضد استعماری - ضد ارتجاعی ، و طبقاتی ، تا استقرار ریشه ای انقلاب پیش رود؛ و لذا هرگز نمی تواند سامان دهنده یک تحول و دگرگونی اساسی و عمقی باشد. زیرا بینش و دید طبقاتی آن ، و در نتیجه رسالت مبارزاتی اش حداکثر، و حداکثر در مرحله ای از تحول به پایان می رسد که تحول ، سازندگی های اصولی و بنیانی خود را تازه می خواهد شروع کند.» (همان ، ص ۵۹)

در صفحات آغازین کتاب جنگل ، نکاتی درباره روحانیت ، نقش آن در جنبش مشروطه ، وابستگی های طبقاتی و سمتگیری های سیاسی آن ، و نیز «شبکه بندی سازمانی آن» دیده می شود که از تیزی و هوشیاری شجاعان حکایت می کند (همان ص ۴۹ ، صص ۵۰ - ۵۳). با وجود همه اینها، هنگامی که به جنبش جنگل می رسیم ، او نظر قاطعی ابراز می دارد و می نویسد:

«استقلال جنبش جنگل در همه حال به مثابه با صلاحیت ترین قاضی انقلاب ایران و مناسب ترین پزشکی که نبض جامعه را در دست دارد ، جداً قابل اتکا است. جنگل در همه حال به درستی این حق را که یگانه رهبری و یگانه طبیبی است که می بایستی این یا آن دارو را برای مریض خود ، جامعه ، تجویز کند ، حفظ کرد و هرگز گول ... عناصر و جناحهای داخلی ... یا کارشناسان خارجی را نخورد؛ و در همه حال نیز جناح اصلی جنگل یعنی جناح میرزا کوچک ... صحیح ترین، دقیق ترین ، و خواناترین شعارها ، و برنامه ها را طرح و دنبال کرد.» (همان ، ص ۱۲۶)

و اگر هم ضعفی در جنبش بود ، در «تربیت ذهنی عارفانه» میرزا کوچک خان است و یا «کیفیت روحی مردم گیلان که نسبت به مردم آذربایجان و تبریز ، مردمانی آرام ترند» (ص ۱۲۷) ، و در کل ، کمبود خشونت انقلابی در رهبری جنبش : «میرزا کوچک خان بیش از حد دل رحم و مهربان بود.» (ص ۱۲۸)

از کتاب جنگل تا سیاهکل

شجاعان «خیانت» شوروی به جنبش جنگل را در این اقدامات می دید: زیرپا گذاشتن اصول قرارداد اولیه میان میرزا کوچک خان و شوروی، اقدام به

«کودتا» علیه میرزا و یاران اش با کمک عناصر «چپ» حزب عدالت و سرانجام سازش با انگلستان و رضاشاه. چرا دولت سوسیالیستی اکبر، زیر رهبری لنین، می بایست این گونه عمل کند؟ شاعیان برای «سازش» شوروی با انگلستان و تأیید حکومت مرکزی ایران تنها یک دلیل ارائه می دهد: تمایل به داشتن روابط تجاری با امپریالیسم بریتانیا و دولت ایران (صص ۳۵۶-۳۶۵).

روشن بود که شاعیان، با ابزاری اندک، جسورانه به جستجوی یکی از پیچیده ترین فصلهای تاریخ ایران و شوروی پرداخته بود و تصور اینکه پاسخ همه ابهام ها و بغرنجی های این فصل را می توانست فراهم آورد، به دور از واقعینی است. با این همه، «کتاب جنگل» کتابی تفکرانگیز است. به ویژه با تجربه ای که ما طی «انقلاب اسلامی» اخیر ایران پشت سر گذاشته ایم، ملاحظات شاعیان در مورد انقلاب در کشورهای توسعه نیافته، مسایل برنامه ای حداقل و حداکثر، رهبری و نقش فرهنگ مذهبی، تشکیل جبهه و تاکتیک های کمونیست ها در قبال هژمونی غیرپرولتاری، نقش آگاهی ملی گرا و روانشناسی توده ها، در مقابل انقلاب مداوم به سوی سوسیالیسم و بسیاری مطالب دیگر، هنوز سوال برانگیز و جالب اند. «کتاب جنگل» در بهار ۱۳۴۹ به تعداد پانصد نسخه در تهران به چاپ رسید اما در آخرین لحظه، به هنگام پخش از جانب دولت توقیف شد. بدین نحو، اثری که در زمان خود می توانست در محافل چپ بسیار بحث انگیز تلقی گردد به دست روشنفکران ایران نرسید.

با به پایان بردن کتاب جنگل، شاعیان خود را با طنین رعدآسای دیگری از سوی جنگل رویارو یافت: سیاهکل. آغاز جنبش مسلحانه چریکی به وسیله روشنفکران فدایی، نقطه پایانی گذاشت بر یک دوره سرخوردگی و انزوای روشنفکران چپ.

شاعیان و گروه کوچک اش که در این دوران، بسته گریخته خود به اقدامات تروریستی در تأسیسات صنعتی اقدام کرده بودند، میان سالهای ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۰، در صدد تدوین تئوری انقلاب مسلحانه هم برآمده بودند. کتاب مفصل

«انقلاب» ثمره کوشش شاعیان در این مسیر بود و در این لحظه تاریخی، منطقاً می بایست دروازه همکاری او را با فدائیان خلق بگشاید.

کتاب «انقلاب» در کنار «رد تئوری بقا» (امیرپرویز پویان) و «مبارزه مسلحانه هم تاکتیک هم استراتژی» (مسعود احمدزاده)، از اولین کوشش های تدوین تئوری انقلاب ایران مطابق با مشی مبارزه مسلحانه پیشتاز است. مهمترین ویژگی این مشی، درک اراده گرایانه (والونتریست) نسبت به چگونگی آغاز شدن پروسه انقلابی بود. به گفته شاعیان: «کمونیست ها نباید چشم براه زمانی باشند که پرولتاریا خود به سوی انقلاب کشیده شود. کمونیست ها بایستی خود آغازگر انقلاب کمونیستی و کارگری باشند و بدین سان طبقه کارگر را به انقلاب بکشانند.» (کتاب «انقلاب» ص ۲۲۶).

برای شاعیان حزب سیاسی و سازمان نظامی - ارتشی دو هویت و موجودیت مستقل از یکدیگر نبوده بلکه یکی و همان بودند (ص ۳۹). این اندیشه، که در هنگامه جنگهای مسلحانه، درست است، در بینش اراده گرایانه شاعیان به نتایج نادرست می انجامد. او می پنداشت که حزب یا سازمان پیشتاز، به مثابه یک سازمان جنگی، همواره مسلح، باید پیشاپیش، آغازگر مبارزه مسلحانه گردد و سپس «طبقه و توده را به انقلاب بکشاند»:

«آیا حزب طبقه کارگر و پیشتاز طبقه، خود می تواند و می باید تا زمان قیام یا خیزش خود بخودی توده و طبقه کارگر، از آغازیدن جنبش مسلحانه، از نطفه گذاری انقلاب بپرهیزد؟ و تنها به این دلخوش کند که به طبقه کارگر و توده مژده دهد: یگانه راه رستگاری انقلاب است؟ مسلماً نه! پس حزب طبقه کارگر بایستی خود پیشاپیش انقلاب را با نیروی خود، منتها از مرحله نطفه ای آغاز کند و در پویش همین جنبش مسلحانه، طبقه کارگر و توده را انقلابی کند و به انقلاب بکشاند.» (کتاب «انقلاب» ص ۴۰)

مرحله نطفه ای انقلاب — قبل از قیام

استدلال شاعیان آن بود که نیروی سرکوب رژیم حاکم، مدتها پیش از فرارسیدن وضعیت انقلابی و قیام، نبرد را بر سازمان پیشاهنگ تحمیل می

کند و حزب انقلابی بناگزیر باید همواره مہیای جنگ مسلحانہ باشد. از ہمین گفته بخودی خود «آغازگری» جنگ مسلحانہ پیشاہنگ برنمی خیزد، زیرا شروع آن تنها موکول بہ آغاز قہر دولتی است. اما مہمتر از ہرچیز این نکتہ است کہ شعاہیان میان آغاز جنگ مسلحانہ پیشاہنگ و «تودہ ای شدن» آن رابطہ ای خود بخود و بدیہی می دید.

او نمی پنداشت کہ یک حرکت ہستہ پیشرو در دوران رکود، بہ انزوای بیشتر آن از ہر نوع عمل تودہ ای می انجامد و در انفعال تودہ ها، ہیچ نقشی برجا نخواہد گذاشت. این بن بستی بود کہ سازمان چریک های فدایی خلق را از مشی احمدزادہ - پویان بہ سمت تئوری بیژن جزنی سوق داد، و از آنجا نیز با شکست عملی این تئوری، بہ کنار نہادن یکبارہ دیدگاہ جنگ مسلحانہ پیشتاز.

شعاہیان آنچه را کہ باعث بالارفتن آگاہی طبقاتی شود — «مدرسہ آگاہی طبقاتی» — نہ مکان کار کارگران، نہ اتحادیہ های کارگری و مبارزات روزمرہ صنفی، نہ کار ترویج و تبلیغ در کارخانہ، بلکہ منحصرأ خود پروسہ انقلابی می داند. برای او کار در کارخانہ «ناکارگری» و «گمگشتگی» طبقہ است، اما جدایی کارگر از کارخانہ و پیوستن اش بہ جنبش مسلحانہ تضمین دہندہ بالارفتن آگاہی کارگری و طبقاتی اوست (ہمان صص ۶۵-۶۸). شعاہیان در نظر نمی گرفت کہ کارگران، چنانچہ مدتی طولانی از محیط تولید دور باشند دیگر «پرولتر» نخواہند بود و بہ مرتبہ قشرهای حاشیہ شہری یا خرده بورژوازی ورشکستہ سقوط کردہ، شکل مبارزہ و آگاہی آنها نیز متناسب با این موقعیت پسرفت خواہد کرد.

در کتاب «انقلاب» صحبتی از مرحلہ انقلاب بہ میان نمی آید. ہمہ جا صحبت از انقلاب کارگری است اما بہ آن بحث تئوریک کہ چندی بعد میان نیروهای چپ ایران درگرفت بر سر اینکہ آیا مرحلہ انقلاب ایران دموکراتیک است یا سوسیالیستی، پرداختہ نمی شود. فقدان این بحث نزد شعاہیان تلویحاً بہ

معنی رد انقلاب های «مرحله ای» است ، هرچند در این باره نیز صحبت آشکاری نمی شود. شاعیان می پنداشت که در عصر ما شرایط عینی انقلاب در همه جا آماده است ، آنچه آماده نیست شرایط ذهنی ، یعنی فقدان رهبری استراتژیک در انقلاب است. و تعویق انقلاب در هرجا ، ناشی از کمبود همین عامل است. او در بحثی درباره ملت ها و مرزهای ملی ، وجود تاریخی این مرزها را ، از آنجا که به خواست بورژوازی انجام پذیرفته ، غیرپرولتری می نامد و از این واقعیت نتیجه می گیرد که انقلاب پرولتری پس از وقوع در هر کشور می تواند و باید از مرزهای ملی فراگذرد (صص ۴۴ و ۲۳۷). هر انقلاب پس از پیروزی ، «لاینقطع» ، «به کشور دیگر کشانده می شود» ، تا طی «دهها و دهها سال انقلاب جهانی» به پیروزی برسد.

«هرآینه انقلاب در چارچوب مرزها زندانی شود ، دیر یا زود ، به هر رو، اندک اندک ، دگردیسی ناکارگری پیدا می کند و به پدیده ای ضدانقلابی نیز دگرسانی می پذیرد.» (همان ص ۴۴).

در چنین بینش اراده گرایانه ای ، فقدان عظیم درک اقتصاد سیاسی سوسیالیستی به چشم می خورد: طبقه کارگر پیروزمند در یک کشور، که می خواهد انقلاب را به فراسوی مرزهای خود بکشانند ، در درون مرزهایش و برای دهه ها ، چه نوع نظام اقتصادی خواهد داشت؟ چه نوع تولید اجتماعی و برنامه ریزی مرکزی؟ چه مکانیسم هایی برای بازتولید گسترده سیستمی که باید — در عین رشد اقتصادی رو به فزون — همزمان به تغییر کیفی نیز نایل آید؟ چه مکانیسمی برای گذار از سوسیالیسم به کمونیسم؟ شکل دولت انتقالی چه باید باشد؟ رابطه اش با حزب و دولت چیست؟ رابطه اش با شوراهای ، با بنگاههای اقتصادی خود مختار چگونه است؟ شاعیان به همین جا که می رسد دیگر حرفی برای گفتن ندارد.

واکنش فداییان و استالینیست ها

در سالهای ۵۰ و ۵۱ شمسی ، مصطفی شاعیان با گروه دیگری (گروه نادر شایگان شام اسبی) یکی شده ، یک سازمان کوچک چریکی به نام «جبهه

دموکراتیک خلق» تشکیل می دهند. از دیدگاهها، اصول نظری، و فعالیت این گروه نوشته ای در دست نیست. ناگزیر باید کتاب «انقلاب» شعاعیان را مانیفست آن تلقی کرد. به دنبال لو رفتن و شهادت نادر شایگان و یاران اش، مصطفی شعاعیان و بقایای «جبهه» به سازمان چریکهای فدایی می پیوندند (خرداد ۱۳۵۱). اما به عنوان اقلیتی معترض و طبعاً منزوی نگهداشته شده.

کتاب «انقلاب» شعاعیان علاوه بر تبیین مشی مسلحانه پیشتاز، با هدف دیگری نیز نوشته شده بود: نقد لنینیسم. شعاعیان با به پایان بردن کتاب جنگل، به این نتیجه رسیده بود که رفتار شوروی با جنبش جنگل نه پدیده ای اتفاقی، بلکه ریشه در تمامی پروژه بولشویسم و نیز دگردیسی انقلاب اکتبر تحت رهبری لنین داشته است.

شعاعیان حمله خود را با عباراتی تند و تلخ («ننگین»، «خائنانه») متوجه «لنینیسم» می کند. او از آنچه خود آن را لنینسم می نامد تعریفی به دست نمی دهد: گاه آن را مساوی با اصل «همزیستی مسالمت آمیز»، گاه مترادف با روابط خارجی دولت شوروی، و گاه همان نظریه «سوسیالیسم در یک کشور» می پندارد. او تمامی استراتژی بولشویسم را از زمان تشکیل آن (۱۹۰۳) تا پایان مردود می شمارد زیرا با تئوری جنگ مسلحانه پیشتاز همخوانی ندارد (صص ۷۹-۸۱). اما لنین مورد حمله او، در اساس لنین پس از اکتبر است: «دگردیسی لنین به اندیشمندی ضد انقلابی... در حوالی ۱۹۲۰ رخ داد.» (همان ص ۲۶۰) آنچه مورد اعتراض شعاعیان است آن است که حزب کمونیست شوروی و «کومینترن» (انترناسیونال کمونیستی) با پیروی از سیاست «همزیستی مسالمت آمیز» با اردوگاه سرمایه، دورنمای انقلاب جهانی را به فراموشی سپردند و تن به همکاری با جبهه ضدانقلاب کشورهای دیگر دادند (ص ۲۹). و آنگاه بی آنکه خود را با مباحث و مواضع مطرح شده در کنفرانس های کومینترن آشنا نشان دهد، نتیجه می گیرد که: «... چهره ای که دیرگهیست شوروی نشان می دهد، اندک گاهی نیست که چین می نمایاند، و کوبا نیز همین را نمایان خواهد کرد.» (همان ص ۲۱)

کتاب انقلاب مصطفی شاعیان با واکنش شدید چریکهای فدایی روبرو شد. میان او و حمید مؤمنی جدالی نظری درگرفت، با لحنی به شدت خصمانه، که ثمره آن دو کتاب، متجاوز از ششصد صفحه چاپ ریز شد! مؤمنی بر بسیاری از کاستی های سیاسی و تئوریک شاعیان انگشت نهاد، و همزمان بسیاری از محدودیت های فکری خود فداییان را نیز به نمایش گذاشت. من به اقتضای حجم این مقاله به مناظره این دو نمی پردازم، اما آنچه جا دارد به یاد آورده شود، و یکی از دلایل من برای آوردن آثار شاعیان در زمره میراث چپ مارکسیست در ایران، نکته ای است که رخسار این روشنفکر را در میان همه چهره های «انقلابی» آن سالها یگانه می کند، یعنی شناخت از پدیده استالینیسم در بعدهای سیاسی، فرهنگی، و نیز در بعد روانشناسی فرد انقلابی.

روشنفکری استالینی

این شناختی فورموله شده و رسمیت یافته نبود، بلکه ناشی از تلاقی منش و روحیه حساس مصطفی شاعیان با جزمیت گرایی بسیاری از انقلابیان بود که، به گونه ای غیرمستقیم و «واکنشی»، در نوشته هایش انعکاس می یافت. برخلاف شیوه خشک و آموزگارانه بسیاری از جزوه ها و نوشته های سیاسی چپ، در هر صفحه از هر آنچه شاعیان نوشته، بی اغراق، سادگی و صمیمیتی تبادار موج می زند که از امتیاز بزرگ اخلاقی و سیاسی او بر می آمد، یعنی حقیقت جویی، پرهیز از دگماتیسم و برخورد خلاق و توأم با اعتماد به نفس با تئوری ها و تاریخچه کمونیسم.

شاعیان می نویسد: «طبقه کارگر به درستی می داند که تیرباران کردن مغزها به بهانه زیان بخشی اندیشه ها، خود به سهم خویش گواه درماندگی در برابر منطق نیرومندی است که نیرومندیش از نیروی تاریخی متکاملتر آن تروایده است و از آنجا که پرولتاریا به استواری استخوانبندی منطق و فرهنگ خود از

یکسو و فراز تاریخیش از سوی دیگر آگاهی دارد، پس هرگز از برخورد اندیشه ها هیچ دهشتی ندارد.» (همان ص ۶۸)

برای شاعیان هیچ متنی ، ولو از کلاسیک های مارکسیستی ، متنی مقدس نیست. او با کنجکاوی جملات و واژه ها را می درد و تجزیه می کند و ارزیابی خودش را از آنها اعلام می دارد. او از محدود روشنفکران آغازین جنبش چپ است که مستقل می اندیشد ، از هیچ رهبر بزرگ انقلابی بُت نمی سازد، و از همین جا نیز می تواند پاره ای از کاستی های انقلابیان بزرگی نظیر لنین را ببیند ، و یا متوجه جایگاه واقعی دیگر شخصیت های تاریخی اکتبر باشد.

به تبع همین روش ، در جایی که حمید مؤمنی در دفاع از استالین به تاریخ رسمی چاپ شوروی و قانون اساسی آن کشور استناد می کند ، و در عوض تاریخدانان برجسته و متعهدی چون آیزاک دویچر یا ای اچ کار را «روشنفکر لیبرال» ، «لاشخور جنازه تروتسکی» ، و «کارشناس امپریالیسم» می نامد، شاعیان نسبت به تاریخ واقعی شوروی و بغرنجی آن حساسیت بیشتری به خرج می دهد ، هرچند خود او نیز به سبب کمبود منابع در آن زمان ، به یکسوگی های دیگری درمی غلطد. تنش میان او و فداییان بر سر کتاب «انقلاب» و بسیاری مسایل دیگر او را به جدایی از چریکهای فدایی کشاند (ر. ک. «پنج نامه سرگشاده به چریکهای فدایی خلق ایران»). در سال شهادتش ، او به کلی از جنبش فدایی بریده بود.

زخم انزوا ، زبان تنهایی

یکی از موارد اختلاف مصطفی شاعیان با انقلابیان دیگر ، سبک نوشتاری و زبانی بود که او برای ابراز دیدگاههایش برگزیده بود. الگوی این زبان نحوه نگارشی بود که در نشریه «اندیشه و هنر» ترویج می شد: نثری که ظاهراً تأکید بر فارسی سره نویسی و اجتناب از عربی گرایی داشت ، اما با افراط در این راه ، با نبش قبر واژه های مرده به جای کلمات ساده روزمره ، با استفاده از سینتاکس زبان انگلیسی بجای فارسی ، و در نتیجه حالت «ترجمه وار»

جملات ، بدون هیچ ضرورتی ، یک زبان اختراعی متظاهرانه به وجود آورده بود ، که بیشتر از آنکه نشان دهنده نیازی فلسفی برای بیان باشد ، حاکی از تکروی نویسندگان اش بود.

شعاعیان در جایی اشاره می کند که او با تأثیرگرفتن از احمد کسروی به این شیوه نثر گراییده ، اما حقیقت آن است که ، گذشته از وامگیری بعضی از واژه های کسروی ، او زبان اش را تماماً مدیون «اندیشه و هنر» و سردبیر آن ناصر وثوقی بود. (از این نیز بگذریم که کسروی هرگز بر سر هر بخش و فصل کتاب اش گفتاری از پیامبر یا امام ، از نهج البلاغه یا قرآن نمی آورد — کاری که در فضای روشنفکری مارکسیستی آن دوران «شیک» و «خلاف جریان» به نظر می رسید!)

در همان سالها این سیاق نوشتاری ، مورد تمسخر نویسندگان و مترجمانی بود که به طور جدی در راه گسترش افق زبان فارسی در پهنه واژگانی و بیان فلسفی و جامعه شناختی تلاش می کردند. روشن بود که برای یک انقلابی حرفه ای و مروج کمونیست ، این زبان تا چه حد می توانست وخیم و انزوا آور باشد.

اما انزوای شعاعیان ناشی از زبان ویژه او نبود. زبان او ، به گونه ای نمادین، نشانه ای از تکروی آزادمنشانه مبارزی بود که نمی خواست تسلیم استالین زدگی آن روز جنبش کمونیستی ایران شود. درست به همین دلیل ، به او اتهام زدند که حرفهای «ساواک» و ضدکمونیستها را تکرار می کند ، که کتابهایش در رژیم شاه به راحتی قابل چاپ هستند (جالب اینجاست که این اتهام را حزب توده در آن سالها به خود چریکهای فدایی می زد!). حمید مؤمنی با تمجید از «یک انقلابی اسپانیایی» یاد می کرد که چگونه تروتسکی {به قول او} «دشمن کینه توز پرولتاریا» را کشت [رامون مرکادر ، استالینیست ، به حلقه داخلی تروتسکی در تبعید مکزیکو نفوذ و با تبر فرق سر او را دو نیمه کرد.]. بدون اینکه حتا اشاره ای به نابودی میلیونها شهروند شوروی ، از جمله یک میلیون کمونیست ، به دست استالین بکند. آیا این بود رفتاری که

کمونیست ها در قبال هم‌زمان کمونیست ولی دیگراندیش خود اتخاذ می کردند؟ بهتان ، ترور شخصیت ، تهدید یا حذف فیزیکی؟ لجن مالی هم‌زمانی که تا دیروز رفیق بود ، بناگهان به عنوان «نشخوارگر حرفهای امپریالسم»؟ شاید از همین رو بود که مصطفی شجاعیان ، در عزلت‌گزینی کوچک خان جنگلی از پس «خیانت» یاران ، بازتابی از تنهایی خود می یافت ، و از زبان دل کوچک خان این شعر نیما را زمزمه می کرد که «به کجای این شب تیره بیاویزم قبابی ژنده خود را ...» ///

منبع:

عبدی کلانتری ، «سه چهره مارکسیسم در ایران» ، نشریه «کنکاش - در گستره تاریخ و سیاست» (ویژه روشنفکران/ایران)، شماره ۲-۳، بهار ۱۳۶۷ شمسی و ۱۹۸۸ میلادی.

زندانی

سه چهره مارکسیسم در ایران - سه

«بیهوده نیست که هنوز در درون اردوگاه جنبش ضد استعماری ایران، از آغاز تا به اکنون ، اندیشمندی انقلابی و پژوهنده ای اجتماعی که ارزش و توان همسنگی با دیگر اندیشمندان و نوآوران جهانی را داشته باشد، آفریده نشده است؛ و درخشان ترین چهره های آن همچنان کسانی چون شهید باب ، شهید آقاخان کرمانی، شهید کسروی ، و شهید ارانی هستند . . .»

مصطفی شاعیان («انقلاب» ، ص ۱۳)

در سالهای پیش از قیام بهمن (انقلاب ۱۳۵۷) ، فقر تئوریک وجه بارز جنبش چپ ایران بود. آن نیروهای سیاسی که دنباله رو قطب بندی های جهانی نبودند بیش از همه از این فقر رنج می بردند. هیچ تئوری «حاضر آماده» ای برای بکار بستن در شرایط ویژه ایران پیش روی آنها نبود. نسخه های موجود لنینسم روسی و چینی نیز حامیان معتبری در ایران نداشت. حزب توده، چونان همیشه، منبع بی پایان تئوری اش را از «آکادمیسین» های شوروی (ایدئولوگ های حزبی) می گرفت و فورمولهای «رقابت دو اردوگاه ، انقلاب دموکراتیک ملی، جبهه متحد خلق، جمهوری دموکراتیک ملی، و راه رشد غیرسرمایه داری» را همچون نسخه های جاودانی موعظه می کرد. از دیگر سو، پیروان نظریه «سوسیال امپریالیسم روسیه» نیز با چشمداشت به اندیشه مائوتسه دون رهبر چین کمونیست، بی توجه به تحولاتی که در دهه چهل و پنجاه شمسی در پهنه اقتصاد و سیاست ایران صورت پذیرفته بود ، با تحلیل هایی نظیر «ایران ، جامعه نیمه مستعمره - نیمه فئودال» ، انقلاب دموکراتیک «نوین» ، جنگ توده ای طولانی و «محاصره شهرها از طریق روستا» ، مدعی به کارگیری خلاق مارکسیسم در ایران بودند.

طرفه این بود که مدعیان این تئوری های وارداتی ، در تمام سالهایی که به حرافی های مطول در این زمینه ها می پرداختند ، هیچ تدارک عملی در راه پیاده کرده تئوری ها و برنامه شان نمی دیدند. تنها پس از انقلاب بهمن بود که هریک ، چون توریست هایی از سرزمین های دیگر، «برنامه» زیر بغل گرفته ، از گرد راه رسیدند.

در چنین زمینه ای بود که اهمیت بی اندازه تئوری و عملی که مستقیماً از تحلیل تحولات ساختاری جامعه ایران برمی آمد، به همراه جمع بندی مبارزات داخلی ، ارزیابی مستقل از اوضاع جهانی و منطقه ای ، در عین درنظر گرفتن تجارب انقلابهای جهانی، خود را بارز می سازد. از این دیدگاه که به مسأله بنگریم، باید پذیرفت که در طول دو سه دهه پیش از انقلاب بهمن، تنها یک تن است که در مقام نظریه پرداز اصیل و طراح استراتژی در جنبش چپ ایران چهره می نماید.

اهمیت و شگفتی این واقعیت هنگامی دوچندان می شود که در می یابیم کارنامه او در پس دیوارهای زندانهای شاه ، در فواصل شکنجه و مصائب ، پدید آمده است. تمام نوشته های او ، گونه ای «یادداشت های زندان» اند که برای تنها جنبش چپ واقعاً موجود در ایران (نه تبعیدی های چپ در خارج از کشور) ، بنیادهای تئوریک فراهم آورد.

انقلابی حرفه ای

بیژن جزنی بیش از هر روشنفکر کمونیست هم دوره اش شایسته نام انقلابی حرفه ای است. کار انقلابی و سیاسی او با کار روشنفکرانه اش از همان ابتدای جوانی ، در جریان و پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (سازمان جوانان حزب توده - سازمان دانشجویان جبهه ملی) ، در دوره های متناوب زندان و فعالیت زیرزمینی سالهای بعد، تا هشت سال پایانی عمرش در زندان ، به هم سرشته بود.

در فاصله گسست تداوم تجربه انقلابی اواخر سالهای سی تا آغاز دهه ۵۰ شمسی، جزنی می تواند همچون «حلقه پیوند» ی برای جمع بندی تئوریک و عملی در جنبش چپ ایران تلقی گردد. پیش از افتادن نهایی به زندان در زمستان ۱۳۴۶، علاوه بر کار مخفی، او در سازماندهی مبارزات علنی نظیر فعالیت های صنفی - سیاسی دانشجویان، یا تظاهرات خیابانی مردم شرکت داشت و همزمان به طرح و پاسخ دهی مسایلی پرداخت نظیر نوع تشکیلات نوینی مستقل از حزب توده، وحدت چپ مارکسیستی، نحوه همکاری با جناح چپ جبهه ملی، تدوین استراتژی با عطف توجه به انقلابهای کوبا، چین، و الجزایر، و تدارک مبارزه مسلحانه.

اما تنها در زندان بود که اوج کار جزنی به ثمر نشست. در فاصله آغاز جنبش مسلحانه چریکهای فدایی تا زمان شهادت اش، نوشته های زندان او به طور سیستماتیک، در چشم انداز تاریخی جامعه ایران، بنیادهای نظری جنبش نوین کمونیستی در آن زمان را پی ریزی کرد.

منش روشنفکری جزنی

نوشته های جزنی، که در خارج از کشور به شکل جزوه های «۱۹ بهمن تئوریک» به تدریج تا سال ۱۳۵۶ انتشار یافت، شاید به خاطر اضطرار موقعیت زندان و خطیر بودن پیامی که منتقل می کرد، فاقد آن بی واسطگی است که بتوان از خلال آن به روحیه و منش شخصی او راه پیدا کرد. از مردی که حساسیت شعرگونه اش در نقاشی های انتزاعی او بازمانده، در این نوشته ها خبری نیست. برخلاف نوشته های بهرنگی، مصطفی شجاعیان، یا امیرپرویز پویان، نثر جزنی از رنگ های تند عاطفی، از خشم یا طعنه اخلاقگرایانه یک انقلابی پرشور تهی است. آن تنش همیشگی روان یک روشنفکر انقلابی، میان بی قراری فردگرایی رمانتیک، و خردگرایی سرد تحلیلگر، در آثار او سرکوب شده است. گویی جزنی بر خود مجاز ندانسته که بعد هنرمند شخصیت اش را با نوشته های سیاسی اش درآمیزد؛ و این جای دریغی است.

تأکید نوشته های بیژن جزنی بر مسایل تاریخی ، اقتصادی ، سیاسی ، و جامعه شناختی است و برخلاف نوشته های بسیاری از روشنفکران انقلابی جنبش ، به کلی بافی های شبه فلسفی آلوده نیست («فلسفه علمی» می آموزد ... «قوانین دیالکتیک» حکم می کند ... «ماده» ، آگاهی «کاذب» ... «از خود بیگانگی» . . و انشانویسی های مرسوم آن زمان). همینطور از عصبیت و پرخاشگری بی مورد، گرد و خاک کردن و رجزخوانی «چریکی» در مورد «اپورتونیست ها ، ریویزیونیست ها ، لیبرالها و عوامل بورژوازی در صفوف خلق» در این نوشته ها خبری نیست. از این لحاظ جزنی نمونه ای است برای تحمل و سعه صدر یک روشنفکر واقعی که تمایل به گفت و شنود دارد و انتقاد پذیر است. همین بیانگر شهادت اخلاقی و مدنی والای جزنی بود. در نوشته های او بارقه ای از یک شخصیت اقتدارگرا و سرکوبگر دیده نمی شود؛ و این جنبه نیز غبن جای خالی او را در صفوف مبارزان سالهای بعد دوچندان می کند.

حوزه های تحلیل

نوشته های بیژن جزنی سه حوزه عام را دربر می گیرد: الف) تحلیل جامعه شناختی از تحولات ایران ؛ ب) تحلیل اقتصادی رشد سرمایه داری در ایران ؛ ج) فورمولبندی مشی مبارزه مسلحانه، مراحل ، هدفها، تاکتیک ها و شعارهای آن.

پس از شکست جنبش ملی در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، بسیاری از مبارزان چپ به درک ضرورت مبارزه مسلحانه با رژیم شاه رسیده بودند. خصلت فتودالی رژیم و شورش های پراکنده دهقانی ، روستاهای ایران را نزد مبارزان به مثابه یکی از کانونهای بالقوه شروع انقلاب قهرآمیز برجسته ساخت. در اوایل دهه ۱۳۴۰ ، به دنبال اختلاف میان چین و شوروی و جدائی طرفداران مائو از حزب توده ، این برداشت قوت بیشتری پیدا کرده بود.

درست در همان زمان بود که شاه اصلاحات ارضی خود را آغاز کرد. پیش از آنکه مبارزان چپ از حرف به عمل روی آورند و روستاهای ایران را به ادعای خود به «مناطق آزاد شده» و پایگاه انقلاب تبدیل سازند، حذف مناسبات ارباب - رعیتی، گسترش خرده مالکی و سپس سرمایه داری صنعتی در روستاها، سیمای طبقاتی و پتانسیل انقلابی روستائیان را متحول کرد. پس از به پایان رسیدن دوران کوتاه مبارزات علنی ۱۳۳۹-۴۲، این روند سرعت بیشتری گرفت.

در اوان سال ۴۲، هنگامی که بیژن جزنی و سه تن دیگر گروه خود را تشکیل دادند، هنوز نابودی فئودالیسم همچون وظیفه اصلی یک انقلاب دموکراتیک جلوه می کرد. از این رو، این گروه مشی خود را سازماندهی نبرد مسلحانه در روستا و فعالیت چریکی در شهر (تحت تأثیر دو تجربه چین و کوبا) تعیین کرد. اما در سال ۱۳۴۵، جزنی در شمار نخستین انقلابیانی بود که ضرورت ارزیابی نوینی از اصلاحات ارضی و تأثیر آن را بر استراتژی جنبش دریافت.

در سالهای واپسین در زندان، این ارزیابی دقت بیشتری یافت و با تحلیل جزنی از رشد سرمایه داری در ایران و خصوصیات جناح های طبقاتی جامعه کامل شد. این ارزیابی چه بود؟

اصلاحات شاهانه

ترکیبی از عوامل اقتصادی (رکود اقتصاد فئودالی و انحطاط دستگاه اداری - سیاسی مرتبط با آن) و عوامل سیاسی (منفعل کردن ستیزه جویی روستائیان و رعایا) دلایل اصلی اقدام به اصلاحات ارضی بود. شیوه این اصلاحات اما کاملاً محافظه کارانه بود. املاک ملاکان تا جای ممکن بازخرید شد و بسیاری از زمین های پربار مکانیزه شامل قانون تقسیم اراضی نشد. پس از آن دولت درصدد برآمد با ایجاد تعاونی های تولید و مصرف، بر کارآیی تولید کشاورزی برای بازار بیفزاید و خرده مالکی دهقانها را به مجرای تولید بزرگ صنعتی سوق دهد. این کوشش ها نیز عملاً در چنبر بوروکراسی رکودزای دولتی عقیم ماند.

در نتیجه، برآیند اصلاحات نه فواید اقتصادی، بلکه عمدتاً سیاسی بود، یعنی حذف جناح ملاک - تاجر از حاکمیت و منفعل کردن رادیکالیسم روستایی. در این کار موفقیت نصیب رژیم شده بود. این واقعیت چه اثری بر تحلیل سیاسی جزئی از استراتژی جنبش داشت؟

روشن شد که حرکت بی واسطه رادیکال از جانب روستائیان ممکن نیست و زمینه جنگ مسلحانه از روستا رخت بر بسته است. اما نکته مهم تر این بود که در مرحله بعدی، موفقیت یا عدم موفقیت اصلاحات ارضی در شکوفایی اقتصاد کشاورزی سالهای بعد، بر این ارزیابی تأثیر می گذاشت. به دنبال نابودی اقتصاد معیشتی، چنانچه سرمایه داری کوچک روستایی در چنگال بوروکراسی دولتی و کساد بازار محصولات داخلی در رقابت با تولیدات خارجی و کشاورزی بزرگ، رو به شکست رود، خیل عظیمی از جمعیت روستا به شهر روی آورده و ارتش بالقوه یک جنبش نوین شهری را تشکیل خواهد داد.

بیژن جزنی از نخستین کسانی بود که در اوایل سالهای ۱۳۵۰، در زندان، به پتانسیل مثبت و منفی چنین جنبشی واقف شد، و به دنبال آن به تحلیل موقعیت ساختاری اقشار گوناگون خرده بورژوازی سنتی و لومپن پرولتاریا، سمت گیری های محتمل ایدئولوژیک این اقشار شهری، نقش روحانیت در رابطه با آنها، و حتی شباهت های احتمالی آن با جنبش های وسیع فاشیستی در سرمایه داری اروپا، و موقعیت جنبش کارگری در قبال آنها دست زد. اهمیت بی اندازه چنین تحلیلی در میان شور و احساسات «ضد امپریالیستی» انقلاب بهمن دفن شد.

تحلیل رشد سرمایه داری در ایران

تحلیل رشد سرمایه داری در ایران در آثار جزنی بر اساس مدلی بود که در اقتصاد سیاسی توسعه، به «تئوری وابستگی» شهرت دارد. به طور خلاصه، طبق این تئوری، در درون «نظام جهانی سرمایه داری»، بخش های توسعه

نیافته که به کشورهای پیرامونی موسوم اند ، سرمایه داری را به گونه ای ویژه که مغایر با نمونه های سرمایه داری «کلاسیک» است ، از سر می گذرانند.

در این نظام جهانی، تحمیل شکل معینی از تقسیم کار بین المللی و «مبادله نابرابر» میان کشورهای متروپول و کشورهای پیرامونی ، باعث خروج مازاد ارزش و مواد خام (نفت) از پیرامون به مرکز است. فرض پیشین این تحلیل آن است که سرمایه داری امپریالیستی در کشورهای پیشرفته به مرحله «زوال» رسیده ، و تنها علت بقای آن در قرن بیستم «غارت جهان سوم» و مناطق پیرامونی است.

به سخن دیگر، طبق این تئوری ، روند انباشت و خود- گستری سرمایه ، افزایش مدام بارآوری کار و نوآوری های تکنولوژیک در کشورهای اصلی سرمایه داری دچار رکود مطلق شده و دوام این نظام در گرو چنگ انداختن به مناطق توسعه نیافته است.

طبق تئوری وابستگی ، این شکل نوینی از استعمار (نئوکولونیالیسم) است که به وساطت سرمایه داران «وابسته» ی داخلی (بورژوازی کومپرادور) و سرمایه گذاری فزاینده کمپانی های خارجی در اقتصاد ملی عملی می شود. رشد این روند، توأم با نظامی گری و طفیلی گری یک نظام بوروکراتیک و یک روبنای سیاسی دیکتاتوری ، سرمایه داری «ملی» را به زوال می کشاند و بنا بر این خصلت اصلی انقلاب در این کشورها همان ویژگی جنبش های آزادیبخش ملی علیه استعمار و امپریالیسم را دارا است.

جزئی از یک سو الغای روابط فئودالی و «رشد بورژوازی در تجارت، صنعت ، بانکها و کشاورزی» را که باعث «گسترش همه جانبه مناسبات سرمایه داری» و «رشد بی سابقه طبقه کارگر» شده بود ، می دید، اما از سوی دیگر نتیجه می گرفت که تضاد اساسی جامعه سرمایه داری ایران نه میان کار و سرمایه، بلکه میان خلق و امپریالیسم است. در آثار او هیچ جا به مفاهیمی از قبیل

انقلاب پرولتری، گذار سوسیالیستی، انقلاب سیاسی مداوم، و از این قبیل برنمی خوریم. در عوض او همه جا از «انقلاب آزادیبخش خلق های ما»، «جنبش ترقی خواهان ایران»، «جنبش ضد امپریالیستی، ضد استعماری خلق»، و «انقلاب دموکراتیک خلق» صحبت به میان می آورد.

دلایل «انگلی» بودن سرمایه داری ایران به زعم جزنی، ناکارایی انباشت داخلی، کندی بازتولید صنعتی، در کنار ریخت و پاش دیوانسالارانه دولتی و مصارف تجملی دربار، سوق دادن درآمد نفت به مصرف نظامی و غیرتولیدی (از جمله حفظ دستگاه کارمندی سراسری) بود. اما از طرفی دیگر و به نحوی متناقض، جزنی به رونق سرمایه گذاری های خارجی و گسترش شتابان آن در اقتصاد کشور اشاره داشت.

این دوگانگی در تحلیل قطعاً به میزان زیادی بازتابی از دوگانگی رشد سرمایه داری در ایران بود. واقعیت این بود که از یک سو دربار با داشتن استقلال نسبی در قبال بورژوازی صنعتی ایران، با اتکا به درآمد نفت و میلیتاریسم، می توانست از بالا قیمومت خود را بر بورژوازی تازه پای صنعتی تحمیل کند و رابطه باج ستانه و ارباب - خادم وار با آن برقرار سازد. از سوی دیگر، با همه این انگل سالاری درباری، بورژوازی ایران موفق شده بود زیربنای صنعتی و مسیر بازتولید گسترده سرمایه را سامان بخشد؛ و به این تعبیر، هیچ تمایزی میان سرمایه داری ایران و سرمایه داری به اصطلاح «کلاسیک» وجود نداشت.

جزنی این جنبه خاص نظام سیاسی ایران را به سلطه امپریالیسم بر تولید داخلی نسبت می داد تا «وابستگی» بورژوازی صنعتی را مورد تأکید قرار دهد. آگاهی ملی گرا در جنبش چپ ایران، صرف وجود شرکت های خارجی را عامل همه عقب ماندگی ها می دید. ردیف کردن نام این شرکت ها و درصد سهام شان در پروژه های صنعتی ایران، این تصور را به ذهن متبادر می کرد که ایران مورد چپاول و غارت خارجی ها قرار گرفته است. خواننده گمان می برد چنانچه سرمایه گذاری «خارجی» در ایران صورت نمی گرفت، ایران از

رشد صنعتی سالم تر، نابرابری کمتر، و رفاه بیشتری بهره می برد. روشن نبود اگر این سرمایه ها تماماً به سرمایه داران ایرانی متعلق می بود آیا نرخ استثمار و اضافه ارزش لزوماً کاهش می یافت، یا بازتولید گسترده سریع تر رخ می داد؟

«خروج سود از کشور» نیز فرضیه ای اثبات نشده بود. حتا جزئی نیز اذعان داشت که «مهمترین خطر این سرمایه ها، این نیست که بصورت سود از کشور خارج می شوند و منابع و نیروی کار را استثمار می کنند. شرکت های خارجی اغلب سودهای هنگفت خود را در رشته های تازه سرمایه گذاری می کنند و پنجه خود را روی تمام رشته های بازرگانی و صنعتی فرو می برند.» (طرح جامعه شناسی، بخش دوم، ص ۴۹)

فرضیات دیگری نیز در این تحلیل دخیل بودند که اثبات نشده باقی مانده بودند. آیا واقعاً تولید سرمایه داری در ایران منحصراً در صنایع استخراجی و یا مصرفی سبک خلاصه می شد؟ آیا بورژوازی ایران در صنایع سنگین داخلی سرمایه گذاری نمی کرد؟ آیا حقیقتاً تمام تولیدات محصولات مصرفی سبک، یا تولید کشاورزی، از کشورهای متروپول به کشورهای جهان سوم منتقل شده بود، و تولید این کشورهای متروپول عمدتاً صنایع سنگین را دربرمی گرفت؟

بورژوازی ایران به چه تعبیر «وابسته» بود؟ سرمایه گذاری در صنایع سنگین، با کمک کشورهای بلوک شرق و عمدتاً شوروی چگونه با این وابستگی انطباق می یافت؟ وجود سرمایه مشترک، وارداتی بودن کالاهای اولیه و واسط صنعتی، چه تفاوت عمده ای در نحوه انباشت سرمایه و سازماندهی نیروی کار ایجاد می کرد؟

به نظر می رسید چنین تحلیلی از سرمایه داری «وابسته» بیشتر در خدمت ایجاد این آگاهی سیاسی بود که تنها با قطع نفوذ امپریالیسم و «حامیان داخلی اش»، مرحله مهمی از انقلاب ایران از سرگذرانده خواهد شد، حال

آنکه مشکل ایران در «خارجی» بودن بخشی از سرمایه در گردش اش نبود ، بلکه ویژگی های خود نظام سرمایه داری بود. این تحلیل می پنداشت برای پیروزی جنبش دموکراتیک و انقلابی ایران، نخست باید از شر «امپریالیسم و نوکران اش» خلاص شد، آنگاه پس از این مرحله و دورانی طولانی که چگونگی و چشم انداز آن به کلی مبهم بود ، مرحله ای از انقلاب سوسیالیستی فرا می رسد. با این کار خصلت ضدسرمایه داری یک انقلاب دموکراتیک تخفیف داده می شد ، تخفیفی که به طور بالقوه می توانست در پهنه استراتژی و تاکتیک های ائتلافی به نتایج سازشکارانه ای بینجامد.

نباید فراموش کرد که یکی از دلایل چنین تحلیلی وجود دیکتاتوری شاهی در کشور ما بود که در غالب موارد تسلط طبقات معین (و مالکیت خصوصی آنها بر وسایل تولید) را تحت الشعاع قرار می داد یا استتار می کرد. مردم تحت ستم، در دوره های مختلف تاریخی، خود را مستقیماً با یک طبقه خاص مثل فئودالها یا سرمایه داران روبه رو نمی دیدند ، بلکه تنها مظهر واقعی و ملموس ظلم، یعنی شاه و دربار (و حامیان خارجی آنها) را دشمن اصلی خود تلقی می کردند.

طرح جامعه شناسی و استراتژی جنبش

کتابی که بیژن جزنی تحت عنوان «طرح جامعه شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی ایران» در زمینه تاریخ معاصر ایران نوشت ، در نوع خود نمونه ای یگانه است. این نوشته نسبتاً مفصل (که دو فصل از بخش دوم آن مفقود شده) در برگرفته تحلیلی از ساختارها و تحولات اقتصادی ایران طی سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰ و تحلیل همه جانبه ای از مبارزات سیاسی این دوره ، طبقات اجتماعی ، جنبش ها، احزاب و اشکال مبارزات و ارزیابی های دیگر است. این مهم ترین نوشته جزنی است که در آن تحلیل درخشانی از عملکرد حزب توده و جبهه ملی و دلایل شکست جنبش ملی در ۲۸ مرداد وجود دارد که برای اولین بار این واقعه مهم را از چندین زاویه متفاوت بررسی می کند (رابطه جناح بندی های طبقاتی با یکدیگر، رابطه امپریالیست های انگیس و آمریکا با

دولت و با یکدیگر، دلایل تئوریک، سیاسی، و تشکیلاتی، و حتا روانشناختی رفتار نیروهای سیاسی درگیر، به ویژه حزب توده، رابطه رهبری جنبش با مردم، نقش نیروهای مسلح، نقش روحانیت و جناح بندی های آن، بررسی تاکتیک های مبارزاتی این نیروها و مطالب دیگر).

در این کتاب همینطور درباره تاریخچه و عملکرد سایر گروههای سیاسی جدا از جبهه ملی و حزب توده (اعم از مارکسیست، مذهبی، یا ملی) سخن رفته است.

در اواسط سال ۱۳۴۵، گروه بیژن جزنی اعلام کرده بود که «بحث و گفتگو درباره مبارزه مسلحانه و مشی قهرآمیز باید جای خود را به تدارک این مشی و پراتیک آن بدهد.» (۱۹ بهمن ۴، ص ۱۳) می دانیم که فکر شروع مبارزه مسلحانه در نزد نخستین نظریه پردازان سازمان چریکهای فدایی خلق (احمدزاده و پویان) در وهله اول از این تحلیل برمی آمد که اختناق پلیسی شاهی چنان است که راههای کلاسیک مبارزه صنفی و سیاسی طبقه کارگر را مسدود کرده و شروع مبارزه چریکی در شهر و روستا، خمود و رکود مردم را درهم می شکند، آسیب پذیری رژیم را به آنها نشان می دهد و آنان را به مبارزه قهرآمیز می کشاند.

اما نزد جزنی، اعتقاد به شروع مبارزه مسلحانه دلیل دیگری داشت و در رابطه با تاریخ معاصر ایران معنی می یافت. جزنی اعتقاد داشت که علت پیروزی کودتای ۲۸ مرداد، بیش از هرچیز از بی عملی حزب توده و عدم دست یازی آن به مقاومت مسلح شکل می گرفت. اگر در جریان و پس از کودتا، مبارزه مسلحانه آغاز می شد (به جای فرار رهبری به خارج)، قابلیت توده ای شدن اش بسیار بیشتر بود و حتا در صورت شکست، جنبش چپ ایران را به مرحله نوینی ارتقا داده، آن را به رکود و فلاکت مزمن دچار نمی کرد؛ و مهم تر از هرچیز در کسب هژمونی چپ (جلب اعتماد مردم) در دوره های بعدی مبارزه تأثیر مثبت برجا می گذاشت. جزنی می نویسد:

«سقوط مصدق شرایطی را به وجود آورده بود که برای هر حزب کارگری ایده آل است، یعنی بی آنکه حزب توده برضد رهبری ملی حرکتی کرده باشد، ارتجاع و امپریالیسم او را ساقط و اسیر کرده بود. در چنین شرایطی بدون هیچ تردید می بایست حزب توده با آن همه امکاناتی که داشت . . . دست به مبارزه قهرآمیز برضد رژیم کودتا زده و قهرمان رهایی خلق شود . . . ضرورت مبارزه مسلحانه در دهه اخیر یعنی پس از رفورم و استقرار سیستم سرمایه داری وابسته به وجود نیامده بلکه از انقلاب مشروطیت به بعد، در دوره های معین این ضرورت وجود داشته و البته اشکال متفاوتی از مبارزه مسلحانه در هر دوره می بایست مورد استفاده قرار می گرفت.» (۱۹ بهمن ۳، ص ۴۹)

در آستانه نبرد سیاهکل

جزنی در زندان، به هنگام شروع حرکت سیاهکل توسط چریک های فدایی، و همینطور پس از نبرد سیاهکل، معتقد بود که هیچکدام از شرایط عینی و ذهنی برای حرکت انقلابی در جامعه وجود ندارد. «مشی چریکی» اصولاً با تئوری «فتر فشرده» آغاز شده بود؛ این خیال که تنها تلنگر چریک ها کافی بود تا جنبش توده ای مثل یک فتر فشرده آماده، آزاد شود. جزنی نظریه فتر فشرده را از همان ابتدا محکوم کرد. او با صراحت نوشت: «جنبش ما در حال حاضر اساساً یک جنبش روشنفکری است.» (۱۹ بهمن ۳، ص ۹۷)

جزنی اذعان داشت که پس از گذشت سه سال از شروع جنبش چریکی، هیچ پاسخی از سوی کارگران و دهقانان به ندای مبارزان داده نشده، بلکه فقط روشنفکران انقلابی را به تحرک واداشته است (همانجا، ص ۹۸) جزنی بر این باور بود که پی بردن به ضرورت نبرد قهرآمیز از سوی مردم تنها متأثر از حرکات چریکی نیست؛ بلکه تابع شرایط عینی اجتماعی و اقتصادی و مبارزات خود آنها است.

پس علت وجودی مبارزه مسلحانه پیشتاز چه بود؟ چگونه این مبارزه قادر بود «توده گیر» بشود؟ جزنی برای تاکتیک مبارزه مسلحانه دو هدف عمده برمی شمرد: تبلیغ و تدارک. تبلیغ بدان معنی بود که مبارزه پیشتاز در نخستین

گامها بر بی عملی و تسلیم طلبی روشنفکران انقلابی فائق شود و آنها را به دور یک برنامه و استراتژی بسیج کند ، و همچنین با انعکاس اقدامات مسلح در سطح جامعه ، در آگاهی توده ای یک سابقه ذهنی برجا بگذارد. سابقه ای که در آینده می توانست سرمایه سیاسی همان نیرو باشد.

بی تردید، مشی مسلحانه در آغاز فاقد نیروی سازماندهی مردم یا یک طبقه مشخص بود. جزئی این را می دانست و از همین رو به انقلابیانی که باور داشتند شرایط عینی انقلاب موجود است هشدار می داد که نبود پاسخ مردم، این مبارزان را به یأس می کشاند و شاید هم به پشت کردن به مردم. جزئی معتقد نبود که یک «موتور کوچک» می تواند خود فرایند انقلاب را آغاز کند ، یا اینکه به جای مردم مبارزه کند. او بارها اشاره کرد که جنبش فدائی در آغاز «جدا از توده» است. تبلیغ صرفاً به آن معنی بود که مردم بدانند نیرویی در کار رزم با رژیم است. تنها دانستن به معنی آگاهی انقلابی و لزوماً تبعیت از این مبارزه نمی توانست باشد. این مبارزه دارای این امکان بود که در آگاهی مردم هویت نیرویی را تثبیت کند که زمانی، اگر پروسه انقلابی سر می گرفت، قادر شود آزمون گذشته پرسابقه اش را وثیقه و پشتوانه سازماندهی انقلابی مردم کند.

این مبارزه برای سازمان پیشاهنگ تاریخ و هویت می آفرید. در همین ارتباط ، «تدارک» به معنی پدید آوردن هسته ای از انقلابیان حرفه ای رزمنده ای بود که همواره آماده باشند مبارزه قهرآمیز توده ای را رهبری کنند.

تاکتیک های مبارزه

وجود تشکیلات چریکی تسهیل کننده ، و در نهایت هدایت کننده نبردی می بود که مردم خود در مسیر مبارزه به آن رسیده بودند. برای پرهیز از انزواجویی مسلح ، جزئی به تئوری پیشتاز مسلح عنصر دیگری افزود: بخش مهمی از تشکیلات پیشاهنگ می بایست به کارهای صنفی - سیاسی روی آورد ، و اهمیت سازماندهی این مبارزه به هیچ وجه کمتر از تاکتیک های رزمی نبود.

به نظر می رسد جزئی سعی داشت به گونه ای میان دو مشی پیشتاز مسلح ، و تاکتیک قیامگرایانه لنینی تلفیقی ایجاد کند. مداخله سیستماتیک در مبارزه نظامی و سیاسی ، پیشبرد تدارک مبارزه و خود مبارزه توأمان، و آمادگی برای همه نوع اشکال مبارزه از اعتصاب توده ای گرفته تا قیام، تا جنگ پارتیزانی می بایست بتواند پیشاهنگ را از تکرار تجربه ناکام حزب توده در ۲۸ مرداد برکنار نگهدارد.

هرکس که تحلیل جزئی را از دلایل شکست جنبش چپ در ۲۸ مرداد ۳۲ ، و نقش حزب توده و سازمان نظامی آن ، خوانده باشد، در می یابد که چگونه بی اعتمادی به توان نظامی یک سازمان کمونیستی که هیچگاه تدارک نظامی جدی را در دستور کار قرار نداده ، یکی از وجه مشخصه های اصلی تفکر استراتژیک جزئی شده بود. این که چگونه یک سازمان بزرگ سیاسی در لحظه بحران می تواند به فلج دچار شود. اما تیزنگری جزئی آن بود که با وجود تأکید بر تاکتیکهای محوری رزمی، استفاده مؤثر از آنها را یک امر کاملاً سیاسی می دانست.

وجود سازمان رزمی نیز به خودی خود تضمینی برای عمل به موقع نبود ، بلکه رهبری سیاسی بود که می بایست در واپسین تحلیل آن را بکار گیرد. تلفیق این تاکتیکها تا چه اندازه می توانست موفق باشد؟ تفکیک نوع انقلابها برحسب اشکال «قیام» ، «جنگ توده ای» ، «جنگ پارتیزانی» و غیره فقط به طور انتزاعی امکانپذیر است. مشاهده دقیق انقلابهایی از نوع فلیپین، السالوادور، نیکاراگوئه ، کوبا ، ویتنام و غیره نشان می دهد که فرایند انقلابی مجموعه ای از اشکال گوناگون مبارزه ، وضعیت های انقلابی و پیش - انقلابی ، قیام های کوچک و بزرگ شهری، اعتصابات عمومی و سایر تاکتیک های خودانگیخته توده ای است که گاه پایاپای یکدیگر بروز کرده اند.

مارکسیسم عامیانه اشکال مبارزه را مستقیماً از درجه رشد نیروهای تولیدی اخذ می کند (نظام فئودال مستعمره = جنگ طولانی در روستا ؛ سرمایه داری

= اعتصابهای صنفی و سیاسی ، اعتصاب عمومی ، قیام). اما اشکال مبارزه رابطه مکانیکی با توسعه نیافتگی یا پیشرفتگی نیروهای تولید ندارند (زیرا سیاست تابع مستقیمی از اقتصاد نیست). تئوری جنبش فدائی آنطور که در نوشته های مهمترین نظریه پرداز این جنبش بیژن جزنی بیان شده ، عیناً با پروژه بلشویکی لنین خوانایی ندارد ، اما با تئوری و پراتیک بسیاری از انقلاب های پوپولیستی پیروزمند عصر حاضر مطابقت دارد. چه کسی می تواند شباهت بسیار دیدگاههای جزنی را با تئوری انقلاب نیکاراگوئه (در هر سه جناح قیام گرا ، گرایش پرولتری ، و جنگ پارتیزانی طولانی) ، یا تعدد اشکال مبارزه در پروسه های انقلابی کشورهای نظیر ال سالوادور یا فیلیپین انکار کند؟ می بینیم که گاه در پیشرفته ترین روابط تولید سرمایه داری ، سازمانیافتگی ، جنگاوری، برنامه کار و آگاهی طبقاتی کارگران در ضعیف ترین اشکال بروز می کند ، حال آنکه روسیه ، چین ، ال سالوادور، کوبا، یا نیکاراگوئه، اشکال پیشرفته تر مبارزاتی را آزمون کردند. اگر به طرزی آرمانخواهانه به «انقلاب پرولتری» خالص باور نداشته باشیم، این نمونه ها نزدیک ترین چیز به چشم انداز تاریخی سوسیالیسم در دوران ما بوده اند.

مخاطرات پوپولیسم و «اسلام مارکسیستی»

اما پوپولیسم سیاسی در تاکتیک ها و اشکال مبارزه می تواند مخاطرات دیگری نیز به همراه داشته باشد ، یعنی سازشکاری در برنامه تحولات دموکراتیک و سیاستهای ائتلافی ای که منجر به سازش با انقلابی گری واپسگرای خرده بورژوازی یا اقشار بی طبقه می شود. در اینجا بود که بیژن جزنی هشاری کم نظیر خود را در تحلیل از رادیکالیسم خرده بورژوازی و اقشار حاشیه شهری به نمایش گذاشت.

برخلاف بسیاری از روشنفکران چپ که همیشه از اقشار خرده بورژوا به عنوان «متحد طبیعی» کارگران نام می بردند، جزنی از آنها به عنوان «رقیب» نام می برد و انقلابیگری خرده بورژوازی را همچون خطری به شمار می آورد که لبه

تیغ حمله آن نه تنها به سمت سرمایه بزرگ و امپریالیسم، بلکه متوجه جنبش چپ نیز خواهد شد (۱۹ بهمن ۸، ص ۳۰).

جزنی «جامعه روحانیت» را هم از زمره همین اقشار می دانست و با تحلیلی جامعه شناختی صراحتاً از آنان به عنوان رهبران بالقوه انقلاب ایران سخن می گوید، و در همین رابطه پیشگویانه از خمینی نام می برد (همانجا، صص ۲۹-۳۴). جزنی معتقد بود که «کاست روحانی علاوه بر نقشی که به نمایندگی از جانب قشرها و طبقات مختلف به عهده دارد و از این جهت موضع گیری های مختلف می کند، خود دارای منافع و مصالح صنفی است.» («طرح جامعه شناسی...»، بخش دوم، ص ۱۴۰).

اگر مصالح صنفی این «کاست روحانی» و دستگاه روحانیت به خطر بیفتد، بخش های مختلف آن تمایل به اتحاد نشان می دهند. جزنی در سال ۱۳۵۳ هشدار می داد که مبارزه کارگران نباید نسبت به احتمال هژمونی این نیرو و خطرات آن بی اعتنا باشد (همانجا). دو سال پیشتر از آن، جزنی در جزوه ای به نام «مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی» نشان داده بود که اسلام به خودی خود شریعتی جامد و واپسگرا است و تلاش برای تجددگرایی در آن، از طریق پیوند آن با مارکسیسم، در نهایت تلاشی ناکام و متضمن مضمونی ارتجاعی است. علاوه بر آن، اعتقادات خرافی عامه هیچگاه از «تجددگرایی» روشنفکران مذهبی نصیبی نخواهد برد و همیشه دنباله رو روحانیت و فتوهای آن باقی خواهد ماند. معیار قضاوت درباره اسلام نیز باید همین اعتقادات عامه مردم باشد. بسیج نیروهای بینابینی جامعه می بایست با افشا و طرد آلترناتیوهای سیاسی و برنامه ای این قشرها، سازمانها و نمایندگان سیاسی آنها همراه باشد («طرح جامعه شناسی»، بخش اول، ص ۶۰).

سرکردگی اسلامی جنبش

هوشیاری نسبت به تفوق سرکردگی اسلامی و مضمون آن، می تواند جنبش چپ را (که سرانجام قربانی فاشیسم ضدامپریالیستی پوپولیستی شد،

فاشیسمی که طرفداران سابقش تا همین امروز آن را «چپ» خطاب می کنند) از بسیاری از لغزش ها برکنار نگهدارد. چریک های فدایی در نخستین سال پس از پیروزی انقلاب بهمن ، در قبال جنبش اسلامی و دولت آن سازش ناپذیر می نمودند. اما به فاصله چندماه ، سیر قهقرایی سازمان فدایی آغاز شد. در آن روزها، جای خالی جزئی بیش از همیشه خالی می نمود. ضعف دانش تئوریک، بی تجربگی سیاسی و فرصت طلبی در اکثریت سازمان فدایی، در این سقوط نقش عمده ای داشت. با این همه ، سوال آزاردهنده دیگر آن بود که آیا در تئوری و ارزیابی های جزئی چیزی وجود نداشت که سازشکاری و حرکت به راست اکثریت جنبش فدایی را مدد رسانده باشد؟

در اینجا با مسأله ای برمی خوریم که شاید بتوان آن را چشم اسفندیار طیف سیاسی وسیعی از چپ خطاب کرد که در ایران به خط ۲ شهرت داشتند و چهره برجسته آن جزئی بود: سکوت در برابر تجربه شوروی.

در تلاش برای مستقل ماندن نسبت به قطب های جهانی (شوروی و چین) و در جهت اتحاد چپ مارکسیست در ایران ، جزئی در عین حال سوسیالیست بودن کشورهای «مدل شوروی» را مسأله ای حل شده می دانست که انقلابیان تنها با پرهیز از بعضی اشتباهات آن می توانستند این الگو را تقلید کنند. نوعی همدردی غیرآشکار به شکل همان سکوت ، بسیاری از فعالان جنبش فدایی را در مقابل تئوری بافی های حزب توده و «سوسیالیسم واقعاً موجود» خلع سلاح می کرد. ارزیابی «تجربه شوروی» برای سازمانهای چپ تنها یک مسأله نظری نبود ، بلکه روشنگر آن نوع «سوسیالیسم» ای بود که آنها خواهان اش بودند. تعاریف آنها از سوسیالیسم، جامعه در حال گذار، دیکتاتوری پرولتاریا، دولت شورایی، رابطه حزب و دولت، مسایل دموکراسی و آزادی ، فرهنگ و هنر و اخلاقیات ، مسأله زنان و بسیاری مسایل دیگر می تواند از خلال تحلیل تجربه های تاریخی و مدل های گذشته و حال تا حدودی روشن شود و نشان دهد که این نیروهای چپ تا چه حد خواهان جلوگیری از تکرار فجایع گذشته هستند.

بیژن جزنی در تحلیل تاریخچه جنبش کارگری ایران و نقش حزب توده در سالهای پس از جنگ جهانی ، از بی توجهی شوروی به جنبشهای آزادیبخش جهان سوم و تابعیت رهبری حزب توده از شوروی انتقاد کرد و نوشت:

«حاکمیت مشی استالین در جنبش جهانی ، به صورت تبعیت بی قید و شرط احزاب برادر از حزب کمونیست شوروی ظاهر می شد. این عامل ... حزب توده را به پیروی کورکورانه از حزب و دولت شوروی کشانید.» («طرح جامعه شناسی ...» بخش دوم ، ص ۲۰)

جزنی همین انتقاد را متوجه چگونگی تشکیل فرقه دموکرات آذربایجان و علل شکست آن می کند (همانجا ، ص ۲۱). با اینهمه، این انتقاد از «مشی استالین» تنها متوجه ناسیونالیسم و برتری طلبی حزب کمونیست شوروی است و دامنه خود را به نحوه ساختمان سوسیالیسم ، تجارب دهشت زای استالینیسم یا رفورمیسم راستگرایانه در جوامع پلیسی و اختناق زده شوروی و چین نمی کند. جزنی، در مقام مهمترین نظریه پرداز جنبش نوین کمونیستی و تاریخ نگار تاریخ سی ساله سیاسی ایران ، می تواند و می بایست به چنین تحلیلی پردازد. ///

منبع:

عبدی کلانتری ، «سه چهره مارکسیسم در ایران» ، نشریه «کنکاش - در گستره تاریخ و سیاست» (ویژه روشنفکران/ایران)، شماره ۲-۳، بهار ۱۳۶۷ شمسی و ۱۹۸۸ میلادی

بخش دهم

تراژدی استالینسم در ایران

حزب توده ایران و جریان های روشنفکری

جنبش کارگری و ایدئولوژی کمونیسم در کشور ما عمدتاً توسط حزب توده ایران نمایندگی شده است. روح و فضای روشنفکری معاصر ایرانی نیز تا اندازه زیادی در دامن یا در نزدیکی این حزب شکل گرفت. امروزه به سختی می‌توانیم مجسم کنیم که در دورانی از تاریخ معاصر ما، به ویژه پیش از کودتای بیست و هشت مرداد، بیشترین تلاش در اشاعه فرهنگ مدرن، و گسترده‌ترین تأثیر و نفوذ در رسانه‌های جمعی و مطبوعات، هنرهای بصری، نقاشی، تئاتر، سینما، شعر، ادبیات و نقد ادبی توسط حزب توده صورت گرفت.

این تأثیر هیچ‌گاه به تمامی از میان نرفت. هرچند فعالیت این حزب غیرقانونی شد، رهبران به تبعید رفتند، و برخی از مهمترین روشنفکران آن نیز یا انشعاب کردند یا با پشت کردن به گذشته، به دولت شاه پیوستند، اما آن «روح» و «فضای باورهای حزبی خموشانه در شعرها و قصه‌ها، در اجراهای صحنه‌ای، در نقدهای ادبی، در نمایشگاههای نقاشی، در موسیقی، در ترجمه‌های علمی و نشریات تخصصی آموزشی، در کتاب‌های کودکان، در ترجمه‌ها، و در محافل روشنفکری خانگی یا کافه‌ای، و همچنین در میان زندانیان سیاسی، به زیست خود ادامه داد. وام گرفتن مفاهیم «انقلاب» و «فلسفه دیالکتیک» توسط ایدئولوگ‌های شاهنشاهی نیز حاکی از همین نفوذ غیرمستقیم بود.

پرستیژ روشنفکرانه حزب توده ایران چنان بود که پس از انقلاب بهمن ۵۷، اسلامگرایان انقلابی، رقیب فکری واقعی و خطرناک خود را رشک ورزانه در سیمای سالخورده سران از تبعید بازگشته حزب توده می‌دیدند و نه در جنبش

های تازه نفسِ فدایی و مجاهد که هواداران بیشتری در میان جوانان و دانشجویان داشتند.

تنبيه، ارشاد، و به توبه کشاندن پسران و دختران چپ گرا نیز می بایست از راه گوشمالی سیاست ورزان کارکشته حزب توده صورت گیرد، نخست در مناظرات تلویزیونی و سپس در «دانشگاههای های واقعی» که همان شکنجه گاه های مکتبی باشد.

حزب توده ایران و پوپولیسم

بازهم امروزه تصور این واقعیت دشوار است که در میانه قرن بیستم میلادی جوزف استالین یکی از محبوب ترین رهبران جهان به شمار می رفت. حتا در ایالات متحده روشنفکران مترقی استالین را با عطوفت «عمو جو» خطاب می کردند. او بود که کمر آلمان نازی را خرد کرده بود. کومینترن (انترناسیونال سوم) در ابتدای جنگ جهانی خود را منحل کرده بود اما همبستگی برادرانه احزاب رسمی کمونیست در کنگره های سالانه بین المللی تداوم داشت و حزب کمونیست اتحاد شوروی، که در ائتلاف با آمریکا و انگلیس موفق به شکست آلمان هیتلری شده بود، رهبر فکری و معنوی و مؤلف استراتژی کلی سایر احزاب کمونیست به شمار می آمد.

دلایل و چگونگی تفوق یافتن استالین و استالینیسم به جای آموزه های مارکس در جنبش کارگری جهانی موضوع این مقاله نیست. کافی است اشاره کنیم که جایگزین شدن مبارزات «خلق های کشورهای مستعمره» به جای مبارزات سوسیالیستی از تبعات سیاست استالین بود که حزب توده ایران نیز آنرا سرمشق خود کرد. از آن پس، جهان به دو اردوگاه نیک و بد تقسیم گشت و هرآنکس که در هرکجای دنیا بیرق مبارزه با ایالات متحده برمی افراشت، درست به اعتبار این مبارزه، مترقی به حساب می آمد و احزاب کمونیست موظف به حمایت و همکاری با آن می شدند.

پوپولیسم یا «خلق گرایی» گرایشی در فرهنگ و سیاست است که مفهوم عام و کلی «خلق» را — متشکل از پابرنه ها و مستضعفان، زحمت کشان شهر و روستا، فقیران، فرودستان و بی نوایان — دارای نوعی فضیلت ذاتی اخلاقی و انسانی می‌داند و دفاع از منافع و باورهای «خلق» را ملاک و پایهٔ ارزیابی هایش از آثار هنری و فرهنگی و نیز ائتلافات سیاسی و حزبی قرار می‌دهد.

جنبش های اصیل فاشیستی در قرن بیستم نیز (برخلاف سایر نظامهای دیکتاتوری راستگرا) در وهلهٔ نخست جنبش های پوپولیستی بوده‌اند (آلمان، ایتالیا، برخی کشورهای آمریکای لاتین). جنبش های پوپولیستی «همه خلقی» اند، یعنی فراطبقاتی، همراه با عنصری عقل گریز در سرسپردگی به رهبر کاریزماتیک، که گویا رابطه‌ای مستقیم و شبه عارفانه با روح خلق برقرار می‌کند. این جنبش ها در اخلاقیات و فرهنگ محافظه کارند. جنبش های پوپولیستی و فاشیستی قرن بیستم از لحاظ ایدئولوژیک بیشترین خصومت را با مادی گرایی، لیبرالیسم، تمدن مصرفی و بازار، کمونیسم، مارکسیسم، آزادی‌های فردی، هنرهای مدرن، روشنفکران، جنبش زنان، و اقلیت‌های جنسی و نژادی ابراز داشته‌اند.

تراژدی حزب توده آن است که متجددترین و مدرن ترین بخش فرهنگ روشنفکری ایران را، که خود در دوران مهمی از تاریخ معاصر نماینده اش بود، دنباله رو عوامگراییِ عقب‌مانده ترین بخش‌های جامعه کرد؛ مبارزه طبقهٔ کارگر و متحدان آن را در میان لایه های مدرن شهری، تسلیم پوپولیسم خلقی ساخت؛ تحلیل کلاسیک مارکس را از حرکت سرمایه و مبارزهٔ طبقاتی، تبدیل به نبرد اردوگاههای شرق با غرب (شوروی با آمریکا) و مصاف «خلق های جهان سوم» با «امپریالیسم» نمود و در آخرین حرکت خودتباه سازش، به یاری واپس مانده ترین نیروی های اجتماعی و فکری در ایران (شیعیسم سیاسیِ تجددستیز و ضد تمدن غربی) شتافت زیرا این سیاست را مؤثرترین راه تضعیف پایگاههای سیاسی، نظامی، و فرهنگی ایالات متحده در ایران می‌پنداشت.

در تاریخ احزاب رسمی کمونیست، این «گردش به راست» اضطراری را نخست استالین بر سوسیال دموکراسی روسیه و بلشویسم تحمیل کرد. این سیاست می بایست همه نیروهای مخالف اردوگاه آمریکا و متحدانش را به گرد خود جمع آورد تا بقای نظام شوروی در رقابت جهانی ابرقدرت ها تضمین شده باشد. جنگ سرد میان دو اردوگاه از یک سو، و جنگ های منطقه ای میان کشورهای مستعمره و غرب از سوی دیگر (در ویتنام، چین، آفریقا، آمریکای لاتین، و خاورمیانه) به مدت نیم قرن صحنه وسیع مبارزات سیاسی، نظامی، و ایدئولوژیک جهانی بود.

سیاست احزاب رسمی کمونیست با مقتضیات دوران جنگ سرد از درون پیوند خورده بود. به گفته نورالدین کیانوری آخرین رهبر مطرح حزب توده، «اگر امیر مرتجع افغان با آمریکا نبرد کند ما از او پشتیبانی می کنیم!» کیانوری این گفته را برای خاموش کردن منتقدان «خط امام» در ماههای پس از انقلاب بهمن به زبان آورد. یکی دو سال بعد، هنگامی که جلو چشمانش پیکر نحیف مریم فیروز همسر هفتاد ساله او را به شلاق می بستند تا از کیانوری اعتراف بگیرند، آیا او به این گفته دوباره اندیشید؟

«کمونیسم روسی» نام دیگری بود برای تلاش سیستماتیک فکری در وارونه کردن آراء کارل مارکس، حذف همه ویژگی های مدرن اروپایی آن، و تطبیق اش با عقب ماندگی اقتصادی و فرهنگی «روسی» یا غیراروپایی، و برکشیدن جنبش های پوپولیستی «خلق های کشورهای مستعمره» به جای پرولتاریای مدرن.

شاگردان کوچک تر استالین، کسانی چون مائوتسه تونگ، انورخوجه، کیم ایل سونگ، و پول پوت همین راه را در کشورهای چین، آلبانی، کره شمالی، و کامبوج تا پایان منطقی آن طی کردند. حزب توده به این راه نرفت، اما آنچه باعث شد تا کیش روستایی پرستان «سازمان انقلابی حزب توده ایران»

(مأویست های انشعابی) را مردود اعلام کند، مارکسیسم قرن بیستم نبود، بلکه «رهبر خردمند» روسی دیگری بود به نام نیکیتا خروشچف. رهبران حزب توده ایران تنها به اعتبار استالین زدایی خروشچف بود که با احتیاط و مردد از اصلاحات ارضی، مبارزه با بی سوادی، آزادی زنان، و بخشی از مدرنیزاسیون پادشاه ایران در دهه ۱۹۶۰ حمایت کردند.

از کودتای بیست و هشت مرداد تا انقلاب بهمن پنجاه و هفت، با پیگردهای های ساواک و فضای پلیسی حاکم، حزب بزرگ و سراسری توده، همان طور که دشمنانش با تحقیر اعلام می کردند، عملاً به «فرقه» تبدیل شده بود؛ فرقه ای که حتا رهبران تبعیدی اش در «کمیته مرکزی» — پراکنده در آلمان شرقی و غربی و در فرانسه — مدام در نزاع و رقابت با یکدیگر به سر می بردند. جنبش سیاهکل و تولد سازمان چریک های فدایی خلق؛ و کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا و آمریکا، انحصار نمایندگی کمونیسم و مارکسیسم را از چنگ حزب توده ایران به در آورد اما موفق نشد نفوذ نظری و روشنفکری آن را تحت الشعاع قرار دهد. برعکس، این هژمونی روشنفکرانه بعدها بخش بزرگی از جنبش فدائیان را («اکثریت») در خود مستحیل کرد.

حزب توده ایران و اسلامگرایی

می دانیم که تاریخ جوامع اسلامی هرگز شاهد آن چیزی که در دنیای مسیحی با عنوان فلسفه اسکولاستیک (نوعی الاهیات عقلی مبتنی بر آراء افلاطون و ارسطو نزد پدران کلیسا) نبوده است. پرتستانیتسم یا اصلاح دینی نیز از جهان اسلام غایب بوده. تمدن اسلامی، با آنکه خود در دورانی کوتاه از تاریخ اش واسطه انتقال فکر یونانی و علوم عقلی به اروپا شد، اما در خاک خود از توسعه فلسفه و علم بازماند. عقلانیت اسکولاستیک در اروپای مسیحی و نهادهای پایدار آکادمیک زمینه ساز عقلانیت علمی و طبیعی گرا و اومانیزستی نزد کسانی چون داوینچی، کوپرنیک، گالیله، نیوتون، و داروین شدند. عقلانیت مدرن، شناخت شناسی عصر جدید، ادراک علمی از طبیعت و جامعه، حقوق و اقتصاد

و سیاست، در چنین بستری زاده شدند و در نخستین گامهای خود با همه جهان بینی های دینی فاصله گرفتند.

هابز، لاک، دکارت، هیوم، اسپینوزا، روشنفکران انسیکلوپدی، کانت، هگل، و بسیاری دیگر از متفکران روشنگری، با انتقاد مستقیم یا غیرمستقیم از متافیزیک دین و نمایندگان قدرتمدار دین در جامعه یعنی صنف کشیشان و کاردینال ها و اسقف ها، راههای خرد و آزادی را نشان دادند. این فیلسوفان، اعم از آنها که هنوز باور شخصی دینی داشتند تا دئیست ها، آگنوستیک ها، و آتئیست ها، و طرفداران شان در همه سطوح فرهنگ، همواره در فضایی از هراس و پیگرد به نشر عقاید می پرداختند. اینان نمایندگان فکری طبقات متوسط جدید بودند که با انقلابات بورژوادموکراتیک در سده های هجدهم و نوزدهم در سراسر خاک اروپا، و انقلاب صنعتی در بریتانیا، تاریخ جهانی را به مسیر تازه ای راهبر شدند.

ایران تنها در اوان قرن بیستم میلادی و در پایان عصر قاجار بود که به پیشواز انقلاب بورژوادموکراتیک خود رفت و در همان گامهای نخست پا در گل ماند. از همان ابتدا مذهب نقشی بازدارنده در انکشاف تجدد، روشنگری ایرانی، و استقرار مفهوم «آزادی» مدرن بازی کرد. در جنبش مشروطیت، که منورالفکران متجدد معماران فکری اش بودند، مذهب شیعه و بازاریون سنتی همواره گارد عقب گرای جنبش بودند.

در فضای تفوق مذهب و فقدان لیبرال دموکراسی و طبقات متوسط مدرن شهری بود که سوسیال دموکراتها (اجتماعیون عامیون) و فعالان حزب کمونیست ایران، و جانشین آن حزب توده ایران، فعالیت خود را شروع کردند. تلاش فرهنگی آنها در نقد دین عوام و خرافات دینی همواره در فضایی از پرده پوشی، احتیاط در قبال تعصبات مذهبی، و پراگماتیسم سیاسی صورت می گرفت. آنها نمی خواستند به صراحت از دین و ارتجاع مذهبی و نهاد روحانیت انتقاد کنند؛ اما با فعالیت پیگیر در مبارزات صنفی و سیاسی طبقات

کارگر و کارمند، پذیرش اقلیت‌های دینی در صفوف خود، و تأسیس مراکز فرهنگی و هنری و توسعه ژورنالیسم مدرن، به گونه‌ای راهگشا و مروج سکولاریسم و تجدد شدند. حزب توده ایران مهم‌ترین نیروی سازمان یافته سیاسی در این رنسانس فرهنگی در سالهای پس از جنگ جهانی دوم در ایران بود. تأثیر فعالیت‌های فرهنگی حزب توده به همسایگان فارسی زبان ایران در شرق و شمال ایران نیز فراگسترید.

اما دهه های شصت و هفتاد میلادی در قرن بیستم موقعیتی بغرنج و بی سابقه را بر روشنفکران و جنبش های آزادی خواه تحمیل کرد. تجدد به شیوه لیبرال دموکراسی غربی برای همیشه در جهان سوم دفن شده بود. به جای آن «پاکس آمریکانا» آمده بود که هم نماینده نوعی مدرنیته ناقص (مدرنیزاسیون منهای آزادی سیاسی و فرهنگی) بود و هم نماینده نوعی وابستگی نواستعماری به غرب. حکومت های راستگرای سرهنگان و پادشاهان جهان سومی می بایست با سیاست مشت آهنین، با سرکوب ملی گرایان و کمونیست‌ها، راه توسعه سرمایه داری را بگشایند.

این نظام ها و این نسخه از توسعه برای گذار از جهان بسته روستایی و نیمه فئودالی به دنیای مدرن سرمایه و شهرنشینی، در ذات خود حاوی تناقضی عجیب بود. از یک سو، برای نخستین بار، زاینده همان طبقه متوسط شهری ای بود که از لحاظ تاریخی «حامل» فرهنگ مدرن و نهادهای مدنی جدید، آموزش و پرورش نوین، و ایدئولوژی لیبرالیسم محسوب می شد. از سوی دیگر، الیگارشی شبه نظامی حاکم، برای حفظ منافع رانتی خود و دولت های غربی، اجازه رشد لیبرالیسم و آزادی‌های مدنی را نمی داد. آیا خرده بورژوازی مدرن شهری می‌توانست از لحاظ اقتصادی و فرهنگی ببالد و شکوفا شود در حالیکه چکمه های نظامیان و دربار را روی حلقوم خود داشت؟ آیا فرزندان تحصیل کرده این طبقات در نهادهای آموزش عالی حاضر می‌شدند به فضای اختناق آکادمیک و سانسور کتاب و اندیشه تن دهند؟ آیا بوروکراسی دولتی و فساد اداری، ارباب سالاری در نهادهای قضایی و حقوقی، در تأسیسات صنعتی، در

رسانه ها، و در سیاستگزاری رسمی فرهنگی، اجازه شکوفایی نهادهای سالم و مستقل مدنی را می داد؟

تنها در فضای فقدان آزادی های «بورژوا لیبرالی» است که انواع جنبش های محافظه کار و ارتجاعی می توانند نیروهای خود را بسیج کنند. اجتناب ناپذیر بود که آیینی سیاسی به نام «اسلام» و فولکلوری قدیمی و ریشه دار به نام شیعیسم مهم ترین ابزار آماده برای یکپارچه کردن «توده ارتجاعی» بشود، یعنی همان جنبش پوپولیستی محرومان و آسیب دیدگانی که در اثر رشد سرمایه داری دولتی، دنیای مبتنی بر سنت و آبرو و ناموس شان زیر و رو شده بود. به قول یک بسیجی از میان همیان، «ملغمه ای از دین و انقلابی گری و مهدویت و آرمان گرایی و با ذهنی به صلبیت سنگ.» (علیرضا پورپیرعلی، نامه به خامنه ای)

استالینیسم در سیمای احزاب رسمی کمونیست به استقبال پیمانی مفیستوفلس وار با بومی گرایی جهان سوم رفت. قمار خطرناکی که وظیفه فراهم آوردن پایه های نظری آن (جبهه خلق) به عهده «آکادمیسین» های روسی افتاده بود. حزب توده می بایست نسخه های تجویزی حزب برادر همسایه شمالی را در ایران پیاده کند.

نظریه پردازان حزب توده ایران بارها به تأکید نوشتند که حمایت شان از خمینیسم جنبه تاکتیکی و موقتی ندارد. به باور آنها، «آن نظام اقتصادی که در اصل چهل و چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران منعکس گردید — در صورت اجرای دقیق — می تواند در آینده شرایط گذار به جامعه بی طبقه را، که خواست اکثریت قاطع زحمتکشان در جمهوری اسلامی ایران است، فراهم آورد.» (حمید صفری، انحصارات بین المللی در ایران، انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۹، ص ۱۸۴) در نشریه سیاسی و تئوریک خود از خلافت انقلابی امام علی با عبارات آتشین تجلیل به عمل آوردند و سیاست های انقلابی امیرالمؤمنین را علیه امپراتوری اموی ستودند. («امام علی در کانون گردبادهای

بنیان کن»، دنیا، شماره ۵، سال ۱۳۵۹) به ظاهر، این سرنمونه آغازین مبارزات کنونی «خط امام خمینی» علیه امپریالیسم جهانخوار بود.

احسان طبری، در تابستان پس از بهار آزادی، در نشریه تئوریک که بنیان گذار آن یک روشن فکر مارکسیست و ماتریالیست بود (دکتر تقی ارانی)، چنین حکم داد که، «روح آموزش قرآن با خردگرایی سازگار است.» و سپس با ذکر آیات و احادیثی چند به این نتیجه رسید که، «اسلام نوین انقلابی که در وجود امام خمینی مظهریت می یابد» و «سنن دموکراتیک اسلام مانند شورا و بیعت و اجماع» و «بینش توحیدی به معنای ایجاد امت واحد انسانی، رها از امتیازات و تقابل طبقاتی و ملی و نژادی»، همه «با اندیشه سوسیالیسم قرابت می یابد.» او دلسوزانه آرزو کرد که، «سده پانزدهم هجری می تواند سده نوزایی بزرگی برای اسلام باشد و انقلاب محمدی را در سطحی بالاتر تجدید کند.» (دنیا، شماره ۳، سال ۱۳۵۸)

آیا احسان طبری خود به این گفته ها باور داشت؟ در نوشته های او و همفکران اش همیشه ملاحظات سیاست روز بود که بر دستگاه تئوریک حاکم می شد.

در تمام دوره پرتلاطم سه چهارسال پس از انقلاب پنجاه و هفت که فاشیسم کلریکال، به تدریج اما بی رحمانه و خون ریزان، تئوکراسی شیعی را در کشور تثبیت می کرد، حزب توده ایران در پیش چشم روشنفکران و دانشجویان نگران و سردرگم، تصویری ایده آل ترسیم می کرد از ائتلاف خجسته مارکسیست لنینیست های حزب پیش آهنگ با شیعیسم انقلابی و خط ضدامپریالیستی امام خمینی. این «خط» می بایست با سرکوب لیبرال ها در مسیر استقرار جامعه بی طبقه گام بردارد. نام این ائتلاف و شعار اصلی حزب توده «جبهه متحد خلق به رهبری امام» بود. در این محاسبات، نوعی منطق استراتژیک مبتنی بر مارکسیسم عامیانه (اکنونیسم) نهفته بود: کمونیسم ستیزی لیبرال ها از منافع مادی و طبقاتی آنها ناشی می شد؛ حال آنکه کمونیسم ستیزی اسلامگرایان از بینش دینی آنها! دین یک باور و اعتقاد بود،

جنبه فرعی داشت، «روبنایی» بود. مهم پایه طبقاتی و «مادی» اسلامگرایان بود که آن‌ها را به طور «عینی» هم رزم و هم پیمان حزب توده می کرد.

اما هیچ چیز «مادی» تر از پوست و گوشت و خون آدمی نیست! می بایست تن و بدن کمونیسم روسی زیر ضربه شلاق قرار گیرد تا دریابد که فرهنگ «روبا» نیست! دین و الاهیات شکنجه همانقدر «نیروی مادی» است که چرخ دنده ها و تسمه انتقالی کارخانه و مرکز تولید!

حزب توده، روشنفکران لیبرال، و «انقلاب فرهنگی»

در همین سالهای پر آشوب، ملایان تجد دستیز، روشنفکران دینی، و ملی مذهبی‌های حامی «خط امام» سیاست گسترده ای را تحت عنوان «انقلاب فرهنگی» به اجرا گذاردند و به تصفیه و پاکسازی دانشگاهها، نهادهای فرهنگی، انتشاراتی ها، و مراکز هنری پرداختند. احسان طبری، یکی از مهمترین و تأثیرگذارترین روشنفکران تاریخ معاصر ایران، در نوشته‌ای بلند، به جای انتقاد از این سیاست ها، سعی کرد جهتی «صحیح» به چنین پالایش لازم فرهنگی بدهد. او نوشت، «انقلاب ایران از جهت ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی خود یک انقلاب اسلامی است و بر نمایندگان مکتب اسلامی است که مطلب [انقلاب فرهنگی] را با استدراک خویش بیان دارند، ولی روش ما پیوسته یاری و پشتیبانی از این انقلاب بوده و ما از عرضه داشت تجارب انقلاب‌های کارگری و رهایی بخش در این باره دریغ نداشتیم و هم بر اساس این انگیزه است که در باره انقلاب فرهنگی سخن می گوئیم.» (دنیا، همان شماره)

مفهوم انقلاب فرهنگی در حقیقت میراث انقلاب‌های روسیه و چین و هدف آن ریشه کن کردن «ضدانقلاب» از پهنه سراسری فرهنگ بود. رهبر حزب توده ایران طیف «ضدانقلاب» را چنین تعریف می کرد:

«رادیوهای امپریالیستی، صدای آمریکا، بی بی سی، و دست نشانده تریاکی امپریالیست ها — شاپور بختیار — صدای اسرائیل، تیمسار اویسی ... نیروهای وابسته به جناح لیبرال مانند حسن نزیه، عباس امیرانتظام، مقدم مراغه ای ...

قاسملوها، کومله ها، پیکاری ها، تروتسکیست ها، راه کارگری ها ... جبهه دموکراتیک ملی ها، لیبرال های دولت موقت ... فرومایه ترین روشنفکران خود فروخته و اوباش و هروئین فروشان و صاحبان عشرتکده ها ... سرمایه داران لیبرال و مشروطه خواهان سابق و گردان های سیاسی آنها در جبهه ملی، به رهبری دکتر سنجابی و بختیار و نهضت آزادی به رهبری مهندس بازرگان ...» (نورالدین کیانوری، دنیا، همان شماره).

به باور حزب توده ایران، اگر لیبرالیسم «به طور جدی و ریشه‌ای در صحنه زندگی اجتماعی و اقتصادی محدود و بی اثر نگردد، می‌تواند هر لحظه به صورت یکی از عمده ترین عوامل تهدید کننده سمت گیری ضدامپریالیستی و خلقی انقلاب ما و نظام جمهوری اسلامی قد علم کند.» (همانجا)

در زمستان ۱۳۵۸ حزب توده ایران موفق شد گروه بزرگی از اعضا و هوادارانش را که در «کانون نویسندگان» باعث اختلاف و دودستگی شده بودند در سازمان صنفی جدیدی به نام «شورای نویسندگان و هنرمندان ایران» سازمان دهد. در نخستین شماره ارگان این شورا آمده است که، «خط خلقی و ضدامپریالیستی انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی» آنها را به گرد هم آورده و آنها اعتقاد راسخ دارند که تحت این رهبری، آزادی اندیشه و هنر را خطری تهدید نمی کند. شماره دوم این نشریه نام تعداد زیادی از اعضای شورا، دربرگیرنده بزرگان شعر و داستان و موسیقی سنتی و نقاشی، را ذکر کرد تا نشان دهد خط امام از حمایت هنرمندان چپ برخوردار است. جنگ ایران و عراق آغاز شده بود. هنر می بایست در خدمت جبهه ها باشد: «در این مرحله اتحاد کلیه نیروهای میهن خواه و انقلابی تحت رهبری پیر خردمند ما امام خمینی، شرط اساسی پیروزی در این نبرد سرنوشت ساز است. . . تخصص و آگاهی ما، هنر ما، قلم و قدم ما، اندیشه و بیان ما، و اگر لازم باشد، تا آخرین قطره خون ما در راه انقلاب، در راه دفاع از جمهوری اسلامی ایران، در راه دفاع از میهن انقلابی ما قرار دارد . . . ما از امام خمینی رهبر خردمند انقلاب ایران و نیز از دستگاه رهبری کشور می‌خواهیم که با رهنمودهای خود امکان بهترین

بهره گیری از نیروی ما را فراهم آورند.» (نشریه «شورای نویسندگان و هنرمندان» دفتر اول، ص ۹).

در این هنگام، به همراه سرکوب جامعه بهایی و کلیمی، سرکوب جنبش زنان در مبارزه علیه حجاب، سرکوب سازمانهای صنفی و سیاسی لیبرال دموکرات و ملی گرا، اتحادیه های کارگری، و سرکوب دانشجویان و استادان، شکار نویسندگان و هنرمندان مارکسیست نیز آغاز شده بود. حزب توده ایران و شورای نویسندگان و هنرمندان همه آنها را در خط «ضدانقلاب» ارزیابی می کرد. هنوز در قدرت شریک نشده، کمیسارهای فرهنگی حزبی در صفحات ارگان «شورا» شروع به تعیین تکلیف و دیکته کردن راه و روش برای نویسندگان و هنرمندان، و تهدید کسانی که در این مسیر نبودند، کردند. ارشاد روشنفکران، و امر به معروف و نهی از منکر، نخست از میان کارگزاران فرهنگی حزب توده ایران و در صفحات ارگان «شورا» آغاز شد. حکم دادند که هنر قبل از انقلاب با هنر بعد از انقلاب «ماهیتاً متفاوت باید باشد.»

تبلیغات حزبی علیه لیبرالیسم و آزادی های «آمریکایی» چنان گسترده و اثر گذار بود که صدای ابوالحسن بنی صدر نخستین رئیس جمهور ایران را درآورد. با رنجیدگی و تلخی خطاب به رهبران حزب توده گفت، «آقایان، آزادی چه بدی دارد؟ من برای خود شما می گویم! مگر آزادی بد است؟!»

به راستی هراس از آزادی در میان این دسته روشنفکران و هنرمندان از کجا سرچشمه می گرفت؟ این اندازه محافظه کاری و سنت گرایی در میان کسانی که مدام «پیشرو» و «انقلابی» بودن شان را به رخ می کشیدند، از چه ناشی می شد؟ چرا انقلاب واقعی در هنر و موسیقی و رقص، نه از میان اینان، بلکه از زیرزمین و پستوهای فرزندان طبقه متوسطی آغاز شد که قرار بود «لیبرال و ضد انقلابی» باشد، همان طبقه ای که نطفه اش در دهه چهل و پنجاه شمسی، با مدرنیزاسیون آمرانه شاهی، با پاکس آمریکانا و «غرب زدگی» و فرهنگ هالیوودی بسته شده بود؟ کسانی که در شب بلند هنوز به سحر نیامده یک

نظام قرون وسطایی، در خانه‌ها موسیقی پاپ و راک ایرانی را به نسل بعد منتقل کردند، به فرزندان شان نواختن پیانو و گیتار و درامز، «لولیتا خوانی»، موسیقی رپ و متال و جاز و رگه آموختند! گذاشتند که آن‌ها غل و زنجیرها را پاره کنند و به نحوی انقلابی رفتارها و گرایش های جنسی دگرباش را از پستو به در آورند! حقیقت را، کدام یک انقلابی بود و کدام واپسگرا؟

این نویسندگان و شاعران و هنرمندان نه چندان متدین، که با انبوهی ریش و قبا و تسبیح در نظام مقدس دوام آوردند آیا «تقیه» می کردند؟ یعنی از روش خود شیعیان برای بقا مدد گرفته بودند تا شاید در کلاس‌های سنتور و سه تارشان بتوانند یاد بدهند که می‌توان ساز مخالف هم زد؟ یا اینکه گلیم شان را از آب کشیده و عافیت طلبیده بودند؟ شاید به راستی از «غرب» و هرچه مظهر فرهنگ آمریکایی بود نفرت داشتند؟ آیا وجدان شان راحت بود؟ یا تنها به کمک تریاک می توانستند جهان شان را زیبا تصور کنند؟

هنرمند وابسته زبان و هوای فرهنگ خودی است؛ تبعید و آواره شدنش همان و سترون شدن و مردن در دیار غربت همان. دستکم این کابوس هنرمند بومی است. اگر هنر یا هنرهای آشکارا پیام سیاسی نداشته باشند، آیا می‌توان از هنرمند انتظار داشت زندگی هنری را فدای ارزش‌های سیاسی‌اش کند؟ شوستاکیوچ نابغه ای بود که در کنار استالین ماند و به کار ادامه داد. هنر در تاریک ترین شرایط می‌توان بماند و کجدار و مریز زیر حمایت پدرسالارانه یک رژیم خودکامه به راهش ادامه دهد. آیا این حکم درست است؟ یا این راه در نهایت از بیراهه هنر حزبی و مکتبی، از ضدهنر، سر درخواهد آورد؟ راهی که بالاخره خلاقیت و نوآوری را خواهد کشت.

اعضای «شورای نویسندگان و هنرمندان» در اعلامیه ای جمعی خطاب به مردم تأکید کردند که هدفی جز «خدمت صادقانه به پویایی انقلاب مستضعفان» ندارند. چنین نوشتند: «شورای نویسندگان و هنرمندان آمادگی خود را برای همه گونه همکاری قلمی - هنری با مسئولان ذی ربط در

رسانه‌های گروهی و ستاد تبلیغاتی بسیج و غیره اعلام می‌دارد و با تمامی شور انقلابی خود به انتظار آن است که ترتیب عملی این همکاری داده شود.» (دفتر دوم شورای نویسندگان و هنرمندان، زمستان ۱۳۵۹، ص ۲۵۱)

نباید نیروی باورهای پوپولیستی را دست کم گرفت. کم نبودند روشنفکرانی که قلباً باور داشتند خمینیسم یک جنبش بزرگ مساوات طلبانه علیه استکبار جهانی است و باید به هر بهایی از گزند «دشمن» در امان بماند. محمود اعتمادزاده (م. ا. به آذین) یکی از با اتوریته ترین روشنفکران ایران پس از جلال آل احمد و عضو سرشناس رهبری حزب توده، در خاطراتش از زندان جمهوری اسلامی، به نام «بار دیگر و این بار»، هنوز هم بر این تلقی ایدئولوژیک اصرار می‌ورزد که خود و زندان بانس را در یک جبهه می‌بیند. او می‌نویسد:

«من خود را با این بازجوی جوان و قدرت انقلابی که او نماینده ی آن بود در یک صف می‌دانستم. انقلاب را من نزدیک چهل سال خواسته بودم و در راه آن پیوسته در بالاترین حد امکانم کوشیده و رنج برده بودم، و اکنون با صورت اسلامی آنکه سرانجام پیروز گشته بود کمترین دشمنی یا ستیز نداشتم. انقلاب اسلامی ایران بیشترین بخش آرزوهای مرا در زمینه ی استقلال کشور و آزادی توده ها به انجام رسانده بود ... هر دو سرباز انقلاب بودیم ... این سنگر که من خود در بخشی از آن ایستاده بودم، می‌بایست به هر قیمت پایدار بماند ... بگذار به آذین و هزاران همچون به آذین فدا شوند تا انقلاب بماند و، به رغم دشمنان، راه موجودیت بالنده ی خود را بگشاید.»

عبارت گویا در این اعترافات ساده لوحانه «صورت اسلامی» است. اسلام صورت است، اما مغز و هسته همان انقلاب سوسیالیستی است!

حزب توده ایران و روشنفکران مارکسیست

مارکسیسم نوعی از تئوری اجتماعی است که شرایط ایده‌آل برای بالندگی اش پیوند با جنبش های اجتماعی یا «پراتیک» است. بیش از آنکه فلسفه باشد، نقد اجتماعی است از پیش فرض های فکری و نظری اوضاعی که تولیدکننده

نابرابری های جوامع سرمایه داری است. خصلت روشنفکرانه آن معطوف به عمل است، به تحول اجتماعی نظر دوخته است. این روح پراگماتیستی در بهترین حالت به آن خصلتی باز و غیردگماتیک می دهد، آنرا به روی نظرات و تئوری های دیگر باز می گذارد تا برحسب نیاز بخش هایی از آنها را در خود بگیرد و مدام از خود فراتر برود. خطری که همواره پویایی آن را تهدید می کند، خطر تفکر استراتژیک معطوف به کسب قدرت است. احزاب کمونیست، حتا دموکراتیک ترین آنها در کشورهای چون ایتالیا و فرانسه، الزاماً محیط مناسبی برای رشد آزادانه «تفکر» مارکسیستی نبوده اند، هرچند درگیری مستقیم شان با مبارزات اجتماعی مواد لازم را برای پویایی و تجدید نظر داریم در تئوری فراهم می کرده است. رابطه روشنفکران مستقل مارکسیست با احزاب رسمی از زمان خود مارکس تاکنون همواره نوعی رابطه «عشق و نفرت» بوده است! «روشنفکر حزبی» ترکیب متناقضی است؛ وفاداری به «اندیشه» در بیشتر موارد باید جای خود را به وفاداری به حزب و انضباط حزبی بدهد. حزب باشگاه بحث و گفتگو نیست بلکه ماشینی سیاسی است برای کسب قدرت!

حزب توده ایران در سراسر تاریخ خود هرگز پنهان نکرده بود که لازمه همکاری با آن، یا حتا عضویت در حزب، پذیرش مارکسیسم یا انکار دین نیست، بلکه پذیرش برنامه و خط مشی رهبری آن است. آخوند هم می توانست «توده ای» باشد. تارنواز و خواننده سنت گرا هم می توانست رکابدار حزب بماند و همزمان اعتقادات عارفانه نیمه شیعی نیمه ملحدانه خود را حفظ کند. این «کمونیسم» بومی و اصیل ایرانی بود که با مشی «جبهه خلق» استالیتی انطباق کامل داشت. احسان طبری و سایر نظریه پردازان حزبی بارها سابقه اش را در تاریخ جنبش های شورشی پیش مدرن ردیابی کرده بودند. آنها می دانستند برای رسیدن به قدرت سیاسی باید هویت «کمونیستی» را کم رنگ تر نشان داده، تا جای ممکن از مواد موجود فرهنگ بومی برای تبلیغ و تهیج حزبی مدد بگیرند تا در همه جبهه های سیاسی و فرهنگی جای پای خود را محکم کنند. از همین رو بود که در سالهای اختناق و پیگرد پیش از انقلاب،

«خرده فرهنگ توده ای» کماکان در میان روشنفکران با همه رنگی و هرگرایشی دوام آورد.

بسیار پیش می‌آید که روشنفکران مارکسیست در گیرودار مبارزات ایدئولوژیک و طبقاتی با نمایندگان نظم موجود، از یاد می‌برند که کارل مارکس فرزند روشنگری اروپایی بود. اگر نقطه آغازین برای تحلیل، آثار خود مارکس باشد و نه جزوات تبلیغی حزبی و فرقه ای، باید بدیهی به نظر رسد که مارکسیست‌ها پیش از آنکه طبقاتی بیندیشند باید توانسته باشند مدرنیته را در نظام فکری خود جای داده باشند. مدرنیته از نظر تاریخی در اروپا انکشاف پیدا کرد. انواع لیبرالیسم نیز بخشی از میراث مدرنیته و روشنگری است. رابطه مارکسیسم با لیبرالیسم یک رابطه پیچیده دیالکتیکی مبتنی بر پذیرش، نقد، ادغام و فراتر رفتن است و نه انکار و ریشه‌کن ساختن! مارکسیست‌ها در هرکجای جغرافیای جهان که باشند در وهله نخست و به مفهوم هگلی «اروپایی» اند، به تعبیری روشنگرانه و نه جغرافیایی یا اقتصادی. اگر مفهوم هگلی پیشرفت، یعنی انکشاف آگاهی نسبت به آزادی در روح فرهنگ، به فراموشی سپرده شود، این نسیان، به احتمال زیاد، به گولاگ روشنفکرانه و طاعون فرهنگی می‌انجامد. برای مارکسیست‌های ایرانی، این باید درس بزرگ انقلاب شکست‌خورده پنجاه و هفت باشد.

مدرنیسم و تجدد خواهی رهبری حزب توده ایران پس از کودتای ۲۸ مرداد در این خلاصه می‌شد که روند صنعتی کردن سریع کشور را از زعامت آمریکا و اروپا به سمت همیاری و همزیستی مسالمت آمیز با «شرق» سوق دهد. تأسیس کارخانه مس سرچشمه با کمک اتحاد شوروی و انواع سرمایه داری دولتی با کمک کشورهای کمونیستی اروپای شرقی تقدیس می‌شد اما سرمایه‌گذاری آمریکایی و اروپایی تنها به «وابستگی بیشتر به امپریالیسم» و عقب‌ماندگی بیشتر اقتصادی می‌انجامید. بعدها طرز فکر دیگری به نام «مکتب وابستگی در اقتصاد» به نام مبارزه با نواستعمار به ترویج همین دیدگاه‌ها

پرداخت که با دیدگاههای مارکس درباره حرکت سرمایه جهانی تفاوت‌های بنیادی داشت.

اما نه استالینیست‌ها و نه مائوئیست‌های ایران، هرگز تصور نمی‌کردند که در قرن بیستم، الگوی سیاسی آن‌ها برای استقلال و توسعه شتابان توسط جریانی کپی‌برداری می‌شود که مشروعیت‌اش را نه از رهبر انقلاب اکبر و پرولتاریای صنعتی مدرن، بلکه از محمد، علی، حسین، ولیه فقیه، و «مستضعفان» می‌گیرد! ترکیبی از مسجد، حسینیه، خانقاه، کیش عیاران، تخصص علمی دکترمهندسان شیعی، و استکبارستیزی رسته‌ای از ملایان انقلابی جایگزین «حزب پیش‌آهنگ» خواهد شد و فورمول لنینی «نیروی شوراها به اضافه الکتریفیکاسیون» جای‌اش را به پیوندکلاسیک فاشیستی «ایمان و تکنیک» خواهد داد. تراژدی حزب توده ایران — تراژدی استالینیسم در ایران — آن بود که با بومی‌گرایی خود، ابتدا لیبرالیسم و سپس مارکسیسم را به قربانگاه فاشیسم کلریکال جهان‌سومی برد و بدین نحو، به دست خود گردن خویش را پیشکش برادر لومپن خلقی و ضدامپریالیست کرد تا به دارش بیاویزد.

بخش یازدهم

بهمن پنجاه و هفت – چرا انقلاب شد؟

ما از تاریخ می آموزیم بی آنکه بتوانیم آنرا پیش‌بینی کنیم. هر انقلاب سیاسی یک سلسله علل بی‌واسطه‌ی کوتاه مدت دارد که همچون اهرم نهایی سرنگونی رژیم پیشین عمل می‌کنند، و یک سلسله علل تاریخی‌ی درازمدت‌تر، که همچون فعل و انفعالات زیرزمینی آرام آرام طی سالها تضادهایی را تشدید می‌کنند که اگر حل نشده باقی بمانند به جایی خواهند رسید که ممکن است زمین لرزه‌ای سیاسی را سبب گردند. ضرورت انقلاب از همین علل درازمدت ناشی می‌شود. «ضرورت» هرگز به معنی «اجتناب ناپذیر» نیست. ضرورت اشاره به منطق علل دراز مدت دارد؛ و این نکته که تاریخ «قابل فهم» است، می‌توان آنرا «توضیح» داد. آنچه ضرورت دارد ممکن است اتفاق نیفتد زیرا رخدادهای پیش‌بینی ناپذیر می‌توانند مسیر تاریخ را عوض کنند. اما آنچه اتفاق می‌افتد غالب اوقات دارای ضرورت است زیرا علت‌مند است. از همین رو است که ما از تاریخ می‌آموزیم اما قادر نیستیم تاریخ را پیش‌بینی کنیم.

در توضیح انقلاب، مثل هر پدیده‌ی اجتماعی دیگر، باید از توضیح تک‌علتی خودداری کرد. تکانه‌های اهرم نهایی را نیز نباید همچون «علت اصلی» برجسته نمود، هرچند که در وقایع‌نگاری انقلاب، همیشه همین تلنگرهای نهایی و هیجانات و تبوتاب‌های ماههای آخر است که برجسته می‌شود و بر صفحه‌ی اول روزنامه و رسانه نقش می‌بندد.

تکانها و فعل‌وانفعالاتی که به بهمن پنجاه و هفت منجر شدند – رخدادهای اتفاقی که می‌توانستند رخ ندهند – چه بودند؟ می‌توان چند نمونه‌ی سردستی از این علت‌های کوتاه مدت به دست داد.

عدم قاطعیت پادشاه! محمدرضا پهلوی در سرکوب بهنگام جنبش اعتراضی به گونه‌ای خشن و بدون ملاحظات اخلاقی تزلزل نشان داد. ژنرال سوهارتو در اندونزی برای سرکوب جنبش مردمی در سال ۱۹۶۵، در کمتر از یک سال حدود نیم میلیون نفر را کشت. با این عمل، اوج‌گیری دوباره‌ی جنبش در آن کشور سه دهه به عقب افتاد. برعکس، شاه ایران تردید به خود راه داد و جنبش قد راست کرد.

جیمی کارتر! کاخ سفید، که حامی اصلی محمدرضا پهلوی در مقاطع حساس تاریخی بود، این بار پشت شاه را خالی گذاشت. رئیس جمهور وقت ایالات متحده، در ادامه‌ی جنگ سرد با اردوگاه مقابل، سیاست «حقوق بشر» را برجسته کرده بود. برای نخستین بار شاه زیر فشار افشاگری‌های رسانه‌های جهانی قرار گرفته بود و کارتر ترجیح می داد از شکنجه‌ی زندانیان و فشارهای سیاسی در ایران کاسته شود. شاه نیز برای آنکه بتواند تسلیحات دلخواهش را از ایالات متحده بخرد می بایست چهره‌ی مطلوبی از رژیم خود به کنگره‌ی آمریکا عرضه کند.

از آنجا که رژیم سلطنتی «جزیره‌ی ثبات» در منطقه بود، دلیلی نداشت از تعداد انگشت شماری روشنفکر و دانشجو و ملای ناراضی هراس به دل راه دهد. در اوایل سال ۱۳۵۶ شاه بیش از دویست و پنجاه تن از زندانیان سیاسی را آزاد کرد. (در سفرش به ایران به سال ۱۹۷۷، در یک ضیافت شاهانه، جیمی کارتر گیلان شراب را بالا برده و گفته بود، «علیحضرت، ایران به خاطر رهبری داعیان‌های شما تبدیل به جزیره‌ی ثبات در منطقه‌ای آشوبزده شده است. این ثمره‌ی اعتبار شما و احترام و عشقی است که مردم ایران برای علیحضرت قائل هستند.»)

مجسم کنید اگر به جای کارتر، کابینه‌ی جمهوری خواه نیکسون- کیسینجر بر سرکار می بود — کسانی که در «بمباران قالیچه‌وار» (carpet bombing) کامبوج و استفاده از «ناپالم» ذره‌ای تردید به خود راه ندادند — آیا آنها حاضر نمی شدند همه‌ی امکانات شبکه‌ی سی‌آی‌ای (CIA) و دهها هزار مشاور

نظامی و امنیتی خود را در ایران به کار گیرند و با مشت آهنین همان تاکتیک‌هایی را به اجرا گذارند که آمریکا در دهه‌ی هشتاد در کشورهای چون گرانادا، السالوادور، پاناما پیروزمندانه به نمایش گذاشت؟

خانم نیکی کدی، تاریخ‌نگار آمریکایی، که دو نوبت در تابستانهای پیش از انقلاب بهمن را در ایران بود و با روشنفکران زیادی مصاحبه کرد می‌نویسد، «مخالفت‌های علنی با شاه محتملاً دیر یا زود بروز می‌کرد، اما شکل و زمان آن تا اندازه‌ای ناشی از سیاست حقوق بشر پرزیدنت کارتر بود که در ژانویه‌ی ۱۹۷۷ آنرا اعلام کرد و چنین می‌رساند که کمک نظامی و مالی آمریکا قطع خواهد شد اگر کشورهای دوست کماکان به نقض حقوق بشر ادامه دهند. . . . این تصور که آمریکا ممکن است واقعاً به این سیاست عمل کند مخالفان را تشویق کرد که جسورانه‌تر به پخش عریضه‌ها و نامه‌های افشاگر و اعتراضی بپردازند و امیدوار باشند با این کار خطری جدی تهدیدشان نمی‌کند.»^(۱)

نیکی کدی معتقد است یکی دیگر از دلایلی که شاه حاضر شده بود در سال ۱۹۷۷ انتقادات را تحمل کند این بود که می‌دانست سرطان دارد و احتمال انتقال پادشاهی به فرزندش با نیابت شهبانو بسیار است. او می‌خواست این دو با جلب اعتماد بیشتر مردم زمام را به دست گیرند تا نیازی به سیاست مشت آهنین آنطور که خود او به کار می‌بست نباشد. از همین رو بود که طی دو سال آخر، شاه را کمتر در مجامع علنی می‌دیدیم و در عوض فعالیت‌های اجتماعی ملکه بود که به طور گسترده در نشریات بازمی‌تابید. همین بیماری بود که به هنگام بحرانی‌تر شدن اوضاع، شاه را مردد به حال بی‌تصمیمی نگه می‌داشت.

نیکی کدی می‌نویسد، «در آوریل ۱۹۷۷ برای نخستین بار دادگاه مخالفان به طور علنی برگزار شد، صلیب سرخ بین‌المللی اجازه یافت بیست زندان را مورد بازرسی قرار دهد، شکنجه به میزان زیادی کاهش یافت، و قوانین جدیدی در

^۱ - نگاه کنید به ص ۲۳۱ کتاب نیکی کدی، در اینجا:

Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution* (Yale University Press, 1981), p. 231

رابطه با دادگاههای نظامی به تصویب رسید که حاکی از بهبود نسبی بود. نوشته‌های علی شریعتی از قید سانسور رها شد و به فروش گسترده‌ای رسید.^(۲)

فهرست علل کوتاه مدت را می‌توان دراز و درازتر کرد: گزینش‌های نادرست جمشید آموزگار، جعفر شریف امامی، و غلامرضا ازهاری نخست برای آشتی و سپس سرکوب قبل از گزیش دیر هنگام شاپور بختیار که می‌بایست انتخاب اول از سوی شاه باشد تا اعتراضات به موقع فرونشینند؛ انتقال پایگاه تبلیغاتی آیت الله خمینی از عراق به پاریس (نوفل لوشاتو)؛ اختلاف داخلی میان احزاب ملی‌گرا (حزب ایران، جبهه‌ی ملی، نهضت آزادی) که قادر نشدند به موقع و قبل از آیت الله نقشی هژمونیک بازی کنند؛ بی‌تدبیری و نزدیک‌بینی تاریخی روشنفکران سکولار و سازمانهای صنفی آنها (کانون وکلا، کانون نویسندگان، اساتید دانشگاهی، سازمانهای دانشجویی، سندیکاها، کارگری) که نتوانستند از همان ابتدا جبهه‌ی دیگری در مقابل صف خمینی‌گرایان برپا دارند، یعنی جنبشی که بی‌شبهت به انقلابهای رنگی یک دهه بعد در اروپای شرقی نمی‌بود. عدم شناخت درست اکثر روشنفکران سکولار از نهاد روحانیت شیعه در تاریخ پانصدسال اخیر ایران (آنچه که ما در فصل ششم این سلسله بررسی‌ها به آن پرداختیم). نقش مساجد و اهمیت مراسم سوگواری چله‌ای که همچون یک دور تکرار شونده نقش مهمی در استمرار وضعیت انقلابی، بسیج مردمی، و رادیکالیزه کردن جنبش اعتراضی داشت.

حال نوبت آن است که به علت‌های دراز مدت انقلاب بهمن پنجاه و هفت پردازیم.

مثل هر انقلاب اصیل دیگری، انقلاب ۵۷ را نه کسی از قبل طرح انداخته بود و نه حتا در میان ناظران سیاسی و روشنفکران و دانشگاهیان کسی توانسته بود آن را پیش بینی کند. جهانگیر آموزگار در کتاب مفید خود راجع به انقلاب ایران می‌نویسد:

^۲ - همان، ص ۲۳۴

«انقلاب‌ها به معنی واقعی کلمه، رویدادهایی کاملاً نادراند. برخلاف جنگ‌ها که به کرات درمی گیرند، سرنگونی رژیم‌ی که بر قدرت نشسته، توسط یک اپوزیسیون سازمان‌یافته از راه‌های خشونت‌آمیز، فقط یک بار در فواصل طولانی رخ می دهد. تاریخ جهانی در عصر جدید، عصر پسا-رفورماسیون، تعداد کمی از این دست رویدادها را به نمایش می گذارد. انقلاب پدیده‌ای است متفاوت از جنگ آزادی‌بخش و جنبش استقلال ملی، کودتا، شورش، قیام، و بلوا.

نخست اینکه، یک انقلاب پدیده‌ای است که پس از تحقق چنین نامی به خود می گیرد. اگر اپوزیسیون به هدف خود نرسد برآیند عمل را غالباً شورش می خوانند. دوم، یک انقلاب حقیقی تفاوت دارد با جنگ‌های [درازمدت] آزادی‌بخش که از جانب اپوزیسیون ملی‌گرا علیه یک نیروی خارجی سازماندهی و جلوبرده می شود. انقلاب پدیده‌ای داخلی است. سوم، هرچند یک انقلاب ممکن است در مرحله‌ی نهایی خود با جرقه‌هایی آتش‌بگیرد که پاره‌ای اشتباهات یا تحریکات دولتیان آنها را سبب می سازند، اما خود انقلاب ثمره‌ی نارضایتی‌های زمان‌دار و دیرینه‌ای است که به تدریج به جوش آمده، سرانجام خشم مردم را علیه رژیم‌ی برمی انگیزد که آگاه یا ناآگاه صبر و طاقت را از آنها ربوده است. چهارم، برخلاف اکثر کودتاها و طغیان‌های درباری که فقط لایه‌ی بالایی را جابجا می کنند، یک انقلاب تمام هیأت حاکمه و طبقه‌ی حامی آن را پایین می کشد و مخالفان را بر سر کار می آورد. پنجم، هرچند انقلاب‌ها از پیش برنامه ریزی نمی شوند اما شکل‌گیری آنها نتیجه‌ی انباشت ذره-ذره‌ی خطاهای رژیم، تصمیمات و داوری‌های نادرست و رفتار سوئی است که در ابتدا واکنش‌های ناچیز و تک‌افتاده را برمی انگیزد اما همین واکنش‌های کوچک به تدریج به یک موج سهمگین بدل می گردند. و بالاخره، برخلاف

شورش‌های سیاسی و قیام‌ها که در اثر نارضایتی‌های محلی، ناگهانی ظهور می‌کنند و سریعاً خاموش می‌شوند، یک انقلاب عموماً شتاب و حرکت خاص خود را پیدا می‌کند که طی مراحل سرعت گرفته، نیروی آن فزون‌تر شده، به جایی می‌رسد که دیگر نمی‌توان جلو آن را گرفت، حتا اگر خود انقلابیان هم بخواهند آنرا متوقف سازند. با توجه به همه‌ی این ویژگی‌ها، بهمن پنجاه و هفت که منجر به تغییر رژیم در ایران شد، یک انقلاب اصیل به شمار می‌آید.»^(۳)

بحران مشروعیت

پس علل اصلی یک انقلاب، علت‌های دراز مدت‌اند. از میان این علت‌ها نخست بر یکی از مهم‌ترین‌ها انگشت می‌گذاریم و آن «بحران مشروعیت سلطنت استبدادی» است. اگر این واقعیت را مدّ نظر داشته باشیم که رژیم پهلوی در سالهای ۱۹۷۰ میلادی از هر لحاظ یک «رژیم قوی» محسوب می‌شد، قدرت نظامی و پلیسی داشت و می‌توانست با مشت آهنین جامعه را کنترل کند، پس باید بپرسیم ضعف آن از کجا ناشی می‌شد؟ همانطور که نظریه پرداز بزرگ ایتالیایی آنتونیو گرامشی نشان داده، هیچ رژیمی تنها به نیروی قهر قادر به حکومت نیست بلکه آنچه یک دولت را پابرجا نگه می‌دارد ترکیبی است از قهر به اضافه‌ی درجه‌ای از رضایت و مشروعیت. «مشروعیت» یک حکومت، ترجمان رضایت قلبی یا بی‌طرفی مثبت حکومت‌شدگان است، مفهومی که گرامشی به آن «هژمونی» می‌گوید (سرکردگی مبتنی بر رضایت در سیاست و فرهنگ).

فقدان مشروعیت رژیم پادشاهی از چه بابت بود؟ سر یکی از رشته‌های بلند آن به شکست انقلاب مشروطیت می‌رسد. فخرالدین عظیمی تاریخنگار مقیم آمریکا و استاد دانشگاه کانه‌تیکت، در کتاب «جستجوی دموکراسی در ایران»،

^۳ - نگاه کنید به ص ۱۷ کتاب جهانگیر آموزگار، در اینجا:

Jahangir Amuzgar, *The Dynamics of the Iranian Revolution* (State University of New York, 1991), p. 17

که یکی از بهترین و هوشمندانه ترین بررسی‌ها از تاریخ سیاسی صدسال اخیر ایران است، می‌نویسد، «علا رغم وقوع انقلاب مشروطیت، دوام و پابرجایی [صدساله‌ی] حکومت خودکامه (اتوکراتیک)، هرچند هم که در فواصل عقب می‌نشست، باعث به وجود آمدن یک بحران مشروعیت شد، که همان بحران نمایندگی‌ی سیاسی‌ی مردم است در معنای وسیع سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی آن؛ بحرانی که به حیات عمومی‌ای سیاسی و فرهنگی‌ای ایران لطمه‌ی جدی وارد کرد.»^۴

بحران مشروعیت رژیم سلطنتی در وسیع‌ترین معنای خود اشاره دارد به تداوم دیکتاتوری اتوکراتیک شاه در تاریخ سیاسی ایران معاصر. شکست انقلاب مشروطه به معنی شکست آرمان‌های دموکراتیک مردم و ناکامی روشنگران و روشنفکرانی بود که سخنگوی این مردم به شمار می‌آمدند. اگر مشروطیت پیروز می‌شد، می‌توانست به پادشاهی مشروعیت ببخشد و نهاد سلطنت را نهادی قانونی و موردپذیرش مردم بگرداند، نهادی که قدرت و حقوق خود را از قانونیت پارلمانی و نمایندگی‌ی مردمی کسب می‌کرد. در چنین صورتی، اجرای پروژه‌ی «تجدد» نیز شکل دیگری به خود می‌گرفت. به جای تجدد آمرانه‌ی از بالا – که طبق آن تصور می‌شد رشد اقتصادی و نوسازی‌های سریع شهری با زور بوروکراسی و بدون مشارکت مردم، به خودی خود مشروعیت را به دربار ارزانی می‌کند – ما جامعه‌ای می‌داشتیم که تجدد و آزادی را با هم می‌داشت.

اما همانطور که فخرالدین عظیمی به درستی خاطرنشان می‌کند، «برخلاف تصور بسیاری از مردم، سلطنت [در ایران] فقط نوعی از حاکمیت نیست که شکلی بی‌طرف و فاقد محتوا داشته باشد [تا بتوان آن را به راحتی با دموکراسی پیوند داد] بلکه ترکیبی است نهادینه و سخت و صلب، که با

^۴ - نگاه کنید به پیشگفتار کتاب فخرالدین عظیمی، در اینجا:

Fakhreddin Azimi, *The Quest for Democracy in Iran* (Harvard University Press, 2008), Prologue.

امتيازات خاص گره خورده و توسط سيستم ارباب سالاری (patronage) ابقاء گشته است.^۵

اگر بی اعتمادی دیرینه مردم به حاکمیت و تنش مزمن میان دربار و سایر طبقات، ریشه در شکست برنامه‌ی مشروطه داشت، عامل مهم دیگری نیز این فقدان مشروعیت سیاسی را تشدید (تعیّن دوباره یا overdetermine) می کرد و آن نفوذ خارجی یا نقش امپریالیسم در تاریخ معاصر ایران است.

کودتا

یکی دیگر از رویدادهای تاریخ معاصر ایران که نقش مهمی در مشروعیت زدایی از رژیم محمدرضا شاه داشت، کودتای ۲۸ مرداد است، و به این اعتبار، این واقعه را نیز می توان در شمار دلایل درازمدت انقلاب بهمن به حساب آورد. این حکم به ویژه از این جهت برجسته تر می شود که کودتای ۲۸ مرداد یک رویداد نظامی داخلی نبود بلکه با حمایت مؤثر نیروهای خارجی کامیاب شد. در نتیجه، افکار عمومی آنرا همسو و در ادامه‌ی مداخلات پیشین امپریالیستی در نقض حاکمیت ملی و نشانه ای از «دست نشاندگی»ی خاندان پهلوی تلقی کرد.

ماهیت این به اصطلاح «دست نشاندگی» یا ارتباط نظامی و سیاسی پهلوی‌ها با نیروهای امپریالیستی در دوره‌های مختلف متفاوت بود و از علل گوناگونی نیز ناشی می شد. در سالهای آخر دوران قاجاری و پس از جنگ جهانی اول، ایران کشوری ضعیف و بدون یک دولت مرکزی بود. دربرخی از ایالت‌های کشور، به ویژه خوزستان، گیلان، و خراسان، جنبش‌های خودمختار قدرت محلی را به دست گرفته بودند. در مرکز، تنها نیروی نظامی منسجم، یک واحد کوچک سه هزار نفره بود که توسط افسران قزاق روسی در سال ۱۸۷۹ سازمان داده شده بود. پس از انقلاب بلشویکی اکتبر در روسیه به سال ۱۹۱۷، سرپرستی بریگاد قزاق به امپریالیسم بریتانیا واگذار شد. با تشویق و حمایت بریتانیا بود که کلنل رضاخان، رهبر بریگاد قزاق، در زمستان ۱۹۲۱ دست به کودتا زد. چهار سال

^۵ - فخرالدین عظیمی، همان، ص ۴

بعد رضاخان رسماً به حاکمیت سلسله‌ی قاجار خاتمه داد و خود «رضا شاه» شد.

هرچند کودتای رضاخان (همانند کودتای ۲۸ مرداد) یک کودتای بدون خونریزی بود و دولت برآمده از این کودتا موفق شد کشور را یک پارچه سازد و نخستین دولت ملی‌ی مدرن (نیشن-ستیت nation-state) را در ایران پایه گذارد، اما مشروعیت تاج شاهی در این دولت نیز از همان ابتدا زنگار وابستگی به امپریالیسم را به خود گرفت.

پایان کار رضاپهلوی نیز توسط نیروهای خارجی، یعنی متفقین در جنگ جهانی دوم، رقم زده شد. «پس از هجوم آلمان هیتلری به روسیه در سال ۱۹۴۱، قوای متفقین می خواستند از مسیر ایران برای جبهه‌ی روسیه تدارکات اعزام دارند؛ و از آنجا که ظاهراً رضاشاه با این کار مخالفت نشان داد، انگلستان و روسیه او را برکنار کردند و پسرش محمدرضا را بر تخت سلطنت نشاندند.»^۶

فردهالیدی تاریخنگار بریتانیایی که تحقیق پیش‌تاز و مهم او درباره‌ی رژیم محمدرضاشاه یک سال قبل از انقلاب بهمن با عنوان «ایران - دیکتاتوری و توسعه» به چاپ رسید، در این کتاب می نویسد، «هرچند کلنل رضاخان با حمایت بریتانیا کودتا کرد و قدرت را به دست گرفت، اما او مأمور انگیس‌ها نبود - در حقیقت او چند سال بعد به آلمان نازی سمپاتی نشان داد. رضاشاه همه‌ی تلاش خود را کرد که در چارچوب محدودیت‌های شدید اقتصادی و استراتژیک [نظامی سیاسی] در آن زمان، تا جای ممکن ایران را تبدیل به کشوری مستقل کند؛ نخستین هدف او بر ساختن یک ارتش قوی به عنوان پایه‌ی رژیم خود بود. در سال ۱۹۲۲ سهم ارتش از کل بودجه به ۴۷ درصد رسید؛ در سال ۱۹۲۵ ارتشی یک‌پارچه متشکل از چهل هزار نفر به وجود آمد؛ در سال ۱۹۲۶ نخستین قانون عمومی‌ی خدمت نظام وظیفه تصویب شد؛ تعداد نفرات ارتش در سال ۱۹۳۰ به ۸۰ هزار تن، و در سال ۱۹۴۱ به ۱۲۵

^۶ - نگاه کنید به ص ۲۴ از کتاب فردهالیدی، در اینجا:

Fred Halliday, *Iran Dictatorship and Development* (Penguin Books, 1979), p. 24

هزار نفر رسید. رضاخان دو مدرسه‌ی نظامی در تهران تأسیس کرد و افسرانی را نیز جهت کسب تعلیمات نظامی به فرانسه، آلمان، و روسیه فرستاد. در سال ۱۹۲۴ یک نیروی هوایی کوچک، و در سال ۱۹۳۲ یک نیروی دریایی تأسیس شد. رضاخان با کمک این ارتش، نیروهای مخالف را در شهر و روستا سرکوب کرد و برای نخستین بار طی دو قرن تاریخ متأخر ایران، موفق شد دولت مرکزی را سازمان دهد.^(۷)

همانطور که رضاخان «مأمور انگلیس‌ها» نبود، در مورد محمدرضا شاه نیز می‌توان گفت باآنکه سلطنت او با کمک آمریکایی‌ها ابقاء شد و طی ۲۵ سال پس از کودتای ۲۸ مرداد مورد حمایت نظامی و سیاسی آنها قرار گرفت، اما او نیز «مأمور آمریکایی‌ها» نبود. به گفته‌ی فرد هالیدی، «کشور ایران هرگز یک کشور مستعمره به معنی واقعی این کلمه نبود، حتا یک «مستعمره‌ی پیشین» هم نمی‌توان آنرا خطاب کرد.»^(۸)

در مورد دخالت خارجی‌ان، ملاحظه‌ی مهم تاریخی آن است که بدانیم پس از جنگ جهانی دوم، مداخله‌ی انگلستان و روسیه در عزل رضاشاه و نصب پسر او، در اصل حکومت پهلوی را تضعیف کرد و فضای مساعدی برای گسترش آزادی‌های سیاسی، شکل‌گیری احزاب ملی و چپ، اتحادیه‌های صنفی، و رشد مطبوعات آزاد فراهم نمود. همین وضعیت بود که شاه جوان و دربار را واداشت تا از آن پس برای سرکوب نیروهای قانونگرا و اعاده‌ی قدرت مطلقه، به طور روزافزون به نیروهای آمریکایی روی آورند. تا این زمان، مردم ایران و آکتورهای صحنه‌ی سیاست، نفوذ دست خارجی و بندوبست‌های پشت پرده را به انگلیسی‌ها نسبت می‌دادند. اما از این زمان به بعد، به تدریج در افکار عمومی، هم واقعیت و هم توهم توطئه‌های خارجی، به امپریالیسم تازه نفس آمریکا انتقال پیدا می‌کند. ریشه‌های آمریکا ستیزی در تبلیغات اپوزیسیون چپ و روشنفکران نیز به این دوران باز می‌گردد.

^۷ - فردهالیدی، همان، ص ۶۶

^۸ - فردهالیدی، همان، ص ۶۶

فخرالدین عظیمی می نویسد، «کودتای ۲۸ مرداد به عنوان یک نقطه عطف مهم در تاریخ ایران مدرن، تأثیری مخرب بر آمال مدنی، ملی، و دموکراتیک ایران داشت و تحولات قانونی منبعث از مشروطه‌خواهی را از مسیر خود منحرف ساخت. نقشه‌های نظامی سیاسی ای که کودتا را به پیروزی رساند، مَه‌ری پاک‌نشدنی بر تصورات مردم از نقش ایالات متحده و بریتانیا، و حامیان داخلی آنها، زد. کودتا، با احیای تسلط خارجی‌ان بر ایران و منابع نفتی آن، ضربتی جدی بر حاکمیت ملی ایران وارد آورد. این کودتا بر فرهنگ سیاسی ایران تأثیری منفی به جا گذاشت و بازهم بیشتر به تصوراتی اعتبار بخشید که نفوذ مکارانه‌ی ایالات متحده و بریتانیا در کشور را برجسته می کردند. کودتا در حافظه‌ی جمعی بیشتر ایرانیانی که به سیاست می اندیشیدند به مثابه یک شکست از امپریالیسم، و یک قانون‌شکنی خفت‌بار حک شد با این گوشزد تلخ که ایرانیان کنترلی بر سرنوشت خود ندارند. کودتا به نحوی جبران‌ناپذیر سرشت سلطنت پهلوی را تغییر داد و بر مشروعیت آن سایه‌ای تیره افکند. این کودتا بر شخص شاه نیز تأثیری متحول کننده داشت و او را به مسیر خودکامگی‌ی رو به فزون و وابستگی‌ی بیشتر به حمایت خارجی‌ان سوق داد.»^(۹)

میان کودتای ۲۸ مرداد و انقلاب بهمن یک ربع قرن فاصله است و طی این مدت، جامعه و سیاست ایران تحولات بسیاری را از سرگذراند. چگونگی‌ی این تحولات و شیوه‌ی رهبری پادشاه و دولت اگر به نحو دموکراتیک و با مشارکت مردم صورت می گرفت قطعاً می توانست تأثیرات منفی رویدادهای پیشین، از جمله ۲۸ مرداد را خنثی سازد. میان کودتا و انقلاب بهمن، از فراز این بیست و پنج سال، یک رابطه‌ی ضروری علت و معلولی وجود ندارد. ریشه‌های اصلی اقتصادی، سیاسی، و ایدئولوژیک انقلاب را باید در همان تحولات یک ربع قرن بجوییم. اما همانطور که در ابتدا گفتیم، اگر پدیده‌ی انقلاب را برآیند علت‌های متعدد بدانیم و نه یک علت اصلی، آنگاه کودتای مشروعیّت‌زداينده‌ی ۲۸

^۹ - فخرالدین عظیمی، همان، ص ۱۵۷

مرداد نیز یکی از عللی است که سیر مدرنیزاسیون پس از آن نتوانست تأثیرش را در ضمیر سیاسی مردم زائل کند.

میلیتاریسم و وابستگی نظامی

رضاخان و پسرش محمدرضا شاه هر دو قدرت خود را در وهله‌ی نخست بر پایه‌ی نیروی نظامی و پلیس سیاسی بنیاد نهادند، نه بر اساس حمایت ایدئولوژیک یک طبقه‌ی معین (زمین داران یا سرمایه داران) و مشروعیت ناشی از این حمایت طبقاتی. بودجه‌ی نظامی ایران در سال ۱۹۷۶ (سه سال قبل از انقلاب بهمن) به اندازه‌ی بودجه‌ی نظامی جمهوری خلق چین بود حال آنکه تعداد نفرات نیروی نظامی ایران فقط یک دهم نظامیان چین به شمار می آمد.^(۱۰)

فرد هالیدی می نویسد، «ایران [در زمان محمدرضا شاه] کشوری بود که توسعه‌ی خود را به درجه‌ی زیادی مدیون پیوندهای بین‌المللی خود با اقتصاد کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری بود — در اقتصاد از طریق فروش نفت و سرمایه‌گذاری خارجی در کشور، و در زمینه‌ی سیاست و امورنظامی از راه اتحادی که پس از جنگ جهانی دوم با ایالات متحده شکل داده بود. این پیوندهای اقتصادی، سیاسی، و نظامی توسط دولت ایران متحقق شده بود، نه به وسیله‌ی بخش خصوصی و سایر بخش‌های غیردولتی در ایران.»^(۱۱)

این پیوندها {پیوندهایی که فرد هالیدی از آن صحبت می کند} پرسش نحوه‌ی وابستگی و میزان آن را به امپریالیسم پیش می کشد. فرد هالیدی به عنوان یک پژوهشگر چپ معتقد است شاه ایران نه آن اندازه مستقل بود که خود ادعا می کرد و نه بدان درجه وابسته که دشمنانش او را بدان متهم می ساختند. همانطور که دیدیم هالیدی برآن است که رژیم سلطنتی محمدرضا شاه نه یک نظام مستعمره بود و نه نیمه-مستعمره یا حتا «مستعمره‌ی سابق». اگر در مورد چگونگی «وابستگی» اقتصاد ایران به سرمایه‌ی جهانی در میان

^{۱۰} - فرد هالیدی، همان، ص ۷۲

^{۱۱} - فرد هالیدی، همان، ص ۲۱

پژوهشگران اختلاف نظر وجود دارد، این اختلاف در مورد بندهای نظامی رژیم شاه به آمریکا کمتر به چشم می خورد.

به گفته‌ی یرواند آبراهامیان رژیم شاه بر سه ستون استوار بود: ارتش، دستگاه بوروکراسی دولتی، و سیستم ارباب‌سالاری دربار. یرواند آبراهامیان می نویسد، «از میان سه ستونی که دولت پهلوی بر آنها تکیه داشت، ارتش و قوای نظامی مقام اول را دارا بود... در سالهای میان ۱۹۵۴ و ۱۹۷۷، هزینه‌ی نظامی دوازده برابر شد و سهم آن در بودجه‌ی سالانه از ۲۴ درصد به ۳۵ درصد رسید. در سال ۱۹۵۴ این رقم ۶۰ میلیون دلار بود که در سال ۱۹۷۳ به ۵ میلیارد و پانصدمیلیون دلار و در سال ۱۹۷۷ به ۷ میلیارد و سیصدمیلیون دلار رسید. تعداد نفرات ارتش نیز از ۱۲۷ هزار به تعداد ۴۱۰ هزار رسید... بیشتر بودجه‌ی نظامی صرف خرید تسلیحات بسیار پیشرفته می شد. فروشندگان جنگ‌افزار به شوخی می گفتند که شاه ایران با همان شور و حرارتی کتابچه‌های فروش آنها را واریسی می کند که مردان دیگر مجله‌ی «پلی بوی» را. در سال ۱۹۷۵، شاه عظیم‌ترین نیروی دریایی را در خلیج فارس، و بزرگ‌ترین نیروی هوایی را در غرب آسیا صاحب بود؛ [توان و وزن] نیروی نظامی او در دنیا مقام پنجم را داشت. در زرادخانه‌ی شاه بیش از هزار تانک مدرن، ۴۰۰ هلی‌کوپتر جنگی، ۲۸ هاورکرافت، ۱۰۰ واحد آتشبار دوربرد، ۲۵۰۰ موشک ماوریک، ۱۷۳ هواپیمای جنگنده‌ی اف‌فور، ۱۴۱ جنگنده‌ی اف‌فایو، ۱۰ جنگنده‌ی اف‌فورتین، و ۱۰ بوئینگ نفربر ۷۰۷. در گزارشی از کنگره‌ی آمریکا در آن زمان آمده است که خریدهای نظامی ایران، «در جهان از همه‌ی کشورهای دیگر بیشتر است.» گویی که این‌ها همه ناکافی باشند، شاه در سال ۱۹۷۸ مبلغ ۱۲ میلیارد دلار سفارش جنگ‌افزار [به شرکت‌های آمریکایی] داد که شامل ۱۶۰ جنگنده‌ی افسیکستین، ۸۰ جنگنده‌ی اف‌فورتین، ۲۰۹ جنگنده‌ی اف‌فور، سه ناوشکن، و ۱۰ زیردریایی هسته‌ای می شد؛ مجموعه‌ای که ایران را تبدیل به قدرتی بزرگ در حوزه‌ی اقیانوس هند و

خلیج فارس می کرد. شاه همچنین طی قراردادهایی با کشورهای اروپای غربی قصد خرید چندین نیروگاه هسته‌ای با نیت آشکار نظامی داشت.^(۱۲)

رژیم شاه با این بودجه‌ی عظیم جنگی هرگز موفق نشد خود راساً به گسترش صنایع نظامی ملی بپردازد. در نتیجه بخش عمده‌ای از درآمد نفت بار دیگر به جیب شرکتهای آمریکایی، دلالت‌های اسلحه، و تسهیل‌کنندگان این معاملات در میان نزدیکان دولتهای ایران و ایالات متحده سرازیر می شد. این خریدهای کلان، بنا به گفته‌ی فخرالدین عظیمی، «باعث اتکاء هرچه بیشتر به نیروی متخصص آمریکایی و استخدام روزافزون پرسونل آمریکایی می شد. در آستانه‌ی سقوط رژیم پهلوی، تعداد جنگنده‌های ایرانی از تعداد خلبانهای تعلیم دیده به مراتب بیشتر بود؛ در آن زمان در کشور حدود ۵۰ هزار آمریکایی به کار اشتغال داشتند که ۸۰ درصد آنها در استخدام نیروی نظامی بودند. تعداد مشاوران [نظامی و امنیتی] طی شش سال به سه برابر رسیده بود.»^(۱۳)

ساختار طبقاتی و نابرابری‌ها

یکی دیگر از علت‌های انقلاب بهمن را می توان رشک طبقاتی و فاصله‌ی امتیازات مادی میان محرومان و سرآمدان در رژیم پهلوی به شمار آورد. محسن میلانی در کتاب «شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران» می نویسد، «یک ناظر بی طرف و هشیار اگر به ایران زمان پهلوی می نگریست می توانست سه ایران متفاوت را بازشناسد، گویی که آنها سه کشور مختلف باشند. ایران اول متعلق به طبقه‌ی متمول بود، آنها که در غرب درس خوانده بودند، ایران آسمانخراشها و دیسکوها، کارخانه‌های مدرن، و ارتش مدرن. این ایرانی بود که خاندان پهلوی می خواست جهان آنرا ببیند و بپذیرد. و همین ایران بود که اکثر آمریکایی‌ها از آن شناخت داشتند. خاندان پهلوی و متحدان آمریکایی آن،

^{۱۲} - نگاه کنید به صص ۱۲۴-۱۲۵ کتاب یرواند آبراهامیان، در اینجا:

Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran* (Cambridge University Press, 2008), pp. 124-125

^{۱۳} - فخرالدین عظیمی، همان، صص ۲۴۸-۲۴۹

قربانی تبلیغات خود شدند که ترسیم‌کننده‌ی کشوری غیرواقعی و جداشده از واقعیت‌های جامعه‌ی ایران بود. ایران دوم به طبقه‌ی متوسط تعلق داشت، کسانی که به ناراضیان ضدشاه تبدیل شدند. این طبقه از لحاظ کمی کوچک بود اما در مرکز توجه ناظران آمریکایی قرار داشت زیرا از دید آنها این طبقه نه تنها تهدیدی جدی برای حکومت شاه محسوب می‌شد بلکه ارتباط‌گیری با آن، به دلیل گرایش غربگرایانه‌ی طبقه‌ی متوسط، با سهولت بیشتری صورت می‌گرفت. اما ایران سوم، ایرانی بود ناشناخته و پوشیده در رمز که فقط خودی‌هایی به آن اشراف داشتند که عضو بودند. این ایرانی نبود که با غرب قراردادهای چندین میلیارد دلاری می‌بست یا مقادیر سرسام‌آوری از جنگ‌افزارهای پیشرفته از غرب وارد می‌کرد. این ایرانی نبود که کسی حاضر باشد برای مطالعه‌ی آن بودجه‌های تحقیقاتی کلان کنار بگذارد. این ایرانی فاقد قدرت بود که در ظاهر تهدیدی برای هیچکس محسوب نمی‌شد و به همین لحاظ قدرتمندان نیز آنرا به چیزی نمی‌گرفتند. این ایران مساجد، دسته‌های سینه زنی، زاغه‌ها، بازارچه‌ها، روستاییان، کارگران، و بی‌نویان بود. نه پیوند اقتصادی و نه مطالعه‌ی آماری، بلکه تنها زندگی در میان این محرومان بود که می‌توانست سرنخی از طرز فکرشان به دست دهد.»^(۴)

ترکیب طبقاتی نوین جامعه برآیندی بود از سیاست‌های اقتصادی دولت در سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی. شاه این امکان را داشت که پس از فرونشستن بحران ۱۹۶۳ مشروعیت دولت را به آن بازگرداند. در حقیقت، برنامه‌ی اصلاحات یا «انقلاب سفید» («انقلاب شاه و ملت») به همین منظور به اجرا گذاشته شد، تا هم اعتراضات مردمی را بخواباند (احتمال انقلاب واقعی) و هم راه توسعه‌ی صنعتی را برای سرمایه‌داری نوپای ایران هموار کند. هدف اصلاحات شاهانه متحول کردن ساختار طبقاتی یک جامعه‌ی فئودالی و تغییر بنیادی در پایه‌های طبقاتی رژیم بود، یعنی تحول به سمت یک هیأت حاکمه‌ی سرمایه دار و پدیدآوردن طبقه‌ی متوسط جدیدی که از لحاظ ایدئولوژیک و منافع مادی خود را مدیون و پشتیبان شاه بداند. این نسخه‌ای

^{۴۱} - نگاه کنید به ص ۱۴ از کتاب محسن میلانی، در اینجا:

Mohsen M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution* (Westview Press, 1988), p. 14

بود که به سفارش مشاوران اقتصادی جان اف کندی برای کشورهای آمریکایی لاتین تجویز شده بود تا آنها را از ویروس انقلاب کوبا در امان نگه دارد^{۵۱}). همین نسخه توسط کندی و علی امینی به شاه تحمیل شد. مدرنیزاسیون اقتصادی شاه، حتا به گفته‌ی تاریخنگاران انتقادگر و چپ، برنامه‌ای نسبتاً موفق بود و ایران را از لحاظ صنعتی و توسعه‌ی شهری، به یاری درآمد نفت و کارشناسان تکنوکرات تازه نفس، ظرف یک دهه به اندازه‌ی یک قرن جلو برد. پرواند آبراهامیان از آن به عنوان «یک انقلاب صنعتی کوچک» یاد می‌کند.^{۵۲} اما این رشد اقتصادی نه با تعادل در رفاه همراه بود و نه با دموکراسی سیاسی.

ایدئولوگ‌های رژیم شاه، به ظاهر اقتصادی را تبلیغ می‌کردند که به آن «تریکل داون» (trickle down) می‌گویند، به این معنی که با رشد اقتصادی کشور، همه‌ی مردم از هر طبقه و گروه، سهم بیشتری از دارایی‌ی کل برمی‌داشتند و همه، بی‌توجه به جایگاه آنها در هِرم طبقاتی، وضع‌شان از گذشته بهتر و بهتر می‌شد. اما حقیقت این بود که ساختار اقتصاد نفتی، نظام ارباب سالاری دربار، پارتی بازی و فساد، و وابستگی به امپریالیسم، باعث افزایش فاصله‌ی طبقاتی شد به نحوی که کنده شدگان از روستا و پرتاب شده به حاشیه‌ی شهرها، کم درآمدان و پایین شهری‌ها (همان ایران سومی که میلانی در بالا به آن اشاره کرد)، خود را محروم‌تر از گذشته می‌دیدند.

ترکیب طبقاتی برحسب جمعیت کشور، طبق جدولی که پرواند آبراهامیان فراهم کرده، چنین بود:

الف) طبقه‌ی بالا، یک درصد جمعیت (متشکل از خاندان پهلوی، سران ارتش، رده‌ی بالایی بوروکراسی دولتی، و سرمایه‌داران مرتبط با دربار).

ب) طبقه‌ی متوسط سنتی (صاحب کسب و کار خود) ۱۳ درصد جمعیت (متشکل از روحانیان، بازاریان، صاحبان کارگاه‌ها و کارخانه‌های کوچک، کشاورزان تجاری).

^{۵۱} - فرده‌الیدی، همان، ص ۲۶ و ص ۴۴

^{۵۲} - پرواند آبراهامیان، همان، ص ۱۳۳

ج) طبقه‌ی متوسط جدید (حقوق بگیران) ۱۰ درصد جمعیت (متشکل از کارشناسان و صاحبان حرف، کارمندان دولتی، دفتریان، و دانشجویان)

ه) طبقه‌ی پایین روستایی، ۴۵ درصد جمعیت (متشکل از روستاییان زمیندار، روستاییان صاحب حق بر زمین، روستاییان فاقد زمین، و بیکاران روستایی).

و) طبقه‌ی پایین شهری، ۳۲ درصد جمعیت (متشکل از کارگران صنعتی، کارگران کارخانه‌های کوچک، کارگران کارگاهها، کارگران ساختمانی، دست‌فروشان، و بیکاران شهری).^(۱۷)

فرد هالیدی به نقل از گزارش انستیتوی هادسن می نویسد، «علازم درآمد کلان نفت و تزریق آن به اقتصاد کشور، در سالهای نخست دهه‌ی ۱۹۷۰ وضعیت بهداشت و سلامت ایرانیان چندان تفاوتی با کشورهای دیگر آسیایی نداشت که قاعدتاً می بایست [به خاطر فقر] وضع شان بدتر باشد. طول متوسط عمر ۵۰ سال بود یعنی یک سال کمتر از طول متوسط عمر در هند؛ و نرخ مرگ‌ومیر اطفال ۱۳۹ در هزار، یعنی بازهم مشابه نرخ هندوستان، بود.»^(۱۸)

فساد

«فساد» چیست؟ منظور در اینجا — آنطور که اسلام‌گرایان تبلیغ می کردند — فساد اخلاقی، بی بندوباری، و غریزدگی نیست. به گفته‌ی فرد هالیدی، «یکی از وجوه تشکیل دهنده‌ی نظام شاهی، که معمولاً همراه با چنین سیستم‌هایی می آید فساد بود. فساد عبارت است از سیستمی که در آن (الف) مقامات دولتی می توانستند مقادیر قابل توجهی از دارایی دولتی و تسهیلات آنرا برای پرکردن جیب خود برداشت کنند؛ و (ب) مقامات دولتی می توانستند از شرکت‌هایی که خواهان قراردادهای تجاری با دولت بودند، مقدار زیادی باج بگیرند و در ازای آن امکانات دولت را در اختیار این شرکت‌های خصوصی

^{۷۱} - پرواند آبراهامیان، همان، ص ۱۴۰

^{۸۱} - فرد هالیدی، همان، ص ۱۳

بگذارند. فساد باعث می شد که درآمد وزرا و مقامات بالای ارتش چندبرابر شود، و فرصت‌های طلایی بزرگی در اختیار خویشاوندان نزدیک شاه قرار گیرد. به ویژه از طریق بنیاد پهلوی، خاندان سلطنتی به منافع بسیار وسیع و محرمانه دسترسی داشت، که شامل بانک‌ها، کارخانه‌ها، کازینوها، مزارع کشت و صنعت، و هتل‌ها می شد. شرکت ملی نفت ایران صاحب یک صندوق محرمانه بود که از وجوه آن به مأموران و دوستان خود در خارج از کشور رشوه پرداخت می کرد؛ بیشتر معاملات تجاری در ایران مستلزم پرداخت رشوه‌های کلان به مقامات دربار و وزارت‌خانه‌ها بود. تشویق و اشاعه‌ی این فساد تا اندازه‌ای نشان‌دهنده‌ی فقدان مشروعیت رژیم پهلوی بود، که با این نوع امکانات و امتیازات تلاش می کرد جایگزینی برای حمایت ایدئولوژیک به وجود آورد. اما دامنه‌ی وسیع فساد، که با افزایش درآمد کشور بیشتر هم شده بود، فقط کمک می کرد که از اعتبار رژیم کم شده به انزوای سیاسی آن [در میان مردم] بیفزاید.^{۹۱}

مدرنیزاسیون بدون فرهنگ مدرن

در این ساختار سیاسی ویژه، شاه و نزدیکان دربار افسار بورژوازی صنعتی نوپای ایران را به دست داشتند و از آن غلام‌صفتی و چاکرمنشی طلب می کردند. کسانی که می بایست سکانشان را اصلی صنعت و اقتصاد کشور باشند، همزمان طوق نوکری دربار را هم می بایست به گردن بیندازند! دولت سرمایه دار شاه، بر فراز طبقه‌ی سرمایه دار و مستقل از آن، به مثابه‌ی «ارباب» این طبقه عمل می کرد. ضعف بورژوازی ایران به معنی ضعف نهادهای سیاسی بورژوا نیز بود. به جای احزاب سرمایه که مدافع جناحهای مختلف این طبقه باشند، یک حزب سراسری فرمایشی (رستاخیز) به وجود آمد که می بایست با همان ساختار ارباب سالار، طبقات مختلف مردم را به بدنه‌ی رژیم وصل کند. طبقه‌ی متوسط، تحصیل کردگان، و روشنفکران از امکان نشر عقاید خود منع شدند. چهارسال پیش از انقلاب بهمن، شاه دستور تعطیل ۹۵ درصد از مجلات

^{۹۱} - فرد هالیدی، همان صص ۵۷-۵۸

و روزنامه‌ها را داده بود.^(۲۰) دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی به جای مراکز تحقیق آزاد تبدیل به نهادهای بوروکراتیکی شدند که زیر نظر ساواک و با محافظت گارد دانشگاهی اداره می شدند. به جای پژوهشگران زبده، بوروکراتهای متملق و بادمجان دور قاب چین مقامات دانشگاهی را اشغال می کردند. دانشجویان و روشنفکران با کمترین ابراز نارضایتی سروکارشان به دخمه‌های ساواک می افتاد. محکومان سیاسی، به جای دادگاههای علنی عادی، به دادگاههای نظامی سپرده می شدند. قوهی قضاییه از عملکرد مستقل محروم شده بود.

به این ترتیب، می بینیم که رژیم شاه عامل اجرای مدرنیزاسیون صنعتی بود اما هرگز نمایندهی مدرنیته به معنی فرهنگ روشنگری، از جمله فرهنگ سیاسی روشنگر، نبود. برعکس، رژیم سلطنتی با سیاست‌های تاریک اندیشانهی سرکوب سیاسی و سانسور فرهنگی، و ترویج خرافات اساطیری باستانی، مانعی بزرگ بر سر راه مدرنیتهی ایرانی ایجاد کرد. نخستین نشانهی «مدرنیته» (و نه مدرنیزاسیون) وجود آزادی، از جمله آزادی اندیشه، است، که خلاقیت و زایش و تولید در زمینهی علم و فرهنگ و هنر به ارمغان می آورد. دوران سلطنت پهلوی، همانند طاعون سی ساله‌ی فرهنگی پس از آن، زمین سترونی بود دشمن فرهنگ روشنگرانه. از این دیدگاه، رژیم شاه میراث دار فرهنگ واپس مانده قاجار بود.

گذشته از این، بی سوادی و اعتقادات خرافی شخص شاه و دینداری طبقات نورسیدهی بورژوا که هرگز سکولاریسم فرهنگی را، نه در جامعهی مدنی و نه در مراکز آموزشی، تجربه کرده بودند، زمینه ای مساعد فراهم کرد برای آنکه نارضایتی‌ها به کانالهای دینی سوق داده شود و اسلام ایدئولوژیک کسانی چون شریعتی در میان روشنفکران، و تئولوژی سیاسی شیعی در میان عوام و پابرنه‌ها، ریشه دواند. از این دیدگاه، انقلاب دموکراتیک بهمن نیز به سرنوشت انقلاب مشروطه دچار شد.

^{۲۰} - فرد هالیدی، همان، ص ۴۹

نقش مذهب

تحول چشمگیر در ارتباط نهاد روحانیت شیعی با دربار پس از «انقلاب سفید» روی داد. تا پیش از اصلاحات شاه، به ویژه اصلاحات در زمینه‌ی مناسبات ارضی، حقوق زنان و سرپرستی اوقاف، مجتهدان عالی‌رتبه به ظاهر خود را از سیاست کنار نگه می‌داشتند یا آنکه در برابر نیروهای ملی‌گرا و احزاب چپ، علناً جانب شاه را می‌گرفتند. در جامعه‌ی نیمه فئودال و پدرسالار بومی، علما و مراجع تقلید همواره در شمار طبقات حاکم به شمار می‌آمدند. از آنجا که مدرنیزاسیون شاهی (یا «انقلاب سفید») طبقات سنتی زمیندار و بازاریان را که مؤتلف و پشتیبان روحانیت بودند تضعیف کرد، همین اصلاحات رابطه‌ی روحانیت و دربار را نیز بحرانی ساخت. دربار اکنون پشتیبان طبقاتی خود را جای دیگری جستجو می‌کرد: در سرمایه‌داری کومپرادور، طبقات متوسط جدید و متمایل به غرب، ارتش و بوروکراسی جدید، همه در پیوند با سیستم جهانی سرمایه.

به هنگام جنبش ملی شدن نفت که جامعه‌ی ایران هنوز جامعه‌ای عمدتاً مبتنی بر زمینداری و سرمایه‌ی تجاری بود، اکثر علما و مراجع تقلید بزرگ، در مخالفت با این جنبش و رهبران مصدق، جانب دربار را گرفتند. آیت الله سیدابوالقاسم کاشانی یکی از قدرتمندترین رهبران دینی و سخنگوی مجلس در دوره‌ی اوجگیری جنبش مصدقی، هراسان از نفوذ چپ، دست یاری به سوی کودتاگران دراز کرد. او در گفتگویی با یک روزنامه‌ی مصری گفت، «پادشاه ما با ملک فاروق پادشاه مصر فرق می‌کند. شاه ایران نه فاسد است و نه مثل فاروق طمع‌کار و خودکامه. پادشاه ایران مردی تحصیل کرده و هوشمند است.»^(۲۱)

به هنگام کودتای ۲۸ مرداد، کاشانی با همکاری آیت الله محمد بهبهانی جمعیتی از اوباش و ارتشیان را در خیابانها به راه انداختند تا دفاتر جبهه‌ی

^{۲۱} - میثاق پارسا، به نقل از روزنامه‌ی اطلاعات، سی‌ام مارس ۱۹۵۳، در اینجا:

Misagh Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution* (Rutgers University Press, 1989), p. 192

ملی و خانه‌های رهبران آنها را تخریب کنند.^(۲۲) پس از پیروزی کودتاگران، کاشانی، بهبهانی و بزرگ‌ترین مرجع تقلید وقت آیت الله سید محمدحسین بروجردی و مدرسه‌ی فیضیه‌ی قم از شاه و ارتش حمایت کردند. بروجردی با تلگرامهای خود به شاه در ایتالیا و به ژنرال زاهدی سرکرده‌ی کودتا، از اینکه آنها «آبرو و حیثیت اسلام» را دوباره احیا خواهند کرد ابراز خشنودی کرد.^(۲۳) پس از کودتا قدرت و مقام روحانیت تحکیم گشت و آنها موفق شدند کارزار ضدبهائیت خود را به نحو مؤثرتری به جلو ببرند. برنامه‌های منظم رادیویی آقای فلسفی علیه بهائیت و تهاجم ارتش به رهبری ژنرال باتمانقلیچ به مرکز بهاییان و تخریب ساختمان آن بخشی از این کارزار بود.^(۲۴)

با آغاز «انقلاب سفید»، روحانیت به دفاع از منافع خود و طبقات حامی اش، با شاه به مخالفت برخاست. آیت الله بروجردی یک سال قبل از مرگ در نامه‌ای به آقای بهبهانی شاکی شد که لوایح مربوط به اصلاحات، «با قوانین دین مقدس اسلام مغایرت دارد.» او از بهبهانی خواست که به مجلس فشار آورد تا لوایح تصویب نشوند.^(۲۵) آیت الله شریعتمداری و آیت الله محمدرضا گلپایگانی به طور اخص از شاه تقاضا کردند حق رأی زنان را ملغا کند.^(۲۶)

نه مجلس و نه کابینه‌های اقبال و شریف امامی موفق نشدند از پس روحانیت برآیند. تنها پس از مرگ آیت الله بروجردی، با فشار ایالات متحده، و انتصاب علی امینی به ریاست کابینه، با همکاری وزیر کشاورزی پر قدرت اش حسن ارسنجانی، اصلاحات ارضی و اصلاحات مربوط به حقوق زنان و دهقانان به تدریج به جریان افتاد. اما در آغاز کار نیز روحانیت از چنان قدرتی برخوردار

^{۲۲} - میثاق پارسا به نقل از پژوهش‌های ریچارد کاتم و شاهرخ اخوی، همان، ص ۱۹۲

^{۲۳} - میثاق پارسا به نقل از اطلاعات ماههای اوت و سپتامبر ۱۹۵۳ و پژوهش خانم هماناقل در شماره‌های ۱، ۲، و ص نشریه جهان (۱۹۸۲)

^{۲۴} - میثاق پارسا، همان، ص ۱۹۴ و شاهرخ اخوی، در اینجا:

Shahrokh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albany State University of New York Press), p. 76

^{۲۵} - رجوع کنید به متن نامه‌ی آقای بروجردی در مقاله‌ی ویلم فلور، در اینجا:

Willem M. Floor, "Revolutionary Character of the Ulama", in Nikki R. Keddie, ed. *Religion and Politics in Iran* (Yale University Press, 1983), p. 77.

^{۲۶} - میثاق پارسا، همان، ص ۱۹۵

بود که امینی برای جلب حمایت آن شخصاً به قم رفت. امینی به دست بوس کاشانی در بیمارستان رفت و عکس او در همین حالت در روزنامه‌ها به چاپ رسید. امینی شخصاً راهی زیارت حرم امام رضا شد تا از مخالفت روحانیان بکاهد.^(۲۷) این تلاش‌ها در عمل بیهوده از آب درآمدند. مشابه همین رفتار را ما در آستانه‌ی انقلاب بهمن از سوی امینی پیر و رهبران سالخورده‌ی جبهه‌ی ملی در آستانبوسی آیت الله خمینی شاهد بودیم.

فرد هالیدی در همان سالهای پیش از انقلاب بهمن نوشت، «[پس از انقلاب سفید]، تحولی در قدرت رهبران دینی، علما و ملایان، به وجود آمده که باعث شده آنها در جریان اصلاحات، املاک خود را از دست بدهند و درآمدشان منحصر به اعانه‌های پیروان‌شان شود؛ همزمان، با توسعه‌ی بانکها و سایر نهادهای اعتباری و مالی دولتی و بخش مدرن تجاری، از قدرت بازار نیز کاسته شده است، هرچند هنوز یک سوم واردات و دوسوم خرده فروشی در دست بازار است.»^(۲۸)

فرد هالیدی توضیح می‌دهد که طی سالهای آخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی، هرچند روحانیت در زمینه‌های حقوق و مراکز آموزشی تضعیف شد، اما در همین سالها جنب و جوشی در فعالیت‌های مذهبی و مقاومت فرهنگی در برابر نفوذ غرب و ارزش‌های مدرن در میان طبقات عامه مشهود بود. هالیدی می‌نویسد، «هرچند بالا رفتن درآمد نفت موقعیت مالی رژیم شاه را بهتر کرد، اما به نهادهای اسلامی نیز مدد رساند. تعداد زائران شهر مشهد از ۲۳۲ هزار نفر در سال ۱۹۶۶-۱۹۶۷ به ۳ میلیون و پانصد هزار نفر در سال ۱۹۷۶-۱۹۷۷ (دو سال قبل از انقلاب) رسید. کمک بازاریان به مراجع روحانی به شکل زکات از مالیات آنها به دولت فزون تر بود. تعداد ۸۰ هزار مسجد [در همان سالها] و ۱۲۰۰ زیارتگاه شبکه‌ای را با حمایت مستمر مالی شکل می‌

^{۲۷} - ویلم فلور، همان، ص ۸۰

^{۲۸} - فرد هالیدی، منبع ذکر شده در پانویشت ۶، ص ۱۵

دادند که مقاومت در برابر سیاست‌های رژیم را زنده نگه می داشت. . . . پس از سال ۱۹۷۳، مساجد به طور روزافزون تبدیل به نهادهای اعتراضی شدند.» (۲۹)

در همین سالها، تعداد زیادی از روحانیان مبارز با شاه به زندان افتادند، از جمله طالقانی، زنجانی، و منتظری. آیت الله محمدرضا سعیدی و آیت الله غفاری به دست ساواک کشته شدند. بنا به نوشته‌ی میثاق پارسا، «در سال ۱۹۷۵ [سه سال قبل از انقلاب]، حدود هفتاد تن روحانی در زندان یا تبعید به سر می بردند، از جمله آیت الله ها مشکینی، مهدوی کنی، لاهوتی، و حجت الاسلام هاشمی رفسنجانی. آیت الله طباطبایی قمی در خانه اش به مدت ده سال تحت نظر بود و به هنگام بیماری اجازه‌ی بازدید پزشک را به او ندادند.» (۳۰) با شروع تظاهرات خیابانی و آغاز درگیری های خونین مردم با پلیس و ارتش و کشته شدن تعداد زیادی در شهرهای شیراز و اصفهان و مشهد، بخشی از مراجع دینی، به ویژه آیت الله شریعتمداری و آیت الله شیرازی و برخی از علمای مشهد، دعوت به آرامش و صلح و سازش کردند اما جرقه‌ی انقلاب زده شده بود و مردم به طور روزافزون خواهان رهبری بودند که انقلاب را هدایت کند نه سازش با رژیم را. آنها کسی را می خواستند که در هیچ یک از اقدامات مصالحه جویانه شرکت نکند تا زمانی که شخص شاه از قدرت پایین کشیده شود.

^{۲۹} - فرد هالیدی، همان، ص ۱۸-۱۹

^{۳۰} - میثاق پارسا، همان، ص ۱۹۸

بخش دوازدهم

انقلاب همچون یک جنبش فرهنگی¹

خمینی چگونه رهبر شد؟

خصلت انقلاب چه بود؟

در تلاطم روزهای انقلابی سال ۱۳۵۷، در آستانه فروپاشی کامل ساختارهای حکومتی سلطنت در ایران، هنگامی که بر همه نیروهای سیاسی (به ویژه چپگرایان) مسلم شده بود که «وضعیت انقلابی» [با تعریف کلاسیک] فرارسیده؛ و در گرماگرم اندیشیدن و عمل کردن به اشکال و شیوه های مؤثر مبارزه، این نیروها هنوز پاسخی کامل به پرسش هایی که تعیین کننده سمت گیری آینده آنها بود نداده بودند.

خصلت این انقلاب چیست؟ صف نیروهای ضدسلطنتی متشکل از کدام گروه های اجتماعی است؟ خواسته های متمایز هر کدام از این گروه ها، قشرها، و طبقات، و دلایل شرکت شان در انقلاب کدام است؟ انقلاب چه «مراحلی» را باید طی کند تا بتوان آن را یک انقلاب «پیروزمند» نامید؟

در کشاکش «انقلاب» و «ضد انقلاب»، نقش افراد را چگونه باید ارزیابی کرد، نقش شاه، خمینی، سرکردگان ارتش، و رهبران سازمان های سیاسی غیردینی؟

و بالاخره، «وظایف ما» در این انقلاب کدام اند؟

¹ در پاییز سال ۱۳۶۸، یک نشریه ویژه بررسی های جامعه شناسی به نام «کنکاش - درگستره تاریخ و سیاست» شماره ویژه ای به مناسبت دهمین سالگرد انقلاب بهمن پنجاه و هفت منتشر ساخت. سرمقاله این شماره {به قلم سردبیر - ع. کلانتری؛ با مشورت شورای سردبیری: ع. میرسپاسی؛ م. مشایخی؛ م. بروجردی؛ م. رضوی؛ س. ساعتچی} پرسش هایی را در باره ماهیت انقلاب بهمن و چگونگی رهبری آیت الله خمینی مطرح ساخت که برخی از آنها شاید امروزه نیز - با توجه به بحران سیاسی کنونی و نقش «جنبش حقوق مدنی و حقوق سیاسی» مردم (همان جنبش سبز) - قابل مطرح کردن باشند. بخش هایی از این مقاله را در اینجا می آوریم.

در روزها و ماه‌هایی که از پی زمستان ۵۷ آمد، به تدریج برای این پرسش‌ها پاسخ‌هایی فراهم شد. اعتبار این پاسخ‌ها در فراز و نشیب ده ساله [و اکنون سی ساله] تا چه حد پایدار ماند و تا چه میزان ساقط شد؟

در تعیین «خصلت» انقلاب، سؤال این بود که آیا جنبش انقلابی ۵۷ ادامه منطقی و مکمل انقلاب ناکام مشروطه و جنبش ملی مصدقی است که می‌باید به استقلال ملی، تشکیل دموکراسی پارلمانی، و حکومت قانون بینجامد؟ [یعنی کسب حقوق مدنی و سیاسی متداول در دموکراسی‌های لیبرال] یا اینکه این انقلاب می‌تواند و باید فراتر از این‌ها، به سمت «عدالت اجتماعی» و نظامی برابرخواهانه برود [در تفکر چپ: با سلب مالکیت از سرمایه داران وابسته و زمین داران بزرگ] و نظامی عادلانه برای «زحمت کشان» [مستضعفان، پابرنه‌ها، «کوخ نشین‌ها»؛ یا «پرولتاریا و روستاییان»] برپا دارد؟

برای پاسخ دادن به این پرسش، جدا از تمایلات و آرزوهای قلبی افراد، به تحقیقاتی جامعه‌شناسانه نیاز داشتیم. بررسی‌هایی که به ارزیابی رشد سرمایه داری در ایران، فرهنگ سیاسی طبقات متوسط شهری، کارگران صنعتی و کشاورزی، و روشنفکران فنی، اداری، و کارمندان دولتی بپردازد و سابقه، توان، و نفوذ سازمانهای سیاسی وابسته به این گروههای اجتماعی را بسنجد.

در چنین بررسی‌ای، می‌بایست نقش خاص اقتصاد نفتی، ویژگی‌های دستگاه سیاسی حاکم (شاه)، نقش زمین‌داری پیشاسرمایه‌داری (فئودالی)، نقش عشایر و ایلات، مسایل مربوط به ملیت‌های غیرفارس، نقش زحمت‌کشان فصلی و فقرزدگان زاغه‌نشین، و بسیاری مسایل دیگرهم روشن می‌شد. اما چنین تحلیل‌های علمی‌ای در دسترس نبود؛ و جنبش در خیابان‌ها آغاز شده بود!

کدام گروه‌های اجتماعی، و به چه دلایلی، به جنبش اعتراضی در خیابانها پیوستند؟ برای پاسخ، آیا تأکید اصلی می‌بایست بر علت‌های اقتصادی و تحلیل طبقاتی استوار باشد (یعنی شکاف میان فقیر و غنی؛ تهی‌دستی

کارگران و نیمه پرولترها در برابر صنعت بزرگ؟ یا اینکه علت های سیاسی و فرهنگی و گروه بندی های «غیر طبقاتی» نقش عمده تری داشتند (مثل ظلم و حق کشی در قبال حقوق مدنی و حقوق سیاسی؛ همراه با اختناق و ارباب پلیس و ساواک؛ بی هویتی و بیگانگی جوانان شهری؛ مطالبات دانشجویان و سرکوب روشنفکران، نقض حقوق زنان شهری، اجحاف بر حلبی نشینان بی مسکن، سرکوب فرهنگی اقلیت های قومی)؟ کدام یک از این گروه ها فعال تر و مصمم تر عمل کردند؟ کدام گروه ها دیرتر و به آرامی به جنبش پیوستند؟ و کدام ها عمدتاً از صحنه انقلاب برکنار باقی ماندند؟

ماهیت بحران سیاسی حاکمیت

شکاف در میان طبقه حاکمه، و در پایه های رژیم، خود ناشی از چه عواملی بود؟ بن بست سیاست های اقتصادی به دنبال میلیاردها دلار کسری تجارت خارجی؟ فرار سرمایه ها؟ مشکلات توزیع و کمبود کالاها؟ تورم، به ویژه در مواردی مانند مسکن و خواربار؟ یا تسلط انگلی یک ائتلاف حکومتی (خاندان شاه) بر بیشتر فعالیت های سرمایه صنعتی و تجاری — و همزمان شکاف در داخل هیأت حاکمه، میان دربار و فاشیسم رستاخیزی از یک سو، و سرمایه داران لیبرال مآب از سوی دیگر؟

سیاست های دولت های ایالات متحده و اتحاد شوروی در سقوط شاه چه نقشی داشتند؟

نقش اسلام در سرکردگی جنبش اعتراضی

اما شاید پیچیده ترین پدیده، نقش اسلام شیعی و حضور قشر معینی از روحانیت در پیشاپیش جنبش مردمی بود، و نحوه به دست گرفتن سرکردگی این جنبش به وسیله آنها!

پیش از انقلاب بهمن، در تاریخ معاصر ایران بارها روحانیت در جنبش هایی که عمدتاً غیر دینی، ملی یا دموکراتیک، بودند شرکت کرده بود؛ مثل مشروطیت،

جنبش جنگل، ملی شدن نفت، و جنبش خرداد ۱۳۴۲؛ اما این مشارکت با تکیه عمده بر کسبه و بازاریان صورت گرفت، یا آنکه درون ساختارهای حزبی - جبهه ای متداول، و مبارزه سیاسی «از بالا» در کنار احزاب ملی؛ و در مواردی هم با تروریسم زیرزمینی (ترور حسین علی هژیر و حسن علی منصور ...).

در زمستان ۵۷ برای نخستین بار بخشی از روحانیت به رهبری آیت الله خمینی، با طرح شعار «حکومت اسلامی» (بعداً «جمهوری اسلامی»)، بدون استفاده از ارگان‌های رسمی حزبی یا ائتلافات جبهه ای با احزاب غیرمذهبی، بدون استفاده از سلاح و ارتش و قهر، با استفاده از تاکتیک‌ها، شعارها، و شبکه‌هایی منحصر به فرد، توانست رهبری خود را در قلب و ذهن و باور همه گروه‌های اجتماعی - نه تنها کاسب و بازاری، بلکه کارگر و کارمند و روشنفکر، زن و مرد و کودک و سالخورده، شهری و روستایی - مستقر کند.

این سرکردگی (هژمونی) چگونه به دست آمد؟ به اعتبار وجود شخص آیت الله خمینی؟ به خاطر فقدان دیگر سازمانها و رهبران ملی شناخته شده و صاحب نام؟

آیا این رهبری آن‌طور که برخی بعدها مدعی شدند «غصبی» بود با توطئه و نیرنگ به دست آمد؟ آیا زحمت‌کشان، طبقه متوسط، و روشنفکران غیرمذهبی همه «فریب خوردند»؟ آیا شعارها و برنامه آیت الله خمینی و روحانیان ضدشاه همه «دروغ و پوچ» بود، یا اینکه همان بود که از پیش، از سال‌ها پیش در نوشته‌های آنها اعلام شده و دستور عمل آنها قرار داشت؟

آیا رهبری ثمره «بند و بست پشت پرده»ی روحانیت و ابرقدرت‌ها بود؟ یا ثمره سال‌ها مبارزه مخفی و علنی ایدئولوژیک، تشکیلاتی، و تبلیغ و ترویج سیاسی از سوی متفکران مذهبی و روحانی در ارتباط با آیت الله خمینی در تبعید؟

رادیکالیسم جنبش و سازش‌ناپذیری آن در مراحل مختلف مبارزه، حتا در برابر حکومت نظامی و ارتش مسلح، را به چه چیز می‌توان نسبت داد؟ چه شد

که مردم، مردم کوچه و بازار، و نه اقلیتی انقلابی حرفه ای، حاضر شده بودند حتا از جان خود بگذرند؟ پدیده ای که بعدها در جریان جنگ ایران و عراق با ابعادی چندین برابر تکرار شد. تاکتیک های مبارزه شبانه روزی مردم تا چه اندازه خودجوش و فی البداهه بود و تا چه اندازه آگاهانه از جانب رهبری هدایت می شد؟ شبکه های ارتباطی رهبری و مردم کدام بودند؟ پیام ها و شعارها از کدام مجرا به نیروی مادی تبدیل می شد؟ شانس سایر نیروهای سیاسی (غیر دینی) در به دست گرفتن قدرت چه بود؟

غیرمذهبی ها در انقلاب بهمن

جنبش چپ ایران در انقلاب بهمن به دنبال چه بود، چه وظایفی را پیش روی خود می دید، و تحلیل آن از قدرت دولتی برآمده از انقلاب اسلامی چه بود؟ در جریان انقلاب، بخش بزرگی از جنبش چپ ایران که هسته های رهبری اش از درون مبارزه ی چریکی شهری بیرون آمده بود، و بخش دیگری که به فکر فعالیت سیاسی میان کارگران صنعتی افتاده بود، هنوز نمی دانستند آنچه در خیابان ها در حال رخ دادن است با تئوری ها و عمل گذشته ی این سازمان ها چه ارتباطی دارد. به عنوان سازمان های پیشاپیش مسلح و رزمی، در حالیکه با شجاعت در سنگرهای مبارزه ی روزانه با نیروهای شاهی می جنگیدند و جان می باختند، نمی دانستند که «پیشاهنگ» جنبش انقلابی اند یا آنکه جنبش آنها را به دنبال خود می کشاند.

همین ابهام باعث شد که در روزهای بحرانی آینده، وقت بسیاری از نیروهای چپ به بازبینی و ارزیابی «مشی چریکی» (یا برعکس «اکنونیسم کارگری») مشغول شود؛ و این طبیعی بود. حاصل جمع بندی این ارزیابی ها چه بود؟ پایه گیری وسیع و رو به رشد سازمان های چریکی، به ویژه چریک های فدایی خلق و مجاهدین خلق، پس از انقلاب ناشی از چه بود؟ اگر جنگ انقلابی علیه سلطنت به درازا می کشید آیا این نیروها شانس بیشتری برای در دست گرفتن قدرت نمی داشتند؟ آیا در آن صورت «مشی چریکی» که چنین سرمایه ی سیاسی ای را سبب شده بود، مثبت تر ارزیابی نمی شد؟ چرا به فاصله ی

کوتاهی پس از استقرار «جمهوری اسلامی»، اکثریت جنبش فدایی تسلیم
تفکر و مشی حزب توده شد؟

مبارزه با لیبرال‌ها برای «قطع کامل نفوذ امپریالیسم»

پس از قیام بهمن، همه‌ی سازمانهای چپ ایران یک اصل را مسلم فرض
می‌کردند و آن این بود: برای پیروزی یک انقلاب دموکراتیک، سقوط سلطنت
به تنهایی کافی نیست بلکه باید «امپریالیسم» را هم از ایران بیرون کرد. پس
می‌بایست نشان کرد که کدام نیروها پس از سقوط سلطنت، انقلاب را تمام
شده دانسته و مردم را به خانه‌هایشان عودت خواهند داد، و کدام نیروها «تا
قطع کامل نفوذ امپریالیسم» به مبارزه ادامه می‌دهند.

«قطع کامل نفوذ امپریالیسم» در چشم‌انداز چپ ایران به چه معنی بود؟ سلب
مالکیت از سرمایه‌داران {به اصطلاح} «وابسته»، اخراج عمال و مستشاران
آمریکایی، خروج از پیمان نظامی «سنتو»، تصفیه‌ی کامل ارتش شاهنشاهی و
«درهم شکستن بوروکراسی فاسد دولتی» و مجازات سرکردگان آنها، دولتی
کردن مالکیت شرکت‌های بزرگ، بانک‌ها، و سایر بنگاه‌های سرمایه‌داری، حل
مسأله‌ی ارضی، و بالاخره تشکیل دولتی به نام «جمهوری دموکراتیک خلق».
ویتنام و کوبا همچنان الگوهای اصلی و راهنمای برنامه و عمل سازمان‌های
انقلابی چپ ایران بودند.

این سازمان‌ها که خود را نماینده، سخنگو، و «پیشاهنگ» طبقه‌ی کارگر ایران
می‌دانستند، اما هنوز پیوندی جدی با این طبقه ایجاد نکرده بودند، معتقد
بودند تنها با رهبری نمایندگان «پرولتاریا»، یعنی خودشان، انقلاب به پیروزی
واقعی می‌رسد. بنابراین، بخش عمده‌ی ای از مباحث آنها بر سر این نکته بود که
انقلاب چه می‌باید باشد و نه آنکه چه هست: انقلاب دموکراتیک «توده‌ای» یا
«دموکراتیک نوین» و به رهبری «پرولتاریا».

به تقلید از شعار بلشویک‌ها در انقلاب روسیه، بخشی از جنبش چپ ایران هم
شعار «پیش به سوی دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریا و دهقانان» را می‌داد.

غالب تحلیل‌ها و دیدگاه‌های چپ ایرانی متأثر بود از مارکسیسم عامیانه‌ی استالینی یا مائویستی. علاوه بر آن، همین تحلیل‌ها نیز به شکل فورمول‌های کتابی عرضه می‌شد که از روخوانی آثار کلاسیک مارکسیسم - لنینیسم استخراج شده بود، آنهم با زبانی که اساساً ظرفیت روشن‌گری و تبلیغ وسیع مردمی نداشت. مردم از زبان و اصطلاحات مارکسیسم روسی و چینی و کوبایی چیزی دستگیرشان نمی‌شد.

بر سر ماهیت رژیم اسلامی و «وظایف انقلابیان در قبال آن»، در درون هر کدام از سازمان‌های انقلابی چپ طیفی از دیدگاه‌های متفاوت وجود داشت و مدام صحبت از «مبارزه‌ی ایدئولوژیک» به میان می‌آمد. عده ای آیت الله خمینی را نماینده‌ی «خرده بورژوازی مرفه» می‌دانستند؛ عده ای او را نماینده‌ی «خرده بورژوازی سنتی عقب مانده»، یا «بورژوازی تجاری بازار»، یا نماینده‌ی «عناصر بی طبقه‌ی حاشیه نشین و لومپن پرولتاریا» می‌پنداشتند. بخشی از چپگرایان خمینی را سرکرده‌ی «یک کاست حکومتی» متشکل از روحانیت طرفدار ولایت فقیه می‌دانست.

عده ای هم بودند که آیت الله را فقط یک «مصلح اجتماعی» خطاب می‌کردند که آلت دست «بورژوازی وابسته» شده است. گروهی معتقد بودند از آنجا که {به اصطلاح} «ماشین دولتی سرمایه داری وابسته» دست نخورده باقی مانده، پس دولت و حاکمیت اسلامی عوامل امپریالیسم هستند و باید هرچه زودتر سرنگون شوند.

عده ای دیگر بحث می‌کردند که نهادهای انقلابی مسلح و شوراها که «از پایین» و در جریان انقلاب شکل گرفته بودند ارگانهای اصلی حکومت هستند، نه ارتش و پلیس و دستگاه اداری سابق. پس قدرت در دست «خرده بورژوازی رادیکال» است که زیر رهبری خمینی با امپریالیسم به نبرد برخاسته؛ این عده می‌گفتند چون هنوز در ایران زمان برقراری «دیکتاتوری پرولتاریا» فرا نرسیده، پس «نیروهای بینابینی» هم می‌توانند انقلابی باشند؛ در این مرحله (فقط در

این مرحله) خرده بورژوازی «متحد طبیعی» کارگران است. پس می‌شد به طور مشروط از «جناح ضد امپریالیست» روحانیت در مقابل «لیبرال‌ها» دفاع کرد.

اما بلافاصله تأکید می‌شد که اتحاد پرولتاریا و خرده بورژوازی «موقتی و مشروط» است؛ پرولتاریا باید به زودی بر «تزلزل و ناستواری خرده بورژوازی» غلبه کند و انقلاب را به پیروزی نهایی برساند. چنین استدلال می‌شد که چون خرده بورژوازی برنامه‌ی مستقل اجتماعی و اقتصادی ندارد، یا زیر رهبری پرولتاریا (یعنی همین چپگرایان) قرار می‌گیرد، یا زیر رهبری «بورژوازی وابسته»؛ و راه سومی در کار نیست. شق اول که منتفی است؛ پس حکومت اسلامیِ خرده بورژوا، چه بخواهد چه نخواهد، به «دامن امپریالیسم» بر می‌گردد و چپ‌ها باید از هم اکنون به تدارک قیام بعدی بپردازند.

استالینیسیم کهنه کار

در میان این همه سردرگمی نظری و ناروشنی در عمل، حزب توده فورمول‌های از پیش آماده و وارداتی خودش را داشت و ریش سفیدانه به چپ انقلابی توصیه می‌کرد که انقلاب را از «حرکت آخر» آن شروع نکنند: یعنی صف کوچک روشنفکری و کارگریِ خودشان یک طرف، و تمامی «توده‌ی ارتجاعی» در طرف دیگر. «توده ای‌ها» می‌گفتند بیاییم و حساب‌گرانه توازن قوا را بسنجیم. عاقلانه آن است که «از درون» مبارزه کنیم. با بیشترین متحدان آغاز کنیم و بعد سرفرصت به یک یک دشمنان بپردازیم. پس، اول همه در جبهه‌ی همه خلقی علیه آمریکا و «لیبرال‌ها» می‌رزمیم؛ همان لیبرال‌هایی که به جای نبرد ضدآمریکایی، «دموکراسی» را علم کرده اند تا مبارزه را از مسیر خود منحرف سازند.

مگر نه اینکه هم اکنون «خط امامی»‌ها به سختی با لیبرال‌ها و آمریکایی‌ها درافتاده اند؟ مگر نه اینکه توده‌ی مردم از آنها پشتیبانی می‌کنند؟ مگر این اقدامات رئوس برنامه‌ی «حداقل» خودتان نیست؟ پس فداییان و مجاهدین عزیز، چپگرایان انقلابی! سلاح‌ها را زمین بگذارید، مشروعیت جمهوری اسلامی

را به رسمیت بشناسید، رهبری آن را بپذیرید، با آن در هرزمینه ای همکاری کنید (با شعار «اتحاد و انتقاد»؛ تا به تدریج، در شطرنج سیاست و مبارزه «از بالا»، وقتی جاپای خود را محکم کردیم، نوبت قدرت ما هم خواهد رسید. فقط صبر داشته باشید.

اما وقتی که توازن قوا در واقعیت امر چنین بی رحمانه علیه نیروهای مترقی و دموکرات بود چه می‌بایست کرد؟ در یک سو حاکمیتی ارتجاعی و دارای وجهه‌ی مردمی (پوپولیستی)، و در سوی دیگر اقلیتی روشنفکر، چپی یا ملی‌گرا و خواهان دموکراسی. چه می‌شد کرد؟ انقلابی دیگر؟ «تعمیق مبارزه‌ی طبقاتی»؟ با کدام نیرو، با کدام امکانات؟ با رفورم و مبارزه‌ی قانونی؟ آیا حکومت بی رحم اسلامی مهلت مبارزه ٬ قانونی به کسی می‌داد؟

تحلیل از ماهیت رژیم اسلامی

در میان تحلیل‌های گوناگون چپ، چهار نظریه درباره‌ی ماهیت رژیم اسلامی از همه رایج تر بود:

(۱) پس از قیام بهمن هیچ چیز عوض نشده، ساختارهای سرمایه داری وابسته به امپریالیسم دست نخورده مانده و اقدامات ضدآمریکایی رژیم فقط «خیمه شب بازی»ی عوام فریبانه است (چریک‌های فدایی خلق؛ طرفداران اشرف دهقانی)؛

(۲) دولت جمهوری اسلامی «ملی و ترقی خواه» است زیرا از درون یک انقلاب بزرگ ضدامپریالیستی بیرون آمده، دارای مشروعیت است، با امپریالیسم در تضاد قرار دارد؛ حتا در رهبری آن جناحی «دموکرات انقلابی» وجود دارد که می‌تواند به «راه رشد غیرسرمایه داری» کشیده شود. به دنبال ضربه های مرگ‌بار سال ۱۳۶۰ علیه چپ‌گرایان، طرفداران این نظریه «تئوری استحاله» را ارائه دادند. طبق این تئوری، رژیم اسلامی در ابتدا مترقی و ضدامپریالیست بود اما به تدریج دچار استحاله‌ی راست‌گرایانه شد و جناح «واقع بین» آن، یعنی

خمینی و «خط امام» تسلیم امپریالیسم شدند (حزب توده؛ فداییان اکثریت؛ شاخه‌ی جداشده‌ی «کشتگری» ها)؛

۳) جمهوری اسلامی یک «ارگان سازش» است: خرده بورژوازی ضدامپریالیست در اتحادش با بورژوازی لیبرال (لیبرال‌ها)، به سازش کشیده شده و به زیر قیادت آن درآمده و اکنون این ارگان سازش، دست بالا را دارد. این خمینی نیست که بر رأس قدرت نشسته بلکه عناصر بورژوازی طرفدار سرمایه داری وابسته دست بالا را گرفته اند (سازمان چریک‌های فدایی اقلیت)؛ و

۴) رژیم جمهوری اسلامی رژیمی «بوناپارتیستی» است که روحانیت طرفدار ولایت فقیه به رهبری خمینی — به مثابه یک «کاست» حکومتی — میان طبقات و اقشار مانور می‌دهد بدون آنکه «نماینده»ی هیچ کدام باشد؛ و تنها به حفظ قدرت خود می‌اندیشد. برای حفظ این قدرت، مجبور است نظام سرمایه داری نفتی را هم بازتولید کند. این رژیم از همان لحظه‌ی به قدرت رسیدن سرکوبگر و فاشیست مآب بوده است (سازمان «راه کارگر»).

ارتجاع در درون انقلاب

اکثر سازمان‌های چپ انقلابی ایران در توضیح اینکه چگونه از درون یک جنبش بسیار بزرگ مردمی و انقلابی، یک رهبری ارتجاعی بیرون آمد، آنهم رهبری‌ای که مورد قبول و حمایت قلبی مردم، و برخوردار از مشروعیت نزد آنها بود، هیچ گاه به این نتیجه نرسیدند که خصلت ارتجاعی و فاشیستی در درون خود جنبش توده‌ای وجود داشت. نشانه‌هایی از این واقعیت را آنها گهگاه به عنوان «توهم توده‌ها» یا «گیج سری و اوهام» مردم انقلابی در قبال روحانیت شیعی توضیح می‌دادند.

بسیاری از مبارزان چپ و روشنفکران مترقی باور داشتند (و هنوز دارند) که سرکوب آنها نه توسط اسلامگرایان راستین، بلکه اقلیتی از پاسداران مسلح و لومپن‌های حزب الهی صورت گرفته؛ و سایر مردم محروم، به ویژه کارگران صنایع، مدافع دیدگاهها و برنامه‌های غیردینی ایشان بودند. این خود توهمی

پوپولیستی در میان چپگرایان لاییک بود. چپگرایان مدرن و دانشجویان نمی‌توانستند قبول کنند که «توده» (مالتی تود) می‌تواند خرافی و خطرناک باشد.

به خاطر خصلت کاریزماتیک و فرهنگ رهبانی جنبش مردمی، که از حمایت معنوی، ایمانی، و حتا خرافی مردم برخوردار بود، این رهبری شیعی توانست در جریان انقلاب و در فردای قیام بهمن، به طور سیستماتیک سازمان‌های دموکراتیک صنفی و سیاسی، نهضت‌های زنان، دانشجویان، روشنفکران، و اقلیت‌های قومی و دینی را نابود کند. این کار با سهولت انجام نشد، اما متأسفانه حمایت بخش بزرگی از مردم مسلمان، یا دست کم پذیرش بی طرفانه‌ی اکثریت آنها را پشتوانه‌ی خود داشت.

می‌توان به عنوان جنبه‌ای از این فرهنگ سیاسی در روان جمعی مردم، به واقعیت به بند کشیدن زنان در حجاب اسلامی – کنترل بدن زنان – و سکوت توأم با رضایت اکثر مردان مسلمان اشاره کرد. تراژدی «ما» به عنوان نیروهای روشنفکر و چپ ایران، در حقیقت تراژدی بی‌ارتباطیِ تجدد خواهان و روشنفکران مدرن با جامعه‌ی سنتی بود. سازمانهای چپ و سوسیالیست نخست تاکتیک‌های مبارزه را (مشق چریکی) به نحوی گزیدند که آنها را از حرکات آرام صنفی و دموکراتیک شهری (پیش از اوج گیری انقلاب) جدا می‌کرد؛ زبان روشنفکرانه‌ی آنها که از کتابها و جزوه‌ها گرفته شده بود با آگاهی مردم ارتباط نمی‌گرفت؛ آنها فرهنگ شفاهی و زنده‌ی مردم را نادیده گرفته، در عوض فرهنگ نامیه‌ی جزوات سیاسی را آیه وار موعظه می‌کردند و به این ترتیب «بیگانه» باقی می‌ماندند.

انقلاب همچون جنبش فرهنگی

نیروهای سازمان یافته‌ی چپ ایران هیچ‌گاه به انقلاب به عنوان یک جنبش فرهنگی – سیاسی ننگریسته بودند، بلکه همیشه به نحوی ابزاری آن را در مقطع وضعیت انقلابی، یعنی لحظه‌ی تسخیر قدرت سیاسی مورد توجه قرار

داده بودند. آنها همه‌ی استراتژی و تاکتیک خود را برای چنین لحظه‌ای، و یا
احیاناً جنگ درازمدت توده‌ای با نیروهای سلطنتی، تدارک دیده بودند.

باید دانست هرچند خود انقلاب حادثه‌ای مقطعی، معطوف به قیام خیابانی و
کسب قهرآمیز قدرت سیاسی است، اما روند کسب سرکردگی آن به قابلیت‌های
سیاسی و فرهنگی یک نیرو در سال‌های پیش از انقلاب بستگی دارد. آنچه
باعث شد فقها و قشر روحانی بتوانند در انقلاب ایران سرکردگی خود را تثبیت
کنند، نه نیروی نظامی آنها و نه چالاکی تاکتیکی شان در روز قیام، بلکه
شبکه‌ی سنتی دستگاه‌های فرهنگی آنها و زبان سیاسی برآمده از فولکلور
دینی، و همچنین وجود رهبری کاریزماتیک (فرهمندی) خمینی بود.

سازمان‌های ملی غیردینی و دموکراتیک که سنت جنبش مصدقی را پشت سر
داشتند نیز به دلایل مختلف نتوانستند نقش مهمی بازی کنند؛ از جمله
رفورمیسم در دوران انقلابی، توهم نسبت به مذهب شیعه و روحانیان، جاه
طلبی مشارکت در قدرت (قدرت شاه و قدرت خمینی)، نداشتن رهبرانی با
نفوذ اجتماعی، و فقدان جاذبه‌ی فرهنگی برای مردم محروم، پابرهنگان، و
فقرای شهری.

نیروهای چپ ایران که به طور غریزی نسبت به انحصارگری شیعی و شعارها و
اعمال ضدچپ حکومت واکنش نشان می‌دادند، علاوه بر عامل کمبود کادرهای
باتجربه‌ی سیاسی، به دلایل ایدئولوژیک نیز خصلت فاشیستی جنبش اسلامی
را دریافتند. دلایل ایدئولوژیک اینها بودند: نخست، وجود پوپولیسم (خلق
گرایی) در ایدئولوژی چپ که هر حرکت توده‌ای ضدشاهی را، بی توجه به
سمت و سو و سرکردگی آن، گرامی می‌داشت. دوم، مارکسیسمی عامیانه که
طبق آن هر نیروی «ضدامپریالیست» را به نحوی مترقی و متحد چپ به شمار
می‌آورد. و سرانجام، شاید مهم‌تر از هرچیز، حساسیت کم در برابر نقض
دموکراسی، به خاطر سنت استالینیستی چپ ایران.

به خاطر همین عوامل، فاشیسم بومی گرای ضدامپریالیستی — که پیش از آن
در قالب پول پوتیسم، بعثیسم عربی، جنبش امل و فداییان اسلام و نظایر آنها

خود را نشان داده بود و این بار در قالب حزب الله خط امامی — هنوز پدیده‌ی شناخته شده ای نبود. تنها تعداد انگشت شماری از روشنفکران مارکسیست در نشریاتی نظیر «رهایی»، «اتحاد چپ»، و «سلسله بحث‌های راه کارگر» اهمیت این پدیده را دریافته بودند.

اما اگر همه‌ی نیروهای سازمان یافته‌ی چپ از همان ابتدا نیز پنداشت روشن و واقع‌بینانه ای از انقلاب اسلامی، رهبری، و دولت آن می‌داشتند، راه مبارزه چه می‌توانست باشد؟ به دست گرفتن سلاح و مبارزه از طریق هسته‌های مسلح و خانه‌های تیمی؟ پناه بردن به میان اقلیت‌های قومی در کردستان، ترکمن صحرا، بلوچستان، و آغاز جنگی درازمدت و فرسایشی؟ توطئه‌های نظامی و کودتاگری؟ یا با توجه به توازن منفی قوا، تلاش برای تشکیل ائتلاف بزرگی از همه‌ی نیروهای ضد حکومت اسلامی با برنامه‌ی عمل دموکراتیک و ملی برای دفاع از آزادی‌های سیاسی و حقوق مدنی، افشاگری آرام سیاسی، مبارزه‌ی قانونی و رفورمیسم؟ می‌توان گفت همه‌ی این راه‌ها آزمون شد و، چه تلخ، همه به شکست انجامید.

دین خویی در برابر فرهنگ لیبرالی

شکست انقلاب دموکراتیک در ایران و برآمدن فاشیسم اسلامی از درون آن بسیاری از روشنفکران سکولار و چپ را به این نتیجه رساند که یک انقلاب اجتماعی باید یک جنبش فرهنگی — سیاسی وسیع را پشتوانه‌ی خود داشته باشد، و گرنه در مبارزه‌ی احزاب و سازمان‌ها برای کسب قدرت، تمایلات دیکتاتوری و ضددموکراتیک حتا چپ انقلابی را هم در برخواهد گرفت. فرهنگ در این تعبیر نه تنها به خصلت‌های امروزی سنت به عنوان زیرساخت رفتار اجتماعی مردم اشاره می‌کند، بلکه سایر جنبه‌های زندگی هرروزه‌ی گروه‌های اجتماعی، اخلاقیات جمعی، آداب کسب و کار، چگونگی ترتیبات فضای زیستی و سکونت آنها، تلقی گروه‌های اجتماعی از «زندگی خوب»، «سعادت»، «عدالت»، نحوه‌ی انتقال اطلاعات در افواه و افکار عمومی، فولکلور یا هنرهای مردم پسند جدید، محتوای رسانه‌های گروهی، فهم روابط قدرت در سطوح

غیرسیاسی، مشاورت و مشارکت در سطوح محلی زندگی روزمره، و تضادهای ناشی از برخورد سنت‌ها با فرهنگ متجدد و مدرنیت غربی را شامل می‌شود.

بخشی از نیروهای سکولار و چپ که نکات بالا را برای مبارزه‌ی سیاسی بی‌اهمیت می‌دانند، معتقداند در کشورهای توسعه نیافته، با خیل جمعیت روستایی و حکومت‌های سرکوبگر و وابسته به غرب، فرصت و امکان فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی آزاد وجود ندارد؛ کارزار روشنگرانه و کسب مشروعیت در میان مردم — همانند دموکراسی‌های غربی — امکان پذیر نیست. بنابر این، استراتژی تحول سیاسی نمی‌تواند متأثر از کسانی چون آنتونیو گرامشی باشد که نقش ویژه‌ای برای جامعه‌ی مدنی و کارکنان فرهنگی و روشنفکران قایل بود. طبق این دید، «مشروعیت» و سرکردگی فرهنگی تنها پس از کسب قدرت به دست می‌آید.

تأکید بر جنبش فرهنگی در تئوری و استراتژی، الزاماً به معنی نفی تعیین‌های اقتصادی و مبارزات طبقاتی یا حزبی نیست. همین طور می‌دانیم زمانی که سرکوب و اختناق به شیوه‌ی اصلی حکومت تبدیل می‌شوند، دیگر استراتژی‌های «لیگالیستی» (در چارچوب قانون موجود) اثری نخواهند داشت. هدف از تأکید بر جنبش فرهنگی روشنگرانه، دخالت در دو سطح از فعالیت سیاسی است: در سطح اخص غنی کردن فرهنگ سیاسی و تئوریک روشنفکران («اینتملی گن سیای» سکولار)؛ و در سطح وسیع تر، تحول و دموکراتیزه کردن فرهنگ سیاسی عامه‌ی مردم که روشنفکران، رسانه‌ها، و سازمانهای دموکراتیک واسطه‌ی تماس با آنها هستند. اگر چنین کوششی ثمر دهد، در آینده از خطر نخبه پروری و استالینیسم، یا برعکس خطر پوپولیسم کور کاسته می‌شود، پوپولیسمی که رهبران دموکرات را در می‌نوردد و «دماگوگ»‌ها و عوام فریبان و شیادان را بر سر کار می‌آورد. //

منبع: کنکاش — در گسترده‌ی تاریخ و سیاست؛ دفتر پنجم، پاییز ۱۳۶۸، سپتامبر ۱۹۸۹.

بخش سیزدهم

کار روشنفکری و قدرت

در اینکه «قدرت» چیست و در کجای سامان اجتماعی لانه کرده، روشنفکران آراء یکسان ندارند. در اینکه خود «روشنفکر» کیست و در چه مرحله از تاریخ و به چه منظور پا به عرصه‌ی اجتماعی نهاده نیز اتفاق نظری وجود ندارد. در نتیجه، اندیشیدن در باره‌ی رابطه‌ی روشنفکر و قدرت می‌تواند ما را از دهها مسیر به صدها نتیجه‌ی مختلف یا متضاد بکشاند. حاصلی ندارد اگر اینجا به شیوه‌ی درسنامه‌های دانشگاهی تعاریف را ردیف کنیم با شاخ و برگ‌های فرعی بسیار، بدون آنکه از خود بپرسیم به دنبال چه می‌گردیم، چرا رابطه با قدرت نزد روشنفکر ایرانی در این برهه از زمان همچون یک «امر بفرنج» به نظر می‌رسد، یا که باید به نظر رسد. چرا مثلاً از رابطه‌ی زنان با قدرت نمی‌پرسیم، یا رابطه‌ی جوانان، یا کارگران، یا بازاریان، یا سایر اصناف؟ روشن است که این پرسش را خود روشنفکران [ایرانی] اند که در مقابل خود گذاشته‌اند؛ روشنفکرانی که به نحوی «آلوده»ی سیاست شده‌اند، از قدرت بازی خورده‌اند، بر قدرت قیام کرده‌اند، با قدرت کنار آمده‌اند، از قدرت بیرون رانده شده‌اند، بر قدرت سوار شده‌اند، قدرت سوار آنها شده است، قدرت مسخ شان کرده، قدرت معروف شان کرده، قدرت اخته شان کرده، قدرت فربه شان کرده، بلندگو و منبر به آنها داده، یا قلم شان راشکسته، مدال و جایزه‌ی داده یا خون شان را ریخته، ارشادشان کرده، به تعزیرشان کشیده، اغوای شان نموده یا دم به دم به ناموس فکری آنها تجاوز کرده است. داستان مکرری که دستکم از زمان مشروطه، یا شاید بهتر باشد بگوییم از زمان تأسیس دارالفنون، یا از زمان کشتار و سرکوب جنبش روشنگر باب به دست صدراعظم روشنگر قدرت مدار، تاریخ روشنفکری مدرن ما را رقم می‌زند.

بحرانی فرامی رسد، گردبادی در می گیرد، روشنفکران به میان هیاهو و غوغا پرتاب می شوند، و از خود می پرسند «مسئولیت روشنفکری»ی ما چیست، چه باید کرد؟ یک جنگ استعماری، یک نبرد آزادی بخش، یک کودتا، یک انقلاب، یک جنبش حقوق مدنی — چه باید کرد؟ روشنفکر آستین‌ها را بالا می زند و، به قول سارتر، دست‌ها را آلوده می کند؛ با والاترین آمال! گردباد فرو می نشیند، غائله می خوابد، و نتیجه‌ی کار، در اکثر موارد، همانی نیست که روشنفکر در طلب اش بوده. مغبون، حالا یک گام به عقب بر می دارد و از حاشیه می پرسد، «کجای کار خراب بود، کجا را نخوانده بودم؟ چرا قدرت از لای انگشتان یاران سرید و به کف نابکاران افتاد؟ آیا خطا از من بود یا اشکال در خود "قدرت" است که در همه حال روشنفکر را به بازی می گیرد و بر زمین می زند؟»

«مسئولیت روشنفکری» یعنی چه؟

به خاطر می آوریم دوره‌هایی که روشنفکران ما متهم به بی عملی و کافه نشینی می شدند و دوره‌های دیگری که گناه عمل زدگی یا ایدئولوژی زدگی به پای شان نوشته می شد. این اتهامات از سوی خود روشنفکران می آمد. زیر تیغ دیکتاتوری، از خود انتظار داشتند به کدام یک از این دو ساز گوش فرا دهند؟ هرکس کلیشه‌ی خود را داشت و برحسب موقعیت به کارش می بُرد: «به هنگام جنایت ساکت نباید نشست!» یا «به گاه فریب و دغل، سکوت خود فضیلتی است!» شاید در شرایط اختناق سیاسی مزمّن، «مماشات با قدرت» هم در کنار «افسون قدرت» یا «وسوسه‌ی قدرت» یکی دیگر از خصوصیات روشنفکر جهان سومی باشد. این هردو خصلت اخلاقی، میراث تاریخی شیعه نیز هست که در ناخودآگاه بسیاری از ما خلیده. تقیه یا شهادت؟ جهاد یا بیعت؟ روشنفکران، مثل سلمان‌های بی مشتری که سربیکدیگر را اصلاح می کنند، دوست دارند راجع به «خیانت» و «خدمت» روشنفکران سربیکدیگر را بخورند!

دوره‌هایی پیش می‌آید که در میان روشنفکران شعار «پایان عصر ایدئولوژی» کلیشه‌ی روز می‌شود. آیا امر سیاست (تدبیر قدرت) بدون ایدئولوژی امکان پذیر است؟ این شعار یک بار در غرب به دنبال فروکش جنبش‌های اعتراضی دهه‌ی ۱۹۶۰ باب شد؛ بار دیگر هم در سالهای آخر قرن پیشین در «شرق» به دنبال فروریزش نظامهای اتحاد شوروی و اروپای شرقی. این روزها، جوانان معترض در ایران را می‌ستایند زیرا آنها ظاهراً برخلاف «نسل ما» اسیر این یا آن ایدئولوژی نیستند. این جوانها «فقط» آزادی می‌خواهند. کسانی که این شعار را می‌دهند یا به کلی از دست روشنفکران نسل پیش شاکی اند یا خود به عنوان روشنفکر، در فصل پاییزی عمر، احساس می‌کنند سالهای جوانی را بیهوده هدر داده‌اند و مسئولیت این بی‌حاصلی، این سترونی اندیشه و عمل نزد تک‌تک آنها، به گردن چیزی به نام «ایدئولوژی» بوده است. حالا نرم و متین و اهل «تساهل» شده‌اند. لیبرال شده‌اند و فراموش می‌کنند که لیبرالیسم (و لیبرتاریانیسم) از قدیمی‌ترین ایدئولوژی‌های عصر مدرن است، حتا قدیمی‌تر از سوسیالیسم. در حالیکه از عمل‌گرایی و سیاست‌زدگی و آلوده شدن به «قدرت» می‌هراسیم، از روشنفکران انتظار «رهیافت» داریم، «راهکار» می‌طلبیم، «رهنمود» می‌خواهیم؛ می‌گوییم روشنفکر باید «آسیب‌شناسی» کند و «برون‌رفت» نشان دهد! با این عبارات کلیشه‌ای، کار روشنفکری می‌شود پیدا کردن راه حل.

شاید این ضرورت تاریخی یک صدسال اخیر ما بوده، همین چاره‌یابی معطوف به عمل، اما در دهه‌های پس از انقلاب بهمن دیگر وقت آن رسیده که بپرسیم آیا «کار روشنفکری» در وهله‌ی نخست همین باید باشد؟ پاسخ من این است که نه! برای روشنفکر ایرانی، کار روشنفکری باید خود تفکر باشد. او در این زمینه است که همیشه کم می‌آورد. پس از صد و اندی سال تاریخچه‌ی روشنفکری نوین ما، این خود فکر است که به قدرت نیاز دارد. روشنفکری ما زور فکری ندارد. نشان داده که هنوز نمی‌تواند از مرحله‌ی وارد کننده و مونتاژ کننده به مرحله اندیشه ورزی پا بگذارد (از چند استثنا که بگذریم).

باید گفت اگر برخی از روشنفکران مدام با پرسش «چه باید کرد؟» سر و کله می زنند، این درگیری بیشتر از آنکه از مقوله‌ی کار روشنفکری باشد از جنس کار عملی و نیز ضرورت شرایط اجتماعی است. بهترین پاسخ برای «چه باید کرد؟» الزاماً از سوی یک روشنفکر نمی آید. شاید یک سیاستمدار کارگشته، یک حقوق دان، یک انقلابی حرفه ای، یک قاضی، یک کارشناس تعلیم و تربیت، یک اقتصاددان، یک جامعه شناس، یک استراتژیست حزبی، یا حتی هیأتی متشکل از چند متخصص و اهل فن بهتر بتوانند راه چاره ای برای یک معضل اجتماعی بیابند. روشنفکر هم می تواند در این حیطه‌ی عمومی نظری بدهد اما نباید انتظار داشت به دلیل روشنفکر بودن صائب ترین پاسخ از سوی او صادر شود. در قرن نوزدهم و بیستم، بنا به ضرورت فرارسیدن تجدد، صنف منورالفکران ما پا به عرصه‌ی وجود گذاشت و در صدر مشروطیت نیز بنا به ضرورت جلودار انقلاب شد، قانون نوشت، نهاد تأسیس کرد، مردم را بسیج نمود و سازمان داد. بعدها در مجلس و کابینه و حزب و اتحادیه نقش بازی کرد و همین روال را ادامه داد تا به انقلاب بهمن رسید. با این روال، این صنف، به تعبیر مارکسیست ایتالیایی آنتونیو گرامشی، نقش «روشنفکر اورگانیک» را به خوبی بازی کرد. از همان صدر مشروطه نیز با دسته‌ی دیگری از کارکنان فکری به رقابت پرداخت که صنف مجتهدان شیعی باشد - خطیبان و فقیهان و متألّهان و متشرعان - که با مسامحه می توان «روشنفکر سنتی» خطاب شان کرد (باز هم طبق طبقه بندی گرامشی). این‌ها بودند که سرانجام برنده‌ی بازی قدرت از آب درآمدند. پاسخ «چرا چنین شد؟» بخشاً (فقط بخشاً) این است که ما روشنفکران به اندازه‌ی کافی نیندیشیده بودیم یا در میان مان به تعداد کافی اندیشه ورز نداشتیم!

دعوت به عمل؟

کارل مارکس گفته‌ی مشهوری دارد که معمولاً به عنوان «دعوت به عمل» در میان روشنفکران تعبیر شده: «فیلسوفان تاکنون جهان را به شکل‌های مختلف تعبیر کرده اند. اکنون وقت آن است که آن را تغییر دهند.» («تزهایی درباره‌ی

فویرباخ») به عنوان گونه ای روشنفکر مارکسیست، پیشنهاد من این است که گفته ای از این دست نباید راهنمای کنونی روشنفکر ایرانی باشد. مارکس این گفته را در انتقاد از نوعی ماتریالیسم یک سویه زده بود با این تأکید که سوییهای فعال پراتیک ذهنی را از قضا ایده آلیستهای کلاسیک آلمانی توسعه داده بودند؛ یعنی درست همان کسانی که ما ایرانیها در عصر تجدد خویش هرگز نداشته ایم و حتا تا مدتها به چشم تحقیر در نمایندگان اروپایی آن نگریسته ایم. چهره های برجسته ای ایده آلیسم کلاسیک آلمانی، از جمله کانت، فیخته، شلینگ، و هگل، همواره یک چشم شان متمرکز بر اوضاع سیاسی روز، به ویژه انقلاب کبیر فرانسه و برآیندهای آن بود. حتا در اثری به نهایت انتزاعی و دشوار فهم چون «پدیده شناسی روح»، رد پای انقلاب کبیر و واکنش هگل را به پراتیک روشنفکران انقلابی ای چون روبسپیر و دیگر ژاکوبنها و ژیروندیستها تشخیص می دهیم. امروزه روشنفکران برجسته ای اروپایی و آمریکایی، حتا آنانی که در ادامه ی سنت مارکسیسم اروپایی کار می کنند، وقتی که به بازانیشی فلسفه ی روشنگری، مدرنیته، و شرایط تحقق آزادی می پردازند، بیشتر از آنکه مثلاً به امپریسیستهای انگلیسی یا انسیکلوپدیستهای فرانسوی سربزنند، مدام به آثار همان ایده آلیستهای کلاسیک آلمان باز می گردند. یورگن هابرماس در یکی از رساله های معروف خود به نام «تئوری و عمل» درباره ی پروژه ی خود می گوید هدف او توسعه ی دستگاهی نظری است که معطوف به عمل (action oriented) باشد. اما زمانی این کار را می کند که بر شانه ی غولهای فکری و فلسفی اروپا ایستاده؛ ما در کشورمان حتا یک سنت ضعیف دانشگاهی در فلسفه یا علوم انسانی نداریم درحالیکه روشنفکران مان در هر بزنگاه تاریخی به ورطه ی «عمل» پرتاب شده اند. به کتاب فلسفه هم که سرک می کشیم به قصد یارگیری و از میدان بدر کردن حریف است!

شاید این گفته درست باشد که بیشتر روشنفکران در تحلیل نهایی در پی چیزی به نام «آزادی» اند و کار روشنفکرانه به نحوی با برقراری آزادی و به تعبیر گسترده تر رهایی انسانی

(human emancipation) ارتباط پیدا می کند. اما روشنفکر، در مقام روشنفکر، این کار را از راه اندیشیدن می کند. کار عملی او، پراتیک او، همان سوییچی فعال و خلاق ذهنیت او یا نیروی نافذ پرسشگری اش است. در آزادی مطلق و در خلوت، بدون هیچ محذوریت بیرونی. او با مقاصد اخلاقی یا سیاسی پیشین سراغ «اندیشه» نمی رود. اندیشیدن به معنی یافتن «راه حل» نیست.

التزام به چه؟

پس جای «تعهد» و «التزام» کجاست؟ من در این گفته تضادی نمی بینم که، «روشنفکر می تواند ملتزم باشد، اما کار روشنفکرانه‌ی او در التزام چیزی نیست.» به گمان من می توان میان روشنفکر به عنوان شهروند و عضوی از دولت‌شهر یا جامعه‌ی سیاسی با «کار روشنفکری» تمایز قایل شد. در طول تاریخ، پرسش‌های خطیر اخلاقی هیچگاه از پیش رو کنار نرفته اند و نمی روند: پس از آشویتس آیا هنر امکانپذیر است؟ چگونه می توان در برابر تهدید بمب اتم، گرسنگی آفریقا، استعمار آسیا، یا نابودی محیط زیست «ساکت» بود و «فقط» کار روشنفکرانه کرد؟ فرض ناگفته آن است که کار روشنفکری به خودی خود حامل یا معطوف به ارزش‌های اخلاقی‌ی والا است و آن کس که کارفکری اش مستقیماً در جهت ارتقاء این ارزش‌ها نباشد، نمی تواند روشنفکر بماند. اما این خود روشنفکر است که می تواند حامل آن ارزش‌ها باشد یا نباشد، کار روشنفکری او، روشنی بخشیدن و پرتو افکندن بر تاریکی‌ها، کاویدن و درافکندن پرسش‌های بیشتر است. برای رساندن این نکته، به این تمرین فکری کوچک توجه کنید: ۱- کار روشنفکر یافتن شفای درد و صدور حکم اخلاقی (یا سیاسی) است؛ ۲- کار روشنفکر پرسش از نحوه‌ی پدیدآمدن نسخه های شفابخش و شرایط امکان احکام اخلاقی است. حکم اول حیطه‌ی کار کشیش و کاهن و منتقد فرهنگ و سیاست (روشنفکر حوزه‌ی عمومی - اینتلیگنسیا) است و حکم دوم، به طور اخص به «کار روشنفکری» یا تفکر می پردازد که مستلزم استقلال از حیطه های دستوری، تجویزی، یا آرمانی است

(تعهد به ... پیروی از ... التزام به ... وظیفه در قبال ... در خدمت ...
سرسپردگی به ...).

این حکم شاید برای ما روشنفکران ایرانی چون و چرا بردار باشد. قصد من این نیست که برسانم «اندیشیدن» در عرش اعلایی کاملاً منتزع از شرایط مادی تولید خود، بریده از تعین و تاریخت، صورت می گیرد. در جامعه، جایی به نام «برج عاج» وجود ندارد. کار روشنفکری نیز از تعینات وساطت یافته‌ی ایدئولوژیک (ناخودآگاه، ناپیدا، با واسطه) در امان نمی ماند. به گفته‌ی مارکس، «آگاهی هرگز چیزی مجزا از هستی‌ی آگاه نیست و هستی انسانها نیز همان فرایند زندگی عملی‌ی آنهاست.» (ایدئولوژی آلمانی). نکته آن است که ما نمی دانیم، در هر لحظه‌ی تاریخی، اندیشه و عمل (یا نظریه و پراکسیس اجتماعی) چه اندازه و به چه نحو با یکدیگر درآمیخته اند. این خود پرسشی است دایمی برای تفکر. کار روشنفکری در میان همه‌ی «کار» ها، از تعینات مادی بی واسطه‌ی کمتری برخوردار است، و «زور فکری» عمدتاً از درون اندیشه ورزی‌های نسل‌های پیشین و در پیچش و کشاکش با آنها به چنگ می آید.

زور فکری یک روشنفکر ارتباطی به وزن تعهدات شهروندی او ندارد. وقتی که از روشنفکر «برج عاج نشین» انتقاد می کنیم، انتقاد ما متوجه وجه روشنفکرانه‌ی یک فرد نیست بلکه می گوییم او مسئولیت مشارکت در امر سیاسی (the political) را به کناری نهاده که تعریفی است از «عضو جامعه». ما می طلبیم انسانی که وجه تمایزش در فرهیختگی و اندیشه ورزی او است، همزمان «در صحنه» حضور داشته باشد، اما گاه فراموش می کنیم که این حضور، ملاک روشنفکری او نیست. اگر این نکته فراموش نشود، دیگر بدیهی خواهد بود که قبول کنیم روشنفکرانی که در ستادهای فکری و نهادهای تعیین خط مشی (پالیسی) و بنگاههای مشورتی اشتغال دارند و حقوق می گیرند، کار روشنفکری نمی کنند. آنها فقط «کارشناس» اند در خدمت سیاست‌هایی از پیش تعیین شده (مثلاً انستیتوی هوور واقع در

دانشگاه استنفورد، بنیاد کارنگی، انستیتوی مطالعات خاور نزدیک در واشنگتن، و البته احزاب سیاسی به طور عام).

قدرت و حقیقت

میان کار اندیشگی و قدرت مفهوم دیگری قرار دارد به نام «حقیقت». به طور معمول گفته شده که اندیشمند کسی است که یافتن حقیقت را مدّ نظر دارد؛ کار فکری همان دریافت حقیقت و تمیز آن از کذب است. اما دیرزمانی است که اندیشمندانی چون مارکس، نیچه، فروید، و شاگردان متأخر آنها به ما نشان داده اند که «حقیقت» را آن دیگری، یعنی قدرت پنهان، بر مسند می نشاند. در نتیجه، به نحو متناقض نمایی، کار روشنفکر نه جستجوی حقیقت، بلکه افشای آن، یا بهتر گفته باشیم، براندازی «رژیم» حقیقت است. امور بدیهی و احکام پذیرفته شده از راه گفتار به ما داده می شوند و گفتارها خود بخشی از نظامهای بزرگتر گفتاری («دیسکورس» ها) اند که در هردوره بر فضاها و فرهنگی یک جامعه غلبه دارند. «حقایق» ما را این دیسکورس ها می سازند بی آنکه هرگز به مکانیسم آن خودآگاهی داشته باشیم. از طریق دیسکورس ها است که مقهور قدرت می شویم. قدرت نامرئی ی نظامهای گفتاری است که کار روشنفکری می تواند آنها را مرئی کند. کار روشنفکری در اینجا — حتا اگر نیت رهایی بخشی هم نداشته، به کلی از انگیزه های اخلاقی و سیاسی بری باشد — به صرف پرسشگری و اصولیت شکنی، قدرت ستیز است. این جاست که کار روشنفکری، بدون آنکه درگیر سیاست روز یا قدرت دولتی باشد، قدرت ها را خلع می کند و قطعیت را از آنها می ستاند. نه تنها اصول اعتقادی رسمی، باورهای دیرپای سنتی، و انواع نظامهای اعتقادی (دینی، سیاسی، اخلاقی) ی مشروعیت بخش به پرسش گرفته می شوند، بلکه طرز پدیداری این اصول اعتقادی در زبان و مفاهیم، و نحوه ی نفوذ آنها در پهنه های سمبولیک و نشانه شناسانه و ناخودآگاه نیز کاویده و از تاریکی به در می آیند. این وجه «خطرناک» کار روشنفکری است، سوییۀ ناسازشکار (غیر کونفورمیست) و برانداز (ساب ورسیو) آن است.

اگر اینگونه به کار روشنفکری بنگریم، آنگاه صفاتی که معمولاً جلو «روشنفکر» می آید، وجه عَرَضی و اتفاقی حضور روشنفکر همچون یک موجود اخلاقی یا یک موجود سیاسی را می رسانند: روشنفکر چپ، روشنفکر دینی، روشنفکر مارکسیست، روشنفکر انقلابی، روشنفکر فاشیست، روشنفکر ناراضی، روشنفکر فمینیست، روشنفکر سنتی، روشنفکر حزبی، روشنفکر اورگانیک، روشنفکر حوزه‌ی عمومی، و غیره. این عملکردها را «بد حادثه» رقم می زند، یعنی وجهی از پراتیک انسانی که یگانه، فردی، و بیوگرافیک است و بیشتر اوقات به تئوری در نمی آید. داوری در خصوص خیر و شر ناشی از اعمال مشخص و قدرتهای مشخص نیز از همین تجربه عملی می آید. ///

بخش چهاردهم

شرایط آزاداندیشی

صحبت از «آزاد اندیشی» است، که نباید آن را با آزادی بیان یکی دانست. آزادی بیان یک حق همگانی است در جامعه مدرن. آزاداندیشی یک صفت یا یک فضیلت است که دشوار به دست می‌آید و تابع شرایطی است. این شرایط، هم معطوف به کسب خصلت‌های فردی است و هم در گرو شرایط اجتماعی و تاریخی. آزاداندیشی را با آزادگی یا آزادمنشی نیز یکی نمی‌پنداریم زیرا انسان آزاده الزاماً انسان اندیشه‌ورز نیست. آزاد اندیش کسی است که نخست می‌اندیشد و سپس در این اندیشیدن خود را ملزم به رعایت حد و مرزها نمی‌شناسد. او تا بدانجا پیش می‌تازد که توان اندیشه‌اش اجازه دهد.

بحث آزاداندیشی را می‌توان تا یونان باستان، زادگاه فلسفه و تفکر عقلی، عقب برد، جایی که حد و مرز آزادی اندیشه، در برابر اقتدار رسوم و هنجارها، به بحث گذاشته می‌شود. ذهن نقاد تا چه میزان مجاز است باورهای رایج دولتشهر را بیازماید و به پرسش گیرد؟ آیا خرده گرفتن بر خدایان شهر مجاز است؟ آیا می‌توان بر درگاه خدایان یا الهه‌های دیگری سر به سجده برد، بی‌آنکه شیرازه اخلاقی جامعه یا سامان سیاسی دولتشهر از هم بگسلد؟ همبستگی جمعی را ناموس مشترک حفظ می‌کند. شهروند موظف به حفظ و حراست از آن است. آیا سقراط حق دارد به جوانان تلقین کند که بلوغ فکری آن‌ها در گرو سرسپردگی به جمع نیست؟ در جامعه محافظه کار یا در فرهنگ دینی، روال اندیشه آزاد همان است که در بطن آن هسته خاموش الحاد و زندقه خانه گزیده است. روزی فرا رسد شاید که آزاداندیشی کمر به قتل خدا ببندد!

طرح مسأله بدین شکل، فکر ما را از توجه به یک تقابل مصنوعی مصون می دارد: «آزاد اندیشی» در برابر «زورگویی». بدیهی است که تثبیت حق آزادی بیان یکی از شرایط شکوفایی اندیشه است، همراه با برچیده شدن سانسور و تفتیش عقاید، توأم با استقلال رسانه ها؛ اما تثبیت این حق به خودی خود تضمین کننده آزاد اندیشی نیست. در این بحث از خواننده می خواهم دید خود را متمرکز بر دوگانه «آزادی - انقیاد» نکند! مضمون صحبت اگر تنها دفاع از آزادی بیان در برابر زور و زر و ستم و اقتدارطلبی می بود، حل مسأله آسان می شد. در آن صورت امر بغرنجی در میان نمی بود. پند و اندرز اخلاقگرایانه، خود نخستین نشانه نیندیشیدن است!

وفاق جمعی در برابر شکاکیت

در کتاب سوم «جمهوری» (افلاطون)، راوی قصه (شخصیتی به نام «سقراط») به مخاطبانش توضیح می دهد که برای مصحلت نظام چه کسانی باید زمام امور را به دست داشته باشند. این زمامداران در مقام پاسداران نظام، می باید بر دیگران فرمان برانند (۱). همین راوی، در رساله «پروتاگوراس» پای صحبت شخصیتی به همین نام می نشیند. پروتاگوراس یک «سوفیست» (سوفسطایی) است. سوفیست ها در ازای مزد به آموزش جوانانی می پرداختند که آرزوی رسیدن به مقامات بالای شهر آتن را داشتند (در سده های پنجم و چهارم پیش از میلاد). دانش عقلی و فن بیان برای آن ها تنها ابزاری بود برای این هدف. همین رویکرد پراگماتیستی به اخلاق و سیاست گاه خشم پاسداران اصولگرای جامعه را برمی انگیزد. سقراط و پیروانش نیز به سوفیست ها به دیده شک می نگریستند. آیا تعالی ارزش ها و اجرای عدالت، به عنوان هدفهای غایی، برای سوفیست ها به هیچ وجه حائز اهمیت بود؟ آیا سوفیست ها، به زبان امروزی، مروج نسبی گرایی فرهنگی نبودند؟

از همین رو، سوفیست ها گاه چهره پنهان می کردند و با عنوان «سوفیست» در میدان های شهر به آموزش نمی پرداختند. اما پروتاگوراس به داشتن لقب

سوفیست افتخار می کند. سقراط شیفته سخن و زیبایی اوست. رساله پروتاگوراس با اشاره به کشش جنسی سقراط به سمت این سوفیست آغاز می شود (۲). این کشش، به گفته سقراط خود ناشی از دانایی شگرف پروتاگوراس زیباروست. دانایی ژرف همچون فضیلتی مستقل و برکنار از هر بینش سیاسی یا اخلاقی برای سقراط اروتیک است! اما طرفه اینکه مضمون سخن پروتاگوراس نافرمانی نیست بلکه، درست برعکس، او شاگردان جوان تر خود را تشویق به پاسداری از ناموس جامعه می کند.

می بینیم که افلاطون از زبان شخصیت های روایات خود، هم زمان، هم بر ضرورت «وفاق اجتماعی مبتنی بر هنجارهای مشترک» انگشت می گذارد و هم آزاداندیشانی را توصیف می کند که شکاک اند و در آن هنجارها چون و چرا می کنند، و چه بسا به پرستش الاهی «خارجی» بیشتر رغبت نشان دهند تا خدایان آشنای شهر (در آغاز رساله جمهوری، سقراط از مراسم نیایش یک الاهی باز می گردد). برای بقای یک جامعه عادل کدام یک اهمیتی بیشتر دارد؟ هنجارهای آشنای مشترک یا اندیشه زیبا و خطرناک و بالقوه هنجارشکن؟ آیا همه نوآوری ها، اکتشافات و اختراعات ثمره شیوه های تفکر غیرمتعارف و انقلابی و ساختارشکن نبوده است؟

ضرورت اصلاحات در چارچوب «حفظ ارزش ها»

در نخستین رویارویی های جامعه سنتی با اندیشه های عصر روشنگری، اولین واهمه چیزی نیست مگر احساس خطر از سست شدن اخلاقیات، لامذهبی و «فساد». در عمل مشاهده می شود که آموزش و پرورش نوین و چشم اندازهای مدرن، به ویژه ارزش هایی که از جوامع «غیرخودی» سرچشمه گرفته اند، رفتار و باورهای سنتی را متزلزل می کند اما خود چیز محکمی به جای آن ها نمی نشاند، چیزی مشابه با استحکام سنت، اقتدار مراجع، و ایمان دینی.

به هنگام طلوع عصر روشنگری در اروپا، مشاهده می‌شد که اندیشه نو مبلغ آزادی فردی در برابر قید و بند اخلاقی است، اما خود چارچوب اخلاقی پردوای مبتنی بر مرجعیتی فراانسانی بر نمی‌سازد. پاسداران نظام و اخلاق عمومی هشدار آغاز می‌کنند. بیشترین خطر از سوی روشنگرانی احساس می‌شود که لبه تیز ذهن نقاد خود را متوجه دین رسمی و اقتدار مراجع و تشکیلات روحانی - سیاسی می‌کنند. انتقاد از سانسور، بوروکراسی دیوانی و درباری، حتا انتقاد از خودکامگی سلطان به یک طرف، اما به پرسش بردن ارزش‌های مقدس که «شالوده معنوی» جامعه است، چیز دیگر!

داستان روشنگری اروپایی در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی، قصه آزاداندیشانی است که هریک به نوبه خود به فتنه‌گری سیاسی، اشاعه بی‌دینی، و تضعیف عفت عمومی متهم می‌شدند؛ برخی به تبعید می‌گریختند؛ عده‌ای رساله‌هایشان را با نامهای مستعار به چاپ می‌رساندند؛ برای تبادل نظر، در انجمن‌های مخفی و نشست‌های زیرزمینی گردمی‌آمدند؛ یا اینکه تلاش می‌کردند نشان دهند فلسفه عقلی آنها به هیچ وجه آسیبی به دین رسمی وارد نخواهد کرد و به پشتیبانی یک ولینعمت روشن بین امید می‌بستند. سرآمدان فرهنگ رسمی تنها در مقام پاسداران اخلاق و عفت عمومی حاضر به پذیرش برخی اصلاحات بودند؛ شرط این بود که اصلاحات به نحوی انجام شود که در میان عوام فتنه برنیزد.

موزز مندلسون، یکی از متفکران مهم عصر روشنگری آلمانی (برلین) و همدوره امانوئل کانت، در پاسخ به پرسش «روشنگری چیست؟» چنین استدلال می‌کند که امکان دارد تضادی حادث شود میان روشنگری نظری (فلسفه، آزاداندیشی) و مصلحت آموزش عوام به عنوان شهروند. مندلسون معتقد است در جامعه ایده‌آل و آموزش دیده میان فرهنگ شهروندان و یافته‌های فلسفه نظری همخوانی وجود دارد اما، «بدا به حال آن جامعه‌ای که باید اعتراف کند در آن، حوالت اساسی انسان به مثابه انسان هماهنگی ندارد با حوالت اساسی

انسان به مثابه عضو جامعه و شهروند {فرهنگ و هنجارهای موجود}، یعنی جامعه‌ای که در آن روشنگری ای که ضروری برای انسان است را نمی‌توان در میان همه اقشار جامعه ترویج کرد بی‌آنکه خطر فروپاشی قوام آن پیش آید. در چنین صورتی فلسفه باید دست اش را روی دهان اش بگذارد {و خاموشی گزیند}!« (۳)

پس آزاد اندیشی می‌تواند برای قوام جامعه مخرب باشد هرچند بایسته و شایسته شأن انسان است. مندلسون توصیه می‌کند که اندیشمندان باید در قبال باورهای رایج دینی و اخلاقی محتاطانه عمل کنند تا جامعه به دامن «خودپرستی، بی دینی، و هرج و مرج» درنغلطد (۴).

کانت نیز در مقاله معروف خود به نام «در پاسخ به پرسش: روشنگری چیست؟» می‌نویسد، «توده مردم به طور تدریجی به روشنگری دست پیدا می‌کنند. یک انقلاب شاید بتواند استبدادی خودکامه را به زیر کشد یا سرکوب شدید و طاقت فرسایی را خاتمه بخشد، اما هرگز اصلاح حقیقی طرز فکر را سبب نمی‌شود.» کانت در انسانهای عادی قابلیت آزاداندیشی را می‌بیند اما به شرطی که سردمداران عقیدتی و دینی آن‌ها روال روشنگرانه را دریافته باشند و نیز به شرطی که افراد به نیروی اراده و با جسارت فردی خویش، خود را از شرایط قیومیت و نابالغی (هم به معنی صغارت و هم عدم استقلال حقوقی، همچون مورد زنان) برهانند. (۵)

یک نمونه تاریخساز از آزاداندیشی: اسپینوزا

یکی از پژوهشگران برجسته تاریخ تفکر معتقد است جنبش روشنگری یا روشن اندیشی را باید به دو مرحله تقسیم کرد، روشنگری رادیکال (قرن هفدهم) و روشنگری میانه رو (قرن هجدهم) (۶). چهره برجسته روشنگری رادیکال که زمینه‌ساز تجدد و مدرنیته شد، اسپینوزا بود (۷). بهای آزاداندیشی اسپینوزا، تکفیر رسمی و طرد از جامعه دینی (یهودی و مسیحی) بود. یکی

دیگر از اسپینوزا شناسان معروف در باره اهمیت «رساله الهیاتی - سیاسی» چنین می نویسد:

«این رساله یکی از مهمترین کتابها در اندیشه ورزی غربی است که تاکنون به قلم درآمده. اسپینوزا نخستین کسی بود که استدلال آورد مبتنی بر اینکه انجیل مقدس کلام بی واسطه خداوند نیست بلکه محصولی از ادبیات انسانی است؛ اینکه «دین حقیقی» ربطی به الهیات رسمی، مراسم مذهبی، و اصول جزمی فرقه های دینی ندارد بلکه تنها حاوی یک اصل اخلاقی است: همسایه ات را دوست بدار؛ و اینکه مقامات رسمی دین و کلیسا هرگز نباید نقشی در اداره دولت مدرن به عهده گیرند. اسپینوزا همچنین تأکید کرد که «مشیت الهی» چیزی نیست مگر قوانین طبیعت؛ وقوع معجزات غیرممکن است (اگر معجزه به معنی تخطی از نظم طبیعی امور باشد) و باور به معجزات تنها نشانه نادانی ماست نسبت به علل واقعی پدیده ها، و اینکه پیامبران عهد عتیق آدمهای معمولی بودند که در عین برتری اخلاقی به دیگران، از قوه تخیل وسیعی هم بهره داشتند. فصل های سیاسی این رساله در حمایت از رواداری (به ویژه «آزادی فلسفیدن» بدون مداخله مقامات رسمی) و دفاع از دموکراسی، از جمله بلیغ ترین مطالبی است که تاکنون به تحریر درآمده است.» (۸)

خطر آزاد اندیشی؟

در آزاد اندیشی همواره تهدیدی نهفته است. تهدید برای آنچیزی که وفاق جمعی (کانسنسوس) و نظم موجود خوانده می شود. آزاداندیشی شرط امکان بهم زدن این نظم است و هرآنچه این وفاق جمعی «خیر و صلاح» خود می پندارد. آزاداندیشی شرط امکان پایین کشیدن خدایان قوم است، شرط به هم ریختن قواعد بازی است. در فرهنگ دینی، امکان آزاداندیشی همان امکان الحاد است، و در جامعه سراپاسکولار، شرط تحقق آن امکان وجود کاریزمای پیامبرانه! آزاداندیشی به طور بالقوه ساختار شکن است زیرا اندیشه آزاد مرز نمی شناسد و حد نگه نمی دارد.

رویدادهای دورانساز در گسترش آزاداندیشی

در زیر فهرستی کلی به دست می‌دهم از مهمترین شرایط تاریخی که به گمان من مرتبط اند با گسترش آزاداندیشی در دوران مدرن، از جمله رهایی از مرجعیت کلیسا و اقتدار سلطان:

- پیدایش رسانه‌های نو، نخست صنعت چاپ در اروپا (از سدهٔ پانزدهم به بعد)، سپس رسانه‌های دیداری - شنیداری. چاپ وسیع رمان، روزنامه، و پورنوگرافی از سدهٔ هجدهم به بعد.
- نقش دورانساز نهادهای آموزشی و دانشگاهی (ژنو، تولوز، پاریس، آکسفورد، کمبریج، سالامانچا، والنسیا، پیزا، پادوا، ناپل، کونیگزبرگ، لایپزیگ، هاله، ینا، گوتینگن، برلین، اوپسالا، لوند، آمستردام، لایدن).
- رفورماسیون‌های بزرگ و انشقاق‌های دین مرکزی (کالوین، زوینگلی، لوتر).
- نخستین تلاش‌های اصلاح طلبان درباری همراه با نوگرایان دینی در چارچوب نظم قدیم. مشروطه‌گرایی. رواج تئولوژی فلسفی. اشاعهٔ دئیسم.
- جدایی فلسفه از تئولوژی و آغاز عصر روشنگری به معنی اخص (دکارت، لاک)
- استقرار تفکر عقلی، علم مدرن، ریاضیات، ستاره‌شناسی، کیهان‌شناسی جدید و بینش مکانیکی از جهان و کائنات (کوپرنیک، گالیله، نیوتون).
- «روشنگری رادیکال» سدهٔ هفدهم: بازخوانی، نقد، و تعبیر جدید متون کانونی دینی و کتاب‌های مقدس، بازتعریف نقش پیامبران، انکار معجزات، ابطال وجود بهشت و دوزخ، الاهیات طبیعت، آتئیسم (اسپینوزا - گرایی، اصحاب آنسیکلوپدی فرانسوی)، نقش محوری آمستردام و روتردام در جمهوری هلند. سکولاریسم.

- «انقلاب صنعتی» ی سده هجدهم نخست در انگستان و سپس بقیه اروپا و آمریکا.
- تأسیس جمهوری سکولار در آمریکا. نوشته‌های پدران مؤسس ایالات متحده (جفرسون، آدامز، همیلتون، مدیسون، واشینگتن).
- انقلاب کبیر فرانسه و سایر «انقلابات بورژوا دموکراتیک» در سراسر اروپا، همراه با «روشنگری میانه رو» در سده های هجدهم و نوزدهم: دین در محدوده عقل، آزادی عقل خودقانونگذار، اخلاقیات عقلی، قوانین مدنی و غیرالاهی (هیوم، روسو، ولتر، کانت، فیخته، شلینگ، هگل، منتسکیو، آدام سمیت و بسیاری نامهای خط اصلی عصر روشنگری) داروین و طرح تکاملی طبیعت و جانداران. فلسفه نیچه و نقد متافیزیک، مرگ خدا، نیهیلیسم. هگلیمان چپ (فویرباخ، سترائوس، باوئر، ستیرنر).
- استقرار جامعه مدنی (یا جامعه بورژوازی). اومانیزم، لیبرالیسم.
- سوسیالیسم مدرن و جنبش های وسیع کارگری، احزاب سوسیال دموکرات اروپایی (مارکس، انگلس، لاسال، ببل، پلخانوف) در کنار آنارشیزم (فوریه، پرودون، ستیرنر، باکونین).
- بلشویسم و کمونیسم (لنین، تروتسکی، بوخارین، لوکزامبورگ، گرامشی، لوکاچ).
- فروید، و شعبه های روانکاوی مدرن.
- اگزیستانسیالیسم فرانسوی (مرلوپونتی، سارتر، کامو، دوبوار). نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت (هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه، هابرماس)
- فمینیسم و جنبش های رهایی زنان.
- فلسفه هایدگر و پست مدرنیسم.

پانوشته ها:

- ۱- نگاه کنیده دوره آثار افلاطون، جلد دوم، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ص ۸۹۰
- ۲- نگاه کنید به دوره آثار افلاطون، جلد اول، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، ص ۷۱

۳- نگاه کنید به مقالهٔ موزز مندلسون در اینجا:

Moses Mendelssohn, "On the Question: What Is Enlightenment?", in *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Edited by James Schmidt, University of California Press, 1996, p. 55.

۴- مندلسون، همانجا، ص ۵۶

۵- نگاه کنید به مقالهٔ امانوئل کانت در اینجا:

Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" in *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Edited by James Schmidt, University of California Press, 1996, p. 59.

۶- نگاه کنید به کتاب مهم جان اتان ایسرائیل در اینجا:

Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2001.

۷- نگاه کنید به «پیشگفتار رسالهٔ الاهیاتی - سیاسی» نوشتهٔ اسپینوزا، ترجمهٔ عبدی کلانتری، در اینجا:

عبدی کلانتری، *نقد خشونت دینی*، فصل بیستم، ص ۱۹۳

۸- نگاه کنید به کتاب استیون ندلر، در اینجا:

Steven Nadler, *A Book Forged in Hell, Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of Secular Age*, Princeton University Press, 2011.

بخش پانزدهم

جنبش های اعتراضیِ معاصر در دو بستر تاریخیِ متضاد

برای ارزیابی جنبش های اعتراضی معاصر در خاورمیانه بی حاصل خواهد بود اگر بخواهیم آن ها را نخست در قالبی بریزیم که با یکی از تعاریف متعدد از انقلاب یا اصلاح همخوان باشد. تعاریف، تصویری ایستا به دست می دهند از آنچه مدت ها از وقوع اش گذشته، حال آنکه پدیده زنده ملغمه ای است از ویژگی های آشنا و بسیاری خصایص نو و ناآشنا. بی شک، دانش تاریخی از یک سو و تئوری های اجتماعی از سوی دیگر تجهیزاتی ضروری برای ارزیابی رویدادهای معاصرند اما نباید از یاد برد که رخداد پیش رو همیشه حاوی عناصری هنوز به اندیشه درنیامده است که نمی توان به سادگی آن ها را به مفاهیم موجود «ترجمه» کرد.

پس می توانیم برای فهم بهتر، موقتاً ارائه «تعریف» را به تعویق بیندازیم. اما چیزی که نمی توانیم از آن بپرهیزیم همانا درک بستر مشخص تاریخی و اجتماعی ای است که این جنبش ها در آن پدید آمده اند. تابلویی بزرگ را مجسم کنید با این تصاویر: در پسزمینه دور، کشف و استخراج نفت خاورمیانه و آفریقا توسط بخش پیشرفته سرمایه جهانی در کشورهای متروپول. برنشاندن خاندان های سلطنتی و واحدهای تحت الحمایه برای حفاظت از منافع نفتی، نظامی، و ژئوپولتیکی. تأسیس خونبار دولت اسرائیل در خاک فلسطین. اتحاد استراتژیک ایالات متحده، بریتانیا، فرانسه، اسرائیل، و شیوخ نفتی در خاورمیانه و شمال آفریقا، همراه با اتحاد گسترده تر همین نیروها با آپارتایدِ نیرومند در رودزیا (زیمبابوه) و آفریقای جنوبی، و با دیکتاتوری های سرهنگان و ژنرال ها

در یونان، اسپانیا، پرتقال، سراسر آمریکای لاتین، و جنوب شرقی آسیا. جنگ سرد میان بلوک های غرب و شرق (اردوگاه جهانی سرمایه/کولونیالیسم و اردوگاه کمونیسم). رقابت های جاسوسی و امنیتی و مسابقه پرهزینه اتمی میان دو اردوگاه. جنگ های ایدئولوژیک و فرهنگی میان روشنفکران متمایل به هریک از این دو جهان متضاد. اتکاء ناگزیر جنبش های آزادی بخش ضداستعماری به اردوگاه کمونیسم جهانی (شوروی، چین، و کوبا) برای حفظ استقلال و توسعه اقتصادیِ غیروابسته. و شکل گیری ناسیونالیسم عربی در این بستر؛ ناسیونالیسمی که به ناگزیر خصلت ضدسلطنتی، ضدامپریالیستی، و ضداسرائیلی به خود می گرفت اما همزمان الگوی خودکامگی تک حزبی نظام های غیروابسته توتالیتار را بازتولید می کرد.

تصویر بالا متعلق به نیمه دوم قرن بیستم میلادی است. برآمدن دولت های «پُست کولونیال» یا پسااستعماری در مستعمره های سابق ثمره جنبش های آزادی بخش ملی (مثلاً الجزایر) یا کودتاهای خونین ضدسلطنتی (مثلاً در عراق، لیبی، و مصر) بود. پیش از «بهار عرب»، ناسیونالیسم عربی را داشتیم که می خواست راه سکولار سومی برای توسعه ملی به دست دهد. دستور کار عبارت بود از تشکیل دولت مرکزی ملی، استقلال، توسعه صنعتی، و مدرنیزاسیون. استقلال به چنگ آمد اما با بهایی سنگین: نظامی گری (برای حفظ امنیت ملی)، اداره جامعه سیاسی با شیوه های پلیسی و امنیتی، و سرکوب جامعه مدنی.

نظام پسااستعماری ملی گرا، نظامی است تک حزبی یا اتوکراتیک، شکل گرفته زیر رهبری کاریزماتیک یک تن، که همواره خود را نماد «ملت» و «انقلاب» و امی نمایاند. این گره ای است کم و بیش برگرفته از الگوی استالینیسم در اردوگاه کمونیسم (سابق) که شرایط اضطراری عینی آن را به کنشگران سیاسی دیکته می کند. روشنفکران محافظه کار سرخ این نوع تحول سیاسی را تا انقلاب کبیر فرانسه دنبال می کنند تا مفهومی به نام «انقلاب» را به تمامی از مشروعیت ساقط سازند: از دل انقلاب ضداستعماری و ضدامپریالیستی هیولای

«توتالیتاریانیسم» بیرون می‌آید، حال آنکه می‌توان همواره امیدداشت که نظامهای سلطنتی وابسته (آل سعود، خاندان هاشمی در اردن، خاندان پهلوی) از درون اصلاح شوند و سلاطین شان به قانون مشروطه تن در دهند.

نسلی پس از نسل دیگر اما نه هرگز شاهد دموکراتیک شدن نظام های پادشاهی و شبه پادشاهی متکی به غرب می‌شود و نه روی آزادی را در نظامهای توتالیتارِ پسااستعماری و غرب ستیز می بیند. هر دو الگو دشمن خونی لیبرالیسم سیاسی اند؛ هر دو الگو نظام قانوگذاری و نهادهای حقوقی و قضایی را زیر بازوی قوه مجریه به زنجیر می کشند. هر دو الگو با اتحادیه های مستقل کارگری و احزاب چپ سر ستیز دارند. هر نوع فعالیت صنفی در معرض پیگرد است. در هر دو الگو روشنفکران راهی سیاهچال ها می شوند. فرهنگ کم بنیه است و رو به تحلیل؛ خلاقیت هنری دچار خونریزی مزمن؛ مراکز آموزش عالی زیر نظارت دایم پلیس سیاسی!

آنچه سرکوب ناشدنی باقی می‌ماند مسجد است و گلدسته های اذان! تنها متنی که هرگز به حریم آن تجاوز نمی شود: قرآن.

در نخستین انتخابات آزاد پارلمانی در کشور مصر پس از سقوط حُسنی مبارک، اخوان المسلمین ۳۸ درصد و اسلامگرایان سَلَفی ۲۹ درصد آراء را به دست می آورند. مجموع آراء لیبرال دموکراتها و ائتلاف های چپ به بیست درصد هم نمی رسد. برای فهم «بهار عرب» و بازیگران آن، نگاهی می‌اندازیم به نمونه مصر.

کلنل جمال عبدالناصر رهبر انقلاب ضداستعماری ۱۹۵۲ و دومین رئیس جمهور مصر، همانند مصدق در ایران، دست به ملی کردن شرکت های وابسته به استعمار بریتانیا و فرانسه می زند. در جریان بحران کانال سوئز و رویارویی با غرب، به قهرمان ملی خلق عرب و جنبش کشورهای غیرمتعهد تبدیل می شود. ناصر در قلب ها خانه دارد. در ایران، ملیونِ ضد شاه او را می ستایند. به

زودی رقیبان سیاسی ناصر، یعنی حزب کمونیست مصر از جناح چپ و اخوان المسلمین از جناح راست، به شدت مورد پیگرد و سرکوب قرار می گیرند. عرصه بر یهودیان چنان تنگ می شود که آنان مجبور به ترک کشورشان می گردند. ناصر با برگ برنده اسلام حکومتی و برکشیدن علمای الازهر خود را در برابر «خطر کمونیسم» و بنیادگرایی «اخوان» بیمه می کند. هنرمندان خلقی همچون ام کلثوم و عبدالحلیم حافظ در رثای او سنگ تمام می گذارند در همان حال که ناصر سرکوب مخالفان سیاسی اش را با بی رحمی پی می گیرد. در جریان بحران کانال سوئز (۱۹۵۶) کشورش مورد تهاجم نظامی اسرائیل، بریتانیا و فرانسه قرار می گیرد. از سوی آمریکا، «دکترین آیزنهاور» (برای جلوگیری از گسترش کمونیسم در خاورمیانه و منطقه) او را خطری بالقوه به حساب می آورد که باید همانند مصدق حساب اش را تسویه کرد. دو پادشاه سعود و اردن علیه او توطئه می کنند زیرا ناصر را مقبول مردم خویش می یابند. «ناصریسم» به پرچم مبارزه جوانان عرب و انجمن های سری و احزاب ملی مذهبی تبدیل می شود. اقتصاد مصر با کمک کشورهای بلوک شرق جان می گیرد. جمال عبدالناصر محبوب ترین رهبر عرب در سده بیستم است. در مراسم تشییع جنازه اش به سال ۱۹۷۰ پنج میلیون به سوگواری می آیند.

پس از مرگ ناصر، اثری از نهادهای دموکراتیک و جامعه مدنی در مصر به چشم نمی آید.

از میان پیروان ناصر می توان از اینان نام برد: احمد بن بلا رهبر انقلاب ضد استعماری الجزایر؛ برخی از رهبران انقلاب ضدسلطنتی عراق از جمله صدام حسین؛ کلنل قذافی رهبر جنبش ضد استعماری و ضدسلطنتی لیبی؛ و جورج حبش رهبر جبهه خلق برای آزادی فلسطین. در انقلاب سال ۲۰۱۱ که به سرنگونی حسنی مبارک انجامید، تصاویر ناصر بار دیگر در میان مردم بالا رفت.

جانشین ناصر، یار دیرین او محمد انورالسادات، با چرخشی صدو هشتاد درجه، با شاه ایران آشتی کرد، با امضای قرارداد تاریخی کمپ دیوید (۱۹۷۸) به

خصومت با اسرائیل برای همیشه خاتمه داد و با پایان بخشیدن به حضور مشاوران اتحاد شوروی، سیاست درهای باز و لیبرالیسم اقتصادی را در پیش گرفت. سادات به طور فعال خواهان حمایت محافظه کاران دینی راستگرا در ایالات متحده (اوانجلیست ها) و نیز واتیکان شد. به خاطر امنیت و ثبات کشور، مصر به رهبری سادات به تدریج طی یک دهه به اردوگاه سروران پیشین بازگشت. با ترور او توسط اخوان المسلمین (۱۹۸۱)، جانشین اش حسنی مبارک به مدت سی سال حکومتی شبه پادشاهی مستقر ساخت که از بسیاری جهات به دوران استعماری پیش از ناصر شباهت داشت. این شباهت ها چه بودند؟

قرار داد صلح مصر و اسرائیل برای منافع دراز مدت و استراتژیک ایالات متحده اهمیتی حیاتی داشت. سیاست چرخش به راست سادات در میان مردم مصر و اعراب به طور کلی بسیار منفور بود. دوام صلح و امنیت، مساوی بود با سیاست همزمان سرکوب داخلی. دولت های سادات و مبارک، دولتهای امنیتی/پلیسی بودند. در سال ۲۰۰۸، تعداد پرسونل امنیت داخلی مصر بالغ بر یک میلیون و هفتصد هزار مأمور شده بود. نظارت پلیسی برای امنیت داخلی سیمای اصلی سیاست در مصر بود. به عبارت دیگر، افزایش فضای دموکراتیک داخلی به معنی بی ثباتی در سیاست خارجی در قبال اسرائیل و نیازهای ژئوپولتیک ایالات متحده محسوب می شد. تا سال ۲۰۰۶، میزان کمک بلاعوض آمریکا به مصر بالغ به ۶۰ میلیارد دلار می شد که ۳۴ میلیارد آن یارانه های نظامی و تسلیحاتی بود. در عوض، مصر در جریان جنگ های عراق و افغانستان فراهم آورنده کمک های لجیستیک بود و در دوران ریاست جمهوری جورج دبلیو بوش، برای بازجویی و شکنجه مظنونان به تروریسم، خانه های امن در اختیار سازمان «سیا» قرار می داد. (شکنجه در خاک آمریکا غیرقانونی است.)

همینجا می توان مشاهده کرد: خودکامگی در رژیم هایی نظیر سوریه، لیبی و متحدانشان، از نوع توتالیتاریانیسم درونزا و درخودبسته است با گرایش ضداستعماری (معارض با منافع استراتژیک ایالات متحده و اسرائیل)، حال آنکه

اختناق و سرکوب در کشوری چون مصر و عربستان، متکی به حمایت خارجی (ایالات متحده) بوده است. این روشن می‌کند که بازیگران صحنه انقلاب‌های خیابانی (بهار عرب) در هریک از این دو الگو خصومت خود را به کدام سو متوجه خواهند ساخت و متحدان خود را از میان کدام نیروهای بین‌المللی برمی‌گزینند.

علاء الاسوانی رمان نویس معروف مصری و نویسنده کتاب «ساختمان یاکوبیان» معتقد است سلفیان مصری طبقه‌ای از کارگران این کشور اند که ظرف سی سال گذشته در کشورهای شیخ نشین خلیج به کار مزدوری پرداخته اند و با آموزش اسلام وهابی و سلفی به کشورشان رجعت کرده اند. (هفته نامه «نیویورکر»، شانزدهم ژانویه ۲۰۱۲، ص ۴۳) اگر چنین باشد، ظهور زورمند سلفیسم در پهنه سیاست مصر پیوند نزدیک دارد با عمل کرد سرمایه نفتی و نیروی کار ارزان بردگان مهاجر در نقاطی چون امارات متحده عرب (از جمله دوبی و ابوظبی)، عربستان سعودی، قطر، کویت، و بحرین. یک سوم جمعیت مصر بی سوادند. تعداد روزنامه خوان ها به زحمت به دو میلیون می‌رسد در حالیکه جمعیت مصر نزدیک به هشتاد میلیون است. جوانان طبقه متوسطی که شبکه ارتباطی شان را اینترنت تأمین می‌کند و در سازماندهی میدان تحریر نقش مهمی داشتند، اکنون در میان دریای میلیونی طبقات محروم باید خلاف جریان آب به سمت لیبرال دموکراسی و سکولاریسم شنا کنند! قانون اساسی و فرهنگ سیاسی تا مدت‌ها توسط اخوان المسلمین و احزاب بنیادگرای مسلمان نظیر سلفی ها رقم خواهد خورد. برای نهادینه شدن دموکراسی در آینده ای دور آیا مسیر دیگری را می‌توان نشان داد؟

سوسیالیست ها و اسلامگرایی لیبرال

پدیداری و گسترش اسلامگرایی لیبرال، منطقاً بستگی دارد به شکوفایی طبقه متوسط بورژواالیبرال در کشورهای اسلامی. اسلامگرایان لیبرال مدام نمونه ترکیه و اندونزی را شاهد مثال می‌آورند؛ دو نمونه از بازار آزاد موفق در کشورهای در حال توسعه. در مقایسه با سایر کشورهای اسلامی (با اقتصادهای

فلاکت زده سرمایه داری دولتی و دولت های نظامی - امنیتی) و فقدان چشم انداز تحول دموکراتیک سوسیالیستی یا سوسیال دموکراتیک در آنها، قطعاً الگوی ترکیه به طور نسبی گامی به پیش است؛ حتا از دیدگاه مارکسیستی، که خود منتقد دیکتاتوری سرمایه در همه اشکال موجود است.

اما مانع بزرگ چنین سناریویی (که مدام به شکل نسخه از سوی اصلاح طلبان اسلام گرا تجویز می شود تا در مبارزه ایدئولوژیک، دو جبهه اسلام محافظه کار و چپ سوسیالیست را از اعتبار بپندازد) آن است که ترکیه و اندونزی در میان کشورهای مسلمان بیشتر استثنایند تا قاعده. سرمایه جهانی در مرحله کنونی دچار بحران است. برخی از دولت های اروپایی در آستانه ورشکستگی اند. در ایالات متحده، بیکاری و کسری بودجه بیداد می کند. نکته مهم این است: برخلاف سالهای ۱۹۶۰-۷۰، امروزه سرمایه جهانی بیش از آن که به رشد طبقه متوسط جهان سومی مدد برساند، شکاف های طبقاتی را در مقیاس فزاینده ای در جهان می گستراند، لایه های پایین طبقه متوسط را به صفوف فرودستان می راند، و میلیونها تن از فرودستان را فرودست تر می کند. در نتیجه، در پهنه ایدئولوژی و سیاست در کشورهای اسلامی، اینان به اسلامگرایی پوپولیستی / فاشیستی (سلفی، وهابی، خمینیستی) تمایل نشان خواهند داد که پرچم مبارزه با توانمندان و استکبار جهانی و امپریالیسم را برافراشته است. اسلام، همچون فرهنگ، آگاهی اجتماعی، و ایدئولوژی، مانعی بزرگ خواهد بود تا سوسیالیست ها و چپ دموکراتیک بتوانند در میان کارگران و بی نوایان وجهه و اقتدار سیاسی کسب کنند. نبرد اینان دشوار است زیرا همزمان در دو جبهه باید برزمند، علیه اتحاد جهانی سرمایه، و علیه اتحاد جهانی پوپولیسم جهان سوم و حامیان شان چین و روسیه با پایگاه قوی در میان فرودستان و بی پناهان.

بخش شانزدهم

میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی و مسئلهٔ چپ

There are more things in heaven and earth, Horatio
Than are dreamt of in our philosophy

هملت

به تازگی میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، مترجم چند اثر فلسفی مهم به فارسی (۱) کتابی در دویست صفحه تألیف کرده است با عنوان **مسئلهٔ چپ و آیندهٔ آن — یادداشت‌های یک ناظر** که دیدگاه‌های او را به طور اخص دربارهٔ مارکسیسم، سرنوشت آن در صدو چند سال اخیر، و آینده احتمالی اش در بردارد.

این دیدگاه‌ها به شکل ترزهای کوتاه، یا بهتر گفته باشیم یک سلسله یادداشت و حواشی عرضه شده‌اند و، در مجموع، دفاعیه‌ای هستند از مضامین فلسفی و سیاسی مارکسیسم در دوران ما.

میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی به خاطر ترجمه‌های فلسفی‌اش و مقدماتی که بر آنها نگاشته، متهم شده است به تولید نثر دشوارفهم و «زبان سازی» یا اختراع زبانی (۲)؛ و ترجمه‌های او را از زبان‌های اصلی (آلمانی، یونانی، انگلیسی) «وفادار به متن، اما غیرقابل فهم» نامیده‌اند. تردیدی نیست که آقای ادیب سلطانی از زمرهٔ روشنفکران «اکسنتریک» ماست (eccentric = غیرمتعارف در علایق فکری و خوی و رفتار)؛ کسانی که باید آنان را نه تنها در طرز نوشتن بلکه در منش و حشر و نشر با سایر اهل قلم هم متفاوت و تکرو به حساب آورد. کسی که به جای واژهٔ سرراست «پیشنهاد» مایل است بگوید «پیش

برنهنش» و به جای متافیزیک بنویسد «متاگیتیک»، یا استتیک را به «زیباحسیک» برگرداند و تحلیلگر را «فروشکافنده» بنویسد — چنین کسی مسلماً تا اندازه زیادی برای دل خودش، برای رضایت روشنفکرانه خویشتن خود می‌نویسد. برای چنین روشنفکری، فرآوردن ساخته‌های زبانی بکر در وهله نخست لذتی خصوصی را در بردارد، همانند لذت بردن از قطعه ای مهجور از گوستاو مالر یا فرازی از فلوبر. شاید اینطور باشد که اصیل‌ترین روشنفکران همانهایند که، کمال‌گرا و سختگیر، نخست خود را خشنود می‌سازند، برای رضایت دل و شعور خویشتن می‌نویسند، و سپس آنرا به دنیا می‌سپارند؛ با این خطر که کارشان ناخوانده بماند. در بسیاری موارد آنها از ارتباط در حوزه عمومی (در نقش روشنفکرِ روشنگر) محروم می‌مانند. مترجمان دیگری که دل‌نگران روشنگری اند و جبران عقب‌ماندگی فرهنگی، البته ناچار خواهند شد خود دست به ترجمه دوباره ای از همان آثار بزنند. (۳)

حتا یک روشن اندیش پیرامونی، یعنی متفکری از یک کشور در حال توسعه که قصد معرفی و انتقال (و احیاناً بومی‌سازی) میراث روشنگری اروپایی را به عهده گرفته، نیز مجاز است گهگاه اکسنتریک باشد، خود را از جمع جدا کند و همچون ماندارینی کمال طلب در برج عاج، علایق خصوصی خود را پی بگیرد. در چنین صورتی، ترجمه اثری از دکارت، هیوم، یا امانوئل کانت را نباید همچون انجام وظیفه در راه انتقال قله‌های روشنگری به فرهنگ بومی دانست. برعکس، چنین تلاشی تنها یک زورآزمایی خصوصی است برای تمرین و بارآوردن و به کمال رساندن توانایی‌های شخصی؛ مثل مجسمه سازی که با شور و ممارستی خستگی ناپذیر فقط به کمال اثرش و فراتر از خویش رفتن می‌اندیشد نه به تأثیر فوری کارش بر بینندگان. آنها که «می‌فهمند» تنها حلقه کوچکی از شاگردان و پیروان و نزدیکان اند. (۴)

اما اگر همین روشنفکر بخواهد درباره سرنوشت «چپ» (و مارکسیسم به عنوان تئوری و پراتیک آن) نظر دهد، یعنی حوزه ای که «خصوصی» نیست و یک

جنبش اجتماعی و سیاسی جهانی را مد نظر دارد، آیا باز هم می‌تواند اکسنتریک بماند؟

خبر خوب این است که رساله آقای ادیب سلطانی درباره مارکسیسم و «مسئله چپ» به زبانی روان و همه فهم نوشته شده، نه چندان فلسفی و نه چندان تخصصی، با لحنی معطوف به دیالوگ، در مواردی همراه با طنز، و عموماً با کم مدعایی و بدون ارائه تعاریف دقیق و راه حل‌ها. (به قول روزنامه نویس‌ها در آن اثری از «راهکار» و «برون رفت» نیست!) تشخیص‌ها و پیشنهادها همه غیرقطعی و پرسشگرانه مطرح شده‌اند و در موارد بسیاری به اشاره قناعت شده است.

البته باید افزود که بیشترین بهره را از این سلسله یادداشت‌ها، پیشنهادها، و اشاره‌های بکر، خواننده‌ای می‌برد که آثار اصلی مارکس و انگلس، و تعدادی از کلاسیک‌های سوسیال دموکراسی روسی و اروپایی (پلخانوف، کائوتسکی، لوکزامبورگ) را خوانده باشد، با تاریخ جنبش کمونیستی صد و پنجاه سال اخیر و نقاط عطف آن آشنا باشد، و برخی از بحث‌های نظری چنددهه گذشته را هم در نقد «فلسفه سوژه» (philosophy of the subject) بشناسد.

خبر دیگر اینکه این کتاب به زبان انگلیسی است نه فارسی!

از آنجا که آقای ادیب سلطانی در آکادمیای غربی شاغل نیست و کتاب او در میدان ولی نصر تهران زیر چاپ رفته، طبعاً باید پرسید، «چرا کتاب به زبان انگلیسی است؟» (۵)؛ در این باره توضیحی در کتاب نیامده است. شاید مؤلف بر این باور باشد که چنین کتابی به زبان فارسی — با توجه به فرهنگ چپ بومی در ایران (و فرهنگ چپ ستیز بومی) — بدخوانده و بدفهمیده خواهد شد و بد نیز پاسخ خواهد گرفت. شاید چنین باشد.

اما احتمالی دیگر نیز وجود دارد: کتاب به زبان انگلیسی «اندیشیده شده» و به سادگی به همان زبان نیز به قلم درآمده است. به گمان من شق اخیر محتمل تر است. با خواندن آن به یاد نوشته‌های مکتب مارکسیسم بریتانیایی می‌افتیم. اگر نام مؤلف و ناشر بر من شناخته نمی‌بود، شاید خیال می‌کردم این کتاب مجموعه‌ای از یادداشت‌های کسی چون کریستوفر هیل، ریموند ویلیامز، یا اریک هابزبام باشد. چرا؟ لحن و زبان و «منش» کتاب بسیار «جنتلمن» وار است به همان معنای رسمی بریتانیایی: مؤدب، خونسرد، بی تعصب و بی غرض، کازموپالیتن (به معنی اصیل اروپایی یا اروپامدار و فرهیخته آن).

لحن کتاب عصبی نیست، انگشت اتهام به سوی کسی نمی‌گیرد و گناهان عده‌ای را بر نمی‌شمارد تا راه درست نشان دهد. فضای فکری کتاب به کلی غیرایرانی است، چیزی است شبیه فضای آکسفوردی/ بریتانیایی در دهه‌های سی - چهل - پنجاه قرن گذشته میلادی. سایه پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی بر آن مشهود است. اگر همدردی با مارکسیسم نمی‌داشت، می‌توانست رساله کوچکی باشد از لرد راسل، یا کالینگوود، یا کلاس نوشته یکی از شاگردان باهوش ویتگنشتاین.

اما هیچ یک از دو بخش رساله (یکی در خصوص مفاهیم مدرن، پیش مدرن، و پسامدرن؛ و دیگری درباره مارکسیسم) جستاری تحلیلی/منطقی نیست. وقتی نویسنده ادعا می‌کند که گامهایش را به طرز «فنونولوژیک» برمی‌دارد، منظور آن است که از تعاریف دقیق و ساختن مفاهیم می‌پرهیزد و به نحو تحلیلی به گسترش بحث نمی‌پردازد و نیز در پی استقرار روابط علی میان پدیده‌ها نیست. آنچه در کنار هم آورده شده می‌توانست به شکل‌های دیگری نیز به یکدیگر مربوط شوند یا نشوند. حاشیه پردازی و حاشیه در حاشیه، از شاخه به شاخه پریدن عمدی، معلق نگه داشتن بحث، ارجاع پاسخ به خواننده و پرتاب گوی به زمین مخاطب، مقدار معتناهی ارجاعات انسیکلوپدیک، گاه با نقل مستقیم از چند فرهنگنامه معتبر، از وجوه استایلیستیک این رساله‌اند.

به موضوعات فلسفی و پرسش‌های عمومی در مارکسیسم اشاراتی شده (ماتریالیسم و تعریف ماده؛ طرح «زیربنا- روبنا» در ماتریالیسم تاریخی، تعین‌های متقابل «هستی اجتماعی» و «آگاهی اجتماعی»، منطق دیالکتیکی، تئوری ارزش اضافه، تئوری انقلاب، تئوری الیناسیون، دیکتاتوری پرولتاریا، تحلیل طبقاتی، گذار از سوسیالیسم به کمونیسم و زوال دولت، و غیره) اما «مسئلهٔ چپ» خود یک کتاب فلسفی نیست و بحثی مستقل و تفصیلی را در هیچ یک از این زمینه‌ها ارائه نمی‌دهد.

در توصیف چهره‌ها و ویژگی‌هایی از مارکسیسم، مؤلف رمانتیسم خود را پنهان نمی‌کند (مثلاً با ذکر شوق‌آمیز موسیقی انقلابی عصر رمانتیک، «سرود مارسی یز» و «انترناسیوناله»، موسیقی کاباره ای کورت وایل و برتولد برشت در دوران وایمار، آوازهای انقلابی آمریکای لاتین . . .). آقای ادیب سلطانی شیفتهٔ مارکس است و در ابراز این شیفتگی تا حد «اختلاط» (gossip «گاسپ» پردازی) و آوردن حکایات کوتاه (anecdote) پیش می‌رود. (این عادت، از قضا، مرا به یاد آن مارکسیست اکسنتریک دیگرمان می‌اندازد — زنده‌یاد شرف الدین خراسانی، مترجم ارسطو و مؤلف «نخستین فیلسوفان یونان» — که در یکی از کلاس‌هایش در دانشگاه ملی، به خوبی به یاد دارم، در بارهٔ «دُم‌ل‌های بزرگ و دردناک باسن کارل مارکس» چنان با هیجان سخن می‌گفت که گویی خود او روی صندلی کتابخانهٔ بریتیش میوزیوم نشسته و دارد درد می‌کشد! و اگر این را با تصویری مجسم کنید از مردی سالخورده با موهای بلند سپید و سشوآر کشیده، کت و شلوار و جلیقهٔ شق و رق، و پاپیونی به‌اندازهٔ یک بشقاب — مثل نابغه‌های دیوانه در آزمایشگاه — آنگاه چیزی از منش انگلوفیل برخی از فیلسوفان ما دست‌گیرتان می‌شود.) بازی‌های زبانی مارکس در «داس کاپیتال» که از فرهنگ ادبی گستردهٔ او حکایت دارد، میرشمس الدین ادیب سلطانی را مسحور خود می‌کند: «تنها یک نابغهٔ غول‌آسا می‌تواند به چنین زبانی سخن بگوید. ستایشی که باخواندن این خطوط در من

بروز کرد قابل وصف با کلمات نیست: این سخن، فیزیولوژی نبوغ را حین عمل به نمایش می‌گذارد.» (۶) یا، «مانیفست کمونیست یکی از درخشان ترین اسناد تاریخ اندیشه بشری است.» (۷) آقای ادیب سلطانی گاه به قلم اجازه شعار دادن نیز می‌دهد: «نیروی چپ پرچمدار فرهنگ {در جامعه} است.»

و منظور مؤلف از «فرهنگ»، بدون شک فرهیختگی و فرهنگ والای زبندگان و خواصی است که در جنبش چپ، بیش از هرکس دیگر، خود مارکس مظهر آن بود و میرشمس الدین ادیب سلطانی، به یمن ذائقه فراگیر اروپایی اش، با آن احساس خویشاوندی دارد. او به شکسپیر و گوته نزدیک تر است و از آنها قول می‌آورد تا مثلاً حافظ و مولوی.

یادداشت‌هایی که حاصلشان کتاب «مسئله چپ» است، تا اندازه‌ای با روحیه‌ای هملت‌وار نوشته شده‌اند. می‌دانیم که در میان شخصیت‌های شکسپیر، هملت فکورتر و به تعبیر امروزی‌ن روشن‌فکرتر است و درست به همین خاطر شکاک تر. او دانش‌پژوهی است (گویا تحصیل کرده در دانشگاه ویتنبرگ، همان دانشگاه لوتر) که با مشربی فیلسوفانه به جهان می‌نگرد. تردیدها و پرسش‌های او را برخی به ضعف اراده تعبیر کرده‌اند اما هملت، به واقع، به قطعیت‌ها و پاسخ‌های یقینی باور ندارد؛ به پدیده‌ها چندسویه می‌نگرد و برایندهای عمل را از زاویه‌های گوناگون می‌سنجد. او نمی‌تواند به سادگی تصمیم بگیرد و حکم صادر کند و دست به عمل بزند زیرا جهان را یک سویه نمی‌بیند.

این‌ها همه به رغم این حقیقت است که گرایش فکری و علاقه شخصی مؤلف به پوزیتیویسم، فلسفه آنالیتیک، و روش علمی نزدیک تر است تا فلسفه کانتی‌نانتال. از همین‌رو است که برخلاف گرایش غالب در مارکسیسم غربی، در این رساله، فردریک انگلس (دوست و همکار مارکس در تدوین ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک) از ارجی ویژه برخوردار است. این انگلس است

که دست مارکس را می‌کشد و او را در خط «علمی» می‌اندازد. آقای ادیب سلطانی ادعا می‌کند بدون انگلس، مارکس تنها یک ایده‌آلیست هگلی باقی می‌ماند! در جای دیگر می‌نویسد، «مارکس و انگلس هردو پوزیتیویست بودند.» (۸) این تأکیدها یادآور هشدار است که پری اندرسون در سال ۱۹۷۶ دربارهٔ ضرورت توجه به علوم دقیقه، اقتصادسیاسی، و جامعه‌شناسی تاریخی (به جای تأکید بر فلسفه و زیباشناسی در مارکسیسم غربی) به میان کشید (۹).

می‌دانیم که مارکسیست‌ها در سیاست (و نیز اگر پای اخلاق به میان آید در اخلاقیات عملی/اتیکز) عمدتاً ارسطویی یا نوارسطویی اند: نزد آنها «پولیس» و همبستگیِ کمونیتِه بر فردگراییِ لیبرال پیشی می‌گیرد. اما آقای ادیب سلطانی علاقه‌ای به اخلاقیات و سیاست ارسطو نشان نمی‌دهد و در عوض ارسطوی فیزیک و شناخت علمی را برجسته می‌کند و همان را به کلیت مارکسیسم به طور عام تسری می‌دهد. ضمن تأکید مکرر بر «ارسطویی» بودن مارکس، ارسطو را هم «نخستین امپیریست منطقی/پوزیتیویست منطقی و نخستین فیلسوف [مکتب] تحلیلی» برمی‌شمارد.

این روزها در پهنهٔ تئوریک، ستارهٔ اقبال مارکسیسم آنالیتیک افول کرده اما به هر حال آن نیز شاخه‌ای است مهم از شاخه‌های مارکسیسم غربی. آقای ادیب سلطانی، از همین رهگذر، سوسیال دموکراسی برنشتین و کائوتسکی را (می‌شد اضافه کرد با آسترومارکسیسم) تا «مدل سوئدی» امروزین اش توصیه‌پذیر می‌بیند، هم در سیاست (دموکراسی چندحزبی) و هم در اقتصاد (حداقل مالکیت دولتی همراه با سرمایه داری تعاونی).

ادیب سلطانی مارکسیست‌ها را دعوت به «التقاط» در تئوری‌های خود می‌کند و آنان را از بُتواره کردن چیزی به نام «تاریخ» می‌پرهیزاند. به عقیدهٔ او مارکسیست‌ها را باید از تمایلات ایمانی و شبه مذهبی در اصول اعتقادی‌شان رمانید. باید نفرت آنها را از «راستگرایان» خنثا کرد. چپ باید از حذف محافظه

کاران در مبارزه طبقاتی انصراف حاصل کند؛ حضور «راست» در جامعه برای سلامت (فکری و اخلاقی) چپ ضروری است. این سفارش‌ها از درس‌های تجربه تاریخی ناکام اتحاد شوروی و انترناسیونال سوم برمی‌آیند.

آقای ادیب سلطانی در بخش اول کتاب که بسیار کوتاه به «ماقبل مدرن، مدرن، و پست مدرن» می‌پردازد، به طور گذرا به دیگرگون شدن مفاهیم بنیادی «هویت» و «حقیقت» نظر می‌اندازد و می‌گوید نوپلاتونیسم و پُست‌مدرنیسم چالشی بزرگ برای فکر مدرن اند: «در مجموع، افلاطون، مارتین هایدگر، و لودویگ ویتگشتاین معرف یک معضل یا امر بغرنج در بستر اندیشه مدرن اند و از این دید، مطالعه آثار آنها چالش ذهنی بزرگی را شکل می‌دهد.»

مؤلف درباره این امر بغرنج توضیح بیشتری نمی‌دهد، اما روشن است او درباره چیزی صحبت می‌کند که در سالهای اخیر زیر عنوان نقد «فلسفه سوژه» مطرح شده است. تلاش برای «احیای چپ» نیز، که این یادداشت‌ها در راستای آن نوشته شده، باید با این نقد رویارو شود. در این کتاب به این رویارویی هم پرداخته نشده است. طبعاً آن نوع از چپ که آقای ادیب سلطانی نزدیکی بیشتری با آن حس می‌کند — علمی، نوپوزیتیویست، آنالیتیک — با شدت بیشتری در مقابل چالش پُست‌مدرن قرار می‌گیرد تا مثلاً مارکسیسم هگلی و نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت.

سوژه (ساجکت) چیزی نیست مگر فاعل عقلانیِ خود مختار؛ صاحب‌اختیار آگاهی و عمل در جامعه و تاریخ. در عصر مدرن، انسان در مدار هستی می‌نشیند و اندیشه اش را که‌اندیشیدنی عقلی است، به نحوی جهانشمول، به مقام داور نهایی حقیقت، نیکی، و زیبایی (علم، اخلاق، و هنر) بدل می‌کند. همین عقل از روشنگری به مارکسیسم می‌رسد و با وساطت هگل به منطق درونی جامعه و تاریخ نیز پیوند می‌خورد.

اما اگر نشان داده شود — اگر! — که عقل مهار خود را به طور کامل در دست خویش ندارد و همواره با سویه‌هایی تاریک دمخور است، سویه‌هایی همچون ناخودآگاه، اراده به قدرت، سلطه‌گری، و ترور، و اگر ثابت گردد که این سویه‌ها "بیرون" عقلانیت نیستند، بلکه در جایگاه خود او خانه دارند، آنگاه خودمختاری عامل آگاه، یا عاملیت سوژه، و عقل معطوف به آزادی، در صحنه تاریخ آسان تحقق نخواهند پذیرفت. اگر این سویه‌ها به زبان سرایت کنند، که قطعاً می‌کنند، آنگاه روشن می‌شود که این عقل (لوگوس) نیست که بر زبان سیطره دارد، بلکه سایه‌روشن‌های معنایی، استعاره‌ها و استعاره در استعاره، و جابجایی‌های دالالت‌گرانه‌اند که زبان را سراسر به تصرف گرفته‌اند. بر این‌ها همچنین باید سرپیچی‌های بدن، اروس، و تمنا را از یکسو و بازگشت امر قدسی و دین را در جامعه مدرن از سوی دیگر افزود. از میان همه این چالش‌ها، مهم‌تر از همه برای کسی با گرایش آقای ادیب سلطانی، قاعدتاً باید چالش زبانی (چالش ساختار شکنانه معناگرایز) باشد. در کتاب حاضر، آقای ادیب سلطانی بارها به ضرورت دقت زبانی و مفهومی («ریگور») تأکید می‌ورزد که در راستای پوزیتویسم منطقی اوست؛ ولی آن «چالش ذهنی بزرگ» را که نام برده بود به حوزه زبان نمی‌کشاند. او با خوش‌بینی بسیار به دستاوردهای علوم، به افق‌های پیش رو در جهان‌های انفورماتیک و نانوتکنولوژی نظر دارد. به باور مؤلف کتاب «مسئله چپ و آینده آن»، منطق، علوم پوزیتیو، سوسیال دموکراسی اروپایی، و تکنولوژی خادم بشریت — اینهاست که باید تجدید حیات چپ را موجب شود. آیا چیزی از قلم نیفتاده است؟ پرنس دانمارک بر این داوری شاداب چگونه نظر می‌افکند؟ در این خوش‌بینی، آیا جایی برای مفهوم تاریک «بربریت» در نظر گرفته شده است؟

اریک هابزبام، یکی از بزرگترین تاریخ‌نگاران عصر ما می‌نویسد: «بالاگرفتن خشونت [در جهان] به طور عام، بخشی از فرایند گسترش بربریت است که از جنگ جهانی اول به این طرف رو به رشد داشته است.» (۱۰) شکلهای مدرن بربریت به عقیده هابزبام از جمله عبارت‌اند از بالا رفتن سطح خشونت دولتی و

غیردولتی در داخل کشورهای لیبرال دموکراتیک غربی (کشورهایی که رشد تمدنی در آنها به ظاهر قرار بود از میزان خشونت به نفع صلح عام بکاهد)، "جنگ‌های کثیف" یا تشکیل جوخه‌های مرگ در دیکتاتوری‌های وابسته به غرب برای از میان بردن رهبران و کادرهای جنبش‌های مقاومت که تاکنون صدها هزار کشته برجا گذاشته است، توسعه شکنجه‌های سیستماتیک و مراکز تربیت شکنجه‌گر در جنگ‌های ضدپارتیزانی توسط دولتهای غربی و دیکتاتوری‌های وابسته به آنها، جنگ‌های قاچاقچیان مواد مخدر در سرحدات مرزی (narco-wars) که هرساله هزاران قربانی برجامی‌نهد، گسترش ارتش‌های خصوصی و مزدور که به شکل شرکت‌های سهامی چندملیتی به کار مشغول‌اند و به استخدام دولتهای سرمایه‌داری در می‌آیند، توجیهات تئولوژیک در جهان اسلام برای کشتن کسانی که مرتد (apostate) شناخته می‌شوند، و سرانجام، سیاست‌های میلتاریستی ناتو و ایالات متحده در جهان و رشد شبکه غیرمتمرکز تروریسم ضدغرب (نظیر القاعده). اعتقادات جزمی و ایدئولوژیک کسانی که همواره خود را برحق می‌دانند باعث می‌شود که آنها اعمال هرنوع بربریتی علیه «دشمن» را از لحاظ اخلاقی یا دینی توجیه پذیر بدانند. (۱۱)

چنین به نظر می‌رسد که غالب مشکلات تاریخی سوسیالیسم ارتباط چندانی به فلسفه به معنی آکادمیک آن ندارند و چاره‌اندیشی‌های نظری برای آنها نیز از جنس «فلسفه» نیست، اعم از فلسفه سوژه یا غیرآن. فلسفه شاید تنها بتواند این مشکلات را برای ما معنی کند. تردیدی نیست شبحی که زمانی در اروپا گشت می‌زد تا خواب سرمایه را بیاشوبد، خود اکنون از سوی ارواحی دیگر به مصاف طلبیده می‌شود، ارواحی که خرد خوشبین روشنگرانه نسبت به پیشرفت تاریخ هرگز پیش بینی ظهورشان را نمی‌کرد.

نوامبر ۲۰۱۰

پانویس‌ها

۱- از ارسطو، کانت، ویتگنشتاین، و دیگران.

۲- برای نمونه نگاه کنید به

باقری‌ها، **باهم‌نگری و یکتانگری**، مجموعه مقالات، انتشارات آگاه، ۱۳۷۸، ص ۴۰۷
آقای پرهام مترجم چند اثر مهم از مارکس به فارسی است، از جمله:
گروندریسه، هیجدهم برومر لوئی بناپارت، جنگ داخلی در فرانسه ۱۸۷۱.

۳- آرامش دوستدار، (فیلسوف اروپامدار و اکسنتریک دیگرمان) می‌نویسد: «امکان‌پذیر شدن چنین ترجمهٔ مجهزی از کانت به فارسی **اسنجش خرد ناب**، ترجمهٔ ادیب سلطانی، با وجود شماری از ناروایی‌های زبانی اش، خود کاملاً غیرعادی و در نوع خود بی سابقه است. اما غیرعادی تر این خواهد بود که فرهنگ ما [بتواند انتظار مترجم را در بحث و جدل پیرامون آن برآورد]. ... آیا کتاب کانت یا ماندهای آن ارتباطی با فرهنگ ما و نگرش و بینش آن دارند؟ یا با آنچه ما احیاناً بغرنج می‌یابیم؟ آیا می‌شود از میان یا فراز رویداد فرهنگی خود بیرون جهید و میان بغرنج‌های کانت و فرهنگ اروپایی او پایین آمد؟ اگر بشود، تازه چه مشکلی برای ما حل شده و چگونه می‌شود از این اقدام برای حل مشکلات خودمان استفاده کرد؟»
نگاه کنید به: آرامش دوستدار، «کانت در میان ما»، در: **درخشش‌های تیره**، چاپ سوم، انتشارات فروغ ص ۳۱۲.

۴- در مقاله حاضر، «اروپا مداری فرهنگی» را با بار مثبت می‌آورم. آرامش دوستدار و ادیب سلطانی هردو از فرهنگ تلقی «کولتور» اروپایی (خودآگاهی خواص منعکس در فلسفه، زبان، و هنرها) را مد نظر دارند. دربارهٔ بومی‌سازی مقولات و مفاهیم غربی نگاه کنید به بخش دوم این کتاب: **عبدی کلانتری، بهبود کیفیت زندگی.**

۵-

M. S. Adib-Soltani, *The Question of the Left and Its Future* – Notes of an Onlooker, Hermes Publishers, 2010

۶- ص ۶۷

۷- ص ۶۲

۸- ص ۶۸

۹- نگاه کنید به

Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, 1976, Verso

نوشته‌های اندرسون، در مجموع، خود بهترین قطب نمای موقعیت مارکسیسم معاصر در
تئوری و عمل است. از جمله نگاه کنید به:

Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, 1983,

Verso

Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism*, 1980, Verso

Perry Anderson, *A Zone Of Engagement*, 1992, Verso

Perry Anderson, *Spectrum*, 2005, Verso

۱۰- نگاه کنید به

Eric Hobsbawm, *Globalisation, Democracy and Terrorism*, 2008,

Abacus UK, p. 125

۱۱- همان، صص ۱۲۷-۱۳۷

بخش هفدهم

سیستم قدرت و تئوکراسی شیعی

شناخت ساختار سیاسی ی حکومت اسلامی، بیش از توصیفات ادبی درباره «خودکامگی ولی فقیه» یا «قدرت مطلقه سلطان»، نیازمند تحلیل جامعه شناختی و ساختاری است تا منابع واقعی قدرت و مکانیسم های مشروعیت بخشی به آن را مشخص سازد و بتواند احتمالات تغییر و اصلاحات دموکراتیک، یا احتمالات «بحران مشروعیت» و فروپاشی ی نظام را توضیح دهد. این کار آسانی نیست و داده های تجربی ی زیادی لازم دارد. همین طور، چنین تحلیلی به ناگزیر با تحلیل از ماهیت انقلاب پنجاه و هفت و قدرت برآمده از آن گره خورده است. در ادبیات نیروهای چپ، می توان انبوهی از انتقادات شعارگونه و اخلاقگرایانه در محکومیت رژیم ایران مشاهده کرد اما ساختار و نوع حاکمیت کمتر مورد تحلیل نظری قرار گرفته است. بخش بزرگی از ادبیات سیاسی ی چپ از حد یک فورمول ساده فراتر نمی رود: «روابط تولید سرمایه داری است، کارگران استثمار می شوند، پس حاکمیت به دست بورژوازی است. مرگ بر امپریالیسم.»!

پس از سقوط پادشاهی ی ایران و روی کار آمدن رژیم (جمهوری) اسلامی، در میان طیف گسترده نیروهای چپ، سوسیالیست، و کمونیست، دو دیدگاه عمده را در مورد سرشت حکومت انقلابی ی جدید می شد تمیز داد.

دیدگاه نخست برآن بود که به خاطر ماهیت ضد دیکتاتوری و ضدامپریالیستی ی انقلاب، نیروی هژمونیک برآمده از آن نیز عمدتاً مردمی و دموکراتیک بود و

خواهان عدالت اجتماعی و رفاه محرومان: از رهبر انقلاب گرفته تا آن بخش از روحانیت مبارزی که حاضر به مشارکت در جنبش خیابانی شده بود و اکنون دست اندکار سازماندهی و بسیج مردم برای پیشبرد انقلاب و دفاع از دستاوردهای آن بود. منافع مادی، عدالتخواهی مذهبی، و پایه‌های مشترک طبقاتی باعث پیوند ارگانیک و تنگاتنگ توده مردم و رهبری انقلاب شده بود. اسلامگرایی ی آن «روبنایی» و دارای اهمیت ثانوی بود.

دیدگاه دوم که در برآورد «خصلت» انقلاب با دیدگاه نخست همراهی بود (خلقی، ضدامپریالیستی، ضددیکتاتوری، خواهان عدالت اجتماعی)، رهبری ی آن را «ارتجاعی» می‌دانست زیرا حاکمان جدید به شدت چپ ستیز یا ضدکمونیست بودند. کمونیست ستیزی ی رهبران انقلاب (و نه الزاماً زن ستیزی یا لیبرال ستیزی ی آنها)، حامیان دیدگاه دوم را وادار می‌داشت تا حکومت جدید را نه نمایندگان «توده های زحمت کش» بلکه نمایندگان نیروهای دیگری وابنمایانند، مثلاً «خرده بورژوازی سنتی عقب مانده» یا «کاست روحانیون» یا حتا «بورژوازی وابسته»! در چنین تحلیلی، می بایست میان «رهبری» و «توده ها» اختلاف منافع و شکاف طبقاتی وجود داشته باشد: حمایت پرشور مردم از آیت الله خمینی و ملازمان او در رهبری (به جای حمایت از نیروهای چپ) باید ناشی از فریب خوردگی، ترس، یا چیز دیگری می بود. مردم «علا رغم» منافع واقعی شان به حمایت از رژیم دینی پرداخته بودند و می بایست به نحوی از توهم بیرون آورده شوند!

در دیدگاه اول، رژیم جدید و ارگان های اجرایی آن، قانون اساسی و سایر قوانین، نهادهای ولایت و ریاست جمهوری، و همچنین دیدگاهها و ایدئولوژی ی رسمی رژیم، همه قابلیت اصلاح داشتند. خشم و قهر رژیم تنها متوجه ضدانقلاب داخلی و مهاجمان خارجی (آمریکا) بود. هرکس که سهمی در قدرت نداشت می‌توانست از راه انتقاد و مشارکت، در راه اصلاح و بازگشایی ی نظام بکوشد.

در دیدگاه دوم، رهبری و حکومت غاصب بودند و خائن به هدف‌های انقلاب. این رهبران «ضدانقلابی» بودند، انقلاب دموکراتیک مردم را دزدیده بودند و تنها هدف شان تثبیت و تحکیم قدرت خود بود. این حکومت هرگز داوطلبانه تن به اصلاحات نمی داد (مگر «سوپاپ اطمینان» های موقتی به قصد عوامفریبی) و می بایست دیر یا زود کنار رود تا اصلاحات ریشه‌ای و تغییرات دموکراتیک میسر گردد.

هر دو دیدگاه حاوی تناقضی بنیادین اند:

دیدگاه نخست: اگر رهبری انقلاب را نیروهایی به عهده داشتند که قصدشان رهایی از دیکتاتوری و ترک وابستگی به امپریالیسم بود، چرا همان‌ها در اولین فرصت دموکراسی را تعطیل کردند و به سرکوب نیروهای چپ پرداختند؟

دیدگاه دوم: اگر رهبری انقلاب را از همان ابتدا نیروهای فاشیستی به چنگ خود گرفتند، چگونه می‌توان حرکت انقلابی و جنبشی را که با پیوندهای ارگانیک و باورهای مشترک عمیق باعث روی کار آمدن این رهبران شد مثبت و آزادیخواهانه توصیف کرد؟

چپ مارکسیست ایرانی در اکثریت خود، از لحاظ نظری، هیچ دریافتی از «تئوکراسی مدرن» و تئولوژی سیاسی اسلام نداشت. هنوز هم ندارد. دگماتیسم این مارکسیسم عامیانه، منشاء بلایی که بر او نازل شده را امپریالیسم و نظام اقتصادی سرمایه لیبرال تصور می کرد. هنوز هم می کند. همچنان که در بالا آمد: «روبنا فرع است، روابط تولید سرمایه داری است، اقتصاد ایران با هزاران رشته به اقتصاد سرمایه جهانی گره خورده؛ کارگران استثمار می شوند، پس حاکمیت به دست بورژازی است. مرگ بر امپریالیسم.»! هنوز هستند کمونیست هایی که همصدا با رویالیست ها (سلطنت گرایان) جار می زنند خمینی را آمریکایی ها (یا انگلیسی ها) بر سر کار آورد. یا اینکه ملاها

را کمونیست های روسی برکشیدند و سیاست آموختند تا «دیکتاتوری ملاتاریای» نوع روسی شان را بر مردم بی گناه تحمیل کردند.

انقلاب ایران، به واقع یک «انقلاب» بود، آنهم از نوع پوپولیستی آن و مثل همه انقلاب‌ها، قدرت در آن تا مدت ها خصلت فراقانونی داشت و سالهای سال در وضعیت «اضطرار» خودش را تعریف می کرد و هنوز هم چیزی عوض نشده. پس از انقلاب، منابع قدرت یکی نبودند اما همه بر جنبش خلقی سوار و زیر رهبری کاریزماتیک آیت الله خمینی متحد بودند. (کاریزما = رهبری معنوی که در قلوب مردم جا دارد و سرسپردگی به آن واجد خصلت‌های خردگریز یا «ایرشنال» است.) ایدئولوژی حاکمیت به هیچ وجه ارتباطی به «شریعت» نداشت بلکه از تئولوژی سیاسی اسلام (در شکل شیعیسم انقلابی و ضد استعماری، خمینیسم و آموزه ولایت فقیه، شریعتیسم، مجاهدینیسم و امثالهم) ناشی می شد. از همان ابتدا وضعیت اضطراری به شکل «مصلحت نظام» تعریف شده بود که یکی از خصلت‌های تئولوژی سیاسی است، یعنی تعلیق شکل‌هایی از قانونیت به نفع مصلحت حفظ نظام و تعاریف دوست/دشمن؛ تا زمانی که از بحران درآید و وضع دوباره «عادی» شود. یا تا زمانی که «بلوک قدرت» در آن یکپارچه شود. (نگاه کنید به فصل های نهم، دهم، و یازدهم همین کتاب.)

عده‌ای از روشنفکران چپ هنوز تئوکراسی شیعی را رانتی و کارتل های اقتصادی ی «آزاد» (اما در چنگ آقازادگان وابسته به دولت) را «نئولیبرالیسم هایکی» خطاب می کنند. آن‌ها مثل کودکان لجباز می‌خواهند به پدرقادرشان ثابت کنند که ادعاهای پدر مبتنی بر دفاع از محرومان و پابرنه‌ها صحت ندارد و این پدر دارد از سفره رنگین شیطان بزرگ می‌خورد و الکی برای استکبار جهانی شاخ و شانه نمایشی می‌کشد! چه دهن کجی ی بزرگی! واقعیت آن است که تئوکراسی ی اسلامی هم از سفره سرمایه جهانی می‌خورد، هم توی دهان آمریکا می‌زند، هم به برخی نیازهای پابرنه‌ها پاسخ

می دهد، هم کارتل های بزرگ رانتخوار می زاید، و هم شمای مثلاً «چپ» را گوشمالی می دهد!

قانون اساسی ایران را مجلسی از خبرگان اسلام (اکثراً مجتهدان و فقیهان) در مقام مؤسسان نظام جدید تدوین کردند. پدران مؤسس به فرمان رهبر انقلاب و نزدیک ترین سربازان رکابش (آیت الله ها بهشتی، مطهری، و منتظری) اصل ولایت فقیه را ستون قانون اساسی قرار دادند. مضمون آیه هایی از قرآن در قانون اساسی ادغام شد و جمعی از روحانیان شیعه در «شورای نگهبان» وظیفه دایمی پاسداری از خصلت اسلامی اصول قانون اساسی و قوانین آینده کشور را عهده دار شدند. در خیالواره سیاسی ی پدران مؤسس، شهروندان ایران «امت» محسوب می شدند و رهبری تنها از آن امام امت می بایست باشد. رهبران انقلاب بهمن پنجاه و هفت، به فاصله کوتاهی پس از پیروزی ی انقلاب، آیین نامه یک تئوکراسی ی مدرن را به امضای اکثریت ملت ایران رسانیدند. این حرکت به طور مؤثری انقلاب مشروطیت و میراث آن را ملغا (کنسل آوت) کرد. روشنفکری ی متجدد و حزب سیاسی ی مدرن نیز توسط روشن فکر ارگانیک بومی و شبکه مساجد «ملغا شد». سیاستی از «جنس» متفاوت، ماشین دولتی ی سرمایه داری وابسته را درهم شکسته و به جای آن یک تئوکراسی ی پوپولیستی ی بومی گرا و ضدامپریالیست بنانهاده بود. به این ترتیب فاشیسم کلریکال بومی یعنی «ولایت» جای سلطنت نشست. این ساختار به هیچ وجه «روبنایی» نبود بلکه می رفت که جامعه را از سرتا پا بازسازی کند.

چرا این تئوکراسی را «مدرن» لحاظ می کنیم؟ زیرا از ابتدای تأسیس، برای حفاظت از خود و انقلاب اسلامی، «منطق قدرت» و «عقلانیت حفاظت از نظام» را مقدم بر شریعت و فقه سنتی قرار داد و این روش، مشخصاً از عملکرد و اقتدار رهبر انقلابی ی جنبش یعنی آیت الله خمینی ناشی می شد. او بدون شک در صدد ایجاد حکومتی اسلامی بر اساس موازین دینی بود، اما به عنوان یک سیاستمدار و یک انقلابی، همواره مصلحت انقلاب اسلامی و نظام

اسلامی را بر فقه و سنت مقدم می شمرد. آیت الله خمینی (از بسیاری جهات همانند لنین در سالهای پس از انقلاب اکتبر) می بایست توازنی میان «دگما» (موازین شرعی) و «بقای دولت» (موازین حکومت اسلامی) برقرار سازد. برای این کار می بایست همزمان با دو جناح راست (فقیهان سنت گرا) و چپ (مجاهدین، روحانیان جوان انقلابی) مبارزه کند. همزمان انقلابی ی او نظیر آیت الله بهشتی و آیت الله هاشمی رفسنجانی این منطق را درک می کردند. آن‌ها ملایان متجددی بودند که می‌خواستند تئوکراسی ی دینی را با ابزار دولتمداری ی مدرن اداره کنند. بی‌شک اگر شخص خمینی مقام «ولی فقیه» را نمی داشت، هیچیک از آن‌ها حاضر نمی شد یکی از آیت الله های عظمی و سالخورده حجره های خاک گرفته قرون وسطایی را بر مسند بالاترین مقام سیاسی و روحانی دولت بنشانند. به همین دلیل، «جانشین امام» می بایست بنا به ضرورت مصلحت نظام گزین شود، نه به اعتبار اقتدار فقیهانه و عالمانه.

ولایت از چه طریق قدرت خود را اعمال می کند؟ به ترتیب اهمیت تاریخی از ابتدای انقلاب: الف) نظام اعتقادی و باورهای دینی/سیاسی ی شیعه که نزد مردم به شکل مجموعه بزرگی از «فولکلور شیعی» زمینه پذیرش ایدئولوژی اسلامی ی حاکمان است. ب) دستگاههای ایدئولوژیک و ترغیبی نظیر شبکه مساجد، نمازهای جمعه، و امامان جمعه، رسانه‌های دولتی؛ و ت) نهادهای قهریه سپاه و بسیج و لباس شخصی‌ها.

سرمایه داری ی رانتی ی اقتصاد ایران و بوروکراسی عریض و طویل دولتی اش اکنون در چارچوب سیاسی یک تئوکراسی ی شیعی می بایست اداره شود. این بدان معنا بود که نهادهای سکولار جامعه مدنی می بایست «اسلامی» شوند، از نظام آموزش و پرورش گرفته تا ارتش؛ از سیستم قضایی و حقوقی گرفته تا اخلاق عمومی؛ از رسانه‌های گروهی تا وجدان جمعی ی شهروندی. جامعه توحیدی مستضعفان و پابرنه‌ها، جامعه عدل علی، می رفت که متولد شود و همزمان نهال «سوبزکتیوته» ی خودش را در برابر

«سوبژکتیویته»ی مدرنیته در خاک تئوکراسی نوین بکارد.

این واقعیت در سطح نظری به این معناست که در بطن و زیر پوست انقلاب ضد سلطنتی و آزادی خواهانه پنجاه و هفت که طبقه، متوسط هم در آن سهمی داشت، همزمان یک رگه، فاشیستی قوی حضور داشت. روشنفکران چپ در سطح خودآگاه، هنوز تحلیلی از پیوند تنگاتنگ لومپنیسم شهری با مذهب عوام، بازاری ها، و روحانیت شیعه نداشتند. عنصر پوپولیسم از نوع فاشیستی، یعنی حضور وسیع عناصر «دکلاسه» و حاشیه‌ای و به شدت قشری، همراه با سرریز عقده‌های جنسی یک روان اجتماعی بیمار، بخشی جدایی ناپذیر از انقلاب پنجاه و هفت و سویه، تاریک آن بود.

نظام سیاسی «تمامیت خواه» (توتالیتارین) و نظام «خودکامه» (اوتاریتارین) دو گونه نسبتاً متفاوت از حکومت های سرکوبگرند و هریک از منطق متفاوتی پیروی می کند. تعاریف و نقش‌های «رهبر»، «کاریزمای رهبری»، «حزب حاکم»، «بلوک قدرت»، «ایدئولوژی رسمی»، «پایگاه قدرت در جامعه»، «فساد قدرت»، «فراقانونی» و غیره در این دو نوع یکسان نیست. نوشته‌های ژورنالیستی ای که رژیم سیاسی ایران را همزمان تمامیت خواه و خودکامه می نامند از لحاظ تحلیلی چندان منسجم نیستند و بیشتر با الفاظ بازی می کنند.

برخی از تحلیل‌های طیف اسلامگرایان لیبرال با مرکزیت بخشیدن به «قدرت مطلقه فقیه»، عملاً ساختارها و مکانیسم های قدرت در یک رژیم پیچیده توتالیتار و پوپولیستی را «شخصی» می کنند و متمرکز بر یک فرد که همان «رهبر» باشد.

سعی من این بوده که توجه از «افراد» و «نام‌ها» به سمت «بلوک های قدرت» و «منافع خاص» عبور کند. برای مثال، علی اکبر هاشمی رفسنجانی

یک فرد خاص است از بنیانگذاران اصلی نظام که در دورانی قدرتش از علی خامنه ای بیشتر بود. این قدرت بعدها تضعیف شد. اما «هاشمی» به عنوان یک گرایش در بلوک قدرت، نماینده جناح قدرتمندی از سرمایه خصوصی بزرگ است که خواهان سیاست درهای باز و تعامل اقتصادی با غرب است. این گرایش پس از پایان جنگ ایران و عراق، مدام خودش را در ساختار قدرت به شکل «اشرافیت نظام» بازتولید کرده و زیر چهره‌های دیگر به میدان آمده زیرا پایه مادی دارد. نام اشخاص دیگر مهم نیست. این بخش از بلوک حاکم هرگز نتوانست به «قدرت هژمونیک» (سرکردگی) نائل شود اما در دورانی نزدیک بود خط اصلی خمینیستی را عقب براند. بلوک حاکم کماکان مانند سالهای اول انقلاب در اختیار جناح خمینیست، و اسلام سیاسی و انقلابی و ضد غرب است که اکنون بیشتر میل‌تاریزه شده، پایه مادی آن ارگانهایی پوپولیستی نظیر بسیج و سپاه است. آمریکا ستیزی، یهودی ستیزی، نظامی گرایی معطوف به قدرت هسته ای، تئولوژی سیاسی اسلامی، و کیش پرستش رهبری در حد ذوب شدن از ویژگی‌های این جناح است. «خامنه ای» به عنوان گرایش، نه یک فرد خاص، به این جناح تعلق دارد. جناح اول، زائده‌ای کوچکی هم داشت که علاوه بر لیبرالیسم اقتصادی، تا اندازه‌ای به لیبرالیسم سیاسی هم باور داشت اما گام به گام عقب نشست، زیرا پایگاه مادی ی قوی‌ای در اختیار نداشت. نتیجه: اشخاص و نامهای منفرد و خصوصیات روانی یا اخلاقی آنها نباید جای تحلیل جامعه شناسانه را از ساختارها و پروسه های شکل‌گیری قدرت، و منافع مادی قشرهای خاص، اشغال کند.

نکته‌ای که نباید فراموش شود این است که پس از مرگ آیت الله خمینی، رهبری ی سیاسی در ایران یک رهبری ی جمعی (کولکتیو) بوده است و نه فردی. مجلس خبرگان رهبری، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مجلس و قوه قضاییه غیرمستقل و تابع بیت رهبری، همه متشکل از اسلامگرایان روحانی و غیرروحانی، در پیوند تنگاتنگ با کارتل‌ها یا مافیای اقتصادی (همان‌طور که واژه «مافیا» می‌رساند، صحبت از کارتل‌های مجزا یا

«خانواده های» جدا در شبکه مافیا است.) دستجمعی همه «شرکا» ی قدرت و همچنین «رقبا» ی قدرت اند برای کنترل و تقسیم منافع رانتی. نقش جنگ هشت ساله با عراق در شکل دادن رهبری ی معتقد به آرمانهای اصلی انقلاب، میلیتاریزه شده، و بسیار «ارزشی» یا ایدئولوژیک را در این نزاع قدرت نباید نادیده انگاشت. رهبری و بدنه «سپاه پاسداران» و «بسیج» در شمار مهمترین کارتل های قدرت اقتصادی و سیاسی در نظام اسلامی اند.

هیچ نظامی مطلقاً از گرایش های اصلاحاتگرایانه بری نیست، حتا نظام های فاشیستی. بلوک های قدرت در داخل حاکمیت مدام بر سر رهبری به رقابت و یارگیری مشغول اند. در میان حاکمان انقلابی در ایران، برخی از اسلامگرایان رادیکال به تدریج به لیبرالیسم سیاسی ی متمایل به غرب و برخی دیگر برعکس به سوسیال فاشیسم نظامی گرایانه ناسیونالیستی و ضدامپریالیستی گرایش پیدا کرده و می کنند. احتمال استحاله های ایدئولوژیک را نمی توان پیشاپیش به تمامی مردود اعلام کرد. در ایران، تئوری استحاله بر این باور بود که به خاطر ویژگی قدرت دوگانه در ساختار دولتی و قانون اساسی، رژیم انقلابی به تدریج از درون متحول شده به سمت گشایش و اصلاح دموکراتیک و جمهوریت اصیل سیر می کند. اما چنین تحولی باشکست مواجه شد. ایدئولوژی اصلاحگرایی بر این فرض بنا شده بود که در ایران چیزی به نام «جامعه مدنی» هرچند به شکل ناقص شکل گرفته بود و بخشی از صاحبان قدرت از بالا در کنار «فعالان مدنی» از پایین، با کار شبانه روزی به رونق آن می افزودند، به هنگام انتخابات ریاست جمهوری و انتخابات مجلس و انجمن های شهر، فضای سیاسی ی شهرها را سرشار از شوق و امید، و در روزنامه های نیمه دولتی از مسئولان انتقاد می کردند؛ در راهروهای دادگستری و دادگاهها با قاضیان شرع چانه می زدند و امتیاز می گرفتند، و با روشنگری در میان زنان مسلمان به فمینیسم بومی اسلامی بال و پر داده، یک گام به تساوی ی جنسی نزدیک تر می گشتند.

مثل بسیاری از اقتصادهای پساانقلابی ی دولتی که بعد از یک دوران جنگی قصد احیا و بازسازی دارند، عصرِ «سازندگی» ی هاشمی رفسنجانی و سپس دوران «اصلاحات» خاتمی معطوف به خصوصی سازی، اقتصاد بازار و بورس، صادرات و واردات با غرب، و به کارگیری متخصصان فنی و تکنوکرات ها بود یعنی نمایانگر اینکه تئوکراسی ایران برای حفظ خود قادر است پارادایم سیاست اقتصادی اش را عوض کند (هنوز با همان شعارهای پوپولیستی)، به سمت تکنولوژی مدرن، نیروی هسته ای، و «سازمان تجارت جهانی» (دبلیو تی او) خیز بردارد. آن ها که این سیاست را خامدستانه به عنوان اصلاحات دموکراتیک یا لیبرالیسم سیاسی تعبیر کرده بودند البته مرتکب اشتباهی می شدند که دیر یا زود می بایست بهای اش را بپردازند. اما بدون شک، کسان دیگری هم که حاضر بودند آب توبه بر فعالیت سیاسی ی گذشته بریزند و دست دولت ملایان خندان و خوش لباس را بفشارند، برای شان میدان برای «سازندگی» و «خدمت» (و تحکیم فاشیسم کلریکال یا تئوکراسی شیعی) باز می شد. این دورانی بود که واژه های تازه ای به سرعت وارد فرهنگ سیاسی (ایدئولوژی اپوزیسیون) می شد مثل جامعه مدنی، ان جی او، جورج سوروس، فمینیسم اسلامی، حقوق بشر، غیرخشونت آمیز، و «نواندیشی ی دینی». در همین دوره قوانین کار مورد تجدید نظر قرار گرفت، اتحادیه های کارگری زیر فشار بیشتری واقع شده، شکاف طبقاتی نیز افزایش یافت. قشری به نام «اشرافیت نظام» یا «آقازاده ها» وارد معادلات اقتصادی و سیاسی شد و همزمان سربازان راستین امام، از جبهه برگشته ها، بسیجی های صادق و حزب الهی های استشهادی خود را مغبون و کنار گذاشته احساس کردند. اما همین مغبونان استشهادی به زودی با انتخاب محمود احمدی نژاد به ریاست جمهوری (۲۰۰۵) موفق به احیای پوپولیسم نظامی گرایی می شدند که ادعا می کرد قصد مبارزه با رانت خواران بالاشهری و ملایان میلیونر و آقازاده های آن ها را دارد. تبلور مبارزه طبقاتی در سطح سیاسی، در شرایط فقدان نیروهای سوسیالیستی، خود را در دو جناح فاشیسم حاکم، یکی پوپولیست و دیگری کلریکال نشان می دهد.

اگر بخواهیم سیستم قدرت را مقایسه کنیم با سیستم اقتصاد، این نظامی است از کارتل ها و مونوپولی های قدرت، قدرتی که هرگز در بازار آزاد (انتخابات) تقسیم نمی شود. مثل مونوپولی نفتی یا مونوپولی های فرش و پسته، مونوپولی سیستم های قدرت به وارثان آنها در سیستم های قدرت می رسد. آنها که از قدرت سهمی نمی برند عبارت اند از واحدهای شهروندی، اصناف حرفه ای و اقتصادی، اتحادیه ها و کانون های صنفی (مثل اتحادیه کارگری یا کانون وکلا)، سازمان های زنان، و اتحادیه های مربوط به کارمندان بوروکراسی دولتی. در این نظام، اگر سیستم اقتصاد رانتی و آریستوکراسی ی کارگری نفتی به نحو کارآیی مدیریت شوند و اگر کارتل های رانت خوار که طرف معامله دولت در پروژه های صنعتی اند به نحو عقلانی برنامه های توسعه اقتصادی را پیاده کنند، و دستگاههای ایدئولوژیک و امنیتی و رسانه ها به طور خلاق و کارآمد متخصصان فن را به کار گیرند، یک رژیم فاشیستی می تواند تا سالها و دهه ها به بقای خود ادامه دهد و بحران های گهگاهی را مدیریت کرده از سربگذراند. اما اگر فساد و رانت خواری چنان بگسترده شود که کارکردهای عقلانی سیستم اقتصادی مختل و مشروعیت ایدئولوژیک دولت به خطر افتد، شدت بحران ها می تواند اختلافات بالایی را به خشونت بکشاند، مردمان گرسنه و ناراضی را به شورش خیابانی وادارد، و رژیم را به آستانه فروپاشی بکشاند.

کتاب‌های دیگر به قلم عبدی کلانتری

بهبود کیفیت زندگی

آیا اسلام می‌تواند غیرسیاسی شود؟

نقد خشونت دینی

دیالکتیک نور و ظلمت، بیست و چهار فریم در ثانیه

همه لوطی‌ها به بهشت می‌روند

*Intellectuals,
Enlightenment,
and
Revolution*

By

Abdee Kalantari

در بررسی انقلاب بهمن پنجاه و هفت، یکی از پرسش‌های مطرح شده، مربوط است به رفتار روشنفکران در این انقلاب. چرا روشنفکرانی که مهمترین خواسته‌ی آنها «آزادی» بود، بیش از همه با «لیبرال‌ها» و «لیبرالیسم» دشمنی ورزیدند، و در عوض، حمایت فکری و سیاسی خود را در اختیار روحانیت و نیروهای مذهبی بومی‌گرا قرار دادند؟ این پرسش به ویژه در باره‌ی روشنفکران سکولار جدیت پیدا می‌کند، همانها که سازندگان اصلی فرهنگ جدید ایرانی در قرن بیستم به شمار می‌آیند. چه عناصری در جهان بینی و ایدئولوژی آنها بود که آنان را وامی داشت «آزادی‌های لیبرالی» (یا «دموکراسی بورژوایی») را فدای مبارزه با غرب و «امپریالیسم» سازند؟ پاسخ را شاید بتوان در دو کلمه خلاصه کرد: بومی‌گرایی پوپولیستی.

«پوپولیسم» یعنی خلق‌گرایی، و «خلق» یعنی انبوهی از مردم فرودست. انبوه نه به شکل گروه‌های متمایز با خواسته‌های متفاوت، نه به شکل طبقه، رسته، صنف، منزلت‌های اجتماعی متفاوت، تحصیلات متفاوت، شعور و آگاهی متفاوت. انبوه تنها به شکل پشته‌ای از پابره‌نه‌ها و محرومان. به شکل ازدحام یا فریاد مشترک، به شکل «خلق مستعمره شده»، نفرین شدگان زمین. بومی‌گرایی پوپولیستی هم به شکل مذهبی بروز می‌کند و هم به شکل کمونیسم عامیانه یا جهان‌سومی. در کشورما، در سالهای میان کودتای ۲۸ مرداد و انقلاب بهمن ۵۷، پوپولیسم بومی‌گرا زیرساخت ایدئولوژیک، یا عنصر اصلی‌ی ناخودآگاه سیاسی اکثر روشنفکران ضداستبدادی بود؛ و کمونیسم عامیانه، مهمترین سرچشمه‌ی فکری روشنفکران چپ‌گرای ایران و هواداران آنها در میان دانشجویان و دانش‌آموزان.

INTELLECTUALS, ENLIGHTENMENT,
& REVOLUTION
Abdee Kalantari