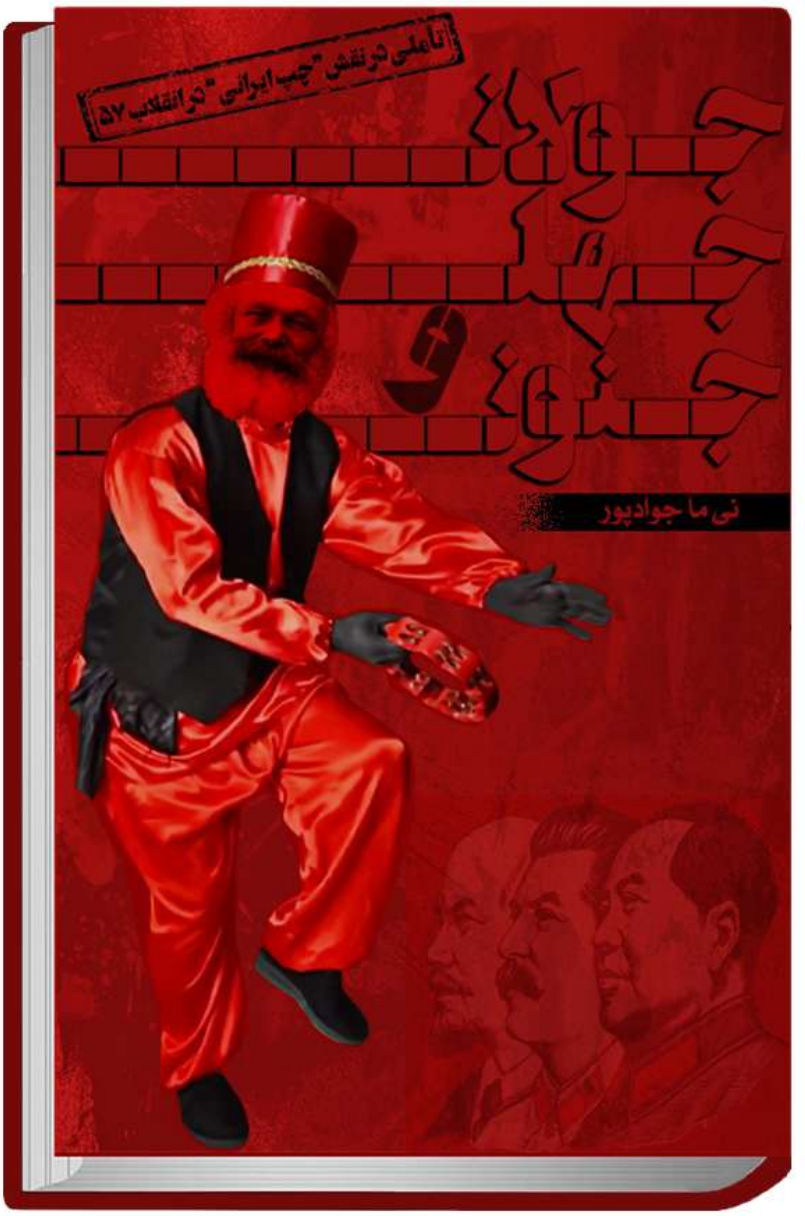
ناملی شرنقش "چپ ایرانی" تراانقلاب ۵۷
جولان جهل و جنون
نی ما جوادپور

جولان جهل و جنون

تأملی در نقش "چپ ایرانی" در انقلاب ۱۳۵۷

نیما جوادپور

فـهـرسـت

۶ نکات نگارشی

۸ پیشگفتار بر انتشار اینترنتی

۱۲ درآمد

جهدی در فهمِ دلایلِ "جولان جهل و جنون" در اندیشه سیاسی

۳۲ بخش نخست

بیژن جزنی / اصالت نظریه و جزمیت جزنی

۱۲۷ بخش دوم

مصطفی شعاعیان / از پان ایرانیسم تا استالینیسم

۲۰۰ بخش سوم

سازمان مجاهدین خلق / از مارکسیسم دینی تا مارکسیسم چینی

۲۶۹ بخش چهارم

فرقه دموکرات آذربایجان / جدایی یوسف از جعفر

۳۲۴ بخش پنجم

خسرو گلسرخی / شلیک شعر به شاهرگِ شعور

۳۵۹ بخش ششم

صمد بهرنگی / صمد آقا قهرمان می شود!

۳۹۴ بخش هفتم

مصطفی رحیمی / معرفی عاملِ آتش سوزی در قیصریه

۴۴۲ بخش هشتم

چپ ایرانی و ناسیونالیسم / اخلافِ خلافت

۴۸۷ بخش نهم

سرخ و سیاه / بازی شاه و رفقا در زمینِ آیت الله خمینی

۵۲۴ بخش دهم

حزب توده / تجارت در میدان خیانت ، با سرمایه ی سرسپردگی

۵۵۱ بخش یازدهم

چپ ایرانی و ادبیات / سلاخیِ انقلاب ادبی در مسلخِ ادبیاتِ انقلابی

۵۹۵ بخش دوازدهم

ارنستو چگوارا / از آنچه "چه" کرد ، تا آنچه با "چه" کردند

۶۱۲ کتاب شناسی

نکات نگارشی

۱: کوشش نگارنده این بوده که با تمرکز بر آثار منتشر شده در اردوگاه "چپ ایرانی" در دورانِ پیش از انقلاب ۵۷ و پیرامون موضوع این انقلاب، دامنه ی ارجاع به این نوع آثار را گسترش دهد. در این نوع ارجاعات، تا حداکثر ممکن کوشش بر آن بوده تا وفاداری به شیوه ی نگارش مولفان لحاظ شود.

۲: نگارنده، به دلیل انسجام و استحکام مبانی مباحث در هر بخش، پروایی از تکرار ارجاعات مذکور در بخش های مختلف نداشته است.

۳: ارجاعات و استنادات این کتاب، محدود به بخش"کتاب شناسی" نمی شود. در این بخش، کوشش آن بوده تا آثاری که به صورت مستقیم مورد استناد قرار گرفته اند، و آثاری که به زبان فارسی به صورت مستقیم و غیرمستقیم در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته اند، معرفی شود. اما تا حداکثر ممکن، در زمینه ی آثارِ مورد استناد به زبان های غیر فارسی، توجه نگارنده در حدّ بضاعت، به زبانِ مبدأ بوده است.

پیشگفتار بر انتشار اینترنتی

"جولان جهل و جنون" دومین کتابِ نگارنده‌ی این سطور است که به صورت اینترنتی منتشر می شود. در ادامه بر سبیل اختصار، چند سطری در دفتر روزگار درباره علت العلل این نوع انتشار، ثبت خواهم کرد.

اواخر دهه ی ۸۰ در ظل و ذیلِ دولت محمود احمدی نژاد، در روزنامه ای مشغول به کار بودم که به علت مشکلات مالی، در مقطعی، در آستانه ی تعطیلی قرار گرفته بود. در همین راستا، با این درخواست و پیشنهاد به دیدار تعدادی از همکارانم در آن روزنامه رفتم که "بیایید تا برای کمک به ادامه ی انتشار روزنامه، چند ماه بدون حقوق، به کار بپردازیم". پس از مخالفتِ صریح و صُراحِ ایشان، به دیدار مدیرمسئول روزنامه رفتم و همین درخواست و پیشنهاد را به او اعلام کردم که "من تا اطلاع ثانوی برای کمک به انتشار روزنامه، حقوقی نمی خواهم". پاسخِ مدیرمسئول، با خنده ای از طعنه آکنده، این بود که"حقوقِ شما به اندازه ی پول قندِ دفترِ روزنامه هم نیست"، و البته که جز این نیز نبود! در آن دوران، قلمِ ما، در سایه ی بی رحمانه و سفیهانه ترین سیوفِ سانسور قرار گرفته بود و از دیگر سو، مطلقاً هیچ گونه تضمینی برای بازگشت دوباره به خانه، پس از حرکت به سمت دفترِ روزنامه، وجود نداشت. در چنین شرایطی، حتی حاضر به قطع تنها منبع درآمد خود نیز بودیم، تنها برای ادامه ی انتشار

روزنامه ای که پیمان بسته بودیم برگ های سفیدش برای ما کفن باشد، نه بیرقِ تسلیم.

لمس و درک و مشاهده ی تیغِ سانسور بر قلم، و تیغِ مشی مبتنی بر ایدئولوژی، بر رگ های تنها منبع درآمد ما در زندگی، حکایتی تأسف بار و آمیخته به تکرار است که اگر چه تداوم فعالیت در این گونه عرصه ها را در مرزهای غیرممکن قرار داده، اما خدشه ای به این باور ما وارد نکرده که راهِ اصلاح و تغییر این شرایط، از وادیِ، خالی کردنِ میدان و یا تبدیل شدن به نوع و لونِ "طرفِ مقابل"، هرگز نخواهد گذشت.

کتاب"جولان جهل و جنون"، یکی از درختانی است که ریشه در خاکِ سرزمینِ سالیانِ به اصطلاح جوانیِ نگارنده ی این سطور دارد. کتابی که با توجه به روحِ غالب بر آن و موضوعِ مشخصِ پژوهشی که در جوف خود جای داده، از امکان انتشار در فضای رسمی کشور، این گونه که در ادامه خواهید خواند، برخوردار نبود و نیست. در این شرایط، سه راه در برابرِ مولف قرار داشت. نخست این که؛ با اِعمال سانسورِ اُمهات کتاب از جانب خود، آن را به ناشر بسپارم تا در ادامه، راهیِ مسلخِ سانسور وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی شود، دوم آن که؛ انتشار آن را باز هم حوالت به تأخیر و انتظار داده و این کتاب را نیز در گورستانِ دیگر کتابهایم مدفون کنم، و

سوم آن که؛ با پذیرشِ عواقب و توابعِ انتشار اینترنتی، اقدام به انتشار کتاب کنم.

و اینک که "آن خطاط سه گون خط نبشتی"، آن خطِ سوم منم!

کلمه به کلمه ی این کتاب، بدون ذره ای اغراق، محصولِ یک دهه از زندگی من در فاصله ی ۲۰ تا ۳۰ سالگی است. سال هایی که برای تبدیل محصولاتش به کلمه، آن کشیدم، که طرح و شرحِ قطره ای از آن، در اقیانوسی از کلمات نمی گنجد.

و از قضا، به پاس و احترامِ لحظه به لحظه ی آن سال ها است که روا نمی دانم یوسفِ خود را به سیمِ سیاهِ سفیهانه ترین نوع سانسور، بفروشم.

اگر قرار بر این بود که برای نمونه، در چشم به هم زدنی، عبارتِ"تروریستی"را از دفترِ تبیینِ مبانی معرفتی و سیر تاریخیِ گروه"فداییان اسلام"، بشویم، و آن عبارت را تنها بر پیشانی سازمان مجاهدین خلق و سازمان چریکهای فدایی خلق و حزب توده و ... بکوبم، تا به افتخارِ دریافت مجوز انتشار این کتاب از اداره ی سانسورِ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نائل آیم، دیگر چه نیازی بود به نوشیدن شوکرانِ لحظه به لحظه ی آن سال ها. و از دیگر سو، اگر کاستی ها و خطاها و اشتباهاتی که در این کتاب از جانبِ من انجام گرفته را پس از انتشار، در چشم به هم زدنی، بتوانم، از صدر تا ذیل، حوالت به"شرایط سانسور در

ایران" دهم، دیگر این چه نوع شیّادی و طرّاری است که با فروش این نوع کتاب، دست در جیبِ خواننده کنم. در این صورت، خوشا به استخدامِ اداره‌ی سانسور وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی درآمدن و مستقیم از همان منبع ارتزاق کردن.

بنابراین، این کتاب را نیز به صورت اینترنتی منتشر می کنم تا اهل خبرت و عبرت دریابند که اگر حدود نیم سده پیش از این، عده ای در مقام تأیید و ترویج"تروریسمِ آشکار"در ایران، اقدام به انتشارِ غیررسمی کتاب هایشان می کردند، امروز، در هوایی نفس می زنیم که امکانِ انتشار رسمیِ کتابی در"نقدِ آشکار تروریسم" نیز وجود ندارد!

در پایان، از خواننده این کتاب، در مقامِ تکرارِ تمنا، می خواهم؛ اگر پس از مطالعه ی این کتاب، دریچه ای از آگاهی به روی خود گشوده دید، در صورتِ امکان، مبلغی را به کودکانِ بازمانده از تحصیل و یا بیمارانِ ناتوان از پرداخت هزینه های درمان، اختصاص دهد.

گویند سعدیا به چه بطال مانده ای

سختی مبر که وجه کفافت معین است

این دست سلطنت که تو داری به ملک شعر

پای ریاضتت به چه در قید دامن است؟

یک چند اگر مدیح کنی کامران شوی

صاحب هنر که مال ندارد تغابن است

بی زر میسرت نشود کام دوستان

چون کام دوستان ندهی کام دشمن است

آری! مثل به کرکسِ مردارخور زدند

سیمرغ را که قاف قناعت نشیمن است

صد گنج شایگان به بهای جوی هنری

منت بر آن که می دهد و حیف بر من است

کز جور شاهدان برِ منعم برند عجز

من فارغم که شاهدِ من منعمِ من است.

درآمد

جهدی در فهمِ دلایلِ "جولان جهل و جنون"

در اندیشه سیاسی

رأی بی قوّت ؛ مکر و فسون است و قوّت بی رأی ؛ جهل و جنون

سعدی / گلستان

قلم و قدم نهادن در وادیِ دفترِ بررسیِ سرشت و سرنوشت مارکسیسم در ایران، بیش و پیش از هر چیز، آن گونه که ابوالفضل بیهقی در سوگ استادِ خود، بونصر مشکان می نوشت، مستلزمِ «قلم را لختی بر او گریاندن» است.

عنوان نخستین مقاله ای که در ۲۲ سالگی درباره مارکس نوشتم،"بیراهه یا میان بُر" بود. در آن جا، نوشته بودم « اگر فهم و تفسیرِ مارکس از عالم و آدم ، راهِ گمراهی های فراوان را هموار کرد، اما فهم و تفسیرِمارکسیست ها از نظرات مارکس، تنها راهِ دوزخ را هموار کرد و بس». اما بلافاصله با طرح این گونه نظرات در منزلِ مارکسیسم، از هر طرف،"جرس فریاد می دارد"که؛ مگر مارکس، قافله ی نظر را تنها بر یک نهج رانده؟ و مگر مارکسیست ها در عالَم، قومی واحد هستند؟ این گونه پرسش ها، تا آن جا که به مثابه تحریر محل نزاع مورد استفاده واقع شوند، البته که دارای اعتبار خواهند بود، در غیر این صورت، نقابی بر صورتِ انواع مغالطه هستند که هر کدام را می توان در مباحثی مستقل، بر سبیل ارائه استناد و استدلال، بررسی کرد. البته که مارکس نیز مانندِ اکثر قریب به اتفاقِ علمای عالَم، دارای دیدگاه هایی متعدد و متنوع و در مواردی متناقض با یکدیگر بوده، و باز هم، البته که به اقتفای مارکس و

با اقتدا به نظراتِ او، در تاریخ، با انواع و اقسامِ"مارکسیسم"مواجه بوده ایم. اما و هزار اما! از این دو مقدمه، هرگز این گونه نتایج کسب نمی شود که؛ برای ابطال و یا اثبات گزاره های متعدد و متنوع، می توان به طرح جملاتی از مارکس و مارکسیست ها پرداخت، و در صورتِ توفیق، آن ها را به عنوان"مارکسیسمِ ناب"معرفی کرد و در غیر این صورت، با بر دوش گرفتنِ بارِهزیمت در این وادی، آن گونه نظرات را"مارکسیسمِ انحرافی و تقلبی"نامید. این نوع مشی و مرام، در سطحِ نازلِ مجادلاتِ عوامانه و ایدئولوژیک، دارای اعتبار و کارکرد است، اما از اعتبارِ ایستادن، در آستانه ی مباحث فلسفی و علمی نیز برخوردار نیست. در همان سطحِ نازل است که می توان ازمارکسیسم،"شیرِ بی یال و دُم و اشکمی"، برای حمله و هجمه به منتقدان و مخالفان خود ساخت، و بر همین نهج است که در دیباچه ی هر نوع، بررسیِ دقیق و عمیقِ مارکسیسم در ایران، باید"قلم را لختی بر مارکس گریاند".

البته رجوعِ دوباره به اندیشه های مارکس در حدود چند دهه ی اخیر در ایران و جهان نیز، عاری از سرشتِ سوزناکِ تبدیلِ تراژدی به کمدی، نبوده است. مارکس در ابتدای"هیجدهم برومر لوئی بناپارت"، به نقلی از هگل پرداخته، و می نویسد « همه ی رویدادها و شخصیت های بزرگ جهان، به اصطلاح، دوبار به صحنه می آیند؛ وی فراموش کرده است اضافه کند که بار اول به صورت تراژدی و بار دوم به صورتِ کمدی».

مارکس این جمله را بر سبیلِ تمثیل، در راستای ترسیمِ فضایِ دوران نگارش این رساله مطرح می کند، اما می توان تنها بر همان سبیل، رختِ جمله ی اخیر مارکس را بر تنِ بسیاری از محافل و مکاتب و افرادی پوشاند که در دهه های اخیر، مراجعه ی دوباره ای به افکار و آثار مارکس داشته اند. اکثر قریب به اتفاقِ این جماعت، از این جهت و بر این نمط، به مثابه نمایشی کمدی بر صحنه ی تاریخ ظاهر شده اند که در تکرارِ تراژدیِ نخست، راه به سرمنزل توفیق نبرده اند. به دیگر بیان؛ این جماعت، از این "کلمه ی حق" که، آن چه عده ای تحت عنوان مارکسیسم مطرح کرده و بر اساس آن باعث ایجاد تراژدی شده اند، لزوماً منطبق بر نظرات مارکس نبوده، به این "اراده ی باطل" رسیده اند که؛ بنابراین، هر آن چه که مارکس مطرح کرده را باید بارِ دیگر به صورت درست، فهم و درک و دریافت کرد و بار دیگر به کار گرفت. فرجام محتومِ مشیِ این جماعت، چیزی جز تکرار دوباره ی تاریخ بر سبیلِ کمدی، نبوده و نیست.

افکار و آثار مارکس، در دوران حیاتِ او، و پس از مرگ او، با سوء برداشت های فراوان مواجه شد، اما در این میان، عده ای به عنوان مارکسیست، با بریدنِ درختانی از جنگلِ اندیشه های مارکس، از آن ها کشتی هایی ساختند و به دریایِ آرمان گرایی افکندند و خود به عنوان ناخدای این کشتی ها، راه، آن چنان پیمودند که از پس کوچه های افکارِ "خدای مذهب" نیز عبور نکرده بود. در این جا، نمایشِ آشکارِ توالی فاسدِ این

نوع مشی "ناخدایان"، هرگز به معنای تأییدِآشکارِمبادیِ و مبانیِ"خدای مذهب"، نیست. بنابراین، آن محافل و مکاتب و افرادی که به صورت عریان و پنهان، بار دیگر بر خوانِ تاریخ، صلای"بازگشت به مارکس"سر داده اند، جز در مواجهه با اجتماع جاهلان، نمی توانند تنها با چند تف و لعنتِ مجازی به بلشویسم و سایرِ اهل ارتزاق از زَقّومِ "مارکسیسم روسی"، با عصای پوسیده سلیمان از نیلِ حقایق بگذرند؛ چرا که موریانه های عقلانیت، فراوانند!

اما حال که چنین است، پس چرا باز هم در بررسی سیرِ مارکسیسم در ایران، باید"قلم را لختی بر مارکس گریاند"؟ پاسخ این است که آراء و نظراتِ مارکس، نه تنها از اواخر سده ی پیشین، بلکه تا اواخر سده ی معاصر در ایران نیز، از جانبِ اکثر قریب به اتفاقِ جماعتِ مارکسیست، نه تنها ناشناخته، بلکه ناخوانده مانده است. در همین راستا، طرحِ شوخی های سخیفی از این قرار که؛"حکومت پهلوی اجازه ی انتشار آثار مارکس را نمی داد"، تنها گره از ریسمانِ مندرسِ جماعتِ جاهلان خواهد گشود و بس. پرسش از این جماعت این است که مگر"حکومت پهلوی"، برای تشکیل و تأسیسِ گروه ها و سازمان ها و احزابِ مارکسیستی، بارِ عام داده بود؟! مگر این حکومت، تمامی مقدمات و شرایط و امکانات را برای تهیه ی مواد انفجاری و انتحاری، آموزش های چریکی و انجام عملیات تروریستی فراهم کرده بود؟! چرا و چگونه بود که راه برای این گونه موارد

و مسائل برای"رفقا"، گشوده و هموار بود، اما تنها، مسیرِ رجوع به آثار و افکار مارکس و سایرِ اکابر و اعاظمِ مارکسیسم در عالَم، مسدود بود؟ ورای تمامی این مسائل، آن جا و آن گاه که حتی ابتداییاتِ افکار و آثارِ مارکس– به فرض–از جانب یک حکومت در حجاب قرار گرفته بود، چرا و چگونه"رفقا"خود را مارکسیست می نامیدند؟! بر سبیلِ تمثیل، و به ادعایِ"انقلابیون پشیمان"، همان حکومت، مانع انتشار نظرات آیت الله خمینی درباره ی نظریه ی"ولایت فقیه"نیز شده بود،اما آیا در دورانِ پیش از انقلاب۵۷ –به نسبت دورانِ پس از آن– دیّاری در این دیار، خود را معتقد و ملتزم به"ولایت فقیه"می نامید؟ سزاست که اهل خبرت در این گونه موارد، خود را در جلجتایِ جهلِ جماعتِ جاهل، مصلوب نکنند، چرا که، راهِ آسمان، تنها برای ویرانگرانِ زمین، باز است و بس.

به این جهت و بر این نمط، سزاست که"قلم را لختی بر مارکس گریاند"، که جماعتی در ایرانِ معاصر، با توسل و تمسک به مجعولاتی به عنوان افکار و آثارِ مارکس، خود را مارکسیست نامیدند و با تکیه و تأکید بر همان مجعولات، آن چنان بذرِ جهالتی در سرزمینِ ذهن و ضمیرِ ایرانیان کاشتند که کم ترین محصولِ آن شجره ی خبیثه ی "انقلابی گری"در این کشور بود. پُرواضح است که "انقلابی گری"محدود و محصور به عرصه ی مارکسیسم نبوده و نیست، اما عده ای در ایرانِ معاصر، با برجسته سازیِ

ایدئولوژیکِ مجعولاتیِ منتسب به مارکس، از یک سو او را بدل به خدایی مقدس در "مذهبِ کمونیسم"کردند و از دیگر سو، باعث شدند تا با مشاهده ی عواقب و توابعِ افکار و آثارشان، دیگران، مارکس را جز شیطانی آلوده به جهل و جنون، ندانند. در حالی که مارکس، نه آن بود و نه این.

بحث در این جا، بر سبیلِ مقدمه، بیش از این در وادیِ"قلم بر مارکس گریاندن"، متوقف نمی ماند، چرا که، بسطِ معانی و مبانی این مسئله را به تفاریق در بخش های آتی آورده ام. در ادامه اما، بر آن خواهم بود تا قلم را لختی نیز در کرانه ی موضوعی برانم که علت العللِ نگارش و انتشار این کتاب است.

در واپسین سال از سده ی معاصر، عزم آن داشتم که به انتشار دفتری پراکنده از مقالاتی بپردازم که پیش از این درباره سرشت و سرنوشتِ"اندیشه سیاسی"در تاریخ معاصر ایران، قلمی شده بود. اما با بررسی مجموعه ی آن مقالات، دریافتم که ایجادِ اتحاد و اتصالی میانِ آن ها، حتی با چسب هایی شاعرانه، چون"نظمِ پریشان"نیز، امکان پذیر نخواهد بود. در نتیجه، بر آن شدم تا ابتدا به ترسیم سیمایی از بخش های آشکار و برجسته ی وقایعِ سیاسی در همین سده، از منظرِ"اندیشه سیاسی"بپردازم. با در نظر گرفتن این مبنای کلان بود که تصمیم به

انتشار کتابی گرفتم که سال ها پیش، درباره جنبش مشروطه خواهی در ایران، قلمی شده بود. اما باز هم، به دو علت، از وادیِ این عزم نیز عطف عنان کردم. علت نخست این بود که انتشارِ آن کتاب، خود موقوف به انتشارِ مکتوبی مبسوط، درباره مبانی و معانیِ مشروطیت از منظرِ"اندیشه سیاسی"بود. و از آن جا که چنین اثری طی بیش از یک سده ی اخیر در ایران، تألیف و حتی ترجمه نشده است، انتشار کتاب مذکور را در مرزهای غیرممکن یافتم. علت دیگر آن بود که با توجه به آن چه در فضای غالب بر عرصه ی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران می بینم، در زمینه‌ی"اندیشه سیاسی"، پرداختن به"مسئله"ای که بدل به"مشکل"شده است، به باورم دارای ضرورتی بسیار بیشتر بود. این مسئله را در این جا با عنوان"چپ ایرانی"، مطرح کرده ام.

تردیدی نیست که در نخستین مواجهه با این عبارت، عده ای باز هم بر سبیلِ همان نوع مواجهه با عبارتِ"مارکسیسم"، به طرح این نکته خواهند پرداخت که مگر"چپ ایرانی"در واقعیت، دارای وحدتِ معنا و انسجامِ مبنا است؟ صاحبان این گونه نظرات، در ادامه بر این باورند که"چپ ایرانی"– به فرض وجود!– متشکل از طیف های متعدد و متنوعی است که اتحاد و اتصال میان آن ها در بسیاری از موارد، مصداقِ اجتماع و ارتفاع نقیضین، و در نتیجه؛ محال است. به دیگر بیان؛ این عده بر این باورند که با هیچ

گونه مبنا و معیاری، نمی توان برای نمونه، حزب توده و سازمان انقلابی حزب توده، و یا، سازمان مجاهدین خلق و سازمان پیکار را در ظل و ذیل عبارتی چون"چپ ایرانی"جای داد.

این گونه نفی و انکار، از قضا، یکی از آیاتِ آشکار در اثباتِ اعجازِ جهلِ"چپ ایرانی" نسبت به مبانی و معاییرِ"اندیشه سیاسی" است. همان گونه که اشاره شد، بیش از یک سده پس از جنبش مشروطه خواهی در ایران، هنوز تعداد آثارِ منتشر شده درباره مبانیِ مشروطیت از منظرِ"اندیشه سیاسی"و"تاریخ اندیشه سیاسی"به تعداد انگشتان یک دست نمی رسد، اما دستِ اهل ایدئولوژی، هر لحظه به دامانِ این جهل مرکب می رسد که «انقلاب۵۷ در راستای"انقلاب مشروطه"بود». این گونه ترهّات و شطحیات، به آشکارترین شکل ممکن از جانب اساتید"علوم سیاسی"در دانشگاه تهران، مطرح و در بسیاری از رسانه های داخل و خارج از کشور منتشر می شود. در این میان، کافی است تا صاحبانِ این گونه نظرات، به مخالفت با شعارِ"مرگ بر امریکا"، پرداخته و صندلیِ خود را به زیرِ عکسِ مصدق بکشانند و با چند شبکه ی تلویزیونیِ"ضد رژیم"هم مصاحبه ی انتقادی در حمایت از"خلق ستمدیده ایران"کنند، تا جماعتِ عوام که یک شبه، با"شهرزاد"و عکسِ شاهنامه در اینستاگرام،"ملی گرا"شده اند ، به اقتفای اساتید، به تأیید و ترویج این گونه جعلیاتِ جاهلانه بپردازند.

نخستین و مهم ترین خاستگاه و جایگاهِ آن چه به معنیِ دقیق و عمیقِ"اندیشه"، مطرح می شود، نمی تواند جز همین دانشگاه باشد. در حالی که حمله به دانشگاه، به جای نقدِ دقیق و عمیقِ دانشگاه از درونِ دانشگاه، باز هم به عنوان یکی از محصولاتِ ایدئولوژیکِ"چپ ایرانی"، طی حدود یک سده ی اخیر، تا حداکثر ممکن رواج یافت. معنا و مبنایِ"حمله به دانشگاه"، چیزی جز بهانه ای برای نشانه ی اصلی یعنی"حمله به حکومت"نبوده و نیست. در حالی که چه پیش از انقلاب۵۷ و چه پس از آن، مبنا و معنای"نقدِ دانشگاه"، لزوماً ریشه در خاکِ"حمله به حکومت"نداشته و ندارد. راقم این سطور، کسی است که نخستین نَفَسش در هوای دانشگاه، با فهم و درک و دریافت این گونه مسائل، خفه شد. اما هرگز زبان و بنان در مسیرِ آلوده به جهل مرکبِ"حمله به دانشگاه"، به کار نگرفته و نخواهد گرفت. نخستین و واپسین قبله ی"ما"، از گذشته تا هنوز، و از هنوز تا همیشه، دانشگاه است. این دانشگاه را نمی توان و نباید، حتی به بهانه ی اخراج و یا عدم توانایی در ورود به آن، از منظرِ نشانه گرفتنِ"هر حکومتی"، مورد حمله قرار داد."نقدِ دانشگاه"معنا و مبنایی جز نفس زدن در هوایِ"مشی دانشگاهی"ندارد و این مشی، موقوف به هیچ گونه ورود و خروج از"ساختمان دانشگاه" نبوده و نیست.

استادِ"علوم سیاسی" در دانشگاهِ تهران، از این جهت و بر این نمط، انقلاب ۵۷ را تالیِ "انقلاب مشروطه"می داند که بیش و پیش از استادِ"دانشگاه"، فعالِ سیاسی است. اما کدام سیاست؟ از نخستین لحظات پس از طرح این پرسش است که"ما"وارد دانشگاه خواهیم شد، و البته از نخستین لحظاتِ پس از طرح همین پرسش است که ورود به "ساختمان دانشگاه"در ایران را می توان قیاس از ورود به"ساختمان اداره دخانیات" گرفت. راهِ ورود به"دانشگاه"در ایران، به این دلیل تا اطلاع ثانوی مسدود است که راه طرحِ این گونه پرسش ها مسدود است، در غیر این صورت، راه ورود به"ساختمان دانشگاه" همواره مفتوح بوده و خواهد بود. بر سبیل همین انسداد است که"چپ ایرانی"، نمی داند، و نمی تواند بداند که چرا می توان درباره ی سرشت و سرنوشت او به عنوان "چپ ایرانی"سخن گفت و طرح نظر کرد. در ادامه نشان خواهیم داد که چه نسبت و تناسبی میان این نوع انسداد و آن چه به عنوان مارکسیسم در ایران مطرح شد، وجود دارد.

مارکسیست هایِ مارکس نخوانده، در ایران، همواره بهترین مشتری ها در بازارِ جملات قصار بودند–و البته، هستند–. اما یکی از مهم ترین جملاتی که سال ها در انبانِ تئوریک این جماعت خودنمایی می کرد، تزِ یازدهم از"تزهایی درباره فوئرباخ"بود. در این جا بود که مارکس می

نوشت « فیلسوفان فقط جهان را به شیوه های گوناگون تفسیر کرده اند، اما مسئله [مقصود] بر سرِ تغییر دادن جهان است». این عده، با استناد و استمداد از این جمله ی مارکس، به طرح نتایجی می پرداختند که مهم ترین و البته ویرانگرترینِ آن ها، حمله به"فلسفه"و فیلسوفان،و ترجیحِ مشی عملگرایانه بر نظرورزی و نظریه پردازی بود. در حالی که، ورای بررسی دقیق و عمیقِ سیرِ دیدگاه های مارکس درباره نسبت و تناسب میان"عمل و نظر"و معانی و مبانیِ"فلسفه"، نخستین موردی که برداشتِ غالبِ"مارکسیست های ایرانی"از آن جمله ی مارکس را نفی و نقض می کرد؛ شخصِ مارکس و سیرِ مارکسیسم بود!

مارکس پیش از طرح هرگونه"پیش‌بینی" و یا مهندسیِ تاریخ، به طرحِ نظریه ای درباره نسبت و تناسبِ میانِ نظریه های به عمل درآمده در واقعیتِ جامعه ای خاص پرداخته، و بر همین اساس، تبیین نقشِ"عمل"در بسترِ این شرایطِ مبتنی بر نظریه ی خاص خود را باز هم در قالبِ نظریه، ارائه کرده بود. به دیگر بیان؛ مارکس در قالب طرح نظریه ای، از امکان انجامِ تغییرات در بسترهای خاص اجتماعی و سیاسی سخن می گفت، که آن بسترها، در وادی نظر، خود رخت توضیح و تبیین به تن کرده بودند. در نتیجه، کلمه ی گمراه کننده ی"جهان"، در تز یازدهم، ره زنِ اهلِ ایدئولوژی در بسیاری از نقاط جهان شد، تا توجه و تمرکز مارکس را به

شرایطِ خاصِ تاریخی و اجتماعی و سیاسی، از منظرِ امکانِ تغییرِ جهان در هر زمان و هر مکان، تنها موقوف به اِعمال اراده، دریابند.

غلبه ی این نوع دیدگاه از نخستین دهه های سده ی معاصر در ایران، سبب شد تا مارکسیسم به عنوان پایگاهی سیاسی در میانِ توده ها مطرح شود که اصل و اساسِ آن عبارت بود از شورش بر علیه وضع نامطلوبِ موجود، برای رسیدن به وضع مطلوبِ ناموجود. این نوع رویکرد، تا حداکثر ممکن، ذهن و ضمیرِ آرمان گرایان را تغذیه می کرد. آرمان شهرهای ساخته و پرداخته ی انسان، از افلاطون تا تامس مور، و پس از آن در وجه"سوسیالیستی"در آثار کسانی چون سن سیمون، اگرچه ریشه در خاکِ واقعیات ملموس و مشهود نداشت، اما کاملاً بر اساسِ ساختِ همان وضع مطلوبِ ناموجود بود. به دیگر بیان؛ آرمان گرایی از آن جهت که همواره دارای وجوه سترگِ معطوف به آینده است، با ترسیم سیمای آرمان شهری، در متن و بطنِ خود دارای این اهمیت بود که مهم ترین وجوه وضع موجودِ نامطلوب را نیز آشکار می کرد. با در نظر داشتن این شرایط بود که این پرسش در گذر از وضع نامطلوب موجود، به سوی وضع مطلوبِ ناموجود، در ذهن و ضمیرِ انسان شکل می گرفت که"چه باید کرد؟".

به تاریخِ مارکسیسم در جهان بنگرید تا دریابید که چه تعداد کتاب و رساله با عنوان "چه باید کرد؟"، نگاشته و منتشر شده است. در ادامه نشان

خواهیم داد که چرا و چگونه در برابر هزاران"چه باید کرد؟"، حتی یک"چگونه باید کرد؟"وجود نداشته است، و بر همین اساس در بسیاری از آثار خود، این جماعت را"آرمان گرایان بی روش"نامیده ام. اما طرحِ هر"چه باید کرد؟"در راستای آرمان گرایی، متضمن این نکته نیز بود که اصولاً و اساساً سرشت و سرنوشت این"جهان"،دارای قابلیتِ"تغییر"است. بنابراین، تمامیِ"چه باید کرد"ها، در واقع به این معنا و بر این مبنا بودندکه"برای انجام تغییرات چه باید کرد؟".

تکیه و تأکید مارکس بر عرصه ی سیاسی به عنوان کانونی در مناسباتِ تحولاتِ تاریخی، سبب شد تا او تحولات اجتماعی و اقتصادی و حتی دینی و مذهبی را نیز در پرتوِ تغییرات در عرصه ی سیاسی فهم و درک و دریافت کند. مارکس بر این باور بود که آن چه به عنوان مناسبات تولید در جوامع طبقاتی شکل گرفته و در شرایطِ سلطه و سیطره‌ی سرمایه‌داری ظهور و بروز یافته، در ابعاد اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و مذهبی، در گروِ نقش آفرینی"طبقه سیاسیِ حاکم"به عنوان حافظِ منافع"طبقه ای خاص"است، نه تمامی مردم. بر همین اساس، او به طرح نظریه ای خطر کرد که پس از توضیحِ منطق حاکم بر این مناسبات و شرایط، علل و دلایلِ انجام"تغییر"و چگونگی آن، و ترسیم سیمایی از غایتِ این"تغییر"را در خود جای می داد. در این شرایط بود که لزوماً در یک سو"فلسفه"و در دیگر سو،"سیاست"قرار نگرفته بود و در تبیین نسبت و

تناسب میان این دو، هزار نکته ی باریک تر ز مو وجود داشت. اما از ابتدای سده ی معاصر، ورودِ این مسائل و مباحث در کلان ترین و البته ناقص ترینِ سطح ممکن، به ایران، بسیار مورد توجه قرار گرفت. اما چرا؟ ما در این جا، بر اساس آگاهی از وقایع موجود در تاریخ معاصر ایران، ننوشتیم که این دیدگاه ها"مورد توجه اهل سیاست"قرار گرفت، به این علت که بر اهل خبرت پوشیده نیست که این نوع دیدگاه ها نه تنها مورد توجه و پذیرش بسیاری از اهل سیاست، بلکه مورد توجه بسیاری از اهل فرهنگ نیز واقع شد. علت العلل این نکته نیز از این قرار و بر این مدار بود که روح غالب بر جامعه ایران از آستانه ی دوران مشروطه تا آستانه ی سده ی معاصر و ابتدای آن، آغشته به تحول خواهی بود. عده ای این تحول خواهی را به عنوان"تجددخواهی"مطرح کرده اند، اما تحولی که از جانب بسیاری از اهالی سیاست و فرهنگ در آن دوران مطرح می شد، ریشه جز در خاکِ مواجهه با"تجدد"نداشت.

این تحول خواهی، هرچند از جانب عده ای، تنها از منظرِ تحولاتِ"ذهنی"، مورد تأیید قرار گرفته، اما دارای سویه های سترگِ"عینی"در مواجهه با دستاوردهای صنعتی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسیِ ممالک راقیه بود. سترگیِ این سویه ها، به گونه ای بود که حتی ناصرالدین شاه را نیز به شدت تحت تأثیر قرار داده، و او را به یکی از برجسته ترین تحول خواهان در آن دوران بدل کرده بود. آن چه اهل

ایدئولوژی را از فهم و درک و دریافت این واقعیت باز می دارد، درافتادن به هاویه ی ایدئولوژیکِ مخالفت با"سلطنت"است. در حالی که حتی آشنایی با ابتداییات اسناد تاریخی موثق، نشان می دهد که شاه قاجار، دقیقاً و عمیقاً خواستار این گونه تحولات بود، اما و هزار اما! آن چه باعثِ ایجاد خندقی میان خواستِ شاه و ایجاد تحولات در واقعیت می شد، همان موضعِ ایدئولوژیکِ او در نسبت و تناسب میان آینده ی این تحولات و مناسباتِ"قدرت"در ایران بود. اما حتی از این منظر نیز، ناصرالدین شاه، به درستی منطق حاکم بر این تحولات را دریافته بود. چرا که، تجربه ی مشروطیت در ایران و فرجام تحولات ایجاد شده در دوران پهلوی اول و دوم، نشان داد که ایرانیان–نه تنها طبقه حاکم–از فهم و درک و دریافتِ این نسبت و تناسب کاملاً عاجز و بی نصیب بودند. این تحولات کاملاً به قول قدما، دارای وجه"طبعی" نبودند بلکه در بسیاری از موارد در سطح کلانِ"جامعه ایران"از منظرِ حرکتی"قسری"، قابل ارزیابی بود.

در این جا بود که مقاومتِ شاه در برابر این تحولات، بسیار کم تر از مقاومتِ"جامعه"در برابر آن دارای اعتبار و شایسته ی اعتنا بود. اما نیروهای سیاسیِ خارج از محدوده ی"قدرت"، از همان دورانِ آستانه ی جنبش مشروطه، دریافتند که ورود به این محدوده و مشارکت در آن، یکی از همین تحولاتی است که در ممالک راقیه مطرح شده است و بر

اساس آن، دیگر ورود به این عرصه، لزوماً در گرو آن"دو چیز"نیست و بدون وجود"پرنیانی و زعفرانی"نیز می توان راهی به مناسبات"قدرت" گشود.

این ابتدایِ مسیرِ"اندیشه سیاسی جدید"در تاریخ ایران بود. با توجه به این نکته، آن چه به عنوان"تغییر"درباره ی عالَم و آدم، در نسبت و تناسب با عرصه ی"سیاسی" مطرح می شد، در صورت عدم تبیین و توضیحِ شرایطِ"آن چه هست"، و ترسیم دقیق و عمیقِ"آن چه باید باشد"، و رابطه ی این دو با مبانی کسب و حفظ و بسطِ"قدرت"؛ هر چه می توانست باشد، جز"اندیشه سیاسی".

به دیگر بیان؛ هر آن چه که شاعران و راهزنان و عارفان و یاغیان و زاهدان و واعظان درباره ی حکومت و حاکمان گفته یا نوشته اند، تنها به این علت که"عقاید ایشان درباره ی سیاست و اهل آن"بوده،"اندیشه ی سیاسی"نبوده و نیست. بر همین نهج، آن چه در دانشگاه های ایران به عنوان"اندیشه سیاسیِ"مولانا و حافظ و سعدی و نظامی و امام حسین و امام حسن و امام جعفر صادق و... مطرح می شود، معنا و مبنایی جز جهل مرکبِ اساتید و متولیان امور در این عرصه نداشته و نخواهد داشت.

اما از منظرِ"اندیشه سیاسی"، از آستانه ی دوران مشروطه، نوع نسبت و تناسب میان تحولات و تغییرات در جهان، با کسب و حفظ و

بسطِ"قدرت"در عرصه سیاسی، با دوران پیش از آن، دارای تفاوت ها و تمایزهای بنیادین شده بود، و به همین دلیل، این دوران را"دوران جدید"می نامیم. جهل نسبت به این نوع مسائل است که اهل ایدئولوژی را در ظلمات این ضلالت مدفون می کند که این نوع تحولات را تنها از منظر"غرب زدگی"و توالی فاسد آن در می یابند و بس.

اما آن جا و آن گاه که به نسبت و تناسب میان تغییرات در عالم، و مبانی کسب و حفظ و بسطِ"قدرت"در عرصه سیاسی اشاره می شود، این نکته ی دارای غایت اهمیت مطرح نیز مطرح می شود که رابطه‌ی میان"سیاست" و "تغییر" در جهان چیست؟ آیا آن‌چه که به عنوان"سیاست"مطرح می شود، امکان محدودیت در عرصه ی"نظر"، و قطع رابطه با عالَمِ"عمل"را دارد؟

طرح این پرسش و طرح آن دیدگاه مارکس درباره "تغییر جهان"در برابر"تفسیر جهان"، باعث شد تا عده ای، هر نوع نظرورزی و نظریه پردازی در وادی"سیاست"را که عاری از عواقب و توابعِ عینی و عملی در راستای ایجاد "تغییرات"باشد را از منظرِ سیاسی کاملاً بی اعتبار بدانند. به عبارت دیگر؛ با چنین دیدگاهی، سیاستِ عاری از تغییر، نشخوار"پوفیوزان تاریخ"، و تغییرِ خارج از عرصه ی سیاسی، لاس زدنِ"ریویزیونیسم"و"اپورتونیسم"با نظام سیاسی حاکم بود. علیرغم این

مسائل و مباحث، اما پرسش مبنایی هنوز دارای اعتبار است؛ نسبت و تناسب میان"سیاست"و"تغییر"چیست؟

در تاریخ ایران، کسانی که به عنوان"فیلسوفان"دوره ی اسلامی، شناخته شده اند، با تکیه و تأکید بر بخشی ناقص از نظام اندیشه ی ارسطو، به طرح تفکیکی میان"حکمت عملی"و"حکمت نظری"پرداختند. در مجموعه آثار ارسطو، این تفکیک به صورت آشکار هرگز وجود ندارد، بلکه برخی از شارحان ارسطو، از جمله دیوگنس لائرتیوس، به نوعی به وجود این تفکیک اشاره کرده اند.[1] بر این اساس،"سیاست"به عنوان یکی از سه گانه های"حکمت عملی"در جوارِ اخلاق و تدبیر منزل قرار دارد، و در دیگر سو،"حکمت نظری"متشکل از این سه گانه است؛ الهیات، ریاضیات، طبیعیات. عده ای از شارحان ارسطو، بر این نکته تأکید کرده اند که رابطه ای مهم میان قرار گرفتن "اخلاق و سیاست" در بخش "حکمت عملی"وجود دارد. مبنای این رابطه، به باور ایشان، از این قرار است که غایتِ "اخلاق"چیزی جز کمالِ فرد و مناسبات او با دیگری و دیگران نخواهد بود، و به همین نسبت، غایتِ"سیاست"نیز چیزی جز

[1] ارسطو در آثار خود از عبارت"حکمت نظری"استفاده کرده است. اما آن چه عده ای درباره ی یکی دانستنِ "Phronesis"و"حکمت عملی"می دانند، از یک سو چندان محل اعتبار نیست و از دیگر سو، در راستای مبانی دقیقِ تفکیکِ مذکور از جانب"فیلسوفان"دوره ی اسلامی قرار ندارد.

کمالِ"جامعه"و زندگی اجتماعی مردم نیست. با توجه به این نکات است که مبنای آن چه ارسطو به عنوان"برتری سیاست"بر بخش های دیگر"حکمت عملی"مطرح می کند، آشکار می شود. اگر غایتِ"اخلاق"، محدود به احولات فرد و روابط او با دیگری و دیگران است، اما غایتِ"سیاست"، دارای دامنه ای بسیار وسیع تر از این گونه مناسبات فردی است، هرچند غایتِ"سیاست"، همان گونه که اشاره شد، تفاوتی از اصل و اساس با غایتِ"اخلاق"ندارد. ارسطو در همین زمینه، می نویسد «...ارجمندترین علوم، مانند علم نظام، تدبیر منزل و خطابه، تابع علم سیاست است. از آن جا که علم سیاست از دیگر علوم بهره می برد و معین می کند که مردم باید چه کارهایی را انجام و از چه کارهایی احتراز جویند، غایت این علم شامل غایات دیگر علوم است و از این رو،"خیر"باید هدف نهایی علم سیاست باشد. و اگر خیرِ فرد، منطبق بر خیرِکشورش باشد، به نظر بسیار مهم تر و گرامی تر و با هدف های واقعی سازگارتر است، چه در این صورت، مصالح مُلک را مد نظر داشته و در حرمت و احترامش می کوشند. مسلم است که"خیر"، اگر شامل شخص تنهایی باشد، نیکو است ولی اگر مناقبش، شامل قومی باشد به مراتب زیباتر و ارجمندتر است». در جوف همین رابطه است که"اخلاق"و"سیاست"هر دو–علاوه بر غایت–از این منظر نیز دارای شباهت هستند که می توانند باعث ایجاد"تغییر"در سطح فردی و اجتماعی، و سطح انفسی و آفاقی شوند.

ارسطو آشکارا بر این قابلیتِ"تغییر"در سیاست،تأکید می کند.« هدف سیاست، دانش وسیع و خالص نیست، بلکه عمل است». اما نکته ی دارای غایت اهمیت در این زمینه، از این قرار و بر این مدار است که آن چه ارسطو به عنوان"تغییر"در سیاست، مطرح می کند، همان گونه که اشاره شد معطوف و موقوف به"غایت"است. بنابراین، هر"تغییر"ی در عرصه ی سیاسی، باید بر در راستای همان"غایت"باشد که به باور ارسطو، به یک معنی"سعادت"و به دیگر معنی؛ "عدالت"است. در این جا، اهمیت چونی و چگونگیِ"تغییر"در عرصه ی سیاست، بسیار بیش از پیش آشکار می شود، چرا که، گویی نفسِ"تغییر"دارای اعتبار نیست، بلکه اعتبارِ"تغییر"در این عرصه، تحققِ آن"غایتِ"موردنظر است. علیرغم این نکته، بحثِ ارسطو در استقلال از مولفه هایی چون دین و مذهب مطرح می شود که به باور "فیلسوفان"دوره ی اسلامی، ارسطو آن مباحث را در"حکمت نظری"و مشخصاً بخش "الهیات"مطرح کرده بود.

اما در تاریخ ایران، یکی از اعاظمِ"فیلسوفان مشایی"، با مخدوش کردن مبانی این استقلال، به طرح مباحثِ پیرامونِ"سیاست"(به عنوان بخشی از حکمت عملی)، در منتهی الیه"حکمت نظری"، یعنی؛ بخشِ"الهیات"پرداخت. از دیگر سو، عدم آشنایی "فیلسوفان"دوره ی اسلامی از جمله ابن سینا با کتاب مهم دیگرِ ارسطو با عنوان "سیاست"،

سبب شد تا از آن چه در کتابِ"اخلاق نیکوماخوس"مطرح شده بود، بخشِ"غایتِ سیاست"، برجسته شود، و این بخش با اختلاط و امتزاجی ایدئولوژیک با نظرات افلاطون در"جمهور"و"نوامیس"، به عنوان"فلسفه سیاسی"مطرح شود.

پُر واضح است که اتحاد و اتصالِ میان آراء افلاطون با مشیِ ایدئولوژیکِ"فیلسوفان" دوره ی اسلامی نیز، امری در مرزهای غیرممکن، محسوب می شد، اما در راستای همان مشی بود که کسی چون ابن سینا می توانست با در نظر داشتنِ آکسیومی چون"نبوت"، به طرح نظراتی بپردازد که نسبت و تناسبِ"تغییر"در این عرصه را با کسب و حفظ و بسطِ"قدرت"در عرصه سیاسی، در بخشِ"الهیاتِ"کتاب شفاء، این گونه توضیح دهد «بر قانونگذار است که اطاعت از جانشین خود را واجب کند. نصب خلیفه یا از سوی قانونگذار انجام می گیرد و یا با اجماع ریش سفیدان، به گونه ای که آنان، در حضور جمهور مردم، گواهی دهند که قدرت سیاسی، تنها به شخص مورد نظر تعلق دارد و هم او دارای عقل سلیم و فضایل اخلاقی، از قبیل شجاعت، عفت و حسن تدبیر بوده و بیش از هر شخص دیگری با شریعت آشنایی دارد. این گواهی ریش سفیدان، باید آشکارا در برابر جمهور مردم و به اتفاق رأی اعلام شود. نیز بر قانونگذار است که بر ریش سفیدان معلوم کند که اگر آنان، دستخوش اختلاف رأی بوده و با پیروی از هوی و هوس، با یکدیگر به نزاع بپردازند

و کسی را به خلافت انتخاب کنند که اهل فضیلت نیست، به خداوند کفر ورزیده اند. نصب خلیفه، از طریق نصّ به صواب نزدیک تر است، زیرا این امر، اختلاف و نفاق به دنبال نمی آورد. نیز باید که در قانون ذکر شود که هر کس به مال یا به قهر بر خلیفه خروج کند، مبارزه با او و کشتن او، بر همگان لازم خواهد بود. اگر مردم بتوانند به این امر مباشرت کنند، اما از آن اباء نمایند، آنان مرتکب گناه شده و به خدا کفر ورزیده اند و لازم است که در قانون ذکر شود که پس از ایمان به پیامبر اکرم، هیچ امری، بیشتر از کشتار این جبار، انسان را به خدا نزدیک نمی کند».

ابن سینا، از منظری کلان، به اقتفای افلاطون، نظری به تأسیس مدینه فاضله دارد، اما از منظرِ تدوین قوانین، بر این باور است که"قانون شریعت"می تواند باعث سامان یافتن امور در این مدینه شود. بر همین نهج، او با مخدوش و ملکوک کردن استقلالِ بحث درباره ی"سیاست"، هر نوع"تغییرِ"ممکن در این عرصه را، معطوف و موقوف به مبانیِ دینی می داند. ابن سینا نیز مانند ارسطو، سیاست را در گروِ ایجاد"تغییر"می دانست، اما در این جا، با به میان آوردن این دو نمونه، بر آن بودیم تا نشان دهیم که به رسمیت شناختنِ"سیاست به شرطِ ایجادِ"تغییر"، در بهترین حالت، مدعایی است ناتمام و ناقص. "مارکسیست های ایرانی"، از فهم و درک و دریافت این نکته عاجز بودند که"اندیشه سیاسی"اگرچه محملی برای تعیین نسبت و تناسب میان"تغییرات"و مناسبات مبتنی بر

کسب و حفظ و بسط"قدرت"در عرصه ی سیاسی است، اما توضیح و تبیینِ این نسبت و تناسب را نمی توان همواره عاملی در راستای جلوگیری از انجام"تغییر"دانست.

و یکی دانستنِ شاخه هایی نحیف از"پوزیتویسم"و"رفتارگرایی"و ...، با"اندیشه سیاسی" نیز مبنایی جز ایدئولوژیک اندیشی و گسسته خردی ندارد. در اردوگاه"چپ ایرانی"، از گذشته تا هنوز، "رفقا"بر آن بودند تا با نشاندنِ جهلِ خود بر مسندِ دلیل، تیغ بر هر آن چه در شعاعِ ایدئولوژیِ مورد نظر خود قرار نمی گیرد، بکِشند، و حتی در آن جا و آن گاه که از امکان کشیدن این نوع تیغ ها و قلمِ بطان بر مفاهیم و مبانیِ در تعارض با ایدئولوژیِ خود برخوردار نبودند، از اصل و اساس به انکارِ وجودِ نظرات و دیدگاه های رقیب بپردازند. مارکس در مذمت همین مشی بود که در رساله دکتری خود می نوشت « اسپینوزا گفته است "جهل دلیل نیست!" اگر هرکسی می خواست فقراتی را که در نوشته های پیشینیان نمی فهمد پاک کند، به زودی در برابر لوحی سفید قرار می گرفتیم».

با سلطه و سیطره ی این نوع به رسمیت شناختنِ"سیاست"که تا مغز استخوان در گروِ ایجاد"تغییر"بود، مجال برای گسترش دامنه های ایدئولوژی های سیاسیِ مبتنی بر آرمان گرایی، تا حداکثر ممکن فراهم شد. در ایران، همان گونه که اشاره شد، از آستانه ی دوران مشروطه، غلبه

ی روحِ تحول خواهی بر"جامعه ایران"، سبب شد تا آرمان شهر گراییِ سوسیالیستی و کمونیستی، سوار بر امواجِ آن شرایط، به سرعتی بی بدیل به پیش رود.

یکی از مهم ترین توالی فاسدِ غلبه ی این شرایط بر"جامعه ایران"، تلخیص و تقلیلِ تحول خواهی به"انقلابی گری"از نوع و لونِ مارکسیستی بود. انسانِ سیاسی، سازمان سیاسی، حزب سیاسی و دیدگاه سیاسی، تنها آن بود که معطوف به ایجاد"تغییر"، آن هم نه کمتر از"انقلاب"باشد. نخستین شهید این مشی انقلابی در ایران، بدون تردید کارل مارکس بود، که با خنجری از جهلِ"رفقا"نسبت به مبانی اندیشه ی او در سینه، و با گلوله ای شلیک شده از اسلحه ی"مارکسیسم روسی"در میان دو ابرو، در کتابخانه ای خالی از آثار او در ایران، به خاک سپرده شد. مارکسیست های ایرانی، سخت بر این باور بودند که عدم انجام تغییرات بنیادین در تمامی عرصه ها در کشور، مبتنی بر دو علت بیش نبود. نخست؛ اراده ی حکومتِ وقت که به مثابه حافظِ منافع نظام"سرمایه داری بزرگ"، راه را بر هر نوع تغییری، جز در راستای اهداف و منافع این نظامِ استعماری، مسدود کرده بود. و دو دیگر؛ غلبه ی"آگاهی کاذب"بر ذهن و ضمیرِ مردم، بر اثرِ زیست آن ها در جامعه ای طبقاتی و تحت تأثیرِ مناسباتِ خاصِ تولیدِ استثماری، که از ایشان، انسان هایی"از خود بیگانه" ساخته بود.

بر سبیل این گونه مبانی، آن چه به عنوان"سیاست"در ایران مطرح بود، به عنوان تابعی از این دو شرایط، تنها از این منظر دارای اعتبار بود که به وسیله ای برای درهم شکستنِ انقلابیِ کلیّت نظامِ مستقر بدل شود. در غیر این صورت،"سیاست"، جز وسیله و محملی برای حفظِ وضعِ نامطلوب موجود، نخواهد بود. ریشه های سستِ"اندیشه سیاسی" در خاکِ ذهن و ضمیر اهلِ ایدئولوژی در عرصه سیاسی ایران، سبب شد تا"رفقا"، در جهل نسبت به مبانی"تغییر"در این عرصه، در ارتفاعِ پستِ این گونه یاوه سرایی ها سیر کنند که"مارکسیسم نظریه ای انقلابی برای تغییر جهان است".

بر این اساس، آن چه در این کتاب می خوانید، کوششی است از منظرِ کلانِ"اندیشه سیاسی"، در راستای تبیین علل و دلایلِ یکی از برجسته ترین نمادها و نمودهای این گونه ایجادِ"تغییر"در وادی"سیاست" از جانبِ اردوگاه"چپ ایرانی"در سده ی معاصر، یعنی؛ انقلاب۵۷. "چپ ایرانی"بر این اساس، مفهومی دارای اعتبار خواهد بود که؛ متضمنِ مبانی سترگِ مشترکی میان جماعتی است که یا آشکارا خود را به عنوان مارکسیست، معتقد و ملتزم به این نوع نسبت و تناسب میان انجام"تغییرات"در جامعه، با کسب، حفظ و بسط"قدرت"در عرصه ی سیاسی می دانند، و یا پنهان در انواع نقاب و حجاب، حتی با حمله و هجمه در ظاهر به"مارکسیسم"، با شیّادی و طرّاری، پس از فرو افتادن

تشت رسوایی"رفقا"در عالَم، تقیه در مذهبِ مارکسیسم را از بابِ"دینی و دین آبائی"، "حلال الی یوم القیامه" می دانند.

"سیاست"، تا اطلاع ثانوی، محملی برای ایجاد"تغییرات"در وجه آفاقیِ زندگی انسان محسوب می شود، اما و هزار اما! بر اساس مبانی"اندیشه سیاسی"است که می توان نشان داد چگونه نسبت و تناسبی میان تأملات و احساسات و تمنیاتِ انسان، با کسب و حفظ و بسطِ"قدرت"در عرصه سیاسی، وجود دارد. از این منظر است که، اعتبارِ "فرهنگ"نیز به عنوان یکی از سویه های سترگِ وجه انفسیِ انسان، مورد توجه قرار می گیرد. انسانِ دارای فرهنگی پالوده تر، از تبدیلِ آرمانِ تغییر، به تغییرِ آرمان، پروایی نخواهد داشت، چرا که، بر اساس همان تأملات و احساسات و تمنیات، به تأیید و ترویجِ آن گونه از"اندیشه سیاسی"خواهد پرداخت که دارای بیشترین و مستحکم ترین نسبت و تناسب با باورهای صادق، احساساتِ به جا، و خواسته های معقول باشد. بر این اساس، همان گونه که به تفصیل در بخش های آتی نشان خواهم داد،"چپ ایرانی"نه تنها نقطه و نکته ای مثبت در عرصه ی سیاسی ایران نداشته، بلکه از منظرِ خطرخیزی و آفت باری و ویرانگری، در عرصه ی"فرهنگِ" ایران،"یگانه بوده و هیچ کم نداشته است".

در این بررسی، با توجه به مبانی و معاییری که ارائه شد، به نقشِ"چپ ایرانی"در وقوع انقلاب۵۷ در ایران پرداخته ام. نیازی به تکرار و تأکید نیست که نظرات راقم این سطور درباره علل و دلایل وقوع آن انقلاب، به تفصیل، لزوماً در این کتاب مطرح نشده است، اما در طیف آمران و عاملانِ آن انقلاب، نقشِ اهالی این اردوگاه، بیش و پیش از سایرِ شرکاء، برجسته و تأثیرگذار بود. این نقش، همان گونه که اشاره شد، اگرچه خطرخیز و آفت بار و ویرانگر بود، اما محدود و محصور به وقوع انقلاب ۵۷ نبود. اهالی این اردوگاه، یکی از مهم ترین مهاجمان و مخالفانِ"مشروطیت"در ایران بودند، و از دیگر سو، آن چه بر زمین واقعیات ملموس و مشهود روی داد، دارای حداکثرِ تشابه و تقارن با آرمان های"رفقا"بود، اما در هر دو مورد، از بابِ"*دزدان، چو به کوی دزد جویند/ در کوی دوند و دزد گویند*"، اهالی این اردوگاه، حکومت پهلوی دوم و حکومت جمهوری اسلامی را به عنوان تنها مخالفانِ مشروطیت و دموکراسی،"به پیشگاه خلق مبارز و قهرمان ایران" معرفی کردند.

با گذشت حدود ۴ دهه از آن انقلاب، و در پایان سده ای که"چپ ایرانی" در ابتدای آن نضج گرفت، علیرغم آن که در این اردوگاه، از آمران و عاملانِ انقلاب۵۷، نشان و نشانه ای از عِرض و اعتبار برجای نمانده، اما به دو علت، هنوز"چپ ایرانی" را چون ویروسی آفت بار، در کمین ایران و ایرانیان می بینم.

نخست به این علت که؛ روح غالب بر جامعه ایرانی در پایان سده ی معاصر، بار دیگر-تا حداکثر ممکن-آغشته به تحول خواهی در راستای تبدیل وضعِ نامطلوب ِ موجود، به وضعِ مطلوبِ ناموجود است. و همان گونه که اشاره شد، این ویروس ِآفت بار در این شرایط، از حالتِ انفعال به حالتِ فعال در می آید.

و دو دیگر آن که؛ نظام جمهوری اسلامی طی حدود ۴ دهه ی گذشته، به صورت آشکار و پنهان، در عرصه های مختلف، باعثِ رشد و توسعه ی مبانی و معاییرِ "چپ ایرانی"شده است. بسیاری از مسئولان و متولیان این نظام، طی ۴ دهه ی اخیر، اگرچه در ظاهر تیغ نقد بر میراثِ مارکسیسم کشیده اند، اما خود تا مغزِ استخوان، آلوده به همان مبانی و معاییر بوده اند.

در دورانی با این مشخصات و مختصات، در این کتاب بر آنم تا دو هدف را به موازات یکدیگر به پیش برم. هدف نخست عبارت است از بررسی و ارزیابی مهم ترین وجوه سیاسی و اعتقادیِ"چپ ایرانی"در نسبت و تناسب با وقوع انقلاب۵۷، از منظر"اندیشه سیاسی". و هدف دوم نیز عبارت است از تعیین نَسَب و نسبتِ افکار و رفتارِ"چپ ایرانی"با مبانیِ نظراتِ مارکس، در غربالِ"اندیشه سیاسی". امیدوارم که این دو هدف، در مقامِ نتیجه نیز حاصل آید.

اشخاص و سازمان های سیاسی و احزاب، در این کتاب، هر کدام در نسبت و تناسب با یکی از مبانیِ مارکسیسم و یا یکی از مولفه های مهم و تأثیرگذار از منظر"اندیشه سیاسی"در دوران پیش از انقلاب۵۷ ، مورد بررسی قرار گرفته اند. پُرواضح است که این گونه بررسی ها، هرگز در مرزهای جامعیت قرار نخواهد داشت، اما کوشش آن بوده که هر بخش، در راستای اثباتِ مدعیات مطرح شده، دارای پشتوانه های سترگ استنادی و استدلالی باشد. این کتاب، علاوه بر آن چه می خوانید، دارای بخش دیگری نیز بود درباره ی بررسی کارنامه ی خلیل ملکی. اما از انتشار این بخش به علتِ استقلالِ کاملِ آن از روح غالب بر این کتاب، صرف نظر کردم. آن بخش را، به شرط حیات، شاید در آینده به عنوان کتابی مستقل منتشر کنم.

بخش نخست

بیژن جزنی

اصالت نظریه و جزمیّت جزنی

در اردوی همایونی من به پیری و علم معروف هستم.

بدبخت ایران که من پیر و عالم آن باشم.

اعتماد السلطنه / روزنامه ی خاطرات

«اگر نظریه‌ات با واقعیات وفق نمی‌دهد به نفی واقعیات مکوش، نظریه‌ات را تغییر ده». این یکی از مهم ترین فرازهای ندامت نامه ی پرویز نیکخواه است که به مثابه وداع او با اردوگاه"چپ ایرانی"در تاریخ ثبت شد. بیژن جزنی بدون تردید اگر با این جمله، ورای ذکر نام نویسنده یا در واقع استناد کننده به آن، مواجه می شد، مُهر تأیید بر آن می نهاد، چرا که هم او، آشکارا می نوشت« این رفقا توجهی ندارند که باید تئوری بازگو کننده ی واقعیت باشد و نه واقعیت برده ی فرمول های تعیین شده در فلان یا بهمان موقعیت اجتماعی–اقتصادی و تاریخی باشد». اما درخشش این جمله بر صدر ندامت نامه ی نیکخواه، آن چنان باعث خشم و خروش بیژن جزنی در درون زندان شد که اقدام به نگارش نامه ای تاریخی خطاب به"رفیق سابق"کرد، نامه ای که با این جمله به پایان می رسید « طفلک نیکخواه! چه زود جوانمرگ شد».

روز ۳۰ فروردین ۱۳۵۴ وقتی روزنامه کیهان با تیترِ "۹ زندانی در حال فرار کشته شدند"، خبر مرگ بیژن جزنی را منتشر کرد، بدون تردید بسیارانی این جمله را زمزمه کردند که"طفلک جزنی! چه زود جوانمرگ شد".

جزنی خروجِ نیکخواه از اردوگاه"چپ ایرانی"را به معنی"مرگ"او می دانست، و البته در این اردوگاه، این گونه"مرگ"کجا، و آن گونه"مرگ"در

میان غریو گلوله بر تپه های اوین کجا. حدود نیم سده پس از آن ماجرا، هنوز بر دیوارهای اردوگاه ِمذکور، تصویر نیکخواه به عنوان یهودای اسخریوطی، و تصویر جزنی به عنوان عیسای ناصری، ترسیم می شود. اما سرشت و سرنوشت بیژن جزنی بیش و پیش از هرچیز، ریشه در همان جمله ای دارد که"یهودا"در گوش"عیسی" زمزمه کرده بود. بیژن جزنی را چه شیفتگان او در اردوگاه"چپ ایرانی"، و چه منتقدان و مخالفان آگاه او در خارج از مرزهای این اردوگاه، یکی از مهم ترین و قابل اعتناترین"نظریه پردازان"در این وادی می دانند. هرچند می توان این جایگاه را"نه بر اساس حُسن او، بلکه بر اساس گناه زمانه اش"دانست، و اگرچه نظرات جزنی، فرجامی جز همان غریوها بر تپه های اوین برای ایران و ایرانیان نداشت، اما سرابی بودند ماندگار که با چند گلوله ی سربی از ذهن و ضمیر ایرانیان، پاک، و همبستر ِخاک نمی شدند. عطشی که سودای سفر به سوی این سراب را در سر ِبسیاری از جوانان ایرانی نهاد، تنها با بررسی هایی مبتنی بر تحقیق و تدقیق قابل رفع بود و بس. تاریخ، شاهد ِعادل ِاین واقعیت است که این گونه بررسی ها در محدوده ی اردوگاه"چپ ایرانی"، به علل و دلایل متعدد و متنوع امکان پذیر نبود و نیست، و در فضای خارج از این اردوگاه نیز، سلطه و سیطره ی ایدئولوژی های رقیب، سال ها عامل امتناع ِهر قدم و قلمی بود از سیر بر سبیل آن گونه بررسی ها. این که تئوری های"رفقا"تا چه اندازه"بازگو کننده ی

واقعیات عینی"بود، به مثابه نقدی کلی از جانب امثال نیکخواه خطاب به نظریه پردازان در اردوگاه"چپ ایرانی"مطرح می شد، اما پاسخ جزنی به نیکخواه پاسخی کاملاً علّی بود که هدف و نتیجه ای جز انسداد مسیر استدلال نداشت. و همان گونه که اشاره شد، جزنی ورای شخصیت ِبازگو کننده ی آن نقد، از اصل و اساس خود را همراه و همگام با لب لباب آن جمله می دانست و از قضا، خود همان نوع نقد را در انبان ِتئوریک ِسایر"رفقایی"می نهاد که به تعبیر ما مبتلا به"اصالت نظریه"بودند. بنابراین، در ادامه نشان خواهیم داد که چرا و چگونه بیژن جزنی به عنوان یکی از مهم ترین"نظریه پردازان" در اردوگاه"چپ ایرانی"، با هبوط در هاویه جهل نسبت به مبانی و توالی همان"نظریه ها"، اهمیت ِخود در این وادی را نه بر اساس"صدق و روایی و کارآیی ِنظریاتش"، بلکه بر اساس ترسیم سیمایی سراب آلود از رابطه ی میان"هدف"و"وسیله"، در تاریخ ثبت کرده است. جزنی در ابتدای دهه ی ۴۰ که اقدام به نگارش پایان نامه خود با عنوان"نیروها و هدف های انقلاب مشروطیت ایران"کرد، از یک سو براساس پریشانی و بی مبنایی"رشته های دانشگاهی" در آن دوران،دانشجوی"فلسفه و علوم تربیتی"بود و از دیگر سو، موضوعی کاملاً"سیاسی"برای پایان نامه خود برگزیده بود، و علاوه بر این دو نکته، مراحل تحقیق و نگارش این پایان نامه را زیر نظر دکتر غلامحسین صدیقی پی گرفت و به پایان رساند.[1]

۱: متن و بطن این پایان نامه در بخش هشتم، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تکیه و تأکید فراوان بیژن جزنی بر اصول و مبانی"جامعه شناسی"، چه در این پایان نامه و چه در دیگر آثارش(از جمله، رساله ای از او با عنوان :"طرح جامعه شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی ایران")، ریشه در چپ گراییِ بسیار سطحی و ایدئولوژیکی داشت که از سال ها پیش از آن دوران، تا امروز، سلطه و سیطره ای منحوس و آفت خیز بر"دانشکده علوم اجتماعی"و سایر اعضا و جوارح آن داشته و دارد. یکی از توالی فاسد این سلطه و سیطره ی منحوس، ابتلای اساتید و محصلین در این عرصه به"اصالت نظریه"بود، که در بهترین حالت، این گونه"نظریات"در اردوگاه"چپ ایرانی"به مثابه"تخت پروکروستس"در راستای انطباق واقعیت با"نظریه"(یا برعکس) مورد استفاده قرار می گرفت. در این میان، آن چه به عنوان تئوری های کارل مارکس در وادی"جامعه شناسی"، از جانب اساتید در این عرصه، آگاهانه یا به صورت جهل مرکب، به ذهن و ضمیر دانشجویان تزریق می شد، ورای آن که در بهترین حالت، چیزی جز از جنس و سنخِ "حقیقتِ ناقصی"نبودند که از صد"دروغ" بدتر بود،

در تعیین نسبت و تناسب با جامعه ایران نیز منشأ و مبدأ بسیاری آفات و مضّرات ِویرانگر بود.

در دیگر جای به صورت مبسوط نشان داده ام که دامنه ی این گونه ویرانگری ها، آن جا و آن گاه که به نمونه هایی چون علی شریعتی می رسید، بدل به باری می شد که شانه ی استوارترین جوامع را تاب پذیرش آن نبود. شریعتی که خود را بارها و بارها"جامعه شناس"می خواند، و بر این نکته تأکید داشت که"آن چه می گویم از منظر جامعه شناسی است"، در مکتب همان"اصالت نظریه"، بسیاری از کلیات ِمارکسیستی را بدل به جعلیاتی می کرد که بر اساس آن ها، نه تنها به تعیین نسبت و تناسب آن تئوری ها با جامعه ایران، بلکه علاوه بر آن، به پیوند میان آن ها با اسلام ِشیعی بپردازد. و البته همان شریعتی بدون ارجاع و استناد دقیق به نظرات مارکس، او را این گونه محکوم و تخطئه می کرد که برای تعیین نسبت و تناسب تئوری هایش با واقعیت، سزاست که"چند سوره کوچک از قرآن"، بخواند. « مارکس که می گفت:"فلاکت دینی، آه یک موجود بیچاره، قلب یک دنیای سنگدل و روح یک موجود بی روح است و تریاک مردم است"، به راستی، برای صدور احکامی اینچنین قاطع، زحمت خواندن چند سوره کوچک را از کتابی که هر پنج نفر روی زمین، یکی بدان ایمان دارد، به خود داده بود؟ محققی که قضاوتش را نه از رفتار عوام و نه از گفتار خواص، که از تحقیق مستقیم متون اصلی و اسناد قابل استناد می گیرد، هنگامی که از مذهب سخن می گوید، می تواند به قرآن

که لااقل از نظر تاریخ و شناخت مذهب، یکی از سه چهار متن مستند و اصیل بزرگترین ادیان در تاریخ و در جهان ما است نگاهی هم نیفکند؟».
نمونه های فراوانی می توان از"قضاوت های بر اساس تحقیق مستقیم از متون اصلی و اسناد قابل استناد"در آثار علی شریعتی به عنوان تئوری های"جامعه شناسی"مشاهده کرد، از جمله این که «علت العلل کجی های تاریخ را در پیروزی نظام قابیلی و مرگ نظام هابیلی می دانم و جز این دو نظام به عنوان زیربنا، ملاک دیگری را نمی فهمم».

و در معرکه ی سقوط از آن سوی بام نیز، بسیاری از"جامعه شناسان"معتقد و ملتزم به"تئوری استغنا"، از باب"حل معما"بر اساس نفی"تمنای آن چه خود داشت ز بیگانه"، مانند احسان نراقی،"درازدستی های جامعه شناسانه ی"خود را با"کوته آستینی های ایدئولوژیک"این گونه به نمایش می گذاشتند« ما شرقیان و به خصوص ما مسلمانان ... تا هنگامی که امتیاز یا موقعیتی خاص را حق خود ندانیم، در راه رسیدن به آن اقدامی نمی کنیم و این در حقیقت یکی از جنبه های آزادگی شرقی است. مثالی بزنم. فرض کن! همسایه ما مخزن عظیمی از نفت در اختیار خود دارد و ما واقعاً به نفت او نیازمندیم. ما شرقیان تنها کاری که نخواهیم کرد، این است که با حقه و نیرنگ به سراغ همسایه خویش نخواهیم رفت تا ثروت او را از چنگش به درآوریم. این روحیه سرسپردگی به حق را نه تنها در جامعه های شرقی، بلکه در فردِ شرقی نیز می توان دید. ما شرقیان

به اخلاق سرسپرده ایم! ... ولی در غرب آزادی فرد، در درجه اول، آزادی او در رقابت با دیگران است».

بیژن جزنی با سلطه و سیطره ی این گونه آفاتِ ویرانگر بر وادی جامعه شناسی، نفسِ "نظریه پردازی"درباره تبیین شرایط تاریخی و سیاسی ایران، خصوصاً پس از جنبش مشروطه خواهی را دارای ضرورتی حیاتی می دانست،اما از آن جا که سلطه و سیطره ی مضاعفی از منظر مارکسیسم بر ذهن و ضمیر او حاکم بود، تشخیص صوابِ آن ضرورت، راه به فرجامی کمیک–تراژیک گشود. دیدگاه ها و نظریات مارکس درباره و پیرامون"انقلاب"، دارای مبانی سترگ و ویژه ی معرفتی، و متدولوژیک بود که"انقلاب"را اگرچه محصول یک"کنش جمعی"، می دانست، اما بر اساس تبیینی که او در وادی"فلسفه تاریخ"ارائه می کرد، این کنش های جمعی کاملاً تابع ضروریات و مشخصات و مختصاتِ ویژه ای بود که علاوه بر سویه های تاریخی، متأثر از شرایط خاص اجتماعی، و موثر بر نوع و لون کنش ها و واکنش های سیاسی، و حتی چگونگیِ تأملات و تمنیات و احساساتِ افراد بود.

مبانی"جامعه شناسی انقلاب"از این منظر، به مثابه زیرمجموعه ای از"جامعه شناسی سیاسی"، در اندیشه ی مارکس، محدود و محصور به آن چه که مناسبات برجسته ی سیاسی و حکومتی نامیده می شدند، نبود. در آن چه به عنوان وجه غالبِ "انقلاب های سیاسی"مطرح می شد،

انسان ها به عنوان نیروهای اصلی و موتور محرکه ی"انقلاب"، نقش آفرینی ِمحض ِمبتنی بر حداکثر اراده داشتند، اما مارکس این نوع نقش آفرینی انسان را از اصل و اساس به گونه ای دیگر تبیین و تشریح می کرد « انسان ها تاریخ خود را می سازند، اما نه آن گونه که خود می خواهند یا در شرایطی که خود آن ها را برگزیده اند، بلکه در شرایط داده شده ای که میراث گذشته است و خود انسان ها با آن شرایط به طور مستقیم درگیرند. بار سنت تمامی نسل های گذشته با تمام وزن خود بر مغز زندگان سنگینی می کند».

در این نوع دیدگاهِ مارکس اگرچه کلیت گرایی و دامن گستری ِعمیقی در مقام طرح"نظریه"موج می زند، اما او، بارها و بارها در مجموعه آثارش بر قیدها و تبصره هایی تأکید می کرد که مضیَق و محدود بودن تئوری هایش درباره شرایط و زمان ها و مکان های خاص را برجسته کند.

با ورود ناقص و مخدوش و ملکوک ِنظرات و نظریه های مارکس به ایران، و مشخصاً به وادی "جامعه شناسی"، آن چه که ذیل عنوان"تئوری های انقلابی مارکس"مطرح شد، چون سری بی تن، در مقام کلیّت و عمومیت، بدل به ابزاری در دستان اهل ایدئولوژی شد تا عنوانی چون "تئوری"را برای استتار ِاهداف و اغراض ِسطحی و موسمی ِسیاسی خود مورد بهره برداری قرار دهند. بر همین نهج بود که در فضای سیاسی ایران ِدهه ی ۴۰، جمعی از جوانان ِ ۲۰ یا ۲۵ یا در بهترین حالت ۳۰ ساله، در

شرایطی که اکثریت قریب به اتفاق ایشان، تسلطی بر زبان های خارجی نداشتند و از دیگر سو، حتی یک هزارم از آثار مارکس در ایران نیز ترجمه نشده بود، هرکدام "به غمزه مسئله آموز صد مدرس"،و در یک"جهش انقلابی" ناگهان بدل به"نظریه پردازانی در عرصه مارکسیسم" شدند.

مبنای آن سلطه ی مضاعف مارکسیسم بر ذهن و ضمیر بیژن جزنی، این بود که او علاوه بر تحصیل به عنوان دانشجو در مقطع و شرایطی که اشاره شد، برآمده از خانواده ای با صبغه و سابقه ی سیاسی و مشخصاً"چپ"بود. خانواده ی او، هم از جانب پدر و هم از جانب مادر (خانواده کلانتری) دارای گرایشات سیاسی آشکار بودند و بر همین اساس بیژن جزنی از نوجوانی گام در مسیر فعالیت های سیاسی می گذارد با عضویت در سازمان دانش آموزی حزب توده. هم زمان با وقایع مرداد ۱۳۳۲، جزنی نوجوان ۱۶ ساله ای است که برای نخستین بار بازداشت می شود و در ادامه، رادیکالیسم در عرصه سیاسی قدم به قدم در تار و پود افکار و رفتار جزنی جای گرفته و گسترش پیدا می کند. او مبنای این رادیکالیسم را سرخوردگی فعالان سیاسی از انفعال حزب توده در وقایع مرداد ۱۳۳۲ می داند و به وضوح در تشریح علل"ضرورت مبارزه مسلحانه در ایران"، یکی از این مهم ترین علل را چنین مطرح می کند « حزب توده در حالیکه می توانست حداقل سنت انقلابی سنگینی برای نسل بعدی مبارزه بجای گذارد پس از ۲۸ مرداد، دست بسته تسلیم دشمن شد. اینجاست که نسل جدید مبارز برای یافتن سنتی انقلابی به دو یا سه نسل

قبل روی می آورد، در حالیکه تجربه شکست های نسل قبل از خود را بدوش می کشد. اینها عوامل عینی و ذهنی ای بود که مبارزه ی مسلحانه را در ایران ضروری ساخت».

در ادامه به بررسی مبانی انتظارات جزنی از حزب توده در ماجراهای معطوف به مرداد۳۲ خواهیم پرداخت، اما پس از ورود به دانشگاه در نیمه ی دوم دهه ی۳۰، جزنی سوار بر موجِ غالب در دریای سیاسی آن دوران، به سمت و سوی"جبهه ملی"گرایش پیدا می کند، اما در آستانه ی ورود به کنگره ی"جبهه ملی دوم"،جزنی در حالی که فعالیت هایی در قالب شاخه ی دانشجویی"جبهه ملی"انجام می داد، با سد"ردصلاحیت"مواجه شد.

شاپور بختیار به عنوان یکی از اعضای"حزب ایران"در آن دوران، و یکی از مسئولان در زمینه گزینشِ دانشجویان برای ورود به"جبهه ملی"، مانع ورود بیژن جزنی و دیگرانی چون حسن ضیاء ظریفی به اردوگاه"ملّیون"می شود. روایت بختیار از این ماجرا چنین است که «... یک عده توده ای در این کار دست داشتند. اینها می خواستند که خودشان وارد [جبهه ملی] بشوند و از داخل [جبهه ملی را] منفجر کنند. خود بنده که مسئول بودم فقط می گفتم که شما تقاضای عضویت جبهه ملی را بکنید، ما دو ماه enquete [پرسشنامه شما] را رسیدگی می کنیم. و بعد تمام سعی سازمان امنیت و دستورات شاه در این برهه زمان این بود که

ثابت بکند که توی دانشجویان و سران جبهه ملی اشخاص با سابقه توده ای هستند... من هم با علم به این موضوع سعی کردم که یک نفرشان را هم قبول نکنم. خدا بیامرزد ... بیژن جزنی، او یک روز آمد پیش من و گفت: آقا چرا ما را در جبهه ملی قبول نمی کنید؟ گفتم تقاضا دادید؟ گفت: بله. گفتم کی؟ گفت: پانزده روز [پیش]. گفتم بعد از دو ماه، ما می توانیم به شما بگوییم، ولی الان می خواهید حوزه بروید، می توانید بروید. ولی ما کارت دائم به شما نمی دهیم. عضویت به شما نمی دهیم تا زمانی که یک آموزشی ببینید و ما ببینیم صلاح است که بدهیم یا نه».

برخورد امواج آرمان گرایی سیاسیِ جزنی به صخره های ساحل"جبهه ملی"، باعث تشدید رادیکالیسمِ نضج گرفته در او می شود، به گونه ای که پس از در پیش گرفتن سیاست های سست مبنا و ویرانگر"جبهه ملی دوم"در مواجهه با مواردی چون دولت امینی و"انقلاب سفید"، امثال بیژن جزنی"جبهه ملی"را نیز در بی عملی و عدم اتخاذ مشی انقلابی در جوار حزب توده در مرداد ۳۲ نشاندند و خود را کاملاً به اردوگاه"مارکسیسم لنینیسم"کشاندند.

در نیمه ی نخست دهه ی ۴۰ که سیر وقایعی بسیار مهم، بذرهای وقایع اساسی دهه ی بعد را در خاک مزرعه ی سیاسی ایران می کاشت، بیژن جزنی به همراه منوچهر کلانتری (دایی خود) اقدام به تشکیل گروهی با مشی"مارکسیسم–لنینیسم"کردند که رویکرد آن در ابتدا، اگرچه تا

حدودی در مباحثه و مطالعه ی متون مارکسیستی خلاصه می شد، اما با گذر زمان بر سبیل سیر وقایع مذکور، دانشجوی رشته ی"فلسفه"و هوادار"جبهه ملی"را بدل به چریکی کرد معتقد و ملتزم به اتخاذ مشی مسلحانه.

جزنی روند شکل گیری این گروه را این گونه شرح می دهد« شبکه اولیه این گروه طی سال های قبل از ۳۹ بصورت یک گروه سیاسی مخفی ایجاد شده بود. طی سالهای ۳۹ تا ۴۲ عده ای از اعضای این گروه در فعالیت های عمومی جبهه ملی و فعالیتهای دانشجویی و کارگری (فعالیت های صنفی) شرکت داشتند و در پایان سال ۴۱ با توجه بموقعیتی که بوجود آمده بود این گروه تجدید سازمان یافته و بمنظور تدارک عملی مشی قهرآمیز فعالیت هایی را شروع کرد. از سال ۴۲ تا ۴۶ این گروه از نظر فرم تشکیلاتی دارای شبکه های مجزا از هم بود که هر شبکه در سطح معینی کار کرده وظایف مخصوص خود را داشت. یک شبکه برای اداره و سازماندهی فعالیتهای نیمه قانونی و جریانهای سیاسی و اقتصادی و عمومی تشکیل شد و افراد نسبتا زیادی را متشکل کرده بود و اعضای این شبکه اساساً طی سالهای ۳۹ تا ۴۲ به مبارزه روی آورده بودند. در حقیقت وجود این شبکه نتیجه فعالیت های عناصر چپی در سازمان دانشجویی جبهه ملی و فعالیتهای صنفی–کارگری بود. اعضای این شبکه نقش سمپاتیزان پیشرفته سازمان را داشتند».

او درباره مشی ایدئولوژیک گروه نیز به وضوح بر اعتقاد به"مارکسیسم لنینیسم"تأکید می کند «ایدئولوژی گروه، مارکسیسم–لنینیسم بود. در موضع گیری در اختلافات چین و شوروی رسماً معتقد به مشی مستقلی از این قطبها بود ولی در بین اعضای گروه تمایلاتی در دو جهت مخالف وجود داشت. تجارب کوبا از نظر نقش پیشاهنگ مسئله حزب با تجارب قبلی گروه مطابقت میکرد و مورد قبول آنها قرار گرفته بود. مشی مسلحانه و تدارک مسلحانه، انقلاب توده ای، استراتژی عمومی گروه بود و ابتدا به مبارزه چریکی در کوه و در جنگل توجه اساسی میشد و شهر نقش موقتی داشت. هدف مرحله ای این اقدامات کانالیزه کردن جنبش در جهت مشی مسلحانه و تثبیت مبارزه مسلحانه بود. در مرحله بعدی که میبایست واحدهای چریک در مناطق روستایی بتوانند از پشتیبانی دهقانان برخوردار شوند و نیروهای شهری به این واحدها کمک رسانند. در شهر نیز اعتراضهای توده بر ضد رژیم اوج بگیرد ولی پس از شکل گرفتن اصلاحات ارضی و تجارب انقلابی امریکای لاتین در زمینه ی جنگ چریکی شهری مسئله اقدام همزمان در شهر و کوه مورد نظر گروه قرار گرفته و به شهر بهای بیشتری از گذشته داده شد».

آن چه جزنی"ایدئولوژی گروه"و"استراتژی عمومی گروه"می نامد، در ادامه، به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت، اما فرجام گروه نیز به روایت جزنی چنین است که «... تعلیمات نظامی بصورت منطقه شناسی، اسلحه شناسی، تیراندازی، ساختن مواد منفجره، تعقیب و شناسایی

شهری، کاراته، کوهنوردی در قسمت سیاسی–نظامی بکار برده میشد. تاکتیکهای جنگ در جنگل و کوه و مراحل آن، مصادره بانک، گروگان گیری، و سابوتاژ مورد توجه گروه قرار گرفته بود و در آستانه مصادره یکی از بانکهای تهران گروه مورد حمله پلیس قرار گرفت... پس از ضربه ای که در سال ۴۶ به گروه وارد شد، گروه از اعضای لو نرفته خود تجدید سازمان یافته و با منحل کردن قسمت های اول و دوم بکار خود ادامه داد... این گروه در فروردین ۵۰ پس از رستاخیر سیاهکل و اعدام فرسیو با گروه دیگری که از نظر ایدئولوژی و خط مشی با آن وحدت داشت همکاری کرده و در سازمان "چریکهای فدایی خلق"ادغام شدند».

جزنی پس از محاکمه تمامی افراد دستگیر شده ی گروه، در ابتدا به اعدام محکوم می شود اما پس از برگزاری دادگاه تجدیدنظر، با حکم ۱۵ سال زندان مواجه و راهی محبس می شود. طی حدود ۷ سال حضور در زندان، جزنی اقدام به نگارش کتاب ها و رساله های فراوانی در زمینه های مختلف از جمله بررسی سیر تاریخ مبارزات سیاسی در سده ی معاصر و تبیین و تشریح مبانی تئوریک"جنبش مسلحانه"در ایران می کند. این حجم از آثار جزنی سال ها بعد، وقتی منتشر و مورد بررسی و تحقیق قرار گرفت، باعث شد تا آن چه که بر زمین واقعیات ملموس و مشهودِ اواخر دهه ی۴۰ تا نیمه ی دهه ی ۵۰ روی داد را پژوهشگران آثار جزنی از منظر تعیین نسبت و تناسب، با نظرات و دیدگاه های مکتوب او مورد سنجش قرار دهند. نتیجه ی این گونه بررسی های مبتنی بر این نوع

سنجش، از یک سو تمجید و تحسین جزنی بود که با شناخت دقیق و عمیق شرایط و نیروهای مخالف حکومت، و سیاست های حاکم بر عرصه داخلی و خارجی از جانب حکومت ِوقت، به طرح نظراتی پرداخته که در عرصه ی عمل، نتیجه ای کاملاً منطبق بر هدف ِاو یعنی"انقلاب"و سرنگونی حکومت پهلوی داشت. اما از دیگر سو، دیگرانی با همان نوع بررسی، به این نتیجه می رسیدند که آن چه بیژن جزنی در عرصه"تئوریک"، درباره شرایط ایران و ایرانیان و نوع مواجهه ی مخالفین سیاسی با حکومت وقت مطرح می کرد، از اصل و اساس، آغشته به مجموعه ای از اشتباهات و سطحی نگری و جهل نسبت به مبانی و معانی بود.

بسیاری از پژوهشگران در گروه دوم، آن چه در بهمن ۱۳۵۷ در ایران روی داد را نیز در تعیین نسبت و تناسب با افکار و آثار و رفتار بیژن جزنی، از این منظر تبیین می کنند که نظرات جزنی دارای وجهی سلبی و وجهی ایجابی بود. و اگرچه وجه سلبی آن در راستای ایجاد"انقلاب"بسیار پر رنگ تر و برجسته تر می نمود، اما"انقلابی"که جزنی بر اساس دیدگاه ها و نظراتش چشم امید به وقوع آن بسته بود، ویرانی بنایی بود برای ایجاد ساختاری مبتنی بر توالی همان نظرات و دیدگاه هایی که مطرح می کرد، در حالی که بر زمین همان واقعیات ملموس و مشهود نشان داده شد که پس از بهمن ۵۷ هرچند وجه نخست نظرات جزنی به مثابه"نفس ِویرانگری"، به وقوع پیوست، اما موازین اساسی و آرمانی نظرات جزنی

در"فردای پس از انقلاب"، آن گونه که او در نظر داشت و پیش بینی و طراحی می کرد، رختِ ظهور و بروز در واقعیت به تن نکرد.

توجه به این نکته در راستای اخیر، دارای غایت اهمیت است که؛ هرگونه طرح نظراتی از این نوع و لون که"از اندیشه جزنی نیز چیزی جز استبداد و تمامیت خواهی ایدئولوژیک به دست نمی آمد و حال که چنین است و همین مشخصات و مختصات در قالب حکومتی دیگر پس از انقلاب ۵۷ به دست آمده، بنابراین نتیجه ی نظرات جزنی منطبق بر هدف او نیز است"، مبنا و معنایی جز مغلطه و مخدوش کردن صورت مسئله ندارد. "نظریه انقلابیِ"جزنی، اگرچه به باور ما، همان گونه که در ادامه نشان خواهیم داد، کاملاً بر اساس مجموعه ای از اشتباهات و سطحی نگری و جهل نسبت به مبانی و معانی است، اما نظریه ای است که اهداف، در آن به وضوح از جانب مولف برجسته و آشکار شده است، و از قضا، جزنی چندین بار در آثار خود آن چه پس از"انقلاب ۵۷"در ایران روی داد را به عنوان پیش بینی از این منظر مطرح می کند که؛ اگر مبانی و معیارهای نظرات ما مورد غفلت واقع شود، در مقام خروج از مسیر اصلی"انقلاب"، به آن نتایج خواهیم رسید.

بنابراین، در ادامه نشان خواهیم داد که نظرات و"تئوری های"جزنی درباره تأیید مشی مسلحانه و نوع وقوع"انقلاب"در ایران، چرا و چگونه مجموعه ای از اشتباهات و سطحی نگری و جهل نسبت به مبانی و

معانی، و از منظر علمی و انطباق و استناد به واقعیات سیاسی و حتی از منظر"اخلاقی"، کاملاً بی اعتبار است. اما بازهم، بر این نکته تأکید می کنیم که این بی اعتباری، نباید باعث بی اعتنایی به نظرات جزنی شود، چرا که نظرات و نوع نگرش او،"صدی"است، که با ترسیم مختصات و مشخصاتِ آن، اعتبار نظراتِ دیگر"نود ها هم پیش ماست".

جزنی در ابتدای دهه ی ۵۰ مشخصاً با نگارش رساله هایی چون؛"تاریخ سی ساله ایران"و "وقایع سی ساله اخیر ایران"، و در دیگر رساله هایش در همین دوران، بر آن است تا با بررسی و برجسته سازی بخشی از وقایع و رویدادهای سیاسی در ایران از ابتدای دهه ی ۲۰ تا ابتدای دهه ی ۵۰، به طرح"نظریه ای"در راستای مشروعیت بخشی به مشی مسلحانه در برابر حکومت پهلوی دوم بپردازد. به دیگر بیان؛ مبنای معرفتی"نظریه انقلابی جزنی"از این قرار و بر این مدار است که بر اساس نوعی"ماتریالیسم تاریخی"و"دترمینیسم"، اگرچه می توان از محدوده ی جبریِ نوع و شیوه ی مبارزات برای دستیابی به"انقلاب"خارج شد، اما در عین حال، گریز و گزیری از محدوده ی مبتنی بر اجبار در راستای در پیش گرفتن مشی مسلحانه علیه حکومت نیست.

بازهم به عبارتی دیگر؛ جزنی بر آن است تا نشان دهد که میراث مارکس در وادی"نظریه انقلاب"، (که عبارت دقیق تر آن از جانب ما، درباره مارکس این است؛"نظریه هایی درباره انقلاب ها") اگرچه می تواند

چون"اصول موضوعه"مورد پذیرش بی چون و چرای ما نباشد، اما روح کلی و کلان غالب بر اندیشه های مارکس، در راستای وقوع"انقلاب"در جوامع طبقاتی را نمی توان با هیچ نیروی"اختیاری"، نفی و نقض و انکار کرد. براین اساس، مبنای"نظریه انقلابی"جزنی، پذیرش بنیان های کلان ِمضیقی است که در پرتو آن، ضمن رجوع به"تاریخ"،می توانیم مواد خام ِمورد نیاز خود را در راستای استحکام و انسجام ِظاهری آن کلیت ِمفروض و از پیش پذیرفته شده برگیریم و به قبض و بسط آن ها در محدوده ی مذکور بپردازیم.

این نوع مبنای"نظریه پردازی"، لزوماً خطا و بی اعتبار نیست، اما در ادامه نشان خواهیم داد که با این نوع مبنا، جزنی از منظر متدولوژیک نیز خود را به بیابانی می رساند که"از هر طرف جز وحشت نمی افزاید"، چرا که از اصل و اساس در طلب"راه مقصود"گرفتار"شب سیاه ایدئولوژیک اندیشی" شده و در این شب، البته"کوکب هدایت از هیچ گوشه ای برون نخواهد آمد".جزنی در راستای مشروعیت بخشی به مدعای مذکور و ترسیم سیمایی"تئوریک"در همین زمینه، به برجسته سازی مشخصات و مختصات سه طیف مختلف می پردازد، این سه طیف عبارتند از ؛

۱: حکومت پهلوی دوم

۲: نیروهای خارجی تأثیرگذار بر فضای سیاسی ایران

۳: نیروهای منتقد و مخالف نظام سیاسی حاکم بر ایران

"جمع بندی ۳۰ ساله ی"جزنی در بررسی این سه طیف، همان گونه که اشاره شد، به طرح "تئوری انقلابی"، در پرتو مشروعیت بخشی به مبارزه مسلحانه می انجامد. بررسی طیف نخست از جانب جزنی، با تأکید بر این نکته آغاز می شود که حکومت پهلوی دوم به عنوان خلفِ نظام سیاسی رضاشاهی، از این منظر باید مورد بررسی قرار گیرد که رضا شاه، چیزی جز"مهره ی انگلیس"نبوده و بر این اساس، نطفه ی حکومت پهلوی علاوه بر"کودتا"، در وابستگی محض به کشورهای استعمارگر خارجی بسته شده است. جزنی این نکته را ذیل عنوان"رسالت حکومت کودتا"،این گونه مطرح می کند« سرکوبی جنبش دموکراتیک ملی که مظهر تمایلات انقلابی خرده بورژوازی بود. در شرایطی که انقلاب اکتبر جهان را به لرزه در آورده بود و هنگامیکه بورژوازی ملی ضعف خود را در رهبری انقلاب باثبات رسانده بود، خرده بورژوازی همراه با جنبش نارس طبقه کارگر از خود حرکتی انقلابی ظاهر میسازد. دوره دوم جنبش جنگل، قیام خیابانی و قیام کلنل تقی خان بارزترین نمایندگان این جنبش به شمار میروند. این جنبش ها همراه با جنبش بورژوازی ملی و قشرهای محافظه کار تر خرده بورژوازی در تهران و دیگر شهرها باید سرکوب میشد».

جزنی در هاویه ی"اصالت نظریه"، وقتی در برابر اقیانوسی از واقعیات ملموس و مشهود قرار دارد، اقدام به تیمم با خاک ِایدئولوژی بی مبنایی می کند که از آن خاک جز خارهای خوارانگار ِواقعیت نمی روید."دوره دوم جنبش جنگل، قیام خیابانی و قیام کلنل تقی خان"را محصول جنبش"خرده بورژوازی همراه با جنبش نارس طبقه کارگر"در مقام و موقعیت ِمیدان داری بر اثر عدم توانایی "بورژوازی ملی در رهبری انقلاب"دانستن، چیزی جز سلاخی مفاهیم در مسلخ ایدئولوژی مذکور نیست. اما علت دومی که جزنی در راستای اثبات"رسالت حکومت کودتا"مطرح می کند، تا حدودی پرده از مبانی دیدگاه او در این زمینه برمی دارد « باید به حکومت خانخانی خاتمه داده شده و روبنای سیاسی فئودالی که در انقلاب مشروطیت ضربه مهلکی خورده بود جای خود را به یک روبنای بورژوا–فئودالی میداد. سرکوبی خوانین، تأسیس ارتش جدید و تجدید سازمان اداری و آموزش همه در خدمت این هدف بود. به عبارت دیگر آنچه در صورت پیروزی انقلاب مشروطیت و تکامل بعد آن به صورت یک دموکراسی بورژوایی در جامعه مستقر میشد اینک به صورت مسخ شده ای توسط بورژوازی کمپرادور بمنصه ظهور میرسید».

در بخش های آتی، به تفصیل میزان درک و فهم و آگاهی جزنی نسبت به آن چه"انقلاب مشروطیت"می نامد را بررسی کرده و نشان خواهیم داد که"رفیق جزنی"تا مغز استخوان نسبت به مبانی مشروطیت در ایران و جهان مبتلا به جهل مرکب بود. اما در فقره ی اخیری که از جزنی نقل

کردیم، او مشخص نمی کند که مرجع مشخص آن"باید"، در ابتدای جمله کیست یا چیست. این نکته از این جهت و بر این نمط دارای اهمیت است که اگر مرجع این"باید"، هر نوع برداشت از"ماتریالیسم تاریخی"باشد، مبنای بحث به گونه ای خواهد بود و اگر مرجع آن"باید"، اشخاص و نیروهای مستقل از آن نوع برداشت ها از"تاریخ"باشند، مبنا به گونه ای کاملاً متفاوت مطرح خواهد بود.

تاریخ نویسان ایدئولوژی زده در اردوگاه"چپ ایرانی"، طی سده ی اخیر، از آن جا که هیچ آگاهی و شناخت و تسلطی نسبت به مبانی"تاریخ اندیشه"در جهان و ایران نداشته–و البته ندارند–، در بهترین حالت، روایتگرانِ "آن چه بود"بر اساس"نمودهای ایدئولوژیک"بوده اند و بس. به دیگر بیان، برای نمونه، جزنی وقتی شورشِ "کوچک جنگلی"را در ابتدا"ضدامپریالیستی"و دارای پشتوانه "بورژوازی ملی"می داند، چاره ای ندارد جز این که ورود نیروهای شوروی در دوران لنین به خاک ایران را در زیر سایه ی"میرزا"، این گونه ترسیم کند « جنگل با غرش توپهای اکتبر خصلت انقلابی تری پیدا کرد. عناصر سوسیال دموکرات که تجلی ابتدایی جنبش طبقه کارگر در ایران محسوب میشدند به جنبش پیوستند. مبارزه با نیروهای انگلیس وظیفه مبرم جنگل شد. در سال ۱۹۲۰ نیروی دریایی سرخ در تعقیب نیروهای سفید و متحدان انگلیسی آنها در انزلی پیاده شد و انگلیسیها را از گیلان به عقب راند».

در همین شرایط است که بر اساس مبانی جزنی، انگلیسی ها رضاخان را با کودتا روی کار می آورند تا ایجاد"جمهوری شوروی سوسیالیستی گیلان"(چندی پیش از آن) توسط"میرزای ضد امپریالیست، "تنها از منظر جزنی باعث"وحشت بورژوازی ملی"شود، و در ادامه علت عدم حمایت شوروی از"جنبش جنگل"نیز این گونه مطرح شود « در حالیکه شوروی از حمایت مادی انقلاب آلمان خودداری کرده بود از جنبش جنگل نمی توانست بر خلاف استراتژی خود حمایت کند»! این گونه درک و دریافت واقعیات سیاسی و تاریخی از جانب"رفقا"، همان گونه که در بخش های آتی نشان خواهیم داد، به"خائنانه نامیدن قرارداد۱۹۲۱" نیز کشیده می شد، چرا که"رفقا"بر این باور بودند که لنین از موضعی انترناسیونالیستی، وظیفه داشت که به جای عقد قرارداد در راستای به رسمیت شناختن مرزها و اصول"ملی"، به تجهیز"انقلاب جنگل"در برابر حکومت ایران بپردازد. اما جزنی در این جا، با اندکی تساهل و تسامح در برابر لنین و"انقلاب"نوپای شوروی، فرجام"جنبش جنگل"را این گونه ترسیم می کند « پس از تجزیه جنبش جنگل و خروج شوروی ها جنبش بشدت تضعیف شد و سرانجام در برابر اردوکشی رضاخان بشکست انجامید».

وقتی جزنی به وجود"بورژوازی ملی"در دوران شورشِ کوچک جنگلی اشاره می کند، مخاطب آگاه به مبانی، در پی آن است که جزنی آیا بر اساس مبانی اندیشه های مارکس درباره سیر تحولات و تطورات تاریخی

ارائه نظر می کند، و یا در این عرصه، ملتزم به مبانی و قواعد دیگری است؟ یا از دیگر سو، وقتی مفهومی به عنوان"انقلاب"، بارها و بارها در همین پس زمینه ی تاریخی مطرح می شود، آیا مراد"انقلاب سیاسی"است یا"انقلاب اجتماعی"؟ و اگر هرکدام از این دو، با چه مبانی و مقدمات و قرائن و شواهدی؟ جزنی در حالی از لطمه خوردن"فئودالیسم"در دوران"انقلاب مشروطه"سخن می گوید، که اصولاً و اساساً مشخص نمی کند برای نمونه، ایرانِ در آستانه دوران کودتای اسفند ۹۹ چه نسبت و تناسبی با روندهای محتومِ مارکسیستی،از منظر گذر از فئودالیته به بورژوازی دارد، و یا رابطه ی"بورژوازی"در آن دوران با حکومتِ استبدادی و مطلقه ی وقت، آیا به علتِ نابودی و محو فئودالیته بود و یا معلول آن؟

با وجود این آشفتگی در مبانی است که می توان از همین ابتدای ماجرا، تمامی قرائت های کلان نظری جزنی نسبت به تحلیل و تبیین وقایع تاریخی در این مقاطع مشخص زمانی و مکانی را از منظر آراء و اندیشه های مارکس، باطل و بی اعتبار دانست، اما در عین حال از یاد نمی بریم، همان گونه که اشاره شد، او قید دیگری را نیز در ادامه ی مارکسیسم، به عنوان ایدئولوژی مورد تأیید خود مطرح کرده بود، یعنی ؛ لنینیسم. وجود این قید، در عین حال که می تواند امثال جزنی را از التزام به نصوص مارکسیستی و نظرات و آراء کارل مارکس رها کند، البته که می تواند مجال برای پریشان اندیشی و پریشان گویی و پریشان نویسی را از جانب

ایشان به حداکثر ممکن برساند، چرا که در دوران نگارش این رساله ها توسط جزنی، آن چه به عنوان مارکسیسم در جهان، دارای نام و نشانی بود، با تحولات فراوانی طی بیش از ۸۰ سال مواجه شده،که فهم هرکدام علاوه بر آراء و نظرات مارکس، برای درک و دریافت مبانی مارکسیسم الزامی بودند. اما جزنی به وضوح در آثار خود نشان می دهد(و ما این موارد را در ادامه نیز نشان خواهیم داد) که اگرچه در کوهسارِ "چپ ایرانی"از منظر آگاهی نسبت به مبانی نظرات مارکس، یکی از قله ها به شمار می رود، اما در ساحت حقیقیِ آگاهی نسبت به آن مبانی، خاکِ راهی فتاده بر دامنه ها بیش نیست. در این شرایط، امتزاجِ لنینیسم با همان مارکسیسم نیز از آن جهت که اصولاً و اساساً لنینیسم، چیزی جز برساخته ی دستگاه ایدئولوژیک استالین نبود، و البته به دیگر علت، از آن جا که؛ حتی یک دفتر از مجموعه آثار لنین نیز در آن دوران در اردوگاه"چپ ایرانی"به درستی ترجمه و منتشر نشده بود، نمی توانست اعتقاد به مارکسیسم لنینیسم را به چیزی جز محمل و مرکبِ گروه هایی ایدئولوژیک بدل کند که بر اساس همین اعتقادِ واحد، هر کدام دیگری را به"انحراف"و"اپورتونیسم"و"خیانت"و... متهم کرده و در نتیجه با خود، دیگری و دیگران، تنها با زبان گلوله سخن بگویند.

تحلیل جزنی از وقایع منجر به روی کار آمدن"رضا خان"، در جولان این حجم از آشفتگی مبانی، تنها در کلیتی اثبات نشده به عنوان"روی کار آوردن رضا خان توسط انگلیسی ها"راهی در پیش می گیرد که این گونه

موارد تنها قطره ای از اقیانوس آن است « پس از سرکوبی جنبش های انقلابی، رضاخان و همکارانش متوجه سرکوبی خوانین گردن کش شدند تا سیستم اداری و نظامی متمرکز را جانشین سیستم خانخانی فئودالی سازند. انگلستان که تا این هنگام از همین نظام خانخانی حمایت کرده و آنرا در راه مقاصد خود بکار گرفته بود رژیم جدید را در سرکوبی خوانین حمایت میکرد. تسلیم شدن شیخ خزعل در برابر رضاخان نمونه ای از حمایت معنوی و مادی انگلیس در این جریانهاست».

"رفیق جزنی"که خود را سمپات ِ"جبهه ملی"می دانست، پروایی از درافتادن به منجلاب هر نوع جهل ندارد، در راستای عدم به رسمیت شناختن"ایران"به مثابه کشوری که در کوره ی سوزان ِاز هم گسیختگی و آشوب در ابتدای سده ی معاصر، نیازمند انسجام و استحکام ِمبتنی بر امنیت بود. و طرفه آن که"تئوریسین انقلاب"در اردوگاه"چپ ایرانی"، به ترسیم سیمای"طبقاتی"و اهداف و اغراض همان شیخ خزعل نمی پردازد، در حالی که پرواضح است،"شیخ"نیز در دستگاه نظری "رفیق جزنی"،چون نیک بنگری درجایگاه"میرزا"و"کلنل"بود که به عنوان ابزارهایی ایدئولوژیک، نه اشخاصی حقیقی با کارنامه مشخص، هرجا که باعث به آشوب کشیدن کشور می شدند و تهدید به جداسازی بخش هایی از ایران می کردند،"نیروهای انقلابی"بودند، و هرجا که با در دهان نهادن چند ناسزا خطاب به انگلستان، در پشت پرده، دست طلب به سوی"سایر بیگانگان"دراز می کردند،"قهرمان ملی و خلقی"نامیده می شدند.

بنابراین، مبنای مواجهه بیژن جزنی با حکومت پهلوی دوم، ریشه در دیدگاه او نسبت به حکومت پهلوی اول به مثابه نظام برآمده از"کودتا"و دست نشانده ی انگلستان داشت، که در نهایت این گونه معرفی می شد «کودتای ۱۲۹۹، کودتای فئودالها نبود و حکومت سیاه ۲۰ ساله، منشأ ظهور و رشد بورژوازی کمپرادور ِاداری و نظامی به شمار می رود. امپریالیسم انگلیس به کمک یک دار و دسته ی نظامی دست به کودتایی زد که دهها نمونه آن در امریکای لاتین قبل و بعد از کودتای ۱۲۹۹ دیده شده است».

کودتای اسفند ۱۲۹۹ را چون ده ها کودتای دیگر در امریکای لاتین دانستن، از جانب دانشجویی که سرمایه کشوری را سال ها حرام ِنگارش پایان نامه ای کرده درباره"مشروطیت در ایران"(یا آن چه او به غلط"انقلاب مشروطه"می نامد)، می توانست تنها باعث تأسف باشد، اما وقتی که کار از این بالاتر می گیرد و"رفیق ِملی گرا"، بر اساس همین مبادی و مبانی به سمت و سوی نظریه پردازی درباره مشروعیت وقوع"انقلاب"بر اساس مشی مسلحانه در ایران می رود، دیگر تأسف، خود، سر در گریبان شرم نهان می کند. جزنی از هواداری و استقبال بسیاری از"روشنفکران"شناخته شده ایران در آن دوران از به قدرت رسیدن ِ"رضاخان"و هزاران صفحه از کتاب ها و روزنامه هایی که در تبیین و توضیح این هواداری و استقبال در تاریخ ثبت است، یادی نمی کند و تنها بر این باور است که « این جناح از بورژوازی ملی [رهبران

بورژوازی ملی] در آغاز به سوابق رضاخان نگریسته و در او جز یک باباشمل و قداره بند نمی دیدند به همین دلیل وقتی که تصمیم به مبارزه با او گرفتند سعی کردند با شیوه های کهنه دیپلماتیک خود را از شرش راحت کنند ولی قدرتی که رضاخان را بر سر کار آورده بود استاد همه این دوز و کلک بازی ها بود».

در ادامه، علت العلل ِاین که تمامی راه های تبیین و توضیح روی کار آمدن"رضاخان"و حکومت پهلوی، از جانب جزنی تنها به انگلستان می رسد، روشن خواهد شد، اما جزنی پایان دوران حکومت پهلوی اول را با چنین وضیعتی از نیروها در عرصه سیاسی ارزیابی می کند «...طبقه کارگر به تعریف سیاسی آن ضعیف بود. بورژوازی ملی نیز علیرغم رشد اقتصادی خود زیر فشار دیکتاتوری از داشتن هرگونه سازمان سیاسی محروم ماند. رهبران بورژوازی ملی برخی کشته، برخی زندانی و خانه نشین بودند. خرده بورژوازی در غیاب سازمان های پیشرو انقلابی و طبقه کارگر دچار سرکوبی شده بود. افیون، صوفیگری و درویش بازی و بالاخره گرایش های فاشیستی، این قشرها را در برگرفت... نیروهای ترقی خواه جامعه نتوانستند سلطه دیکتاتوری را نابود سازند. در سال ۱۳۲۰ دیکتاتوری همچنان استوار بود. و هیچ جریان مبارزاتی مترقی در برابر آن قرار نداشت. رژیم تبدیل به قدرت مطلقی شده بود که جاودانه به نظر میرسید. در غیاب هرگونه جنبش مبارزه جویانه، قشرها و طبقات زحمتکش به سرنوشت خود تسلیم شده استثمار و ستم را تحمل میکردند. سیستم پلیسی تخم

عدم اعتماد را در مردم پراکنده ساخته بود. مردم در خانه ی خود نیز جرأت نداشتند به حکومت و شاه بد بگویند. بگیر و ببندها سر به نیست کردن ها و تجاوزات به ناموس مردم توده را مرعوب ساخته بود. شکوفایی اقتصادی نیز جای خود را به تورم ناشی از آغاز جنگ جهانی میداد. سرانجام واقعه ای که هیچ کس انتظارش را نداشت رخ داد».

جزنی که برآمدن"رضاخان"و سلسله ی پهلوی را چیزی جز"سیاست انگلستان"نمی دانست، در این جا نیز حمله متفقین و اشغال ایران و اخراج رضا شاه از کشور را، باز هم بدون هیچ گونه توضیح و تبیین دقیق و عمیق دیگری، این گونه در رابطه با"سیاست های انگلستان"ارزیابی می کند « انگلستان تصفیه حساب با رژیم رضاخان را نیز در نظر داشت... و رضاخان که از توطئه انگلستان همواره بیمناک بود به پیشنهاد همین دولت از ایران تبعید شد و سرانجام با فلاکت در مستعمره ی انگلیس در ژوهانسبورگ جان سپرد».

براین اساس، جزنی به مبدأ تحلیل و بررسی های خود در آن چه"تاریخ ۳۰ ساله ی ایران" می نامد، می رسد، یعنی؛ سال ۱۳۲۰. او با ترسیم سیمایی از رضا شاه به عنوان چهره ای "وابسته به امپریالیسم انگلستان و دیکتاتوری قداره بند و موسس سلسله ای غیر مشروع بر اساس کودتا"، ایران ِتحت ظل حکمرانی او را، کشوری می داند که علیرغم کوشش هایی مقطعی و موسمی، نتوانسته پرورشگاه نیروهای

انقلابی در راستای براندازی حکومت ِوابسته به بیگانگان باشد. اما در این جا، نوع و مشخصات این حکومت ِوابسته به بیگانگان، دارای اهمیت است، چرا که در ادامه نیز با روی کار آمدن محمدرضا پهلوی، جزنی کاملاً بر این باور است که او نیز چون پدرش،"عامل بیگانه"و حافظ منافع امپریالیسم در منطقه است و بس. جزنی اگرچه برای نمونه درباره ماهیت حکومت پهلوی دوم پیش و پس از"انقلاب سفید"، معتقد به وجود تفاوت ها و تمایزهایی است، اما وجه غالب این حکومت را"سرمایه داری وابسته"می داند. آن چه که جزنی در مجموعه آثارش به عنوان مشخصات و مختصات"سرمایه داری وابسته"مطرح می کند، با ذکر ِاین مقدمه و در ادامه با قیدی مهم آغاز می شود «سرمایه داری وابسته پدیده ای نیست که تنها به جامعه ما اختصاص داشته باشد، این سیستم می تواند در بسیاری از کشورهای تحت سلطه مستقر شود و به نظر ما در تعدادی از این کشورها تاکنون مستقر شده است. ما این سیستم را سرمایه داری می نامیم زیرا مناسبات تولیدی بطور کلی در این سیستم سرمایه داری است. و آنرا وابسته می نامیم زیرا در اینجا سرمایه داری، وابسته به انحصارات امپریالیستی است و درک پدیده های اقتصادی در این سیستم جدا از پدیده های سرمایه داری در کشورهای متروپل غیرممکن است. پیدایش و رشد سرمایه داری در جامعه های مستقل (رشد کلاسیک سرمایه داری) در هر کشور ویژگی های خود را داشته است لیکن پیدایش و رشد سرمایه داری وابسته در جامعه های تحت سلطه، علاوه بر ویژگیهای هر کشور،

نسبت به رشد کلاسیک تفاوتهای چشمگیری دارد که می توان آنرا را جمع بندی کرد».

عبارت"سرمایه داری وابسته"از میانه ی سده ی بیستم از دو منظر در اردوگاه"چپ جهانی" طنین انداز شده بود. از یک سو عده ای از متخصصان در عرصه ی اقتصاد، در راستای مباحث"توسعه"، به طرح این عبارت پرداختند و از دیگر سو، عده ای از مبارزان سیاسیِ چپ گرا ، در راستای حمله و هجمه به کشورهایی که آن ها را تحت سلطه ی قدرت های بزرگ اقتصادی جهان می دانستند، عبارت"سرمایه داری وابسته"را درباره توضیح شرایط حاکم بر آن کشورها به کار می گرفتند.

آن چه در آثار بیژن جزنی و سایر"رفقا"، ناظر به این عنوان مطرح شده، اگرچه دارای پوشش هایی از مبانی اقتصادی است–که در اصل و اساس با توجه به"نظریه ی وابستگی" در "غرب"مطرح می شد–اما کاملاً از منظر دوم و تا مغز استخوان، آغشته به سویه های سطحی سیاسی، فهم و ارائه می شود. در تمامی این آثار، هیچ ارجاع مستقیم و دقیق و عمیقی به مجموعه ای از مباحثی مطرح شده در این زمینه، از جانب کسانی چون پل باران، رائول پربیش، والت وایتمن روستو،آندره گوندر فرانک،و حتی"مارکسیست های ساختارگرایی"چون نیکوس پولانزاس(خصوصاً مباحثی که او در دو کتابِ "قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی"و"طبقات در سرمایه داری معاصر" مطرح کرد) و بسیاری دیگر از نظریه پردازان در

این وادی، یافت نمی شود. بلکه همان گونه که اشاره شد، عبارت "سرمایه داری وابسته"، کاملاً از موضعی ایدئولوژیک در راستای سویه های سطحی سیاسی با این نوع مختصات از جانب جزنی مطرح می شود « اولین خصلت سرمایه داری وابسته در ایران رشد کمی و کیفی بورژوازی کمپرادور است که این قشر از بورژوازی را به آن درجه از تکامل می رساند که قادر می شود نقش یک طبقه ی حاکم را به تنهایی به عهده گیرد. در نتیجه امپریالیسم می تواند بر این"طبقه"تکیه کند و با همکاری او نه تنها به سلطه ی خود ادامه دهد بلکه استثمار خود را در زمینه های متنوع گسترش دهد».

جزنی تضاد و شکاف میان"سرمایه کمپرادور"و"سرمایه ملی"، در نمودهایی از جامعه صنعتی پیشرفته را به نوعی دیگر با برجسته سازی"بورژوازی کمپرادور"به عنوان"یک طبقه"مطرح می کند،در حالی که مختصات این"طبقه"به باور جزنی چنین است« بورژوازی کمپرادور"طبقه"ایست که زندگی و رشد خود را در گرد وابستگی به انحصارات امپریالیستی می بیند. بنابراین در راه رشد خود، در راه متراکم کردن هرچه بیشتر سرمایه برای خود، بسان زنبور عسل سود عظیمی را به کیسه ی سرمایه های خارجی می ریزد. این خصلت به امپریالیستها امکان می دهد که بدون دردسر روابط نو استعماری را در اینجا جایگزین روابط کهنه استعماری سازند». اما اگر چنین است، تکلیف نوع"تضاد طبقاتی"در این جامعه چه می شود؟ جزنی به وضوح به این پرسش پاسخ

می گوید « در سیستم سرمایه داری وابسته، تضاد اساسی (basic) سیستم، تضاد کار و سرمایه بطور مطلق نیست بلکه تضاد خلق(یعنی کارگران، دهقانان، خرده بورژوازی و بورژوازی ملی)با امپریالیسم و بورژوازی کمپرادور است».

این همان معنا و مبنای سویه های سست و سطحی سیاسی درباره استفاده از عبارت"سرمایه داری وابسته" است که پیش از این به تأکید مطرح کردیم. تفاوت و تمایز جزنی با دیگرانی چون مصطفی شعاعیان که مدعی ضرورت"کار جبهه ای"در مقابله و مواجهه با حکومت بودند، در این است که جزنی با جعل عبارات و از پس زمینه تهی کردن و از منظر مفهومی عقیم نمودن آن ها، در پوششی از ظواهر"تئوریک"، از آن گونه مقدمات به این گونه توالی و نتایج می رسد که در زیر چتر مبارزه با چیزی به عنوان"سرمایه داری وابسته"، ناگهان انواع تضادهای طبقاتیِ "طبقات مختلف"محو، و آن ها در راستای گرم کردن کوره ی"انقلاب"، همگی خلعت"خلق"پوشیده و متحد می شوند، و البته تمامی این ها از این جهت و بر این نمط بود که"تئوریسینِ فدایی"، نمی توانست این واقعیت را حداقل در خلوت از خود پنهان کند که بر اساس آراء و نظرات عمیق و دقیق مارکس، نمی توان از لشکر پرولتاریا در خیابان های ایرانِ دهه های ۳۰ و ۴۰، فریاد"تنها ره رهایی، جنگ مسلحانه" شنید.

اما این گونه جعلیات، تنها علت طرح عبارت"سرمایه داری وابسته"و گسترش چتر خلق ِ"انقلابی" نبود، طرح مورد ِ"سرمایه داری وابسته"ریشه در یکی از آموزه های لنین نیز داشت. از این قرار و بر این مدار که از ابتدای سده ی بیستم با گذر زمان و عدم تحقق وعده ها و پیش بینی های مارکس درباره وقوع"انقلاب سوسیالیستی"در کشورهای اروپایی ِدارای"نظام سرمایه داری پیشرفته"، بسیارانی از جمله لنین، به طرح عللی درباره عدم وقوع"انقلاب"در آن کشورها پرداختند. لنین با تکیه و تأکید ویژه بر نقش"امپریالیسم"، بر این نظر بود که"نظام سرمایه داری پیشرفته"با تکیه بر فرآورده های اقتصادیِ ناشی از اِعمال مشی امپریالیستی و استعماری برکشورهای تحت سلطه ی خود، توانسته بر تضادهای درونی ناشی از بحران های منجر به"انقلاب"غلبه کند.

بر همین اساس بود که از یک سو رویکردهای مبتنی بر"دترمنیسم"در راستای وقوع"انقلاب"در این کشورها، در معرض تهدید از جانب رویکردهای مبتنی بر"والنتاریسم"در همان راستا قرار گرفته بودند، که بسط"مارکسیسم انقلابی"در اروپای غربی و بلشویسم در شوروی، از توالی و توابع این نوع رویکرد به میراث مارکس بود. و البته از دیگر سو، بر اساس آن گونه نگرش ها درباره نقشِ مشی امپریالیستی در"نظام سرمایه داری پیشرفته"، عده ای در اردوگاه مارکسیسم، به این نتیجه رسیدند که با حمله و هجمه به حکومت های تحت سلطه ی"امپریالیسم"و وقوع "انقلاب"در این کشورها، می توان به تشدید و

تسریعِ وقوع"انقلاب های سوسیالیستی"در کشورهای دارای"نظام سرمایه داری پیشرفته"پرداخت.

نوع مواجهه ی امثال بیژن جزنی در این عرصه با استخدام عباراتی چون"سرمایه داری وابسته"، در تعریف و تبیین ماهیت و ساختار نظام سیاسی حاکم بر ایران، از همین منظرِ"لنینیستی ِدوم"، قابل بررسی و شناخت است. جزنی و سایر"رفقا"، آگاهانه، و به تقلید، علت العلل مخالفت و حمله و هجمه های شدید و عنیفی که نسبت به حکومت وقت، تحت عنوان"مشی انقلابی"داشتند، از منظر"چپ گرایی"، چیزی جز همان وجه دوم تئوری"لنینیستی"در مواجهه با"نظام سرمایه داری" نبود. به بیانی مائویستی، کشورهای دارای"نظام سرمایه داری پیشرفته"در این مدل به، مثابه"شهرها" ارزیابی می شدند و کشورهای تحت سلطه و وابسته به آن ها،"روستاها"بودند. براین اساس، برای تشدید و تسریع وقوع"انقلابِ"مورد نظر مارکس، نباید در انتظار"به اوج رسیدن"تضادهای درونی در نظام مذکور ماند، بلکه، باید گام در مسیر"به اوج رساندن"آن تضادها به واسطه ی قطع ارتباط اقتصادی میان"سرمایه داری وابسته"با"نظام سرمایه داری"نهاد. و به دیگر بیان؛"به محاصره شهرها از طریق روستاها"پرداخت.

علیرغم مباحث متعددی که طی حدود چهار دهه ی اخیر، درباره اختلافات جزنی و امثال مسعود احمد زاده درباره نوع جهت گیری مبارزات علیه

حکومت پهلوی از منظر تقدم و تأخر"گرایشات داخلی و بین المللی"، مطرح شده است،(که به بخش هایی از آن ها در ادامه اشاره خواهیم کرد)، این گونه مباحث، نشانگر در نیافتنِ مبانی نظری و متن و بطن ِ"تئوری انقلابی"جزنی است. او به وضوح و در راستای تأیید رویکردی که به طرح مبانی آن پرداختیم، می نویسد « بورژوازی کمپرادور عامل اساسی وابستگی اقتصادی ماست و دستگاه حاکمه مجری سیاستهای ضدخلقی امپریالیستها در داخل و در خارج از ایران است. این واقعیت به این معنی است که مبارزه ما با امپریالیسم از کانال مبارزه با رژیم و سیستم سرمایه داری وابسته انجام پذیر است».

و این نوع دیدگاه را به نوع و لونی دیگر بارها در مجموعه آثارش مطرح می کند تا آن جا که هرچند مبارزه با"دیکتاتوری شاه"را در ظاهر برای"نیروهای انقلابی"در اولویت می داند، اما همین مبارزه با"دیکتاتوری شاه"را نیز از منظر ِمبارزه با"امپریالیسم"و"نظام سرمایه داری"تئوریزه می کند «به نظر ما دیکتاتوری شاه در درجه ی نخست مدافع مناسباتی است که سرمایه داری وابسته بر آن استوار است و در این سطح متحد امپریالیستها و به خصوص آن امپریالیستی است که حامی این دیکتاتوری بوده و قدرت و امکان آن را دارد که به جاه طلبی های شاه در منطقه جامه عمل بپوشاند. در درجه ی بعد مدافع آن دسته از سرمایه دارانی است که رابطه ی متقابل با دیکتاتوری بیشترین سودها را به زیان رقبای خود می برند».

جزنی بر همین نهج، حتی ضمن مخالفت با تعیین شعارِ "مرگ بر امپریالیسم امریکا و سگ های زنجیری اش"، از منظرِ مذکور بر این باور است که «در اینجا شعارِ"مرگ بر دیکتاتوری فاشیستی شاه و حامیان امپریالیست او"مطابق با موقعیت ماست». و تأکید او بر همین نکته، به نوعی دیگر، چنین مطرح می شود «...دیکتاتوری شاه با سلطه امپریالیستها و سیستم سرمایه داری وابسته وحدت ارگانیک دارد. این بدین معنی نیست که ما، امپریالیستها و مناسبات سرمایه داری وابسته را فراموش کنیم. شناخت تضاد عمده به ما نشان می دهد که چگونه می توان بر ضد امپریالیسم و بورژوازی کمپرادور در حال حاضر بطور موثر مبارزه کرد. به عبارت دیگر مبارزه با امپریالیسم و کل سیستم امروز اساساً در رابطه با مبارزه با دیکتاتوری شاه مطرح است و مادام که این دیکتاتوری نقش عمده را ایفا می کند، این قانون به جای خود معتبر است».

و روی دیگر سکه ی این ماجرا از این قرار و بر این مدار بود که لطیفه هایِ نهانیِ"مبارزه با دیکتاتوری شاه"،"مخالفت با استبداد"،"طلب دموکراسی"و ... بهانه ای بیش نبودند، در راستای پرتاب تیرِ هدف، به نشانه ی؛ "مبارزه با امپریالیسم"، ایجاد"انقلاب سوسیالیستی"در کشورهای غربی"و ضربه زدن به منافع"نظام سرمایه داری"از طریق ایجاد شورش و"انقلاب"بر علیه نظامات مبتنی بر"سرمایه داری وابسته" ،به عنوان منابع اصلی ارتزاق"سرمایه داری و امپریالیسم".

طرفه آن که، اکثر قریب به اتفاق"رفقا"از جمله بیژن جزنی،"امپریالیسم"را نیز خلاصه در نمونه هایی چون امریکا و انگلستان می دانستند، اگرچه حتی بر اساس همان نمونه ها و نشانه هایی که ایشان در ترسیم سیمای"امپریالیسم"مطرح می کردند، این واقعیت نمی توانست قابل انکار باشد که"برادر بزرگ تر"نیز مصداق همان"امپریالیسم"است. اما حتی به اصطلاح"مائویست هایی"که در یکی از مصادیق بارز طنز تاریخ، در مقطعی به مخالفت تمام قد با شوروی برخاسته بودند، در تبیین مبانی"امپریالیست"بودن شوروی، لنگ می زدند و در بهترین حالت در تخطئه ی شوروی از مسیری جز بی راهه ی آموزه های تحقیر و تخریب و تسخیف های سطحی"استالینیستی" نمی گذشتند. جزنی نیز اگرچه در مواردی انتقاداتی علیه سیاست های شوروی مطرح می کند، اما در تأیید"امپریالیست" نبودن شوروی می نویسد «... در جنگ دوم تهاجم آلمان به شوروی نمودی از تضاد کشور سوسیالیستی با امپریالیسم را نیز آشکار ساخت. پس از تولد اولین کشور سوسیالیستی جهان تضاد این کشور با کشورهای امپریالیستی نتوانست مانع رشد و شدت یافتن تضاد امپریالیستها با یکدیگر شود و جنگ جهانی دوم با تهاجم خرد کننده امپریالیستها به یکدیگر آغاز شد».

جزنی همچنین در حمله ی بسیار شدیدی که علیه"مائویست های"مذکور که در قالب"سازمان انقلابی حزب توده"، نمونه ی بسیار جالبی را در تاریخ"چپ ایرانی"رقم زدند، در مخالفت با طرح و انبساط مسئله

ی"سوسیال امپریالیسم"، می نویسد « هنگامیکه چین اعلام می کند که"خطر سوسیال امپریالیسم"بیش از خطر امپریالیسم است و"سوسیال امپریالیسم"را دشمن درجه یک در جهان اعلام می کند، هنگامیکه در منطقه ما چی پنگ نی اعلام می کند که سیاست ایران در منطقه و اقیانوس هند را درک می کند و می کوشد ایران و پاکستان را به اتحاد محکمتری دعوت کند، هنگامیکه کمکهای چین به جمهوری یمن، جنبش ظفار و جنبش اریتره قطع می شود و مقارن آن نیروی نظامی ایران به فرمان امپریالیستها نقش ژاندارمی خود را در ظفار انقلابی آغاز می کند، پروسه های طرفدار چین می بایست بین پیوند با مبارزه ضد امپریالیستی خلق خود و دنباله روی از این سیاست نادرست یکی را انتخاب کنند. دولت چین به خاطر مصالح خود و رقابت با شوروی، رقابتی که به دشمنی کشیده شده است، در این منطقه می خواهد ولو با کمک امپریالیستها و متحدان آنها در منطقه از نفوذ شوروی و"پیشروی"آن جلوگیری کند. حال در این سیاست تکلیف خلقهای منطقه چیست؟ آیا ما در زیر ستم"سوسیال امپریالیسم"بسر می بریم یا در زیر سطله امپریالیسم امریکا و انگلیس و دیگران؟».

دیدگاه های جزنی درباره شوروی را در ادامه پی خواهیم گرفت، اما به نوع مواجهه ی نظری او با حکومت پهلوی دوم به مثابه نظامی مبتنی بر"سرمایه داری وابسته"و گاوی برای دوشیده شدن توسط"امپریالیسم"بازگردیم. جزنی همان گونه که اشاره شد با نوشتن

جزوه ای به نام"نبرد با دیکتاتوری شاه"،کاملاً بر آن است تا با گسترش چترِ ایدئولوژیکِ مشخصات و مختصاتِ "خلق"، بسیاری از گروه های مستقر در"طبقات مختلف"را در راستای حرارت بخشیدن به کوره ی "انقلاب"، به عنوان نیروهای مخالف حکومت پهلوی دوم در صف این مبارزه قرار داده و از این منظر به نوع مواجهه ی آن ها با حکومت وقت مشروعیت بخشد.از دیگر سو، جزنی، "دیکتاتور"بودن شاه را از منظری ورای خصوصیت ها و ویژگی های فردی و خاندانی و تاریخی، ارزیابی می کند. او در همین راستا حتی"دیکتاتور"بودن محمدرضا پهلوی را تابعی از نوع مختصات نظام سیاسی ایران در رابطه با"امپریالیسم"می داند. به دیگر بیان؛ جزنی بر این باور است که شاه ایران نمی تواند"دیکتاتور"نباشد، چرا که « دیکتاتوری با اشکال مختلف آن، شیوه ی حکومتی است که بدون آن ادامه و رشد سیستم سرمایه داری وابسته ممکن نیست».

از جنبه ی سلبی نیز،"دیکتاتوری"در کشورهایی چون ایران، باز هم تنها بر اثر تغییر سیاست همان "امپریالیست ها"، می تواند تا حدودی تغییر رویکرد داشته باشد « امپریالیستهای غارتگر و متحدان مرتجع آنها تنها هنگامی زنجیرها را شل می کنند که احساس می کنند ادامه دیکتاتوری موجودیت سیستم را به خطر انداخته و یا هنگامیکه عوامل خارج از کنترل آنها مانع ادامه دیکتاتوری می شود». شاه ایران ورای این نوع خاستگاه"دیکتاتوری"، به باور جزنی بزرگ ترین"سرمایه دار" ایران نیز

محسوب می شود و نوع رابطه ی او با دولت نیز بیش از هر چیز در راستای تحکیم منافع"امپریالیسم"و استحکام نظام"سرمایه داری وابسته"در ایران است « شخص شاه بی شک عمده ترین سرمایه دار ایران به شمار میرود. لکن همه این امتیازهای شاه متکی به موقعیت سیاسی دولت است. در صورت تضعیف جدی این موقعیت یا سقوط او، تمام این سرمایه کلان و محیرالعقول که در ایران و در خارج از ایران متراکم شده از دست او خارج میگردد. باین قرار شاه نیز علیرغم ثروت شخصی فوق العاده اش یک بورژوا بوروکرات عمده (و البته عمده ترین آنها) شناخته میشود».

اگر مارکس در"مانیفست"می نوشت «دولت چیزی جز کمیته ی اداره کننده منافع مجموعه طبقه بورژوازی نیست»، جزنی، ماهیت دولت در ایران را این گونه ارزیابی می کرد « دولت ایران بخشی از بورژوازی کمپرادورِ ایران است». در این میان، وظیفه ی دولت به عنوان"حافظ منافع طبقه ای خاص"در اندیشه ی مارکس، توسط امثال جزنی به این صورت"تئوریزه"می شد که دولت در واقع چیزی نیست جز حافظ منافع"امپریالیسم". در این جا، این گونه تعیین و تبیین ماهیت دولت، با هزاران هزار اقیانوس از چسب نیز قابلیت اتصال به"بازار آزاد"و"بخش خصوصی"نداشت، اما در کمال شگفتی جزنی همین نوع دولت را در وجه غالب سیاست های اقتصادی در این جایگاه قرار می داد « تمام پدیده های اقتصادی که دولت بر آنها کنترل دارد نشان میدهد که سیستم

سرمایه داری یا بقول سرمایه داران"بازار آزاد"جزء به جزء در حال تکامل است. اگر سرمایه گذاری های دولت را در رشته های مختلف تحلیل کنیم می بینیم که این سرمایه گذاری ها در کمک و حمایت از بخش خصوصی نقش اساسی دارد».

در مجالی مستقل و مبسوط می توان موارد متعدد و متنوعی به عنوان انتقادات بسیار مهم و مبنایی نسبت به سیاست های اقتصادی حکومت پهلوی دوم خصوصاً از میانه ی دهه ی ۴۰ به بعد، ارائه کرد و حتی نشان داد که این سیاست های اقتصادی تا چه اندازه در وقوع"انقلاب ۵۷"نقش داشته اند، اما و هزار اما! آن چه جزنی با توسل و تمسک به مفاهیمی چون"بازار آزاد"،در نقد نظام اقتصادی ایران مطرح می کند، در هر قدم و در لغزش هر قلم، آیتی ست بر جهل مرکب او نسبت به مبانی آن چه می نویسد و معانی آن چه بر زمین واقعیت روی داده است. در نمونه ای حیرت انگیز، او می نویسد « ذوب آهن با وام های صنعتی شوروی ساخته شده ولی برای استخراج معادن مس سرچشمه کرمان، انحصارات جهانی حاضر به سرمایه گذاری نشدند و این بار سنگین را بدوش دولت گذاشتند تا از درآمد نفت قریب چهارصد میلیون دلار در این رشته سرمایه گذاری کرده و محصول را بصورت شمش تحویل شرکتهای خارجی (برای صادرات) و یا شرکتهای مختلط داخلی و خارجی برای تبدیل به کالاهای صنعتی (مثل سیم و لوله و ورقه و غیره) بنماید. دولت آشکارا اعلام می کند که مراحل بعدی تولید (تا تبدیل به کالای مصرفی) در صنایع فولاد

و مس توسط بخش خصوصی انجام می پذیرد. محصولات ذوب آهن اصفهان چه به صورت شمش و چه بصورت تیرآهن، ورقه، مفتول و انواع دیگر فقط برای بورژوازی یعنی در ساختمانهای فلزی، کارخانه های وابسته صنایع سبک و نیمه سنگین خصوصی قابل استفاده است».

کشوری چون ایران در دهه ی ۴۰ خورشیدی، در حال برداشتن نخستین گام ها در راستای توسعه ی اقتصادیِ ناشی از انجام برخی از اصلاحات سیاسی و اجتماعی(هرچند اندک) و در پرتو افزایش قیمت نفت و گسترش دامنه ی درآمدهای مالی از این طریق، در موارد و عرصه های مختلف از جمله نوسازی شهری و روستایی، نیازمند ساخت و تجهیز زیرساخت های مهمی است که محصولات کارخانجات ذوب آهن و فولاد و مس و ... ناگزیر به این سمت و سو هدایت می شدند، اما"رفقای فدایی"، تمامی این موارد را بر اساس یک تقلیل گراییِ ایدئولوژیکِ آغشته به جهالت و عدوات، این گونه مطرح می کردند که« سد دز ساخته میشود ولی حتی یک لامپ از این سرمایه گذاری ملی در خانه روستایی لُر یا خوزستانی روشن نمیشود. برعکس روستاییان باید زمین های خود را نیز تحویل شرکت هاشم نراقی بدهند و اکثریت آنها آواره بشوند تا از تاسیسات سد دز سرمایه های ایرانی و خارجی استفاده بکنند».

جزنی در آمیزه ای از دروغ و نادانی، از نقش"شرکت هاشم نراقی"در ماجرای تخیلی سد دز، به نام حمله به"سرمایه داری وابسته"و حمایت

از"روستاییان لر و خوزستانی"،یاد می کند، اما اگر چه بر موردِ "مس کرمان"تأکید می کند، نامی از"برادران رضایی"نمی برد که چگونه به عنوان"بخش خصوصی"و"سرمایه داران زالو صفت"از قضا، قربانی سیاست های در خلافِ جهتِ "بازار آزاد"از جانب حکومت وقت شدند.در ادامه ی این مرثیه سرایی ایدئولوژیک،"رفیق جزنی"در قالبِ "نظریه پردازی"، در منجلاب این گونه گسسته خردی ها فرو می رود « فرستنده های تلویزیون و رادیوئی بکار می افتد تا هزاران دستگاه تلویزیون و صدها هزار رادیو بفروش برسد. جاده های شوسه، اسفالته، اتوبانها و شاهراها ساخته میشود تا ایران ناسیونال سالیانه پنجاه هزار اتومبیل بفروشد (برای دهسال آینده باید بپانصد هزار دستگاه سالانه برسد) و هزاران اتومبیل مونتاژ یا ساخت خارج در بازار فروخته شود. کدام سرمایه گذاری دولتی است که نفعش مستقیما بجیب بخش خصوصی نرود».

البته می گذریم از این پرسش که آیا"کانون فیلم پرسپولیس"و"تبلی فیلم"، و محصولاتی که تبلیغ می کردند، به باور جزنی جزء"بخش خصوصی"محسوب می شدند یا خیر؟! که البته در همین اردوگاه"چپ ایرانی"، عده ای از"رفقا"، وقتی با اتهام"مارکسیسم امریکایی"از جانب جزنی مواجه شدند، بر اساس سنت مألوف، این گونه بر علیه او اقدام به افشاگری کردند « [جزنی] خود از شرکای بزرگ ترین دستگاه تبلیغات غربی برای فیلم های خارجی، به ویژه امریکایی بود، و شرکت بین المللی کنسرسیوم نفت یکی از بزرگ ترین مشتریانش بود!». تولید و واردات

رادیو و تلویزیون و اتومبیل در دورانی که اکثر قریب به اتفاق مردم ایران از این گونه امکانات بی بهره بودند، بسیاری از خانواده های ایرانی را در ادامه ی اصلاحات سیاسی و اجتماعی ایجاد شده از ابتدای دهه ی ۴۰، گام هایی به سمت و سوی "رفاه" و افزایش سطح "آموزش" نزدیک تر می کرد، در این میان، "سودِ" حاصل از این نوسازی و نوآوری ها را "رفقا" یا در جیب دولت و یا در جیب "بخش خصوصی" می دیدند و بس! و طرفه آن که حتی همان "بخش خصوصی" (که امثال جزنی نسبت به مبانی آن در جهل مرکب سیر می کردند) نیز مشخص نبود که در باور "رفقا"، تحت هر شرایط و اساساً، غلط و ناپسند بود، و یا بحث درباره ی در جایگاه مناسب و حقیقی قرار نگرفتنِ "بخش خصوصی" در دوران حکومت پهلوی دوم بود؟ پر واضح است که "رفقا"، آن چه را به نام "بخش خصوصی" مطرح می کردند، چون اکابر و اعاظمِ بلشویسم از اصل و اساس در ظاهر و به نام، غلط و ناروا می دانستند، اما حتی همان تجربه ی "برادر بزرگ تر" نیز چون دیگر تجربه های نظامات مدعی مشی در راستای "کمونیسم"، نشان داده بود که "تئوری ها" و مجاهدات نظری "رفقا" در دورانِ پیش از "انقلاب"، درباره مسائل اقتصادی و مبتنی بر "معیشت خلق"، اگرچه با فریادهای گوش خراشِ "انقلابی" مطرح می شد، اما در بهترین حالت، چیزی جز از جنس و سنخِ "غزل" نبود.

یکی از مهم ترین و تأثیرگذارترین مسائل تاریخی در ابتدای دهه ی ۴۰ در ایران، بدون تردید تحولاتی بود که تحت عنوان "انقلاب سفید" از

جانب حکومت وقت مطرح شد. جزنی درباره این مسئله با توجه و تمرکز ویژه ای بر موردِ "اصلاحات ارضی"می کوشد تا سرشت و سرنوشت حکومت پهلوی دوم بر اساس"اقتصاد سیاسی"را تشریح و تبیین کند. نوع مواجهه نظری جزنی با موردِ "اصلاحات ارضی"، جالب توجه و در اردوگاه"چپ ایرانی"در آن دوران بی بدیل است. او البته مبنای تحلیل خود درباره این موردِ تاریخی را پیش از ارائه بحث این گونه مطرح می کند «اگر در آغاز اصلاحات ارضی جریانهای مترقی قادر به تحلیل علمی آن و پیش بینی نتایج آن نبودند با آشکار شدن خصوصیات این تحول در جامعه مارکسیستها می بایست با شناخت پروسه های ارضی در پرتو دانش بیکران مارکسیسم–لنینیسم به تحلیل علمی این پدیده میرسیدند».

بر این اساس،او با تکیه و تأکید بر این که می خواهد"در پرتو دانش بیکران مارکسیسم–لنینیسم به تحلیل علمی"موردِ "اصلاحات ارضی"بپردازد، باز هم بلافاصله محور و مدار امور در این زمینه را نیز امپریالیسم و مشخصاً امریکا عنوان می کند و بر این باور است که امپریالیسم با هدایت شرایط سیاسی ایران در مسیر گذر از"اصلاحات ارضی"، هدفی جز استمرار"دیکتاتوری شاه"و"انحراف انقلاب"ندارد. در آن دوران، روی کار آمدن دولتِ "دموکرات ها"در امریکا به زعامت جان اف کندی، امثال جزنی را به تنگنای این گونه تحلیل ها از اوضاع کشانده بود که «کندی نیز روی فرم و نحوه اداره کشورهای وابسته، طالب حفظ دموکراسی ظاهری بود که با سوابق شاه و روش های دربار و نظامیان

مطابقت نمیکرد». اما در نهایت،"امپریالیسم امریکا"علیرغم مطلوب ِکندی یعنی وجود یک"دموکراسی ظاهری"در ایران، به باور جزنی به این واقعیت رضا می دهد که « اصلاحات ارضی با پاره ای از اصلاحات اداری و اجتماعی که همه در جهت اضمحلال فئودالیزم و حاکمیت نظام سرمایه داری وابسته بود میبایست بدون توسل به دموکراسی انجام پذیرد و دیکتاتوری نظامی و استبداد شاه و دربار همچنان ادامه یابد». جزنی همان گونه که پیش از این اشاره شد، الغای"فئودالیسم"در ایران و جایگزینی"بورژوازی کمپرادور"با آن را کاملاً بر اساس اراده و نقش آفرینی مستقیم"امپریالیسم"در ایران تحلیل می کرد، و از همین منظر بود که در تحلیل"اصلاحات ارضی" نیز بار دیگر عامل"امپریالیسم"را به مثابه علت العلل وقایع، مطرح و تأکید می کرد که"امپریالیسم"در این زمینه بر آن است تا با حل مسالمت آمیز تضادهای میان بورژوازی کمپرادور و فئودالیسم، ایران را از درافتادن به یک "انقلاب"واقعی نجات دهد.

به عبارت دیگر؛ جزنی به وضوح تأکید می کند که آن چه در نیمه نخست دهه ی ۴۰ در ایران به وقوع پیوست، نه یک"انقلاب"، بلکه به معنی دقیق، یک"اصلاحات"بود، چرا که نمی خواهد –و البته نمی تواند– تحول از"فئودالیسم"به سمت"بورژوازی کمپرادور"را تأیید کند و در عین حال آن را به عاملی چون"امپریالیسم و ارتجاع"نسبت دهد و در نتیجه این"طبقه"را"انقلابی"نیز بداند. بر همین اساس، برای دور زدن این

تئوری کلاسیک ِمارکسیستی در راستای تبیین رابطه ی میان "انقلاب بورژوایی"و"انقلاب سوسیالیستی"، جزنی از این در وارد می شود که «...در فرماسیون های اصلی، بورژوازی در بطن فئودالیسم رشد میکند و پس از آنکه موقعیت و اعتبار اجتماعی بدست میاورد با بسیج مردم به روبنای سیاسی فئودالیسم حمله میکند. در اینجا بورژوازی کمپرادور که طی یک سده (چه بصورت بورژوازی قبل از تجزیه و چه پس از آن) رشد یافته و در مراحل مختلف سهمی فزاینده در حاکمیت بدست آورده بود، هنگامیکه فئودالیسم دیگر جنبه ی غالب را در دستگاه حاکم نداشت و در زیر بنا نیز سیستمی در حال زوال به شمار می رفت در یک پروسه ی چند مرحله ای به حیات آن خاتمه داد. باین ترتیب"طبقه"ای که خود در تضاد اساسی جامعه ی ایران در برابر خلق قرار داشت توانست با تحول از بالا که معنی آن رفرم است سیستم پیشرفته تری را نسبت به سیستم قبل مستقر سازد. این نه بمعنی انقلابی بودن این"طبقه"است و نه آنچه انجام یافته انقلاب به شمار میرود».

مبنای بی اعتباری آن چه جزنی بر اساس ادعای اولیه ی خود از منظر مارکسیستی و در راستای "تحلیل علمی در پرتو دانش بیکران مارکسیسم–لنینیسم"، مطرح می کند، از این قرار و بر این مدار است که مجموعه ای از"مفاهیم"متعدد و متنوع که در نگرشی سطحی به تاریخِ مارکسیسم به دست آورده را به هم می بافد و در بهترین حالت با تأکید بر این"کلمه ی حق"که نباید شرایط ایران را لزوماً با پیش فرض های

نظرات امثال مارکس تبیین کرد، به این"اراده ی باطل"می رسد که با توسل و تمسک به تعدادی از"مفاهیمِ"تئوریزه شده در اندیشه مارکس و دیگران، آن ها را هر جا و به هر علت که مورد نیاز افتد، به میانِ بحث می افکند. به دیگر بیان؛ نمی توان بر مبنای همان"کلمه ی حق"، به تبیین موردی چون"انقلاب سفید"پرداخت اما در عین حال، باز هم مفاهیمی چون"زیر بنا و روبنا"، "تضاد طبقاتی"،"انقلاب"و...را به مسلخ بحثی سطحی و ایدئولوژیک کشاند و نام آن را"تحلیل علمی"نهاد. تهی کردن"مفاهیم"از معنا و مبنا، نخستین تیری بود که"رفقای چریک"به سینه ی"علم"در تاریخ ایران شلیک کردند و جزنی در این زمینه "یگانه است و هیچ کم ندارد".

به یاد آورید تاریخ مارکسیسم در جهان را، وقتی که اخلاف مارکس–به عللی که اشاره شد و در بخش های آتی نیز اشاره خواهد شد–به نقد و تصحیح و تغییر برخی از"مفاهیم"مندرج در آثار او می پرداختند، نخست با تشریح و تبیین آن"مفاهیم"در نظام اندیشه مارکس، مقدمه ای طرح می کردند، و سپس در مقامِ توالی، گام در وادی تبیین مراد خود، از آن"مفاهیم"در صورتِ جدید می نهادند.

برای نمونه کسی چون آنتونیو گرامشی که بر اساس وجه مشترک تألیف آثار تئوریک در دوران زندان، عده ای او را هم طرازِ بیژن جزنی دانسته اند[1]، آن جا و آن گاه که با رجعتی دوباره به "ایدئالیسم فلسفی هگل" در

مواجهه ای انتقادی با اندیشه های مارکس، به نقد دیدگاه او نسبت به مفهوم و رابطه ی میان"زیر بنا و روبنا"می پرداخت، به وضوح معانی و مبانی مورد نظر خود درباره"زیربنا و روبنا"را تشریح و تبیین می کرد، نه اینکه با تهی کردن"مفاهیم"از معنا و مبنا، از آن ها به مثابه ابزارهایی تحت انقیادِ فراز و فرودهای سطحی ایدئولوژیک در سطح سیاست استفاده و این همه را به نام"تحلیل علمی"به رگ های"خلق"تزریق کنَد.

به تحلیل و تبیین جزنی از"انقلاب سفید"بازگردیم،که او با نشاندن"امپریالیسم"و"ارتجاع"در جایگاهِ"روح غالب بر تاریخ"، ناگهان در می یابد که این عوامل را در تحولات تاریخی به مثابه "عواملی غیرانقلابی"، آن چنان فربه کرده که تالی فاسد آن از منظر"تئوری انقلابی"، به نوعی مشروعیت بخشی به این عوامل منجر می شود. بر این اساس که؛ عواملِ "غیرانقلابی امپریالیسم و ارتجاع"در ایران، گویی مشغول انجام وظیفه ای"تاریخی"در راستای گسترش و تجهیز طبقه کارگر و تبدیل تضادِ "امپریالیسم–خلق"به تضادِ طبقاتیِ"پرولتاریا–بورژوازی"است.

۱: از جانب رفقایی که گمان می کردند با ریشی بلند می توان کاسترو، با کلاهی بر سر می توان چگوارا و با سبیلی پُرپشت می توان استالین شد، البته این گونه قیاسات، عین صواب است!

در این جا است که جزنی با گردشی ایدئولوژیک در راستای همان مشروعیت بخشی به"تئوری انقلابی"و توجیه الزامِ "مشی مسلحانه"، می نویسد« آنچه جانشین سیستم فئودال–کمپرادور شده ضمن اینکه نتیجه ی تکامل سیستم قبلی است و بازگو کننده ی ضرورت هایی است که ادامه ی سلطه ی استعمار را در یک جامعه ببار میاورد خود سیستمی است ارتجاعی که تضاد خلق با دشمن خلق را بنوبت خود و طی تکامل خود شدت بخشیده و به نابودی این سیستم منجر خواهد شد».

بنابراین، و به عبارت دیگر؛ جزنی بر این باور است که اگرچه فرجام محتوم"انقلاب سفید"، چیزی جز"نابودی سیستم"بر اثر"تشدید تضاد خلق با دشمن خلق"نخواهد بود، اما در این میان، تمامی آن چه که به عنوان"شکوفائی اقتصادی"در ایران مشاهده می شود نیز از اصل و اساس چیزی نیست جز"پاشنه آشیل"حکومتِ درغلتیده به تابوتِ "انقلاب سفید".«حاکمیت بورژوازی کمپرادور –که جنبه غالب بورژوازی ایران است–و استقرار نظام سرمایه داری وابسته به مثابه عمده ترین شیوه تولیدی در جامعه موجب رشد اقتصادی شده است. این نظام که محکوم به وابستگی ابدی انحصارات امپریالیستی است، علیرغم این نقض تاریخی

خود، به این دلیل که سیستم تکامل یافته تری نسبت به سیستم قبلی است، خواه ناخواه، یک دوره شکوفائی اقتصادی به دنبال آورده است. استقرار روابط تولیدی جدید در عین حال به معنی دادن پاسخ های مناسب تری به نیازهای اقتصادی و اجتماعی است. معذالک از آن جا که این سیستم وابسته، نارسایی عمده و انکار ناپذیری داشته، و صرف نظر از تضاد بورژوازی با فئودالیسم، تضادهای دیگر بنیادی جامعه را حل نکرده است، دوره شکوفایی آن کوتاه بوده و یا وقفه ای کوتاه تضادهای درونی این نظام همراه با تضاد عمده خلق با امپریالیسم و بورژوازی کمپرادور– یعنی عمده ترین متحد داخلی امپریالیسم–را تشدید خواهد کرد».

تحلیل جزنی تا این جا به هیچ وجه مبتنی بر آموزه های"مارکس"نیست، اما پرواضح است که نظرات و دیدگاه های او را نمی توان به دلیلِ عدم انطباق با آراء مارکس یا هر کس دیگری، رد یا ابطال کرد، با وجود این مسئله، این جزنی است که خود را مارکسیست می داند و بازهم پرواضح است که مارکسیسم، چیزی است، و آراء و نظراتِ مارکس، چیزی دیگر. اما باز هم، همان گونه که اشاره شد، جزنی"مفاهیم"دستگاه نظری مارکس را با سرنگی ایدئولوژیک، تهی از معنا و مبنا و آن ها را در"نظمی پریشان"صورت بندی می کند. تا این جا را می توان مربوط به عدم التزام و التفاتِ او به مفاهیم مندرج در اندیشه های مارکس دانست، اما زین پس جزنی گام به وادی لنینیسم می گذارد. اما چرا و چگونه؟

در فقره ی اخیری که از او نقل کردیم، این باور، آشکارا موج می زند که پس از"انقلاب سفید"و مشخصاً اصلاحات ارضی،"تشدید تضادهای بنیادین جامعه"،حکومت پهلوی دوم را به سوی پرتگاه ویرانی و امپریالیسم را به سوی دست هایی تهی مانده از امکانات و منابع مستعمره ای چون ایران می کشاند. اما جزنی تشدید آن تضادها را مسئله ای مبتنی بر جبر تاریخ و ورای اراده ی مستقیم و هدایت گرِ "خلق"نمی داند. در"تئوری انقلابی"جزنی،عامل این تشدید تضاد چیزی نیست جز حرکت در راستای مشی مسلحانه از جانب"پیشاهنگ انقلابی". اما پیش از بررسی بنیان های این وجه از"تئوری انقلابی"جزنی، تأکید بر چند نکته ی دیگر درباره دیدگاه های او نسبت به اصلاحات ارضی، دارای ضرورت است.

جزنی بر این باور است که اصلاحات ارضی باعث افزایش"رشد کمی"طبقه کارگر در ایران شده، اما این نوع رشد را باید بدل به"رشد کیفی"کرد، و از این منظر است که جزنی ضمن تأییدِ محرومیت طبقه کارگر از"آگاهی طبقاتی"، بار دیگر در راستای درغلتیدن به بستر"انقلاب"، با دستی به وداع با مارکس می پردازد و دستی دیگر را به ارادت به سوی تجربه ی لنین دراز می کند. در بخش های آتی درباره مبانی دیدگاه های مارکس و لنین نسبت به"آگاهی طبقاتی"و"آگاهی تاریخی"، نکاتی را مطرح خواهیم کرد، اما در این جا، جزنی با تأکید بر محرومیتِ طبقه کارگر از"آگاهی طبقاتی"، به نتیجه ای جالب توجه می

رسد که عبارت است از مشروعیت بخشی به "خرده بورژوازی"به مثابه نیرویی مهم و تأثیرگذار در"انقلاب". جزنی از این جا آغاز می کند که « بدون فرهنگ پرولتری، بدون آگاهی طبقاتی و بدون تجربه مبارزاتی، تعریف پرولتاریا به مثابه انقلابی ترین طبقه در جامعه ما ناقص و نارساست. نداشتن چنین خصوصیاتی در عین حال به معنی ادامه فرهنگ دهقانی و فرهنگ خرده بورژوازی در طبقه کارگر است. اکثریت قاطع طبقه کارگر ایران...فاقد این آگاهی سیاسی طبقاتی اند». جزنی طبقه کارگر ایران در این دوران و تحت این شرایط را طبقه ای"جوان"می داند که البته دچار کاستی هایی بر این اساس است « برقراری روابط تولیدی جدید و حالت همزیستی نسبی تضادهای درونی سیستم روی این طبقه"جوان"به صورت های مختلف اثر گذاشته و نمودهای مختلفی را آشکار می سازد. امید مبهم به آینده داشتن، مبارزه فردی به خاطر زندگی بهتر، روحیه تسلیم و تحمل در مقابل ستم و استعمار، فقدان روحیه اعتراض و مبارزه جمعی نمودهایی از این پدیده است». علیرغم اذعان به وجود این شرایطِ عینی و ذهنی، و تأکید جزنی بر این نکته که «جنبش انقلابی مسلحانه در آغاز حرکت خود از جنبش خودانگیخته طبقه کارگر محروم مانده و به نیروهای این طبقه دست نمی یابد»، اما او هنوز از این منظر، چشم بر نقش آفرینی نیروهای"انقلابی"تحت تأثیر اصلاحات ارضی دوخته است « باید هجوم سرمایه های خارجی و داخلی به بخش کشاورزی، خرده مالک مولود اصلاحات ارضی را قطبی کند و از سوی

دیگر باید پرولتاریای روستا تحت تأثیر جنبش های سیاسی وسیع شهر و جنبش نظامی دسته های پیشرو، آگاهی یافته و به مبارزه بر ضد رژیم روی آورد».

اما در شرایط مبتنی بر محرومیت طبقه کارگر از"آگاهی طبقاتی"در شهرها، جزنی بر این باور است که «خرده بورژوازی شهر به دو دسته تقسیم شده است. قشرهایی که با استقرار نظام سرمایه داری وابسته زوال می یابند و قشرهایی که با رشد این نظام رشد می یابند». قشرهای نمونه ی نخست به باور جزنی عبارتند از«پیشه وران خرده پا، بازاریان کم سرمایه و روحانیون». و او موقعیت این قشرها را در رابطه با"جنبش مسلحانه انقلابی"این گونه ترسیم می کند « این اقشار علیرغم سپری شدن دورانشان در حال حاضر جزو نیروهای بالفعل مخالف دستگاه حاکمه هستند. معذالک نباید فراموش کرد که فقدان خصوصیات انقلابی در این نیروها باعث می شود که بر خلاف کثرت خود نقش عمده ای در جنبش مسلحانه نداشته باشند».

اما قشرهای نمونه ی دوم نیز عبارتند از « کارمندان ادارات دولتی، کارمندان بنگاه های خصوصی، نظامیان، صاحبان مشاغل آزاد، روشنفکران (پزشکان، مهندسان، وکلای دادگستری، هنرمندان...)، دانشجویان و دانش آموزان». جزنی در راستای تبیین موقعیت این قشرها در رابطه با"جنبش مسلحانه انقلابی"نیز با تأکید بر این نکته که «در

میان این اقشار دانشجویان، فارغ التحصیلان مدارس عالی و دیگر جوانان روشنفکر، بالفعل ترین نیروهای جنبش محسوب می شوند»، می نویسد « در مجموع قشرهای خرده بورژوازی در این شرایط امکان بیشتر و موقعیت مناسب تری برای اعتراض سیاسی به رژیم دارند. از میان این اقشار، جریان هائی بر می خیزند که اساساً به دو جناح ایدئولوژیک تقسیم می شوند. یک جناح، ایدئولوژی طبقه کارگر را می پذیرد و در این راه به مبارزه دست می زند و جناح دیگر ایدئولوژی خرده بورژوازی انقلابی را که وارث بورژوازی ملی است، می پذیرد. همان طور که گفته شد هر دو جناح در جنبش رهائی بخش اساساً شرکت دارند».

تأکید جزنی بر نقش مهم"خرده بورژوازی"در"انقلاب"، در شرایطی است که او وجود"پیشاهنگ انقلابی طبقه کارگر"را برای وقوع"انقلاب"نه تنها ضروری می داند، بلکه بر این باور است که «موقعیت و شرایط جامعه ایران نشان میدهد که در صورت شکست پیشاهنگ طبقه کارگر در انجام رسالت تاریخی خود، انقلاب پیروز نشده و جنبش انقلابی تا تأمین شرایط ذهنی برای انقلاب دموکراتیک نوین محکوم به درجا زدن و عقب ماندگی است». اما جزنی به خوبی از بی اعتباری مطلق این گونه"نظریه پردازی ها"بر زمین واقعیات ملموس و مشهودِ جامعه، آگاه است و به خوبی می داند که از یک سو حزب توده، از دیگر سو بازماندگان"جبهه ملی"،و از دیگر سو روحانیون ِانقلابی، به عنوان نیروهای برجسته ی مخالف حکومتِ وقت، هرگز اعتباری قائل نیستند برای آن چه جزنی"پیشاهنگ

طبقه کارگر"در عرصه"تئوری انقلابی"می نامد. بر همین اساس است که او با آگاهی نسبت به این واقعیتِ مهم و تأثیرگذار، می نویسد « در شرایط حاضر اصرار ما به عنوان بخشی از پیشاهنگ طبقه کارگر(و از نظر خودمان طبعاً انقلابی ترین و پیشروترین بخش آن) برای در دست گرفتن رهبری جنبش و توقع پذیرفتن این ادعا از جانب دیگران غیرمنطقی و زیان بخش خواهد بود. ما ضمن اینکه باید از هر امکانی برای افزایش کارایی و تجربه نیروهای خود در جهت تبدیل شده به پیشاهنگ کل طبقه کارگر استفاده کنیم نمی توانیم از جریانهای دیگر که مدعی رهبری توده ها هستند بخواهیم که از این داعیه طبیعی صرفنظر کنند».

این نوع رویکرد مبتنی بر واقعگرایی، البته با این مشکل نیز مواجه خواهد بود که اگر بر اساس دیدگاه اخیر جزنی در اردوگاه مبارزان"انقلابی"به نوعی رویکرد"جبهه ای"قائل باشیم، آیا با توجه به"جوان"بودن طبقه کارگر ایران، و فربه بودن نقش و گسترش دامنه های تأثیرگذاری خرده بورژوازی در ایران، این"طبقه"، تهدیدی برای به حاشیه کشاندن و یا حتی نابودی"پیشاهنگ طبقه کارگر"پس از بهره برداری از نقش آفرینی او در ایجاد"انقلاب"نخواهد بود؟

جزنی را اجل آن مایه مجال نداد تا روزگارِ پس از بهمن ۱۳۵۷ در ایران را به مثابه فصل برداشت محصولات"تئوریک"خود به مشاهده بنشیند،

در حالی که اگر چنین می شد، آن چه بیش و پیش از هرچیز چشمان"رفیق جزنی"را دربرمی گرفت وقوع همان نتیجه ی مذکور در برابر"پیشاهنگ طبقه کارگر"بود. جزنی این خطر را البته در جایی و به نوعی که اشاره خواهیم کرد، پیش بینی کرده و نسبت به وقوع آن به"رفقا"هشدار داده بود، اما و هزار اما! این گونه پیش بینی ها و هشدارها، در بهترین حالت، چیزی جز عواقب و توابعِ متناقض و ناهمگونِ "تئوری انقلابی"جزنی نبود. جزنی در همین راستا می نویسد « در حال حاضر، در شرایط ضعف بی سابقه بورژوازی ملی و در شرایطی که فقط بقایائی از این قشر مانده است، مهمترین رقیب طبقه کارگر در جنبش برای بدست گرفتن رهبری انقلاب، خرده بورژوازی است که از خود خصوصیات انقلابی نشان میدهد».

رشد و گسترش آن چه جزنی بر اساس تحلیلی طبقاتی،"خرده بورژوازی"می نامد، پس از"انقلاب سفید"در ایران، تا آن اندازه چشم گیر و تأثیرگذار است که در"تئوری انقلابی"جزنی،گریز و گزیری نیست از اختصاص جایگاهی ویژه به این طبقه ی مغضوب و مطرود و ملعون از نظرگاه مارکسیست لنینیستی. ورای این نکته ی دارای غایت اهمیت که امثال جزنی را نیز با هزاران اقیانوس از چسب نمی توان به"طبقه کارگر"متصل کرد، برجسته سازی"خرده بورژوازی"به عنوان خاستگاه نیروهای تأثیرگذار در"انقلاب ایران"از جانب جزنی، نشان می دهد که آن چه به عنوان"انقلاب سفید"از نیمه ی نخست دهه ی ۴۰ در ایران از

جانب حکومت پهلوی دوم جریان پیدا کرد–همان گونه که در مقاله ای مبسوط با عنوان"از ۶ بهمن تا ۲۲ بهمن"بدان پرداخته ام–علتی جز مسلح و مجهز نبودن حکومت وقت به"تئوری منسجم و دقیق و مشخص"در راستای پیشبرد اهداف "انقلاب سفید"نداشت. به دیگر بیان؛ از ابتدای دهه ی ۴۰ در ایران، از یک سو"رفقای چریک"بودند که گام در مسیر ایجاد و ارائه ی"تئوری انقلابی"بر اساس گام نهادن ایران در آستانه ی تحولات بنیادینِ مبتنی بر موازین و معاییر"توسعه"در جهان نهاده بودند و از دیگر سو، حکومتِ وقت بود که در همین راستا از اتخاذ"تئوری های مشخص و مدون"در این عرصه، کاملاً بی بهره مانده بود. و این گونه بود که"انقلاب ۵۷"در ایران، اگرچه بر اساس وجوه پراتیکِ پررنگ و برجسته ای خصوصاً در ماه های منتهی به بهمن ۵۷ شکل گرفت، اما پیش و بیش از آن، "انقلابی در عرصه ی تئوری"بود. حکومت وقت و مخالفان آن در طیف های متعدد و متنوع، همه،"خرقه هایی آلوده"به فقر تئوریک به تن داشتند که آن را با"وصله هایی به صد شعبده ی" ایدئولوژی، پیراسته بودند.

"رفقای"تا مغز استخوان مبتلا به ایدئولوژی چریکی، به همان نسبت که در غفلتی آشکار، آن چه به عنوان"انقلاب سفید"در ایران جریان پیدا کرد را چیزی جز اوامر کندی نمی دانستند، ظهور و بروز نسلی از دانش آموختگانِ ایرانیِ دانشگاه های ممالک راقیه و ورود تکنوکرات هایی به عرصه اقتصاد و سیاست را نیز جز از پیله ی ایدئولوژیکِ "تئوری غرب

زدگی"و ماترک آن نمی فهمیدند. و بر همین اساس آن جا و آن گاه که این"طبقه"، با مبانی ایدئولوژیک ِ"پیشاهنگ انقلابی طبقه کارگر"در راستای تبدیل ایران به"کوبا و شوروی و کره شمالی و آلبانی و..."همراه نمی شد، و تنها خواستار انجام اصلاحات سیاسی ِمتوازن با انجام اصلاحات اقتصادی و اجتماعی بود، از جانب "رفقا"با این اتهام مواجه می شد که ایشان چیزی جز"خرده بورژوازی رادیکالِ"در غلتیده به بستر یک"ایدئولوژی التقاطی"نیستند که چون نیک بنگری آب به آسیاب"امپریالیسم"می ریزند. جزنی در همین راستا، این گونه به تشریح خصوصیات ایشان می پردازد « الف: داشتن زمینه های ناسیونالیستی. ب: ایده آلیسم فلسفی که در پاره ای جریانها به صورت تمایلات صریح مذهبی و نوسازی مذهب نمایان می گردد. ج: پذیرفتن تقسیم طبقاتی جامعه و اصل مبارزه طبقاتی. د: در نتیجه پذیرفتن اصل قبلی، گرایش های سوسیالیستی و تعمیم عدالت اقتصادی را می پذیرد. هـ : حفظ تمایلات لیبرال–دموکراتیک... جریانهای پیشرو خرده بورژوازی رادیکال حتی ممکن است قدمی جلوتر رفته در برخی موارد ادعای پیشاهنگی طبقه کارگر را بنمایند. در این صورت این چنین جریانهایی بایست مدعی شوند که ایدئولوژی التقاطی آنان جانشین و یا مکمل مارکسیسم – لنینیسم است... این تمایل در خرده بورژوازی رادیکال در حال حاضر می تواند به همبستگی جنبش ضدامپریالیستی آسیب برساند».

اما حال که از یک سو نمی توان برای داغ کردن کوره ی"انقلاب"تنها به مبارزه ی مسلحانه ی "پیشاهنگ طبقه کارگر"امید داشت و از دیگر سو، باز کردن تمامی درهای"اردوگاه انقلابیون راستین"به روی خرده بورژوازی نیز خالی از خطر ِبدل شدن"رفقا"به پُل ِگذر ِخرده بورژوازی از مسیر"ربودن انقلاب"نیست، پس"چه باید کرد؟". پاسخ جزنی روشن است. هرچند پاسخ ِروشن به این پرسش، بیش از پیش"تئوری انقلابی"او را به محاق تناقض و سستی و بی اعتباری می کشاند « بخش مهمی از روشنفکران و بخشی از عناصر پیشرو و دیگر قشرهای خرده بورژوازی بسوی ایدئولوژی طبقه کارگر گرایش یافته اند. در فقدان یک پیشآهنگ واحد و انقلابی طبقه کارگر در کشور ما این گرایشها بصورت جریانهای مختلف مشخص با درجات مختلفی از خلوص ایدئولوژیک برخوردارند. در این شرایط این جریانها در معرض گرایش های ایدئولوژیهای غیرکارگری اند و این جریانها قدم به قدم و در جریان پراتیک به تئوری و تربیت پرولتاریا دست می یابند. عناصر پیشرو طبقه کارگر در این جریانها شرکت کرده و در این تربیت و ارتقاء یافتن نقش مهمی بر عهده دارند... اشتباه است اگر این جریانها، و بطور کلی جریانهای وابسته به طبقه کارگر، از جلب نیروهای وسیع خرده بورژوازی بسوی خود غفلت ورزند. نه تنها به این دلیل که این نیروها بخشی از نیروی خلقند می بایست آنان را به تشکیل و مبارزه در صفوف جنبش رهائی بخش در جناح تحت رهبری طبقه کارگر فراخواند بلکه باین دلیل که این نیروها امروز آماده ترند و با

توسل به مبارزه آنهاست که باید توده های زحمتکش را بسیج کرد باید از بی اعتنایی به خواسته های این قشرها اجتناب ورزید و در عین حال در این کوشش باید از دنباله روی ایدئولوژیک، رشوه دادن ایدئولوژیک و باصطلاح جلب این عناصر و نیروها بهر قیمت، خودداری کرد. این کوشش دقیق مستلزم تجربه ایست که می بایست ما را از سقوط به چپ و راست حفظ کند». مبنای آن سستی و بی اعتباری، این است که جزنی از تبیین دقیق و حقیقیِ علل و دلایل برآمدن و گسترش آن چه که طبقه ی خرده بورژوازی پس از"انقلاب سفید"می داند، بی بهره است و بر همین اساس، فقط بر تخت پروکروستسِ "تئوری انقلابی"خود، مشغول قبض و بسط ِایدئولوژیک واقعیات و مفاهیم است. این که خرده بورژوازی جامه ی اپورتونیسم به تن کرده و چهره ی حقیقی خود را پشت نقاب شعارهای طبقه کارگر پنهان می کند، اگر معطوف و منحصر به مواردی چون تجربه ی سازمان مجاهدین خلق است، بررسی خاص خود را می طلبد، و اگر قابل تعمیم به عموم این طبقه و گسترش آن پس از"انقلاب سفید"است، از اصل و اساس ماجرایی از نوع و لونی دیگر است.

جزنی در این جا، با توسل و تمسک به تقلیل گرایی ایدئولوژیک، برآن است تا تصویری کاملاً واژگونه و مخدوش ترسیم کند از واقعیتی که در ایرانِ دهه ی ۴۰ از منظر عواقب و توابع سیاسی و اجتماعی"انقلاب سفید"ایجاد شده بود. تصویری که در واقعیت از این قرار و بر این مدار بود که توالی منطقی و طبیعی"انقلاب سفید"و در ادامه"توسعه ی نا

متوازنِ"انجام گرفته از جانب حکومت وقت، به همراهِ در نظر داشتن رشد جمعیت، افزایش درآمدهای نفتی و متغیرهای ثابت و وابسته ی دیگری که پیش از این مورد اشاره قرار گرفت و در بخش های آتی نیز به صورت مبسوط بررسی خواهیم کرد،باعث ایجاد و انبساطِ سونامی وارِ مطالبات سیاسی و اجتماعی و اقتصادیِ بخش های عمده ای از جامعه ایران شده بود که در دستگاه نظری مبتنی برشناخت "طبقه متوسط"، قابل تبیین و تشریح است. در این شرایط بود که کاملاً برخلاف"غزل سرایی های رفیق جزنی"به عنوان"تئوری"، نه تنها این بخش از جامعه ایران را عزم و تمایل و تمنایِ طواف کعبه ی " شوروی و کوبا و کره شمالی و آلبانی و ..."نبود، بلکه از قضا، این"رفقای چریک"بودند که قصد به انحراف کشاندن عزم و تمایل و تمنای حقیقی آن بخش از جامعه ایران را داشتند و ایستاده بر قله ی توهم، این گونه پرچمِ جعل و جهل به نام نامی "پیشاهنگ طبقه کارگر"بر می افراشتند «... قشرهای زیر فشار خرده بورژوازی که بر اثر رشد سیستم سرمایه داری وابسته در حال زوال و قطبی شدن بسر میبرند، خود بخود بمقاومت در برابر سیستم میگرایند و انعکاس این حرکت خود انگیخته در جریانهای پیشرو خرده بورژوازی بصورت مبارزه با رژیم ظهور میکند. همچنین ضرورت توجه به نیروهای کارگری و زحمتکشان، این جریانها را بشعارهای مورد توجه این طبقات و قشرها متوجه میسازد. پس عجیب نیست اگر این جریانها دست به ایدئولوژی طبقه کارگر دراز کنند و در صدد تلفیق این ایدئولوژی با

ایدئولوژی بورژوازی ملی برآیند... این حق آنان است که در صدد قبضه کردن رهبری مردم از جمله رهبری طبقه کارگر برآیند. اینکه آنها تا چه حد در این راه موفق میشوند به نقش نیروهای پیشرو طبقه کارگر که تجلی پیشاهنگ این طبقه در حال حاضر هستند بستگی دارد».

جزنی با اتکا به همین مبادی و مبانی است که وقوع"انقلاب هایی در خاورمیانه"تحت نفوذ "خرده بورژوازی انقلابی"را خطری برای"رفقای چریک"در راستای وقوع انقلاب هایی"غیرکارگری"در ایران می داند و به وضوح می نویسد «حاکمیت ایدئولوژیهای غیرکارگری می تواند روی جنبش ما تاثیر بگذارد». هم او، مهم ترین مبانی این نوع ایدئولوژی ها را که در قالب"خرده بورژوازی انقلابی"به میدان عمل کشیده می شوند، این سه اصل می داند «ناسیونالیسم، سوسیالیزم و اسلام».

در این جا،پای فهم این نکته لنگ است که در کشوری به نام ایران، سوار بر امواجِ تحولات دهه ی ۴۰، این سه اصلِ مورد اشاره، هرکدام حتی در صورت بدل شدن به یک"ایدئولوژی انقلابی"، دارای مبانی کاملاً متفاوتی بودند با نمونه هایی که جزنی این گونه، آن ها را از این منظر با ایران مقایسه می کرد « وطن ما به مثابه بخشی از خاورمیانه نمی تواند از جنبش های ضد امپریالیستی خلقهای عرب تاثیر نپذیرد. جنبش رهایی بخش عرب تاکنون زیر رهبری بورژوازی ملی و خرده بورژوازی انقلابی

عرب به پیروزیهایی چون انقلاب مصر، عراق، سوریه و الجزایر رسیده است».

"ناسیونالیسم عرب"به عنوان یک ایدئولوژی که ریشه های سترگی در خاک ِایدئولوژی دیگری به عنوان"سوسیالیسم"داشت و از جانب امثال جمال عبدالناصر در شرایط خاص تاریخی برجسته شد و در ادامه در کشورهایی چون عراق، لیبی، یمن، سوریه و ... سویه های میلیتاریستی به خود گرفت، در مقابله با"کانسرواتیسم عربی"، دارای مبانی سیاسی و تاریخی ِاز صدر تا ذیل متفاوت با آن چه بود که در ایران به عنوان"ملی گرایی"دارای مفهوم، و پس زمینه های معرفتی بود. از دیگر سو، حتی"اسلام ِشیعی"نیز در مواجهه با مقوله ی سیاست و حکومت، دارای مبانی کاملاً متفاوتی بود نسبت به آن چه به عنوان"اسلام ِسیاسی"در مصر و سوریه و عراق و فلسطین در جریان بود، که البته نمونه ی برجسته ای چون"تئوری ولایت فقیه"آیت الله خمینی ، کافی بود تا چون اژدهای عبرتی، بساط ِعصا افکنی های"تئوریک"جزنی را تنها در یک هجمه ببلعد.

بنابراین، جزنی هرچند فراوان کوشید تا در اردوگاه"چپ ایرانی"، مواجهه ای منفعلانه و البته کاملاً عاری از واقع گرایی با نفس ِمسئله ی"انقلاب سفید"و توالی و توابع آن نداشته باشد، اما با خلاصه کردن تمامی ماجرا در توجیه"تئوری انقلابیِ"خود، و مشروعیت بخشی به مشی مسلحانه ی

عده ای تروریست به نام"پیشاهنگ انقلابی طبقه کارگر"در پیوندی بی مبنا با گروه ها و گرایش های برآمده و متأثر از فضای پس از"انقلاب سفید"، در نهایت تنها هرچه در توان داشت به کار گرفت در میدانِ به انحراف کشاندن باورها و احساسات و خواسته های طیف های گسترده ایرانیانِ گام نهاده در آستانه ی"دوران جدید".

البته همان گونه که اشاره شد، پرواضح است که متولیان حکومت وقت نیز چیزی در ایجاد این "انحراف"از منظر فقر تئوریک، از"رفقای چریک"کم نداشتند، اما تفاوت است، و تفاوتی بس سترگ است، میان کسبِ نتایج نامطلوب از اهدافی مطلوب، و ترسیم اهدافی نامطلوب و کسبِ نتایجی نامطلوب تر!

جزنی مشروعیت بخشی به مشی مسلحانه در راستای"تئوری انقلابیِ"خود را، تنها محدود به شرایط و نیروهای برآمده از کوره ی"انقلاب سفید"نمی کرد. او از دیگر سو، با برجسته سازی انفعال و مشی آفت بارِ حزب توده و"جبهه ملی"در تاریخ معاصر ایران از موضع عدم"انقلابی گری"، بر آن بود تا به ترسیم سیمایی از شرایط سیاسی حاکم بر ایران بپردازد که اتخاذ مشی مسلحانه در راستای براندازی حکومت را نه به عنوان یک"انتخاب"بلکه به عنوان"تنها ره رهایی" از منظر اجبار و اضطرار، تئوریزه کند.

در مواجهه ی نخست با حزب توده، جزنی با تأکید بر"فقدان سابقه مبارزاتی"در دوران تأسیس این حزب، علت العلل بسیاری از آفات و مشکلات حزب توده در آینده را نیز همین مسئله عنوان می کرد « در آغاز تشکیل حزب توده مهم ترین کمبود کم تجربگی رهبران و موسسان این حزب بود که خود ناشی از نداشتن گذشته مبارزاتی و فقدان جنبشهای سیاسی طبقه کارگر و محدودیت محفلهای مارکسیستی در دوره اختناق بود. این کمبود پایه و اساس بسیاری از کج روی ها و کمبودهای دیگر است. اگر موسسان حزب توده در سالهای قبل در جریان مبارزه پرورش یافته و در جریان عمل تصفیه می شدند و تجربه ی انقلابی آموخته بودند، اگر آنها در جریان مبارزه ویژگیهای جامعه ی خود را به درستی می شناختند. و اگر مقابله دائمی با دشمن طبقاتی و استعمار به آنها شخصیتی انقلابی بخشیده بود از همان آغاز میتوانستند علیرغم عوامل خارجی یک خط مشی صحیح در پیش گیرند».

مسئله مهم دیگری که در تاریخ حزب توده همواره مطرح بود (که در بخش های آتی بدان خواهیم پرداخت)، یعنی؛ سرسپردگی و وابستگی حزب توده به شوروی، به باور جزنی نه در جایگاه علتِ عدم التزام این حزب به مشی انقلابی، بلکه به عنوان یکی از معلول های فقدان"سابقه و شخصیت انقلابی"در حزب توده، مورد تأیید بود « تبعیت حزب توده از شوروی و عدم توجه به مسئولیت سنگین خود، در بعهده گرفتن رسالت رهبری جنبش رهایی بخش، او را به انحراف کشاند. در ایجاد رابطه ی

غلط با شوروی عوامل زیر موثر بود: فقدان تجارب و شخصیت انقلابی در رهبری حزب ... غفلت از مبارزه ی ضد امپریالیستی و تبعیت کورکورانه از اتحاد شوروی، کار را به آنجا کشاند که حزب توده در مهرماه سال ۱۳۲۳ به پشتیبانی از پیشنهاد شوروی برای کسب امتیاز[نفت شمال]، در جلو مجلس"چهاردهم"دست به تظاهرات زدند و نمایندگان عضو فراکسیون حزب توده با رسوایی از این پیشنهاد حمایت کردند».

جزنی عوامل دیگری را نیز در تبیین وابستگی حزب توده به شوروی مطرح می کند از جمله «حاکمیت مشی استالین در جنبش جهانی که بصورت تبعیت بی قید و شرط احزاب برادر از حزب کمونیست شوروی ظاهر میشد»، و دیگر آن که « وجود حزب توده و سرنگون شدن دستگاه دیکتاتوری رضا خانی نه با قدرت توده ها(یعنی تکامل و رشد عوامل درونی و دینامیکی جامعه) بلکه با ضربه ی مکانیکی ناشی از جنگ جهانی دوم (یعنی اشغال نظامی ایران) بدست آمد. وجود ارتش سرخ عامل موثری در وابستگی بیش از حد حزب توده به دولت شوروی بود». اما در این میان، تکیه و تأکید دوباره ی او بر"انقلابی نبودن"مشی اعضا و کلیت حزب توده، مبنای تحلیل او درباره ی این حزب به شمار می رود «حزب توده حاصل و نتیجه یک دوره مبارزه پیوسته با دشمن خلق و طبقه کارگر نبود. فعالیتهای حزب کمونیست طی یک دهه قطع شده و هیچ جریان مبارزاتی که در دوره رکود و خفقان در مبارزه با دیکتاتوری تصفیه شده، تجربه اندوخته و خصلت انقلابی یافته باشد وجود نداشت».

با ترسیم سیمایی این گونه از حزب توده در ابتدای تأسیس، این مسئله غلبه پیدا می کند که حزب توده توسط شوروی در ایران تأسیس نشده، بلکه این حزب فقط پس از تأسیس به سمت و سوی شوروی گرایش پیدا کرده است . جزنی تا حدودی به نفی این نوع برداشت، نزدیک شده و می نویسد «دولت و حزب کمونیست شوروی از آغاز بر تشکیل و در برنامه حزب[توده] نظارت داشت و با توجه به بی تجربگی هیأت موسس و موقعیت فوق العاده دولت شوروی در ایران، توصیه ها و تمایلات حزب کمونیست شوروی در این جریان نقش تعیین کننده داشت». در این جا، البته جزنی به طرح نظراتی درباره علل عدم اعلام التزام به مشی"کمونیستی" در ابتدای تأسیس حزب توده می پردازد که با توجه به عدم ارتباط با محور بحث اصلی ما در این قسمت، به طرح آن ها نمی پردازیم، هرچند در ادامه و در بخش مربوط به بررسی کارنامه حزب توده، مشخصاً به این بحث باز خواهیم گشت.

اما در راستای برجسته سازی وجه"غیر انقلابی"و منفعلانه ی حزب توده در ایران، جزنی با تأکید بر نمونه ی"نتایج درخشان انقلاب کوبا"(فاعتبروا یا اولی الابصار!)، بر آن است تا نشان دهد که این نوع مشی حزب توده، نه تنها باعث ایجاد نتایج زیان بار برای مردم ایران، بلکه برای مردم و دولت شوروی نیز شده است «...برخورد مکانیکی با مناسبات بین المللی، پائین آوردن این مناسبات تا سطح استاد و شاگردی(اگر نه ارباب و رعیتی)، و بالاخره اعتقاد به اسطوره دیگری به نام"قطب جهانی"می

بایست پایان پذیرد. تجارب داخلی نشان می داد که برخورد مکانیکی حزب توده با این مناسبات بین المللی در طول حیات این حزب چه نتایج زیانباری نه تنها برای مردم ایران، بلکه برای مردم و حتی دولت شوروی ببار آورده است».

علاوه بر"نتایج زیانباری"که مردم ایران و شوروی از مشی"غیرانقلابی"حزب توده متحمل شده بودند،"چهره راست و سازشکارانه اپورتونیسم"نیز در حزب توده به باور جزنی، به وضوح آشکار شده بود،که این آشکار شدن نیز باز هم بر اساس همان علت سابق، یعنی مشی منفعلانه و "غیرانقلابی"حزب توده بوده و بس « برخورد مکانیکی با مسئله مبارزه و دچار شدن به سیاستی غیرفعال در برابر شرایط جامعه و عملا منتظر ماندن تا شرایط خودبخود و یا بر اثر دخالت عواملی که ارتباطی به حزب ندارد، بهبود یابد. این برخورد مکانیکی که بی عملی نام گرفته است هرگونه رسالت انقلابی و نقش آگاه سازنده حزب توده را نقض می کند و با داعیه رهبری حزب مغایرت دارد. حزب توده به دنباله روی بی چون و چرا از سیاست دولت شوروی در ایران ادامه داده و با تغییرات این سیاست موضع تبلیغاتی خود را در برابر رژیم تغییر داده است».

پس از واقعه ای که امثال جزنی آن را"رستاخیز سیاهکل"می نامند، مواجهه ی حزب توده با مشی چریکی"رفقا"، سبب شد تا جزنی با این نوع پاسخ، مبارزه با حزب توده را به مرحله ی جدیدی هدایت کند «حزب

توده...این عملیات را بی نتیجه و تاسف بار خواند...خصوصیات ایدئولوژیک چریک های سیاهکل برای حزب توده روشن بود. به همین دلیل حزب توده از همان نخست موقعیت خود را در جنبش کارگری در خطر دید، در حالی که اگر این نوع عملیات از سوی نیروهای غیرکارگری سر می زد با آن به مخالفت نمی پرداخت. در این جا بر ضد جنبش دست به مبارزه ایدئولوژیک زد... در حمله به جنبش انقلابی، حزب توده گوی سبقت را از دیگران ربود و اپورتونیسم ریشه داری که زندگی این سازمان عمدتا مهاجر را در بر گرفته را بخوبی نمایان ساخت. کسانی که روزگاری رسما در مجله ارگان خود، به اعضای حزبش اعلام می کردند که خودشان قادر به تدارک مبارزه مسلحانه در ایران نیستند ولی با تمام قوا از حرکت مسلحانه در ایران حمایت می کنند، چهره خود را در مقابل یک جنبش واقعی نشان دادند. موضع گیری حزب توده و جریان های مشابه آن در مقابل جنبش نشان داد که مدعیان رهبری طبقه کارگر تا چه حد در برابر جنبشی که بیش از همه در راه اعتلای ایدئولوژی طبقه کارگر و جبران ضعف های تاریخی آن فداکاری می کنند، تنگ نظر، کینه توز و دشمن اند».

بر همین اساس است که جزنی نوع مواجهه ی حزب توده با گروه هایی چون چریکهای فدایی خلق را پس از"سیاهکل"، کاملاً از موضع حسادت و رقابت و تنگ نظری و کینه ورزی ارزیابی می کند و در مورد مشخصِ، دیگری این گونه بر همین نکته مهر تأیید می نهد « با ظهور جنبش

مسلحانه، حزب توده احساس کرد اینبار با نیرویی سر و کار دارد که مبارزه با آن بسیار دشوار است. این دشواری از این واقعیت ناشی می شود که جنبش مسلحانه سخت به دشمن یورش می برد و بدون هیچ تردید و تزلزلی از مواضع سیاسی و ایدئولوژیک خود دفاع می کرد. پس حزب توده نخست با این جوانان کم تجربه"ابراز همدردی کرد و به"انتقاد پدرانه"از آنها پرداخت و سپس به تدریج که خطر منفرد شدن خود را بیشتر احساس کرد به حملات خود افزود تا آنجا که این حرکات را رسما ماجراجویی خرده بورژوائی و حتی آب به آسیاب دیکتاتوری ریختن نامید».

حدود یک دهه پس از واقعه ی"فرقه دموکرات آذربایجان"، حزب توده در حالی که هنوز سایه ی سنگین برخی از بازمانده های"فرقه"را بر تمامی ارکان خود احساس می کرد، ایرج اسکندری را به یکی از جلسات مشترک با آن ها فرستاد تا در آن جلسه، اسکندری هرچه در توان دارد در تبیین این اعتقاد و دیدگاه لنین و پذیرش آن از جانب"فرقه ای ها"به کار گیرد که « آنچه اساس نظریه کمیته مرکزی حزب توده ایران را تشکیل می دهد این است که اصولاً در درون حدود یک کشور بیش از یک حزب طبقه کارگر نمی تواند وجود داشته باشد... این نظریه هم از لحاظ تئوریک و هم از نظر شرایط خاص اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ایران کاملاً صحیح است. لنین بزرگ به کرات و در موارد متعدد این حقیقت را بیان داشته و پیشاهنگان طبقه کارگر کلیه ملیت ها را از تقسیم حزب طبقه کارگر بر حسب علائم ملی برحذر داشته است... قطع نظر از استدلال

تئوریک، اصولاً ساده ترین منطق چنین حکم می کند که تقسیم نهضت کارگری به اجزای مختلفه موجب ضعف آن است و از طرف دیگر در نتیجه رهنمودهای مختلف و عدم هماهنگی در رهبری جنبش، که معلول وجود احزاب متعدد طبقه کارگر است، ناگزیر مجموع نهضت با شکست مواجه خواهد شد».

۱۵ سال پس از این سخنرانی اسکندری در جلسه مشترک حزب توده و فرقه دموکرات آذربایجان، با وقوع"سیاهکل"، جریان های دیگری در اردوگاه"چپ ایرانی"با توسل و تمسک به مشی مسلحانه سر برون کرده بودند و می کوشیدند تا نه تنها از موضع پراتیک، بلکه در وجه تئوریک نیز به برجسته سازی تفاوت و تمایز خود با مشی حزب توده بپردازند. آن چه به عنوان سازمان چریکهای فدایی خلق در این اردوگاه ظهور و بروز پیدا کرد، از جانب چند"نظریه پرداز"اصلی این سازمان چریکی، دارای این پشتوانه ی تئوریک بود که می توان با آن گونه نظرات ایرج اسکندری در تأیید مشی لنینی درباره"حزب واحد"، تا حدودی همراهی داشت، اما حتی اگر چنین کنیم، این حزب توده است که به هیچ وجه صلاحیت جلوس بر مسندِ "حزب طبقه کارگر ایران" را ندارد.

همان گونه که در بخش های آتی به تفصیل نشان خواهیم داد، کسانی چون مصطفی شعاعیان، در هنگامه ی درگیری شدید و عنیف با"رفقای فدایی"، یکی از مواردی که در راستای تحقیر و تسخیف و تخفیفِ سازمان

چریکهای فدایی خلق مطرح می کرد، از این قرار و بر این مدار بود که « سازمان چریک های فدایی خلق در نخستین صفحات پاسخ خود به پیام حزب توده ایران ادعای نوظهوری می کند:"تا قبل از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ حزب توده، حزب طبقه کارگر ایران بود". آیا سازمان چریک های فدایی خلق هیچ آگاه است که چه می گوید؟ اگر فداییان کمترین آگاهی و اطلاعاتی از ادعایی که کرده اند، داشته باشند، آنگاه ضرورت می یابد که آشکارا یادآور شوند که ضوابطشان برای یک حزب کارگری چیست!؟ و چه وحدتی میان یک حزب کارگری با حزب توده ایران تا قبل از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ دیده اند که حزب توده را–که حتی خودش نیز با همه ی وقاحتش، مع هذا از اعلام ادعایی با چنین وسعتی شرم کرده است–به نام حزب طبقه کارگر ایران به توده ها و به پرولتاریا و به تاریخ معرفی می کند؟».

علاوه بر آن منبعی که شعاعیان به طرح دیدگاه سازمان چریکهای فدایی خلق درباره حزب توده می پردازد، بیژن جزنی نیز به وضوح در تشریح ایدئولوژی گروهِ خود در مواجهه با حزب توده می نویسد « موسسین گروه از اعضای سابق سازمان جوانان حزب توده بودند که از سال ۳۴ به بعد فعالیت مستقلی از حزب توده را داشتند... سیاست گروه در قبال حزب توده مبتنی بر برسمیت شناختن این حزب به عنوان پیشاهنگ طبقه کارگر بود و انحرافها و اشتباههای این حزب و رهبری آن طی حیات سیاسیش مورد انتقاد قرار گرفته است. معذالک این شناخت به این معنی نبود که بجای

مبارزه با دشمن مبارزه با رهبری حزب برنامه کار گروه قرار بگیرد. بنظر گروه مبارزه با حزب توده و رهبری فرصت طلب آن در جریان مبارزه با دشمن انجام شده و در چهارچوب مبارزه درونی جنبش ترقیخواهانه قرار میگرفته است».

جزنی البته بلافاصله اعلام می کند که نسبت به توالی این نوع مشی ایدئولوژیک آگاه است و می داند که « قسمت اول این سیاست موجب نارضائی گروهها و جریانهای ضد توده ای بود و قسمت دوم آن مورد اعتراض و نارضائی حزب توده و اعضا و طرفداران آن قرار گرفته بود». او در بخشی دیگر از مجموعه آثار خود، به وضوحِ بیشتری به تأیید این مسئله می پردازد « حزب توده طی سالهای ۲۰ تا ۳۴ علیرغم انحرافها و کمبودهایش رهبری طبقه کارگر ایران و نمایندگی ایدئولوژی طبقه کارگر ایران را بعهده داشت».

اما از تأکید حزب توده بر میراث لنین در راستای وجود"حزب کمونیستی واحد"در یک کشور، تا تأییدِ"حزب طبقه کارگر"بودنِ حزب توده تا پیش از مرداد۳۲ توسط"رفقای فدایی"، تا انتقادات سایر"رفقا"بر این نوع تأیید سازمان چریکهای فدایی خلق، همه نشانگرِ این واقعیت است که معنا و مبنای این اختلاف بنیادین در اردوگاه"چپ ایرانی"، چیزی نبود جز نوع توسل و تمسک به مشی مسلحانه. بر این نکته تأکید می ورزیم که محور

و مدارِ اختلاف مذکور،"نوعِ مشی مسلحانه"بود و نه نفسِ آن؛ که از جانب تمامی نیروهای حاضر در اردوگاه"چپ ایرانی"، مورد تأیید واقع شده بود.

همان مصطفی شعاعیان، یکی از مهم ترین انتقاداتی که بر علیه"رفقای فدایی"مطرح می کند، چیزی نیست جز خلاصه شدن آن ها در"نظامی گری"، و از این منظر ، بحث اصولاً و اساساً درباره شرطِ لازم و یا شرطِ کافی بودنِ "مشی مسلحانه"در برابر حکومت وقت از جانب"حزب طبقه کارگر"یا"پیشاهنگ انقلابی"بود. صد البته که بیژن جزنی به وضوح بر شرطِ کافی نبودن مشی مسلحانه تأکید می ورزید و می نوشت « مشی جنبش انقلابی در این مرحله تلفیقی است از اشکال نظامی، سیاسی و اقتصادی مبارزه که در آن، شکل نظامی نقش اساسی و محوری را بازی می کند. مبارزه مسلحانه به معنی مطلق گرفتن تاکتیکهای نظامی نیست. بکار گرفتن تاکتیکهای مسالمت آمیز در کنار تاکتیکهای نظامی صرفاً از جهت تقویت تاکتیکهای نظامی اهمیت ندارد. این تاکتیکها نقش مهمی در فعال کردن توده ها و پیوند دادن پیشاهنگ به توده دارد»، اما علیرغم این مسئله، حزب توده را به علت انفعال و همراهی با سیاست های غالب شوروی در"ماه عسل"با حکومت پهلوی و عدم در پیش گرفتن آن نوع مشی مسلحانه که منجر به"توده ای شدن مبارزه"و تشدید تضادهای درونی حکومت بر اثر فشار تبلیغاتیِ شلیک گلوله می شود، حزبی می دانست که دچار این ذنب لایغفر در پیشگاه خلق شده است « درهم شکستن سازمان بندی حزب توده و شکست استراتژیک این جریان

سیاسی که از جمله مظاهر آن خیانت و زبونی رهبری و تسلیم طلبی گروه کثیری از کادرها و اعضای آن بوده در سرکوب کردن جنبش توده ای و عقب راندن روحیه توده ها تاثیر قاطعی گذاشت». و علت این واقعه را همان گونه که اشاره شد، جزنی، چیزی جز"انقلابی نبودن"حزب توده نمی دانست « این ها [رهبران و سران حزب توده] نه کارگران آماده انقلاب بودند و نه روشنفکرانی که در کوره مبارزه زیر ایدئولوژی طبقه کارگر تربیت انقلابی یافته باشند».

جزنی در همین راستا تا آن جا پیش می رود که علیرغم ارادت و شیفتگی که از خود نسبت به کسی چون خسرو روزبه نشان می دهد، حتی او را نیز با همان چوبِ "انقلابی نبودن"از عرصه می راند « روزبه یک خط مشی روشن انقلابی پیش چشم مبارزان نمی گذارد و فقط وفاداری خود را به ایدئولوژی طبقه کارگر نمایان می سازد».

اما نشان دادیم که جزنی حزب توده را تا پیش از ۲۸ مرداد ۳۲، حزب طبقه کارگر ایران می شناسد، و البته از همین منظر، علاوه بر اختلاف نظرهایی که با کسی چون مسعود احمدزاده درباره نوع مواجهه با حزب توده دارد، از جانب امثال شعاعیان نیز(البته بدون ذکر نام) مورد انتقاد قرار می گیرد. با این حال، چرا جزنی کارنامه حزب توده را به پیش و پس از"کودتای ۲۸ مراد"تقسیم می کند؟

جزنی به وضوح به این نکته اشاره می کند که « ۲۸ مرداد نقطه ی عطفی در حیات حزب توده بود»، اما چرا؟ پاسخ او چنین است « رهبری حزب توده میتوانست در روزهای اول حکومت کودتا و حتی در ماه های نخست عمر آن با اتکا به سازمان نظامی خود (که تا قبل از لو رفتنش کسی قدرت واقعی آنرا نمیدانست) از میان ۱۰۰هزار اعضای حزب و سازمان جوانان، یک نیروی نظامی فراهم آورده تا ضربه غافلگیرانه ای که سازمان نظامی میتوانست به مراکز عصبی رژیم تازه پا وارد آورد یک مبارزه خرد کننده را بر ضد دشمن آغاز کند. در چنین حالتی توده ها از حزب حمایت می کردند و رسالت انقلاب رهائی بخش عملا بدست جنبش کارگری می افتاد... در اینجا مسئله این نیست که حزب توده با یک حرکت سریع به پیروزی می رسید یا نه، مسئله این است که این فرصت تاریخی بی نظیری بود که حزب توده میتوانست طی آن مبارزه مسلحانه را آغاز کرده و توده ها را به نبرد توده ای بکشاند».

علت عدم استفاده حزب توده از این"فرصت تاریخی"نیز ورای آن چه پیش از این اشاره شد، به باور جزنی چنین بود « ولی اپورتونیسم بیکرانی که بر رهبری و صفوف حزب توده حاکم شده بود، اجازه چنین حرکتی را نداد». جزنی حتی بر این نظر بود که اگر حزب توده در مواجهه با وقایع ۲۸ مرداد، در منجلاب این اپورتونیسم و انفعال فرو نرفته بود، می توانست به"قهرمان رهائی خلق"بدل شود « بدون هیچ تردید می بایست حزب توده با آنهمه امکاناتی که داشت،(که سازمان نظامی قدرتمند آن، بخشی

از این امکانات محسوب می شود) دست به مبارزه ای قهرآمیز بر ضد رژیم کودتا زده و قهرمان رهائی خلق بشود. نه تنها طرفداران حزب توده بلکه تمامی مردم (همه ی مصدقی ها) نیز به حمایت آن بر می خاستند ولی می دانیم که اپورتونیسم ریشه داری که بر حزب و ستاد رهبری آن چیره شده بود این موقعیت انقلابی را از دست داد و خلق و طبقه کارگر را به شکست کشاند».

جعل و استفاده از عبارت"اپورتونیسم"، اگرچه در اردوگاه"چپ ایرانی"هیچ گاه از مرزهای دشنام و اتهام فراتر نرفته است، اما از قضا، درباره این نوع انتظار جزنی از نقش آفرینی حزب توده در مواجهه با وقایع مرداد ۳۲ دارای معنا و مبنای دقیقی است که البته جزنی کاملاً واژگونه آن را مطرح می کند. این نوع انتظار در راستای نقش آفرینی حزب توده به عنوان حزب طبقه کارگر در مرداد ۳۲ در ایران، خود، دارای هیچ مبنایی جز"اپورتونیسم"نیست. چرا که وقایع مرداد ۳۲ و مشخصاً آن چه در ۲۸ مرداد به وقوع پیوست، دارای هیچ نسبت و تناسبی با شورش آگاهانه ی"طبقه کارگر"در ایران ِآن دوران نبود و در نتیجه، آن نوع انتظار و تمنای تئوریک ِجزنی از حزب توده در حقیقت به این معنی بود که حزب توده می بایست در هنگامه ی اوج گیری مجادلات سیاسی در ۲۸ مرداد ۳۲ از یک موضع"اپورتونیستی"(فرصت طلبانه) در راستای بهره برداری از فضای حاصل از جدال و منازعه ی میان سه گروه سیاسی دیگر (هواداران دربار، مخالفان مصدق که لزوماً هوادار دربار نبودند و هواداران

مصدق) به اعزام نیروهای خود–از جمله سازمان نظامی مخفی–به میدان بپردازد تا بر آتشی که بر اثر جدال شاه و مصدق ایجاد شده بود، آش "انقلاب پرولتری" فراهم آورده و در کاسه ی تاریخ ایران بریزد.

بنابراین از این منظر، حزب توده در وقایع ۲۸ مرداد، ره به منزلگه"انقلاب پرولتری"، از این جهت نبرد که به اندازه کافی آغشته به"اپورتونیسم"نبود. اما اگر عده ای از"رفقا"بر این باور باشند که نوع نقش آفرینی حزب توده در آن مقطع تاریخی اصلاً و اساساً ارتباطی با"انقلاب پرولتری" نداشته، در این جا است که باید تمامی"رفقای توده ای و فدایی"را در برابر این پرسش قرار داد که؛ اگر چنین است، پس آن همه تهمت و توهین علیه یکدیگر در راستای اثبات نماینده واقعی"طبقه کارگر"بودن چه بود؟! اگر به مبانی و کارکردها و مشخصات و مختصات "حزب طبقه کارگر"در اندیشه ی مارکس و لنین–با وجود تمامی تفاوت های اساسی میان آن ها–قائل نبوده و نیستید و خود را در عین حال مارکسیست لنینیست می نامید و تعریف و دریافت دیگری از"حزب طبقه کارگر"دارید، پس دیگر آن نوع انتظارات"رفقای فدایی"از حزب توده در راستای نقش آفرینی "انقلابی"در ۲۸ مرداد۳۲ و آن نوع اعترافات "رفقای توده ای"در پلنوم چهارم، دارای چه معنا و مبنایی بود؟!

ما در بخش های آتی به تفصیل نشان خواهیم داد که مبانی اندیشه های مارکس و لنین درباره "طبقه کارگر"و"آگاهی طبقاتی"، از چه قرار و بر

چه مدار است، اما در این جا، اتهام"انقلابی نبودن"از جانب جزنی نسبت به حزب توده به عنوان یک گروه سیاسی، مانند هر گروه سیاسی دیگر، چیزی است، و شلیک همین اتهام به سوی حزب توده به عنوان"حزب طبقه کارگر"بودن، چیزی دیگر.

جزنی در حالی حزب توده را"حزب طبقه کارگر ایران"پیش از ۲۸ مرداد ۳۲ می نامد، که همان گونه که در موارد متعدد اشاره شد، هم او، اصولاً و اساساً حزب توده را از لحظه ی تأسیس، یک حزب"غیر انقلابی"و آلوده به"اپورتونیسم"و ساخته شده در راستای تأمین اهداف شوروی می داند. در این جا است که فقط یک راه برای فرار"رفیق جزنی"از بن بست پریشان گویی باقی می ماند، و آن، جز این نیست که؛ جزنی تا پیش از ۲۸ مرداد ۳۲ به ماهیت حقیقی حزب توده پی نبرده است. اما اگر چنین نیز باشد، ما باز هم در انتهای این بن بست،"رفیق جزنی"را در برابر این پرسش قرار می دهیم که؛ حزب توده تا پایان دهه ی ۲۰ اصلاً و اساساً از اعلام مارکسیسم لنینیسم به عنوان ایدئولوژی محوری خود، امتناع می ورزید و خود را به عللی که در بخش های آتی نشان خواهیم داد ، حزبی کمونیستی در ایران نمی نامید. در این جا، پرسش از جزنی این است که با توجه به این مسئله، در فاصله ی اواخر دهه ی۲۰ تا مرداد ۳۲ او چه نشانه هایی در راستای اثبات"حزب طبقه کارگر"بودن، در حزب توده سراغ گرفته است؟ در حالی که با استناد به آثار جزنی می دانیم که او به وضوح در همین سال ها، امتناع از"مبارزه با ارتجاع داخلی و استعمار

خارجی"و همکاری "عناصر وابسته به انگلیس با حزب توده"را چون"لکه سیاهی به دامان حزب" می داند.

توجه به این نکته، دارای غایت اهمیت است که مبنای ما در به چالش کشیدن مدعای"حزب طبقه کارگر"بودنِ حزب توده، از جانب جزنی، کاملاً متفاوت است با مبانی امثال شعاعیان(که در بخش بررسی آثار و افکار او بدان خواهیم پرداخت). ما بر این باوریم که به گواه آثار آشکار"رفقا"، همگی از صدر تا ذیل، در توجیه مارکسیست و لنینیست بودنِ خود، دچار آن چنان تناقضات و پریشان گویی هایی هستند که از چشم آشنایان حتی با ابتداییاتِ نظرات مارکس و لنین دور نمی ماند. اما آن جا و آن گاه که کسی چون جزنی با تأیید این نکته که حزب توده تا پیش از مرداد ۳۲ "حزب طبقه کارگر ایران"بوده، آن گونه انتظارات از این حزب را در راستای"انقلابی گری"در هنگامه ی مرداد ۳۲ مطرح می کند، سزاست که اهل خبرت و عبرت دریابند که این نوع"غزل سرایی ها" در جایگاه ارائه"تئوری انقلابی"، هیچ گونه ارتباطی با جایگاه"طبقه کارگر"در سال ۳۲ در ایران نداشته و ندارد، چه رسد به ارتباط با حزب توده به عنوان"حزب طبقه کارگر ایران"در آن دوران.

اما"رفیق جزنی"از آن جا که خود نیز یکی از هوادران و اعضای سازمان جوانان حزب توده بوده، در ادامه برای تطهیر کارنامه ی سیاسی خود از اتهام"توده ای"بودن در اردوگاه"چپ ایرانی"، از یک سو وجه تمایز خود

به عنوان یک"چریک"در دهه ی ۴۰ با بیژن جزنی ِتوده ای در ابتدای دهه ی ۳۰ را به ادعایی بی مبنا چون"حزب طبقه کارگر"بودن ِحزب توده در ابتدای دهه ی ۳۰ گره می زند و از دیگر سو، به جعل این دوگانه در درون حزب توده در آن دوران می پردازد « در حقیقت در کل حزب[توده] دو جریان وجود داشت. یک جریان خرده بورژوائی که اکثریت و رهبری حزب را در اختیار داشت و همین ریشه و زمینه مادی تسلط اپورتونیزم بر حزب توده بود و یک جریان کارگری که خصلت عمومی جنبش و ایدئولوژی طبقه کارگری را نمودار میساخت». اما"رفیق ِتئوریسین"به خوبی می داند که با جعل این دوگانه و قرار دادن خود در"جریان دوم"، هستند عاقلان و آگاهانی که گریبان او را با دستان این پرسش بگیرند که؛ هزاران نفر چون جنابعالی که–بر اساس ادعای خود– در"جریان دوم"قرار داشتید، آیا واقعاً از"طبقه کارگر" بودید؟! بنابراین، او بلافاصله به ارائه این تکمله می پردازد که « جریان کارگری به معنی عناصر کارگری عضو حزب و سازمان نیست بلکه مجموعه افرادی است که ایدئولوژی طبقه ی کارگر را پذیرفته و در عمل آنرا ملاک فعالیت خود قرار داده است». به بررسی این تناقض تاریخی مارکسیسم نیز در بخش های آتی به فراخور مباحث خواهیم پرداخت که"رفقا"از یک سو، مدعی ِهدایت و رهبری و جانفشانی در راه"آرمان های طبقه کارگر"بودند و از دیگر سو، در تبیین جایگاه ِاز مارکس و انگلس گرفته، تا بیژن جزنی، در"طبقه کارگر"، در می ماندند!

و علاوه بر این ها، دوگانه ای که جزنی در راستای جداسازی بدنه ی حزب توده از رهبری آن مطرح می کند را البته که می توان به درون ساختار رهبری حزب توده از ابتدای دهه ی ۲۰تا ابتدای دهه ی ۶۰ نیز تعمیم داد. حتی در همان دورانِ مقارن با مرداد ۳۲، مرکزیت حزب توده از دو جناح تشکیل می شد که اگرچه از اصل و اساس هر دو گروه تحت انقیاد"برادر بزرگ تر"بودند، اما هرگز دیدگاه ها و مواضع ایدئولوژیک و موضع گیری های سیاسی مشترکی نداشتند. آیا در همان دوران می توان از منظرِ مذکور، گرایش های امثال کامبخش، آوانسیان،کیانوری، طبری، قاسمی، فروتن و...را مانند گرایش های امثال اسکندری،یزدی،کشاورز،رادمنش و... دانست؟

جزنی پس از وقایع مرداد ۳۲ نیز بر عدم در پیش گرفتن"مشی انقلابی"از جانب حزب توده تأکید، و این مشی را سزاوار تنقید می داند. انتظارات جزنی از حزب توده به عنوان"حزب طبقه کارگر ایران"البته این نیست که چرا باید دارای سازمان نظامی مخفی باشد، بلکه انتقادات او بر این اساس است که چرا حزب توده این سازمان نظامی مخفی را در هنگامه ی ۲۸ مرداد در راستای حمله به "ضدانقلاب"به کار نگرفته و پس از لو رفتن این سازمان نظامی مخفی درمیانه ی دهه ی ۳۰، چرا حزب توده اقدام به"عکس العمل فوری نظامی"علیه حکومت نکرده بود «عده ای پیشنهاد دست زدن به عکس العمل فوری نظامی کرده بودند. ولی سازمان که ظرف یک سال فرصت هرگونه عکس العمل صحیح و تدارک نیروی

نظامی از اعضای حزب و سازمان را از دست داده و تسلیم رهبری مردد و فرصت طلب حزب شده بود، چگونه میتوانست در لحظاتی بحرانی و زیر ضربات دشمن حرکتی انقلابی از خود نشان دهد؟! رهبری نه تنها با عکس العمل نظامی سازمان موافقت نکرد حتی دستور فرار جمعی و مخفی شدن اعضای سازمان را نیز صادر نکرد. تردید، ضعف و تسلیم طلبی رهبری حزب، در ماجرای لو رفتن سازمان نظامی به اوج خود رسید. هیئت اجرائیه استدلال کرده بود که دستگاه نمیتواند با ۷۰۰ افسر کاری بکند. این نحوه برخورد نشان دهنده ی عدم درک موقعیت حزب و جنبش و عدم شناخت دشمن و مقاصد و تاکتیک های او بود».

انتقاد از مشی"غیرانقلابی"حزب توده از جانب جزنی، در ادامه، حتی به طرح"اتهامات جنسی"از جانب او به تعدادی از رهبران حزب توده نیز می رسد، و ترکیبی از"انقلابی نبودن"و"ضعف های اخلاقی"، به باور جزنی باعث خیانت و تسلیم طلبی و عدم مقاومت رهبران دستگیر شده ی حزب در زندان می شود « برای هر فرد آگاه عکس العمل رهبران بازداشت شده در مقابل چشم دشمن، سند زنده ای است از ضعف و زبونی رهبران حزب توده... خیانت، ضعف، تسلیم طلبی آنها دلیل وجود و ادامه ی این خصوصیت در مجموعه ی رهبری حزب توده است». مجموعه این شرایط، حزب توده را از سال ۱۳۳۴ به بعد، به باور جزنی کاملاً به یک سازمان خارج از کشور بدل کرد که نقش موثری در جریان های سیاسی جامعه نداشت. اما این مسئله که جزنی به عنوان یک"دگرگونی"مهم در

اردوگاه"چپ ایرانی"به آن می نگرد،–به باور او–دارای عواقب و توابع ویرانگری برای جامعه ایران بود که در نهایت البته باعث ظهور و بروز"رفقای چریک"و مشروعیت بخشی به مشی مسلحانه شد. جزنی در همین زمینه می نویسد «این دگرگونی عمده موجب شد که جنبش طبقه کارگر از آن پس یکپارچگی خود را از دست بدهد و جای پیشاهنگ طبقه یعنی سازمانی که از عناصر پیشرو طبقه کارگر و دیگر عناصر پیشرو(که ایدئولوژی طبقه کارگر را پذیرفته اند بوجود آمده و با توده ها ارتباط داشته و آنها را رهبری کند)، در جامعه ما تا به امروز خالی بماند. این کمبود باعث شد که علیرغم ادامه تضادهای عمده جامعه و علیرغم تضادهای درونی طبقاتی حاکم در دوره ای چنین که تضادها موقعیت نسبتا مساعدی برای رشد و گسترش جنبش ملی و کارگری فراهم آورده پیشاهنگی سازمان یافته و نیرومند در میدان مبارزه نباشد و نتوانند عقب نشینی خود را در این دوره جبران کنند».

و این گونه بود که جزنی حتی اعترافات مرکزیت حزب توده در پلنوم چهارم،که در میانه ی دهه ی ۳۰ برگزار و باعث طرح این نوع مواضع انتقادی در دورن حزب توده شد را نیز برای بازیابی اعتبار حزب، کافی نمی داند «...خط مشی چپ روانه و نادرست در قبال جبهه ملی و حکومت دکتر مصدق مهم ترین اشتباه سیاسی حزب ما در جریان سال های قبل از کودتای ۲۸ مرداد به شمار می آید...».[1]

جزنی در واکنش به این گونه دیدگاه های حزب توده در پلنوم چهارم می نویسد « کمیته مرکزی خارج باید علل شکست ها و انحراف های خود را تحلیل کرده و اعلام کند، قبول پاره ای انتقادات و انحرافات و اشتباهات یعنی آنچه در پلنوم چهارم سال ۳۵ بعمل آمده برای اعاده موقعیت رهبری کافی نیست باید ریشه های انحراف شناخته شده و از بین برود».

هرچند پس از"رستاخیز سیاهکل"، جزنی در برابر حزب توده با پشتوانه ی"پیشاهنگی انقلابی"، دارای این مایه از اعتماد به نفس شده بود که در وعده ای آشکارا آغشته به تهدید خطاب به حزب توده می نوشت «سازمان حزب توده در خارج از کشور که به نام طبقه کارگر ایران عمل می کند برای همیشه محکوم به انحراف و اشتباه است. تنها چاره این پروسه ی ننگ زده، تسلیم بلاشرط آن به جنبش انقلابی مارکسیست لنینیست و صرف نظر کردن از عنوان داعیه خود است، این امر دیر یا زود با گسترش و تکامل جنبش انقلابی مسلحانه جامه ی عمل خواهد پوشید».

بدون تردید کارل مارکس حتی در کابوس های شبانه ی خود نیز نمی دید که روزگاری عده ای تحت عنوان"مارکسیست"، با توسل و تمسک به آراء و نظرات او، یکدیگر را با اسلحه تهدید به پس گرفتنِ ادعای نمایندگی"طبقه کارگر" کنند.

۱: آن چه به عنوان اسناد این پلنوم تا کنون منتشر شده بر اساس سنت مألوف حزب توده، مبتنی بر جعل و ترکیبی از تحریف به نقصان و تحریف به زیاده است.

اما جزنی در راستای ملکوک کردن کارنامه ی حزب توده، تنها به ترسیم سیمایی"غیرانقلابی"از حزب می پردازد و در این میان، نیازی به برجسته سازی وجه غیرقابل انکارِ سازمانِ ترور در حزب توده نمی بیند و حتی ترورهای درون سازمانی در حزب توده از جمله ترور کسانی چون حسام لنکرانی، پرویز نوایی، محسن صالحی، آقابرار فاطری، داریوش جعفری و ... را نیز لکه ی ننگی بر دامان حزب توده نمی داند، چرا که لکه ی ننگ در دستگاه نظری او، تنها آن چه بود که باعث عدم مشروعیت بخشی به مشی مسلحانه می شد، که درباره حزب توده این لکه ننگ چیزی نبود جز عدم در پیش گرفتن مشی"انقلابی"در برابر حکومت وقت.

بنابراین، حزب توده پس از"شکست سیاسی"در مواجهه با وقایع مرداد ۳۲ با در پیش گرفتن رویکردهایی برخلاف مشی"انقلابی"، به"شکستی ایدئولوژیک"نیز دچار شده است « ضعف و اشتباه نابود کننده حزب توده در این بود که پس از کودتا تجدید سازمان نکرد... ضعف نهایی حزب

توده این بود که پس از شکست سیاسی پس از آسیب جدی سازمانی رهبران حزب بجای جان بازی در دفاع از آرمانهای طبقه و خلق اغلب تسلیم دشمن شدند و بین شهادت و زنده ماندن بهر قیمت دومی را انتخاب کردند. این حزب توده را با شکست ایدئولوژیک نیز روبرو ساخت».

با این گونه طرح مشخصات و مختصات ِمنفعلانه و"غیر انقلابی"است که جزنی حزب توده را از یک منظر، کاملاً در ردیف حکومت پهلوی دوم قرار می دهد. آن منظر، عبارت از این است که حکومت پهلوی دوم و حزب توده هر دو در یک نقطه در برابر"رفقای چریک"به شباهت و شراکت می رسند، و آن نقطه ی مشابه و مشترک چیزی نیست جز این که حکومت پهلوی دوم با اتخاذ "مشی استبدادی"و حزب توده با اتخاذ "مشی غیرانقلابی"، باعث شدند که"رفقا"، گریز و گزیری جز توسل و تمسک به مشی مسلحانه نداشته باشند. به دیگر بیان؛ جزنی بار مسئولیت در پیش گرفتن مشی مسلحانه از جانب خود و دیگر"رفقا"را به وضوح بر دوش ِحزب توده نیز می گذارد، هرچند این بارِ بر دوش، به همان نسبت که می توانست از موضع تخطئه رقبا مورد استفاده قرار گیرد، دارای قابلیت افتخار و اعتبار در اردوگاه"رفقای چریک"نیز بود. حزب توده نه تنها باعث رونق بخشیدن به بازار ِمشی مسلحانه نشد، بلکه بر اساس مشاهدات جزنی در شرایطی که «حداقل بیست درصد افراد حزب توده و سازمان جوانان حاضر بودند در یک نبرد مسلحانه شرکت کرده جانبازی کنند[و] این نیرو برای آغاز یک حرکت انقلابی کافی بود»،

مشی"غیرانقلابی"حزب توده تنها باعث ایجاد یک تجربه ی تاریخی شکست خورده و البته آغشته به عبرت شد.

به باور جزنی"رفقای چریک"از این منظر با به دوش گرفتن ِ"تجربه شکست های نسل قبل از خود"، پا به میدان مبارزه مسلحانه گذاشتند، و در محور و مدار این"شکست ها"، تجربه ی "غیرانقلابی"حزب توده قرار داشت« متاسفانه پس از حاکمیت دیکتاتوری رضاخان، خلق ما علیرغم نیروهای وسیعی که بسیج کرد و علیرغم امکانات کم نظیری که بدست آورد به این سنتهای انقلابی چیزی نیفزود. فرقه ی دموکرات ده ها هزار نیروی مسلح را به تسلیم و انهدام کشاند و حزب توده در حالیکه می توانست حداقل سنت انقلابی سنگینی برای نسل بعدی مبارزه بجای گذارد پس از ۲۸ مرداد، دست بسته تسلیم دشمن شد. اینجاست که نسل جدید مبارزه برای یافتن سنتی انقلابی به دو یا سه نسل قبل روی می آورد، در حالیکه تجربه شکستهای نسل قبل از خود را بدوش می کشد. اینها عوامل عینی و ذهنی ای بود که مبارزه مسلحانه را در ایران ضروری ساخت». نیروی سیاسی دیگری که در دهه های ۳۰ و ۴۰ به باور جزنی همراه و همگام با حزب توده، نقش بسیار موثری در اتخاذ مشی مسلحانه از جانب"رفقای چریک"بر عهده داشت،"جبهه ملی" بود.[۱]

۱: در این جا، مجال آن نیست که به تبیین و تحکیم مبانی این مدعا بپردازیم که؛ آن چه در تاریخ معاصر ایران به عنوان"جبهه ملی"مطرح شده، از اصل و اساس از منظر یک"جبهه"، به معنی دقیق و عمیق سیاسی، چیزی جز مفهومی عاری از مصداق نبوده و نیست. بنابراین، در این جا مراد از"جبهه ملی"همان است که امثال جزنی عطف به هواداران و حواریون محمد مصدق مطرح می کردند.

"جبهه ملی"نیز از نظر جزنی، چیزی جز ترکیبی از انفعال و مشی"غیرانقلابی"در مواجهه با حکومت ِوقت نبود. حتی جزنی که بارها تیغ نقد بر حزب توده از این منظر می کشید که چرا در هنگامه ی ۲۸ مرداد ۳۲ به همراهی با مصدق نپرداخت، پس از مرداد ۳۲ همان تیغ را این بار با این مبنا بر گردن حزب توده می گذاشت که «حزب توده از چپ روی به راست روی افتاد... بعبارت دیگر حزب توده به دنباله روی از مصدق و بورژوازی ملی دچار شد». مبنای این"راست روی"عبارت از این بود که از"جبهه ملی"انتظاری جز آن چه که در ۲۸ مرداد روی داد نمی رفت، چرا که این طیف سیاسی در مجموع به عنوان"بورژوازی ملی"، در

برابر حکومت ِدرغلتیده به بستر ِ"بورژوازی کمپرادور"، دارای خصلتی"انقلابی"نیست و تنها در بهترین حالت، قادر به تشدید تضادهای درونی حاکمیت است، در حالی که این حزب طبقه کارگر و پرولتاریای انقلابی است که باید سوار بر موج این تضادها، خود را به ساحل"انقلاب سوسیالیستی" برساند.

اما اگرچه حزب توده بر اساس اعترافات خود در پلنوم چهارم، جهت گیری خود در مواجهه با دولت مصدق را اشتباه می داند، از دیگر سو، این همان مصدق بود که از"غش کردن"در بستر حزب توده هراسان و گریزان بود. جزنی به درستی به این واقعیت اشاره می کند که «مصدق و جبهه ملی همچنان به حزب توده بی اعتماد بود و از بسیج و تجهیز نیروهای خلق هراس داشت. او سعی میکرد هر چه کمتر دشمن را عصبانی کند. از موقعیت های مساعدی همچون سی ام تیر و نهم اسفند که سرکوبی ریشه های دشمن را به دست میداد بخوبی استفاده نمی کرد. با دشمن مماشات میکرد و می خواست با روش های دیپلماتیک و با حداقل برخورد پیروزی را بدست آورد».

در موردی دیگر، جزنی عدم همکاری و همراهی مصدق با حزب توده علیرغم"تغییر سیاست"از جانب آن حزب را این گونه روایت می کند « مصدق تا آخرین روز حکومت خود حاضر نشد رسماً همکاری حزب توده را که تغییر سیاست داده بود بپذیرد و به شعار جبهه واحد ضد استعماری

به هر نحو که مطابق جنبش بود جواب مثبت بدهد». مشی"غیرانقلابی"مصدق، نکته ای نیست که از کانون انتقادات جزنی دور بماند، این موضوع حتی ریشه در التزام او به"قانون اساسی"دارد، و به باور جزنی «احترام مصدق به(مشروطیت)و قانون اساسی در کندی حرکت جنبش و در جهت مبارزه با ارتجاع داخلی اثر می گذاشت و به مرتجعین فرصت میداد که در پشت قانون اساسی پنهان شوند». اما در عدم التزام مصدق به قانون اساسی، همین یک نکته، بس که، کسی چون جزنی که در مقام اثبات"غیرانقلابی"بودن مشی مصدق است نیز، انحلال مجلس هفدهم توسط او را نه یک عمل "قانونی"، بلکه"اقدامی انقلابی"می داند «در ۱۲مرداد مصدق رفراندوم کرد... توسل به رفراندوم، بدون هیچ نسبت و سابقه ی قبلی، اقدامی انقلابی به حساب می آمد».

در مجموع، جزنی با تأکید بر این که"مصدق نتوانست پاسخگوی ضرورت های عصر خود باشد"، باز هم"انقلابی"نبودن او را مورد انتقاد قرار داده و انتظارات خود از مصدق را این گونه به وضوح مطرح می کند « مصدق در موارد متعددی میبایست به دشمن امان ندهد و امکان رشد بیشتری به مردم بدهد پس از سی ام تیر میبایست ارتش را تصفیه کند و از روحیه انقلابی مردم برای سرکوبی آنها بهره گیرد. امرای ارتش برکنار و مرتجعان فعال بازداشت شده و عملیاتشان خنثی گردد... قالبی که مصدق برای مبارزات خود در نظر گرفته بود خود بخود موجب محافظه کاری او میشد».

ورای این گونه انتقادات جزنی نسبت به مشی"غیرانقلابی"مصدق، او که در جوانی یکی از هواداران "جبهه ملی"و شیفته ی محمد مصدق بود–و به موضوع عدم اجازه ی ورود او به"جبهه ملی"نیز پیش از این پرداختیم– نکات مثبتی نیز در کارنامه مصدق می بیند، از جمله آن که «...مصدق در طول مبارزات خود از انگیزه های مذهبی شخصاً استفاده نکرد و حاضر به تظاهر مذهبی برای جلب نظر توده نشد». در این جا است که روشن می شود، جزنی نه تنها مارکس و لنین، بلکه مصدق را هم نمی شناخته! و البته ما این عدم شناخت او را از منظر حمل بر صدق ،می پذیریم، در غیر این صورت، می توان گفت جزنی می دانسته چنین نبوده و گام در مسیر دروغ و فریب نهاده است. به بحث دراز دامنِ مشی مصدق در این جا وارد نخواهیم شد، اما از بابِ نشان دادن این نکته که"رفیق جزنی"سیمایی که از مصدق ترسیم می کند نیز تا حداکثر ممکن آغشته به جعل اِیدئولوژیک است، باید از او پرسید که ورای"رساله دکتری مصدق"با عنوان"وصیت در حقوق اسلام"که در سوئیس به دانشگاه نوشاتل ارائه کرده بود، آیا نطق تاریخی و معروف مصدق در مواجهه با انقراض حکومت قاجار و تأسیس سلسله ی پهلوی(در آبان ۱۳۰۴)را نیز"رفیق تئوریسین"نخوانده بود که این گونه آغاز می شد «بنده در سال گذشته در حضور نمایندگان محترم به کلام الله مجید قسم یاد کردم که به مملکت و ملت خیانت نکنم. آن ساعتی که قسم خوردم مسلمان بودم و حالا هم مسلمان هستم و از آقایان تمنا دارم به احترام این قرآن برخیزند

و در حضور همه آقایان بنده شهادت خود را می‌گویم : اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمداً رسول الله، اشهد ان علیاً ولی الله .من شخصی بوده‌ام مسلمان و به این کلام الله قسم یاد کرده ام و این ساعت هم این کلام الله خصم مرا بکند اگر در عقیده‌ی خودم اختلاف و تفاوتی حاصل کرده باشم».

و یا دیگر سخنان مصدق در دوران نمایندگی مجلس و نخست وزیری از جمله آن که « مملکت را باید اصل اسلامیت حفظ کند، خصوصاً حالا که تجددمآبی اصل است... هر ایرانی که دیانت مند و شرافت مند است باید روی دو اصل از وطن خود دفاع کند، یکی از آن دو اسلامیت و دیگری وطن پرستی است... یک مسلمان حقیقی تسلیم نمی شود، ولی یک متجدد سطحی بی فکر را می توانند به یک تعارفی تسلیم کنند». و بسیاری دیگر از این نمونه ها را می توان در کارنامه ی سیاسی محمد مصدق سراغ گرفت، و از"رفیقِ چریکِ ملی گرا"پرسید: این ها و بیش از این ها "تظاهر به مذهب"نبودند؟!

به موضوع محوری و مورد تأکید جزنی، یعنی"انقلابی نبودن"مصدق و"جبهه ملی"بازگردیم. جزنی به این دلیل که از ابتدای مواجهه با محمد مصدق و"جبهه ملی"، در پی پوشاندن جامه ی "تئوری انقلابی"خود بر وقایع پیش و پس از ۲۸ مرداد ۳۲ است، بدون در نظر داشتن تعدد و تنوع وقایع و علل و دلایل آن ها در آن دوران، مجموعه آن شرایط و کنش ها

و واکنش های افراد و گروه های سیاسی را بر اساس یک تقلیل گرایی ایدئولوژیک، چون بحری در این کوزه می ریزد که چرا این نیروها نتوانستند وقایع مرداد ۳۲ را بدل به یک"انقلاب"بر علیه حکومت وقت کنند؟

از همین منظر بود که جزنی درباره مشخصات و مختصات"جبهه ملی"می نویسد «جبهه ملی فاقد سازمان و سازماندهی جدی بود. تاب ضربات دشمن را برای مدتی کوتاه نداشت. احزاب این جبهه نقش اساسی در بسیج توده ها و رهبری آنها نداشتند و طرفداران مصدق اغلب افرادی غیر حزبی بودند، که با مصدق و همکاران درجه اول او مثل فاطمی و رضوی و شایگان روابط پدرسالاری داشتند». توجه جزنی به عدم"سازماندهی جبهه ملی"نیز جالب توجه است و او البته در دیگر جای به وضوحِ بیشتری، این گونه درباره این مسئله اظهار نظر می کند « نقص عمده مصدق، نداشتن سازمان و رابطه متشکل با مردم بود... احزاب جبهه ملی، حزب به معنی واقعی نبودند، باشگاههای سیاسی ای بودند، بدون برنامه ی روشن و انضباط و مرکزیت. بنابراین مصدق و همکاران منفردش با توده ها تماس آزاد یکطرفه داشتند». طرفه آن که هرچند جزنی"نداشتن رابطه متشکل با مردم"را "نقص عمده مصدق"می دانست، اما در عین حال، او را از این منظر نیز می ستود که «مصدق با بردن مسئله نفت بین توده ها مفهوم رابطه ی استعماری را به مردم فهماند و درک اجتماعی–اقتصادی مردم را در شناخت امپریالیزم تکامل داد».

این بخش از نظرات جزنی، بسیار قابل توجه و تأمل است در راستای کسب عبرت از واقعیات تاریخی. جزنی درست می گوید! مصدق"رابطه سازمانی و متشکل با مردم نداشت"، اما در عین حال،«مسئله نفت را بین توده ها برد» تا درنتیجه، درک همان توده ها نسبت به «رابطه استعماری و شناخت امپریالیزم تکامل یابد». این دقیقاً و عمیقاً شرح درستی از میراث محمد مصدق و حواریون او در تاریخ ایران است. عده ای با توسل و تمسک به دماگوژی و پوپولیسمِ افراطی،"مسئله نفت"را به عنوان یک مورد کاملاً تخصصی و مبتنی بر مباحث کارشناسی، نخواستند و نتوانستند فارغ از سو گیری های سطحی ایدئولوژیک و سیاسی، به مثابه یک"مسئله ملی"، از اواسط دهه ی ۲۰ به بعد در تاریخ ایران، با توجه به منافع حقیقی و واقع گرایانه ی ایران و ایرانیان حل کنند، و بر همین اساس با بدل کردن این مسئله به یک مشکل در تاریخ ایران، با ویرانگری های اساسی در ساحت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی کشور، تنها برای پیش بردن آرمان گرایی های بی مبنا و بی روشِ خود، ماجرای مذکور را به"میان توده ها"بردند تا تمامی"مسئله نفت"را خلاصه کنند در"رابطه استعماری و شناخت امپریالیزم". و این لب لبابِ میراث مصدق و حواریون او از جمله بیژن جزنی بود، که حتی امروز پس از گذشت بیش از نیم سده، بحث درباره وقایع مرداد ۳۲ و"مسئله نفت"، قدمی از"میان توده ها"به مثابه"مبارزه دکتر مصدق با استعمار و امپریالیسم" فراتر نگذاشته است.

امثال بیژن جزنی از قضا بر اساس همان آلودگی ها به"تئوری انقلابی"،"از خدا دولت این غم به دعا خواسته بودند"که"مسئله نفت"بدل به"مشکل نفت"شود تا با گِل آلود شدن هرچه بیشترِ رودخانه ی فضای سیاسی ایران، بتوانند به ماهی گیری های بلشویستی بپردازند.

اما شوخی روزگار را بنگرید! آن جا که، همان محمد مصدق که با"بردن مسئله نفت به میان توده ها باعث تکامل شناخت آن ها نسبت به امپریالیسم"شده بود، خود، به باور جزنی، این گونه در خم نخستِ کوچه ی"شناخت امپریالیسم"درمانده بود « مصدق در شناخت درست امپریالیزم امریکا و نقش آن دچار اشتباه شد و خیلی دیر به نقش غداربند این جانی اِولیه خود در مبارزه نفت پی برد». به دیگر بیان؛ جزنی رسالت تاریخی"رهبران"را، تنها، "به میان توده ها بردن مسائل"می داند و بس، حال آن که، خودِ "رهبران"، اگر درباره همان مسائلِ افکنده در میان توده ها، در جهل و خطا به سر ببرند یا نبرند نیز چندان در"تئوری انقلابی"جزنی خللی ایجاد نمی کند، به هر حال "مسئله"است و نمی شود آن را"به میان توده ها نبرد".

نمونه ای از همین"مسائل را به میان توده ها بردن"، که با این گونه مبانی از جانب محمد مصدق انجام می گرفت « ای مردم! هرجا ملت است، آنجا مجلس است»، در انتقادی که جمال امامی، به عنوان یکی از حامیان مصدق برای رسیدن به نخست وزیری، نسبت به او در صحن

مجلس مطرح می کند، بر پیشانی تاریخ سیاسی ایران ثبت است « دولت مداری به سیاست خیابانی نزول کرده است. چنین به نظر می رسد که این کشور چیزی بهتر از برگزاری تظاهرات خیابانی ندارد... این نخست وزیر است یا هوچی یا انقلابی؟ کدام نخست وزیر این حرف را می زند که من می روم با مردم حرف می زنم... می دانستم که هوچی است ولی جاه طلبی او را اینقدر نمی دانستم. من اینقدر فرض نمی کردم یک پیرمرد هفتاد و چند ساله ای که همیشه تمارض می کند، مردم را فریب دهد... او که شما را نماینده نمی داند. چاقوکشهای جلوی مجلس را نماینده می داند... دکتر مصدق هم یکی از آن امراض است که خدا برای ایران فرستاده است».

البته این"بردن مسائل به میان توده ها"را محمد مصدق تا آن جا ادامه داد که کشور در مرداد ۳۲ به آشوب و پرتگاه ویرانی کشیده شد. اما آن جا و آن گاه که همان محمد مصدق با مشاهده ی اثرات و ثمرات دماگوژی و پوپولیسم و آرمان گرایی های بی روش، آن گونه که"رفیق جزنی" انتظار داشت بر اساس"خصائل بورژوائی"به سمت و سوی"انقلاب"نرفت، پیش از یکی از آخرین "غش ها"در تاریخ سیاسی ایران، به عنوان"قهرمان ملی"، خطاب به پسرش گفت « می خواهم ببینم[شاه]حالا که مرا عزل کرده کجا گذاشته رفته؟ چکار کنم؟ مملکت را دست چه کسی بسپارم؟».

جزنی این خطای مصدق را نمی بخشد و از این منظر، بارها او را تخطئه می کند که چرا"کشور را به دست رفقای انقلابی نسپرده"است. اما همان گونه که اشاره شد، با گِل آلود شدن آب این رودخانه بود که امثال او توانستند بر مسند"تئوریسین انقلاب"بنشینند. جزنی که شعار اصلی اردوگاه "چپ های انقلابی"را در راستای برجسته سازی"دیکتاتوری شاه"،«مرگ بر دیکتاتوری فاشیستی شاه و حامیان امپریالیست او» می داند، خود بر این نکته تأکید می کند که شاه پس از ۲۸ مرداد ۳۲ بود که سلطه و سیطره ی گسترده ای پیدا کرد بر تمامی مسائل و موارد در کشور « دیکتاتوری فردی شاه همه ی مراجع دیگر را به تصرف خود در آورد... شاه در کوچکترین امور شخصاً دخالت می کند، خواه این امر کاشتن فلان نوع درخت در کویر باشد، یا خرید فلان کالا از فلان شرکت خارجی». اما در این جا، پرسش مبنایی این بود که چرا شاه ایران پس از ۲۸ مرداد ۳۲ با توجه به تأییدِ جزنی، به این مشی متوسل شد و گام در مسیر این نوع"دیکتاتوری"دامن گستر نهاد؟

بدون ذره ای تردید"رفیق تئوریسین"، هرگز نمی پذیرد که از قضا، این نوع"دیکتاتوری شاه"، یکی از تالی فاسدهای همان مشی"انقلابی"و دماگوژیستی و آرمان گرایی های بی روشِ اردوگاه"چپ ایرانی"و"جبهه ملی"بود. پیوندِ ویرانگرِ "رفقا"و"ملیّون"(کذا) در آن دوران بود که به بی اعتمادی شاه به نخست وزیرانِ پس از مصدق دامن زد و به یاوه های عده ای چاپلوس در دربار، خطاب به شاه، درباره ی"اثباتِ لزومِ توی سر

ایرانی زدن"برای پیش برد امور، مشروعیت بخشید. و صد البته که نادانی و گمراهیِ محمدرضا پهلوی نیز در این میان، کاملاً موثر واقع شد تا در روزگارِ بحران، اقدام به اتخاذ تصمیماتِ بی بنیاد نماید.

اما در روایت آلوده به ایدئولوژی جزنی که به عنوان"تئوری انقلابی"مطرح می شود، جایی برای پرداختن و در نظر داشتن مجموعه ای از علل و دلایل در"دیکتاتور شدن شاه"وجود ندارد، و همان گونه که اشاره شد، این نوع"دیکتاتوری"چون مائده ای آسمانی بر خوان"چپ ایرانی"قرار گرفت تا پس از آن، هر گونه خطا و جفا و دغا از جانب ایشان، با مبنای علّیِ "استبداد شاه"، توجیه و به مثابه لکه های ننگی تاریخی از دامن"رفقا"به سهولت پاک شود. در ادامه نیز جزنی با بررسی کارنامه ی"جبهه ملی"پس از مرداد ۳۲ می نویسد « احزاب و جریانهای جبهه ملی ظاهرا تا سال ۳۶ نام نهضت مقاومت را حفظ کردند ولی واقعیت این بود که در مجموع فعالیت احزاب و خود نهضت مقاومت جز دیدارهای دوستانه و محفلی و انتشار گاه و بیگاه اعلامیه چیز دیگری نبود. در واقع پس از سال ۳۳ تا تابستان سال ۳۹ جبهه ملی فعالیتی نداشت».

مراد جزنی از تابستان ۳۹ توجه به ماجرای"میتینگ جلالیه"است. چرا که در بخش دیگری از مجموعه آثارش به وضوح این نکته را مطرح می کند که «کوشش در راه وسعت بخشیدن به فعالیتهای جبهه ملی که از همان تابستان ۳۹ در مسئله میتینگ جلالیه شروع شده و در تمام طول حیات

جبهه ملی دوم ادامه یافت». این در حالی است که"میتینگ جلالیه"در اردیبهشت ۱۳۴۰ و در ابتدای دولت علی امینی و در راستای گشایشی که در فضای سیاسی ایران ایجاد شده بود، برگزار شد. اما کسانی چون شاپور بختیار در سخنرانی تاریخی خود در"میتینگ جلالیه"، با بی تدبیری و خطایی تأثیرگذار، باعث شدند تا نه تنها درهای نیمه بازِ فضای سیاسی ایران بار دیگر بسته شود، بلکه با مشی کاملاً غلط"جبهه ملی"در برابر دولت امینی، میدان، تا حداکثر ممکن برای مشروعیت بخشی به"تئوری انقلابی"جزنی و ظهور و بروز مشی مسلحانه فراهم شود.

شاه در ابتدای دهه ی ۴۰ بارها با مباحثی پیرامون بازگشت"جبهه ملی"به عرصه ی سیاسی مواجه شده بود. در یکی از این موارد، شاه به وضوح درباره همین موضوع به سفیر امریکا اعلام می کند «کمونیست ها در صفوف جبهه ملی نفوذ کرده اند». این نظر شاه را عده ای تنها از منظرِتکراری و مندرسِ "برجسته کردن خطر کمونیسم در راستای گرفتن حمایت بیشتر از امریکا" از جانب شاه ارزیابی کرده اند. اما از دیگر سو، شاپور بختیار به وضوح بر این نکته تأکید می کند که در آن دوران مانع ورود"توده ای ها"به صفوف"جبهه ملی"می شده، به این علت که"بهانه ای برای سرکوب جبهه ملی به شاه داده نشود"، و بر همین اساس، همان گونه که پیش از این اشاره شد، بختیار به وضوح ممانعت از ورود بیژن جزنی به کنگره"جبهه ملی"را تأیید می کند.

اما این تمام ماجرا نیست و در راستای تأیید ادعای مذکور از جانب شاه درباره"نفوذ کمونیست ها در جبهه ملی"، جزنی نیز آشکارا در آثار خود این موضوع را تأیید کرده و ضمن تأکید بر وجود "گروه های مخفی کمونیست"در"جبهه ملی"، می نویسد « ...عناصر و نیروهای آگاه مارکسیست در پیرامون و درون جبهه ملی فعالیت می کردند».

جزنی درباره مواجهه"جبهه ملی"با دولت امینی نیز با تقسیمِ "جبهه ملی"به دو جناحِ چپ و راست، جناح راست به زعامت الهیار صالح را مانند علی امینی، سرسپرده به امریکا می داند، و جناح چپ را نیز دارای"تقاضاهایی مثبت و نه انقلابی"می داند که« قادر نبود مردم را به مبارزه سازمان یافته و موثر کشانده و حرکت فزاینده و تکامل یابنده ای را در جهت یک جنبش رهائی بخش آغاز کند».

درباره"عاملِ امریکا بودنِ " الهیار صالح، بازهم فرض را بر این می گیریم که جزنی نمی داند شاه شخصاً پیش از وقایع مرداد ۳۲ به صالح پیشنهاد نخست وزیری ارائه کرد که با مخالفت او مواجه شد، و پس از مرداد ۳۲ نیز صالح به عنوان نماینده مردم کاشان راهی مجلس شد. و از قضا اتهام "عامل امریکا"بودن، به این علت از جانب"رفیق جزنی"علیه صالح مطرح می شود که او پس از مرداد ۳۲ به جای در دست گرفتن اسلحه در برابر"حکومت کودتا"، پا به"مجلس کودتا"نهاده بود. در این جا، پرسش این است که در دوران"جبهه ملی دوم"، اگر فعالیت سیاسی و راه یابی

به مجلس و تلاش برای مشارکت در"قدرت"، تا این اندازه در باور جزنی مذموم و ناپسند بود، پس چرا او وقتی از درهای"جبهه ملی"به بیرون رانده می شد از پنجره به درون باز می گشت؟ "رفقای"معتقد به"میهن پرولتاریا"، در حجاب"ملی گرایی"بر آن بودند که به عنوان"کمونیست های مخفی"وارد عرصه سیاسی کشور شوند، اما در عین حال، تیغ توهین و تهمت بر اکابر و اعاظم همان اردوگاه"ملیّون"می کشیدند که چرا وارد بازیِ "حکومت کودتا"شده اند!

این نوع سلوک مسموم سیاسی و این حجم از سست سیرتی ها بود که وقتی در مواجهه با نمونه ای چون مبارزه ی دولت امینی بر علیه فساد در کشور قرار می گرفت، ابتدا این گونه به شرح ماجرا می پرداخت « چند ماه پس از نخست وزیری امینی پنج تن از امرای ارتش به اتهام سوء استفاده از اموال دولتی، تحت تعقیب قرار گرفتند. این پنج نفر عبارت بودند از سپهبد کیا، علوی مقدم، سرلشکر ضرغام، سرتیپ آجودانی... بازداشت این عده تحت عنوان سواستفاده مالی انجام میگرفت. یکماه بعد سپهبد آزموده دادستان مخوف ارتش بازداشت شد که این حمله متوجه دیکتاتوری نظامی میشد نه شخص آزموده. بازداشت ها و از بین بردن حیثیت امرای ارتش کم و بیش ادامه یافت. بعدها ارتشبد هدایت و سرلشکر دفتری، سپهبد وثوق و دیگران نیز بازداشت و محاکمه شدند».

پس از آن و در ادامه،"رفیق جزنی"در مواجهه با این سیمایی که از مبارزه ی دولت امینی با فساد در سطح وسیع و تا حداکثر ممکن مربوط به مقامات ارشد کشور، ترسیم می کند، دو راه پیش رو دارد؛ نخست این که اقدام به تأیید این مشی دولت امینی نموده و به حمایت از آن برخیزد، و دیگر این که در مقام عدم برجسته سازی نکات مثبت دولتِ ایران، سکوت کند. اما او راه سومی در پیش می گیرد و با معجونی از خباثت و دنائت، این گونه، خاک در چشم حقیقت می افکند «نتیجه این حرکات اصلاح اداری نبود. هدف اول خنثی کردن نفوذ این عده به مثابه نمایندگان فئودالیزم در ارتش و هدف بعدی خارج کردن ارتش از زیر کنترل امرای طرفدار انگلستان بود. امریکا که ارتش را بچشم پایگاه آینده خود میدید میبایست امرای کهنه کار را با این اعمال مرعوب کرده اغلب آنها را برکنار نموده و به بقیه بفهماند که باد از کدام سو میوزد».

و شگفتا که جزنی علیرغم این گونه مواجهه با"اصلاحات امینی"، آن جا و آن گاه که بر آن است تا بر اساس"تئوری انقلابیِ"خود، به تخطئه ی فعالیت سیاسی"جبهه ملی"در میدان"حکومت کودتا"بپردازد، می نویسد « در تضاد دربار و امینی میبایست عملا از امینی حمایت میشد تا زمینه های رشد جنبش حفظ شود و گسترش یابد. سقوط امینی عملا به معنی بازگشت دیکتاتوری بود». او در ادامه حتی"مرتجعین جبهه ملی"را متهم به"زد و بند و همکاری با مخالفان امینی"می کند، در حالی که از اصل و اساس در نظرات او نه تنها اعتقاد و التزامی به اعتبارِ "تضاد میان دربار و

امینی"یافت نمی شود، بلکه جزنی در تناقض آشکار دیگری، در بخشی از مجموعه آثارش دقیقاً ماجرای نوع مواجهه"جبهه ملی"با"تضاد میان دربار و امینی"را این گونه روایت می کند «جبهه ملی در آغاز شروع فوری انتخابات را از امینی خواست... ولی بعد رهبری جبهه در کشمکش دربار و امینی ناچار شد از فشار خود به امینی دست بردارد و از اولتیماتوم خود صرف نظر کند. این نشان دهنده ی این واقعیت بود که جبهه ملی بین امینی یا اقبال و امامی تفاوت میگذارد و در تضاد دو جناح عملا طرفدار امینی است».

و در نهایت، جزنی با معرفی"جبهه ملی"به عنوان یک طیف سیاسی "غیرانقلابی"، میراث مصدق را نیز از همین منظر در جوار میراث حزب توده قرار می دهد«جریانهای سنتی یعنی جبهه ملی و حزب توده در برابر تهاجم دیکتاتوری سیاست تسلیم طلبانه ای پیش گرفتند». و به عبارت دیگر، عدم در پیش گرفتن مشی"انقلابی"از جانب"جبهه ملی"در مواجهه با حکومت پهلوی دوم، و تسلیم طلبی و انفعال آن در برابر"دیکتاتوری"، باعث تحکیم یکی دیگر از بنیان های"تئوری انقلابی جزنی"می شود که خود مبتنی بود بر برجسته سازی این نکته؛ که تجربه ی حزب توده و "جبهه ملی"نشان می دهد که هرگونه مشی غیرمسلحانه در برابر این حکومت راه به جایی نخواهد برد.

اما در سوی دیگرِ جامعه ایران و طیف مبارزان سیاسی علیه حکومت پهلوی دوم، نیروهای "مذهبی"قرار داشتند.

جزنی این طیف را متشکل از دو گروه عمده می داند. گروه نخست؛ مسلمانان مبارز علیه حکومت هستند و گروه دوم؛"مارکسیست های اسلامی". درباره گروه نخست، جزنی بر آن است تا با برجسته سازی افراد و نیروهایی در این گروه که به علل متعدد و متنوع در مسیر مبارزه با حکومت ِوقت قرار گرفته اند، از شرایطی که این ها در راستای خروش توده ها و"انقلابی"شدن شرایط جامعه ایجاد می کنند از منظر تاکتیک و یا استراتژی بهره برداری کند.

بر همین اساس است که او در ابتدای دهه ی ۵۰ بارها و بارها در مجموعه آثار خود به بررسی نقش آیت الله خمینی به عنوان یکی از مهم ترین چهره ها در گروه نخست می پردازد. در تحلیل وقایع خرداد ۱۳۴۲، جزنی درباره نقش روحانیون بر این باور است که «روحانیون روی قشرهای بازاری و کسبه مثل همیشه نفوذ مذهبی داشتند ولی اینبار موضع آنها با موضع طبقاتی بقایای بورژوازی ملی و قشرهای وسیع خرده بورژوازی همراه و هم جهت شده بود و این نفوذ مذهبی میتوانست نیروهای زیادی را به حرکت درآورد». عامل اصلی در اجرای این گونه"نقش روحانیون"، کسانی چون آیت الله خمینی بودند که به باور جزنی"روحانیون مترقی"بودند و پس از خرداد ۴۲ تنها از موضع اعتراض به

توابع"اصلاحات ارضی"به مخالفت با حکومت نپرداختند، بلکه «جناح مترقی روحانیت به شعار ضد دیکتاتوری شعارهای ضدامپریالیستی را افزود». چهره ی شاخص این جناح، پس از درگذشت آیت الله بروجردی، مورد تأیید و حمایت"جناح های سیاسی مترقیِ مذهبی" نیز قرار داشت « در فروردین سال ۴۱ بروجردی فوت کرد... از همان روز مبارزه برای تعیین مرجع تقلید شروع شد... جناح های سیاسی مترقی که تمایلات مذهبی داشتند از خمینی حمایت میکردند و با او ارتباط برقرار کردند». جزنی در بخشی دیگری از مجموعه آثار خود،"تمایلات ترقی خواهانه ی خمینی"را ذیل سیر تاریخی"خرده بورژوازی ملی"قرار داده و می نویسد « بورژوازی ملی در ایران یک سنت مبارزه ضد استعماری یک قرنی دارد. با اولین بارقه های تمایلات ترقی خواهانه در صدرات میرزا تقی خان امیرکبیر آغاز شده و تا جبهه ملی و سرانجام مبارزه جویی خمینی ادامه یافته است. ایدئولوژی بورژوازی ملی به صورت ناسیونالیزم ضدامپریالیستی و اسلام نو شده ی مبارزه جو، طی یک قرن بر جنبش ضداستعماری حاکم بوده است و هم اکنون نیز علی رغم ضعف بی سابقه بورژوازی ملی از زمینه مساعد در جامعه برخوردار است».

پیش از این اشاره کردیم که در*"تئوری انقلابی"* جزنی، گشودن درهای همکاری و همراهی با "خرده بورژوازی رادیکال"از الزامات داغ شدن کوره ی"انقلاب"به شمار می رود، در این جا، جزنی استفاده ی"خرده بورژوازی رادیکال"از همان"اسلام نو شده ی مبارزه جو"را نیز این گونه

تأیید می کند «خرده بورژوازی رادیکال در هر جا که مذهب زمینه ای مساعد داشته است این سنت بورژوازی ملی را پذیرفته است که از آن مایه بگیرد و قشرهای مذهبی را با این نشانه طبقاتی به دنبال خود بکشد». اما حال که"خرده بورژوازی رادیکال"با مذهب، چنین می کند، باید دریافت که"رفیق جزنی"به عنوان"پیشاهنگ انقلابی طبقه کارگر"، آیا دارای مشی متفاوتی نسبت به "خرده بورژوازی رادیکال"است؟

پاسخ جزنی روشن و آشکار است. او از موضع"تاکتیک"بر این باور است که« اصولاً بکارگرفتن تاکتیکهای مذهبی مستلزم اعتقاد به مذهب نیست. بعبارت دیگر ممکن است عناصر غیرمذهبی نیز برای تدارک انقلاب و به حرکت درآوردن توده ها بفکر استفاده از تاکتیک های مذهبی بیفتند». اما در*"تئوری انقلابی" جزنی* ،–سوء–استفاده از مذهب، در راستای رسیدن به سرمنزل مقصود یعنی"انقلاب"، با آشفتگی و عدم انسجام نظری آمیخته می شود. جزنی از یک سو توسل و تمسک به تاکتیک های مذهبی در مبارزه"انقلابی"را زیان بار و بی اعتبار می داند اما از دیگر سو، با مبانی جالب توجهی به تأیید تلویحی ِبهره برداری از تاکتیک های مذهبی می پردازد.

جزنی در ابتدا به وضوح اعلام می کند« ما کوشش خواهیم کرد احساسات مذهبی توده ها را جریحه دار نکنیم و به عبارت دیگر در مبارزه با مذهب دچار چپ روی نشویم...». اما این تمام ِماجرا نیست، چرا که به

باور جزنی،"جریحه دار کردن احساسات مذهبی توده ها"فقط از موضع تاکتیک "کار امروز"ما نیست، در حالی که او به وضوح در ادامه، در پیش گرفتن این نوع مواجهه با مذهب و مذهبیون را"کار فردا"می داند."فردا"نیز در آثار او معنایی جز دوران"پس از انقلاب"ندارد.

بر این اساس، شوخی روزگار را بنگرید که"رفقای چریک"، در"تئوری انقلابی"بر آن بودند تا سوار بر مرکب ِمذهب، از دروازه های انقلاب بگذرند و پس از این گذر، آن مرکب را منکوب نمایند. در حالی که این طیفِ"انقلابیون مذهبی"بودند که این سیاست را پیش از"انقلاب"در راستای– سوء–استفاده از"مارکسیسم"در نظر داشتند، و در"فردا"یی که جزنی را مجال مشاهده آن نبود، در برابر "رفقای انقلابی"به اجرای"انقلابی"آن از موضع حفاظت و حراست از"انقلاب اسلامی"پرداختند.

اما در نهایت، او از همان موضع تاکتیک، بهره گیری از مذهب و همراهی با"انقلابیون مذهبی"را در گرو"مقابله ایشان با دستگاه حاکمه"می داند و به این معنی توسل و تمسک به تاکتیک های مذهبی در مبارزه ی"انقلابی"را تأیید می کند « ما حتی به احساسات مذهبی توده احترام میگذاریم و به آن به کلی بی اعتنا نخواهیم بود و در حالیکه بی آنکه براستی ضروری باشد دست به تظاهر ضد مذهبی نخواهیم زد. سعی خواهیم کرد مراجع مرتجع مذهبی را در انظار توده ها بی اعتبار سازیم تا

ضربه هایی که بر ما وارد خواهند آورد هرچه کمتر اثر داشته باشد... ولی مادامی که این مراجع در مقابل دستگاه حاکمه قرار دارند و علیه ما وارد عمل نشده اند از هماهنگی با آنها ابائی نخواهیم داشت».

بنابراین، به همان نسبت که"خرده بورژوازی رادیکال"به نوعی از مذهب در راستای مبارزه ی "انقلابی"بهره می برد و"طبقه کارگر"نیز سزاست و رواست که از نیروی"خرده بورژوازی رادیکال"در همان راستا بهره گیرد،"پیشاهنگ انقلابی طبقه کارگر"نیز سزاست و رواست که به نوعی دیگر، از مذهب در راستای مبارزه"انقلابی"علیه حکومت بهره گیرد. به دیگر بیان؛"خرده بورژوازی رادیکال"از پله ی مذهب برای رسیدن به"قدرت"بهره می برد، اما"طبقه کارگر"در همین وادی از دو پله برخوردار است؛ ۱: خرده بورژوازی رادیکال ۲: مذهب.

این وجه از"تئوری انقلابی"جزنی زمینه سازِ بارزِ حداکثر تقابل و تعارض میان نیروهای مبارز علیه حکومت در"فردای پس از انقلاب"است. اما"رفیق تئوریسین"هیچ پروایی از آن نوع تقابل و تعارضِ محتوم ندارد، چرا که از دست افزاری برای"فردای پس از انقلاب"برخوردار است که به مدد آن می توان به سرکوب تمامی منتقدان و مخالفان و تسلطِ کامل بر فضای سیاسی جامعه پرداخت، دست افزاری ایدئولوژیک به نام ؛"دیکتاتوری پرولتاریا".

در بخش های آتی به بررسی مبانی ایدئولوژیک این دست افزار "انقلابی"خواهیم پرداخت. اما جزنی نه تنها در اندیشه ی استفاده از قابلیت های نقش آفرینی آیت الله خمینی در فرآیند مبارزه ی "انقلابی"علیه حکومت ِوقت است، بلکه علیرغم حمله و هجمه ای که علیه طیف"روحانیون مرتجع" مطرح می کند، به وضوح یکی از وظایف"پیشاهنگ انقلابی"را بهره گیری از همان "مرتجعین"در راستای"انقلاب"می داند « رسالت تاریخی نیروهای پیشرو در حال حاضر این است که از نیروها و امکاناتی که در امروز بر ضد دیکتاتوری بسیج شده است برای بسیج نیروهای خلق بهره برگیرند. باید از روشنفکران و خرده بورژوازی همراه با هر عامل دیگر ضد دیکتاتوری، خواه مترقی، خواه مرتجع، برای بسیج زحمتکشان یعنی نیروی عمده انقلاب دموکراتیک توده ای، استفاده کنیم».

این نوع"استفاده از هر عامل ضد دیکتاتوری"در راستای"بسیج زحمتکشان یعنی نیروی عمده انقلاب"، همان گونه که اشاره شد تنها در پرتو"دیکتاتوری پرولتاریا"در"فردای پس از انقلاب" می توانست جایی و پایی در*"تئوری انقلابی"* جزنی داشته باشد و او البته به آشکارترین شکل بر این نکته نیز تأکید می کند. جزنی در ابتدا برای توجیه این وجه از تئوری خود، به نمونه ی"انقلاب اکتبر"در روسیه تمسک می جوید که آیتی مبرهن در اثبات جهل مرکب او نسبت به نظرات لنین و شرایط آن"انقلاب" است. جزنی می نویسد « لنین در سالهای پیش از انقلاب

۱۹۰۵ – ۱۹۰۷ تاکید میکرد که بورژوازی روس علی رغم نقش استثمارگرانه او، از آنجا که بخاطر دموکراسی بورژوازی در مقابل تزاریسم قرار دارد بخشی از"خلق"به شمار میرود. مبارزه بورژوازی و خرده بورژوازی زیر رهبری او بر ضد تزاریسم اهمیت زیادی در نابودی تزاریسم داشت. سرانجام تزاریسم در انقلاب فوریه سقوط کرد و راه برای انقلاب اکتبر برهبری طبقه کارگر (حزب بلشویک) فراهم گشت».

هرچند در بخش های آتی در بررسی نظرات عده ای از اهالی اردوگاه"چپ ایرانی"که از درِمخالفت با آراء لنین و لنینیسم وارد شدند، به تفصیل به بررسی دیدگاه های لنین درباره"انقلاب"و "حزب"خواهیم پرداخت، اما در این جا، تنها به این نکته اشاره می کنیم که ؛"رفیق ِمارکسیست لنینیست"نمی دانست که آن چه به عنوان"انقلاب اکتبر"در روسیه به وقوع پیوست، ارتباطی با "رهبری طبقه کارگر"که او را معادل ِ"حزب بلشویک"می گیرد، نداشت. و از دیگر سو، نقش "بورژوازی روس"در آن"انقلاب"به عنوان بخشی از"خلق"نیز، محصول چیزی جز جهالت جزنی درباره مبانی مسئله ای که خود مطرح می کند نیست، چرا که همان حزب بلشویک که جزنی او را معادل"طبقه کارگرِ رهبر انقلاب"می گیرد، علیرغم تمامی اختلافات ِبنیادینی که با طیف منشویک داشت، در این نقطه و نکته با آن ها همراه می شد که در روسیه، خبر و اثری از آن چه مارکس"انقلاب سوسیالیستی"می نامید، نخواهد بود، و بر این اساس باید در کشوری چون روسیه که به باور لنین « کشوری دهقانی و از عقب

مانده ترین کشورهای اروپایی است»،"انقلابی"بر علیه"فئودالیسم"، نه بر اساس"آگاهی طبقاتیِ"بورژوازی، بلکه بر اساس تزریق ِ"آگاهی طبقاتی" به پرولتاریایی که دارای"آگاهی تاریخی"است انجام پذیرد.در این جا،جزنی بر"نقش استثمارگرایانه بورژوازی روس"نیز تأکید می کند، در حالی که تضاد طبقاتی میان"فئودالیسم و بورژوازی"از اصل و اساس متفاوت است با تضاد طبقاتی میان"بورژوازی و پرولتاریا"، و اهمیت این تفاوت در "کشوری دهقانی"چون روسیه ی ابتدای سده ی بیستم آشکار می شود که هنوز مناسبات فئودالی ِغالب، نقشی تعیین کننده در نوع"انقلاب"ایفا می کند.

بر این اساس، استفاده از"بورژوازی ِاستثمارگر"به عنوان"خلق ِانقلابی"در راستای مبارزه با تزاریسم، چیزی است، و نقش آفرینی"بورژوازی"در شرایطی که از جانب"فئودالیسم"مورد استثمار قرار ندارد، به عنوان"طبقه ای انقلابی"، چیزی دیگر.

و باز هم بر همین اساس بود که علیرغم آن وجه اشتراک و تشابه نظرات منشویک ها و بلشویک ها درباره"انقلاب روسیه"، این نکته ی مهم به عنوان مبنای اختلاف مطرح می شد که؛ منشویک ها بر این باور بودند که پس از وقوع"انقلاب"، این بورژوازی است که باید در راستای انجام و ایفای"نقش تاریخی خود"به قدرت برسد و در واقع"انقلاب محتوم"از نوع بورژوا–دموکراتیک خواهد بود، در حالی که بلشویک ها به زعامت

لنین در برابر تئوری های امثال پلخانف و مارتوف، بر نقش آفرینی"سرمایه داری دولتی"پس از"انقلاب"تأکید می کردند.

اما در ادامه، جزنی به نمونه ای بهتر و مناسب تر دست می یابد در راستای انطباق شرایط ِرسیدن به"انقلاب"از منظر ِبهره گیری از طبقات و قشرهای و گروه های دیگر،"خواه مترقی و خواه مرتجع". این نمونه را جزنی این گونه معرفی می کند « تجربه کوبا در این مورد از گویائی درخشانی برخوردار است. در کوبا، دیکتاتوری باتیستا، دیکتاتوری فردی نظامی بود. سیستم اجتماعی–اقتصادی در کوبا شباهت زیادی به ایران امروز داشت... در این شرایط جنبش انقلابی حرکت خود را از مبارزه با دیکتاتوری شروع کرد. این مبارزه شکل مسلحانه بخود گرفت و در پروسه تکاملی خود به سقوط تمام سیستم منجر شد حتی تا آخرین روز پیروزی برنامه انقلاب دموکراتیک توده اعلام نشد. انقلاب از فاصله سقوط باتیستا تا انشعاب در نیروها و درگیری با امپریالیسم امریکا و مصادره سرمایه های خارجی و سرانجام تهاجم خلیج خوکها ماهیت دموکراتیک خود را آشکار ساخت. اگر استتار هدف های نهائی انقلاب یک ضرورت تاکتیکی برای اغفال امپریالیسم امریکا بود ولی آغاز مبارزه از مبارزه با دیکتاتوری و تکامل آن تا انقلاب دموکراتیک یک ضرورت تاریخی و در رابطه با موقعیت اجتماعی–اقتصادی و سیاسی کوبا به شمار میرود».

یکسان و حتی مشابه دانستنِ شرایط کوبا و ایران، و طرح"تئوری انقلابی"بر مبنای آن را تنها می توان حوالت به حکایتی از شمس تبریزی داد درباره"کسی که صفت ماهی می کرد"، اما آن چه در این جا در انبان تئوریک جزنی مستور نمی ماند، چیزی نیست جز این جمله ؛"استتار هدف های نهایی انقلاب". این"استتار"، معنا و مبنای همان همراه شدن با نیروهای"مترقی و مرتجع"در راستای مشی"انقلابی"در برابر حکومتِ وقت است. اما آن چه به عنوان"هدف نهایی انقلاب "، مورد"استتار"قرار گرفته را در"فردای پس از انقلاب"، با چه پشتوانه ای می توان آشکار کرد؟ پاسخ ِجزنی"تاب مستوری ندارد". « ماهیت نیروهائی که با کاسترو در مبارزه بر ضد باتیستا شرکت کردند و سپس از او جدا شدند تا آنجا که هسته اصلی مهاجران ضد انقلابی را تشکیل دادند چه بود؟ آیا آنها نیروهائی نبودند که بر ضد دیکتاتوری جنگیده بودند ولی حاضر به پذیرفتن دیکتاتوری خلق نبودند؟».

جزنی مطلقاً نسبت به مبانی و مشخصات و مختصات"انقلاب کوبا"و نیروهای انقلابی ِسرکوب شده پس از آن"انقلاب"، توسط"رفیق چگوارا"و سایر"رفقا"، در جهل مرکب سیر می کند. در بخش های آتی در بررسی"افسانه ی کوبا"در اردوگاه"چپ ایرانی"، علل و دلایل این جهل را نشان خواهیم داد. اما در این جا، جزنی آشکارا بر این باور است که در دوران مبارزه ی پیش از پیروزی"انقلاب"، باید به"استتار هدف های نهایی انقلاب"پرداخت تا بر این اساس بتوانیم از نیروهای"مترقی

و مرتجع"در راستای اهدافمان بهره ببریم، اما در"فردای پس از انقلاب"، با هر کدام از این نیروها که حاضر به پذیرشِ "دیکتاتوری خلق" نبودند، باید همان کرد که"رفیق چگوارا"درلاکابانا کرد و در تاریخ برای اهل خبرت و عبرت ثبت شد و از جانب"رفقا"مورد"استتار" قرار گرفت.

جزنی مبنای همراهی با این افراد و گروه ها را"ضرورت تاریخی"می داند و می نویسد « ضروری نیست ما با عوامل و نیروهای ارتجاعی که در این شرایط مخالف دیکتاتوری اند جبهه واحدی بصورت رسمی تشکیل دهیم، ضرورت تاریخی خواه نا خواه در مسیر انقلاب برای مدتی کوتاه ما را با این عوامل و نیروها"همراه"ساخته است». اما با این تأکیدِ دوباره، به موضوعِ نوع مواجهه ی جزنی با نیروهای مذهبی بازگردیم که؛ همان گونه که اشاره شد جزنی نه تنها به هیچ وجه آیت الله خمینی را یک نیروی"مرتجع"نمی دانست، بلکه معتقد به"مترقی"بودن او در اردوگاه روحانیت بود.

بسیاری از هواداران و حواریون جزنی در حدود ۴ دهه ی اخیر، بارها و بارها با استناد به جمله ای از"رفیق کبیر"، به تحسینِ آگاهی او نسبت به مسائل سیاسی ایران و جهان پرداخته، و جزنی را از معدود افراد–بل تنها کسی–دانسته اند که در ابتدای دهه ی ۵۰ به قدرت رسیدن آیت الله خمینی را پیش بینی کرده بود.

جمله ی مورد استناد این جماعت به نقل از بیژن جزنی چنین است « با این پیشینه، خمینی از محبوبیت بی سابقه ای در میان توده ها، به ویژه صاحب کاران خرده بورژوا، برخوردار است و با امکاناتی که برای فعالیت نسبتاً آزاد سیاسی در اختیار دارد، از شانس بی سابقه ای برای موفقیت برخوردار است». اما در مجموعه آثار بیژن جزنی، ما در همین مورد، با جمله ای دیگر از او مواجه هستیم که توجه و تأمل در آن، نتایج جالب توجهی را رقم خواهد زد. جزنی می نویسد « با این سوابق خمینی در میان توده بخصوص در بین قشرهای کاسبکار خرده بورژوازی از محبوبیت بی سابقه ای برخوردار است و در صورت امکان فعالیت سیاسی نسبتاً آزاد موفقیت بی سابقه ای خواهد داشت بمراتب بیش از قدرت کاشانی در جنبش ملی کردن نفت».

اندکی تأمل در مقایسه ی ساختار و ترکیب کلمات و جملات بکار گرفته شده در این دو مورد، نشان می دهد که یا بیژن جزنی با به کارگیری همان عبارات و همان ساختارِ جملات در مقطعی دیگر نظر تاریخی خود درباره سرشت و سرنوشت آیت الله خمینی را تغییر داده، و یا دستی از عالم غیب برون آمده و این گونه ناشیانه و ابلهانه این دو مورد را در مجموعه آثار جزنی تحریف کرده است. اعلام نظر دقیق و مستند در این زمینه را به"رفقای ناشرِ"آثار جزنی می سپاریم، شاید روزگاری پس از حصول فراغت از ذکر شهامت و شجاعت های بی بدیل"رفیق جزنی"،

خود نیز بر همان نهج از شهامت و شجاعت، به اظهارنظر در این زمینه بپردازند.

اما در هر دو صورت، و در هر دو مورد، نظر جزنی درباره سرشت و سرنوشت آیت الله خمینی، نه تنها یک پیش بینی داهیانه ی ِتاریخی نیست، بلکه نظری مبتنی بر یک مواجهه ی ناشیانه ی ایدئولوژیک است.

در مورد ِنخست به نقل از جزنی(یعنی جملات مورد ِاستناد"رفقا")، وضعیت خمینی در آن دوران این گونه ترسیم می شود «با امکاناتی که برای فعالیت نسبتاً آزاد سیاسی در اختیار دارد، از شانس بی سابقه ای برای موفقیت برخوردار است»، در حالی که در مورد ِدوم، وضعیت او کاملاً متفاوت از مورد ِنخست، و این گونه ترسیم می شود « در صورت امکان فعالیت سیاسی نسبتاً آزاد موفقیت بی سابقه ای خواهد داشت».

پرواضح است که آیت الله خمینی در ابتدای دهه ی۵۰ هرگز از"امکانات نسبتاً آزاد برای فعالیت سیاسی"برخوردار نبود و در ادامه نیز به این نوع امکانات دست نیافت، و علاوه بر آن، جزنی در ادامه ی"مورد دوم"، جملات بسیار مهم دیگری درباره سرشت و سرنوشت سیاسی آیت الله خمینی مطرح می کند که"رفقای"مدعی آگاهی ِبی سابقه و بی بدیل جزنی، هرگز آن جملات را مطرح و برجسته نمی کنند. جزنی می نویسد« بنابراین نقش او [خمینی] میتواند بر جنبش بخصوص آنجا که نیروی اصلی قشرهای بازاری و مذهبی است بسیار موثر باشد. لکن در شرایط

حاضر اختناق امکان چنین فعالیت های سیاسی را نمیدهد ثانیاً بازاریان و کسبه قادر به نشان دادن حرکتی انقلابی که قادر به خنثی کردن دیکتاتوری نظامی رژیم باشد، نیستند و ثالثاً قشر روحانی در حالت تدافعی بسر برده و حاکمیت رژیم را پذیرفته اند. خمینی و روحانیون وابسته به او قادر به اعمال یک نقش تعیین کننده و یا واقعاً موثر نیستند».

ورای این نوع"پیش بینی های دقیق و عمیق"از جانب"رفیق تئوریسین"، و آن نوع تحریف های آشکار"رفقای مورخ"که آثارشان در ظل و ذیل نظام جمهوری اسلامی، در راستای آشنایی دقیق و عمیق ایرانیان با صبغه و سابقه ی درخشان امثال"رفیق جزنی"، در تیراژ گسترده و چاپ های متعدد منتشر می شود، به بررسی دیدگاه های جزنی درباره گروه دوم از طیف مبارزان مذهبی، یعنی"مارکسیست های مسلمان"بپردازیم.

جزنی با تألیف جزوه ای به نام"اسلام مارکسیستی یا مارکسیسم اسلامی"، بر آن است تا موضع خود و سایر همقطارانش را در مواجهه با سازمان مجاهدین خلق در اوایل دهه ی ۵۰ مشخص و اعلام کند.

او در این جزوه، بحث خود را با تعابیر و تعاریفی کاملاً غلط درباره"علم کلام"و نسبت و تناسب میان"اسلام و مسیحیت"، آغاز می کند و در ادامه به رابطه ی میان"سوسیالیسم"و مذهب می پردازد. در این جا می نویسد « تلفیق سوسیالیزم و دین در جهان ما امر تازه ای نیست. چندین ده سال پیش با میدان گرفتن تمایلات سوسیالیستی در جامعه

های صنعتی سوسیالیزم مسیحی ظاهر شد. در سالهای اخیر نیز جریانهای سوسیالیستی دولتی در کشورهای عربی رنگ و تمایل مذهبی داشته اند. تلفیق این دو عامل ایدئولوژیک تا کنون بدین نحو بوده است که هدفهای سوسیالیستی یعنی دموکراسی اقتصادی و سیاسی را با مبانی دین خواه مسیحیت خواه اسلام منطبق میساختند. چنین سوسیالیزمی فاقد مبانی جامعه شناسی و کلیه روشهای شناخت علمی بود یعنی این سوسیالیزم منکر ماتریالیزم تاریخی و ماتریالیزم دیالکتیکی بود. مارکسیسم لنینیسم را نیز نمیپذیرفت و با آن دشمنی می ورزید، تحقق سوسیالیزم را نیز از طریق رفورم توصیه میکرد».

در این جا برای ارزیابی اعتبار نظرات جزنی درباره رابطه ی"سوسیالیسم و دین"، نیازی نیست به اشاره به تجربه ی بسیاری از احزاب سیاسی در تاریخ و نظرات و دیدگاه های کسانی چون وبر و دورکیم که جزنی نامی هم از آن ها نمی برد، بلکه تنها، توجه به این نکته، عمق فاجعه را آشکار می سازد که"رفیق جزنی"آشکارا بر این باور است که شرطِ سوسیالیست بودن، ایمان به "ماتریالیزم تاریخی و ماتریالزم دیالکتیکی"و اعتقاد به پذیرش"مارکسیسم لنینیسم"و التزام به نفی هرگونه"رفورم"است!

به عبارت دیگر؛ جزنی نمی داند که با این نوع نگرش به همان نسبت که برای نمونه کائوتسکی و پلخانف و برنشتاین و لنین و تروتسکی و ژورس، را می توان سوسیالیست دانست، تمامی این ها را نیز می توان منکر

سوسیالیسم دانست. و دیگر این که؛"سوسیالیسمی"که جزنی از صدر تا ذیل مجموعه آثارش بدان اشاراتی دارد، از اصل و اساس دارای کوچک ترین ارتباطی با "سوسیالیسم"مورد نظرِ مارکس نیست. در ادامه اشاره خواهیم کرد که او درباره این عدم ارتباطات چه عواملی را موثر و دخیل می داند.

اما در مواجهه با"مارکسیست های مسلمان"، جزنی پیش از هر گونه طرح انتقادی، بر این نکته تأکید می کند که« داشتن شناخت کامل از جانب فعالین و عناصر مبارز کمونیست به این معنی نیست که مصالح تاکتیکی جنبش را فراموش کرده و در سطح جامعه و توده ها در شرایط حاضر دست به تبلیغ و مبارزه ایدئولوژیک بر ضد مذهبیون مارکسیست بزنیم. هدف این است که این برداشتها و تعلیمات ایدئولوژیک اساساً در درون جریان مارکسیزم–لنینیزم محدود مانده و در شرایط حاضر موجب درگیری و برخورد سیاسی در درون جنبش مسلحانه نشود».

این تأکید جزنی در راستای همان"همراهی تاکتیکی"در جبهه مبارزان علیه"دیکتاتوری شاه" است که پیش از این بدان پرداختیم. اما در این جا و با این نظر آشکارِ جزنی، مشخص می شود که او حتی این همکاری را با"مارکسیست های مسلمان"نیز تأیید می کند و البته اختلافات اساسی از جمله آن طعنه ها و کنایه های فراوان شاه درباره ی چگونگی تلفیق و ترکیب مارکسیسم و اسلام را، حوالت به"فردای پس از انقلاب"با توسل

و تمسک به"دیکتاتوری پرولتاریا"، می دهد. هرچند جزنی مجال آن را نیافت تا فرجام این"محدود ماندن مباحث در درون جریان مارکسیسم – لنینیسم و موجب درگیری نشدن"را از یک سو در مواجهه"رفقای فدایی"با امثال مصطفی شعاعیان و از دیگر سو، در تصفیه های خونین درون سازمان مجاهدین خلق از منظر تقابل "مارکسیسم و اسلام"، مشاهده کند.

به دیگر بیان؛ بر خلاف ادعا و انتظار جزنی، این گونه مسائل و مباحث هرگز در درون"جبهه ای" متشکل از اهل ایدئولوژی، باقی نمی ماند، و حتی در صورت وجود و حضور امثال احمدزاده و پویان در چند سال پس از"رستاخیز سیاهکل"و حضور جزنی در خارج از زندان در همان دوران، راقم این سطور به گواه بسیاری از مواردِ تاریخی، بر این باور است که اختلافات میان"رفقا"، نه با قلم، بلکه فقط و تنها فقط، با گلوله رفع می شد و بس.

جزنی که مارکسیسم لنینیسم را در پیوند مستحکم و مستقیم با مبارزه علیه"امپریالیسم"می داند، "مارکسیست های مسلمان"را ابتدا از این منظر مورد نقد قرار می دهد که« اسلام و مذاهب مختلف آن دارای ماهیت طبیعی و درونی ضداستعماری نبوده...». اما پیش از این با استناد به آثار جزنی نشان دادیم که او امثال آیت الله خمینی را مانند میرزاتقی خان امیرکبیر از مبارزان بر علیه "استعمار"می دانست. بنابراین، یا آیت

الله خمینی مسلمان نیست، و یا وجه"ضداستعماری او"منبعث و متأثر از اسلام نیست. جزنی نکته ی دوم را مورد تأیید قرار می دهد « فقط موقعیت خاص ملل استعمار زده ی مسلمان را علتی میشماریم که جناحهائی از دستگاه روحانی را به جنبش ضد استعماری نزدیک ساخته است. این تمایلات ضد استعماری نه در شریعت محمد و نه در اعتقادات تلفیق شده با آن نهفته است و فقط ناشی از استعمارزدگی ملل و اقوام مسلمان است».

در بخش های آتی این نکته را البته مورد بررسی قرار خواهیم داد که معتقدان به"میهن پرولتاریا" و انترناسیونالیسم پرولتری و...چگونه می توانند مدعی مبارزه با"استعمار"باشند و از دیگر سو، پیش از این نشان دادیم که امثال جزنی چگونه بیرق مخالفت با"امپریالیسم"در دست می گرفتند و در عین حال شوروی را"امپریالیست"نمی دانستند!

ورای مسئله ی"استعمار"و"امپریالیسم"، نقد دیگر جزنی بر"مارکسیست های اسلامی"این است که « باید مارکسیست های مذهبی بپذیرند که ماتریالیزم دیالکتیک یعنی مبانی فلسفه مارکسیزم لنینیزم را نمیپذیرند و با آن اختلاف اساسی و حل نشدنی دارند». و در ادامه، همین نکته را از باب "ماتریالیسم تاریخی"نیز به نوعی دیگر تکرار می کند « پدیده ای بنام مذهب نمیتواند خارج از قوانین تکامل جامعه ی بشری وجود یافته و به حیات خود ادامه دهد. به عبارت دیگر مذهب نیز تابع ماتریالیزم

دیالکتیک است ولی آیا مذهبی های مارکسیست میتوانند این نحوه تلقی را بپذیرند؟ آنها معتقدند که مذهب بخصوص اسلام، خارج از دینامیزم تاریخ عمل میکند... نظر مارکسیستهای مذهبی در مورد مذهب و اسلام درست در نقطه مقابل مارکس و مارکسیست ها قرار دارد... از دیدگاه مارکسیزم، اسلام در آغاز ظهور یک عامل روبنائی از جامعه عقب مانده ی قرن ششم میلادی عربستان و دنیای اطراف آن بود...به اعتقاد مارکسیزم کوشش هائی که از چند دهه پیش برای تجدد اسلام بعمل می آید کوششهائی است که برای انطباق این مذهب با جامعه ی سرمایه داری و شرایط تازه اجتماعی و اخیراً با خصوصیت ضد امپریالیستی بورژوازی ملی در کشورهای اسلامی به عمل آید و هدفش این است که وابستگی طبقاتی اسلام و فئودالیزم را تبدیل به وابستگی سرمایه داری بخصوص بورژوازی ملی کند. در هر حال اسلام یک عامل روبنائی طبقاتی خواهد بود».

نگارش این گونه مهملات، تنها با سیانوری زیر زبان، و درک و فهم و دریافتش، تنها با بلعیدن همان سیانور امکان پذیر است و بس."رفیق تِئوریسین ِمارکسیست لنینیست"، مدعی است که آن چه به عنوان"اسلام"مطرح می کند مخالف"نظرات مارکس و مارکسیست ها"است. نخست آن که؛مگرنظرات مارکس و"مارکسیست ها"یکی است؟!برای نمونه ودرهمین موردِ مشخص ِمذهب، آیا نظرات ِمارکس، با نظرات گرامشی یکسان و همانند است؟ بنابراین، دیدگاهی می تواند کاملاً

هماهنگ با نظرات مارکس باشد اما هیچ ارتباطی با نظرات"مارکسیست ها"نداشته باشد.

دو دیگر آن که؛ نه تنها پس از مرگ مارکس، بلکه حتی از دوران حیات او تا دوران نگارش این مهملات توسط"رفیق تئوریسین"، بارها مفاهیمی چون"ماتریالیسم دیالکتیک"و"ماتریالیسم تاریخی"از جانب"مارکسیست ها"مورد نقد و تصحیح و تنقیح و حتی ابطالِ محض قرار گرفته است.

بنابراین،"رفیق کبیر"درباره کدام یک از قرائت ها نسبت به این دو مفهوم، ارائه نظر می کند؟. سه دیگر آن که؛ درباره همین دو مفهوم اخیر یعنی"ماتریالیسم دیالکتیک"و"ماتریالیسم تاریخی"، جزنی که خود را"مارکسیست لنینیست"می داند، آیا نمی دانست که نظرات مارکس و لنین کاملاً در همین عرصه با یکدیگر متفاوت است؟!

به دیگر بیان؛ مارکس درباره این دو مفهوم، نظری دارد و لنین، نظری کاملاً متفاوت. در عین حال، عده ای چون جزنی خود را"مارکسیست لنینیست"می نامند و می دانند، و دیگران را به دلیل عدم التزام به آن مفاهیم"طرد و تکفیر"می کنند، اما پرسش این است که خودِ شما که"مارکسیست لنینیست"هستید، این دو مفهوم را از منظر مارکسی می پذیرید یا از منظر لنینی؟! و البته ورای تمامی این موارد، سزاست که در راستای محکِ سطح درک و شناخت و فهم جزنی نسبت به مبانی

مارکسیسم، تمامی هواداران و حواریونش، خود را تا ابد به همین یک عبارت از او حلق آویز کنند؛ « از دیدگاه مارکسیزم...»!

در اردوگاه"مارکسیست های مسلمان"–همان گونه که به تفصیل در بخش سوم نشان خواهیم داد–از میانه ی دهه ی ۴۰ به بعد در ایران، اولویت، چیزی جز تجهیز تئوریک نیروها در راستای پراتیکِ انقلابی نبود. از همین منظر، کسانی چون مهدی بازرگان که تا بن دندان و مغز استخوان، خود را مخالف و بل، خصمِ مارکسیسم می دانستند، علیرغم کارنامه ی قطور و پربار خود در عرصه ی تئوریک، سرانجام به این علت از جانب نزدیک ترین هواداران ِجوان خود در همان مقطع تاریخی، کنار گذاشته شدند که ؛ بر اساس آثار و افکار ایشان نمی توان به مشی مسلحانه رسید.[۱]

سازمان مجاهدین خلق نیز اصولاً و اساساً نطفه ای بسته شده در رحم ِ"راه طی شده"،"بعثت و ایدئولوژی"و چند اثر دیگر بازرگان بود، اما در ادامه با توجه به همان ضرورتِ تجهیز تئوریک در راستای پراتیکِ انقلابی، سلطه و سیطره ی مارکسیسم بر سازمان، به جایی رسید که"رفقای مجاهد"، در آثار تئوریکِ خود به راهی جز انطباق جملات مارکس و لنین با آیات قرآن و احادیث نمی رفتند.

جزنی در همین راستا، به نکته ای اشاره می کند که هم در آثار تئوریک ِنخستین ِسازمان مجاهدین خلق و هم در"بیانیه ی انشعاب

ایدئولوژیک"(کذا) به صورت آشکار و برجسته موج می زند و غیرقابل انکار است.

« برای این مبارزان [مارکسیست های مسلمان] حقانیت و سودمندی اسلام نبوده است که آنها را وادار به ترکیب مارکسیزم با اسلام نموده بلکه برعکس... قبل از هرچیز ِدیگر مسلمان بوده اند و سپس بنا بر ضرورت های سیاسی مارکسیزم را مورد عنایت قرار دادند... سازمان مجاهدین خلق طی دو سال اخیر بنا بر همه گیر شدن مارکسیزم و شکست ایدئولوژی های ناسیونالیزم و مذهبی بورژوازی ملی در میدان های مهم جنبش ضدامپریالیستی جهان به مارکسیزم روی آورد...».

۱: در کتابی که درباره کارنامه مهندس بازرگان در دست انتشار دارم، و در بخش هایی از این کتاب که با عنوان "مهندسیِ یازرگان" منتشر شده است، نشان داده ام که البته این تصویر و تصورِ "رفقا" از افکار و آثار بازرگان، چندان محل اعتبار نبود و نیست.

تا این جا، روایت جزنی درباره سرشت و سرنوشت سازمان مجاهدین خلق تا اویل دهه ی ۵۰ دقیق و درست است، اما با توجه به این نکته، جزنی و بسیاری از دیگر"رفقای فدایی"نیز از منظری که جزنی در رد و طرد و نقد و نفی"رفقای مجاهد"مطرح می کند، هیچ تفاوتی با آن ها ندارند، و همان گونه که به تفصیل نشان دادیم، این جزنی است که در مجموعه آثار خود به آشکارترین شکل ممکن از یک سو صبغه و سابقه ی آغشته به همراهی با"جبهه ملیِ"خود را مطرح می کند و از دیگر سو، این مدعا را فریاد می زند که در پیش گرفتن این نوع مشی"انقلابی" از جانب ایشان، کاملاً تحت تأثیر شکست مشی منفعلانه و"غیر انقلابی"حزب توده و"جبهه ملی"بوده است.

اما در ادامه ی فقره ی پیشین، جزنی به نکته ای اشاره می کند که به نظر او، وجه تفاوتِ "رفقای فدایی"با"رفقای مجاهد"در این زمینه به شمار می رود« سازمان مجاهدین خلق... به مارکسیزم روی آورد، بی آنکه ایدئولوژی قدیمی خود را که ناسیونالیزم مذهبی است ترک کرده باشد و آنها بی آنکه توجهی به تناقضات تئوریک و عملی این دو ایدئولوژی داشته باشند سعی کرده اند شناخت مارکسیستی از جامعه را اساس کار خود قرار دهند. لکن در این شناخت همواره مذهب دخالت کرده و آنان را از داشتن یک برداشت صریح و قاطع نسبت بمسائل اجتماعی محروم کرده است».

جزنی در ادامه، این انتقاد را متوجه سازمان مجاهدین خلق می داند که « یکی از اصول بنیادی سازمان مجاهدین خلق، عضوگیری از میان افراد مذهبی است. اگر فردی واجد کلیه ی صفات مبارزه جوئی و سیاسی باشد و فقط معتقد به مذهب نبوده و آئین مذهبی بجای نیاورد بدرون این سازمان راهی ندارد». در ابتدایی ترین نوع مواجهه، البته که طرف مقابل نیز می توانست به طرح همین انتقاد از سویی دیگر بپردازد که"اگر فردی واجد کلیه ی صفات مبارزه جوئی و سیاسی باشد و فقط معتقد به مذهب بوده و آئین مذهبی بجای بیاورد به درون سازمان چریکهای فدایی خلق راهی ندارد"، چرا که به باور جزنی کسی نمی توانست هم معتقد و ملتزم به مارکسیسم لنینیسم و هم معتقد و ملتزم به"مذهب"باشد. بنابراین، این نقدِ جزنی، یا از اساس نقدی بی اعتبار است، یا این که همین نقد به سازمان متبوع او نیز وارد است. اما جزنی برای آن انتقاد، این گونه ارائه ی دلیل می کند«...روشنفکران بالفعل ترین نیروهای انقلاب در مرحله فعلی هستند. روشنفکران از انگیزه های مذهبی پیروی نمیکنند...نتیجه: مجاهدین خلق خود را از قسمت اعظم نیروهای بالفعل جامعه در مرحله فعلی محروم کرده اند».

ورای توجه به این حد و حجم از"تواضع"که جزنی، خود و سایر"رفقا"را"روشنفکر"می داند، از این انتقاد جزنی می توان به این نکته ی دارای غایت اهمیت دست یافت که عده و عُده ی "نیروهای بالفعل انقلاب"در آن دوران در چه سطحی قرار داشته است. پرواضح است که

با توجه به تعداد "رفقای فدایی"(روشنفکرانِ قوم!) می توان دریافت که نسبت و تناسب "نیروهای بالفعل انقلاب"با جمعیت ایران، رانِ موری بر خوانِ پیلان نیز نبوده است. بنابراین، در این شرایط سزاست که تکیه و تأکید"تئورسین انقلاب"بیش و پیش از اتکا به"روشنفکران"به سمت و سوی"نیروهای بالقوه ی انقلاب"باشد. در این صورت است که بازهم انتقاد جزنی نسبت به مشی سازمان مجاهدین خلق در آن دوران، کاملاً بی اعتبار است، چرا که نسبت و تناسب افرادِ "مذهبی"در جامعه ایران دهه ی ۵۰ با افراد"غیرمذهبی"باز هم چیزی جز تمثیل آن ران و آن خوان نبود.

اما دقیق ترین و مبنایی ترین نقدِ جزنی نسبت به سازمان مجاهدین خلق درباره ی مسئله ی رابطه ی سه گانه ی میان"توده ها–سازمان مجاهدین خلق–مراجع مذهبی"مطرح می شود. در این جا، جزنی دقیقاً و عمیقاً سرنوشتِ تاریخی سازمان مجاهدین خلق را در سپهر سیاسی ایران "پیش بینی"می کند. او با تأکید بر تبعیتِ برجسته ی توده ها از مراجع مذهبی در ایران، بر این نکته تأکید می کند که « این تابعیت از مذهب یک حق وتوی خرد کننده به مراجع مذهبی میدهد که هرگاه این جماعت را تکفیر کنند در رابطه آنان با توده های مذهبی یعنی کسانی را که با انگیزه مذهبی می خواستند بدنبال بکشانند اثر قاطع میگذارد. به عبارت دیگر شیشه عمر مذهبی ها در دست مراجع عالی مذهبی قرار میگیرد و هرجا که انقلاب با مصالح آنان مطابقت نکند این شیشه را بر زمین خواهد زد...

آیا چنانکه مذهبی های مارکسیست تکفیر شوند، توده ها از پی آنها خواهند آمد؟... از هم اکنون وحشت تکفیر در سیمای سازمان مجاهدین خلق دیده میشود و آنها را بر خلاف مصالح جنبش انقلابی به تک روی و محافظه کاری فرا میخواند».

این نقدِ جزنی که در ادامه بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، کاملاً به وقوع می پیوندد، البته از دیگر سو، می تواند بازهم بی اعتبار باشد، چرا که سازمان مجاهدین خلق، همان گونه که در سیر تاریخی خود در ادامه نشان داد، اصولاً و اساساً مبانی و حواشی مذهبی را به عنوان "ایدئولوژی مبارزه سیاسی"به رسمیت می شناسد و بس. به عبارت دیگر؛ اگر تا میانه ی دهه ی ۵۰ سازمان مجاهدین خلق از روحانیون، تأمین مالی می شد، پس از آن نوع"تکفیر"نیز در بدترین حالتِ ممکن درجامعه ی دارای اکثریتِ مذهبیِ ایران، بدل به نیرویی چون سازمان چریکهای فدایی خلق می شد. و البته اگر قرائت سازمان مجاهدین خلق از اسلام، منطبق و در راستای قرائتِ "مراجع مذهبی"نبود، آیا قرائتِ آیت الله خمینی دارای این انطباق با اکثر قریب به اتفاق همقطاران خود بود؟ هرگز! بنابراین، از این منظرِ مورد اشاره ی جزنی، مهم این بود که چه کسی با کدام قرائتِ مذهبی، پس از انقلاب قادر به قبضه کردن عرصه ی حاکمیت باشد. در این میان اگر آیت الله خمینی و همراهان او،"ره به مشرب مقصود بردند"، اما علت این امر قابل تقلیل و تلخیص به وجه"مرجعیت مذهبی"آیت الله خمینی نبود، و بر صحنه ی عبرت و البته حیرت، دیدیم

که دیگر"مراجع مذهبیِ"بی نصیب از آن گونه"مشی انقلابی"، چگونه بدل به هیزمی در آتشِ "انقلاب رفقا"شدند.

و در نمونه ای دیگر، در همان نیمه ی نخست دهه ی۵۰، در اردوگاه"مارکسیست های مسلمان"، کسی چون علی شریعتی اگرچه به وضوح از جانب بسیاری از"مراجع مذهبی"(غیر از آیت الله خمینی) مورد لعن و طرد و تکفیر قرار می گرفت، اما بدون تردید، از نفوذ بسیار برجسته و گسترده ای میان توده ها برخوردار بود. در این جا نیز بر اهل خبرت پوشیده نبود که، تنها داشتن پشتوانه ی"مرجعیت مذهبی"در دهه ی۵۰ در ایران نمی توانست باعث تضمینِ کامل، در راستای فراز یا فرودِ یک نیروی سیاسی باشد، بلکه همان گونه که اشاره کردیم، از قضا در شرایطی که"تضاد" در سطح سیاسیِ یک جامعه دینی، بدل به تضاد و تقابل میان"اسلام و کفر"یا"حسین و یزید" می شد، این مسلمانانِ چریک بودند که دارای قابلیتِ کسبِ قداستِ بیشتری در میان توده ها بودند، نه"چریک های مارکسیست لنینیست".

نتیجه ای که جزنی از تحلیل و تبیین جایگاه مذهب و مذهبیون در"تئوری انقلابی"خود، فربه و برجسته می کند،–سوء–استفاده از وجه ایدئولوژیک اِسلام به مثابه عاملی در راستای تشدید تضادهای درون جامعه و مرکبی برای پیش رویِ سریع تر در مسیرِ بهره برداری از تضادهای درون حاکمیت است. این عامل، تا آن جا که منطبق و هماهنگ با مشروعیت

بخشی، یا حداقل، عدم ِنفی آشکار ِمشی مسلحانه باشد، از منظر یک"ضرورت تاریخی"مورد تأیید جزنی قرار می گرفت، اما در غیر این صورت، مبنای مواجهه با آن، عبارت از این بود که « سعی خواهیم کرد مراجع مرتجع مذهبی را در انظار توده ها بی اعتبار سازیم تا ضربه هائی که بر ما وارد خواهند آورد هرچه کمتر اثر داشته باشد».

اما با توجه به مشخصات و مختصات ِسه پایگاه متفاوت در عرصه ی سیاسی ایران ِمنتهی به دهه ی۵۰، یعنی؛ ۱: حکومت پهلوی دوم ۲: نیروهای خارجی تأثیرگذار بر فضای سیاسی ایران ۳: نیروهای منتقد و مخالف نظام سیاسی حاکم بر ایران، جزنی به این نتیجه می رسد که نزدیک ترین، دقیق ترین و مطمئن ترین مسیری که"خلق"را به منزلگه"انقلاب"می رساند، در پیش گرفتن مشی مسلحانه است. به دیگر بیان تا این جا جزنی در پی تبیین مبانی مشروعیت و ضرورت ِمبارزه مسلحانه است، و در ادامه به تعیین نوع و چگونگی مشی مسلحانه می پردازد.

جزنی از آن جا که خود را مارکسیست لنینیست می داند، تا این حد نسبت به این مسئله دارای آگاهی است که در پیش گرفتن مشی مسلحانه در ایران ِدهه های۴۰ و ۵۰ برای دستیابی به "انقلابی سوسیالیستی"، و تبیین تئوریک ِآن، از منظر آراء لنین، بسیار دشوار و از منظر دیدگاه های مارکس، در مرزهای غیرممکن قرار دارد. با توجه به این نکته است که

جزنی در حالی که در دورانِ "نظریه پردازی های"او در ایران، هنوز برگی از صدها دفتر آثار مارکس و لنین و دیگر اعاظم مارکسیسم ترجمه و منتشر نشده بود، نسبت به"تحریف مارکسیسم"در ایران هشدار می دهد « امروز نیز در محافل بورژوائی غرب و تحت تاثیر آن، محافل روشنفکری محدود کشور ما، جنبش ترقیخواهانه کم و بیش آشکار است. این تمایلات نه فقط به صورت تلفیق علنی و رسمی مارکسیسم–لنینیسم با ایدئولوژی بورژوازی و برداشت های خرده بورژوازی از آن ظاهر میشود که در این صورت برای هر مارکسیست عادی قابل تشخیص است، بلکه به صورت برداشت های فرصت طلبانه از مارکسیسم آشکار میشود... عده ای از استادان جوان دانشگاه ها از پشت تریبون دانشگاه نوعی مارکسیسم را بخورد دانشجویان میدهند. در گذشته عده این قبیل افراد به دو سه تن محدود میشد اما امروز عده آنها افزایش یافته است. گرچه این پدیده دلیل نفوذ علمی مارکسیسم است اما مثل همیشه نتیجه تلفیقها و تحریفها، مارکسیسمی مسخ شده خواهد بود».

جزنی در ادامه، این جریان تحریف مارکسیسم در ایران را توطئه ای بر علیه"مارکسیسم لنینیسم انقلابی"می داند« این توطئه ایست بر علیه مارکسیسم–لنینیسم انقلابی که باید جنبش انقلابی به ریشه کن کردن آن کمر همت ببندد. در کنار این جریان کاملاً علنی و قانونی، همواره یک جریان نیمه علنی نیز وجود داشته است و آن میدان دادن بگروهها و محافل مارکسیستی سازشکار است که نه فقط هیچگاه خطری برای

دشمن بوجود نمی آورند بلکه دائم در صدد مسخ کردن مارکسیسم–لنینیسم و از کار انداختن آن هستند. در این گروهها نیز تمایل"علمی کردن"هر دو دسته که شیفته"روشهای علمی"و مدافع سرسخت"دقت و بی طرفی علمی"اند کوشش می کنند مارکسیسم را بیک تئوری بی جان، بمقداری آمار و نمودار و بیک مکتب و مشرب فلسفی مانند دیگر مکاتب فلسفه تبدیل کنند... این مارکسیسم برای توده ها، برای روشنفکران انقلابی بیگانه است و این مارکسیسم فاقد هرگونه شور انقلابی است...این مارکسیسم خصلت طبقاتی ندارد و خالی از هرگونه کینه و موضع گیری سیاسی و طبقاتی است».

همان گونه که در ابتدای این بخش مطرح شد، در کلیت ِمواجهه ی انتقادی جزنی با"دانشگاه در ایران"، خصوصاً بخشی از آن دانشگاه که متولی آموزش و تحقیق درباره"جامعه شناسی"بود، با او کاملاً همراه هستیم و ما نیز میوه ای که تحت عنوان"جامعه شناسی"بر شاخسار آن دانشگاه روییده بود را تا بُن و بنیاد فاسد و آفت بار می دانیم، اما شاهد ِعادل ِاین مدعا نیز کسی نیست جز شخص ِبیژن جزنی به عنوان یکی از محصولات همان دانشگاه. جزنی تیغ نقد بر دانشگاه های ایران می کشد که"چرا مارکسیسم بی خطر و بی کینه و غیرانقلابی"به دانشجویان به عنوان "مارکسیسم تقلبی"ارائه می کنند. معنا و مبنای این انتقادِ دانشجوی پرورش یافته در مکتب همان دانشگاه و زیر نظر اساتیدی چون غلامحسین صدیقی و سایر شرکاء، این است که برای نمونه، اگر در هر

دانشگاهی در عالم، آموزش و تحقیق درباره"فاشیسم"یا مبانی"تروریسم"مطرح شود، ملاک و محکِ اعتبار آن چیزی نیست جز این که دانشجویانی فاشیست و تروریست در پایان ترم از درهای دانشگاه به سوی جامعه روانه شوند.

باز هم بر این نکته تأکید می ورزیم که نوع مواجهه ی حکومتِ وقت در سطح کلان، و"دانشگاه در ایران"به تبع آن، با مقوله ی"مارکسیسم"، از اصل و اساس، غلط و بی اعتبار و آفت خیز بود، اما این سخنی است، و ادعای"تحریف مارکسیسم"به باور جزنی، سخنی دیگر. ورای این مسئله، نکته ی مبنایی این است که به فرض، انتقادات امثال جزنی نسبت به"تحریف مارکسیسم"در ایران درست و معتبر باشد، در این صورت، پرسش این است که آیا"مارکسیسم تحریف نشده" همان است که در آثار و گفتار و کردارِ "چپ ایرانی"ارائه و مشاهده شد؟! آیا در بساطِ حتی تنک مایه ترین فرد در شناخت مارکس و مارکسیسم، آن مایه شهامت نظری یافت می شود که گام در هاویه ی اثبات اندک ارتباط نظرات جزنی و سایر"رفقا"با نظرات مارکس بگذارد؟"رفقایی"که اگر مجموعه آثارشان را خط به خط و کلمه به کلمه بررسی کنیم، حتی بدون اغراق به ۵ صفحه از کلیات آثار و آراء مارکس نیز دست نخواهیم یافت، در منجلاب این گونه توهمات غوطه ور بودند که «محافل سیاسی و علمی بورژوازی شروع به مثله کردن"مارکسیسم"کردند... سرانجام در مقابل مارکسیسم انقلابی که با انقلاب اکتبر و در پرتو اندیشه لنین تبدیل به مارکسیسم–

لنینیسم شد یک مارکسیسم بورژوائی متولد گردید. این مارکسیسم مدرسه ای فاقد جنبه های انقلابی مارکسیسم به مثابه ایدئولوژی طبقه کارگر است. تلخیص"مارکسیسم"و احیانا تحریف آن در زمره این دخل و تصرفهای بورژوازی و خرده بورژوازی قرار دارد».

"رفیق تئوریسین"در میان دعوا این گونه به تعیین نرخ نیز می پردازد که«مارکسیسم به مثابه ایدئولوژی طبقه کارگر است»، و در عین حال"تحریف آراء مارکس را توطئه"می داند. در این جا پرسش این است که آیا"رفیق تئوریسین"واقعاً نمی دانست که از قضا، اولین گام در مسیر"تحریف آراء مارکس"، همین است که کسی بنویسد « مارکسیسم بمثابه ایدئولوژی طبقه کارگر است». تا همین جا، یعنی در سطح ابتداییات، نه در غور در مبانی، نخستین تحریف کننده آراء مارکس، کسی نیست جز بیژن جزنی.

در اندیشه ی مارکس که"رفیق جزنی"و سایر"رفقا"از نیم سده ی گذشته تا امروز، بر خوانِ مبانی و معانی آن، فقط و تنها فقط، لقمه در ایدئولوژی می زنند و در دهان جهل می گذارند، اصولاً و اساساً"مارکسیسم، ایدئولوژی طبقه کارگر نبود"، بلکه ایدئولوژی ِجنبش کارگری ِاروپای اواخر سده ی نوزدهم در ظل و ذیلِ مناسبات"سرمایه داری پیشرفته"بود، و این"ایدئولوژی"نه با توسل و تمسک به والنتاریسم و ژاکوبنیسم و بلانکیسم و"سیاهکلیسم"، بلکه بر اساس سیر تحول و تطورِ همزمان و

توأمان ِ"نظام سرمایه داری"و مناسبات ِصنفی و سندیکایی و"آگاهی تاریخی" و "آگاهی طبقاتی"طبقه کارگر در اروپای اواخر سده ی نوزدهم و اوایل سده ی بیستم شکل گرفته بود. بنابراین،مدال"تحریف آراء مارکس"و جعل ِمجموعه ای از گسسته خردی ها به عنوان"تئوری انقلابی"و تأیید ِضرورت مشی مسلحانه،درجایگاه"مارکسیسم"،وازموضع طبقاتی ِ"بورژوازی و خرده بورژوازی"خود را"پیشاهنگ طبقه کارگر"ی جا زدن، که هیچ نسبت و تناسبی با"طبقه ی" در آستانه ی"انقلابِ" مورد نظرِ مارکس نداشت، تا ابد بر سینه ی"رفیق جزنی"خواهد ماند.

جزنی در همین راستا، بلافاصله تکلیف خود را با"طبقه کارگر"که در ایران آن دوران، نمی توانست به محمل و مرکب"تئوری انقلابی"او بدل شود، روشن می کند و"پیشاهنگ انقلابی"را با"فتوایی چریکی"به جای"حزب طبقه کارگر"می نشاند « اپورتونیست ها... اینطور وانمود می سازند که پیشاهنگ توده ها فقط می تواند بصورت یک حزب طبقه کارگر وظایف انقلابی خود را آغاز کند و بس. اینان فراموش میکنند که حزب طبقه کارگر که واجد خصوصیات انقلابی طراز نوین باشد فقط در جریان مبارزه و در مرحله معینی از رشد و تکامل جنبش انقلابی بوجود می آید. بعبارت دیگر حزب طبقه کارگر نه ایجاد کننده جنبش انقلابی در مرحله رکود بلکه خود نتیجه رشد و تکامل جنبش انقلابی در مرحله معینی است».

در ادامه، مراسم ادای شهادتِ روباه، با ارئه ی دُمِ مبارک در راستای اثبات هرچه بیشترِ"مبارزه با تحریف آراء مارکس"،این گونه برگزار می شود«تمام تاریخ جنبشهای انقلابی کارگری مارکسیستی جهان جز این تجربه ای به ما نمی بخشد. مثلا در روسیه...در چین...در کوبا...».

بنابراین، جزنی با تکیه بر این نوع مقدمات، نتیجه می گیرد که"پیشاهنگ انقلابی طبقه کارگر" باید مشعل مبارزه را با مشی مسلحانه روشن کند تا بر اساس ترور و بمب گذاری و گروگان گیری و ... طبقه کارگر به قله ی رشد انقلابی صعود کند. از این منظر است که او به وضوح این نکته را مطرح می کند که از"مشی مسلحانه"انتظار ِبراندازی حکومت در سر ندارد، و همان گونه که اشاره شد، هدف از این نوع مشی، چیزی جز برجسته سازی و گسترش"سرشت تبلیغاتیِ"مبارزه، نیست. جزنی مبنای این"سرشت تبلیغاتی مشی مسلحانه"را نیز به وضوح مشخص می کند « مفهوم سرشت تبلیغاتی این است که با وارد ساختن ضربات نظامی به رژیم در روحیه توده ها به سود مبارزه اثر بگذاریم». او از سویی بر این باور است که « در شرایط فعلی توده ها قادر نیستند به فرمان پیشاهنگ دست به مبارزه مسلحانه بزنند»، اما در عین حال می نویسد «مبارزه جوئی نیروهای پیشرو و اعمال قهر انقلابی آنها قادر است توده ها را از نومیدی مطلق و تسلیم باز دارد، حرکات مردم را وسعت و شدت بخشد و از این حرکات موضعی پراکنده یک جنبش عمومی بر ضد رژیم به وجود آورد».

بر این اساس، جزنی به تخطئه ی کسانی می پردازد که اهمیت"سیاهکل"را درنیافته، و بر این نظر بوده اند که آن واقعه چیزی جز انتحار و ماجراجوییِ بی ثمر و زیانبار برای جامعه ایران نبود « عملیات خیره کنده ی نظامی شروع دوره جدیدی از مبارزه را به مردم اعلام می کند و از همه نیروهای پیشرو می خواهد که اشکال بی ثمر مبارزه را کنار بگذارند و مشی انقلابی را پذیرا شوند. اهمیتی که ما برای سیاهکل قائلیم و آنرا رستاخیز می نامیم از این دیدگاه است. مردمی که نزدیک به دو دهه در زیر اختناق دیکتاتوری بسر می برند سرانجام موفق می شوند از دل خود اولین واحد چریک را برای مقابله با دیکتاتوری ظالمانه به وجود آورند... از اینجاست که از دیر باز اصل تبلیغ مشی مسلحانه عمدتا از راه پراتیک و نه صرفا از طریق تئوری مورد توجه جریانهای معتقد به این مبارزه بوده است».

جزنی واقعه ی"سیاهکل"را"رستاخیز"می داند اما در عین حال، به مخالفت با کسانی می پردازد که بر این باورند که پس از واقعه مذکور ،ایران در مرحله ی"انقلاب"قرار گرفته است «... معتقدند در مقطع سال ۴۹ موقعیت انقلابی وجود داشته و بنابراین جنبش مسلحانه... با دست زدن به عملیات نظامی، انقلاب را آغاز کرده. معنی این اعتقاد این است که ما هم اکنون داریم پروسه انقلاب را از سر می گذرانیم. ما نمی دانیم این رفقا چگونه کمبود توده ها را در این مبارزه مسلحانه توجیه می کنند و حتی فقدان جنبش خودانگیخته را در گذشته و در حال نادیده می گیرند

و یا چگونه تفاوت جنبش را در مرحله فعلی با"انقلاب"درک نمی کنند. آنچه غیرقابل تردید است اینست که با چنین اعتقادی می بایست مبارزه مسلحانه در این مدت که از ظهور آن گذشته تبدیل به یک نبرد توده ای شده باشد. داشتن چنین انتظاری از مبارزه مسلحانه در شرایط سال ۴۹ و حتی در شرایط فعلی نه تنها نادرست است بلکه خطرناک است».

جزنی در مواجهه با همین دیدگاهِ"رفقا"است که به تألیف جزوه ای با عنوان"چگونه مبارزه مسلحانه توده ای می شود؟"می پردازد و البته در دیگر جای به این پرسش، این گونه پاسخ می دهد « اولاً، ادامه وضع موجود برای آنها غیرممکن شده باشد و این نشانه رشد نهائی تضادها و عمق وحدت بیسابقه آنهاست و ثانیاً، قدرت توسل به سلاح را در خود ببینند و این بستگی دارد به نقش پیشاهنگ انقلابی آنها و ثالثاً، درک کرده باشند که رسیدن به خواسته های سیاسی و اقتصادی آنها از راه های آسانتر یعنی راههای مسالمت آمیز ممکن نیست. بنابراین مادامی که چنین شرایطی فراهم نشده مردم به فرمان پیشاهنگ، آنهم پیشاهنگ در کمیت و کیفیت فعلی آن، پاسخ نمی دهند».

فربه سازی مبتنی بر رمانتیسمِ جایگاه و شخصیت"پیشاهنگ انقلابی"با توجه به این نوع دیدگاه جزنی درباره ارتباط مشی مسلحانه با توده ها، انجام می پذیرد و محصولاتی از این نوع و لون به بار می آورد « پیشاهنگ قادر نیست بدون اینکه خود مشعل سوزان و مظهر فداکاری و پایداری

باشد توده ها را در راه انقلاب بسیج کند. آنچه بر آهن سرد توده ها در دوره خمودی موثر می افتد، آتش سوزان پیشاهنگ است. از خودگذشتگی و جانبازی پیشاهنگ است که سرانجام توده را به آتش می کشاند. این از خود گذشتگی و جانبازی حاصل رنج و مشقت توده است. انعکاس خشم فرو خورده توده است که بصورت آتش از درون پیشاهنگ زبانه می کشد. شور انقلابی پیشاهنگ متکی به مصالح مادی توده است و باین سبب است که سرانجام انرژی ذخیره توده را به انفجار می کشاند».

این"پیشاهنگ انقلابی"درراستای آن"سرشت تبلیغاتی مشی مسلحانه"،البته اگر شرایط و مختصات ذهنی و عینی توده ها را از نظر دور داشته باشد، می تواند مشی مسلحانه را بدل به عامل"رمیدن توده ها"کند « اعمال قهر انقلابی در چنین زمینه هائی از یکسو نیازمند رشد پیشاهنگ و نیرومندتر شدن اوست و از سویی دیگر مستلزم آمادگی توده ها در پذیرفتن این حمایت است. اگر جریانهای سیاسی–نظامی بدون توجه به موقعیت و آمادگی مردم بخواهند با عملیات نظامی از خواسته های اقتصادی آنها حمایت کنند این امر می تواند موجب رمیدن آنها شده و به حرکات توده ای آسیب برساند».

از این جا است که"سرشت تبلیغاتی مشی مسلحانه"با توجه به اینکه از اصل و اساس جایی و پایی جز در سرزمین احساسات و عواطف و هیجانات"عوام"ندارد، سویه های شدیدِ دماگوژیستی و پوپولیستی به خود

می گیرد و"رفیق تئوریسین"را به هبوط در هاویه ی این گونه مهملات می کشاند « چریکها می توانند یکی از افراد مرتجع را که در رشته آموزش سرمایه گزاری کرده و از این راه میلیون ها سود می برد، در آستانه ی سال تحصیلی، گروگان گرفته و آزادی مشروط او را مشروط به پذیرفتن تعداد معینی دانش آموز از محلات کارگرنشین یا فرزندان کارگران کارخانه معینی در موسسات خود کنند. این حرکت می تواند همراه کار توضیحی وسیع درباره سیستم ضدخلقی آموزش و پرورش صورت گیرد».

این اوج میراثِ نظری و عملی"رفیق جزنی"برای ایران و ایرانیان است. و البته ما این نظر او را که"سیستم آموزش و پرورش ضد خلقی"بود،کاملاً تأیید می کنیم، و باز هم شاهدِ عادلِ اثبات این مدعا، شخصِ بیژن جزنی است که به عنوان دانشجوی"فلسفه"در همین نظام آموزشی، برای حل مسائل و رفع مشکلات کشور، این گونه به"نظریه پردازی های خلقی"می پردازد و تأییدی بر این مدعا می نهد که آری! اگر آن نظام آموزشی"ضدخلقی"نبود، محصولش این"تئوریسین گروگان گیری"نمی شد.

جزنی با همین مبانی به"نظریه پردازی"درباره تأیید سرقت از بانک ها و بمب گذاری در مراکز اقتصادی کشور می پردازد و خود نیز سرانجام پیش از طرح تمامی این"نظریه پردازی ها"، در حمله ای مسلحانه به یکی از بانک های کشور دستگیر می شود.

و تمامی این موارد از موضع پراتیک، در*"تئوری انقلابی"* جزنی مبتنی بر این وجه نظری بود که «در توده نباید توقع بیجا نسبت به مشی مسلحانه بوجود آید. مردم باید بدانند که جنبش مسلحانه پرچم داری است که تنها با کمک و حمایت جدی آنها بر دشمن غلبه می کند و توده باید بداند که چریک"قهرمان رهائی بخش"نیست که در پیشاپیش خلق بر"غول"رژیم پیروز می گردد. توده باید بداند که در این مبارزه تماشاچی ماندن او مساویست با ناکامی "قهرمان"».

در سوی دیگر ماجرا، جزنی و سایر"رفقا"، بر اساس این وجه از"تئوری انقلابی"او اقدام به ترور مسئولین کشور می کردند « ما تاکید می کنیم که در شرایط فعلی کشتن عناصر منفور رژیم تنها به مثابه نشان دادن ضربه پذیری رژیم و برانگیختن احساس تنفر و کینه مردم نسبت به رژیم ارزش دارد». با این مایه از پشتوانه ی نظری بود که جزنی به وضوح، چریک ها را"نماینده مردم"می دانست «سرانجام این رژیم است که از پیروزی نومید خواهد شد نه چریک که نماینده مردم در برابر رژیم است». و این"نمایندگان مردم" فعالیت خود در راستای*"تئوری انقلابی"* جزنی را نه با"رستاخیزسیاهکل"، بلکه از دوران ترور نخست وزیرهای کشور توسط"نمایندگان مردم"در گروه تروریستی"فداییان اسلام"و دوران نقش آفرینی تروریست های"کمونیستِ اخارجی از جبهه ملی"، آغاز کرده بودند.

جزنی به وضوح، به تأیید ترور حسنعلی منصور و حاجعلی رزم آرا می پردازد و تنها به این علت در بخشی از آثار خود نسبت به این ترورها اظهار تأسف می کند که « این حرکت ادامه پیدا نکرد و از ترور عادی به ترور انقلابی بدل نشد». اوعلاوه بر این نکته، با برجسته سازی این وجه که "بخارائی"و"شمس آبادی"به عنوان عوامل ترور نخست وزیر و شاه ایران، هر دو دارای سابقه ی عضویت در"جبهه ملی"بوده اند، شمس آبادی را"فدائی"می نامد و بر تأثیر مثبت او و بخارائی بر "جنبش"تأکید می کند« عمل فدائی شمس آبادی... باید مورد بررسی و ستایش جنبش قرار بگیرد. همانطور که ترور منصور میتواند در برانگیختن شمس آبادی و حرکت شجاعانه او اثر گذاشته باشد، عمل شمس آبادی نیز در تسریع حرکت جنبش و ایجاد جو لازم برای رشد سازمان های سیاسی و نظامی اثر گذاشت. نشانه ی این تاثیر را میتوان در حرکت بارانی دید. بارانی سرباز وظیفه ای بود که در باغشاه در مهر ۴۴ نفرت خود را با کشتن سه سرهنگ که هیچگونه آشنائی و برخوردی با آنها نداشت نشان داد. بارانی در ۱۳ دیماه شجاعانه کشته شد».

جزنی بذرهای"تئوری انقلابی"خود را با خون هایی که بر اثر این گونه ترورها ریخته می شد آبیاری می کرد و در این میان، هر عاملی که باعث تحکیم و گسترش"دیکتاتوری شاه"می شد از جمله دو بار ترور او و ترور نخست وزیران و مسئولان ارشد کشور، موجب رونق بازار*"تئوری انقلابی"* جزنی می شد، چرا که بسطِ "دیکاتوری شاه"به باور او یکی از

مهم ترین عوامل ِانفجار حاصل از"تضاد"در درون حاکمیت و در جامعه بود.البته در این میان، اگر همان تروریست های"فدائیان اسلام"پس از مواجهه با بدعهدی مصدق، پس از ماجرای ترور رزم آرا، تیغ ِترور را به سوی حسین فاطمی برمی گرداندند، این جا، جزنی بود که قلم به اعتراض می چرخاند، چرا که او امثال فاطمی را نیروهای بسیار مناسبی در جهت"تئوری انقلابی"خود می دانست.

با وجود تمامی این موارد و مسائل،*"تئوری انقلابی" جزنی*، هم از منظر کارکردگرایی و هم از منظر استحکام نظری و معرفتی، چیزی جز آمیزه ای از جهل و جنون و جنایت نبود. بر زمینِ واقعیات ملموس و مشهود، نه"پیشاهنگ انقلابی"توانست با روشن کردن و در دست گرفتن مشعل تروریسم به عنوان"مشی مسلحانه انقلابی"، باعث"توده ای شدن مبارزه مسلحانه"شود، و نه توده ها به عنوان"طبقه کارگر"توانستند در کوره ی"انقلاب"بدل به نیرویی در راستای عروج خود و جامعه به بهشت"کمونیسم"شوند.

وقوع"انقلاب ۵۷"در ایران، تنها عاملی بود که عده ای را از منظر جهالت و دیگرانی را بر سبیل ارادت، به این وادی ضلالت کشاند که*"تئوری انقلابی" جزنی* را در نظر و عمل، قرین توفیق و دارای استحکام و انسجام بدانند. در حالی که بر اساس آن چه که نشان دادیم، هیچ گونه ارتباط ِاستنادی واستدلالی ِدقیق، میان این دو مورد وجود نداشت. پرواضح است

که فرآورده ی فرآیندِ نظریِ جزنی نیز چیزی جز"انقلاب"نبود، اما علل و دلایلی که او در"تئوری انقلابی"خود در راستای توضیح و تبیین و شروطِ وقوع آن"انقلاب"مطرح می کرد، به وضوح ارتباط میان فرآیند و فرآورده ی مذکور را بی اعتبار و مخدوش می ساخت.

بساطِ"پیشاهنگ انقلابی طبقه کارگر"و"سازمان رزمِ چریکی"، در چشم به هم زدنی ، توسط ساواک برچیده شد، اما این نوع مواجهه از جانب حکومتِ وقت، چیزی جز پاک کردن صورت مسئله و در بهترین حالت بیش از دفع یک تهدید امنیتی نبود، در حالی که حکومتِ وقت، نه تنها به اصلاح و تغییر مشی درباره ی اشتباهات تأثیرگذار و بنیادینِ خود نپرداخت، بلکه با تلخیص و تقلیل تمامی آن اشتباهات و کاستی ها به وجود"عده ای چریک خرابکار"، دچار توهمِ سلامتی شد که فرجامی جز مرگ بیمار نداشت.

به جمله ی ابتدای این بخش بازگردیم که در جایگاه براعت استهلال، نشان گرِ خشتِ کجی بود که بیژن جزنی تا ثریا دیوارِ خود را بر مبنای آن بالا برد."رفیق تئوریسین"هر چند بر رابطه ی میان"تئوری"و عمل، اصرار می ورزید اما در مقام"نظریه پردازی"، خوشایندِ خود را به عنوان حقیقت و مصلحت مطرح می کرد. همان گونه که اشاره شد، جزنی وقایع تاریخی و نیروها و شرایط تأثیرگذار در جامعه ی ایران را بر"تخت پروکروستسِ تئوری انقلابی"خود می نهاد و بر این اساس، ارتباط خود با

عالم واقعیت را از دست داده بود، نه لزوماً به آن علت که"رفقای مورخ"اشاره می کنند، یعنی: به علت حضور جزنی در زندان.

اشاره کردیم که جزنی در دوران حضور در دانشگاه، از یک سو رساله ی دوره لیسانس خود را از منظر"جامعه شناسی"می نویسد و از دیگر سو، با اساتید برجسته ی"جامعه شناسی"در ارتباط است. در این میان، ادعای فراگیرِ "علمی بودن مارکسیسم"و وجاهتی که ارائه ی یک کتابِ حاوی "نظریه پردازی"در اردوگاه"چپ ایرانی"به"رفقا"می داد، سبب شده بود تا امثال جزنی مبتلا به آفت"اصالت نظریه"ره به ظلمات گمراهی ببرند.

سلطه و سیطره ی کلیات، و کلمات و جملات قصار از اکابر و اعاظم مارکسیسم از جمله مارکس، بر اردوگاه"چپ ایرانی"، در خلاء مشهود و ملموسِ عدم التفات به جزئیات و مبانی در آثار ایشان، سبب شده بود تا برای نمونه"رفقا"با تکیه و تأکید بر مواردی چون دیدگاه مارکس درباره تقدم پیشه ها بر اندیشه ها، و توسل و تمسک به دریافتی بسیار سطحی و ناقص از"روبنا و زیربنا"، از هر سو، تیغ"اصالت نظریه"از نیامِ "جامعه شناسی"برون کشیده و علت العلل و یگانه عامل تباهی و ویرانی و اشتباهات و کاستی ها در کشور را"حکومت"بنامند و با همان مبانی،"تنها ره رهایی" را نیز مشی مسلحانه برای رسیدن به"انقلاب"بدانند.

مجادلات تاریخی سترگی که در تاریخ مارکسیسم از منظر نوع مواجهه ی مارکس با"جامعه شناسی"و جایگاه"نظریه پردازی"ایجاد شده بود، به

تمامی، راه به سمت و سوی حتی مشاهده ی "رفقا"نیز نبرده بود–و البته تا کنون نیز نبرده است–و برای نمونه، حتی در همان روسیه که از هر طرف به عنوان مبدأ و منشأ"مارکسیسم"مورد توجه"رفقا"واقع شده بود، به این مجادلات که از دوران تقابل میان سوسیال دموکرات ها و نارودنیک ها، از دو موضعِ"مارکسیستی"و"پوپولیستی" جریان پیدا کرده و تألیفاتی از جانب امثال میخائیلفسکی و کاریف و لاوروف و پلخانف و دانیلسون و ... در پی داشت، در حدِ حتی یک جمله ی محصل، در تمامی آثار"رفقا"اشاره ای نشده بود. در همان روسیه، کسی چون لنین اگرچه در آثار خود بر بام این مدعا قامت راست می کرد که «مارکس بنیانگذار جامعه شناسی علمی است»، اما ورای تأکید امثال اگوست کنت بر"جامعه شناسی"، مارکس هرگز خود را"جامعه شناس"ندانست، این نکته در مدار و محور شناخت و آگاهی نسبت به اندیشه های او قرار داشت که"جامعه شناسیِ"منتسب به او،که از جانب لنین"کاملاً علمی"معرفی می شد، از یک سو در مواردی دارای سویه های مبتنی بر گزاره های ابطال پذیر بود و از دیگر سو، آن چنان آغشته به تراکم و انبساطِ پیش فرض های مقطعی و موسمی اِثبات شده در مقام"اصول موضوعه"بود که نه تنها از شعاع"علمی بودن"فاصله می گرفت، بلکه تأکید بر همان مواجهه از منظر مقطعی و موسمی بودنِ خود را فریاد می کشید.

از این منظر است که میان ادعای لنین مبنی بر"علمی بودن جامعه شناسی مارکس"و ادعای پوپر در راستای"مرگ مارکسیسم ِعلمی"، باید

اجتهادات تئوریک سترگی در اردوگاه"چپ ایرانی" صورت می گرفت تا بر این اساس ضمن تحریر محل نزاع،"رفقا"دریابند که نه مبنای نظرات مارکس در"جامعه شناسی"، و نه معنای"انقلاب"مورد نظر او، ارتباطی با اصل و اساسِ حتی موضوعات مطرح شده از جانب امثال جزنی نداشت، چه جای ارتباط با مفاهیم و مبانی و اهداف ِامثال او در مقام"تئوریسین".

بنابراین، اگر تنها وجود یک"نظریه"به عنوان پشتوانه ی عمل در عرصه سیاسی، مورد نظر است، که در این صورت از ابتدای صبح ازل تا انتهای شام ابد، این مسئله دارای موجودیت و موضوعیت بوده و خواهد بود،اما و هزار اما! اگر سخن درباره"نظریه پردازی"بر اساس مبانی و مبادی مشخصی چون آراء مارکس یا لنین یا... با توجه به مجموعه شرایط موجود در کشوری در مقطع تاریخی مشخص، به میان می آید، در این جا نمی توان تنها به ضرب و زورِ توهین و تهمت و تکفیر و تحقیر و تهدید، پادشاه را عریان به شهر آورد و دیگران را به اتهام عدم تحسین جامه های زیبای او، حوالت به گلوله ی"رفقا"داد.

جزنی در این شرایط بود که به این پیشنهاد پرویز نیکخواه عمل نکرد که «اگر نظریه‌ات با واقعیات وفق نمی‌دهد به نفی واقعیات مکوش، نظریه‌ات را تغییر ده»، چرا که از یک سو بر این باور بود که"می توان و باید"جهان را تغییر داد و مارکسیست ها تنها برای"تفسیر جهان"به میدان نیامده اند و از دیگر سو، بر آن بود که بر اساس اصول جاودانه ی"ماتریالیسم

تاریخی"، آن چه به عنوان "کمونیسم"می خواهیم، چیزی جز فرجام محتوم تاریخ نیست. در این میان، اگر در شرایطی ارابه ی تاریخ، از شتاب بازماند، اسحله"رفقا"بدل به چرخ های ارابه ی تاریخ خواهد شد.

در فضایی آلوده به این نوع جزمیت، تفاوتی میان اسلحه و قلم وجود نداشت و ندارد. و در*"تئوری انقلابی"جزنی*، شرط کافی برای آزادی و آبادی ایران، این بود که تمام کشور بدل به"تپه های اوین"شود. جزنی، سال ها به این علت قلم به دست گرفته بود، تا بر فراز آن تپه ها، اسلحه، تنها در دستِ "رفقا" باشد."تئوری انقلابی"او حتی از این منظر نیز منظره ای جز سستی و بی اعتباری رو به اردوگاه"چپ ایرانی"قرار نداد.

بخش دوم

مصطفی شعاعیان

از پان ایرانیسم تا استالینیسم

با یك انقلاب، شاید، براندازی خودکامگی فردی و زورگویی آزمندانه و یا قدرت پرستانه به دست آید. اما اصلاح واقعیِ شیوه ی تفکر از آن برنمی آید و خام داوری های تازه در کنار خام داوری های کهن افزار راهبری توده‌ی عظیم اندیشه باختگان می شود.

ایمانوئل کانت / "روشن نگری چیست؟"

گذر از سوق سابقه‌ی"چپ ایرانی"نشان می دهد که این جماعت از بهترین کاسبان در شرایط مبتنی بر عدم شفافیت، سانسور و تک آوایی بوده اند و بر همین نهج، مبطل السحر این جماعت نیز چیزی نبوده و نیست جز شفافیت و شرایط مبتنی بر گردش آزاد و دقیق و متکثر اطلاعات. استقرار و استمرار نظامات سیاسی استبدادی و ایدئولوژیک در تاریخ معاصر ایران، همزمان با برآمدن گرایشات سیاسی"چپ"در همین دوران، همواره سبب شده بود تا جماعت چپ گرا، خود را مخالف و منتقد این نوع مشی حکومت ها، و در نتیجه؛ آزادی خواه و تکثرگرا و خصم جاودان استبداد و تک آوایی و عدم شفافیت در جامعه بنامند.

از این منظر است که اگر در بساط نظامات سیاسی مذکور اندکی درایت و فراست سیاسی و مقداری شهامت نظری و عملی یافت می شد، می بایست محیط و شرایط را تا حداکثر ممکن برای طرح و بررسی دقیق و عمیق انبانِ نظری جماعت"چپ"هموار می کردند، چرا که مسیر آن چه تحت عنوان"سرکوب چپ ها"مطرح می شود، نه از"زندان کمیته مشترک"و نه از"اوین"، بلکه از بسط شفافیت می گذشت و بس.

اگر حکومت هایی با آن گونه دستگاه های تقنینی و قضایی و اجرایی و آموزشی و نظارتی و ... قادر به این نبوده و نباشند که در حداکثر شفافیت، انبانِ مذکور را در عرصه آکادمیک و رسانه ای در برابر شهروندان کشور

بگشایند، بدون تردید یکی از این دو علت در میان است؛ تلائم و تجانس با استبدادورزی به عنوان یگانه واکنش در برابر منتقدان و مخالفان، و یا تهی بودن انبانِ نظری حکومت از توان مواجهه علمی و آکادمیک با مشی نظری مذکور.

اما تاریخ، شاهدِ عادلِ این واقعیت است که حکومت ها در ایران معاصر، به این نوع مواجهه با "چپ ایرانی"نپرداختند و از این جهت و بر این نمط تا حداکثرِ ممکن، آب در آسیاب رونق و اعتبار این جماعت در میان توده ها و عوام ریختند. البته به علل و دلایلی که حکومت ها در توجیه اتخاذ چنین رویکردی در مواجهه با این جماعت مطرح می کردند نیز پیش از این پرداختیم و در ادامه نیز نکات دیگری در همین راستا مطرح خواهیم کرد، اما کانون سخن در این جا، کاسبی"چپ ایرانی"از فضای آغشته و آلوده به عدم شفافیت و بسط تک آوایی است.

از میانه ی دهه ی ۲۰ در ایران،آن چه که فرقه ی دموکرات آذربایجان، در مناطق اشغالی ایران با هدایت و حمایت شوروی انجام داد، و پس از آن، نوع مواجهه حزب توده با این گونه ماجراها، سبب شد تا نقدهای وارده به اردوگاه"چپ ایرانی"، در مشی عملی"فرقه"، و حزب توده خلاصه شود. پرواضح است که در آن دوران، اردوگاه مذکور در عرصه تألیفات و ترجمه های تئوریک و مبنایی برهوتی بیش نبود، و همین نکته سبب می

شد تا آن چه به عنوان نقد در این اردوگاه یا نسبت به این اردوگاه مطرح می شد، بیش و پیش از هرچیز ناظر به مشی عملی و چگونگی کنش ها و واکنش های نقش بسته بر بوم واقعیت باشد و بس. این ماجرا به آشکارترین شکل ممکن در نیمه ی نخست دهه ی ۳۰ نیز ادامه یافت، تا آن جا که از همان دوران، حتی تا امروز، منتقدان و مخالفان حزب توده–خصوصاً هواداران محمد مصدق–ذنب لایغفر حزب توده را نوع اتخاذ مشی عملی این حزب در مواجهه با شرایط عینی آن دوران می دانند.

در ادامه، آن جا و آن گاه که دامنه ی این نوع انتقادات نسبت به مشی حزب توده در محدوده اردوگاه"چپ ایرانی"گسترش یافت، دیگر گروه های چپ گرا که یکی پس از دیگری نام خود را در تاریخ ثبت می کردند، نخست بر آن بودند تا آثاری تئوریک منتشر کنند و در این آثار، علاوه بر اعلام مواضع ایدئولوژیک ِخود، به تبیین و تشریح علل آن گونه اقدامات عملی حزب توده، به عنوان"ضعف های تئوریک"بپردازند. به دیگر بیان؛ اسلاف حزب توده در اردوگاه چپ ایرانی، بر آن بودند تا نشان دهند که خاستگاه عدم توفیق حزب بر عرصه واقعیات عینی در صحنه ی سیاسی کشور، چیزی نبوده و نیست جز ضعف ها و کژروی ها و التقاطات ِتئوریک. در این میدان البته شوخی روزگار این بود که این طیف از منتقدان، در

بهترین حالت، آن چه از مبانی مارکسیسم، لنینیسم و... می دانستند را در مکتب نحیف تألیفی و ترجمه ایِ همان حزب توده آموخته بودند.

اما نکته ی مورد نظر ما این است که این نوع"بازخوانی انتقادی"میراث تئوریک حزب توده توسط اخلاف این حزب در اردوگاه"چپ ایرانی"، هرچه به پیش رفت مشعلی تابان بر این نکته ی تاریک افکند که؛ حکایت شناخت و آگاهی مویدان و منتقدان در این اردوگاه نسبت به مبانی و معانی مارکسیسم چیزی نبود جز وضعیتِ غارنشینان تمثیل افلاطون. از این منظر است که حداقل آن جا و آن گاه که در درون اردوگاه"چپ ایرانی"، انبان تئوریک جماعت توسط یکدیگر گشوده و بررسی شد، بر اهل خبرت آشکار شد که آن همه"ترّهات از دعوی و دعوت"، در واقع فقط و تنها فقط"عقده ی سخت بود بر کیسه ی تهی". در ادامه، هرجا و هرگاه که مجال نشر و تکثیر و بررسی آثار این جماعت به هر نوع فراهم می آمد نیز، ماجرا از همین قرار و بر همین مدار بود، هرچند، عدم همان نوع مواجهه ی آزاد و عالمانه از جانب حکومت ها با این گونه تألیفات، یکی از مهم ترین علل اعتبار کاذب آن آثار در میان"سوداییان عالم پندار"محسوب می شد.

بنابراین، ادعای درخواست شفافیت و تکثرگرایی و عدم سانسور از جانب"چپ ایرانی"، چیزی نبود و نیست جز"بر سر شاخه نشستن و بن

بریدن"، که وجود اندک عقلانیتی در نظامات سیاسی باید موجب اعطای این شوکران به ایشان می شد. بر همین اساس، پس از گذشت چند دهه از گشودن آن"عقده های سخت" بر "کیسه های تهیِ"تئوریک، برای عدم اعتراف به وجود قحط الرجال در این اردوگاه، اکابر و اعاظمِ قوم و پیاده نظامِ فرتوتِ این جماعت، پناه آوردند به پنهان شدن پشتِ نام هایی که آثارشان هنوز در معرض آن گونه شفافیت قرار نگرفته بود. یکی از این نام ها، مصطفی شعاعیان بود.

شعاعیان از این منظر، سال ها در اردوگاه"چپ ایرانی"بدل به اسطوره ای شد که البته مبنای جعل اسطوره ای چون او، متفاوت با روال مألوف و مرسوم اسطوره سازی در این اردوگاه بود. تفاوت بر این اساس که؛ شعاعیان تنها از منظر رشادت و جوانمرگی و بلعیدن سیانور و اسلحه کشی در خیابان ها و بمب گذاری در کارخانجات و ترور مسئولان کشور و... چون بسیارانی دیگر در این اردوگاه، بدل به اسطوره نشده بود، بلکه علاوه بر تمامی آن ویژگی ها، شعاعیان به علت کمتر شناخته شدن و کمتر خوانده شدن آثارش(که علل آن در ادامه خواهد آمد)، بدل به اسطوره ای شده بود که"چپ ایرانی"مطلوبات خود و ارزش های زمانه را به مثابه جامه ای بر تنِ موجودی ناشناخته به نام او کرده و در گوش تاریخ به افسانه سرایی درباره او می پرداخت.

در این جا نیز مبطل السحر این اسطوره چیزی نبود جز شفافیت و انتشار و بررسی عمیق و دقیق مجموعه آثار و افکار او، یعنی همان که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

« علی اکبر جعفری: ببین رفیق! جنبش هنوز سخت ناتوان است. بگذار ما تا اندازه ای رشد کنیم و نیرو گیریم، آن گاه خب هرکس هر نظری داشته باشد، آزاد است که بگوید!.

مصطفی شعاعیان: رفیق جون! سازمانی که به هنگام ناتوانی از پخش اندیشه ای که نمی پسندد جلو می گیرد، به هنگام توانایی، آن مغزی را می ترکاند که بخواهد اندیشه ای کند سوای آنچه سازمان دیکته می کند».

این یکی از نخستین سخنانی بود که در حدود ۲۰ سالگی در جمعی به نقل از مصطفی شعاعیان شنیدم و با این گونه نقل قول ها بود که شاید تا حدودی می توانستم سال ها بعد جوانانی که حتی در دهه های ۷۰ و ۸۰ شیفته ی امثال او می شدند را درک کنم، اما من هرچه در توان داشتم برای رسیدن به سرچشمه ها به کار گرفتم تا از آستانه ی این گونه نقل قول ها گذر کرده و به بررسی کامل آثار شعاعیان بپردازم. سال ها پس از گذر از آن آستانه بود که کاملاً دریافتم آثار مصطفی شعاییان یکی از بهترین خوراک ها در رستوران تحریف تاریخ به شمار می رود. اما چرا؟ با

بررسی همان نقل قول مذکور از شعاعیان، گام در سرزمین پاسخ به این پرسش خواهیم نهاد.

بخش مهمی از آثار برجای مانده از مصطفی شعاعیان، نامه های او به سازمان چریکهای فدایی خلق است که از جانب موافقان و مخالفان او بیش و پیش از هر چیز خصوصاً در سالیان اخیر، به همین نامه ها استناد شده است. بسیاری از هواداران و حواریون او در اردوگاه"چپ ایرانی"، طی این سال ها کوشیده اند تا با برون کشیدن و برجسته کردن بخش هایی از این نامه ها تحت عنوان"نظرات شعاعیان"، حتی پایه شیّادی و طرّاری را آن مایه بالا بگیرند که بر همین نهج او را"پلورالیست"، "دموکرات"، "بری از هر نوع ایدئولوژی زدگی"، "روشنفکر آگاه"، "یگانه ی متفکر تنها"و... بنامند و بدانند.

این نوع برجسته سازی های آغشته به تحریف نیز اصولاً و اساساً ریشه در مشی ایدئولوژیک"چپ ایرانی"دارد که شغالان بسیاری را در این گونه"خُم رنگ"فرو کرد تا با بانگ"منم طاووس علیین شده"، سر برون آورند و به عنوان قهرمان خلق در برابر عوام بخرامند.

شعاعیان در این نامه ها، پس از اختلافاتی که با سران سازمان چریکهای فدایی خلق پیدا می کند، و عملاً از این سازمان اخراج می شود، به طرح انتقاداتی از طرف مقابل می پردازد که اگرچه پرتویی بر ماهیت آلوده و

نابسامان آن سازمان در پیشگاه تاریخ می افکند، اما این انتقادات هرگز به معنای مخالفت شعاعیان با اصل و اساس هرآن چه که ضعف سازمان می داند، نیست. به دیگر بیان، شعاعیان برای نمونه در همان نقل قول مذکور، اگرچه از نبود مشی آزادانه و منتقدانه در درون سازمان چریکهای فدایی خلق انتقاد می کند، اما تحریفِ مبتنی بر شیّادی، آن جا از جانب "چپ ایرانی"صورت می گیرد که این نوع نظرات شعاعیان را از متن و بطن اِصلی ماجرا خارج کرده و به عنوان دیدگاه ها و نظرات کلی و اساسی و اصولی او مطرح می کند.

شعاعیان اگرچه به"مسئول شاخه مشهد فداییان"درباره عدم وجود مشی منتقدانه انتقاد می کند اما او به وجود این میزان و مقدار از مشی آزادانه و منتقدانه در جامعه و در دیگر متون و بطون تاریخی، هرگز و به هیچ وجه اعتقادی ندارد. این مقدار از مشی منتقدانه به باور او، باید در میان"کمونیست ها"و"طبقه کارگر"به عنوان اختلافات میان"خودی ها"به رسمیت شناخته شود، در حالی که شعاعیان تکلیف نوع مواجهه با دیگری و دیگران را به وضوح این گونه روشن می کند «طبقه کارگر از یکسو خود و دوستان خود را آموزش می دهد و ورزیده می کند و از سویی دیگر دشمنان خود را در آوردگاه نبرد انقلابی به خاک می سپارد. تفنگ و شیوه های قهرآمیز، ویژه ی دشمنان رزمی طبقه کارگر و

فرهنگ و شیوه های مسالمت آمیز ویژه ی پاکسازی خود و برخوردهای نظری و فلسفی با توده هاست».

و از دیگر سو، شعاعیان اگرچه"رفیق فدایی"خود را به سبب تفاوت مشی در دوران"بایزیدی" نسبت به دوران"یزیدی"، مورد نقد قرار می دهد، اما هم او، در دیگرجای، این گونه سیمایی آشکار از"فردای آزاد ایران"ترسیم می کند «...هرجا سخن از فرمانروایی است بناچار سخن از حاکمیت نیرویی بر نیرویی دیگر است، بسود نیروی حاکم، که این سود بناچار با سود نیروی زیر فرمان متضاد است... هرجا سخن از فرمانروایی است، بناچار سخن از حاکمیت طبقه یی است بر طبقه یی دیگر و بسود طبقه ی چیره و بزیان طبقه زیر فرمان... سرشت دولت با دیکتاتوری و آزادی، با هردو، سرشته است. آزادی بسود طبقه فرمانروا و دیکتاتوری بزیان طبقه ی زیرفرمان... در سوسیالیزم فرمانروایی با طبقه کارگر است... سرشت دولت سوسیالیستی نیز با دیکتاتوری و آزادی، با هر دو سرشته است... چنین رژیمی به"دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا"معروف شده است. پس "دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا"رژیمی است که طبقه کارگر در نظام سوسیالیستی از پایین ترین تا بالاترین مرحله روان می کند».

شعاعیان در ترسیم سیمای فردای پس از"انقلاب"، تأکید می کند که البته در آن شرایط «مردمان فراوانی زندگی می کنند که هنوز پالایش

کمونیستی نیافته اند. توده هایی هستند که بیماری مالکیت شخصی با همه و یا بسیاری از عوارض و زشتی های آن در منش و برداشت و جان و حتی شیوه ی زندگیشان هنوز روان است. و حتی کارگران فراوانی هستند که هنوز با آرمان و منش و جان طبقاتی خود خو نگرفته اند. و همچنین حتی رزمندگان و روشنگرانی هستند که هنوز فرهنگ و سرشت و زندگی کارگری را بدرستی نگوارده و یا هضم نکرده اند». و با این جماعت در آن هنگامه ی تاریخی موعود چه باید کرد؟ پاسخ شعاعیان روشن است «...مکان اجتماعی زیر فرمان انقلاب از بیرون نیز پیوسته در تهدید است. و این تهدید نیز بسهم خود بپایداری و گران جانی در برابر پالایش کمونیستی اجتماع زیر فرمان انقلاب یاری می دهد. پس طبقه کارگر با کدامین افزاری است که می تواند از این کژیها و لغزشها پیشگیری کند؟ و یا هرگون لغزشی را هرآینه اصلاح ناپذیر باشد، با برّایی درهم کوبد؟"دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا"! آری"دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا"؛ اینست یگانه افزاری که طبقه کارگر با بکار انداختن آن پشت جبهه ی سالم و اطمینان بخشی را برای خود سامان می دهد».

در ادامه به ارزیابی فهم و درک و برداشت شعاعیان از مفهومی به عنوان"دیکتاتوری پرولتاریا" خواهیم پرداخت، اما این گونه نظرات صریح او در مهم ترین رساله اش با عنوان"انقلاب"، توسط "چپ ایرانی"به محاق می رفت و در راستای ساخت اسطوره ی شعاعیان بر چند جمله از

نامه های او به سازمان چریکهای فدایی خلق تأکید می شد که همان گونه که اشاره شد کاملاً در متن و بطنِ موضوع و ماجرایی دیگر مطرح شده بود.

این مشی"چپ ایرانی"تا جایی ادامه یافت که حتی در دهه های ۸۰ و ۹۰ در ظل و ذیل نظام جمهوری اسلامی، کتاب هایی در ایران منتشر شد که به وضوح تصویری کاملاً مخدوش و آغشته به تحریف آشکار از شعاعیان به جامعه ایرانی و اجتماع علمی ارائه می کرد. طرفه آن که این گونه آثار، به راحتی از سد سدید و فعال ما یُریدِ سانسور در نظام جمهوری اسلامی ایران می گذشتند و در دیار سانسورچیانِ متعهد، دیّاری یافت نمی شد که گریبان این گونه کتاب ها را با همان دستی بگیرد که سال ها تیغ ممیزی را با این بهانه به دست گرفته بود که"نباید با انتشار دروغ و تحریف به تشویش اذهان عمومی پرداخت" (کذا).

"مصطفی شعاعیان یگانه ی متفکر تنها"و"مصطفی شعاعیان و رمانتیسم انقلابی"، دو نمونه از این گونه کتاب ها هستند که مورد نخست، اگرچه از جانب یکی از مشایخ جماعتِ"چپ ایرانی" با ادعای حمله به"چپ آیینی و ایدئولوژیک"(کذا) نوشته شده، اما خود، آیتی آشکار و سیمایی تمام نما از تمامی آفت ها و دنائت های"رفقا"است. و در مورد دوم، نویسنده به طرح سیمایی از شعاعیان می پردازد که وقتی گریبان خود را

در ادامه، در دستانِ"نقد"می بیند، این گونه بارِ مسئولیتِ ارائه ی تصویری مخدوش و دروغین از شعاعیان را در چشم به هم زدنی در بساطِ"سانسور"می نهد «متاسفانه شرایط حاکم بر وضعیت نشر در ایران این اجازه را به پژوهشگر نمی‌دهد که در بسیاری از حوزه‌ها وارد شود».

هوشنگ ماهرویان در کتابِ"مصطفی شعاعیان یگانه ی متفکر تنها"، پس از آن که در هر چند سطر، زبان به مدح و ستایش آن"یگانه ی متفکر تنها"می گشاید، در مواردی این گونه عنان ذکاوت در عرصه ارادت از کف داده، می نویسد« مارکسیسم دکترین یا همان ایدئولوژی است و مصطفی شعاعیان ایدئولوژیک نبود. او را نمی توان صاحب ِایدئولوژی مارکسیسم دانست. چرا که او حق انتخاب برای خود گذاشته بود و هرجا که مارکسیسم را منطبق با واقعیات و عمل نمی دید آن چه که کنار گذاشته می شد عمل و واقعیات نبود، مارکس بود. از این رو مصطفی شعاعیان را نمی توان به معنی ایدئولوژیک کلمه مارکسیست دانست... او قالبی نبود. دگماتیسم در وجودش نبود».

البته از این نوع اسطوره ی شعاعیان، تا علی بن ابی طالب را"سوسیالیست"، و حمزه بن عبدالمطلب را"انترناسیونالیست"دانستن در اردوگاه"چپ ایرانی"، راه درازی نیست، و این راه را با پرتاب یک"نارنجک" به سوی"ضدانقلاب"می توان در چشم به هم زدنی طی کرد، همان گونه که مصطفی شعاعیان می نوشت «هرکس چون ما

زندگی کند از ماست! هرکس چون ما بجنگد از ماست! و هرکس چون ما بمیرد از ماست! رفیق، همرزم ماست! اینکه کسی هنگام پرتاب نارنجک یا"علی" بگوید یا "مارکس"مهم نیست، مهم پرتاب نارنجک است، مهم پرتاب نارنجک است».

اما همان شعاعیان که بر اساس جعلیات"رفیق ماهرویان"نه دچار"دگماتیسم"و نه مبتلا به "ایدئولوژی مارکسیسم" بود، خود در نقد مشی تئوریک چریکهای فدایی خلق، آن جا و آن گاه که دم از"ارزش ها و آداب و اخلاق ملی"می زنند، تیغ، این گونه از نیام بر رفقا برمی کشد که «کدام فرهنگ ملی؟ کدام ارزش ها و آداب و اخلاق ملی؟ مگر فرهنگ، طبقاتی نیست؟ مگر ارزش ها طبقاتی نیستند؟ مگر آداب و اخلاق، خصلت طبقاتی ندارند؟» این گونه ترّهات و شطحیات اگر"ایدئولوژی مارکسیسم"و"دگماتیسم"نیستند، پس دیگر ماییم و "آن دشمن خورشید–که–برآمد بر بام / دو چشم ببست و گفت خورشید بمُرد".

و البته همین شعاعیان است که در ادامه ی نقد مذکور، بر چریکهای فدایی خلق خرده می گیرد که چرا از عبارات"غیر مارکسیستی"استفاده می کنید! «اصطلاح"همدردی طبقاتی"نیز نه در اینجا و نه در جاهای دیگر رساله، هیچ گونه بار مارکسیستی ندارد».

نمونه ی دیگر از ابتلای"رفیق شعاعیان"تا بن دندان و مغز استخوان به"ایدئولوژی مارکسیسم" و"دگماتیسم"، در این گونه ترسیم"تنها ره

رهایی"رخ می نماید « روشن است که برای تغییر کیفی سازمان اجتماعی حاکم، یک راه، و فقط یک راه رهایی بخش وجود داشت–و دارد–و آن هم برخورد انقلابی با آن، برخوردی که خود را به صورت سازماندهی انقلابی جداگانه، به صورت جهت گیری استراتژیک برای انهدام قهرآمیز سازمان اجتماعی چیره نمایان می کند و به سرگشتگی در کورراه رفرمیسم دچار نمی شود».

ماهرویان در ادامه ی مسیر ساخت اسطوره ی شعاعیان، سیمایی سراسر مظلومیت از او در برابر چریکهای فدایی خلق ترسیم کرده و می نویسد « چریکهای فدایی مرتباً به شعاعیان لقب خرده بورژوا و لیبرال می دادند...». در حالی که"لقبی"که ماهرویان و دیگر همقطاران او در اردوگاه"چپ ایرانی"به شعاعیان داده اند، هرلحظه تا ابد، پیکر آن مرحوم را در گور، به لرزه هایی درخواهد آورد همسان لرزش ایران پس از"رستاخیز سیاهکل"!

شعاعیان شاید پس از مواجهه با"القابی"چون خرده بورژوا و لیبرال و اپورتونیست و... در زمان حیاتش همچنان سیانور را زیرزبان نگاه می داشت، اما بدون تردید اگر"القاب"امثال ماهرویان را نسبت به خود چون"غیرمارکسیست"و"پلورالیست"و... می شنید، بدون تردید بر این قصه ی پرغصه با بلعیدن سیانور مُهر پایان می نهاد.

دست در زلف ِشاهد ِتحریف به شوخی بردن، در معاشقه ی رمانتیک ماهرویان با"یگانه ی متفکر تنها"، تا آن جا ادامه می یابد که"رفیق شعاعیان"به وضوح در ردیف امثال"لیوتار"،"توماس کوون"و"لاکاتوش"و"فایرابند"و"پل ریکور"و... قرار می گیرد، و تلفیق جهل و جعل در کارخانه ی ایدئولوژیک ماهرویان در نهایت به چنین فرآورده ای می رسد « از نگاه اپیستمولوژیک شعاعیان می توان نگاه دموکراتیک و پلورالیستی ِسیاسی را نتیجه گرفت».

و این است محصولات و مشی ایدئولوژیک دستگاه سانسور در نظام جمهوری اسلامی که به جای انتشار مجموعه آثار مصطفی شعاعیان، عرصه را برای انتشار آثاری در معرفی او از جانب"رفقای اصلاح طلب"فراهم می کند با این مایه از آلودگی به تحریف و تدلیس. و این است معنا و مبنای مشی"دموکراتیک و پلورالیستی"مصطفی شعاعیان در آثارش «هیچ طبقه یی هر اندازه هم پوسیده باشد، هرگز با دلدادگی و شور جای خود را به طبقه یی نوین، هر اندازه هم که شکوفا و رو به برومندی باشد، نخواهد سپرد... یگانه افزاری که طبقه ی پیشرو برای کندن گور طبقه ی کهن و همچنین برای کشتن و بخاک سپردن طبقه ی فرمانروا دارد، زور است، زور! زور ِطبقه ی پیشرو، برروییهم، در چهره ی جنبشهای مسلحانه و در چهره ی خیزشهای توفانی و در چهره ی انقلابهای پیگیرانه و دیرپای نمایان می شود... برای طبقه کارگر تنها یک راه می ماند: نابودی طبقات بهره کش و نظامهای بهره کشانه، از گذرگاه

انقلاب و بناچار به نیروی اسلحه. و هرچه جز این، پندار است، پندار. و آنهم پنداری سخت کودکانه. و این تازه در صورتی است که گفته نشود پنداری سخت دغلکارانه. هرچند که چه بسا رساتر و درستتر همین است که گفته شود: پنداری سخت خیانت کارانه است».

این نوع دیدگاه ایدئولوژیک ِمبتنی بر جهل آشکار، البته دارای بنیانی آغشته به مغالطه بود که "تمایز"را دلیل ِ"برتری"می پنداشت و بر همین نهج، از کژراهه ی تقدس و برتری و یگانگی ممدوح ِ"طبقه کارگر" نیز می گذشت، تا آن جا که شعاعیان به وضوح "قزاق منشی و قرچی بازی های روسپیانه"را به علت"گوهر ناکارگری و بلکه ضد کارگری"افراد می دانست. و بر اساس همین انقلابی گری طبقه کارگر نیز، پرچم افتخار بر قله ی تقدیسِ"دست افزار شورانگیز تفنگ"می زد. « ...به آزموده ترین کارگران میاموزد که چگونه کارخانه های سرمایه داری را رها کنند و بجای همه ی اینها بانقلاب بپیوندند، تفنگ برگیرند و انگشتانشان را نه برای زدن دکمه های تولید سرمایه داری بلکه برای کشیدن ماشه ی مسلسل و گشودن رگبار گلوله بسوی همه ی نظام سرمایه داری و همه ی نظامهای طبقاتی و برای چرخاندن چرخهای انقلاب–از تولید انقلابی گرفته تا عملیات رزمی–بکار برند. چرا؟ زیرا انقلاب؛ اینست آن مهمترین دیگی که طبقه ی کارگر در آن میجوشد تا خود همه پیشتاز خود شود. جوشان!...طبقه ی کارگر نه در"کارِ"کارگری در کارخانه های سرمایه داری بلکه در آوردگاه انقلاب کارگری است که تابناکترین ارزشها و

فضایل و اخلاقیات خود، فرهنگ و جان خود را باز میابد و پرتوان آرمان بی همتای خود را جهان گستر میکند و به جهان مهرانگیز کمونیزم به دست افزار شورانگیز تفنگ میرسد. شاد! و درست از همین روست که والاترین گونه ی زندگی کارگری، زندگی در انقلاب کارگری است، و نه در کار کارگری در نظام سرمایه داری».

در این میان البته ممکن است برخی از عناصر وابسته به"نظام سرمایه داری"این پرسش را در بساط"رفیق شعاعیان"قرار دهند که مبنای این گونه نظرات شما در عرصه ی اقتصادی چیست؟ و این که؛ اصلاً و اساساً تعریف و مراد شما از مشخصات و مختصات"نظام سرمایه داری"در ساحت اقتصادی چیست؟"رفیق شعاعیان"به وضوح به این پرسش های"اپورتونیستی"، این گونه پاسخ می دهد « این کمترین، در زمینه اقتصاد چندان بیغ است که به هیچرو نمیتواند بدان بپردازد».

با وجود این گونه مبانی"اپیسمولوژیک"در بساط شعاعیان، امثال"رفیق ماهرویان"در بستر این خیال خام خفتند که؛ با چند ناسزا به حزب توده و مسخره کردن امثال بیژن جزنی و حمید اشرف و... می توان در ظل و ذیل نظام جمهوری اسلامی به انتشار کتابی پرداخت که به مثابه کاسه ای ماست در اقیانوس شعاعیان ریخته و از آن دوغ ِ"چپ ِدموکراتیک"تولید شود. و صدالبته که"اگر می شد، چه می شد!". « شعاعیان با این که چپ ِمتفکر، یگانه و تنهای ایران بود مستقل هم بود.

مستقل از اردوگاه های گوناگون. ولی چیز دیگری هم داشت. شعاعیان چپ ِدموکراتیک هم بود. چیزی که در کمتر جریان چپی یافتنی بود».

مشی"دموکراتیک و پلورالیستی"شعاعیان را در سطر به سطر آثارش می توان به وضوح علاوه بر آن چه اشاره شد، مشاهده کرد. حتی علیرغم شیفتگی بسیار جاهلانه ی شعاعیان نسبت به "کوچک جنگلی"، هم او، اندک مواردی که نقدی علیه میرزا مطرح می کند از این منظر است که چرا در برابر مخالفان خود به اندازه کافی"انقلابی"عمل نکرده است. و حدود کافی در این زمینه را نیز این گونه ترسیم می کند «... به این روحیه میرزا که مایل بود انقلاب را با پارسایی بسیار به پیش ببرد، انتقاد کرده ایم. و یادآور شده ایم که به هر حال در هر انقلابی عده ای صدمه خواهند دید و از این گریزی نیست. خصوصا وقتی که خود یاران انقلابی شدیدترین صدمات را تحمل می کنند، بدیهی است دل سوزی درویشانه به خراب شدن خانه ی یک پیرزن مفلوک، یا از گرسنگی مردن یک مادر آبستن، همان درویشانه است، نه انقلابی. و متاسفانه وجود چنین روحیه ای در میرزا قوی بود».

"دموکرات و پلورالیست"بودن شعاعیان هنوز هم پایانی ندارد و"یگانه ی متفکر تنها"، از تقدیس طبقه کارگر در عرصه انقلابی گری، به تأیید و تقدیس آشکار"ترور"نیز می رسد و ابتدا با این نوع دیدگاهِ گروهی که او به عنوان"خیزش پرستان"مطرح می کند به مخالفت می پردازد که « آیا

می شود هرگون تروری را بیکباره نفی کرد؟ نه! نمیشود! نفی هرگون ترور انسان را از سکه میاندازد. پس چه باید کرد؟ بایستی بچنان گونه یی از ترور اعتقاد نشانداد که"ترور انفرادی"یا "تک کشی"در برابر آن سخت بیرنگ و ناچیز هم جلوه کند: ترور گروهی، انبوه کشی! ... ولی انبوه کشی! چه کسی میتواند دست بانبوه کشی بزند؟ من؟ تو؟ او؟ ما؟ شما؟ ایشان؟ ایشان! ایشان: طبقه ی کارگر، توده ها! این انبوه توده ها و پرولتاریاست که بایستی بانبوهی براه افتند، تیغ کشیده و خروشان، و دشمنان خود را بکشند، بانبوهی، و بیدریغ! ... انبوه کشی هم کار توده هاست».

اما مخالفت شعاعیان در این جا به هیچ وجه با نفس"انبوه کشی"نیست، بلکه او این نوع دیدگاه را از این منظر مردود می داند که با حوالت دادن انجام ترور به"طبقه کارگر و توده ها"، نقش "پیشتاز و حزب را تا سطح چاووشی خوانان پایین می آورد". به دیگر بیان؛ شعاعیان بر این باور است که ترور افراد توسط نیروهای پیشرو و پیشاهنگ انقلابی باید کاملاً مورد تأیید قرار گیرد و هرگونه در انتظار"خیزش توده ها برای انبوه کشی"ماندن، دارای خاستگاهی اپورتونیستی و ضدانقلابی است.

اما شعاعیان با این حجم از مشی"دموکراتیک و پلورالیستی"چرا در انتظار قیام انقلابی و"انبوه کشی"توده ها ماندن را نفی می کند؟ زیرا او به خوبی از این واقعیت آگاه است که «راز کار اینجاست که شرایط مشخص ما چنان است که ما براستی با توده ها در ارتباط نیستیم. و پس نه

تنها[کتاب]"انقلاب"بلکه حتی اعلامیه هایمان هم بدست توده نمی رسد».

علاوه بر"دموکرات و پلورالیست"بودن شعاعیان، مبتلا به"ایدئولوژی مارکسیسم"نبودن او نیز به عنوان ادعای دیگری از"رفیق ماهرویان"در حدّ طرح ادعا نمی ماند و از این منظر پی گیری می شود که شعاعیان هیچ التزامی به متون و بطون میراثِ مارکس نداشته و به بیانی دیگر؛"آیه پرست"نبوده!

شوخی"آیه پرست نبودن" البته پیش از ماهرویان، از جانب شعاعیان این گونه مطرح می شود «خواری دهشتناکی است که آدمی داوری درباره ی درستی و نادرستی این یا آنچه را که میبیند و میشنود، یکراست وابسته کند بنظر این یا آن پیامبری که پیشاپیش بدو بیعت کرده است و یا میزان آیاتی که گوینده از آن پیامبر بهمراه هر سخن خود باز میگوید. و چه دردناک است چنین شیوه یی بمیان جنبش کارگری نیز رخنه کرده است... آیه و مارکسیسم، از بن دشمن یکدیگرند... این بیماری چندان همه گیر است که این کمترین را نیز وادار کرد که برای گونه یی همسازی با این بیماری، مشتی آیه از ایزدان آسمانی بپیوست بیاورد تا بلکه قلبها اندکی آرامش گیرند».

اما امثال ماهرویان این عدم ارجاعات شعاعیان به اکابر و اعاظم مارکسیسم را نه تنها حُسن او از باب"آیه پرست"نبودن می دانند، بلکه

محاسن فراوان دیگری نیز به همین علت در شعاع شعاعیان می پراکنند از جمله اینکه؛ او از شهامت و ذکاوت فراوانی در ارائه ی تفسیرهای بدیع درباره مفاهیم مارکسیستی برخوردار بوده است. و در همین زمینه به این گونه نوشته های شعاعیان استناد می کنند« به تجربه ثابت شده است که هر اندیشه ای، به محض آنکه در ساختمان واژه ها بازگو شود، قابلیت تفسیری از منهای بی نهایت تا به علاوه ی بی نهایت پیدا می کند. احزاب، گروه ها، کانون ها و جرگه هایی که امروز خود را کمونیست و سوسیالیست و مارکسیست و... می خوانند، همه به گفته های مارکس و انگلس و لنین و دیگران استناد می کنند و برای اثبات نظرشان–که با یکدیگر فرق و چه بسا تضاد دارد– از آن بزرگواران آیه می آورند و روایت می کنند. سخن یکی است لیکن برداشت ها و تعبیرها گوناگونند. پس ما صادقانه این سنت آیه آوردن و روایت کردن از زبان بزرگان را که به حل هیچ مسئله ای کمک نمی کند، می شکنیم و روراست، برداشت خودمان را معیار داوری قرار می دهیم... اگر ساحت مقدس آکادمیسم از این بدعت، خود را اهانت شده بینگارد، با لباس غیررسمی پوزش خواهیم گفت که غرض آن است که مسئله ای روشن شود، نه که تشریفاتی با آداب و رسوم سنتی انجام پذیرد».

اما تمامی این افاضات چیزی جز از جنس و سنخِ حشو و تحشیه نیست در راستای اثبات ِحُسن ِ"آیه پرست"نبودن، چراکه اصولا ً و اساساً در ساحتی که کسی به عنوان"مارکسیست"به طرح نظراتی از همین منظر

درباره سرشت و سرنوشت یک جامعه و کشور می پردازد، این جا، عدم ارجاع، –حداقل–به اکابر و اعاظم این عرصه، نه مایه افتخار بلکه موجب اعتذار است و بس. و از دیگر سو، در ادامه ی غورِ رفقا در مغلطه، مشخص نیست که چرا و چگونه هر ارجاع و استناد دقیق و عمیق به منابعی که محور و مدارِ مباحث است باید با"آیه پرستی"یکی گرفته شود؟ نویسنده می تواند از صدر تا ذیل ارجاعات و استناداتی که مطرح می کند را با تیغ برهان شکافته و رد کند، و مگر هر ارجاع و استنادی مستلزم تأیید و پرستش است؟!

اما بر اساس دیالوگ یکی از فیلم های آن کارگردانی که در اوج سلطه و سیطره ی ساواک، فیلم در مدح چریک ها می ساخت و به نمایش در می آمد، باید"دستی در کیسه ی"شعاعیان کنیم تا دریابیم که چرا"یگانه ی متفکر تنها" این گونه از ارجاع و استناد به متون مارکسیستی امتناع ورزیده و این نکته را خود و حواریونش حُسن کار می دانند.

بیگانگی عمیقِ "چپ ایرانی"از گذشته تا هنوز، حتی با متون اصلی و کلاسیک و محوری مارکسیسم و مشخصاً آثار مارکس، در این دوران، دیگر"نه حدیثی ست که پنهان ماند"و در سرزمین اهل خبرت"داستانی ست که بر هر سر بازاری هست". اما آن چه پس از خوانش دقیق آثار مصطفی شعاعیان آشکار می شود، جهل مرکب او نسبت به ابتداییات نظرات و دیدگاه های مارکس و لنین است، دیگر چه رسد به سایر اکابر

و اعاظم تاریخ مارکسیسم در جهان. به این دلیل، این نوع جهل را"جهل مرکب"می دانیم که؛ در ظاهرِ ماجرا، شعاعیان حتی به عدم آشنایی با آثار مارکس به وضوح معترف است « دلیل ریشه یی این امر که نتوانستم برفیق مارکس نیز بپردازم همانا آگاهی بسیار اندکم از مارکس و اندیشه های اوست».

در این جا حواریون او این گونه تواضع علمی و اخلاقی"رفیق شعاعیان"را البته از"شکسته نفسی" او می دانند، و اگر ماجرا به همین جا ختم می شد می توانستیم جهل شعاعیان نسبت به مارکسیسم را بر اساس اعتراف او جهل مرکب ندانیم، اما ابتدا فراموش نکنیم که"شکسته نفسی رفیق"درباره عدم آشنایی با آثار مارکس بلافاصله با این افاضات همراه می شود «...گاهی از دستاویز دادن بدست هیاهوگران خوشم میاید. آخر، بدینسان نیز اپورتونیستها و خشکمغزان را میشناسم. آخر، یکی از خود ویژگیهای اپورتونیزم، همانا بهانه جویی و سلیطگی بر پایه ی دستاویزهایی است که اگر هم نباشد، میتراشند. و پس بگذار باشد. بگذار زیاد هم از لحاظ وجدانی در فشار نباشند».

بنابراین، آن چه مشخص می شود این است که"رفیق"از باب"شکسته نفسی"، قلم در اعتراف به جهل نسبت به مبانی مارکسیسم چرخانده، و در واقع هرکس که پس از بررسی آثار"یگانه ی متفکر تنها"، لب به انتقاد از جهل او نسبت به مبانی مذکور بگشاید، "سلیطه"و"خشک

مغز"و"اپورتونیست"و "هیاهوگر"و... است که"رفیق شعاعیان"خوشش می آمده به دست این گونه افراد دستاویز بدهد!

صد البته که در ادامه و بر همین نهج می توان گفت"یگانه ی متفکر تنها"،خوشش می آمده که در باب مبانی مارکسیسم و لنینیسم صفحه سیاه کند بدون آن که برگی از آثار مارکس و لنین را خوانده باشد،"یگانه ی متفکر تنها"خوشش می آمده بر اساس مبانی مارکسیسم فتوای ایدئولوژیک درباره مبارزه مسلحانه و بمب گذاری و شورش و قیام و انقلاب در کشور صادر کند بدون آن که مارکس را بشناسد،"یگانه ی متفکر تنها"خوشش می آمده که عده ای او را"یگانه ی متفکر تنها" بنامند و"رفیق ماهرویان"درباره اش چنین بنویسد« او روشنفکری کتاب خوانده و بسیار خوانده بود... در میان نوشته هایش می توان هوای تازه ی آزاداندیشی را حس کرد. و بوی سرخوشانه ی بهاران را بوئید».

آن مایه تأکید بر نابودی و ترور مخالفان و منتقدان و تقدیس خشونت و اسلحه و کینه و نفرت نسبت به انسان های متعلق به"طبقات غیرخودی"و... بدون تردید نمونه هایی از"هوای تازه آزاداندیشی"در آثار شعاعیان هستند و نمونه هایی این چنین نیز، بی گمان مصداق همان"بوی سرخوشانه ی بهاران". « اگر قرار است–که قرار است طبقه ی کارگر از یکسو هرگونه استثمار انسانها از انسانها و از سویی دیگر هرگونه مالکیت خصوصی را مورد حمله قرار دهد و از میان براندازد، آنگاه

بایستگی میباید که یکبار برای همیشه کثافت"خانواده"را با همه ی گندها و پلیدیهایش، از زندگی اجتماعی بزداید».

اما به مسئله آگاهی شعاعیان از مبانی مارکسیسم بازگردیم با در نظر داشتن این نکته که علیرغم ادعای مذکورِ او درباره عدم آشنایی کافی با آثار مارکس، در نقد چریکهای فدایی خلق و حزب توده و دیگرانی در اردوگاه"چپ ایرانی"، به وضوح می گوید « یک بار یادآور شدم که بسا کسان که خود را مارکسیست می نامند، خوب که زیر و رویشان کنی می بینی مارکسیست نیستند و لنینیست اند. حال آن که قضیه به همین جا پایان نمی یابد. پروسه ادامه دارد. پروسه بدین صورت است: بسا کسان که خود را مارکسیست می نامند قدری که زیر و رویشان کنی، می بینی در حقیقت مارکسیست نیستند و لنینیست هستند. و تازه اگر بیش تر کندوکاوشان کنی آن گاه آشکارا می نگری که حتا لنینیست هم نیستند. استالینیست هستند».

از دیگر سو، شعاعیان وقتی با این نقد مواجهه می شود که « مصطفی به لنین خرده گرفته. برای پاسخ دادن باین خرده ها بایستی دست کم همه نوشته های لنین را خواند...»، پاسخی این گونه آغشته به تخفیف و تسخیفِ طرف مقابل به میان می افکند که « آری، کی می تواند نوشته های لنین را بخواند؟ مگر آدم بیکار است؟ ولی با اینهمه می توان لنینیست بود». هدف تیرِ طعنه ی شعاعیان در این جا کسانی هستند که خود

را"لنینیست"می دانند و شعاعیان مدعی است که خود، آثار لنین را خوانده اما این"لنینیست های ایرانی"هستند که بدون خواندن آثار لنین، لنینیست شده اند.

اما این پرسش اصلی هنوز پابرجاست؛ کسی که خود به وضوح معترف به عدم آشنایی با–حداقل– آثار مارکس است، چگونه می تواند مدعی این مهم باشد که با بررسی بسیاری از"مارکسیست ها" دریافته که این ها در واقع لنینیست و بل استالینیست هستند؟ بنابراین ما در این جا ، با "مارکسیستی"، مارکس نخوانده مواجه ایم که ملاک و محکی است برای سنجش اعتبار و تمیز میان مارکسیست های واقعی و مارکسیست های تقلبی!

با این همه ، شعاعیان در آثارش بارها و بارها مطالبی نیز علیه لنینیسم مطرح کرده و حواریونش او را یکی از منتقدان جدی و مهم لنینیسم در ایران می دانند. اما این نیز افسانه ای بیش نیست. چرا و چگونه؟

مخالفت مصطفی شعاعیان با لنینیسم، یکی از مصادیق طنزهای روزگار در تاریخ"چپ ایرانی" است و برای بررسی اصل و اساس این مخالفت باید تأملی داشت در مبانی آن چه به عنوان لنینیسم در تاریخ نظام شوروی و به تبع آن در جهان مطرح شد.

"چپ ایرانی"عموماً از ابتدای سده ی معاصر و مشخصاً از ابتدای دهه ی ۲۰ شمسی، نطفه ای شکل گرفته در متن و بطن مناسبات سیاسی روز بود، که همان مناسبات سیاسی نیز از آن جا که نطفه در متن و بطن بسیار نحیف تئوریکِ نظریه"حکومت قانون"و"دولت های ملی"در جهان جدید داشت، محصول محتومش نمی توانست در تقلید سطحی از مارکسیسم، از حدود حزب توده و چند سازمان چریکی فراتر رود. در این میان، سفرهای عده ای از ایرانیان به روسیه تزاری در ابتدای سده ی بیستم و بازگشت عده ای دیگر از ایرانیان از ممالک راقیه در ابتدای سده ی معاصر شمسی، سبب شد تا ایشان، انبانی از سیر در سطحِ برخی از عناوین مرتبط با مارکسیسم، با خود به ایران آورند که از قطره ای و ذره ای اعتبار علمی و فلسفی برخوردار نبود. این مایه از امید اما در میان بود که در ادامه، خصوصاً پس از گسترش مسافرت های تحصیلی جوانان ایرانی در دوران پهلوی اول و تسهیل مراودات علمی با ممالک راقیه، با ورود اندیشه هایی پالوده تر و سترگ تر در این عرصه، مبانی مارکسیسم در ایران، خصوصاً در عرصه های آکادمیک و روشنفکری تصحیح، تنقیح و تبیین شود. اما با غیرقانونی شدن هرنوع فعالیت در زمینه"مرام اشتراکی"(کمونیسم)در ایران از ابتدای دهه ی دوم سده ی معاصر و دهه ای پس از آن، با اشغال بخش هایی از ایران توسط ارتش سرخ شوروی، همان پشتوانه ها و ابتداییاتِ مندرس مارکسیسم در ایران نیز آن چنان

تخته بند ِوقایع سیاسی ِروز شد که حکایت خشت ِکج ِاول و تا ثریا کج رفتن دیوار، به اصل و اساس ماجرا بدل شد.

در آن سوی ماجرا، آراء و نظرات کارل مارکس در اروپای اواخر سده ی نوزدهم در حالی مطرح شده بود که پس زمینه های تاریخی آن، نقش بسیار مهم و مبنایی در شکل گیری آن ها داشت و علاوه بر این، بسیاری از دیدگاه های مارکس در واقع پاسخ و واکنش هایی بود در برابر نظرات دیگرانی که بسا چندین بار این کنش ها و واکنش ها به مجادلات قلمی درازدامن منجر شده بود.

و البته از دیگر سو، پس از طرح نظرات و دیدگاه های مارکس، مواجهه ی بسیاری از اکابر و اعاظم ِاردوگاه"سوسالیسم"و منتقدان خارج از این اردوگاه درباره آن نظرات، مباحث بسیار عمیق و گسترده ی دیگری را رقم زد که به مثابه مبانی تفکیک ناپذیر مارکسیسم نمی توانست و نمی تواند از نظر ِدقیق و عمیق ِاهالی اردوگاه"چپ"و بر همین نهج، منتقدان این اردوگاه، دور مانده و مغفول واقع شود.

بخشی از این نظرات که مشخصاً پس از ماجراهای"انجمن بین المللی کارگران"در نیمه ی دوم سده ی نوزدهم، به عنوان مبانی تأسیس"بین الملل سوسیالیستی"، میان مارکس و بخشی از هواداران او با امثال پرودون و باکونین مطرح شد و در ادامه، مسائل پیرامون"کمون پاریس"و برآمدن احزاب"سوسیال دموکرات"در نقاط مختلف اروپا از جمله اتریش

و آلمان که خاستگاه چهره های برجسته ی مارکسیست از جمله کائوتسکی شد، نه تنها از منظر فلسفی و علمی، بلکه حداقل از منظر سیاسی، بازهم نمی توانست از جانب اهالی اردوگاه"چپ"به هیچ وجه مورد تدقیق و تحقیق قرار نگیرد.

مارکسیسم، به همان نسبت که ریشه در خاک آراء کارل مارکس در مجموعه آثار او داشت، ریشه های سترگی نیز در آن چه که در نشریاتی چون"عصر نو"به زعامت کائوتسکی و یا در تبیین فاصله ی میان"ناردونیک ها"و"سوسیالیست ها"توسط پلخانف، و یا در تفکیک"سوسیالیسم" از مارکسیسم توسط برنشتاین مطرح می شد داشت، و این گونه مسائل و مباحث بود که در ادامه در قرابت با آراء مارکس وقتی از جانب اهالی اردوگاه"چپ"، مورد تحلیل و بررسی و انطباق با وقایع تاریخی قرار می گرفت زمینه ساز آراء و نظراتِ امثال لنین می شد. به دیگر بیان؛ اصولاً و اساساً می توان از دمِ صبح ازل تا آخر شام ابد، مدح یا ذم نثار لنین و نظراتش کرد، اما در این جا نکته مبنایی از این قرار و بر این مدار است که نوع مواجهه با آثار لنین از کدام منظر است؟

۱: نظرات لنین را در نسبت و تناسب با نظرات مارکس بررسی کنیم؟

۲: نظرات لنین را با سایر نظرات و دیدگاه های انتقادی نسبت به نظرات مارکس بررسی کنیم؟

۳: نظرات لنین را فارغ از نظرات مارکس در نسبت و تناسب با عواقب و توابع"انقلاب اکتبر"در روسیه بررسی کنیم؟

۴: نظرات لنین را در نسبت و تناسب با آن چه پس از مرگ لنین در شوروی به عنوان لنینیسم مطرح شد بررسی کنیم؟

آن چه مصطفی شعاعیان در نقد نظرات لنین و لنینیسم مطرح می کند، از صدر تا ذیل، ناظر به هیچ کدام از این موارد نیست، بدین سبب که بر اساس آن چه اشاره شد، او حتی از ابتداییات نظرات مارکس و دیگر اکابر و اعاظم اردوگاه مارکسیسم آگاهی و شناختی نداشت، بنابراین، هر نوع مواجهه ی او با دو مورد نخست بی اعتبار است. اما درباره موارد سوم و چهارم نیز علاوه بر شناخت و آگاهی بسیار سطحی شعاعیان با مبانی و مبادی"انقلاب اکتبر"و توابع آن، بر اساس آن چه او در آثارش مطرح می کند به وضوح می توان دریافت که کاملاً از سیر تحول و تطورِ نظرات لنین و علل و دلایل تغییر مواضعش در مقاطع مختلف تاریخی در نسبت و تناسب با نظرات مارکس، در بی خبری مطلق سیر می کرد.

شعاعیان، با حزب توده و سازمان چریکهای فدایی خلق به علل متفاوت دچار اختلافاتی شد و در ادامه به طرح دیدگاه هایی در نقدِ نظرات لنین و لنینیسم پرداخت، و این همه، در حالی است که نه در میان حزب توده و سازمان چریکهای فدایی خلق رویکرد مشترک و مشابهی نسبت به لنینیسم وجود داشت و نه حتی در درون هرکدام از این گروه ها، خبر و

اثری از این رویکردهای مشترک یافت می شد. در تاریخ حزب توده بارها و بارها به وضوح دیده می شود که چهره های برجسته این جماعت، در موارد متعدد و متنوع، یکدیگر را به جهل نسبت به نظرات لنین و یا نفی آشکار لنینیسم متهم می کنند، و در سازمان چریکهای فدایی خلق نیز این موارد بسیار یافت می شود که به آنها اشاره کرده و خواهیم کرد.

در این شرایط است که مخالفت شعاعیان با نظرات لنین و با لنینیسم، معنا و مبنایی دیگر می یابد از این قرار که؛ آن دو طیف مذکور در اردوگاه"چپ ایرانی"، در واقع خود را ملتزم به رعایت اصولی می دانستند که در هاله ای از کلیات و مجعولات ، لنینیسم نامیده می شد، اما با اعلام این التزام بود که البته اختلاف در فهم و درک و برداشت نسبت به نظرات لنین، تا حدودی با توجه به شرایط و وقایع سیاسی روز، به صورت ضمنی به رسمیت شناخته می شد.

اما شعاعیان بر این باور نیست که همقطاران او در اردوگاه"چپ ایرانی"، دارای برداشت هایی نادرست از نظرات لنین و مبانی لنینیسم هستند، و یا حتی نظرات لنین از یکی از آن ۴ منظر مذکور، غلط و بی اعتبار است، بلکه او به عللی دیگر است که تیغ نقد بر نظرات لنین و اتخاذ مشی مبتنی بر لنینیسم در ایران می کشد. اما این علل کدامند؟

شعاعیان پیش از پیوستن به سازمان چریکهای فدایی خلق و به دیگر بیان حتی پیش از نگارش کتاب"انقلاب"،در رساله ی سست و بی اعتباری

که درباره سرشت و سرنوشت قیام"کوچک جنگلی"می نویسد، مبانی انتقاداتش به لنین را آشکار می کند. او همین مبانی انتقادی را در ادامه نیز در نقد مشی حزب توده و حتی در مواجهه با اعاظم سازمان چریکهای فدایی خلق به کار می گیرد. مبانی انتقادات شعاعیان به نظرات لنین و لنینیسم از دو منظرِ مشخص، از این قرار و بر این مدار است که ؛

۱: نظرات لنین، و لنینیسم، از آن جا که پس از"انقلاب اکتبر"به ورطه ی"همزیستی مسالمت آمیز"و"سرمایه داری دولتی"و"سوسیالیسم در یک کشور"و ... افتاده اند، بنابراین، کاملاً ناقض و نافی"انترناسیونالیسم پرولتری"بوده و راه هرگونه همکاری و همیاری حکومت شوروی با"چپ های انقلابی"در دیگر کشورها را مسدود نموده است.

۲: نظرات لنین، و لنینیسم، اگرچه تا حدودی و در مقاطعی به تأیید مشی مسلحانه و عملیات چریکی نزدیک می شود، اما از آن جا که در واقع"خیزش پرستانه"و متکی به شورش عمومی است، مُهر تأییدی بر اقدامات مسلحانه ی عده ای از"پیشتازان انقلابی"نمی گذارد.

اصل و اساس مخالفت شعاعیان با لنین و لنینیسم در این دو نکته نهفته است و مدعیات دیگری از جمله این که مبنای مخالفت شعاعیان با لنینیسم بر اساس مخالفت او با هرگونه مبارزه مسلحانه و"نظامی گری"و کشتار بی هدف است، نه تنها باطل است و در آثار شعاعیان جایی ندارد، بلکه نفس طرح چنین مدعیاتی درباره علت مخالفت شعاعیان با لنین و

لنینیسم ، آشکارترین نوع شیّادی در اردوگاه"چپ ایرانی"به شمار می رود. مخالفت شعاعیان با لنین و لنینیسم حتی مطلقاً جایی و پایی در مخالفت با کشتارها و تبعیدها و خفقان و استبداد مطلقِ بلشویستی پس از ۱۹۱۷ در شوروی ندارد، و به دیگر بیان؛ تیری که"رفیق شعاعیان"به سینه ی لنین شلیک می کند نه به این علت است که چرا رفقا پس از انقلاب اکتبر،"آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند و نرفتند"، بلکه به این علت است که چرا مرغ همسایه غاز است و از چه رو"رفقا"به ما یاری نمی رسانند تا آن چه خود در شوروی کردند ما نیز در ایران کنیم. شعاعیان، بر این باور است که پس از پیروزی"انقلاب اکتبر"، شور انقلابی مارکسیستیِ بر تمامی عالم، سایه افکنده بود و تمامی انقلابیون عالم در اردوگاه"چپ"، در انتظار گسترش دامنه های"انقلاب"از شوروی به کشورهای دیگر بودند، اما"خیانت لنین"باعث شد تا این شور انقلابی و این اقیانوسِ امیدواری، بدل به شوره زاری از سلطه و سیطره ی اپورتونیسم شود.

شعاعیان در همین زمینه به وضوح سیمایی کاملاً مخدوش و مجعول از شرایط دیگر نقاط جهان پس از"انقلاب اکتبر"مطرح می کند که علیرغم طولانی بودن ،بخش های مهمی از آن را در ادامه می آوریم « در میان خود طبقه کارگر جهان و در میان توده های مسلح و انقلابی جهانی و در میان خود نیروهای توده یی و کارگری انقلابی و مسلح و سخت پیشرو خودِ شوروی از یکسو، و در میان امپریالیستها و نیروهای ارتجاع–استعمار

مستعمرات از سویی دیگر، هیچ واقعیت عینی ویژه یی وجود نداشت که گواه ناتوانی و زبونی، گواه فروکش زبانه ی انقلابی از سویی و گواه نیرو و توان ضدانقلاب برای فرازمندی اجتناب ناپذیری نوین، از سویی دیگر باشد. و درست وارونه ی همه ی اینها: آتش انقلابهای گوناگون، آتش بیداری و نبردِ رویارویی توده و طبقه کارگر جهانی، آتش ستیزه جویی و رزمندگی بُرّا و ضدامپریالیستی طبقه ی کارگر در پهنه ی جهانی، از سراپای جهانی زبانه میکشید که سراپایش با بیدادگری و بهره کشی آدمی از آدمی در آمیخته بود. آلمان در زیر سایه ی تفنگها و پنجه های پرپینه ی پرولتاریا قرار داشت، منتها، نخست به طبقه کارگر نیاموخته بودند که این تفنگها را چگونه با آن پنجه های نیرومند آتش کنند. سربازان همه ی نیروهای امپریالیستی و حتی سربازان نیروهای متفقین از انگلیس و امریکا گرفته تا فرانسه و ژاپن، در تبِ سرکشی های انقلابی میسوختند. اقتصاد جهانی رو به گسیختگی داشت. چین با گلوله سخن آغاز کرده بود. اعراب چشم گشوده و مسلح می شدند. امریکای لاتین با گلوله اذان میگفت. طبقه ی کارگر و توده ها حتی در ستاد امپریالیستی جهان، در بریتانیا باستانه ی نوینی در برخورد با سرمایه داری رسیده بودند. هندوستان شش هایش را با هوای انقلاب پر میکرد. سخن کوتاه: جهان با پنجه های انقلابی پرده ی شب را به سوی روشنان بامدادان میگشود. و اینها همه شرایط عینی مساعد و بسیار مساعدی بودند برای سازمان دادن و رو نهادن بیک تسویه حساب واپسینِ پرولتاریا با ضد انقلاب جهانی

در روند یکرشته انقلابهای موج وار که از اینسو تا بدانسوی جهان سینه مالان پیش تازد».

اما در نهایت، این جهان خیالی مورد نظر شعاعیان را که تنها یک قدم با عالم گسترکردن مارکسیسم و رسیدن به بهشت کمونیسم فاصله داشت، یک نفر و این گونه ویران کرد « اکتبر به پرتگاه همزیستی مسالمت آمیز لنینی سرنگون شد...». ما این ترسیم مختصات شعاعیان از جهان در آن دوران را بیش و پیش از تصورات، مبتنی بر توهمات او می دانیم، اما و هزار اما! بر این نکته نیز تأکید می ورزیم که این تنها شعاعیان نبود که درباره جهانِ پس از"انقلاب اکتبر"دچار این گونه توهمات شده بود. پس از بروز اختلافات عمیق در"بین الملل دوم"درباره مسائلی چون رابطه ی"ناسیونالیسم"و "انترناسیونالیسم"که به تبع وقوع جنگ جهانی اول ابعاد بسیار پیچیده ای پیدا کرد بود، همچنین اختلافات دو جناح"مارکسیسم ارتدکس"و"مارکسیسم رادیکال"درباره نوع و شرایط گذار از سرمایه داری پیشرفته به سوسیالیسم، به میان آمدن ماجرای"انقلاب اکتبر"، زلزله ای مهیب در این"بین الملل"ایجاد کرد که مفهوم"انقلاب"در کانون آن قرار داشت.

با تشکیل"بین الملل سوم"(کمینترن)، گئورگی زینوفیف در نخستین شماره ارگان کمینترن به وضوح اعلام کرد «اکنون که ما این سطرها را می نویسیم، بین الملل سوم از سه جمهوری شورایی به عنوان پایگاه های

اصلی خود برخوردار است: در روسیه، در مجارستان و در بایرن. اما هیچ کس شگفت زده نخواهد شد، اگر زمانی که این سطرها منتشر می شوند ما، به جای سه جمهوری، شش یا تعداد بیشتری جمهوری شورایی را پشت سر خود داشته باشیم. اروپای پیر با سرعتی سرسام آور به سوی انقلاب پرولتاریایی می تازد».

اما بر زمین واقعیت خبر و اثری از این گونه"سرعت های سرسام آور"در"اروپای پیر به سوی انقلاب پرولتاریایی"نبود و ترسیم مختصاتی که در زمینه انطباق شرایط اروپا در آن دوران با نظرات مارکس(بل پیش بینی های او)از یک سو، و با عواقب و توابع جنگ جهانی اول از دیگر سو، از جانب امثال کائوتسکی و دیگر اعاظم احزاب"سوسیال دموکرات"صورت می گرفت، به برجسته سازی فاصله و تفاوت آشکار میان بلشویسم با سوسیالیسم و مارکسیسم منجر می شد.

البته برای نمونه در درون حزب سوسیال دموکرات آلمان، جناح رادیکالی نیز در برابر جناح متمایل به آراء کائوتسکی شکل گرفته بود؛ از ابتدای دهه ی دومِ سده ی بیستم به زعامت امثال رزا لوکزامبورگ،که بر هیزم افکندن در آتش"انقلاب"بواسطه ی شورش توده ها و مشروعیت تئوریک و پراتیک"سوسیالیسم انقلابی"تأکید می کردند. اما برجسته سازی وجوه تمایز میان بلشویسم و سوسیالیسم از جانب کائوتسکی، در مواجهه با "انقلاب اکتبر"، در درون مناسبات سیاسی–اجتماعی اروپای دهه های

نخست سده ی بیستم از جانب"سوسیال دموکرات ها"برای رسیدن به مدینه ی فاضله ی محتوم مارکس، به برجسته سازی میان"بلانکیسم"و مارکسیسم می رسید. امثال کائوتسکی آن چه از وقوع"انقلاب"بر اساس آراء مارکس باور داشتند، عبارت بود از"انقلابی اجتناب ناپذیر"، و این اجتناب ناپذیری، هم از جانب طبقه کارگر و هم از جانب نظام سیاسی حاکم به عنوان حافظ منافع طبقه ی بورژوازی و به تبع ، مناسبات سرمایه داری، دارای معنا و مبنا بود. به دیگر بیان؛ نوعی دترمینیسم و فاتالیسم که در قرائت"مارکسیست های ارتدکس"چون کائوتسکی به چشم می خورد، با گذر زمان و عدم تحقق وعده های مارکس درسده ی بیستم در راستای فروپاشی"نظام سرمایه داری"، با واکنشی در اردوگاه"چپ جهانی"مواجه شد که به نوعی در نظرات امثال لوکزامبورگ، لایبنخت، آدلر، هیلفردینگ، بوئر و ... از یک سو، و مشی امثال لنین و بلشویست های روسی از دیگر سو نمایان شد.

این واکنش دوم که آغشته به سویه های شدید"والنتاریستی"و حتی"آوانتوریستی"بود، از جانب کائوتسکی با این گونه مبانی رد می شد « توده ها را نمی توان به صورت مخفی سازماندهی کرد. علاوه بر آن یک سازمان مخفی نمی تواند دموکراتیک باشد. چنین سازمانی همواره به پیدایش دیکتاتوری فردی می انجامد». و البته این گونه رد کردن ها بود که باعث ارتداد کائوتسکی در مذهب و کیش بولشویسم، و انتشار کتاب لنین شد با این عنوان؛"انقلاب پرولتری و کائوتسکی مرتد".

بنابراین، پیش از آن گونه طرح توهمات از جانب شعاعیان، به دو علت در اردوگاه"چپ جهانی"نیز عده ای از منظر توهم، بر آن بودند که"بدوزند جامه ای کز فراق چاک شده"، اما سیروقایع و گذر زمان نشان داد که در این وادی"ای بسا آرزو که خاک شده".

آن دو علت، از این قرار و بر این مدار بود که؛ از یک سو شور انقلابی که پس از غلبه ی بلشویک ها بر مناسبات سیاسی روسیه ی تزاری در این اردوگاه ایجاد شده بود، دماسنج رمانتیسم انقلابی را به حداکثر درجه ی خود رسانده بود و از دیگر سو، همان گونه که اشاره شد به گِل نشستن پیش بینی های مارکس درباره وقوع"انقلابِ محتوم"در اروپای اوایل سده ی بیستم(نه در روسیه ی تزاری)، سبب شده بود تا ساکنان سفینه ی نجات مارکس، آن کشتی به گل نشسته را به دوش بگیرند و به ساحل"انقلاب" برسانند و به دیگر بیان،"مارکسیسم را با لنینیسم روی سر قرار دهند".

در ابتدای سده ی بیستم وقتی لنین در سایه ی یکی از اعاظم مارکسیست یعنی گئورگی پلخانف و با همراهی ژولیوس مارتف، به انتشار نشریه ی تاریخی"ایسکرا"پرداختند، دیدگاه های پلخانف درباره نوع گذر به سوسیالیسم بر اساس آراء مارکس، یکی از عواملی بود که در ادامه باعث جدایی میان لنین و پلخانف و مارتف شد.این جدایی البته که در تقابل لنین و مارتف به پیدایش دوگانه ی تاریخی و سرنوشت ساز بلشویسم و

منشویسم انجامید، اما نظرات پلخانف درباره"انقلابِ محتومِ"مورد نظر مارکس، از آن رو مورد پذیرش لنین قرار نمی گرفت که شرایط ویژه ی روسیه در میانه ی دهه ی دوم سده ی بیستم، امکان به دست گرفتن قدرت توسط طیفی از سیاسیون را فراهم کرده بود که این طیف اگرچه خود را هوادار آراء مارکس می دانستند اما"نقد ِرسیدن به قدرت"را به"نسیه ی پیش بینیِ"مارکس، آن هم در شرایطی کاملاً متفاوت با مناسبات"سرمایه داری پیشرفته"، سودا نمی کردند.

کائوتسکی در مواجهه با آن چه در روسیه پس از اکتبر ۱۹۱۷ به وقوع پیوسته بود، می گفت «متاسفانه آشکارا می بینیم که بلشویکها دچار اشتباه کامل شده اند. آنها در پی انجام کاری برآمدند که شرایط لازم برای انجام آن موجود نبود و در این راه به منظور دستیابی به امر غیرممکن از طریق زور، به جای پیشبرد شرایط فکری و اخلاقی و اقتصادی توده های کارگر، بیش از حکومت تزاری و جنگ به آن طبقه آسیب رساندند».

اما پرواضح است که مبانی نقد شعاعیان به لنین و میراث بلشویسم، نه تنها هرگز از این گونه مناظر نبود، بلکه"رفیق چریک"، بدون آن که خطی از هزاران دفتر درباره تاریخ مارکسیسم و مبانی تشکیل دهنده ی مشی لنین خوانده باشد، نه در مخالفت با امثال کائوتسکی(که نامی از ایشان نشنیده بود!) بلکه در مخالفت با لنین می نوشت « یگانه افزاری

که طبقه ی پیشرو برای کندن گور طبقه ی کهن و همچنین برای کشتن و بخاک سپردن طبقه ی فرمانروا دارد، زور است، زور! ».

شعاعیان با استناد به چند جمله ی مجعول و ناتمام از لنین، این گونه صاحب آن نظرات را مخالف "مشی چریکی"می داند « ...لنین اصولا با تبلیغات مسلحانه کاری ندارد. اینها را خرافات می داند. و در این عوالم نیست. و ایکاش که فقط در این عوالم نبود. جنگ چریکی را نادرست و منحط هم میداند. اینستکه برداشتش از جنگ چریکی نه تنها برداشتی بسیار سطحی و پیش پا افتاده، نه تنها برداشتی روزنامه یی و سرسری و مبتذل بلکه حتی برداشتی اشراف منشانه و کینه توزانه و دشمنانه نیز هست. لنین در"روزنامه"گوهری سازمان دهنده و نیرویی آگاهی بخش را مینگرد و د"جنگ پارتیزانی"گوهری تباه کننده و انحطاط آمیز!...راستی اینستکه لنین در اینجا چنان سنگر اپورتونیستی کریهی را گرفته است که ناگزیر به پراکنده گوییهای زمختی شده و ناچار گاه به نعل و گاه به میخ هم میکوبد».

در راستای آن چه مطرح شد، شعاعیان با برجسته سازی این نکته که « اندیشه های لنین نه بگرد انقلاب با سرآغاز جنبش مسلحانه ی پیشتاز و سازمان آن بلکه بگرد خیزش انفجاری توده ها میچرخد»، هرچه در همان مکتب بلشویسم، برای لجن مال کردن و تخطئه طرف مقابل آموخته، برای بی اعتبار کردن لنین به کار می گیرد تا آن جا که در خُنُکیِ محض،

مخالفان خود در این اردوگاه را به جای پیروی از لنینیسم ، مبتلا به"لوچیزم"می داند، و این نوآوری تئوریک را این گونه می شکافد که« لوچیزم در بیان همگی احزابی که خود را"چپ"و کمونیست مینامند ولی بگوهر کمونیست نیستند بکار رفته است. مانند حزب توده ایران و حزب کمونیست شوروی و هم قماشانشان».

به عمق ِحُمق ِ"رفیق شعاعیان"در زمینه ی"گوهرشناسی"در ادامه خواهیم پرداخت، اما پرسش این بود که چرا اندیشه های لنین را به عنوان مخالفت محض با مشی مسلحانه و دفاع از خیزش انفجاری توده ها مطرح کرده و به آن می تازد؟ پاسخ این است که؛ آن چه به عنوان لنین در آثار شعاعیان مطرح شده، از اصل و اساس، بیش و پیش از آن که منطبق بر شخصیتی واقعی و تاریخی باشد، یادآور ِشخصیتی خیالی به عنوان ضدِ قهرمان در یک رمان است و بس. و"تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل"که رفقایی با این مایه شناخت نسبت به اکابر و اعاظمِ قوم و قبیله ی خودشان، بر آن بودند تا بواسطه ی قیام مسلحانه به قدرت رسیده و پس از آن، بر اساس "دیکتاتوری پرولتاریا"به وضوح بر اساس آن چه شعاعیان می گوید به"ساخت انسان"بپردازند.

ذات نایافته از هستی بخش

چون تواند که بود هستی بخش

خشک ابری که بود ز آب تهی

ناید از وی صفتِ آب دهی

نقش بی خامه نقاش که دید؟

نغمه بی زخمه مطرب که شنید؟

شعاعیان به عنوان"چریکی"که برای تن ِمبارزه ی مسلحانه در ایران، در پی یافتن جامه ای با تار و پود مارکسیسم بود، تیغ نقد بر لنین و اندیشه ی مخالفت او با مشی مسلحانه و خلاصه شدن در تئوری خیزش توده ها(العهده علی راوی!)می کشید، چرا که به خوبی می دانست در ایرانِ دهه های ۳۰ و ۴۰ ، خبر و اثری از آن گونه خیزش های توده ای مارکسیستی نخواهد بود، و بنابراین، باید با برجسته سازی چند چریک ِتروریست به عنوان"پیشتاز خلق"، در پی جلب حمایت و همراهی بیگانگان به عنوان وظیفه یی مبتنی بر اصول"انترناسیونالیسم پرولتری"باشد، برای رسیدن به "فردای آزاد ایران"، با سلطه و سیطره ی"دیکتاتوری پرولتاریا"و این مدینه فاضله ی کمونیستی « در دوران کمونیزم، چیرگی آدمی بر این جادوی گردون که سپهرش مینامند، کاهش نمی یابد بلکه فزونی میگیرد. و درست از همین رو هم هست که در دوران

کمونیزم، این کارخانه نیست که وجود ندارد، این آدمی است که با هرچه بیشتر تکامل بخشیدن بوسایل تولید و هرچه بیشتر فرمانروایی بر طبیعت، هرچه بیشترِ نیازمندیهای آغازینش را با هرچه کمترِ ساعاتِ کار تولیدی، از طبیعت میستاند و در عوض با عشقِ به هنر و دانش، هرچه بیشترِ روزگارش را بافرینش دانش و هنر عشق میسپارد. و شادان!... رفته رفته آدمی از موجودی اسیر و زیر فرمان ساخته های خود، بپدیده یی فرمانده و راهبر این ساخته ها بدل میشود، پس، اینهم درست است که آدمی رفته رفته بدانجا برسد که بجای اینکه کارخانه و اقتصادِ خشک بر او فرمان راند، فرهنگ و خرد شکوهناکش بفرمانروایی کارخانه و اقتصاد گمارده شود».

این همه، در حالی مطرح می شود که به باور شعاعیان، این لنین و لنینیسم است که با درافتادن به ورطه ی"همزیستی مسالمت آمیز"و"تئوری خیزش توده ها"و"سوسیالیسم در یک کشور" و...، به عنوان"برادر بزرگ تر"، از چریک های تروریست در دیگر کشورها از جمله ایران حمایت نمی کند و بر همین اساس به جای آن که دست در دست"کوچک جنگلی"بگذارد برای تبدیل ایران به یکی از مستعمرات شوروی، اقدام به خیانتی تاریخی در حق امثال"رفیق شعاعیان" می کند. اما این"خیانت تاریخی"چه بود؟ به باور او؛ عهدنامه ۱۹۲۱ میان ایران و شوروی، خیانت آشکار لنین بود به ایران و ایرانیان! « ...نمونه ی یک چنین تبلیغات جهنمی را میتوان در قرارداد خائنانه ی ۱۹۲۱ ایران–

شوروی مطالعه کرد... تنها پدیده ای که در این میان قربانی می شود، انقلاب است. عهدنامه آشکارا علیه انقلاب و علیه مصالح خلق ایران تنظیم و اجرا شده است. مثله شدن انقلاب از یک طرف، ضعف دانش سیاسی–انقلابی در میهن ما از سوی دوم، و جنجال موحش تبلیغاتی همه ی عناصر ذی نفع(شوروی–ارتجاع–انگلیس)از جانب سوم باعث شد که پس از قریب پنجاه سال، عهدنامه ی مودت شوروی–ضدانقلاب۱۹۲۱ به مثابه عالی ترین و بارزترین نمودار یک سیاست انترناسیونالیستی کارگری مورد تأیید همه ی محافل روشن فکری سالم و آلوده ی ایران قرار بگیرد».

شعاعیان در ادامه، استناداتی به وضوح مبتنی بر دغل، نسبت به قرارداد ۱۹۱۹ میان ایران و انگلستان مطرح می کند که نسبت به مبانی و معانی آن در جهل مطلق و مرکب قرار داشت. و از آن جا که "میهن را گورِ پرولتاریا"می دانست، و نمی توانست درباره منافع ایران و ایرانیان چیزی جز از ورای منجلاب مفاهیمی چون"میهن پرولتاریا"بفهمد، یکی از مبانی خائنانه ی قرارداد ۱۹۲۱ را این گونه بر اساس سنت"رفقا"، افشا می کرد «فصل ششمِ آن آشکارا به شوروی امکان می داد تا اگر هر کشور دیگری بخواهد ایران را محل عملیات ضد شوروی قرار بدهد، شوروی حق داشته باشد که در ایران نیرو پیاده کند».

ورای این نکته که شعاعیان نه تنها متن کامل این فصل از قرارداد را مطرح نمی کند، بلکه اصولاً و اساساً، آشکارا چشم بر مبانی فصول دیگر این قرارداد نیز می بندد، این نکته دارای غایت اهمیت است که در راستای تخطئه و لجن مال کردنِ لنین، چرا شعاعیان قراردادی را که سویه های آشکار بسیار مهمی در اعاده حقوق و اموال و امتیازاتِ از دست رفته ی ایران و ایرانیان دارد را"خیانت به خلق ایران"می داند؟ پاسخ این است که؛ شعاعیان به عنوان یک کمونیست از"برادر بزرگ تر" انتظار دارد که در راستای اصول و آیاتِ صریح مارکسیسم، با پشت پا زدن به هر نوع موازین مبتنی بر"ملی گرایی"، از باب"والسابقون السابقون أولئک المقربون"، به جای عقد قرارداد خائنانه با"دولت ایران"، با شورشیانی چون"کوچک جنگلی"و به تبع آن، چریک های تروریست، قرارداد وفادارانه ی انترناسیونالیستی منعقد کند.

و این خیانت تاریخی لنین را شعاعیان هرگز شایسته بخشش نمی داند و بازهم بر اساس سنت مألوف"رفقا"، این گونه به افشای ماهیت لنینیسم می پردازد « ...فرهنگهای انحرافی و نادرستی نیز در درون جنبش کارگری بنام آرمان کارگری نیرو گرفته که بسی خطرناک تر و مرگبارتر است. و کشنده ترین آنها، لنینیزم نام دارد».

حمله و هجمه به لنین، به این علت که او مخالف مشی مسلحانه و عملیات تروریستیِ پیشتازان خلق است، به این جا می رسد که « لنین تا پایان

زندگیش حتی یک تیرکمان هم در جیب خود نگذاشت. لنین که دو سال برخورد مسلحانه ی توده ها در سراسر امپراتوری روسیه او را وادار به در کردن یک ترقه هم نکرد، ناچار نمیتواند برداشت تئوریک و رهنمودهای عینیش که میبایستی در زندگی روزانه نیز نشان دهد، با شهدای دلیر پویان، گوارا، صفایی، جلیل، حسن، شریف زاده و هزاران هزار رزمنده ی پیشتاز دیگری یکسان باشد».

شعاعیان اگرچه از محتویات جیب های لنین خبر داشت، اما نسبت به مواضع و رویکردهای لنین در مقاطع مختلف نسبت به مشی مسلحانه، کاملاً در جهل مرکب سیر می کرد و نمی دانست که پس از شکست"انقلاب ۱۹۰۵"، این لنین بود که مؤیدِ مشی مسلحانه بود. نمی دانست که پس از بازگشتِ جنجالی لنین پس از وقایع"فوریه ۱۹۱۷"به روسیه، اگرچه شعارهایی چون"نان،زمین، صلح"و"مرگ بر جنگ"در میان بود، اما لنین به سازماندهی بلشویست ها و اعمال نفوذ در حزب سوسیال دموکرات کارگران در راستای مبارزات مسلحانه مشغول بود. نمی دانست که گریز لنین به فنلاند پس از قیام مسلحانه ژوئیه ۱۹۱۷بر چه اساس بود.نمی دانست که در همان دورانی که او به عنوان"دیکتاتوری پرولتاریا"مطرح می کرد، پس از"انقلاب اکتبر"، همان لنین که"تیرکمان در جیب خود نگذاشت"،چگونه با تأسیس"چکا"به ریاست جنایتکاری چون ژرژینسکی،"با یاسها به داس سخن گفت". نمی دانست که همان لنین، ملوانان"کرنشتاد"را چگونه"بدون تیرکمانی در جیب"قتل عام کرد

و به سوی"کمونیسم جنگی"رفت و ارتش سرخی را بنا نهاد که"رفیق شعاعیان"به وضوح لنین را در فهم مسائل مربوط به نظامی گری و ارتش"از مرحله پرت"می داند و علتش را نیز انتصاب تروتسکی به عنوان کمیسری جنگ عنوان می کرد «که هیچگونه تجربه و دانش و پیشینه ای درباره هنر جنگ و ارتش نداشت».

شعاعیان این گونه نظرات لنین را"در جیب هایش"، نیافته بود که در یکی از مقاطع حساس و سرنوشت سازِ تاریخی در راستای تحریک و تهییجِ مشی مسلحانه در روسیه می نوشت «رفقا! این سطور را در شب ۲۴ اکتبر ۱۹۱۷می نویسم. اوضاع به شدت بحرانی است. مثل روز روشن است که عقب انداختن شورش در چنین موقعی مترادف با مرگ است. من با تمام قوا می خواهم رفقا را قانع کنم که امروز همه چیز به تار مویی بسته است، و مسائلی در دستور کار قرار دارد که کنفرانس ها و کنگره ها نمی توانند آن ها را حل کنند(کنگره های شوراها به آن ها خواهند پرداخت)، چون کلید حل آن ها در دست ملت است، در دست توده ها، در دست پیکار توده های سلاح بر کف است...تاریخ تأخیر در شورش را به انقلابیونی نخواهد بخشید که امروز می توانند پیروز شوند(و به طور قطع امروز پیروز خواهند شد)این خطر بالای سرشان دور می زند که فردا خیلی چیزها، همه چیز، را از دست بدهند. با به دست گرفتن قدرت در امروز، ما آن را بر ضد شوراها به کار نخواهیم برد بلکه به نفع آن به کار خواهیم برد. به دست گرفتن قدرت وظیفه ی اساسی شورش است؛ هدف سیاسی آن در

ادامه ظاهر خواهد شد... دولت مردد و متزلزل است. باید به هر قیمتی که شده به عمرش خاتمه داد. دست روی دست گذاشتن و اقدام نکردن، یعنی مرگ».

با این همه، اگر این گونه پرسش های"اپورتونیستی"مطرح شود که؛ خود ِشعاعیان دارای چه مقدار آگاهی و اطلاعات نسبت به مبانی نظامی گری و سرشت ارتش بود؟"رفیق چریک"این گونه پاسخ خواهد گفت « اینکه همواره گفته میشود که ارتش برای ایستادگی در برابر"بیگانگان"است، دروغ دغلکارانه یی بیش نیست! و راستی را که ارتش نه برای پایداری در برابر بیگانگان سازمان داده شده است بلکه بویژه برای کوبیدن طبقه ی کارگر و توده هاست».

با این میزان از درک و دریافت نسبت به ماهیت ارتش است که شعاعیان اعلام می کند طبقه کارگر باید ارتش ِخود را داشته باشد! «آیا یک سازمان میتواند جنگی باشد ولی نظامی نباشد؟ و یا از"ارتش"پاکیزه باشد؟ مسلما نمیتواند! پس، حزب طبقه کارگر بناچار سازمانی نظامی نیز هست... بدینسان، حزب چیزی و ارتش طبقه ی کارگر چیزی بیکباره جدا از آن نیست. و نمیتواند باشد... طبقه کارگر حزب–ارتش ِطبقاتی خود را از آنرو میخواهد که این حزب–ارتش جنگ طبقاتی، انقلاب کارگری و یکباره را گوییم: هرگون انقلابی را که بانقلابی کارگری میانجامد، خود پیشاپیش آغاز کند و در روند همین نبرد انقلابی نیروهای انباشته و پایان ناپذیر

طبقه ی کارگر و توده را بجنبش درآورد و این نیروها را آگاهانه بسوی استقرار جهان کمونیزم رهبری کند. بگفتاری دیگر: طبقه و توده را بانقلاب کشد. طبقه و توده ای را انقلابی کند. انقلاب را توده یی کند. و سرانجام انقلاب را طبقه یی–طبقه یی، و نه طبقاتی که همواره هست– کند. توده را تا بستیغ طبقه بالا برد. طبقه را تا بستیغ انقلاب، تا بستیغ روشنگر خود و تا بستیغ حزب خود بفراز کشد... طبقه ی کارگر حزب– ارتش خود را برای این میخواهد».

جعل عباراتی چون"حزب–ارتش"، بازهم در راستای مخالفت با آن چه مطرح می شود که شعاعیان مبنای"حزب"در اندیشه ی لنین می داند. این فهم و درک و دریافت از جایگاه"حزب" در اندیشه لنین را شعاعیان در یکی از مواردی که بی گمان نشانگرِ اوج آگاهی او از نظرات مارکس و لنین است، این گونه بیان می کند « بُن اندیشه ی مارکس درباره انقلاب و حزب نیز همانند لنین است. بگفتاری بهتر: لنین از مارکس آموزش گرفته است و یکپارچه پذیرفته است». در حالی که حتی اندک آشنایی با ابتداییاتِ اندیشه های مارکس و لنین، نشان می دهد که نه تنها چنین نیست، بلکه خصوصاً اندیشه های لنین درباره انقلاب و حزب از اصل و اساس با اندیشه های مارکس در تعارض و تقابل قرار دارد. همان گونه که اشاره شد این نمایشِ اوج آگاهی یکی از مدعیانِ برجسته در عرصه تئوریک و پراتیک اِردوگاه"چپ ایرانی"از مبادی و مبانی

ایدئولوژیک است، که ایشان بر اساس آن، در پی انجام"انقلاب"در ایران و رهایی خلق از بند ستم و جهل و نادانی بودند.

بر خلاف تمامی نظرات و دیدگاه ها و مدعیات شعاعیان، لنین به وجود و کارآیی مؤثر و حتی الزامِ نقش آفرینی سازمانی انقلابی در راستای تحریک و تهییج توده ها، کاملاً باور داشت و وجود این "سازمان انقلابی"را از قضا در رد و نفیِ نظرات مارکس مطرح می کرد که بر اساس آن؛ در پرتو باور به ماتریالیسم تاریخی و فرجام محتوم"نظام سرمایه داری"بر اثر سیر تکامل تاریخی، آن گونه آگاهی های طبقاتی و نگرش های سیاسی معطوف به انقلاب، بدون وجود"سازمان انقلابی"نیز به طبقه کارگر انتقال پیدا می کرد. به دیگر بیان؛ لنین با اعتقاد و التزام نسبت به وجود"سازمانی انقلابی"در راستای القای آگاهی طبقاتی به توده ها، بر آن بود تا چرخ هایی را به ارابه ی"تاریخ" بیافزاید، همان ارابه ای که بر اساس نظرات مارکس، خود باید در مسیری محتوم، بدون نیاز به وجود چنان چرخ هایی به حرکت در می آمد.

به دیدگاه های لنین در این زمینه بازمی گردیم، اما در این جا، ببینیم که شعاعیانِ مخالفِ لنین، که مدعیِ یکی بودن نظرات مارکس و لنین درباره ی نقش حزب است، درباره رابطه توده ها و طبقه کارگر با این آگاهی طبقاتی، چه می گوید «طبقه ی کارگر به ناگاه به دانش طبقاتی و آگاهی انقلابی پی نمیبرد، آگاهی طبقاتی نیز ناگهانی نیست. پس، نخست این

فیلسوف و قشر یا لایه ی روشنگرِ طبقه ی کارگر است که به کلید دانش و آگاهیِ طبقاتی میرسد و سپس همگی طبقه در روند زندگی و ستیزه ی طبقاتی، هرچه بیشتر آگاه میشود. لایه ی روشنگر طبقه ی کارگر نه تنها یابنده یا کاشف قوانین عام زندگی طبقاتی و روند تاریخ است بلکه راهنمای گام بگام طبقه ی کارگر است در زمینه هایی بسیار و بویژه در انقلاب طبقاتی و تاریخی او. لایه ی روشنگر طبقه ی کارگر برای راهنمایی بسامان و درچیده ، پیگیر و همه جانبه ی طبقه ی کارگر نیازمندِ روابطِ بسامان و درچیده و استوار و پیگیر و همه جانبه یی است. این روابط و پیوستگیها، تنها میتواند در کالبد یک سازمان نمود کند و پرورده شود. چنین سازمانی، حزب طبقه ی کارگر، حزب کمونیست نامیده می شود... وظیفه ی طبقه ی کارگر چیست؟ ... وظیفه ی طبقه کارگر راهنمایی طبقه کارگر است در همه ی زمینه ها و در سراسر گذرگاه تاریخ طبقه ی کارگر تا بدانهنگام که بایستگی حزب خود نفی شود. پس، حزب طبقه ی کارگر سازمان پیشتاز انقلاب طبقه ی کارگر نیز هست».

تمامی آن چه شعاعیان در این زمینه مطرح می کند، هیچ نیست مگر تکرار ناپخته ی کلیاتی از نظرات امثال لنین درباره آگاهی طبقاتی و نقش حزب در رابطه با آن. و این یعنی، لقمه از خوان لنینیسم برگرفتن و با دستانِ ایدئولوژی در دهان نهادن، و با دندان جهل مرکب جویدن، و باز به همان دستان تف کردن، و با همان دستان برای لجن مال کردن لنین به سویش پرتاب کردن.

لنین در مخالفت با دیدگاه های مارکس درباره انتقال آگاهی طبقاتی به توده ها، تفکیک و تمایزی قائل می شد میان دو نوع"آگاهی"،و یکی را"آگاهی صنفی"و دیگری را"آگاهی طبقاتی سوسیالیستی"می نامید. بر همین اساس، آن نوع"آگاهی"مورد نظر مارکس به عنوان آگاهی طبقاتی، بدون وجود سازمان انقلابی و روشنفکرانِ پیش رو، در بهترین حالت، به عنوان"آگاهی صنفی"به طبقه کارگر انتقال پیدا می کرد، در حالی که برای القای"آگاهی طبقاتی سوسیالیستی" به طبقه کارگر، لنین وجود آن سازمان انقلابی و روشنفکرانِ پیش رو را الزامی می دانست. لب لباب نظرات لنین در این زمینه، از این قرار است که « تاریخ همه ی کشورها نشان می دهد که طبقه ی کارگر، از طریق کوشش و فعالیت خود، تنها می تواند به آگاهی اتحادیه ای(صنفی) برسد، با کارفرمایان مبارزه کند و حکومت را وادار سازد قوانین کارگری لازم را تصویب نماید... آگاهی سیاسی طبقاتی برای کارگران، تنها از بیرون می تواند ایجاد شود، یعنی تنها در بیرون از مبارزه ی اقتصادی، خارج از روابط میان کارگران و کارفرمایان».

اما مارکس علاوه بر این که در زمینه ی"آگاهی"در یک نظام جامع، میان"آگاهی تاریخی"و "آگاهی طبقاتی"تمایزی مهم قائل بود، بر این نکته نیز تأکید می کرد که طبقه کارگر در راستای "انقلاب سوسیالیستی"باید از"آگاهی تاریخی"و"آگاهی طبقاتی"برخوردار باشد، در حالی که بورژوازی در راستای"انقلاب بورژوایی"، هرچند از"آگاهی

طبقاتی"برخوردار بود اما بهره ای از "آگاهی تاریخی"نداشت. مارکس انتقال و القای این"آگاهی طبقاتی"به پرولتاریا را از این منظر ناگزیر می دانست که؛ آن چه به عنوان"طبقه"به رسمیت می شناخت، فرآورده ای بود که از فرآیندِ سازماندهی مدنی و مشارکت های اجتماعی شکل گرفته بود. و به دیگر بیان؛ پرولتاریا از آن جهت و بر آن نمط به"آگاهی طبقاتی"دست می یافت که، وجود داشت، و در زمینه ی مناسبات پیشرفته ی صنعتی و سرمایه داری، کاملاً شکل گرفته بود. دیگر آن که؛ در ظل و ذیل همین شرایط با وجود انبساطِ"از خود بیگانگی"، به آن جا رسیده بود که زنجیرهای"استثمار"را کاملاً بر دست و پاهای خود احساس می کرد و البته از دیگر سو، در زمان و زمانه و زمینه ای می زیست که تضادهای طبقاتی و درونی، در"نظام سرمایه داری پیشرفته"، به اوج رسیده بود.

بر این اساس بود که اصولاً و اساساً آن چه، به عنوان"انقلاب"در روسیه ی ۱۹۱۷ به هر شکل ممکن به وقوع می پیوست، کاملاً در تعارض قرار داشت با آن چه که مارکس درباره"انقلاب" مطرح کرده بود، چرا که"انقلاب"در روسیه ی ۱۹۱۷ به هر شکل نمی توانست چیزی جز از جنس و سنخِ"انقلابی فئودالی"باشد، در حالی که معنا و مبنای نظرات مارکس درباره"انقلاب سوسیالیستی"، جایگاه و پایگاه کاملاً متفاوتی با"انقلاب فئودالی"در دهه ی دوم سده ی بیستم داشت. مواجهه با این نوع نصوصِ آشکار نیز، مجالی برای اعتبارِ اجتهاد بر اساس مواردی چون

نامه نگاری میان مارکس و ورا زاسولیچ، و پرداختن به نقش"اوبشچینا"در روسیه ی تزاری(در مقدمه ترجمه ی روسی"مانیفست")، باقی نمی گذارد.

با در نظر داشتن این نکات مبنایی است که نفسِ طرح مسئله ی"آگاهی طبقاتی"نیز در اندیشه ی مارکس چیزی بود، و طرح همین مسئله در اندیشه ی لنین، معطوف به انقلاب اکتبر،کاملاً چیزی دیگر. چرا که مارکس از"طبقه ای"با مشخصات و مختصات خاصی، همان گونه که اشاره شد، سخن می گفت و لنین، از"طبقه ای"از نوع و لونی دیگر. اما"رفیق شعاعیان"را با این گونه التفات به مبانی و معانی چه کار؟! در معرکه گیری قلمی او به عنوان"تئوریسین جنبش چریکی"، لنین را می بایست با تفاله هایی از آموزه های، هم او، لجن مال کرد، به این علل که میراث او در شوروی سبب شده تا به رفقای چریک در کشورهایی چون ایران مددِ مالی و تسلیحاتی و سیاسیِ انترناسیونالیستی نرسانند و از دیگر سو، با تأکید بر لزوم تقدم"خیزش انقلابی توده ها"، از جانفشانی یک مشت چریک تروریست به عنوان"لایه ی پیشتاز طبقه ی کارگر"مشروعیت زدایی شود.

شعاعیان در تحلیل واقعه ی"جنگل"که از آن به عنوان"انقلاب"یاد می کند، بر این باور است «که شوروی نه تنها"به نهضت انقلابی و ملی ایران و مآلا به پرولتاریای ایران"کمک نکرد، بلکه درست به عکس به دشمنان خلق ایران، به انگلیس و به مستبدین، مساعدت های لازم را رساند تا

بهتر بتوانند ریشه های درخت انقلاب را از جنگل و در نتیجه ایران بیرون بکشند و بهتر بتوانند جنگل های سرو را به جنگل های بید مجنون مبدل کنند. شوروی با استعمار–ارتجاع پیوند یافت. شوروی متفق ارتجاع–استعمار شد... شوروی از ساده ترین نوامیس انقلابی عدول کرد و باخباثت و مخافتی افسانه ای، در کالاهای خویش زنجیر اسارت نهضت انقلابی ایران را گذاشت. زنجیر شوروی پای انقلاب را بست، و سلاخ انگلیس سر آن را برید».

مبنای دریوزگی"رفیق شعاعیان"از بیگانگان، در این فقره از نوشته های او آشکار است که «از جمله وظائف انقلابی رژیم ها و قدرت های انقلابی جهان، که خصوصا خود را از نوع طراز نوین و انترناسیونالیست می خوانند، این است که پیوسته بسته به وسع خود به نهضت ها و رژیم های انقلابی دیگر، از کلیه ی طرق ممکن و با کلیه ی امکانات خود کمک برسانند. از جمله ی این کمک ها عبارت است از رساندن اسلحه و مهمات به انقلابات و جنبش هایی که در برابر امپریالیسم، ارتجاع و غیره، صف آرایی کرده اند و در پیکار مرگ و زندگی درگیرند...».

اما بر برآورده نشدن این انتظارات و خالی ماندن دستی که رفقایی چون شعاعیان رو به"برادر بزرگ تر"دراز کرده بودند، سبب شد تا کسی که حواریونش بارها و بارها دست در چشم حقیقت کرده و او را"چپ مستقل"(کذا!) می نامند و می دانند، امیدی که به حکومتِ تحت زعامت

لنین بسته و در نهایت به نومیدی گراییده بود را این گونه به تصویر کشد « انقلاب روی هم رفته شوروی را به مثابه یار و دوست وفادار و خردمند خویش برآورد نمود. جنگل شناسائی علمی و دقیقی از شوروی پیدا نکرد و بیشتر به دنبال هیجانات ناشی از انقلاب اکتبر و الفاظ شیوا و دلچسب تبلیغاتی شوروی رفت. این دشمن جدید با حرارت بسیار از تساوی ملل، از ارتباط ملل(نه دول)، از انقلابات ضداستعماری، از مبارزه با ارتجاع، استعمار، و هرگونه استثمار انسان از انسان، نه تنها در خود شوروی، بلکه در سراسر جهان دم می زد و خون اکتبر رنگی به سیمای این دیپلماسی داده بود که برای همه انقلابیون جهان قابل پذیرش می آمد... یک چنین معنویت و روحانیتی بود که روی هم رفته شوروی را در سینه ی انقلابیون ایران و منجمله انقلاب جنگل جای داد. و سوء استفاده از همین معنویت و روحانیت بود که نقش اسب تروا را بازی کرد: وحدت انقلابی را به تفرقه کشانید و سپس معاملات بازرگانی و سیاسی شوروی و انگلیس و شوروی و دولت ارتجاعی وابسته ی ایران باعث گردید که انقلاب نیز همچون یک متاع پر ارزش در این میان به معامله گذارده شود. شوروی انقلاب ایران را فروخت و از بهای آن قرارداد خائنانه ۱۹۲۱و روابط بازرگانی – سیاسی–اقتصادی کثیفی را با ایران...خرید که ما کوشش خواهیم کرد...نقش ضدانقلابی کشوری را که مدعی انترناسیونالیسم و سایر القاب و عناوینی است که خود برای خود تراشیده است افشا کنیم».

این که روابط بازرگانی و اقتصادی شوروی با حکومت ایران"ارتباطات کثیف و خائنانه"است، اما وابستگی و دریوزگی"رفقای چریک"و"انقلابیون جنگل"به همان شوروی چیزی نیست جز "فدایی خلق"بودن،"لطیفه ای ست نهانی"که ترکیبی از شیّادی و جهل از آن خیزد. اما این مشی غالب اردوگاه"چپ ایرانی"بود که هر نوع وابستگیِ خود به"برادر بزرگ تر"را آیتی آشکار در صدق و اخلاصِ کمونیستی می دانست، اما ارتباطات اقتصادی میان دولت ایران و دیگر کشورها را آیتی آشکار در خیانت و فسادِ رژیم! پرواضح است که تمامی ارتباطات و مراوداتِ اقتصادی میان حکومتِ ۳۷ ساله ی پهلوی دوم با دیگر کشورها، عاری از کاستی و خطا نبود، اما در این جا، مبنای بحث در این نکته نهفته است که"رفقایی"چون شعاعیان، از یک سو آشکارا اعلام می کردند که «این کمترین، در زمینه اقتصاد بیغ است»، اما از دیگر سو، هر نوع روابط اقتصادی دولت ایران با دیگر کشورها–به استثنای"برادر بزرگ تر"–را از منظر"اقتصادی"نیزبه زیان ایران و ایرانیان می دانستند. برای نمونه؛در خوزستان، شرکتی که تحت عنوان"ایران–کالیفرنیا"، در دهه ی ۵۰ فعالیت داشت، بارها از جانب"رفقا"، با این اتهام مواجه می شد که در راستای اهدافِ استعماری، به تولید مارچوبه در ایران می پرداخت، در حالی که این محصول به هیچ وجه مورد نیاز و استفاده ی مردم ایران نبود. اما در راستای همان"بیغ بودنِ رفقا در اقتصاد"بود که این نکته ی دارای غایت اهمیت، فهم و درک و دریافت نمی شد که قیمتِ نهایی صادراتِ

مارچوبه از ایران، در نسبت با قیمتِ تولیدیِ گندم در ایران، قابل مقایسه نبود. و این نوع مشی دولت، از لحاظ"اقتصادی"، دارای پشتوانه های سترگِ علمی و عقلانی بود. در حالی که در این جا، تنها به علتِ حضور شرکتی امریکایی، و نوع محصولی که"سر سفره ی خلق قهرمان ایران"یافت نمی شد، مشی اقتصادی دولت ایران، مصداقِ خیانت نامیده می شد.

اما آن"انقلاب اکتبر"که بر اساس نظرات شعاعیان،"چپ ایرانی"را آن گونه شیفته ی خود کرده بود، آیا در شرایطی که «انقلاب ایران را فروخت و از بهای آن قرارداد خائنانه ۱۹۲۱ و روابط بازرگانی–سیاسی–اقتصادی کثیفی را با ایران خرید»،می توانست چیزی جز فریب و دروغ و چرک و کثافت باشد؟! پاسخ شعاعیان در مواجهه با این بن بست ِایدئولوژیک، خواندنی است! شعاعیان در این جا است که به تمامی، منکر اصل و اساس ماجرا شده و"انقلاب اکتبر"را نه"انقلاب"، بلکه"کودتایی"غیر کمونیستی و خلقی می داند. او در تبیین سرشت واقعه ی اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه می نویسد « پس اکتبر براستی چه بود؟ اکتبر ترکیب یا سرشته یی از انقلاب و کودتا بود: "انقلاب–کودتا"!».

پیکرِ مفاهیم، در مسلخ ایدئولوژیکِ"رفیق شعاعیان"، هرجا و به هر بهانه که لازم باشد به گونه ای سلاخی شده و در گور جعلیات ِبی مبنایی چون"انقلاب–کودتا"، دفن می شوند. پرواضح است که پیش و پس از

شعاعیان نیز بوده و هستند کسانی که واقعه ی اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه را نه "انقلاب" بلکه"کودتا"می نامند و می دانند، اما حتی سطحی ترین استنادات و استدلالات ایشان نیز در آثار شعاعیان یافت نمی شود و بر همین نهج وقتی که او از فرط پریشان گویی به بن بست می رسد، در تعریف"انقلاب–کودتا"می نویسد « اگر اصطلاح"کودتا–انقلاب"رنجهای روانی و ناهمنواختیهای اخلاقی ببار می آورد، همچنان میتوان آنرا بنام جا افتاده ی"قیام"یا"خیزش" خواند». مشخص نیست که ترکیب جعلی"انقلاب–کودتا"(که البته در جایی"انقلاب–کودتا"و در جایی"کودتا–انقلاب"نوشته شده و مشخص است که این تقدم و تأخر هیچ اهمیتی هم ندارد!) چرا باید در بحثی درباره ماهیت واقعه ی تاریخی مذکور باعث"رنج روانی و اخلاقی"ما شود، اما این ها دارای ذره ای اهمیت نیست، چرا که او با این مایه از تواضع علمی، درباره این نکته نیز می فرماید « بهررو، این کمترین درباره ی واژه ها ستیزه یی ندارد، با این شرط که از آنها دریافت روشن و یگانه یی داشته باشیم. زیرا، اگر بهمراه این یا آن واژه دریافت یگانه و روشنی از واقعیتی داشته باشیم که واژه بایستی گویای آن باشد، دیگر اینکه این یا آن واژه، کدامین واژه را بر میگزینیم نگران کننده نیست؛ چنین فرض میکنیم که یک زبان خارجی است و بایستی واژه های آنرا بزبانی که خود با آن آشنایی داریم، ترجمه کنیم».

و البته بر اساس همین"دریافت های روشن و یگانه از واژه ها"است که در این مسلخ ایدئولوژیک، واقعه ی"جنگل"به سرکردگی کوچک جنگلی؛"انقلاب"، و واقعه اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه به این دلیل"انقلاب– کودتا"نامیده می شود که «...اکتبر نه با خرد کردن و درهم شکستن و منفجر کردن دستگاه دولتی کهنه به پیروزی رسید و نه توانست پس از تصرف ساده ی ماشین دولتی آنرا خرد کند و دستگاه نوینی را بجای آن بنشاند که شایسته ی پرولتاریا و از آن پرولتاریاست! اکتبر، به تصرف ساده ی ماشین دولتی و اندک رنگ و جلای شوروی اکتفا کرد. و این، درست همان چیزیست که به اکتبر سرشت کودتایی هم میبخشد. و نه تنها به اکتبر سرشت کودتایی میبخشد بلکه بدولت شوروی هم سرشت سوسیالیستی نمیبخشد». و در ادامه این که «طبقه ی کارگر برای خرد کردن و درهم شکستن و منهدم کردن و منفجر کردن ماشین دولتی کهنه، راهی جز انقلاب نمیشناسد، زیرا جز انقلاب راهی نیست. انقلاب همچنین چنان جهانی است که همگی مصالح ساختمان دستگاه اداری نوین را که بایستی پرولتاریا بسازد، برای او فراهم میکند».

شعاعیان در ادامه با مطرح کردن نمونه های آرمانیِ"انقلاب"، نشان می دهد که لولهنگ نظریه پردازی او درباره معانی و مبانی"انقلاب"در قرن بیستم، تا چه اندازه آب می گیرد « انقلابِ اسلام... انقلاب یعقوب لیث... انقلاب سربداران... انقلاب اسپارتاکوس... انقلاب مشروطه... انقلاب

جنگل... انقلاب فلسطین... انقلاب الجزایر... انقلاب ظفار... انقلاب آلبانی... انقلاب بابک... انقلاب چین... انقلاب ویتنام...».

این که، این گونه وظایف تاریخی و اخلاقی را برای"طبقه کارگر"، شعاعیان بر مبنای نظرات و تئوری های چه کسی در این عالم مطرح می کند، پرسشی است که به علل جالب توجهی بی پاسخ می ماند، چرا که بدون تردید این گونه ترّهات و شطحیات هیچ ارتباطی با آراء و نظرات مارکس ندارد و از دیگر سو، نظرات لنین نیز همان گونه که اشاره شد برای شعاعیان کاملاً بی اعتبار و شایسته نفی و لعن و طرد است، بنابراین، اگر بر اساس این مبانی، واقعه ی اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه را نمی توان"انقلاب"نامید، بلکه دارای"سرشت کودتایی"بوده، پرسش این است که بر اساس همین مبانی، چگونه است که واقعه ی"جنگل"را از صدر تا ذیل می توان"انقلاب"نامید؟!

شعاعیان، نمونه ای از"چپ ایرانی"است که نه تنها نسبت به مبانی و مفاهیم"انقلاب"در جهل مرکب به سر می برد، بلکه حتی از مبانی نظرات مارکس نیز درباره"انقلاب"کاملاً بی خبر است. اهمیتِ– حداقل–مطلع بودن از نظرات مارکس درباره مبانی"انقلاب"در این است که فهم نسبت به تفاوت ها و تمایز هایی که میان"انقلاب های سیاسی"و انقلاب های اجتماعی"وجود دارد، و تبیین مدلی از"انقلاب"بر اساس"تضاد طبقاتی"، می توانست تا حدودی سدی باشد در برابر خروش این گونه پریشان گویی

هایی که در راستای مشروعیت بخشی به تروریسم کورِ چریکی، از هر دری سخنی به مثابه"تئوری انقلابی"به میان آید و با استنادات کاملاً غلط به مارکس، گام در مسیر نفی لنین گذاشته شود و با نفی لنین، تروریسم چریکی مشروعیت یابد.

اگر بسیاری از اعاظم و اکابر مارکسیسم در عالم، از ۱۹۱۷ تا کنون، مشی لنین در زمینه ی "انقلابی گری"را نوعی"بلانکیسم"و"ژاکوبنیسم" نامیده و آن را در تقابل و تعارض آشکار با نظرات مارکس می دانستند، امثال شعاعیان که برگی از هزاران دفتر در این زمینه نخوانده، و همان خوانده ها را نیز نفهمیده بودند، با سقوط از آن سوی بام، لنین را به این علت،"غیرانقلابی"و "اپورتونیست"و"خائن به خلق"می دانستند که با عدم تأیید تمام قدِ شورش مسلحانه و مشی چریکیِ"پیشتازان و پیشاهنگان طبقه کارگر"، پیروزی"انقلاب"را در گرو"خیزش و شورش توده ها"می داند. شعاعیان از همین منظر بود که مشی لنین را خلاصه شده در"پیروزی انقلاب"می دانست، و خود بر این نظر بود که باید"*لنگ* و لوک و خفته‌شکل و بی‌ادب"به سوی"وقوع انقلاب" رفت. « میان وقوع"انقلاب"با "پیروزی" انقلاب جدایی و آنهم "جدایی از زمین تا آسمان است"! برای اینکه انقلاب پیروز شود بسا چیزها بایسته است. حال آنکه برای آغاز یا"وقوع"انقلاب به همه ی آنها نیازی نیست». و با این نوع فهم و درک از ماجرا است که"یکی از بنیادی ترین ریشه های نادرستی اندیشه ی لنین درباره انقلاب"را این گونه توضیح می دهد «

لنین روزگار شکوفایی و برومندی انقلاب را با روزگار نطفه یی و کودکی آن عوض میگیرد. و یا یکی میپندارد. لنین کودک را دوست ندارد، جوان را دوست دارد... برخوردی که لنین با انقلاب میکند، نه دیالکتیکی بلکه نادیالکتیکی است».

و در این جا است که شعاعیان با استنادی ناقص به بخشی از نظرات برجسته ی لنین درباره "انقلاب"، مشی انقلابی او را چون"پیراهن بی درزی که در داستان های عامیانه برای کودکان گفته میشود"می داند. ما با ارجاع به سخن دقیق لنین، می کوشیم تا نشان دهیم که مشخصات و مختصات این"پیراهن بی درزِ داستان های عامیانه برای کودکان"چیست. لنین بر این باور است که «قانون بنیادی انقلاب که بوسیله ی همه انقلابها و به ویژه بوسیله ی سه انقلاب روسیه در قرن بیستم تایید شده است، به قرار زیر است: برای وقوع انقلاب کافی نیست که توده های استثمار شده و ستمدیده عدم امکان زیستن به شیوه ی قدیم را دریابند و خواستار تغییر باشند، بلکه برای وقوع انقلاب ضروری است که استثمارکنندگان نیز دیگر نتوانند به شیوه ی قدیم زندگی و حکومت کنند. تنها وقتی که طبقات پایین شیوه ی قدیم را نمی خواهند و زمانی که طبقات بالا نمی توانند به شیوه ی قدیم ادامه دهند، در اینجاست که انقلاب به پیروزی می رسد. این حقیقت را می توان به بیانی دیگر نیز مطرح کرد. انقلاب بدون وجود یک بحران در سطح ملی(که هم بر طبقات پایین و هم طبقات بالا اثر بگذارد) امکان پذیر نیست. از این رو برای

وقوع انقلاب ضروری است که اولا اکثریت کارگران دریابند که انقلاب ضروری است و آماده ی فداکاری در راه آن باشند، دوم این که طبقات حاکمه باید دچاربحران حکومتی شده باشند، بحرانی که حتی عقب مانده ترین ِشیوه ها را هم به عرصه ی سیاست بکشاند، بحرانی که حکومت را تضعیف می کند و امکان سرنگونی سریع آن را به دست انقلابیون فراهم آورد».

لنین در این جا وقتی"عدم امکان زیست ِتوده های استثمار شده به شیوه ی قدیم"را شرط ِلازم ِ "انقلاب"می داند و نه شرط ِکافی، با تمام زاویه ای که در مبانی، نسبت به نظرات مارکس درباره شرایط وقوع"انقلاب"دارد، اما بر این نکته ی مبنایی در اندیشه مارکس تأکید می ورزد که"آگاهی توده ها از استثمارشدگی"یکی از شروط لازم"انقلاب"به شمار می رود. همان گونه که پیش از این اشاره شد، مارکس بر این نظر بود که در راستای تفاوت و تمایزهای مهم میان"انقلاب بورژوایی"و"انقلاب سوسیالیستی"، فئودال ها به استثمار"بورژوازی"نمی پرداختند، در حالی که استثمار"پرولتاریا"از جانب"بورژوازی"، این تضاد طبقاتی را در شرایطی به سمت"انقلاب" می کشاند که پرولتاریا نسبت به استثمارشدگی–به مثابه نوعی آگاهی تاریخی–دارای آگاهی کامل باشد. اما شعاعیان در حالی صدها کاغذ درباره"انقلاب جنگل"سیاه کرده که حتی یک جمله ی محصل درباره مبنای"انقلاب"بودن آن ماجرا و تأیید آن بر اساس مشی کمونیستی،

مطرح نکرده است و از دیگر سو، عده ای روستاییِ شورشی با انگیزه های متعدد و متنوع در"ارتش خلقی میرزا"، دارای چه جایگاهی در"طبقه کارگر"، و برخوردار از کدام"آگاهی تاریخی و طبقاتی"بوده اند؟ و بر همین نهج روستاییان و دهقانان و کارگرانِ ایرانیِ دهه های ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ را چه نسبت و تناسبی بود با"طبقه ی کارگر"مورد نظرِ مارکس در اواخر سده ی نوزدهم اروپا در مواجهه با بحران در سرمایه داریِ پیشرفته؟ و شگفتا که با وجود تمامی این مسائل، شعاعیان از موضع"چریکی کمونیست"، هرچه در توان دارد در مسیر نفی و لعن و طرد و لجن مال کردن لنین به کار می گیرد. اما چرا؟"چون لنین یک مارکسیست واقعیِ نبود"؟ البته که نه! چرا که اگر ماجرا این بود، شعاعیان نمی نوشت «بن اندیشه ی مارکس درباره انقلاب و حزب نیز همانند لنین است. بگفتاری بهتر: لنین از مارکس آموزش گرفته است و یکپارچه پذیرفته است». بنابراین، پاسخ همان است که آشکارا پیش از این مطرح شد؛ شعاعیان فقط و تنها فقط به این دو علت، "ضد لنین و خصم لنینیسم"می شود که لنین پس از پیروزی"انقلاب اکتبر"به جای تجهیز و تقویت و همراهی با"چپ های انقلابی ایرانی"، دستِ خیانت در دستِ حکومت ایران نهاده و از دیگر سو، بر اساس مشی لنین نمی توان آشکارا و تمام قد ردای مشروعیت بر تروریسمِ کورِ چریکی به زعامت امثال شعاعیان در جایگاه"پیشتازان فدایی طبقه کارگر"پوشاند. اما همین"پیشتاز"در آثار شعاعیان، که نوعی دیگر از همان"پیشاهنگ"مورد نظر بیژن جزنی بود،

به این علت جعل شده بود که یکی از بن بست های تاریخی تئوریک مارکسیسم را بر اساس ادبیات شعاعیان"ماستمالی"کند.بن بستِ مورد نظر از این قرار و بر این مدار بود که با آن نوع و اندازه از تقدیس"طبقه کارگر"،چگونه است که چهره های برجسته ی"انقلابی"در مشی"مارکسیستی"، اغلب ازمیان"طبقه کارگر"برنخاسته، و دارای خاستگاه های"بورژوایی"و"خرده بورژوایی"بودند؟

شعاعیان مشخصات و مختصات این"پیشتاز"و یا"لایه ی روشنگر طبقه کارگر"را در سیمایی رمانتیک این گونه ترسیم می کند « چگونه می شود انبوه طبقه تا بفراز روشنگر خود نیز بفراز آید؟ بیک گون: خود ویژگیهای مثبت لایه ی روشنگر خود را نیز بر سراپای هستی خود روان کند. یعنی طبقه آشکارا و خردمندانه انقلابی شود...در دوران سرمایه داری، هرچه طبقه بیشتر بستیغ مثبت روشنگر خود نزدیک شود، بیشتر از تولید و کارخانه های سرمایه داری دور میشود و بیشتر بزندگی انقلابی و بزندگی در پهندشت انقلاب رو میاورد... پیشتاز را با کارگر درجه یک، و حزب را با کارخانه یی غول آسا نباید عوضی گرفت. پیشتاز و حزب بعلت چیرگی و ورزیدگیشان در مرام و انقلاب کارگریست که پیشتاز و حزب اند...و پس، طبقه ی کارگر و در نتیجه، هر کارگری که بخواهد تا بجایگاه پیشتاز خود بالا رود و بعنوان یک کمونیست بعضویت حزب درآید، ناگزیر است که زندگی انقلابی و آموزش کمونیستی خود را تا بدین جایگاه بالا کشد... پیشتاز و حزب پرولتاریا برای هرچه بیشتر بفراز کشیدن طبقه ی کارگر،

چیدن هرچه فشرده تر در کارخانه های سرمایه داری را سفارش نمیکند و همچنین از گذرگاه سازشکارانه و خرده بورژوایی فزونی کارخانه های تولیدی نمیگذرد و هرچه بیشتر ورزیدگی های فنی و تولیدی را معیار نمیگیرد بلکه چه بسا بوارونه ی آن: حتی به آزموده ترین کارگران میاموزد که چگونه کارخانه های سرمایه داری را درهم کوبند، چگونه تولید را نابود کنند، چگونه کارکارگری در کارخانه های سرمایه داری را رها کنند و بجای همه ی اینها بانقلاب بپیوندند، تفنگ برگیرند و...».

هرچند در این جا بازهم*"از جدال ترک و رومی و عرب / حل نشد اشکال انگور و عنب"* ، و هم چنان آن پرسش بنیادین بی پاسخ مانده و تبیین خاستگاه"پیشتاز"، تنها در لفافه ای از شعار پوشیده شده، اما شعاعیان باز هم آن جا و آن گاه که در بن بست اثبات یک مدعا قرار می گیرد، از اصل و اساس به انکار و تخریب کل ماجرا می پردازد. در این جا نیز چنین می کند و اگرچه بارها و بارها همان گونه که اشاره شد در وصف شورش و انقلاب و گلوله به جای کار در"کارخانه های سرمایه داری"غزل سرایی کرده بود، اما با نفی و انکار و تخریب مبانی مدعیات پیشین خود، پا در زمین این مدعا سفت می کند که؛ نه تنها"پیشتاز"می تواند دارای خاستگاه های طبقاتی کارگری نباشد و تنها دارای"فرهنگ کارگری"باشد، بلکه"طبقه کارگر"نیز می تواند اصلاً و اساساً در ظل و ذیل "نظام سرمایه داری"قرار نگرفته باشد و تنها بر اساس"مصالح ایدئولوژیک و آرمانیش"شکل بگیرد و گام در مسیر"انقلاب"بگذارد.

«طبقه کارگر می تواند در آن جاهایی هم که کارخانه و نظام سرمایه داری حاکم نیست و چیرگی آدمی بر طبیعت بفراز سرمایه داری نرسیده است، با مصالح ایدئولوژیک یا آرمانیش شکل گیرد ولی این شکل گیری آرمانی در این جا، صرفا بپشتوانه ی آن بنیادهای مادی در آن جای دیگر امکان پذیر است. و درست از همین رو هم هست که در دوران کمونیزم، چیرگی آدمی بر این جادوی گردون که سپهرش مینامند، کاهش نمییابد بلکه فزونی میگیرد. و درست از همین رو هم هست که در دوران کمونیزم، این کارخانه نیست که وجود ندارد، این آدمی است که با هرچه بیشتر تکامل بخشیدن بوسایل تولید و هرچه بیشتر فرمانروایی بر طبیعت، هرچه بیشتر نیازمندیهای آغازینش را با هرچه کمتر ساعاتِ کار تولیدی،از طبیعت میستاند و درعوض با عشق به هنر و دانش،هرچه بیشترِروزگارش را بافرینش دانش و هنر میسپارد.شادان!».

در این جا دو نکته مطرح است، نخست؛ اگر واقعاً برای خروج از آن بن بست تئوریک می توان این گونه با نفی و تخریب اساسِ ماجرا، راهی به توجیه و تبیین گشود، پس به وضوح تأیید کرده اید که می توان با مقدماتِ"مارکسیستی"، به نقض و نفی اصل و اساس نظراتِ مارکس پرداخت و دو دیگر آن که؛ اگر بدون نیاز به وجود مناسبات"نظام سرمایه داری"(نه حتی مناسبات سرمایه داری پیشرفته)می توان به"کمونیسم"رسید، پس دیگر آن گونه تف و لعنت نثار لنین و لنینیسم کردن چه بود؟! درحالی که،کسی چون لنین، اگرچه، هرچه در توان داشت

در مسیر توجیه"انقلاب اکتبر"با قبض و بسط های تئوریکِ اندیشه ی مارکس نهاد، اما خود به وضوح بر این نکته تأکید می کرد که «... تنها شرایط تصادفی تاریخی پرولتاریای روسیه را برای مدتی معین و شاید خیلی کوتاه در رأس جنبش قرار داده است. روسیه کشوری دهقانی و یکی از عقب مانده ترین کشورهای اروپایی است. سوسیالیسم نمی تواند در آنجا مستقیما و بصورت فوری پیروز شود».

شعاعیان در همین زمینه، جدالی قلمی با یکی از اعضای سازمان چریکهای فدایی خلق دارد که در آن جا به وضوح می نویسد« اینکه اشخاصی روزی روزگاری در چه خانواده ای زاده شده اند برای تعیین جایگاه طبقاتی آنها در جامعه کافی نیست. اینکه اشخاصی درچه سنگری از سنگرهای طبقاتی، هم اکنون عملا زندگی یا نبرد می کنند معیاری است برای این که دانسته شود که آن شخص جزء کدامیک از طبقات است». پاسخ های حمید مومنی به شعاعیان، و ادامه این جدال قلمی چیزی جز هم زدن بیشتر منجلابی از جهل مرکب نیست، همان جهلی که از قضا در همین زمینه، سال ها بعد در هنگامه ی مناظرات ایدئولوژیک میان"مجاهدین مارکسیست"و چریکهای فدایی خلق این گونه نمایشی تکراری را به صحنه تاریخ آورد؛

«حمید اشرف: شما زمینه های عضوگیری تان عملا از بازاری ها بوده.

تقی شهرام: کی همچین حرفی را زده آخه؟ آخه ما، آخه کدوم، آخه رفیق ۹ نفر ۱۰ نفر بودند این ها اعدام شدند، این ها کدامشان بازاری بودند غیر از اون غیوران که اعدامش نکردند؟

حمید اشرف: بازاری بودن مگر الزاما این هست که به اصطلاح خودشان دکان داشته باشند؟

تقی شهرام: خب! پرولتر بودن مگه الزاما این است که حتما طرف دانشجو باشد؟

حمید اشرف: بله؟!

تقی شهرام: پرولتر بودن مگر معنایش الزاما اینه که طرف دانشجو باشه، مگر دانشجو پرولتره؟

حمید اشرف: نه مسئله اینه که با چه هدف هایی وارد سازمان شده ...».

آن گونه که اشاره شد، تعیین مشخصات و مختصات"روشنفکران"و"پیشتازانِ"دارای خاستگاه طبقاتی غیرکارگری در فرآیند نقش آفرینی مارکسیسم در تاریخ، یکی از مباحث کلاسیک در این عرصه به شمار می رود، و گرفتار آمدن امثال شعاعیان و سایر"رفقا"در این بن بست است که هر چه مباحث و مکتوبات و مجادلات لفظی را به پیش می برد، به وضوح پرده از بی خبری"رفقا"از اکثر قریب به اتفاق

مباحث مطرح شده پیرامون این مسئله در تاریخ، بر می دارد. شعاعیان همان گونه که پیش از این نشان دادیم، "نداشتن گوهر غیر کارگری"را علت العلل بسیاری از مفاسد و کاستی های حتی اخلاقی در انسان می داند، اما پس از حمله و هجمه و لجن مال کردن منتقدان و مخالفان با این حربه، آن جا و آن گاه که نوبت به خود و خودی ها می رسد، به ارائه آن چنان تفسیر موسّعی از"گوهر کارگری"می رسیم که عند الاقتضاء، خاندان راکفلر را نیز می توان در آن جای داد! و با این مایه از آشنایی با مبانی مارکسیسم است که شعاعیان در ابتدای کتاب خود که آشکارترین برهان در اثبات"کتاب نخواندگی رفیق"است، می نویسد «...از آنرو می نویسم که بلکه رزمندگانی که پاکبازانه جان در راه نبرد با ضدانقلاب میدهند و خونهای بیدریغ خود را بامید رستگاری طبقه کارگر دلیرانه بکشتزار تاریخ میپاشند، اگر شده حتی تحریک کنم تا شاید برای پاسخگویی باین نوشته[کتاب انقلاب]و حتی بکوری چشم این کمترین هم که شده، بمطالعه و پژوهش و بویژه باندیشه یی ریشه یی در فلسفه و بنیادهای فرهنگ پرولتاریا بپردازند. زیرا برآنم که اگر[کتاب]"انقلاب"دست کم انگیزه ی آن شود که مخالفین آن رنج مطالعه و بررسی ریشه یی و گسترده ی مارکسیزم و لنینیزم و دیگر نوشته های جنبش کارگری و بویژه رنج اندیشه های کنجکاوانه درباره آنها را بخود هموار کنند، بازهم پیروزی بزرگی بدست جنبش کمونیستی در این سرزمین افتاده است».

این گونه تحریک دیگر"رفقا"به مطالعه ی"ریشه های فلسفی"بر اساس"اندیشه های کنجکاوانه" ،توسط کسی که با ابتداییات مارکسیسم و مسائل و مباحث فراوان دیگر آشنا نیست، مصداق یکی از طنزهای روزگار در اردوگاه"چپ ایرانی"است که اگرچه مبنایی علّی جز"کوری چشم این کمترین"ندارد، اما در ادامه، وقتی به مجادله ی عبرت آموز میان شعاعیان و"رفقای فدایی" می رسد، جلوه های دیگری پیدا می کند. این مجادله، پیش زمینه ای مهم دارد که بر سبیل ایجاز و اختصار در ادامه به بخش هایی از آن خواهیم پرداخت.

شعاعیان بر اساس ادعای خود از ۱۴ سالگی گام در عرصه ی فعالیت های سیاسی می گذارد و در نخستین تجربه ی سیاسی در منجلاب یکی از رادیکال ترین انواع ایدئولوژی در آن دوران فرو می رود که ترکیبی بود از"آرکائیسم"و"ناسیونالیسم"در"سازمان پان ایرانیسم"به زعامت محمد مهرداد. پس از وقایع ۳۰ تیر ۱۳۳۱ شعاعیان جدایی خود از"سازمان پان ایرانیست"را این گونه توضیح می دهد «...از این سازمان جدا شدم، و نه به دلیل اینکه از شوونیسم پان ایرانیستی دور شده بودم.اصولا مرامی در میان نبود. مگر پان ایرانیست ها"مرام"و یا"ایدئولوژی"هم دارند؟ مرامشان چیست؟ جدا شدنم از پان ایرانیست ها از گرایش های شوونیستی ام نکاست، که آنها را فزونی نیز داد. چنانکه بعدها با تنی چند از دوستان همکلاسی و هم محل خود جرگه ای چند نفری سامان دادیم

که هدف آن را با نهایت خاکساری در شعار"ایران برتر از همه"تبلور داده بودیم».

این نکته که"پان ایرانیست ها ایدئولوژی نداشتند"، اگر بر این مبنا از جانب شعاعیان مطرح می شد که برای نمونه، با ارائه تعاریف متفاوت از"ایدئولوژی"، این نتیجه را ترسیم می کرد که بنا بر تعریفی خاص از"ایدئولوژی"(مثلا یکی از دوره های تعریف مارکس از آن)گروه مذکور دارای ایدئولوژی نبود، می توانست تا حدودی حداقل مورد بررسی قرار گیرد، اما"ایدئولوژی"به مثابه بن بستی از قطعیت ها و تک آوایی ها و یک سو نگری های آغشته به جزمیت، در مکتب و"مرام" شعاعیان ِکمونیست، آن چنان قداستی یافته بود که"عاری از ایدئولوژی"خواندن دیگری و دیگران از جانب امثال او، برای نفی و طرد ایشان کفایت می کرد. علاوه بر این، افتادن از چاله ی"ایران برتر از همه"به چاه ِ"میهن پرولتاریایی"، یکی از عبرت آموزترین موارد را در تاریخ"چپ ایرانی" در سیمای مصطفی شعاعیان رقم می زند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

پس از وقایع ۲۸ مراد ۳۲ است که شعاعیان، مارکسیست شدن خود را نیز این گونه توضیح می دهد «با گذشت باز هم بیشتر زمان از روی کودتای انگلیس–ارتجاع–امریکا و اندک مطالعه ای که پیگیری می کردم، رفته رفته به سوی مارکسیسم کشیده شدم. ولی چگونه برای من مقدور بود که به گوهر مارکسیسم و ارزش های تاریخی، فلسفی، و اخلاقی و دیدگاه

های جهانی آن، به گونه ای زنده و ریشه ای پی ببرم؟ راستی را که مارکسیست شدن های ما هم از آن حرف ها بود، و هست. چه پرشکوه است فروتنی همه ما که حتی بدون خواندن ولو یکی از آثار مارکس مارکسیست می شویم! و آن هم مارکسیستی ناب و چیره به سراپای فلسفه و رهنمودهای آن، و آن هم به گونه ای زنده». بر اساس آن چه پیش از این مطرح کردیم، این گونه سخنان شعاعیان چیزی جز از جنس و سنخ همان"تواضع های بی اساس"نیست، چرا که دیدیم و خواهیم دید که، هم او، چگونه پوستین دیگرانی را می درد به این اتهام که آثار مارکس و لنین را نخوانده و یا نفهمیده اند!

شعاعیان در ادامه، با یکی از اعضای حزب توده، و یکی از اعوان فرقه دموکرات آذربایجان، همراه می شود به نام ؛ محمود توکلی. مشی انتقادی توکلی نسبت به جهت گیری های کلان حزب توده با طرح مسئله ی"دو امپریالیسم"و نگارش"چه باید کرد؟"و"تحلیلی از مشی سیاسی حزب توده"، اگرچه او را از دهه ی ۳۰ به عنوان یکی از مخالفان و منتقدان حزب توده معرفی می کند، اما در عین حال به علت طرح مسئله ی ترجیح"امپریالیسم امریکا"-به نوعی خاص-در برابر"امپریالیسم انگلستان"، با این برچسب ِاتهام از جانب"رفقا"مواجه می شود؛"مارکسیست ِامریکایی". سنگ این اتهام در ادامه به سوی شعاعیان نیز پرتاب می شود تا سنگ بنای یکی از کینه های تاریخی میان"رفقا"بر این اساس شکل بگیرد «...دور و بر آغاز دهه ی ۱۳۴۰ بود که با جریان

بی نامی، که بعدها نیک طبعان بدان نام"مارکسیست های امریکایی"دادند، آشنا و همبسته شدم».

برچسب"مارکسیست امریکایی"، یکی از محصولات کارخانه ی تئوریک بیژن جزنی بود. جزنی درباره مشی خلیل ملکی در همان دوران ِمورد اشاره ی شعاعیان می نویسد« نشریه"علم و زندگی" طی این سالها بجهت مقالاتی که در توجیه تغییر اجتماعی از دیدگاه(نیروی سوم)با تمایلات آشکار ضدکمونیستی مینوشت عملا منتشر میشد. بررسی جامعه و پیش بینی حرکت آن در جهت رشد بورژوازی کمپرادور و موضع گیری بسود این قشر از بورژوازی در مقابل فئودالیزم، دفاع از موضع امپریالیزم امریکا بر ضد امپریالیزم انگلیس برای اولین بار توسط ملکی و همکارانش در"علم و زندگی"منتشر شد. این مقالات هسته اساسی موضع فکری(مارکسیست های امریکایی)در سالهای بعد بشمار میرود. موضع غیرکمونیستی و ضد توده ای خلیل ملکی و طرفدارانش همچنان بعنوان اساسی ترین خصوصیات آنها ادامه یافت».

جزنی در ادامه، با معرفی و بررسی گروهی به عنوان"پروسه مارکسیست–لنینیست ایران"، از انشعابی در درون این گروه و تأسیس"حزب کمونیست ایران"بر اثر این انشعاب، روایتی ارائه می کند که مربوط به همان محفل تئوریکی است که شعاعیان در آن به همراه محمود توکلی، حضور داشته، و جزنی در ادامه این محفل را این گونه معرفی می کند «از

موسسین و سردمداران و فعالان پروسه و مارکسیست های امریکایی و محافل انشعابی از آنها افراد زیر سر زبان است. از موسسین آن پیروزجو(پیروزجو از یاران سابق امامی بود) محمود توکلی (توکلی از اعضای فرقه دموکرات بود) پرویز بابایی و از فعالان و افرادی که بعدا به این جریان پیوستند، حاشحه ای، سلیمانی، علی اکبر اکبری فیلسوف، مصطفی شعاعیان و...». جزنی همچنین مبنای تحلیل محمود توکلی در"چه باید کرد؟"را این گونه توضیح می دهد «...شعاری که به این ترتیب از طرف حزب کمونیست[طیف توکلی]داده میشد این بود:"اگر نگوییم زنده باد امپریالیزم امریکا، زنده باد بورژوازی کمپرادور، باید بگوییم پیروز باد امپریالیزم امریکا، پیروزباد بورژوازی کمپرادور" این تجزیه و تحلیل نام حزب کمونیست ایران را به مارکسیست های امریکایی تغییر داد بطوری که هیچکس نام حزب کمونیست را نمیدانست اما نه فقط مارکسیست های امریکایی را نمی شناختند بلکه نام زعما و گردانندگان و افراد این جریان را هم نمیدانستند». جزنی در ادامه با تأکید بر این که این نوع تحلیل از شرایط ایران در مواجهه با جهت گیری های"امپریالیسم"، تحلیلی تکراری است که پیش از این توسط خلیل ملکی در میانه ی دهه ی ۳۰ مطرح شده، می نویسد«...ولی نبوغ نویسنده و محافل حزب کمونیست موقعی به اوج خود میرسد که مطالب زیر را با صراحت بیان میکند، اصلاحات ارضی و سرکار آمدن امینی از برنامه های انگلیسی هاست. این مهمترین بلوف امپریالیزم کهنه کار انگلیس بر ضد

امریکای ساده است. حاکمیت امپریالیزم امریکا بهتر از حاکمیت انگلیس است زیرا این امپریالیزم کهنه کار و موذی و فاسد کننده است و دیگری باز و آشکار عمل میکند. به این ترتیب دو جریان یعنی"پروسه"و مارکسیست های امریکایی بصورت گروهایی تئوری باف ادامه پیدا کردند...در سال ۴۳ ظاهرا"پروسه"که به"جریان"نیز شهرت داشته خود را منحل ساخت. مارکسیست های امریکایی نیز ظاهرا خود را منحل کردند. این تصمیم باین خاطر گرفته شده بود که دیگر هیچکس حتی زعمای خود این محافل نمیتوانستند انکار کنند که پلیس از همه چیز آنها اطلاع دارد».

روایت بیژن جزنی درباره محفلی که مصطفی شعاعیان در آن دارای صبغه و سابقه بود، دو اتهام بسیار سنگین را در کارنامه ی شعاعیان قرار می دهد. نخست این که؛ شعاعیان از تأیید کنندگان و هواداران نگرش ِترجیح"امپریالیسم امریکا"بر"امپرالیسم انگلستان"بوده،و دیگر آن که؛ شعاعیان روزگار در محفلی سیاسی گذرانده که"لانه ی ساواک"بوده است. اما شعاعیان حداقل درباره مورد دوم روایتی دیگر ارائه می کند « از آنجا که ما هیچ نام ویژه ای نداشتیم، خودمان به هنگام گفتگو از خودمان به نام"جریان"یاد می کردیم. روشن است که نامان"جریان"نبود! و پس، در این جا نیز واژه ی جریان از همین رو بکار رفته است. افزودنی ست که این"جریان" گفتن را با سازمانی با نام"جریان"،یعنی"پروسه"نباید اشتباه گرفت. سازمان"جریان"پدیده ای

پلیسی همانند "تشکیلات تهران حزب توده ایران"بود! به هررو، هرچند به هنگام گفتگو خود به خود"جریان" می گفتیم، لیکن در نوشته هایمان هرگاه سخن به خودمان می رسید، مثلا می نوشتیم"ما مارکسیست ها برآنیم که..."تکرار"ما مارکسیست ها، ما مارکسیست ها"نام"مارکسیست"را در بیرون از"جریان"خود به خود به رویمان گذاشت. ولی ضمنا چون بر این باور بودیم که میان دو امپریالیسم امریکا و انگلیس در ایران، اولا[باید از] تضاد این دو امپریالیست به سود جنبش بهره گرفت، و ... این پیشنهاد که چون امپریالیست امریکا، امپریالیست درجه دوم است، پس بایستی با امپریالیسم امریکا علیه امپریالیست انگلیس متفق شد، به ناچار کار بدانجا کشاند که کسانی که صمیمانه دوست داشتند مسائل نظری را با هوچی گری خیابانی و روزنامه ای هم درآمیزند، پسوند"امریکایی"را نیز به"مارکسیست ها"افزودند و ترکیب پرشگون"مارکسیست های امریکایی"را ساختند».

هرچند در این جا به نظر می رسد که جزنی در تفکیک چند محفل و گروه مختلف دچار اشتباه شده باشد، اما اتهام"مارکسیست امریکایی"–که شعاعیان نیز به نوعی تحلیل خود در دورانِ "جریان"را در زمینه ترجیح "امپریالیسم امریکا"می پذیرد–اتهامی نبود که در ادامه به سادگی از جانب"رفقای فدایی"به بایگانی تاریخ سپرده شود و سایه از سرزمین سرنوشتِ شعاعیان برکشد. با این صبغه و سابقه بود که مصطفی شعاعیان وقتی در اویل دهه ی ۵۰ عزم عضویت در سازمان چریکهای فدایی خلق

کرد، اگرچه خود را بواسطه ی کتاب"انقلاب"، وزنه ای سنگین از لحاظ تئوریک و سابقه مبارزاتی می دانست، اما از جانب"رفقای فدایی"هرگز از این منظر مورد توجه قرار نگرفت. اما پیش از آن نیز از سال ۱۳۴۷ شعاعیان با همراهی کسانی چون بهزاد نبوی، رضا عسگریه، محمدرضا شریفی و... اقدام به تشکیل گروهی کردند که روایت او از نوع سازماندهی و تشکیل و اهداف آن گروه چنین است« برنامه ای که ما به مانند نخستین طرح عملیاتی برای آغاز پیکار مسلحانه برگزیده بودیم چنان برنامه گسترده و بزرگی بود که درکردار هرگز نمی توانستیم آن را پیاده کنیم. راستی که ما در دیالکتیک اندک به انبوه خطا نمی کردیم، تنها آن اندکی که ما چونان نطفه انبوه بدان چشم داشتیم خود یک انبوه راستین بود. نباید از ریشخند خود نیز پرهیز کرد و نگفت که طرحی که گزیده بودیم کمابیش طرح یک نیمچه کودتا بود. ما می خواستیم نخست چنان سازمان پیچیده ای را سامان دهیم که بتواند در یک لحظه جانبخش آسمانی، چاه های نفت، پالایشگاه، خطوط آهن، دخانیات، لوله های گاز را درهم بکوبد. تا بدین سان چندی دشمن را زمین گیرکنیم...». اما آن"لحظه ی جانبخش آسمانی"که از مسیر بمب گذاری در تأسیسات اقتصادی و معیشتی کشور می گذشت، برای پیرو ایدئولوژی ِ"ایران برتر از همه"، هرگز از راه نرسید و"نیمچه کودتای"موردنظر نیز فرجامی جز گریز و مخفی شدن شعاعیان درپی نداشت.

پس از وقوع"رستاخیز سیاهکل"(کذا) در اواخر دهه ی ۴۰، شعاعیان و دیگر"رفقای چپ"که منتقد مشی حزب توده بودند، برای عقب نماندن از قافله ی مشی مسلحانه در اردواگاه"چپ ایرانی"، هر کدام به نوعی کوشیدند تا گلوله ای شلیک یا بمبی منفجر کنند. از این منظر بود که شعاعیان در اوایل دهه ی ۵۰ ارتباطی با سازمان مجاهدین خلق برقرار کرد. ضربه ی شهریور پنجاه در این میان باعث شد که شعاعیان بار دیگر به زیست مخفیانه روی آورد. علل قرابت شعاعیان با سازمان مجاهدین خلق را در ادامه بررسی خواهیم کرد اما شعاعیان در همان دوران پس از آشنایی با نادر شایگان شام اسبی، اقدام به تأسیس گروهی دیگر کرد تحت عنوان"جبهه دموکراتیک خلق". نادر شایگان به روایت شعاعیان از منتقدان مشی لنینیستی بود که پس از خواندن کتاب"انقلاب"، با تأیید نظرات شعاعیان درباره نوع مشی مسلحانه با او همراه شد. روایت شعاعیان از نظرات نادر شایگان در زمینه ی مذکور چنین است «...برداشت به ویژه رفیق نادر برداشتی دیگر بود. نه بدان معنی که او به یگانگی نیروهای کمونیستی پاک بی باور بود و آن را نادرست می دانست، به هیچ رو! تنها بدان معنی که او بر آن بود که در این جا دو دیدگاه از بن جداگانه وجود دارد، که یکی دیدگاه لنینیسم است و دیگری دیدگاه[کتاب]"انقلاب". به ویژه رفیق نادر بر آن بود که چه بخواهیم و چه نخواهیم در این جا قضیه ای ریشه ای در میان است که به گونه ای ریشه ای نیز، خود را تحمیل می کند؛ و بایستی هم به گونه ای ریشه ای حل شود. و پس،

نمی توان با ماستمالی و ختم صلوات از سرش گذشت که گذشتنی نیست و درست همین برداشت بود که یک بار آن را با رفیق فریدون [حمید اشرف] در میان گذاشتم». شعاعیان در همان کتاب"انقلاب"نیز بار دیگر این گونه از نظرات نادر شایگان درباره لنینیسم پرده برداری می کند «رفیق نادر بارها گفت: همین که من اینک اسلحه میبندم و مسلحانه زندگی میکنم، خود یعنی نفی شیوه های لنینی».

در گروه"جبهه دموکراتیک خلق"، نویسنده"انقلاب"، بیشتر وقت خود را به ساخت مواد منفجره اختصاص داده بود، اما دستگیر شدن تعدادی از اعضای گروه در خرداد۱۳۵۲ و کشته شدن نادر شایگان، سبب شد تا تعدادی از اعضای باقی مانده ی گروه در ادامه به سازمان چریکهای فدایی خلق بپیوندند. میراث تئوریک شعاعیان به عنوان کتاب"انقلاب"، همان گونه که اشاره شد از جانب او وزنه ای در پیوستن به سازمان چریکهای فدایی خلق محسوب می شد، اما همین کتاب بود که در ادامه سبب شد شعاعیان یکی از ویران کننده ترین افشاگری ها و انتقادات را علیه"رفقای فدایی"در تاریخ"چپ ایرانی"، از خود به یادگار بگذارد.

در زمان پیوستن شعاعیان به سازمان چریکهای فدایی خلق، کسانی چون امیرپرویز پویان و مسعود احمدزاده به عنوان وزنه های تئوریک این طیف، اعدام شده، و دیگرانی چون بیژن جزنی نیز به عنوان مهم ترین نظریه پرداز این طیف در زندان روزگار می گذراند. در این شرایط بود که بر

اساس همان نوع دیدگاهی که جزنی نسبت به امثال شعاعیان داشت و پیش از این بدان اشاره شد، واضح بود که حضور شعاعیان در سازمان چریکهای فدایی خلق حتی بدون تأکید او بر نظراتش در"انقلاب"نیز در مرزهای غیرممکن قرار خواهد داشت، چه رسد به آن که شعاعیان به روایت خود، شرط ورود به سازمان چریکهای فدایی خلق را التزام شخص او به دیدگاه هایش در آن کتاب و بررسی آن از جانب"رفقای فدایی"دانسته بود.

سازمان چریکهای فدایی خلق در آن دوران، از منظر سازماندهی و تعیین مشی پراتیک بیش از هرکس تحت تأثیر حضور حمید اشرف قرار داشت و شعاعیان درباره نوع مواجهه"رفقای فدایی" با کتاب"انقلاب"و نظرات مولف آن، نقش مخرب و ناپسند اشرف را افشا، و آشکارا همین مشی را باعث خروج–و در واقع اخراج–خود از سازمان می داند. سازمان چریکهای فدایی خلق پس از"سیاهکل"، دارای جایگاهی به معنی دقیق ِاسطوره ای در اردوگاه"چپ ایرانی"شده بود، و شعاعیان نیز بارها بر اهمیت و ارزشمندی این جایگاه مُهر تأیید نهاده و می نوشت« سازمان چریک های فدایی خلق، یک بار برای همیشه بایستی به درستی –و نه خودپسندانه و فرقه گرایانه–درک کند که سازمان پیشگام جنبش انقلابی کنونی ایران است؛ و پس، بایستی به خوبی دریابد که اعتباری که این سازمان به علت پیشگامی و یک رشته عملیات نظامی درخشانش به دست آورده است، مسئولیت این سازمان را نسبت به داوری ها و نظراتی که در زمینه های

گوناگون ابراز می کند، نسبت به هر سازمان و عنصر دیگری، دست کم تا مدت ها، بس فزونی می بخشد... سازمان چریک های فدایی خلق... به راستی نخستین سازمانی بود که توانست مشی مسلحانه را در این سرزمین جا اندازد».

شعاعیان در جزوه ای با عنوان"چند نگاه شتاب زده"، در یکی از مصادیق همین"نگاه های شتاب زده"می نویسد «هیچ سازمانی پس از فرقه ی اسماعیلیه ی حسن صباح تاکنون همسنگ سازمانهای"فداییان"و"مجاهدین[خلق]"در ایران ساخته نشده است». اما انتقادات او بر مشی سازمان چریکهای فدایی خلق، در دو ساحت متفاوت مطرح می شود. ساحت نخست عبارت است از کلیاتی که شعاعیان ناظر به کارنامه سازمان به عنوان منتقدی بیرونی مطرح می کند، و ساحت دوم، نقدهایی است که دارای ماهیتی آشکارا افشاگرانه است از جانب کسی که مدتی را در متن و بطن این سازمان روزگار گذرانده است.

از جمله انتقادات او در ساحت اول، می توان به این گونه موارد اشاره کرد که «چریکهای فدایی خلق با اینکه نام خود را چنان برگزیده اند که همه نیروها و عناصر انقلابی و ضد استعمار–ارتجاع میتوانند در صورت گزینش اسلحه در آن جای گیرند، با اینهمه عملا تنها دست عناصری را می فشرند که به نظرشان مارکسیست میاید. حال آنکه مبارزه ی ضداستعماری–ارتجاعی کنونی نیازمند چنان سازمان و طرزکاری است

که بتواند کلیه ی نیروهای انقلابی و ضداستعمار را صرفنظر از آرمان و مرامشان در برگیرد و به نبرد بکشاند».

این نوع دیدگاه شعاعیان متأثر بود از اعتقاد او، به آن چه"سازمان جبهه یی"می نامید، و این گونه به ترسیم مختصات آن می پرداخت «سازمان جبهه یی! هرکس چون ما زندگی کند، از ماست! هرکس چون ما بجنگد، از ماست! و هرکس چون ما بمیرد از ماست! رفیق، همرزم ماست! اینکه کسی هنگام پرتاب نارنجک یا"علی"بگوید یا"مارکس"مهم نیست، مهم پرتاب نارنجک است، مهم پرتاب نارنجک است...». او همین مبنا را در دیگرجای، این گونه مطرح می کرد «برای مبارزه با هر پدیده و هر مکتبی، راه و روشی حساب شده و دقیق لازم است. و علی الخصوص در شرایطی که انقلاب متکی به این یا آن حزب نمی باشد، بلکه با تأکید بر جبهه ای از کلیه ی نیروها و احزابی که برای هدفی مشترک می جنگند، تشکیل شده است، دیگر نمیتوان از مردم و جمعیت های مختلف پرسید: کدام ایدئولوژی، کدام حزب، کدام آرمان، و کدام فرهنگی را قائلند؟ فقط باید دید که آیا با استعمار مبارزه می کنند، یا خیر. اگر پاسخ مثبت بود، می بایستی از آن ها استقبال کرد، ولو این که"خرافی!"و"فال گیر!"و"موهوم پرست!"هم چون میرزا کوچک جنگلی بوده باشند!!».

شعاعیان در ادامه دامنه این انتقادات را به انتقاد از خاموش شدن ماشین ترور ِچریکهای فدایی می کشاند «اعدام جناب فرسیو دژخیم

شورانگیزترین عمل شهری چریکهای فدایی خلق و شورانگیزترین عمل شهری این دوره از ستیزه است. با اینهمه این شیوه ی عمل به یکباره کنار گذاشته شد. تا اینکه یکبار دیگر بناچار اعدام جناب"نشید"انجام شد. این اعدام نیز کم آوازه و بی شور نبود. ولی چرا این گونه اعدام ها را نباید دنبال کرد؟ ظاهراً از آنرو که نام آن"ترور"است! و از آنروکه"تروریزم"غیراصولی است!». شعاعیان در ادامه بر آن است تا نشان دهد که چریکهای فدایی خلق" نسبت به ترور و تروریسم دچار خطای تئوریک شدند"، اما پس از آن در نامه هایش به چریکهای فدایی خلق، اعلام می کند که ایشان آن نقد را نپذیرفته و وعده داده بودند که« حتی بیش از یکی دوبار،[حمید اشرف]به این کمترین آشکارا گفت که اگر"چند نگاه شتابزده"اندکی دستکاری شود، حتی کتابی ست که می تواند از سوی چریکهای فدایی خلق نیز چاپ و پراکنده شود. و دستکاری های مورد نظر فریدون نیز شامل دو مورد بود: یکی اینکه انتقاداتی هم که به مجاهدین شده بود، آورده شود؛ و دیگر اینکه این تصور که فداییان نسبت به"ترور"و"تروریسم" دچار خطای تئوریک شدند، تصحیح شود».

این گونه مواجهات از جانب"رفقای فدایی"را شعاعیان در ابتدا، به ظاهر در مواردی می پذیرد، اما آن جا و آن گاه که شدت اختلافات به اخراج او از سازمان می انجامد، شعاعیان بر این نکته تأکید می کند که نقدهای خود از"رفقای فدایی"را به این علت خلاصه و فشرده کرده که « از آن بیم داشتیم که ما را دشمن بپندارند و در برابرمان موضعی تدافعی بگیرند.

یعنی محیط تبادل نظر، ناخواسته چنان زهرآگین شود که مباحثه جز لجبازی طرفین و استوارتر شدن هر دو سو در موضعی که دارند، ثمره ی دیگری نداشته باشد...ترس ما از این خطر بیهوده نیست، زیرا چنین برداشت هایی از هرگون انتقاد، میراثی است که دست کم احزاب و گروه های سیاسی دهه های اخیر برای ما به ارث گذاشته اند... و تا یک اخلاق انقلابی جانشین این اخلاق گند خودبینانه ی خرده بورژوازی منحط نشود، بازهم مجبوریم از آن بیم داشته باشیم و گزند آن را بچشیم».

شگفت انگیز است که شعاعیان در حالی با این گونه جملات بر آن است تا صداقت خود را در نقد، به"رفقای فدایی"ثابت کند که در چند سطر پیش، این گونه به ترسیم سیمای سازمان چریکهای فدایی خلق می پردازد «گروه پیشگام"چریک های فدایی خلق"در مرحله ی کنونی، دارای نقاط ضعف هولناکی است. روراست بگوییم: در شناخت واقعیات موجود کمبود جدی دارد. و برای پرکردن آن، از ملاحظات کلی و فرمول های قالبی کمک می گیرد. شیوه ی تفکر و استدلالش شیوه ای مادی– به معنی ماتریالیستی دیالکتیکی– نیست. دستگاه اندیشه اش آکنده از گرایش ها و تضادهای خرده بورژوایی است و دست آخر، نشانه ی گرایش به نظامی گری در نوشته هایش چشمگیر است». این فقره ی اخیر نمونه ای از نقدهای مربوط به ساحت دوم است، که البته مشخص نیست، اگر تا زمانی که رسوبات"خرده بورژوایی"وجود داشته باشد، نقد امکان پذیر نیست، چرا در حالی که به وضوح"رفقای فدایی"را آلوده و آغشته به

همان رسوبات می دانیم، از ایشان انتظار پذیرش درست و دقیق ِنقد داریم؟! و از دیگر سو، اگر در نقدهایی از نوع و لون ساحت نخست، تیغ نقد بر سازمان چریکهای فدایی خلق می کشیم که چرا ماشین ترور را در ایران خاموش کرده اند، پس چرا از دیگر سو هم ایشان را متهم می کنیم به این آفت و آسیب که"گرایش به نظامی گری در نوشته هایش چشمگیر است"؟!

حقیقت ماجرا اما از این قرار و بر این مدار بود که انتقادات مصطفی شعاعیان نسبت به چریکهای فدایی خلق، ورای ارزیابی دقیق و عمیق آن ها از منظر صحیح یا سقیم بودن، دارای مبانی علّی بود، نه استدلالی. علت این انتقادات نیز همان گونه که اشاره شد در این نکته و نقطه نهفته بود که سازمان چریکهای فدایی خلق پس از فروپاشی گروه"جبهه دموکراتیک خلق"، برآن بود تا تعدادی از کادر آن گروه را به عضویت بپذیرد، اما در این میان، پیوستن شعاعیان به سازمان نیز اگرچه در گام نخست پذیرفته شد، اما تداوم اصرار شعاعیان بر نقد و بررسی مکتوب و علنی سازمان بر کتاب"انقلاب"، و پافشاری او بر مشی به اصطلاح"ضدلنینی"، سبب شد تا"رفقای فدایی" ابتدا با جدا کردن همراهان سابقش در"جبهه دموکراتیک خلق"از موافقت و مرافقت با او، شعاعیان را به حاشیه کشانده و بدل به مهره ای سوخته کنند و در ادامه با انتشار نقدی دست و پا شکسته که ثمره ای جز همان لجن مال کردن های از جنس و سنخ ِ"مارکسیست امریکایی"نداشت، توسط یکی از

اعضای نه چندان سرشناس و مطرح سازمان، او را به بدترین شکل ممکن از سازمان اخراج کنند، اخراجی که کینه ی عمیق شعاعیان از"رفقای فدایی"را رقم زد تا در نامه های او به سازمان، آشکارا در تاریخ ثبت شود.

شعاعیان در نامه های افشاگرانه اش، بارها بر ارائه درخواست و حتی خواهش و تمنا از"رفقای فدایی"در راستای بررسی کتاب"انقلاب"تأکید می کند و تا آن جا پیش می رود که سرنوشت این کتاب را به سرنوشت حضور خود در سازمان پیوند می زند «یک بار رفیق مادر[فاطمه سعیدی] پرسید:

– خب! اگر اصلا با چاپ آن مخالفت کردند، سرانجام چه می خواهی بکنی؟

– درست نمی دانم! ولی موضوعی جدی ست. این موضوع خیلی چیزهای دیگر را نیز نشان می دهد و حتی می خواهم شبهه را بالا برم و بگویم حتی افزودم: سرنوشت"انقلاب"، سرنوشت مرا هم تعیین می کند».

در فقره ای دیگر، شعاعیان پس از چندین بار خلف وعده از جانب"رفقای فدایی"در پرداختن به کتاب"انقلاب"، در می یابد که اصل و اساس نظر"رفقا"در این مورد، چنین است که «نمی توان هم با چریک های فدایی خلق بود و هم یاوه های"انقلاب"را منتشر کرد». و پس از این درک و دریافت است که خطاب به حمید اشرف می گوید « ببین رفیق!

پاسخ دادن به"انقلاب"اگر به راستی کسی پاسخی و اندیشه ای روشن و جدی داشته باشد، دیگر این قدرها دنگ و فنگ ندارد. رفتن و و در لابلای"کتاب های آسمانی به دنبال آیات گشتن و آنها را رج زدن و دوگانگی"انقلاب"را با آن آیات و احادیث بازنمودن که شیوه ی علمی و کارگری نیست. نخست اینکه، من پوشیده نداشته ام که"انقلاب"با لنینیسم یگانگی ندارد که هیچ، حتی درست ضد آن است. و پس اینکه تازه شما می خواهید بروید و اثبات کنید که"انقلاب"با لنینیسم یکی نیست که چیزی را از نهان آشکار نکرده اید. دوم اینکه من برای پذیرش و رد چیزی، نیازی به آیه ندارم. هرکس چیزی بگوید که بیانگر ِروابط ِدرونی ِواقعیات و روشنگر واقعیات عینی باشد، برای من پذیرفتنی است؛ ولو آشکارا ضد آیه های هر تنابنده ای و از جمله مارکس باشد... از این رو اگر شما با دلیل و برهان ثابت کنید که سراپای"انقلاب"یاوه است، من می پذیرم».

ورای بحث"ارائه آیه"، که پیش از این بررسی شد، شعاعیان کاملاً به تعبیر خودش"از مرحله پرت بود"و نمی دانست که علت عدم نقد و بررسی کتاب"انقلاب"توسط سازمان چریکهای فدایی خلق، عدم دسترسی ایشان به"آیه های مارکسیستی"نبود، بلکه علت همان بود که حمید اشرف به صورت مجمل، این گونه به شعاعیان گفت «ببین رفیق! آخر این مطالب برای شرایط کنونی ما هنوز فوریت ندارد. مسائل ما مسائل

دیگری ست». اما در کمال شگفتی، شعاعیان باز هم معنا و مبنای سخن اشرف را درنمی یابد و با آمیزه ای از جهل و اعتماد به نفس، می گوید «گیرم که چنین باشد، ولی آیا برای مثلا ویتنام هم فوریت ندارد؟... پس به همین دلیل بایستی کوشید بیشتر گسترش یابد و حتی به ویتنام هم بکشد. نه اینکه بیشتر مچاله شود و از دستور بیرون گذاشته شود».

معنا و مبنای پاسخ حمید اشرف به شعاعیان در این زمینه، این بود که سازمان چریکهای فدایی خلق ضرورتی احساس نمی کند در این که وقت و توان خود را صرف پاسخ گویی و نقد و بررسی کتابی کند که تعداد خوانندگانش بیش از انگشتان دو دست هم نبودند و نویسنده آن نیز هرگز چهره ای شناخته شده و مورد توجه نبوده و نیست. به دیگر بیان؛ اگر برای نمونه، اکابر و اعاظم چریکهای فدایی خلق، به نقد و بررسی و پاسخ گویی به مکتوبات و بیانات منتشر شده از جانب حزب توده می پرداختند، به این دلیل بود که واکنش و مواجهه ی انتقادی با آن گونه آثار از یک سو باعث تضعیف و تخریب جایگاه مهم حزب توده در مناسبات سیاسی ایران–یا حداقل در اردوگاه چپ ایرانی–می شد و از دیگر سو، انتشار آن گونه پاسخ ها و انتقادات در مواجهه با آثار سازمان ها و افراد شناخته شده، باعث بیشتر مطرح شدن مواضع سازمان چریکهای فدایی خلق می شد. بر این اساس، انتظار شعاعیان از"رفقای فدایی"در راستای آن گونه مواجهات با کتاب"انقلاب"، ریشه در توهمات"رفیق شعاعیان"نسبت به

جایگاه خود داشت، اگرچه البته این شعاعیان بود که شک های"رفقای فدایی"به خودش را آلوده به توهم می دانست و در تخفیف و تسخیف آن ها می نوشت «غوغایی است! داستایوفسکی را می خواهد و جادوی روانکاویش را».

همان گونه که اشاره شد، در دوران پیوستن شعاعیان به سازمان چریکهای فدایی خلق، بیژن جزنی در زندان مشغول تجهیز تئوریک سازمان بود، و صد البته علاوه بر آن نکاتی که به قلم او در نقدِ مشی شعاعیان پیش از این مطرح شد، جزنی نمی توانست از پیوستن شعاعیان به سازمان و به طریق اولی از دیدگاه ها و نظرات او بی خبر باشد، اما از آن جا که اکثر قریب به اتفاق آثار جزنی در زندان، سال ها بعد از مرگ او و شعاعیان منتشر شد، شعاعیان نمی توانست از نظرات و دیدگاه های جزنی در آن زمینه ها آگاه باشد، در حالی که جزنی به بسیاری از نکاتی که شعاعیان در نقدِ لنینیسم و در نقدِ مشی سازمان چریکهای فدایی خلق مطرح کرده بود، آشکارا در آثارش –البته بدون ذکر نام شعاعیان–پاسخ داده بود.

انتقادات شعاعیان در نامه هایش خطاب به سازمان چریکهای فدایی خلق، همان گونه که در ابتدای این بخش اشاره شد، باید از منظر انتقادات"درون گروهی یا درون سازمانی"نگریسته و ارزیابی شود، و بر این اساس است که برای نمونه وقتی شعاعیان دم از مواجهه ی"دموکراتیک و

استدلالی"با نظرات دیگران می زند، این"دیگران"در واقع"دیگر رفقا"هستند، نه دیگرانی که خارج از شعاع"کمونیستی"و"کارگری"و"انقلابیون"قرار دارند،که شعاعیان درباره این گونه "دیگران"به وضوح حکم مقابله ی شدید انقلابی و حتی ترور صادر می کند، تنها به این علت که دارای"موضع طبقاتی"متفاوتی با او و سایر"رفقا"هستند.

اما حتی این انتقاداتِ"درون گروهی"نیز در ماجرای مواجهه شعاعیان با"رفقای فدایی"، به مرزهای همان ترورهای درون سازمانی در اردوگاه"چپ ایرانی"نزدیک می شود، وقتی که شعاعیان به وضوح سازمان چریکهای فدایی خلق را متهم به"پرونده سازی دروغین"علیه افراد(در این جا حتی خودی ها)کرده و می نویسد «موضوع من قبل از هرچیز یک امر درون سازمانی بود و این امر، قبل از هرچیز می بایستی به صورت انتقاد و انتقاد از خود آغاز به زندگی کند؛ حال آنکه فداییان در هیچ زمینه ی فرعی و دست نهفته هزارمی هم به این کمترین کوچک ترین انتقادی نکردند. در عوض، یک دم نیز در پرونده سازی، در برخورد پذیرا با وسوسه های فرومایگان تنگ درون، در پذیرش سخنان خودپسندانه و در نتیجه، دست کم، نارفیقانه و ناانقلابی و ناکمونیستی این و آنی که چون خود را در تیررس احیانا بهتان ها و یا کج بینی دیگران می بینند، بدون درنگ می کوشند تا با مذاکرات دیگران موفقیت

متزلزلشان را لااقل به وضع پیشین برگردانند، و غیره، کوتاهی نکردند...فداییان که از یک سو چارچنگولی به لنینیسم خودشان–که تازه چندان ربطی هم به لنینیسم ندارد–چسبیده اند و از سوی دیگر ورشکستگی ایدئولوژیکی خود را در برابر[کتاب] "انقلاب" آشکارا می نگریستند، چاره ای نداشتند جز اینکه برخورد ایدئولوژیک را به پرونده سازیی شخصی بدل کنند و در نتیجه، به گمان ابلهانه و یا نسنجیده ی خود، خود را از تنگنای نفس گیری که گیر کرده اند، برهانند».

شعاعیان از آن چه که سازمان چریکهای فدایی خلق در ماجرای"دانه و جوانه"و مرضیه اسکویی و دیگر"رفقای سابق"با او کرد، چنان آزرده خاطر می شود که بیشترِ حجم نامه های خود خطاب به سازمان را صرف دفاع از اتهامات متعدد و متنوعی که علیه او مطرح شده می کند، و سراسر این نامه ها شاهدی است بر رنجش شعاعیان از بی اعتنایی"رفقای فدایی"نسبت به او، و در نتیجه ی این گونه رنجش خاطرها است که همان مصطفی شعاعیان که بارها درخواست نقد و بررسی کتاب"انقلاب"را از سازمان کرده بود، و در مقدمه ی همان کتاب نوشته بود «"انقلاب"نوشته ی صیقل نایافته یی است... و درست از همین رو هم هست که از همه ی انقلابیون و بویژه کمونیستها با پیگیری و سماجتی هرچه بیشتر درخواست میشود که برخورد خرده گیرانه را دریغ

نکنند»، سرانجام پس از انتشار نقد و بررسی سازمان بر این کتاب در جزوه ای به قلم حمید مومنی با عنوان "شورش نه! قدم های سنجیده در راه انقلاب"، شعاعیان این گونه تیشه به ریشه ی اعتبار"رفقای فدایی"می زند «تصادفی نیست که فداییان در اثر فنا ناپذیر شورویستی خود به نام"شورش نه، قدم های سنجیده در راه انقلاب"نیز درست همین رفتار را پیش گرفتند. آخر، قدم های سنجیده ی فداییان چیزی نیست جز یک کتاب ذاتاً پلیسی پرونده سازانه، و درست به خاطر داشتن همین جان اهریمنی هم هست که به ناچار کتابی ست سرشار از دری وری ها و آسمان ریسمان بافی های قرچی گرانه ی پلیسی و تبهکارانه».

حملات شعاعیان به سازمان چریکهای فدایی خلق در این گونه اتهامات ویران کننده ی تاریخی خلاصه نمی شود، در ادامه،"رفیق شعاعیان"سایر"رفقای فدایی"را آشکارا "آغشته به پلیدانه ترین نجاسات اپورتونیسم"می داند و سازمانی که در برابر شاه تا پای جان به مبارزه برخاسته بود را به وضوح، با"دژخیمان شاه"برابر می نهد « پرونده ساز کور است. پرونده ساز صرفا برای هر گفته و شهادتی له له می زند که مستقیما علیه سوژه او باشد. و دیگر کاری به درستی و نادرستی آن ندارد. و فداییان نیز درست چنین حالی را داشتند... اینک هنگام آن است که از سازمان چریک های فدایی خلق پرسیده شود که اگر ارزش های داوری آنها بدین سان است که اشخاص را بدون محاکمه و بدون اینکه هیچ

یک از دلایل پرونده اش را با خودش در میان گذارند و سخنان او را نیز بشنوند، محکوم می کنند، پس، چرا جناب فرسیو را درست به علت اینکه رفقایشان را درست به همین شیوه، یعنی بدون محاکمه محکوم کرده بود، اعدام کردند».

در این جا از موضعی جدلی، شعاعیان مشی"رفقای فدایی"را روی دیگر مشی حکومت پهلوی دوم و کارگزاران او از جمله سپهبد ضیاء فرسیو می داند، و روی دیگر این مدعا چنین است که اگر حکومت ِوقت بدون محاکمه،"رفقای ما"را اعدام می کند، ما نباید آن گونه عمل کنیم. در این جا پرسش از"رفیق شعاعیان"این است که اگر واقعاً چنین است، آیا"چپ های تروریست"، امثال ضیاء فرسیو را با رعایت موازین دادرسی و اصول قضایی محاکمه کرده بودند؟! بگذریم از این نکته که "چپ های تروریست"، در ابتدای دهه ی ۵۰ دستگیر و محاکمه شده بودند، و اصل و اساس مدعای شعاعیان درباره محاکمه نشدن کسانی که آشکارا در شهرهای کشور اقدام به ترور افراد و بمب گذاری می کردند، بی اعتبار و باطل است.

پرده ی دیگر از نمایش افشاگری ها درباره ی سازمان چریکهای فدایی خلق را شعاعیان به نوعی با سرفصل حسادت و کینه ی"رفقای فدایی"نسبت به"برادران مجاهد"آغاز می کند و از انتقاد حمید اشرف

پرده بر می دارد نسبت به این نکته که چرا شعاعیان فقط به چریکهای فدایی خلق انتقاد کرده و انتقادی علیه مجاهدین خلق در آثارش دیده نمی شود. شعاعیان در"چند نگاه شتاب زده"، در همین زمینه می نویسد «مجاهدین دارای نظم و هماهنگی و پیوست سازمانی بهتری از فداییان بودند. پشت جبهه ی مجاهدین بهتر شکل گرفته بود. بسیجی که در زمینه ی اسلحه و مواد منفجره دیده بودند بهتر بود. سازمان بشکل همبسته تری عمل میکرد. و برخی محاسن دیگر». شعاعیان اما این نقد حمید اشرف را می پذیرد و وعده ی تصحیح این خطا را در ادامه می دهد به امید انتشار و بررسی کتاب"انقلاب"توسط سازمان چریکهای فدایی خلق. اما وقتی شعاعیان، تشنه از لبِ چشمه ی سازمان باز می گردد، عدم انتقاد از مجاهدین خلق را که مصداق نوعی"نان قرض دادن"به آن ها دانسته بود، این گونه در تخطئه ی"رفقای فدایی"به صورت معکوس مطرح می کند «بدیهی است اگر روش فداییان در نان قرض دادن و انواع این گون بیماری ها، صدها و هزارها پله از نان قرض دادن من به مجاهدین بدتر باشد، دیگر معلوم نیست که اگر قرار باشد مرا به نام اپورتونیست محکوم کرد، آن گاه فداییان را بایستی به چه نام نامید؟ سنجیدگان؟... سازمان چریک های فدایی خلق، هرگون نان قرض دادن به نیروهای انقلابی درون جامعه و نزدیک به خود را عملی اپورتونیستی و ننگین ارزیابی می کنند و در عوض، هر گون نان که پیشکش، هر گون

نانوایی قرض دادن به نیروهای حتی ضد انقلابی در دور دستها ... را بسیار هم افتخارآمیز می دانند... تاریخ طبقاتی تاکنون چنین چرخیده است که آنکس که کثافات بینی اش از چانه اش هم سیل وار فرو می ریزد، همواره با کسی که اندکی از آب دهانش از کناره ی لبش بیرون زده است، با اه اه و تف تف برخورد کرده است».

و البته، طرفه آن که، همین سازمان مجاهدین خلق است که در واکنش به کوچک ترین نقدهای مصطفی شعاعیان، او را آشکارا،"خائن"می نامد! شعاعیان درباره همین ماجرا، می نویسد «در نخستین دیداری که پس از آن با شهید رضا [رضایی] انجام شد، از اینکه مجاهدین مرا در زمره ی"خائنینی"نام برده اند، سپاسگزاری کردم. و طبعاً بیشتر سپاسمند شدم که خنده ی ملیح آن شهید را به جای پاسخ تحویل گرفتم».

دامنه این گونه افشاگری ها، به مسائل اخلاقی و خصوصی و رفتار و گفتار"رفقا"در خفا، خصوصاً با نسوان نیز کشیده می شود. اما ورای این مشی و مرام که سنت مألوف"چپ ایرانی"بوده و هست، در عرصه تئوریک، شعاعیان یکی از مهم ترین انتقاداتی که علیه سازمان چریکهای فدایی خلق مطرح می کند، بر اساس تأکید بر"ضعف تئوریک"این سازمان است. شعاعیان که سازمان را حتی از آشنایی با نظرات لنین و مبانی لنینیسم نیز دور و محروم می داند، با ارجاع به بخش هایی از سه رساله ی سازمان، یعنی"مبارزه مسلحانه، هم استراتژی و هم

تاکتیک"نوشته ی مسعود احمدزاده،"ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقا"نوشته ی امیرپرویز پویان، و"آن چه باید یک انقلابی بداند"نوشته ای منسوب به علی اکبر صفایی فراهانی و بیژن جزنی، می کوشد تا ضعف های تئوریک سازمان چریکهای فدایی خلق را نیز افشا کند.

شعاعیان با تکیه بر این نوع طرح مسئله، گام در مسیر مذکور می گذارد «همه ی کمونیست ها، از آن جا که به فلسفه ی پراکسیس، یا یگانگی دیالکتیکی نظر و عمل باور دارند، دست کم در حرف، اهمیت"تئوری"را می پذیرند. منتها، برخی از"تئوری"برداشتی ساده گرایانه دارند و برخی دیگر با آن برخورد فلسفی پیدا می کنند. به هررو، نه آنان و نه اینان، هیچگاه اهمیت تئوری را منکر نبوده اند». سپس با ارجاع به این جملات از رساله ی مسعود احمدزاده، می کوشد تا نشان دهد که سازمان چریکهای فدایی خلق،"عمل"را برتر از"نظر"می داند. «در"مبارزه مسلحانه، هم استراتژی و هم تاکتیک"می خوانیم: کافی است نگاهی به اسناد جنبش کمونیستی بیفکنیم تا کم شدن اهمیت تئوری را در مقایسه با مبارزه ی سیاسی عملی دریابیم: کاپیتال، آنتی دورینگ، چه باید کرد؟، دموکراسی نوین و غیره. خلاصه ما در جنبش کمونیستی بین المللی امروز که اساساً در کشورهای زیر سلطه جریان دارد، کمتر با آثار تئوریکی نظیر کاپیتال، آنتی دورینگ یا ماتریالیسم و آمپریوکریتیسیسم روبرو می شویم. آیا این امر مبین آن نیست که از نقطه نظر تئوری ناب، جنبش بین المللی کمونیستی ... نه فرصت و نه نیاز آن را دارد که به کار بپردازد؟».

ورای بررسی پریشان خویی ها و پریشان گویی های مسعود احمدزاده در رساله ی مذکور، در مواجهه با مدعای شعاعیان دو نکته دارای اهمیت و شایسته تأمل است. نخست اینکه؛ شعاعیان باید در راستای طرح مفهوم"فلسفه پراکسیس"در این جا به عنوان کسی که طرف مقابل را متهم به"ضعف تئوریک"می کند، حداقل چند سطر درباره مبانی و معانی"فلسفه پراکسیس"(کذا) و رابطه ی"عمل"و"نظر"در مارکسیسم قلمی کند. اما اگر تا پایان، قلم فرسایی های شعاعیان را دنبال کنیم، حتی یک جمله ی محصل در این زمینه یافت نخواهد شد. و دو دیگر آن که؛ از قضا شعاعیان در حالی تیغ نقد بر خوار انگاری"تئوری"در برابر"عمل"در سازمان چریکهای فدایی خلق می کشد، که خود بهترین نمونه و برترین شاهد در ابتلا به همین آفت است.

آشکارترین نمونه های نقض و نفی این انتقاد به"رفقای فدایی"، در ارجاعی ناقص به آموزه ی "مارکس"درباره"تقدم پیشه ها بر اندیشه ها"، در کتاب"انقلاب"این گونه از جانب شعاعیان مطرح می شود « هر طبقه یی بهرگون زندگی میکند به همان گون نیز میاندیشد... هرکس انقلابی زندگی کند بناچار انقلابی نیز میاندیشد و...برای اینکه به والاترین گونه ی اندیشه ی انقلابی پرولتاریا بیندیشیم ناگزیر بایستی در دریای زندگی انقلابی پرولتاریا زندگی کنیم. پس، روند زندگی در سنگر انقلاب طبقه ی کارگر بناچار بزندگی فرهنگی و زندگی در فرهنگ پرولتاریا نیز میکشد. و پس، آلودگیهای ناکارگری و نا کمونیستی آدمی در پویه ی زندگی در

سنگر انقلاب طبقه ی کارگر زدوده میشود و منش و خوی و اخلاق و فرهنگ درخشان پرولتاریا در نهاد آدمی قوام میاید... بعلت اینکه انقلاب نیز زندگیست و بعلت اینکه زندگی آدمی تعیین کننده ی اندیشه ی آدمیست، پس، انقلاب کارگری در پویه ی دیرپای خود، همه رزمندگان درونی خود را پالایش کمونیستی میدهد...طبقه ی کارگر با افکندن توده ها در والاترین گونه ی زندگی کارگری، یعنی زندگی انقلابی طبقه ی کارگر، سرشت توده ها را دگردیسی میبخشد. و این است آن بازآفرینی شکوهباری که انقلاب کارگری انجام میدهد تا دروازه ی کمونیزم را بدست آدمیانی که زندگی در انقلاب کمونیستی بدانها نهادی کمونیستی نیز بخشیده است، بگشاید. گشوده باد!».

آیا این گونه ترّهات و شطحیات در راستای تأیید برتری"نظر"بر"عمل"است؟! و بالاتر از این ها، وقتی که، شعاعیان در نقد و نفی"نظرات لنین"، این گونه به"تئوری بافی"می تازد « لنینی که دو سال برخورد مسلحانه ی توده ها در سراسر امپراتوری روسیه او را وادار به درکردن یک ترقه هم نکرد، ناچار نمیتواند برداشت تئوریک و رهنمودهای عینیش که میبایستی در زندگی روزانه نیز نشان دهد، با شهدای دلیر پویان، گوارا، صفایی، جلیل، حسن، شریف زاده و هزاران هزار رزمنده ی پیشتاز دیگری یکسان باشد... مارکسیزم، نه بر پایه ی نظر و داوری این یا آن کس درباره ی خودش بلکه بر پایه ی زندگی عینی و مادی هرکس درباره ی او داوری میکند. این که پیشتازان و سازمانهای

انقلابی راستین که راستینی خود را در زندگی عینی و با جنبش مسلحانه و انقلابی خود نشان میدهند، در کردار، و نه در گفتار راهی سوای رهنمودهای لنینی برگزیده اند و میپویند، واقعیت مادی گویایی بوده و هست برای اینکه سرانجام این جدایی عملی از رهنمودهای لنینی به آفرینش تئوری ویژه ی خود و برخورد و تسویه حساب تئوریک ِبرّایی با لنینیزم و شورویزم بیانجامد. که انجامیده است... روشن است که نگره ی همزیستی مسالمت آمیز لنینی چیزی جز یک تئوری برای تفسیر ره نمایانه ی واقعیاتی عینی که جنبش کارگری در آن میزیست،نبود. خب! پرسش اینستکه چه چیز میتوانست درستی یا نادرستی، و کاستی یا فزونی این نگره را بیاموزد؟ عمل! بازگشت دوباره تئوری به پراتیک!».

بازهم تأکید می کنیم که در جهل مرکب نسبت به مفاهیم و مبانی، تفاوتی میان شعاعیان و احمدزاده وجود ندارد، اما این گونه انتقادات شعاعیان به مشی چریکهای فدایی خلق، از اصل و اساس بی اعتبار است، و بازهم تأکید می کنیم که امثال راقم این سطور می توانند از صدر تا ذیل سازمان چریکهای فدایی خلق را در قاب نقد به نمایش بگذارند، اما این نوع مواجهه از جانب امثال "رفیق شعاعیان"هر آینه چیزی جز نقض غرض و گرفتار آمدن به تنگناهای ایدئولوژیک، نبوده و نمی توانست باشد. شعاعیان برگی از هزاران دفتر درباره آن چه به عنوان"رابطه ی تئوری و عمل"مطرح می کند، ندیده و نخوانده است. حتی نسبت به آن چه"فلسفه پراکسیس"می نامد نیز دارای حداقل هایی از فهم و آشنایی نیست، که

نظرات مارکس در این زمینه، تنها معطوف به اسلحه کشی و بمب گذاری و یا ترسیم و تدوین"تئوری هایی"که بر اساس نظر مائو ؛"قدرت سیاسی از لوله ی تفنگ در می آید"، نیست. و از قضا، سلطه و سیطره ی این نوع مسائل و مباحث درباره تقدم و تأخرِ میان"عمل"و"نظر"، تا حداکثرِ ممکن، تحت تأثیرِ دیدگاه های مائو بود. مائو، مشخصاً در دو مقاله ی خود با عناوینِ"درباره عمل"و"درباره تضاد"، به این مسائل می پرداخت و علاوه بر امثال شعاعیان، کسی چون بیژن جزنی نیز در ترسیم سیمای مختصاتِ "تضاد"، دقیقاً و عمیقاً–علیرغم شدیدترین و عنیف ترین حملات به مائویست های ایرانی–تا بنِ دندان و مغز استخوان، مائویست بود. مائو به وضوح، ملاک حقیقت را"عمل"می دانست و می نوشت «مارکسیسم بر وابستگی نظر به عمل، تأکید می کند. حقیقت هر علم و هر نظری به نتیجه ی عینی و عملی آن بستگی دارد نه به مبانی ذهنی آن. تنها عملِ اجتماعی معیار حقیقت است».

مارکس نیز در راستای آن چه که در تز یازدهم از"تزهایی درباره فوئرباخ"می نوشت «فیلسوفان فقط به شیوه های گوناگون جهان را تفسیر کرده اند، مسئله اما در تغییر جهان است»، اصولاً و اساساً از موضعی"فلسفی"به جدال با خلاصه شدن در"فلسفه"می رسید و آن چه به عنوان "پراکسیس"مطرح می کرد نه تنها از موضع تقابل"عمل و نظر"، بلکه معطوف به گسستی فلسفی بود که راه او را از مثلثی با اضلاع"هگل، فوئرباخ، دکارت"جدا می کرد. این که مارکس با مفهوم

"پراکسیس"، چگونه از اضلاع این مثلث فاصله می گرفت، مبحثی سترگ در تاریخ اندیشه ی مارکسیسم است که"رفقا"آن گونه که اشاره شد برگی از آن را حتی نخوانده بودند و البته تا کنون نیز نخوانده اند!

"پراکسیسِ"مورد نظر مارکس، علاوه بر این سویه های فلسفی، از این جهت و بر این نمط درونمایه ای معطوف به واقعیات عینی و ملموس و مشهود داشت که کانون اندیشه های مارکس ، تنها محصور و محدود به توضیح و تبیین مصائب و مسائل"نظام سرمایه داری پیشرفته"نبود، بلکه بخشی از توالی این گونه توضیح و تبیین ها، ناظر به شرایط عینیِ محتوم ِگذار به سوسیالیسم بود که در قالب شرایط و وظایف و جهت گیری های متعدد پرولتاریا در شرایط انقلابی و در فردای پس از"انقلاب"مطرح می شد.

اما این نوع توجه و تمرکز بر وجه آفاقی زندگی انسان، از دیگر سو، مبتنی بر این نکته دارای غایت اهمیت در اندیشه مارکس بود که؛ آن چه به عنوان مناسبات انسانی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی می بینیم و آن چه به عنوان ابزارها و مبادی و مبانی"تولید"ساخته ایم، در مجموع، فرآورده ی"پراکسیس"هستند که خود چیزی نیست جز عمل انسان در طول تاریخ بر اساس فرآیندهای ترکیبیِ میان ذهن و عین.

این که بر اهمیت نقش"تئوری"در"جنبش انقلابی کمونیستی"تأکید کنیم اما حتی ندانیم که مبنای معرفتی و ساختاری"تئوری"در اندیشه

های مارکس و حتی لنین و در تاریخ مارکسیسم چیست، چیزی جز سلاحی ایدئولوژیک برای ترور طرف های مقابل در مجادلات سطحی و موسمی سیاسی نیست. شعاعیان با توسل و تمسک به همین سلاح است که از یک سو حزب توده را شایسته بدترین اتهامات و توهین ها می داند به این علت که در عرصه ی"عمل"ضعیف و نحیف بوده و از دیگر سو، وقتی کار به تقابل و تعارض"رفقا"در مجادلات درون سازمانی در اردوگاه چریکهای فدایی خلق می رسد، همان شعاعیان، این بار همان سلاح را در برابر این"رفقا"به این علت آتش می کند که در عرصه ی"نظر"، ضعیف و نحیف هستند، و مبنای تمامی این معرکه گیری های ایدئولوژیک را نیز"فلسفه پراکسیس"می نامد. و البته بگذریم از این گونه شوخی های ماندگار تاریخی که"رفیق شعاعیان"در راستای تبیین"فلسفه پراکسیس"و رابطه ی"عمل و نظر" از یک سو"کوچک جنگلی"را سوسیالیستی می داند در طراز کاسترو و چگوارا، و از دیگر سو، بر همین اساس می نویسد «اینکه کسی هنگام پرتاب نارنجک یا"علی"بگوید یا"مارکس"مهم نیست، مهم پرتاب نارنجک است، مهم پرتاب نارنجک است...». و نمونه ی دیگر در همین راستا، نوع مواجهه شعاعیان با موردی به نام خسرو روزبه است.

شعاعیان در اثباتِ"نازل و انحرافی بودن سطح تئوری در حزب توده"، به برجسته سازی جالب توجهی از خسرو روزبه پرداخته، و می نویسد«یکی دو نمونه از برداشت های تئوریک–عملی چهره ی پایمرد پاکبازی چون

شهید جاوید خسرو روزبه را یاد کنیم، تا دانسته شود که سطح تئوری حتی در صمیمی ترین عناصر این حزب[حزب توده]تا به چه اندازه نازل و انحرافی بوده است». تأکید او بر این نکته که حزب توده هرگز"حزب طبقه کارگر"در ایران نبوده و اپورتونیسم در رگ و ریشه ی این حزب جریان داشته و دارد، سبب می شود تا شعاعیان سران و اعضای زنده ی حزب توده را خائن و فریبکار بداند و"قهرمان های خلقی"چون"جانباز شهید خسرو روزبه"را چهره ای معصوم و فریب خورده از جانب حزب توده معرفی کند « جانباز شهید خسرو روزبه میبایستی با برّایی هرچه برّاتر در برابر چنین حزبی ایستادگی کند. حال آنکه تازه بهمین دلیل خود را هرچه یکپارچه تر بدان میسپارد. و همین ناتوانی هنگفت نگره ی انقلابی است که سرانجام پس از آن همه کثافتکاری های ضدانقلابی جنبش شکن حزب توده و شوروی، بازهم خسرو روزبه متوجه ریشه ی این همه سیاهکاری که همانا گوهر غیرانقلابی و اپورتونیستی و ضد کمونیستی حزب توده باشد، نمیشود و تازه بدین مینازد که به اقتضای آتشی که در درون سینه اش شعله میکشد جانش، استخوانش خونش، گوشتش، پوستش، و همه ی تار و پود وجودش توده یی است».

مورد عجیبِ"شهید خسرو روزبه"، بر اساس تبیین رابطه ی میان"عمل و نظر"، آن جا و آن گاه برای"رفیق شعاعیان"عجیب تر می شود که روزبه، درباره حل مسئله ی"بحرین"، پیشنهادی مبنی بر رجوع ایران به شورای امنیت سازمان ملل متحد مطرح می کند و با این واکنش از جانب

شعاعیان مواجه می شود « راستی اینست که هرگاه آدمی اینگون پیشنهادهای خسرو را میخواند، با اینکه او را مردی جدی میشناسد، با اینوصف بیشتر مایل است که خسرو دارد شوخی میکند... اینهم از آن حرفهاست که یک"کمونیست"یا هرکس که کمترین ایمان خردمندانه ای به کمونیزم و مارکسیسم دارد"شورای امنیت"را"مرجع بین المللی"بینگارد!». این گونه لنگیدن ها در وادی "نظر"، و آن گونه خرامیدن ها در وادی"عمل"است که شعاعیان را به این مایه از ابتلا به حسرت می کشاند «اگر روزبه دارای شناختی علمی بود و به اندازه ی مناسبی به سلاح نگره ی مارکسیستی چیرگی داشت، دست کم پس از مرداد سیاه، منشا انسانی چه اقدامات ارجمندی که نمیتوانست بشود. وفاداری خسرو به حزب توده، که خود ناشی از نادانستگی خسرو به اندیشه یی علمی و ابتکاری بود، انگیزه ی اطاعات کورکورانه خسرو از حزبی شد که بهیچرو انقلابی نبود. راستی این است که خسرو همان اطاعات کورکورانه یی را که در ارتش زشت و ناپسند و ضدخلقی دید، خود در حزب توده انجام داد... پس ناچار یگانه راه نگهداشت شرافت خود را در شهادت خود دید. و بدان سوی ره کشید. و مردانه! و درود! ... تهی دستی خسرو از نگره ی انقلابی و نگره ی کمونیستی باعث میشود که همانگون که خسرو در زمان زندگیش به افزاری در دست حزب توده برای خیانت به کمونیزم و توده ها و طبقه کارگر تبدیل شد، پس از شهادتش نیز به

علت دفاعیاتش از حزب توده، بدستاویز مقدس در دست حزب توده درآید که همچنان به خیانتش درخشش مردانگی های ناآگاهانه ی او را بدهد».

شعاعیان قرار است بر اساس توضیح"فلسفه پراکسیس"وتبیین"رابطه عمل و نظر در مارکسیسم"، به سایر"رفقا"آموزش مبانی تئوریک دهد و در همین راستا به نمونه ای چون خسرو روزبه تمسک می جوید، و همان گونه که دیدیم نمونه ی مورد نظر از یک سو"جانباز شهید"است و"درود بر او"، و از دیگر سو"خائن به کمونیزم و توده هاست"و لاجرم"مرگ بر او" و ...!

به دیگر بیان، شعاعیان نقش آفرینی خسرو روزبه را در وادی"عمل"، در قامت یک تروریست؛ دلاوری و قهرمانی و شرافت و شجاعت، اما ارادت و شیفتگیِ هم او، نسبت به حزب توده در وادی"نظر"، در قامت یک توده ای؛ آمیزه ای از خیانت و جهالت می داند. و این گونه است که "ضعف نظر"در سازمان چریکهای فدایی خلق، و"ضعف عمل"در حزب توده نیز در اعتقادات و باورهای سطحی و موسمی شعاعیان به این جا ختم می شود که اگرچه"رفقای فداییِ"به خاک و خون غلتیده را"شهدای قهرمان"می نامد، اما در عین حال، همان"رفقا"را آلوده و آغشته به میراث پلید و خائنانه ی حزب توده می داند «...می توان دریافت که چگونه توده ایسم، علیرغم زوال سازمانی حزب توده، همچنان بر افکار و طرز داوری

و برخورد بساکسان و سازمان ها و من جمله سازمان چریک های فدایی خلق پنجه افکنده است».

مورد ِعجیب خسرو روزبه در راستای تبیین رابطه ی"عمل و نظر"، از منظر"مارکسیسم شناسی رفقا"، حتی در نظرات بیژن جزنی نیز این گونه به بن بست می رسد که او می نویسد «روزبه بعنوان یک رهبر نمی تواند مورد ستایش قرار گیرد. او در سازمان نظامی و در صفوف حزب از محبوبیت و موقعیت لازم برای کوشش در راه ایجاد یک جناح انقلابی برخوردار بود ولی در یک دوره ی بحرانی که شرایط آماده ی چنین کوششی بود، روزبه بعنوان یک سرباز عادی از کوشش باز ماند و تابع محض رهبری باقی ماند. کوششهای روزبه از سال ۳۴ تا ۳۶ اقدامات مایوسانه ای است که تنها میتواند دلاوری و فداکاری روزبه را در مقایسه با رهبران از میدان گریخته ی حزب اثبات کند. و نیروهاییکه ضعف ها و زبونی رهبری به روحیه آنها آسیب جدی زده، یاری رسانده آنها را به ادامه ی مبارزه تشویق کند ولی متاسفانه روزبه در دفاعیه خود فقط به ادامه مبارزه می اندیشید و نه به مسیر و جهت و چگونگی آن، یعنی روزبه یک خط مشی روشن انقلابی پیش چشم مبارزان نمی گذارد و فقط وفاداری خود را به ایدئولوژی طبقه ی کارگر نمایان می سازد».

جزنی همان گونه که پیش از این اشاره شد، درباره مشی ایدئولوژیک گروهی که خود به عنوان یکی از بنیانگذارانش شناخته می شد و در ادامه

به یکی از ستون های مهم سازمان چریکهای فدایی خلق بدل شد، نسبت به حزب توده می نوشت «سیاست گروه در قبال حزب توده مبتنی بر برسمیت شناختن این حزب بعنوان پیشاهنگ طبقه کارگر بود و انحرافها و اشتباههای این حزب و رهبری آن طی حیات سیاسیش مورد انتقاد قرار گرفته است. معذالک این شناخت به این معنی نبود که بجای مبارزه با دشمن مبارزه با رهبری حزب[توده] برنامه کار گروه قرار بگیرد. بنظر گروه مبارزه با حزب توده و رهبری فرصت طلب آن در جریان مبارزه با دشمن انجام شده و در چهارچوب مبارزه درونی جنبش ترقیخواهانه قرار میگرفته است و قسمت اول این سیاست موجب نارضائی گروهها و جریانهای ضد توده ای بود و قسمت دوم آن مورد اعتراض و نارضائی حزب توده و اعضا و طرفداران آن قرار گرفته بود».

آن چه جزنی در قالب سیاست گروه خود نسبت به حزب توده مطرح می کند، در ادامه، از جانب سازمان چریکهای فدایی خلق نیز در بخشی از پاسخی که این سازمان پس از ترور عباس شهریاری، به حزب توده منتشر می کند، این گونه مطرح می شود «تا قبل از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ حزب توده، حزب طبقه کارگر ایران بود». شعاعیان در نامه هایش به سازمان چریکهای فدایی خلق، با برجسته کردن و فربه سازیِ عجیبِ این مورد، بر آن است تا این نکته را به مثابه یکی از مهم ترین نشانه های لنگیدن"رفقای فدایی"در وادی"نظر"در تاریخ ثبت کند. او بر همین اساس می نویسد« آیا سازمان چریک های فدایی خلق هیچ آگاه است

که چه می گوید؟ اگر فداییان کمترین آگاهی و اطلاعی از ادعایی که کرده اند، داشته باشند، آن گاه ضرورت می یابد که آشکارا یادآور شوند که ضوابطشان برای یک حزب کارگری چیست؟! و چه وحدتی میان یک حزب کارگری با حزب توده ی قبل از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ دیده اند که حزب توده را–که حتی خودش نیز با همه ی وقاحتش، مع هذا از اعلام ادعایی با چنین وسعتی شرم کرده است–به نام حزب طبقه کارگر ایران به توده ها و به پرولتاریا و به تاریخ معرفی می کند؟... آیا جز این است که یک حزب کارگری، بایستی به ایدئولوژی مارکسیستی مسلح باشد؟ اگر چنین است، پس، آیا فداییان می توانند مشخصا نشان دهند که کجای ایدئولوژی حزب توده ی ایران، حقیقتا با مارکسیسم پیوند داشته است؟ .»

ما پیش از این درباره ارزیابی دیدگاه جزنی درباره پذیرش حزب توده در مقطعی از تاریخ به عنوان "حزب طبقه کارگر"، طرح نظر کرده ایم، اما در این جا، از منظرِ همان مدعای نخست شعاعیان درباره برتری اهمیت"تئوری"در نسبت با"عمل"، هم او، علاوه بر محصور شدن در قفسِ "موردِ خسرو روزبه"به عنوان نمونه ای که در آثارش مطرح می کند، این گونه در حصار طرح نمونه ی حزب توده نیز گرفتار می آید «برای شناخت ریشه ای حزب طبقه ی کارگر، نیازی به آزمون های علمی، یعنی عملیات آزمایشگاهی بدوی و پیشرفته ی گوناگون نیست. برای اینکه دانسته شود که یک سازمان سیاسی، حزب طبقه ی کارگر

هست یا نیست، نمی توان از معیار تولید مادی بهره ی مستقیمی گرفت. افزار شناخت این یا آن سازمان سیاسی، برای اینکه دانسته شود که حزب طبقه ی کارگر هست یا نیست، پهنه ی مبارزه ی طبقاتی است. به گفتاری دیگر: بایستی بررسی شود که حزب موردنظر در فراگرد مبارزات طبقاتی، عملا چه سنگری گرفته است. در این جا، هیچ ادعا و هیچ کلامی، هیچ خریدار پرولتری و مارکسیستی ندارد. در این جا نیز شناخت، درست بر پایه ی پراتیک اجتماعی، و نه ادعاها و سخنوری های قالبی، استوار است. در این جا نیز از دست ها و نه از لب ها، بایستی پروسه ی معرفت را آغاز کرد و به انجام رساند».

غلبه ی جهل نسبت به مبانی، و بهره برداری های ایدئولوژیک از مفاهیم، شعاعیان را به سطح سخیفی می کشاند که در تبیین مدعای اصلی خود، هر لحظه به صد"دور"مبتلا می شود و در بهترین حالت، به این گونه جدال ایدئولوژیک میان"رفقا"بدل می شود که؛ برای اثبات حزب طبقه ی کارگر بودن، باید به"اعمال"توجه کرد، نه "افکار" و "اقوال"، و از دیگر سو در راستای بحث"تقدم و تأخر مرغ یا تخم مرغ"، اگر حزبی که مورد تأیید و پسند ما نباشد و مدعی حزب طبقه ی کارگر بودن باشد، حتی اگر سر تا پا آغشته به"عمل"باشد را نیز می توان با این برچسب طرد و لعن و نفی کرد که"در تئوری ضعیف است"!

محور و مدار اصلی مسئله این بود که"رفقا"، ورای ترسیم مختصات دقیق و مشخص از عباراتی چون"طبقه کارگر"و"حزب"، به وضوح هر نوع فعالیت سیاسیِ قانونی در کشور را تخطئه و لجن مال می کردند، تا آن جا که شعاعیان آشکارا هر سازمان سیاسی"علنی"را"اصلاح طلب و سازشکار"و کاملاً بی اعتبار می دانست، و تنها، سازمان های سیاسی"مخفی"(حتی نه نیمه مخفی) را به رسمیت می شناخت. این سازمان های سیاسی"مخفی"نیز تا آن جا محل اعتنا و اعتبار خواهند بود که مشی قهرآمیز انقلابی و مسلحانه در پیش گیرند و فقط و تنها فقط آن نوع مواجهه با حکومت را در پیش گیرند که"رفیق چگوارا"در پیش می گرفته است. شعاعیان در همین راستا، وقتی که به موردی دیگر به عنوان محمد مصدق می رسید، ابتدا او را این گونه می ستود «مصدق ضمن یک دوره دیرنده ی ستیزه های پارلمانی که با هنرمندی شگفت انگیزی دنبال کرد، سرانجام جنبش ضداستعماری را از گذرگاه"نفت"رو به جلو برد». اما در ادامه،"جنبش نفت"به باور شعاعیان به این سرنوشت دچار می شود «جنبش نفت نیز در زمینه ی شیوه ی ستیز دارای کاستی هایی ریشه ای بود. جنبش با جنگ افزار و انقلاب خویشاوندی نداشت. اصلاح طلبی و حرکت آرام سرشت آن بود... ستیزه از بالا و میانه تجاوز نکرد. ستیزه از شهرها پای بیرون نکشید. شیوه ی برخورد با مسائل گوناگون که پیش میامد، همواره سیاسی و مسالمت آمیز، صلح جویانه و گفتگو منشانه بود. جنبش استخوان بندی جنگی نداشت. و در اندیشه ی

بنیادینی آن نبود. مصدق که از مجلس خیرها دیده بود، بسادگی از آن دل نکند».

اما اوج تحسین شعاعیان نسبت به همان محمد مصدق که خود را"پارلمانتاریست"می دانست، این بود که مصدق در"طویله ی مجلس نماند". « فضیلت ضداستعماری این پیرمرد پایمرد و گردنکش تا بدان اندازه بود که کاروان جنبش را برای همیشه در طویله ی مجلس نخوابانَد و نخواباند. مصدق در برابر مجلس به رفراندوم دست زد و با رفراندوم مجلس را منحل کرد. جنبش نفت را که مبارزه با استعمار را جدا از مبارزه با ارتجاع آغاز کرد، آهسته آهسته، به مبارزه با ارتجاع نیز ره کشید».

"طویله"دانستن مجلس از جانب شیفتگان و رهروان محمد مصدق، البته که خلاصه در مکتب و مرام مصطفی شعاعیان نبوده و نیست، و همان مصدق نیز به عنوان سرسلسله ی"غوغاییان عالم پندار"، هرجا و هرگاه که امکان گذر قافله ی اهدافش از مسیر مجلس فراهم نمی شد، با خروج از مجلس، در بستر این گونه شطحیات می لغزید که"مجلس آن جایی است که مردم آن جا هستند".

و بر همین نهج"رفقایی"چون شعاعیان نیز بدون ذکر اندکی از فضائل و مکارمِ"مجلس" در حکومتِ انقلابیِ"رفیق کاسترو و چگوارا"، مجلس در ایران را"طویله"می دانستند–در بهترین حالت–به این علت که"متشکل از نمایندگان واقعی مردم نبود"، و تو گویی تمامی سازمان هایی که"رفیق

شعاعیان"افتخار عضویت در آن ها را در کارنامه ی سیاسی خود ثبت کرده، چیزی نبوده اند جز اجتماعاتی متشکل از رأی مستقیم اکثریت مردم در فرآیندی"دموکراتیک". در اثباتِ توابع و توالی سلطه و سیطره ی"چپ گرایی"بر ذهن و ضمیر ایرانیان در حدود یک سده ی اخیر، و غلیان مشی آلوده به انواع آفات"چپ ایرانی"در همین تاریخ و جامعه، همین بس، که"رفقا"به وضوح"مجلس شورای ملی ایران"را"طویله"نامیده و بدل به"قهرمان"می شدند، اما اگر کسی "خانه های تیمی رفقا"را کمتر از کعبه ی اقتدار و افتخار می خواند، باید پیش از آن فاتحه ای بر عرض و جان و مال و ناموس خود می خواند.

در ادامه و در بخش بررسی رابطه ی"چپ ایرانی و ناسیونالیسم"، نشان خواهیم داد که اندیشه های"رفیق شعاعیان"از اصل و اساس نسبت به میهن و ملت، چه بود که توالی منطقی آن نوع اندیشه ها البته نمی توانست چیزی جز"طویله"دانستن مجلس باشد.

تجربه ی موردِ محمد مصدق نیز با آن نوع مبنای فکری شعاعیان، وقتی که به قبله ی آمال "رفقا"، یعنی"انقلاب"، نینجامید، این گونه از جانب شعاعیان مورد تحلیل و آسیب شناسی قرار گرفت « مردمی را که خود، بخودی خود و بدون جنگ افزار در برابر ارتش پایمردی میکنند تا جنبش را برپا نگاه دارند، چرا نباید مسلح کرد؟ مصدق امتیاز میگرفت. ولی این امتیازات به درستی در دست توده پخش نمیشد. تمرکز امتیاز دست کم

این زیان را داشت که با پس و پیش کردن دارنده ی امتیاز این دارنده ی امتیاز از همگی آن امتیازات به یکباره محروم میشد و در عوض فرماندهی نوینی از همگی آن امتیازات بهره ور میشد. مصدق ارتش را از دست شاه میگرفت، ولی بدست توده نمیداد. روسای ارتش همان روسای پیشین بودند. مصدق زرادخانه را از دست شاه میگرفت، ولی بمیان توده پخش نمیکرد. توده همچنان فاقد جنگ افزار و ارتش غرق در آن بود».

فرجام مشی"دموکراتیک ِرفقا"، این بود که ایران و ایرانیان را از چنگال"استبداد آریامهری"، نجات دهند و پس از آن، در پهن دشتی از"انتخاب ِآزاد"، خلق قهرمان را در برابر این دو گزینه، مجبور به انتخاب کنند؛ کمونیسم یا آنارشیسم.

گروهی چریکی، که تعداد اعضا و هواداران آن در بهترین حالت به اندازه جمعیت یک روستا در ایران نیز نبود، نه در دوران مبارزه ی مسلحانه برای تحقق"انقلاب سوسیالیستی"، خود را ملزم به هر نوع مشروعیت عمومی و قانونی می دانست، و نه پس از پیروزی همان نوع"انقلاب"، در تمامی عالم، از جمله در ایران ِپس از سال ۱۳۵۷. در این میان، این تنها مشروعیت"مشی مسلحانه"بود که در توهمات ناشی از جهل و جنونِ"رفقا"دارای پشتوانه های سترگ"خلقی" بود، و یا باید این گونه می شد! و منطق و مبنای این"باید" نیز، فریادی بود آشنا به گوش اهل عقلانیت، فریادی از"گلوی گلوله".

بخش سوم

سازمان مجاهدین خلق

از مارکسیسم دینی تا مارکسیسم چینی

بی دیده رهِ قلندری نتوان رفت

دزدیده به کوی مُدبری نتوان رفت

کفر اندر خود قاعده‌ی ایمان است

آسان آسان به کافری نتوان رفت

عین القضات همدانی/ نامه ها

نظام جمهوری اسلامی در دهه ی چهارم از تاریخ خود، اقدام به ساخت فیلم هایی سینمایی و مستند و انتشار کتاب هایی مشتمل بر خاطرات و تحلیل درباره سازمان مجاهدین خلق کرد. این آثار از جانب مولفان و تولیدکنندگان، با ادعای رویکردی متفاوت از آن چه در سه دهه ی نخست جمهوری اسلامی درباره این سازمان تولید شده بود، به جامعه ایران ارائه می شد؛ادعایی شامل ِبخش هایی از حقیقت.

اما چرا این ادعا در بهترین حالت شامل ِ"بخش هایی از حقیقت"بود؟ به این دلیل که صورت بندی کلان و ظاهری این ادعا درباره تفاوت با آثارِ سلف در این وادی، قرین حقیقت بود، اما علیرغم این"تفاوت"، تمامی این آثار دارای این وجه سترگ از شباهت با همان آثار سلف بودند که؛ ارائه گر بخش هایی از حقیقتِ سازمان مجاهدین خلق بودند. ورای تصویری که نظام جمهوری اسلامی از تاریخ سازمان مجاهدین خلق ارائه کرده و می کند، اگر به بررسی تمامی آثاری که طی حدود نیم سده اخیر درباره سرشت و سرنوشت این سازمان منتشر شده بپردازیم، باز هم ماجرا از همان قرار و بر همان مدار است؛ ترسیم ِتصویری مبتنی بر بخش هایی از حقیقت.

در این جا، از منظر معرفت شناسی، ما خود را معتقد و ملتزم به نظریه"ناآشکارگی حقیقت" می دانیم و بر آنیم که"حقیقت"را نمی

توان به صورت جامع و جاودانه، ارائه یا دریافت کرد، اما حتی با توجه به این اعتقاد و التزام، در روایت های تاریخی ارائه شده از جانب افراد، با توجه به روش شناسی خاص این عرصه، اگرچه می کوشیم تا واقعیات و حقایق را از خطاها و دروغ ها جدا کنیم، اما در مواجهه با مواردی تاریخی که دارای قابلیت آن مایه از تغییر و تحریف هستند، از منظری دیگر می کوشیم تا به علل و دلایل وجود این نوع"قابلیت"نیز دست یابیم.

سازمانی سیاسی که حدود نیم سده از زمان تأسیس آن می گذرد، چرا و چگونه در ساحت ِبررسی از جانب طیف های مختلف، حتی محققان و پژوهشگران ِآزموده و ملتزم به مشی علمی، تا این اندازه آغشته به تعدد و تنوع روایت ها و قبض و بسط ِشرح وقایع و رویدادهای برجسته در درون و پیرامون خود است؟ به دیگر بیان؛چرا این سازمان در برابر"شفافیت"تا این اندازه سخت جانی می کند؟ ابتدایی ترین پاسخ به این گونه پرسش ها چیزی جز این نیست که سازمان مجاهدین خلق، سازمانی است با نطفه ای بسته در شرایط مخفی و زیرزمینی، و در ادامه نیز با در پیش گرفتن مشی چریکی، ناگزیر بود از عدم شفافیت و درغلتیدن به بستر انواع استتار.

اما این نوع پاسخ ها به باور ما کاملاً سطحی و بی اعتبار است، چرا که از یک سو همان گونه که در ادامه نشان خواهیم داد، این سازمان با نخستین

گامی که در مسیر مشی مسلحانه نهاد، از صدر تا ذیل، توسط ساواک شناسایی و جارو شد، و از دیگر سو طی حدود نیم سده پس از تأسیس این سازمان بسیاری از اعضای سرشناس آن و وابستگان و اطرافیان ایشان، هر کدام که درباره سرشت و سرنوشت مجاهدین خلق قدم و قلمی در مسیر ثبت روایت نهاده اند، ما را تنها به یادِ حکایت فیل در تاریکی انداخته اند و بس

از برای دیدنش مردم بسی

اندر آن ظلمت همی‌شد هر کسی

دیدنش با چشم چون ممکن نبود

اندر آن تاریکیش کف می‌بسود

همچنین هر یک به جزوی که رسید

فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید

از نظرگه گفتشان شد مختلف

آن یکی دالش لقب داد این الف

در کف هر کس اگر شمعی بدی

اختلاف از گفتشان بیرون شدی

اما آیا در دستِ اکثر قریب به اتفاق این روایتگران"شمعی"نبوده است؟ و یا علیرغم در دست داشتن این شمع، باز هم تاریخ سازمان مجاهدین خلق از اصل و اساس تن به شفافیت نمی دهد؟ما در این جا پاسخی در برابر این گونه پرسش های بنیادین، بر سبیل مدعا، می نهیم، و در ادامه بر آنیم تا با بررسی سرشت و سرنوشت سازمان مجاهدین خلق تا انقلاب ۵۷ ، علاوه بر تحکیم مبانی مدعای مذکور، نشان دهیم که چرا و چگونه سازمان مجاهدین خلق، مشعلی را که می بایست در برابر ظلمت های آغشته به جهل و جنون در دست می گرفت، در خرمنِ تاریخ ایران و ایرانیان، از جمله بسیاری از جوانانِ پاک و صادقی افکند که به این سازمان پیوستند و از آن همه جز خاکستری از عبرت برجای نماند.

علت العلل وجود این حجم از روایت های متناقض و متعدد و متنوع درباره سرشت و سرنوشت سازمان مجاهدین خلق از دو منظر قابل تدقیق و تحقیق است. منظر نخست عبارت از این است که سازمان مجاهدین خلق طی حدود نیم سده ی اخیر، حداقل ۶ دوره تاریخی را از سر گذرانده که در یک تقسیم بندی کلان عبارتند از؛

۱: از تأسیس در میانه ی دهه ی ۴۰ تا ضربه سال ۵۰

۲: از ضربه سال ۵۰ تا "انشعاب ایدئولوژیک"در سال ۵۴

۳: از"انشعاب ایدئولوژیک" سال ۵۴ تا "انقلاب ۵۷"

۴: از"انقلاب۵۷" تا وقایع خرداد ۶۰

۵: از وقایع"خرداد۶۰" تا ورود سازمان به عراق

۶: از ابتدای دهه ی ۸۰ با ناپدید شدن مسعود رجوی تا کنون

در تمامی این دوره ها، در ظاهر، با کلیتی به عنوان سازمان مجاهدین خلق مواجه ایم، در حالی که توضیح و تبیین تداومِ ساختاری و منطقی یک"سازمان"، نیازمند طرح روایتی مستدل و مستند در راستای استحکام مبانی این"تدوام" با توجه به وجود دوره های متفاوت است. به دیگر بیان؛ عدم ارائه چنین توضیح و تبیین هایی، یکی از علل مهمِ عدم وجود شفافیت درباره سرشت و سرنوشت سازمان مجاهدین خلق محسوب می شود. برای نمونه این مدعا نیازمند اثبات مستدل و مستند است که"نوع ارتباط اعضا در درون سازمان با یکدیگر، و نوع رابطه ی اعضا با مقامات ارشد سازمان، و نوع مبانی ایدئولوژیک سازمان، در تمامی این دوره ها، یکسان و یکنواخت و حداقل دارای عدم گسست های بنیادین بوده است". اما اگر چنین مدعایی، دارای اعتبار نباشد، سزاست که با توجه به نوع و میزان تغییرات در این دوره ها، مشخص کنیم که مقدمات با توالی و توابع ، دارای چه نسبت و تناسبی هستند.

توجه و تمرکز بر این مسئله از این جهت دارای اهمیت است که با وقایع مختلفی که در حدود نیم سده ی اخیر در متن و بطن و پیرامون سازمان مجاهدین خلق روی داده است، عده ای به طرح این مدعا پرداخته اند که بنیان گذاران سازمان، نیروهایی دارای مشی کاملاً متفاوت با اخلاف خود بوده اند، تا از این منظر راهی به سوی طرح"نظریه انحراف"در تاریخ سازمان باز کنند. با توسل و تمسک به"نظریه انحراف"است که طرفین دعوی هر کدام به طرح روایتی کاملاً متفاوت نسبت به دیگری درباره سرشت و سرنوشت سازمان می پردازند و این یکی از علل اختلاف میان روایت ها درباره تاریخ سازمان مجاهدین خلق است.

اما علت دیگر عبارت از این است که بسیاری از محققان و پژوهشگران و ناظران، سال ها پس از تأسیس سازمان مجاهدین خلق، در دام مدعیات بی مبنای بسیاری از بنیان گذاران سازمان، ساواک، نیروهای بازمانده از سازمان، هواداران سازمان، نظام جمهوری اسلامی و مخالفانِ سازمان، افتاده اند. جنس و سنخِ این"دام"نیز چیزی نبوده و نیست جز فربه سازی سیاسی و ایدئولوژیکِ نوع تأسیس، نوع نقش و تأثیرگذاری و نوع سازماندهیِ نیروها در سازمان. سازمان مجاهدین خلق همان گونه که در ادامه نشان خواهیم داد، از دوران تأسیس تا حدود یک دهه پس از آن، بر سبیل تسهیل و مسامحه ی فراوان، در قالب یک"سازمان"قابل شناخت و ارزیابی است. آن چه به عنوان "سازمان مجاهدین خلق" از میانه ی دهه ی ۴۰ تا نیمه ی دوم دهه ی ۵۰ بر صحنه ی واقعیات ملموس و

مشهود، مطرح است، در واقع چیزی نیست جز محفلی متشکل از چند جوانِ کاملاً بی تجربه و بی اطلاع از مناسبات"سازمان های سیاسی"و حتی"گروه های چریکی". در حالی که فربه سازی و نمودِ برجسته ی این"سازمان"در آن دوران به هیچ وجه متأثر از نوع سازماندهی و مبانی سازمانیِ این گروه نبود، بلکه کاملاً ریشه در خاکِ شرایط سیاسی خاص ایران از اواخر دهه ی ۴۰ تا میانه ی دهه ی ۵۰ و در عین حال، پرداخت ها و برجسته سازی های ایدئولوژیک اهل سیاست و فرهنگ و روشنفکران در آن دوران داشت.

بر اهل خبرت و عبرت پوشیده نیست این گونه واقعیات و حقایق که، در همان دوران برای نمونه؛ حمله ی ناشیانه و آغشته به انواع ضعف و کاستی ِچند جوان به پاسگاهی در سیاهکل، چگونه از جانب اهل سیاست و فرهنگ در اردوگاه"چپ ایرانی"، در پرداختی کاملاً دروغین و آلوده به انواع خطا و دغا، به عنوان"رستاخیز خلق"به جامعه ارائه شد. بر همین نهج، مبنای بسیاری از روایت های بی مبنا و بی اعتبار درباره تاریخ سازمان مجاهدین خلق، پذیرش آن گونه جعلیاتِ فربه از ایدئولوژی است که به عنوان پیش فرض هایی اثبات شده از جانب بسیارانی در سالیان اخیر مورد تأیید قرار گرفته و بر اساس آن ها به ارائه روایت ، لَه یا علیه سازمان مجاهدین خلق پرداخته اند.

بنابراین، بررسی ما در ادامه بر این اصل و اساس استوار خواهد بود که تا حداکثر ممکن از اتکا و استناد به این گونه روایات پرهیز کنیم، در غیر این صورت، به راحتی می توان حتی تمامی این روایات را به میان افکند و از آن ها به عنوان دانه های تسبیحی بهره جست که البته نخ آن تسبیح یا از پیش، به مثابه کلیتی ایدئولوژیک در دست ما باشد و یا آن نخ نیز، خود محصول اراده ی آن دانه ها باشند، که این دو نوع مواجهه با موردی تاریخی چون سازمان مجاهدین خلق، فرجامی ندارد جز هبوط در هاویه ای که مأوای مألوفِ همان سازمان مجاهدین خلق است.

نیمه ی نخست دهه ی ۴۰ در ایران، همزمان بود با دو انشعاب مهم در دو طیف سیاسی،که یکی از ابتدای دهه ی ۲۰ و دیگری از ابتدای دهه ی ۳۰ به نقش آفرینی در فضای سیاسی ایران پرداخته بودند ؛ حزب توده و"جبهه ملی".انشعابِ مربوط به حزب توده در این دوران، از لحاظ ایجاد گسست، و وارد ساختن ضربه به ساختارها، هرگز هم سان و هم طراز انشعاب طیف موسوم به"نیروی سوم" به زعامت خلیل ملکی در میانه ی دهه ی ۲۰ نبود.این انشعاب در نوع و لون خود، البته دارای وجوه برجسته ای از اهمیت بود. محصول این انشعاب با عنوان"سازمان انقلابی حزب توده"، با این مبنا پا به تاریخ سیاسی ایران نهاد ،که بی عملی و انفعال و اپورتونیسم حاکم بر حزب توده به عنوان نیروی وابسته به شوروی را، مانع پیش برد اهداف"انقلابی" علیه حکومت وقت در ایران می دانست.

اما انشعابِ مربوط به"جبهه ملی"در این دوران، پس از به بن بست رسیدن مشی"جبهه ملی"، و ناکامی آن چه به عنوان"جبهه ملی دوم" در آستانه ی دهه ی ۴۰ شکل گرفت، با سویه های مبتنی بر قرائتی خاص از اسلام، تحت عنوان"نهضت آزادی"انجام شد. محصول این انشعاب، البته چون"سازمان انقلابی حزب توده"، آشکارا، ملتزم به در پیش گرفتن مشی مسلحانه علیه حکومت پهلوی نبود، اما با ارائه روایتی کاملاً ایدئولوژیک از"اسلام"و ترسیم سیمایی مجعول و مخدوش از فضای مناسبات سیاسی در ایرانِ پس از مشروطیت تا دهه ی ۴۰، بر آن بود تا هر نوع توسل و تمسک به مشی مسلحانه علیه حکومت پهلوی دوم، خصوصاً از جانب مبارزان مسلمان را به مثابه امری ناگزیر و کاملاً متأثر از مشی حکومت در مواجهه با منتقدان و مخالفان، تئوریزه و برجسته کند .

در بررسی کارنامه مهدی بازرگان، به وضوح و تفصیل نشان داده ام که نقل قولی از او پس از انقلاب ۵۷ از این قرار که"ما به دنبال باران بودیم، اما سیل آمد"، به همان اندازه بی مبنا و بی اعتبار است که نقلی دیگر از او در دادگاه سال ۴۲ خطاب به مقامات ارشد حکومت پهلوی بر این مدار که"ما آخرین گروهی هستیم که در چهارچوب قانون اساسی، مبارزه سیاسی می کنیم"(کذا). شگفت انگیز است که خیل هواداران مهندس، دقیقاً و عمیقاً همان گونه به آثار بازرگان رجوع می کنند که او به قرآن و مباحث و مسائل علمی در جهان،رجوع می کرد. در این میان البته این گونه سخنان بازرگان در حجابی از ایدئولوژی زدگی قرار خواهد گرفت

«سرنوشت کلیه قیامهای حق خواهانه و انقلابهای آزادی و استقلال طلبانه نیز سرانجام در میدانهای جنگ تعیین شده است. تا قیام کنندگان حاضر به مبارزه ی پرمخاطره و به کشته شدن و کشتن نگردیده، دست به سلاح نبرده اند، به پیروزی نرسیده اند... همانطور که گفته اند حق گرفتنی است، نه دادنی. بدون قبول رنج و مرگ و بدون تربیت و تدارکهای لازم و کافی جنگ، نجات و رستگاری محال است. آیات قرآن شاهد گویای این حقیقت است».

ارتباط میان این دو انشعاب در دو طیف مختلف سیاسی در آن دوران، از این جهت بود که هر دو جریان خود را محصول به اوج رسیدن"استبداد حکومت"می دانستند و در همین راستا یکی از موضعی"مائویستی"اسلحه به دست می گرفت و دیگری از موضعی"اسلامی–ملی"(کذا) اسلحه در دست اخلاف خود می نهاد."سازمان انقلابی حزب توده"،حکومت وقت را اصلاح ناپذیر و هرگونه فعالیتِ غیرمسلحانه در عرصه سیاسی را"لاس زدن منفعلانه"با نظام وابسته به "امپریالیسم"می دانست، و"نهضت آزادی" نیز دقیقا و عمیقا پنهان در حجابی دیگر، ادامه دهنده ی همان مشی سیاسی بود. به یاد آورید مواجهه ی"نهضت آزادی" با"اصلاحات دولت امینی"را ،که این گونه با ترکیبی از وقاحت و دنائت، از جانب"مسمانان مصدقی"ارزیابی شد « سیاست آمریکا همان طور که روزنامه‌ها و سیاستمدارانش خبر می‌دانند علاقه‌ای به شخص و طبقه نداشت. آن‌ها برنامه می‌خواستند. طالب اصلاحات ارضی و مبارزه با فساد

بودند. اصلاحات ارضی برای آنکه جلو کمونیسم را بگیرد و مبارزه با فساد برای آنکه کمک‌های بلاعوض و باعوض (خیلی خداپسندانه و بی‌طمعانه) آن‌ها حیف و میل نشود. به اصطلاح با ریش بابا بازی نکنند».

و از دیگر سو، بر محور و مدار همان نوع"ترکیب"، معنا و مبنای"اصلاحات ارضی" نیز این گونه افشا می شد «دین مقدس و مترقی اسلام از چهارده قرن قبل با اعلام پیمان ان لا نعبد الا الله و لا یتخذ بعضا بعضاً اربابا من دون الله و ابلاغ آن به سلاطین زمان ارباب‌بازی را منع و فسخ کرده و شما سلاطین ظاهرا پیرو قرآن بودید که آن را در وجود خود و ایادی و عمالتان احیا و اجباری کردید. فقه اسلامی نیز قبلا جنگل‌ها و اراضی موات و منابع ثروت عمومی را ملی کرده و نظریه بالاتر و سنجیده‌تر و مترقی‌تر ابراز داشته است». و در نهایت نیز علاوه بر تبیین مبانی"انقلاب سفید"، "برای برادران و خواهران دهقان و کشاورز خود که شاید با قوانین و علوم زیاد سر و کار نداشته باشند ولی با گوسفند و گرگ مسلماً آشنا هستند"، با ارائه شعری از سعدی، نتیجه می گرفتند که آن نوع اصلاحات در ابتدای دهه ی ۴۰ در ایران «انقلاب بدیع ممتاز مسخره‌ای است».

بر اساس این گونه ترسیم فضای سیاسی کشور توسط"نهضت آزادی" بود که تا حداکثر ممکن زمینه برای کنش ها و واکنش های رادیکال در اردوگاه"مبارزان مسلمان"فراهم می شد، چه آن که، از سال ها پیش از

تشکیل"نهضت آزادی"، در همین اردوگاه، گروه تروریستی"فدائیان اسلام" اقدام به ترور مقامات ارشد حکومت از جمله حاجعلی رزم آرا، حسین علاء، عبدالحسین هژیر و حسین فاطمی کرده بود. ماهیت و مبنای اقدامات تروریستی"فدائیان اسلام" اگرچه با مشی سازمان های تروریستی و چریکیِ ایجاد شده از اواخر دهه ی ۴۰ متفاوت بود، اما فعالیت های آن گروه، از این منظر در بحث ما دارای اهمیت است که در ابتدای دهه ی ۴۰ به علل متعدد و متنوع از جمله مسئله ی بسیار مهمِ اتخاذ مشی غلط"جبهه ملی"در مواجهه با دولت امینی و اصلاحاتِ انجام گرفته از جانب حکومت، حتی سازمانی سیاسی متشکل از به اصطلاح فعالان سیاسی"معتدل" به نام"نهضت آزادی"نیز در عمل گام در مسیری جز رادیکالیسم نگذاشته بود.از عواقب و توابع همین رادیکالیسم بود که در ابتدای همان دهه، پس از درگذشتِ آیت الله بروجردی، ظهور و بروزِ سیدروح الله خمینی در اردوگاه"مبارزان مسلمان"، به عنوان یک روحانی، با استقبال و حمایت از جانب بسیاری از اهالی این اردوگاه مواجه شد، چرا که مشی رادیکالِ سیاسی آیت الله خمینی در این دوران، از این منظر از جانب"مبارزان مسلمان"ارزیابی می شد که حتی روحانیون سرشناس حوزه علمیه قم نیز گام در مسیری متفاوت نسبت به مشی مراجعی چون آیت الله بروجردی نهاده و باعث تحکیم و بسطِ دیدگاه های مبتنی بر اعمالِ"قهر انقلابی بر علیه حکومت شده اند.

در نیمه ی نخست همان دهه، حدود ۲ ماه پس از تبعید آیت الله خمینی از جانب حکومت، یکی دیگر از بازماندگان عقیدتی ِ"فدائیان اسلام"، اقدام به ترور نخست وزیر ایران کرد تا نشان دهد که در اردوگاه"مبارزان مسلمان"، زمینه هنوز برای برآمدن افراد و گروه های رادیکال فراهم است و این افراد و گروه ها زین پس در راستای مشروعیت بخشی به مشی خود، مستمسکی دیگر به عنوان ِتبعید"مرجع تقلید شیعیان"توسط حکومت نیز در اختیار دارند.

برای نمونه، بیژن جزنی تأثیر این نوع ظهور و بروز آیت الله خمینی در اردوگاه "مبارزان مسلمان"، بر وقایعی چون ترور حسنعلی منصور را این گونه مطرح می کند « ترور منصور و بازداشت فدائیان اسلام... پس از بروز اختلاف بین روحانیون و رژیم آغاز فعالیتهای خمینی هیئتهای مذهبی که خمینی را بعنوان مرجع تقلید و رهبری خود قبول داشتند به توصیه او با یکدیگر شروع به همکاری کردند...».اما جزنی اشاره مهمی نیز به خاستگاه سیاسی–عقیدتی ِقاتل ِحسنعلی منصور دارد «حسنعلی منصور با دادن کاپیتولاسیون به امریکائی ها هدف حمله شدید مخالفان رژیم بخصوص آیت الله خمینی قرار گرفت. فدائیان اسلام پس از شکست فعالیتهای علنی عده ای از جوانان را جلب کرده بود. از جمله آنها محمد بخارائی بود که سابقه فعالیت در جریان جبهه ملی داشت».

پیوند میان"جبهه ملی"و"مبارزان مسلمان"، البته در بهترین حالت در آستانه ی"انقلاب ۵۷" با مسائلی مانندِ دیدارِ رهبر"جبهه ملی"با آیت الله خمینی در نوفل لوشاتو، و تأکید کریم سنجابی بر این نکات، تا حدودی مورد توجه قرار گرفت« جنبش ملی اسلامی ایران با وجود بقای نظام سلطنتی غیرقانونی، با هیچ ترکیب حکومتی موافقت نخواهد کرد... نظام حکومت ملی ایران باید بر اساس موازین اسلام و دموکراسی و استقلال به وسیله مراجعه به آراء عمومی تعیین گردد».

جعل عباراتی چون"جنبش ملی اسلامی"و برقراری"نظام حکومت ملی ایران بر اساس موازین اسلام"، و اعلام وفاداری به"رهبری امام خمینی"، از جانب وزیرِ فرهنگِ دولت محمد مصدق، چندان برای آگاهان به امور، باعث تعجب نبود، اما در این میان، در بهترین حالت، اکابر و اعاظم "جبهه ملی"که پیش از"انقلاب ۵۷"حداقل در دو مقطع بسیار مهم تاریخی با سیاست ورزی های بسیار هولناک خود باعث آسیب های جدی به آینده ایران شده بودند، با آن گونه اظهار ارادت و خاکساریِ رهبر"جبهه ملی"در پیشگاه"رهبر انقلاب"، بر آن بودند تا با پنهان نگاه داشتن بخش هایی از حقیقت، با فرو رفتن در حجابِ رهبری آیت الله خمینی، ابتدا به حکومت پهلوی پایان دهند، و پس از آن ، حجاب را دریده و آیت الله را برای ادامه درس و عبادت، روانه ی قم کنند. در حالی که ایشان به همان نسبت که از فهم و درک و دریافت مبانی امور در ماجرای"ملی کردن نفت" و مجلس بیستم و دولت امینی و اصلاحات ابتدای دهه ی ۴۰، ناتوان و

غافل بودند، در مواجهه با آیت الله خمینی نیز جز در هوای همین گونه عجز و غفلت ها نفس نمی زدند، و نمی دانستند که البته آیت الله نیز در جلسه ی اعلام وفاداری رهبر"جبهه ملی"به"رهبری امام"، بخش هایی از حقیقت را برای فردای پس از"انقلاب"در حجاب نگه داشته بود، حقیقت هایی چون این نکته که « او [مصدق] هم مُسلِم نبود».اما پیوند مذکور میان"جبهه ملی"و"مبارزان مسلمان"، داری صبغه و سابقه ای بسیار عمیق تر از سال ۱۳۵۷ بود."نهضت آزادی ایران"به زعامت مهدی بازرگان در ابتدای فعالیت، این جمله ی بنیادین را بر پیشانی مانیفست خود قرار دادند « ما مسلمان، ایرانی، تابع قانون اساسی و مصدقی هستیم». از دیگر سو، محمد بخارائی نیز با پیشتوانه ی شیفتگی به مصدق و"جبهه ملی"بود که پس از تبعید آیت الله خمینی، اقدام به ترور نخست وزیر ایران کرد. در این شرایط بود که"نهضت آزادی"علاوه بر تکیه و تأکید بر به بن بست رسیدن هرنوع فعالیت سیاسی بر اثر"استبداد شاه"، به ترسیم سیمای حکومتی با پشتوانه های دینی می پرداخت و این گونه مبانی و معانی را در جوف دیدگاه های امثال بازرگان و طالقانی و سحابی به "مبارزان ِجوان ِمسلمان"انتقال می داد که « از مجموعه آیات و احادیث فوق نکات و نتایج زیادی بر می آید. از آن جمله ؛ اهمیت فوق العاده ای که اسلام به وجود حکومت و به دخالت و مراقبت مردم در آن می دهد، تا آنجا که آن را مهم ترین واجبات و مقدم بر نماز و روزه و حج

شمرده، دیانت و سیاست را پا به پای یکدیگر پیش می برد، برخلاف آنچه متأسفانه تا به حال در میان ما معمول بوده است».

مهدی بازرگان در مجموعه آثار خود پیش از انقلاب ۵۷، تا حداکثر ممکن بر این گونه نظرات تکیه و تأکید کرده و شگفتا که از میانه ی دهه ی ۸۰ ، بازرگان از جانب دو طیف سیاسی در ظل و ذیل نظام جمهوری اسلامی، مورد تحریف های ایدئولوژیک قرار گرفت. از یک سو از جانب طیفی از"اصلاح طلبان دوم خردادی"که در مواجهه ی سیاسیِ معطوف به بازگشت به"قدرت"، با جناح راستِ حاکمیت، اقدام به ترسیم سیمایی کاملاً "غیرانقلابی" و"اصلاح گرایانه" از مهدی بازرگان کردند و از دیگر سو، طیفی از"اصولگرایان"که با تروریست معرفی کردن سازمان مجاهدین خلق، این سازمان را در دوران زعامت مسعود رجوی خلاصه کرده، و مهندس بازرگان را نیز"لیبرال"نامیده، و از این دو مقدمه، به طرح این نتیجه پرداختند که « از دل لیبرالیسم، تروریسم در می آید»! طیف نخستِ با ارائه تصویری ناقص و مخدوش از بازرگان، بر آن بود تا در سپهر سیاسی نظام جمهوری اسلامی خود را دارای جایگاه و پایگاهی معتقد و ملتزم به اصل و اساس"انقلاب اسلامی"بداند، اما در عین حال خود را با پوشاندن در حجابِ کاریکاتوری از بازرگان، ملتزم به مشی خاصی به عنوان"انقلابی گریِ"مورد نظرِهسته ی سخت ایدئولوژیک نظام نداند. اما طیف دوم، با آمیزه ای از شوخی و شیّادی و طرّاری، بر آن بود تا بر اساس رسم معمول و سنت مألوف، با پرونده سازی های"کیهانی"، دامنه

ی حذف رقبای سیاسی را تا حداکثر ممکن گسترش دهد. در غیر این صورت، تنها با مستی ِبر اثر شرابِ شارلاتانیسم است که می توان در اردوگاه "مبارزان مسلمان"،"لیبرالیسم را بانی تروریسم"دانست و در همان حال، خاک در چشم این گونه حقایق پاشید که حتی همان"رهبر انقلاب"، پیش از"انقلاب"هرگز قدم و قلمی در مسیر "لیبرال"نامیدن بازرگان"و"تروریست"نامیدن مجاهدین خلق نگذاشت، و حتی پیش و پس از همان انقلاب ،اقدام به محکومیت مشی تروریستی"فدائیان اسلام"نیز نکرد.

علت العلل این مسائل و این"سکوت های تاکتیکی"از جانب آیت الله خمینی پیش از انقلاب، همان گونه که اشاره شد از این قرار و بر این مدار بود که امثال بازرگان با آن گونه جملات، جاده صاف کنِ"حکومت اسلامی"، و از ابتدا در پیِ"سیل بودند، نه باران". بازرگان به وضوح در همان دوران می نوشت « اگر کسی بی اطلاع و بی اعتنای نسبت به حکومت باشد، مثل این است که به اسلام درنیامده و در جاهلیت مرده است»، و با ارائه قرائتی ایدئولوژیک و حداکثری از"اسلام"، بر این باور بود که « شما چه چیز در"ناسیونالیسم" و"لیبرالیسم" کهنه غربی یا"سوسیالیسم"و مارکسیسم"نوین ِبازهم غربی می بینید که در اسلام نیست؟! ... اگر قبول ندارید یا بی اطلاع هستید بیایید روی هر کدام از این ها صد تا آیه یا از روایت و حکم و حدیث و سنت و فقه برایتان بیاورم تا ببینید تماما در اسلام خودمان ... بهتر و برترش هست».و خطاب

به"مبارزان مسلمان"در اواخر دهه ی ۳۰ و اویل دهه ی ۴۰ می گفت« تاریخ ایران (و شاید سایر ملل شرق) نشان داده است که هر جنبش و عملی که شده، تنها در سایه دین انجام گرفته است».اما همین بازرگان با توجه به آن گونه فربه سازی ایدئولوژیک دین در راستای مبارزه سیاسی علیه حکومت ِوقت، پس از"انقلاب ۵۷"به عنوان یک"مبارز مسلمان"، ناگهان به این نوع و لون از آن سوی بام سقوط می کرد « نهضت ملی کردن نفت که صدرش اسلام نبود(جهاد هم نبود) به بزرگ ترین پیروزی نایل گردید... چنین نیست که هر مبارزه و انقلاب و حکومت و عمران مملکت، حتما باید دینی باشد»!

در نیمه ی نخست دهه ی ۴۰ در ایران، رادیکالیسم سیاسی در اردوگاه"مبارزان مسلمان"در سه طیف ِ"روحانیت"، "ملی – مذهبی ها" و"اخلاف فدائیان"، اوج گرفته بود. با به نیمه رسیدن این دهه، از یک سو با تبعید آیت الله خمینی، زندان های طولانی مدت بازرگان و طالقانی و سحابی و سایر فعالان این طیف و اعدام امثال محمد بخارائی، و از دیگر سو، رادیکالیسم ِ"جبهه ملی"در ماجرای"میتینگ جلالیه"و ماجرای ترور دوباره شاه توسط رضا شمس آبادی که او نیز دارای سابقه ی نزدیکی به"جبهه ملی"بود، و ظهور و بروز"سازمان انقلابی حزب توده"، مواجهه ی"مبارزان مسلمان" و حکومت وارد شرایط و فضای جدیدی شده بود. در این فضا و شرایط بود که عده ای از جوانان ِمسلمان ِدارای صبغه و سابقه ی هواداری از"جبهه ملی"، که از ابتدای دهه ی ۴۰ خود را به زیر

چتر بازرگان در"نهضت آزادی"رسانده بودند، تحت تأثیر عوامل و علل دیگری که در ادامه نشان خواهیم داد، گام در مسیر مبارزه ای متفاوت در عرصه ی عمل نسبت به"جبهه ملی" و "نهضت آزادی"نهادند. چهره های سرشناس این گروه که در ادامه به نام"سازمان مجاهدین خلق"شناخته شدند، عبارت بودند از؛ محمد حنیف نژاد، سعید محسن و عبدالرضا نیک بین.

در این میان، جایگاه محمد حنیف نژاد که از او به عنوان بنیان گذار سازمان مجاهدین خلق، نام برده می شود، در خورِ تأمل و توجه ویژه است. نام محمد حنیف نژاد دو سال پیش از فروپاشی حکومت پهلوی اول و اشغال ایران توسط متفقین در تاریخ ثبت شد. خانواده ی حنیف نژاد دارای سویه های سترگ مذهبی، و پدرِ خانواده نیز متعلق و متصل به اردوگاه"مبارزان مسلمان"بود. محمد حنیف نژاد با وجود چنین خاستگاهی، از نوجوانی با حضور در مساجد و مراسم مذهبی به"نوحه خوانی"می پرداخت. در عنفوان جوانی نیز او با شرکت در جلسات"تفسیر قرآنِ"کسانی چون حاج یوسف شعار و محمدحسین کهنمویی، با گرایش های خاصی در زمینه ی فهم و درک و دریافتِ مبانی و معانی قرآن مواجه شد. امثال یوسف شعار و محمدحسین کهنمویی، به نوعی سالکِ سبیل امثال سیدجمال الدین اسدآبادی و پس از آن اسدالله خرقانی و شریعت سنگلجی بودند. این گروه، علیرغم تفاوت هایی که در برخی آراء و عقاید داشتند، اما در مجموع در شعاعِ شباهت از منظر نظریه ی"بازگشت به

قرآن"قرار داشتند. مبانی این نظریه در ادامه و خصوصاً در مواجهه با دستاوردهای معرفتی پس از مدرنیته، باعث انبساط ِنوعی"سلفی گری"می شد که علت العلل تمامی کاستی ها و مشکلات"جوامع اسلامی"را، عدم توجه در عرصه نظر، و عدم اقدام در عرصه عمل، نسبت به"تعالیم قرآن"می دانست.

اسدالله خرقانی به وضوح، درمان تمامی دردهای امت اسلام و تجدید عظمت ممالک اسلامی را « بازگشت به"اسلام اول"و اقرار به کلمه شهادتین و تأسی از پیامبر» می دانست، و شریعت سنگلجی نیز با تأکید بر این نکته که « دین را باید از سلف گرفت، نه از خلف»، بر این باور بود که « در زمان ما قرآن به هیچ وجه محل توجه نبوده و به کلی مهجور و متروک است و همین سبب بدبختی مسلمان ها شده که دین را از قرآن نمی گیرند».

این نوع"بازگشت به قرآن"، اگرچه از منظر عدم تکیه و تأکید بر احادیث و روایات، به نوعی در نقطه ی مقابلِ"اخباری گری" قرار می گرفت، اما با توجه به توابع ناگزیری که از منظرِبسط و تنوع و تعدد "تفسیر" داشت، ساحتی بسیار خطرخیز به شمار می رفت.

به مبانی و مواردِ مشخصی از این گونه خطرات در ادامه اشاره خواهیم کرد، اما حنیف نژاد علاوه بر قرار گرفتن در مسیر "بازگشت به قرآن"، در سایه ی تعلیمات و دیدگاه های مهدی بازرگان در آثار فراوانی از جمله

"راه طی شده" و"بعثت و ایدئولوژی"، با اسلامی"فربه از ایدئولوژی"آشنا شده بود. (عنوان سه کتاب از مجموعه آثار بازرگان که مجموعه ای از سخنرانی های ایشان پس از انقلاب ۵۷ است، نیز چنین است؛ "بازگشت به قرآن".)

اسلام ِفربه از ایدئولوژی ِبازرگان، با این گونه مبانی، به نوعی نظریه ی"استغنا"می رسید «انسان واقعا به حیرت و حسرت می افتد که ملت ما در برخورد با اسلام چنین گوهرهای گرانبها در دامنش ریخته شده باشد، ولی بلفظ و صورت آنها سرگرم شده، غبار خرافات و تشریفات بر آنها پاشیده و دور انداخته باشد و بعد برای خرمهره ای دست تکدی و تمنا به ملل اروپا دراز کند! ... جام جمی که خود داشتند از بیگانه تمنا کنند! ».

مهدی بازرگان در این وادی تا آن جا پیش می رفت که با نشاندن تیر طعن و کنایه در سینه ی دستاوردهای"جهان جدید"می نوشت « برابری در مقابل قانون آیا سوغات فرنگ است یا تعلیم مکتبی است که علی(ع) می گوید ...آنوقت علی نمونه اعلای دموکراسی و قبول حکومت ملی و رعایت حق و آزادی می شود...تساوی ملتها و زن و مرد و نژادها و مذاهب را منشور ملل متحد به دنیا اعلام کرده است، یا پیغمبر در روز فتح مکه ...؟».

بازرگان در"بعثت و ایدئولوژی"حتی به عنوان یکی از اهالی قبیله ی"جبهه ملی"، در مسیر "بازگشت به قرآن"، به این گونه اجتهادات می رسید « هیچیک از آیات قرآن متوجه ملت و مملکت خاص نبوده... اگر قرار باشد اختیار ملیت بنمایید، خود را"ملت ابراهیم"(که شامل اهل کتاب و تمام اهل توحید میشود) بگویید...بنابراین ایدئولوژی اسلام وسیع ترین و عالی ترین طرز فکر جهانی و انسانی بوده، که در نظر آن مفهومهای میهن و ملیت بعنوان برچسبهای (Etiguettel) جدا کننده و امتیاز دهنده معنی و موضوعی ندارد».

محمد حنیف نژاد از یک سو تحت تأثیر مکتب"بازگشت به قرآنِ" امثال یوسف شعار و سیدحسین کهنمویی و از دیگر سو، تحت تأثیر"اسلام ایدئولوژیک و حداکثری ِ"بازرگان، با توجه به شرایط غالب بر عرصه سیاسی در نیمه ی نخست دهه ی ۴۰ – که پیش از این اشارتی بدان رفت– به همراه سعید محسن و عبدالرضا نیک بین، گام در مسیر تشکیل یک گروه مبارز در عرصه سیاسی نهاد. سعید محسن و عبدالرضا نیک بین نیز دارای خاستگاه مذهبی، و هر دو از منظر نوع مواجهه با قرآن بر اساس"نظریه بازگشت" و"بسطِ تفسیر"، همراه و همگام با محمد حنیف نژاد بودند.

سعید محسن بیش و پیش از دیگر ایدئولوگ های مسلمان، متأثر از مهدی بازرگان و"راه طی شده"ی او بود."راه طی شده"ای که بازرگان در راستای همان"دین فربه از ایدئولوژی"، در آن کوشیده بود تا به ترسیم سیمایی حداکثری از دین بپردازد « اگر بنا است نقش خدا در جهان باین درجه ضعیف و احتمالی باشد پس بهتر که اصلا خدائی در کار نباشد!».

بر همین اساس، بازرگان این"دین فربه از ایدئولوژی"را یکی از ثروت ها و سرمایه های مهم و بنیادین مسلمان ِعالِم می دانست که به صورت شایسته و صحیح مورد شناخت و استفاده قرار نگرفته است. بازرگان در"راه طی شده"،می کوشید تا با توسل و تمسک به برجسته سازی ایدئولوژیک ِبرخی از دستاوردهای صنعتی و معرفتی در"غرب"، نشان دهد که علت العلل تمامی این ترقیات و موفقیت های ممالک راقیه، توجه و تمرکز مردم این ممالک نسبت به"مشارکت اجتماعی"است، و البته یکی از مهم ترین نمادها و نمودهای"مشارکت اجتماعی"نیز چیزی نبود جز؛ حضور فعال در عرصه سیاسی. همان گونه که اشاره شد، بازرگان از دیگر سو، علت العلل ِتمامی این ترقیات ِکشورهای غربی را، در عمل به آموزه های قرآن و پیامبر می داند و بر این باور است که غربی ها از گوهر ِگران بهای متعلق به "ما" بهره برداری کرده اند، اما ،"ما" به علت بی توجهی به این گوهر است که "امروز گرفتار غم و محنت و رنجیم". بازرگان می نوشت « ملل متمدن مغرب اگر تحصیل علم را در سنین محدود جوانی متداول و آموزش ابتدائی را اجباری کرده اند، پیغمبر ما از

ولادت تا مرگ را دوران درس و تحصیل دانسته و تحمل هرگونه مشکلاتی را مانع از تعقیب آن نشناخته است... خیلی زودتر از آنکه مدعیان امروز روشنفکری چشم و گوش بسته بودن مردم را وسیله ی استثمار آنها بدانند و با کمال بی انصافی، بیخبری و بیسوادی توده را به دین نسبت بدهند، قرآن می فرمود: ان شرالدواب عندالله الصم البکم الذین لایعقلون، یعنی بدترین جنبنده ها نزد خدا آن کر و لالهائی هستند که تعقل نمیکنند».

بازرگان در همین کتاب است که با مطرح کردن متن"اعلامیه جهانی حقوق بشر"، طی جهدی آمیخته به انواع جهل، در برابر تمامی مواد مندرج در این اعلامیه، یک آیه قرآن یا یک حدیث و روایت قرار داده، و نتیجه می گیرد که « اگر قبول ندارید یا بی اطلاع هستید بیایید روی هر کدام از اینها صد تا آیه یا از روایت و حکم و حدیث و سنت و فقه برایتان بیاورم تا ببینید تماما در اسلام خودمان ... بهتر و برترش هست». برای نمونه، درباره"برابریِ"مورد نظر میان انسان ها در "اعلامیه جهانی حقوق بشر"، بازرگان می نویسد « آیا دنیا نظیر مساواتی را که در صدر اسلام وجود داشت...بخواب دیده است؟». در ادامه نشان خواهیم داد خوشه هایی که سعید محسن از خرمن این کتاب می چیند، از چه نوع و لونی است و در عرصه ی واقعیت به چه کار می آید.

اما عبدالرضا نیک بین نیز به عنوان یکی از شاگردان مکتب"کانون نشر حقایق اسلامی"به زعامت محمدتقی شریعتی، دارای ذهنی آمیخته با"مکتب تفسیری استاد شریعتی"بود که نماد و نمود آن را در محصولاتی چون کتاب"تفسیر نوین" می توان دید. جلال الدین فارسی درباره مشی تفسیری شریعتی بر این باور است که « نخستین کسی که در مشهد گفت "ولایت" باید به شکل و شیوه ای مطرح و تشریح [تفسیر] بشود که بتواند جایگزین و بدیلی برای حکومت های منحرف و فاسد و جابر باشد، مدیرعامل کانون نشر حقایق اسلامی (استاد محمدتقی شریعتی) بود... نخستین کسی هم که در مشهد به ضرورت شناسایی و برقراری حکومت اسلامی اشاره نمود، مهندس بازرگان بود... که در کانون نشر حقایق اسلامی در این موضوع سخن گفت».

جلال الدین فارسی که این گونه به معرفی"اولین ها"در مشهد می پردازد، دارای رابطه ای نزدیک با بنیان گذاران سازمان مجاهدین خلق نیز بود، تا آن جا که به نقل از لطف الله میثمی، هم او، در تاریخ سازمان مجاهدین خلق یکی از همان"اولین"ها بوده است « جلال الدین فارسی می گوید که در درکه جلسات قرآنی برگزار می شد و آن سه نفر (بنیان گذاران سازمان مجاهدین خلق) هم از جلسات من الهام گرفتند و اولین بار هم مبارزه مسلحانه را من مطرح کردم. این بخش از صحبت جلال الدین فارسی که می گوید اولین بار مبارزه مسلحانه را ایشان مطرح کرد درست است. در سال ۱۳۴۳ در سالگرد ۱۵ خرداد در این حرکت تراکت هایی

پخش شد که روی آنها نوشته بودند تنها راه به دوش کشیدن اسلحه است. این تراکت ها به امضای نهضت آزادی بود و آقای جلال الدین فارسی هم آن را نوشته بود».

عبدالرضا نیک بین، پیش از ورود سازمان مجاهدین خلق به"فاز مسلحانه"، از این گروه در سال ۱۳۴۷ جدا می شود، اما روایت سعید محسن از نقش و جایگاه نیک بین در هسته ی اولیه سازمان چنین است که « از همان اوایل کار، ما با یکی از نهضتی ها به نام نیک بین آشنا شدیم. مطالعات وی کمک فراوانی به بالا بردن ما داشت... چون [نیک بین] از لحاظ مطالعات اقتصادی نسبت به ما جلو بود من و محمد حنیف نژاد در این مورد از وی استفاده می کردیم. او تا اوایل سال ۴۶ در جریان کارهای ما بود و در بعضی از موارد تعلیماتی همفکری می کرد، به خصوص کتابهای اولیه که اغلب کتابهای درسی دانشکده حقوق بود وی همه را مطالعه و تجویز می کرد». پس از قطع همکاری نیک بین با گروه، علی اصغر بدیع زادگان به نوعی در جایگاه او قرار می گیرد. بدیع زادگان نیز یکی از شیفتگان محمد مصدق و"جبهه ملی"بود که با توجه به سویه های مذهبی، نخست به سمت"نهضت آزادی"گرایش پیدا کرده و تحت تعالیم و آموزه های بازرگان و طاقانی قرار گرفت و پس از آن ، با اتمام تحصیل در رشته مهندسی شیمی، به استخدام در دانشکده فنی درآمد و در نیمه ی دوم دهه ی ۴۰ به مرکزیت سازمان راه یافت.

شکل گیری سازمان از میانه ی دهه ی ۴۰ با این هسته ی مرکزی، ابتدا با تمرکز بر"کتاب خوانی"همراه بود. در همین دوران اعضای جدید سازمان نیز در معرض آموزش های بنیان گذاران سازمان قرار می گرفتند، آموزش هایی که مبانی آن بیش و پیش از هر چیز بر"تفسیر قرآن"قرار داشت. بنیان گذاران سازمان ،تحت تأثیر آموزه های امثال یوسف شعار، کهنمویی، بازرگان و طالقانی، "بازگشتی"دوباره به قرآن داشتند با این نوع رویکرد ِایدئولوژیک که قرآن را باید از حاشیه، به متن زندگی و مبارزه کشاند و در همین راستا ضمن رجوع به آیات قرآن، اقدام به طرح تفاسیر ِ"انقلابی"از آیات کرد.

اما همان گونه که پیش از این اشاره شد، در اردوگاه"مبارزان مسلمان"، سه گروه در عرصه ی مبارزه با حکومت پهلوی دارای مبانی مشخصی بودند؛"نهضت آزادی"خود را پس از به گِل نشستن ِسفینه ی"جبهه ملی"، به عنوان گروهی از معتقدان و ملتزمان به"قانون اساسی مشروطه" معرفی کرده بود که خواستار ایجاد گشایش در عرصه سیاسی و التزام محمدرضا پهلوی به اصول قانون اساسی از جمله عدم خروج از شعاع"سلطنت"بود."فدائیان اسلام"نیز به عنوان یک گروه تروریستی، از یک سو با تکیه و تأکید بر"اتحاد ملل اسلامی"در برابر"استعمار انگلیس و امریکا"، به حکومت ایران به عنوان عامل ِسرسپرده به این"استعمار"حمله می کردند و از دیگر سو در راستای همین نوع حمله و هجمه بود که از منظر تاکتیک سیاسی، عدم اجرای"احکام اسلام" در

جامعه ی ایران را، هر از چند گاهی به مثابه خیانت حکومت به اسلام و مسلمین بدل به ایدئولوژی مبارزه می کردند و در جایگاه نیروی سرکوبگر ِمیدانی، مجری تصمیمات سیاسی ِپشت پرده در راستای ائتلاف و افتراق با دیگر اشخاص و گروه های سیاسی بودند. روحانیونی چون آیت الله خمینی نیز با تأکید بر وابستگی شاه به اجانب، عدم التزام حکومت به حفظ شعائر اسلامی و نوع انجام اصلاحات اجتماعی – سیاسی – فرهنگی – اقتصادیِ دهه ی ۴۰، متولیان حکومت را به رعایت مبانی شریعت و"قوانین کشور"هشدار و انذار می دادند. به دیگر بیان؛ در این اردوگاه، ترور، فعالیت سیاسی ِبا شعار قانون گرایی، و استفاده از اهرم"شریعت"برای تحدید اختیارات حکومت، سه عامل اصلی در جایگاه روش مبارزه به شمار می رفتند.

اما افزوده شدن سازمان مجاهدین خلق در نیمه ی دهه ی ۴۰ به این اردوگاه، در نخستین گام با این چالش مواجهه بود که سازمان با توجه به محدودیت های فعالیت به عنوان یک گروه "اسلامی"، از منظر روش ِمبارزه، آیا در ذیل یکی از سه گروه سابق در این اردوگاه قرار می گرفت یا اقدام به اتخاذ روشی دیگر می کرد؟ اما پیش از پاسخ به این پرسش، تأکید بر این نکته نیز دارای اهمیت است که سه گروه مذکور به عنوان اسلاف سازمان مجاهدین خلق در اردوگاه "مبارزان مسلمان"، اگرچه از منظر ِروش دارای مشخصاتی بر آن سبیل بودند، اما از منظر ِ"هدف" نیز دارای دیدگاه های یکسان نبودند."نهضت آزادی"بر اساس ادعای اکابر

و اعاظمِ خود، تنها در پی التزام عملی شاه به قانون اساسی مشروطه و رفع و دفع"استبداد"از عرصه ی سیاسی کشور بود، بنابراین – بر اساس ادعای ایشان – در صورت مشاهده این نوع التزام، هیچ تمایل و اصراری برای تغییر نظام حکومتی و وقوع "انقلاب"، از جانب این گروه وجود نداشت.

"فدائیان اسلام"نیز از منظر "هدف"،کاملاً آلوده به کلان نگری ها و کلی گویی های "بنیادگرایانه"بودند که جایی و پایی در عالم واقعیات ملموس و مشهود سیاسی کشور نداشت و در نتیجه این گروه را تنها بدل به عامل ایجاد وحشت در عرصه سیاسی و انجام"ترورهای کور اِیدئولوژیک" و"ترورهایی به مثابه تاکتیک سیاسی"کرده بود. به گونه ای که در شرایطی، به فرمان اکابر و اعاظم"جبهه ملی"، اقدام به ترور حاجعلی رزم آرا، و در شرایطی دیگر، پس از عدم پایبندیِ آمرانِ ترور رزم آرا به وعده های خود، اقدام به ترور حسین فاطمی می کردند.

روحانیونی از جنس و سنخِ آیت الله خمینی نیز در مقاطع مختلف، از ابتدای دهه ی ۴۰ تا نیمه ی دوم دهه ی ۵۰، با توجه به شرایطِ سیاسی کشور، اقدام به طرحِ هدف هایی متفاوت در راستای مبارزه علیه حکومت پهلوی می کردند. برای نمونه اعلامِ هدفِ "شاه باید برود" از جانب آیت الله خمینی در نیمه ی دوم دهه ی ۵۰، هرگز به عنوان "هدفِ" مبارزه از جانب او، تا پیش از آن دوران مطرح نشده بود.

بنابراین"روش"و"هدف"مبارزه از جانب سازمان مجاهدین خلق، می بایست با تشکیل این سازمان، اعلام و مشخص می شد، و ماجرای"کتاب خوانی"اولیه ی اعضای سازمان، از این منظر قابل بررسی و ریشه یابی است. البته در واقع، مراد از"کتاب خوانی"در این دوران چیزی نبود جز "تربیت ایدئولوژیک"اعضای سازمان ذیل ِباورها و اراده ی هسته ی مرکزی متشکل از رهبران ِ بنیان گذار. به مبانی ایدئولوژیک مورد نظر ِاین هسته ی مرکزی اشاره ای گذرا کردیم، اما با یک پرش تاریخی به حدود ۶ سال پس از تشکیل هسته ی اولیه سازمان، نشان خواهیم داد که این مبانی چرا و چگونه به مدار و محور امور در این عرصه بدل شدند. محمد حنیف نژاد به عنوان بنیان گذار سازمان مجاهدین خلق، در بازجویی پس از دستگیری در سال ۱۳۵۰ می گوید« پس از وارد شدن در دانشگاه در سال ۱۳۳۹ فعالیتهای انتخاباتی جبهه ملی مرا بخودش جلب کرد. در بعضی میتینگ های جبهه ملی شرکت می کردم. مخصوصا در میتینگ ۲۸ شهریور [اردیبهشت] جبهه ملی که در میدان جلالیه برگزار شد شرکت داشتم. پس از تشکیل نهضت آزادی به علت اعتمادی که به آقای طالقانی و مهندس بازرگان داشتم به عنوان سمپات در نهضت آزادی فعالیت می کردم. من قبلا کتاب های مهندس بازرگان و آقای طالقانی را مطالعه کرده بودم... بازداشت دسته جمعی که در اول بهمن ۱۳۴۱ برای ملیّون اعم از جبهه ملی و نهضت آزادی پیش آمد ما را در مبارزه با خفقان مصمم تر کرد. در همین موقع من هم به زندان افتادم، چندین ماه اول تصمیم

داشتم که اگر از زندان خارج شدم برای تحصیل به اروپا یا امریکا بروم و در ایران نباشم ولی کشتار عام مردم در پانزده خرداد مرا به این واداشت که درباره این کشتار بیشتر فکر کنم. پیش خودم گفتم مگر ملیّون چه می گویند که جواب اینها را اینطور می دهند، بالاخره از زندان خارج شدم. ابتدا برنامه های اصلاحی نظیر اصلاحات ارضی و سپاه بهداشت و سپاه دانش و امثال اینها جذابیتی داشت ولی به زودی متوجه شدم که هیچ کدام از این برنامه ها اجرا نمی شود... بتدریج متوجه شدم که علت بدبختی و فساد و انحراف مردم از اصول اخلاقی به علت فقر زیاد گروه اکثریت و ثروت بیش از حد گروه اقلیت است و منشأ این عدم توزیع عادلانه ثروت، نفوذ شدید سرمایه های خارجی در ایران است و اینکه تنها صنایع مونتاژ را همیشه در مطبوعات و رادیو و تلویزیون به رخ مردم می کشند تماما تحت نفوذ سرمایه های خارجی است و سودی برای مردم ایران ندارند و تنها می توانند عده ای ساده اندیش پیکان سوار را گول بزنند».

محمد حنیف نژاد به عنوان چریکِ مسلمانِ "بی پیکانِ ژرف اندیش"، از خود می پرسد « مگر ملیّون چه می گویند که جواب اینها را اینطور می دهند؟» اما پاسخ به این پرسش را نه در برگ بازجویی و نه در هیچ برگی دیگر از دفترهای تاریخ نمی نویسد. پاسخی که حنیف نژاد می توانست در برابر این پرسش بگذارد، در سخنان اکابر و اعاظم"ملیّون"در همان میتینگ جلالیه آشکارا مطرح شده بود، اما البته که این تنها"پیکان سواران ِساده اندیش"هستند که حداقل در حد یک جمله به آن

سخنان"ملیّون"استناد می کنند، نه چریکهای مسلمانِ "بی پیکانِ ژرف اندیش". داغ ننگِ ابدی در گمراه ساختن جوانانی چون محمد حنیف نژاد درباره چرایی و چگونگی "اصلاحات ابتدای دهه ی ۴۰"در ایران، تا ابد بر پیشانی رهبران"ملّیون"و سران"نهضت آزادی"خواهد ماند، اما ریشه های فهم و درک و دریافت او نسبت به این نکات که « منشأ این عدم توزیع عادلانه ثروت، نفوذ شدید سرمایه های خارجی در ایران است»، در دیگر جای نهفته است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

حنیف نژاد در همان بازجویی، درباره دیگر علل تشکیل سازمان مجاهدین خلق می گوید « کم کم به فکر حل مسئله افتادم آن وقت مدتی بود که با سعید محسن و عبدالرضا نیک بین آشنا بودم. با هم قرار گذاشتیم که مطالعاتی داشته باشیم و این مطالعات به تدریج ما را به نتایج فوق رساند؛ یعنی وابستگی ایران به سرمایه های خارجی. قرار گذاشتیم که افرادی را در دور و بر خودمان عضوگیری کنیم و آن ها را هم به مطالعه بکشانیم. ما تقریباً تا سال ۱۳۴۶ فقط مطالعه می کردیم اما حمله ناگهانی اسرائیل به سرزمین های اعراب و اشغال جدید مناطق کشورهای مسلمان عرب... ما را در مبارزه علیه ظلم و فساد و نفوذ استعمار مصمم تر نمود و به همین علت تصمیم گرفتیم که عده ای از رفقا را بنا به فتوای کلیه علمای مسلمین و مخصوصا آیت الله خمینی برای مبارزه با صهیونیسم به فلسطین بفرستیم». نتیجه این"به مطالعه کشاندن ها"، این بود که در راستای جعلیاتِ فریبکارانه و مخدوشِ"ملیّون"، هسته ی مرکزی سازمان

مجاهدین خلق نیز این آموزه را به دیگر جوانان کشور انتقال دهد که "استبداد شاه، راه مبارزه قانونی را مسدود کرده است". حنیف نژاد در ادامه ی فقره ی پیشین می نویسد « به ما ایراد می گیرند که چرا حرف های خود را از طریق قانونی نمی گویید. ما عملاً می دیدم که هرکس از طریق قانونی اقدامی کرده است جز تودهنی جوابی نشنیده است. بهترین نمونه اش جبهه ملی و نهضت آزادی ایران و بقیه احزاب ملی بود».

در این جا، ما به عنوان بخشی از جماعتِ "پیکان سوارِ ساده اندیش"، از مجاهدِ نستوه و قهرمان انتظار داریم که به نمونه هایی از «طریق قانونیِ جبهه ملی و نهضت آزادی ایران و بقیه احزاب ملی»، اشاره ای بکند، اما این انتظار نیز راه به جایی نمی برد جز این سندِ موثق تاریخی در راستای اثبات ادعایِ مجاهدِ مسلمان و ملّی « روزی از آقای طالقانی در جلو مسجد ارک با باطوم پذیرایی کردند در حالی که حرفهای خود را از طریق قانونی یعنی سخنرانی در منبر که حق مسلم هر مبلغ پاک مذهبی است زده بود».

بنیان گذارِ سازمان مجاهدین خلق، در ادامه با طرح"تئوری گربه ای"، مبانی سازمان از منظر "روش"و"هدف"را که پس از موارد متعددی از"به مطالعه کشاندن"حاصل آمده بود، مشخص می کند « از قدیم گفته اند که اگر گربه را در اطاق دربسته بیش از اندازه تحت فشار قرار بدهی بالاخره او هم به سر و کله آزار دهنده خواهد پرید و این دیگر دست

خودش نیست». بنابراین، تاریخ سیاسی ایران با عده ای"گربه"مواجه بوده که پس از سال ها مطالعات فراوان به این نتیجه رسیده بودند که در نیمه ی دوم دهه ی ۴۰ در ایران، بر اثر"تحمل فشار زیاد در اطاق دربسته"، باید اقدام به پریدن به روی"سر و کله آزار دهنده"کنند، چرا که؛ "دیگر دست خودشان نیست".

در این میان، باز هم گستاخی عده ای"پیکان سوار ساده اندیش"را باید "رفقای مجاهد" به "مرام گربه ای خود"ببخشایند، اگر این گونه نکات نیز در نظر آید که؛ تمامی بنیان گذارانِ سازمان مجاهدین خلق،"گربه هایی در اتاقِ دربسته"ی دانشکده های فنی و مهندسی در ایران بودند، همان دانشگاه هایی که محمد حنیف نژاد کوچک ترین اشاره ای به وجود و گسترش و توسعه آن ها نمی کند و تنها بر این نکته تأکید می کند که « به تهران آمدم و در دانشکده کشاورزی کنکور دادم و قبول شدم و در این دانشکده بورس می گرفتم و با ماهی ۸۰ تومان زندگی می کردم. تماماً زندگی دانشجویی من با قرض می گذشت و سال آخر هم به علت حق کشی بورس به من ندادند. اینها تماماً به طور غیر مستقیم در اعماق روح من اثر می گذاشت و طبیعی بود که وقتی سوادم بالا می رفت و نمونه های فقر و فلاکت را در خانه های دیگر می دیدم می فهمیدم که مسبب تمام این بدبختی ها چیست».

حدود ۸۰ سال پیش از عرض اندام محمد حنیف نژاد در تاریخ ایران، یکی از درباریان در حضور ناصرالدین شاه، از دورانِ فتح علی شاه یادی می کند که در تمام ایران کسی نبود تا یکی از نامه های به زبانِ فرانسوی را ترجمه کند، در حالی که در عصر ناصری « چهار، پنج هزار نفر در تهران فرانسه دان هستند»، و واکنش شاه قاجار به طرح این نکته ی آلوده به غلو و تملق، جز این نیست که « آن وقت بهتر از حالا بود. هنوز چشم و گوش مردم این طور باز نشده بود». اما در ادامه، آن چه اعتمادالسلطنه در"روزنامه خاطرات"، پس از مشاهده این ماجرا می نویسد، چراغی است در گذرگاه ظلمت خیزِ جهلِ "چریکِ مجاهد". « خلاصه نمی دانم به کدام ساز باید رقصید. گاهی این طور می فرمایند، و سالی شصت هزار تومان مخارج مدرسه دارالفنون می کنند که مردم تحصیل فرنگی نمایند».

"تئوری گربه ای رفقای مجاهد"، تنها بر اساسِ شکار موش استوار بود، و در این میان رنگ گربه و موش تفاوتی نداشت. حنیف نژاد، "بالا رفتن سوادش و مشاهده فقر در خانه های دیگران"را در یک جا قرار می دهد، در حالی که نمی دانست نفسِ این گونه مشاهده و برجسته سازی "فقر در خانه های دیگران" اصولاً و اساساً بر اثر پیشرفت های فراوانی حاصل آمده بود که یکی از نمونه های آن تبدیل شدنِ نوحه خوانی در مساجد تبریز، به دانشجوی مهندسی کشاورزی در دانشگاه کرج بود. به عبارتی دیگر؛ این حکومت وقت بود که"سالی شصت هزار تومان مخارج مدرسه دارالفنون می کرد"تا سوادِ نوحه خوانِ مساجد تبریز بالا رود و در جایگاه

یک دانشجوی مهندسی، با توسل و تمسک به آمار واقعی و تحلیل و بررسی"واقعیات"، بفهمد که"مسبب تمام این بدبختی ها چیست". اما دریغا که مهندس ِجوان کشور، پس از سال ها مطالعه و "بالا رفتن سوادش"، در بهترین حالت به مثابه"نوحه خوان ِمسجدی در تبریز"به تحلیل و تبیین شرایط واقعی ایران و جهان می پرداخت و در نهایت نیز با تشبیه خود و همقطارانش به"گربه"، این گونه به توجیه تروریست شدن خود می پرداخت که «بالاخره او هم به سر و کله آزار دهنده خواهد پرید و این دیگر دست خودش نیست».

اما به متن و بطنِ"سیر مطالعاتی" اعضای سازمان مجاهدین خلق در میانه ی دهه ی ۴۰ بازگردیم. همان گونه که اشاره کردیم، مهدی بازرگان بر آن بود تا از نیمه ی دوم دهه ی ۲۰ با به صحنه آوردن قرآن، روحی از مشارکت اجتماعی و سیاسی در کالبد جامعه ایران بدمد. اما در دهه ی ۲۰ با برآمدن حزب توده و عواقب و توابع ِپایان دوران زمامداری پهلوی اول، بیش از گرایش های دینی و مذهبی، این گرایش های"کمونیستی"و"ناسیونالیستی"بود که در این عرصه میدان داری می کردند. هرچند که حتی فعالان سیاسیِ دارای این نوع گرایش ها در سطح کلان، تا حداکثر ممکن خود را ملتزم به عدم حمله و هجمه مستقیم به"مذهب"می دانستند. تا آن جا که "اجتماعیون عامیون" نیز در ابتدای تأسیس، با توجه به حساسیت های مذهبی در ایران، خود را تحت عنوان"فرقه مدافع اسلام سوسیال دموکرات ایران"، معرفی می کردند.

مهدی بازرگان در آن دوران و تا پایان عمر، با ۲ مورد، خصومتی بسیار شدید و بنیادین داشت ؛ مارکسیسم و فلسفه. بازرگان بر همین اساس می کوشید تا با خوارانگاری فلسفه، آن را یکی از مهم ترین علل عدم ورود ایرانیان به ساحت مشارکت اجتماعی و سیاسی معرفی کند، و در منجلاب این باور کاملاً غلط، تا آن جا فرو می رفت که می نوشت « ورود فلسفه یونان در اسلام من بابِ معارضه با مکتب جعفری و مبارزه با قرآن بوده است که خلفای بنی عباس مشوق آن شدند... ظاهرا درباره همین فلسفه یا حکمت یونان است که اخباری از معصومین(علیهم السلام) در مذمت از فلسفه و داخل نمودن آن در دین رسیده باشد». و در نهایت نیز به وضوح این گونه حجت را بر تاریخ فلسفه و بر مردم ایران تمام می کرد « فلسفه نه دردی از دنیا را دوا می کند و نه به درد آخرت می خورد».

بنیان گذاران سازمان مجاهدین خلق نیز بر اساس همین نوع آموزه ها بود که در اوج جهل مرکب نسبت به مبانی "فلسفه"، از چند منظر با اسلحه ی ایدئولوژی به مصافِ "فلسفه" می رفتند. امثال حنیف نژاد و سعید محسن و عبدالرضا نیک بین، به گواه کارنامه ای از خود بر جا نهاده اند و با استناد به شرایط آن دوران در اردوگاه"چپ ایرانی"، حتی نسبت به ابتداییات مبانی"مارکسیسم" و آراء و دیدگاه های مارکس، آگاهی و شناخت نداشتند. بنابراین، از نوع مواجهه ی مارکس با "فلسفه"نیز چیزی نمی دانستند و در بهترین حالت استناداتی هم که برای نمونه به تز یازدهم از "تزهایی درباره فوئرباخ"می کردند نیز همان گونه که در ادامه نشان

خواهیم داد، تحت تأثیر آراء و نظرات بازرگان، به عنوان خوشه ای از خرمن قرآن، فهم و درک و دریافت می شد! در این شرایط بود که هسته ی مرکزی اولیه سازمان مجاهدین خلق، از یک سو به علت "ترویج بی عملی" و ازدیگر سو، به علت مخالفت با"منطق ارسطو"، تیغ بر فلسفه می کشیدند. این نوع علل نیز البته چیزی نبود جز اثباتِ جهل مرکب "رفقای مجاهد" نسبت به مبانی فلسفه. اما بر همین اساس، حتی مطالعه ی آثار تفسیری علامه طباطبایی نیز جایگاهی در"سیر مطالعاتی"مجاهدینِ اولیه نداشت. اشاره ی لطف الله میثمی به این نکته با تأکید بر عدم رجوع مجاهدین خلق به کتاب "روش رئالیسم"علامه طباطبایی، از این قرار است که « اگر کسی از روی شیطنت یا کنجکاوی این کتاب را می خواند ذهنیت این بود که لیبرال و غیرتشکیلاتی شده است... ما هماهنگ می کردیم و اگر می خواستیم بخوانیم اول اجازه می گرفتیم که من می خواهم"اصول فلسفه"را بخوانم. می گفتند برای چه می خواهی بخوانی؟ بعد بحث می کردیم و سپس قانع می شدیم که نخوانیم یا اگر نمی توانستند شخصی را قانع کنند مشکل ایجاد می شد». پر واضح است که استناد ما در زمینه ی خوارانگاری فلسفه در سازمان مجاهدین خلق، به هیچ وجه بر اساس نظرات امثال میثمی نیست، بلکه همان گونه که اشاره شد، این نوع مشی فکری را بنیان گذاران سازمان مجاهدین خلق از آموزه های مکتبِ بازرگان دریافت کرده و به کار بسته بودند. علاوه بر این نکته، آن چه که مجاهدین اولیه در مسیر"بازگشت

به قرآن"می جستند، به هیچ وجه نسبت و تناسبی با مبانی فلسفه نداشت. مبانی و مباحثِ موجود در ساحت"فلسفه ی دین"، البته که هیچ راهی به اثبات گزاره های دینیِ مورد نظر بازرگان و مجاهدین و روحانیت شیعه نمی گشود، اما مجاهدینِ اولیه و امثال بازرگان می توانستند با تکیه و تأکید بر"علم کلام"،به عنوان روشی برای اثبات گزاره های مندرج در قرآن، از منظر"درون دینی"، به تبیین مدعیات مورد نظر خود بپردازند. در حالی که از صدر تا ذیل آثار بازرگان، و گفته ها نوشته های اعاظم سازمان مجاهدین خلق، حتی از منظر"کلامِ اسلامی"نیز، جمله ای محصل یافت نمی شود. مجاهدین اولیه، با این نوع فهم و درک و دریافت نسبت به "فلسفه" و "دین"بود که گام در مسیر"تفسیر قرآن"نهادند. به فرمان محمد حنیف نژاد، عده ای از جوانان مسلمان در آن دوران"به مطالعه کشانده شدند"، و تحت آموزش های تفسیریِ حنیف نژاد و سایر"رفقا"قرار گرفتند. حنیف نژاد در آن دوران به صورت سطحی و نیمه تمام، با افکار و آثار اکابر و اعاظم"اخوان المسلمین"از جمله سید قطب نیز آشنا شده بود.ارائه ی"دینی فربه از ایدئولوژی"از جانب سید قطب، ازمنظرِ تأکید بر"اسلامی حداکثری" ، کاملاً در راستای دیدگاه های امثال مهدی بازرگان قرار داشت. سید قطب بر این باور بود که «اسلام نظامی کارآمد و زنده است که همیشه می تواند رهبری زندگی را در حالی که روح و اصول و مبادی خود را حفظ می کند به عهده بگیرد. اسلام می تواند زندگی صحیح، زنده، نیرومند و انسانی را تحقق بخشد... طرز فکر

اسلام درباره زندگی کامل ترین طرز فکری است که جهان شناخته است... بشریت پس از تجربه های زیاد از هر زمانی که گذشته بیشتر آمادگی دارد که از نظام اسلامی و طرز فکر اسلامی استفاده ببرد... اسلام تنها ایدئولوژی جهانی است که شامل طرز فکر جامع الاطرافی درباره هستی و زندگی انسان است... اسلام نظام کامل هستی است». سید قطب با ترسیم سیمایی این چنین از اسلام، بر آن بود که پس از جنگ جهانی دوم، در مواجهه با دو قطبِ "کمونیسم" و "سرمایه داری"، جهان اسلام باید راهِ سومی در پیش بگیرد که مبنای آن عبارت است از عمل به آموزه های "اسلام ناب". او می نوشت « تشکیل اردوگاه سوم و تحقق خارجی آن... تنها و آخرین راه حل برای تحقق بخشیدن و ایجاد یک موازنه ی جهانی و تعادل بین المللی در دنیایی است که بین دو اردوگاه متجاوز و سرگردان مانده است».

در نیمه ی دوم دهه ی ۴۰، یکی از دوستان محمد حنیف نژاد اقدام به ترجمه کتاب تفسیرِ قرآن سید قطب با عنوان"فی ضلال القرآن"(در سایه ی قرآن) کرد. این دوستِ محمد حنیف نژاد، دو دهه پس از ترجمه ی کتاب سیدقطب، بر مسند رهبری نظام جمهوری اسلامی ایران نشست. باورمندی حنیف نژاد به"اسلامی حداکثری"، با تلفیق و ترکیبی از نظرات مهدی بازرگان و سید قطب، باعث ارائه تفسیری از قرآن از جانب او شد که تکیه و تأکید در آن، بیش و پیش از هرچیز، بر "آیات اجتماعی و سیاسی"بود. حنیف نژاد البته بر اساس آموزه های مربوط به"نص گرایی"،

با توجه به عدم شناختی که نسبت به زبان عربی داشت، بر آن بود تا با تبدیل"افیون" به "خون"، قرآن را به صحنه ی"انقلاب"بازگرداند. در همین راستا، محمد حنیف نژاد و سعید محسن، به عنوان شاگردان امثال یوسف شعار و کهنمویی و بازرگان و طالقانی و سحابی و سیدقطب و ...

تحت تأثیر فضا و شرایط ِمبتنی بر سلطه و سیطره ی"مارکسیسم"در جهان، اگرچه خود را خصم ِابدی ِ"مارکسیسم" معرفی می کردند اما با "رسن ِقرآن" در خلاء وجود ِ"سودایی سربالا"، به "درون چَه" درافتادند.

طرفه آن که پس از گذشت بیش از نیم سده از آن نوع رویکرد ِتفسیری امثال بازرگان، هنوز هم عده ای از هواداران و حواریون او، تا مغز استخوان آلوده به انواع کاستی ها و خطاهای او در زمینه تفسیر قرآن هستند. امثال حنیف نژاد در مکتب بازرگان و طالقانی و سیدقطب، با تکیه و تأکید بر بسیاری از گزاره های"Linguistics"و"Semantics"، اقدام به ارائه مدعیات ِمبتنی بر "Ontology"می کردند، و این مغالطه ی آشکار را بارها و بارها در راستای ارائه تفسیر "انقلابی" از آیات قرآن به کار می گرفتند.

با این نوع رویکرد به قرآن بود که سازمان مجاهدین خلق، پیش از انقلاب ۵۷، با استناد به آیات قرآن، به تأیید آیت الله خمینی و ترور نیروهای امریکایی می پرداخت، و پس از خرداد ۶۰ باز هم با استناد به همان آیات قرآن، با بیرق ِامریکا بر دوش، نیروهای متصل به آیت الله خمینی را ترور می کرد! به دیگر بیان؛ نوع مواجهه سازمان مجاهدین

خلق با قرآن از منظر تفسیر و تأویل، همان مشی"ابومدین" بود که به شاگرد خود "ابن عربی"، درباره مشخصات و مختصات ِمُرید، چنین می آموخت «المُریدُ مَن یجدُ فی القرآن ِما یُرید».(مرید کسی است که هرچه اراده کند از قرآن بیرون بیاورد).

اما گفتیم که مهدی بازرگان علاوه بر مخالفت با "فلسفه"، هرچه در توان داشت در مسیر مبارزه با "مارکسیسم" نیز به کار می گرفت. بازرگان بر این باور بود که « دین و ایمان یا اسلام و قرآن به خودی خود و به حد کامل و وافی، هم جهان بینی است و هم ایدئولوژی؛ یک نوع جهان بینی و ایدئولوژی که جهان بینی دیالکتیکی هگل و و ایدئولوژی مارکسیسیم و سوسیالیسم به لحاظ سطح و وسعت و عمق و رفعت یا عمومیت و عظمت به پای آن نمی رسد».

هسته ی مرکزی اولیه مجاهدین خلق، در شرایط غالب بر فضای سیاسی دهه ی ۴۰، به هیچ وجه نمی توانست نسبت به"مارکسیسم"بی توجه بماند، و توسعه ی فضاهای آموزش عالی در این دهه نیز باعث شده بود که بسیاری از جوانان برای ادامه تحصیل در دانشگاه، از شهرستان ها به مراکز استان، و از مراکز استان ها به مرکز کشور راه بیابند و با افزایش تعداد این نوع دانشجوها در آن دوران، مواجهه با"مارکسیسم"بسیار رو به گسترش نهاده بود.

در نیمه ی دوم همین دهه، انسداد سیاسی موجود در کشور، همین دانشگاه ها را در خلاء وجودِ احزاب سیاسی نظام مند و شناسنامه دار، و در غیاب تکثر سیاسی در کشور، بدل به میدان عرض اندامِ غیرمنسجم و غیرحرفه ایِ گروه های سیاسی کرده بود. در این فضا، از یک سو بر اثر صبغه و سابقه فعالیت های نیروها و گروه های"مارکسیستی"و از دیگر سو، تحت تأثیر فضای سیاسی"چپ زده ی"غالب بر نیمه ی دوم سده ی بیستم، و مشخصاً "انقلاب کوبا"و جنبش"چپ نو"و عواقب و توابع آن، امواج "چپ گرایی"در ایران نیز شدت و ارتفاع بیشتری پیدا کرده بود.

مجموعه ی این شرایط، هسته مرکزی اولیه مجاهدین خلق را از دو جهت در برابر"مارکسیسم" قرار می داد. نخست این که؛ مجاهدین خلق باید آن چه به عنوان"مارکسیسم"در ایران مطرح بود را می شناختند تا به معنا و مبنای مدعای مبارزان اردوگاه"چپ ایرانی"مبنی بر"علم مبارزه بودن مارکسیسم"پی می بردند. و دیگر آن که؛ بر اساس آموزه های امثال بازرگان، باید با شناخت "مارکسیسم"و پس از آن رجوع به قرآن، به اهالی اردوگاه رقیب نشان می دادند که « بیایید روی هر کدام از اینها صد تا آیه یا از روایت و حکم و حدیث و سنت و فقه برایتان بیاورم تا ببنید تماماً در اسلامِ خودمان بهتر و برترش هست».

اما فرجام این نوع مواجهه ی هسته ی مرکزی اولیه مجاهدین خلق با"مارکسیسم"بر اساس بیان لطیف و ظریفِ مولانا، بر سبیل تمثیل، از این قرار و بر این مدار بود که ؛

بهر نان شخصی سوی نانوا دوید

داد جان چون حسن نانوا را بدید

بهر فرجه شد یکی تا گلستان

فرجه ی او شد جمال باغبان

همچو اعرابی که آب از چه کشید

آب حیوان از رخ یوسف چشید

رفت موسی کآتش آرد او بدست

آتشی دید او که از آتش برست

جست عیسی تا رهد از دشمنان

بردش آن جستن به چارم آسمان

تأثیرات مواجهه مجاهدین خلق با آثار"مارکسیستی"در این دوران را به وضوح می توان در آثار "تئوریکی" که از جانب سازمان در ادامه منتشر شد، مشاهده کرد. برای نمونه در کتاب «راه انبیاء –راه بشر»، در ابتدا، مشخصات و مختصاتِ"اسلامی"که مطرح می شود، عبارت از این است «مطالعه این جزوه و سایر جزوات اسلامی برای برادران و خواهران باید زمینه و آغازی برای تحقیقات وسیعتر در جهت درک بیشتر و بهتر اعتقادات اسلامی باشد، تا بتوان با دریافت اصیل اسلام محمد (ص) و علی (ع) توده های تحت ستم جهان را بسوی انقلابی اسلامی رهنمون کرد».

این نوع "اسلام"که باید دارای سویه های شدید و غلیظ "انقلابی"باشد، البته با توجه به فهم و تفسیر آیات قرآن، به"برادران و خواهران مجاهد"ارائه شد تا بتوان بر اساس آن ایران و ایرانیان را « بسوی انقلابی اسلامی رهنمون کرد». اما کدام فهم و تفسیر از قرآن؟ نمونه ی بسیار واضح و برجسته ی این مسئله، در ابتدای همین کتاب، در راستای این نکته که « خواهران و برادران مسلمان ما شما را بسوی اتحاد و یگانگی و ارتباط با نیروهای اسلامی جامعه مان دعوت می نمائیم، چه در سایه این اتحاد است که می توان نیروهای امپریالیستی و کفر و همچنین نظامهای طاغوتی (سرمایه داری) و عوارض ضداسلامی آن را در جامعه و سپس در جهان از میان برد»، با استناد به یک آیه قرآن مطرح می شود.

ما عینِ آیه و ترجمه آن را همان گونه که در کتابِ مذکور نوشته شده، در این جا می آوریم:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. "ای روی آوران بسوی ایمان در پیکار با نفس مقاومت کنید و در مبارزه با دشمن استقامت نمائید، با یکدیگر پیوند داشته باشید و از خدای بترسید (نه جز او) باشد که پیروز گردید"... هرچه متشکل تر باد اتحاد نیروهای مسلمان علیه امپریالیسم جهانی و ارتجاع شاه خائن».

در این جا محمد حنیف نژاد و سایر"رفقا"، در سطحی ترین و ابتدایی ترین حالت ممکن، عزم آن دارند که تأکید بر"اتحاد و رابطه ی نیروهای مبارز علیه شاه خائن"را با استناد به یک آیه از قرآن مطرح کنند و بر همین اساس آیه مذکور مورد استفاده قرار می گیرد، در حالی که"رفقای مجاهد"حتی در این سطحِ ابتدایی نیز علاوه بر ترجمه ی کاملاً غلط آیه قرآن، دقیقاً نقطه ی کانونی مورد نظر خود در این آیه یعنی"رابطه و پیوند داشتن مبارزان با یکدیگر"را کاملاً اشتباه ترجمه می کنند!

عبارتِ"رابطوا"در آیه مذکور، از جانب"رفقای مجاهد"، این گونه ترجمه شده « با یکدیگر پیوند داشته باشید»، در حالی که"رابطوا"مطلقاً به معنی ارتباط داشتن و یا پیوند داشتن، نیست، بلکه به معنی "آماده ی جهاد بودن"، و در معنایی دیگر؛"بستن مرزها"است. حنیف نژاد و شرکاء، حتی در این حد نیز از ابتداییات ِزبان و ادبیات عربی و کلمات و مفاهیم قرآن

شناخت و آگاهی نداشتند که برای نمونه به آیه ی دیگری در همین قرآن که از آن نیز بارها و بارها برای استحکام تئوری "اسلام انقلابی"استفاده کردند بودند، توجه کنند، یعنی این آیه که « وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ...»، چرا که در این آیه نیز"رباط"از جنس و سنخِ همان "رابطوا"، به معنای"آمده سازی اسب ها برای جهاد"است.

با این نوع فهم و درک و دریافت نسبت به زبان عربی و قرآن است که در ادامه ی همین کتاب، "رفقای مجاهد"در کمتر از دو پاراگراف، به اثبات اصلِ "علیّت"می پردازند، بدون این که از وجود کسی به نام دیوید هیوم در این عالم بویی برده باشند، و باز هم، در حدّ همان ابتداییات بدانند که در این عالم بر اساس مدعیات علمیِ"رفقا"، خبر و اثری از این گونه ترّهات و شطحیات نیست که « میان علت و معلول رابطه ی ناگسستنی معینی موجود است». بازهم پرواضح است که ما دچار این میزان از گسسته خردی نیستیم که مدعیات"رفقای مجاهد"را بر اساس معیارهای علمی و فلسفی، رد و ابطال نماییم، چرا که از اصل و اساس در آن محدوده، ما شوخی های"رفقا"را جدی تلقی نمی کنیم، اما مراد از طرح این نکات این است که"رفقای مجاهد"بلافاصله بعد از این گونه تکیه و تأکید بر"علیّت"، می نویسند« حال ببنیم قرآن در این باره چه میگوید... کلیه ضرورتهای موجود بین علل و معلول ها مظاهر و مجاری قدرتهای خدا و اندازه هائی است که او در طبیعت نهاده است».

پس از این گونه اثبات اصول علمی و فلسفی با استناد به چند آیه از قرآن، دم خروسِ"مارکسیسم" از همه طرف در تفسیرهای"رفقای مجاهد" از آیات قرآن بیرون می زند. تا آن جا که، "ماتریالیسم تاریخی" و "ماتریالیسم دیالکتیک"با استناد به آیات قرآن اثبات می شود و در راستای تفسیر این آیه از قرآن « وَقُلْ *جَاءَ الْحَقُّ* وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا»، می نویسند « بدون آشنائی با فرهنگ انقلابی عصر حاضر درک عظمت آیات قرآن هیچ ممکن نیست». در این جا، پرسشی از این قرار مطرح می شود که این"فرهنگ انقلابی عصر حاضر که بدون آن درک عظمت قرآن ممکن نیست" را، در کجا باید جست و چگونه باید شناخت؟"رفقای مجاهد"پاسخی روشن در برابر این پرسش ارائه می کنند « در اینجا حتما کتب زیر را بخوانید : ۱- کتابچه سرخ مائو. ۲- امپریالیسم و کلیه مرتجعین تاریخ ببر کاغذی هستند. ۳- دو نوع همزیستی مسالمت آمیز بکلی متضاد».

بنابراین بدون آشنایی با آثار امثال مارکس و مائو،« درک عظمت آیات قرآن هیچ ممکن نیست»، و بر همین اساس است که در تفسیر این آیه از قرآن « *إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ* فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَ إِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي *يَنْصُرُكُمْ* مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى *اللَّهِ* فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»، با استنادی بسیار سترگ از جانب "رفقای مجاهد"مواجه می شویم «یکی از انقلابیون معاصر میگوید:"برای آنکه در سیاست شکست نخوریم باید انقلابی باشیم نه اصلاح طلب"».

اما علاوه بر"یکی از انقلابیون معاصر"، برای اثبات مدعیات مطرح شده در قرآن،"رفقای مجاهد" به نظرات چهره های شناخته شده تری نیز استناد می کنند، از جمله در تفسیر این آیه از قرآن «وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ»، می نویسند « براستی در این آستان مهیب ترین سلاح های هسته ای را چه منزلتی است؟ ...خبرنگار مجله امریکائی... از مائوتسه تونگ میپرسد"ولی چه خواهد شد، اگر امریکا بمب اتمی استعمال کند؟"مائو پاسخ میدهد"بمب اتمی ببر کاغذی است که مرتجعین امریکائی برای ارعاب انسانها از آن استفاده میکنند...تمام مرتجعین ببرکاغذی هستند».

در کتاب دیگری که از جانب مجاهدین خلق به نام "شناخت"، و به عنوان یکی از مهم ترین"آثار تئوریک سازمان"در همان دوران منتشر شد،"پری روی ِمارکسیسم"دیگر به هیچ رو،"تاب مستوری ندارد". اگر در "راه انبیاء–راه بشر"به وضوح بر اعتقاد و التزام به"منطق خدشه ناپذیر دیالکتیک"تأکید می شود، اما در"شناخت"، آن چنان تکیه و تأکید بر"دیالکتیک"شدید وغلیظ است که"رفقای مجاهد"برای از دست ندادن طیفِ"برادران وخواهران مسلمان"،و روحانیون ِحامی خود، در ادامه، اقدام به انتشار این کتاب با انجام تغییراتی کردند که از نمونه ای از آن ها، حذف عبارت"دیالکتیک"و قرار دادن عبارت"دینامیک" به جای آن بود تا برای اهل ِظاهر، کمی از بوی تند"مارکسیسم" در این کتاب کاسته شود.

"رفقای مجاهد"، در ادامه با پایی لنگ در وادی"فلسفه تاریخ مارکسیسم"، جهانی را که آشکارا "با دستان خداوند"خلق شده است را در این مسیر تبیین می کنند که « ... حرکت فکری بشر از طرفی و همکاری گروهی از طرف دیگر، موجب شدند که [انسان ها] شیوه های بهتری جهت تولید و شکار پیدا کنند و در نتیجه، بیشتر از آن چه مصرف داشتند تولید نمایند. این عامل خارجی (اضافه تولید)، زمینه را برای ظهور پاره ای از استعدادها و خصوصیتهای درونی انسان که هنوز بروز نکرده بودند، فراهم کرد و تعادل روانی و تمایلاتش را بهم زد... و آغاز بهره کشی انسان از انسان را اعلام داشت. سیستم طبقات از همینجا بوجود آمد و طولی نکشید که خیل بردگان صحنه ی تاریخ را پوشاند... بدنبال مبارزات طولانی برده ها که غالبا برهبری پیغمبران و برخی مصلحین دیگر که از انبیاء الهام میگرفتند، میبوده، سیستم بردگی بتدریج حاکمیت خود را در اجتماعات از دست داد و بالاخره جای آنرا فئودالیسم گرفت... پس از سالیان دراز، فئودالیسم نیز جای خود را به سیستم جدید، یعنی بورژوازی داد... با ورود سرمایه داری به صحنه ی تاریخ، نحوه ی بهره کشی، شکل جدیدی بخود گرفت...عصر جدیدی بنام عصر رنجبران در تاریخ شروع شد. جنبشهای انقلابی کارگری برهبری انقلابیون بزرگ معاصر در پاره ای از بخشهای جهان سرمایه داری براه افتاد. سرمایه داری بمدد پیشرفت تکنیک روز بروز بر شدت استثمار میافزود... امپریالیسم بین المللی، امروز بصورت اصلی ترین مانع رشد و پیشرفت و سعادت ملتها

درآمده و بهمین جهت است که عصر کنونی را عصر مبارزه با امپریالیسم می خوانند عصری که در آن، اراده و مقاومت خلقهای انقلابی، میتواند غول تکنولوژی زمان را به زانو درآورد».

"رفقای مجاهد"هر چه به پیش می رفتند، در بهترین حالت، تنها چند کلمه و عبارت و نام از تاریخ اسلام را به میانِ بحث می افکندند، در حالی که مبانی و بنیان های مباحث و مسائلی که مطرح می کردند چیزی نبود جز همان برداشت های دسته دهم از قرائت های بلشویستیِ دسته صدم از آراء و نظرات مارکس. برای نمونه، در راستای تکیه و تأکید بر"انقلاب سوسیالیستی"، به پیش زمینه هایی که برای تغییر کیفی در افراد و در جامعه مورد نیاز است اشاره، و بلافاصله با این موردِ تاریخی توضیح داده می شد « بینش ذهنی یکنفر را نمیشود یکباره به بینش عینی تبدیل نمود. توبه ی"حُر" فقط محصول روز عاشورا نبود... باید دانست که نمیتوان فقط با اکتفا به تغییرات تدریجی در پدیده ها، تغییر مطلوب را ایجاد کرد باید به لزوم ایجاد تغییر کیفی، در مرحله ای از تغییرات تدریجی، توجه شود... اجتماع کهنه نمیتواند بدون گذار از دوران انقلاب، وارد مرحله ی جدید بشود. رژیم سرمایه داری میخواهد ثابت کند که بدون گذار از انقلاب، میتوان سوسیالیسم را برفراز کرد و برای اثبات نظریه ی خودش سوسیالیسم نوع سوئد را تبلیغ میکند ولی روشن است که سوسیالیسم سوئد، سوسیالیسم خوشگذرانی و پرخوری است نه سوسیالیسم انسانی، خصوصا که این رفاه نسبی محصول استثمار ملل دیگر است».

ارتباط میان"توبه حُر"،"انقلاب اجتماعی"و"سوسیالیسم خوشگذرانی و پرخوری در سوئد"، از این منظر قابل فهم بود که امثال محمد حنیف نژاد، مجموعه ای بی پایه و بی اعتبار از"مارکسیسمی مبتذل"را به عنوان"اصول علمی جدید"پذیرفته بودند، اما در عین حال جز از طریق"تفسیرهای جدید و بدیع"نمی توانستند این اصول را با آیات قرآن هماهنگ کنند. این نوع تفسیرها نیز البته در ادامه، دیگر بدل به حجابی بر عریانیِ "مارکسیسم"در ذهن و ضمیر"رفقای مجاهد"نمی شدند، و بر همین اساس بود که انتظار مجاهدین خلق از آموزگاران سابق خود در اردوگاه "مبارزان مسلمان"این بود که در برابر پذیرش مبانی"مارکسیسم"دچار"دگماتیسم"نشوند «اصول و دستورالعملهای عام، اگر چه خود بتنهائی ثابت بمانند ولی چون سایر پدیده ها تغییر می کنند آنها دیگر به شکل اولیه قابل پیاده کردن نمی باشند. باید آنها را با شناسائیهای جدید و با اوضاع و شرایط خاص میدان عمل، درآمیخت و اصول کاملتر و عامتر بدست آورد. بهر حال شیوه ها و دستورالعملهای عام را روی کاغذ نوشتن و بیصبرانه در صدد پیاده کردن آنها در اجتماع بودن و صد در صد به آنها اتکاء کردن، از صورتهای رایج دگماتیزم است. به افکار و نظرات خود بیش از حد لازم ارزش دادن، بالاتر از شناختهای خود، واقعیات دیگر را معتقد نبودن و همواره بدنبال کشف حقایق نبودن، خود و اعتقادات خود را خطا ناپذیر دانستن نیز صورتی دیگر از دگماتیزم است...زنده ماندن روح اسلام در اوایل، در سایه ی همین اصل بزرگ بود

و متاسفانه علت عدم ایفای نقش تاریخی اسلام را در این عصر نیز باید نتیجه ی عدم رعایت همین اصل از طرف مسلمین بویژه رهبران فعلی دانست».

در کتاب های دیگری از جمله "تکامل"، "مقدمه ای بر مطالعات مارکسیستی"، "اقتصاد به زبان ساده"،"سیمای یک مسلمان"و... نیز، فوران و غلیان همان نوع آموزه های"مارکسیستی" غیرقابل انکار بود. باز هم برای نمونه، سعید محسن در بخشی از جزوه ی"مقدمه ای بر مطالعات مارکسیستی"می نویسد « قران در حد تبیین و تفسیر جهان متوقف نمی شود بلکه این تبیین و تفسیر را در خدمت تغییر جهان قرار می دهد، و انسان را بدین"تغییر"امر و دعوت می کند، و در این مسیر از او"مسئولیت"می طلبد... تنها برای اولین بار در نیمه قرن نوزدهم بود که یک فیلسوف انقلابی اظهار کرد: تاکنون فلاسفه تنها به"تفسیر" جهان پرداخته اند اما تفسیر جهان کافی نیست بلکه باید آن را "تغییر"داد». اشاره ی مبتنی بر تلمیح و تلویح به "فیلسوف انقلابی"و تز یازدهم او از "تزهایی درباره فوئرباخ"، تأکیدی بر این نکته است که"رفقای مجاهد"، حتی این جمله ی تاریخی مارکس را نیز بر اساس تفسیری از قرآن به سایر"برادران و خواهران مسلمان" ارائه می کردند.

بنابراین، سیر مطالعاتیِ هسته ی مرکزی اولیه سازمان مجاهدین خلق از نیمه ی دهه ی ۴۰ تا اویل دهه ی ۵۰، اگرچه با هدف اِرائه

تفسیری"انقلابی" از قرآن انجام شد، اما در نهایت به این نتیجه رسید که؛این"مارکسیسم"است که به عنوان"علم مبارزه"، باید در محور و مدار امورِ سازمان قرار گیرد، و در این میان،"مبارزان مسلمان"، آن بخش از آیات قرآن که متضمن شور انقلابی و تأیید و ترویج مشی مسلحانه و قهرآمیز علیه حکومتِ وقت است را باید از منظر هم سویی و هم راهی با آموزه های"مارکسیسم"، فربه و برجسته کرده و به مثابه مشی اعتقادی و عملی در پیش گیرند. بر همین نهج بود که در نظام ایدئولوژیکِ محمد حنیف نژاد، مصداق فردی و عینیِ آیه ی « وَلا *تَحسَبَنَّ الَّذینَ* قُتِلوا فی سَبیلِ اللّهِ أَمواتًا بَل أَحیاءٌ عِندَ رَبِّهِم یُرزَقونَ»، کسی می شد به نامِ ارنستو چگوارا ! « فداییان قهرمان فلسطین که بخاطر آزادی سرزمینشان مبارزه می کنند و در خاک و خون می غلتند، تا ابد زنده هستند. سرباز ویت کونگ، که در جنگ کشته می شود، مرده نیست. چگوارا و یارانش برای همیشه زنده هستند...». و در تفسیر سوره ی"انفال"، این آیه از قرآن « وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ...»، این گونه تفسیر می شد که این"گروه اندک" که خداوند در مسیر"انقلاب" به آن ها یاری رساند، همان"گروه ۲۶ جولای"بودند که در کوبا به زعامت رفیق کاسترو و چگوارا به قدرت رسیدند و پس از آن « روح یک قهرمان [چگوارا] پس از مرگ پرافتخارش، امریکای لاتین را به لرزه و جنبش درآورد و خواب راحت را از دشمنان آزادی و انسانیت بازستاند».

اگر همان گونه که در بخش های پیشین اشاره شد، کسانی چون بیژن جزنی با برجسته سازی ایدئولوژیکِ نقش"استعمار"، بر آن بودند تا نوعی اتحاد تاکتیکی در اردوگاه مبارزان علیه حکومت پهلوی برقرار سازند، سال ها پس از به تاریخ پیوستن ِهسته ی مرکزی اولیه سازمان مجاهدین خلق، عده ای از اعضای جدا شده از این سازمان، باز هم بر اساس همان فربه سازی ایدئولوژیک ِعاملی موهوم به نام"استثمار"، این گونه به توجیه گرایش ِبنیانگذاران سازمان به "مارکسیسم"پرداختند «مجاهدین معتقدند جوهر مذهب، نفس استثمار است و مارکسیست ها چون نافی استثمار هستند پس مارکسیست ها عملا موحد هستند چون استثمار را نفی می کنند. اگرچه خودشان بگویند خدا را قبول نداریم عملا موحد هستند توحیدی عمل می کنند. بنابراین مارکسیست ها مسلمانان و موحدهایی هستند که خودشان نمی دانند مسلمان و موحد هستند چون عمل شان توحیدی است بنابراین مارکسیست ها ماتریالیست نیستند. ماتریالیست یعنی مادی گرا. چرا؟ به دلیل اینکه در عمل ماتریالیستی برخورد نمی کنند. پس مائو موحد است زیرا وجه اجتماعی و سیاسی توحید نفی استثمار است و در این مضمون سیاسی اجتماعی مارکسیست ها با ما واحد هستند لذا مارکسیست ها برادران ما هستند که خدا را عملا قبول دارند ولی در تئوری قبول ندارند... مذهبی های غیرمجاهد در واقع ماتریالیست هایی هستند که خدا را عملا قبول ندارند چون نفی استثمار نمی کنند و عملا استثمار را قبول دارند و فقط توحید را به زبان قبول دارند. مسلمان های

غیرمجاهد رفقای ماتریالیست ما هستند و مارکسیست های ماتریالیست برادران موحد ما هستند که اسلام و توحید را در گفتار قبول ندارند. از این رو مارکسیست ها خیلی به ما نزدیک تر هستند تا مذهبی های غیر مجاهد. چون نفی استثمار را قبول دارند و مضمون اصلی تکامل هم نفی استثمار است».

اما تمامی این یاوه گویی های ایدئولوژیک، باز هم دارای پشتوانه ی تفسیر قرآن بود « أَرَأَیْتَ الَّذِی یُکَذِّبُ بِالدِّینِ/ فَذَلِکَ الَّذِی یَدُعُّ الْیَتِیمَ... مجاهدین اینجا می گفتند تکذیب دین چیست؟ رد یتیم است. محتوای دین چیست؟ جذب یتیم است. یتیم کیست؟ طبقه کارگر و دهقان و محرومان جامعه. پس محتوای مذهب نفی استثمار است».

با این پشتوانه ی"تئوریک"بود که در اواخر دهه ی ۴۰، با واقعه ی"سیاهکل"، بنیان گذاران سازمان مجاهدین خلق که روزی در همان آثار تئوریک خود می نوشتند « اگر اعتقاد به خدا در عمل اثری بر روی ما نگذارد باید در صحت شناسائی خود به چنین خدائی شک کنیم. با توجه به این ملاک – عمل – برای تشخیص صحت و سقم نظریات سازمانهای مختلف (بطور نسبی) باید ببینیم کدامیک در عمل می توانند مشکلات مبارزه را بهتر حل کنند نه آنکه کدامیک حرفهای قلمبه تری میزنند»، نمی توانستند تحقیر و تسخیفی که سال ها در عرصه ی"نظر"از جانب "مبارزان مارکسیست"تحمل کرده بودند را در عرصه ی"عمل"نیز تاب

آورند. بر همین اساس بود که هسته ی مرکزی اولیه سازمان، اقدام به برقراری ارتباطاتی در راستای تهیه اسلحه برای انجام مبارزه مسلحانه کرد. اما در نخستین گام، ارتباط منصور بازرگان از جانب سازمان با شخصی به نام شاه مراد دلفانی، باعث اِشراف کامل ساواک بر صدر تا ذیل سازمان مجاهدین خلق شد. دلفانی، سابقه ی فعالیت در حزب توده را در کارنامه داشت و پس از دستگیری در سال ۱۳۴۲ در ماجرای تهیه اسلحه برای"کمیته انقلابی حزب توده"، با نام مستعار احمدنیا به عامل ِساواک بدل شده بود. از همین طریق بود که ساواک در شهریور ۱۳۵۰ در کوتاه ترین زمان ممکن اقدام به دستگیری گسترده ی اعضای ارشد سازمان کرد.

از موج نخست دستگیری اعضای سازمان مجاهدین خلق، محمد حنیف نژاد به سلامت گذشته بود و رهبری سازمان در این مقطع زمانی، بر آن شد تا بار دیگر گام در مسیر انجام گروگان گیری برای آزادی اعضای دستگیر شده خود بگذارد.

پیش از این در آبان ۱۳۴۹ پس از دستگیری ۶ نفر از اعضای سازمان مجاهدین خلق در دُبی (موسی خیابانی، محمود شامخی، کاظم شفیعیها، جلیل سیداحمدیان، محسن نجات حسینی و حسین خوش رو)، سه نفر از دیگر اعضای سازمان(رسول مشکیف فام، حسین روحانی و محمد سادات

دربندی) اقدام به ربودن هواپیمایی کردند که قصد تحویل ۶ نفرِ نخست را به دولت ایران داشت.

پس از ضربه شهریور ۵۰ نیز محمد حنیف نژاد با هم راهیِ رسول مشکین فام، علی اصغر بدیع زادگان و محمد سیدی کاشانی، اقدام به گروگان گیری ِفرزند اشرف پهلوی (شهرام) کردند تا پس از آن با انتقال او به الجزایر، باعث آزادی اعضای دستگیر شده ی سازمان شوند(هرچند بر اساس اعترافات وحید افراخته، در ماجرای این گروگان گیری، محمد حنیف نژاد حضور نداشته است.) اما با شکست ِکامل ِعملیات گروگان گیری و با دستگیری بنیان گذارِ سازمان مجاهدین خلق در همین دوران، تاریخ سازمان وارد مرحله ی جدیدی شد.

سازمان مجاهدین خلق که با حضور بنیان گذاران خود نتوانست حتی یک عملیات موفق علیه حکومت انجام دهد و در نخستین گام توسط ساواک متلاشی شده بود، در غیاب بنیان گذاران خود، از جانب نیروهای دسته دومِ دستگیر نشده با چالشی جدی و مهم مواجه شده بود. در ابتدای دهه ی ۵۰، اعضای دستگیر نشده ی سازمان اگر فعالیت های خود را به تعلیق در می آوردند، این نکته می توانست در سرنوشت بنیانگذاران ِزندانی ِسازمان تأثیری دیگرگونه داشته باشد، اما اگر آن نیروها عزم ِدر پیش گرفتن مشی سابق سازمان می کردند، با توجه به فضای پس

از"سیاهکل" و ضربه ی شهریور ۵۰، در بهترین حالت، می توانستند با بدل شدن به یک گروه"چریک شهری" و انجام ترورهایی کور، تداوم موجودیت خود را به حکومت اعلام کنند.

پرواضح است که در صورت در پیش گرفتن مشی اخیر، نوع مواجهه ی حکومت با بنیان گذارانِ زندانی سازمان نیز کاملاً رنگی دیگر به خود می گرفت.

تصمیمِ نیروهای دستگیر نشده ی سازمان در این مقطع زمانی، گام نهادن در مسیر اعلام تداوم موجودیت خود به حکومت، با توسل و تمسک به ترورهای کور در کشور بود. کسانی چون رضا رضایی از همین منظر در ابتدای دهه ی ۵۰ به سازماندهی چند تیم ترور، متشکل از اعضای دستگیر نشده ی سازمان کردند و مرکزیت سازمان در غیاب امثال محمد حنیف نژاد و سعید محسن و علی اصغر بدیع زادگان، در اختیار رضا رضایی، بهرام آرام و کاظم ذوالانوار قرار گرفت. در آستانه خرداد ۱۳۵۱، هم زمان با آماده شدن تهران برای میزبانی از رئیس جمهور امریکا، مجاهدین خلق اقدام به بمب گذاری های متعدد کردند تا علاوه بر عرض اندام در برابر حکومت، مخالفت خود را با"دکترین نیکسون"نیز اعلام کرده باشند. ادامه این بمب گذاری ها از میانه ی اردیبهشت تا اویل خرداد، وقتی که به کشته شدن مأموران پلیس بر اثر این انفجارها مشخصاً در سه خرداد ۱۳۵۱ رسید، با این نوع واکنش حکومت مواجه شد؛ اعدام محمد حنیف

نژاد، سعید محسن، علی اصغر بدیع زادگان، محمود عسگری زاده و رسول مشکین فام، در چهار خرداد ۱۳۵۱.

نکته قابل توجه در این جا، از این قرار است که بنیان گذاران سازمان مجاهدین خلق پس از دستگیری در نیمه دوم سال ۵۰، وقتی که در زندان، از انجام عملیات تروریستی همقطاران خود در شهرها مطلع شدند، با ارسال پیام هایی، کاملاً به تأیید مشی"رفقای مجاهد" پرداختند. برای نمونه، سران سازمان در اواخر سال ۵۰، در پیامی از زندان، با استناد به این آیه از قرآن « وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»، نوشتند « شنیده ایم که به عمل پرداخته و ماشین های پلیس را قبل از عید منفجر کرده اید؛ پس بدانید که پیروزی از آن ماست». در نمونه ای دیگر، محمد حنیف نژاد در پیامی دیگر خطاب به"رفقا"، به وضوح بر اهتزازِ"پرچم سرخ و خونین انقلاب مسلحانه ی توده ای"تأکید می کرد.

اما پس از تداوم عملیات تروریستی مجاهدین خلق و اعدام بنیان گذاران سازمان، فرجام سال ها "سیر مطالعاتی"و آموزش های مبتنی بر تفسیر قرآن، به آشکارترین شکل ممکن در ترور ِمقامات رسمی کشور، مستشاران خارجی، و شهروندان ایرانی، ظهور و بروز یافته بود. سران سازمان مجاهدین خلق پس از انقلاب۵۷ – و مشخصاً مسعود رجوی– بارها و بارها در راستای تحریک و تهییج "مبارزانِ عوام"، به کشته و مجروح شدن زنان و کودکانِ"مجاهد"، توسط"چماق داران ارتجاع"،

اشاره می کردند، اما در تمامی این سال ها، به این نکته اشاره نکردند که در دوران انجام عملیات تروریستی پیش از همان"انقلاب"، چه تعداد از زنان وکودکانِ"غیرمجاهد"، قربانی مشی ِتروریستی"رفقای مجاهد"شدند. البته همان گونه که اشاره کردیم، بنیان گذار سازمان، به وضوح بر اساس"تئوری گربه ای"به توجیه این ترورها و عواقب و توابع آن پرداخته بود، و برای نمونه اگر در ماجرای ترور"هارولد پرایس"به عنوان یکی از مستشاران امریکایی در ایران، چند نفر از مردمِ"غیر مجاهدِ"ایران نیز کشته و مجروح می شدند، چه باک! چرا که « بالاخره گربه هم به سر و کله آزار دهنده خواهد پرید و این دیگر دست خودش نیست».

خلاصه شدن نیروهای مجاهدین خلق پس از شهریور۵۰ در چند تیم ترور، مبانی ایدئولوژیک سازمان را که پس از حدود ۶ سال تبیین و تدوین شده بود، کاملاً به حاشیه کشاند. مجاهدین خلق که از ابتدای تأسیس تا ضربه شهریور ۵۰ با تسهیل و مسامحه به عنوان"سازمان"شناخته می شدند، پس از شهریور ۵۰، نه تنها از منظر سازمندهی امنیتی، بلکه از منظر ایدئولوژیک نیز چیزی جز برگی در برابر طوفان نبودند."سازمان"در این دوران، البته به عنوان گروهی متشکل از نیروهای مسلمان به یکی از مهم ترین مولفه ها در زمینه کسب مشروعیت دست یافته بود؛ "شهید".

بنیان گذاران سازمان، پس از این دوران بود که به عنوان"شهدای مبارزه با رژیم شاه"مطرح می شدند، و علاوه بر نفوذ و رسوخ در بخشی از توده های جامعه و عوامِ دیندار، مورد حمایت و تأییدِ بخش هایی از روحانیون نیز قرار می گرفتند. اما با وجود تمامی این موارد و مسائل، مبانی تئوریک ِسازمان که پیش از این توسط بنیان گذاران، تا مغز استخوان آغشته به مبانی"مارکسیسم مبتذل" بود، زین پس، از یک سو در مواجهه با تئوری های"جنگ چریک شهری" با نظرات امثال کارلوس ماریگلا، و"موتور کوچک و موتور بزرگِ"رژی دبره، و از دیگر سو، در مواجهه با مبانی مجعول و مخدوشِ "مارکسیسم لنینیسم" به عنوان وجه غالب مبارزه در اردوگاه"چپ ایرانی"، هرچه بیشتر از تکیه و تأکید بر"اسلام" فاصله می گرفت. در اویل دهه ی ۵۰، اردوگاه"مبارزان مسلمان"با وجود سازمان مجاهدین خلق شور و حرارت و اعتباری یافته بود، اما در عین حال، مهم ترین و سرشناس ترین روحانیِ حاضر در این اردوگاه، حاضر به تأیید علنی مشی مجاهدین خلق در این دوران نشد. این عدم تأیید از جانب آیت الله خمینی، مشخصاً در ابتدای سال۱۳۵۱ در دیدار دو عضو سازمان مجاهدین خلق به نام های حسین روحانی و تراب حق شناس با آیت الله خمینی در نجف انجام شد. پیش از این دیدارها نیز در سال ۴۹ درباره ماجرای ربودن هواپیما از دُبی و انتقال آن به عراق و دستگیری ۹ عضو سازمان در آن کشور، نمایندگانی از سازمان مجاهدین خلق با توصیه آیت الله زنجانی و طالقانی، با درخواست کمک برای آزادی هواپیما ربایان، در نجف به دیدار

آیت الله خمینی رفته بودند. در مجموعه ای از روایات افرادِ حاضر در این دیدارها، از جمله حجت الاسلام دعایی، حسین روحانی و آیت الله خمینی، ما با در نظر گرفتن وجوه اشتراک این روایات، به این نتیجه می رسیم که حسین روحانی طی حدود ۷ دیدار با آیت الله خمینی، با طرح برخی از دیدگاه ها و نظرات و اقدامات انجام گرفته از جانب سازمان، دو کتاب "سیمای یک مسلمان" و "راه انبیاء – راه بشر" را برای مطالعه به آیت الله خمینی می سپارد. در این جا به روایت حسین روحانی که درباره این ملاقات مطرح کرده، به این علت استناد نمی کنیم که؛ می دانیم کتاب خاطرات او تحت چه شرایطی در زندانِ پس از"انقلاب ۵۷"نوشته شده است. اما روایت آیت الله خمینی از این دیدارها که در یک جلسه عمومی بیان شده، عبارت از این است که « من نجف بودم، این ها آمده بودند که من را گول بزنند. بیست و چند روز — بعضی ها می‌گفتند ۲۴ روز من حالا عددش را نمی‌دانم – بعضی از این آقایانی که ادعای اسلامی می‌کنند، آمدند در نجف، [یکی] شان بیست و چند روز آمد در یک جایی، من فرصت دادم به او حرفهایش را بزند. آن به خیال خودش که حالا من را می‌خواهد اغفال کند. مع الأسف، از ایران هم بعضی از آقایان که تحت تأثیر آن ها واقع شده بودند – خداوند رحمتشان کند آن ها هم اغفال کرده بودند آن ها را–آن ها هم به من کاغذ سفارش نوشته بودند. بعضی از آقایان محترم، بعضی از علما، آن ها هم به من کاغذ نوشته بودند که این ها«انَّهم فِتْيَةٌ»[1] قضیه اصحاب کهف.["ایشان جوانمردانی هستند".

اشاره به آیه ۱۳ از سوره کهف.] من گوش کردم به حرفهای این ها که ببینم این ها چه می‌گویند. تمام حرف هایشان هم از قرآن بود و از نهج البلاغه، تمام حرف ها... این که آمد بیست و چند روز آن جا و تمامش از نهج البلاغه و تمامش از قرآن صحبت می‌کرد، من در ذهنم آمد که نه، این آقا هم همان است! والّا خوب، تو اعتقاد به خدا و اعتقاد به چیزهایی که داری، چرا می‌آیی پیش من؟ من که نه خدا هستم، نه پیغمبر، نه امام، من یک طلبه‌ام در نجف. این آمده بود که من را بازی بدهد؛ من همراهی کنم با آن ها. من هیچ راجع به این ها حرف نزدم، همه‌اش را گوش کردم. فقط یک کلمه را که گفت: "ما می‌خواهیم قیام مسلحانه بکنیم"، گفتم: نه، شما نمی‌توانید قیام مسلحانه بکنید. بی خود، خودتان را به باد ندهید».

البته این سخنان آیت الله خمینی در جایگاه"رهبر انقلاب"، در میانه سال ۱۳۵۹، کاملاً تحت تأثیر مشی سازمان مجاهدین خلق در مواجهه با نظام جمهوری اسلامی در آن دوران است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، اما از مجموع روایت ها درباره دیدارهای اعضای سازمان مجاهدین خلق با آیت الله خمینی در اوایل دهه ی ۵۰، به وضوح می توان دریافت که آیت الله خمینی اقدام به تأیید مشی مجاهدین خلق در راستای مبارزه مسلحانه با حکومت، نکرده، هرچند به صورت علنی و آشکار نیز در مذمت مشی این گروه در آن دوران، سخنی نیز نگفته، و از دیگر سو، با مطالعه آثار تئوریک ِسازمان مجاهدین خلق، خطر گرایش آن ها به سوی"مارکسیسم"را دریافته است.

اما علت العلل عدم تأیید مشی سازمان مجاهدین خلق در آن دوران از جانب آیت الله خمینی، به هیچ وجه بر اساس مخالفت او با مشی مسلحانه نبود، چرا که همان گونه که اشاره شد، در این صورت می توانست به وضوح در همان دوران به ابراز مخالفت آشکار با مشی این سازمان بپردازد. علت العلل این مسئله، از این قرار و بر این مدار بود که؛ در ابتدای دهه ی ۵۰ با توجه به عده و عُده ی سازمان مجاهدین خلق، آیت الله خمینی به خوبی و البته به درستی دریافته بود که این گونه مشی مسلحانه در برابر حکومت پهلوی، نه تنها به هیچ وجه باعث فروپاشی نظام سیاسی حاکم بر ایران نخواهد شد، بلکه باعث مشروعیت بخشی به بسط استبداد و سرکوب دیگر نیروهای مخالف و منتقد، از جانب حکومت خواهد شد.

طرح این گونه مدعیات که؛ علت العلالانقلاب ۵۷، ترورهای"رفقای مجاهد"در تهران بود، لطیفه ای بی مزه و مدعای بی اعتباری بیش نیست که جایگاه و پایگاه ِاعتقاد و باور به آن، تنها در تقلیل گرایی های ایدئولوژیک است. در بخش های آتی به تبیین مبانی این مدعا خواهیم پرداخت، اما عدم تأیید مشی سازمان مجاهدین خلق در ابتدای دهه ی ۵۰ از جانب برجسته ترین روحانی حاضر در اردوگاه"مبارزان مسلمان"، نیروهای بازمانده از"سازمان"را بیش از پیش به وادی اعتقاد و التزام به مبانی ایدئولوژیک مطرح شده در آثار بنیان گذاران سازمان، از منظر ِاعتبارِ"مارکسیسم به مثابه علم مبارزه" کشاند. البته می دانیم که حمایت های مالی روحانیون و برخی از مراجع شیعه در این دوران از سازمان

مجاهدین خلق، عامل مهمی در استقرار و استمرار دوباره ی سازمان پس از ضربه شهریور ۵۰ به شمار می رفت، اما تغییر ترکیب کادر مرکزی سازمان پس از آن واقعه و خلاصه شدن مشی مجاهدین خلق در"جنگ چریک شهری" تحت تأثیر مشی سازمان چریکهای فدایی خلق، باعث شد تا"رفقای مجاهد" که در عرصه ی عمل، افیون را بدل به خون کرده بودند، به این سمت گرایش پیدا کنند که خاستگاه تئوریک ِاین مشی پراتیک،"مارکسیسم" بوده، نه "اسلام".

تکیه و تأکید بر"اسلام"، در این دوران از جانب مجاهدین خلق، دقیقاً و عمیقاً مانندِ مواجهه با "اسلام" در دوران تدوین تئوری مبارزه از جانب بنیان گذاران سازمان در نیمه ی دوم دهه ی ۴۰ بود، با این تفاوت که در نیمه ی دوم دهه ی ۴۰، سازمان، در عرصه ی نظر، جامه ی اسلام بر پیکر"مارکسیسم"می پوشاند، اما در نیمه ی نخست دهه ی ۵۰، سازمان، همان جامه را بر همان پیکر، در عرصه ی عمل می پوشاند. برای نمونه، در ماجرای ترور سرتیپ طاهری در مرداد ۱۳۵۱، تیمی که اقدام به این ترور کرد، متشکل از اعضای گروه"حزب الله"، و تحت نظر بهرام آرام، مشغول به فعالیت بود. انتخاب سرتیپ سعید طاهری برای این عملیات نیز بر اساس اطلاعات کاملاً غلط سازمان درباره او بود. پس از ترور طاهری، سازمان مجاهدین خلق با انتشار بیانیه ای اعلام کرد «... حکم دادگاه انقلابی خلق در مورد سرتیپ سعید طاهری جلاد، توسط یک گروه از مجاهدین به مورد اجرا گذاشته شد... طاهری که بود؟ پاسداری منافع

چه کسانی را به گردن داشت؟ دست ها و چکمه هایش به خون چه کسانی آغشته بود؟ ۹ سال از قیام خونین ۱۵ خرداد می گذرد. همه در آن روز خونین، سرهنگ دوم طاهری پلید و آدمکش را دیدند که به اتفاق سایر چکمه پوشان مزدور – و در رأس همه آنها – مردم بیگناه را بی مهابا هدف رگبار گلوله قرار می داد. در آن روز خونین طاهری قاتل، شکم های دریده، دست ها و پاهای شکسته، خون های ریخته و داغهای سوزاننده بر دل خلق ما گذاشت... هیچ کس کشتار بیرحمانه ی مردم کفن پوش ورامین را به دست این قاتل حرفه ای و این سگ مزدور، در روزهای نیمه خرداد۴۲، از یاد نخواهد برد... طاهری قاتل، همان کسی بود که با ضربه ی چکمه هایش چارچوب منزل آیت الله خمینی را درهم شکست و مرجع مسلمانان را به اسارت برد و همیشه بر این گستاخی و پلیدی اش می بالید.... طاهری همان کسی بود که در حملات مکرر به دانشگاه تهران، در رأس سگ های تربیت شده اش –کماندوهای گارد شهربانی اش– محوطه دانشگاه را دور می زد و با باتوم و گاز اشک آور و کلاهخود و سپر، دانشجویان آزادیخواه را به خاک و خون می کشید...».

یکی از عوامل اصلی این ترور به نام محمد مفیدی نیز پس از دستگیری، در دادگاه، این گونه به بیان علل ترور طاهری پرداخت « این که چرا طاهری را انتخاب کردیم دلایل فراوانی داشت ، در جریان کشتار وحشیانه ۱۵ خرداد او در مقام معاونت پلیس تهران تیراندازی و سرکوب مردم بی پناه و بی گناه را هدایت می کرد ، پس آیا نمی باید او را قصاص می

کردیم». اما اکثر قریب به اتفاق اطلاعاتی که در بیانیه سازمان و دفاعیات مفیدی، درباره سعید طاهری و سوابق او مطرح شده، کاملاً غلط و بی اعتبار بود. این نکته که طاهری کسی نبود که تروریست های سازمان مجاهدین خلق به آن اشاره می کردند، یک سوی ماجرا بود، و در سوی دیگرِ ماجرا، بهره برداری سازمان از وجه دینی و مذهبی ِماجرای"۱۵ خرداد ۴۲" قرار داشت که البته بازهم کاملاً و آشکارا، آلوده به این دروغ تاریخی بود که « طاهری با ضربه ی چکمه هایش چارچوب منزل آیت الله خمینی را درهم شکست و مرجع مسلمانان را به اسارت برد». این نوع توسل و تمسک به وقایع ِدارای سویه های مذهبی،در این دوران تنها پل ارتباطی"رفقای مجاهد" با "اسلام"به شمار می رفت.

در دستگیری های اعضای سازمان در شهریور ۵۰، یکی از نیروهای دستگیر شده به نام تقی شهرام، پس از محاکمه در دادگاه با حکم ۱۰ سال حبس، به زندان ساری انتقال پیدا کرد. اما در اردیبهشت۱۳۵۲تقی شهرام با همکاری یکی از کادرهای زندان به نام ستوان امیرحسین احمدیان، اقدام به فرار از زندان کرد و پس از آن، بیش از پیش به مرکزیت سازمان مجاهدین خلق نزدیک شد. یک ماه پس از فرار شهرام از زندان ساری، به بهانه ی سالگرد واقعه ی ۱۵ خرداد ۴۲، سازمان مجاهدین خلق اقدام به ترور یک سرهنگ امریکایی به نام لوئیس هاوکینز می کند. هاوکینز به عنوان معاونت اداره مستشاری امریکا در ایران، مشغول به فعالیت بود و در ترورِ او از اسلحه هایی که تقی شهرام با خود از زندان

ساری خارج کرده بود استفاده شد. سازمان مجاهدین خلق پس از این ترور با برجسته سازی مناسبت تاریخی این ترور با « ۱۵ خرداد ۵۲ برابر با دهمین سالگرد جنایت خونین شاه»، با انتشار بیانیه ای اعلام کرد « این اعدام تنها یک پاسخ کوچک بود به خونهایی که تنها در طی دو سال، جلادان بدمست شاه – این جرثومه کثافت و پلیدی– و به فرمان اربابان امریکایی در تهران و اهواز و سنندج از پیکر فرزندان خلق بر زمین ریختند... پاسخی بود به خونهای سرخی که در ۱۵ خرداد خونبار بر کفپوش خیابان ها پاشید. پاسخی است به حضور ده ها هزار مستشار امریکایی و انگلیسی در ایران... ما همان طوری که خود را آماده تدارک نبرد بر علیه امپریالیسم و در رأس همه امپریالیسم امریکا می سازیم، در مقابل جنایت های روزافزون دولت نیز آرام نخواهیم نشست».

وجه برجسته ی ایدئولوژیک این بیانیه، با تأکید بر در صدر قرار گرفتنِ"مبارزه با امپریالیسم امریکا"، اگرچه نکته ای بدیع و تازه در نظام ایدئولوژیک سازمان نبود، اما نشانگرِ توجه دوباره به مبانی ایدئولوژیکِ مبارزه در سازمان مجاهدین خلق بود. این توجه و تأکید بر وجوه ایدئولوژیک مبارزه، بیش از سایر اعضای سازمان مجاهدین خلق در آن دوران، از جانب تقی شهرام مطرح، و در محور امور قرار می گرفت. تقی شهرام می توانست"۱۵ خرداد"را به عنوان یک مناسبت تاریخی از منظر دینی و مذهبی نیز بدل به بهانه ی ترور یک مستشار امریکایی در ایران کند، اما در عین حال از منظر ایدئولوژیک ملتزم به مبانی غالب در

اردوگاه"چپ ایرانی"تحت عنوان "مارکسیسم لنینیسم"در ساماندهی نوع مبارزه با محوریت حمله به "امپریالیسم و سگهای زنجیری اش"باشد.

نقش آفرینی پر رنگ ترِ تقی شهرام در سازمان، کمتر از دو هفته پس از ترور سرهنگ هاوکینز، با خودکشی رضا رضایی، رقم خورد. در غیاب رضا رضایی، مرکزیت سازمان از اواخر سال ۱۳۵۲ با حضور تقی شهرام، بهرام آرام و مجید شریف واقفی شکل گرفته بود. مرگ رضا رضایی در خرداد ۵۲ از این جهت نیز قابل توجه بود که در بهمن ۵۰، مرگ برادر او یعنی احمد رضایی با این عنوان، برجسته می شد که او نخستین شهید سازمان است. اما از بهمن ۵۰ تا خرداد ۵۲، سازمان مجاهدین خلق لیستی پُرشمار در کارنامه خود ثبت کرده بود که به عنوان"شهدای مجاهد" همان گونه که پیش از این اشاره کردیم به نوعی در راستای مشروعیت بخشی به سازمان مورد استفاده واقع می شد. اما این تنها یک سوی ماجرا بود، بدون تردید در سوی دیگرِ ماجرا، با خروج علنی و آشکارِ سازمان – به عنوان سازمانی با "یک قبیله شهید"– از اردوگاه "مبارزان مسلمان"، و ورود به اردوگاه"مارکسیسم"، شکافی عظیم در تاریخ سازمان ایجاد می شد.

در ادامه نشان خواهیم داد که این شکاف چرا و چگونه ایجاد شد، اما سازمان تحت سلطه و سیطره ی شهرام و آرام و شریف واقفی، هرگز اجازه نداد که ماشین ترور، از سال ۵۳ به بعد نیز متوقف شود. در آبان ۱۳۵۳ سازمان مجاهدین خلق به بهانه ی سفر هنری کسینجر در مقام

وزیر امور خارجه امریکا به ایران، اقدام به چندین بمب گذاری در تهران کرد که با واکنش شدید ساواک مواجه شد. اما در اسفند همان سال، مجاهدین خلق با ترور"رئیس کمیته مشترک ضد خرابکاری"، باعث شدند تا دست نیروهای رادیکال در حکومت، برای سرکوب مخالفان و منتقدان و تشدید فشارها بر زندانیان، تا حداکثر ممکن باز شود. ترورِ سرتیپ رضا زندی پور، از منظر دیگر نیز دارای غایت اهمیت بود. نخست این که؛ بیانیه سازمان مجاهدین خلق پس از این ترور، برای نخستین بار بدون آیه ی" فَضّلَ اللهُ الْمُجاهِدِینَ عَلَی الْقاعِدِینَ أَجْراً عَظِیماً"، و با حذف این جمله ی آغازین، منتشر می شد؛ "به نام خدا و به نام خلق قهرمان ایران". و دیگر این که؛ در نخستین واقعه ی مهم، پس از انجام این ترور بود که ۹ نفر از چریک های فدایی و مجاهد، بر تپه های اوین تیرباران شدند. بدون تردید مرگ امثال بیژن جزنی و دو نفر از اعضای سازمان مجاهدین خلق به نام های کاظم ذوالانوار و مصطفی جوان خوشدل، یکی از عواقب و توابعِ خاموش نشدن ماشینِ ترورِ سازمان مجاهدین خلق بود.

حدود دو ماه پس از ترور سرتیپ زندی پور، مجاهدین خلق، باز هم اقدام به ترور دو مستشار امریکایی کردند؛ سرهنگ شفر و سرهنگ ترنر. سازمان مجاهدین خلق در بیانیه منتشر شده پس از این ترور، بهانه ی انجام ترور را این بار، این گونه عنوان کردند « بازگشت شاه جنایتکار از مسافرت توطئه آمیزش به امریکا». تیر ۵۴ نیز، با انجام ترور دیگری از

سوی سازمان مجاهدین خلق از راه رسید، این بار یکی از سمپات های نفوذی سازمان در سفارت امریکا به نام حسن حسنان، مقدمات ترور دونالد اربوتا به عنوان کنسول امریکا را برای"رفقای مجاهد"فراهم کرده بود. اما در لحظه ی انجام ترور، تروریست های سازمان مجاهدین خلق، آن گونه که در ادامه اعلام کردند، با ارتکاب عملی اشتباه، به جای کنسول امریکا، نیروی نفوذی خود را کُشتند! اما این گونه کشته شدن حسنان در تیر ۵۴، از جانب عده ای، نه به عنوان اشتباه نیروهای سازمان، بلکه به عنوان یکی از ترورهای درون سازمانی مورد توجه قرار گرفت. نمونه هایی از این گونه ترورهای درون سازمانی، حتی پیش از ماجرای مرگ مجید شریف واقفی و مرتضی صمدیه لباف نیز به وضوح در تاریخ سازمان مجاهدین خلق قابل مشاهده است. از جمله"تصفیه انقلابیِ"محمد جواد پورسعیدی(حلاج نسب)، مرتضی هودشتیان، علی میرزا جعفر علاف (برادر همسرِ تقی شهرام)، محمد یقینی (پس از مرگ شریف واقفی و صمدیه لباف).

افزایش تعداد ترورهای سازمان مجاهدین خلق در این دوران، با تأکیدات فراوان ترِ شاه بر عبارت "مارکسیسم اسلامی"همراه شده بود. سازمان در این شرایط با سلطه و سیطره ی بیشتر تقی شهرام در مرکزیت، به پیش می رفت و با تلاش هایی که امثال مصطفی شعاعیان تا سال ۵۴ در راستای"مبارزه جبهه ای"می کردند، مسئله ی پیوند و همکاری میان"مبارزان مسلمان" و "مبارزان مارکسیست"، بیش از

پیش مورد توجه قرار گرفته بود. مصطفی شعاعیان که خود میان "فدایی" و "مجاهد" بودن، سرگردان بود و در نهایت همان گونه که اشاره شد بر سبیل یکی از شوخی های تاریخ، بر مسند"چپ مستقل" نشست، این گونه به علل و دلایل تمایل به "مبارزه جبهه ای"، اشاره می کرد «... نبرد یکپارچه"جبهه"ای علیه این نظام از یکسو، و یگانگی سازمانی نیروهای کارگری برای پرچمداری این"جبهه"از سویی دیگر، مرا سخت وامی داشت تا ضمن دلبستگی به پیکار جبهه ای همه نیروهای انقلابی، به یکپارچگی نیروهای کارگری شیفتگی بیشتری نشان دهد. و این اندیشه که پیشینه نیروهای چپ در جامعه ما، به هر دلیل و به هر رو، ستایش انگیز نیست، بیشتر مرا وامی داشت که به سرنوشت جنبش نوین با دلسوزی و امید بیندیشم؛ و پس، کوشش داشتم که تا به هر کجا که بشود خود را از تنگ اندیشی و خواری"ما و من"برهانم و به ویژه به سرنوشت جنبش در پویه ی تاریخی و جایگاه کنونی آن بپردازم. این بود که به ویژه من نسبت به یگانگی سازمانی با"چریک های فدایی خلق"بیشتردلبستگی نشان دادم».

اما"رفقای فدایی"به علل و دلایل متعدد و متنوع، از همان صبح ازل تا آخر شام ابدِ مبارزه، از موضع برتر و با پشتوانه ای از مشروعیت اصولی و راستینِ خدشه ناپذیر، به"رفقای مجاهد"می نگریستند. به عبارت دیگر؛ همان گونه که از گفت و گوهای تاریخی و مهمِ میان تقی شهرام و حمید اشرف، به وضوح می توان دریافت، تقی شهرام از"رفقای فدایی"با هر

کلام، طلب و تمنا و تقاضای اعطای مشروعیتِ"مارکسیستی"می کند. بر این اساس، این بخش از تحلیل مسعود رجوی و همراهان او سال ها بعد، درباره علل ایجاد"جریان تقی شهرام"، درست است که در یکی از موارد ده گانه ی آن، چنین آمده « خود کم بینی و گرایش به مارکسیسم». اما این "خود کم بینی" دلایلی داشت که، مسعود رجوی به عللی، به درستی و شفافیت، به آن ها اشاره نمی کند. علت العلل عدم اشاره رجوی و سایر شرکاء، به مبانی این"خود کم بینی"، این بود که رجوی و تمامی همقطاران او نیز تا بن دندان و مغز استخوان، خود مبتلا به همان"خود کم بینی"بودند.

اوج نمایش این"خود کم بینی"در سیمای رجوی و سایر شرکاء، این بود که ایشان به جعل عبارتی برای تحقیر و تسخیف و تخفیفِ "مجاهدین مارکسیست"پرداختند، که خود، بهترین و قاطع ترین دلیل در راستای اثبات ابتلای رجوی و همقطارانش به همان نوع"خود کم بینی" بود. رجوی و شرکاء، از فردای پس از انقلاب ۵۷ تا همین امروز،"مجاهدین مارکسیست"را با عنوان "اپورتونیست های چپ نما"معرفی می کنند. تأکید بر دو عبارتِ "اپورتونیست" و "چپ نما"به وضوح نشان می دهد که امثال مسعود رجوی نیز کاملاً از موضع"مارکسیستی" به نقد و نفیِ "مجاهدین مارکسیست"می پرداختند، نه از موضع"مجاهدینِ مسلمان مخالفِ مارکسیسم". به دیگر بیان؛ امثال رجوی بر این باور نبودند که امثال تقی شهرام، با"چپ گرایی"گام در مسیر خیانت به سازمان

مجاهدین خلق نهاده، بلکه خیانت آن ها را از این منظر مورد توجه قرار می دادند که امثال تقی شهرام به واقع"چپ نبودند"، بلکه"چپ نما" بودند! نشان به این نشان که؛ چه در آن دوران، و چه سالها پس از آن، هرگز رجوی و سایر"رفقای مجاهدِ" فعال در رده های بالای سازمان،"مارکسیسم"را عامل "انحراف"ندانسته و نمی دانند. بنابراین بر اهل خبرت پوشیده نبود و نیست که"مارکسیست شدن"، هرگز علتِ طرد و نفیِ امثال تقی شهرام از سازمان مجاهدین خلق توسط امثال مسعود رجوی نبود. چرا که سازمان مجاهدین خلق همان گونه که نشان دادیم، نه از میانه ی دهه ی ۵۰، بلکه از میانه ی دهه ی ۴۰، و نه از دوران زعامتِ تقی شهرام، بلکه از دوران حضور بنیان گذارانی چون محمد حنیف نژاد، تا مغز استخوان آلوده به"مارکسیسم مبتذلی" بود که در قالب یکی از محصولات بلشویسم روسی، به عنوان"مارکسیسم لنینیسم"در ایران مطرح بود.

بر این اساس بود که بر خلاف گفته ها و نوشته های عوام در عرصه سیاسی، بیانیه ی تاریخیِ منتشر شده از جانب گروه تقی شهرام در سال ۵۴، دارای عنوانِ"تغییر مواضع ایدئولوژیک"یا "بیانیه انشعاب ایدئولوژیک" نبود، بلکه عنوان این بیانیه به درستی، چنین بود «بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق ایران».

تقی شهرام، در بخشی از همان بیانیه، در راستای آن چه اشاره شد، درباره وضعیت حاکم بر سازمان از سال ۴۴ تا ۴۷ می نویسد « ما تصور می کردیم که هیچ گونه تضاد لاینحلی بین پذیرش خدا، بین اعتقاد به یک مبدأ غیبی...و مفهوم علمی استثمار، پذیرش اصل تکامل دیالکتیکی جهان و لزوم برخورد علمی با پدیده ها و تاریخ وجود ندارد! همین طور تضادهایی هم که در وهله اول بین این مفاهیم به نظر می رسیدند، از نظر ما نمی توانستند جنبه زیربنایی داشته باشند(در واقع ما حاضر نبودیم این تضادها را درک کنیم) و ما بیشتر آنها را به عدم درک ماهیت واقعی اسلام از طرف مارکسیست ها و متقابلاً برخورد تعصب آمیز و غیرعلمی مذهبیون با تجربیات انقلابی روز، منجمله برخورد تعصب آمیز مذهبی ها با مارکسیسم – لنینیسم نسبت می دادیم. با این تحلیل، ما تصور می کردیم انحرافات سیاسی و اشتباهات تشکیلاتی نهضت آزادی، جبهه ملی و یا افراد و گروه های مذهبی و غیر مذهبی مبارز، عمدتا ناشی از ضعف های متدولوژیک آنها، یعنی ناشی از کمبود شناخت، کمبود مطالعه و تجربه انقلابی آنهاست. از این جهت، ما در آن موقع نمی توانستیم دقیقا رابطه بین ایدئولوژی و تفکر یک فرد یا سازمان را با زندگی اجتماعی و ماهیت طبقاتی او، و رابطه خط مشی سیاسی و شیوه های کار سازمانی را با نقطه نظرهای اساسی ایدئولوژیک درک کنیم. مسلما، این"عدم درک"از پایه های مشخصی در جهان بینی و نقطه نظرهای اساسی ایدئولوژیک ما برخوردار بود که حتی در مرحله جدید و در جریان پراتیک انقلابی سازمان

خودمان، ما را از درک تناقضات عمیقی که میان معانی حقیقی همین اصول با اعتقادات مذهبی ما موجود بود، غافل می کرد که نتیجتاً به درک ناقص، غیرعلمی و ایده آلیستی ما از این اصول منجر می شد».

تقی شهرام بر خلاف باور عده ای از"مجاهدین سابق"، هرگز عامل انحراف سازمان مجاهدین خلق نبود، بلکه در زمان و شرایطی که از لحاظ سیاسی در راستای منافع"جبهه چپ" تشخیص داده بود، اقدام به تکرار برخی از انتقاداتِ"رفقا" بر علیه مشی"التقاطی"سازمان مجاهدین خلق، این بار از درونِ سازمان کرد و بس. او در"جزوه سبز"، این گونه پرسش ها را بر اساس آثار تئوریکِ بنیانگذاران سازمان، به سوی"مجاهدین مسلمان"شلیک می کرد « آیا به نظر شما آنها که در جریان مبارزه ی مسلحانه نماز نمی خوانند و روزه نمی گیرند، موفق اند یا خیر؟ در مسئله مبارزه، فرق ما که مسلمانیم با چریک های فدایی که مارکسیست اند چیست؟... آنهایی که به خدا اعتقاد ندارند ولی مبارزه می کنند، با ما چه تفاوتی دارند؟ اگر اعتقاد به خدا پیدا کنند، چه تغییری در عملشان ایجاد خواهد شد؟».

در میان اعضای سازمان مجاهدین خلق، علاوه بر کوشش های امثال تقی شهرام و ناصر جوهری در تبلیغ و تبیین مبانی"مارکسیسم"، در میانه ی دهه ی ۵۰ آن چه به عنوان"تغییر ایدئولوژی سازمان" مطرح بود، فقط و تنها فقط، از منظر مبانی مبارزه، قابل فهم و درک و دریافت بود.

در شرایطی که"اصل مبارزه"بر اساس آموزه های"چپ ایرانی"، کاملاً مقدس شده بود، نیروهایی از مجاهدین خلق که در آن دوران خود را"مارکسیست"می نامیدند، هرگز نه تنها خود را از منظر انفعال و هراس و عافیت طلبی، ملامت نمی کردند، بلکه بین"مسلمان منفعل" و "مارکسیستِ مبارز" بودن، در همان شرایط مذکور، راه دوم را برمی گزیدند. درافتادن به ورطه ی این گونه یاوه ها و گزافه ها که « مارکسیسم را به عنوان علم مبارزه قبول داریم، اما مسلمانیم»، معنا و مبنایی جز خروج یک باره از "ره میخانه و مسجد" نداشت. مواجهه ی امثال مسعود رجوی با"اپورتونیست های چپ نما"، از منظر تبیین رابطه میان"مجاهدین مسلمان" با "مارکسیسم"، از این قرار بود که « آن را به دو دسته تقسیم می کنیم: ۱- بینش فلسفی مارکسیسم (ماتریالیسم) ۲- تجربیات مبارزاتی و رهاوردهای علمی. به قسمت اول هیچ کاری نداشته ولی در قسمت دوم یعنی از دستاوردهای مبارزاتی و تجربیات انقلابی آن استفاده می کنیم».

این گونه یاوه سرایی ها، ارتباطی با"خاستگاه طبقاتی"رجوی نداشت، بلکه همان گونه که پیش از این نشان دادیم، آن عده از اکابر و اعاظم اردوگاه"چپ ایرانی"که خود را"مارکسیست زاده" می دانستند نیز، در بهترین حالت، قدمی از شعاع این گونه یاوه سرایی ها فراتر نگذاشته بودند. رجوی و سایر شرکاء، که سال ها در پناه خدعه و تقیه، دست در چشم جهان کرده و"چپ نما" می جستند، از فهم این گونه ابتداییات عاجز

بودند که آن چه تحت عنوان"تجربیات مبارزاتیِ مارکسیسم" مطرح می کردند، تا بن دندان و مغز استخوان علیرغم تعدد و تنوع های موجود، ریشه در همان"بینش فلسفی مارکسیسم" داشته و دارد و خواهد داشت، و این جا، دیگر، انتخابات ریاست جمهوری نظام جمهوری اسلامی نبود که"با قانون اساسی اش هیچ کاری نداریم"، اما با"رئیس جمهور شدن"از دستاوردهای آن استفاده می کنیم!

اجرای"اعلام مواضع ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق"در سال ۱۳۵۴، در عرصه عمل به ادامه تصفیه های درون سازمانی و مرگ هولناک مجید شریف واقفی و مرتضی صمدیه لباف رسید. مرگ این دو نیروی ارشد سازمان در ادامه، و مشخصاً تحت تأثیر فضای انقلاب ۵۷، از جانب مرکزیت جدید سازمان، به عنوان خیانت"جریان تقی شهرام"به سازمان مجاهدین خلق مطرح شد. در حالی که این مدعا، و توابع و توالی آن، افسانه ای دروغین بیش نبود. این افسانه، دهه ها بعد، از جانب بسیاری از اعضای سازمان به این شوخی بدل شد که «مجاهدین خلق هرگز اقدام به ترور نیروهای امریکایی در ایران نکرده بودند، بلکه این کار توسط"اپورتونیست های چپ نما" انجام شده بود». بر اهل خبرت پوشیده نبود که علت العلل این گونه شوخی ها، این بود که سازمان مجاهدین خلق پس از سال ها ترور نیروهای دیپلماتیک و نظامیِ امریکایی، سر دادن شعارِ"مرگ بر امریکا"، حمایت از گروگان گیری در سفارت امریکا، حمله و هجمه علیه حکومت پهلوی به عنوان"سگِ وابسته به امریکا"و

...، برای خروج از لیست"سازمان های تروریستی"، پس از آوارگی از عراق، باید به ترسیم دوگانه ای متفاوت می پرداخت که در یک سو "تروریست های اپورتونیست چپ نما" قرار می گرفتند و در دیگر سو، "مجاهدین مسلمان واقعی"چون مجید شریف واقفی و مرتضی صمدیه لباف. همان گونه که نشان دادیم، این گونه مدعیات، جایی و پایی در عالم واقعیت نداشت، چرا که علاوه بر این نکته ی آشکار تاریخی که ترورهای مجاهدین خلق در آن دوران، پیش از فرار تقی شهرام از زندان آغاز شده بود، هم شریف واقفی و هم صمدیه لباف در تداراک و رهبری و انجام آن ترورها، حضور فعال داشتند.

بنابراین، جعل روایت هایی بر این اساس که مجاهدین خلق نه گرایشی به"مارکسیسم" داشتند و نه تمایلی به انجام"ترور"، و این"اپورتونیست های چپ نما" بودند که با انجام این کارها باعث مخدوش و ملکوک شدن سیمای سازمان شدند، دروغی به عمق جهالت و دنائت ِمطرح کنندگان آن است و بس. ورای این مسئله،"رفقای مجاهد"که حدود ۴ دهه پس از وقوع آرزو و آرمانشان، یعنی؛ انقلاب ۵۷، با پایانِ امکان ِدریوزگی در محضرِ صدام، بساط کُدیه ی ایدئولوژیک را به امریکا انتقال دادند، فراموش کرده اند که چگونه در آغازین دوران همان"انقلاب"، بارها و بارها به انجام همان ترورها، اعتراف و افتخار می کردند.

حتی پس از همان انقلاب ۵۷، مسعود رجوی در راستای فراهم کردن شرایط برای امتزاج و اتصال به حکومت، بارها به برجسته سازی همان مبنای ایدئولوژیکی پرداخت که هم محمد حنیف نژاد و سعید محسن در رأس امورِ مبارزه قرار داده بودند، و هم تقی شهرام. بنیان گذاران سازمان مجاهدین خلق، در تعریف"مبارزه"می نوشتند « مبارزه عبارتست از برداشتن هرگونه سدی از راه تکامل بشریت. در حال حاضر سد بزرگ را امپریالیسم می شناسیم. تکامل با وجود سلطه امپریالیسم امکان پذیر نیست و به همین دلیل است که مبارزه را در عصر کنونی، رهایی ملت ها از چنگال امپریالیسم تعریف می کنیم». فارغ از این نکته ی دارای غایت اهمیت که؛ سازمان مجاهدین خلق، پیش و پس از انقلاب ۵۷، هرگز معتقد به"امپریالیست"بودن شوروی و چین نبود و در تمام آن دوران، مصداق تمام نمای"امپریالیسم"را تنها امریکا می دانست، همان گونه که اشاره کردیم مسعود رجوی پس از همان"انقلاب"، باز هم در راستای تعریف و تبیین مبانی"مبارزه"، با توسل و تمسک به ریسمان مندرسی چون محمد مصدق، بر مزار او حاضر شد و گفت « به نام رهبر فقیدی که در اینجا آرمیده است. رهبری استوار، سرسخت و سازش ناپذیر که نخستین بار درس مبارزه با استعمار را در مکتب او آموختیم... آری! دکتر مصدق فقید پیشوای نهضت ملی ایران بپاخاسته بود تا ملت ایران و بل تمام ملل زیرسلطه ی جهان را با حقوق تاریخی و میهنی خود در مسیر یک مبارزه رهائی بخش ضداستعماری پیوند دهد... مصدق بزرگ هرگز

پیمان نشکست و تن به سازش با امپریالیستها نداد... جای آن است که بدواً خالصانه ترین درود انقلابی خود را نثار این آموزگار جنبشهای بزرگ ضداستعماری ملل اسیر و در زنجیر جهان کنیم... امروز ما دقیقاً بخاطر تجلیل از همین مردانگی و همت و علو طبع ضد استعماری نامورترین سیاست مدار ضداستعماری وارسته تاریخ ایران، که به مثابه سمبل شرف ملی میهن در دکتر مصدق متجلی است، در اینجا حضور یافته ایم».

مصدق نبود تا ببیند، اما "ما" بودیم و دیدیم؛ همان کس که مصدق را"سمبل شرف ملّی میهن" می دانست، در پیروی از مشی و مرام ضداستعماری او، چگونه سوار بر تانک های ساخت شوروی، با اسلحه های ساخت امریکا و انگلستان در دست، تحت پوشش و حمایتِ "ارتش صدام"، از خاک عراق به ایران حمله نظامی کرد. مسعود رجوی، در این مورد نیز کاملاً در راستای مشی محمد حنیف نژاد و تقی شهرام، عمل می کرد. مگر محمد حنیف نژاد و علی اصغر بدیع زادگان و تقی شهرام، حضور در اردوگاه های فلسطین و اردن و سوریه و لیبی را تجویز، و مجاهدین خلق به آن، عمل نکرده بودند تا با تعلیم و تجهیز در آن جا، مقدمات حمله به"ایران"را فراهم کنند و در نهایت، عنوان این گونه عملیات را"حمله به رژیم"بگذارند. این نوع مشی عملی سازمان مجاهدین خلق در آن دوران، کاملاً منطبق بر همان مبنای ایدئولوژیک اولیه بود که با جعل عبارتی موهوم و مخدوش به نام"امپریالیسم"، سازمان مجاهدین خلق از صدر تا ذیل آثار تئوریکش، استناد به جملات گهرباری از مارکس،

مائو، لنین، استالین و... باشد و در مقام مبارزه علیه"امپریالیسم"، به وضوح در همان کتاب ها، به"برادران و خواهران مجاهد" توصیه کند که این کتاب را حتماً بخوانید؛ "امپریالیسم و کلیه مرتجعین تاریخ ببر کاغذی هستند"، به قلمِ مائو!

حمله به ایران، در دوران حکومت پهلوی دوم، با آموزش و حمایت ِحکومت ها و نیروهای عربی، از جانب سازمان مجاهدین خلق به این بهانه انجام می شد که حکومت پهلوی، عامل سرسپرده و وابسته به"امپریالیسم"است. اما پس از همان"انقلاب"، باز هم حمله به ایران، با آموزش و حمایتِ حکومت ها و نیروهای عربی، از جانبِ سازمانِ تحتِ زعامت مسعود رجوی، این بار به این بهانه انجام می شد که نظام جمهوری اسلامی که برآمده از انقلاب ِانجام شده توسط سازمان مجاهدین خلق، و انتخابات ِمورد تأیید ِهمان سازمان بود،"نظامی ارتجاعی"است. به دیگر بیان؛ سازمان مجاهدین خلق از آغازین دوران تأسیس، تا دهه ها بعد، در دوران استقرار دو نوع نظام سیاسی در ایران، کاملاً با مبانی و موازین"مارکسیستی"به ایران حمله می کرد. از یک سو حمله به ایران در دوران حکومت پهلوی، تحت عنوان"حمله به امپریالیسم"، و از دیگر سو، حمله به ایران در دوران جمهوری اسلامی، تحت عنوان"حمله به ارتجاع".

به مبانی فهم و درک و دریافتِ"چپ ایرانی"از عبارت و مفهوم ِ"امپریالیسم"در بخش های قبل اشاره کردیم و در ادامه نیز به تفاریق بدان خواهیم پرداخت، اما عبارتِ"ارتجاع"که دقیقاً و عمیقاً یکی از مواریث منحوس"چپ ایرانی"در سده اخیر به شمار می رود، آن چنان در گفتار و نوشتار ِ ایرانیان در دهه های ۴۰ و ۵۰ رسوخ کرده بود، که حتی محمدرضا پهلوی نیز از این عبارت برای تحقیر و تسخیف مخالفان خود استفاده می کرد. معنا و مبنای"ارتجاع"، در عقاید و باورهای "چپ ایرانی"، از این قرار و بر این مدار بود که نیروها و گروها و گرایش هایی از موضع طبقاتی ِخاصی، در برابر سیرِ محتوم و تکاملی"تاریخ"، ایستادگی و مقاومت می کنند تا این مسیر را در نهایت به زعم خود به انحراف بکشند.

این نوع دیدگاه ها ریشه جز در شوره زار آموزه های"بلشویستی"نداشت که در قالب ِنظرات مارکس و تئوری های علمی ِ"مارکسیستی"، از جانب"رفقای مجاهد"مطرح می شد. در نوع فهم و درک و دریافت ِ"چپ ایرانی" از مفهوم"تاریخ"، بیش از هرچیز، نه آثار و آراء مارکس، بلکه برداشتهای مندرس و بی اساس"مارکسیسم روسی"از این مفهوم در راستای ایجاد و توجیه"انقلاب پرولتری"در هر زمان و هر مکان، مدخلیت داشت. اما در اندیشه ی مارکس، علیرغم وجود وجوه برجسته ی دترمینیستی، نوع مواجهه با "تاریخ"، با ایجاد فاصله ای معنادار با قرائت های هگلی، هرگز دارای سیری محتوم و کاملاً از پیش تعیین شده نبود.

بر این اساس، هر گونه مواجهه با "تاریخ" و عوامل و نیروها و شرایط مربوط به آن، از منظرِ به رسمیت شناختن پیش فرض های مبتنی بر"فرجام محتوم" در هر زمان و هر مکان، آشکارترین نشانه ی عدم آشنایی با ابتدایی ترین وجوه نظرات مارکس است.

در سیمایی که"مارکسیسم روسی"از مبانی و معاییرِ "دیالکتیک"؛ به مثابه قطعی ترین"روش علمی"، ترسیم می کرد، نوع تبیین مشخصات و مختصاتِ"ماتریالیسم تاریخی"، جایگاه ویژه ای داشت. از آغاز سده بیستم در روسیه، با تکیه و تأکیدی که ابتدا در اردوگاه سوسیال دموکرات ها در برابر ناردونیک ها، و در ادامه در اردوگاه بلشویک ها در برابر منشویک ها، از منظر نقش"اراده گرایی"و نفی هر نوع"تقدیرگرایی"مطرح شده بود، در ساحت اندیشه ی سیاسی نیز، به تبع طرح آن گونه مباحث و مسائل، مواجهه با مبانی"انقلاب"، معانی و مبانی بدیع و متفاوتی نسبت به آراء"مارکسیسم اردتکس" پیدا کرده بود. پیش از این، اشاره کردیم که در آغاز همین سده، این نوع اختلاف نظرها در متن و بطن حزب سوسیال دموکرات آلمان، و به نوعی دیگر در"بین الملل دوم"نیز جریان داشت. اما با سلطه و سیطره ی بلشویسم پس از"انقلاب اکتبر"در روسیه، مجادلات نظری در زمینه ی نوع وقوع "انقلاب سوسیالیستی"در اروپا، با چالشی در عرصه ی عمل مواجه شده بود که بر اساس آن، گویی امکان این فراهم بود که انتظارِ"ویرانی طبیعیِ نظام سرمایه داری"در راستای برقراری نظام سوسیالیستی را می توان بدل کرد

به"ویران گریِ نظام سیاسی حاکم"در راستای تسهیل شرایطِ ایجاد نظام سوسیالیستی.

بلشویست ها پس از"انقلاب اکتبر"، به زعامت لنین و پس از آن استالین، کوشیدند تا با توجه به مدعیات و نظرات مارکس و وقایع و مسائل مستحدثه در شوروی، اقدام به تبیین نوع خاصی از "ماتریالیسم تاریخی" کنند که بیش و پیش از هرچیز، توضیح دهنده ی شرایط ایجاد شده پس از "انقلاب اکتبر"در آن کشور باشد. در این نوع"ماتریالیسم تاریخی"، حرکت انسان به سوی بهشتِ موعودِ "کمونیسم"، بر اساس ضرورت های"طبیعیِ" تابع عوامل و شرایطِ محدود و محصور در "اراده تاریخ"، انجام می شد. اصل و اساسِ این"اراده" نیز، چیزی جز فروپاشی"نظام استثمارگر" و به قدرت رسیدنِ "پرولتاریا"به عنوانِ طبقه ی"زحمتکش و استثمار شونده" نبود. با توجه به این مبانی، هر فرد یا گروهی که در مسیرِعدم پذیرش این"سیر محتوم" قرار می گرفت؛ "مرتجع"، و هر فرد یا گروهی که قدم در مسیر پذیرش این مدعا می نهاد؛ "مترقی" نامیده می شد. بر همین اساس، به وضوح می توانستیم با "کارگرِ مرتجع" و"کارخانه دارِ مترقی"نیز مواجه باشیم، چرا که ارتباط میان"آگاهی تاریخی" و "آگاهی طبقاتی"به نوعی که در اندیشه ی مارکس مطرح شده بود، در قرائت بلشویستی از "ماتریالیسم تاریخی"هیچ جایگاه و اعتباری نداشت.

مفهوم"ماتریالیسم تاریخی"در بهترین حالت با توجه به اندیشه ی مارکس، با توجه به این مورد بسیار برجسته در صدر"مانیفست"، در اردوگاه"چپ ایرانی"مورد توجه قرار می گرفت که « تاریخِ همه جوامع تا کنون، تاریخ مبارزات طبقاتی بوده‌است»، اما این جمله بلافاصله از جانب این جماعت در منجلابِ"مارکسیسم روسی" فرو می رفت، تا سلاخی"مفاهیم"در مسلخِ ایدئولوژی، به ستون خیمه ی"چپ ایرانی" بدل گردد. مارکس از یک سو، مشخصاً در میانه ی سده نوزدهم در نامه ای خطاب به ژوزف ویدِمیر(Joseph Weydemeyer) درباره مرادِ خود از مبانی"پیکار طبقاتی"می نوشت « هیچ امتیازی برای کشف وجود طبقات در جامعه ی مدرن، یا کشف پیکار میان آن ها، مربوط به من نمی شود. مدت ها پیش از من، تاریخ نگاران بورژوا تکامل تاریخی این پیکار طبقاتی را، و اقتصاددانان بورژوا کالبدشکافی این طبقه ها را، تشریح کرده بودند. کاری که من انجام دادم و تازگی داشت نشان دادن این نکته ها بود:۱- هستی طبقه ها صرفاً وابسته به مرحله ی تاریخی خاصی در تکامل تولید است. ۲- پیکار طبقاتی به صورت ضروری به دیکتاتوری پرولتاریا منجر می شود. ۳- این دیکتاتوری صرفاً پایه گذار به انحلال تمامی طبقه ها و استقرار یک جامعه ی بدون طبقه خواهد بود»، و از دیگر سو، مارکس این نوع خاص از"پیکار طبقاتی" را با نتیجه ی تحولاتِ رو به پیشرفت در"روابط تولید" و "نیروهای تولید"می دانست که باعث استقرار"طبقات جدید"در طول تاریخ، و به تبع آن؛ استقرار و

استحکام و بسط ِانواع خاص نظامات سیاسی و حقوقی، می شد."مارکسیسم روسی"و ماتَرَک ِآن، از جمله"چپ ایرانی"، این نوع تخصیص ها و قیود و تبصره ها در اندیشه ی مارکس را کاملاً در سلاخی ِمذکور، در چشم به هم زدنی، به خاک و خون می کشید و از نظام اندیشه ی مارکس، تنها به برون کشیدن"مفاهیم" و تبدیل آن ها به"عبارات انقلابیِ" کلان و ایدئولوژیک، اکتفا می کرد.

ماجرای تقابل ِدوگانه ی"ساختن تاریخ توسط انسان" و "ساختن انسان توسط تاریخ"، در نظام اندیشه ی مارکس، بحثی عمیق و البته پرمناقشه بود که در بساطِ"چپ ایرانی"تا پیش از انقلاب۵۷، نه ۱۰ کتاب و رساله، و نه حتی یک کتاب یا رساله، بلکه حتی یک جمله ی محصل نیز، درباره آن یافت نمی شود. مارکس به نقش تأثیرگذار انسان د"تاریخ"معتقد بود، اما آن چه او تحت عنوان"تاریخ"مطرح می کرد، معطوف به گذشته ای بود که در خلاء شکل نگرفته، و بنابراین در قالبی تهی و بدون تأثیر نیز به آیندگان انتقال پیدا نمی کرد. او می نوشت « تاریخ هیچ نیست مگر توالی نسل های متفاوت که هر یک مواد، ذخیره های سرمایه ای، نیروهای تولیدی را که از نسل های پیشین به آن ها رسیده است، به کار می گیرند، و این گونه دیگر موقعیت های کهن را با فعالیتی به طور کامل متفاوت دگرگون می کنند». هم او، اما در دیگر جای، به وضوح بر این نکته تأکید می کرد که « تاریخ هیچ کاری انجام نمی دهد... بلکه انسان های واقعی و زنده اند که عمل می کنند... تاریخ چیزی بیش از فعالیت

انسانها در تعقیب غایتشان نیست». و در مقدمه ی"هیجدهم برومر لوئی بناپارت"(که طرح اولیه آن را نیز برای مجله ی ژوزف ویدِمیر با عنوان "انقلاب" نوشته بود) با برحذر داشتن افراد از مقایسه ی"انقلاب فرانسه"با آن چه در"روم باستان" درباره"پیکار طبقاتی"رخ داده بود، می نوشت « در روم باستان، نبرد طبقاتی تنها در بین اقلیتی ممتاز، یعنی در بین شهروندان ثروتمند و شهروندان فقیر آزاد جریان داشت، در حالی که توده ی عظیم جمعیت مولد، تنها در حکم سکوی بی حرکتی در زیر پای مبارزان بود. سیسموندی خوب گفته بود که"پرولتاریای رومی از قِبَل ِجامعه می زیست، در حالی که جامعه ی مدرن به هزینه ی پرولتاریا زندگی می کند"... با توجه به تفاوت کامل شرایط مادی یا اقتصادی نبردهای طبقاتی در جهان باستان و در دوران مدرن، فرآورده های سیاسی این نبردها همان قدر با هم شبیه اند که سراُسقف کانتربوری با سموئیل نبی در تورات». و بر همین نهج، باید گفت: مجادله ی سطحی سیاسی عده ای عروسک ِکوکی ِساخت ِمسکو، در قالب حزب توده، و عده ای جوان ِ ناآزموده و آلوده به جهل و جنون در قالب"چریکهای مجاهد و فدایی"، در برابر حکومت پهلوی دوم، با آن چه مارکس درباره"پیکار طبقاتی"مطرح می کرد، همان قدر مرتبط و مشابه بود که؛ حسین بن علی با چگوارا !

اما مارکس در همان"هیجدهم برومر لوئی بناپارت"،در تبیین نوع نگرش خود به"تاریخ"در ادامه ی دو فقره ی پیشین، می نوشت « آدمیان هستند

که تاریخ خود را می سازند ولی نه آن گونه که دلشان می خواهد، یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند؛ بلکه در شرایط داده شده ای که میراث گذشته است و خودِ آنان به طور مستقیم با آن درگیرند. بارِ سنتِ همه ی نسل های گذشته با تمامی وزنِ خود بر مغز زندگان سنگینی می کند». بنابراین، مفهوم"پیکار طبقاتی"آن گونه که در نظام اندیشه ی مارکس مطرح شده بود، به این دلیل نمی توانست با برجسته سازی های ایدئولوژیک به ابزاری برای توجیه هر نوع مجادله و منازعه و مبارزه ای در هر زمان و هر مکان بدل شود، که از یک سو مطلقاً بر اساس مبانی"ماتریالیسم تاریخیِ بلشویستی"نبود، و از دیگر سو، کاملاً متعلق و ناظر به یک وجه تولیدِ خاص و عواقب و توابعِ پیشرفت آن در نسبت و تناسب با نوع سازمان دهی و استقرار"طبقات"در زمان و مکان و شرایطی محدود و مضیق بود.

بر اساس آن چه اشاره شد، اگر آراء و نظرات مارکس در محور و مدار امور قرار می گرفت، اولین و مهم ترین نیروهای"ارتجاعی"(بر اساس همان تعریفی که در اردوگاه"چپ ایرانی"مطرح می شد) چریک های فدایی خلق و مجاهدین خلق بودند. اما چرا؟ به این دلیل که، این جماعت، حکومت شاه را نظامِ "سرمایه داری"و یا"سرمایه داری وابسته" می دانستند، و اگر چنین بود، از صدر تا ذیل آراء و آثارِ مارکس، نه تنها نفی کاملِ مشی مسلحانه در راستای ایجاد"انقلاب توده ای" بود، بلکه، تأیید آشکار این نکته بود که باید مجال را برای بروز تضادهای درونی"نظام

سرمایه داری پیشرفته" فراهم ساخت. در این شرایط، تنها، کسانی که با در پیش گرفتن مشی مسلحانه و تروریسم ِکور، مانع بسط ِمناسبات"سرمایه داری"در آن نظام، و انحراف"تاریخ"، به علت درافتادن به هاویه ی یک"حکومت دینی ِمرتجع"به جای عروج به "بهشتِ کمونیسم"، شدند؛ می توانستند "مرتجع" نامیده شوند. و ایشان جز "رفقای فدایی و مجاهد"نبودند.

تقی شهرام در"بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق"، با تأکید بر تناقض های آشکاری که در افکار و آثار بنیان گذاران سازمان درباره رابطه میان"ماتریالیسم تاریخی"و ایمان به"وحی"وجود داشت، می نویسد « گرفتار چنین تناقضی بودیم (هر چند که بر روی آن پرده غفلت افکنده می شد). از یک طرف، درک علمی تاریخ به ما می آموخت که تغییر و تحولات اجتماعی و سیاسی منشاء زیربنایی داشته و از روند تضادهای موجود بین نیروهای تولید و روابط تولید سرچشمه می گیرد و نتیجتاً ایدئولوژی و جهانبینی هر طبقه ای به عنوان مقوله ای روبنایی بر حسب مواضع اجتماعی و تولیدی او تعیین می شود... همین طور اختلافات ایدئولوژیک یا سیاسی، شکل مشخصی از اختلافات طبقاتی و مبارزه طبقاتی است و... اما ما بدون آن که با چنین تناقض عمیقی برخورد قاطع و تعیین کننده ای بکنیم، با طرح سئوال دیگری که در قدم بعدی این تناقض قرار داشت از کنار آن عبور نمودیم! سئوالی که ما مطرح می کردیم شروع همان حرکتی بود که بعد از قبول ایمانی! وحی، حالا باید

ثابت می شد که مضمون و محتوای این وحی، یعنی مذهب، با علم تناقضی ندارد. به این ترتیب، این سئوال مطرح می شد که آیا راه انبیاء– که سمبل ایدئولوژی تفکر مذهبی بود با راه بشر که نشان دهنده دست آوردهای علمی و قوانین خلل ناپذیر اجتماعی و...است تناقضی دارد یا نه؟ روشن است که این سئوال، باز هم آن تناقض ذاتی میان مذهب و علم را در خود نهفته داشت... به این ترتیب عنوان کردیم که انبیاء نه تنها علیه حرکت تکاملی تاریخ موضع نداشته اند، نه تنها وجودشان یک پدیده طبیعی اجتماعی (حتی مترقیانه اش) نیست، بلکه به دلیل نقش پیام آورانه آنها، تاثیر تسریع کننده ای بر جریان تکاملی تاریخ داشته اند!...ما برای این که درک علمی تاریخ را با نقش انبیاء تلفیق کنیم و عدم تناقض این دو را بپوشانیم، و یا به بیان دیگر برای این که درک علمی تاریخ را از دل مذهب بیرون بیاوریم، مجبور بودیم مارکسیسم را بعنوان عصایی در دست مذهب قرار دهیم، لنگی ها و نارسایی های آن را جابجا و با تغییرات و تفسیرات مارکسیستی، منتهی در پوشش و قالب آیات و احکام، جبران کنیم.. اندیشه مذهبی مانند قبای قدیمی اما زربفتی بود مملو از صنایع مستظرفه و هنرهای شگفت ابداعی ای که مرور ایام تمام نسوج و تار و پودهای آن را در پوسانده و فقط هیأت ظاهری ای از آن بجا مانده است... در مقابل هر ترمیم و گرهی، ده ها گسیختگی و پارگی دیگر ظاهر می شد. هنوز به یکی نپرداخته، در صد جای دیگر رخنه بوجود می آمد».

تقی شهرام در جهل نسبت به مبانی"مارکسیسم"، البته از همان منبع آفت بارِ سایر "رفقا"ارتزاق می کرد، اما در تشخیص و تشریح ِوجود تضادها و تناقض های آشکار در ساحت نظر و عملِ بنیان گذاران سازمان مجاهدین خلق در رابطه میان اسلام و "مارکسیسم"، کاملاً بر سبیل صحت، قلم می راند.

بیژن جزنی، آیت الله خمینی و تقی شهرام، اضلاع مثلث ِتاریخی انتقاد از مشی نظری سازمان مجاهدین خلق بودند. همان گونه که در بخش های پیشین نشان دادیم، جزنی در جزوه ای به نام "مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی"، با اشاره به همین نوع تناقض های بنیادین در ایدئولوژی سازمان مجاهدین خلق، در نهایت از منظر ِتقویت جبهه ی متشکل از نیروهای معتقد به مشی مسلحانه علیه حکومت، اعلام می کند که در این دوران نباید به برجسته سازی اختلافات با این سازمان دامن زد و رفع این اختلافات را باید حوالت به"فردای پس از انقلاب"داد.

آیت الله خمینی نیز درباره این موضوع، دقیقاً و عمیقاً هم راه و هم نظر با بیژن جزنی، بر این باور بود که باید از نیرو و نقش سازمان مجاهدین خلق در مسیر مبارزه با حکومت پهلوی دوم بهره برداری کرد اما رفع اختلافات با این سازمان را حوالت به"فردای پس از انقلاب"داد.

البته با این تفاوت که جزنی، مجاهدین خلق را"مسلمانان ِغیر مارکسیست"، اما خمینی، اعضای این سازمان را "مارکسیست های غیر

مسلمان"می دانست. اما انتقادات تقی شهرام نسبت به مشی سازمان مجاهدین خلق، دقیق ترین و مبنایی ترین انتقادات نسبت به مشی سازمان و البته از موضعِ "درون سازمانی"بود.

همان گونه که اشاره کردیم، تقی شهرام و همراهانِ او، هرگز با انتشار "بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک"گام در مسیر"انشعاب"نگذاشته بودند، بلکه به وضوح علل انتشار این بیانه را این گونه مطرح می کردند « این بیانیه نشان می دهد که ما چگونه با ریشه های نظرات غلط و شیوه های نادرست کار در سازمان به مبارزه برخاسته ایم، چگونه توانستیم صفای باطن و وحدت عمیق تر ایدئولوژیک را در سازمان برقرار نماییم و چگونه در روند مبارزه ای آشتی ناپذیر علیه رژیم مزدور حاکم، و جریان صادقانه ترین کوشش ها برای حل اساسی ترین مسائل انقلاب، به حقیقت مارکسیسم لنینیسم نائل آمدیم...».

این مشی منتقدانه ی تقی شهرام در درون سازمان، در درونِ زندان نیز به نوعی دیگر، اعضای مسلمانِ سازمان را به چالش می کشید، برای نمونه؛ مسعود احمدزاده به مهدی ابریشمچی می گفت « شما یک پوسته ی ایدئالیستی دارید و مثل جوجه که رشد می کند و پوست را می شکند این پوسته ایدئالیستی در حال شکستن است و به زودی هسته ی ماتریالیستی آن بیرون می زند». تقی شهرام نیز در بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک، به تفسیری که بنیان گذاران سازمان از آیات قرآن در تقابل

با"ماتریالیسم تاریخی"داشتند، اشاره کرده و می نویسد « این تنها یک نمونه و جزء کوچکی از خیل آن نتایج منفی و مخربی است که ایده آلیسم مذهبی در نگرش خود به تاریخ، در مقابل ما قرار می داد».

تقی شهرام در واقع بنیان گذاران سازمان را از این جهت و بر این نمط ملامت می کرد که چرا با ریسمان پوسیده ی"راه طی شده"ی مهدی بازرگان به چاه"التقاط ایدئولوژیک" فرو افتادند، در حالی که اگر از آن گونه نظرات بازرگان امکان رسیدن به مشی مسلحانه بود، نخست"نهضت آزادی"دست به اسلحه برده بود.

هم او، این نوع برداشت نسبت به مشی بازرگان را در یکی از ضمیمه های"بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک"، با یادآوری ماجرای یکی از ملاقات های بنیان گذاران سازمان با بازرگان، این گونه مطرح می کند «در این ملاقات، ابتدا مهندس از دیدار رفقا اظهار شادمانی می کند، ولی وقتی رفقا با ذکر مقدماتی، مسئله تشکیل سازمان را مطرح می کنند، با عکس العمل سرد و تقریبا نامساعد او روبرو می شوند و بالاخره رفقا مسئله استثمار را به عنوان اساسی ترین ویژگی موجود در خط مشی سیاسی و تفکر انقلابی ما مطرح می سازند، مهندس شدیدا مخالفت کرده و می گوید شما دارید منحرف می شوید! (یعنی گرایشات مارکسیستی پیدا می کنید). در پایان جلسه، وقتی یکی از رفقا با حالت گلایه می گوید:"شما برای ما و کار ما حتی به اندازه پشیزی هم ارزش قائل

نشدید"... مهندس با خونسردی جواب می دهد:"این طور باشد". و بدین ترتیب خود را از رنج کار و زحمت همکاری با سازمان راحت می کند!».

البته روایت های متعدد و متنوعِ دیگری از جانب برخی از اعضای نهضت آزادی در آن دوران و برخی از اعضای سابق سازمان مجاهدین خلق نیز وجود دارد که کاملاً بر خلاف این روایت تقی شهرام بوده و از تأیید بازرگان در مواجهه با خبر تأسیس سازمان مجاهدین خلق حکایت می کند، تنها با این قید که، بازرگان ورود خود و نهضت آزادی به مشی مسلحانه را امکان پذیر نمی داند و در غیر این صورت، انجام هر نوع حمایتی از سازمان مجاهدین خلق را تأیید و تضمین می کند.

اما این مسئله در این جا در راستای بحث ما قرار ندارد، بلکه مبنای مسئله ی مورد توجه و تمرکز ما، چیزی جز این نیست که بوی"مارکسیسم"حتی در آن دوران نیز از تمامی ارکان سازمان به مشام می رسیده، و این نکته ای نیست که تنها اهل"ارتجاع"برای تخریب وجهه ی سازمان مجاهدین خلق مطرح کرده باشد.

از دیگر سو، تمامیت خواهی و جزمیتِ آشکار سازمان و اعضای ارشد آن بر ایدئولوژی یگانه ی"مبارزه"، به عنوان"مشی مسلحانه"، آن چنان آشکار و برجسته بود که"رفقای مجاهد" حتی بر صبغه و سابقه ی مبارزاتی کسی چون مهدی بازرگان، این گونه به دیده ی تحقیر و تخفیف و تسخیف می نگریستند « مهندس هیچ گونه شور و حرارتی از خود نشان

نمی داد... فقط جریان عمل و شرایط سخت و خشونت بار سال های ۱۳۵۰ لازم بود که ماسک خوش ظاهر"مبارزین قدیم"را از چهره ی مایوس، ترسان و لرزان آقایان پرفسورها و مهندسین پاره کند. این آقایان به اصطلاح روشنفکر که شهرت و نام کذایی خود را مدیون نابود کردن استعدادهای انقلابی سال های بحرانی ۱۳۴۰ و هواداری از رفرمیسم منحط و از سر تا پا سازش کارانه این سال ها بودند، اکنون در چنین شرایطی از اوج گیری مبارزه انقلابی چه می توانستند بکنند؟ وعده های شیرین بورژوازی و احلام شیرین خرده بورژوازی خودشان از یک طرف و حملات پیاپی پلیس به مبارزین و شکنجه شدید آنان از طرف دژخیمان رژیم حاکم و همچنین دیدن تیرباران های پشت سر هم انقلابیون از طرف دیگر، برای یک سره کردن کار آنان کافی بود.ماهیت واقعی آنها از پشت همه تظاهرات ریاکارانه، وقتی تضرع کنان بر محراب بورژوازی به سجده افتادند و به عذر گناهان گذشته، پیشانی بر خاک ساییدند، با همه زشتی و شناعتش بخوبی روشن شد...ایشان [بازرگان] که روزگاری کباده رهبری مبارزات مذهبی و قشرهای وسیعی از مردم محروم و روشنفکران مومون و معتقد! را می کشیدند، امروز کارخانه ای دارند و با وجدانی راحت! با استثمار تنی چند از جوانان زحمتکش وطن! –همان ها که روزگاری ایشان قصد آزاد کردنشان را داشتند– روزگار را بخوبی می گذارنند و شکر درگاه منان! را – البته با مقداری تغییر سمت قبله ای که داده اند – خالصانه بجای می آورند!!»[1]

۱: به گواه آن چه طی حدود یک دهه ی اخیر درباره مهندس مهدی بازرگان در قالب مقاله و سخنرانی منتشر کرده ام – و کتابی که درباره او در دست انتشار دارم– انتقادات راقم این سطور از مشی سیاسی و اعتقادی بازرگان، "داستانی ست که بر هر سر بازاری هست". اما و هزار اما! بازرگان هرچه بود و هرچه می نمود، مطلقاً در محدوده ی این گونه یاوه گویی های تقی شهرام و سایر"رفقا" نمی گنجید. بازرگان، هر چند به باور من و بر اساس استدلالات و استنادات، مشی سیاسی غلطی در پیش گرفت، اما در این وادی، سالکِ سبیلِ سلامت و صداقت و شرافت بود. بازرگان، از سرمایه ها و امکانات علمی و مادی فراوانی برخوردار بود که در مسیر همان مبارزه، نه تنها، همه را فدا کرد، بلکه در عرصه سیاسی از این امکان برخوردار بود که با "مقداری تغییر سمت قبله" و عطف عنان از مبارزه علیه حکومت، به بالاترین مقامات سیاسی در کشور دست یابد، فرع بر این که؛ ریاست دانشکده فنی و ... مقاماتی بود که بازرگان به علت سال ها تحصیل و تحقیق و تدریس در دست داشت و همه را فدای آرمان خود در عرصه ی سیاسی کرد. بنابراین، آن چه تقی شهرام در این جا مطرح می کند، چیزی جز خاک در چشم حقیقت پاشیدن، و طرح توهین و اتهام بی اساس به مثابه سنت مألوف "چپ ایرانی"، نیست.

اما بازرگان که در نیمه ی دوم دهه ی ۴۰، این گونه بر سویه های سترگ"التقاط"در مشی سازمان مجاهدین خلق تأکید کرده بود، پس از انقلاب ۵۷ نیز در آستانه ی خرداد ۶۰، در شرایطی که هسته ی مرکزی حاکمیت به شدت هر نوع هواداری و همراهی با سازمان مجاهدین خلق را سرکوب می کرد، باز هم بر همان انتقاد نسبت به مبانی سازمان پرداخت اما در عین حال هرگز حاضر نشد که تیغ نقد را، تنها بر سازمان مجاهدین خلق بکشد، بلکه به وضوح نیروهای"مکتبی" (هسته مرکزی حاکمیت) را نیز در یادداشت مهمی که در اردیبهشت ۶۰ منتشر کرد، مورد انتقاد قرار داد « ... هردوی شما مجاهد و مکتبی اگر مرا پدر خود ندانید و پشت کنید من شما را فرزندان خود میدانم. گوشتان را میکشم و رویتان را میبوسیم. هر دو فرزندان این آب و خاک و این انقلاب هستید. درافتادنتان با یکدیگر خانه‌مان را خراب میکند و میسوزاند، خودتان را بیچاره و آواره میکند و بیگانگان را همه کاره. انقلاب ما اگر جوانان برومندش چون شما را از دست دهد و از ایران ما یک لبنان سراسر خاک و خون درست کند چه چیز برایمان باقی خواهد ماند؟... وقتی هر کدام برادر دیگر را منافق، مرتجع، مزدور امپریالیسم یا توطئه‌گر میخوانید اشتباه میکنید و نسبت بیجا بهم میدهید. زیرا که هر دو یکپارچه آتش و جنبش هستید و هر یک در طریق و تفکر خود یک انقلابی مخلص پرشور جانباز است».

بازرگان در ادامه، همان انتقاداتِ نسبت به مشی اعتقادی سازمان در اواخر دهه ی ۴۰ را، بار دیگر، این گونه مطرح می کند « مجاهدین خلق، شما

فرزندان نهضت آزادی هستید. در سال ۱۳۴۳ که در زندان بودیم بدنیا آمدید و راه خود را پیش گرفتید، بدون آنکه از خانه فرار کرده یا اخراج شده باشید. مبانی فکری و تنظیمات اولیه را کتابها و بحث و تحلیل‌ها و تجربیاتی که از نهضت گرفتید تشکیل میداد. اگر بعداً بلحاظ ایدئولوژی و تاکتیک فاصله‌ها و اختلافهائی پیش آمد و از خود شما کسانی جدا و مخالف شدند اینها مانع و منکر رابطه پدر فرزندی نمیتواند بشود... منحرف هستید اما نه منافقید، نه مرتجع و نه مزدور، اجانب. اصلاً این چه حرفی است که هر کس با ما اختلاف داشت بجای آنکه بگوئیم در اشتباه یا خطاکار است بگوئیم مزدور دشمنان است. با چنین طرز فکر انکار حیثیت ملی و شخصیت اسلامی و استعداد خودکفائی را میکنیم. اگر نسلی و کسانی زیادی از این ملت و امت بوجود آمده است که احراز شخصیت و استقلال کرده با اراده و ایمان و شهادت حماسه انقلاب را اثبات میکنند چرا فقط آنچه که مثبت و معجزه و خوب است راستی از خود و خدا بدانیم ولی آنچه را که منفی و بدی است از خارج خود بدانیم... اگر مجاهدین خلق التقاطی هستند معتقدات اسلامی و انقلابی خود را اصرار دارند بر مبنای اصول مارکسیسم بنا نمایند و درخت ایدئولوژی آنها ریشه مارکسیستی دارد درخت ایدئولوژی شما هم میوه‌های مارکسیستی دارد. زیرا که اهل قهر و انتقام و انهدام هستید که بهیچوجه با روح اسلام دمساز نیست و عناد خاص با سود و مدیریت خصوصی داشته اگر دستتان برسد هر چه سرمایه و مالکیت و معامله است از بین برده کشور را یکسره ملی

یعنی دولتی میکنید... اگر مجاهدین خلق التقاطی هستند معتقدات اسلامی و انقلابی خود را اصرار دارند بر مبنای اصول مارکسیسم بنا نمایند و درخت ایدئولوژی آنها ریشه مارکسیستی دارد درخت ایدئولوژی شما هم میوه‌های مارکسیستی دارد. زیرا که اهل قهر و انتقام و انهدام هستید که به هیچ وجه با روح اسلام دمساز نیست و عناد خاص با سود و مدیریت خصوصی داشته اگر دستتان برسد هر چه سرمایه و مالکیت و معامله است از بین برده کشور را یکسره ملی یعنی دولتی می کنید».

البته همان گونه که پیش از این اشاره کردیم، مشی سیاسی"نهضت آزادی"و مهدی بازرگان در ایجاد و تحکیم و بسط ِسازمان مجاهدین خلق به صورت مستقیم و غیر مستقیم، غیرقابل انکار است و این گونه سخنانِ بازرگان خطاب به سازمان مجاهدین خلق، اگرچه با این عبارت آغاز می شود که"شما فرزندان نهضت آزادی هستید"، اما از آن جا که در ادامه مشخص می شود مراد بازرگان از این انتقادات،"انحراف مجاهدین" است، کاملاً سخنانِ بی مبنا و بی اعتباری به شمار می رود. چرا که، گفتار و رفتار امثال مهدی بازرگان در دهه ی ۴۰ در مواجهه با حکومت وقت و ترسیم سیمایی حداکثری و ایدئولوژیک از اسلام بود که خشت نخست ِ"انحراف"در سرشت و سرنوشت بسیاری از جوانان ایرانی از جمله اعضای سازمان مجاهدین خلق محسوب می شد.

به دیگر بیان؛ بازرگان بر این باور است که تنها"مارکسیست شدنِ"مجاهدین، علت العلل انحراف آن ها است، در حالی که بذر این"انحراف"را امثال بازرگان با مشی کاملاً غلط در برابر حکومت وقت در عرصه سیاسی، و ارائه قرائت های ویران گر و کاملاً غلط از"قرآن و اسلام"در عرصه مذهبی، در خاک سازمان مجاهدین خلق کاشتند.

فرجام سازمان مجاهدین خلق پس از انقلاب ۵۷، اگرچه در محدوده ی موضوع این دفتر نمی گنجد، اما از منظر تلفیق و ترکیبِ "اسلام و مارکسیسم"، به آن جا کشیده شد که رهبران جدید سازمان در آن دوران، در ابتدا کوشیدند تا با ساماندهی امکانات و نفرات، آن چه پس از حدود یک دهه بر جا مانده بود را به معنای دقیق در قالب یک"سازمان"در مناسبات سیاسی کشور ثبت کنند. اما از همان ابتدای ماجرا، غلبه ی وجوه "بلشویستی"، مجالی برای فعالیت سازمان مجاهدین خلق در قالب یک سازمان سیاسی فراهم نکرد. بازماندگان هسته ی اولیه"سازمان"، نشان دادند آن چه در قالب"تئوری"، در مکتب"مارکسیسم روسی"آموخته بودند، در عرصه ی"عمل"بدون در دست داشتن"اسلحه"قابل پی گیری نبود. اگر در کتاب ها و رساله های بنیان گذاران مجاهدین، نقل قول های فراوانی از لنین و استالین و مائو، وجود داشت، و محمد حنیف نژاد و سعید محسن رسماً و مشخصاً،"برادران و خواهران مجاهد"را تشویق به خواندن آثار مائو می کردند، این گونه موارد تأثیرات خود را پس از انقلاب ۵۷ نیز

به وضوح در عمل به این گفته ی تاریخی مائو نشان می داد که « قدرت سیاسی از لوله ی تفنگ در می آید».

سازمان مجاهدین خلق در نخستین مواجهه با انقلاب ۵۷، اندک زمانی را به صبر و انتظار گذراند تا دریابد که فرجام این"انقلاب"، اسلامی خواهد شد و یا "مارکسیستی". با صبغه و سابقه ای که از سازمان تا آن دوران در تاریخ ثبت بود، اگر فرجام آن"انقلاب"به حاکمیت نیروهای "مارکسیست"می انجامید، سازمان مجاهدین خلق به راحتی از این توانایی و امکان برخوردار بود که خود را به عنوان یک سازمان دارای گرایش های"مارکسیستی"به حکومت نزدیک کند، و اگر فرجام آن"انقلاب" به سوی اسلامی شدنِ حکومت پیش می رفت، باز هم سازمان مجاهدین خلق از این توان و امکان برخوردار بود که خود را به عنوان یک سازمان دارای گرایش های اسلامی، شریکِ حکومت بداند. و این طرفه حکایت، ریشه در خاک ایدئولوژیِ دوگانه ی آمیخته با اسلام و"مارکسیسمِ"سازمان، از نخستین دوران تأسیس داشت.

شوخی روزگار در تاریخ سازمان مجاهدین خلق در همین زمینه، پس از انقلاب۵۷ در اواخر فروردین ۵۸ به گونه ای رقم خورد که آیت الله خمینی شرط صدور اجازه ملاقات با سران سازمان مجاهدین خلق را اعلام رسمی اعتقاد آن ها به اسلام دانست! و بر همین اساس، سازمان مجاهدین خلق در همان دوران، به قلم مسعود رجوی، اقدام به انتشار این بیانیه کرد:

« حضور پدر بزرگوارمان رهبری انقلاب"حضرت آیت الله العظمی امام خمینی"

پس از عرض سلام، کمترین فرزندان مجاهد آن حضرت، حسب الامر آن پدر گرامی که از ارکان اعتقادی اینجانبان سئوال فرموده اید معروض می دارند که:

ارکان عقیدتی مجاهدین همان ارکان عقیدتی دین مبین اسلام و مذهب حقه جعفری اثنی عشری است. همان تشیع علوی و همان ارکان عقیدتی قرآن یعنی کتابی که از ابتدا تا انتها بدون کمترین خدشه ای تا ابد راهنمای بشریت و مورد اعتقاد مسلمانان بوده و خواهد بود. با این همه حسب فرامین شفاهی پدر گرامی مان که در این مورد سئوال کرده بودید مختصراً ارکان عقیدتی خود را که بر خلاف نظرگاه های مادی است به شرح زیر اعلام می داریم: ۱- توحید ... ۲- عدل ... ۳- نبوت ... ۴- امامت... ۵- معاد...».

حدود ۷ سال پیش از این اعلامیه، بیژن جزنی درباره سرشت و سرنوشت سازمان مجاهدین خلق نوشته بود « از هم اکنون وحشت تکفیر در سیمای سازمان مجاهدین خلق دیده میشود و آنها را بر خلاف مصالح فوق سازمانی یعنی بر خلاف مصالح جنبش انقلابی به تک روی و محافظه کاری فرا میخواند. از سوی دیگر اگر چنین تکفیری اعلام شود عناصر و افراد این جنبش مذهبی مارکسیست در درون سازمان و یا پیرامون آن

چه خواهند کرد؟ آیا در این صورت مذهب از یک عامل تقویت کننده ی وحدت ایدئولوژیک در بین آنها بحساب خواهد آمد؟ قطعاً نه. دوستان مذهبی برای احتراز از چنین درگیری هایی با مراجع مذهبی ناگزیرند خصلتهای انقلابی جنبش خود را در حد تمایلات عالیه ی مراجع محافظه کار نگهدارند».

آن چه جزنی کاملاً نسبت به مبانی و معانی آن، در جهل مطلق سیر می کرد، آراء و نظراتِ "کلامیِ"آیت الله خمینی در عرصه سیاسی بود، که نه با رساله"ولایت فقیه"در اواخر دهه ی ۴۰، بلکه از کتاب"کشف الاسرار"دردهه ی ۲۰، مطرح شده بود. این گونه نظرات از جانب"مرجعی"به نام آیت الله خمینی، ارتباطی با"محافظه کاری" نداشت، بلکه نظرات یک مرجع شیعه بود که بر اساس یک نظریه ی"کلامی"، از ابتدا در پی کسب قدرت در عرصه سیاسی بود و به آشکارترین شکل ممکن می نوشت « مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجراییه و مجری احتیاج دارد. به همین جهت، خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون، یعنی احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است. رسول اکرم (ص) در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعه مسلمانان قرار داشت. علاوه بر ابلاغ وحی و بیان و تفسیر عقاید و احکام و نظامات اسلام، به اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام همت گماشته بود تا دولت اسلام را به وجود آورد. در آن

زمان مثلًا به بیان قانون جزا اکتفا نمی‌کرد، بلکه در ضمن به اجرای آن می‌پرداخت: دست می‌برید؛ حد می‌زد؛ و رجم می‌کرد. پس از رسول اکرم (ص) خلیفه همین وظیفه و مقام را دارد. رسول اکرم (ص) که خلیفه تعیین کرد فقط برای بیان عقاید و احکام نبود؛ بلکه همچنین برای اجرای احکام و تنفیذ قوانین بود. وظیفه اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود که تعیین خلیفه را تا حدی مهم گردانیده بود، که بدون آن پیغمبر اکرم (ص) ما بلغ رسالته. رسالت خویش را به اتمام نمی‌رسانید. زیرا مسلمانان پس از رسول اکرم (ص) نیز به کسی احتیاج داشتند که اجرای قوانین کند؛ نظامات اسلام را در جامعه برقرار گرداند تا سعادت دنیا و آخرتشان تأمین شود. اصولًا قانون و نظامات اجتماعی مجری لازم دارد. در همه کشورهای عالم و همیشه این طور است که قانونگذاری به تنهایی فایده ندارد.قانونگذاری به تنهایی سعادت بشر را تأمین نمی‌کند. پس از تشریع قانون بایستی قوه مجریه‌ای به وجود آید. قوه مجریه است که قوانین و احکام دادگاهها را اجرا می‌کند؛ و ثمره قوانین و احکام عادلانه دادگاهها را عاید مردم می‌سازد. به همین جهت، اسلام همان طور که قانونگذاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است."ولیّ امر"متصدی قوه مجریه هم هست».

بنابراین، سازمان مجاهدین خلق پس از انقلاب ۵۷ ، به درستی آیت الله خمینی را به عنوان یک "مرجع انقلابی"تشخیص داده بود، اما علاوه بر این نکته، سازمان در همان دوران با همان ریسمانی به دارِ انزوا و نابودی

کشیده شد که خود از میانه ی دهه ی ۴۰ در ساخت و تقویت آن مشارکت فعال داشت؛ "تفسیری ایدئولوژیک از اسلام"برای کسب قدرت در عرصه سیاسی. غافل از این که در این عرصه، تفسیرهای ایدئولوژیک و سیاسی مرجعی به نام آیت الله خمینی، چون رودخانه ای به عنوان"احکام اسلام"در سرزمین توده های دیندار روان می شد، اما همان نوع تفسیرها از جانب"رفقای مجاهد"، با یک فتوای"مراجع انقلابی"بدل به منجلاب کفر و انحراف می شد.

سازمان مجاهدین خلق، از ابتدای تأسیس، در پی صدرنشینی در عرصه ی سیاسی ایران بود، اما با پایی در وادی"مارکسیسم"و پایی دیگر در وادی"اسلام"، به سازمانی در بهترین حالت دسته دوم و بَدَلی در این عرصه بدل شد. سازمانی که با این دو پا، اگر به سوی اسلام می رفت، منحرف، و اگر رو سوی وادی"مارکسیسم"می کرد، خرده بورژوا و التقاطی و اپورتونیسم، نامیده می شد.

مسعود رجوی در این شرایط بود که به عنوان رهبر ایدئولوژیک سازمان، گام در"خط سوم"نهاد. خطی که برای رسیدن به قدرت در عرصه ی سیاسی نه منطبق بر مشی بنیان گذاران سازمان در راستای بیرون کشیدن"انقلاب"از قرآن با مبانی "مارکسیسم"بود، و نه منطبق برمشی "اپورتونیست های چپ نما"در راستای طلب و تمنای ائتلاف با"مارکسیست های اصیل"جهت کسب اعتباردر اردوگاه"چپ ایرانی".

رجوی، از"تفسیر ایدئولوژیک قرآن"و"تروریسم ِمارکسیسم روسی"، که بدل به مبانی ایدئولوژی غالب بر سازمان شده بودند، گذر کرد، تا با پیوندی دیگرگونه میان"اسلام شیعی"و"مارکسیسم روسی"،"ولایت ِایدئولوژیک ِامام"را با پیشاهنگی ِکاریزماتیک ِ امثال ِ"لنین، مائو، استالین، کاسترو و..."درآمیزد و در نتیجه؛ به جای این که رهبری و اعضا، مشروعیت خود را از ایدئولوژی سازمان کسب کنند، این اعضا و سازمان باشند که مشروعیتی در گرو ِ"ولایت ِایدئولوژیک ِرهبر"داشته باشند. همان گونه که مریم عضدانلو در مراسم ازدواج با مسعود رجوی می گفت « من هم مثل سایر خواهران و برادرانم به وسیله خودِ مسعود متولد شدم... هر مجاهدی که به رهبری مسعود گروید ، به طور ایدئولوژیک یک رجوی است».

نقل است که سیدمحمود طالقانی، وقتی با اعلام مواضع اعضای مارکسیست ِسازمان مجاهدین خلق مواجه می شود، با تأسف و تأثر می گوید « ای کاش سعید محسن مانده بود، ای کاش محمد حنیف نژاد مانده بود، ای کاش اصغر بدیع زادگان مانده بود».

بررسی کارنامه ی سازمان مجاهدین خلق، تنها دو"ای کاش"در جوف خود دارد و بس ؛ ای کاش امثال محمود طالقانی آثار بنیان گذاران سازمان را خوانده و با افکار و عقاید ایشان آشنایی داشتند، و ای کاش طالقانی می پذیرفت که سازمان مجاهدین خلق، به هیچ وجه و در هیچ مقطعی

از تاریخ، طی نیم سده ی اخیر، از مبانی و معاییری که بنیان گذاران آن، بنا نهادند، منحرف نشده است. سازمان مجاهدین خلق، سیمای راستین"چپ اسلامی"در تاریخ معاصر ایران است. سازمان مجاهدین خلق، هرگز منحرف نبود، و منحرف نشد.

بخش چهارم

فرقه دموکرات آذربایجان

جدایی یوسف از جعفر

تبریز سردسیر است. مردم سردسیر را اگرچه عقل معاش می‌باشد، اما در عقل معاد، قصور تمام می‌دارند.

بایزید بسطامی

یکی از مسائل بسیار مورد توجه و قابلِ تأمل در"فلسفه تاریخ"، بررسی نقش"قضایای شرطیه" در طرح رویدادها و وقایع تاریخی است. بر همین نهج، این بخش را با طرح این پرسش آغاز می کنیم که؛ "اگر ایران در مجاورت امپراطوری تزاری و به تبع آن شوروی قرار نداشت، آیا سرشت و سرنوشت"مارکسیسم"در ایران، دچار تغییری بنیادین نمی شد؟".

بر سبیل این پرسش ِمبتنی بر"قضیه شرطیه"، تأملی در کارنامه"فرقه دموکرات آذربایجان"، گره های بسیار سترگی را بر ریسمانِ سرشت و

سرنوشت"مارکسیسم"در ایران خواهد گشود. این نوع گره ها، طی حدود یک سده ی اخیر در ایران، از جانب اهالی اردوگاه"چپ ایرانی"، به عنوان ابزاری در مراسم شعبده بازی های تحلیل تاریخ، به کار گرفته می شد، تا در نهایت، بسیاری از پستی ها و کاستی های موجود در کارنامه خود را به مدد انواع شعبده های ایدئولوژیک، مکتوم و مستور سازند. اما در طیف مقابل، یعنی، مخالفان و منتقدان"چپ ایرانی" نیز بسیارانی بوده اند که همواره با مدد از این نوع گره ها، کوشیده اند تا با درافتادن در هاویه ی همراهیِ بنیادین با اهالی همان اردوگاه، در نهایت، "خرقه ی آلوده"ایدئولوژیک ِخود را با"وصله به صد شعبده"بپوشانند و در ظاهر با طرح چند لعنت و سَقَط، خود را بری و ایمن از وفور آفات در این اردوگاه بدانند.

همان گونه که پیش از این به اجمال اشاره کردیم، پس از"انقلاب اکتبر" در روسیه، کسانی چون زینوفیف در جایگاه رئیس کمیته اجرایی کمینترن، سرمستی از کشیده شدن امواج"انقلاب پرولتاریایی"به کشورهای اروپایی را این گونه فریاد می کشید « اروپای پیر با سرعتی سرسام آور به سوی انقلاب پرولتاریایی می تازد». از دیگر سو، کسانی چون تروتسکی، بوخارین و توخاچفسکی، بر اساس مبانی نظریه ی"صدور انقلاب"، بر آن بودند که اگر اعتقاد و التزامی به هر نوع "دترمینیسم تاریخی"مطرح باشد، معنا و مبنای آن، چیزی جز محتوم بودن وقوع"انقلاب سوسیالیستی"پس

از روسیه، در کشورهای اروپایی نیست. پایان دهه ی دوم از سده ی بیستم، با نبرد نظامی میان شوروی و لهستان، و در شرایط مبتنی بر"کمونیسم جنگی"، نشان داد که این ناگزیری و محتوم بودنِ گسترش امواج خروشان"انقلاب سوسیالیستی"به اروپا، چندان هم خالی و عاری از اراده گراییِ مبتنی بر لشکرکشی نظامی نخواهد بود. میخائیل توخاچفسکی که در "تاریخ انقلاب"، با به جوخه اعدام سپرده شدن به فرمان"رفقا"، سرنوشتی مشابه با همان زینوفیف داشت، در آستانه ی حمله ارتش سرخ به لهستان، همان مدعای پیشین ِزینوفیف را به گونه ای دیگر مطرح می کرد « ما با قدرت سرنیزه ها، خوشبختی انسانی و صلح را برای زحمتکشان تأمین خواهیم کرد. پیش به سوی غرب».

اما شکست ارتش سرخ در"نبرد ورشو"و امضای معاهده ی"ریگا"با جوهر سرخ، نشان داد که تجربه ی معاهده ی"برست لیتوفسک"، باز هم به نوعی دیگر،"تکرارِ کمیک ِتاریخ"را برای بلشویست ها رقم زده و گذر از دروازه های اروپا با پرچم های سرخ، جایی و پایی بر زمین واقعیات تاریخی نخواهد داشت. سلطه و سیطره ی"کمونیسم جنگی" پس از"انقلاب اکتبر"، اگرچه در طیف بلشویست های به قدرت رسیده با تکیه و تأکید بر گسترش دامنه های"انقلاب روسیه" به اروپا همراه بود، اما لنین به خوبی از تفاوت ها و تمایزهای"انقلاب روسیه"با"انقلاب سوسیالیستی" آگاه بود. بر اساس همین آگاهی بود که او در مقاله ای

مهم با عنوان"کودک صنعتی چپ گرا و نگرش خرده بورژوازی"، با جعل عبارتی چون"سرمایه داری دولتی"، نشان داد که دوران "کمونیسم جنگی"بر اساس مبانی"مارکسیسم ارتدوکس"و دیدگاه های مارکس، ارتباطی با وجودِ "سوسیالیسم" ندارد، بلکه در بهترین حالت، "سرمایه داری دولتی" از یک سو می تواند به ساماندهی و سازماندهی شرایط "شوراهای کارگری"–که لنین آن ها را قیاس از کمون پاریس می گرفت–بیانجامد و با تغییر نوع تضادهای"طبقاتی"در روسیه به عنوان"کشوری دهقانی و یکی از عقب مانده ترین کشورهای اروپایی"، باعث تسهیل شرایط برای"گذار به سوسیالیسم"شود،و از دیگر سو، مشعلِ آرمان تاریخیِ"انقلاب بر علیه سرمایه داری پیشرفته"را در اردوگاه"چپ جهانی" روشن نگاه دارد. اما با گذرِ زمان و آشکار شدن عواقب و توابع"انقلاب بلشویکی"در روسیه، میراث خوارانِ لنین، از جمله استالین، پیمانه ی مفاهیم لنینی را از دانه های معنا تهی کرده و در آن پیمانه، معانی و مبانی ایدئولوژیک جدیدی را به عنوان"قوانین امضایی"گنجاندند. یکی از این نوع قوانین، همان عبارتِ "سرمایه داری دولتی" و"سوسیالیسم در یک کشور" بود که توسط استالین با توجه به واقعیات ملموس و مشهودِ پس از "انقلاب اکتبر"، به مثابه ایدئولوژیِ استقرار و استحکام و انبساطِ نقش"دولت"، مورد استفاده قرار گرفت.

استالین با برجسته سازی نقش شوروی به عنوان"اردوگاه سوسایالیسم"در جهان، بر این نظر بود که این اردوگاه با توجه به عدم وقوع"انقلاب های سوسیالیستی"در اروپا، از جانب اردوگاه کشورهای"سرمایه داری"، مورد حمله و هجمه و تعرض قرار گرفته و با توجه به این شرایط، بر خلاف آراء امثال تروتسکی، به جای"صدور انقلاب"و تحریک و تقویت"رفقا"در دیگر کشورها، باید به تحکیم مبانی دولت سوسیالیستی در شوروی پرداخت. بر این اساس بود که"آرمان شهرِ کمونیستی"، بدل به رویایی دست نیافتنی شد که در عرصه ی عمل نتیجه ای جز"کابوس شوروی"به بار نیاورد. آرمانِ "جامعه ی بی طبقه"در شوروی، بدل به تأسیس و تقویت ِشدید ترین نوع اختلافات طبقاتی شد که هر نوع"تضاد"میان آن ها، وقتی که در تعارض با اهداف و اغراض حکومت قرار می گرفت، به جنایت کارانه ترین نوع ممکن، سرکوب می شد. آرمانِ "اضمحلال دولت"نیز در شوروی، نه تنها به وقوع نپیوست، بلکه بدل به ظهور و بروز ِدامن گسترترین نوع "دولت"شد؛ نه به عنوان"شرّی لازم"، بلکه به مثابه"شرّی مطلق و کافی".

این روند و جریانِ "مارکسیسم"در شوروی، ناگزیر دارای عواقب و توابعی در اردوگاه"مارکسیست های روسی" در جهان نیز بود، که پس از"انقلاب اکتبر"، دل در گرو ِآموزه های بلشویستی در راستای انجام "انقلاب"در

دیگر نقاط جهان بسته بودند. بنابراین، نوع مواجهه حکومت شوروی با "مارکسیست های روسی"در جهان، در مقاطع تاریخی مختلف، دارای تفاوت ها و تمایزهای آشکاری بود که ریشه در سیاست های کلان این حکومت در عرصه های داخلی و خارجی داشت.

بر همین اساس،"چپ ایرانی"نیز که بیش و پیش از هرچیز، ریشه در خاکِ "مارکسیسم روسی" داشت – و البته هنوز هم به اقتضای طبیعتش، دارد–نمی توانست از این نوع عواقب و توابع مصون بماند. اما این سرسپردگی ایدئولوژیک به"مارکسیسم روسی"، در ابتدا دارای مبانی و معانی متفاوتی نسبت به رویکردهای حزبی و"فرقه ای" و سازمانی بود که روزگار تنها به امرِ"برادر بزرگ تر" می گذارندند. در نخستین سال های پس از"انقلاب اکتبر"، با توجه به مسائلی چون "قرارداد۱۹۲۱"، نوعی از علاقه و شیفتگی به بلشویسم در ایران ایجاد شده بود. مبنای این شیفتگی، این بخش از قرارداد بود که؛ «... با اشتیاق به این که ملت ایران مستقل و سعادتمند شده و بتوانند آزادانه در دارایی خود تصرفات لازمه را بنماید دولت شوروی روسیه تمام معاهدات و مقاولات و قراردادها را که دولت تزاری روسیه با ایران منعقد نموده و حقوق ملت ایران را تضییع می‌نمود ملغی و از درجه اعتبار ساقط شده اعلان می‌نماید».

واکنش"اهل ادبیات"که در راستای اضمحلال و"زوالِ اندیشه سیاسی"، و به تبع آن، سیاستگذاری (policy making) و سیاستگزاری (politicking) در عرصه ی سیاسی به متفکران قوم بدل شده بودند، به این اقدام بلشویست های انقلابی، به مثابه یکی از شوخی های تاریخ، از این قرار بود؛

ای لنین ای فرشته رحمت

قدمی رنجه کن تو بی‌زحمت

تخم چشم من آشیانه توست

پس کرم کن که خانه خانه توست

یا خرابش بکن یا آباد

رحمت حق به امتحان تو باد

بلشویک است خضر راه نجات

بر محمد و آل او صلوات

...

اما نکته ی نهفته در این شوخی تاریخی، که با رویکردی ایدئولوژیک از جانب اهالی اردوگاه "چپ ایرانی"ساخته و پرداخته می شد، وجه ِرها ساختن ِایران و ایرانیان از چنگال"استعمارگران" بود، و لنین، این گونه از دروازه های"استعمارستیزی" به سرزمین ذهن و ضمیر"چپ ایرانی"وارد شد."چپ ایرانی"از آستانه ی سده ی معاصر تا سال های پایانی همین سده، از اصل و اساس به تحریف ایدئولوژیک وقایعی چون شورش کوچک جنگلی پرداخت تا از حرارت کوره ی آغشته به جهالت ِ"استعمارستیزی بلشویستی"کاسته نشود. پیش از این، به جهل مرکب امثال مصطفی شعاعیان که از موضع ِ"چپ ِمخالف لنینیسم"(کذا!) به بررسی"انقلاب جنگل"می پرداخت اشاره کردیم. او می نوشت «بسیار آموزنده است که انسانی مذهبی و مومن به اصول اسلام، از سوسیالیسم و... تحت عنوان"آمال حقه"یاد کند. در واقع میرزا به خاطر عمقی که در شرافت و دل سوزیش نسبت به مردم و اجتماع وجود داشت، پیوسته جویای حقیقت نیز بود. زیرا اعتقاد داشت که اتکاء به حقیقت بهتر از هر اصل و مرام خشکی می تواند یک بنیان انسانی،انقلابی، و نجات بخش بوده باشد. و چه بسا که اگر روزی عملا می دید بین مذهبش با ملتش تضادی تخلف ناپذیر وجود دارد، نه مذهب، بلکه ملت را بر می گزید. آیا درست است که بگوئیم: میرزا کاستروئی بود که گوارا بازندگیش پیوند نیافت».

البته فهم و درک و دریافتِ کوچک جنگلی از"ملت"و وطن، چندان تفاوتی نداشت با باورهای مصطفی شعاعیان که وطن را"گور پرولتاریا"می دانست. و مشابه دانستن هرکس که در جنگل، اسلحه به دست گیرد و نشسته بر شاخه های درخت،"جمهوری شوروی سوسیالیستی ایران" تشکیل دهد، با کاسترو و چگوارا نیز، درعمل نمی توانست فرجامی جز "تکرار کمیکِ تاریخ" در قالبِ خلقِ"حماسه ی آمل"توسط"رفقای گروه تروریستی سربداران"در بهمن ۱۳۶۰ داشته باشد.

تأمل در علل و دلایل طرح مسئله ی"استعمار"از جانب"چپ ایرانی"طی حدود یک سده اخیر، از اهمیت بی بدیلی برخوردار است. در بخش های پیشین به برخی وجوه این مسئله اشاره کردیم، در ادامه نیز بر اساس آن چه در این بخش اشاره شد، نشان خواهیم داد که یکی از مهم ترین مبانی طرح مسئله ی"استعمار"در این اردوگاه چه بود.

مارکس با تکیه و تأکید بر نقش"روابط تولید"و"نیروهای تولید"در روند تغییرات و گسست های تاریخی و اجتماعی، به تبیین ارتباط میان روابط تولید و شیوه های تولید می پرداخت. این نوع ارتباط، روبناهایی سیاسی و حقوقی ایجاد می کرد که باعثِ کنش ها و واکنش ها و آگاهی های اجتماعیِ(طبقاتی) خاص خود می شد. اما نکته ی دارای غایت اهمیت در این زمینه، این بود که مارکس به تعدد و تنوع روابط تولید بر اساس

یک شیوه تولیدِ واحد، باور داشت. برای نمونه؛ مارکس در همین زمینه در ضمنِ تشریح فئودالیته در غرب، به سرواژ در روسیه، استبداد شرقی(در نگرشی متفاوت نسبت به "ویتفوگل") و شیوه تولید آسیایی نیز اشاره می کرد که – به باور او –متضمنِ روابط تولیدی متفاوتی با شیوه ی تولید فئودالیِ در غرب بودند.

با توجه به این مسئله بود که کانون"تئوریِ انقلاب"مارکس، متوجه و متمرکز بود نسبت به مناسبات تولیدی و اجتماعی در نظام سرمایه داری پیشرفته در کشورهای غربی، و بر همین اساس، این کانون بیش و پیش از هرچیز با مسئله ی"استثمار"فربه و برجسته می شد. مارکس با تأکید بر لزوم وجودِ"آگاهی طبقاتیِ"و"آگاهی تاریخی" به عنوان شروطِ لازم در"انقلاب سوسیالیستی"، در واقع بر آن بود تا با شکستن سدهای سدیدِ"از خود بیگانگی"در جوامع طبقاتی، موانع موجودِ ذهنی در برابر"انقلابی شدنِ طبقه استثمار شونده"را از میان بردارد. به دیگر بیان؛ بر اساس نظرات مارکس، فهم و درک و دریافتِ "طبقه کارگر"نسبت به "استثمار"، تنها با موعظه و خطابه و شور و غوغا حاصل نمی شد، بلکه وضوحِ برجسته ی شرایطِ عینی و تاریخیِ مشخصی در این راستا، کاملاً مورد نیاز بود.

در روسیه ی اوایل سده ی بیستم که شرایط سیاسی موجود در آن، راه را برای وقوع"انقلاب اکتبر"هموار ساخت، با توجه به شرایطی که پیش از این درباره مشخصات و مختصات آن مطرح کردیم، خبر و اثری از این نوع "آگاهی تاریخی"و"آگاهی طبقاتی"درباره ی"استثمار"در میان نبود. به همین دلیل بود که"انقلابیون چپ"در این نوع کشورها، بر اساس آموزه های"مارکسیسم روسی"، در راستای جهش به سوی"انقلاب"، به جایگزینی نقش"استعمار"، با"استثمار" پرداختند. مسیرِ فهم و درک و دریافت این نکته که چرا"مارکسیسم لنینیسم"و "مائویسم"در کشورهایی چون ایران، به سکه ی رایج بدل شدند، اصولاً و اساساً از وادی همین نکته ی اخیر می گذرد.

"مارکسیسم لنینیسم" و "مائویسم"، چیزی نبودند جز"تئوری های انقلابی"، برای کشورهای عقب افتاده و غیرپیشرفته ای که نسبت و تناسبی با اروپای حاضر در ظل و ذیل"نظام سرمایه داری پیشرفته" نداشتند. تأیید و ترویج مشی"بورژوازی ملی"در مواجهه با حکومت های مبتنی بر سیستم"سرمایه داری وابسته"، و به رسمیت شناختن مشی انقلابیِ خرده بورژوازی در این نوع کشورها با توجه به تعارض و تضاد طبقاتی این گروه ها و طبقات، با"طبقه کارگر" به عنوان "یگانه طبقه ی

انقلابی راستین"، همگی، محصولات کارخانه ی جعلیات ِایدئولوژیک و بی مبنای "مارکسیسم روسی و چینی"بودند و بس.

در ادامه و در بررسی کارنامه حزب توده نشان خواهیم داد که این حزب، در ابتدا نه به عنوان یک حزب کمونیستی، بلکه به عنوان یک حزب دارای گرایش های آشکار ناسیونالیستی، پا به عرصه ی سیاسی ایران نهاده بود. این مشی سیاسی اگرچه ریشه در خاک دستورات"برادر بزرگ تر"در کنگره هفتم کمینترن داشت، اما از این منظر نیز در خور ِتوجه و تأمل بود که در دهه ی ۲۰ در ایران، با تکیه و تأکید بر شعارهایی چون"استثمار طبقه کارگر توسط نظام سرمایه داری و بورژوازی"، امکان فتح قله های"انقلاب سوسیالیستی"وجود نداشت، اما با بدل کردن ِ"استثمار" به "استعمار"، آن هم در کشوری که توسط سه ابرقدرت جهان اشغال، و شاه کشور توسط آن ها تبعید شده، تا حداکثر ممکن راه فتح آن قله ها هموار می شد. همان گونه که در بخش های پیشین نشان دادیم، این نکته ای تصادفی و بی مبنا نبود و نیست که اکثر قریب به اتفاق اهالی اردوگاه "چپ ایرانی"دارای سویه و صبغه های"ناسیونالیستی"از نوع و لون ِشیفتگی و ارادت به "جبهه ملی"بودند –و هستند–. بنابراین، فهم و درک و دریافت این ارتباط بنیادین و مهم میان این دو ایدئولوژی، از مهم ترین عوامل در آگاهی به مبانی تحولات تاریخی در عرصه سیاسی ایران معاصر به شمار می رود. این دو ایدئولوژی در ظاهر، دارای فاصله ای تا

حداکثر ممکن، نسبت به هم هستند؛ یکی از موضعی"انترناسیونالیستی"معتقد و ملتزم به"میهن پرولتاریا" است و دیگری از موضعی"ناسیونالیستی"، هر نوع گرایشِ"انترناسیونالیستی"و"جهان وطنی"را مصداق هولناک ترن نوع خیانت می داند.

مارکس در راستای همان اعتقاد به عدم یگانگی روابط تولید در جهان در نسبت با فئودالیته ی غربی، آن جا و آن گاه که به بررسی وجه تولید آسیایی و استبداد شرقی می پرداخت، با برجسته سازیِ نقش"آب" و تمرکز"دولت"، نشان می داد که چرا در ظل و ذیل این نوع روابط و شیوه ی تولید، "طبقات اجتماعی"و تضادهای مربوط به آن،"مالکیت خصوصی" و "اشرافیت مستقل از حکومت"شکل نگرفت. و با توجه به این مسئله بود که راه برای نقش آفرینی"استعمار"در این کشورها، به مثابه نیرویی در راستای نفوذ و رسوخ"سرمایه داری"هموار می شد. اما علیرغم این مسئله، مارکس هرگز در تعمیم و انطباقِ"تئوری انقلابی"خود به واسطه ی"استعمار"، در کشورهای غیرصنعتی و محروم از "نظام سرمایه داری پیشرفته"، به طرح مبانی تئوریک نپرداخت.

پیش از این به نوع مواجهه لنین با مسئله ی"استعمار"و"امپریالیسم"پرداختیم، اما در این جا درنگی خواهیم داشت

در وادی افکار و آثار مائو – در این زمینه- ، که بسیار بیشتر از مارکس و لنین در اردوگاه "چپ ایرانی"، حتی از جانب مخالفان "مائویسم"، به کار گرفته شد! یکی از مهم ترین جعلیات مائو، عبارتِ "استثمار بین المللی" بود. اعتقاد او به وابستگی حکومت های پس از"انقلاب شین های"به امپریالیسم، باعث شد تا در مواجهه با حملات ژاپن به چین، از موضع تأیید وجه"ضدامپریالیستی ِبورژوازی ملی"، در جبهه ای واحد با"کومینتانگ" قرار بگیرد. این نوع دیدگاه مائو از یک سو دارای نسبت و تناسب با سیاست های غالب بر"کمینترن"، و از دیگر سو، با گذر زمان مجهز به پشتوانه های نظری در نسبت و تناسب با شرایط ویژه ی حاکم بر چین در دهه ی سوم از سده ی بیستم بود.

مائو پس از انتشار مقاله ی"بررسی جنبش دهقانان هونان"، در ۱۹۲۷، با گسستی عمیق از آموزه های مارکس،"طبقه دهقان"را معادل"طبقه کارگر"قرار داد و از دیگر سو، با نفی هر نوع اعتقاد و التزام به دوران ِصبر و انتظار، برای فرارسیدن زمان ِنقش آفرینیِ تاریخی و انقلابیِ طبقه دهقان، بر آن بود که با عملیات چریکی می توان توده ها را به موتور پیش برنده ی"انقلاب"بدل کرد. مائو بر این باور بود که « قبضه کردن قدرت به شکل مسلحانه و رفع مسائل از طریق جنگ، وظیفه اصلی و عالی ترین شکل انقلاب است». این گونه نظرات مائو، با توجه به شرایط

خاص چین مطرح می شد، اما ابتنای آن ها بر مبانی اندیشه های مارکس، به هیچ وجه دارای اعتبار و اعتنا نبود. بر اساس این نوع دیدگاه های مائو، در هر جامعه ای امکان تغییر و تحول در نوع "تضادها" و سامان دادن انواع این"تضادها"در راستای درانداختن"تئوری انقلابی"وجود داشت.

از قضا، اکثر قریب به اتفاق اهالی اردوگاه"چپ ایرانی"که دل در گروِ مشی چریکی داشتند، به صورت مستقیم و غیرمستقیم کاملاً تحت تاثیر آثار و افکار مائو قرار داشتند. حتی در این اردوگاه کسی چون بیژن جزنی که مائویستهای ایرانی را گروهی می دانست که «همچون گوسفند از پی دیگری به مسلخ تبلیغاتی رژیم رفته اند»، خود، تا مغز استخوان و بن دندان، تحت تأثیر نظرات مائو قرار داشت و در ابتدای کتاب"چگونه مبارزه مسلحانه توده ای می شود؟"، این گونه به نظرات مائو استناد می کرد « فقط پس از برداشتن اولین گام ها در پراتیک بود که واقعیت عمیق تر و کامل تر شناخته شد. مائو می گوید: اگر انسان بخواهد تئوری روش های انقلابی را بشناسد باید در انقلاب شرکت کند زیرا کلیه دانش های واقعی از تجربه مستقیم سرچشمه می گیرند».اما همان گونه که اشاره کردیم، مبنا و معنای این تأثیرات، از این منظر قابل رصد بود که بر اساس مشی مائو، امکانِ طرح"تئوری انقلابی"بر اساس"مارکسیسم"در هر زمان و هر مکان، فراهم شده بود.

مائو، با فربه سازیِ سویه های"استعمار"و"امپریالیسم"در شرایط خاص ِچین، در دهه ی سوم از سده ی بیستم، نوعی"ناسیونال سوسیالیسمِ"روستایی و استبدادی مطرح کرد که دارای تنی از "سوسیالیسم"و جامه ای از ناسیونالیسم بود. در حالی که در ایران، همین روند، ابتدا از جانب حزب توده با تنی از"سوسیالیسم"و جامه ای از ناسیونالیسم، و در ادامه از جانب اکابر و اعاظم"جبهه ملی" با تنی از ناسیونالیسم و جامه ای از"سوسیالیسم"ارائه شد. پس از آن، از میانه ی دهه ی ۴۰، همان گونه که به تفصیل نشان دادیم، تئوریسین های"مشی مسلحانه"در اردوگاه"چپ ایرانی"، با بررسی ایدئولوژیکِ کارنامه ی حزب توده و "جبهه ملی"، به برجسته سازی این نکته پرداختند که علت العلل ِبه بن بست رسیدن مشی منفعلانه ی این دو طیف، عدم التزام به این آموزه ی مائو بوده که«قدرت سیاسی از لوله تفنگ در می آید». بنابراین، تکیه و تأکید بر ناسیونالیسم و نقش بورژوازی ملی و خرده بورژوازی، تنها از منظر ِتشدید تضادهای درون حاکمیت و تهییج و تحریک ِتوده های"غیرکارگری"در راستای قرار گرفتن در صف مبارزه ی انقلابی علیه حکومت، به پیشاهنگیِ "روشنفکران تروریست"دارای مشروعیت خواهد بود.[1]

۱: عبارت "روشنفکران تروریست"، پیش از این، توسط محمد قوچانی به کار گرفته شده است. در این جا، من از این جهت و بر این نمط از آن استفاده می کنم که عبارت مذکور هرگز ساخته و پرداخته ی قوچانی نیست، بلکه اگر"رفقا"در لحظاتِ فراغت از"مبارزه انقلابی علیه رژیم"، اندکی آثار آباء و اقطاب خود را می خواندند، در می یافتند که"روشنفکران تروریست"، آشکارترین ابداع تئوریک رفیق بیژن جزنی و رفیق مصطفی شعاعیان و رفیق مسعود احمدزاده و رفیق حمید مومنی و ... است، نه محمد قوچانی. و دیگر آن که؛ با تبدیل مفهوم "تروریست"به عباراتی چون"متعهد و قهرمان و فدایی"، مسئله شاید"رفع"شود، اما"حل"نخواهد شد."رفقا"با کَری و کوری اِیدئولوژیک در برابر آشکارترین نصوص ِخود، هر روز قصد ِجان منتقدان خود می کنند. بنابراین، بر سبیل تمثیل، سزاست آن کس که مادری بدکاره دارد، یک روز قصد جان ِآن مادر کند، نه این که هر روز دشنه در سینه ی مردی فرو کند!

آن یکی از خشم مادر را بکُشت

هم به زخم خنجر و هم زخم مشت

آن یکی گفتش که از بد گوهری

یاد ناوردی تو حق مادری

هی تو مادر را چرا کشتی بگو

او چه کرد آخر بگو ای زشت‌خو ...

بهره برداری از"استعمار"و"امپریالیسم"در اردوگاه "چپ ایرانی"، با این گونه مبانی در دستورِ کار قرار گرفت. اما بررسی موردِ تاریخیِ "فرقه دموکرات آذربایجان"، به وضوح نشان خواهد داد که سرسپردگیِ حقارت بار، به حکومت های خارجی، گروگان گیریِ ایران و ایرانیان، بدل به پیاده نظام ارتش اشغال گر شدن، و دریوزگی در اردوگاه"امپریالیسم"، چگونه می تواند از جانب"چپ ایرانی"به عنوان"وطن پرستی"و"اندیشه آزادی و آبادی ایران"و"مبارزه با استعمار خارجی"، با قلمِ جهل و جعل در تاریخ ثبت شود.

جعفر جوادزاده در ده سالگی به همراه خانواده از ایران به باکو مهاجرت کرد. ۱۴ سال بعد، همزمان با"انقلاب اکتبر"، نخستین یادداشت ها و مقالات او در روزنامه ی"آچیق سوز"منتشر شد. این روزنامه به عنوان ارگان حزب مساوات در باکو منتشر می شد، حزبی به زعامت محمدامین رسول زاده که در دوران جنبش مشروطه خواهی در ایران، با روزنامه"ایران نو"به چهره ای شناخته شده بدل شده بود.

۰۰۰گفت کاری کرد کان عار وی است

کشتمش کان خاک ستار وی است

گفت آن کس را بکُش ای محتشم

گفت پس هر روز مَردی را کُشم

کُشتم او را رَستَم از خونهای خلق

نای او بُرَّم به است از نای خلق

هین بکش او را که بهر آن دنی

هر دمی قصد عزیزی می‌کنی!

رسول زاده پس از"انقلاب اکتبر"به عنوان یکی ازبنیان گذاران"جمهوری آذربایجان" نام خود را در تاریخ ثبت کرد. در دوران مجلس دوم شورای ملی، رسول زاده یکی از اعضای"حزب دموکرات ایران" بود که با انتشار"ایران نو"، به عنوان ارگان این حزب، به طرح و برجسته سازی نکاتی می پرداخت که اگرچه در قالب اصول"سوسیالیسم"مطرح بود، اما توجه به آن ها در راستای بحث ما دارای غایت اهمیت است.

"حزب دموکرات ایران"با اشاره به گذرِ اروپا از دوران فئودالیسم به دوران سرمایه داری، سلطه و سیطره ی فئودالیسم بر ایران را یکی از مهم ترین علل عقب ماندگی از قافله ی تمدن و پیشرفت می دانست، اما در عین حال، به وضوح بر نفوذِ استعماریِ سرمایه داری نیز در کشورهایی چون ایران، به عنوان یکی از خطرهای بنیادین تأکید می کرد. در این جا نیز"ناسیونال سوسیالیسم"در جایگاه"سوسیال دموکراسی"قرار گرفته بود. در یکی از سرمقاله های ارگان حزب دموکرات ایران، با عنوان"ما یک ملت هستیم"، در بهمن ۱۲۸۹، نوشته شده بود «جنبش مشروطه اجتماعات و گروههای بسیاری را متحد کرد و در نتیجه موجب سرنگونی رژیم استبدادی شد. برای اطمینان از عدم بازگشت چنین رژیمی، دولت ایران باید همه شهروندان خود–مسلمانان و یهود، مسیحی و زرتشتی، فارس و ترک – را ایرانیانی کامل، آزاد و برابر قلمداد کند». قله ی کوه یخِ این نوع "ناسیونالیسم"، اگرچه در برابر"استبداد سلطنت"قرار داشت، اما در واقع دارای بنیان هایی از جنس و سنخِ مبارزه با"استعمار"به عنوان تقویت کننده ی پایگاه و جایگاه"فئودال های مرتجع"بود. فراموش نکنیم که در همین دوران اگرچه در سپهر سیاسی ایران،"حزب دموکرات"(عامیون) در برابر"حزب اعتدالیون"قرار گرفته بود، اما به همان نسبت که انتقادات"عامیون"نسبت به خاستگاه و جهت گیری های"فئودالیِ اعتدالیون"دارای اهمیت بود، حمله ی روسیه به ایران و

اشغال رشت و انزلی، به علت مخالفت با حضور"شوستر"در ایران، انجام شد و به انحلال همان مجلس دوم شورای ملی انجامید. بنابراین، در این شرایط، با حمله و هجمه ی نیروهای خارجی ِاشغالگر به خاک ایران، تمامی مقدمات در راستای بسط اندیشه ها و سیاست های مبتنی بر"ناسیونالیسم"در ایران فراهم بود.

همزمان با اشغال ایران توسط ارتش روسیه ی تزاری، رسول زاده از ایران خارج شد، اما با کوله باری از اندیشه های مبتنی بر"پان تورکیسم"، پس از"انقلاب اکتبر"، هر چه در توان داشت برای تشکیل"جمهوری آذربایجان"به کار گرفت تا بخش های شمالی رود ارس را به "آذربایجان" با مرکزیت باکو تبدیل کند و پس از آن بود که همقطاران او، با طرح آرمان ِتأسیس"آذربایجان واحد"، این بخش ها را "آذربایجان شمالی" و آذربایجان ِ ایران را "آذربایجان جنوبی" می نامیدند.

جعفر جوادزاده در ادامه با گذر از آرمان های جدید حزب"مساوات"، به عنوان یکی از اعضای "حزب دموکرات ایران"در باکو، فعالیت خود را ادامه می دهد و حتی با نشریه ای به نام"آذربایجان جزء لاینفک ایران"نیز به سردبیری عبدالله عبدالله زاده، همکاری می کند. اما با تأسیس حزب "عدالت"به زعامت کسانی چون اسدالله غفارزاده و احمد سلطان زاده، جعفر جوادزاده به عنوان سردبیر ارگان این حزب به

نام"حریت"مشغول به کار می شود. حزب"عدالت"پس از برگزاری نخستین کنگره خود حدود سه سال پس از به قدرت رسیدن بلشویک ها در"روسیه"، نام خود را به"حزب کمونیست ایران"تغییر داد. در نخستین کنگره این حزب، مجادله ای میان حیدرخان عمواوغلی و احمد سلطان زاده(به عنوان دبیر اول) درباره تعیین موقعیت ایران بر اساس کلیات "مارکسیستی"درگرفت. سلطان زاده بر این باور بود که ایران در آستانه ی"انقلاب سوسیالیستی" قرار دارد و حزب کمونیست بر همین اساس باید به پایگاه اصلی بورژوازی و حامیان امپریالیست آن ها که از موضع استثمار و استعمار بر علیه"طبقه کارگر ایران"فعالیت می کنند، حمله کرده و حتی اسلحه به دست بگیرد. اما از دیگر سو، حیدرخان عمواوغلی بر این باور بود که ایران در آستانه ی"انقلاب سوسیالیستی" قرار ندارد و اگر انقلابی در کار باشد، از نوع"انقلاب ملی" است و بر همین اساس باید به تحریک و تشدید تضادهای میان خرده بورژوازی و دهقان ها با حکومت وقت پرداخت، البته با تأکید بر نقش نیروهای استعمارگر خارجی از جمله انگلستان. اکثریت اعضای حاضر در کنگره حزب کمونیست ایران، اگرچه با دیدگاه سلطان زاده همراهی کردند و به تدوین برنامه های حزب بر اساس آن نوع نظرات پرداختند، اما"چپ ایرانی"در این دوران گام در وادی سرسپردگی به دستورات"برادر بزرگ تر"نهاده بود و بر همین اساس، بلشویک ها به تأیید و تقویت ِدیدگاه های حیدرخان عمواوغلی

پرداختند و بلافاصله مقدمات ِبرکناری سلطان زاده از دبیر اولی حزب و جایگزینی حیدرخان را فراهم کردند.

در این دوران که همزمان با ماجراهای پیرامونِ"قرارداد۱۹۱۹" میان ایران و انگلستان بود، حزب کمونیست ایران در راستای اهداف"رفقای بلشویک"، بیش از پیش به فربه سازی سویه های "ناسیونالیستی"در ایران پرداخت تا دم خروس ِوجه امپریالیستی ِشوروی و اهداف و اغراض "استعماری"آن در ایران، پنهان بماند. حزب کمونیست ایران در غائله ی"جنگل"، به همراهی با نیروهای کوچک جنگلی پرداخت و در این میان جعفر جوادزاده از چهره های برجسته ی این حزب در اردوگاه"جمهوری سوسیالیستی ایران"بود. جعفر جوادزاده در بازگشت به ایران، به عنوان"وزیر داخله"در"دولت دوم جنگل"نام خود را در تاریخ ثبت کرد. اما آن جا و آن گاه که حکومت شوروی به زعامت لنین، سایه ی حمایت خود را از سرِ"میرزا"برداشت، از او تنها سری بریده باقی ماند. این واقعه چندان دور نبود از زمان شرکت ِجعفر جوادزاده در"کنگره خلق های شرق"در باکو. این کنگره حدود یک ماه پس از کنگره دوم انترناسیونال سوم برگزار شد که در آن با تصویب "اعلامیه بیست و یک ماده ای"، احزاب کمونیست در جهان باید به زیرمجموعه و تابعی از سیاست ها و دستورات کمینترن بدل می شدند و تمامی اهداف و برنامه

ها و سیاست های خود را بیش و پیش از هر چیز در ظل و ذیل حکومت شوروی قرار می دادند.

پس از انعقاد "قرارداد۱۹۲۱" میان ایران و شوروی، و شکست غائله ی"جنگل"، جعفر جوادزاده در تهران به همکاری با روزنامه"حقیقت"به مدیریت محمد دهگان می پردازد، روزنامه ای که –به نوعی– ارگان"اتحادیه عمومی کارگران ایران"بود. جوادزاده در این دوران با سست شدن پایه های حکومت قاجار و کودتای اسفند ۱۲۹۹ مواجه است و در همین راستا می کوشد تا آرمان های"مشروطیت"در ایران را در قالبِ خواست عمومی برای نابودی"طبقه اشرافیت"و اشرافِ وابسته به دربار خلاصه کند. او با تأکید بر عدم توفیق ِوثوق الدوله در ماجرای"قرارداد۱۹۱۹"، علت این مسئله را از این منظر بررسی می کند « همه قائل بر این هستیم که ملت ایران از حیث علم و تمدن عقب ترین ملل دنیا است. اما انگلیسی ها با آن قدرت و عظمت که داشتند باز هم نتوانستند ایرانیان را اغفال کرده، معاهده ی امضا شده از طرف رئیس الوزرای ایران را بقبولانند... ملت ایران نمی خواهد بیش از این اشراف و اعیان زاده ها کرسی پارلمان را اشغال کرده، گرگ های پیر حاکم مطلق مملکت باشند. ملت نمی تواند ببیند که الدوله ها و السلطنه ها به اسم وکالت ایشان در دارالشورای ملی به عوض مدافعه ی حقوق ملت، به ازدیاد ثروت و نفوذ شخصی خود کوشند. ملت حس کرده است که در

بالای سرش یک دسته جلاد، خون خوار، ظالم، عیاش، تن پرور، مفت خوار به اسم اشراف و متنفذ ایستاده، او را به پرتگاه هلاکت می کشد. خلاصه نهضت فکری حالیه ی هیئت جامعه و توده ی ملت اولاً نتیجه ی مشاهده ی خیانت های اشراف و کهنه پرستان و سیاست استملاکچیان اجانب می باشد... مملکت محتاج بر این است که ملت به داره کردن آن اقدام کرده و قوانینی که تعیین می شود از طرف ملت باشد. زیرا ملت احتیاجات خود را بهتر می داند، نه اشراف. برای این که اشراف و اعیان از اعضای ملت ایران نیستند».

جعفر جوادزاده، به اقتفای اسلاف خود در اردوگاه"چپ ایرانی"، چیزی از مبانی مشروطیت در جهان و ایران نمی دانست. در همان نخستین مجلس شورای ملی به عنوان بذرِ نخست مشروطیت در خاک تاریخ ایران، وقتی که نکته ای درباره ممانعت از ورود اعضای خاندان سلطنتی به مناصب دولتی مطرح می شود، نمایندگان، بر این نکته تأکید می کنند که « شاهزاده یا غیرشاهزاده چه فرقی دارد؟ همه یکی بوده و تحت یک قانون هستند». آن چه امثال جعفر جوادزاده درباره"عقب ماندگی ملت ایران از قافله علم و تمدن"مطرح می کرد، البته از موضع"قیاس به نفس"قابل تأیید بود، چرا که او نمی دانست، اصل و اساس"مشروطیت" همان بود که در مجلس اول به عنوان"همه یکی بوده و تحت یک قانون هستند"، مطرح می شد. اسدالله میرزا به عنوان یکی از نمایندگان همان مجلس،

به وضوح می گفت «در این مملکت می گویند شاهزاده ها وزارت و حکومت نداشته باشند. معنی این حرف را نمی فهمم. شاهزادگان با سایرین چه فرقی دارند؟ همه ایرانی هستند. باید به درستی کار کرد، هرکس باشد».

لُب لباب"مشروطیت"در ایران، همین نکته بود که"همه ایرانی هستند"، و نمایندگان مجلس اول این اصل را به فراست و ظرافت دریافته بودند، اما آن چه باعث حمله و هجمه به اساس "مشروطیت"در ایران شد، از قضا از همین نوع مواجهه ی بی مبنا و رادیکال و بر خلاف اصول "مشروطیت"از جانب امثال جفر جوادزاده بود که در نخستین گام از تجربه ی"حکومت قانون" در ایران، با همراهی"تروریست های قفقازی"به وضوح اعلام کردند « اشراف و اعیان از اعضای ملت ایران نیستند». در ادامه نشان خواهیم داد که بر اساس این جهل نسبت به مبانی، و با این نوع رادیکالیسمِ "چپ گرایانه"، جوادزاده چگونه گام در مسیر نابودی ایران و ایرانیان می گذارد.

با توقیف روزنامه"حقیقت"، جعفرجوادزاده در ۱۳۰۱ باز هم راهی باکو می شود. ۵ سال بعد، او که به نام جعفر پیشه وری شناخته می شود، در دوران حکومت پهلوی اول به ایران باز می گردد تا به ادامه فعالیت در قالب حزب کمونیست ایران بپردازد. علت بازگشت او به ایران، در ظاهر مصوبه

کنگره دوم حزب کمونیست ایران بود که او را به عنوان مسئول تشکیلات حزب در تهران منصوب کرده بود، اما در واقع، همان گونه که سال ها بعد دبیر اول حزب کمونیست"جمهوری آذربایجان"اعلام کرد، این دستورِ مستقیمِ کمینترن بود که پیشه وری را راهی تهران کرده بود. سال ۱۳۰۹، در راستای انحلال احزاب و گروه های"کمونیستی"در ایران، پیشه وری بازداشت و تا ۱۰ سال پس از آن، روزگار در زندان می گذراند. تصویب قانونی در سال ۱۳۱۰ در ایران مبنی بر منع هر نوع فعالیت گروه های دارای"مرام اشتراکی"، علاوه بر پیشه وری، بسیاری از اهالی اردوگاه"چپ ایرانی"را در دولت پهلوی اول، کاملاً از عرصه فعالیت های سیاسی خارج کرد.

البته واکنش"حزب کمونیست ایران"به روی کار آمدن"رضاخان"پس از کودتای اسفند ۱۲۹۹ نیز از این قرار و بر این مدار بود « این ادعا که ماهیت کودتای رضاخان، واژگون کردن حاکمیت فئودال ها و برپا داشتن نظام بورژوازی ست را بایستی ادایی دانست اپورتونیستی و ضدانقلابی». امثال سلطان زاده در همین راستا، بر این باور بودند که « کودتای رضاخانی هیچ وجه مشترکی با انکشاف سرمایه داری در ایران نداشته است. برعکس کودتای رضاخانی به طور عینی، ارتجاع و اشرافیتِ زمین دار را از مرگ کامل نجات داد. زیرا تمام این سیستم در زمان سلسله ی

قاجار به مرحله ای رسیده بود که با کوچک ترین فشار توده های مردم درهم می ریخت».

آزادی جعفر پیشه وری پس از حدود ۱۰ سال از زندان، مقارن است با اشغال ایران توسط نیروهای متفقین در ۱۳۲۰. در این دوران، پیشه وری با صبغه و سابقه ای مهم در اردوگاه"چپ ایرانی"، نمی توانست گام در مسیری جز ادامه فعالیت های سیاسی بر اساس مبانی"کمونیستی"بگذارد. اما از دیگر سو، امتناع از پذیرش دستورات"برادر بزرگ تر"نیز، در مذهب او ذنب لایغفر به شمار می رفت و بر همین اساس وقتی که حزب توده در سال ۱۳۲۰ با دستور و پشتیبانی حکومت شوروی در ایران تأسیس شد، پیشه وری به عنوان یکی از"پدران بنیان گذار"، اقدام به تشکیل مبانی این حزب کرد.

پیشه وری به عنوان یکی از پرورش یافتگان در مکتبِ "کوتوّ"، در دوران زندانِ حکومت پهلوی اول، با دیگر محصلان این مکتب از جمله اردشیر آوانسیان به شدت دارای اختلاف نظر بود. پیشه وری اگرچه به دستور کمینترن در حلقه ی بنیان گذاران حزب توده جای گرفته بود، اما بلافاصله به دو دلیل، تمایلی به ادامه فعالیت در حزب توده نداشت. دلیل نخست همان گونه که اشاره شد عبارت بود از اختلاف نظرهای عمیقی که میان او با برخی دیگر از بنیان گذاران حزب توده در مسائل متعدد و متنوع از

جمله فهم و درک و دریافت مبانی"مارکسیسم"وجود داشت، و دلیل دیگر این بود که با گذر زمان و پس از آشکار شدن این نکته که حزب توده بر اساس دستورات"برادر بزرگ تر"،خود را به عنوان یک حزب"کمونیست"معرفی نکرد، پیشه وری که خود را از آباء"کمونیسم"در ایران می دانست، از یک سو چاره ای جز اطاعات از اوامر حکومت شوروی نداشت و از دیگر سو، نمی خواست و نمی توانست با آن صبغه و سابقه، خود را سال ها در پوستینِ تزویرِحزب توده پنهان کند.

پیشه وری در ۱۳۲۲ اقدام به انتشار روزنامه ای کرد با عنوان"آژیر". در این روزنامه بود که تمایل پیشه وری به در پیش گرفتن مشی متفاوتی نسبت به مشی حزب توده، آشکارا قابل مشاهده است. "آژیر"، اگرچه می کوشد تا به عنوان یک نشریه کاملاً "ضد توده ای"مطرح نشود، اما در موارد متعدد و متنوعی به صورت مستقیم و غیرمستقیم به نقد مشی حزب توده و البته برخی دیگر از افراد و جریانات کنونی و پیشین در اردوگاه"چپ ایرانی"می پردازد. پیشه وری برای نمونه در "آژیر"، مسائل و مباحثی که از جانب حزب توده در حجاب و لفافه در راستای توجیه موقعیت این حزب به عنوان"حزب طبقه کارگر" مطرح می شد را، در مقاله ای با عنوان"حزب حقیقی چیست؟"، با این گونه استدلالات به چالش می کشید « کارگزان ما نه پرولتاریای واقعی بلکه صنعتگران، شاگردان کارآموز، کارگران مزدبگیر و افزارمندان هستند». و یا در نمونه ای دیگر،

وقتی یکی از همراهان پیشه وری در دوران زندان، به انتشار کتاب"پنجاه و سه نفر" پرداخت،"آژیر"این گونه برای هدف قرار دادن حزب توده، تیر را از میان سینه ی بزرگ علوی گذر داد « ورق پاره های زندان را بزرگ علوی تاریخ نامیده است... علوی در کلیات حرف زده خواسته است فقط مطالب عمده را در نظر خواننده مجسم کند... به عقیده ی من دکتر ارانی اگر عضو حزب کمونیست هم نباشد یک نفر جوان روشنفکر مارکسیست بوده است... در اطراف پنجاه و سه نفر بحث نمی شود کرد. اصلا پنجاه و سه نفر به غیر از کتاب خواندن و انتشار مجله "دنیا" شاید مداخله در اعتصاب محصلین (به طور تصادفی) قبل از زندان کار سیاسی صورت نداده تظاهراتی نداشته اند».

این بخش از نقدِ "آژیر"بر کتاب"پنجاه و سه نفر"به وضوح برگرفته از اصل و اساسِ دیدگاه های انتقادی جعفر پیشه وری نسبت به حزب توده است. پیشه وری بر این باور بود که اعضای حزب توده – بر خلاف گفته ی سال ها بعدِ کیانوری که « وقتی کمیته مرکزی حزب توده تشکیل جلسه می دهد، ۲۰۰ سال زندان دور یک میز می نشیند» – دارای سابقه ی مبارزاتی نبوده و در بهترین حالت "یک عده جوان جوان روشنفکر بی تجربه"هستند و بس. و از دیگر سو، در ادامه فقره پیشین، نویسنده ی"آژیر"با ارجاع به بخش هایی از کتاب"پنجاه و سه نفر"که متضمن طرح شرایط آغشته به تردید و هراس در دوران زندان بود، می نویسد «

خوانندگان ممکن است خیال بکنند همه ی زندانیان سیاسی هنگام گرفتاری این حالت را داشته اند. اگرچه در میان زندانیان قدیم عناصر سست و حتی خائن یافت شده بود با وجود این قدیمی ها نسبت به پنجاه و سه نفر مخصوصا در استنطاق اولیه محکمتر و جدی تر بودند».

حمله ی پیشه وری به"پنجاه و سه نفر"، بلافاصله با واکنش شدید برخی از مخالفان دیرپای او چون اردشیر آوانسیان مواجه شد. آوانسیان بر سبیل مشی غالب حزب توده در آن دوران–و البته به نوعی دیگر پس از آن– در پیِ برجسته سازی اتصال و اشتراک خود با"پنجاه و سه نفر"بودند، تا از این منظر دچار همان خلائی نشوند که امثال پیشه وری به عنوان فقدان سابقه مبارزاتی مطرح می کردند. علاوه بر بزرگ علوی، مخالفت پیشه وری با کسانی چون تقی ارانی نیز بیش و پیش از آن که ریشه در دلایل ِنظری از منظر مبانی"مارکسیسم"داشته باشد، مبتنی بر عللی چون دیدگاه های ارانی درباره"زبان ترکی و آذری"و مسائل تاریخی در این زمینه۱۲ بود که در ادامه به این مورد خواهیم پرداخت.

رنج ِمحدود و محصور ماندن در پیله ی حزب توده، پیشه وری را علاوه بر این نوع واکنش ها در "آژیر"، چشم به راه فرصتی کرده بود که با فرمان و اشارتی از جانب"برادر بزرگ تر"، راه خود را از حزب توده جدا کند. اما واقعه ی مهم در کارنامه پیشه وری در تابستان سال ۱۳۲۲ رقم

خورد. در این زمان، پیشه وری با پیروزی در انتخابات مجلس چهاردهم، توانست به پارلمان راه یابد، اما نمایندگان مجلس، به رد اعتبارنامه ی پیشه وری و در نهایت اخراج او از مجلس رأی دادند. در ماجرای رد اعتبارنامه پیشه وری، عده ای، نمایندگان حزب توده را عامل اصلی می دانستند. استدلال این عده از این قرار بود که بر اساس زاویه ای که پیشه وری با حزب توده گرفته بود و با توجه به مطالب روزنامه"آژیر"، و باز هم بر اساس همان کینه های دوران زندان، کسانی چون اردشیر آوانسیان و ایرج اسکندری که هر دو به عنوان نماینده در همان مجلس حضور داشتند، مقدمات رد اعتبارنامه پیشه وری را فراهم کرده بودند. ورای این نکته که در همان مجلس حتی اعتبارنامه اردشیر آوانسیان نیز مورد بررسی قرار می گیرد، نظر ایرج اسکندری درباره ماجرای رد اعتبارنامه پیشه وری چنین است « [به اعتبارنامه پیشه وری] نصف مجلس رای مخالف و نصف دیگر رای موافق داد. در آنجا با دشتی بر سر مسئله نظامنامه ای بحث مان درگرفت. نظر من این بود که یک بار دیگر بایستی رای گیری شود ولی آنها مخالف بودند. در نظامنامه داخلی مجلس قید گردیده بود که تصویب طرح اعتبارنامه نمایندگان با اکثریت تصویب شده تلقی می شود. در مورد اعتبارنامه پیشه وری چون نصف به علاوه یک طرح آن را تصویب نکرد، بنظر اکثریت مجلس، اعتبارنامه رد شده تلقی شده بود... نظر من آن بود که طرح اعتبارنامه مستلزم تصویب نصف به علاوه یک حاضران

در جلسه است... این استدلال را قبول نکردند. به این ترتیب، اعتبارنامه پیشه وری رد شد و رفت... آذربایجانی های نماینده، زیر زیرکی یک کارهایی می کردند ولی خودشان ظاهرا چیزی نمی گفتند. به همین دلیل هم اعتبارنامه او فقط با یک رای رد شد. اگر یک رای زیادتر آورده بود تصویب شده بود. فقط یک رای می خواست... از آراء موافق، ۸ نفر ما بودیم و بقیه هم نمایندگان شمال بجز آنهایی که رای شان منفی بود... البته بعدها مطالبی در بعضی روزنامه ها نوشته شد به این عنوان که از بین اعضای فراکسیون توده، اسکندری به پیشه وری رای نداده. این مطلب کاملا دروغی بود، زیرا من که از پیشه وری دفاع کردم دلیلی نداشت به اعتبارنامه او رای ندهم. من هیچ گونه سابقه خصوصی، اختلافی و یا کدورتی با او نداشتم. اگر بگوئیم اردشیر رای نداده، آن مطلب دیگری است. من نمی دانم. چون رای مخفی بود. اما قاعدتا باید رای داده باشد».

در مجلس چهاردهم البته علاوه بر جعفر پیشه وری، اعتبارنامه نماینده دیگر تبریز به نام زین العابدین رحیم زاده خوئی نیز رد شد، اما با خروج پیشه وری از درهای مجلس، درهای رادیکالیسم تا حداکثر ممکن به روی او باز شده بود. پیشه وری هنوز تحت فشارِ ضربه ی اخراج از مجلس بود که در مرداد ۱۳۲۳ ضربه ی دوم به او با اخراج از حزب توده، وارد شد.

در نخستین کنگره حزب توده اگرچه به علت حضور نمایندگانی از آذربایجان، جلسات با زبان فارسی و"آذری"برگزار می شد، اما اعتبارنامه جعفر پیشه وری در همان کنگره توسط اعضای حزب توده رد شد، تا او به عنوان"عنصر نامطلوب"از حزب توده نیز اخراج شود. برخی از اکابر و اعاظم حزب توده، علت این اخراج را پیام تسلیتی می دانند که پیشه وری در"آژیر"به مناسبت درگذشت"رضا شاه"منتشر کرده بود. این مسئله در ماجرای بررسی اعتبارنامه حسن ارسنجانی در مجلس پانزدهم به یکی از جنجال های سیاسی در ایران بدل شد. در آن ماجرا بود که حسن ارسنجانی در بخشی از همین جلسات، در واکنش به کسانی که او را متهم به همراهی با پیشه وری می کردند، گفت « آقای پیشه وری یک چیز دیگری هم در روزنامه اش نوشت که باز اسباب تعجب من شد چون معروف بود که پیشه وری با مؤسسین حزب توده رفیق وهمکار است موقعی که رضا شاه فقید در ژوهانسبورگ وفات کرد روزنامه‌ها نظریات مختلفی راجع به مرحوم رضا شاه نوشتند از جمله روزنامه آژیر تسلیت گفته بود به اعلیحضرت پادشاه فعلی ما و طی یک مقاله بسیار مؤثری بد و خوب رضا شاه را از نقطه نظر خودش تشریح کرده بود و آخرش هم تسلیت گفته بود این رویه سبب شد که بعضی اشخاص تندرو درآن روز حمله کردند واعتراض کردند به پیشه وری و آنها می‌گفتند که تو مرتجع شده‌ای آنهم جواب داد که خیر این مسئله ربطی به قضایای دیگر ندارد».

طرفه آن که در جلسات بررسی اعتبارنامه ارسنجانی، او نیز دقیقاً به سرنوشتی مشابهِ پیشه وری دچار شد و با برابری آراء موافق و مخالف، اعتبارنامه اش رد و از مجلس اخراج شد.

اما علت العلل اخراج پیشه وری از حزب توده، بر خلاف نظر این عده، هیچ ارتباطی با انتشار پیام تسلیت به مناسبت مرگ"رضا شاه"نداشت، بلکه همان گونه که اشاره شد، اختلافات او از دوره زندان با برخی از بنیان گذاران حزب توده، حمله و هجمه او در"آژیر"به حزب توده و"پنجاه و سه نفر"، اتهام"چپ روی"به پیشه روی از جانب امثال آوانسیان به این علت که او مشی حزب توده در اوایل دهه ی ۲۰ را کمونیستی نمی دانست و... باعث شد تا کنگره ی نخست حزب توده بدل به عرصه ی انتقام گیری و تسویه حسابِ توده ای ها با پیشه وری، و او پس از پارلمان، از حزب توده نیز اخراج شود.

در این شرایط بود که پیشه وری در آستانه ی تبدیل شدن به مهره ای سوخته در عرصه سیاسی ایران قرار داشت. اما با پایان یافتن جنگ جهانی دوم در همین دوران، نیروهای متفقین بر اساس توافقی که میان آن ها با دولت ایران در ۱۳۲۰ انجام شده بود، باید حداکثر تا ۶ ماه پس از پایان آن جنگ، به اشغال گری پایان داده و خاک ایران را ترک می کردند . در

حالی که، نیروهای ارتش سرخ شوروی در این دوران بر خلاف نص صریح همان عهدنامه، حاضر به خروج از خاک ایران نشدند.

سرگئی کافتارادزه علل این مسئله را در گزارشی به وزیرخارجه شوروی این گونه شرح می دهد «خروج نیروهای شوروی از ایران باعث تقویت نیروهای ارتجاعی در کشور و شکست سازمان های دموکراتیک خواهد شد. نیروهای ارتجاعی و عوامل انگلستان همه کوشش خود را به کار خواهند گرفت تا از هر وسیله ای استفاده کرده و نفوذ و نتیجه ی کار ما را از میان ببرند. به همین دلیل ضروری است که تاریخ خروج نیروهایمان از ایران را به تعویق انداخته و از این راه تحقق هدف هایمان را تضمین کنیم (به ویژه هدف دستیابی به امتیاز نفت یا در بدترین وضعیت، تشکیل شرکتی مختلط با کسب اکثریت سهام برای شوروی)».

حزب توده از اواخر سال ۱۳۲۳ به گسترش دامنه فعالیت های خود در آذربایجان پرداخت و نخستین کنگره ایالتی خود را نیز در همان دوران با رویکرد ویژه به آذربایجان برگزار کرد. حزب توده از دیگر سو، رقیب و مخالف دیرینه ی پیشه وری را به عنوان یکی از اعضای کمیته مرکزی ایالتی حزب برگزید. مواجهه ی اردشیر آوانسیان با جعفر پیشه وری در این دوران نیز به حملات شدید پیشه وری به کلیت حزب توده انجامید. پیشه وری که در این زمان به آذربایجان برگشته بود، با همراهی سلام

الله جاوید و جعفر کاویان به عنوان دو عضو سابق حزب کمونیست ایران، اقدام به تأسیس سازمان سیاسی جدیدی به نام"فرقه دموکرات آذربایجان"کرد.

اقدامات شتاب زده و سریع ِتأسیس"فرقه دموکرات آذربایجان" از ۱۲ شهریور ۱۳۲۴، با پشتیبانی و تجهیزات و امکانات فراوان، در مواجهه نخست باعث تعجب ِ بسیاری از ناظران از جمله کمیته ایالتی حزب توده در تبریز شد. در حدود ۲ ماه پس از تأسیس"فرقه دموکرات آذربایجان" بود که پیشه وری اقدام به تشکیل"کنگره ملی آذربایجان"کرد و اهداف و خواسته های"فرقه دموکرات آذربایجان"در این کنگره، به این شرح اعلام شد:

« ۱- مردم آذربایجان از لحاظ تاریخی ویژگیهای ملی، زبانی، فرهنگی و سنتی جداگانه دارند. این ویژگی ها به آذربایجان حق آزادی و خودمختاری می دهد، همچنان که در"منشور آتلانتیک"به همه ملتها وعده داده شده است.

۲- ملت آذربایجان به جدا شدن از ایران یا صدمه زدن به تمامیت ارضی هیچ گونه تمایلی ندارد زیرا از پیوندهای نزدیک فرهنگی، آموزشی و سیاسی که میان این استان و استانهای دیگر وجود دارد آگاه است و به قربانیانی که در راه ایجاد ایران نوین داده است افتخار می کند.

۳- ملت آذربایجان با تمام توان خود از دموکراسی، که در ایران به شکل حکومت مشروطه نمود پیدا کرده است، حمایت می کند.

۴- ملت آذربایجان، همانند همه ی شهروندان ایران، از طریق انتخابات نمایندگانی برای مجلس و پرداخت مالیات در امور حکومت مرکزی مشارکت خواهد کرد.

۵- ملت آذربایجان، رسماً و آشکارا اعلام می کند که با حفظ تمامیت ارضی ایران، همانند دیگر ملتهای موجود، تشکیل حکومتی برای خود و اداره ی امور داخلی و ملی خود را حق خود می داند.

۶- ملت آذربایجان، که در راه آزادی قربانیان بسیار داده است مصمم است تا خودمختاری خود را بر بنیاد استوار دموکراسی بنا کند. بنابراین، خواهان برگزاری یک کنگره ی ملی برای انتخاب وزرای حکومت خودمختار آذربایجان است.

۷- ملت آذربایجان، به زبان ملی و مادری خود وابستگی خاص دارد و به این نکته آگاه است که تحمیل زبان دیگری بر مردم آذربایجان از پیشرفت تاریخی آن جلویگیری کرده است. بنابراین، این کنگره به وزیران دستور می دهد تا در مدارس و ادارات دولتی هرچه زودتر از زبان آذربایجانی استفاده کنند.

۸- این کنگره با پشتیبانی ۱۵۰۰۰۰ امضا، خود را مجلس نمایندگان اعلام می کند و تا تشکیل یک مجلس ملی، کمیته ای را برای اداره آذربایجان و عملی ساختن مواد نامبرده تعیین می کند».

در مواجهه ی نخست با این بیانیه، می توان نشان داد که صدر تا ذیل این بیانیه، آشکارترین سند در اثبات جهل مرکب پیشه وری و سایر"رفقا"در فهم و درک و دریافت مبانی و معانی"ملت" است و جمله به جمله ی آن در تضاد و تناقض محض با قانون اساسی ایران قرار دارد. در این صورت بود که نام امثال جعفر پیشه وری در تاریخ ایران به عنوان رهروانِ حماقت و جهالت ثبت می شد، اما"رفیق پیشه وری"علاوه بر حماقت و جهالت، تا مغز استخوان آلوده به خیانت بود. پیشه وری و سایر"رفقا"، خود را در حجاب ننگین این گونه بیانیه ها پنهان می کردند و مدعی دفاع از قانون اساسی مشروطه و اعتقاد و التزام به دموکراسی و آزادی و عدالت و ... "وطن دوستی" بودند، اما به دیگران، از جمله به صاحبان همان ۱۵۰۰۰۰ امضای کذایی نمی گفتند که تمامی این معرکه گیری ها از دَمِ صبح ازل تا آخرِ شامِ ابد، با دستور و فرمان مستقیم استالین انجام گرفته و"نمایندگان ملت آذربایجان"در واقع پیش از نزول اجلال به ساحتِ "قانونی"، مأموران و کارگزارانِ سیاست های حکومت اشغالگر شوروی در میانه ی دهه ی ۲۰ در ایران بوده اند.

حدود ۲ ماه پیش از تأسیس"فرقه دموکرات آذربایجان"، حزب کمونیست شوروی به فرمان استالین، مأموریتی به دبیر اول حزب کمونیست"جمهوری آذربایجان"واگذار می کند که عنوان اصلی آن عبارت است از « اقدام به تشکیل یک حرکت تجزیه‌طلبانه در آذربایجان جنوبی و دیگر استان‌های ایران شمالی». این فرمان استالین به میرجعفر باقروف را، با توجه به اهمیت آن، به صورت کامل در ادامه می آوریم:

«درباره ی اقدام به تشکیل یک حرکت تجزیه‌طلبانه در آذربایجان جنوبی و دیگر استان‌های ایران شمالی

فوق‌العاده سرّی

به: رفیق باقروف

اقدام به تشکیل یک حرکت تجزیه‌طلبانه در آذربایجان جنوبی و دیگر استان‌های ایران شمالی

۱- در نظر بگیرید که توصیه می‌شود به کارهای مقدماتی برای تشکیل یک ولایت خودمختار ملی آذربایجان در چارچوب دولت ایران شروع شود که صاحب اختیارات وسیع باشد. در عین حال در استان‌های گیلان، مازندران، گرگان و خراسان هم یک جنبش تجزیه‌طلبانه سازماندهی شود.

۲- در آذربایجان جنوبی فرقه‌ای دموکرات با نام «فرقه (حزب) دموکرات آذربایجان» با هدف رهبری جنبش تجزیه‌طلبانه ایجاد شود. ایجاد فرقه دموکرات آذربایجان جنوبی باید همزمان با تجدید سازماندهی شاخه آذربایجان حزب توده ایران باشد و طرفداران جنبش تجزیه‌طلبانه از تمام طبقات مردم را به آن جلب کند.

۳- فعالیت مناسب بین کُردهای شمال ایران برای جلب آنان به جنبش جدایی‌طلبانه و ایجاد یک ولا یت خودمختار ملی کُرد انجام شود.

۴- در تبریز گروهی از کارگران مسئول برای رهبری جنبش تجزیه‌طلبانه را تشکیل داده به آن‌ها وظیفه هماهنگ کردن کارشان با سرکنسولگری اتحاد شوروی در تبریز را بدهید. سرپرستی عمومی این گروه به عهده باقروف و یعقوبوف است.

۵- طرح‌ریزی کار مقدماتی در رابطه با برقراری انتخابات مجلس پانزدهم ایران در آذربایجان جنوبی و همچنین انتخاب نمایندگان طرفدار جنبش تجزیه‌طلبانه به کمیته مرکزی حزب کمونیست سپرده شود. کار مزبور تحت این شعارها انجام خواهد شد:

الف – تقسیم اراضی دولت و مالکان بزرگ به دهقانان و دادن وام‌های درازمدت به دهقانان،

ب – از بین بردن بیکاری از طریق احیا و گسترش کار در مؤسسات و در عین حال از طریق ساختن راه‌ها و دیگر کارهای اجتماعی،

ج – بهبود خدمات اجتماعی و تأمین آب از طریق لوله‌کشی،

د – بهبود بهداشت اجتماعی،

ه – استفاده حداقل ۵۰ درصد مالیات دولتی برای نیازهای محلی،

و – حقوق برابر برای اقلیت‌های ملی و ایلات: افتتاح مدارس و نشر روزنامه و کتاب به زبان‌های آذربایجانی، کُردی، ارمنی و آسوری، برگزاری جلسات دادگاه و مکاتبات رسمی در مؤسسه‌های محلی به زبان‌های بومی، ایجاد یک مدیریت استانی از جمله ژاندارمری و پلیس که متشکل از افراد بومی محل باشد، تأسیس انجمن‌های ولایتی، ایالتی و شهری (و) مؤسسات خودگردان محلی،

ز – بهبود چشمگیر روابط شوروی و ایران.

۶- گروه‌هایی را که با سلاح‌های ساخت (کشورهای) بیگانه مسلح شده‌اند سرکوب کنید. هدف از این کار آنست که مردم طرفدار شوروی (و) فعالین جنبش تجزیه‌طلبانه سازمان‌های دموکراتیک و حزبی بتوانند از خود دفاع کنند. این کار به رفیق (نیکلای) بولگانین و رفیق باقروف سپرده شود.

۷- برای تقویت کار فرهنگی و تبلیغاتی یک انجمن روابط فرهنگی ایران و جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان راه‌اندازی شود.

۸- برای جلب توده‌های وسیع به جنبش تجزیه‌طلبانه، ایجاد یک «انجمن دوستان آذربایجان شوروی» در تبریز با شعبه‌هایی در تمام ایالات آذربایجان جنوبی و همچنین گیلان لازم شمرده می‌شود.

۹- کار چاپ یک مجله مصور در باکو برای پخش در ایران و همچنین سه روزنامه جدید در آذربایجان جنوبی به کمیته مرکزی حزب کمونیست (ب) آذربایجان سپرده شود.

۱۰- به اداره نشریات دولتی سپرده شود که سه دستگاه چاپ کمیته مرکزی حزب کمونیست آذربایجان برای تأمین نیازهای چاپی در اختیار فرقه دموکرات آذربایجان جنوبی قرار گیرد.

۱۱- به کمیساریای خلق عائد به تجارت خارجی (رفیق میکویان) سپرده شود که برای چاپ مجله مصور در باکو و سه روزنامه جدید در آذربایجان جنوبی کاغذ مرغوب در اختیار بگذارد. تیراژ کل این مطبوعات نباید کمتر از ۳۰ هزار نسخه باشد.

۱۲- به کمیساریای امور داخله در جمهوری شوروی آذربایجان اجازه داده شود که تحت نظارت رفیق باقروف به افرادی که در چارچوب اجرای این اقدامات به ایران می‌روند و از ایران برمی‌گردند اجازه‌نامه لازم داده شود.

۱۳- جنبش تجزیه‌طلبانه آذربایجان جنوبی و همچنین برگزاری انتخابات مجلس پانزدهم ایران (در آذربایجان جنوبی) از نظر مالی تأمین شود. در کمیته مرکزی حزب کمونیست آذربایجان بودجه مخصوصی عبارت از یک میلیون روبل ارز خارجی اختصاص داده شود.

ششم ژوئیه ۱۹۴۵

دفتر سیاسی حزب کمونیست شوروی».

پیشه وری با این پشتوانه ی مکتوم بود که یک هفته پس از تأسیس"فرقه دموکرات آذربایجان" می گفت « امروز اگر خلق ما برای گرفتن حق و اختیارات خود اقدام نماید، امکان عملی کردن آن وجود دارد». معنا و مبنای این"امکان عملی در امروز"، چیزی جز وعده ها و دستوراتِ "بردار بزرگ تر"نبود که امثال پیشه وری را دارای چنان اعتماد به نفسی کرده بود که خود را علاوه بر رهبری"ملت آذربایجان"، در مقام و موقعیت اِنجام تسویه حساب و انتقام گیری تاریخی از"رفقای توده ای"، می پنداشت.

اگر چه در فرمان استالین، طرح موضوع"حرکت تجزیه طلبانه"به صورت بسیار برجسته، مشهود است، اما علیرغم این نکته، همان گونه که نشان دادیم، در بیانیه"کنگره ملی آذربایجان"به هیچ وجه به موضوع"تجزیه"اشاره نمی شود و تنها بر موضوع"خودمختاری"تأکید می شود. علت اصلی این مسئله نیز، از این قرار و بر این مدار است که بر اساس اسنادِ موثقی که پس از فروپاشی نظام شوروی منتشر شد،۲ روز پس از صدور فرمانِ نخست، ضمیمه ای حاوی این دستور جدید به دبیر اول حزب کمونیست"جمهوری آذربایجان"، ابلاغ می شود « وظیفه اصلی فرقه دمکرات آذربایجان ایران، تأسیس خودمختاری ملی آذربایجان از طریق مؤسسه‌های خود مدیریتی دمکراتیک در چارچوب دولت ایران تعیین شود. در قرار کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی مورخه ۶ ژوئیه ۱۹۴۵ تغییرات معینی داده شود و به تصویب برسد که جنبش های تجزیه طلبانه در ایالت‌های آذربایجان ایران، گیلان، مازندران، گرگان، خراسان و کردستان شمالی صلاح نیست».

بر اساس آن چه پیش از این اشاره شد، از دوران زعامت لنین پس از"انقلاب اکتبر"، توجه به تأثیرگذاری وجوه"ناسیونالیستی"در کشورهایی چون ایران در راستای مواجهه ی"انقلابی"با حکومت های دست نشانده ی"امپریالیسم"، همواره در احزابِ وابسته به کمینترن، مورد توجه و تأکید قرار داشت. مبانی تأسیس حزب توده در ایران نیز کاملاً بر

همین مدار تعیین و تبیین شده بود و با این اوصاف، در شرایط ِاشغال ایران توسط نیروهای خارجی، بدون تردید هرگونه تکیه و تأکیدِ آشکار بر"تجزیه ی ایران"می توانست با واکنش های منفی شدیدی مواجه شود. ضمیمه ای که استالین به فرمان نخست درباره مأموریت"فرقه دموکرات آذربایجان"صادر می کند، از این منظر قابل فهم و بررسی است. اما در عین حال، هنوز این پرسش ِبنیادین راهی به وادی پاسخ نیافته است که حکومت شوروی چرا اقدام به تأسیس"فرقه دموکرات آذربایجان"با این گونه مشخصات و مختصات و مأموریت در ایران کرد؟

همزمان با پایان یافتن جنگ جهانی دوم، سیاست غالب حکومت شوروی، بهره برداری از شرایط ایجاد شده پس از این جنگ ِدوران ساز، در سطح بین المللی بود. در همین راستا، شوروی در سرزمین های تحت اشغال خود، با امکان در پیش گرفتن دو نوع رویکرد مواجه بود. رویکرد نخست عبارت بود از پایان اشغال نظامی آن کشورها و آغاز یا ادامه ی تجهیز و سازماندهی احزاب و گروه های"کمونیستیِ"وابسته به کمینترن به مثابه حافظان منافع شوروی در آن کشورها، اما مبنای رویکرد دوم، عبارت بود از ادامه اشغال نظامی آن کشورها در جهت ِدست ِبالا داشتن در مذاکرات ِ مستقیم و یا رقابت های غیرمستقیم با دیگر ابرقدرتهای پیروز در جنگ جهانی دوم از جمله امریکا. نماد و نمود ِاین رویکرد دوم، از میانه ی سده ی بیستم تا اواخر این سده ، در آن چه به عنوان"جنگ سرد"مطرح شد،

قابل رصد و بررسی است. شوروی پس از پایان جنگ جهانی دوم، با عدم خروج نیروهای نظامی خود از خاک ایران، از یک سو در وجهِ عملیاتی و مکانیکی، اقدام به مواردی چون اکتشاف نفت و دیگر منابع در خاک ایران کرد و از دیگر سو، در دو جبهه ی سیاست داخلی ایران و سیاست بین الملل، کوشید تا به کسب حداکثر منافع در شرایطِ پسا جنگ جهانی دوم، در ایران، و درباره ایران بپردازد.

اما نکته ی قابل توجه در این زمینه، این بود که پیش از تأسیس"فرقه دموکرات آذربایجان"، در ایران، حزبی تحت تعالیم و دستوراتِ مستقیم حکومت شوروی به نام حزب توده وجود داشت و از قضا همان گونه که اشاره شد، پس از اشغال ایران توسط نیروهای متفقین، حزب توده در آذربایجان تا حداکثر ممکن به گسترش دامنه فعالیت های خود پرداخته و ۸ نماینده نیز راهی مجلس کرده بود. در این شرایط، پرسش این بود که، چرا حزب توده به صورت مشخص مأمور انجام و اجرای مأموریت استالین در ایران نشده بود؟ پاسخ به این پرسش را از دو منظر ارائه خواهیم کرد.

از منظر نخست؛ همان گونه که اشاره شد، حزب توده از ابتدای تأسیس (تا پایان دهه ی ۲۰) به عنوان یک حزب کمونیستی، و حتی به عنوان یک حزب معتقد به مشی"مارکسیسم لنینیسم"، خود را در سپهر سیاسی

ایران معرفی نکرده بود. اما امثال جعفر پیشه وری به عنوان نیروهای دارای صبغه و سابقه ی آشکار فعالیت در"احزاب کمونیستی"، می توانستند در آذربایجان، و در راستای انجام مأموریت کمینترن، به عنوان نیروهایی وارد عمل شوند که وجه"کمونیستی" بودن آن ها، نیاز به تأیید و ترویج و تحکیم نباشد. به دیگر بیان؛ اصولاً و اساساً کارکردهای فرقه دموکرات آذربایجان و حزب توده، در راستای اهداف و سیاست های حکومت شوروی، کارکردهای متفاوت و دوگانه بود. در یک سو، فرقه دموکرات آذربایجان قرار داشت که به عنوان بازوی اجرایی ِ موسمی و مقطعی، به دستور ِاستالین در زمانی شکل گرفته و در زمانی دیگر، پس از انجام مأموریت خود، باید برچیده می شد. اما در دیگر سو، حزب توده قرار داشت که از ابتدا با توجه به شرایط و روابط استراتژیک موجود در شوروی و ایران شکل گرفته بود و هر نوع انجام ماموریت ِمقطعی و موسمی ِرادیکال از جانب این حزب، باید توسط نیروهای مخفی وابسته به آن انجام می شد و در سطح ِآشکار عرصه ی سیاسی، مسئولیت آن، از جانب حزب توده نفی و انکار می شد. از قضا، بر همین اساس بود که پس از تشکیل"فرقه" و آن نوع نقش آفرینی برجسته و سریع در آذربایجان، اکثر قریب به اتفاق منتقدان و مخالفان حزب توده، مشی فرقه دموکرات آذربایجان را کاملاً در هماهنگی و پیوند با حزب توده می دانستند، چرا که این عده، پیش از این، شاهد وقوع ماجرهایی دیگر نیز چون"قیام

افسران خراسان"(یک ماه پیش از تأسیس فرقه دموکرات آذربایجان) و نوع مواجهه ی حزب توده با آن گونه ماجراها، بودند.

اما از منظری دیگر؛ حزب توده با عدم برجسته سازی وجه"کمونیستی"در نیمه ی نخست دهه ی ۲۰، موفق به جلب و جذب تعداد زیادی از اهالی سیاست و هنر شده بود که شیفته ی سویه های "مدرن"و"ناسیونالیستی"حزب توده شده بودند. بر همین اساس، همان گونه که اشاره شد در مجلس چهاردهم برای نخستین بار این ۸ عضوِ حزب توده، به عنوان نماینده وارد مجلس شدند؛ "ایرج اسکندری، فریدون کشاورز، عبدالصمد کامبخش، اردشیر آوانسیان، شهاب فردوس، محمد گنابادی، تقی فداکار و رضا رادمنش". این حزب، با این نوع رویکرد، در جهت خلاف اهدافی قرار داشت که حکومت شوروی برای فرقه دموکرات آذربایجان در نظر داشت، به این دلیل که؛ رادیکالیسم ِآشکار فرقه دموکرات آذربایجان در عرصه سیاسی ایران، با توجه به حمایت و تجهیز از جانب"ارتش سرخ"، یکی از مهم ترین عوامل در راستای سیاست های شوروی در دوران ِپسا جنگ جهانی دوم در ایران و در برابر کشورهایی چون امریکا به شمار می رفت.

اما طرفه آن که، علیرغم این وجه رادیکال ِفرقه دموکرات آذربایجان، عده ای از"اهالی ادبیات" که بر اثرِ"گناه زمانه"،خلعتِ"روشنفکری"به تن

کرده بودند، با کوله باری از ایدئولوژی ناسیونالیسم، به تأیید و ترویج مشی فرقه دموکرات آذربایجان می پرداختند. یکی از اهالی این قبیله، صادق هدایت بود. او که به عنوان یکی از یاوه سرایانِ سرشناس در عرصه های متعدد و متنوع، – به استثنای داستان نویسی– در این عرصه ها، نه"صادق"بود و نه بر سبیلِ"هدایت"، درباره سرشتِ فرقه دموکرات آذربایجان بر این باور بود که « نهضت آذربایجان به هر جور و با هر قوه و به دست هرکس درست شده اقلاً نهضت پیشرو است و اصلاحاتی که در آن جا کرده‌اند به درد باقی مملکت می‌خورد». عبارت ِ"نهضت"را هدایت به مثابه خوشه ای از خرمن تئوری های پیشه وری برچیده بود. پیشه وری حدود ۲ سال پیش از وقایع آذربایجان، نوشته بود « نهضت در نتیجه ی احتیاج است. کسانی که نهضت را جنجال و قیل و قال تصور می کنند، معلوم می شود که از احتیاجات توده ی ملت بی اطلاع می باشند». البته به اعتقاد پیشه وری"احتیاجات توده ی ملت"را استالین بهتر از هرکس در ایران دریافته بود!

اما هدایت، حتی در راستای حمایت از مشی فرقه دموکرات آذربایجان، آن جا و آن گاه که حسین علاء به عنوان نماینده ایران در سازمان ملل بر اساس دستورات داهیانه ی احمد قوام السلطنه، مسئله طرح شکایت از شوروی به علت اشغال گری و عدم خروج از ایران را در سازمان ملل مطرح می کرد، می نوشت « آقای علاء نوکر شاه، برای وطنش به چُس

ناله افتاده». "روشنفکرِ اثیریِ" کشور، در همین زمینه، پس از نمایان کردن سطح فهم و درک و دریافت خود از ماهیت فرقه دموکرات آذربایجان، این گونه به ترسیم سیمای حکومت استالین می پرداخت « دولت شوروی با آن همه ادعای انترناسیونالیستی و آزادی‌خواهانه و با داشتن آن منابع و سابقه آن جنگ ضد فاشیستی درخشان، نمی‌آید خودش را بدنام کند و آذربایجان ما را بخورد». گذر زمان نشان داد که بر خلافِ"چُس ناله"های هدایت در عرصه سیاسی،"نهضت آذربایجان"نه"پیشرو"بود و نه "اصلاحاتی که در آن جا کرده اند به درد باقی مملکت می‌خورد"، و البته "دولت شوروی با سابقه آن جنگ ضد فاشیستی درخشان"نیز هدفی جز خوردنِ "آذربایجان ما"در سر نداشت. در این شرایط بود که هدایت، در نهایت، وثاقتِ حماقت خود و خیانتِ پیشه وری را این گونه در تاریخ ثبت کرد «ما با خودمان گمان می‌کردیم که قصاص قبل از جنایت نباید کرد و در دنیا تغییرات و تحولاتی رخ داده که ممکن است قضایای دوره میرزا کوچک‌خان و شومیاتسکی دوباره تکرار نشود. از گند و کثافت چشم می‌پوشیدیم به امید اینکه تغییرات اساسی رخ خواهد داد و بارها با موجودات آزادی‌خواه مباحثه کرده بودم که اگر کفه منافع به طرف دیگر چربید چه می‌شود؟ آن‌ها اطمینان می‌دادند و با ۱۹۹۹ دلیل ثابت می‌کردند که این‌جا محور و مرکز ثقل و چشم و چراغ آزادی‌خواهان خاورمیانه است و چنین شکی جایز نیست.

متأسفانه عروس تعریفی گوزو از آب درآمد، آن‌ها را به کثیف‌ترین طرزی دم چک داد و مچشان را باز کرد».

فرقه دموکرات آذربایجان، با هر قدمی که پیش رفت، از منافع ایران و ایرانیان دور تر شد و کمتر از ۶ ماه، با حمایت مستقیم ارتش ِاشغالگر شوروی، به سرکوب آشکار مخالفان و منتقدان خود پرداخت و تا آن جا اوج گرفت که علاوه بر تشکیل دولت و مجلس در آذربایجان، ساعت این استانِ ایران به ساعت ِرسمی شوروی تغییر داد!

اما جعفر پیشه وری که از"آلت فعل"بودن خود در سیاست ِمقطعی و موسمی ِاستالین بی خبر بود و بر اساس همان اعتماد به نفسِ کاذب، به این باور رسیده بود که استقرار و استحکام مواضع گروه سیاسی او، به علت ِوجود پشتوانه های عمیق و دقیق ِنظری و حمایت اکثریت مردم ایران و آذربایجان از اوست، در این میان و بر اساس همین نوع توهمات بود که به طرح مسائلی مناقشه برانگیز چون"زبان"می پرداخت. پیشه وری به خوبی می دانست که بر اساس استناد و استدلال، هرگز قادر به پوشاندن جامه ی صحت و اثبات بر پیکر مدعیات خود در این زمینه ها نبوده و نخواهد بود، بنابراین، این گونه مدعیات را به پشتوانه ی وجود"ارتش سرخ شوروی"در آذربایجان مطرح می کرد و با تشویق و تحسین سایر"رفقای فرقه ای"مواجه می شد.

پیش از این نشان دادیم که پیشه وری به شدت دارای نظراتی انتقادی نسبت به امثال تقی ارانی به عنوان آباء گروه"پنجاه و سه نفر"بود. این نوع انتقادات هیچ اعتباری از منظر مبانی"مارکسیسم" نداشت و در این میان خبر و اثری از ارائه بحثی مبتنی بر استدلال از جانب پیشه وری نیز نبود. اما وجه غالب انتقادات پیشه وری نسبت به ارانی، ریشه ای عِلّی، در خاک ِانتقادات ارانی درباره نوع مواجهه با"زبان رسمی"در کشور داشت. ارانی در این راستا، بر این نظر بود که « بدبختانه پس از حمله وحشیان مشرق و تسلط قوم خون‌خوار مغول که شنایع اعمال آن ها از صفحه‌ی تـاریخ محو نشدنی است، در قسمت عمده آذربایجان اهالی زبان خود را فراموش نموده، نظر به این که هلاکوخان مراغه را پایتخت خود کرده بود، به زبان ترکی متکلم شده‌اند... ترکی زبان بودن بعضی از قسمت‌های ایران، باعث اشتباه برخی مردمان بی‌اطلاع شده. بدون این که این قبیل اشخاص قدری صفحات تاریخ را ورق زده و از حقیقت مطلع شوند، فورا ادعا می‌کنند که این قوم ترک و هم نژاد ما هستند. ما در جواب این مدعیان باطل باید سئوال کنیم آیا وقتی که مغول ها به ایران و آسیای صغیر حمله کردند تمام این نواحی خالی از سکنه بود و فقط قوم مغول زن و بچه خود را از مغولستان آورده و در آن‌جا سکنی گزیدند؟...در این قبیل قضایای مهم به ادعای صرف نمی‌توان قناعت کرد بلکه برای هر موضوع باید دلایل منطقی اقامه نمود وگرنه ایرانی‌های آذربایجان

را"برداران آذری ما"خطاب کردن نتیجه‌ای ندارد... جز این که هلاکوخان چند روزی در آذربایجان اقامت گزیده، باعث تغییر زبان اهالی گردیده، دلیل دیگری هم برای ترک بودن آذربایجان دارید؟... به عقیده من اگر اجباری کردن تحصیلات در سایر نقاط ایران برای وزارت معارف ممکن نباشد در آذربایجان به هر وسیله‌ای که باشد باید اجرا شود، زیرا این امر نه فقط برای توسعه معارف ایران بلکه از نقطه نظر سیاسی هم یکی از واجب‌ترین اقدامات است». ارانی البته در نهایت می نوشت« ایران‌دوستی در قلب پاک یک آذربایجانی بـا شیر اندرون شده بـا جان بدر شود».

اما پیشه وری بلافاصله پس از تأسیس فرقه دموکرات آذربایجان، در مقاله ای با عنوان"زبان ما"، این گونه به امثال ارانی، پاسخ داد « ما زبان مادری خود را با شیر مادر و هوای روح بخش میهنمان فرا گرفته ایم. آنهایی که به زبان ما توهین می کنند و مدعی هستند که این زبان بر ما تحمیل شده است، دشمنان قسم خورده ی ما هستند. در سده های گذشته، بیشتر دشمنان آذربایجان کوشیده اند تا زبان زیبای ما را خفه و خاموش سازند. خوشبختانه همه آنها شکست خورده و زبان ما زنده مانده است. روشنفکران تهران باید درک کنند که آذری، یک لهجه ی گذرا نیست. بلکه زبانی خالص با ریشه های عمیق مردمی است. این زبان افزون بر داستانها، حماسه ها و اشعار مردمی، آثار ادبی شعرا و نویسندگان با استعدادی را نیز در بر می گیرد. وظیفه ی ما این است که آن را پرورش

دهیم، نوسازی کنیم، افسونگریهایش را آشکار سازیم و غبار غفلت را از آن بزدائیم. ما آن را پاک می کنیم، خالص می سازیم و به مردم خود باز می گردانیم».

اما همان گونه که اشاره شد، اصل و اساس ماجرای فرقه دموکرات آذربایجان، هیچ ارتباطی با مسائلی مانند"زبان"نداشت، بلکه فرقه دموکرات آذربایجان از جانب شوروی تأسیس و تجهیز شده بود تا در راستای باج گیری، چون شمشیر داموکلس بر سَرِ دولت ایران و امریکا قرار داده شود. در این میان، ماجراهایی چون"امتیاز نفت شمال"، نشان داد که لزوم وجود این شمشیر، تا چه اندازه برای شوروی تعیین کننده خواهد بود.

تظاهرات خیابانیِ حزب توده با پشتیبانی تانک ها و نیروهای ارتشِ سرخ در خیابان های تهران، و نظرات آشکار امثال احسان طبری در راستای تأیید منافع شوروی و تأکید بر این نکته که « نواحی شمالی ایران در حکم حریم امنیت شوروی است»، البته در آذربایجان نیز باید با خروش و غوغای"فرقه ای ها"در همین راستا همراه می شد، تا نفت ایران بر سر سفره ی"برادر بزرگ تر"قرار گیرد.

پیشه وری در این دوران با پشتوانه ی ارتش اشغالگرِ شوروی در ایران، توهمات خود را درباره آذربایجان، این گونه بسط داده بود که « آذربایجان

ترجیح می دهد به جای این که با بقیه ایران به شکل هندوستان اسیر درآید، برای خود ایرلندی آزاد شود»، اما ای کاش او در بدترین حالت ممکن، به عنوان یک"کمونیست"، برگی از آثار مارکس را درباره مقایسه هند و ایرلند از منظرِ زیست در ظل و ذیلِ"استعمار"خوانده بود. رویای"ایرلندستانِ" پیشه وری اما در ایران با مانعی سترگ مواجه شد؛ نخست وزیری احمد قوام السلطنه.

قوام حدود ۵ ماه پس از تأسیس فرقه دموکرات آذربایجان و در دوران اوج گیریِ فعالیت های پیشه وری در آذربایجان، به نخست وزیری رسید. در این دوران، هنوز یک سال از ورود هری ترومن به کاخ سفید نگذشته، و سیاست های دولت دموکراتِ او در گسست از سیاست های دولتِ جمهوری خواهِ دوایت روزولت، موضع امریکا در میدان"جنگ سرد"را با تحولات و تبدلات مهمی در رابطه با شوروی، مواجه کرده بود. در عرصه مناسبات بین الملل در این دوران، مبنای روابط با حکومت استالین و شناخت نسبت به آن، لزوماً در محدوده ی فهم نازلِ"روشنفکران اثیری" ایران نبود، که با وجود سابقه ای مشحون از وحشیانه ترین نوع مواجه با منتقدان و مخالفان و با ارتکاب آشکار"نسل کشی"توسط این حکومت، کلیتِ ماجرا را در"سابقه درخشان ضدفاشیستی استالین" خلاصه کنند.

آگاهان به امور، بر خلاف امثال هدایت، می دانستند که حتی مولوتوف به عنوان وزیرخارجه شوروی در ۱۹۳۹ در حضور استالین به امضای توافق"عدم تجاوز"با رینتروپ به عنوان وزیرخارجه آلمانِ نازی پرداخته بود که از قضا، این معاهده سویه های بسیار خطرناکی برای ایران داشت. از دیگر سو، بر اساس سویه های انترناسیونالیستیِ"انقلاب اکتبر"، اروپا و امریکا به خوبی از خطر بسط ِنفوذ"کمونیسم"آگاه بودند و با توجه به همین نکته بود که تمایلات ِ "مارکسیست های روسی" برای بهره برداری از فضای بحران زده ی پس از جنگ جهانی دوم در"غرب" را خطری دیگر در کمین خود می دانستند. این مسئله به وضوح در هشداری که چرچیل با طرح عبارت"پرده آهنین"در اشاره به سویه های"امپریالیستی" شوروی در اروپای شرقی مطرح کرد، آشکار شده بود. احمد قوام السلطنه پس از جلوس بر مسند نخست وزیری در بهمن ۱۳۲۴، با فراست و ذکاوت و درایت، و با تکیه و تأکید بر واقع نگری در عرصه سیاسی، به خوبی به منطق حاکم بر مناسبات فضای سیاسی داخلی و بین المللی پی برد و کوشید تا با کمترین هزینه و بیشترین فایده، به رفع سه مشکلِ اساسی بپردازد؛ ۱- ادامه اشغال ایران توسط شوروی ۲- ماجرای امتیاز نفت شمال ۳- غائله فرقه دموکرات آذربایجان.

با روی کار آمدن قوام، نخستین کسی که در ایران خطری هولناک را متوجه خود دانست جعفر پیشه وری بود. او می دانست که در مکتب قوام،

۲ نکته ی بنیادین وجود دارد که او را کاملاً در مخالفت اصولی با پیشه وری و سایر"رفقا"قرار می دهد. نخست این که"ایران"برای قوام، دارای موضوعیت و اولویت و مشروعیتِ حقیقی بود. و دو دیگر آن که قوام، ایدئولوژیک اندیشی را در پایِ منافع ایران و ایرانیان، تحت هر شرایط ذبح می کرد. این دو نکته، پیشه وری را در برزخ این هراس افکنده بود که قوام در هر لحظه دارای این قابلیت خواهد بود که با انجام توافقی با ابرقدرت های جهان–از جمله شوروی–تاریخِ مصرفِ فرقه دموکرات آذربایجان را پایان یافته اعلام کند.

هنوز یک ماه از آغاز دوران نخست وزیری قوام نگذشته بود که او در مقام نخست وزیر ایران راهی شوروی شد. قوام در مذاکره با استالین، ابتدا به مسئله خروج ارتش سرخ از خاک ایران اشاره کرد اما واکنش استالین، پافشاری بر عدم خروج از ایران با استناد به فصل ششم از همان قراردادی بود که در ۱۹۲۱ میان ایران و شوروی منعقد شده و بسیاری از ایرانیان را شیفته و دلداده ی لنین و حکومت شوروی کرده بود.

در فصل ششم قرارداد مذکور چنین آمده بود «طرفین... موافقت حاصل کردند که هر گاه ممالک ثالثی بخواهند به وسیله دخالت مسلحه سیاست غاصبانه را در خاک ایران مجری دارند یا خاک ایران را مرکز حملات نظامی بر ضد روسیه قرار دهند و اگر ضمناً خطری سرحدات دولت

جمهوری اتحادی شوروی روسیه خودش نتواند این خطر را رفع نماید دولت شوروی حق خواهد داشت قشون خود را به خاک ایران وارد نماید تا اینکه برای دفاع از خود اقدام‌های لازم نظامی را به عمل آورد دولت شوروی روسیه متعهد است که پس از رفع خطر بلادرنگ قشون خود را از حدود ایران خارج نماید». قوام این استدلال و استنادِ استالین را به این دلیل بی اساس دانست که هیچ کشور سومی در آن دوران، خاک ایران را به تهدیدی علیه شوروی بدل نکرده بود. از دیگر سو، طرح مسئله ی"امتیاز نفت شمال"از جانب استالین نیز، با این واکنش داهیانه ی قوام مواجه شد که بر اساس مصوبه ی مجلس در ایران، دولت بدون تصویب مجلس، قادر به اعطای هیچ گونه امتیازی در این زمینه نخواهد بود.

اما در این جا، استالین به خوبی می توانست این نوع واکنش قوام را به عنوان حیله و خدعه ای بی اساس ارزیابی کند، اما قوام با درایتی مثال زدنی، با سپردن کرسی وزارت به سه چهره ی عضو حزب توده (ایرج اسکندری، مرتضی یزدی و فریدون کشاورز)، این تصور را کاملاً از ذهن استالین زدود. بنابراین، استالین برای دست یابی به"امتیاز نفت شمال"، نه با دولت قوام، بلکه با مجلسی مواجه بود که انتخاباتِ دور جدید آن برگزار نشده بود و احمد قوام السلطنه وعده داد که این انتخابات بلافاصله پس از خروج نیروهای ارتش شوروی از خاک ایران برگزار خواهد شد!

اما درباره مسئله ی فرقه دموکرات آذربایجان، قوام در مذاکرات خود با وزیرخارجه شوروی، اعطای "خودمختاری"به شورشیانِ فرقه را بر خلاف قانون اساسی ایران و موجبِ بسط ناآرامی ها و ایجاد شورش های دیگر، در سایر مناطق ایران دانست و به قاطعیت با این موضوع اعلام مخالفت کرد، اما در عین حال وعده هایی در راستای بهبود شرایط آذربایجان به مقامات شوروی داد. واکنش شوروی به اظهارنظر قوام درباره ماجرای آذربایجان، عدم حمایت قاطع از فرقه دموکرات آذربایجان، و البته عدم هر نوع اعلام مخالفت با مشی آن ها بود. این واکنش به وضوح در این پاسخ مولوتوف به قوام قابل مشاهده بود « آذربایجان مسئله ی داخلی ایران است».

اما قوام چرا تا این اندازه برای سفر به شوروی و مذاکره با استالین شتاب و اصرار داشت؟ پاسخ به این پرسشِ مهم را باید در اواخر اسفند ۱۳۲۴ جُست. آن جا و آن گاه که حسین علاء به عنوان نماینده ایران در سازمان ملل متحد، با این دستور قوام مواجه شد که شکایت دولت ایران بر علیه شوروی به علت عدم خروج ارتش سرخ از خاک ایران باید به شورای امنیت ارائه شود. پیش از این نیز مسئله ی طرح این شکایت در دولت حکیمی مطرح شده بود.

روایت حسن تقی زاده از ماجرای طرح این شکایت در سازمان ملل چنین بود که « من شکایت را بر ضد روس ها تهیه کردم و جوری تهیه کردیم که قبل از تشکیل ملل متحد در دستور کار قرار گیرد و به اولین چیزی که رسیدگی می کند شکایت ایران باشد. انگلیس ها میل نداشتند و نهایت کوشش کردند. وزیر خارجه انگلیس از من خواهش کرد که این شکایت را به موقع ندهم. به دست و پا افتادند و سرانجام دولت ایران را راضی کردند و تلگراف رسید که شکایت را نکنم. حرف انگلیس ها این بود که سازمان ملل بچه ی جدید الولاده ای است و شایسته نیست که این نوزاد بار سنگین حمل کند و شروع کارش با جنگ و جدل همراه باشد». از دیگر سو، مقامات حکومت شوروی در مواجه با موضوع طرح شکایت ایران در سازمان ملل در دولت حکیمی، به طرح این نظر می پرداختند که مذاکرات دو جانبه میان دولت ایران و شوروی درباره مسئله ی خروج ارتش سرخ از خاک ایران انجام نگرفته است و در این شرایط ارجاع این مسئله به سازمان ملل دارای اشکال خواهد بود.

اما احمد قوام السلطنه، به فهم و درک و دریافت این نکته ی دارای غایت اهمیت دست یافته بود که باید سوار بر امواجِ مواجهه ی جدید کشورهایی چون امریکا و انگلستان با شوروی، به برجسته سازی خطر"اشغال گری ارتش شوروی"در فضای پس از جنگ جهانی دوم بپردازد، چرا که در این فضا، با توجه به تجربه ی فاشیسم و نازیسم، جهان از هر نوع سلطه و

سیطره ی نظامیِ آمیخته با ایدئولوژی در هراس بود. بازی با کارتِ این"هراس"، البته شجاعت و درایتِ خاصی در عرصه سیاسی می طلبید که قوام از آن ها بهره و نصیب فراوان برده بود. بر همین اساس بود که دولت ایران با طرح شکایت از نیروهای اشغالگر شوروی، در سازمان ملل، در عین حال برای ادامه مذاکرات با شوروی نیز به استالین چراغ سبز نشان داد. مجموعه ی این شرایط به معنیِ تحت فشار قرار دادن شوروی در مذاکرات، و استفاده ی حداکثری دولت ایران از امکاناتی بود که پس از جنگ جهانی دوم با تأسیس سازمان ملل متحد، ایجاد شده بود. اما کدام سازمان ملل؟ همان که سال ها پس از ثبت فرجام فرقه دموکرات آذربایجان در تاریخ، همقطاران پیشه وری در اردوگاه "چپ ایرانی"، این گونه به ترسیم مختصاتِ اعتبار آن پرداختند « اینهم از آن حرفهاست که یک "کمونیست"یا هرکس که کمترین ایمان خردمندانه ای به کمونیزم و مارکسیزم دارد،"شورای امنیت" را "مرجع بین المللی"بینگارد!».

قوام در اواخر سال ۱۳۲۴، با یک دست در راستای برجسته سازی نظرات چرچیل درباره خطر نفوذ ویرانگرِ کمونیسم به اروپا و سلطه و سیطره ی شوروی بر اروپای شرقی، شکایت از استالین به شورای امنیت می برد، و با دستی دیگر، نیروهای سیاسی ایرانیِ متمایل به انگلستان، چون سیدضیاء و علی دشتی را بازداشت می کرد تا در جوارِ حضور سه وزیر از حزب توده در کابینه اش، پیامی آشکار به شوروی باشد در راستای از

دست ندادن فرصتی تاریخی به نام"دولت قوام". سال ۱۳۲۵ با ورود سادچیکوف به ایران آغاز شد تا شوروی نشان دهد که پیش از سقوط در هاویه ی ناتوانی در مقابله با امریکای اتمی و انگلستان، بر آن است تا آخرین لحظات، دست از ریسمانِ طمع به "امتیاز نفت شمال"نکشد. مذاکرات قوام و سادچیکوف از هر طرف که با تهدید و تطمیع شوروری در راستای قراردادِ نفت مواجه می شد، پاسخی جز تأکید قوام بر لزوم برگزاری انتخابات و تشکیل مجلس نداشت. در این شرایط بود که شوروی در بن بستِ فراست و درایت احمد قوام السلطنه قرار گرفته بود، که تنها راه خروج از آن، خروج نیروهای شوروی از ایران بود و بس. سادیچکوف نیز به خوبی دریافته بود که اصرار بر استمرار اشغال نظامی ایران، بدون تردید، فرجامی جز واکنش شدید امریکا و انگلستان و سازمان ملل نخواهد داشت و در نتیجه به خیال خامِ خود، با تحت فشار قرار دادن دولت ایران به وسیله ی اهرم فشاری چون فرقه دموکرات آذربایجان، به عقد قراردادی در زمینه امتیاز نفت شمال اکتفا کرد که۲ تالیِ درخشان برای ایران داشت؛ ۱- خروج ارتش سرخ شوروی از خاک ایران ۲- واگذار کردن سرنوشت فرقه دموکرات آذربایجان به دولت ایران.

قراردادی که دولت ایران با شوروی در زمینه ی"نفت"منعقد کرد، بر این اساس بود که دو کشور اقدام به تأسیس شرکتی می کردند با سهام ۴۹ درصد برای ایران و ۵۱ درصد برای شوروی؛ شرکتی که هرگز تأسیس

نشد! پس از عقد این قرارداد بود که شوروی تنها شرطِ دست یابی به نفت ایران را برگزاری انتخابات مجلس پانزدهم می دانست و خروج نیروهای نظامی خود از خاک ایران را نیز کاملاً در ارتباط با برگزاری همین انتخابات ارزیابی می کرد. اما احمد قوام السلطنه که به خوبی از سیاست های عوام فریبانه ی فرقه دموکرات آذربایجان درباره دین و مذهب آگاه بود، به تحریک مراجع تقلید در ایران پرداخت تا برگزاری انتخابات مجلس را در شرایط ادامه اشغال ایران تحریم کنند. تماس های قوام با آیت الله بروجردی در همین زمینه، سبب شد تا مراجع شیعه در ایران شرطِ برگزاری هر نوع انتخابات را تنها یک نکته بدانند و بس؛ خروج ارتش شوروی از ایران.

و این همان احمد قوام السلطنه بود که در بیانیه تاریخی خود در تیر ۱۳۳۱ می گفت « من در عین احترام به تعالیم مقدسه ی اسلام، دیانت را از سیاست دور نگاه خواهم داشت...». قوام به راستی بر آن بود تا"دیانت را از سیاست"دور نگاه دارد، اما آن جا و آن گاه که"دیانت"را وسیله ای برای"حفظ ایران و تأمین منافع ایرانیان"می پنداشت، از درآمیختن آن با سیاست، هیچ پروایی نداشت. قوام از دیگر سو، حتی پس از توافق با سادچیکوف، از پس گرفتن شکایت از شوروی در شورای امنیت سازمان ملل، امتناع کرد تا از آن پس، فشار ابرقدرتهای جهان بر شوروی، بدل به فشار شوروی بر فرقه دموکرات آذربایجان شود. سفر رهبران فرقه

دموکرات آذربایجان به تهران برای مذاکره با دولت، درباره وعده های قوام به دولت شوروی، شرایط را برای مواجهه ی پیشه وری با واقعیات سیاسی که بی اعتباری آرمان گرایی های کور او را اثبات می کرد، فراهم کرده بود. رهبران"فرقه"، پیش از این سفر، در جلفا با دبیر اول حزب کمونیست"جمهوری آذربایجان" دیدار کرده بودند. در آن دیدار بود که باقروف، سران"فرقه"را با توجه به توافق انجام شده میان قوام و سادچیکوف، به کسب امتیازاتی از دولت قوام در راستای تحکیم مواضع "فرقه"در آذربایجان از جمله مسئله ی"خودمختاری"دعوت کرد و در مقابل سران فرقه نیز بار دیگر بر لزوم حمایت شوروی از خود تأکید کردند، چرا که به خوبی می دانستند تنها برگ برنده ی آن ها در مذاکره با قوام،"ارتش سرخ"خواهد بود. پیشه وری در آستانه ی سفر به تهران، اعلام کرد «همچنان که در یک حوض نمی تواند دو نوع آب وجود داشته باشد، در یک کشور نیز وجود سیاستهای مختلف ممکن نیست. حکومت باید حکومت خلق باشد... ما، یا تا آخرین نفر خواهیم مُرد، یا تمام خلقهای مظلوم ایران را آزاد خواهیم کرد». چند ماه، زمان نیاز بود تا ماهیت این گونه شعارها در عرصه واقعیت آشکار شود.

مذاکرات پیشه وری و قوام در تهران، با مقاومتی که نخست وزیر ایران در عدم اعطای هرگونه امتیازی درباره"ارتش"و چگونگی

انجام"اصلاحات ارضی"و نوع"خودمختاری" به طرف مقابل از خود نشان داد، به بن بست رسید. این"بن بست"اگرچه در ظاهر از جانب منتقدان و مخالفان قوام به مثابه ناکارآمدی ِمشی او در مقابله با فرقه دموکرات آذربایجان بود، اما در واقع، چیزی جز پیروزی محض برای دولت ایران نبود. چرا که، با گذشت هر لحظه از توافقی که میان قوام و دولت شوروی انجام شده بود، اهرم فشار ِفرقه دموکرات آذربایجان به نابودی و بی اثری نزدیک تر می شد و پیشه وری برای ادامه حیات سیاسی خود راهی جز ممانعت از خروج ارتش سرخ از ایران نداشت.

بن بست ِمذاکرات با پیشه وری در تهران، از سویی دیگر نیز مورد بهره برداری قوام قرار گرفت. او در مواجهه با منتقدان و مخالفان ِداخلی خود، پس از مذاکرات با پیشه وری، آن ها را از عوامل ایجاد"غائله فرقه"و تحریک و تشویق بیگانگان و حامیان آن ها برای آسیب به تمامیت ارضی ایران و منافع ایرانیان معرفی کرد. قوام با لحنی به"انواع عتاب آلوده"، خطاب به این منتقدان گفت « ... بعضی اشخاص تصور می کنند کثرت مشغله این جانب مانع از آن است که از امور کشور و اعمال خیانتکارانه اشخاص مطلع باشم یا عملیات آنها را به سکوت و اغماض بگذرانم و تحت تاثیر همین اشتباه است که شروع به دسایس و تحریکات نموده اند تا مگر بتوانند به این تشبئات خائنانه، موقعیت اینجانب را متزلزل سازند و به مقاصد سوء خویش نایل گردند. می گویند اینجانب استعفا داده یا قصد

استعفا دارم. می گویند در سیاست کشور دچار اشتباهات بزرگ شده ام. می گویند چرا با نمایندگان آذربایجان حاضر به مذاکره و مسالمت گردیدم. می گویند چرا به مسکو رفته و با دولت اتحاد جماهیر شوروی حسن تفاهم پیدا کرده ام... این ها هستند که روابط ایران را با اتحاد جماهیر شوروی به وسیله اعمال جنون آمیز خود از روی عمد و سوء نیت تیره و تار نمودند. این ها هستند که بدون هیچ مدرک و دلیل، صرفا روی نیات پلید خود اعتبارنامه آقای پیشه وری و دیگران را رد نمودند و با این اقدام، تخم کینه و نفاق را در این مملکت کاشتند...این ها هستند که به منظور فساد، دائماً به سفارت خانه ها رفته به دسیسه و تحریک پرداختند. غافل از این که هیچ دولت خارجی در امور داخلی ایران به هیچ وجه نباید مداخله نماید و البته مداخله نخواهد کرد... به آن ها تذکر می دهم اگر دست از دسیسه و تحریک نکشند باید بدون هیچ گله، عواقب وخیم اعمال خود را تحمل نمایند، زیرا ارفاق من تا وقتی است که به ضرر و زیان کشور نبوده و با حفظ مصالح ایران منافی نباشد».

در ادامه، قوام امتیازاتی در محدوده ی قانون اساسی و حفظ تمامیت ارضی ایران، به فرقه دموکرات آذربایجان می دهد، از جمله آن که با استانداری یکی از همقطاران پیشه وری به نام سلام الله جاوید موافقت می کند. اما چند ماه پس از اعطای این گونه امتیازات بود که مشخص شد فرجام

امتیازات قوام به طرف مثابل نیز چیزی جز شکاف در صفوف فرقه دموکرات آذربایجان نبود.

۱۶ آذر ۱۳۲۵ نخست وزیر ایران، ارتش را به بهانه ی"نظارت بر انجام انتخابات"راهی آذربایجان می کند. نیروهای ارتش سرخ در این زمان از مرزهای ایران خارج شده اند و استاندار آذربایجان نیز علیرغم اطلاع از نظرات پیشه وری درباره ورود ارتش ایران به آذربایجان، مقاومتِ بدون پشتیبانی ارتش سرخ در برابر ارتش ایران را بی ثمر می داند. جعفر پیشه وری یک روز پس از صدور دستور قوام برای ورود ارتش ایران به آذربایجان، نامه ای تاریخی به سرکنسول شوروی در تبریز می رساند تا به دست استالین برسد. بخش هایی از این نامه را علیرغم طولانی بودن، به علت اهمیت در این بحث، در ادامه می آوریم « شما خود بسیار خوب می دانید که پس از بازگشت نمایندگان ما از تهران، مطبوعات دست راستی و ارتجاعی آنجا، برای نابودی آزادی و مجموعه دستاوردهای نهضت دموکراتیک ما، با لحنی بسیار جدی و پر حرارت ضرورت حمله نظامی به آذربایجان را تبلیغ می کردند. قوام السلطنه نیز که قبلا از اعزام نیرو برای تامین آزادی انتخابات سخن می گفت، در تلگرافات و بیانیه های خود علنا و رسماً اعلام کرد که برای خاتمه دادن به نهضت و نابودی سران آن به آذربایجان حمله خواهد کرد... اینها همه نشان می دهند که قوام ـ هنوز مرکب امضایش پای موافقتنامه با ما و زیر نامه هایش به دکتر جاوید ـ استاندار آذربایجان ـ خشک نشده ـ با بیشرمی آنها را نقض

کرده و نیت پلید خود را علنی ساخته است. روشن است که او در اندیشه اجرای تعهدات رسمی ای که در باره حل مسالمت آمیز مسئله آذربایجان به نمایندگان شوروی ـ که خود آنها را واسطه سازش با ما قرار داده ـ نیست. در چنین حالتی تنها یک راه در برابر خلق آذربایجان باقی می ماند و آن راه، دفاع از آزادی با نیروی سلاح خود و قهرمانی جوانان خویش است... ما هشت ماه تمام است که برخلاف احساسات مردم ما، بر خلاف آرزوها و تمایلات اعضا و فعالان فرقه مان؛ بخاطر پیشرفت امور و حل مسالمت آمیز اختلافات؛ با در نظرداشت سیاست جهانی دوست بزرگمان اتحاد شوروی و با توجه به میانجیگری دولت شوروی، کوشیده ایم سیمای قوام را دموکراتیک و مترقی جلوه دهیم و حتی در مواقعی برخلاف فکر و اعتقاد خویش از او تعریف و تمجید نیز نموده ایم .هدف این بوده است که کار از جانب ما مختل نشود. حتی زمانی که فدائیان ما امکان تسخیر قزوین، رشت و تهران را نیز داشتند، ما از نفوذ و احترام خویش استفاده کرده و جلوی آنها را گرفته ایم تا بهانه بدست او نیفتد. این گذشتهای ما را جهانیان می دانند و شما بهتر از همه می دانید... او[قوام] مسئله نفت را با این قصد پیش کشیده است که خروج ارتش سرخ را از ایران تامین کند و نهضت ملی آذربایجان را در هم بکوبد. تردیدی نیست که او این کارها را با دستورات انگلیس و امریکا ـ که به ثروت ایران چشم دوخته اند ـ انجام می دهد. او خیال می کند که قادر خواهد بود همواره کار خود را با فریب و دروغ از پیش ببرد. او فکر می کند همانطور که آذربایجانیها

را فریفت، می تواند دولت شوروی را نیز اغفال کند و مسئله نفت را نیز با نیرنگهای گوناگون خاتمه دهد. ما آذربایجانی ها بسیار خوب می دانیم که انگلیسی ها و امریکایی ها می کوشند مسئله نفت را بهر قیمتی بسود خود حل کنند. و قوام نوکر آنهاست... مسئله نفت مسئله بسیار نسیه ای است که دولت شوروی بدون داشتن طرفدارانی در مجلس و جامعه موفق به دستیابی به آن نخواهد شد."حسن نیت"قوام السلطنه نیز نمی تواند تضمین محکمی بحساب آید. زیرا او در مسئله آذربایجان نشان داد که حسن نیت چیست... شما خود خوب می دانید که توده را همیشه نمیتوان بپا خیزاند. و [نهضت] را همیشه نمیتوان بوجود آورد. زمینه برای نهضت عظیم توده ای همه وقت فراهم نمی گردد. در نتیجه علتهای بسیار و فداکاریهای عظیم، یک نیروهای ترقیخواه اجتماعی در ایران و یک نهضت بزرگ در آذربایجان شکل گرفته است. این نهضت حامی مستقیم دولت شوروی و پشتیبان سیاست شوروی در ایران است. این نیرو سلاح برنده ای برای سیاست شوروی است که از طریق آن اتحاد شوروی نیز مانند خلقهای ایران قادر به انجام کارهای بزرگ خواهند گشت... خلق آذربایجان، رهبر آن فرقه دموکرات و سران فرقه دو انتظار از دولت شوروی دارند:

اولا مادام که مرزهایمان باز هستند و قدرت ملی مان پابرجاست مقدار کمی به ما سلاح داده شود. زیرا اگر کار به این روال پیش رود، این کار دیگر ممکن نخواهد شد. ما براحتی قادریم این سلاحها را چنان مخفیانه

بدست قوای ملی برسانیم که نیروی مخالف از آن مطلع نشود. پس از شروع و شدت درگیری انجام این کار بسیار سخت خواهد بود. ما سلاح زیادی نمی خواهیم. منظور ما اندک مقداری است تا فدائیان ناگزیر نشوند با دست خالی جلوی دشمن بروند. ثانیا حالا که قوام جنگ را شروع کرده و به ریختن خون برادران ما پرداخته است، اجازه داده شود ما نیز از هر سو او را در تنگنا قرار دهیم، تا از این طریق امکان قیام آزادیخواهان همه جای ایران را فراهم کرده، نهضت بزرگی در سراسر ایران آغاز نماییم و با سرنگون ساختن حکومت ارتجاعی تهران، حکومتی دموکراتیک بجای آن مستقر سازیم. اگر این کار به صلاح نیست، بگذارید از تهران کاملا قطع رابطه کنیم و حکومت ملی خویش را بوجود آوریم.([مردم ما] به راه حل اخیر بیشتر تمایل دارد). سیاست شوروی هر کدام از این دو راه را که انتخاب کند، ما می توانیم آنرا شرافتمندانه اجرا کنیم و موفق گردیم. حال که قوام، انگلیسی ها و امریکایی ها می گویند مسئله آذربایجان مسئله ای داخلی است، ما این را بفال نیک می گیریم و ما نیز می گوییم چنین است. بگذار هنگامی که به آذربایجان حمله می کنند، فدائیان آذربایجان سر آنها را به سنگ بکوبند. ما نیز می گوییم مسئله آذربایجان مسئله ای داخلی است. ما این مسئله داخلی را خودمان حل می کنیم. کسی حق ندارد در شورای امنیت و یا در یک کشور خارجی علیه اتحاد شوروی هیاهو بپا کند... اگر کمک اتحاد شوروی مخفیانه انجام گیرد، آنگاه در صورت مراجعه دولت ایران به شورای امنیت، سندی در دست نخواهد

داشت.در خاتمه بار دیگر تکرار می کنیم. دیگر توافقات و مذاکرات سودی نخواهند بخشید. چشم امید همه خلق ، فرقه و رهبران آن به [یاری کشور شماست] و نجات را در [کمک آن] می بینند. آنچه شما باید بکنید تنها دادن مقدار کمی سلاح به ماست. اکنون ده ها هزار دهقان فقط سلاح می خواهند. اگر شما این کمک را به ما بکنید هم آزادی مردم ایران و هم سیاست شوروی از خطر خواهد رست. وگرنه خطر بسیار نزدیک و بسیار عظیم است».

دریوزگی جعفر پیشه وری و سایر"رفقا"، این بار مورد عنایت"رفیق استالین" واقع نمی شود، چرا که تاریخِ مصرفِ فرقه دموکرات آذربایجان برای حکومت شوروی به عنوان"وسیله ای"در راستای رسیدن به "اهداف"سیاسی و اقتصادی، پایان پذیرفته بود. با برداشته شدن دست حمایتِ استالین از شانه های پیشه وری، بارِ کوچ به "آذربایجان شمالی"بر دوش او قرار گرفت و تار و پودِ فرقه دموکرات آذربایجان در خلاء ارتش اشغالگرِ شوروی، در چشم به هم زدنی، از هم گسست. ۲۰ آذر ۱۳۲۵ پیشه وری وقتی در برابر سرکنسول شوروی در تبریز، در اعتراض به مشی شوروی در مورد فرقه دموکرات آذربایجان، دهان می گشاید، بلافاصله با این پاسخ تاریخی از جانب قلی اُف مواجه می شود «*سنی گتیرن، سنی دییر گت*». (همان کسی که تو را آورده، به تو می گوید برو).

واقعیت ِملموس و مشهود ِفرقه دموکرات آذربایجان و ماهیت اهداف و افکار و رفتارِ جعفر پیشه وری با گذر زمان آشکار شد، اما پیشه وری لُب لبابِ ماجرا درباره خود و"فرقه"را در جمله ای خطاب به سفیر شوروی در ایران، این گونه بیان می کند « شما من را به عرش اعلا بردید و سپس به عمق پرتگاه فرستاید». این گفته ی پیشه وری را ساچیکوف در ادامه به رهبر شوروی گزارش می دهد تا استالین در نامه ای تاریخی خطاب به پیشه وری ضمن اشاره به این جمله، درس تاریخی دیگری در مکتب"سرسپردگی به مارکسیسم روسی"به او دهد. متن کامل این نامه را نیز، به علت اهمیت آن، در ادامه می آوریم:

« به رفیق پیشه‌وری

به نظر می‌رسد شما در بررسی وضع داخلی ایران و همچنین وجه بین‌المللی مسئله دچار اشتباه شده‌اید.

اولاً: شما می‌خواهید تمام خواست‌های انقلابی خلق آذربایجان فوراً برآورده شوند. و لیکن شرایط فعلی، تحقق این برنامه را غیرممکن می‌سازد. لنین خواست‌های انقلابی را به صورت خواست‌های عملی – تکرار می‌کنم: به صورت خواست‌های عملی مطرح می‌کرد و این کار را زمانی انجام می‌داد که کشور در حال گذار از تجربه یک بحران انقلابی در اثر جنگی ناموفق با دشمنی خارجی باشد. این وضع در سال ۱۹۰۵ هنگام جنگ ناموفق با ژاپن و در سال ۱۹۱۷ هنگام جنگ ناموفق با آلمان

موجود بود. اینجا شما می‌خواهید از لنین پیروی کنید. این، چیزی بسیار خوب و قابل تحسین است. اما وضع کنونی ایران کاملاً فرق می‌کند. در ایران هیچ وضع عمیقاً انقلابی موجود نیست. در ایران تعداد کارگران کم است و آن‌ها سازماندهی خوبی ندارند. دهقانان ایران هنوز فعالیت جدی از خود نشان نمی‌دهند. ایران در حال جنگی بر علیه دشمن خارجی نیست که باعث تضعیف دایره‌های انقلابی از طریق یک شکست نظامی شود. نتیجتاً در ایران شرایطی که کارآمد بودن تاکتیک‌های سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ را تائید کند موجود نیست.

ثانیاً: مطمئناً اگر قوای شوروی در ایران باقی می‌ماندند شما می‌توانستید روی موفقیت در امر خواست‌های انقلابی خلق آذربایجان حساب کنید. اما ما دیگر نمی‌توانستیم نیروهای شوروی را در ایران نگهداریم و آن هم در وهله نخست بدین سبب که ادامه حضور آن‌ها در ایران بنیاد سیاست‌های آزادسازانه ما در اروپا و آسیا را مختل می‌کرد. بریتانیایی‌ها و آمریکایی‌ها به ما گفتند اگر نیروهای شوروی می‌توانند در ایران بمانند در آن صورت چرا نیروهای بریتانیا در مصر، سوریه، اندونزی، یونان و به همین ترتیب نیروهای آمریکا در چین، ایسلند و دانمارک نتوانند بمانند. از این جهت ما تصمیم گرفتیم نیروها را از ایران و چین بیرون ببریم تا اینکه این بهانه را از دست بریتانیایی‌ها و آمریکایی‌ها بگیریم، جنبش آزادیبخش در مستعمرات را دامن بزنیم و بدین ترتیب سیاست آزادسازی خود را حق‌بجانب‌تر و موثرتر نمائیم.

ثالثاً: با این تفاسیر در رابطه با وضع ایران می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد: در ایران بحران عمیق انقلابی وجود ندارد. در ایران اوضاع جنگی با دشمنان خارجی موجود نیست که در نتیجه یک شکست نظامی ارتجاع تضعیف شود و باعث بحران گردد. تا مدتی که قوای شوروی در ایران بودند شما فرصت دامن زدن به مبارزه در آذربایجان و سازماندهی یک نهضت گسترده دموکراتیک با خواست‌های همه‌جانبه را دارا بودید. اما نیروهای ما می‌بایست ایران را ترک می‌کردند و چنین هم کردند. آنچه در ایران می‌بینیم چیست؟ ما در اینجا شاهد نزاعی بین حکومت قوام و دوایر طرفدار انگلیس ایران هستیم که نماینده ارتجاعی‌ترین عناصر ایران هستند. قوام در گذشته هر قدر هم که ارتجاعی بوده باشد، باید امروزه برای حفظ خود و حکومتش بعضی اصلاحات دموکراتیک را انجام داده و حمایت نیروهای دموکراتیک ایران را جلب کند. تاکتیک ما در چنین شرایطی چه باید باشد؟ به نظر من ما باید از این نزاع استفاده کنیم تا اینکه از قوام امتیاز بگیریم، از او حمایت کنیم تا نیروهای طرفدار انگلیس را منزوی نماییم و زمینه‌ای برای ادامه دموکراتیزه کردن ایران را مهیا کنیم. تمام توصیه‌های ما به شما مبتنی بر این تشخیص است. البته در پیش گرفتن تاکتیک دیگری هم ممکن بود: تف کردن به همه چیز، قطع رابطه با قوام و با این ترتیب تضمین پیروزی مرتجعین طرفدار انگلیس. اما این دیگر نه یک تاکتیک بلکه حماقت می‌بود. این در واقع خیانت به امر خلق آذربایجان و دمکراسی ایرانی می‌بود.

رابعاً: طوری که شنیده‌ام شما می‌گویید ما شما را ابتدا به عرش اعلی بردیم و سپس به قعر ادنی پرت کرده به شما بی‌احترامی نمودیم. اگر این شنیده‌هایم درست باشد، برای ما جای تعجب است. واقعاً چه اتفاقی افتاده است؟ در اینجا ما تکنیکی را بکار برده‌ایم که هر انقلابی با آن آشناست. در هر شرایطی که شبیه شرایط امروز ایران باشد، اگر کسی بخواهد حداقل معینی از طلب‌هایی را از حکومت به دست آورد، در آن صورت جنبش باید به راه خود ادامه دهد، از خواست‌های حداقل فراتر رود و خطری برای حکومت ایجاد کند تا اینکه دادن امتیاز از سوی حکومت تأمین گردد. اگر شما خیلی پیش نمی‌رفتید در شرایط کنونی ایران نمی‌توانستید به اهدافی نائل شوید که حکومت قوام امروزه ناچار به تأمین آن است. قانون جنبش انقلابی همین است. بی‌حرمتی به شما اصلاً و ابداً مطرح نیست. بسیار عجیب است که شما تصور می‌کنید ما شما را آلوده به لکه ننگ و بی‌احترامی کرده‌ایم. بر عکس، اگر شما عاقلانه رفتار کنید و با حمایت معنوی ما خواهان قانونی شدن وضع واقعی و فعلی در آذربایجان شوید در آن صورت هم آذری‌ها و هم ایران به شما به عنوان پیشاهنگ جنبش مترقی و دموکراتیک در خاورمیانه احترام خواهد گذاشت».

جعفر پیشه وری به درستی خود را یکی از آباء"کمونیسم"در ایران می دانست. هم او، در متن و بطن دو واقعه ی مهم در رابطه با اشغال ایران از جانب حکومت شوروی قرار داشت. نخست؛ "غائله ی جنگل"به زعامت کوچک جنگلی، و دیگر؛"غائله ی فرقه"که به زعامت خودش در تاریخ

ایران ثبت شد. پیشه وری در هر دو غائله، به وضوح دریافت که کوهسارِ"آرمان های کمونیستی"در مواجهه با کاهی از واقعیات سیاسی، بر سر ِپیاده نظام ِ"مارکسیسم روسی"فرو می ریزد."چپ ایرانی"پس از به تاریخ پیوستن فرقه دموکرات آذربایجان، در دو وجهِ کلان نسبت به سرشت و سرنوشت پیشه وری و رفقای کمونیست او واکنش نشان داد. در وجه نخست؛ حزب توده قرار داشت که با در جوارِ یکدیگر نهادنِ فرجام کوچک جنگلی و جعفر پیشه وری، به وضوح دریافت که برای ادامه حیات سیاسی خود راهی جز سرسپردگی ِمحض نسبت به دستوراتِ "برادر بزرگ تر"در پیش ندارد. و در وجه دوم؛ گروه های چریکی قرار داشتند که اگرچه بخش عمده ی آن ها، خود را"مارکسیست لنینیست"می نامیدند، اما فرجام"میرزا"را به عنوان نیرویی"ضد امپریالیسم"، از خاستگاه خرده بورژوازی او تحلیل می کردند و بر آن بودند که حتی وابستگی او به شوروی نیز به این علت که دارای ریشه های سترگ ایدئولوژیک نبود، قابل اعتنا نبود. این طیف، فرجام پیشه وری و "فرقه" را نیز یا از موضع"چپ رویِ"پیشه وری، و یا از موضع عدم مواجهه انقلابیِ"ارتش فرقه"با نیروهای دولتی، ارزیابی می کردند. در نتیجه ی این دو نوع مواجهه با فرجامِ فرقه دموکرات آذربایجان، در اردوگاه"چپ ایرانی"، یک نوع سرسپردگی سیاسی به شوروی شکل گرفت به نمایندگی حزب توده، و یک نوع سرسپردگی ایدئولوژیک نیز به شوروی شکل گرفت به

نمایندگی نیروهای معتقد به مشی چریکی؛ حتی"مائویست های ایرانی"که به صورت غیر مستقیم مبتلا به این نوع آفت بودند.

به یاد آوردید نوع مواجهه حکومت شوروی را با فرقه دموکرات آذربایجان، پس از نابودی این گروه در غائله ی آذربایجان. حکومت شوروی در ادامه دستور داد که فرقه دموکرات آذربایجان حتی در جایگاه یک"عنوان"، در عرصه سیاسی ایران حضور و بروز داشته باشد، در حالی که این موضوع برای اکابر و اعاظم حزب توده به هیچ وجه قابل پذیرش نبود. همان گونه که پیش از این اشاره شد، حزب توده در سپهر سیاست های کلان کمینترن، دارای جایگاه و پایگاه متفاوتی نسبت به فرقه دموکرات آذربایجان بود، اما از میانه ی دهه ی ۲۰ تا امروز، بسیارانی نپذیرفته و نمی پذیرند که کنش ها و واکنش ها و نوع ظهور و بروز فرقه دموکرات آذربایجان، در هماهنگی کامل و مستقیم با حزب توده نبوده است. در حالی که ماجرا از اصل و اساس به نوع و لونی دیگر بود.

فرقه دموکرات آذربایجان همان گونه که نشان دادیم، با فرمان مستقیم کمینترن تأسیس و تجهیز شد، اما پس از این بود که با الحاق کمیته ایالتی حزب توده (در آذربایجان) به فرقه دموکرات آذربایجان، این باور تقویت شد که حزب توده پیش از تأسیس"فرقه"، از تمامی جوانب این مسئله اطلاع داشته است. نکته ی ظریف ماجرا در این جا است که کمیته ایالتی حزب توده در آذربایجان، برای پیوستن به فرقه دموکرات

آذربایجان، در مجاورت رودخانه، تیمّم را حرام پنداشته! به دیگر بیان؛ فرمانِ ادغام کمیته ایالتی حزب توده در فرقه دموکرات آذربایجان، پیش از آن که از جانب کمیته مرکزی حزب توده در تهران صادر شود، از جانب حزب کمونیست شوروی صادر شده بود و بر این اساس، بی خبری مرکزیتِ حزب توده از این ماجرا، تنها از منظرِ رعایت سلسله مراتب حزبی دارای اعتبار است و بس. در همین راستا نیز مرکزیت حزب توده پس از اطلاع از این واقعه، نامه ای در مقام نشان دادن نارضایتی خود، خطاب به"برادر بزرگ تر"می نویسد که توسط ایرج اسکندری به مسکو می رسد. پاسخِ این نامه را سفیر شوروی در ایران به اعضای کمیته مرکزی حزب توده با تأکید بر تبعیتِ کامل از مشی فرقه دموکرات آذربایجان می دهد. پس از دریافت این پاسخ است که حزب توده تا بن دندان و مغز استخوان به حمایت از مشی فرقه دموکرات آذربایجان می پردازد.

روایت ایرج اسکندری از این ماجرا، بسیار قابلِ تأمل است « حزب توده مکرر و بطور مدام و مستمر از نهضت آذربایجان دفاع کرد و از نظر مطبوعاتی و از لحاظ سیاسی و جنبه های مادی و معنوی و افسر و غیره کمک کرد... آن چه ما از نظر سیاسی انجام دادیم ائتلافی بود که ما با حزب ایران و شش حزب دیگر کرده بودیم که از نهضت آذربایجان دفاع کنیم. در این جریانات الهیار صالح و حزب ایران بودند. همین دکتر سنجابی و اینها به سلامتی پیشه وری و نهضت آذربایجان تُست می دادند. به همین دلیل هم مدت ها جرم این ها آن بود که با حزب توده

ایران همکاری کرده اند». اسکندری درباره اطلاع حزب توده از تأسیس فرقه دموکرات آذربایجان نیز چنین می گوید « قدر مسلم این است که تا هنگام اعلام تشکیل فرقه دموکرات آذربایجان حزب توده به هیچ وجه از این جریان مختصر اطلاعی نداشت و هیچ گونه مشورتی هم با کمیته مرکزی حزب توده ایران در این باره نشده بود». بنابراین، تا این جا، نظر اسکندری در این زمینه چنین است که حزب توده از تأسیس فرقه دموکرات آذربایجان اطلاعی نداشته، اما پس از اطلاع یافتن از تأسیس فرقه، "مکرر و بطور مداوم و مستمر" از فرقه دموکرات آذربایجان حمایت کرده است. اسکندری در همین زمینه به وضوح می گوید «... تشکیل سازمان دیگری بدون کمک و مساعدت حزب توده ایران امکان پذیر نبود. به همین جهت، کلیه مساعی مبتکرین فرقه دموکرات آذربایجان تا هنگامی که کمیته مرکزی حزب توده ایران موافقت خود را با الحاق اعضای حزب به فرقه دموکرات آذربایجان اعلام ننموده بی نتیجه ماند و تا آنوقت بیش از چند نفر در اطراف پیشه وری جمع نشده بود». اسکندری در ادامه از نامه ی سپتامبر ۱۹۴۵ (حدود یک ماه پس از تشکیل"فرقه") از جانب حزب توده به حزب کمونیست شوروی سخن می گوید، که پیش از این به بدان پرداختیم، و پاسخ حزب کمونیست شوروی به اعتراض حزب توده نسبت به تأسیس فرقه دموکرات آذربایجان، به روایت ایرج اسکندری از این قرار است که « در ماه اکتبر سال ۱۹۴۵ به کمیته مرکزی حزب توده ایران صریحاً اعلام شد که بنا به نظر کمیته مرکزی حزب

کمونیست اتحاد شوروی، تشکیل فرقه دموکرات آذربایجان ضروری است و لازم است که حزب توده ایران پشتیبانی بلاشرط خود را نسبت به آن اعلام دارد. در همین هنگام از طرف مقامات نظامی شوروی در تبریز به رفیق دکتر جودت، که از طرف کمیته مرکزی حزب توده ایران مسئولیت اداره امور حزبی در آذربایجان را داشت، دستور داده شد که فوراً آذربایجان را ترک کرده به تهران عزیمت نماید. (این دومین بار بود که بنا به دستور مقامات نظامی شوروی نمایندگان حزب توده ایران از آذربایجان رانده می شدند)... کمیته مرکزی حزب توده ایران، به تبعیت از نظر کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی، به نماینده خود در آذربایجان (رفیق قیامی) صریحاً دستور داد که از فرقه دموکرات آذربایجان پشتیبانی نموده، با آن صمیمانه همکاری نماید...».

این نوع مشی حزب توده در مواجهه با فرقه دموکرات آذربایجان، اگرچه در ادامه به مشکلاتی در درون حزب انجامید که خروج امثال خلیل ملکی از حزب توده، از توابع آن بود، اما با پیوندِ میان حزب توده و فرقه دموکرات آذربایجان، پس از ختمِ غائله ی"فرقه"در آذر ۱۳۲۵، مشخص شد که شوروی باز هم زمینه را برای نقش آفرینی امثال پیشه وری در موارد و مراحلی مشابه با میانه ی دهه ی ۲۰ در ایران، در متن و بطن حزب توده فراهم کرده است. حزب توده در پلنوم چهارم خود در سال ۱۳۳۶ که با انتقاداتی نسبت به مشی سابق خود همراه بود، هرگز اشاره ای به عدم رضایت از نوع مواجهه با ماجرای فرقه دموکرات آذربایجان نکرد، در حالی

که بسیاری از اکابر و اعاظم حزب توده، سال ها بعد خود را منتقد و مخالف مشی حزب توده در رابطه با ماجرای"فرقه" می دانستند. علت عدم این انتقاد، همان بود که اشاره شد؛ سیاست غالب حکومت شوروی در راستای بهره برداری از فرقه دموکرات آذربایجان در متن و بطن حزب توده، بنا به سیر وقایع احتمالی در آینده ی ایران. حتی در پلنوم پنجم حزب توده، مرکزیت حزب، با رأی مثبت به وحدت با فرقه دموکرات آذربایجان، مُهر تأیید دیگری بر مدعای پیشین نهاد. طرفه آن که، علیرغم این مصوبه کمیته مرکزی حزب توده، این وحدت، در عمل، سه سال به طول انجامید. در این سال ها، مشی غالب بر فرقه دموکرات آذربایجان، هنوز رویای وحدتِ"آذربایجان شمالی و جنوبی"بود. قاسم چشم آذر به عنوان رهبر فرقه در این دوران، به وضوح بر این باور بود که «آذربایجان کشوری است در اسارت ایران».

حزب توده در این شراط به خوبی می دانست که طرح این گونه نظرات از درون و به نام حزب توده، دارای چه عواقب و توابعی در جامعه ایران خواهد بود. با فرمانی که از جانب شوروی در راستای تعویض چشم آذر با غلام یحیی دانشیان، صادر شد، وحدت میان فرقه دموکرات آذربایجان و حزب توده انجام گرفت، اما بدون حذف عنوان"فرقه دموکرات آذربایجان"!

فریدون آذرنور در روایتی از"کنفرانس وحدت میان حزب توده و فرقه دموکرات آذربایجان"، ضمن اشاره به مخالفت خود با نوع حضور سران فرقه در کمیته مرکزی حزب توده، می نویسد « احسان طبری مرا گرفت و گفت: فریدون بیا اینجا. به من گفت: ما اکثریت داریم. استدلالش این بود که این یک سازش است. وقتی اینها به این شکل بیایند ما اکثریت داریم و اینها را خواهیم کوبید و فرقه بکلی از بین خواهد رفت. فقط مسئله زمان است... استدلال کمیته مرکزی این بود که پس از گذشت زمان اکثریت قابل ملاحظه ای در دست خواهیم داشت، این پنج نفر[سران"فرقه"] چه می توانند بکنند».

اما پس از ورود سران فرقه دموکرات آذربایجان به کمیه مرکزی حزب توده، تأکیدات سران حزب توده بر این نکته که"ما زورمان به این ها نمی رسید"، اگرچه تا حدودی در راستای سلب مسئولیت از خود درباره نوع مواجهه با برخی از وقایع تاریخی بود، اما در عین حال ریشه در خاک این واقعیت آشکار نیز داشت که سران فرقه دموکرات آذربایجان، حتی در درون حزب توده نیز به دلیل موقعیت خاص آذربایجان در مجاورت شوروی، تا واپسین سال های موجودیت نظام شوروی، از حمایت و پشتیبانی ویژه ای از جانب"برادر بزرگ تر" برخوردار بودند.

در این میان طرح مباحثی در اردوگاه"چپ ایرانی"از جنس و سنخ "مغایرت وجود دو حزب کمونیسم در یک کشور با نظرات لنین"، شوخی

ِسست و بی اعتباری بیش نبود، چرا که نیروها و گروه های حاضر در این اردوگاه، حتی پیش از سلطه بر عرصه ی حکومت، آن چنان آلوده به ویروس ِتمامیت خواهی و انحصارطلبی ِاستبدادی بودند که مرجع حل اختلافاتشان جز این دو نبود؛ اسلحه و فرمان کمینترن.

ایرج اسکندری در همین راستا بود که در میانه ی دهه ی ۳۰ خطاب به سران فرقه دموکرات آذربایجان در ماجرای انحلال کامل"فرقه"، می گفت « آنچه اساس نظریه کمیته مرکزی حزب توده ایران را تشکیل می دهد این است که اصولاً در درون حدود یک کشور بیش از یک حزب طبقه کارگر نمی تواند وجود داشته باشد... این نظریه هم از لحاظ تئوریک و هم از نظر شرایط خاص اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ایران کاملا صحیح است. لنین بزرگ به کرات و در موارد متعدد این حقیقت را بیان داشته... اصولاً ساده ترین منطق چنین حکم می کند که تقسیم نهضت کارگری به اجزای مختلفه موجب ضعف آن است و از طرف دیگر در نتیجه رهنمودهای مختلف و عدم هماهنگی در رهبری جنبش، که معلول وجود احزاب متعدد طبقه کارگر است، ناگزیر مجموع نهضت با شکست مواجه خواهد شد».

این نوع استدلال اسکندری، علاوه بر آن چه پیش از این اشاره شد، از این جهت نیز کاملاً بی اعتبار بود که، درباره سرشت و سرنوشت حزب توده و فرقه دموکرات آذربایجان، از آن جا که هر دو گروه قدمی جز به

فرمان و اراده ی حکومت شوروی بر نمی داشتند، مسئله ی"رهنمودهای مختلف و عدم هماهنگی در رهبری جنبش"، سالبه بانتفاء موضوع بود. حکومت رویایی و آرمانی "چپ ایرانی"در شوروی، این گونه بود که نه تنها منتقدان و مخالفانش را در درون مرزهای خود به شدیدترین نوع ممکن سرکوب می کرد، بلکه در خارج از مرزهای جغرافیای خود نیز با ترسیم مرزهای ایدئولوژیک، به سرکوب هر نوع منتقد و مخالفی می پرداخت که بدون اعتقاد و التزام عملی به مشی"مارکسیسم روسی"، خود را"مارکسیست"می دانست. در این میان،"چپ ایرانی" با ابتلا به این نوع"استعمار مضاعف"، خود را به عنوان مخالف هر نوع "استعمار"معرفی می کرد!

"چپ ایرانی"، سال ها، اسناد و آثارِ تأسیس فرقه دموکرات آذربایجان توسط ارتش اشغالگر شوروی را در پرده ی ننگین ایدئولوژی پنهان کرد و تنها به نمایش این بخش ِمبتنی بر جهل و جعل از ماجرای"فرقه"پرداخت که امثال جعفر پیشه وری، مبارزین راستین راه آزادی و عدالت و آبادی وطن بوده اند. به عبارت دیگر؛"رفقا"کلیتِ فرقه دموکرات آذربایجان و جعفر پیشه وری را از تمامی جوانبِ تاریخی، تهی، و برای اجرای اوامر و دستورات مستقیم و غیرمستقیمِ "برادر بزرگ تر"، خود را پشت نقابِ "حقوق اقوام و اقلیت ها" پنهان می کردند.

از صدر تا ذیل ِاردوگاه"چپ ایرانی"، از این منظر، پیروان ِ راستین ِ جعفر پیشه وری بودند. شیادانی که در"دوران بایزیدی"، بدون معنا و مبنا، خود را مدعی رعایت"حقوق اقوام و اقلیت ها" و التزام به "قانون اساسی مشروطه"می نامیدند، در حالی که از اصل و اساس"ملت" و دولت"را چیزی جز جعلیات ِپلید ِ"نظام سرمایه داری"نمی دانستند. "چپ ایرانی"، وجود و گسترش"زبان رسمی" در کشور را مصداق ظلم ِحکومت به"اقوام و اقلیت ها" می دانست، در حالی که در هر زمان و هر مکان که به اندک قدرتی در عرصه سیاسی دست یافت، نه تنها"زبان"، بلکه جان و جهان را "رسمی"کرد، و "زبان"در کامِ منتقدان و مخالفان، حوالت به تیغ داد.

به یاد آورید، جلال آل احمد را به عنوان یکی از اخلاف ِجعفر پیشه وری در اردوگاه"چپ ایرانی"، آن جا که می نوشت « روشنفکر ایرانی از آذربایجان هم هست، با زبان مادری ِترکی؛ از کردستان هم هست، با زبان مادری کردی؛ از خوزستان هم هست، با زبان مادری عربی. اما چون سیاست دولت ها و حکومت های ایرانی از صدر مشروطه به این سمت برای ایجاد اِعمال یک نوع وحدت ملی است – که انقلاب مشروطه را نوعی به وجود آورنده مفاهیم ملت و ملیّت دانسته اند – در تمام این مدت چه کوشش ها شده است برای یکدست کردن زبان و آداب مردم نواحی مختلف مملکت».

طرفه آن که آل احمد، آن چه به عنوان"ایرانیان دارای زبان مادری"، برجسته می کند، تنها از مناطقی دارای سویه های شدید و غلیظ ِایدئولوژی های سیاسیِ مرکز گریز است، و گویی آن چه او به عنوان"زبان مادری" مطرح می کند در خراسان و بلوچستان و هرمزگان و کرمان و... وجود ندارد.

اما ورای این"دُم خروس"، ماجرای فرقه دموکرات آذربایجان، علاوه بر رسوایی تاریخی"رفقا"در طرح آرمان های مبتنی بر"مبارزه با استعمار"، نشان داد که"چپ ایرانی" تا چه اندازه در تبدیل بی شرمانه ی احساسات، عواطف و هیجاناتِ انسان ها به"وسایلی"در راستای تحقق "اهداف سیاسیِ" ایدئولوژیک خود، دارای پشتوانه های سترگ نظری و عملی است.

بخش پنجم

خسرو گلسرخی

شلیك شعر به شاهرگِ شعور

- شما همه چیز را نفی می کنید، یا بهتر بگویم همه چیز را خراب می کنید. اما باید چیزی هم ساخت.
- ساختن کار ما نیست. اول باید خراب کرد.

ایوان تورگنیف / پدران و پسران

خسرو گلسرخی در دادگاه نظامی حکومت پهلوی شعری خواند که با این پرسش همراه بود « من در کجای جهان ایستاده ام...؟»، پاسخ از زبان"تاریخ"این بود؛ در جایی از جهان ایستاده ای که با کمتر از ده دقیقه سخنرانیِ سراسر مبتنی بر جهل و جعل، توانستی بدل به قهرمان شوی!

گلسرخی در"جایی از جهان ایستاده بود"که پخش دادگاه محاکمه چند متهم به جرائم سیاسی و امنیتی از رسانه رسمی کشور، آن چنان در نوع و لون خود واقعه ای بدیع به شمار می رفت، که نفسِ این واقعه، سایه ای گسترده بر متن و بطنِ جزئیات آن افکند. در شرایطی که از رسانه رسمی کشور تا آن زمان، چیزی جز طلب بخششِ نیروهای سیاسی از شاه و مراسم"جشن سپاس"پخش نشده بود، ایستادن جوانی به نام خسرو گلسرخی که خود را شاعر و نویسنده می نامید در برابر دادگاه نظامی با ترجیع بندِ"دفاع از خلق"، کافی بود تا متولیان امور در حکومت، با حماقتی مثال زدنی، یک شاعر و روزنامه نگارِ ضعیف و گمنام را بدل به قهرمانی استوار و سرشناس کنند.

در این شرایط، گویی سلطه و سیطره بر"رسانه"، می توانست تنها در یک لحظه باعث تعویض جایگاه قهرمان و ضدقهرمان شود. نقل است که در همان دوران، یکی از روحانیون سرشناسِ نزدیک به آیت الله خمینی، گفته بود « اگر در شبانه روز فقط نیم ساعت امکان اجرای برنامه در یک شبکه

رادیویی به ما بدهند، تمام جهان را با منطق، مسلمان خواهیم کرد». خسرو گلسرخی به عنوان یکی از محصلانِ مکتبِ"چپ ایرانی"، استادِ تحریف و جعل و دغل کاری در عرصه ی "رسانه"بود. اما هم او، در کمتر از ده دقیقه با قرار گرفتن در کانون"آزادی رسانه"،توانست از امکانات"دشمن"برای حمله به او بهره برداری کند. طرفه آن که، حتی پس از این"حضور آزاد در رسانه"، باز هم، همقطاران گلسرخی در اردوگاه"چپ ایرانی"، حتی به تحریف آشکار وقایع آن جلسه دادگاه در راستای اهداف و اغراض خود پرداختند. یکی از دیگر روزنامه نگاران در همان اردوگاه که پس از انقلاب۵۷ در زندان خرقه تهی کرد، پس از اعدام گلسرخی این گونه اقدام به تحریف آشکارِ جلسه دادگاهی کردکه از رسانه رسمی کشور پخش شده بود« صدای رعد آسای گلسرخی چون شلاق صفیر کشان فرود آمد:"به نام نامی مردم"... من در دادگاهی که نه قانونی بودن و نه صلاحیت آن را قبول دارم، از خودم دفاع نمی کنم. به عنوان یک مارکسیست خطابم با خلق و تاریخ است. هرچه شما بر من بیشتر بتازید، من بیشتر بر خودم می بالم، چرا که هر چه از شما دورتر باشم به مردم نزدیک ترم... حتی اگر مرا به گور بسپارید که خواهید سپرد، مردم از جسدم پرچم و سرود می سازند. رییس دادگاه با به صدا در آوردن زنگ دنباله مدافعات گلسرخی را قطع کرد...گفت: فقط از خودتان دفاع کنید. حاشیه رفتن و تبلیغات مرامی را کنار بگذارید... گلسرخی پوزخند زد: از

حرف های من می ترسید؟ رییس دادگاه با عصبانیت فریاد زد: به شما دستور می دهم که ساکت شوید، بنشینید! در چشم های گلسرخی حریق افتاد. صدای هیجان زده اش بلندتر شد: به من دستور ندهید. بروید به سرجوخه ها و گروهبان هایتان دستور دهید. خیال نمی کنم صدای من آن قدر بلند باشد که بتواند وجدان خفته ای را بیدار کند. خوف نکنید».

این روایت روزنامه نگاری است که در مهم ترین روزهای انقلاب۵۷ به عنوان یکی از سردبیران روزنامه کیهان، وظیفه اطلاع رسانی به"خلق قهرمان ایران"را در پرتیراژترین روزنامه کشور بر عهده داشت. روایت رحمان هاتفی از جلسه دادگاهی که از رسانه رسمی کشور پخش شده بود، از صدر تا ذیل آلوده به جعل و دروغ و تحریف بود، اما چه باک از این ها، آن جا و آن گاه که اردوگاه "چپ ایرانی"برای ادامه ی حیات، نیازمندِ قهرمانانِ به خون آغشته بود. هاتفی در روایتی دیگر پس از اعدام گلسرخی می نویسد « معلم انشاء از بچه ها خواسته بود درباره قهرمان تاریخ بنویسند. پسر بچه شروع به خواندن کرد: قهرمان باید مردم را دوست داشته باشد. از مرگ و خطر نترسد. قهرمان باید مثل خسرو گلسرخی باشد. معلم با دستپاچگی کلام شاگرد را برید... ترسنده و مضطرب و در عین حال کنجکاو پرسید:"کی به تو گفته که قهرمان تاریخ باید مثل گلسرخی باشد؟". شاگرد بی خیال و مطمئن گفت:"پدرم گفت آقا، من از او پرسیدم قهرمان تاریخ یعنی کی؟ او عکس گلسرخی را توی

روزنامه به من نشان داد و گفت: یعنی این"... شاگرد دیگری از ته کلاس انگشت سبابه اش را بلند کرد... : آقا ما هم درباره گلسرخی انشاء نوشته ایم».

امثال گلسرخی و هاتفی، به عنوان فعالان سیاسی و"فرهنگی" در دهه های ۴۰ و ۵۰ در ایران، کارکنان پرتیراژترین روزنامه کشور بودند، اما در عین حال، تیغ نقد از این جهت و بر این نمط بر حکومتِ وقت آخته بودند که با بسط استبداد و تحدید آزادی، و با تخفیف واقعیت و تحریف حقیقت، باعث گمراهی و نادانی"خلق قهرمان"شده است. از دیگر سو، خسرو گلسرخی به عنوان"منتقد ادبی" و شاعر و نویسنده و روزنامه نگار، از خود در این عرصه ها کارنامه ای به یادگار نهاده که با بررسی آن به وضوح در می یابیم، هر نوع عدم ارائه آگاهی به"خلق" از جانب"روشنفکران اخته" و"هنرمندان بی ریشه"،خیانتی آشکار و غیرقابل اغماض است که در جهت تأمین منافع "بورژوازی کمپرادور"انجام می شود.

گلسرخی در سرزمین این مدعا پا سفت کرده بود که؛ او و همقطارانش به عنوان هنرمندانِ"مارکسیست لنینیست"، تا آخرین نفس، صادقانه در راه"آگاهی بخشی به خلق قهرمان" مبارزه خواهند کرد، چرا که ایشان بر خلافِ"هنرمندان بی ریشه"و"روشنفکران اخته"، "هنرمدانی متعهد"هستند. البته او علاوه بر"هنرمند متعهد"، خود را"چریک

فرهنگی"نیز می دانست «وظیفه یک شاعر یا نویسنده که در انقلاب مستقیماً شرکتی ندارد نوعی فرهنگی باید عمل بکند یعنی چریک فرهنگی باشد... عمل چریک فرهنگی در حال حاضر آگاه کردن است». در ادامه نشان خواهیم دادکه این"چریک ِفرهنگیِ متعهدِ قهرمانِ خلق"،چگونه به"آگاه کردن خلق"می پرداخت.

گلسرخی خود را به وضوح"مارکسیست لنینیست"می نامید و بر همین اساس پیرو این مشی عقیدتی بود که"هنر" اصولاً و اساساً در جوامع طبقاتی، اعتباری جز از منظر"روبنایی" و به دیگر بیان،"ایدئولوژیک"ندارد. شرایط حاکم بر"روابط تولید"و"نیروهای تولید"در این جوامع، به جعل ِواقعیاتی سطحی می پردازند که به عنوان"حقیقتِ واژگونه" به مردم ارائه شده و مورد پذیرش آن ها قرار می گیرد. در این شرایط، انسان به باور خود به آگاهی رسیده است، در حالی که این آگاهی چیزی جز از جنس و سنخِ"آگاهی کاذب" نیست «در همه ایدئولوژی ها، انسان ها و شرایط آن ها وارونه به نظر می رسند،مانند آن چه در تاریک خانه ی عکاسی مشاهده می کنیم». انسان ِ"از خود بیگانه"در ظل و ذیل جوامع طبقاتی، بر اساس این نوع"وارونگی"، آن چه تولید کرده و می آفریند نیز اعتباری ندارد جز بر اساسِ توهم و یا هذیان های بدون ریشه در خاک حقیقت. این وجه کلانِ"روبنا"در اندیشه

مارکس بود، اما پس از"انقلاب اکتبر"در روسیه، بلشویسمِ حاکم بر این کشور، نمی توانست به تأییدِ وجه"روبنا"بر اساس دیدگاه های مارکس بپردازد، چرا که تولیدات متعدد و متنوع در این دوران، اگرچه در یک جامعه ی بی طبقه ی کمونیستی انجام نمی گرفت، اما بر اساس حکمرانی"مارکسیست های انقلابی"، باید به عنوان فرآورده هایی کاملاً حقیقی و معتبر ارزیابی و شناخته می شدند. از دیگر سو، تأکید مارکس بر وجه غالب اقتصادیِ"زیربنا"، سبب می شد تا حاکمان شوروی با توجه به شرایط اقتصادیِ"غیر سرمایه داری"در آن کشور، بر این نکته تأکید کنند که رابطه ی"زیربنا"و"روبنا"را پس از به قدرت رسیدنِ "مارکسیست های انقلابی"در هر زمان و هر مکان باید بر اساس"ایدئولوژیِ حاکم" تعیین و تبیین کرد، نه به عنوان"ایدئولوژیِ " مبتنی بر"آگاهی کاذب".

بر همین اساس در عرصه ی هنر، اکابر و اعاظم نظام شوروی به تدوین ایدئولوژیِ حاکم پرداختند که در وجه کلی و کلان عبارت بود از؛ ساخت و ارائه ی"آن چه باید باشد"به جای"آن چه هست". ابعاد دیگری از مشخصات و مختصات این ایدئولوژی این بود که آثار هنری اگر دارای پیوند با مسائل اجتماعی نباشند، مصداق"هنر بورژوایی"شناخته شده و باید توقیف و نابود شوند. اما آن چه در این جا به عنوان"مسائل اجتماعی"مطرح می شد نیز چیزی نبود جز سیاست های ایدئولوژیک نِظام حاکم در راستای تحقق قرائتِ خاص بلشویست ها از آرمان

شهرِ"کمونیسم". در نخستین کنگره نویسندگان شوروی در ۱۹۳۴، این ایدئولوژی در عرصه ی هنر، تحت عنوانِ "رئالیسم سوسیالیستی"بر تمامی جوانب امور، سلطه و سیطره افکند. یکی از مهم ترین کارگزاران حکومت شوروی در مقامِ سکان دارِسفینه ی رئالیسم سوسیالیستی، آندری ژدانف بود. او بر این نظر بود که «رفیق استالین از نویسندگان ما به عنوان مهندسان روح انسان‌ها نام برده است .معنای این حرف چیست؟ این عنوان چه وظایفی را برعهده ما می‌نهد؟ در مرحله نخست این حرف بدان معناست که باید زندگی را شناخت تا بتوان آن را به درستی در آثار هنری به تصویر کشید؛ واقعیت را نه به شیوه‌ای مرده و مدرسی، نه صرفا به مثابه "واقعیت عینی" بلکه در تکامل انقلابی‌اش می‌باید ترسم کرد». اما مبنای دیدگاه استالین درباره جایگاه نویسندگان به عنوان "مهندسان روح" چه بود؟ همان گونه که اشاره کردیم، بلشویست های حاکم بر شوروی، به تغییر جهتی آشکار درباره مبانی و معانیِ"روبنا" و"زیربنا" پرداختند. در این میان، استالین با نفی هر نوع برداشتِ دترمینیستی از عواقب و توابعِ"روبنا"، بر این باور بود که « روبنا فرآورده ی زیربنا است اما این بدان معنا نیست که [روبنا] تنها بازتاب دهنده ی زیربناست و منفعل، خنثی، بی تفاوت به سرنوشت زیربنا و طبقات و ماهیت نظام است. برعکس، روبنا به محض پیدایش، به نیرویی کاملاً فعال بدل می شود و

در شکل گیری زیربنا سخت موثر است و تمام تلاش خود را برای تکمیل نظام جدید و حذف زیربنا و طبقات قدیمی به کار می برد».

استالین مانند سلفِ خود ، به خوبی می دانست که در"یکی از عقب افتاده ترین کشورهای اروپایی" نمی توان بر زمین واقعیات ملموس و مشهود بر اساس دیدگاه های مارکس عمل کرد، بنابراین حزب کمونیست با تمامی امکانات و ابزارهای ایدئولوژیک و نظامی، در سه جهت باید به"حفظ نظام"بپردازد. نخست؛ جعل عباراتی برای توجیه مشی نظام حاکم بر اساس ِمبانی"مارکسیستی"، مانندِ"سرمایه داری دولتی"، "سوسیالیسم در یک کشور"، "کمونیسم جنگی"و ... دوم؛ ساخت و هدایت و مدیریتِ"افکار عمومی"، به گونه ای که فاصله ی میان آن چه دیده می شد و آن چه اندیشیده می شد برای مردم، در راستای تأیید نظام حاکم به حداقل ممکن می رسید. و سوم؛ تحریم و تخریب و تسخیف و تفسیقِ منتقدان و مخالفان، به عنوان نیروهای وابسته به"دشمن"، که دارای ماموریت ِاز ریل خارج کردن قطارِ پیش رونده به سوی بهشت"کمونیسم"، بودند.

کارگزارانِ رئالیسم سوسیالیستی، از جمله ژدانف، در این عرصه هیچ پروایی از بیان آشکار این گونه مسائل نداشتند که « ادبیات شوروی ما ترسی ندارد از این که به جهت دار بودن متهم شود. آری ادبیات شوروی

جهت دار است و ما به آن می بالیم، زیرا جهت ما این است که می خواهیم کارگران را و همه ی انسان ها را از یوغ بردگی کاپیتالیسم آزاد کنیم». تبلیغ و ترویج انقلاب بلشویست ها در روسیه از منظرِ واقعه ای که باعث قطع ارتباط با"جهان قدیم"،و ایجاد"جهان جدید"شده است، یکی از مهم ترین مبانی کارگزاران رئالیسم سوسیالیستی بود. الکساندر بلوک که حدود ۴ سال پس از"انقلاب اکتبر"،خرقه تهی کرد، شعری با عنوان"دوازده" را که در فضای همان انقلاب است، این گونه به پایان می برد:

«در پیشاپیش با پرچم خونین

و پنهان در پس بوران

و سالم در برابر گلوله

با گام‌های لطیف بر روی برف پشته‌ها

با برف پره‌های مرواریدوار، با حلقه سپیدی از رز

– پیشاپیش – عیسی مسیح».

این نوع تأکید بر ظهور و بروز"مسیح"، ریشه در خاک باورهایی داشت که "کمونیسمِ موعود"را به عنوان نمونه ای از جنبش های"هزاره ای" (Millennium)معرفی می کرد. تالمون در کتاب"جنبش های هزاره ای"، در تعریفی کلان از این جنبش ها، چنین می نویسد « جنبش های

مذهبی اند که رستگاری قریب الوقوع، همه جانبه، غایی، این جهانی و همگانی را انتظار می کشند».انگلس، در کتاب"جنگ دهقانی در آلمان"، با بررسی قیامِ توماس مونتسر در اوایل سده ی شانزدهم، به وضوح بر وجه"انقلابی"، و"طبقاتی"بودنِ سویه هایی از"جنبش های هزاره ای" تأکید می کرد. و از دیگر سو، کائوتسکی نیز با طرح مختصات"پرولتاریای مسیحیت"در نخستین دورانِ ظهور و بروز عیسی، می نویسد « به ندرت می توان یافت که تنفر طبقاتی پرولتاریای عصر حاضر به اندازه و شدتی باشد که آن زمان در پرولتاریای مسیحیت به وجود آمده بود». در همین راستا بود که السکاندر بلوک با توجه به آن چه در بخش پایانی شعرِ"دوازده"مطرح می کرد، می نوشت « هنرمند باید دریابد که روسیه ی پیشین، رفته است و هرگز باز نمی گردد. اروپای پیشین، رفته است و هرگز باز نمی گردد... جهان به دوران تازه ای گام نهاده است. آن تمدن، آن دولتمداری، آن دین، همگی مرده اند...».

نظریه پردازانِ رئالیسم سوسیالیستی بر همین اساس بود که شرایط این"جهانِ جدیدِ پس از انقلاب"را نیازمند تولید و ارائه ی آثاری هنری می دانستند که در پیوند با مولفه های بنیادین شرایط جدید باشد. بوریس ساچکوف در جایگاه یکی از برجسته ترین نظریه پردازان در این عرصه می نوشت « شرایط جدید تاریخی، و تحولات و تغییرات طوفان آسایی که سراسر جهان را در بر گرفته اند، رئالیسم سوسیالیستی را پدید آورده

اند. پیدایش رئالیسم سوسیالیستی، پاسخی به خواستهای ژرف و حیاتی تاریخ بود. بدین ترتیب، انقلابی که رئالیسم سوسیالیستی در ادبیات و هنر ایجاد کرد، چیزی بیش از انقلاب صِرف در زیبایی شناسی بود؛ این انقلاب بر جنبه های بنیادی، ماهوی و تعیین کننده ی هنرها به عنوان شکل مستقلی از فعالیت معنوی بشر تأثیر گذاشت. مضمون انقلابی که هنر سوسیالیستی ایجاد کرد عبارت بود از حل تضادهایی که در هنر و ادبیات ماقبل سوسیالیستی بررسی شده بودند و لاینحل پنداشته می شدند، و تأیید و تجسم روابط جدید سوسیالیستی میان مردم، میان فرد و جامعه... اگر خواستهای معنوی رئالیستهای انتقادی غالباً آن ها را به سوی مشاهده و بازتاب هرچند بی نهایت غیرمستقیم احساس ها، نظرات، امیدها و اعتراض خودانگیخته ی توده های دموکراتیک مردمی هدایت می کرد که زیر ستم برخاسته از روابط اجتماعی مبتنی بر مالکیت خصوصی دست و پا می زدند، نویسنده ی رئالیست سوسیالیستی، مستقیماً و علناً منافع بنیادی و تاریخاً مترقیانه ی توده ها را بیان می کند و به دفاع از آن ها بر می خیزد... رئالیسم سوسیالیستی، هنر توده های مردمی است که خود را از استثمار می رهانند یا دست اندرکار رهانیدن خویش و پرداختن به فعالیت آگاهانه ی تاریخی هستند. رئالیسم سوسیالیستی به توده های مردم تعلق دارد زیرا از روحی انقلابی برخوردار است، زیرا معتقد است که

تکامل تاریخی، ضرورتاً به پیدایش جامعه ی هماهنگ و بی طبقه ی کمونیسم منجر خواهد شد».

فرجام سلطه و سیطره ی رئالیسم سوسیالیستی بر عرصه ی هنر در شوروی، چیزی جز نابودی و ویران گری و و عقیم سازی این عرصه و تبعید و حبس و قتل بسیاری از نویسندگان به عنوان "مهندسان روح انسان"نبود. حکومت شوروی به خصوص در دوران زمام داریِ استالین، در واقع بر اساس رئالیسم سوسیالیستی، هنرمندان این کشور را بدل به کارگرانِ کارخانه ی تبلیغاتِ دولتی کرده بود که محصولاتش هرجا و هرگاه که در کوچک ترین تضادی با سیاست های قالبِ حکومت قرار می گرفت، به عنوان"میوه ای فاسد"از درون سبد میوه های جامعه، جدا و معدوم می شدند. امثال خسرو گلسرخی به عنوان"مارکسیست لنینیست های ایرانی"، در حالی در پرتیراژترین نشریات کشور به انتشارِ نقد و شعر و مقاله و یادداشت می پرداختند، که تا بن دندان و مغز استخوان معتقد و ملتزم به"رئالیسم سوسیالیستی"بودند.اما در شرایط ایرانِ دهه های ۴۰ و ۵۰، حکومتی بلشویستی زمام امور در عرصه ی سیاسی را به دست نداشت و مشی غالب بر عرصه ی هنر نیز از جانب حزب کمونیست طراحی و ابلاغ نمی شد. در این شرایط، امثال گلسرخی به وضوح خود را"چریک فرهنگی"می نامیدند و بر این باور بودند که باید با نفوذ و رسوخ در ارکان فرهنگی و هنری و رسانه ای کشور، به صورت مبدَّل و مُستتر، به ارائه

محصولاتِ هنریِ مبتنی بر"رئالیسم سوسیالیستی"به"خلق قهرمان ایران"پرداخت."چریک های فرهنگی"، علت العلل این نوع مشی خود را این گونه بیان می کردند که حکومت پهلوی دوم به عنوان"سرمایه داری وابسته"، هر آن چه در عرصه فرهنگ و هنر، تولید و ارائه می کند، چیزی جز دستورات و خواسته های"سرمایه داری بزرگ"در راستای القای"آگاهی کاذب"به"خلق قهرمان ایران"نیست و با توجه به این شرایط، به همان نسبت که"چریک های مسلح" با انفجار و انهدام و ترور، به منافع و مقاصدِ"سرمایه داری بزرگ"در ایران لطمه وارد می کردند،"چریک های فرهنگی"نیز با جاسازی بمب ِ"رئالیسم سوسیالیستی"در جعبه ی فرهنگی وهنری ِحکومت، باید همان منافع و مقاصد را ویران کنند. بر این اساس، به باور"چریک های فرهنگی"، اگر همکاری و سرسپردگی هنرمندان در شوروی و چین و کوبا و ... با حکومت، باعث افتخار بود، همین همکاری حتی در خفیف ترین شکل ممکن از جانب هنرمندان ایرانی با حکومت، باعث اعتذار و شایسته ی حمله و هجمه از جانبِ"هنرمندان متعهد"بود.

خسرو گلسرخی در این نوع حمله و هجمه،"هیچ ترتیبی و آدابی"نمی جست و برای نمونه در یادداشتی که درباره آثار اردشیر محصص می نوشت، این گونه نقدِ محصص نسبت به"نیروهای وابسته به سرمایه داری

و هنرمندان غیر متعهد"را تحسین و تقدیس می کرد «در نمایشگاه نخستین او در تالار قند ریز–شکارهای او قربانیان خوشمزه! زنان و محافل و انجمن ها بودند. قلم اردشیر در باسن های فربه و برآمده آنان فرو می رفت و هنگامی که از سوزش فریاد می کردند، لوندی حماقت بار آنان آدم را به لبخندی همراه با شعف و شادمانی وامی داشت، و این شادمانی بیشتر پوزخند بود تا قهقهه و بیشتر انتقام بود تا ترحم. این انتقام را ما از بیخیالاتی می گرفتیم که از سر بی دردی و از زور بیکارگی و شکمبارگی، از فرط فربهی و از فشار عفونت مغز به دور هم جمع می شدند... و دستور جلسه این جماعت... پس از صرف چای و بیسکوت، این مهم بود که از کدام گلفروشی گل بخرند و انبوه احساسات نوع دوستی خود را در این هفته، یا در این ماه نثار بیماران درمانده و بی کس کدام بیمارستان کنند؟!».

علت این نکته که چرا کسانی که در نمایشگاه آثار اردشیر محصص حضور می یافتند و آثار او را تماشا کرده و می خریدند، و پس از آن با خریدن گل به ملاقات"بیماران درمانده"می رفتند، باید سزاوار این باشد که"قلم اردشیر در باسن آن ها فرو رود"و منتقد هنری ِکشور، آشکارا از این موضوع احساس"خوشایندِ انتقامِ"خود را در روزنامه منتشر کند، بر ما پوشیده است، اما بدون تردید این افراد به مثابه خریداران"اضافه تولید

بنجل امپریالیسم"و"روشنفکران اخته"، مرتکب این ذنب لایغفر شده بودند که"چریک فرهنگی" نبودند.

گلسرخی از این منظر به تأیید و تحسین آثار محصص می پردازد که « او به انسان بدون شرط و زمان و مکان کاری ندارد... او عوامل جهت دهنده زندگی انسان را در موقع تاریخی خاص باز می شناسد و آن را در خور انسان پیاده می کند و این است انسان های او تاریخچه ی غم بار و پرعفونت دنیای بورژوازی». تأکید بر تبدیل اثر هنری به اثر اجتماعی و بر همین نهج، تبدیل نقد هنری به نقد اجتماعی، از مهم ترین آموزه های نظریه پردازان رئالیسم سوسیالیستی بود. گئورگی پلخانف بر این باور بود که « وظیفه منتقد عبارت است از برگرداندن فکری که در یک اثر هنری نهفته است، از زبان هنری به زبان جامعه شناسی و تعیین آن چه می توان معادل جامعه شناسی پدیده ادبی مورد نظر دانست». خسرو گلسرخی این آموزه ی رئالیسم سوسیالیستی را به وضوح این گونه به کار گرفته بود و مطرح می کرد « منتقد ادبیات... تنها منتقد هنری به معنای اخص آن نیست بلکه منتقد اجتماعی نیز هست زیرا ادبیات در فرهنگ بشری بیش از هر چیز با عناصر اجتماعی درگیر است و چون منتقد نمی تواند از دریچه ی فی المثل استتیک نگاه کند زیرا استتیک تنها عاملی نیست که در روزگار ما بتواند ارزش یک اثر را برملا سازد. در نتیجه وظیفه یک منتقد وظیفه آسانی نیست، او از یک سوی باید بر مسائل هنری زمانه اش محاط

باشد و از جانب دیگر عناصر اجتماعی و موقع خویش و فرار از این دوعامل برای او امکان ندارد زیرا جدایی این دو انکار ناپذیر است».

در بخش های آتی نشان خواهیم داد که رابطه ی ادبیات و هنر با تحولات"اجتماعی"در جهان جدید بر چه اساس بود، اما در این جا، ما در پی آن خواهیم بود که گلسرخی چرا بر اساس آن آموزه ی رئالیسم سوسیالیستی، بر پیوند میان انتقاد هنری و اجتماعی تأکید می کند. پاسخِ آشکار او چنین است « ...تا نظام حاکم بر جامعه نتواند از ادبیات به عنوان یک عاملِ بهره دهنده مدد بگیرد». این دیدگاه گلسرخی اگر در ظل و ذیل حکومت شوروی مطرح می شد، به وضوح در نفی و ابطالِ نظریه رئالیسم سوسیالیستی به شمار می رفت و فرجام"رفیق گلسرخی"چیزی جز ضیافتِ"گولاگ" نبود، به دیگر بیان؛"رفیق گلسرخی"هرچه در توان داشت در راستای تأیید و تقدیس این نکته به کار می گرفت که"در شوروی نظام حاکم بر جامعه بتواند از ادبیات به عنوان یک عاملِ بهره دهنده مدد بگیرد"، اما و هزار اما! به باور او، و در راستای اعتقاد و التزام به رئالیسم سوسیالیستی،"در ایران نظام حاکم بر جامعه نتواند از ادبیات به عنوان یک عاملِ بهره دهنده مدد بگیرد". در نتیجه؛"به کارگیری ادبیات از جانب نظام حاکم"، از اصل و اساس مسئله ای شایسته ی مخالفت نبود، بلکه در این جا، مهم، نوعِ نظامی بود که می خواست"از ادبیات به عنوان یک عاملِ بهره دهنده مدد بگیرد". اما چرا؟!

پاسخ"چریک های فرهنگی"به این پرسش، از این قرار و بر این مدار بود که؛ حکومت هایی مانند شوروی، از هنر به عنوان عاملی در راستای منافع و آرمان های"خلق"مدد می گرفتند، اما حکومت هایی مانند پهلوی دوم در ایران، هنر را به مثابه عاملی در راستای القای"آگاهی کاذب"به"خلق" به کار می گرفتند. لب لباب این نظریه را آیت الله خمینی در نخستین سخنرانی خود پس از بازگشت به ایران در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ در بهشت زهرا، این گونه بیان کرد « سینمای ما مرکز فحشاست. ما با سینما مخالف نیستیم، ما با مرکز فحشا مخالفیم. ما با رادیو مخالف نیستیم، ما با فحشا مخالفیم. ما با تلویزیون مخالف نیستیم، ما با آن چیزی که در خدمت اجانب برای عقب نگه داشتن جوانان ما و از دست دادن نیروی انسانی ماست، با آن مخالف هستیم. ما کِی مخالفت کردیم با تجدد؟ با مراتب تجدد؟... سینما یکی از مظاهر تمدن است که باید در خدمت این مردم، در خدمت تربیت این مردم باشد؛ و شما می‌دانید که جوان‌های ما را این‌ها به تباهی کشیده‌اند».

گلسرخی در ادامه ی همین مسیر، گزیر و گریزی از درافتادن به منجلاب عوام گراییِ رادیکال تحت عنوان"دفاع از خلق" نداشت. پیش از این اشاره کردیم که ساچکوف، درباره مبانی رئالیسم سوسیالیستی می نوشت « نویسنده ی رئالیست سوسیالیستی، مستقیماً و علناً منافع بنیادی و تاریخاً مترقیانه ی توده ها را بیان می کند و به دفاع از آن ها بر می

خیزد... رئالیسم سوسیالیستی، هنر توده های مردمی است... رئالیسم سوسیالیستی به توده های مردم تعلق دارد».''رفیق گلسرخی'' وقتی در دادگاه نظامی حکومت پهلوی، با این تذکر مواجه می شود که''از خودتان دفاع کنید''، می گوید « من به نفع خودم هیچی ندارم بگویم. من فقط به نفع خلقم حرف می زنم...». هم او، وصیت نامه ی خود را در زندان، با این عبارت آغاز می کند « من یک فدائی خلق ایران هستم و شناسنامه من جز عشق به مردم چیزی دیگر نیست...» و همان وصیت نامه را این گونه امضا می کند « شاعر و نویسنده ی خلق ایران، خسرو گلسرخی».

این نوع''خلق گرایی''گلسرخی، در عرصه شعر نیز این گونه نماد و نمود می یابد:

« ... دست ما با دست مردم گل می داد

دست ما بی دست مردم ویران می شد

قلب ما از رنج مردم غمگین می شد

عشق ما با مردم معنی داشت ..».

این''مردم''، از کسانی که باید''قلم اردشیر محصص را در باسن آن ها فرو کرد''، البته''مردم تر'' هستند، چرا که ثروتمند نیستند، فقیرهایی خوب و پاک هستند که''خسرو از خودِ آن هاست'' .

« شب که می آید و می کوبد پشت در را

به خودم می گویم

من همین فردا کاری خواهم کرد

کاری کارستان

و به انبار کتان فقر کبریتی خواهم زد

تا همه نارفیقان من و تو بگویند

فلانی سایه ش سنگینه

پولش از پارو بالا میره

و در آن لحظه من مرد پیروزی خواهم بود

و همه مردم، با فداکاری یک بوتیمار

کار و نان خود را در دریا می ریزند

تا که جشن شفق سرخ گستاخ مرا

با زلال خون صادقشان

بر فراز شهر آذین بندند

و به دور نامم مشعل ها بفروزند و بگویند

خسرو از خودِ ماست

پیروزی او دربست بهروزی ماست

و در این هنگام است

و در این هنگام است

که به مادر خواهم گفت

غیر از آن یخچال و مبل و ماشین

چه نشستی دل غافل، مادر

خوشبختی، خوشحالی، این است

که من و تو میان قلب پر مهرِ مردم باشیم...».

"چریک فرهنگی"، در راستای آموزه های رئالیسم سوسیالیستی، باید"قلم اردشیر محصص را در باسن" کسانی که لیاقت حضور در اردوگاه"خلق"ندارند، به این علت فرو کند که"با ما برابر نیستند". اما دو انسان به باورِ خسرو گلسرخی با چه مبنایی با هم برابر نیستند؟ پاسخ در شعری نمایان می شود که بدون تردید می توانست به عنوان نوشته ای از یک کودکِ کلاس اول دبستان در نشریه ی مدارس منتشر شود، اما این یکی از آثارِ تئوریکِ"رفیق گلسرخی"است که در راستای جای دادن

آن در تاریخ شعر فارسی یا در تاریخِ علم، هنوز میان علماء اختلاف نظر باقی است :

« معلم پای تخته داد می زد

... تساوی را چنین بنوشت

یک با یک برابر هست

از میان جمع شاگردان یکی برخاست

همیشه یک نفر باید به پا خیزد

به آرامی سخن سر داد

تساوی اشتباهی فاحش و محض است

معلم مات بر جا ماند

و او پرسید اگر یک فرد انسان واحد یک بود آیا باز

یک با یک برابر بود

سکوت مدهوشی بود و سئوالی سخت

معلم خشمگین فریاد زد:

آری برابر بود

و او با پوزخندی گفت:

اگر یک فرد انسان واحد یک بود

آن که زور و زر به دامن داشت بالا بود

وانکه قلبی پاک و دستی فاقد زر داشت پایین بود

... حال می پرسم یک اگر با یک برابر بود

نان و مال مفت خواران از کجا آماده می گردید

... معلم ناله آسا گفت:

بچه ها در جزوه های خویش بنویسید

یک با یک برابر نیست».

در این جا، از این نکته می گذریم که"چریک فرهنگی"که خود را"منتقد ادبی"و نویسنده و"شاعر خلق"می نامد، حتی از این مایه دانش نسبت به زبان و ادبیات فارسی برخوردار نیست که تفاوت میان"هست" و"است"را دریابد، و ننویسد « یک با یک برابر هست»! البته بدون تردید قرار دادن"رفقا"در برابر این گونه انتقاداتِ"بورژوایی"، فرجامی جز شلیک این گونه تیرهای توهین و اتهام نخواهد داشت که"فلانی عاملِ رژیم هست"!

این نوع"مردم گرایی"، با برجسته سازیِ عوامانه و سطحیِ تمایز و تفاوت ِجایگاه و موقعیت اقتصادی انسان ها با یکدیگر، و جعل"امتیاز"بر اساس آن در راستای برتری بخشیدن به یک گروه، فرجامی جز تحریک و تشدید"تنفر طبقاتی"به عنوان یکی از مبانی رئالیسم سوسیالیستی نداشت. آلودگی به این سطحی ترین ایدئولوژی های دماگوژیستی، البته از منظر واقع گرایی در "اندیشه سیاسی"، سده ها قبل، با این گونه نظراتِ توماس هابز، بی اعتبار شده بود «... نظریه ی حق و ناحق همواره هم از جانب دانشمندان و هم از سوی قدرتمندان موضوع مجادله و اختلاف بوده است: در حالی که نظریه ی خطوط و اشکال چنین نیست چون آدمیان به اینکه حقیقت [هندسی] چیست اهمیتی نمی دهند، چون چنین حقیقتی با امیال، منافع و شهوات هیچکس مغایرتی پیدا نمی کند. زیرا شکی ندارم که اگر این نظریه که سه زاویه ی یک مثلث باید برابر با دو زاویه ی یک مربع باشد مغایر با حق سلطه ی هر کسی می بود و یا با منافع کسانی که قدرت را در دست دارند مغایرتی می داشت، در آن صورت اگر هم نفی و انکار نمی شد، افراد ذینفع دست کم از طریق سوزاندن همه ی کتاب های هندسه آن را سرکوب می کردند». گلسرخی در نقدی بر مجموعه شعر"حریق باد"از نصرت رحمانی، ابتدا هر نوع"تحول"در کارنامه شاعر را این گونه به رسمیت می شناسد « تأثیرپذیری قشری که لایه های ظاهری شعر را تغییر می دهد – بدون یک بنیاد متحول– هیچگاه تحولی در کار شعر نیست، زیرا تنها کلمات و احیاناً مضامین نیستند که شعر یک

شاعر را دگرگون می کنند، بل چگونگی دریافت های اوست از مسائل، روابط مختلف و درگیری های گوناگون که تحول را می نمایاند».''چریکِ فرهنگی''در این جا بر آن است تا با جعل موازینی ایدئولوژیک، زمینه را برای توقیف و سانسور و حذف و سرکوبِ هر نوع اثر هنری که بر اساس''دریافت های غلط هنرمند از مسائل و روابط مختلف و درگیری های گوناگون''شکل گرفته اند، هموار و فراهم سازد و کاملاً در جهتِ خلافِ نظریه هانس رایشنباخ در فلسفه ی علم، شرایطی را ایجاد کند که هر اثر هنری و هر نوع تولیداتِ هنرمندان، ابتدا با فیلتری ایدئولوژیک در زمینه ی بررسی از منظر''کشف''(Discovery) مواجه شود. به دیگر بیان؛ ورای آن چه هنرمند به عنوان اثر هنری تولید می کند، این نکته در مدار اهمیت قرار می گیرد که آن چه تولید کرده، بر اساس چه پیش زمینه های اعتقادی، و''از کجا؟ چرا؟ و چگونه؟''تولید شده است. در همین راستا، هر نوع تحول در کارنامه هنرمندان نیز، بیش و پیش از مبانیِ''استدلالی''، باید بر اساس مبانیِ''علّی''مورد بررسی قرار گیرد.

گلسرخی بر همین اساس، تحولِ ایجاد شده در شعر نصرت رحمانی را ابتدا از این منظر، تحلیلِ علّی و ایدئولوژیک می کند که « این شاعران ناگهان بدون شناخت و دریافتهای اصیل اجتماعی به جریان شعری روز روی آوردند و برای آن که مورد سرزنش قرار نگیرند شعر اجتماعی گفتند». عبارت''شعر اجتماعی''بارها از جانب خسرو گلسرخی مورد استفاده قرار می گیرد، در حالی که حتی یک بار اشاره ای به مشخصات

و مختصات آن نمی شود و تنها با استناد به موازین رئالیسم سوسیالیستی، این گونه مورد اشاره قرار می گیرد « شعر اجتماعی اگر جهشی است فراتر و برتر، بی شک این جهش نوعی شناسائی در عوامل بازدارنده نیروی طبقاتی در جریان اصیل و واقعی خویش است». اما به باور گلسرخی، این"شعرِاجتماعی"، در راستای تحریک و تشدید آن "تنفر طبقاتی"، راهی به کارنامه امثال نصرت رحمانی نبرده است. اما چرا؟ به این علت که رحمانی اگرچه در شعرش اشاراتی به مسائل و مصائبِ"اجتماعی"دیده می شود، اما این ها چیزی جز در سطحِ"تنفر شخصی"نیستند، در حالی که در راستای اهدافِ رئالیسم سوسیالیستی، هر نوع تنفر شخصی، باید بدل به"تنفر اجتماعی"شود « ...از آنجائی که بنیاد کارشان متحول نبود شعرشان (با آن که بهره از مضامین اجتماعی گرفت) در حد صراحت گویی احساسات توخالی و فریادهای استغاثه و نومیدی باقی ماند. نصرت رحمانی... مثال صادق آن است. او با آنکه خود را با زمانش همراه کرده، ولی شعرش بی بهره از تاثیرپردازی های قشری و لایه های بی دوام کم عمق نیست... رحمانی که با عمق شعری بیگانه است پس چگونه این نفرت عمیق را حفظ کرده است؟ نفرت شاعر[نصرت رحمانی] یک نفرت ریشه دار فردی است از هستی و نه از شرایط خاص در محدوده ای از زمان و مکان...».

اما در راستای ایجاد این"تنفر طبقاتی"است که"رفیق گلسرخی"در جایگاه یک"شاعرِ خلقی"، اقدام به سرودن و انتشار چنین اشعاری می کند:

« او سوار آریا–بنز است

تو بر دوچرخه

تکیه گاه اوست غربی

تکیه گاه توست خلق

اوست یک تن

تو هزاران، صد هزاران تن

پا بزن

پا بزن ای قدرت خلق

پا بزن بر چرخ و بر دنده

انتهای ره

تویی پیروز

اوست بازنده».

با فوران و غلیان این"تنفر طبقاتی"در جامعه است که"چریک فرهنگی"در گامِ بعدی، این گونه فرمان و فتوای"قیام مسلحانه"صادر می کند:

«... دگر صبح است

کنون شب زنده داران، صبح گردیده

نخوابید، جنگ در پیش است

کنون ای رهروان حق، شب تاریک معدوم است

سپیدی حاکم و در دادگاهش هر سیاهی خرد و محکوم است

کنون باید که برخیزیم و خون دشمنان تا پای جان ریزیم

دگر وقت قیام است و قیامی بر علیه دشمنان است

سزای حق کشان در چوبه ی دار است

... دگر صبح است و مردم را کنون برخاستن شاید

نهال دشمنان را تیغ ها باید

که از بن بشکند، نابودشان سازد

... دگر صبح است و ما باید برافروزیم آتش را

بسوزانیم دشمن را

که شاید همره دودش رود بر آسمان شیطان...»

و یا در شعر دیگری که آمیزه ای از"مردم گرایی"و"تنفر طبقاتی"و دعوت به"قیام مسلحانه" است، چنین می سراید:

«...این عشق ماست، عشق به مردم

...باید که خاک من از خون من بنا گردد

بنای آزادی بی مرگ و خون

کی میسر شد؟

پیکار می کنم

می میرم

این است عشق من».

"چریک فرهنگی"که در جایگاه شاعر و نویسنده و منتقد ادبی در نشریات رسمی کشور مشغول به فعالیت است، به جای هر نوع ترسیم مشخصات و مختصاتِ"ساختن"و تحلیل و تبیینِ علل و دلایل مشکلات و مصائب کشور و مردم و حکومت، بر زمین واقعیات عینی و علمی، تنها فریادگرِ"تقدیس ویرانگری"از درونِ نظام رسانه ای حکومت است.

« ... ویرانگری، اساس نبرد است

ویرانگری

نوید آبادی

هرآنچه ساختند

از خشت خشت

ویران باد».

و در همین راستا، آرزوی"چریک فرهنگی"پس از"رستاخیز سیاهکل"برای ایران و ایرانیان، این گونه در شعر نمایان می شود:

« ...جنگل

ای کاش قلب ما

می خفت بی هراس

بر گیسوان در هم نمناکت

ای کاش

تمام خیابان های شهر جنگل بود...».

آرزوی"رفقا"در راستای تبدیل"تمام خیابان های شهر به جنگل"، از یک سو در عرصه هنر و ادبیات، از جانب"چریک های فرهنگی"به وضوح مطرح می شد، و از دیگر سو، از جانبِ "تئوریسین های چریک"در زندان و خانه های تیمی، بدل به کتاب و رساله می شد و در نهایت توسط عده ای از جوانانِ تروریست، در خیابان های شهر جامه ی عمل می پوشید تا

در تکرار این روند، بار دیگر این"چریک های فرهنگی"باشند که تروریست ها را در آثارشان به عنوان"قهرمانان خلق" برجسته سازند.

یکی از این"چریک های فرهنگی"، احمد شاملو بود که جایگاه بی بدیل، و رفیع خود در عرصه ادبیات و شعر فارسی را در مقاطعی لگدکوبِ این گونه مشی ایدئولوژیک کرد و برای نمونه؛ با یک دست، شعرهای"خطابه تدفین" و"سرود برای مردِ روشن که با سایه رفت"را از خسرو روزبه و جلال آل احمد، پس می گرفت، و با دستی دیگر شعرهایی چون"بچه های اعماق"،"میلاد آن که عاشقانه بر خاک مُرد" و"سرود ابراهیم در آتش"را به تروریست هایی چون احمد زیبرم و مهدی رضایی تقدیم می کرد.

گلسرخی به عنوان"گلی از گل های بهشتِ کمونیسم"، ریشه دواندنِ درخت های سیاهکل در شهرها را، باعث آبادی و آزادی ایران و ایرانیان می دانست، و هر نوع سخن گفتن هنرمندان از آبادی و آزادی را جز بر این نهج، به تیغ تحقیر و تسخیفِ این جماعت با عنوان"اهالی مکتب گُل و بلبل"حوالت می داد.

« گویی درخت های سیاهکل

تا دشت و شهر ریشه دوانده ست

که غرش سلاح و جوشش خون شهید

هر دو فزونی می گیرد».

این نوع هنرمندان، از جانب محصّلانِ مکتبِ رئالیسم سوسیالیستی، با عبارت"هنرمند غیرمتعهد" معرفی و سرکوب می شدند، اما عبارت"روشنفکر"نیز در همین راستا از جانب"چریک های فرهنگی"برای تحقیر و تسخیف کسانی در این عرصه مورد استفاده قرار می گرفت که با انتقاد از مشی"رفقا"در عرصه هنر و فرهنگ، اعتقاد و التزامی به یاوه هایی تحت عنوان"رئالیسم سوسیالیستی" و دیگر ایدئولوژی های متأثر از آن نداشتند. گلسرخی در این وادی، هر نوع حمله و هجمه علیه"روشنفکران"را رسالت و وظیفه ی"خلقی و طبقاتی"خود و سایر همقطارانش می دانست. او می نوشت « این سئوالی است که ما از خویش می کنیم: چرا شعر ما از عنصر دینامیکی عاری شده، و چرا نه جذبه دارد و نه ما را منقلب می کند شاید یکی از عوامل مهم آن این نکته باشد که شعر ما با سرعت به سوی طبقه ای شدن پیش می تازد و اسیر ضابطه ها و منافع و خودخواهی های قشر به اصطلاح روشنفکر شده است». گلسرخی با معرفی"روشنفکران"به عنوان یکی از مهم ترین بخش های اردوگاه"هنرمندان غیر متعهد"، این گونه به تحلیل مقام و موقعیت ایشان می پردازد « گروه اول که از روشنفکران اخته هستند با شادمانی و افاده پوزخند می زنند و خرسندند که آدم هایی هستند که به ریش آنان می توان خندید، به هنر آزمایشگاهی و تفننی روی آورده اند و بدون آن که مفهومی از هنر را حس و اداراک کرده باشند، با کاوش بی

صمیمیت در ذهن، خود را در طبقه مقابل جدا می کنند و بدین وسیله برای خود کسب رفاه می کنند و این خود خواهی ها و بورژوازی و زبونی های آنان را در برابر نارسایی زبان شان در برابر اجتماع ترمیم می کند».

"رفیق هاتفی"به یاد می آورد که گلسرخی در یکی از مباحثات خود با"روشنفکران اخته"،این گونه از"شعرِشعاری"به دفاع برخاسته بود « لطفا آیه های روشنفکرانه را مثل کاه و علف جلوی ما نریزید، چرا شعر باید شعار باشد در جایی که زندگی کم ترین شباهتی به خود ندارد، این فراست که دنبال شعر ناب و جوهر سیال شعری سینه چاک بدهیم، من به نفع زندگی، از شعر این توقع را دارم که اگر لازم باشد نه فقط شعار، بلکه خنجر و طناب و زهر باشد، گلوله و مشت باشد».

به باور"چریک فرهنگی"، شعر از اصل و اساس چیزی جز"وسیله ای"برای رساندن خلق به "هدف"نیست، و هر نوع حرکت در این وادی اگر به نیّت قربت به این"هدف"انجام نگیرد، شایسته ی رهسپاری به"گورستان تاریخ" است. نمونه ای از انتقاد گلسرخی در همین زمینه، در نقدی که بر اشعار اسماعیل خوئی نوشته، هویداست « چرا شاعری که می خواهد استتیک را فدا کند تا بدین پایه دچار خودبینی و شر و شورش یک شاعر اجتماعی نیست چرا در برابر دو بیتی هایی که فی المثل در لندن سروده چنان تسلیم شده که به آن اجازه ورود به دفترهای شعرش داده است؟ آیا این یک دلبستگی بسیار سطحی به کار شعر جدا از هدف نیست؟». بدون تردید در حکومتِ آرمانیِ "رفیق گلسرخی"، رفقایی چون

ژدانف، یژوف و ژرژینسکی، هرگز اجازه نمی دادند که"دوبیتی هایی در لندن سروده شده، اجازه ورود به دفتر شعرِ"یک شاعر داشته باشد. این گونه آثار هنری، بر اساس موازین رئالیسم سوسیالیستی، ریشه در خاک ِ"آنچه باید باشد"نداشتند، و تنها به عنوان نمایشی بی اعتبار از"آن چه هست"،بر اثر رسوباتِ"روبنایی"به ذهن و ضمیر هنرمندان راه یافته بودند و در نتیجه؛ شایسته ی نابودی بودند. گلسرخی به وضوح، به تأییدِ در پیش گرفتن چنین رویکردی می پردازد « هر واقعیتی در بن بست های اجتماعی، حقیقت نیست و این گونه واقعیت ها غالباً ساخته و پرداخته عوامل پاره ای از ضرورت های نظام موجود است. او باید آن چه را ببیند، که باشد، نه آن چه که هست».

اما این"حقیقتِ"ورای ساخته ها و پرداخته های نظام موجود، همان است که اصل و اساس آثار یک"هنرمند متعهد"را تشکیل می دهد."چریک فرهنگی"در این جا است که باید رابطه ی میان این"حقیقت" و"تعهدِهنرمند"را برای ما تبیین کند. و چنین نیز می کند « اگر ما از تعهد حرف می زنیم باید این تعهد ما خونی و رگی باشد، فکر می کنم کسی که یک عمر شب را دیده و گفت شب است، این علاوه بر آن که نوعی حقیقت گویی است برایش یک نوع عادت صمیمی شده است. و اگر این شب گفتن او خونی و رگی باشد برای او نوعی تعهد ایجاد می کند»."رفیق گلسرخی" در این جا، تنها پیوندی استوار و مستحکم میان"رئالیسم سوسیالیستی" و"هماتولوژی" برقرار کرده است و بس!

تبیین مبانی"هنر متعهد"بر اساس عبارتِ"خونی و رگی"، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود، فرجامی خون بار جز این نداشته و ندارد که آثار هنرمندانِ"غیرخودی" را میهمانِ ضیافتِ"فارنهایت۴۵۱" کرده و در صورتِ عدم تمکین ایشان از ایدئولوژیِ غالبِ مورد تأیید"ما"، ایشان را نیز در راستای"مهندسی روح"راهیِ گولاگ کنیم، همه به این علت که؛ "تعهدشان خونی و رگی"نیست.

حمله و هجمه به"روشنفکران اخته و غیرمتعهد"، از دهه ی ۳۰ به بعد در تاریخ ایران، از جانب حزب توده و ماتَرَکِ آن، از این منظر انجام می شد که هر نوع ارائه اثر و نظرورزی در عرصه ی هنر و فرهنگ ایران که به صورت مستقیم و غیرمستقیم در راستای تأیید و ترویج مبانی رئالیسم سوسیالیستی نباشد، به عنوان"نشخوارهای روشنفکرانه"سرکوب و منکوب شود. در یکی از آشکارترین نمونه های این جریان،احسان طبری در"مقاله ای"با عنوان"گفت و گو با یک روشنفکر مأیوس"، با طرح سطحیِ و سستِ انتقاداتی علیه مشی اردوگاه"چپ ایرانی"پس از وقایع مرداد ۳۲، از زبانِ یک"روشنفکر مأیوس"، بر آن است تا در مقابل، با ارائه پاسخ هایی از جانب"یک فرد حزبی" به آن نوع انتقادات، نشان دهد که گام نهادن در تمامی"کژراهه"ها از جانب"چپ ایرانی" نمی تواند باعث وارد دانستن هر نوع نقدی بر مشی سراسر غلط و آغشته به فریب و خدعه ی ایشان شود. طبری ابتدا با نهایت تسامح و تساهل، طیفی از این"روشنفکران"را این گونه معرفی می کند « برخی از آنها اصولاً

پرستنده ی حقیقت هستند و عدالت را دوست می دارند و از حقوق بشری دفاع می کنند، ولی به شرط آنکه این محبت و ارادت باعث صداعی نشود و مزاحمت بار نیاورد. آنها که در سکوت باطن خود سیر کرده اند از غوغای مخوف و آشفته ی جامعه وحشت دارند و این حس مردم گریزی، آنها را همیشه به زوایا می کشاند». و طیفی دیگر را این گونه؛ «برخی دیگر از این اسلوب جدید"روشنفکرانه"، استفاده می کنند تا به احساسات خودپسندانه ی خود، احساسات ناشی از ترس جان، حفظ مال و امنیت شخصی خود، حله ای که تارش از الهامات شاعرانه و پودش از افکار فیلسوفانه است بپوشانند». طبری در ادامه در برابر انتقاداتِ"روشنفکر مأیوس"، این گونه به دفاع از"مبارزه"می پردازد « تاریخ بشر تا امروز تاریخ مبارزه بوده است. بر سر هر یک از این عقاید که امروزه جزو مبتذلات علمی است، آدم سوزانده اند و خون ریخته اند. آن امتیازاتی که امروز بشر به آسانی از آن برخوردار است، در نتیجه ی کشمکش و نزاع سخت تحصیل شده است. نزاع و کشمکش اجتماعی را نمی توان تعطیل کرد. اگر من و شما آن را تعطیل کنیم، خود آن تعطیل نخواهد شد. اگر من و شما از این میدان بیرون برویم کسانی دیگر وارد آن خواهند شد».

پیرِ دیرِ حزب توده که در حدود ۴۰ سال، "طَرَفی"جز شوروی به رسمیت نمی شناخت، "روشنفکر مأیوس"را به این علت، شایسته ملامت می داند که"بیطرف فکر نمی کند". « شما در مالیخولیای شاعرانه ای گم شده اید، وقتی انسان مأیوس و عصبانی است، حوصله ندارد منطقی، خونسرد

و بیطرف فکر کند». البته مرادِ طبری از"مبارزانی که منطقی و خونسرد و بیطرف فکر می کردند"، نمی توانست جز"خسرو"یی دیگر باشد، که او را"قهرمان ملی ایران"می نامید و در وصفش چنین می سرود:

« تاریخ که بر باد رود رنج و سرورش

نازد به سزاوار، به گردان غیورش

یک گُرد که در معبد تاریخ فنا گشت

همپایه همی دان به هزار و به کُرورش

جاوید شد آن گُرد که جان بهر وطن باخت

پُر فخر شد آن خلق که خسرو شده پورش

لرزید دل شاه که از چوبه اعدام

بشنید غریو سخن پُر شر و شورش»

و باز هم، البته با توجه به آن چه"قهرمان ملی ایران"، در پای چوبه دار گفت، بیش و پیش از"دلِ شاه"، سزاوار بود که"دلِ حزب توده"ذره ای در ساحتِ شرم و شرافت بلرزد، که البته نلرزید! احسان طبری در واپسین مواجهه ی خود با"روشنفکر مأیوس"، آن چه را که از او می طلبد، آشکارا بیان می کند « در اینکه شما "عنصر خطرناکی"نیستید و در عالم خود با آرامش و بیطرفی نشسته اید شک ندارم، ولی فقط دردم این است که چرا

سکوت و بیطرفی گزیده اید. ما شما را شماتت نمی کنیم، از شما مدد می طلبیم؛ ما از شما عیب جویی نمی کنیم، و شما را پند نمی گوییم، فقط می خواهیم شما را به همراهی با خود برانگیزیم. در گفتار ما صداقت و فروتنی و حس حقیقت بینی است».

نمونه ای از این به"همراهی با خود"کشاندنِ"روشنفکران مأیوس"از جانب طبری را یکی از هنرمندانِ دارای سابقه عضویت حزب توده به نام ابراهیم گلستان، این گونه روایت می کند « می خواستم داستایوفسکی را بخوانم و احسان طبری مرا برحذر می داشت. می گفت نخوان که منحرف می شوی... حتی به خانم مریم فیروز که یک"برادران کارامازوف"خیلی خوش چاپ و مصور را به عنوان عیدی به من داده بود دعوا کرد که این کتاب را چرا به من داده است».

در نمونه ای دیگر؛ احسان طبری پس از انتشار مجموعه شعرِ"آخر شاهنامه"، توسط مهدی اخوان ثالث، شاعر را یکی از همان"روشنفکران مأیوس"می داند و با این نقد، به مصاف او می رود « ...شاعر حق دارد شهر خود را بویژه در آن هنگام که لخت و تسلیم سرنوشت به نظر می رسد "مزار آباد شهر بی تپش"بخواند، ولی در همین توصیف اولیه نیز شاعر دچار غلو یأس آلودی است. نمی توان با او موافق بود که دردمندان بی خروش و فغان و خشمناکان بی فغان و خروشند...».

اخوان ثالث در بخشی از شعری از همین مجموعه به نام"نادر [کاوه؟] یا اسکندر"، فضای حاکم بر جامعه ایران پس از وقایع مرداد ۳۲ را با این مشخصات ترسیم می کند:

« آب ها از آسیا افتاده است

دارها برچیده، خون ها شسته اند

مشت های آسمان کوبِ قوی

واشده است و گونه گون رسوا شده است

... خانه خالی بود و خوان بی آب و نان

وآنچه بود آش دهن سوزی نبود

این شب است آری، شبی بس هولناک

لیک پشت تپه هم روزی نبود...».

طبری درباره این بخش از"آخر شاهنامه" نیز می نویسد « او [اخوان ثالث] حق ندارد خوان گسترده ی نهضت مردم را آش دهن سوزی نشمارد و در پس تپه های آینده، روز امید مردم را نبیند، شکاکیت او ناشی از واقعیتِ عینی نیست بلکه ثمره ی یأس و شکستِ روان و کم دامنه بودنِ اندیشه ها، ناشی از عدم هضم حوادث و نوعی انتظارات عجولانه از تاریخ است». آلوده بودن طبری تا مغز استخوان به ایدئولوژی رئالیسم

سوسیالیستی در فقره ی مذکور عیان و غیرقابل کتمان است. هنرمند باید"اکنون"را، بر اساس"آینده"ای که"در پس تپه ها" از جانب"فرد حزبی" به خلق ارائه می شود، ببیند. در غیر این صورت، هر آن چه تولید و ارائه می کند چیزی نیست جز « عدم هضم حوادث و نوعی انتظارات عجولانه از تاریخ».

"آخر شاهنامه"با این ابیات به پایان می رسد:

« باز می گویند، فردای دگر

صبر کن تا دیگری پیدا شود

نادری پیدا نخواهد شد، امید

کاشکی اسکندری پیدا شود».

طبری در نقدِ این بخش از شعرِ اخوان ثالث نیز بر اساس همان مبانی می نویسد « شاعر آرزو می کند که اسکندری از خارج به میهن روی آورد و تخت و تاج شاهنشاه عصر را سرنگون کند... چرا باید خلقی را چشم به راه اسکندرها و نادرها نگاه داشت. برای نجات مردم، جنبش لجوجانه و شجاعانه ی خود مردم لازم است... باید چشم بصیر داشت و آن را دید. اگر می خواهید شاعری ملی باشید این مقاومت را متشکل کنید».

بر اهل خبرت پوشیده نبود که اصل و اساسِ مفاهیمی چون"ملّی" و"ملیّت"در دستگاه نظری امثال طبری به هیچ وجه محل اعتنا و اعتبار

نبود، اما در راستای به میدانِ مبارزه کشاندن "روشنفکران"در راستای اهداف و اغراض و فرامینِ"برادر بزرگ تر"، تا حداکثر ممکن می بایست از ایدئولوژی "ناسیونالیسم" نیز بهره گرفت. در حالی که"رفیق طبری"، خود نیز به همین معنی، "شاعری ملّی"بود، که البته آن چنان که باید از جانب هموطنانش در شوروی، قدر ندید و بر صدر ننشست. هم او، در سوگ"رفیق استالین"چنین می سرود:

«تو بهادر بودی، زمان میدانت

آفریدی نظمی، کان بُد همسانت

درسپردی آخر به هم رزمانت

آن نظم بی‌خلل– رفیق استالین!

در دست محکم یارانت، جاوید

گوهرآسا نظمت خواهد درخشید

پرتویی شگرفین درخواهد پاشید

بر جان‌های ملل– رفیق استالین!»

در بخش های آتی به بررسی مبانی رابطه ی این طیف با ایدئولوژی ناسیونالیسم خواهیم پرداخت، اما آن چه در این جا دارای غایت اهمیت است، طرد و نفی هر نوع مشی هنری و فرهنگیِ عاری از"مبارزه"در راستای اهداف ایدئولوژیک"رفقاست"،که در نطفه از جانب این جماعت با عنوان "نشخوارهای روشنفکرانه" مورد شدیدترین و عنیف ترین حملات قرار می گرفت. به نمونه هایی دیگر از این نوع حملات، در بخش های آتی اشاره خواهیم کرد، اما حملات خسرو گلسرخی به "روشنفکران اخته"، در ادامه، به گروهی در عرصه هنر و فرهنگ می رسد که از آن ها به عنوان «دلالان هنر» نام می برد. این گروه در جایگاه «انتقال دهنده ی هنر وارداتی»، کسانی هستند که « چه با سفرها، چه با بورس های دولتی و چه با بهره گیری از سرمایه ی غصب شده ی پدران خود، با زبان یادگیری، با فرهنگی که لابد آقائیِ تاریخ را به دوش می کشد آشنا می شوند».

مرادِ"چریک فرهنگی" از"فرهنگی که لابد آقائی تاریخ را به دوش می کشد"، فرهنگ غربی و به صورت مشخص، تولیدات هنری و فرهنگی کشورهایی چون امریکا و انگلستان است. گلسرخی می نویسد « از زمانی که سیستم فکری منتقدان انگلیسی – آمریکائی در این جا مطرح شد، شعر راهی دیگر در پیش گرفت. کلمات مفاهیم خود را در رابطه ی اجتماعی از دست دادند. کلمه ی شاعر، کلمه ئی مجرد از همه ی بارهای مردمی بومیش شد و چون شاعر سعی کرد شعر خود را بر سیستم فکریِ

غیربومیِ هنر منطبق کند، دچار تعقید، ابهام، سرگشتگی و بی آرمانی شد و تنها به ساختمان شعر همه توجهش جلب گردید؛ ساختمان میان تهی که به قول خودشان سبک یا نوآوری است. سیستم فکری این آقایان اودکلن زده ی هنرپرور شاید برای شعری دیگر، برای ملتی دیگر مناسب بود و شاعران دوران خود را در خاستگاه خویش برانگیخته می کرد که فی المثل از اسطوره چگونه بهره گیری کنند و یا به اشیاء چگونه بنگرند و چطور به آنها شخصیت بدهند. در آن خاستگاه، شعر نه به جامعه مربوط است و نه به مناسبات طبقاتی که شاعر در آن میان می لولد».

در این جا انتظارِ ما از"منتقد ادبی"در راستای ارائه چند نمونه از عدم ارتباط این"لولیدن های بی ربط در مناسبات طبقاتی"در شعرِ"غرب"راه به جایی نمی برد، و در می یابیم که"منتقد ادبی"، در این جا نیز در واقع همان مشی"چریک فرهنگی"را ایفا می کند که تنها اشاره ای به"لولیدن در مناسبات طبقاتی" را برای بی اعتبار کردن تمامی محصولات هنری و فرهنگی"غرب"کافی می داند."رفیق گلسرخی"اما با مدد از استتار و استعاره، یک نمونه را به عنوان"الیوت"این گونه در همان راستا معرفی می کند « اگر فرض کنیم که سیستم فکری آن مرحوم دوستدار مسیحیت در غنای شعر انگلیس موثر افتاده و شاعران با توجه به تفکرات نابش درباره ی شعر در راهِ سازندگی شعر گام برداشتند، در اینجا برای ما، در این سوی جهان هیچ نکته ئی نداشت...».."چریک فرهنگی" در حجابِ رئالیسم سوسیالیستی، چون بسیاری دیگر از همقطاران خود، به دریوزگی

از تئوریِ"آن چه خود داشت"دچار می شود تا با بستن چشمان خود در برابرِآفتابِ نیم روزِ تابستان، به انکار وجود روشنایی بپردازد.

برای تأیید و ترویجِ دیدگاه های"رفقا"در شوروی،"روشنفکر متعهدِ خلقی"راهی جز حمله و هجمه به تاریخ ادبیاتِ غرب و تولیدات هنری و فرهنگیِ امریکا و انگلستان در پیش نمی گیرد، غافل از آن که، ۵ سال پس از مرگِ او، نظامی سیاسی در ایران استقرار می یابد که به عنوان محصولِ صادق و طبیعیِ"انقلابِ رفقا"، نه تنها در زمینه ی هنر و فرهنگ، بلکه در عرصه ی علم و فلسفه نیز با در پیش گرفتن مشیِ"چریک های فرهنگی"، مدعی"بومی سازی علوم"و درافتادن به هاویه ی"انقلاب فرهنگی" شد.

"چریک فرهنگی"بر این باور بود که اگر در میانه ی"جنگ سرد"، به عنوان یک"مارکسیست لنینیستِ ایرانی"(کذا!)، باید هر چه در توان دارد در راستای حمله و هجمه به حکومتِ"سرمایه داری وابسته" به کار گیرد و در نهایت،"تمام خیابان های شهر را به جنگل بدل کند"، بر همین اساس، باید تیغِ تحقیر و تخفیف و تسخیف بر تولیدات هنری و فرهنگی"سرمایه داری بزرگ" نیز بکشد تا عرصه ی هنر و فرهنگ ایران از لوث وجودِ"هنرمندان خائنی که در گند چال رفاه متوقف شده اند"پاک شود". « بیشترِ هنرمندان و روشنفکران طی دو دهه به لحاظ رنگ باختن و پیش فروش کردن ذهن برای تن آسائی و عجله در قطع پیوندهای طبقاتی – بویژه طبقات فرودست– نتوانسته اند موفق شوند که با اکثریت

الفت یابند و رابطه ی نزدیکی برقرار کنند. هنرمندان در گند چال رفاه متوقف شده و به تاریخ خود خیانت کرده اند... همه ی نیروی خلاقه ی شاعران و آرمان آنان که می باید به خدمت ایجاد وضعیتی مناسب برای مردم در می آمد، در جهت رعایت نکات پیشنهادی سیاسی هنر استعماری حرکت کرد... استانداردهای معلمان مذهبی فاشیستِ سرمایه دار بانکدار انگلیسی – آمریکائی دشنه ی خود را چون خلف خود، این بار در قلب هنر نشاند».

به باورِ گلسرخی،"ادبیات مترقی" فقط و تنها فقط، منطبق بر"ادبیات مبارز"بود و در این وادی، فرجامِ هر هنرمندی که این گونه نمی اندیشید نیز از پیش مشخص شده بود «ما به بیداری و آگاهی رسیده ایم و این مدل غارتگران و دلالان آنان را مچاله می کنیم... جامعه، شاعر پر جنب و جوشی می طلبد. شاعر باید وجدان طبقاتی را در مردم شکل بخشد؛ زیرا که شعر، هنر ملی ماست... شاعرِ نومید و درمانده ی رمانتیک و مسیح وار طرد می شود... برای ما یاریِ شاعر در برانگیختن و تحریک کردن و به جوش و خروش درآوردنِ نیروهای انسانی برای مبارزه علیه استثمارگران و غارتگران است». در همین راستا بود که هر گونه بحث درباره"فرم شعر"نیز به این علت جایی و پایی در سرزمینِ"هنر مبارز و متعهد"نداشت « درباره فرمِ شعر سخن گفتن، از انحطاطی سخن دارد که گریبانگیرِ مشتی از شاعران و روشنفکران شده است؛ انحطاطی که از فروریختن هرگونه ارزش های مردمی در شعر ناشی گشته است».

این"دلالان هنر"و"روشنفکران اخته"، علاوه بر این ها، از منظرِ نقش و جایگاه در مناسبات تولیدی نیز، شایسته ی طرد و نفی و لعن و سرکوب بودند « بیشتر روشنفکران امروز ما که در امر تولید هیچ نقشی ندارند به صورت انگلی درآمده اند که در وضعیت الیگارشی موجود موضع گرفته اند. مزد روزانه ی کارگری که در امر تولید شرکت دارد و هفت تومان است، روشنفکر ده ها برابر این مزد را روزانه دریافت می کند. روشنفکر این مزد را مصرف می کند و یا پس انداز. مصرف او مصرفی جنون آمیز است و می تواند برابر مصرف بیست تا سی خانوار کارگری در ماه باشد و پس انداز او نیز بعد از مدتی در سرمایه گذاری ها گاه به جریان می افتد... خلاصه چراگاه مساعدی دارد. گروهی از ایندست روشنفکران در سرزمین ما قلم به دست دارند؛ نظر می دهند؛ ترجمه می کنند؛ می نویسند».

خسرو گلسرخی در جایگاه یکی از اخلاف ِصالحِ جلال آل احمد، هر آن چه در مکتب تئوریسین "غرب زدگی"درباره"آدم غرب زده"، آموخته بود را با افزودن چند عبارت از جمله"استعمار" و "طبقه" و "بورژوازی" و"روبنا" و ... تکرار می کرد. این گونه"روشنفکران" و"دلالان هنری" که سر در آخورِ"غرب" دارند، و از جانب گلسرخی به عنوان « آقایان اودکلن زده ی هنرپرور» مورد تسخیف و تخفیف قرار می گرفتند، همان کسانی بودند که در تئوری آل احمد نیز بر همین نهج معرفی می شدند « آدم غرب زده، قرتی است. زن صفت است. به خودش خیلی می رسد، به سر و پزش خیلی ور می رود؛ حتی گاهی زیر ابرو بر می دارد؛ به کفش

و لباس و خانه اش خیلی اهمیت می دهد؛ همیشه انگار از لای زرورق باز شده است».

اما به همان نسبت که استادِ آل احمد سال ها بعد او را"غرب زده ی مضاعف"خواند، خسرو گلسرخی نیز علیرغم تمامی حملات و یاوه سرایی هایی که درباره"غرب" و"غربی ها" مطرح می کرد، از مصادیقِ بارزِ"غرب زدگان مضاعف" بود. گلسرخی از رابطه ی فرم و محتوا در شعر سخن می گفت، از رابطه ی مناسبات اجتماعی و هنر سخن می گفت، از مبانی رئالیسم سوسیالیستی دفاع می کرد، از جایگاه روشنفکران در طبقات اجتماعی سخن می گفت، از رابطه ی افراد جامعه با مناسبات تولید سخن می گفت، در حالی که در تمامی این موارد هر آن چه که او مطرح می کرد از یک سو از سطحِ چند جمله ی بی مبنا و سطحی فراتر نمی رفت، و از دیگر سو، از صدر تا ذیلِ آن چه می گفت"غربی"بود! حداقل برتریِ هنرمندان و"روشن فکرانِ غرب زده"بر امثال خسرو گلسرخی و جلال آل احمد، در این نکته نهفته بود که، ایشان می دانستند آن چه ارائه می کنند در نسبت و تناسب با"غرب" قرار دارد، اما"چریک فرهنگی"تا بن دندان و مغز استخوان آغشته به جهل مرکب بود و"غرب زدگی" خود را بر اثرِ ضخامتِ"پرده ی پندار"درنیافته بود.

تمامیِ آن چه تا کنون از خسرو گلسرخی نقل کردیم، از آثاری بود که در نشریات رسمی کشور در اواخر دهه ی ۴۰ و اویل دهه ی ۵۰ منتشر شده بود، با این همه،"چریک فرهنگی"در دادگاه نظامی، خود را "مارکسیست

لنینیست"می نامید و این گونه به سانسور و اختناق، اعتراض می کرد که « یک سازمان عریض بوروکراسی تحت عنوان"فرهنگ و هنر"وجود دارد که تنها یک بخش آن فعال است و آن بخش سانسور است که به نام"اداره نگارش"خوانده می شود. هر کتابی قبل از انتشار به سانسور سپرده می شود در حالی که در هیچ کجای دنیا چنین رسمی نیست». این نه اوج شجاعت"چریک فرهنگی"در مخالفت با"سانسور"، بلکه اوج دنائتِ او در تاریخ"چپ ایرانی" است.

هیچ کس، حتی کارگزاران حکومت پهلوی دوم، وجود و اِعمال"سانسور"را انکار نمی کردند، و از قضا کسانی چون صاحبِ این قلم، همان گونه که پیش از این مطرح کرده است، مهم ترین قربانی وجود این نوع"سانسور"را همان حکومت پهلوی دوم می داند. اما کسی که خود را"چریک فرهنگی"و"مارکسیست لنینیست"می نامد و با توسل و تمسک به رئالیسم سوسیالیستی، کارگزارِ"رفیق ژدانف" و"رفیق استالین"در ایران است،آیا از نوع اِعمال"سانسور"در همان حکومت شوروی نیز آن چنان بی خبر بود که قاطعانه بگوید «در هیچ کجای دنیا چنین رسمی نیست»؟! آیا خسرو گلسرخی، به راستی، هر آن چه در مخالفت و انتقاد از"هنر غیر متعهد"و در راستای تأیید رئالیسم سوسیالیستی در نشریات ایران منتشر می کرد را می توانست در همان دوران، در شوروی و در مخالفت با"هنر متعهد"و در نقدِ رئالیسم

سوسیالیستی منتشر کند؟ پاسخ به این گونه پرسش ها را"رفقا"، تا به ابد به تاریخ ایران و سرنوشتِ ایرانیان بدهکار خواهند بود.

"رفیق گلسرخی"به همان اندازه که از مبانی"مارکسیسم"دارای آگاهی و شناخت بود، در دادگاه نظامی حکومت پهلوی، آگاهی و شناخت خود از"اسلام"را نیز با این سخنان در تاریخ ثبت کرد «انما الحیاه و عقیده الجهاد. سخنم را با گفته ای از مولا حسین، شهید بزرگ خلق های خاورمیانه آغاز می کنم. من که یک مارکسیست لنینیست هستم، برای نخستین بار عدالت اجتماعی را در مکتب اسلام جستم و آن گاه به سوسیالیسم رسیدم».

در این جا می گذریم از بررسیِ"انما الحیاه و عقیده الجهاد" و این نکته که؛ نه"مولا حسین"و نه هیچ عربِ دیگری در طول تاریخ، سخنی این گونه نگفته است، و اگر مراد"چریک فرهنگی" این بوده که «ان الحیاه عقیده و جهاد»، این مصرع شعری از احمد شوقی، شاعرِ مصری در اوایل سده ی بیستم است، نه سخنی از"مولا حسین"!

اما جُستنِ"عدالت اجتماعی برای نخستین بار در مکتب اسلام"نیز، دقیقاًوعمیقاً با توجه به"مارکسیست لنینیست"بودنِ"رفیق گلسرخی" سخن ِدرست و قابل تأییدی است. اما چرا؟ به این علت که ورای "آناکورنیسمِ" جاهلانه ای که در این مدعا موج می زند، آن چه "رفقا"به عنوان عدالت اجتماعی مطرح می کردند از جنس و سنخ همان"عدالت

اجتماعی"در مکتب اسلام بود که نه تنها میان مرد و زن، بلکه میان مسلمان و غیرمسلمان، آن گونه تفاوت و تمایز در"حقوق اولیه"قائل بود، که همین نوع تفاوت و تمایز در "مارکسیسم لنینیسم"از منظر عدالت اجتماعی، میانِ سرسپردگان به فرامینِ کمینترن و سایر افراد وجود داشت، و همین نوع"عدالت اجتماعی" پس از"انقلاب رفقا"در بهمن ۵۷ به استقرار نظامی سیاسی انجامید که علاوه بر حقوق زنان و مردان، میان حقوق ابتدایی ِایرانیان ِمسلمانِ شیعه با ایرانیانِ غیر مسلمان و ایرانیان مسلمانِ غیر شیعه، تفاوت ها و تمایزهایی از جنس و سنخ همان عدالت ِاجتماعیِ مارکسیست لنینیستی قائل شد.

گلسرخی در بخش دیگری از سخنان خود در همان دادگاه می گوید « از اسلام سخنم را آغاز کردم. اسلام حقیقی در ایران همواره دین خود را به جنبش های رهایی بخش ایران پرداخته است. سیدعبدالله بهبهانی ها، شیخ محمد خیابانی ها، نمودار صادق این جنبش ها هستند».

این سخنان در حالی مطرح می شود که چند ثانیه پیش از آن، گلسرخی، خود را"فرزند خلقی مبارز و دلاور" نامیده بود که دیگر نمونه های آن عبارت بودند از « مزدک ها و مازیارها و بابک ها، یعقوب لیث ها، ستارخان ها و حیدر عمواوغلی ها، پسیان ها و میرزا کوچک خان ها، ارانی ها و روزبه ها و وارطان ها...».

در این جا و در راستای آن گونه ابراز ارادت به"اسلام"، مشخص نیست که"رفیق گلسرخی"چگونه، کسی چون سیدعبدالله بهبهانی را"نمودار صادق جنبش های رهایی بخش ایران" می داند و او را می ستاید، و در عین حال"حیدرخان عمواوغلی"را نیز در همان جا، نماد و نمود برجسته ی"خلق مبارز ایران"می داند و او را نیز می ستاید؟!

پرسش از"چریک فرهنگی"این است که، این چه تاریخ و چه"خلق مبارز و قهرمان"و چه"ارادت به اسلام"و"مارکسیسم"، در عین حال است که، هم"قاتلِ کمونیست"و هم"مقتولِ مسلمان"را در خود جای داده و کسی چون"رفیق گلسرخی"را آن مایه توان و امکان بخشیده که در یک لحظه، ستایش گرِ توأمانِ قاتل و مقتول به عنوان"خلق قهرمان ایران"باشد!

خسرو گلسرخی، در زمینه ی هنر و فرهنگ و سیاست، کارنامه ای از صدر تا ذیل، آغشته به جهالت داشت، اما در این میان، برای بدل شدن کسی چون او به"قهرمان و اسطوره"در اردوگاهِ عوام، تنها به یک حماقت نیاز بود. این حماقت نیز از جانب حکومت پهلوی دوم، با نوع محاکمه و اعدام او انجام شد.

بخش ششم

صمد بهرنگی

صمد آقا قهرمان می شود!

از صدای وزغ ها

اندازه می گیرم

عمق مرداب را

عباس کیارستمی / گرگی در کمین

بهترین راه برای خواستنِ هیچ چیز، این است که، همه چیز را با هم بخواهیم. و"روشنفکری ایرانی"، از آن جهت و بر آن نمط که حکومت پهلوی دوم را نمی خواست، همه چیز را با هم می خواست، و نام این نوع مواجهه با نظام سیاسی را"تفکر انتقادی"می نهاد. پُر واضح بود که این نوع مشی، ارتباطی با"تفکر انتقادی"نداشت، اما در این میان، آن چه در سایه‌ی منحوسِ طرح مطالبات آرمانی و حداکثری، از جانبِ اهلِ"استبداد"به حاشیه و در صورت امکان به نابودی کشیده می شد؛ مطالبات مبتنی بر عقلانیت و واقع گرایی در نسبت و تناسب با شرایط زمانی و مکانیِ ایران و ایرانیان بود. بر همین نهج است که"آرمان گرایانِ بی روش"از گذشته تا هنوز، یکی از عوامل موثر در استحکام مبانی"استبداد"در عرصه سیاسی محسوب می شوند. طرفه آن که، حدود ۴ دهه پس از نقش آفرینیِ"آرمان گرایان بی روش"در اردوگاه"چپ ایرانی"، جماعتی دیگر از متن و بطن نظام جمهوری اسلامی ایران تحت عنوان"اصلاح طلبان دوم خردادی"، سر برون کردند و از موضعِ جناح"چپِ حاکمیت"، سقوط از آن سوی همین بام را بر صحنه ی تاریخ به نمایش گذاشتند. جماعتِ مذکور، با تکیه و تأکید بر"کلمه ی حقِ"عدم طرح مطالباتِ آرمانی وحداکثری، در منجلاب این"اراده ی باطل"فرو می رفتند که"باید با در پیش گرفتن مشی کانفورمیستی، سقفِ مطالبات را تنها تا امکان حضورِ خود در عرصه قدرت بالا برد و بس". بر این اساس

بود که خلاصه و عصاره ی مشی این جماعت بر سبیلِ مطلعِ این بخش، از این قرار و بر این مدار بود که؛ بهترین راه برای خواستنِ"همه چیز"، این است که"همه کس"در میدانِ خواستن، حضور نداشته باشند. معنا و مبنای شعارهای مبتنی بر تأیید و ترویج"پلورایسم"در این اردوگاه از گذشته تا هنوز، چیزی جز این نبوده و نیست.

اما برای برای نفیِ همه چیز؛ از طریقِ طرح مطالبه ی همه چیز، اردوگاه"چپ ایرانی"یکی از بهترین و مهم ترین ابزارهایی که در اختیار داشت هنر و فرهنگ بود. چرا که، در این دو عرصه بود که"آرمان گرایی"و اغراق و تشبیه و تمثیل و استعاره و مجاز و ابهام و ایهام و تلمیح و... نه تنها مانع و رادع نبودند، بلکه علت و عاملِ استحکام و انسجامِ"تولیدات"محسوب می شدند. و برای اثبات و ابطال، و قبول و انکارِ"همه چیز"، این دو عرصه دارای قابلیت هایی بودند که مجال را، هم برای حُسن استفاده و هم سوء استفاده تا حداکثر ممکن فراهم می کردند. اگر در عرصه ی "علم"؛ شناخت انسان تنها از منظرِ نفسِ شناخت، و در عرصه ی مهندسی؛ شناخت انسان از منظرِ ایجاد انواع تغییرات، دارای اعتبار بود، اما در عرصه ی هنر؛ اصل و اساسِ این شناخت، در راستای کاستن از زشتی ها و افزودن بر زیبایی های عالم و آدم، رختِ اعتبار بر تن می کرد. اما با سر برون کردنِ مستقلِ"زیبایی شناسی"از متن و بطن"فلسفه"، و طرح مباحث و مسائلِ پیرامون "نسبی گرایی"در

این عرصه، حجیّتِ"زیبایی"و"زشتی"بر اساسِ"خواستِ مولف"به چالش کشیده شد و در ادامه، این چالش، با تبیین های تئوریکی از منظرِ"هرمنوتیک" مواجه شد. در اردوگاه"چپ انقلابی"، تکیه و تأکیدی که بر"زشتی های" تولید و تأیید و ترویج شده از جانبِ "رقیب"، همواره به عنوان وجهی غالب وجود داشت، سبب شد تا با استفاده از ابزاری به نام "هنر"، راهی هموارتر به ذهن و ضمیرِ مردمی گشوده شود که زیست در ظل و ذیلِ"استثمار"را تجربه می کردند. این"مردم"، هرچه بیشتر با این مبانی در برابر"نظام استثمارگر" برجسته می شدند، از بابِ یک دایکوتومیِ ایدئولوژیک، به عنوان"زیباییِ"موجود در برابر"زشتی"، مورد توجه قرار می گرفتند. از دیگر سو، طرح و ارائه و برجسته سازی"زشتی ها"، در عرصه هنر نیز، به این علت که در راستای آگاهی و–در نهایت– آزادیِ همان"مردم" بود، نفسِ"زیبایی"محسوب می شد.

در اردوگاه "چپ ایرانی"، روی دیگر فهم و درک و دریافتِ غلطِ عبارتِ"هنر برای هنر"، چیزی نبود جز "آگاهی برای آگاهی". به این معنی که؛ اگر هنرمند در راستای انتقال آگاهی به مردم، به طرح و ارائه و برجسته سازیِ"زشتی ها"بپردازد، اما به فرضِ انتقالِ این آگاهی، فرآورده ی این "آگاهی"، شورش و قیام و انقلاب علیه نظام سیاسیِ مستقر نباشد،

این"آگاهی"، به این علت که چیزی جز"آگاهی برای آگاهی"نبوده، فاقد هر نوع اعتنا و اعتبار است.

"رفقا"در بهترین حالت، بر این باور بودند که اگر برای نمونه در مقطعی از زمان و مکان، انسان ها به این آگاهی رسیدند که"برده داری"، غیراخلاقی و ناعادلانه است، این"آگاهی"تنها از این منظر دارای اعتبار بود که به شورش و قیام و انقلابی علیه نظام"برده داری"و در نتیجه به الغای آن انجامید، در غیر این صورت، به فرض این که از فجرِ تاریخ، بشر نسبت به ناعادلانه بودنِ برده داری" آگاهی داشته باشد اما اقدام به قیامی در راستای نابودی آن نکند،"آگاهی"او، تنها برای نفسِ آگاهی، و در نتیجه؛ بی ارزش بوده است. بر همین اساس، آن چه در برابرِ "آگاهی برای آگاهی" قرار می گرفت، "آگاهی برای تغییرِ انقلابی" بود.

اما میراثِ مارکس برای بسیاری از"مارکسیست ها"از جمله"چپ ایرانی"، مباحثی سست و مندرس درباره ی رابطه میان"زیر بنا"و"روبنا" نیز بود. در این نوع مباحث، آن چه به عنوان هنر و فرهنگ مطرح می شد، در جوامع طبقاتی، اصولاً و اساساً دارای خاستگاهی"روبنایی"بود. به دیگر بیان؛ "نظام سرمایه داری"در پرتوِ مناسباتِ خاصِ تولید، با سلطه و سیطره بر ذهن و ضمیرِ انسان های تحتِ استثمار، به انتقال نوعی از"آگاهی"به ایشان اقدام می کند که چیزی جز"آگاهی کاذب" نیست.

توالی این نظریه، این بود که آن چه به عنوان"آگاهی"به این انسان ها انتقال پیدا می کند از آن جا که ساخته و پرداخته ی مناسباتِ تحت سلطه و سیطره ی این نوع نظام است، دارای اعتنا و اعتبار نخواهد بود. مارکس در متن و بطنِ نقدی که نسبت به "اقتصادِ سیاسیِ حاکم بر نظام سرمایه داری"مطرح می کرد، بر آن بود تا به کشفِ حجاب از این"حقیقت"بپردازد که "آن چه می توانید ببینید، همان است که می خواهند ببینید، و آن چه نمی توانید ببینید، همان است که نمی خواهند ببینید". تقابل این دو نوع "توانایی"بود که به عنوان مبنای مهمی در ترسیم سیمایی حقیقی از"آگاهی"، از جانب مارکس مورد بررسی قرار می گرفت.

در این میان، عده ای از"رفقا"از موضعِ "انقلابی"، در کشورهایی چون ایران در میانه سده ی بیستم، بر آن شدند تا در راستای براندازی نظام سیاسی موجود، بر همان نهج، به کشف حجاب از "حقیقت"بپردازند. این نوع کشف حجاب بر سبیل تمثیل در عرصه ی هنر، به این علت مبانی "زشتی"و"زیبایی"را به چالش می کشید که؛ چه بسا حقیقتِ مستور و مکتوم، تحت تأثیر و تدوین از جانبِ "نظام استثمارگر"، سیمایی زیبا نداشته باشد. بنابراین، برای رسیدن به روزگارِ آرمانیِ سراسر"زیبایی"، در ابتدا باید به نمایشِ"زشتی ها"، به مثابهِ "حقیقتِ موجود"پرداخت.

اما نخستین مسئله در این جا، از این قرار و بر این مدار بود که؛ اگر"نظام سرمایه داری"در راستای "استثمارِ"انسان، با توسل و تمسک به مناسباتِ قدرت، به تأسیس و ترویج و تثبیتِ"آگاهی های کاذب"در جامعه پرداخته و بر همین اساس، آن چه هنرمندان در این فضا تولید می کنند نیز تحت تأثیرِ همین نوع"آگاهی"است، پس چرا و چگونه می توان آن نوع کشف حجاب از حقیقت، و انتقالِ آگاهی از جانب"هنرمندانِ چپ"را، چیزی جز بخشی از محصولاتِ مبتنی بر همین"آگاهی کاذب"دانست؟ مگر نه آن که ایشان نیز در ظل و ذیل همین نظام و در همین جامعه روزگار می گذراندند؟ به دیگر بیان؛"هنرمندانِ چپ"به کدامین دلیل آن چه مطرح می کردند تابعی از "روبنای"موجود، و هذیاناتِ انسانی دچارِ"از خود بیگانگی"نبود؟

بخشی از اکابر و اعاظمِ اردوگاه"چپ ایرانی"، با انتساب خود به"طبقه کارگر"، بر آن بودند تا خود را از زیر بارِ این پرسش بنیادین برهانند، در حالی که، از قضا همان"طبقه کارگر"(ورای تعیین مشخصات و مختصاتِ دقیق و عمیقِ آن) خود از مهم ترین طبقاتِ مبتلا به آن نوع "آگاهی کاذب" بود. اما"رفقا"به عنوانِ"هنرمندانِ متعهد"، می کوشیدند تا با نمایشِ فربه و منبسطِ "زشتی ها"ی ایجاد شده از جانب حکومتِ وابسته به"نظام سرمایه داری"، خَلق را به مرحله ی دریافتِ"آگاهی برای تغییرِ

انقلابی"برسانند. در این شرایط بود که یکی از مهم ترین وجوهِ این "زشتی ها"، فقرِ موجود در جامعه بود.

این"فقر"از دورانِ نظریه پردازی های مارکس، یکی از موتورهای محرکِ"انقلاب"به شمار می رفت. اصولاً و اساساً آن چه راهِ مارکس را از اقتصاددانانِ سلف و همروزگارِ خود جدا می کرد، این بود که او، فقر را به عنوان نیرویی در درونِ"نظام سرمایه داری"در نظر داشت که در روز واقعه، ضربه ی نهایی را از همان درون، بر واپسین ریشه ی این نظام وارد خواهد کرد.

وقتی مارکس در ابتدای"مانیفست"می نوشت « شبحی در اروپا در گشت و گذار است: شبح کمونیسم»، این"شبح" دارای مبنا و ماهیتی"بیرونی"نبود، بلکه در"درونِ"اروپا، موجودیت خود را فریاد می کشید. این "شبح"از"درونِ نظام سرمایه داری" بر علیه این نظام خروش می کرد، و فقر، یکی از مهم ترین وجوه این"شبح" بود.

این قابلیتِ مهم"فقر"، در درون مناسبات حاکم بر آن چه مارکس"نظام سرمایه داری"می نامید، در عرصه ی واقعیتِ تاریخی، باعث آن نوع"انقلاب"نشد، اما در دیگر کشورها با شرایطی متفاوت با آن چه مارکس در نظر داشت، اکسیرِ"فقر"، به باورِ"رفقا"، هنوز می توانست باعثِ تبدیل انواع خاک به طلای"انقلاب"شود.

در همین راستا، باید از هنر به مثابه ابزاری برای به گروگان گرفتنِ احساسات و عواطف و هیجانات مردم، و سلطه و سیطره بر باورها و عقاید آن ها، و تبدیل این نوع "آگاهی"، به خواسته ی"انقلابی"، استفاده می شد. اگر در شوروی و کشورهای تحت"استعمارِ" آن، با توسل و تمسک به رئالیسم سوسیالیستی، تمامی"زشتی ها"و اختلافات در آثار هنری، باید بدل به"زیبایی"و اتحادِ ایدئولوژیک می شد، در کشورهایی چون ایران، از تمام"زیبایی ها"و مولفه های باعثِ اتحاد، باید در راستای تأسیس و ترویجِ"کینه ی طبقاتی"استفاده می شد.

پُر واضح است که تنها عده ای گسسته خرد از این نکته نتیجه می گیرند که در ایرانِ آن دوران نشانی از"زشتی"و کاستی و اختلاف طبقاتی نبود. البته که چنین بود! اما عدم فهم و درک و دریافتِ حدودِ مشکلات، و جهل نسبت به علل و دلایلِ وجودِ آن ها، از ارکان عقیدتیِ"چپ ایرانی"به شمار می رفت، و"می رود تا نفخ صور".

در همین راستا بود که"فقر"، نه تنها به مثابه عاملی برای تشدید و تحریک کینه طبقاتی، بلکه باید به عنوان پایگاه و جایگاهی برای گریزِ"افراد"از "جامعه"مورد بهره برداری قرار می گرفت. این نکته ی دارای غایت اهمیت را بر سبیلِ سویه هایی از نظریه ی هانا آرنت درباره رابطه ی میان"فرهنگ توده ای و جامعه توده ای"، تبیین خواهیم کرد.

آرنت، با در نظر داشتنِ معنای خاصی که از"جامعه"مطرح می کرد، بر این باور بود که پس از مدرنیته، هنوز افرادی بودند که به تمامی جذبِ"جامعه" نشده بودند. این افراد با پیوستن به یکدیگر، به تشکیل"اجتماعی"می پرداختند که به ملجاء و مأوای"فرد"، در گریز از فشارهای"جامعه" بدل می شد. این"اجتماعات"در برابر"جامعه"، به"فرد"، نوعی از آرامش و آسایش و امنیت را هدیه می داد که در مواجهه با"جامعه"به دست نیاورده بود. این"اجتماعات"در بسیاری از موارد، به طرح و برجسته سازی ارزش هایی می پرداختند که"فرد"در همان مواجهه با"جامعه"، در حالی که آن ها را طلب می کرد اما از دست یابی به آن ها محروم مانده بود. آرنت، بر این باور بود که گروه های"انقلابی" نوعی از این"اجتماعات" در برابر"جامعه"بودند که به جذب"فرد"در راستای مذکور می پرداختند. او می نویسد « تا زمانی که خودِ جامعه به طبقات معینی از جمعیت محدود بود، امکان بقای فرد علیه فشارهای آن کمابیش زیاد بود. این امکان در این واقعیت بود که همزمان قشرهای دیگری از مردم وجود داشتند که جامعه شامل آن ها نمی شد و فرد می توانست میان این قشرها بگریزد. یکی از دلایلی که این افراد بیشتر وقت ها به گروه های انقلابی می پیوستند این بود که میان این گروه ها، که به جامعه راهشان نمی دادند، نوعی خصوصیت های انسانی می یافتند که در جامعه ناپدید شده بود. این پدیده را هم در رمان ها بیان کردند، به شکل

ستایش رنجبران و پرولتاریا، که همه با آن آشنایند، اما همچنین، به گونه ای باریک بینانه تر، در نقشی که به همجنسگرایان (برای نمونه در آثار پروست)، یا به یهودیان می دادند، یعنی گروه هایی که جامعه هرگز به طور کامل جذبشان نکرد».

دیدگاه آرنت در این زمینه، به این جا می رسد که وجه سترگ شورش ها و انقلاب ها در این دوران، در واقع بیش و پیش از آن که بر علیه نظام های سیاسی باشد، از جانب اجتماعِ این نوع افراد بر علیه"جامعه"بوده است. « این حقیقت که شوریدگی انقلابی در سراسر قرن های هجدهم و نوزدهم به طور خشونت باری بیشتر علیه جامعه معطوف بود تا علیه دولت ها و حکومت ها، تنها به این دلیل نبود که مسئله ی اجتماعی به صورت مشکل دوگانه ی فقر و بهره کشی رواج داشت. کافی است گزارش انقلاب فرانسه را بخوانیم و به یاد آوریم که مفهوم"مردم"تا چه حد، بار معنایی خود را از فریاد خشم برآمده از"دل"(چنان که روسو و حتی روبسپیر می توانست گفته باشد) علیه فساد و ریاکاری محافل اشرافی یافته بود تا دریابیم که نقش واقعی جامعه در سراسر قرن نوزدهم چه بوده است. بخش زیادی از نومیدی افراد در شرایط جامعه ی توده ای به این واقعیت مربوط می شود که این راه های فرار اکنون بسته شده اند، زیرا جامعه همه ی قشرهای جمعیت را به خود جذب کرده است».

آرنت، در ادامه، به طرح نتایجی می پردازد که علیرغم اهمیت، مورد تاأیید ما نیست و در راستای مبانی این بحث نیز قرار ندارد، بنابراین، ما از این منظر به ادامه ی بحث می پردازیم که؛ از اوایل دهه ی ۲۰ در ایران، در سایه ی فرآورده های مشروطیت، و به تبع آن، کوشش در ایجاد زیرساخت های فرهنگی و اقتصادیِ متناسب با نظریه ی"ملت–دولت"در جهان جدید–در ایران–، بنیان های"جامعه"، در شرایطِ استقرار قرار گرفته بود. این شرایط، در سایه ی سه عامل مهم وجود داشت که علاوه بر دیگر متغیرهای مستقل و وابسته، استقرارِ"جامعه"در ایران را تا حداکثر ممکن تحت تأثیر قرار می دادند. این سه عاملِ عمده، عبارت بودند از؛ ۱– خروج جهان و ایران از برزخِ جنگ جهانی اول ۲– تغییر نظام سیاسی در ایران و گذر از سلسله ی قاجار به پهلوی ۳– قرار گرفتن جهان و ایران در برزخِ جنگ جهانی دوم.

مجموعه ی این عوامل، باعثِ "جامعه سازی"در شرایط مبتنی بر بحران و گسست، در ایران شد. با روی کار آمدنِ"پهلوی دوم"نیز، این روند در حالی ادامه یافت که در دهه ی نخست، اقتدارِ موجود در رأس نظام سیاسی نیز از بین رفته، و شرایط حاکم بر فضای سیاسی، در خلاء التزام به هنجارهای قانونی، در مرزهای هرج و مرج قرار گرفته بود. در این شرایط، شورشی بر علیه"جامعه" در کار نبود، اما با ظهور و بروزِ حزب

توده و انسجام و استحکامِ"مارکسیست های روسی"در ایران، هر نوع کوششی از جانب حاکمیت در راستای تحکیم مبانی"جامعه"، در اردوگاه"چپ ایرانی"به عنوانِ وابستگی به"امپریالیسم"، و تحکیم مبانی"استبداد" از جانب نظام سیاسیِ تحت سلطه ی "استعمار"، ارزیابی می شد. به دیگر بیان؛ در ایران، نیروهای هوادار و وابسته و مأمور از جانب حکومت استبدادای و استعماریِ شوروی، بر این باور بودند که کشوری چون ایران؛ برآمده از فضای مبتنی بر آن سه عاملِ مذکور، می بایست با"دموکراسی" و "پلورالیسمی"مانند سوئیس در ابتدای سده ی بیست و یکم، به استقرار و استحکامِ مبانی اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی می پرداخت.

مخدوش و ملکوک کردنِ رابطه ی میان واقعیت ها، و آرمان های ایدئولوژیک، در این دوران، بستری بسیار مناسب تر از عرصه ی سیاسی، پیدا کرده بود. این عرصه با توجه به صبغه و سابقه ی"فرهنگیِ"کشوری چون ایران، عرصه ی هنر بود. در این عرصه، همان گونه که اشاره شد، آرمان خواهی و اغراق و تحریک و تشدیدِ احساسات و عواطف و هیجاناتِ مردم در پرتوِ مواجهه ای ایدئولوژیک با نمایشِ"زشتی ها"برای دستیابی به"زیبایی ها"، در محور و مدارِ امور قرار داشت. شوخی روزگار در این نکته نهفته بود که در اردوگاه"چپ ایرانی" در این دوران، اصولاً و اساساً آن چه به عنوان"واقعیت"مطرح می شد، تا حداکثر ممکن آغشته به خیال

پردازی های ایدئولوژیک بود، و با این اوصاف، بسنجید آن چه را در عرصه ی هنر، از جانب این جماعت، تولید و ارائه می شد!

در میانه ی دهه ی ۳۰، یکی از جوانان این اردوگاه، به نام صمد بهرنگی، به عنوان معلم، وارد نظام آموزشی ایران می شود. او پس از تحصیلات ابتدایی، و ورود به دانشسرای مقدماتی در تبریز، در شرایطی ردای معلمی بر تن کرده، که دوران کودکی را ظلِ"فقر"گذرانده و با تدریس در روستاهای تبریز نیز، بار دیگر در مواجهه با"فقرِ"موجود در روستاهای ایران در میانه ی دهه ی ۳۰ قرار داشت. بهرنگی پیش از آن که به عنوان نویسنده، و مشخصاً هنرمندی در عرصه ی "داستان نویسی برای کودکان"در ایران شناخته شود، به عنوان معلم، به"کند و کاو در مسائل تربیتی ایران"می پردازد. محصول این"کند و کاو"، رساله ای است که بهرنگی در آن می کوشد ما را با شرایطِ حاکم بر نظام آموزش و پرورش در ایران آشنا کند. اما با بررسی آن رساله، با آن چه، آشنا می شویم، میزان فهم و درک و دریافت او نسبت به مبانی این عرصه است. او رساله ی مذکور را با این جمله از"برشت"آغاز می کند « آن که حقیقت را نمی داند بی شعور است؛ اما آن که حقیقت را می داند و آن را دروغ می نامد، تبهکار است». بنابراین، بر اساس آن چه پیش از این اشاره شد، بهرنگی در این رساله به عنوان معلم، در پیِ کشف حجاب از"حقیقتی" است که بر اثر مناسبات حاکم بر جامعه از جانبِ نظام"سرمایه داری وابسته"، یا از

چشمانِ ما دور نگاه داشته شده، و یا به عنوان"آگاهی کاذب"به ما ارائه شده است.

مدعای نخستِ بهرنگی در این رساله این است که «چندی است که ترجمه و چاپ کتابهای روانشناسی و تربیتی–به ویژه کتابهای امریکایی– در ایران رونق یافته است. به ظاهر امرِخیری است و جای حرفی ندارد. در این بحث روشن می کنم که نیروها و پولها چه بیهوده بر سر این کتابها صرف شده و فایده ای برای فرهنگ ایران نداشته است».

بهرنگی در همین رساله اعلام می کند که در دانشسرای مقدماتی تبریز با این کتاب ها آشنا شده است. یعنی؛ در میانه ی دهه ی ۳۰ در ایران، کتاب هایی درباره روانشناسی کودکان و روانشناسی تعلیم و تربیت منتشر می شده است. اما بهرنگی با اشاره به نمونه هایی از این نوع کتاب ها، اطلاعات مهم تری به ما ارائه می کند. او تأکید می کند که کتاب هایی از فدرستون و جان دیویی، در آن دوران در ایران ترجمه و منتشر می شده و در اختیار امثال بهرنگی در دانشرا، قرار می گرفته است. اما بهرنگی از صدر تا ذیل کتاب های این دو نویسنده، و سایر کتاب ها را با این نوع مواجهه، نابود می کند که « در صدی نود و نه مدرسه های ایران مسأله هایی از آن گونه که در ترجمه ی کتابهای امریکایی می خوانیم، مطرح نیست». و برای اثبات این مدعا، این چند سطر از کتاب فدرستون با

عنوانِ"کودکان دیرآموز"را مطرح می کند؛ « برای کسانی که از لحاظ دیدن یا شنیدن نواقصی دارند باید در مورد لزوم در تهیه عینک و سمعک مناسب اقدام کرد و هرگاه از لحاظ سلامتی مزاج و قوای جسمانی نقصی داشته باشند باید بیدرنگ به رفع این نقیصه مبادرت ورزید. یک آموزگار دقیق و دلسوز باید به این نکته توجه کند آیا وزن کودک نسبت به سنش خارج از معمول نیست؟ آیا چاقی یا لاغری او زننده است؟».

بهرنگی درباره ی این نکات، می نویسد « آموزگارانی که در محیط هایی مثل محیط کار من درس می دهند – و اغلب محیط ها نیز چنینند یا بدتر از این – می دانند که این حرف آقای"فدرستون"امریکایی چه اندازه مسخره و خنده دار است در برابر مشکلات آنها... در کتاب نامبرده از چاقی و لاغری غیرعادی یا زیادوزنی"زننده"صحبت می شود. و من همیشه نگران اینم که آیا شاگردم که در سوز سرما از فلان ده که مدرسه ندارد پاکشان آمده به مدرسه من، صبحانه یک تکه نان و پنیر خورده یا نه... کتاب فلان آقا چه دردی از من و شاگردم را دوا می کند؟ چیزی به نظرتان نمی رسد؟ به"ایشان" چه،"ایشان"فقط وظیفه دارند کتاب بیرون بدهند. هر چه می خواهد باشد».

در ادامه نیز، ابتدا به نقل این جمله از مترجمِ کتابِ جان دیویی می پردازد « یکی از بزرگترین افتخارات او [مترجم] آن است که برای نخستین بار

ایرانیان را با"جان دیوئی"مربی بزرگ امریکایی و آثار گرانبهای او... آشنا ساخت». بهرنگی درباره این نکته نیز می نویسد « این کار گذشته از این که افتخار نیست، یک نوع بیهوده کاری هم هست». این همه، در حالی است که اهل خبرت از جایگاه معتبرِ جان دیوئی در تاریخِ"فلسفه آموزش"به خوبی آگاهند و این نکته که از میانه ی دهه ی ۲۰ در ایران، آثار دیوئی ترجمه و منتشر می شد، نکته ای دارای غایت اهمیت است. و البته طرفه آن که در دهه های ۳۰ و ۴۰ نیز، دیگر آثار او، توسط کسانی از جمله امیرحسین آریان پور در ایران ترجمه می شود که همان گونه که پیش از این اشاره کردیم، یکی از"جامعه شناسانِ چریک پرور در نظام آموزش عالی کشور بود. لب لبابِ استدلالِ بهرنگی در"بیهوده و بی اعتبار" دانستن انتشار این گونه کتاب ها در آن دوران، جز همان نبود که"این ها برای شرایط امریکا نوشته شده، نه روستاهای تبریز"، بنابراین؛ ترجمه و انتشار این کتاب ها"بیهوده، مسخره و خنده دار است".

امثال دیویی، که بر خلاف گسسته خردانی چون بهرنگی، در سطحی ترین شکلِ ممکن، آلوده به "اصالت سیاست" نبودند، به طرح نظریاتی خطر می کردند که متضمنِ تبیین جایگاه حقیقیِ"نهاد آموزش"در جامعه بود. دیویی در کتاب هایی چون"عقاید آموزشی من"،"تجربه و آموزش"، "مدرسه و جامعه"، "دموکراسی و آموزش"و... می کوشید تا نسبت و تناسب میان آموزشِ شهروندان و نوع شکل گیری و مشی حکومت ها را

آشکار کند. در حالی که، این نسبت و تناسب در پرتوِ بسط و توسعه ی"جامعه"، و خروج انسان از"اجتماعِ محلی و منطقه ای"، از منظرِ جامعه شناسی و فلسفی، نیازمندِ معلّل و مدلّل کردن بود. به دیگر بیان؛ آن چه امثال دیویی انجام می دادند، خلاصه در"فریاد از درد"، نبود، بلکه کوششی بود در راستای شناخت و درمانِ درد.

دیویی بر همین اساس، این فرآیند را شامل ۵ مرحله می دانست « ۱- حیرت در مواجهه با مسئله یا مشکل ۲- تلاش برای شناخت و آگاهی از مبانی مسئله یا مشکل ۳- شناخت و آگاهی نسبت به راه حل ها و راه رفع ها ۴- ارزیابی این راه حل ها و راه رفع ها از منظرِ توابع و توالی ۵- به کارگیری راه حل ها و راه رفع های اخلاقی و عقلانی». و این همه، در حالی بود که امثال"رفیق بهرنگی"، حتی گام در آستانه ی مرحله نخست نیز نگذاشته، و بر این باور بودند که تنها با "مسلسل پشت شیشه"می توان از روی تمامی مسائل و مشکلات، پرشی"انقلابی"کرد.

بهرنگی اما در ادامه به انتقاد از نویسندگان ایرانی نیز می پردازد که در این عرصه اقدام به تألیف کرده اند. او می نویسد « باید توی آتش بودن تا فهمیدن که سوختگان چه دردی دارند و کجایشان می سوزد و کباب می شود و بوی کز از کجایشان برمی خیزد. با"از دور دستی بر آتش داشتن" حال سوختگان را نمی شود فهمید. تمثیل حال و کار مولفان

خودی است». حمله و هجمه ی بعدیِ بهرنگی به"وزارت فرهنگ"(آموزش و پرورش) است که چرا این کتاب ها را برای معلم ها منتشر می کند؟! چرا که، به باورِ بهرنگی «می دانید که صدی نود معلمان ایران از کتاب و مطالعه بی خبرند؟ می گویید نه، سری به مدرسه های شهرستانهای مختلف بزنید و به چشم ببینید».

اما بهرنگی به عنوان یکی از معلم هایی که اهل مطالعه است، و بر اساس همان مطالعات نیز به تألیف کتابی با عنوان"کند و کاو در سائل تربیتی"ایران پرداخته، در همین کتاب، این گونه پرده از"حقیقتِ"مورد تعرض قرار گرفته از جانبِ"نظام سرمایه داری"، و از ژرفای"دانشِ پرولتاریایی" خود، بر می دارد « موضوع های روانشناسی و تربیتی را به قدری سطحی و مبتذل می گیرند که به گفته ی دوستی: آدم اُقش می شینه تو روشون نیگا کنه. چندی پیش دو مقاله! خواندم به عنوانهای"روانشناسی زناشوئی"و"روانشناسی چاقی"هر دو به یک قلم. اول عرض کنم که به اکراه می توانم قبول کنم که ترکیب"روانشناسی"را درباره ی غیر انسان و اجتماعش به کار می برند. آخر روح و روانِ"چاقی و زناشوئی" کجا بود که ما می خواهیم آن را بشناسیم؟... ناگزیر فردا و پس فردا هم خواهیم خواند: روانشناسی اسهال خونی و روانشناسی دل و روده».

با این میزان از فهم و درک و دریافت نسبت به مسائل"تربیتی و رواشناسی"است که بهرنگی به انتقاد از"سطحی و مبتذل"بودنِ کتاب ها و مقاله های منتشر شده در این عرصه می پردازد و «اُقش می شینه تو روشون نیگا کنه». اما"کند و کاوِ"او درباره این مسائل، با تأکید دوباره بر این نکته که « اینها هیچکدام نمی توانند مشکل تربیتی ایران باشد»، به این جا می رسد که « مشکل تربیتی ایران مسأله ای نظیر مسأله زیر است که من مطرح می کنم و تاکنون کسی به این فکر نیفتاده است: ما که معلمان جوان و بی تجربه را با دست خالی با جیب خالی و با مغز خالی روانه روستاها می کنیم، هیچ فکر کرده ایم که ایشان وقت بیکاریشان را چگونه مصرف خواهند کرد؟ آیا ممکن است قمارباز حرفه ای از آب دربیایند؟ چه وسیله ای داریم که جلو این را بگیریم؟ آیا ممکن است که ایشان در یک کوره ده برای اقناع میل جنسیشان به خودشان یا بدتر به شاگردانشان یا از آن بدتر بیکدیگر روی آورند؟ چرا نیاورند؟ آیا فکر کرده اید که ممکن است سرنوشت یک آموزگار جوان با دانش آموزی که آب و رنگی دارد دستخوش پست ترین کارها و غرض ورزی ها و کینه کشیها شود؟».

تا این جا، سیمایی که بهرنگی از معلم ها ترسیم می کند، عبارت است از عده ای که اصلاً کتاب نمی خوانند و"برای اقناع میل جنسیشان به خودشان، یا بدتر به شاگردانشان، یا از آن بدتر به یکدیگر روی می آورند"،

و علاوه بر این ها، معلم ها « نخستین تیپا را هنگام استخدام می خورند. گروهی به دورترین نقطه ها پرت می شوند، چرا که واسطه ای و نفوذی در کارگزینی نداشته اند...». در میانه ی دهه ی ۳۰ در ایران، حکومتِ وقت بر آن بود تا با گسترش دامنه سودآموزی در کشور، به یکی از مولفه های ساخت"جامعه"بپردازد، و در همین راستا، در ادامه، با اصلاحاتِ حکومت در ابتدای دهه ۴۰ شیوه هایی چون"سپاه دانش"به کار گرفته شد.

صمد بهرنگی به عنوان یکی از پرورش یافتگانِ مکتبِ جلال آل احمد، در همین دوران، بدون فهم و درک و دریافتِ مبانی این"توسعه"، تنها با برجسته سازی ایدئولوژیکِ"زشتی ها"، نکاتی چون این که؛ کسی چون او توانسته بود از متن و بطنِ"فقر"در یک شهرستان، به دانشسرا راه یابد و به عنوان معلم به استخدام درآید را، چیزی جز"کم ترین حقِ خود"و"کم ترین وظیفه حکومت"نمی دانست، و در نتیجه؛ این موارد،"زیبایی"محسوب نمی شد تا از جانب او مورد اشاره–چه رسد به تأیید و تحسین– قرار بگیرد. علیرغم تمامی این مسائل، او در درونِ نظام آموزشی کشور به عنوان معلم، با این نوع نگرش، به برجسته سازی ایدئولوژیکِ"زشتی ها"می پرداخت.

در همین دوران، کسی چون جلال آل احمد، در ظل و ذیلِ"حکومت ستم شاهی"، ضمنِ حضور در شورایی که به دستور و برنامه ی محمد درخشش به عنوان وزیرِ وقتِ آموزش و پرورش به نام "شورای هدف فرهنگ"تشکیل شده بود، پس از تلمّذ در مکتب احمد فردید، به تهیه و تألیفِ کتاب"غربزدگی"پرداخت. آل احمد در همین دوران، در مخالفت با تقویت و تجهیزِ ارتش ایران، و رابطه ی آن با"فرهنگ"، چنین می نوشت « در روزگاری که سرنوشت حکومت ها و مرزهای جهان را بر سر میز مذاکرات تعیین می کنند، نه در میدان های جنگ. در چنین روزگاری، دیگر از بُرد جدید توپ های اهدایی سخن گفتن مسخره است و با تانک، در توپخانه رژه رفتن و دسته های چترباز و کماندو پروردن نیز فقط به درد قلع و قمع تظاهرات جوانان دانشگاه می خورد، یا خواباندن سر و صدای طلّاب مدرسه ی فیضیه؛ و برای خواباندن چنین بلواهای کوچکی، هرگز به این همه سلاح و مرد احتیاجی نیست».

آل احمد، اگرچه به مصداقِ"به قدم رفتم و ناچار به سر بازآیم"، در هر میدانِ هر موضوعی که دری گشوده به روی خود می دید، قدم و قلم می نهاد، اما در اکثر قریب به اتفاق این میدان ها، قله ی دانش او، در دامنه ی جهلِ عوام قرار داشت. او از اهالی همان قبیله ای بود که پس از اشغال ایران توسط قوای متفقین، بر سبیل جهالت و دنائت، به جعل ماجراهایی چون"فرار فرماندهان ارتش ایران با چادر زنانه از میدان جنگ"پرداختند،

و سال ها به این علت به تخفیف و تسخیفِ حکومت پهلوی اول، کمر همت بسته بودند، که نتوانسته ارتشی مجهز برای دفاع در مقابل مهاجمان به ایران ایجاد کند. جولانِ جهلِ ایدئولوژیکِ"غربزده ی مضاعفی"چون آل احمد، مانع از آن می شد تا دریابد در پاییزِ سال ۱۳۳۸ که رئیس جمهور امریکا در سفری ۴ ساعته به ایرن آمد، یکی از مهم ترین هشدارهای محمدرضا پهلوی به او،"خطرِ حمله ی عراق به ایران" بود. ۲۱ سال پس از آن هشدارِ شاه ایران به آیزنهاور بود که در روزگارِ سلطه و سیطره ی حواریون آل احمد بر عرصه ی سیاسی ایران، آن هشدار، رختِ واقعیت بر تن کرد. اما ورای این مسائل، آل احمد در"غربزدگی"، در ادامه ی فقره ی پیشین،"صلاح ما"را در این می داند که « از قوای تأمینی، تنها به پلیس و ژاندارمری اکتفا کنیم و اگر هم نمی توان فعلاً به چنین طرح جسورانه تن در داد، حتماً و موکداً باید همه ی سربازخانه ها را بدل کرد به مراکز آموزش فنون و حرفه هایی که روستا را آباد خواهد کرد. برای آشنا کردن سربازان امروز – که روستاییان آینده اند– به آن چه از فن و تکنیک و تعلیمات عمومی و خصوصی در هر محل لازم است». این پیشنهادِ ناقص و عوام فریبانه ی آل احمد، که در راستای عدم تجهیزِ ارتش ایران و استفاده از نیروهای نظامی برای آموزش و فرهنگ، مطرح شده بود، به صورتی دقیق تر و عمیق تر، در ادامه از جانب حکومتِ وقت، در قالب طرح"سپاه دانش" انجام شد.

در این جا، جلال آل احمد به عنوانِ"سرسلسله ی روشنفکران متعهد"، به فرضِ بهره مندی از اندک تعهدی به صداقت، می توانست به تأیید این نوع مشی حکومت بپردازد، و حتی در صورت عدم بهره مندی از آن، سکوت کنَد. اما آل احمد راه سومی برگزید که عبارت بود از این نوع یاوه سراییِ آلوده به شیّادی و طرّاری؛ «[این کار] در واقع بزرگ ترین پیشرفت است به سوی"میلیتاریزه"کردن فرهنگ مملکت... به نظر صاحب این قلم و به دلایل زیر، این اقدام، عملی سخت مضر بوده است: الف–با چنین طرحی، بار آن سی درصد بودجه ی وزارت جنگ را که به فشار سیاست امریکا قرار بود، کم کنند، به دوش وزارت فرهنگ نهادند. ب– شغل معلمی را که تازه پس از افزایش حقوق سال ۱۳۴۱ (در زمان وزارت درخشش) (بر مبنای حداقل پانصد تومان) داشت اعتباری کسب می کرد، از نو بی اعتبار کردند که شد هم دوشِ بیگاری در قُشون. ج–وزارت فرهنگ را که دورترین تأسیسات دولتی از نظامی بازی بوده، به این صورت، زیر مهمیز ارتش انداختند».

این نوع مواجهه ی مبتنی بر"تعهد روشنفکرانه"، از جنس و سنخِ همان فریفتنِ عوام پس از مرگِ بهرنگی با غوغای"شهادت صمد توسط ساواک"بود، که از قضا، نخستین بار از جانب جاعلِ نظریه ی"غرب زدگی مطرح شد.

بهرنگی نیز چون آل احمد و سایر غافلانِ غوطه ور در این قبیله، از فهم و درک و دریافتِ مبانی و معانیِ شرایط ایران و ایرانیان در راستای ساخت و استقرار"جامعه"، عاجز بودند. در این میان، تنها فوران و غلیانِ"زشتی ها" بود که به عنوان"رسالتِ روشنفکرِ متعهد"مطرح بود و بس.

بهرنگی در هوای همین ماجرا، با هر نفَس، به این نکته که چرا برای تدریس به یک روستای دورافتاده فرستاده شده، انتقاد و اعتراض می کند « معلمهایی هستند هفت هشت ده سال در روستاها جان کنده اند به امید این که پس از پنج سال خدمت به مراکز استان منتقل شوند و نزد پدر و مادر خود باشند؛ و معلمهای نور چشمی هم هستند که گوش پاپا و مامانشان. نتیجه ی این حق کشی چیست؟ یک مشغله ی فکری بیشتر معلمهای آذربایجان این است که به تهران منتقل شوند. نیروی جذب به مرکز. چرا؟ نگر آن جا چه خبر است؟ چیزی نیست. شنیده اید که آنجا بعض تسهیلات و امتیازهای کوچک و بزرگ دارد». مشخص نیست که"رفیق بهرنگی"که در تمام آثارِ خود به تحسین و تمجید از روستاییان و فقیران، و نقدِ فضای آلوده ی شهر و شهرنشینان پرداخته، و از از منظرِ"تعهد خَلقی" نیز خود را شریک اذواق و مواجیدِ ایشان می داند، چرا این مایه از حضور در روستا به عنوان معلم، آزرده و خشمگین است و در ادامه در نخستین فرصت، بار سفر به همان "تهران"بر دوش می نهد.

بهرنگی، در آثار خود، کینه و نفرتی عمیق نسبت به"پایتخت نشین ها"به نمایش می گذارد و ایشان را در مقابلِ"شهرستانی ها" عنوان نمادی از همان"زشتی ها"ترسیم می کند. او در یکی از همین نمونه ها، قلم، این گونه در تحسینِغلامحسین ساعدی می راند « وی [ساعدی] اگرچه پایتخت نشین است، اما هنوز بوی و خوی شهرستانیش را حفظ کرده است. هنوز آن عطر خنک دامنه های"ساوالان"کوه از نمایشنامه هایش و داستانهایش می آید. همیشه چنین باد». هم او، درباره شاعرانِ"پایتخت نشین"نیز چنین می نویسد « شعرشان را که می خوانی بوی دود و گازوییل و "هر" و "تر"می دهد. همه شعر و حرفشان این است: آخ و اوف، ما چقدر تنهاییم و فراموش شده، دیگر گل شمعدانی گل نخواهد داد. شرح دوست بازیها و می خوارگیها و"شیر مستی ها" را هم گاهی چاشنی شعر می کنند. چقدر هم پرمدعا هستند که این ملت هنرنشناس هنوز خیلی مانده که بفهمد شعر یعنی چه و هنر یعنی چه و قدر ما را بداند. 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. اگر نیما را محترم می داریم به خاطر این است که... هرگز قبول نکرد که هوای کوهستان هم از دود گازوییل سیاه و کثیف شده است... اگر هم به افیون پناه برد، نه برای این بود که روشنفکر بازی در آورد».

اما علیرغم طرح این مدعیات است که بهرنگی در اولین فرصتی که برای گریز از همان روستا و شهرستانِ رویایی و"زیبا"به دست می آورد، تصمیم می گیرد که"بیفتد توی مردمِ"تهران! در یکی از نامه های خصوصی بهرنگی، یکی از اطرافیانِ او، گریبانش را با دستان این پرسش می گیرد که تو با آن همه دفاع از روستا و شهرستان و حمله و هجمه به کسانی که راهی تهران می شدند، چرا راهی همان"تهرانِ پلید"شدی؟ پاسخِ بهرنگی، نماد و نمودِ شیّادیِ"چپ ایرانی"در طول تاریخ است. او می نویسد « بارها برایتان گفته ام که هیچ جایی به خودی خود بد نیست و خوب هم نیست؛ ما آدمهاییم که با اعمال خودمان، جایی را بدنام می کنیم و جایی را خوشنام یا اجتماعی را خوب می کنیم می کنیم یا بد. من ده پانزده روز در تهران فکر کردم و آخرش به این نتیجه رسیدم که در اینجا می توانم بهتر کار کنم و فایده ی بیشتری به وطن خودم و اجتماع خود که شما و ممقان و تبریز هم جزو آن هستید، برسانم. قبول دارید که آدم هرجا مفیدتر باشد باید آنجا برود؟ منظورم پول درآوردن و ثروتمند شدن نیست ها!».

مجموعه آثار صمد بهرنگی در قالبِ مقالات و داستان هایی که او را در اردوگاه"چپ ایرانی"بدل به"قهرمان خلق و نویسنده و روشنفکری متعهد"کرد، در اختیار ما و"رفقا"قرار دارد. در این مجموعه، بجویید و بیابید یک جمله را که شاهدی برای اثبات این مدعای"رفیق

بهرنگی"باشد «بارها برایتان گفته ام که هیچ جایی به خودی خود بد نیست و خوب هم نیست؛ ما آدمهاییم که با اعمال خودمان، جایی را بدنام می کنیم و جایی را خوشنام یا اجتماعی را خوب می کنیم می کنیم یا بد».

او نه تنها چنین ننوشته و نگفته است، بلکه از صدر تا ذیل آثارش دقیقاً و عمیقاً در تضاد و تقابل و تناقض با این مدعا قرار دارد. اما آن جا و آن گاه که"بویِ زشتِ دود و گازوییل" به مشامِ پرولتاریاییِ او می رسد، ناگاه به این علت که"در تهران مفیدتر است"، راهی این"لجن زار"می شود. و البته، می گذریم از این پرسش که اگر انسانِ آن دوران، در تهران مفیدتر بود، پس علت آن مایه حمله و هجمه علیه"پایتخت و پایتخت نشینان"چه بود؟! علت این بود که؛"رفقا" با ذهن و ضمیری آغشته با تقدیسِ آرمانشهرِ پرولتریِ شوروی و کره شمالی و کوبا و آلبانی و... در آتش این کینه می سوختند که چرا تمام ایران، تهران نیست!

به انتقادات بهرنگی نسبت به نظام آموزشی در ایران بازگردیم. او بر این باور بود که « نخست باید دانست که این"آموزش و پرورش نوین"و"ممنوع بودن تربیت بدنی"[1] ارمغان نفوذ طرز تربیت و آموزش امریکایی است در ایران. بی آن که پیش از وقت تحقیق و بررسی شود که قدغن کردن تنبیه بدنی چه زیان و فایده ای می تواند داشته باشد».

در ادامه، بهرنگی با طرح انتقاداتِ شدیدی بر علیه طرحِ"ممنوعیت تنبیه بدنی"که ارمغانِ منحوس امریکا برای نظام آموزشی ایران است، می نویسد « امریکا خود با همه مربی دلسوز و انساندوست و روشهای تربیتی مبنی بر آزادی و همزیستی چه دسته گلی بر سر ملت خود زده است و به کجا رسیده است که ما می خواهیم برسیم؟... آیا این ملت همان مربیها و روانشناسان خوش بین و"نزدیک بین"نیست که نمی فهمد همه ی مردم دنیا حق زندگی دارند؟».

۱: بهرنگی در این مقاله با عنوان"تنبیه بدنی"، عبارتِ"تربیت بدنی"را نه به عنوان"ورزش"، بلکه به عنوان همان "تنبیه بدنی" بارها به کار برده است.

بهرنگی در ادامه به طرح مبانی"حق زندگی داشتنِ رفقا"نیز خواهد پرداخت، اما پیش از آن، تأیید می کند که در نظام آموزش و پرورش اگر تنبیه دانش آموزان به مراجع مسئول گزارش شود، با معلم و مسئولان

مدرسه برخورد می شود « مثلا در فلان قصبه بهمان معلم بخت برگشته زده و شاگرد همانجا خورده زمین و نفس کشیدن یادش رفته و معلم را اخراج کرده اند و یا کشانده اند به دادگاه اداری». اما"رفیق بهرنگی"، به وضوح، نظر خود درباره ممنوعیت تنبیه بدنی در مدارس را این گونه مطرح می کند « حقیر طی سالها تدرس در کلاس اول دبستان به این نتیجه رسیده است که حتی در این کلاس هم نمی شود یکباره تنبیه بدنی را کنار گذاشت». بنابراین، این"معلمِ شیفته ی خلق"بر این باور است که معلم باید هرگاه که صلاح دانست، کودکِ شش یا هفت ساله را مورد تنبیه بدنی قرار دهد.

بر همین اساس، بهرنگی به ارائه ی"عاقلانه ترین راه"در این زمینه می پردازد « عاقلانه ترین راه رفتار با چنین شاگردی ترکیب این دو تاست. محبت و آزادی همراه با چوب و کتک و خشونت... قدغن کردن تنبیه بدنی در تمام مدرسه ها یکسان و به کلی، اشتباه است. نمی شود همه را با یک چوب زد. امکان و اقتضای محلی و وضع و رفتار محیط خانوادگی هم باید در نظر گرفته شود... تنبیه بدنی هدف نیست، وسیله است... شاگرد باید کاملاً بداند که چرا کتک می خورد و اگر گناهکار است خود به گناهش واقف باشد... به این طرز و شرطها تنبیه بدنی زیان ندارد و مفید هم هست».

در این جا پرسش از"رفیق بهرنگی"این است که آیا همین نوع دیدگاه و منطقِ مواجهه را که حتی برای معلم کلاسِ اول دبستان، مشروع و مطلوب می داند، برای حکومتِ وقت، در مواجهه با منتقدان و مخالفان و شورشیان و تروریست ها نیز، روا می داند؟ اگر معلم باید دارای این امکان باشد که کودک شش ساله را با توجه به « امکان و اقتضای محلی و وضع و رفتار محیط خانوادگی» کتک بزند، آیا حکومت نیز در برابر آن افراد و گروه ها، با توجه به همین نوع"اقتضاها"، نباید دارای امکان برخورد باشد؟"رفقا"در این زمینه نیز، مانند"نظریه پردازی های سیاسیِ"خود، از فهم و درک و دریافتِ توالی فاسدِ عقاید و باورهایشان عاجز بودند.

اما آن چه در راستای بحث ما، دارای غایت اهمیت است، تضادها و تناقض هایی است که"رفقا"در میدان عمل به آرمان های"زیبا"، بدان دچار می شدند.

تئوریِ"تنبیه بدنیِ"بهرنگی، در مواجهه با مسائلی دیگر نیز، به باور او، دارای کارکردهایی بسیار مثبت است. از جمله در مسئله ی"فحش دادن از جانب دانش آموزان". بهرنگی درباره این مسئله نیز، بر این باور است که « در این باره [فحش دادن دانش آموز] مراجعه شود به مبحث"تنبیه بدنی". بچه از فحشهایی که می دهد چیز زیادی سر در نمی آورد. چون دیده و شنیده که پدرش وقت خشمگین شدن"فلان فلان شده"می گوید،

او هم به تقلید می گوید. هیچ مانعی ندارد که کم و بیش بچه در فحش دادن آزاد باشد و معلم خود را به نشنیدن بزند تا وقتی که محیط کلاس و رابطه ی شاگردان خیلی دوستانه بود – البته با کوشش آگاهانه ی معلم – و موردی برای فحش دادن پیش نیاید و بچه بعد از آن عادت به فحش ندادن بکند».

بنابراین، اگر دانش آموز در کلاس درس به دیگران فحش بدهد، معلم با خود را به نشنیدن زدن، می تواند باعث شود که « بچه بعد از آن عادت به فحش ندادن بکند». این نوع"تئوری ها"البته تنها به آن علت که جیره خوارانِ "نظام سرمایه داری"، با واضع آن، دارای"کینه طبقاتی"بودند، در تمامی جهان مورد استفاده ی نظام های آموزشی قرار نگرفته است، در غیر این صورت، در اردوگاه"چپ ایرانی"،"رفقا"بر صحنه ی واقعیت، نشان دادند که فرزندان خود را تحت این نوع نظام آموزشی قرار می دهند، نه تحت نظام آموزشیِ مبتنی بر تئوری های امریکایی هایی چون جان دیویی! [1]

۱: به خیلِ"چپ ایرانی" و حواریونِ"جبهه ملی"، در بیش از نیم سده ی اخیر در امریکا و انگلستان و کانادا و آلمان و سوئد و نروژ و سوئیس و ... بنگرید، تا معنا و مبنای این حقیقت را دریابید که؛

"شرممان باد ز پشمینه ی آلوده ی خویش

گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم".

از دیگر سو،"رفیق بهرنگی"در راستای"کند و کاو در مسائل تربیتی"، کانونِ کند و کاوِ خود را بر ترسیم"زشتی ها" قرار داده، اما پس از آن است که به ارائه ی راهکارهایی"زیبا"، چون تنبیه بدنی و مجاز بودن فحش، می پردازد. راهکارهای تئوریکِ زیبایِ"رفیق بهرنگی"، البته دارای پشتوانه های استدلالیِ بسیار سترگی است، از جمله آن که؛ درباره مجاز بودن فحش دادن از جانب دانش آموزان، به ارائه این استدلال می پردازد « خودمانیم. مگر نه این است که ما خود اگر روزی دستکم پنجاه تا فحش به این زندگی سگی و دست و پا چلفتی خودمان ندهیم، دلمان خنک نمی شود؟». بهرنگی که وجودِ"روانشناسی ازدواج"را به سخره می گرفت و آن را با"روانشناسی اسهال خونی" قیاس می کرد، در این جا، به طرح تئوری در زمینه ی"روانشناسی فحش"می پردازد تا ما دریابیم که"معلمِ آگاه و روشنفکرِ متعهدِ خلقی"و نویسنده ی برجسته ی"ادبیات کودکان"در اردوگاه "چپ ایرانی"، اگر"روزی پنجاه فحش ندهد، دلش خنک نمی شود". اما او، این پنجاه فحش را روزانه، علاوه بر حکومت و"نظام سرمایه داری"، به چه کسانی می دهد؟ پاسخِ بهرنگی به این پرسش این است که « راستش را بخواهی من، گاهی اتفاق می افتد، که

فکری می شوم پا شَوم و تو گوش پدرم بخوابانم. گاه می شود که دوست دارم به مادرم فحش بدهم. بعد، می گویم این بیچاره ها چه تقصیری دارند؟ آدم مجبور است همیشه از بشر متنفر باشد...».

تمامی حمله و هجمه های بهرنگی به نظام آموزشی ایران و حکومتِ وقت را به این علت می توان روا دانست که آن حکومت، فردی با چنین میزان از سلامت روانی و با این نوع عقاید و باورها را به عنوان معلمِ دبستان، استخدام کرده، و سرشت و سرنوشت بسیاری از کودکانِ کشور را در اختیار او قرار داده است. اما عرض اندامِ بهرنگی، محدود به نظام آموزشی نمی شود و او در ادامه، با چنین صبغه و سابقه ای، گام در وادیِ داستان نویسی برای کودکان می گذارد.

داستان نویسی برای بهرنگی، محمل و مرکبی بسیار مناسب محسوب می شود، در راستای برجسته سازی"زشتی ها"و فوران و غلیانِ"کینه ی طبقاتی". در داستانی به نام"اولدوز و کلاغها"، بهرنگی از جانبِ"اولدوز"، خطاب به نویسنده، می نویسد « قصه ی مرا برای بچه هایی بنویسد که یا فقیر باشند و یا خیلی نازپروره نباشند. پس، این بچه ها حق ندارند قصه های مرا بخوانند: ۱- بچه هایی که همراه نوکر به مدرسه می آیند. ۲- بچه هایی که با ماشین سواری گرانقیمت به مدرسه می آیند. آقای"بهرنگ"می گفت که در شهرهای بزرگ بچه های ثروتمند این

جوری می کنند و خیلی هم به خودشان می نازند». در داستان دیگری با عنوانِ"اولدوز و عروسک سخنگو"، بار دیگر همین مسئله تکرار می شود « هیچ بچه ی عزیزدردانه و خودپسندی حق ندارد قصه ی من و اولدوز را بخواند. بخصوص بچه های ثروتمندی که وقتی توی ماشین سواریشان می نشینند، پز می دهند و خودشان را یک سر و گردن از بچه های ولگرد و فقیر کنار خیابانها بالاتر می بینند و به بچه های کارگر هم محل نمی گذارند. آقای"بهرنگ"خودش گفته که قصه هایش را بیشتر برای همان بچه های ولگرد و فقیر و کارگر می نویسد».

بهرنگی در این دوران، با ورود به اردوگاه"چپ ایرانی"، به طرحِ همان مبانیِ سست و مندرسِ "مارکسیستی"، در عرصه ی هنر می پرداخت. این نوع تحریک و تشدیدِ کینه ی طبقاتی، آن هم در ذهن و ضمیرِ کودکان و نوجوانان، از توابع و توالیِ همان نوع مشی"مارکسیستی"در نویسنده ای بود که – به گواه آثارش- حتی از ابتداییاتِ"مارکسیسم"چیزی نمی دانست. بر همین اساس، انتقال آموزه هایی چون دزدی، و مشروعیت بخشی به آن ها، از منظرِ"عدالت طلبی"، آشکارا از جانب بهرنگی به کودکان و نوجوانان ایرانی ارائه می شد.

« اولدوز گفت: ننه کلاغه، دزدی چرا؟ گناه دارد.

ننه کلاغه گفت: بچه نشو جانم. گناه چیست؟ این، گناه است که دزدی نکنم، خودم و بچه هایم از گرسنگی بمیرند. این، گناه است جانم. این، گناه است که نتوانم شکمم را سیر کنم. این، گناه است که صابون بریزد زیرپا و من گرسنه بمانم... تا وقتی هرکس برای خودش کار می کند دزدی هم خواهد بود». و در ادامه ی همان داستان؛

« اولدوز گفت: ننه کلاغه حرف دیگری نگفت؟

آقاکلاغه گفت: چرا. گفت که ای زن بابای نفهم، تو خیال می کنی که کلاغها از دزدی خوششان می آید؟ اگر من خورد و خوراک داشته باشم که بتوانم شکم خودم و بچه هایم را سیر کنم، مگر مرض دارم که باز هم دزدی کنم؟... شکم خودتان را سیر می کنید، خیال می کنید همه مثل شما هستند!».

در داستان دیگری با عنوانِ"کچلِ کفترباز"، این مسئله به وضوح بیشتری و با ارائه"استدلالات" آشکارتری مطرح می شود « چند محله آن طرفتر حاجی علی پارچه باف زندگی می کرد. چند تا کارخانه داشت و چندصدتا کارگر و نوکر و کلفت. کچل راه می رفت و به خودش می گفت: خوب، کچل خان! حساب کن ببین مال حاجی علی برایت حلال است یا نه. حاجی علی پولها را از کجا می آورد؟ از کارخانه هاش؟ خودش کار می کند؟ نه. او دست به سیاه و سفید نمی زند. او فقط منفعت کارخانه ها را

می گیرد و خوش می گذراند. پس کی کار می کند و منفعت می دهد، کچل خان؟... اگر آدمها کار نکنند، کارخانه ها چطور می شود؟ جواب: تعطیل می شود. سئوال: آنوقت کارخانه ها باز هم منفعت می دهد؟ جواب: البته که نه. نتیجه: پس، کچل خان، از این سئوال و جواب چنین نتیجه می گیریم که کارگرها کار می کنند اما همه ی منفعتش را حاجی برمی دارد و فقط یک کمی به خود آنها می دهد. پس حالا که ثروت حاجی علی مال خودش نیست، برای من حلال است... کچل با خیال راحت وارد خانه ی حاجی علی پارچه باف شد... کچل هر چه را که پسند می کرد و توی جیبهایش جا می گرفت برمی داشت... تا آنجا که می توانست از پولهای حاجی برداشت و بیرون آمد. به خانه های چند تا پولدار دیگر هم دستبرد زد... کمی پول برای خودشان برداشت و باقی را سر راه به خانه های فقیر داد».

"رفیق بهرنگی"در این جا، بر آن است تا بر اساس نظریه ی"استثمار"، در نهایت به مشروعیت بخشی اخلاقی به دزدی از"پولدارها"بپردازد. اما رابطه ای وجود داشت میان آن چه مارکس با طرح نظریه ی"ارزش اضافی"مطرح می کرد، با"ارزش جهلِ"امثالِ بهرنگی برای"جنبش انقلابی". مبنای این رابطه را در پیوند میانِ"عادلانه"و"عاقلانه"بودن باید جُست. مارکس با طرح نظریه"ارزش اضافی"و با دخیل کردن مولفه هایی چون"سرمایه متغیر"و"سرمایه ثابت"، بر آن بود تا پرده از مناسبات

مبتنی بر"استثمار"در رابطه ی میان"سرمایه دار"و کارگر، بردارد. این "نرخ استثمار"، به باور مارکس، به وضوح، نسبتی با رابطه ای"عادلانه"میانِ"سرمایه دار" و کارگر نداشت. اما در عین حال، همین مناسباتِ عاری از"عدالت"، می توانست به عنوان عاملی مهم در ایجاد"انقلاب"به کار آید. نظریه"ارزش اضافیِ"مارکس، البته در ابعادی به تصحیح مناسباتِ "سرمایه داری"انجامید اما آن چه او به عنوان"نرخ استثمار"مطرح می کرد، به هیچ وجه دارای اعتبار نبود. چرا که، نقشِ آن چه او به عنوان"سرمایه دار" مطرح می کرد، در تبدیلِ محصولِ تولیدی به محصولِ قابل خرید در بازار، نقشی نبود که از یک سو، از جانبِ کارگر قابل ایفا باشد، و از دیگر سو، نقشی هم نبود که میزانِ"استثمارِ"کارگر را بتوان بر اساس نسبت میانِ کالای تولید شده با میزان زمانِ کارِ کارگر تعیین کرد. برای نمونه؛ محصولِ تولید شده از جانب کارگر با ابزارهای"سرمایه دار"، برای آن که در بازار به قیمتِ ببیشتری به فروش برسد، نیازمند هزینه های دیگری بود – از جمله؛ تبلیغات و... که کارگرِ تولید کننده ی محصول، در این زمینه، نقشی برعهده نداشت.

اما در اردوگاه "چپ ایرانی"، تمامیِ آن چه"رفقا"در عرصه های مختلف از جمله عرصه ی هنر و فرهنگ، ارائه می کردند، از منظرِ ارتباط با بهبودِ شرایط ایران و ایرانیان، و نسبت و تناسب با مجموعه ی واقعیاتِ ملموس

و مشهود، در عالمِ امکان، کاملاً بی اعتبار و غلط و خطرخیز و آفت بار بود، و نسبتی با رابطه ی"عاقلانه"میان عرصه سیاسی و فردایی بهتر برای ایران و ایرانیان، نداشت. اما در عین حال، همین مناسباتِ عاری از"عقلانیت"، می توانست به عنوان عاملی مهم در ایجاد"انقلاب"به کار آید.

در نتیجه؛ به همان نسبت که"عادلانه" نبودنِ وضع موجود، ابزاری انقلابی در دستانِ پیروانِ راستینِ مارکس بود،"عاقلانه" نبودنِ وضع موجود در اردوگاه "چپ ایرانی" نیز، در همان راستا، تأیید و ترویج می شد.

دزدها و دروغگو ها و جنایت کارها، در اکثر قریب به اتفاق داستان های بهرنگی، شخصیت های مثبت هستند. اما چرا؟ به این علت که این افراد، با خواست و اراده و تمایلِ خود در این جایگاه ها قرار نگرفته اند، و تنها عامل موثر در این راستا، فقر و شرایطِ عاریِ از عدالتِ"جامعه"بوده است. در داستانِ"اولدوز و کلاغها"، یاشار و اولدوز برای نجات آقاکلاغه از زندان، با مانعی مواجه می شوند؛ حضورِ سگِ نگهبان. یاشار به اولدوز می گوید که برای نجات آقاکلاغه، چاره ای جز کُشتنِ سگ نخواهیم داشت، و در ادامه؛

« یاشار گفت: من می کُشمش.

اولدوز گفت: گناه نیست؟

یاشار گفت: گناه؟ نمی دانم. من نمی دانم گناه چیست. اما مثل اینکه راه دیگری نیست. ما که به کسی بدی نمی کنیم گناه باشد.

...اولدوز گفت: ... من دلم به حال سگ می سوزد.

یاشار گفت: خیال می کنی من از سگ کُشی خوشم می آید؟ راه دیگری نداریم.

بعد یک پله پایین رفت، رسید بالای سر سگ. آنوقت سنگ را بالا برد و یکهو آورد پایین، ول داد. سنگ افتاد روی سر سگ. سگ زوزه ی خفه ای کشید و شروع کرد به دست و پا زدن...».

در این جا نیز توسل و تمسک به خشونتِ مبتنی بر"ترور"، در راستای آزادی آقاکلاغه به عنوان هدفی"زیبا"، مورد تأیید و ترویج قرار می گیرد."سگ ها"به عنوان"نگهبان"های وضعِ نامطلوبِ موجود، باید کشته شوند تا یاشارها و اولدوزها و کلاغ ها به وضعِ مطلوبِ ناموجود برسند. بهرنگی در انتهای همین داستان می نویسد « زن بابا "ننه کلاغه"را کشت، "آقاکلاغه"را ناکام کرد، اما یاشار و اولدوز آنها را فراموش نکردند. پس، زنده باد بچه هایی که هرگز دوستان ناکام و شهید خود را فراموش نمی کنند!».

اما در پایانِ این داستان، وضعِ نامطلوبِ موجودِ اولدوز و یاشار، توسطِ کلاغ ها(چریک ها) به سامان نمی رسد، بلکه کلاغ ها در نهایت، اولدوز و یاشار را با خود به"شهر کلاغ ها" می برند. به دیگر بیان؛ با پیوستنِ کودکانِ امروز به اردوگاهِ"چریکهای فدایی"است که می توان دورنمایی از وضع مطلوب را در فردا، مشاهده کرد. برای پیوستنِ کودکانِ امروز به اردوگاهِ چریک ها، آنها باید بیاموزند که به هر نوع "زیبایی" و "رفاه"و"خوشبختی"در پیرامون خود، تا حداکثرِ ممکن به دیده ی نفرت بنگرند، چرا که؛ این ها چیزی جز"آگاهی کاذب"و محصولِ استعمار و استثمارِ پاک ترین و معصوم ترین و"زیبا"ترین انسان های روی زمین، یعنی فقیران، نیستند. "روشنفکران متعهد و هنرمندان شیفته ی خلق" چون صمد بهرنگی نیز، دارای این رسالت بودند که پرهای"طاووسِ نظام سرمایه داری"را نابود کنند تا"پاهای زشت او"برای خلق، نمایان شود. « یاشار گفت: بش گفتم از پراش یکی دو تا بدهد بگذارم لای کتابهایم، نداد. گفت که پرهاش به آن ارزانیها هم نیست که من گمان می کنم.

عروسک گنده همان طور که برگ و گیاه می کوبید گفت: بیخود می گوید. همین روزها وقت ریختن پرهاش است. آنوقت هرچقدر بخواهی می توانی برداری.

...یاشار گفت: آنوقت چه ریختی می شود؟

عروسک گفت: یک چیز زشت و بدمنظره. بخصوص که پاهای زشتش را هم دیگر نمی تواند قایم کند».

بهرنگی با تأکید بر این که « میل ندارم که بچه های فهمیده قصه های مرا تنها برای سرگرمی بخوانند»، به وضوح گام در سرزمین این مدعا می گذارد که قصه های او برای آگاه کردن بچه ها از مشکلاتِ اجتماعی است. او می نویسد « بچه ها، بی شک آینده در دست شماست و خوب و بدش هم مال شماست... فقر، ظلم، زور، عدالت، شادی و اندوه، بیکسی، کتک، کار و بیکاری، زندان و آزادی، مرض و بی دوایی، گرسنگی و پابرهنگی و صدها خوشی و ناخوشی اجتماعی دیگر مال شما می شود. می دانیم که برای درمان ناخوشیها اول باید علت آن را پیدا کرد... برای از بین بردن ناخوشی های اجتماعی هم باید همین کار را کرد... برای شناخت اجتماع و جواب یافتن به پرسشهاچند راه وجود دارد. یکی از این راهها این است که به روستاها و شهرها سفر کنید و با مردم مختلف نشست و برخاست داشته باشید. راه دیگرش کتاب خواندن است. البته نه هر کتابی... کتابهایی که ما را فقط سرگرم می کنند و فریب می دهند، به درد پاره کردن و سوختن می خورند... قصه های با ارزش می توانند شما را با مردم و اجتماع و زندگی آشنا کنند و علتها را شرح دهند».

البته مرادِ بهرنگی از این"کتاب ها و قصه های با ارزش"، آثار خودش است، اما او، که آثار "امریکایی هایی"چون جان دیویی را شایسته ی"پاره کردن و سوختن"می دانست، نمونه های دیگری از"کتاب های با ارزش"را به ما معرفی می کند. او در مقاله ای درباره معرفی کتابِ "ساختمان خورشید" به قلمِ آماسویچ، ابتدا حمله ی شدیدی علیه انتشار و ترویج محصولات هنری و علمیِ"امریکایی"در ایران، تدارک می بیند « در عصری زندگی می کنیم که دامنه ی اعمال نفوذ و سیاست بازیهای دول حتی به حیطه ی علم و هنر کشیده شده. حقایق قاطع علمی (در فیزیک و نجوم و اقتصاد و فلسفه و ...) را تا آنجا افشا می کنند و میان مردم رواج می دهند که "سیاست روز"جهان می خواهد... فیلمهای امریکایی هر روز بر پرده سینماهاست و در هر کدام جاپایی از سیاست خارجی دولت امریکا. کمتر فیلمی از آن دیار را می توان با اطمینان خاطر تماشا کرد و گفت که سازنده ی فیلم در پیِ فریفتن تماشاچی و دستبرد زدن به مغز و جان او نیست».

"رفیق بهرنگی"، که در ظلِ بی تزلزلِ"وجدان پرولتری"، رسالت خود را همانا، ممانعت از "فریفتن تماشاچی و دستبرد زدن به مغز و جان او"می داند، در ادامه، به معرفی چند کتاب از"دانشمندان متعهد شوروی"می پردازد که"کشفهای مهم علمی آن ها"، به علت سیاستِ غالبِ امریکا در جهان، ناشناخته و مطرود مانده است. او می نویسد « این نخستین کتابی

نیست که از تحقیقات علمی دانشمندان شوروی به فارسی در می آید. قبلاً هم کتابهای دیگری داشته ایم، از جمله:... "بومی کردنِ گیاهان" اثرِ میچورین».

بهرنگی در همین مقاله می نویسد « لذتی که از درک حقایق علمی مثلاً درباره ی آسمان و گذشته ی انسان و زمین دست می دهد، با هیچ لذت دیگری قابل مقایسه نیست». اما در ادامه خواهیم دید که این نوع"لذت"و"لذتِ افشای فریفتن و دستبرد زدن به مغز و جان انسان توسط امریکایی ها"، دارای چه میزان از اعتبار است.

نویسنده ای که بهرنگی به جامعه ایران معرفی، و ایرانیان را در"لذت درک حقایق علمی"با مطالعه کتاب او، با خود همراه می کند، ایوان ولادیمیروویچ میچورین است. در دوران زمامداری استالین، در راستای تدوین و ترویج"علم پرولتری"، بخش زیستِ شناسی شوروی در اختیار تروفیم لیسنکو قرار می گیرد. لیسنکو به از میدان خارج کردنِ نظراتِ گرگور مندل پرداخت، که به عنوان"پدرِ ژنتیکِ نوین"شناخته می شد، اما از جانب"رفقا"، چیزی جز میوه ای گندیده بر شاخسارِ"علم بورژوایی"نبود. پس از آن بود که به دستور لیسنکو، نظراتِ میچورین در این عرصه، ردای"علمِ رسمی"بر تن کرد و در شوروی و مستعمراتش، رواج یافت. در این میان، فرجام اعتراض دانشمندانی چون نیکلای واویلُف

به این دغلکاری های ایدئولوژیک نیز، چیزی جز بر گردن، دیدنِ تیغ تصفیه و پس از آن مرگ در زندان نبود.

صمد بهرنگی، حتی کلمه ای درباره ی این ماجراها مطرح نمی کند، چرا که رسالت و مأموریت خود را چیزی جز معرفی این گونه"حقایق علمی"برای مردم ایران نمی داند. اما پرسش این است که؛ آیا افکار و آثار امثال میچورین و تأیید و ترویج آن ها، چیزی جز "فریفتن تماشاچی و دستبرد زدن به مغز و جان او"بود؟!

این نوع کتاب ها، و داستان های بهرنگی، البته در اردوگاه"چپ ایرانی"، به عنوان مصادیقی در راستای انتقال"آگاهی حقیقی"به"خلق ستمدیده ایران"مطرح می شدند، تا در نهایت ایشان را به جایی برسانند که بذر این آرمان و آرزو در ذهن و ضمیرشان کاشته شود « دلم می خواست مسلسل پشت شیشه مال من باشد». برای رسیدن به این جا، باید بیش و پیش از"فکر کردن"، خلق را به راه بیاندازیم تا ترسشان ریخته شود. آن گونه که بهرنگی در"ماهی سیاه کوچولو"می نوشت «شما زیادی فکر می کنید. همه اش که نباید فکر کرد. راه که بیفتیم، تَرسِتان به کلی می ریزد». اما راه افتادن به کدامین سو و با کدامین هدف؟ پاسخِ بهرنگی چنین بود"کُشتنِ ماهیخوار و آسوده کردنِ ماهی ها".

« ماهی سیاه کوچولو گفت: من می خواهم ماهیخوار را بکُشم و ماهی ها را آسوده کنم...

ماهی ریزه گفت: تو که خودت داری می میری، چطوری می خواهی ماهیخوار را بکشی؟

ماهی سیاه کوچولو خنجرش را نشان داد و گفت: از همین تو، شکمش را پاره می کنم».

اینک به یاد آورید آن چه را در ابتدای این بخش با بررسی بخشی از نظرات مارکس درباره نوع نقش آفرینی"فقر"در جامعه ی تحتِ سلطه ی"نظام سرمایه داری"، مطرح کردیم. مارکس، با اشاره به "شبحی که در اروپا در گشت و گذار است"، مناسباتِ"نظام سرمایه داری"را با برجسته سازیِ"فقر"، به عنوان"عاملی درونی"، این گونه توضیح می داد که خنجرِ فقر، در مواجهه با این نظام،"از همین تو، شکمش را پاره می کند".

اما در کشوری چون ایران در دهه های ۴۰ و ۵۰، به گواه آمار و ارقامِ مستند و موثق، علیرغم وجود نوسانات و تغییراتِ مقطعی، آن چه به عنوان "فقر"در جامعه وجود داشت، با گذرِ زمان از یک سو کاسته، و از دیگر سو، برجسته می شد. منطقِ حاکم بر تقارن این کاهش و برجستگی، از این قرار و بر این مدار بود که؛ با کاهش فقر و افزوده شدنِ جمعیت شهرنشین و استقرار مبانی و بنیان های"طبقه متوسط"در ایران، اهمیتِ

وجودِ "فقر" و اختلاف طبقاتی، ورای هر نوع گرایشِ"چپ"، در ایران به عنوانِ"مسئله ای اجتماعی" در کانونِ توجه قرار گرفته بود. جامعه ی ایران از میانه ی دهه ی ۴۰، با رشدِ همزمان اقشار و گروه هایی در درون و بیرون از خود مواجه بود. گروه های"درونِ جامعه"، متشکل از افرادی بودند که با رشته هایی از دغدغه های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی، به یکدیگر متصل می شدند و برای سامان بخشیدن به این دغدغه ها می کوشیدند تا از ابزارهای"اجتماعی"بهره گیرند. اما گروه های"بیرون از جامعه"، متشکل از افرادی بودند که بر اثرِ عواقب و توابعِ عدمِ"توسعه متوازن"در کشور، یا در حاشیه شهرهای بزرگ سنگر گرفته بودند، و یا با به رسمیت نشناختنِ دغدغه های اجتماعی، فرهنگی و سیاسیِ موجود در جامعه، و بی اعتبار دانستنِ آن ها به عنوان"روبنا"در"جامعه طبقاتی"، برآن بودند تا با پیوستن به یکدیگر، با رشته های این نوع ایدئولوژی ها، نظام سیاسیِ حاکم را به عنوانِ طراح و مجریِ ساخت این نوع"جامعه" مورد حمله و هجمه و در نهایت ویرانی قرار دهند.

در این میان، همان گونه که اشاره شد، با آرمان هایی که در شوروی و کره شمالی و کوبا و آلبانی و... ماهیتِ آفت بارِ خود را در واقعیت به نمایش گذاشته بودند، انتظارِ تبدیل ایران به سوئیس طی کمتر از ۲۰ سال، مبنایی جز جهالت و دنائت نداشت و آتش افکنان در کوره ی این نوع آرمان

خواهی، بزرگ ترین مانع در راستای استقرار و استحکام مبانیِ "جامعه" در ایران بودند.

تنها به این دلیل که، نشان دهیم،هر نوع پرداختن به "زشتی ها" و نمایشِ آن ها، قیام علیه حکومت و حمله به مبانی ِ "جامعه" نیست، به آثار یکی از داستان نویسان دیگرِ ایرانی اشاره می کنیم که دامنه ی نمایشِ "زشتی ها" در آثار او بسیار گسترده تر و عمیق تر از آثار "رفقایی" چون صمد بهرنگی بود. صادق چوبک، در مجموعه آثار خود در این عرصه، که اغلب در دهه های ۲۰ تا ۴۰ نوشته و منتشر شد، با ظرافت و فراست و مهارتی بی بدیل، به نمایش "زشتی ها" در جامعه ی ایران می پردازد. اما این نمایشِ "زشتی ها"، در نسبت و تناسب با پذیرشِ مبانیِ "جامعه" و آسیب شناسیِ دقیق و عمیقی از منظرِ نوع مواجهه ی ایران و ایرانیان با مبانی "جامعه" در جهانی جدید است. چوبک، به تنهایی و یأس و احساس عدم امنیت و سرگشتگیِ انسان "در جامعه" می پردازد، و به همین دلیل است که او ضمنِ پذیرش مبانی "جامعه"، به عواقب و عوارضِ نوع مواجهه "ما" با آن می پردازد. چوبک، شهروندی در "درونِ جامعه" بود که به عنوان نویسنده ای آگاه، به طرح دغدغه های خود درباره ی سویه های زیستِ "اجتماعی" انسان، با استفاده از ابزارهای "مدرن" می پرداخت. سرشت و سرنوشتِ مواجهه ی ایرانیان با "جامعه" و عواقب و عوارضِ

پیوستنِ خاصِ ایشان به آن، از جنس و سنخِ داستان هایی چون"چراغ آخر"،"نفتی"،"پیرهن زرشکی"، "بعدازظهر آخر پاییز"،"انتری که لوطیش مرده بود"،"مردی در قفس"،"گلهای گوشتی"،"زیر چراغ قرمز" و... بود، نه"ماهی سیاه کوچولو"و" تلخون"و"بیست و چهار ساعت در خواب و بیداری"و"اولدوز و کلاغها"و...

چوبک، سیمایی تمام نما، از انسان های"بیرون از جامعه"چون صمد بهرنگی را در نمایش شخصیتی به نام"مراد"در داستانی به نام"گلهای گوشتی"، این گونه مطرح می کرد « مراد در زندگی هیچ نداشت. یک مشت استخوان متحرک و یک فهم تند آمیخته با بدبینی شدید و یک رشته معلوماتِ زنگ زده که حتی به درد خودش هم نمی خورد وجود او را تشکیل داده بود. این آدم وصله ی ناجوری بود که به خشتک گندیده ی اجتماع خورده بود...».

چوبک در ادامه، نوع مواجهه ی مراد با"جامعه"را این گونه ترسیم و تصویر می کند « پستی تلخِ آزار دهنده ای در خود حس می کرد. تو سرش می جوشید. تمام آدمهای تو خیابون را دشمن خود می دانست». در همین داستان، چوبک با مهارتی حیرت انگیز، اصل و اساسِ مبانی تبیین شرایط انسان در"جامعه"از جانب بسیاری از جامعه شناسانِ سرشناس را، چون باده ای در پیاله ی داستان می ریزد « مردمی که از

ترسِ مرگ و تنهایی خانه های خودشان را ول کرده و به انبوه پُر جزر و مَدِ اجتماع پناه آورده بودند، حالا دیگر از زور ترس، دل توی دلشان نبود».

اما فرجامِ مراد در مواجهه با این "جامعه"چه بود؟ « راه خودش را تغییر داد و در جمعیت فرو رفت. تنه می زد و تنه می خورد، اما هیچ اهمیت نمی داد. یک بی قیدی و آزادیِ خاطری درش پیدا شده بود. سبک شده بود. بازهم تنها بود... مردمی که نزدیکش می گذشتند برای او وجود نداشتند... آنها برای خودشان بودند، او هم برای خودش بود».

بهرنگی در اوجِ فهم و درک و دریافتِ مبانی و معاییرِ رابطه میان انسان و"جامعه"، به این جا می رسید که کثیف ترین و عنیف ترین توهین ها را به شاعری چون شهریار به این علت نسبت دهد که، در بخشی از"حیدربابا"چنین سروده است « آن که انسان است، خنجر به کمر نمی بندد». بهرنگی می نویسد « کتاب حیدر بابای شهریار برای من و امثال من فقط از نظر زبان بسیار بسیار خوبش، ارزش دارد که محتوای ارتجاعی و گاهی چرندی دارد. مثلاً ببین چه "..." دارد می خورد در همین منظومه ی بلندش:"آن که انسان است، خنجر به کمر نمی بندد". یعنی آن شهید امریکای لاتین انسان نبوده و این...تریاکی یا آن... هروئینی که این روزها سخت مبلغ "انسانیت" نوع همین...، شده، انسانند؟ آره، ارواح باباتان!».

در محدوده ی افکار و آثارِ بهرنگی، انسانِ واقعی آن است که نه تنها خنجر به کمر می بندند، بلکه مانند آن کودک، در داستانِ"بیست و چهار ساعت در خواب و بیداری"، ذهن و ضمیرش این گونه پرورش یافته باشد که در مواجهه با دیگرانی که"بوی خوب می دهند"، با خود بگوید « دلم می خواست مغز هر سه اعیان زاده را داغون کنم». و بلافاصله از بابِ تجاهل العارف، این پرسش را مطرح کند که « آیا تقصیر آن ها بود که من زندگی این جوری داشتم؟».

این داستان ها برای کودکان و نوجوانان ایرانی نوشته، و طرفه آن که با حمایت و مساعدتِ حکومتِ وقت نیز، یکی پس از دیگری منتشر، و کوچک ترین انتقادها به این نوع مشی نویسنده نیز با این نوع واکنش از جانب"رفقا"مواجه می شد « مُشتی قزمیت که سخت نگران سلامت فکری کودکان اند به بهرنگی تاخته بودند که کین و نفرت به کودکان می آموزد... انگار که کینه و نفرت احساسی انسانی نیست!... از این بع بع هایی که سرشان را لای برف می کنند و شعارهای شیر و خورشید قرمزی می دهند که بنی آدم اعضای یک پیکرند بپرسید کدام بنی آدم با کدام بنی آدم اعضای یک پیکرند؟... و اگر این بنی آدم ها این چنین یکدیگر را تا سر حد مرگ نفی می کنند مسئولیت آن به عهده کیست؟... نفرتی که بهرنگی به کودکان یاد می دهد (اگر او یاد ندهد روزگار یاد خواهد

داد) یک نفرت انسانی است، نفرت از بدی و خیانت، نفرت از بدان و خبیثان». [1]

این لب لبابِ آموزه های اخلاقی و اعتقادی در اردوگاه"چپ ایرانی"در مواجهه با دیگری و دیگران بود. این که به عنوان معلم، به تأییدِ تنبیه بدنیِ کودکی شش ساله بپردازیم و به همان کودکان بیاموزیم که اگر دیگری و دیگران"بوی خوب می دادند"، آرزوی"داغان کردن مغز آن ها"را در دل بپرورانیم و اگر عروسکِ پشت شیشه ی مغازه را خواستیم و نتوانستیم به آن دست یابیم، آرزو کنیم که"ای کاش مسلسل پشت شیشه مال من بود"، این ها و بیش از این ها، آموزشِ"نفرتِ انسانی"به کودکان است، آن هم از جانب کسی که به عنوان معلم و "روشنفکر متعهد" و "نویسنده ی خلقی"تا هر روز"۵۰ فحش ندهد دلش خنک نمی شود"و دلش می خواهد"توی گوش پدرش بخواباند و به مادرش فحش بدهد"و...

۱: البته در صداقتِ پرولتریِ نویسنده ی دفاعیه ی اخیر از"رفیق بهرنگی"، هیچ شکی نیست، آن جا و آن گاه که بدانیم؛ او حدود ۴ دهه ی اخیر را در ظل و ذیلِ"نظام سرمایه داری"در اروپا، روزگار گذرانده، نه

در کشورهایی که مبنای ارتباط افراد در"جامعه"با یکدیگر، بر اساس"نفرت انسانی" از"سرمایه داران زالو صفت"است!

حکومت پهلوی دوم، در راستای استقرار و استحکام مبانیِ"جامعه"در ایران، وارثِ شرایط بسیار دشوارِ تاریخی بود. این شرایط، با توجه به روح غالب بر زمان و مکان، در آن دوران، به سلامت پیش بردنِ آن فرآیند را با در نظر داشتنِ دقیق و عمیقِ آن چه به عنوان"آزادی سیاسی"مطرح می شد، در مرزهای عسرت و صعوبت قرار داده بود. اما ظهور و بروزِ"مارکسیسم روسی"و توالی فاسدِ آن در همین دوران در ایران، از یک سو به فرآیندِ استقرار و استحکامِ"جامعه" در ایران حمله کرد، و از دیگر سو، باعث استقرار و استحکامِ"استبداد"در نظام سیاسی ایران شد.

اما و هزار اما! حکومت پهلوی دوم، بر خلاف نظرات بسیاری از منتقدانش، هرگز به یک نظامِ"استبدادیِ موفق" نیز بدل نشد. به دیگر بیان؛ ایران در دهه های ۳۰ تا ۵۰، اگر از امکانِ توسعه ی مبتنی بر استمرار، محروم شده بود، می توانست با در پیش گرفتنِ توسعه ی مبتنی بر اقتدار، در مقطعی مشخص، به پیشبُردِ این فرآیند بپردازد، در حالی که آن"استمرار"؛ از جانبِ"چپ ایرانی"به نابودی کشیده شد، و آن "اقتدار"؛ از جانبِ حکومتِ وقت.

گذر زمان و سیر وقایع نشان داد که این فرآیند حتی وقتی حدود ۳ دهه بعد، از جانب برخی از"روشنفکران ایرانی"بار دیگر به صورت برجسته مطرح شد، قافله سالار و نظریه پرداز آن کسی نبود جز سیدمحمد خاتمی. هم او، که با طرح شعارِ"جامعه مدنی"، در واقع، بر این باور بود که « جامعه مدنی که ما خواستار استقرار و تکامل آن در درون کشور خود هستیم و آن را به سایر کشورهای اسلامی نیز توصیه می کنیم، به طور ریشه ای و اساسی با"جامعه ی مدنی"که از تفکرات فلسفی یونان و تجربیات سیاسی رُم سرچشمه گرفته و با گذر از قرون وسطی، در دنیای متجدد، هویت و جهت ویژه ی خود را یافته است، اختلاف ماهوی دارد... جامعه ی مدنی غرب، از حیث تاریخی و مبانی نظری، منشعب از دولت – شهرهای یونانی و نظام سیاسی رُم است، در حالی که جامعه ی مدنی مورد نظر ما، از حیثِ تاریخی و مبانی نظری، ریشه در"مدینه النبی"دارد».

فرآیند استقرار و استحکامِ"جامعه"در ایران، طی سده ی اخیر، همواره تخته بندِ جهل مرکبی بوده؛ از یک سو مبتنی بر آرمانشهرِ"کمونیسم"، و از دیگر سو مبتنی بر"مدینه النبی".

در این میان، عده ای تحت عنوانِ"روشنفکرِ خلقی"، سوار بر امواجِ ایدئولوژیکِ این دو آرمانشهر، در راستای تخریب یا تأیید مبانیِ سیاسیِ حکومتِ وقت،"زیبایی"های موجود در دوران یک نظام سیاسی را در دوره

ای دیگر به عنوان"زشتی"، و"زشتی"های یک دوره را در دوره ای دیگر به عنوان"زیبایی"مطرح کرده اند.

بر همین اساس، همواره اجتماعِ ایدئولوژیکی از"افراد"، با طرح دغدغه های سیاسی، کوشیده اند تا با در دست گرفتنِ"قدرت"، از موضعِ تغلب، به تحکیم مبانیِ "اجتماعِ خود"در برابر سایرِ اجتماعات، بپردازند. از این منظر است که؛ سرشت و سرنوشتِ ایران طی یک سده ی اخیر، تقابل و تعارضِ ایدئولوژیکِ"اجتماعات"در عرصه ی سیاسی بوده و بس. این نوع سرشت و سرنوشت، حتی یک گام، ایران و ایرانیان را در راستای ایجاد"جامعه"، از زمان استقرارِ مشروطیت، به پیش نبرده است.

به تولیدات و محصولاتِ "دانشکده علوم اجتماعیِ"مرکز کشور بنگریید تا دریابید که این همه نیز، هنوز گامی از هاویه ی این آرمان و آرزو فراتر ننهاده است که «ای کاش مسلسل پشت شیشه مال من بود». دانشکده ای که به راستی و درستی در بهترین مکان قرار گرفته است؛ بزرگراه جلال آل احمد!

بخش هفتم

مصطفی رحیمی

معرفی عاملِ آتش سوزی در قیصریه

گفتم: فرمایش خوبی که به قائم مقام فرموده و جواب خوبی را که داده بود، به خاطرم می آید.

گفت: چه بوده؟

گفتم: فرموده بود، قائم مقام، قحط الرجال است!

قائم مقام گفته بود: خیر قربان، قحط الرجل است!

میرزا محمد علی محلاتی/ سفرنامه حاج سیاح

یکی از فعالان سیاسی، سال ها پیش از این، درباره انشعاب های متعددی که از جانب خلیل ملکی در اردوگاه"چپ ایرانی"انجام شده بود، بر سبیل مطایبه گفته بود «به زودی خلیل از ملکی انشعاب خواهد کرد». در این شماتتِ سیاسی، البته ظرافتی نهفته بود. انحصارطلبی و تمامیت خواهیِ ریشه داری که در این اردوگاه موج می زد، کوچک ترین اختلاف نظرها را بدل به سترگ ترین انشعاب ها می کرد و پس از آن نیز کثرتِ عده و عُده ی هر یک از طرفینِ انشعاب بود که سرنوشتِ طرف مقابل را رقم می زد. این انشعاب ها، البته نه تنها می توانست به هیچ عنوان، مذموم نباشد، بلکه از وجهی کاملاً ممدوح و قابل تأیید، می توانست به مثابه استقلال نظری و عدم متباعتِ مبتنی بر سرسپردگی ارزیابی شود. اما به این دلیل، این گونه انشعاب ها در این اردوگاه، همواره وجهی مذموم داشت، که اکثر قریب به اتفاق آن ها، مبنایی جز انحصارگرایی و تمامیت خواهی و فریب کاری های آلوده به سوء استفاده از افراد نداشت. در همین راستا بود که در بسیاری از موارد، حتی اگر فرجام این اختلافات، همین نوع اشعاب ها نمی شد، در درون این گروه ها و سازمان ها،"تصفیه های درونی" بود که مُهر پایان بر پرونده ی اختلاف نظرها می زد.

اوجِ تأیید مشی مبتنی بر"گفت و گو"و مباحثه در این اردوگاه، استقرارِ"سانترالیسم دموکراتیک" بود که در عمل، معنا و مبنایی جز سلطه و سیطره ی کاریزماتیکِ آغشته به اتوریته از جانب مرکزیت گروه و

سازمان نداشت. پُر واضح است که تنها با به دوش کشیدن کوله باری از گسسته خِردی می توان عدم وجود مشی"دموکراتیک"در این اردوگاه را علت العلل وجود فساد و تباهی در آن دانست، چرا که، اصولاً و اساساً در اکثر قریب به اتفاق بخش های این اردوگاه، نطفه ی مشی سیاسی و عقیدتی در زهدانِ"مخفی و زیرزمینی"بودن بسته شده بود. پیش از این، اشاره کردیم که مصطفی شعاعیان، جزوه ای که سازمان چریک های فدایی خلق در نقدِ کتابِ"انقلاب" او، با عنوان"شورش نه، قدم های سنجیده در راه انقلاب"منتشر می کند را این گونه، مورد ارزیابی قرار می دهد « قدم های سنجیده ی فداییان چیزی نیست جز یک کتاب ذاتاً پلیسی پرونده سازانه، و درست به خاطر داشتن همین جان اهریمنی هم هست که به ناچار کتابی ست سرشار از دری وری ها و آسمان ریسمان بافی های قرچی گرانه ی پلیسی و تبهکارانه». شعاعیان درباره وجود "سرشت پرونده سازی"درباره مخالفان در سازمان چریک های فدایی خلق نیز می نویسد «پرونده ساز کور است. پرونده ساز صرفا برای هر گفته و شهادتی له له می زند که مستقیما علیه سوژه او باشد. و دیگر کاری به درستی و نادرستی آن ندارد. و فداییان نیز درست چنین حالی را داشتند... سازمان چریک های فدایی خلق... اشخاص را بدون محاکمه و بدون اینکه هیچ یک از دلایل پرونده اش را با خودش در میان گذارند و سخنان او را نیز بشنوند، محکوم می کنند». اما این منطقی ترین و طبیعی

ترین مشیِ یک"سازمان مخفی"است و مشخص نیست که چرا شعاعیان انتظاری جز این نوع مواجهه از جانب سازمان مذکور با خود داشت. در حالی که، هم او، در بسیاری از موارد با دیگری و دیگران از"موضع سازمانی"، مواجهاتی از همین نوع و لون داشت. اما شعاعیان همان کسی است که درباره به رسمیت شناختن سازمان های سیاسی در ایران می نوشت « چگونگی یک سازمان سیاسی مخالف، بسته به گوهر طبقاتی آن و همچنین بسته به خط مشی و هدف انتخابی آن، به دو گونه ی عمده تجلی میکند:"علنی"و"مخفی". فاصله ی میان این دو شکل بنیادین از سازمان را، اشکال بینابینی "نیمه علنی" و نیمه مخفی" غلیظ و رقیقی پر میکنند که فرآورده ی شوخ طبعی گردانندگان آن است. چه سازمانهائی میتوانند ساختمان سازمانی علنی را برای تحقق هدف خود شایسته تمیز دهند؟ سازمانهای اصلاح طلب و سازشکار! طبقات و نیروهایی را که دارای سرشت، و در نتیجه خط مشی یی اصلاح طلبانه و سازشکارانه هستند، به سازمانهای پنهانی و زیرزمینی چه نیاز؟!... خط مشی و هدفی انقلابی، بناچار ساختمان سازمانی سخت پنهانی و پولادین را میجوید. لیکن، همگی سازمانهای پرسه زن بینابینی نیمه آشکار – نیمه پنهان دست بالا چیزی جز انقلابی در گفتار و رفرمیستی در کردار نیستند».

بنابراین، از بابِ"دوستی با پیلبانان یا مکن/ یا طلب کن خانه ای در خوردِ پیل"، امثال شعاعیان یا نمی بایست به تأسیس و تأیید سازمان ها و گروه های مخفی می پرداختند، و یا اگر چنین می کردند، نقد و نفی انشعاب های ننگین و تصفیه هایی خونین، در این وادی، رویکردی قابل اعتبار و اعتنا نبود. اما علت العلل بسیاری از این انشعاب ها و تصفیه های درون سازمانی، چیزی جز این نبود که غلبه ی مجادلات و مباحثات در درون سازمان های"انقلابی"، فرجامی جز سستی و انفعال و زمین گیر شدن در باتلاقِ دشمن نخواهد داشت. بنابراین، این مجادلات و مباحثات را یا باید برای"فردای پس از انقلاب" نهاد (آن گونه که امثال جزنی می نوشتند)، و یا باید از این گونه سدها، با انشعاب و یا تصفیه، عبور کرد.

مصطفی رحیمی در نیمه ی دوم دهه ی سی، پس از فارغ التحصیلی در رشته ی"حقوق"، راهی فرانسه می شود و در اواخر همین دهه از دانشگاه سوربن، در همین رشته، مدرک دکتری دریافت می کند. حضور او در فرانسه در این دوران، همزمان است با ابتدای دهه ی ۶۰ میلادی و امواج "چپ گرایی" از جنس و سنخِ"جنبشِ چپِ نو"به زعامت کسانی چون مارکوزه، دبره، فانون و...

آن چه"جنبش چپِ نو"را از منظرِ معرفتی تغذیه می کرد، دیدگاه های امثال مارکوزه بود، اما مشی امثال چگوارا و نظرات دبره و فانون نیز در

تهییجِ وجه"عمل گرایانه"در این جنبش، نقش بسیار مهمی ایفا می کرد. ماکوزه شورشِ "چپِ نو"را شورشی محدود به وجوه سیاسی نمی دانست و بر این باور بود که مبانی"جنسی و اخلاقیِ" مستقر در جامعه نیز از هجوم این جنبش در امان نخواهند بود. این گستردگیِ دامنه ی"جنبش چپِ نو"، سبب می شد تا هر نوع سازماندهی تشکیلاتی و حزبی در راستای هدایتِ جنبش، در مرزهای غیرممکن قرار گیرد. اما ورای این وجه تاکتیکی، نظریه پردازان این جنبش، بر این باور بودند که هر نوع فعالیت"حزبی" در آن دوران، نمی توانست بری و عاری از آلودگی هایی باشد که احزاب سیاسی بواسطه ی سلطه و سیطره ی"فرهنگ سرمایه داری" به آن مبتلا شده بودند. بر همین اساس بود که دانیل کوهن بندیت، که در آن دوران به عنوان"دنی سرخ"، بیرق جنبش را به دست داشت، می گفت « نیاز به وجود حزب غیرقابل پذیرش است. برای آن که جنبشی انقلابی به پیروزی برسد، هیچ شکلی از سازماندهی نباید جریان خودجوش آن را سد کند». در این دوران، با آشکار شدن تدریجیِ جنایات و تباهی های درونیِ حزب کمونیست شوروی، و سلطه و سیطره ی استالینیسم بر احزاب کمونیستیِ بسیاری از کشورهای اروپایی، و به خزان کشیده شدن"بهار پراگ" و... انشقاقی نفرت آلود در اردوگاه "چپ اروپایی" ایجاد شده بود که یکی از برجسته ترین نمادها و نمودهای آن در"جنبشِ چپ نو"در شورش های می ۶۸ در فرانسه رقم خورد. مصطفی

رحیمی در دوران همین شورش ها بود که برای دومین بار با بورسی از وزارت دادگستری ایران راهی پاریس شد و شاهد اعتراضاتِ میدانیِ"جنبش چپ نو"در متن و بطن اروپا بود.

تأثیرات آشنایی و ملاقات او با ژان پل سارتر در سفر نخست، پس از بازگشت به ایران در انتشار کتابی با عنوان"یأس فلسفی"آشکار شد. رحیمی در این کتاب که مجموعه ای از مقالات او بود ،در میانه ی دهه ی ۴۰،به وضوح از"بی عملی روشنفکران"انتقاد،و خونِ عملگرایی ِ"روشنفکران" در اندیشه ی سارتر را در رگ های"یأس فلسفی" روان می کرد. پیش از این اشاره کردیم که احسان طبری نیز با انتشار مقاله ای با عنوانِ"گفت و گو با یک روشنفکر مأیوس"، دقیقاً و عمیقاً بر همین نکته تأکید می کرد که فرآورده ی"روشنفکران"در هر نوع فرآیندی، نباید چیزی جز عمل گرایی و مشی مبتنی بر مبارزه در سطح سیاسی و اجتماعی باشد. اما طرفه آن که، طبری در بخشی از گفت و گویی خیالی خود با"روشن فکر مأیوس"، این گونه نظرات و دیدگاه های امثال سارتر را یکی از عواملِ"ذهنی شدن روشنفکران"و عدم ورود ایشان به عرصه ی پراتیک می داند « افکار شما مجموعه ای از آن افکار انحطاطی است که در دنیای کهنه، دنیای زوال یابنده ی این اواخر، گُل کرده است. فلسفه ی"آلبر کامو" و"ژان پل سارتر"، یا هذیانهای تلخ"کنالی"نویسنده ی انگلیسی و این قبیل افکار همه از یک چیز سرچشمه می گیرد و آن این

است که نظام جامعه ی کنونی بهم خورده، شیرازه ی آن از هم پاشیده و فقط آن کسانی که راه یک نظام بهتر و عالی تری، راه فردایی، را یافته اند خوش بینند و الا تمام کسانی که به راه دیگری عقیده ندارند و در حصار امروز محبوس مانده اند، چون در اطراف خود جز بیهودگی و هرج و مرج نمی بینند، به "اصالت بیهودگی و هرج و مرج" معتقد می شوند. این افکار انعکاس حقیقت نیست، بلکه انعکاس وضع زمان است».

ترسیمِ این گونه ی مشخصات و مختصاتِ آثار و افکارِکسانی چون کامو و سارتر، از جانب"رفیق طبری"، خود آیتی آشکار در سنجش ارتفاع امواج در مردابِ "نظریه پردازان هنری"در حزب توده بود. اما ورای این مسئله، این سارتر، که این گونه از جانب طبری تخطئه می شد، همان سارتری بود که روزگاری به وضوح"مخالفانِ کمونیست ها"را "سگ"می نامید، و از مرزهای تأیید و توجیهِ جنایات نظام تحت سلطه ی لنین و پس از آن استالین، با افتخار عبور می کرد و گام در ضیافتِ سیگارِ برگِ"رفیق چگوارا"در کوبای پس از انقلاب می نهاد. اما چرا و چگونه امثال طبری، این مأموریت را برعهده داشتند تا سارتر را در ایران لجن مال کنند؟ پاسخ به این پرسش را باید در مبانی شیفتگیِ امثال رحیمی به سارتر، یافت. رحیمی پس از آشناییِ سطحی، با آن چه در اروپای دهه های۵۰ و ۶۰ به عنوان سوسیالیسم مطرح بود، به سارتر رسید، که در پی ِپیوند میان اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم بود.

سارتر بر اساس فهم و درک و دریافتی که از"Subjectivism"داشت، وجه انفسی انسان را در مواجهه با وجه آفاقی، دارای این مایه از امکانِ تسلط و غلبه می دانست که فراهم آورنده ی میدانی، دارای مرزهایی در حداکثر امکان برای بسطِ"آزادی"، باشد. این وجه درونی، از جانب مارکس، در جوامع طبقاتی، تا حداکثر ممکن، به علت سلطه و سیطره ی مناسبات تولید بر آن، بی اعتبار، و بر اساس دریدنِ"پرده ی پندارِ ایدئولوژی"، شایسته ی بازسازی، دانسته شده بود. به دیگر بیان؛ مارکس از غلبه ی تأثیرگذاری وجه آفاقی بر وجه انفسی در انسان، سخن گفته بود، و بسیاری از پیروان و شارحان او، بر همین اساس بود که ضرورت انجام"انقلاب"را از منظرِ تغییر مناسباتِ میان این دو وجهِ انسانِ"از خود بیگانه"، ارزیابی می کردند.

بر این اساس بود که رجوع و تأکید سارتر بر اگزیستانسیالیسم، از جانب بسیارانی در اردوگاه مارکسیسم، به مثابه سقوط از آن سوی ِبامِ افکار و آثار مارکس، فهم و درک و دریافت می شد. اما سارتر به وضوح به این نوع برداشت ها پاسخ می داد « بشر هیچ نیست مگر آن چه از خود می سازد. این، اصل اول اگزیستانسیالیسم است. این همان است که آن را"درون گرایی"می خوانند و به همین عنوان ما را نکوهش می کنند. اما باید دید که آیا منظور از این کلمه، چیزی جز این است که بشر مقامی والاتر از سنگ و چوب دارد؟ زیرا ما می خواهیم بگوییم که بشر، پیش از

هر چیز وجود می یابد. به عبارت دیگر، می گوییم بشر موجودی است که پیش از هر چیز به سوی آینده ای جهش می کند و موجودی است که به جهش به سوی آینده وقوف دارد».

تأکید سارتر بر والاتر بودن انسان از سنگ و چوب ، در دستگاه نظری او، ریشه در تقدمِ"وجود" بر "ماهیت"، در انسان داشت. بر این اساس، سارتر، انسان را"وجودی"متقدم بر"ماهیت"، اما اشیاء را دارای"ماهیتی"متقدم بر"وجود"می دانست. با توجه به این مقدمات، این نتیجه از جانب سارتر مطرح می شد که « اگر به راستی وجود مقدم بر ماهیت است، پس بشر مسئول وجود خویش است. بدین گونه، نخستین کوشش اگزیستانسیالیسم آن است که فرد بشری را مالک و صاحب اختیار آن چه هست قرار دهد و مسئولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر کند. همچنین هنگامی که ما می گوییم بشر مسئول وجود خویش است منظور این نیست که بگوییم آدمی فقط مسئول فردیت خود است، بلکه می گوییم هر فردی مسئول تمام افراد بشر است».

بنابراین، رجوع و تأکید سارتر بر وجه انفسی، نه از منظرِ تصوف؛ به معنیِ فرو رفتن در چاهِ خویشتن، تنها برای گذر از عالمِ بیرون است، و نه از منظرِ عرفانی؛ به معنیِ فرو رفتن در چاه خویشتن برای وصالِ ابدی با خداوند(جانِ جهان) و شناخت عالمِ بیرون، بلکه فرو رفتنی در چاهِ خویشتن

است برای برآمدنی شورشی و انقلابی بر علیه موجوداتِ نامطلوبِ غالب بر وجه بیرونی.

در پرتو این نوع نگرش بود که امکان بردریدنِ"پرده های پنداری" که توسط "نظام سرمایه داری" به عنوان ایدئولوژی غالب در جامعه ایجاد شده بود، فراهم می آمد، چرا که بسیاری از تار و پودهای این"پرده"، چیزی جز پذیرش طرحی از پیش ساخته، برای عالم و آدم از جانب نیروهای خارج از این دنیا، از جمله؛ خداوند و تقدیر نبود. این تار و پودها بود که چون زنجیری بر دست و پای انسان قرار می گرفت و او را بدل به موجودی می کرد که"ماهیت"خود را به عنوان موجودی ناتوان و در بندِ تقدیر، مقدم بر"وجودِ" آزادِ خود می پنداشت.

اما تکیه و تأکید فراوان سارتر بر نقش و جایگاه"فرد"در رابطه با اگزیستانسیالیسم که در کتاب "هستی و نیستی"دارای وجه بسیار برجسته ای بود، او را به باور بسیاری از منتقدانش – در آن دوران–از مبانی مارکسیسم که ناظر به وجوه برجسته ی"جمع گرایی"بود، دور می کرد. اما آن چه سارتر از مارکسیسم در نظر داشت، توجه برجسته و فربه ی مارکس بر"آزادیِ"انسان در پرتوِ اهمیت جایگاه"آگاهی"بود. بر همین اساس پس از انتشار"هستی و نیستی"، سارتر در مقاله ای با عنوان"ماتریالیسم و انقلاب"، فهم و درک و برداشتِ بسیاری از اکابر و

اعاظم حزب کمونیستِ فرانسه و"مارکسیست های روسی"را درباره ماتریالیسم به چالش کشید و با جعل عنوانی چون "ماتریالیسم متافیزیکی"به آن ها به این علت حمله کرد که بر خلاف مدعیاتِ سیاسی خود، ریشه های پیوند میان انسان و عالم آفاقی را مخدوش کرده اند. سارتر یکی از مهم ترین اتهاماتی که از جانب"مارکسیست های روسی"در آن دوران به منتقدان خود تحت عنوان"ایدئالیسم"مطرح می شد را در این مقاله متوجهِ"رفقا"دانسته و اعلام می کرد که برداشت آنها از ماتریالیسم سراسر آلوده به ایدئالیسم است. اما حدود ۱۵ سال بعد، با انتشار کتاب"نقد خرد دیالکتیکی"بود که سارتر با طرح ادعای استحکام مبانی مارکسیسم براساس اگزیستانسیالیسم، با برجسته سازی"پراکسیس" و توجیه ارتباط اگزیستانسیالیسم با اجتماع، بر آن شد تا قطارِ شور و شورشِ مارکسیسم که در ایستگاهِ بلشویسم متوقف شده بود را به نوعی دیگر به حرکت درآورد. اما در این میان، پیوندِ شکل گرفته میانِ او و حزب کمونیست و استالینیست ها – خصوصاً در نیمه ی نخست دهه ی ۵۰ – به شدیدترین شکل ممکن گسسته شده بود. سارتر در دریای خروشانِ مارکسیسم در فرانسه ی میانه ی سده ی بیستم، از یک سو در همراهی با حزب کمونیست، به گرایش های متمایل به "تروتسکیسم"با چهره هایی چون کلود لفور، حملاتی شدید و عنیف می کرد و به انتشار مقالاتی چون"کمونیست ها و صلح"می پرداخت و از دیگر سو، با حملات شدید

و عنیفی از جانب کمونیست هایی چون آنری لفور، روژه گارودی و ژان کاناپا مواجه می شد. سارتر از اوایل دهه ی ۴۰ تا پایان عمر، آن چه به عنوان"مارکسیسم"مطرح می کرد، هرگز دارای وحدتی مبنایی و معنایی نبود. او خود را"روشنفکری"در متن و بطن تحولات اجتماعی و سیاسی می دانست که با بهره گیری از امکانات نظری و تاریخی ِآن چه به عنوان"مارکسیسم"مطرح شده و نضج گرفته بود، بر آن بود تا به تدوین قرائتی از مارکسیسم در راستای"شورش بر وضع موجود"بپردازد. به این ترتیب بود که سارتر بدون عضویت در حزب کمونیست و دیگر احزابِ سرسپرده به کمینترن، از جانبِ دیگر"مارکسیست ها"، به عنوان عاملِ انشعاب در این اردوگاه شناخته می شد. سارتر پس از مشاهده و درک و لمسِ برخی از این نوع برخوردها از جانب"رفقا"، در میانه ی سده ی بیستم در اردوگاه"چپ اروپایی"، چون برگی جدا از شاخه با هر وزش بادی تغییر مسیر می داد. سارتر، هم چون امثال تروتسکی نبود که در میدان عمل نیز با نقش آفرینی های برجسته، دارای جایگاهی تعیین کننده در حزب کمونیست باشند و پس از طرح اختلاف نظرها در این اردوگاه، با پاسخی چون تیشه ی رامون مرکادر مواجه شوند، او خود را"روشنفکری"می دانست که البته در عرصه ی عمل بر سبیل امثال امیل زولا، پروایی از دفاع از دریفوس و انتشار"من متهم می کنم"نداشت. اما این نوع عمل گرایی و نقش آفرینی های"روشنفکرانه" در عرصه

سیاسی و اجتماعی، در مقاطعی از جانب سارتر، تا مغز استخوان آغشته به مبانی"مارکسیسم روسی"می شد و حتی پس از توسل و تمسک او به"پراکسیس"، در"نقد خرد دیالکتیکی"، باز هم مسیرهایی را برای سرکوب و نابودی منتقدان و مخالفان، از منظر"فلسفی" هموار می کرد. اما در موارد و مقاطعِ مخالفت با مشی کمونیست ها، بر این باور بود که معجونی از دریافت های غلط فلسفی و مشیِ حزبی، باعثِ زوال وجوه مبتنی بر"آزادی" و "آگاهی"در"مارکسیسم"شده است. هم او، در بخشی از مواجهه ی هوگو و هوده رر، در"دست های آلوده"، می نویسد؛

« ژرژ: احساسات سفارشی نیست.

هوده رر: البته که سفارشی است. به خصوص وقتی که آدم سر خدمت حاضر باشد. میان اعضای یک حزب حتی احساسات هم سفارشی است.

ژرژ: ما اعضای یک حزب نیستیم.

هوده رر: (رو به هوگو) مگر تو از ما نیستی؟

هوگو: هستم...

هوده رر: خوب؟

سلیک: شاید عضو یک حزب باشیم اما همه به یک علت وارد حزب نشدیم.

هوده رر: آدم همیشه به یک علت وارد حزب می شود.

سلیک: اجازه می دهی؟ این جوان برای این وارد حزب شده که به آدم های فقیر احترامی را که باید داشته باشند یاد بدهد...

هوده رر: عجب؟

... هوگو: و شما دو تا هم، فقط برای این وارد حزب شده اید که شکم هایتان را سیر کنید. خودتان این طور گفتید».

در بخش دیگری از همین نمایشنامه، هوده رر خطاب به هوگو چنین می گوید « پسرجان! چقدر وحشت داری از این که دستهایت آلوده شود. بسیار خوب پاک و منزه بمان! ولی این منزه طلبی به درد کسی می خورد و اصلاً چرا تو میان ما آمده ای؟ منزه بودن عقیده ای است که به کار درویش ها و کشیش ها می خورد و شما روشنفکرها و بورژواهای آنارشیست برای اینکه کاری انجام ندهید، دست به دامان منزه طلبی شده اید. هیچ کاری نکردن، ساکن و ساکت ماندن، دست زیر چانه زدن و دستکش به دست کردن! اما من دستهایم آلوده است. تا آرنج. من دستهایم را توی کثافت و خون فرو کرده ام و تازه بعدش چه؟ خیال می کنی با کمال معصومیت و دور از هر گناهی می شود حکومت کرد؟».

پس از انتشار و اجرای این نمایشنامه، ژان کاناپا به عنوان یکی از کمونیست های فرانسوی، که در مخالفت با اگزیستانسیالیسمِ سارتر، کتابی با عنوان"اگزیستانسیالیسم اومانیسم نیست"را منتشر کرده بود، حمله ی شدید به سارتر کرد و در این میان، رژه گارودی نیز با همین موضع بر علیه سارتر به میدان آمد. اما در سال ۱۹۴۸ این ژدانف به عنوان کارگزار رسمیِ"رئالیسم سوسیالیستی" بود که در کنگره ی صلح ورشو، در حضور هنرمندان سرشناسی چون پیکاسو و الوار، تیغ نقد بر علیه"روشنفکرانی چون سارتر" از نیامِ استالینیسم برون کشید و او را این گونه معرفی کرد «از ایدئولوگ های امپریالیسم که در خدمت جنگ و سرمایه داری هستند».

سارتر با این نوع صبغه و سابقه بود که در ایران، از یک سو با مأموریت احسان طبری از جانب کمینترن؛ تخریب، و از دیگر سو، با شیفتگیِ مصطفی رحیمی از منظر طرح نمونه و الگویی برای عمل گرایی"روشنفکران"؛ ترویج می شد. اما مصطفی رحیمی نیز در ایران به احزاب کمونیستی نمی پیوندد. علیرغم این نکته، در ادامه، نوع مواجهه ی این احزاب و گروه ها در اردوگاه"چپ ایرانی"با او در دو مقطع تاریخی، به دو گونه ی بسیار متفاوت به نمایش در می آید. او پس از مشاهده ی سرشت و سرنوشت سارتر در اردوگاه مارکسیسم، ۲۰ سال پس از انقلاب ۵۷ در ایران، چنین می نویسد « سارتر آزادی را تحت الشعاع آزادی

فلسفی قرار داد و آن را فدای اسطوره کرد». رحیمی در ادامه با تأکید بر این که ایده ی"پرولتاریای نجات بخش"(کذا!) بر اساس دو اسطوره ی مسیحی و ایرانی، به ذهن مارکس راه یافته، می نویسد« ...نه تنها عوام اسطوره پرست بلکه جمع کثیری از صاحبان اندیشه نیز به دام این اسطوره های نوین افتادند از جمله سارترِ فیلسوف، سارتر فیلسوف آزادی و سارتر ضد استالینیسم در دوران سیاه استالینیسم».

اما چه شد که مصطفی رحیمی بیش از ۳۰ سال پس از ترویج سارتر در ایران به عنوان"روشنفکری متعهد"و عمل گرا، و نشاندن او بر سریرِ الگو و معیار برای روشنفکرانِ ایرانی، حدود ۸ سال پس از فروپاشی شوروی و فروافتادن تشت رسوایی کمونیسم از بامِ تاریخ، سارتر را"ضد استالینیسم"، و اندیشه ی محوری او و مارکس را آغشته به اسطوره می داند؟ ما در ادامه، با ارائه ی پاسخی در برابر این پرسش، نشان خواهیم داد که مصطفی رحیمی در اردوگاه"چپ ایرانی"، چرا و چگونه با امثال سارتر، همان کرد که، سارتر در میانه سده ی بیستم در راستای شورش علیه وضع موجود، با"مارکسیسم"کرد.

فوران و غلیانِ عباراتی تهی از معنا و مبنا، مانند"روشنفکر عمل گرا"،"روشنفکر متعهد"،"روشنفکر مسئول"و... از دهه ی ۳۰ به بعد در عرصه سیاسی ایران، تحت تاثیر ۲ عاملِ عمده قرار داشت. نخست؛

وضعیت حزب توده پس از غیرقانونی شدن فعالیت این حزب دراواخر دهه ی ۲۰ و پس از آن؛ واکنش منتقدان و مخالفان حکومت ِوقت به ماجراهای مرداد ۱۳۳۲ در ایران. در وجه نخست، حزب توده که با خروجِ قانونی از عرصه سیاسی، هنوز در عرصه سیاسی ایران دارای مأموریت از جانب"برادر بزرگ تر"بود، بر آن شد تا با ورود از دروازه ی هنر و"فرهنگ"به استقرار و استمرارِاهداف و اغراضِ خود در جامعه ایران بپردازد. بر همین نهج بود که اهالی هنر و"فرهنگ" در پرتو تعالیم این حزب، چنین پرورش پیدا می کردند که هر نوع فعالیت هنری و فرهنگی که دارای سویه های سترگِ"اجتماعی" نباشد، چیزی جز ترشحات ِغده ی فاسدِ"هنر برای هنر" نیست، و نیست باد!

آن چه در این جا به عنوان سویه های"اجتماعی"مطرح می شد نیز، همان گونه که پیش از این نشان دادیم، از محدوده ی ایدئولوژیکِ رئالیسم سوسیالیستی فراتر نمی رفت. حزب توده و سایر شرکاء و"رفقا"در این دوران، با ارائه ی سیمایی کاریکاتوری از مناسبات حاکم بر فضای هنری و خصوصاً مطبوعاتی در دهه های۲۰ تا ۴۰، به برجسته سازیِ ایدئولوژیک و ناقصِ وجود"سانسور" می پرداختند و از این نکته نتیجه می گرفتند که در چنین شرایطی هنرمندان باید به بیداری"وجدان سیاسی"خود بپردازند. سعید سلطان پور به عنوان یکی از اهالی اردوگاه"چپ ایرانی"، در نمونه ای از این گونه یاوه سرایی ها، می نوشت « اکنون که در جوامع طبقاتی

بیش از هر زمان دیگر هنر و اندیشه به مثابه ی سلاحی ارزان و موثر بازار دارد و وسیله یی جادویی برای ماندگاری طبقه ی وابسته به امپریالیسم جهانی است و همواره در جهت تحقیر و تحمیق مردمان محروم و عامی به کار گرفته می شود، کوشش برای بیداری و آن گاه پی گیری سرشار از ایمان، برای هوشیاری مردم، وظیفه ی آرمانی هنرمندان است که با درک توان و لیاقت تاریخی مردم و همچنین تحلیل و شناخت حقوق از دست رفته ایشان، اندیشه ی مبارزه خود را به سلاح اقدام مجهز و برای اکتساب حقوق ربوده شده ی کار و تنظیم مردمیِ آن، به بهای تحقیر و تهدید و زندان و شکنجه و خون و مرگ خویش[بکوشند]... دیکتاتوری و سانسور در قلمرو هنر و اندیشه چنان وسعت یافته که بررسی همواره ی آن وظیفه هر هنرمند و ادیبی است که وجدان سیاسی خود را در جهت نجات حقیقت بیدار می داند». سلطان پور شلاق شماتت بر گرده ی هنرمندان می کشید که « به بیماران آواره، اجاره نشینان فقیر، کارگران بیکار و ازدحام کهنه پوشان و سرخوردگان توجه نداریم»، اما بلافاصله دُمِ خروس رئالیسم سوسیالیستی از آستینِ کوتاهِ عوام فریبی"رفیق سلطان پور"، این گونه بیرون می زد « وقتی هنرمند و ادیب موضع طبقاتی نگیرد، با دشمنی مشخص و معلوم درنیاویزد، مردم و زبان غنی و موثر آن ها را درنیابد، توازنی منطقی میان ارزش های هنری و رشد فرهنگی مردم برقرار نسازد و مثل بیشتر استادان متحجر دانشگاهی و هنرمندان

مرفه تلویزیونی، از سرِ رفاه و ترحم، مردم نوازی کند، به میان مردم نرود، در اتاق مردم ننشیند، با مردم نپوشد و ننوشد، به حرف های مردم گوش ندهد و چون خدایی ناشناخته از فضای مرفه و روشنفکرانه ی خویش با اشاراتی خداوندانه به حل و فصل قشریِ مسائل محرومیت و فقر بپردازد؛ خدایی کند و بنده نوازی بیاموزد، عملاً گرایش های فرهنگی خرده بورژوایی داشته باشد و به هنر و ادبیاتی که با تمام تجلیات زیبایی شناسانه، تحکیم دهنده ی روابط فرهنگی طبقه ی مرفه جامعه است، دل بسپارد، و با این همه، در حرف، مردمی و حتی مبارز بماند، هرگز نمی تواند مفهومی واقعی از وظیفه داشته باشد؛ چه اگر چنین باشد، دیگر وظیفه حرفی برای کسب موقعیت اجتماعی است. سرپوشی برای پوشاندن مبانی غلط ذهنی است... هنر و اندیشه ی موظف می باید با اشکال خاص خویش در زمینه ی ادبیات و هنر، به تحلیل و تفسیر تضاد اصلی جامعه بپردازد. بگذار هنرمندان مدعی، آن ها که به هنر غیرطبقاتی می اندیشند، رم کنند».

ما در ادامه به تأکید، عبارت"مبانی غلط ذهنی" که از جانب سلطان پور مطرح می شود را بررسی خواهیم کرد،اما علاوه بر این نوع مواجهه با هنر و"فرهنگ"در این اردوگاه، توالی و توابعِ ماجراهای مرداد ۱۳۳۲ نیز در انزوا و گوشه گیری و سرخوردگی و"یأس فلسفی"(کذا) روشنفکرانِ ایرانی تاثیرگذار بود و حتی در عرصه شعر به ایجاد وجوه برجسته ای به

عنوان"شعر شکست"انجامید که مواجهه ی یکی از اعاظم حزب توده با مجموعه شعر مهدی اخوان ثالث به نامِ"آخر شاهنامه"را پیش از این نشان دادیم. اما این دو عامل، در یک نقطه و نکته ی مشابه و مشترک از جانب"رفقای روشنفکر" تئوریزه می شد که عبارت بود از"ذهنی شدنِ"روشنفکر و هنرمند. به دیگر بیان؛ هنرمند و روشنفکر چه بر اثر سانسور و عدم امکان در پرداختن به مسائل و مصائبِ خَلق"، و چه بر اثر ِشکست های مقطعی در عرصه سیاسی، اگر پیوند خود را با حضور فعال و سیاسی و ایدئولوژیک با تولید اثر در راستای اهداف"خَلق"قطع کند، به آشکارترین شکل ممکن هبوط در هاویه ی"ذهنی شدن" را اعلام کرده است. اما این"ذهنی شدن"از منظری دیگر، یکی از ارکان فلسفه ی سارتر را تشکیل می داد. همان گونه که پیش از این اشاره شد، سارتر در تبیین مبانی اگزیستانسیالیسم می نوشت « بشر هیچ نیست مگر آن چه از خود می سازد. این، اصل اول اگزیستانسیالیسم است. این همان است که آن را"درون گرایی"می خوانند و به همین عنوان ما را نکوهش می کنند...». مصطفی رحیمی در این جمله، عبارتِ"Subjectivity "را به"درون گرایی"ترجمه می کند و در همین زمینه می نویسد «باید متوجه معنی دقیق درون گرایی (سوبژکتویسم) در فلسفه ی سارتر بود... در این فلسفه، مراد از درون گرایی این است که"بشر هیچ نیست مگر آن چه از خود می سازد". ریشه ی آفرینش در خویش است نه در جهان خارج. این

خودسازی با گشودن مرزهای آینده همیشه در حال تجدید و تجدد است و این موهبتی است مخصوص انسان. بدیهی است که درون گرایی در فلسفه های دیگر، دارای معانی دیگری است».

با این نوع ترجمه و توضیحاتی که رحیمی ارائه می کند، مشخص می شود که نخستین کسی که به معنا و مبنای"Subjectivit "پی نبرده، هم اوست. و بخش واپسینِ توضیح او نیز، که «درون گرایی در فلسفه های دیگر، دارای معانی دیگری است»، آیتی دیگر است در جهل مرکب او نسبت به همان معانی و مبانی."درون گرایی"یکی از غلط ترین و سست ترین ترجمه ها برای مفهومِ "Subjectivity "است. اما باید دید که میان این مفهوم که دیگرانی نیز"ذهنیت گرایی" ترجمه کرده اند، با آن گونه"آزادی"که در اگزیستانسالیسمِ مورد نظرِ سارتر مطرح می شود، و میان این دو با"عمل گراییِ روشنفکران"چه ارتباطی وجود دارد.

رحیمی در آثار خود علاوه بر سارتر، از دو چهره ی فرانسوی دیگر نیز فراوان نام می برد و ارجاعات متعدد و متنوعی به اندیشه های ایشان می دهد؛ روسو و مونتسکیو. اما پیش از این دو، چهره ی فرانسوی دیگری به نام دکارت، در عرصه ی فلسفه کوشید تا به تبیین مبانی"اندیشه"و "اندیشیدن"در انسان بپردازد. روسو و مونتسکیو به اقتفای دکارت، هر کدام به نوعی کوشیدند تا دامنه های"اندیشه"در انسان را با توجه به

معاییرِ عرصه ی مورد پژوهش ِخود، در گذر و گسست از"جهان قدیم"ترسیم کنند. انسانِ مورد توجه روسو در این میان، موجودی بود که در گذر از "طبیعت"به سمت و سوی"تاریخ"، تا حداکثرِ ممکن، عقود و عهودِ خود با هر نوع سلطه ی دارای موجودیت و مشروعیت که ساخته و پرداخته ی"خود"نبود را گسسته، و گام در وادی جعل و ایجاد این سلطه ها، با پشتوانه های موجودیت و مشروعیتِ منبعث از"اندیشه ی خود"نهاده بود.

از این منظر، هر نوع نظرورزی درباره اندیشه ی روسو، مبتنی بر این نوع مدعیات که"روسو سلطه و سیطره ی عالم عینیت و عالم بیرون را بر انسان از بین بُرد"، ریشه در خاکی جز جهل مرکب نسبت به مبانی اندیشه ی او نخواهد داشت. روسو بر آن بود تا مبانی این سلطه و سیطره را دگرگون کند، نه آن که عالمی سراسر عاری از هر نوع"سلطه"بیافریند. پیش از روسو و حتی دکارت، این ماکیاولی بود که در عرصه ی سیاست، کوشید تا پیوندهای انسان با"طبیعت"را به گونه ای تبیین کند که تا حداکثر ممکن آن عقود و عهود گسسته شود. اما ماکیاولی هنوز با به رسمیت شناختنِ این سلطه های"بیرونی"، بر آن بود تا آن ها را چون دریایی مطرح کند که در عرصه ی سیاسی جز در کوزه ی"شهریار"جای نمی گرفتند. برای نمونه؛ مبنای این باور که شهریارِ خوب، همانا مسیحیِ

خوب است، اگرچه بر"ساحات درونیِ"پادشاه تأکید داشت، اما ماکیاولی نشان داد که عرصه ی سیاسی تنها محدود به کنش ها و واکنش ها در"ساحات درونی" انسان نیست، بلکه وجه غالب این کنش ها و واکنش ها، در ساحت گفتار و کردارِ اهل سیاست، خصوصاً شهریار، نماد و نمود خواهد داشت. مسیحیت، به عنوان دینی دارای وجه غالبِ"اصالت ایمان"در برابرِ"شریعت گرایی"،از اصل و اساس، دارای سویه های سترگِ این نوع رجوع به"درون"بود، اما این نوع"درون گرایی"کاملاً در مقابلِ"Subjectivity "مورد اشاره ی امثال سارتر در اقتفای امثال روسو قرار داشت. اما"درون گراییِ"موجود در مسیحیت، حتی پیش از ثبتِ نامِ ماکیاولی در صحیفه ی هستی، از جانب برخی از متکلمان مسیحی در نسبت و تناسب با عرصه سیاسی، با تغییرات عمده ای مواجه شده بود. یکی از این متکلمان در همان ایتالیا، نیکولاس کوزانوس بود که با به چالش کشیدن"ولایت مطلقه کلیسا در عرصه سیاسی"می نوشت « هم چنان که عیسی مسیح، شاه شاهان است، همه ی پادشاهان نیز در سلطنت خود بهره ای از حاکمیت الهی در خور دارند و به این اعتبار شایسته ی احترام و فرمانبرداری اند، اما اگر دستوری خلاف قانون شریعت از آنان صادر شود، تردیدی نیست که آن فرمان به هیچ وجه بهره ای از پادشاهی الهی نخواهد داشت و سرپیچی از آن نیز مستوجب عقوبت نیست».

این نوع دیدگاه ها در میان متکلمان مسیحی، کاملاً در مقابلِ دیدگاه های امثال ژان کالون مطرح می شد که به عنوان یکی از هم روزگارانِ ماکیاولی، بر این باور بود که بر اساس آموزه های مسیحیت، نه تنها اطاعت از فرمانروای عادل، بر اساس اطاعت از خداوند است، بلکه اطاعت از فرمانروای جائر نیز از بابِ پذیرش مشیّت و اراده ی باری، – با قیود معدودی– بر مسیحیان واجب است. در این دو نوع مواجهه با رابطه ی میان"سیاست و دیانت"، سلطه و سیطره ی"بیرونی" همواره تابعی از عقود و عهودِ ناشی از عاملی"بیرونی" بود و"اندیشه ی انسان"به عنوان موجودی ذاتاً "گناهکار"، تنها در پرتو این عوامل"بیرونی" بود که می توانست راهی به صراط مستقیم بجوید. ماکویالی این"انسان ِ ذاتاً گناهکار"را نیز بر اساس علل و عواملِ"درونی"ارزیابی می کرد و در نهایت، این پیوستگی انسان به"طبیعت"بود که به باور او، از انسان چنین موجودی می ساخت « آدمیان، در مجموع می توان گفت که آفریدگانی هستند ناسپاس و زبان باز و فریبکار و سودجو و تا زمانی سرسپرده شما هستند که سودی از شما به ایشان برسد، و آن گاه که خطری در میان نباشد، به زبان آماده اند جان و مال و فرزند خود را فدای شما کنند، اما روزی که خطری در میان باشد از شما روی برمی تابند». بنابراین، در مواجهه با ایشان، با تکیه و تأکید بر ساحات درونی « روباه باید بود و دام ها را شناخت، شیر می باید بود و گرگ ها را رماند». در مواجهه با این

نوع فهم و درک و برداشت ماکیاولی از سرشت و سرنوشت انسان و رابطه ی او با"عوامل بیرونی" بود که متکلمانی مسیحی از جمله پدرو دِ ریوادِنیارا، آشکارا به مخالفتِ نظری با او برخاستند، چرا که به فراست دریافته بودند، راهی که امثال ماکیاولی و گوئیتچاردینی آغاز کرده بودند، فرجامی جز آراء و نظرات امثال روسو نداشت.

روسو بابِ"Subjectivity "را بر این اساس در نسبت و تناسب با عرصه سیاسی گشوده بود که انسانِ موردِ نظرِ او، تمامی آن عقود و عهودِ مبتنی بر سلطه ی"بیرونی"از جمله"درون نگریِ" مسیحیِ مبتنی بر ایمان را نیز گسسته، و بدل به موجودی"ذاتاً آزاد" شده بود. از این منظر بود که به مثابه برائت استهلالی بر"قرارداد اجتماعی"می نوشت « انسان، آزاد آفریده شده است». اما پیش از روسو، این بوسوئه بود که به عنوان یکی از متکلمان مسیحی، از دیگر سو، گفته بود «انسان، رعیت آفریده شده است». اما مبنای"رعیت بودن انسان"در این جا، اتصال او به منبعی غیرقابل انفصال از ذاتِ باری بود، که در مقام و موقعیتِ شاه، معنا و مبنا داشت، اما و هزار اما! این شاه، اگرچه در این مقام و موقعیت قرار گرفته بود، اما باز هم محصولِ مستقیمِ"Subjectivity " انسان نبود. بوسوئه رابطه ی میان خداوند، شاه و رعایا را این گونه مطرح می کرد « خداوند کُل است و نامتناهی. شاه را به اعتبار مقام شاهی نمی توان از عوام مردم دانست، بلکه او شخص عمومی است، او همه ی دولت است، اراده ی او

شامل اراده ی همه ی مردم است. هم چنان که همه ی کمال و فضیلت در ذات خداوند جمع آمده، همه ی قدرت افراد نیز در شاه جمع شده است. چه عظمتی که یک فرد بتواند چنین قدرتی را خود جمع کند. قدرت الهی در یک آن در مشرق و مغرب عالم ظهور پیدا می کند: اقتدار شاه نیز در یک آن در سراسر کشور عمل می کند. اقتدار شاه، مانند قدرت خداوند که همه چیز در یَدِ اوست، همه ی قلمرو کشور را در یَدِ کفایت خود دارد. اگر خداوند عالم را به حال خود رها می کرد، عالم نابود می شد: اگر اقتدار شاهی نیز در کشور از میان برود، کشور دستخوش آشوب خواهد شد. شاه را در درب خانه ی او در نظر آورید. فرمان هایی که موجب می شود تا صاحبان مناصب و سرداران، رعیت و سربازان، ایالات و سپاهیان در خشکی و دریا در هماهنگی کامل عمل کنند، از آن جا صادر می شود. این همان تصویری از خداوند است که بر روی عرش مستقر شده و بر همه ی عالم فرمان می راند».

روسو، آزادیِ انسان را بر اساس همین معنا از"Subjectivity "می دانست و می نوشت «صرف نظر کردن از آزادی به معنی صرف نظر کردن از انسانیت خویش است»، و در این زمینه، تا آن جا پیش می رفت که هر نوع"پیش داوریِ"موجود در عقاید و باورهای دیگری و دیگران را وقتی به عنوان سلطه و سیطره بر ما سایه می افکند، نماد و نمودی آشکار از آغاز بردگی می دانست «پذیرش سلطه دیگری وقتی بر عقیده اِعمال

می شود به منزله ی بردگی است؛ سرنوشت تو به پیش داوری های کسانی بستگی دارد که با پیش داوری ها بر تو حکومت می کنند». و بر همین اساس بود که در ادامه این جمله که «انسان، آزاد آفریده شده است»، می نوشت « ...اما همه جا در بردگی به سر می برد».

سارتر به اقتفای روسو، این نوع"Subjectivity "را اصلِ اولِ اگزیستانسیالیسم می دانست، و بلافاصله همان نتیجه ی مورد نظرِ روسو را به رادیکال ترین شکل ممکن می گرفت که عبارت بود از"مجبور بودن اِنسان، به آزاد بودن". اما این میزان از"آزادی"، با رهایی از انقیادِ تمامی عقود و عهودِ"بیرونی"به عنوان مبنای مشروعِ سلطه، انسان را دارای حداکثر"مسئولیت" در برابر خود، دیگری و دیگران می کرد، تا آن جا که"یک فلجِ مادرزاد، اگر قهرمان دوِ ماراتن نشود، مسئول است". بنابراین،"Subjectivity "با ترجمه به"درون گرایی"و"ذهنیت گرایی"، در جهل نسبت به مبانی، این گونه در اردوگاه"چپ ایرانی"، تنها در محدوده ی"اصالت عمل"فهم و درک و دریافت می شد. و از دیگر سو،"مسئولیتِ"ناشی از اگزیستانسیالیسمِ سارتر نیز با اختلاط و امتزاجی ایدئولوژیک با دیگر مباحثِ او درباره"روشنفکری"، در عباراتی چون"روشنفکر متعهد و عمل گرا" فهم و درک و دریافت می شد. در حالی که حتی از همین منظر نیز، آن چه به عنوان"آزادی" از بطن و متن

ِ"Subjectivity "به مثابه اصلِ اولِ اگزیستانسیالیسمِ سارتر سر برون می کرد، تنها در رهایی از عقود و عهودِ"دینی"خلاصه نمی شد، بلکه مبتنی بر مباحث عمیق و دقیقِ فلسفی بود که البته در بسیاری از موارد به رد و ابطالِ دیدگاه های روسو و سارتر – هر کدام به نوعی- می انجامید.

اما نه مصطفی رحیمی آگاهی و شناختی از اندیشه های روسو و سارتر داشت، و نه به اقتفای او سایر"رفقا"که خود را"چریک فرهنگی"می نامیدند، جرعه ای از اقیانوس این مباحث و مسائل نوشیده بودند. در نتیجه؛ هنرمندان و روشنفکرانی که در آثار خود معتقد و ملتزم نبود به ترسیم سیمای اربابِ پلید و رعیتِ شریف، سرمایه دارِ زالوصفت و توده ی کبریائی، سیاست مدارانِ خونخوار و کمونیست های مردم مدار، به عنوانِ"ذهنیت گرایانِ غیرمتعهد"از هر کران با تیر توهین و تهمت، مورد حمله و هجمه قرار می گرفتند؛ از جانبِ"روشنفکرانِ عمل گرا و متعهد".

پیش از این، به بخش هایی از رابطه ی میان مبانی اگزیستانسیالیسمِ موردِ نظرِ سارتر با اندیشه های مارکس اشاره کردیم، اما تکیه و تأکیدی که مارکس بر اهمیت و اعتبارِ سلطه و سیطره ی عواملِ"بیرونی"بر سرشت و سرنوشت انسانِ تحتِ حاکمیتِ"نظام سرمایه داری"داشت، اگرچه در برخی از وجوهِ فلسفی، او را به روسو نزدیک می کرد، اما در

پیوند میان او و امثال سارتر، ماجرا از این قرار و بر این مدار بود که مسیرِ سارتر از پایانِ مسیرِ مارکس آغاز می شد. آن چه رحیمی به عنوان ابتنایِ دیدگاه های مارکس و سارتر بر"اسطوره" مطرح می کرد، به هیچ وجه دارای اعتبار و قابلِ اعتنا نیست، چرا که وجه غالب افکار و آثارِ مارکس، مبتنی بر دریدنِ"پرده ی پنداری"بود که به باور او مناسبات تولید در"نظام سرمایه داری"به عنوان ایدئولوژی بر سرشت و سرنوشت "انسانِ از خود بیگانه"، کشیده بود. در این جا، مارکس، جهدی نظری می کرد که نسبت و تناسبی با "اسطوره" نداشت، و در وجه عملی نیز، او بر این باور بود که منطقِ ملموس و مشهودِ حاکم بر مناسباتِ مذکور است که به عنوان یکی از مهم ترین عواملِ"انقلاب" بر صحنه ی تاریخ اقدام به نقش آفرینی خواهد کرد. از این منظر، این وجه برجسته ی نظریات مارکس کاملاً "علمی" و البته ابطال پذیر بود و نسبت و تناسبی با"اسطوره"، آن هم از جنس و سنخ "مسیحی و ایرانی" نداشت! اما سارتر نیز همان گونه که اشاره شد، در تعیین نسبت و تناسبِ"گام معلق لک لک"در عرصه ی فلسفه، با"چشم اندازی در مه"در عرصه سیاست،اگرچه دارای اهمیت و اعتباری در حدودِ مارکس نبود،اما از بابِ تحریک و تشدید و تحکیمِ وجه"والنتاریستیِ انقلاب"،ریشه در خاکِ واقعیاتِ "انقلاب اکتبر"و"انقلاب الجزایر"و"انقلاب کوبا"داشت، که البته این"لولیانِ شوخِ

شیرین کارِ شهرآشوب"، چنان"ترکان بر خوان یغما"، عِرض از اندیشه های مارکس برده بودند.

اما انصاف دهید که با این مایه آگاهی و شناخت نسبت به مبانی اندیشه های امثال روسو و مارکس و سارتر،فرجام محتومِ گام نهادن در وادی"مسئولیت و عمل"، از جانب"روشنفکری"چون مصطفی رحیمی، چه می توانست باشد؟ ما در ادامه با برجسته سازی یکی از مهم ترین بخش های فعالیت او در این عرصه، که عبارت است از نامه ی او خطاب به آیت الله خمینی، در مخالفت با"جمهوری اسلامی"، به بررسی وجوه مکتومِ این مکتوبِ تاریخی، به مثابه نمونه ای از"تعهد روشنفکری" او، خواهیم پرداخت.

نامه ی رحیمی خطاب به آیت الله خمینی، یک روز پیش از آخرین خروج محمدرضا پهلوی از ایران در روزنامه"آیندگان"منتشر شد. این نامه در دوران خود موافقین و مخالفینی داشت و سال ها پس از انتشار، با از سر گذراندن تجربه ی حدود ۴ دهه ی نظام جمهوری اسلامی در ایران نیز موافقین و مخالفینی دیگر پیدا کرد. طیف مخالفین، در آستانه ی بهمن۵۷، وجه غالب در مواجهه با نامه رحیمی را تشکیل می دادند که از روحانیونی چون مرتضی مطهری آغاز می شد و تا افراد و سازمان ها و احزابی در اردوگاه"چپ ایرانی"ادامه می یافت. اما به گواه اسنادی که در ادامه به

برخی از آن ها اشاره خواهیم کرد، مبنای این نوع مخالفت ها با نظرات رحیمی، از اصل و اساس، از نظرات او، بسیار سست تر و بی اعتبارتر بودند. اما پس از درک و لمس و مشاهده ی تجربه ی جمهوری اسلامی در ایران، بسیاری از اهالی همان اردوگاه و حتی برخی از روحانیون انقلابی در بهمن۵۷ نیز به طیف موافقان با نظرات رحیمی در آن نامه پیوستند. مبنای مواجهه ما با این نامه، تا حداکثرِ امکان، فارغ از لمس و درک و مشاهده ی تجربه ی جمهوری اسلامی در ایران خواهد بود. رحیمی در ابتدای این نامه، به این نکته شهادت می دهد که « نویسنده این نامه با فتواها و نظریات آن جناب[خمینی] در موارد زیر نه تنها کاملا موافق است، بلکه تبلیغ و پیشبرد آن ها را وظیفه ملی و اجتماعی و معنوی خود می داند:

۱- تمام آن چه شما در مخالفت با رژیم غیرقانونی کنونی ایران فرموده اید.
۲- تمام آن چه شما در مخالفت با امپریالیسم امریکا و هر دولت امپریالیست دیگری گفته اید.
۳- تمام آن چه شما در مخالفت با سیاست شوروی و چین و هر دولت کمونیست دیگری اظهار داشته اید.

۴- تمام آن چه شما در مخالفت با دولت صهیونیستی اسرائیل و موافقت با حقانیت مبارزه مردم فلسطین فرموده اید».

در این جا، نخستین پرسش در برابر"روشنفکر مسئول و متعهد"این است که او، آیا در دوران حکومت پهلوی دوم که دارای مناصب حکومتی بود و از امتیازات مربوط به این مناصب، برای سفر و ادامه تحصیل در اروپا بهره می برد و در دستگاه قضایی همان حکومت مشغول به کار بود هم، همراهی خود با نظرات آیت الله خمینی در موارد یک و سه و چهار را اعلام کرده بود، یا آن که تنها در آستانه ی بهمن۵۷ این اعلام موافقت را آشکارا قلمی می نمود؟ اهمیت این نکته در این است که، اگر چنین نبوده–که البته نبوده!–بنابراین لافِ"مسئولیت و تعهدِ روشنفکری" از جانب رحیمی، گزافه ای بیش نیست و این عنوان بیش و پیش از او، شایسته ی آیت الله خمینی است که"مسئولانه و متعهد"از ابتدای دهه ی ۴۰ به طرح این نظرات پرداخته بود. دیگر آن که ؛ مصطفی رحیمی با سرمایه ی ایران و ایرانیان، در نظام آکادمیک این کشور پرورش یافته و با همین سرمایه برای تحصیل در رشته ی"حقوق" راهی اروپا شده بود. بر این اساس، از او به عنوان فارغ التحصیل در رشته ی"حقوق"، و یکی از قضاتِ ایرانی در دوران حکومت پهلوی، حداقلِ انتظار این است که،

در ادامه نشان دهد که با استناد به کدامین اصول و اساس،"رژیم کنونی ایران غیرقانونی است"؟

رحیمی در همان ابتدای نامه، پاسخ به پرسشِ نخست ما را این گونه مطرح می کند « آن چه موجب شد این نامه را به عنوان آن جناب بنویسم احترام شدید من نسبت به شماست. احترامی بی شائبه، نه بر مبنای احساسات و قهرمان پرستی، بلکه بر مبنای تفکر. شما در وضع و حالی که هیچ کس دیگر نمی توانست، هم سخن گوی ملت زجر کشیده ایران در برابر رژیم سراسر فساد کنونی شدید، و هم صدای خود را در برابر دولت های بزرگ ستم کار بلند کردید. شما با رهبری خردمندانه خود پایه های رژیم سفاکی را که تمام دولت های روی زمین از غرب و شرق به تحکیمش می کوشیدند چنان به سرعت و شدت لرزاندید که امروز چون منی قادرم این نامه را داخل کشور ایران بنویسم و به دست شما برسانم. در حالی که تا چندی پیش محال بود هیچ کس حتی به بهای جان، حرف خود را بزند، زیرا پیش از آن که حرفش به گوش مخاطب برسد به دست جلادان یا نابود شده بود، یا سخنش در میان سلول های زندان گم می شد».

بنابراین، همان گونه که اشاره شد، ردای"روشنفکر مسئول و متعهد"، با دستانِ مصطفی رحیمی به آشکارترین شکل ممکن در آستانه بهمن۵۷

در روزنامه رسمی کشور، بر قامت آیت الله خمینی افکنده می شود. به دیگر بیان؛ رحیمی به تصریح و تأکید به طرح این نکته می پردازد که هر آن چه"ما" در مکتب امثال سارتر و کامو و... آموختیم را آیت الله خمینی در میدان عمل، در برابر "رژیم فاسد و سفاک"پهلوی اجرا کرده است.[1]

اما این"روشنفکر متعهد و مسئول"، آرمان های خود را نیز این گونه بر سبیل شهادت، به اطلاع آیت الله خمینی می رساند « سالهاست به این نتیجه رسیده ام که راه رهائی بشر تلفیق دو اندیشه است: دموکراسی و سوسیالیسم». اما بلافاصله خطرِ"غربی بودن"این دو، رحیمی را در برابر کسی که یک تنه، به صدر تا ذیل"غرب"حمله کرده است، بر آن می دارد تا چنین بنویسد « ...هر دو ظاهرا از غرب آمده اند. اما معناً همه ملتها و همه فرهنگ ها در تکوین آن هر دو سهم داشته اند. امروز آن چه دموکراسی را از رمق انداخته سرمایه داری است و آن چه سوسیالیسم را به فساد کشانده قدرت عجین شده با کمونیسم است».

رحیمی البته راه دیگری نیز می توانست در پیش داشته باشد، و آن عبارت بود از این که، با عطف عنان از وجه سلبی، به"ما"و آیت الله خمینی نشان دهد که نمونه های عینیِ صالح و سالمِ آرمان های به عنوانِ پیوند میان دموکراسی و سوسیالیسم، دقیقاً و مشخصاً در چه کشورهایی استقرار یافته است؟ اما"روشنفکر متعهد و مسئول"، هرگز چنین نمی کند، چرا که در

این صورت، لنگیِ پایِ مدعیاتِ پیشین مبنی بر"از رمق افتادن دموکراسی توسط سرمایه داری"و"به فساد کشیده شدن سوسیالیسم بر اثر قدرت عجین شده با کمونیسم"و"غیر غربی بودن دموکراسی و سوسیالیسم"، همه دست در دست هم، به بادِ فنا خواهند رفت.

۱: "فاسد و سفاک"بودنِ"رژیم"، البته به باور رحیمی، شاملِ بخش هایی که خود در آن"رژیم" دارای مسئولیت بوده، نمی شده، و آن بخش ها، سراسر"سالم و پاک"بوده اند! « من ار چه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه / هزار شکر که یاران شهر بی گنهند» .

پس از این است که در پرتوِ آرمانِ"سوسیال دموکراسی"، مشخص می شود که قبله ی آمالِ مصطفی رحیمی کجا و به زعامتِ چه کسی است. رحیمی به آیت الله خمینی پیشنهاد می دهد که به جای اعلام"جمهوری اسلامی"، به طرح"جمهوری مطلق"بپردازد، چون در این صورت است که « تاریخ مقام شما را در ردیف گاندی و شاید بالاتر از او ثبت خواهد کرد. زیرا مسئله ی اصلی قرن ما ساقط کردن حکومتی فاسد و خادم بیگانه نیست، این کار با همه اهمیت درجه اولی که امروز برای ما ایرانیان دارد مسئله ای جهانی نیست. مسئله ی درجه اول جهانی (که بلافاصله پس از سقوط رژیم برای ما نیز مسئله ی درجه اول خواهد شد) آن است

که قرن بیستم پس از ترور گاندی معنویت مجسم خود را از دست داده است».

بنابراین، پیشنهادِ"روشنفکر متعهد و مسئول"، این است که آیت الله خمینی با اعلام"جمهوری مطلق"، تنها، نظر و توجه به ایران که"مسئله ای جهانی نیست"نداشته باشد، بلکه باعث پُر کردن خلاء چهره ای معنوی چون گاندی برای جهانی شود که"معنویت مجسم خود را از دست داده است".ارتباط میان سوسیال دموکراسی، جمهوریِ مطلق، معنویت، جهان، ایران، هند و سایر قضایا، نکات بسیار بی ارزشی است که رحیمی نیازی به تبیین آن ها نمی بیند.

اما سزاست که تا ابد در مواجهه با این نوع شیرین کاری های"روشنفکرانه"، فرهادوار، تیشه بر سینه ی این پرسش بکوبیم که چرا اگر آیت الله خمینی به جای"جمهوری اسلامی"به طرح"جمهوری مطلق" بپردازد، خلاء گاندی در جهان پُر خواهد شد و بلافاصله پس از انقلاب، خلاء گاندی بدل به مسئله ی درجه اول"ما"خواهد شد و همگی دست در دستان یکدیگر به رهبری ِآیت الله خمینی به سوی بهشتِ سوسیال دموکراسی خواهیم رفت؟!

تأیید رهبری ِآیت الله خمینی از جانب رحیمی، البته نکته ای مستور در میان سطور نیست، بلکه او با شهامتی که در آستانه بهمن۵۷ از جانب

آیت الله خمینی به"روشنفکران متعهد و مسئول"عطا شده است، آشکارا می نویسد « هر انقلابی دو رکن دارد... اول، مردمی که باید انقلاب کنند؛ دوم، رهبر یا رهبرانی که باید لحظه ی مناسب را تشخیص دهند و با اعلام شعارها و رهنمودهای مناسب انقلاب را هدایت کنند. رکن دوم، در قسمت اعظم متعلق به شماست». البته رحیمی به عنوان"روشنفکر متعهد و مسئول"، که با پذیرش رهبری آیت الله خمینی در پی انقلاب علیه "رژیم غیرقانونی و فاسد و سفاکی"است که پس از آن با استقرار جمهوری مطلق، خلاء گاندی در جهان پُر خواهد شد، باز هم این موارد را دارای ارزش نمی داند که برای نمونه به طرح مبانی "تئوری دو رُکنی انقلاب"بپردازد و به این پرسش، پاسخی دهد که در تاریخ بشر کدام "انقلاب" بر اساس این دو رکن انجام شده است؟

اما در راستای تأکید بر تاییدِ رهبری آیت الله خمینی، رحیمی در ادامه می نویسد « کلیه حق طلبان و دشمنان استبداد، از هر دسته و هر گروه، بی آن که گفتگوئی صورت گرفته باشد رهبری سیاسی آن جناب [خمینی] را بی هیچ گونه قید و شرطی تا حصول پیروزی پذیرفته اند(یکی از این افراد نویسنده این سطور). هر کدام به سهم خود در اجرای این پیمان نانوشته پای می فشاریم».

رحیمی با طرح عبارتی به نام"جمهوری مطلق"در برابر"جمهوری اسلامی"، مبتلا بودنِ ایران و ایرانیان به حکومت های"استبدادی"در طول تاریخ را، یکی از علل طرح این درخواست می داند، در حالی که ورای تعیین مراد از"جمهوری مطلق"، استقرار حکومتی در قالبِ"جمهوری"، هرگز به معنا، و دارای تضمینِ نفی"استبداد"نبوده و نیست. از دیگر سو، رحیمی که از صدر تا ذیل این نامه و سایر آثارش، حمله و هجمه علیه حکومت امریکا است، آیا نمی دانست که نظام حکومتی در آن کشور و حتی در شوروی نیز "جمهوری" است؟ از قضا یکی از علل و عواملی که در ابتدای ظهور و بروز رضا خان، باعث شد تا بسیاری از"روشنفکران"و علمای شیعه با تغییر نظام سیاسی در ایران، به"جمهوری"به مخالفت برخیزند، هراس از درافتادن به سرشت و سرنوشت همان شوروی – و به نوعی دیگر ترکیه- بود. اما باید دریافت که مراد رحیمی از"جمهوری مطلق" چیست. چرا که، فرض بر این است که، او علاوه بر ابتداییاتی که ذکر شد، نسبت به این بدیهیات نیز دارای آگاهی بوده که نظام"جمهوری"نیز مانند دیگر نظام ها از جمله آریستوکراسی و پادشاهی، هم به صورت"مشروطه"، و هم به صورت"مستقل"، قابل استقرار است.

رحیمی در ادامه، با ارجاع به"قانون اساسی مشروطه"، می نویسد « ملت ایران به بهای فداکاری ها و جان بازی های بسیار این امتیاز بزرگ را در انقلاب مشروطیت به دست آورد که"قوای مملکت ناشی از ملت است". این راه از نظر سیاسی و اجتماعی و حقوقی راهی است برگشت ناپذیر». البته رحیمی تا به عنوان"روشنفکرِ متعهد و مسئول"و"حقوقدان"به اثبات مدعای نخست خود در راستای"غیرقانونی بودن رژیم"در آستانه بهمن۵۷ نپردازد، هر نوع ارجاع او به قانون اساسی از جمله اصول مبتنی بر"حقوق ملت"، نه تنها دارای اعتبار نیست، بلکه طرح آن در پیشگاه حقیقت، شایسته ی اعلام اعتذار است. اما در ادامه، نشان خواهیم داد که او نسبت به مبانی مشروطیت در ایران و جهان، مانند سایر"رفقا"، از پاشنه تا پیشانی، آغشته به جهل مرکب است.

او در ادامه ی فقره پیشین می نویسد «... البته ملت حق دارد همیشه برای تدوین قانون اساسی بهتر و مترقی تر قیام و اقدام کند، اما معقول نیست که حق حاکمیت خود را به هیچ شخص یا اشخاصی واگذار کند». طنین سطحیِ نظرات روسو در این سطور موج می زند، اما پرسش این است که اگر"ملت"، بر اساس"حق تدوین قانون اساسی بهتر، قیام و اقدام کند"و با ۹۸,۲ درصد به تعیین جمهوری اسلامی به عنوان نظام حکومتی خود، و با ۹۹,۵ درصد به قانون اساسی جدید، رأی مثبت دهد، آیا در این جا،"حاکمیت ملت" اِعمال نشده است؟ رحیمی نمی داند که بر

سرِ چه شاخه ای نشسته و چگونه با تبرِ"تعهد و مسئولیت" به بریدنِ بُن، مشغول است.

او در ادامه می نویسد « عنوان کردن جمهوری اسلامی در زمان ما با روح دموکراسی گونه ای که در زمان حضرت محمد (ص) و خلفای راشدین برقرار بود منافات دارد». بنگرید بر عمقِ حُمقِ "رفقا"،که یکی"از اسلام مولا علی و مولا حسین به سوسیالیسم می رسید"و دیگری،"جمهوری اسلامی"را دارای منافات با"روح دموکراسی گونه ی دوران محمد"می دانست و در عین حال، آرمان خود را نیز سوسیال دموکراسی اعلام می کرد. اما چرا"جمهوری اسلامی"با "روح دموکراسی گونه ی دوران محمد" دارای منافات است؟ « زیرا مسائل معیشتی، و در نتیجه سیاسی جهان در تحول مدام است. می پرسم که یک حکومت اسلامی مسائل پیچیده ی اقتصادی و حقوقی و آزادی های سیاسی را با کدام قواعد و ضوابط حل خواهد کرد؟ مسلماً جواب شخص شما این است که بر اساس تحول زمان...».

در این جا مصطفی رحیمی با یک تیر، دو نقطه ی مهم در کارنامه خود را نشانه می رود و به ما نشان می دهد. نخست آن که؛"روشنفکر متعهد و مسئول"، حتی برگی از صدها دفترِ نظراتِ کسی را که «نه بر مبنای

احساسات و قهرمان پرستی، بلکه بر مبنای تفکر» به عنوان رهبر پذیرفته است، نخوانده و ندیده است!

چرا که، آیت الله خمینی در پاسخ به این پرسش، به آشکارترین شکل ممکن، از سال ها پیش از نامه نگاری رحیمی، نوشته بود « مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجراییه و مجری احتیاج دارد. به همین جهت، خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون، یعنی احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است. رسول اکرم (ص) در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعه مسلمانان قرار داشت. علاوه بر ابلاغ وحی و بیان و تفسیر عقاید و احکام و نظامات اسلام، به اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام همت گماشته بود تا دولت اسلام را به وجود آورد. در آن زمان مثلًا به بیان قانون جزا اکتفا نمی‌کرد، بلکه در ضمن به اجرای آن می‌پرداخت: دست می‌برید؛ حد می‌زد؛ و رجم می‌کرد. پس از رسول اکرم (ص) خلیفه همین وظیفه و مقام را دارد. رسول اکرم (ص) که خلیفه تعیین کرد فقط برای بیان عقاید و احکام نبود؛ بلکه همچنین برای اجرای احکام و تنفیذ قوانین بود. وظیفه اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود که تعیین خلیفه را تا حدی مهم گردانیده بود، که بدون آن پیغمبر اکرم (ص) ما بلغ رسالته رسالت خویش را به اتمام نمی‌رسانید. زیرا مسلمانان پس از رسول اکرم (ص) نیز به کسی احتیاج داشتند که اجرای قوانین کند؛ نظامات اسلام را در جامعه برقرار گرداند تا

سعادت دنیا و آخرتشان تأمین شود. اصولًا قانون و نظامات اجتماعی مجری لازم دارد. در همه کشورهای عالم و همیشه این طور است که قانونگذاری به تنهایی فایده ندارد.قانونگذاری به تنهایی سعادت بشر را تأمین نمی‌کند. پس از تشریع قانون بایستی قوه مجریه‌ای به وجود آید. قوه مجریه است که قوانین و احکام دادگاهها را اجرا می‌کند؛ و ثمره قوانین و احکام عادلانه دادگاهها را عاید مردم می‌سازد. به همین جهت، اسلام همان طور که قانونگذاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است."ولیّ امر"متصدی قوه مجریه هم هست».

بنابراین، پاسخ آیت الله خمینی به پرسش رحیمی که از بابِ"تجاهل العارف"مطرح می کند، نه "تحول زمان"، بلکه"ولیّ امر"و به معنی دقیق و عمیق تر،"ولی فقیه"بود. اما نکته ی دیگری که رحیمی با طرح این مسئله به ما نشان می دهد، عبارت است از جهل مطلق او نسبت به نقش و جایگاه"فقه"در اسلام و مشخصاً تشیع. رحیمی به عنوان"حقوقدان"، نمی داند که در دینی مبتنی بر"شریعت"، چون اسلام، و در مذهبی چون شیعه با نقش آفرینی فقها در"دوران غیبت"، و با توسل و تمسک به مبانی متفاوت استباط احکام نسبت به اهل سنت، اصولاً و اساساً نسبت و تناسب میان فقه و قوانین موضوعه چگونه است. اما بر اساس این گونه درافتادن به هاویه ی جهالت است که در ادامه فقره پیشین می نویسد « اگر پس از صد و بیست سال عمر شما [خمینی] جانشین شما گفت که

می خواهد این مسائل را صرفاً با قواعد و ضوابط قرن ها پیش حل کند... تکلیف چیست و با استناد به کدام اصلی می توان بدیشان پاسخ گفت!؟».

پاسخ روشن است! تکلیفِ امثال رحیمی"پس از ۱۲۰ سال"، این است که آن نوع مشیِ فرضیِ جانشینِ آیت الله خمینی را بر اساس اصل"حاکمیت ملت"که پس از انقلاب۵۷ با اکثریت مطلق به"قانون اساسی بهتر و مترقی تر"رأی مثبت داده اند، می توان به تأیید عمومی و"قانونی"رساند. رحیمی آگاهی و شناخت دقیق و عمیق خود را از مسائل مختلف از جمله جایگاه روحانیت در تشیع، با مقایسه آن با روسای جمهور امریکا و فرانسه و ملکه انگلستان و... به وضوح در تاریخ ثبت می کند « غربی ها کوشیده اند با ایجاد مقامی غیرمسئول در رأس قوای سه گانه حکومت، مرجعی معنوی ایجاد کنند که دور از قدرت سیاسی نیاز جامعه را از نظر وجود مقامی معنوی ارضاء کنند اما در تحقق این آرزو شکست خورده اند، زیرا این مقام، یا مانند ملکه انگلستان وجودی کاملا عاطل و باطل از آب درآمده است یا مانند روسای جماهیر امریکا و فرانسه قسمتی از قدرت سیاسی را در دست دارد و ناچار دیگر نمی تواند قدرتی معنوی باشد. و ما که در ایران این مقام را به صورت مرجع روحانی از دیرباز داریم چرا چنین آسان و ارزان از دست بدهیم؟». مشخص نیست که رحیمی این نوع روحانیت را دقیقاً و مشخصاً در کدام بخش از تاریخ ایران سراغ گرفته است، اما او نیز، بر سبیل اصحابِ نظریه ی"آن چه خود داشت"، همان

گونه که خود اشاره می کند گویی بر آن است تا با طرح این جعلیات در برابر آیت الله خمینی«به لقمان حکمت بیاموزد».

رحیمی به نمونه ای از این نوع نقش آفرینی روحانیت در دوران جنبش مشروطه خواهی، اشاره، و علت ارزشمند بودن آن نقش آفرینی را چنین ارزیابی می کند « اگر در قضیه تحریم تنباکو انقلاب مشروطیت، روحانیت خدمات ارزنده ای به ملت و پیشبرد حقیقت و معنویت کرد از آن رو بود که بیرون از گود قدرت سیاسی بود، یعنی در جبهه اعتراض قرار داشت». البته در"انقلاب مشروطه"، اگر روحانیونی چون آخوند خراسانی و میرزای نائینی و عبدالله مازندارنی و میرزا حسین تهرانی حضور داشتند، اما امثال سیدعلی سیستانی و شیخ فضل الله نوری هم بودند که این گونه استوار و پابرجا به مخالفت با مشروطه می پرداختند « شبهه و ریبی نماند که قانون مشروطه با دین اسلام... منافی است و ممکن نیست که مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید مگر به رفع ید از اسلام. پس، اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدم مرتد است و احکام اربعه ی مرتد بر او جاری است، هر که باشد، از عارف تا عامی». از دیگر سو، در ماجرای"تحریم تنباکو"نیز، اگر روحانیونی چون میرزای شیرازی حضور داشتند، اما در سوی دیگر میدان نیز، امثال سیدعبدالله بهبهانی به مخالفت با"تحریم تنباکو"پرداختند. اما ورای این مسئله[1]، تأکید رحیمی بر"بیرون از گودِ قدرت سیاسی بودن و در جبهه اعتراض

قرار داشتنِ"روحانیت به عنوان وجهی مثبت و ارزشمند، بار دیگر، عدم آشناییِ او با مبانی دیدگاه های روحانیت شیعه در رابطه با سیاست در"دوران غیبت"از یک سو، و مطلع نبودن او از دیدگاه های آیت الله خمینی را –که مخاطب او در این نامه است– از دیگر سو، تأیید می کند. در شرایطی که با تأییدِ آشکارِ"روشنفکران متعهد و مسئول"، یک روحانی به عنوان"مرجعی انقلابی"در جایگاه"رهبر انقلاب" قرار گرفته و تعیین نوع نظام سیاسی آینده در گروِ فرمان اوست، با ابتدایی ترین میزان از آگاهی نسبت به نظرات و دیدگاه های آن روحانی درباره رابطه ی سیاست و دیانت، طرح درخواستِ"در بیرون از گود ماندن و در شرایط مورد نیاز اعتراض کردن"، معنا و مبنایی جز، از مرحله پرت بودنِ"انقلابیونی"چون مصطفی رحیمی نداشت.

۱: و حتی ورای این مسئله، با توجه به توضیحاتی که در بخش های آتی خواهد آمد، حتی مرافقت و موافقتِ روحانیون شیعه با مشروطه نیز، از بابِ دفعِ افسدِ "استبداد"، به فاسدِ "مشروطه" بود.

اما در ادامه، تأکید رحیمی بر آگاهی از"حُسن نیّت"آیت الله خمینی درباره ی فردای ایرانِ پس از انقلاب، نکته ای است که ابتدا این گونه مطرح

می شود « شایسته مقام روحانیت آن است که خود را به مقام سیاسی نیالاید... روحانیت با آلوده شدن به قدرت سیاسی خود را از روحانیت خلع می کند... گمراهانی چون هیتلر و موسولینی که دزد نبودند اما جهانبینی خطائی داشتند از دایره ی این بحث بیرون اند. سخن بر سر سیاستمداران با حُسن نیّت و دلسوز مردمی است (مانند روبسپیر، لنین، مائو و دیگران) که با حُسن نیّت تمام و مردم دوستی تمام قدرت سیاسی را در دست خود یا طرفداران خود می گیرند...». رحیمی در ادامه، نامِ"استالین"را نیز به لیست"رهبران سیاسی دارای حُسن نیّت"، می افزاید « فراموش نکنیم که استالین نیز نه دزد بود و نه بیگانه پرست نه قمار خانه دار و نه وطن فروش». اما این رهبرانِ دارای"حُسن نیّت"، همه، رهبرانی "انقلابی"بودند و رحیمی به وضوح بر این نکته تأکید می کند که « لنین نیز روسیه را از ستم تزارها نجات داد اما به جای آن که حکومت را به مردم روسیه بسپارد، به گروه خویش، حزب بلشویک سپرد». در این جا است که نمونه ای از عدم آگاهی رحیمی نسبت به شاخه ای که بر روی آن نشسته، آشکار می شود. رحیمی به عنوان"روشنفکری متعهد و مسئول"، خود را نیرویی "انقلابی"می داند و تا مغز استخوان به تأیید آن"انقلاب" می پردازد، اما در عین حال بر این باور است که تنها با تبدیلِ"جمهوری اسلامی"به"جمهوری مطلق"، می توان به پُر کردن خلاء گاندی در جهان، و گریز از فرجامِ روبسپیر و لنین و مائو و استالین پرداخت. پس از این است که بار دیگر در راستای همان"حکمت به لقمان

آموختن ها"، رحیمی به آیت الله خمینی یادآوری می کند که « شخصیت حماسی و روحانی حسین (ع) در اصلاح نهادهای یزیدی تاثیری نکرد. در مقیاسی دیگر شخصیت ابومسلم در تشکیلات فرعونی بنی عباس خللی ایجاد نکرد». بنابراین، پیام رحیمی به خمینی این است که تو با تکیه بر وجه روحانی و مرجعیتِ خود، که دارای نفوذِ بی بدیل در میان توده ها است، و با توجه به شجاعت و شهامتِ خود در مواجهه با"رژیم غیرقانونی و فاسد و سفاک"پهلوی، به عنوان"رهبر انقلاب"، شیشه ی عُمر حکومت پهلوی را بر سنگ بزن و پس از آن، با اعلام"جمهوری مطلق"، تسلیمِ خود را اعلام کن؛ در برابرِ اراده و انتخابِ"جمهور". اما در این جا، باز هم پرسش این است که، کسی چون آیت الله خمینی با آن مایه تقوا و توانایی و پاکی و معنویت و شجاعت و صداقت و... که رحیمی بارها بر آن تأکید می کند، چرا پس از آن که «کلیه حق طلبان و دشمنان استبداد، از هر دسته و هر گروه از جمله نویسنده این نامه» رهبری او را پذیرفته و تأیید کرده اند، نباید دارای این امکان باشد که نوعی خاصی از نظام سیاسی را به مردم ایران پیشنهاد کرده، و آن را در برابر آراء"جمهور"قرار دهد؟ مگر نه آن که مصطفی رحیمی با ارجاع به"قانون اساسی مشروطه"، خود را مدافع"حاکمیت ملت"می دانست و در همین نامه می نویسد « البته ملت حق دارد همیشه برای تدوین قانون اساسی بهتر و مترقی تر قیام و اقدام کند». رحیمی از آیت الله خمینی می خواهد که پس از به دوش کشیدن بارِ رهبری انقلاب، از فردای پس از پیروزی"انقلاب"، از گودِ قدرت

سیاسی خارج شود و تنها در مواقع ضرورت به اعتراض بپردازد. اما نمونه ای که او در تأیید و تحکیم این خواسته مطرح می کند، آیتی دیگر در راستای اثبات اوج جهالت اوست؛ « سالها پیش، ارتش ترکیه حکومت را از دست متجاوزان بیرون آورد ولی پس از پیروزی، حکومت را به غیرنظامیان سپرد و خود به سربازخانه بازگشت. آیا هوای پاک روحانیت فاقد چنین کششی است؟». تعیین"کششِ هوای پاک روحانیت"در گروِ اندکی آگاهی و شناخت بود تا"روشنفکران متعهد و مسئول"را حاجت به محکِ تجربه نباشد، اما رحیمی حتی از سرشت و سرنوشت ارتش در ترکیه نیز شناختی نداشت و نمی دانست که ارتشِ مورد نظر، تنها از منظرِ تجدید قوا برای انجام کودتاهای آتی، به سربازخانه بازگشته بود.

درخواستِ دیگر رحیمی از آیت الله خمینی این است که"رفراندوم بلافاصله پس از سقوط رژیم استبدادی"انجام نشود. مهم ترین دلیلی که رحیمی برای این دیدگاه خود ارائه می کند عبارت از این است که « ملت ایران که سه هزار سال است در استبداد مدام و بیست و پنج سال است که در مختنق ترین سکوت ها به سر می برد، از نظر فکری آن آمادگی را ندارد که بتواند در امری چنین مهم تصمیم آنی بگیرد... امروز از روزهای اوج نهضت انقلابی همه گروه هاست و در نتیجه روز احساسات. احساسات برای جنگ با دشمن مشترک صد در صد مفید است و برای ساختن جامعه آینده صد در صد مضر...». این بود لب لبابِ آموزه ی"روشنفکران متعهد و مسئول"، به جامعه ایران؛ بر اساس"احساسات"و تحت تأثیر"استبداد"،

به نابودی حکومتِ وقت و هیزم افکندن در تنورِ"انقلاب" بپردازید، اما پس از آن، همه چیز را به"ما"بسپارید، تا پس از شستشوی مغزیِ دوباره ی"شما"، در شرایط مناسب و مساعد به پای صندوق های رأی فرا خوانده شوید. به دیگر بیان؛ برای انجامِ"انقلاب"؛ زنده باد جنون، اما برای ساخت ِحکومت جدید؛ فقط مسئولیت و تعهدِ "روشنفکرانه"!

اما مصطفی رحیمی پس از انقلاب۵۷، به انتشار کتابی می پردازد با عنوان"اصول حکومت جمهوری"، که بررسی آن، به وضوح میزان فهم و درک و دریافت ِاین"روشنفکر متعهد و مسئول" را نسبت به مبانی جمهوری، نشان می دهد. رحیمی در ابتدا، به طرح تعریفی کلان و غیر دقیق از مبانی نظام"جمهوری" می پردازد و بر همین اساس می کوشد تا مفاهیمی چون "عدالت" و"برابری"را از نتایج قطعی و منطقی"جمهوری"بداند. پیش از این اشاره کردیم که در نامه ی او به آیت الله خمینی، تمامی انتقادات و حملاتی که از جانب خمینی به حکومت امریکا و شوروی مطرح شده بود، با مُهر تأیید صد در صدیِ رحیمی مواجه می شود. با این اوصاف، اما چگونه می توان این حجم از مواهب و محاسن را متوجه نظام"جمهوری"دانست؟ پاسخی که رحیمی در بساط دارد، جز این نیست که « در گذشته حکومت را به حکومت سلطنتی و حکومت جمهوری تقسیم می کردند، اما امروزه این تقسیم بندی اعتباری ندارد، زیرا ممکن است که در یک حکومت ظاهراً جمهوری، قدرت در دست مردم نباشد (مانند بیشتر کشورهای امریکای جنوبی)، یا در یک کشور

سلطنتی مردم صاحب حقوق و اختیاراتی باشند (مانند انگلستان). امروز مبنای تقسیم حکومت، میزان دخالت مردم در سرنوشت مملکت است و بدین گونه حکومت، بسته به این که مردم زمامدار کشور باشند یا نباشند، به حکومتهای دموکراسی و دیکتاتوری تقسیم می شود. در حکومت دموکراسی، یا مردم خود مستقیماً حکومت می کنند(مانند بعضی از کانتونهای سوییس)، یا بوسیله ی تاسیس احزاب سیاسی و برگزیدن نمایندگان، قدرت حاکمیت را در دست دارند، خواه رژیم کشور جمهوری باشد (مانند فرانسه و امریکا) خواه سلطنتی (مانند انگلستان)».

بنابراین، اینک که رحیمی معتقد است در یک نظام"جمهوری"نیز ممکن است «قدرت در دست مردم نباشد»، و یا این امکان وجود دارد که «در یک کشور سلطنتی مردم صاحب حقوق و اختیاراتی باشند»، پرسش این است که با توجه به شرایط ایران که در زمان نگارش این کتابِ رحیمی، دارای بیش از ۷۰ سال سابقه ی"پادشاهی مشروطه"و قانونِ اساسی مربوط به آن بود، چرا او حامی "انقلابی"، نه تنها بر علیه حکومتِ پهلوی، بلکه بر علیه نظام"پادشاهی مشروطه"است؟ این "روشنفکر متعهد و مسئول"، در پرتو انتشار کتاب"اصول حکومت جمهوری"، متعهد و مسئول است که حداقل، به این پرسش پاسخ دهد. از دیگر سو، همان گونه که اشاره شد، رحیمی به وضوح در نامه به آیت الله خمینی، رژیم حاکم بر ایران را"غیرقانونی"می داند. باز هم پرسش این است که ورای دلیلِ این مدعا، آیا این"حقوقدان"و قاضی، برای"غیرقانونی"اعلام کردن

حکومت پهلوی، به چیزی جز"قانون اساسی مشروطه"استناد کرده است؟ اگر چنین است–که بر حسب ادعا چنین است–بنابراین، کشور ایران دارای نظامی سیاسی، و قانون اساسی ِمشخصی تحت عنوان"پادشاهی مشروطه"بوده، که با استناد به همان قانون اساسی امکانِ"غیرقانونی"اعلام کردن حکومت نیز وجود داشته است. این نیز دلیل دیگری است در راستای طرح این پرسش که؛ با این اوصاف،چرا"روشنفکر متعهد و مسئول و انقلابی و حقوقدان"، خواستار الغای نظام "پادشاهی مشروطه"و تأسیس نظام"جمهوری"در ایران است؟

از صدر تا ذیل این کتابِ رحیمی، پاسخی در برابر این گونه پرسش ها یافت نمی شود. اما در راستای ارائه کلیاتی ایدئولوژیک و سست و سطحی، نویسنده ی"اصول حکومت جمهوری"، گام در این گونه بی راهه ها می گذارد که « نباید پنداشت که جمهوری اندیشه ای غربی است. راست است که در مشرق زمین در قرون گذشته حکومت جمهوری نبوده است، اما تئوری جمهوریت از مشرق زمین است». این مدعای سترگ و البته گزاف نیز، نیاز به اثبات دارد، و رحیمی این بار از قضا، گام در مسیر اثبات مدعای خود می گذارد « اگر در قرن نوزدهم میلادی حقوقدانان گفتند که:"حکومت با پاکدامنی سازگار نیست"،غزالی در قرن پنجم هجری عقیده داشت که: "دشمنترین علما نزد خدای تعالی عُلمااند که به نزدیک امراء شوند».

و این اوجِ جهل و جنونِ"روشنفکران متعهد و مسئول"، در اردوگاه"چپ ایرانی"است. نخست آن که، به فرض، در سده ی نوزدهم میلادی و پنجم هجری، حقوقدانان غربی و غزالی چنین گفته باشند، آیا این ها دلیل این مدعاست که"تئوری جمهوری از مشرق زمین است"؟! دو دیگر آن که؛ "حقوقدانِ"شیفته‌ی فرانسه و مترجمِ سارتر و شارح روسو و مونتسکیو، اگر دارای حداقلی از مهارت علمی و البته شرافتِ اخلاقی بود، آیا می توانست چشم بر انبوهی از نظریه پردازی ها از سده ی دوازدهم میلادی در"غرب"، درباره جمع میان"حکمرانی و پاکدامنی"ببندد؟ باز هم، فرض را بر آن می گیریم که رحیمی از تمامی این مسائل و مباحث بی خبر بوده، اما آیا او حتی از مبانی اندیشه های امثال همان منتسکیو نیز در این زمینه ی خاص بی اطلاع بوده است؟ –البته در ادامه به تفصیل نشان خواهیم داد که دقیقاً و عمیقاً، ماجرا جز این نبوده!– و سه دیگر آن که؛ شگفت انگیز است که"روشنفکر متعهد و مسئول"، که خود را بارها شیفته ی تاریخ و فرهنگِ ایران می نامد، چگونه از میان خیلِ چهره های تاریخی ایران در راستای اثباتِ"از آنِ ما بودنِ جمهوری"، کسی چون غزالی را انتخاب می کند! بدون تردید آشنایی با ابتداییات تاریخ ایران در این زمینه،و اندک آگاهی نسبت به سرشت و سرنوشت غزالی، سبب می شود تا او را نه به عنوان واضع نظریه ی"جمهوری"، بل به عنوان نظریه پردازِ"حکومت جور"، انتخاب و معرفی کنیم.

اشاره ی رحیمی به این بخش از نظرات غزالی در"احیاء علوم الدین"است که به نقل از پیامبر اسلام، می نویسد « شرارُ العلماء الذین یأتون الامراء، و خیارُ الامراء الذین یأتون العلماء». اما این بخش از نظرات ابوحامد، با توجه به جنس و سنخ کتابِ"احیاء علوم الدین"، حبابی بر اقیانوسِ افکار و آثارِ او است و بس.

غزالی، به عنوان یکی از مقربین بارگان سلاطین سلجوقی، اگرچه پس از"فرار از نظامیه"، با تحولاتی روحی و روانی مواجه شد که کارنامه ی او را به پیش و پس از آن واقعه تقسیم کرد، اما با بررسی مجموعه ی افکار و آثار او، مشخص است که غزالی تا مغز استخوان دست در دستِ سلاجقه داشت و در همین راستا، یک اشاره از سلطان کافی بود تا به تکفیرِ"اسماعیلیان"و سایرِ تهدیدکنندگانِ حریمِ خلافت و سلطنت بپردازد «در این هنگام کار مذهب تعلیم بالا گرفته و اقوالشان در میان مردم پراکنده شده بود و درباره ی معرفت به امور، از جانب امام معصوم قائم به حق، سخنانی در میان خلق درانداخته بودند. بر آن شدم که در آراء و عقایدشان کند و کاو کنم و ببینم در کتاب هایشان چه می گذرد. در این اوان دستوری از دستگاه خلافت آمد که در آن مرا برای تألیف کتابی در مذهب ایشان فرمان داده بود. چون سر باز زدن از این کار برایم ممکن نشد، بنابراین، به صورت محرکی بیرونی بر انگیزه های اصلی درونی ام افزوده شد».

غزالی از یک سو با نگارش کتاب هایی از جمله،"رساله ی المستظهری"، خلیفه ی عباسی را"واجب الاطاعه"می نامید، و از دیگر سو، در همان"احیاء علوم الدین"، درباره رابطه ی "دیانت و سیاست"می نوشت « دنیا مزرعه آخرت است و دین تمام نشود مگر به دنیا. و ملک و دین دو برادر همزادند و دین اصل است و ملک نگهبان آن و هر چه را اصل نباشد، بیران بوَد و هر چه را نگاهبان نباشد، ضایع شود. و ملک و ضبط به کمال نرسد، مگر به سلطان و طریق ضبط در قطع خصومت ها به فقه است».

و در دیگر جای، در همین راستا می نویسد« پس، واجب کند پادشاه را که سیاست کند و با سیاست بوَد، زیرا که سلطان خلیفه ی خدای است. هیبت او چنان باید که چون رعیّت او را دور ببینند نیارند برخاستن، و پادشاه وقت و زمانه ی ما بدین سیاست و هیبت باید، زیرا که این خلایق امروزینه نه چون خلایق پیشین اند، که زمانه ی بی شرمان و بی ادبان و بی رحمتان است.و، نعوذ بالله، اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی قوّت بود، بی شک ویرانی جهان بوَد و به دین و دنیا زیان و خلل رسد و جور سلطان، فی المثل صد سال، چندان زیاد ندارد که یک ساله جور رعیت بر یکدیگر. و چون رعیت ستمکاره شوند، ایزد تعالی بر ایشان سلطان قاهر گمارد». این"خلایق امروزینه"و "رعیّت"، همان"جمهور"ی هستند که مصطفی رحیمی مطرح می کرد و بر اساس ابتلا به جهل مرکب، نمی دانست که ابوحامد در"المنقذ من الظلال"می

نوشت « با خود گفتم که برای از بین بردن درد و برخورد با این ظلمت جهل چگونه برخیزم؟ حال آن که روزگار، روزگارِسستی و بی ایمانی و دور دورِ باطل است. اگر بخواهی مردم را از بیراهه به راه آوری، نه این است که همه ی مردم با تو دشمن خواهند شد؟ و اگر چنین شود، چگونه با آن ها مقاومت می کنی؟ و چگونه با آن ها توان زیستن؟ این کار باید در روزگاری مساعد و در زمان پادشاهی دیندار و نیرومند انجام گیرد». و در ادامه، در ظلِ وجود همین پادشاه بود که غزالی، این گونه به تکفیر مخالفان عقیدتی خود می پرداخت « این قوم بدترین خلق اند و بدترین امت اند و علاج ایشان مایوس و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سود ندارد که قمع و استیصال ایشان و ریختن خون ایشان واجب است و جز از این طریق نیست اصلاح ایشان». هم او، سلطان و پادشاه را در این وادی، این گونه دارای بسط ید می دانست « قتل ایشان حلال تر از آب باران و واجب تر است بر سلطانان و پادشاهان که ایشان را قهر کنند و قتل کنند و پشت زمین را از نجاست و وجاست ایشان پاک کنند و با ایشان دوستی و صحبت نشاید کرد و ذبیح ایشان را نشاید خوردن و نکاح ایشان نشاید کردن و خون ملحدی ریختن اولی تر است که هفتاد کافر رومی را کشتن». ابوحامد، اگرچه در دیگر جای گفته بود «من در عقلیات مذهب برهان دارم و در شرعیات، مذهب قرآن»، اما در مواجهه با مخالفان عقیدتی خود در ظلِ وجود سلطان، بر این باور بود که «یفعل الله بالسیف و السنان مالا یفعل بالبرهان».

غزالی، البته بر اساس دیگر مبانی، آشکارا به تکفیر طیفی از فلاسفه که آن ها را"الهیان"می نامید می پرداخت، که چهره های برجسته ی این طیف، به باور او، ابن سینا و فارابی بودند. او بر همین نهج، دانش فلاسفه را به شش بخش تقسیم می کرد که یکی از آن ها،"سیاسیات"بود. او مبنا و معیار در این بخش را از این قرار می دانست که « این جمله مربوط به امور دنیوی و سلطان است و از کتابهای آسمانی و پیامبران و حکم مأثوره گذشتگان گرفته شده است». او پس از"فرار از نظامیه"، با تبدّلات و تحولاتی مواجه شد که مجال بررسی آن ها در این دفتر نیست، و در دیگر جای نشان داده ام که تمامی آن ها نیز، چون نیک بنگری، ریشه در خاک سویه های"سیاسی" داشت. در این دوران است که اگر چه در نامه ای خطاب به سلطان سنجر می نویسد « بدان که این داعی... بر سرِ مشهدِ ابراهیم خلیل عهد کرد که پیش هیچ سلطان نرود و مال سلطان نگیرد، و مناظره و تعصب نکند»، اما در واپسین سال های حیات، پس از ورود به مشهد، در جوار دربارِ سنجر، می نویسد « فرمان سلطان به اضطرار لازم بود، فرمان را به ضرورت منقاد باشم».

بنابراین، اثبات این مدعا که «تئوری جمهوری از مشرق زمین است»، آن هم با تکیه و تأکید بر موردی چون غزالی، هبوط رحیمی به عنوان"روشنفکری متعهد و مسئول"، در سعیرِ عسرت است و بس.

اما آموزشِ"اصول حکومت جمهوری"به مردم ایران، از جانبِ"حقوقدان انقلابی"،با ارجاع به تاریخ ایران، در ادامه به این جا می رسد که«...هنگامی که شاهان ساسانی جز قتل عام حامیان و صاحبان عقاید جدید پاسخی به اعتراض مردم نداشتند، مبارزه ی مردم بصورت دیگری درآمد: استقبال از اندیشه ی اسلامی. سادگی حکومت، ندای دموکراسی اسلام، کلام پیغمبر اسلام که بعد از این دوران کسری و قیصر بسر رسیده است، مردم عدالتدوست را خوش آمد و هنگامی که سپاه مومن عرب به مرز ایران رسید، چندین سپاه از مردم در داخل کشور آماده ی برانداختن حکومت ساسانی بود». رحیمی باز هم تعهد و مسئولیتی درباره تبیین مبانی"دموکراسی اسلام"، ۱۴۰۰ سال قبل، در بیابان های حجاز، بر خود لازم نمی داند، و در ادامه، بار دیگر درباره ی ورود "اعراب"به"ایران"، در دوران ساسانیان، می نویسد « در جنگ مشهور"سلاسل"حاکم شهر مجبور می شود که ده ها هزار از مردم[ایران] را زنجیر کند تا به دشمن[اعراب] نپیوندند. در جنگ مداین، ایرانیان راه ورود به شهر را به عرب نشان دادند و دهقانان برای عبور حامیانِ فکرِ نو بر روی دجله پل بستند، شهر شوشتر از طرف ایرانیان به مهاجم واگذار شد...».

اما او با این گونه مقدمات، وقتی در بن بستِ این پرسش قرار می گیرد که با این مایه از پشتوانه ی"جمهوری"، چرا در تاریخ ایران، این نوع نظام استقرار نیافته؟، چنین می نویسد « زیرا هر چندگاه یک بار (مانند دوران پیش از اسلام) [ایران] تمام شاخه های تمدنش به دست مهاجمان

قطع می شد و می بایست همه چیز از سر گرفته شود... اگر دموکراسی در یونان و روم قدیم از مرحله ی اندیشه به عمل رسید و در تمدنهای شرق نرسید، همین قطع شدن رشته ی تمدن بر اثر هجوم اقوام بدوی یکی از علتهای عمده ی آن است».

هرچند در محدوده ی باور نمی گنجد، اما"روشنفکر متعهد و مسئول"، بر این باور است که"ما مبدع جمهوری بوده ایم"، و در زمان حمله ی"اعراب"، همین"ما"، شیفته ی"فکر نو و دموکراسی اسلام"شده ایم و تمامی خاک و جان و مالِ خود را در اختیار این مهاجمان قرار دادیم، اما علیرغم تمامی این مسائل، علت العلل این که همین نظام"جمهوری"، در ایران استقرار نیافت، هجوم بیگانگان بود.

به دیگر بیان؛ نویسنده ی"اصول حکومت جمهوری"، در دورانِ زمامداری آیت الله خمینی در ایران، ایستاده بر قافِ تعهد و مسئولیت، اعلام می کند که حمله ی"اعراب به ایران" باعث ورود"دموکراسی"به ایران شده، و پس از این، تا می خواستیم به تأسیس نظام"جمهوری" بپردازیم،"بیگانگان"با حمله به ایران، مانع می شدند.

اما در مواجهه با این نوع نظرات، آن جا و آن گاه، کاروان تعجب از مرزهای تأسف می گذرد که رحیمی در ادامه به طرح نظرات کسی چون منتسکیو می پردازد. او، اگر چنین نمی کرد و نامی از منتسکیو به میان نمی آورد، ما جهل او را از نوع و لونِ جهل مرکب نمی دانستیم، اما مانندِ موردِ غزالی،

او باز هم نشان می دهد که تنها نامی از بعضِ نفرات شنیده و جملاتی، بر سبیلِ جمله ی قصار، از ایشان خوانده است و بس. طرح نظرات منتسکیو در"اصول حکومت جمهوری"، قصه ی پُرغصه ای است که دراردوگاه"چپ ایرانی"،آن چه آشکار می کند،"دراز دستی این کوته آستینان"است.

رحیمی در ابتدا با طرح این مدعای عاری از دلیل، که « هیچ گاه حکومتهای جابرِ وقت مورد قبول ایرانی نبوده است»، به این بخش از نظرات منتسکیو می پردازد که «در آسیا روحیه ی بردگی حکمفرماست، روحیه ای که هرگز از آن جدا نشده است. در همه ی تاریخهای ممالک این قاره ممکن نیست حتی یک نشانه یافت که دلیل وجود روحی آزاد باشد، در آنجا هیچگاه شهامتی جز شهامت در بردگی یافت نخواهد شد»، و در مقام واکنش، به طرح همین نتیجه اکتفا می کند که « مونتسکیو مردی بزرگ است و به همین دلیل مرتکب اشتباهی بزرگ شده است». اما پرداختن به مبانی اندیشه منتسکیو در کتاب"اصول حکومت جمهوری"، از این رو، بسیار دارای اهمیت بود که، منتسکیو یکی از مهم ترین کسانی است که درباره مبانی"جمهوری"به طرح نظر پرداخته و مسیری بسیار مهم و تأثیرگذار در ارتباط میان مبانی"جمهوری"در جهان قدیم، با"جمهوری"در جهان جدید، گشوده است. منتسکیو بر سبیلِ"انقلاب کوپرنیکی"و اکتشافات نیوتنی، برآن بود تا تحولاتِ مبتنی بر اندیشه سیاسی را با رویکردی"تجربی"توضیح دهد. به دیگر بیان و بر

سبیلِ تمثیل–با اندکی مسامحه–او با"سیاست"، همان کرد که هیوم–به عنوان یکی از همروزگاران او– با"اخلاق"کرد. بر همین اساس بود که در ابتدای"روح القوانین"می نوشت «در آغاز، من آدمیان را مورد بررسی قرار دادم و بر آن شدم که تنها هوس های آدمیان نیست که آنان را در میان این تنوع قوانین و آداب راه می برد. اصول را وضع کردم و دیدم که فروع، خود به خود، از آن تبعیت می کنند، تاریخ هر یک از ملت ها، جز نتیجه ای از آن اصول نبود و هر قانون خاصی، با قانون دیگری بستگی داشت و یا به قانون عام تری وابسته بود. آن گاه که عهد باستان را در نظر آوردم، کوشیدم، برای این که مواردِ در واقع متفاوت را مانند موارد مشابه لحاظ نکنم و در مواردی که مشابه می نمایند، تفاوت ها را از نظر دور ندارم، روح آن را دریابم. من، به هیچ وجه، اصول خود را از پیشدواری های خود استخراج نکردم، بلکه از طبیعت امور بیرون کشیدم». بر همین اساس بود که تعدد و تنوع شرایط، در مکان ها و زمان های خاص، می توانست فرآورده های"اجتماعی"و سیاسیِ متفاوتی با یکدیگر داشته باشد «... نیازهای گوناگون در آب و هوای گوناگون است که موجب ایجاد شیوه های گوناگون زیستن شده است؛ و این شیوه های گوناگون زیستن موجب ایجاد قوانین گوناگون شده است. وقتی افراد کشوری بسیار اهل برقراری رابطه باشند، به قوانینی نیازمندند. برای"ملتی"هم که افراد آن اهل برقراری رابطه نیستند باز هم به قوانین دیگری نیاز است».

بر همین نهج بود که منتسکیو در نمونه های فراوانی، با این اصول به استنتاج می پرداخت و نتایجی این گونه مطرح می کرد « کشف زمین بزرگ ترین کار انسان ها در مناطق گرمسیری است؛ هر اندازه آب و هوا آن ها را از این کارها بیشتر فراری دهد، به همان اندازه مذهب و قوانین باید آن ها را به انجام آن تشویق کند. نظر به این که قوانین هند زمین ها را به شاهزادگان اختصاص داده و حق مالکیت را از افراد عادی سلب کرده است، به همین جهت، آثار بد آب و هوا، یعنی تن پروری طبیعی را تشدید کرده است».

پیش از این، درباره نظرات سارتر و روسو نشان دادیم که گذر و گسست از عوامل"بیرونی"و تکیه و تأکید بر"Subjectivity"، چرا و چگونه به برجسته سازیِ وجه"آزادی"در انسان می انجامید، اما منتسکیو همین نوع گسست و گذر را به نوعی دیگر در توضیح و تبیین مناسبات انسانی و سیاسی مطرح می کرد. او، بر این باور بود که مناسبات موجود در عرصه سیاسی، دارای نسبت و تناسب های معناداری است که تأثیرپذیری و تأثیرگذاری آن ها از شرایط و عوامل پیرامونی، ما را به کشف قوانینی در"درونِ"این مناسبات می رساند که در معنا و مبنای جدید، به عنوان"قانون" می شناسیم. این نوع"کشف"، همان گونه که اشاره شد، در راستای توجه او به مواجهه ی امثال نیوتن با"طبیعت" بود.

منتسکیو در همین راستا می نوشت « قانون، در وسیع ترین مفهوم آن، ارتباطی است ضروری که از ماهیت امور سرچشمه می گیرد و، از این حیث، هر هستی قوانین خود را دارد؛ خداوند قوانین خود را دارد؛ جهان مادی قوانین خود را دارد؛ ذکاوت های برتر از انسان قوانین خود را دارند؛ حیوانات قوانین خود را دارند؛ انسان ها قوانین خود را دارند... بنابراین یک عقل اولیه وجود دارد؛ و قوانین ارتباطی است میان این عقل اولیه و موجودات گوناگون و این موجودات با خودشان».

نوع مواجهه ی منتسکیو با"وضع طبیعی"نیز بر همین اساس دارای تفاوت ها و تمایز های مهمی با امثال لاک، هابز و روسو بود. پیش از منتسکیو، لاک و هابز هر کدام با پذیرش"وضع طبیعی"، به نتایج متفاوتی رسیدند، اما منتسکیو علیرغم اعتقاد به آن مقدمه، از منظر توالی، ملتزم به لویاتان و لوح سفید نبود. منتسکو، به قرائتی از"برابری انسان ها"معتقد بود که در ادامه با توجه به"نابرابری های اجتماعی"، انسان را به زیر چترِ"قانون"به معنایی که مطرح کردیم می کشاند. « انسان ها مرتکب بی عدالتی می شوند، به خاطر این که منفعتشان در آن است، و این که خشنودی خود را بر خشنودی دیگران ترجیح می دهند؛ هر کاری را به خاطر منافع خودشان انجام می دهند. با وجود این هیچ انسانی بی دلیل بدسرشت نیست، باید دلیلی برای بدسرشتی وجود داشته باشد، و این دلیل همیشه سودجویی است».

تأکیدِ ویژه ی او بر"مناسبات اجتماعی"، اگر چه سبب می شد تا کسی چون روسو، در ادامه با توجه به وجه غالب دیدگاه های منتسکیو به طرح نظریه ی"قرارداد اجتماعی"بپردازد، اما مفهوم "قرارداد اجتماعی" که حتی از پیش از منتسکیو نیز مطرح شده بود، باز هم بر سبیلِ ماسَبق، مورد تأیید او قرار نمی گرفت. او در این زمینه، بر این باور بود که"مناسبات اجتماعی"در تحولات خود به استقرار سه نوع نظام قانونی می انجامد. ۱– حقوق بشری (ملل) ۲–حقوق سیاسی (عمومی) ۳–حقوق مدنی.

در نوع نخست؛ تأکید بر قوانین و حقوقی است که میان گروه های مختلف بشری در کشورهای مختلف ایجاد می شود، در نوع دوم؛ مراد از قوانین، شاملِ حقوق و تکالیفی است که در رابطه میان دولت و"ملت"برقرار می شود، و در نوع سوم؛ از منظرِ حقوقِ خصوصی، حقوقِ مبتنی بر رابطه ی میان شهروندان، مورد نظر است.

مجموعه ی این قوانین و حقوق است که تحت تأثیر عواملی چون مناسبات اجتماعی و خِرد جمعی، در طول زمان دچار تغییر و تحول می شود. با توجه به این نوع دیدگاهِ منتسکیو بود که پیش از این، آن پرسش را در برابر مصطفی رحیمی قرار دادیم که علتِ اصرار و تأکید او بر گذر از"پادشاهی مشروطه"به"جمهوری"در ایرانِ سال ۵۷ چه بود؟ چرا که، در عرصه ی اندیشه ی سیاسی، باید با موازین این عرصه نشان داد که چرا و چگونه، ضرورتِ این گونه تغییرات و تحولات وجود دارد، و پس از

توضیح و تبیین دلایلِ این ضرورت است که می توان به قیاسِ میان"جمهوری مطلق"و"جمهوری اسلامی"پرداخت.

رحیمی در ادامه ی نمایشِ بی خبری خود از مبانی اندیشه ی منتسکیو، می نویسد «مونتسکیو نیز چنان در تعیین اصول یک حکومت عقلی غرق بود که از دنیای تجربه غافل ماند و به موضوع انتخابات چندان توجهی نکرد». رحیمی این خطای مهم را، البته از روسو آموخته بود که در ابتدای کتاب"قرارداد اجتماعی"می نوشت «حقوق سیاسی هنوز باید به وجود بیاید، و تصور می شود هرگز به وجود نیاید... تنها کسی از معاصران که می توانست این علم مهم و بی مصرف را خلق کند منتسکیوی نامدار بود. اما او اصول حقوق سیاسی را مورد بررسی قرار نداد، فقط به بررسی حقوق موضوعه ی دولت های موجود بسنده کرد؛ تفاوت میان این دو رشته از زمین تا آسمان است. کسی که می خواهد در مورد دولت ها به همان صورتی که وجود دارند به نحو درستی داوری کند ناگزیر است این دو رشته را با هم در نظر بگیرد: باید آن چه باید باشد را شناخت تا بتوان درباره ی آن چه هست داوری کرد».

علت جهل روسو و به اقتفای او امثال رحیمی درباره ی مبانی اندیشه ی منتسکیو در این زمینه، این بود که منتسکیو"فقط به بررسی حقوق موضوعه ی دولت های موجود بسنده"نکرد، بلکه بر اساس مقدماتی که به ایجاز و اختصار مطرح کردیم، به طرح نظریه ای درباره"روحِ"غالب بر

استقرار و استمرارِ"قوانین"در معنای"جدیدِ"آن می پرداخت. به دیگر بیان؛ منتسکیو سیمایی از منطق حاکم بر مناسبات میان باورها و احساسات و خواسته های انسان، با "قدرت"در عرصه ی سیاسی، ترسیم می کرد تا در پرتو ِآن، شکل و ساختار و ماهیتِ"حقوق انسان در جهان جدید"را برای قانونگذارانِ آتی مشخص و مدون کنَد. با توجه به این نکته ی مبنایی است که نوع مواجهه ی منتسکیو با"قوانین موضوعه"و"انتخابات"مشخص می شود.

رحیمی اما علتِ عدم توجه منتسکیو به انتخابات را این گونه می فهمد « در زمان او [منتسکیو] جز در انگلستان، در هیچ کشوری روش دموکراسی معمول نبود تا این متفکر بر اساس مشاهدات خود به مسئله انتخابات توجه کند»، در حالی که علاوه بر مشاهده و بررسی مستقیم نظام حکومتی در انگلستان توسط منتسکیو، او بر اساس همان توجه و تمرکز بر"روح قانون"، مدل و ساختار حکومت در انگلستان را در محور و مدار نظرورزی های خود قرار داده بود. توالی این نوع توجه و تمرکز این بود که منتسکیو، به طرح نظریه ای درباره"حکومت اعتدالی"می پرداخت.

این نوع حکومت، فرآورده ای بود از فرآیندِ"مهار قدرت، توسطِ قدرت"در مناسبات سیاسی."حکومت اعتدالیِ"مورد نظرِ منتسکیو در میانه ی"جمهوری"و"استبدادی" قرار داشت؛ حکومتِ"سلطنتی". بنابراین، منتسکیو در واقع یکی از مهم ترین نظریه پردازانِ حکومتِ"سلطنتی"بود.

او می نوشت «سه نوع حکومت وجود دارد: جمهوری، فردی [سلطنتی] و استبدادی... حکومت جمهوری، حکومتی است که در آن کل"ملت"یا بخشی از آن، قدرت مطلق را در دست دارد. حکومت فردی، حکومتی است که در آن یک نفر حکومت می کند اما بر طبق قوانین ثابت و مدون. حال آن که در حکومت استبدادی یک فرد بدون هر گونه قانون و قاعده حکومت می کند و همه را طبق هوا و هوس خود رهبری می کند... در جمهوری، اگر کل"ملت"قدرت را در دست داشته باشد، این یک دموکراسی است؛ اگر قدرت مطلق در دست بخشی از ملت باشد، این یک حکومت اشرافی [آریستوکراسی] است».

ورای مخالفتِ تمام قدِ منتسکیو با حکومت"استبدادی"، او بر این باور بود که «حکومت سلطنتی این برتری را بر حکومت جمهوری دارد که اداره ی امور در دست یک نفر است و در اجرا سرعت عمل بیشتری وجود دارد. اما، چون ممکن است این سرعتِ عمل بدل به شتاب زدگی شود، قوانین نوعی موانع کند کننده سر راه آن قرار می دهند. قوانین نه تنها باید به محتوای هر نهادی توجه داشته باشند بلکه جلو سوء استفاده هایی را که ممکن است از این محتوا بشود سد می کنند». اما رحیمی هرگز به مبنای اندیشه های منتسکیو درباره تفاوت و تمایز میان حکومت"جمهوری"و "سلطنتی"اشاره ای نمی کند. اما چرا؟

به این دلیل که، منتسکیو به وضوح حکومت"جمهوری" را مناسب کشورهای وسیع نمی دانست و بر این باور بود که"دموکراسی"، محصولِ کشورهای دارای حکومت"سلطنتی"است. اگر به مبنای حکومت"سلطنتی"در اندیشه منتسکیو که پیش از این اشاره شد، دقت کنیم، در می یابیم که نظریه او در این زمینه بر صحنه ی واقعیات تاریخی نیز بسیار قرین واقعیت است.

منتسکیو بر خلاف روسو که از"دموکراسی مستقیم"دفاع می کرد، دوران این نوع"دموکراسی"را پس از گذر از تجربه ی یونان باستان، به پایان رسیده و غیرقابل تکرار می دانست. بر همین اساس، آن چه در"انقلاب فرانسه"از منظر"دموکراسی خواهی"روی داد، بیش و پیش از آراء و نظرات امثال منتسکیو، مبتنی بر نظرات روسو بود، با این تفاوت که "انقلابیونی"که با باور رحیمی دارای"حُسن نیّت" بودند، عزم آن کردند که آن نوع"دموکراسی" را از دهان اسلحه بیرون بیاورند. همین نوع دیدگاه بود که در بهمن۵۷ قرابت بسیار بیشتری به آراء و نظراتِ امثال مصطفی رحیمی داشت.

بر اساس نظرات منتسکیو، آن نوع بردگیِ موجود در"آسیا"، که مورد اشاره ی رحیمی و البته مخالفت او –با نظرات منتسکیو– است ، با توجه به آن چه مطرح شد، در محدوده ی این مبانی و معاییر مطرح می شد که با سلطه و سیطره ی حکومت های خودکامه و مطلق العنان (مانند اکثر

قریب به اتفاق دوران تاریخ ایران تا پیش از مشروطه) «مردانِ آزادی که در برابر حکومت ضعیف اند سعی می کنند برده کسانی شوند که حکومت از آن ها وحشت دارد».

منتسکیو، در"پادشاهی مشروطه ی"انگلستان، این وجه از نظریه پردازی های خود را می دید که با واگذاریِ"قدرتِ مشروط"به شهروندان است که می توان"قدرت"را در رأسِ نظام سیاسی، مشروط و محدود کرد. بر این اساس، هم او، بیش و پیش از تأمل در شیوه های برگزاری انتخابات[1]، به روح غالب بر"انتخاب انسان در عرصه سیاسی"می پردازد « همان گونه که در یک کشور آزاد، هر انسانی که روحی آزاد داشته باشد باید شخصاً بر خود حکومت کند، همین طور ملت هم باید قدرت قانون گذاری داشته باشد، اما چون این کار در کشورهای بزرگ غیرممکن است و در کشورهای کوچک هم دشواری های بی شماری دارد، ملت ناگزیر است این قدرت را به نمایندگانش بدهد. بزرگ ترین مزیّت نمایندگان این است که می توانند در خصوص مسائل بحث کنند."ملت"برای چنین کاری مناسب نیست: این یکی از بزرگ ترین عیب های دموکراسی است...

۱: بر خلاف آن چه رحیمی درباره عدم نظرورزی منتسکیو در بابِ "انتخابات" مطرح می کند، او در موارد متعدد و متنوع در مجموعه آثار خود، به این مسئله نیز پرداخته است.

بیشتر جمهوری های گذشته عیبی بزرگ داشتند: در این جمهوری ها ملت حق داشت تصمیماتی بگیرد که می بایستی فوراً اجرا شود؛ امری که ملت صلاحیت آن را ندارد. دخالت ملت در امر حاکمیت باید فقط محدود به انتخاب نمایندگانش شود: چیزی که در حوزه ی توانایی ملت است. زیرا اگر افراد کمی باشند که میزان توانایی انسان ها را بدانند، اما هر کس معمولاً این توانایی را دارد تشخیص دهد شخصی را که به عنوان نماینده انتخاب کرده از بیشتر افراد دیگر فرزانه تر است. نمایندگان برای این انتخاب نشده اند که تصمیماتی سریع بگیرند، کاری که آن را خوب نمی توانند انجام دهند: کار نمایندگان وضع قوانین و نظارت بر اجرای قوانینی است که وضع کرده اند، کاری که به خوبی می توانند آن را انجام دهند و فقط آن ها توانایی انجامش را دارند».

منتسکو، نه تنها تا حداکثرِ ممکن، ریشه ها و رشته های نقش آفرینی انسان در عرصه سیاسی و قوانین مربوط به مناسبات"قدرت"در این عرصه را از عوامل"بیرونیِ"به معنیِ خارج از نظارت و انتخاب و تسلط انسان بر آن ها، می گسلد، بلکه در ارزیابی کمال و زوالِ حکومت ها نیز، با طرح دستگاه نظریِ معطوف به"درون"، به توضیح آن می پردازد. این دستگاه نظری، مبتنی بر دو مفهومِ"طبیعتِ حکومت"(یا ماهیتِ حکومت) و"اصلِ حکومت"است. «میانِ طبیعتِ حکومت و اصل حکومت باید تفاوت قائل شد؛ طبیعتِ حکومت آن است که حکومت را همانی می کند که هست، و اصلِ حکومت آن است که باعث عمل کردن آن می شود.

یکی ساختار خاص آن است، و دیگری احساسات بشری که به جنبش و حرکت در می آورد».

بر همین اساس، اصلِ حکومتِ "جمهوری" به باور منتسکیو،"فضیلت" است، و همان گونه که اشاره کردیم این اصل با گسترش دامنه ی مرزهای کشور و افزایش تعداد شهروندان، باعثِ تزلزلِ ارکان این نوع حکومت می شود. از صدر تا ذیلِ کتابِ"اصول حکومت جمهوری"، اگرچه، تنها نامی از امثال منتسکیو به میان آمده، اما خبر و اثری نیست از این گونه مسائل و مباحث، که بدون تردید از مهم ترین"اصول حکومت جمهوری"در"جهان جدید"محسوب می شود.

به تأکید و تکرار و اصرار، پایِ قلم، در وادی این مدعا سفت می کنم که، رحیمی نسبت به مبانی اندیشه های منتسکیو و"اصول حکومت جمهوری"در جهل مرکب سیر می کند. منتسکیو برای نمونه در کتابِ"نامه های ایرانی"، در پی طرح این گونه مسائل و مباحث بود که علل و دلایل بنیادینِ سقوطِ نظام های سیاسی چیست؟ او با نظر به شرایطِ فرانسه ی پس از دورانِ زمامداری لویی چهاردهم، که فریادِ"دولت یعنی من"سر می داد، بر آن بود تا به طرحِ"نظریه ی زوال"، خطر کند.

و به این معنی بود که،"نامه های ایرانیِ"منتسکیو، دقیقاً و عمیقاً کتابی درباره ی فرانسه بود، در حالی که امثال مصطفی رحیمی، در بهترین حالت به جای تألیفِ"نامه های ایرانی"از منظرِ مذکور، در پی نگارشِ"نامه به

خمینی" بودند تا سوار بر امواجِ"انقلاب"و با تیشه ای بر ریشه ی "پادشاهی مشروطه"در ایران، از"رهبر انقلاب"به لطایف الحیل بخواهند که به جای"جمهوری اسلامی"، منادیِ"جمهوری مطلق" باشد. اما کدام"جمهوری مطلق"؟ همان که"روشنفکر متعهد و مسئول" با تألیفِ کتابی به نام"اصول حکومت جمهوری"، جهل خود نسبت به ابتداییاتِ آن را در گوش تاریخ فریاد کشیده است.

به دیگر بیان؛ اگر در"نامه های ایرانیِ"منتسکیو، بر سبیلِ تمثیل، این پرسش مطرح می شود که «چگونه می توان ایرانی بود؟»، امثال رحیمی اگرچه لافِ گزاف در راستای تئوری"آن چه خود داشت"، فراوان می زدند، اما به راستی در برابر این پرسش، پاسخی جز تکرارِ مأثوراتِ مندرس امثال منتسکیو و روسو و سارتر نداشتند.

در نمونه ای آشکار در همین زمینه،"روشنفکر متعهد و مسئولِ"شیفته ی"جمهوری"، در نخستین روزهای پس از انقلاب۵۷، این گونه به تبیین مبانی "فره ایزدی"در تاریخ ایران می پردازد « پادشاهان برای توجیه قدرت خود به"فره ایزدی"متوسل شدند. به موجب این نظریه، پادشاه از آن رو حق فرمانروایی دارد که دارای نیرویی خدایی است. القاب ظل الله و مانندهای آن یادگار این دوران است. اما پیشرفت معرفت و مخصوصاً آگاهی مردم به حقوق خود نشان داد که"فره ایزدی"نیز مبنایی جز زور ندارد و هیچ دلیلی پشتیبان آن نیست. ثابت شد که قدرت متکی به زور و

سفسطه قدرتی است نامشروع و مردم حق دارند حکومتی به دلخواه خود تعیین کنند که قدرتش بر خواستهای آنان متکی باشد».

از آن جا که این ترّهات و شطحیات از جانبِ"روشنفکری حقوقدان"مطرح می شود، به راستی می توان به تأیید این قول پرداخت که « پیشرفت معرفت و مخصوصاً آگاهی مردم به"حقوقِ"خود، نشان داد که"فره ایزدی" نیز مبنایی جز زور ندارد و هیچ دلیلی پشتیبان آن نیست».

و بر همین نهج، درافتادن ایران و ایرانیان به هاویه ی"پیشرفت معرفت و آگاهی به حقوق خود"بود که امثال رحیمی را به "روشنفکران درجه یک"در این کشور بدل کرد. با ذهن و ضمیری آلوده به ایدئولوژی، از منتهی الیه اردوگاه"چپ ایرانی"، خود را در حجابِ"حمله به سلطنت"پنهان کردن، و به دفاع از "جمهوری"پرداختن در سال ۱۳۵۸، فرجامی جز این نداشت که با لگدیِ انقلابی به"فره ایزدی"، خود را مدافعِ دموکراسیِ خلقی نشان دهیم. رحیمی، اگر به عنوان اندیشمندی آگاه و صادق، پاسخی برای این پرسش که؛"چگونه می توان ایرانی بود؟"در بساط داشت، می بایست به جای تکیه و تأکید بر استقبال ایرانیان از"دموکراسی اسلام"، هر نوع نظریه پردازی پیرامونِ نوع نظام حکومتی در ایران را بر اساس مبانی نظری همان"فره ایزدی"مطرح می کرد. اما چرا؟

پُر واضح است که نه بر مبنای ایدئولوژهایی چون ناسیونالیسم و آرکائیسم، بلکه با فهم و درک و دریافت ِاین نکته ی دارای غایت اهمیت که، در کشوری چون ایران،"پادشهای مشروطه"، به مثابه نخِ تسبیحی، دانه های متکثرِموجود در این سرزمین را به عنوان"ملت"، دارای وحدتی قانونی و "دموکراتیک"کرده بود.

یکی دانستنِ حکومت پهلوی، با اصل و اساسِ نظام "پادشاهی مشروطه"، چیزی جز شیّادیِ مبتنی بر جهل و جنونِ"رفقا"نبود و نیست. و بر همین اساس است که"روشنفکر متعهد و مسئول"، مخالفت روسو با"حکومت دیکتاتوری و اشرافی"را به علت مخالفت با"الحق لمن غلب"می داند و می نویسد « روسو می گوید که در حکومت دیکتاتوری و اشرافی بسیار کم اتفاق می افتد که مردم پاکدامن و فداکار باشند، زیرا... در جامعه ی دیکتاتوری زود فاسد می شوند... هیچ انسان زورمند و مقتدر تا آن حد قوی نمی شود که بتواند همیشه فرمانروا باشد مگر این که زور و قدرت خود را تبدیل به حق کند و اطاعت زورمندان را بصورت وظیفه درآورد. اصل حق زور، یا"الحق لمن غلب"(حق با قوی است) از اینجا پیدا شده است».

اما اگر این گونه است، پس چگونه می توان برای اثباتِ غیر غربی دانستنِ حکومت جمهوری، غزالیِ نظریه پردازِ"تغلب"، و معتقد و ملتزم به"الحق

لمن غلب و الحکم لمن غلب، نحن مع من غلب"، را نظریه پردازِ"جمهوری"دانست؟!

مصطفی رحیمی، به عنوانِ"روشنفکری متعهد و مسئول"در اردوگاه"چپ ایرانی"، بر آن بود تا در مقاطعی، خود را مخالف و منتقدِ"کمونیسم"بنامد و چهره در نقابِ"سوسیال دموکراسی"پنهان کند. طرفه آن که، نامه او خطاب به آیت الله خمینی درباره ی"غیرقانونی بودن رژیم کنونی در ایران"، همزمان با روی کار آمدنِ دولتی بود که نخست وزیرِ آن نیز به وضوح خود را"سوسیال دموکرات"می نامید. شاپور بختیار نیز در همان دوران، علیرغم اعتقاد به"جمهوری"، چهره در نقاب اِعتقاد به"پادشاهی مشروطه"پنهان کرده بود.

اما امثال بختیار و رحیمی، طی بیش از دو دهه، ذهن و ضمیرِ"جمهورِ"ایران را، با افکار و رفتار و آثار خود، به گونه ای پرورش داده بودند، که در نخستین مجالِ رجوع به آراء اکثریتِ این"جمهور"، حکومت ایران،"جمهوری"شد.

در حالی که این، تمامِ ماجرا نبود. امثال بختیار و رحیمی از فهم و درک و دریافت این حقیقت، عاجز بودند که در جامعه ی ایرانِ میانه ی دهه ی ۵۰، با رونق بخشیدن به بازارِ ساحرانِ اهل ایدئولوژی، کافی بود تا کسی چون آیت الله خمینی، عصای"اسلام"را در بازارِ"جمهوری خواهیِ ایدئولوژیک" بر زمین بیندازد.

امثال رحیمی با این نوع"جمهوری خواهی"در بازارِ ایدئولوژی انقلابی، برای به دست آوردن دستمالی، قیصریه ای را به آتش کشیدند، و به گمانِ خود، با این کار، خرق عادت کردند. در حالی که این، جز خرق عادتی بر علیه"خویشتن"نبود.

« خرق عادت کردم اما بر علیه خویشتن:

تا به گِرد گردنم پیچد، عصایم مار شد

اژدهای خفته ای بود آن زمین استوار

زیر پایم ، ناگه از خواب قرون بیدار شد

مرغ دست آموز خوش خوان، کرکسی شد لاشه خوار

و آن غزال خانگی، برگشت و گرگی هار شد».[1]

۱: غزلی از حسین منزوی، با این مطلع:

"پله ها در پیش رویم، یک به یک دیوار شد

زیر هر سقفی که رفتم ، بر سرم آوار شد".

بخش هشتم

چپ ایرانی و ناسیونالیسم

اخلافِ خلافت

وقت فلسفه‌ی قدیم گذشت که می‌گفتند: "این وطن مصر و عراق و شام نیست..."، باید بفهمیم این وطن که وظیفه‌ی ما در حفظ او و ترقی او هر نوع فداکاری و جان‌سپاری است، ایران است.

عبدالرحیم طالبوف / کتاب احمد

«وطن آنجاست که اسلام باشد و الا ایران و عراق که اسم‌گذاری است». این جمله، صورت بندیِ منثور از شعر بهاء الدین محمد عاملی در حدود ۴۰۰ سال قبل نیست که می‌گفت «این وطن مصر و عراق و شام نیست/ این وطن شهریست کان را نام نیست»، بلکه صاحب این جمله، فرزند یکی از ایدئولوگ‌های نظام جمهوری اسلامی و نماینده اصولگرای مجلس شورای اسلامی است. نفوذ و رسوخ آراء و نظرات صاحبِ جمله ی مذکور در طیف موسوم به"اصلاح طلبان"در سپهر سیاسی جمهوری اسلامی نیز تا حدی است که بسیاری از اکابر و اعاظم"اصلاح طلب"بارها به وضوح اعلام کرده اند"ای کاش مجلس، ۱۰۰ نماینده دیگر مثل علی مطهری داشت".

نظام جمهوری اسلامی به عنوان محصول انقلابی در سال ۱۳۵۷، طی ۴ دهه ی اخیر اگر چه محصولاتِ طبیعی و منطقی، هم چون علی مطهری در تاریخ ثبت کرده، اما از نخستین ساعات برقراری این نظام سیاسی در ایران، بسیاری از"انقلابیون" در راستای ترجیح"امت"بر"ملت"و تفکیک میان مرزهای مشروعیتِ حکومت از منظر تعیین اولویت میان"اسلام" و"ایران"، در همان جایی ایستاده بودند که علی مطهری ۴۰ سال بعد ایستاده بود.

سه روز پس از وقوع همان"انقلاب"، وقتی یاسر عرفات در نخستین سخنانش پس از ورود به ایران، از میزبان های انقلابی خواست، او را مهمان نخوانند، چرا که"به خانه خود بازگشته"، بسیاری از انقلابیون از جمله"رفقای مجاهد"او را به عنوان"هموطن بر دوش می گرفتند. چند ماه پس از بازگشت عرفات به"وطن"، مقامات ارشد نظام جمهوری اسلامی بر اساس همان دیدگاه علی مطهری مبنی بر این که « ... و الا ایران و عراق که اسم گذاری است»،"هموطنان عراقی" را به در پیش گرفتن مشی"انقلابی"علیه حکومت ِوقت عراق فراخوانده و به وضوح دستِ یاری در این زمینه به سوی آن ها دراز کردند تا نتیجه وقوع جنگ ویرانگر ِ ۸ ساله ای با صدها هزار کشته و مجروح و میلیون ها آواره باشد.

پر واضح است که بر آن نیستیم تا علل وقوع آن جنگ را در پیله ی این نوع مشی"انقلابیون ایرانی" بگنجانیم، اما غرض، برجسته سازی این نکته ی دارای غایت اهمیت است که"انقلابیون ایران"در سال های نخستِ پس از بهمن ۵۷، دارای نوعی از پشتوانه های نظری بودند که بر اساس آن، براندازی یک نظام سیاسی از جانب خود را، نه انتهای مسیر ِمشی مبتنی بر ایدئولوژی "انقلابی"، بلکه ادامه ی فربه تر همان مشی می دانستند و در این میان، هرنوع سکون و خاموشی "موتور انقلاب"را خیانت به آرمان های"انقلاب"نامیده و براساس آن،نسبت به خطر ِویرانگر ِتبدیل"نهضت" به"نهاد" هشدار می دادند.

جعل افسانه هایی چون"خورده شدن فرزندان انقلاب"و"دزدیده شدن انقلاب" و ... اصولاً و اساساً علتی جز وارونه جلوه دادن و مخدوش کردن واقعیات ملموس و مشهودِ تاریخی درباره سرشت و سرنوشت بسیاری از"انقلاب ها" در جهان نداشت."انقلابیون ایرانی"در همین راستا با توسل و تمسک به انواع حیل، جنایت ها و قساوت های ابتدای بسیاری از همان"انقلاب ها"را مشروع و ناگزیر می دانستند، اما در ادامه، در مواجهه با میراثِ همان"انقلاب ها"بر زمین واقعیت، متوسل به همان جعلیات مذکور می شدند. در حالی که تغییر نظامات سیاسی بر اثر"انقلاب"، اگرچه با توجه به تعدد و تنوع و مختصات هر یک از آن تغییرات، دارای بررسی و ارزیابی خاص خود است، اما در مجموع، پس از طی یک دوره ی مدیریتِ هیجاناتِ "انقلابی"در راستای سرکوبِ مخالفان و منتقدان با گیوتینِ آرمان ها، نظام سیاسی غالب برای عدم ابتلا به فرجامِ سلفِ خود، گریز و گزیری جز سلاخی بسیاری از آن آرمان ها در مسلخِ واقعیات ملموس و مشهود، نداشت.

در این شرایط بود که زمامداران سیاسی جدید به عنوان"انقلابیون غالب"، از جانب مخالفان و منتقدانِ بی نصیب از قدرتِ جدید، به عنوان"انقلابیون مغلوب"، متهم به خیانت به آرمان های "انقلاب"می شدند. اما بر اهل خبرت و عبرت این نکته در حجابِ غفلت نبود که آن گونه آرمان ها تنها به کارِ تخدیرِ عوام برای تغییرِ نظام، می آید و بس، و پس از گذر از این

مرحله، تمامی آن آرمان ها، در تنگنای روش های مقدور و میسور، به نوع و لونی دیگر بر صحنه ی واقعیت به نمایش در می آیند.

با توجه به این مسائل بود که"انقلابیون ایرانی"پس از بهمن ۵۷ از اصل و اساس معتقد و ملتزم به انواع ایدئولوژی هایی بودند که در نخستین گام به طرد و نفی عبارت ِ"انقلابیون ایرانی" می انجامید. به دیگر بیان؛"انقلابیون ایرانی"، اگرچه خود را"انقلابی"و ایرانی می دانستند، اما از منظری ایدئولوژیک، عبارت"انقلابیون ایرانی"را در راستای آرمان های"انقلابی ِ"خود، نقض غرض می پنداشتند. از منتهی الیه طیف"مارکسیست"تا منتهی الیه طیف ِ"ملّییون" و "مذهبیون"، پس از بهمن ۵۷، علیرغم تمامی تفاوت ها و تمایزها، در این نکته و نقطه دارای وحدت نظر بودند که"ایران"را نمی توان در راستای اهداف و آرمان های این"انقلاب"، جز از مجرای ایدئولوژی، فهم، تبیین و تحلیل کرد.

طیف ِ"مارکسیست"، که وقوع"انقلاب ۵۷" را با مبنای تکرار ِحماسه های تاریخی ِپیشین در شوروی و چین و کوبا و ... ارزیابی می کرد،"ایران"را پس از بهمن ۵۷ "میهن پرولتاریا"می دانست. طیف ِ"ملّییون"، اگرچه در صدر و رأس ِجریانِ خود، به عنوان"جبهه ملی"، آشکارا سند ِ"رهبری آیت الله خمینی در انقلاب اسلامی ایران"را در نوفل لوشاتو امضاء کرده بود،"انقلاب ۵۷"را در راستای"انقلاب

مشروطه"ارزیابی کرده و بحر ِ"ایران"را پس از بهمن۵۷ در کوزه ی"ناسیونالیسم"می ریخت. و طیف ِ"مذهبیون" به زعامت"آیت الله خمینی"، که وقوع"انقلاب ۵۷"را تحقق وعده ی الهی در راستای غلبه ی"مستضعفین"بر"طاغوت"ارزیابی می کرد، "ایران"را پس از"انقلاب ۵۷"ام القرای جهان اسلام می دانست.

در ادامه با تمرکز بر طیف ِنخست، بر آنیم تا به بررسی مبانی"چپ ایرانی"، پیش از"انقلاب ۵۷" در مواجهه با مبانی"ایران"بپردازیم و نشان دهیم که آن چه پس از"انقلاب ۵۷"در ایران، در ظاهر و پوششی دیگر به عنوان مبانی"انقلابیون غالب"نسبت به مبانی"ایران"مطرح شد، دارای چه نسبت و تناسبی با درک و دریافت"چپ ایرانی"از مبانی"ایران"بود.

توجه و تأمل در معانی و مبانی ایران، به عنوان کشور، نه به مثابه مملکت، و ایرانیان به عنوان شهروند، نه به مثابه رعیت، و عوامل ِنظام سیاسی حاکم، به عنوان کارگزار، نه به مثابه حاکم، ریشه در آستانه ی دوران جنبش مشروطه خواهی در ایران دارد. در این دوران بود که با انتقال مبانی و معانی ِمطروحه در سپهر فلسفی و سیاسی ِ"جهان جدید"، هم عده ای از اهالی ممالک محروسه و هم برخی از اولیاء امور در عرصه سیاسی، به این درک و فهم و دریافت رسیدند که آن چه در عرصه ی واقعیات عینی به عنوان اوضاع مملکت می گذرد، دارای نسبت و تناسبی منطقی و

معنادار با ساحات ذهنی و انفسی انسان ها و به تبع آن دارای رابطه ای ورای باورهای پیشین درباره ی نوع ارتباط میان مالک و مملوک در عرصه ی سیاسی است.

موج نخستِ "روشنفکران ایرانی"در عصر ناصری، از این گونه ارتباط میان این دوساحتِ درونی و بیرونی، با تعابیری چون"کارخانجات فلزات"و"کارخانجات انسانی"نام می بردند و با تأکید بر این نکته که نسبت و تناسبی معنادار میان این دو ساحت وجود دارد، می نوشتند « از تدابیر و هنری که فرنگی ها در کارخانجات انسانی به کار برده اند، اصلا، اطلاع نداریم... ملل یوروپ، هر قدر که در کارخانجات فلزات ترقی کرده اند، صد مراتب بیشتر در کارخانجات انسانی پیش رفته اند، زیرا که اختراعات صنایع فرنگ، اغلب، حاصل عقل یک نفر یا نتیجه ی اجتهاد چند نفر از ارباب صنایع بوده است و حال آنکه این کارخانجات انسانی حاصل عقول و اجتهاد کل حکمای روی زمین است. مثلا هرگز بیست نفر مهندس جمع نشده اند که یک کارخانه ی ساعت بسازند، اما حال هزار سال است که در انگلیس و فرانسه سالی هزار نفر از عقلاء و حکمای ملت جمع می شوند و در تکمیل کارخانجات انسانی مباحث و اختراعات تازه می نمایند».

از دیگر سو، پادشاه ایران نیز در یکی از سفرهای خارجی خود در مواجهه با"کارخانجات فلزی"، از حاکم ِورشو درباره علل این گونه پیشرفت ها، پرسشی مطرح می کند و وقتی با پاسخ ِروشنی مبتنی بر"وجود قانون"مواجه می شود، درباره تأثیرات این پاسخ می گوید « به من خیلی سنگین و ناگوار آمد و مثل فحش و دشنام در من اثر کرد». ادامه ی این ماجرا را میرزا علی خان امین الدوله از زبان ناصرالدین شاه، این گونه روایت می کند « چه داعی شده است که ایران به عدم امنیت و بی قانونی مشهور آفاق شود و از این نقص و ننگ در پیش بیگانه و خویش سرافکنده و شرمگین باشیم». پادشاه ایران اما بلافاصله بر اساس سنت مألوف، علت این نقصان و کاستی را اطرافیان خود می داند « پیشتر هم به وزرای سابقین گفته بودم؛ محض طفره و بهانه جویی گفتند: "با وجود شرع اسلام به قانون چه حاجت است؟"در صورتی که قانون دولت به امور مذهب ربط و شباهت ندارد». پس از مشاهده این میزان از پیشرفت ها و امکانات ِرفاهی و اقتصادی در ممالک راقیه است که شاه به اطرافیان خود می گوید « در این سفر آنچه ملاحظه کردیم، تمام نظم و ترقی اروپ به جهت این است که قانون دارند... ما هم عزم خود را جزم نموده ایم که در ایران قانونی ایجاد نموده، از روی قانون رفتار نماییم... شما بنشینید و قانونی بنویسید».

اما عباس میرزا ملک آرا، به عنوان برادر شاه و یکی از همان اطرافیان، ماجرای مواجهه اطرافیانِ شاه با فرمان مذکور از جانب او را این گونه روایت می کند « هیچ یک از ماها که چیزی می فهمیدیم نتوانستیم عرض کنیم که بند اول قانون، سلب امتیاز و خودسری از شخص همایون است و شما هرگز تمکین نخواهید فرمود. لاعلاج همه بلی بلی گفتیم».

عده ای از ناظرین در آن دوران اگرچه چون حاج سیاح، از اصلاح امور در ایران در نتیجه ی مشاهدات شاه از ممالک راقیه قطع امید کرده و می نویسد « امید من این بود که شاه، فرنگستان و عدل و انتظام امور دول و ترقیات ملل را دیده و اقتدار آنان را ملاحظه کرده، البته، هنگام مراجعت در ایران اقدام مفیدی خواهد نمود، لکن دیدم باز وضع همان است»، اما هجوم امواج خروشان محصولات"کارخانجات فلزی"و"کارخانجات انسانی"از سوی"جهان جدید"به ایران، سبب شد تا جنبش مشروطه خواهی مردم ایران، با دستیابی به نتایج درخشان و ماندگاری چون"حکومت قانون"، گامی بسیار موثر در مسیر تغییر مناسبات میان مردم و نظام سیاسی حاکم بردارد. پس از این دوران بود که اصولاً و اساساً "ایران"در عرصه ی سیاسی دارای معانی و مبانی جدیدی شد و درک و فهم و دریافت نسبت به مبانی"ملت" و"ملیت" نیز بیش و پیش از هرچیز، در گرو شناخت و آگاهی نسبت به چرایی و چگونگی تحولات بِنیادین در "دوران مشروطه" قرار گرفت.

از این منظر–همان گونه که به تفصیل در دیگر جای نشان داده ام–هر گونه ادعایی از نوع و لونِ "شکست مشروطه" در ایران، بدون اثبات دقیق و عمیقِ بازگشت مبانی موجود در عرصه ی سیاسی و حقوقی، به پیش از پیروزی جنبش مشروطه خواهی مردم ایران، نشانه ی چیزی جز عدم آگاهی نسبت به مبانی"اندیشه مشروطیت" نبوده و نیست. اما سلطه و سیطره ی"اهل ایدئولوژی" سال ها پس از جنبش مشروطه خواهی، سبب شد تا نه تنها مواریثِ با ارزشِ مشروطیت، بلکه "ایران"نیز، تنها از منظر ِایدئولوژی، فهم و مطرح شود.

از ابتدای دهه ی ۲۰ در ایران، همزمان با ظهور و بروز حزب توده، درخت ِ"چپ ایرانی"با ریشه هایی در خاک ایدئولوژیِ بلشویستی شکل گرفت و در ادامه، دارای شاخسار و اثماری شد که هرگز نماد و نمودی جز مواجهه ی ایدئولوژیک با"ایران"نداشت. ما در این جا به عنوان نمونه ای شایسته ی غایت تأمل و توجه، بر سبیل ایجاز و اختصار، به بررسی، پایان نامه ی بیژن جزنی خواهیم پرداخت که با عنوان" نیروها و هدف های انقلاب مشروطیت ایران"در اوایل دهه ی ۴۰ نوشته و به عنوان یکی از محصولات نظام دانشگاهی ایران در تاریخ به ثبت رسیده است.

با بررسی این اثرِ بیژن جزنی، آفتابی خواهیم افکند بر ظلمت سرای"چپ ایرانی"، تا بر اهل خبرت و عبرت، این حقیقت پدیدار شود که میزان درک

و فهم و دریافت"رفقا"از معانی و مبانی "مشروطیت"، و به تبع آن، نوع مواجهه ایشان با"ایران"، در کدامین سپهر سیر می کرده است.

جزنی، هم در جایگاه ِ"عنوان"، و هم در متن و بطن رساله ی خود، مشروطه را به عنوان"انقلاب" مطرح می کند. همان گونه که پیش از این در بررسی دیدگاه های یکی دیگر از"رفقای تئوریسین" یعنی مصطفی شعاعیان نشان دادیم؛ او در آن جا که برای تبیین ماهیت واقعه ی اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه از عبارت"انقلاب–کودتا"استفاده می کند، بلافاصله می نویسد « اگر اصطلاح "کودتا– انقلاب"رنجهای روانی و ناهمنواختیهای اخلاقی ببار میاورد، همچنان می توان آنرا بنام جا افتاده ی"قیام" یا"خیزش"خواند. بهررو، این کمترین درباره واژه ها ستیزه یی ندارد».

"رفیق شعاعیان"البته از موضع تواضع بر ما منت می نهد که در این مورد با ما"ستیزه ای ندارد"، اما عدم آگاهی نسبت به تفاوت و تمایز میان مفاهیم و آن چه او"واژه ها"می نامد، نه تنها در آثار او و سایر همقطارانش نمایان است، بلکه در اردوگاه"اهل ایدئولوژی"طی حدود یک سده اخیر"بر هر که بنگری به همین درد مبتلاست".

این جماعت از دو منظر، مشروطیت در ایران را"انقلاب"می نامند. منظر ِنخست عبارت است از اوج ِآلودگی به ویروس ِعوام گرایی در مباحث

دقیق و عمیقِ علمی و آکادمیک، که در راستای آن، هر نوع تحول و تبدل آفاقی و انفسی را هر کس، هرگاه، که اراده کرد می تواند تحت عنوان "انقلاب"مطرح کند، و در نهایت هم"واژه است و درباره اش ستیزه یی نداریم"! بنابراین ، به همان نسبت که وقایع نیمه ی دوم سده ی ۱۸ در امریکا را می توان"انقلاب" نامید، وقایع پایان همان سده در فرانسه، وقایع فوریه و اکتبرِ ۱۹۱۷ در روسیه، وقایع ۱۳ مرداد ۱۲۸۵ و ۶ بهمن ۱۳۴۱ و ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ در ایران و... را نیز می توان"انقلاب" نامید. البته بگذریم از این نکته که"رفقا"به وضوح در آثارشان به این نوع انقلاب ها در تاریخ نیز اشاره کرده اند؛"انقلاب اسپارتاکوس"،"انقلاب بابک"، "انقلاب یعقوب لیث"،"انقلاب اسلام"، "انقلاب ظفار"،"انقلاب جنگل" و ...!

اما منظرِ دوم، عبارت از این است که با قبض و بسط های ایدئولوژیک در مواجهه با یک واقعه ی تاریخی، و تغییر و تحول در مبانی آن واقعه، می توان تفسیری کاملاً مجعول و مخدوش ارائه کرد که در عرصه مناسبات سطحیِ سیاسی، راه را برای"انقلاب"نامیدن آن واقعه در میان توده ها و پیاده نظام و فداییان آن ایدئولوژی، هموار کرد.

آن چه در اردوگاه"چپ ایرانی"در مواجهه با"انقلاب"، دارای صبغه و سابقه هایی سترگ است، ریشه در خاک همین"انقلاب"سازی ها در

کارخانه ی ایدئولوژی دارد. بیژن جزنی نیز به همین عادت مألوف و طریق معروف، جنبش مشروطه خواهی مردم ایران را از صدر تا ذیل، "انقلاب"می داند. اما آن قبض و بسط های ایدئولوژیک مذکور، در این جا درباره ی"انقلاب" دانستن مشروطیت در ایران توسط جزنی، چگونه روی داده است؟

جزنی در مواجهه با جنبش مشروطه خواهی، نقش مولفه ای به نام"استعمار"را تا حداکثر ممکن فربه و برجسته می کند تا در نهایت مشروطیت در ایران را"انقلابی"بر علیه قطع نفوذ نیروهای خارجی، و خلع ید از حکومت، به عنوانِ نماینده و مجری اهداف"استعمارگران"در ایران، بنامد.

مبانیِ عینی و ذهنیِ جنبش مشروطه خواهی در ایران، از دوران صفویه قابل رصد و پی گیری است، و جزنی در آستانه ی ورود به مبحث مشروطیت در ایران، بحث خود را با تمرکز بر همان دوران صفویه آغاز می کند. در این جا چراغی از امیدواری درباره ی شناخت درست جزنی نسبت به مبانی مشروطیت در ایران روشن می شود، اما او بلافاصله نشان می دهد که"همچنان شب کور، می گریزد روز و شب از نور".

نتیجه ی بررسی سطحی دوران صفویه از منظر مبانی مشروطیت در رساله ی جزنی، چیزی جز این نیست که سلسله ی صفویه از صدر تا ذیل، جاده

صاف کن ِاستعمار بوده و بس. « روابط ایران در دوره ی صفویه با اروپا رابطه ای یک جانبه بود، یعنی دول اروپایی در ایران مطامع استعماری داشتند و سعی می کردند به عناوین مختلف از اوضاع و احوال ایران مطلع شوند. حال آنکه دولت ایران از اوضاع اروپا و وضع زندگی اروپائیان کاملاً بی اطلاع بود و توجهی به مطامع خاص ایشان در ایران نداشت».

پس از این است که جزنی به بررسی مبانی مشروطیت در دوران قاجار می پردازد و بازهم مبنای بحث او مطلقاً چیزی نیست جز تکیه و تأکید بر این نکته که تمامی کشورهای مطرح عالم در آن دوران، با ایران روابطی مبتنی بر"استعمار"داشته، و نفوذ این استعمارگران علت العلل عدم وقوع هر گونه اقدام مثبت در عرصه سیاسی و اجتماعی ایران بوده است.

جزنی بر همین اساس درباره سرشت و سرنوشت میرزا تقی خان امیرکبیر می نویسد « علل سقوط و قتل امیر در واقع جز اقدامات وطن خواهانه ی او، به خصوص در موضوع خراسان و افغانستان و به اطاعت درآوردن هرات و قندهار نبود که برای سیاستهای استعماری غیر قابل اغماض بود. شکست سیاست اصلاحی امیر در ایران مسلماً بر اثر کوششهای استعمار بوده است که در اول دوره ی ناصری مانع ایجاد یک سیاست صحیح ملی در ایران شدند». او در ادامه بار دیگر این گونه بر همین نکته تأکید می

ورزد « اصلاحات امیر... محافل استعماری را به وحشت انداخت و عوامل بیگانگان نسبت به او دست به توطئه زدند».

پس از پرداختن به صفویه، بررسی مورد ِامیرکبیر نیز از منظر مبانی و مبادی مشروطیت در ایران، به باور جزنی تنها بر اساس نقش"استعمار"قابل اعتبار است و بس. تا این جا مشخص است که جزنی با رجوع به چند مورد ِتاریخی، تنها در پی بالا بردن دیوار ِایدئولوژی"انقلابی"خود بر مبنای همان خشت ِکج ِنخستین است. نقش اصلی و اساسی میرزا تقی خان در راستای مشروطیت در ایران، راه به سرزمین فهم و آگاهی جزنی نمی برد و"امیر" با بدل شدن به مایه ی خمیر ِایدئولوژی "انقلابی"، فقط به عنوان یکی از قربانیان"استعمار"معرفی می شود.

اما جزنی، همین"امیر"را که در پی اصلاحات بود و از جانب غربیانِ"استعمارگر"به قتل رسید، در بخش دیگری از مجموعه آثار خود، یکی از"اشراف فئودال"می نامد که همان اصلاحاتش نیز تحت تأثیر نفوذ همان استعمارگران بوده و بس! « گسترش فعالیت سرمایه داران خارجی در ایران که بمنزله بسط نفوذ استعمارگران بود رشد بورژوازی را در ایران تسریع کرد و بر مسیر تکامل بورژوازی و خصوصیات اقتصادی و اجتماعی آن اثر تعیین کننده ای گذاشت. در آغاز و حتی پیش از آنکه بورژوازی به

مثابه یک طبقه ظاهر شود عناصری از اشراف فئودالی که با تحولات سرمایه داری غرب آشنا میشدند تحت تاثیر قرار گرفته تمایلات اصلاح طلبانه در آنها برانگیخته میشود. امیرکبیر نمونه کاملی از این اصلاح طلبان است».

در ادامه نشان خواهیم داد که لب لباب اندیشه ی میرزا تقی خان امیرکبیر، به عنوانی مبانی مشروطیت در ایران چه بود و چرا جزنی بهره ای از فهم و آگاهی نسبت به آن نداشت.

اما کوره ی نقش"استعمار"را جزنی در همین مورد با تکیه و تأکید فراوان بر"قرارداد رژی"و ماجرای "تنباکو"، آن چنان داغ می کند که دودی این گونه از آن برخیزد « در اواخر قرن نوزده میلادی دولت ایران به عنوان دولتی ضعیف و دربار ایران به عنوان دستگاهی وابسته به دول خارجی در دنیا منعکس شده بود و ثبات و سکون اجتماعی که ایران را فراگرفته بود، کلا یک کشور وابسته را در انظار مجسم می نمود... اولین مبارزه ی دسته جمعی و همگانی مردم ایران به خاطر الغای این قرارداد[رژی] انجام گردید... این مبارزه پیوند مستقیمی با نهضت مشروطیت ایران دارد».

"پیوند مستقیم"ماجرای"تنباکو"با"انقلاب مشروطه"را، جزنی با به میان کشیدن نقش دو نفر به عنوان قهرمانان مبارزه با"استعمار"در ایران به ما نشان می دهد؛ سیدجمال اسدآبادی و میرزا رضا کرمانی.

معرفی و ترسیم سیمای تاریخی سیدجمال از جانب"رفیق جزنی"در رساله ای که با راهنمایی غلامحسین صدیقی نوشته شده، یکی از برگ های مهم در کارنامه ی"چپ ایرانی"به شمار می رود. جزنی هر آن چه درباره سیدجمال می نویسد، نه تنها بی مبنا و بی اعتبار، بلکه کاملاً دروغین و واژگونه است. جزنی درباره سیدجمال از این جا آغاز می کند که « روشنی افکار او [سیدجمال] در مورد حوائج ایران نمایان است»، و بلافاصله نمونه ای از این"روشنی افکار"را در برابر ما قرار می دهد « سید دارای شجاعت و ایمان بسیار بوده است و در اطرافیان خود چنین تاثیری می گذاشته است. میرزا رضای کرمانی ترور کننده ی ناصرالدین شاه از پیروان او بوده است».

از این نکته برای عدم انحراف از موضوع اصلی می گذریم که؛ مشخص نیست این نوع پرداخت و نگارش، در راستای خلق نمونه هایی دیگر در ردیفِ "تذکره الاولیاء"است و یا آن چه می خوانیم در حقیقت رساله ی دوره ی لیسانس در رشته"فلسفه"است تحت نظر دکتر غلامحسین صدیقی.

جزنی در ادامه، میرزا رضا کرمانی را نیز این گونه به ما معرفی می کند « میرزا رضا کرمانی دارای افکار روشن و وطنخواهانه بوده است». اما دانشجوی دوره لیسانس"فلسفه"چاره ای جز حداقل ذکر یک نمونه

از"افکار روشن و وطن خواهانه"میرزا رضا، ندارد، و بر همین اساس است که جزنی بر ما منتی می نهد و تنها همین یک نمونه را با استناد به متن بازجویی های میرزا، این گونه ارائه می کند « خیال کردم اگر او را (نایب السلطنه) بکشم، ناصرالدین شاه با این قدرت هزاران نفر را خواهد کشت. پس باید قطع اصل شجر ظلم را کرد نه شاخ و برگ را. اینست که به تصورم آمد. [به ترور شاه] اقدام کردم».

این نمونه ای از"افکار روشنِ"میرزا رضا کرمانی بود، اما نمایش"افکار وطن خواهانه ی او"نیز این گونه از راه می رسد « سید تعهد کرد که عنقریب تمام دول اسلامیه را متحد کند و همه را به طرف خلافت جلب نماید و سلطان را امیرالمومنین کل مسلمین قرار بدهد. این بود که بتمام علمای شیعه کربلا و نجف و تمام بلاد ایران باب مکاتبه باز کرد و به وعده و نوید و استدلالات عقلیه بر آنها مدلل کرد که ملل اسلامی اگر متحد بشوند تمام دول روی زمین نمی توانند به آنها دست بیابند».

جزنی در حالی دست در چشم تاریخ ایران کرده و"استعمارستیز"می جست، که نمی دانست همین سیدجمال اسدآبادی، پیش از طرد از جانب ناصرالدین شاه و برخی از اطرافیانش، به وضوح او را "ناپلئون عصر"و دارای"افکار اصلاح طلبانه"می دانست « پادشاه ایران را در حسن نیت و عقل و کفایت نسبت به وکلای خود، ناپلئون عصر می توان خواند لیکن

چه فایده! یک نفر در میان وکلای با غیرت ایران یافت نمی شود که افکار اصلاح طلبانه ی او را تقویت نموده و اسباب حصول منظورات مقدسه را به هر تدبیر که باشد فراهم بیاورد».

سید در ادامه، در دفاع از همان شاه، خطاب به همان"وکلای بی غیرت"می نویسد « شاه از اعطای هیچ گونه اختیار به شما و تحمل هر نوع فداکاری در راه ترقی دولت و ملت کوتاهی نمی کند».

و همین میرزا، پس از محروم ماندن از ورود به اندرونی دربار در ایران، درباره همان شاه خطاب به میرزای شیرازی نوشت « پیشوای بزرگ! پادشاه ایران، سست عنصر و بد سیرت گشته، مشاعرش ضعیف شده، بدرفتاری را پیش گرفته، خودش از اداره کشور و حفظ منافع عمومی عاجز است... به پیغمبران بد می گوید، به مردم پرهیزکار تهمت می زند، به سادات بزرگوار توهین می نماید، با وعاظ مثل مردم پست رفتار می کند. از اروپا که برگشته، پرده شرم را پاره کرده و خودسری را پیش گرفته، بی پرده باده گساری می نماید، با کفار دوستی می ورزد...».

سید پس از این گونه لجن مال کردن شاه ایران در محضر"پیشوای بزرگ"، با این گونه"افکار وطن خواهانه"ی خود، به تطمیع مرجع شیعیان می پردازد « باز به نام یک نفر مطلع، به حجت الاسلام می گویم: دولت عثمانی هم از قیام تو خوشحال شده و در مبارزه با این تبهکار به تو کمک

خواهد کرد». در ادامه سید به شرح جفاهایی که از جانب شاه و اطرافیانش از جمله امین السطان بر او رفته می پردازد از جمله اتهام"ختنه نشدن ِسید"، و نتیجه می گیرد که با"کندن ریشه ی گندیده ی دزد بی سر و پا و فرومایه ای"به نام ناصرالدین شاه، باید"انتقام آل پیغمبر" را از او گرفت.

سید پس از ناکامی در راستای فریفتن ِمیرزای شیرازی، برای نابودی حکومت ایران با این استدلال دست به دامن"سلطان عثمانی"می شود که « دولت عثمانی می داند مداخله ی فرنگیان در نقاط ایران و نفوذشان در این کشور، به زیان کشور او نیز خواهد بود»، بنابراین حکومت عثمانی باید"ریشه ی گندیده ی"شاه وابسته به استعمارگران را بکند. اما با به بن بست رسیدن سید در این مسیر،"استعمارستیزی"او و آگاهی بیژن جزنی از ابتداییات تاریخی، در این نامه ی سید به ملکه انگستان، به اوج می رسد « ملت ایران نمی تواند شما را دشمن خود بداند بلکه دوست خود می پندارد، همین قدر منتظر است که اعتراضی از طرف شما ابراز شود».

سید که در هنگام ابراز سرسپردگی به"سلطان عثمانی"، او را به علت عدم نفوذ روسیه و انگلستان در ایران، تحریک به حمله به خاک ایران و نابودی ناصرالدین شاه می کرد، در نامه به ملکه انگلستان می نویسد « کار اهالی مملکت راجع به دولتین روس و انگلیس است، چون که ایرانی

ها به طرف روس ها و انگلیس ها گرویده و می دانند که این دو ملت بزرگ، منافع و فوایدی در ایران دارند و هیچ یک از آن دو طالب نیستند که مملکت ایران رو به خرابی گذارده و ساکنین و جمعیت آن تلف شوند. از آنجایی که هیچ یک از دولتین روس و انگلیس، مجاز نیستند که ایران را مسخر نمایند، لذا باید در ترقی و پیشرفت، ایران را تقویت و همراهی بنمایند».

"استعمارستیزی سید"با این وعده ی تاریخی او به ملکه انگلستان ادامه می یابد که « این اعتراض برای شما ضرر مادی ندارد و در حقیقت اسباب خطر برای بانک و تجارت شما نخواهد بود». و از آن جا که"استعمارستیزی سید"خلاصه در نبرد با انگلستان نمی شود، او ملکه را این گونه تهدید می کند « البته اگر شما به ما ایرانی ها کمک ننمایید یا جرأت این کار را نداشته باشید دولت روس آماده این کار هست»!

و با این حجم از"افکار روشن و وطن خواهانه"است که جزنی در رساله خود سیدجمال اسد آبادی را از آباء مشروطیت در ایران و از درخشان ترین ستاره های آسمان"استعمارستیزی"معرفی می کند، و برای معرفی مبانی مشروطیت به ما، بر این نکته تأکید می کند که « بدون توجه اصولی به نقش استعمار و نفوذ خارجی در ایران، توجیه و تبیین انقلاب مشروطیت غیرممکن و غلط خواهد بود». نمونه ای از همین"توجه اصولی"را در

سیمایی که او به عنوان سرسلسله ی"استعمارستیزان ایرانی"از سیدجمال ترسیم کرد، مشاهده کردیم، اما به نمونه ای دیگر که او در همین راستا به میان کشیده بود بازگردیم؛ میرزا تقی خان امیرکبیر.

علاوه بر آن چه درباره شناخت جزنی از نقش تاریخی و اندیشه ی میرزا تقی خان اشاره کردیم، او نشان می دهد که اصولاً و اساساً هیچ شناختی نسبت به مبانی مشروطیت در ایران که از جانب میرزا تقی خان حدود نیم سده پیش از صدور فرمان مشروطیت مطرح شده بود، ندارد.

بحرِ سرشت و سرنوشت امیرکبیر را برخلاف باور جزنی نمی توان در کوزه ی ایدئولوژیکِ "قتل و سقوط او توسط استعمار"جای داد، بلکه ارتباط اندیشه ی او با مشروطیت در ایران را در نقلی باید جُست که از جانب میرزا یعقوب خان (پدر ملکم خان) مطرح می شود « ایران به فاصله ی پنجاه سال، سه دفعه از روش ترقی بازماند: دفعه اول از وفات مرحوم نایب السلطنه؛ دفعه دوم از قضیه مرحوم قائم مقام؛ دفعه سوم از قضیه مرحوم میرزا تقی خان... میرزا تقی خان را همه وقت محرم و هوا خواهَش بودم؛ خاصه در روزهای پریشانی و اضطرارش. دستخط های همایون که غالبا اعتمادانگیز بود، به من نشان می داد. بعد از زیارت گفتم که"اگر ده یک اِین ها صدق داشته باشد، جای این همه اندیشه نیست که شما دارید". گفت:"راست می گویی، اما حرف در این است که بندگان شاهنشاهی با

یک وجود تنها در مقابل این همه رخنه ی دردمندان سپر خواهند انداخت و لابداً به جهت آسودگی خودشان مرا قربانی خواهند کرد". گفتم:"چرا چاره تنهایی شاهنشاه را پیش از وقت ندیدی؟" گفت:"مجال ندادند و الا خیال کنسطیطوسیون داشتم...».

چه"کنسطیطوسیون" را در بیان میرزا تقی خان به معنای"قانون اساسی"، و چه آن گونه که امثال فریدون آدمیت نوشته اند آن را"نوعی دولت منتظم"بدانیم، در هر دو صورت، یکی از مبانی مهم مشروطیت در ایران را می توان در اندیشه ی امیرکبیر سراغ گرفت. جزنی از اصل و اساس نسبت به این وجه بنیادین دراندیشه ی امیرکبیر و در تبیین مشروطیت، التفاتی نشان نمی دهد، چرا که مشروطیت از نظر او چیزی جز"انقلابی سیاسی"در راستای قطع نفوذ"استعمارگران"و براندازی حاکمانِ وابسته به آن ها نیست.[1]

فهم و آگاهی جزنی نسبت به مبانی مشروطیت، بیش و پیش از دارالسلطنه تبریز که با وجود امثال عباس میرزا و میرزا تقی خان، خاستگاه تئوریک مشروطیت در ایران بود، ریشه در کوچه های تبریز داشت که با وجود نیروهای میدانی، بدل به معرکه ی مشی مسلحانه و ترور شده بود. فربه سازی ایدئولوژیک نقش این گونه نیروهای میدانی به عنوان یکی دیگر از مهم ترین عوامل ایجاد "مشروطیت"در ایران، در رساله ی جزنی نیز

چون بسیاری از"رفقا"، تأییدی است بر جهل نسبت به مبانی مشروطیت و درافتادن به هاویه ی التقاطی ویرانگر.

بنای التقاطِ مذکور این است که در خلاء تأثیرگذارِ "تاریخ اندیشه"به صورت عام و"تاریخ اندیشه مشروطیت"به صورت خاص در حدود یک سده ی اخیر در ایران، عده ای حتی از درون نظام دانشگاهی کشور، با توسل و تمسک به قبض و بسط های ایدئولوژیک نسبت به برخی از وقایعِ تاریخی در دوران جنبش مشروطه خواهی ، به طرح این گونه نتایج می پردازند که"اگر ستارخان نبود، مشروطه وجود نداشت"! به دیگر بیان؛ عدم فهم و آگاهی این عده که از قضا اکثریت قریب به اتفاق اهالی اردوگاه"چپ ایرانی"را نیز تشکیل می دهند، نسبت به مبانی"اندیشه مشروطه خواهی"، باعث ایجاد این التقاط ویرانگر، به مثابه پیوند میان سیر وقایع تاریخی با مبانی "اندیشه مشروطیت"شده است.

۱: مشروطیت در ایران، از آن جا که آلوده به ایدئولوژی های موسمیِ آمیخته به ذهن و ضمیرِ اهالی اردوگاه "چپ ایرانی" نبود، و ارتباطی با "انقلاب" نیز نداشت، در نخستین قانون اساسیِ ایران، مجال ورود و طرح و ثبتِ عبارتی چون "استعمار" نداد. در حالی که این اهل ایدئولوژی، به عنوان متولیانِ "انقلاب۵۷" بودند که عباراتی چون "استعمار" را به

وضوح در رگهای قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تزریق کردند. (مقدمه و اصل سوم همان قانون)».

در ادامه به تنقیح مبانی این مسئله ی دارای غایت اهمیت خواهیم پرداخت. اما جزنی برجسته سازی نقش نیروهای میدانی در جنبش مشروطه خواهی را بر اساس همان التقاط ایدئولوژیک، در راستای تأیید مشی مسلحانه در جایگاه محور و مدار باورها و اعتقادات خود، در رساله دوره لیسانس دانشگاه تهران به میان می کشد. او با تحریف آشکار مبانی مشروطیت در ایران، بر آن است تا با ارائه روایتی مجعول و مخدوش، از درون نظام آموزشی کشور به ترویج این نظر بپردازد که به همان نسبت که مشروطیت در ایران به علت عدم تداوم مشی مسلحانه به شکست انجامید، مبارزه علیه حکومت پهلوی دوم نیز جز با مدد از مشی مسلحانه به سرمنزل مقصود نخواهد رسید.

او بدون رصد دقیق سیر وقایع پس از امضای فرمان مشروطیت تا روی کار آمدن محمدعلی شاه، اغتشاشات و درگیری ها در دوران"استبداد صغیر"و مجادلات رادیکال میدانی در تبریز را ، اصل و اساس مشروطیت در ایران می داند و از آن جا که مشروطیت"انقلاب"است، بنابراین، کانون این"انقلاب" نیز جایی است که بیشترین گلوله در آن جا شلیک شود، بر

همین اساس است که می نویسد « از این پس تبریز تنها مرکز انقلاب ایران بود».

"رفقای روشنفکر"، در منجلاب جهل نسبت به مبانی مشروطیت در ایران، علیرغم اختلاف نظرهایی سیاسی در برخی از موارد با یکدیگر، از صدر تا ذیل نتوانستند طی حدود ۷۰ سال اخیر، قدمی از منجلاب مذکور به برون بردارند. برای نمونه به یاد آورید نظرات یکی دیگر از"رفقا"را که هرچه در توان داشت در تبیین جنبش مشروطه در ایران به کار گرفت اما در میان تمامی"قصه هایی"که درباره مشروطیت می نوشت و در قالب "تاریخ اندیشه"به ذهن و ضمیر ایرانیان تزریق می کرد، حتی یک جمله ی محصل درباره"اندیشه مشروطیت"نخواهید یافت.

جلال آل احمد، که بیژن جزنی او را به وضوح"نویسنده ای واپس گرا"می نامید، در راستای همین نوع مواجهه ی جزنی با نیروهای میدانی در مشروطیت، بر این باور بود که « اگر به قیام تبریز و داستان های ستارخان و باقرخان و قیام توده ای و زد و خوردهای کوچه ای، سخت می بالیم، حتی ما تهرانی ها، به این دلیل است که تنها در تبریز بود که نهضت مشروطه محتوای توده ای یافت و محتوای مبارزه ضد استعماری...».

طنز تاریخ را بنگرید که"نویسنده ای واپس گرا"چگونه در چند جمله، اصل و عصاره ی تمامی نظرات"دانشجوی چریک نوگرا"را در تاریخ ثبت

می کند. در میان این"سخت بالیدن به زد و خوردهای کوچه ای"که به عنوان مبانی مشروطیت باعث"توده ای شدن مشروطه"شد، جزنی نیز همان گونه که در بخش های پیشین اشاره کردیم، یکی از مبانی"انقلاب"را همین نوع"توده ای شدن ها"می دانست و علاوه بر"مشروطه ای توده ای"، بر این باور بود که محمد مصدق نیز می بایست"ملی کردن نفت"را تا حداکثر ممکن"توده ای"می کرد.

جزنی در راستای همین"بالیدن به زد و خوردهای کوچه ای"، به تحسین و تمجید از نقش"انجمن تبریز"در دوران مجلس اول می پردازد و در ادامه، معنا و مبنای واقعی از"انقلاب مشروطه"را در برابر ما می نهد « مجلس اول به کمک انجمنهای تهران و شهرستانها بخصوص انجمن تبریز و رشت قدم به قدم به سوی پیروزی جلو می رفت سرانجام توطئه بمباران مجلس انجام شد و استبداد حاکم شد و فقط پس از یک انقلاب واقعی بود که شاه مستبد خلع گردید».

بنابراین، جزنی آن چه به عنوان"انقلاب مشروطه"فهمیده، چیزی جز پایان براندازی حکومت ِمحمدعلی شاه نیست، اما این"انقلاب"بدون مشی مسلحانه و بدون نقش موثر"زد و خوردهای کوچه ای"در تبریز، به پیروزی نمی رسیده است. این مشی مسلحانه که باعث"انقلاب مشروطه"شده، به باور جزنی، در عین حال، بر علیه"استعمار"نیز به کار

گرفته می شد« چون انقلاب مسلحانه در تبریز آغاز شد سیاست رهبران انقلاب نسبت به دول استعماری بسیار درخشان و قاطع بود. انقلاب، استعمار را چه در لباس ترور روسها و چه در چهره دیپلماتیک انگلستان به خوبی می شناخت و بر پای خود اتکا داشته پیروزمندانه به پیش می رفت».

جزنی در این جا ما را از شناخت دقیق و مشخصِ "رهبران انقلاب"محروم می کند و هرگز به وضوح نمی نویسد که این"رهبران انقلاب"دقیقا چه کسانی بودند؟ اما با توجه به مطالبی که از او نقل کردیم"رهبران انقلاب"نمی توانستند کسانی جز عده ای تروریست و غوغاییانِ رادیکال باشند که از قضا مهم ترین نقش را در وقایع پس از تشکیل مجلس در ایران، در راستای مشروعیت بخشی به نوع دیگری از استبداد به عهده داشتند.

جزنی از صدر تا ذیل رساله اش و در کل مجموعه آثارش، حتی یک بار ارجاع درست و دقیقی به صورت مذاکرات همان مجلس اول نمی دهد تا دریابد که با تشکیل آن مجلس، چه مسائل و مباحثی در متن و بطن ِکانون مشروطیت در ایران مطرح می شد و نمایندگان مردم در آن مجلس درباره حل و رفع اختلافات چه می گفتند و چه می کردند. اما"دانشجوی چریک رشته ی فلسفه" با نظراتِ استادِ "مصدقیِ جامعه شناس"، البته

که می تواند رساله ای درباره"انقلاب مشروطیت" بنویسد اما حتی یک بار به صورت مذاکرات مجلس مشروطه استناد نکند، چرا که اوج فهم و آگاهی"دانشجوی چریک"و "استادِمصدقی" از تغییر ماهیت مواجه با "اختلافات" پس از مشروطه در ایران، این است که «در شهر تبریز، به همان نسبت که در آمادگی انقلابی جلو بود، اختلافات زودتر با اسلحه حل و فصل می شد».

ارائه ی تصویری آلوده به انواع تحریف حتی از وقایع تاریخی آن دوران، نشان می دهد که جزنی و استادش، نه تنها آلوده به جهل مرکب درباره مبانی"اندیشه مشروطیت"هستند، بلکه حتی وقایع میدانی ِجنبش مشروطه خواهی و توابع پس از آن را نیز جز از منظر"فکر چریکی"مشاهده و بررسی نکرده اند.جزنی در راستای آموزه های بلشویستی و مائویستیِ مبتنی بر تقدم"پراتیک"بر"تئوریک"- که در بخش های گذشته به مبانی آن اشار شد- به برجسته سازی ایدئولوژیک و مخدوشِ جدال نیروهای میدانی با محمدعلی شاه پرداخته و می نویسد« لازم بود که آزادیخواهان از سخنگوئی و قلمفرسائی قدمی فراتر نهاده مردم را که در انجمنها متشکل شده بودند و آمادگی داشتند برای مقاومت در برابر حملات و سرکوبی آماده گردانند... در تبریز بیش از همه ی شهرهای ایران برای مقاومت مسلحانه آماده می شدند... در تهران چند

ماهی بود که انجمنها بخصوص انجمن آذربایجانیان آماده پیکار می شدند...».

اما جزنی که سرانجام چاره ای جز پذیرش"شکست انقلاب مشروطه"ندارد، همان گونه که اشاره شد با معرفی عده ای به عنوان عوامل"شکست انقلاب"، آن ها را متهم به خیانت به"انقلاب" می کند « بررسی وقایع روزهای آخر نمودار می سازد که چگونه رهبران در جهت خلاف منافع انقلاب دستور پراکندگی می دادند و به جای آنکه مردم را دعوت به تشکل مسلحانه نمایند از تجمع آنان در سپهسالار نیز جلوگیری می کردند». در این جا نیز مشخص می شود که چگونه "کارنامه درخشان رهبران انقلاب"یک باره بدل به حرکت آن ها"در خلاف منافع انقلاب"می شود، تنها به یک دلیل؛ عدم تداوم مشی مسلحانه و عدم ترغیب و تجهیز توده ها به مبارزه ی مسلحانه.

"تئوریسین ِانقلاب توده ای"، در این جا به عنوان"دانشجوی فلسفه"در دانشگاه تهران، در مواجهه با تاریخ ایران، غربالی به دست دارد که با آن، تنها به تفکیک"انقلابی" از"ضد انقلاب" می پردازد و بس. و در موضوع مشخص ِاین رساله ی دوره لیسانس با عنوان"بررسی انقلاب مشروطه"، "انقلابی"به معنای"مشروطه خواه" و"ضد انقلاب" به معنی"مخالف مشروطه"مطرح می شود! با این مایه از فهم و آگاهی نسبت به این

موضوع است که مواردی چون ترور محمدعلی شاه و ترور صدراعظم قانونی کشور نه در جهت خلاف ِ"مشروطیت"، بلکه دقیقاً و عمیقاً در راستای "اهداف انقلاب مشروطه" انجام شده.اما چرا؟ به این علت که محمدعلی شاه و میرزا علی اصغرخان امین السلطان در جایگاه"ضدانقلاب"و"مخالف مشروطه" قرار داشتند!

جزنی از قضا به ماجرای ترور اتابک پرداخته و می نویسد « ترور اتابک از جمله پر سر و صداترین ترورهای دوره ی انقلاب است. علت ترور او سوابق ارتجاعی نامبرده و کوشش او برای جدا کردن گروهی از رهبران محافظه کار نهضت از انقلاب بوده است». جزنی آشکارا جهل خود را نسبت به این گونه مبانی فریاد می کشد که اصولاً و اساساً "مشروطیت"از این جهت و بر این نمط در ایران بر اساس مجاهدات نظری و عملی بسیاری از روشنفکران و رجال سیاسی شکل گرفت که چون دوران ِپیش از مشروطیت، برای تغییر"مقامات حکومتی"، سنیاز به وجود"فداییانی"از جمله عباس آقا صراف تبریزی نباشد. اما جزنی وجود تروریستی چون عباس آقا را بر این اساس"در انقلاب مشروطه" لازم می دانست که به"ایجاد رعب و وحشت در دل مرتجعین"بپردازد.

پرواضح است که محمدعلی شاه بر آن بود تا به لطائف الحیل، خود را از زیر سلطه و سیطره ی "مشروطیت"خارج کند، اما این خواسته ی او را

بسیاری از"انقلابیون" ِرادیکال و غوغاییان ایدئولوژی زده، تا حداکثر ممکن به کرسی ضرورت و مشروعیت نشاندند. جزنی ورای آن نیروهای میدانی و تروریست هایی چون عباس آقا تبریزی، در میان"روشنفکران"نیز، ضمن تأیید مشی امثال محمدرضا مساوات، او را"مردی بیباک"و شایسته تحسین می داند. اما اشاره ای به این گونه موارد نمی کند که از قضا امثال محمدرضا مساوات(سیدمحمدرضا شیرازی) چگونه با شلیک به مبانی مشروطیت در ایران، باعث ترویج رادیکالیسمی شدند که فرجامی جز توجیه استبداد محمدعلی شاهی نداشت. محمدرضا مساوات تنها در یک فقره، در راستای مذکور، به ترویج و تبلیغ این اتهام علیه شاه کشور پرداخت که"او باید ثابت کند که پسر ِپدرش است"و بر همین اساس به جمع آوری طومار علیه محمدعلی شاه پرداخت.

امثال مساوات، عباس آقا تبریزی، ستارخان، حیدرخان عمواوغلی، سیدجمال اسدآبادی، میرزا رضا کرمانی و... به این علت در رساله ی جزنی به عنوان چهره های درخشان و مثبت و موثر در "انقلاب مشروطه"مطرح می شوند که علاوه بر تأیید و در پیش گرفتن ِمشی مسلحانه، کسانی بوده اند که به تحریک توده ها برای"زد و خوردهای کوچه ای" اقدام کرده اند.

جزنی به وضوح می نویسد « نیروی اصلی انقلاب همین مردم شهر بودند و انقلاب متکی به ایشان بود». و از دیگر سو، نوع حضور مردم در عرصه سیاسی پس از تشکیل مجلس در ایران را این گونه مطرح می کند « در تمام مدتی که مجلس برقرار بود، مردم مستقیما در سرنوشت خود فعالیت می کردند... ممکن است تصور شود که مردم عادی جاهل و نادان بوده اند، لکن چنین نبوده است».

باعث تعجب نیست که جزنی به هیچ وجه بر وجود وجه"اریستوکراسی"در مشروطیت در ایران اشاره ای نمی کند، چرا که هرگونه پرداختن به این مسئله، باعث فروریختن دیوارِ کج"انقلاب مشروطه"ای خواهد شد که مبنای آن"استعمارستیزی"و"زد و خوردهای کوچه ای"است. او حتی اشاره ای به نوع ترکیبِ نمایندگان مردم در مجلس اول نمی کند که در واقع بر اساس"نمایندگی طبقات و اصناف"به مجلس راه یافته بودند و با استناد به صورت مذاکرات همان مجلس مشخص می شود که بسیاری از آن نمایندگان حدود ۶۰ سال پیش از رساله نویسی جزنی، به درستی به تغییر ماهیت امور در عرصه سیاسی و حقوقی پس از مشروطیت، نسبت به دوران پیش از آن، پی برده بودند. نمایندگان مجلس اول بر این نکته تأکید می کردند که امور مردم و کشور پس از این، نباید با"زد و خوردهای کوچه ای"حل و رفع شود، و مشروطیت بر همین اساس نظریه ای برای تعیین نسبت و تناسب"حقوق و تکالیف"میان شهروندان و حاکمیت بود.

اما همان گونه که اشاره شد جزنی مطلقاً اشاره ای به صورت مذاکرات مجلس اول و مباحثی که دقیقاً در راستای ابطال تمامی مدعیات او مطرح می شود، نمی کند.

مشروطیت اصولاً و اساساً در تقابل و تعارضِ محض قرار داشت با انواع و اقسام"تئوری های توده ای"که"رفقا"در حجابِ مفاهیمی چون"مشروطیت"، برای به حرکت درآوردن"موتور بزرگ"، از مکتب امثال رژی دبره بیرون می کشیدند و آن ها را محصولات"علمی"کارخانه "چریک پروری" دانشکده علوم اجتماعی می دانستند– و می دانند–. اما"انقلاب مشروطه"ی مورد نظر"رفیق جزنی"در مقام قیاس نیز آشکارا با قبله ی آمال"رفقا"، یعنی"انقلاب اکتبر در روسیه" ارزیابی می شد تا تیر خلاصی باشد بر پیشانی فهم و آگاهی نسبت به مبانی مشروطیت. « مهم ترین نیروهای انقلابی(کارگران–دهقانان) نقش اساسی در نهضت نداشته و موجبات ضعف انقلاب فراهم گردید. مقارن انقلاب ایران، در روسیه نهضت انقلابی توسعه ی بسیار داشت و دهقانان علیه حاکمیت اقتصادی فئودالها وارد مبارزه شدند. نهضت کارگری نیز وسعت و رشد قابل توجه داشت. بورژوازی هم خواستهایی در تحدید اقتصادی و سیاسی فئودالیته داشت و در این راه گام بر می داشت. این نمونه ای از شرکت دهقانان در انقلاب است».

"رفیق جزنی"در ادامه نیز با این گونه مبانی مخدوش و مجعول ِمارکسیستی-که همان گونه که پیش از این نشان دادیم ، مطلقاً دارای ارتباطی با آراء مارکس و تاریخ"مارکسیسم"در جهان نبود-یکی دیگر از علل"شکست انقلاب مشروطه"را علاوه بر عدم تدوام مشی مسلحانه از جانب "انقلابیون"، این گونه مطرح می کند « در ایران بدون این که بورژوازی رشد کافی یافته و به آن حد برسد که برای الغای فئودالیته دست به انقلاب بزند و حکومت مشروطه به عنوان شعار بورژوازی علیه حکومت مستبد فئودالها عنوان شود، به خاطر تجاوز استعمارگران و حفظ استقلال ملی و فراهم آوردن زمینه ی رشدی که علناً از جانب استعمارگران محدود و مسدود گردیده بود شعار حکومت مشروطه و قانون عنوان گردید. مسلماً اگر بورژوازی ایران رشد کافی یافته بود مبارزه ی ضد استعماری با وضوح و قاطعیت بیشتری در همه ی زمینه ها تعقیب می شد».

بنابراین،"رفیق جزنی"تنها یک مدل"انقلاب"در عالم می شناسد و آن هم"انقلاب"بر اساس فلسفه ی تاریخ ِمارکسیسمی است که صدالبته همان گونه که پیش از این نشان دادیم، او حتی مبانی همان نوع"انقلاب"را نیز درنیافته و به همین علت است که در"تئوری انقلابیِ"خود، از مبادی و مقدمات ِ"انقلاب بورژوایی" ناگهان پل به توابع و نتایج ِ"انقلاب سوسیالیستی" می زند و برعکس.

جزنی با ارجاع به"انقلاب اکتبر"و ارزیابی"انقلاب مشروطه"در ایران نسبت به آن، بر این نکته تأکید می کند که یکی از علل"شکست انقلاب مشروطه"این بود که بر خلاف روسیه، "بورژوازی رشد کافی برای الغای فئودالیته با انجام انقلاب،نیافته بود" تا در نتیجه"شعار انقلاب مشروطه"از دهانِ بورژوازی علیه فئودالیسم شنیده شود. در این جا، فقط و تنها فقط، یک پرسش در برابر"رفیق جزنی"بر اساس مدعیاتی که مطرح می کند، قرار دارد؛ مگر در همان روسیه این "بورژوازی"بود که در"اکتبر ۱۹۱۷"بر علیه"فئودالیسم"، اقدام به"انقلاب" کرد؟!

"رفیق جزنی"قرار بود در رساله ی دوره لیسانس خود، تحت نظر"استاد مِصدقی"، به ما مبانی "انقلاب مشروطه"در ایران را نشان دهد، اما از بابِ "آمدن کاه اندر تبعِ کاشتِ گندم"، آن چه به ما نشان داده شد، سطح فهم و آگاهی"دانشجوی چریک"نسبت به ابتداییات مِفاهیم و وقایع تاریخی درباره همان"انقلابی"بودکه بر اساس آن، خود را"مارکسیست لنینیست"می نامید.

از دیگر سو ، او"هدف های اجتماعی انقلاب مشروطه"را در این سه مورد خلاصه می کند:

۱: اصلاحات اداری

۲: توسعه فرهنگ و بهداشت

۳: تفکیک دستگاه روحانیت از امور حکومت

در ادامه نشان خواهیم داد که"هدف های انقلاب مشروطه"، ارتباطی با این موارد نداشت، اما طرفه آن که، جزنی از یک سو هدف های"انقلاب مشروطه"را این سه مورد می داند و از دیگر سو، بر این باور است که"انقلاب مشروطه شکست خورد و به اهداف خود در ادامه نرسید". باز هم پرسش این است که؛ اگر اهداف"انقلاب مشروطه"این موارد بود، آیا هرچه به پیش رفتیم و مشخصاً در دوران پهلوی اول، شرایط ایران در همین سه مورد بهبود و توسعه نیافت؟

جزنی و حواریون او یا باید از اصل و اساس، بهبود شرایط در همین سه مورد خاص در دوران پهلوی اول را انکار کنند، و یا این که ایرانِ ابتدای سده ی بیستم را با سوئیسِ اوایل سده ی بیست و یکم ارزیابی کرده و پا در زمین"شکست مشروطه"سفت کنند. البته آن جا و آن گاه که ایدئولوژی، محور و مدار امور قرار می گیرد، هر دو مورد را با هم نیز می توان با چاشنی جهل و پررویی، توأمان به کار گرفت.

اما در میان آن سه هدف"انقلاب مشروطه"، موردِ "روحانیون"توسط جزنی به شکلی قابل توجه مورد بررسی قرار می گیرد. او در رساله ی خود به وضوح مدعی بی اعتنایی ناصرالدین شاه نسبت به روحانیون می شود و بر این باور است که « ناصرالدین شاه قبل از واقعه ی"رژی"به

علماء وقعی نمی گذاشت. و پس از پیروزی روحانیون در این نهضت، مقام ایشان به عنوان رهبری در مبارزه ضد استعماری و عامل محدود کننده ی استبداد دربار شناخته گردید».

پیش از این به موردِ سیدجمال و مواجهه میرزای شیرازی به عنوان مهم ترین روحانی در ماجرای"رژی"اشاره کردیم، اما در این جا بنگرید به بخش هایی از نامه ی میرزای شیرازی به عنوان مرجع شیعیان، پس از همان"واقعه رژی"خطاب به ناصرالدین شاه قاجار «... به شرف عرض حضور مبارک اعلیحضرت اقدس شاهنشاهی–خلد الله ملکَه–می رساند: بشارت رفع اختصاص دخانیه بر حسب تلگرافات علمای اعلام دارالخلافه–کثرالله امثالهم–موجب کمال شکرگزاری و امیدواری و سبب مزید دعاگویی ذات همایون اعلیحضرت شاهنشاهی–ایدالله تعالی سلطانه–گردید. حقیقت، باید اهل اسلام بر اهالی سایر ملل و دول به مرزبانی شاهنشاه اسلامیان–اعزالله تعالی نصره–مباهات نمایند... همواره از حضرت احدیت خواستارم که نعمت وجود این سلطان عادل و پادشاه دین پرور را مستمر فرماید و ظلِ عواطف و مراحم ملوکانه را بر مفارق مسلمین، جاوید و پاینده دارد».

عدم فهم و آگاهی نسبت به نوع مناسبات دربار و روحانیون تا پیش از"مشروطیت"، از جانب جزنی، در دوران پس از آن نیز به وضوح آشکار

است، تا آن جا که او به وجود"دو دسته"روحانیون در آن دوران اعتقاد دارد؛ دسته ی اول:"روحانیون انقلابی"و دسته ی دوم:"روحانیون مرتجع".

درباره روحانیون دسته ی اول، جزنی بر این باور است که نگرانی آن ها از نفوذ فرهنگ غربی و سلطه ی"استعماری"، عاملی مهم در همراهی ایشان با"انقلاب مشروطه"بوده است. « با توجه به نفوذ خارجی در ایران و جنبه ی ضد استعماری انقلاب مشروطیت می توان مبارزه ی روحانیون را علیه دربار و بیگانگان توجیه کرد».

اما دسته ی دوم روحانیون؛"صاحب ملک و رعیت و موقوفات بزرگ"بودند و علاوه بر آن« گروهی از روحانیون با بازار و طبقه ی متوسط بستگی اجتماعی و اقتصادی داشتند.... پس از صدور فرمان مشروطیت نهضت انقلابی از نظر کمی و کیفی توسعه یافت، روشنفکران به عنوان سخنگویان و رهبران انقلاب به میدان آمدند. به این ترتیب روحانیون نمی توانستند پا به پای پیشرفت نهضت پیش روند. در اینجا گروهی عظیم از مجتهدان، علماء، ملایان و سایر اصناف قشر روحانی در مقابل اصلاحات اجتماعی مجلس قرار گرفتند که نمونه ای از آن جریان مشروعه خواهی بود».

این دوگانه ی جزنی از منظرِ وجود اختلاف در اردوگاه روحانیت شیعه درباره موافقت و مخالفت با جنبش مشروطه خواهی، قرین حقیقت است، اما آن چه او به عنوان علل و دلایل این اختلافات مطرح می کند از صدر تا ذیل بی اعتبار و بی مبنا است. جزنی چندین بار نامی از امثال آخوند خراسانی مطرح می کند، اما حتی یک بار اشاره ای به مبانی همراهی او و دیگرانی چون عبدالله مازندرانی و میرزا حسین تهرانی و میرزای نائینی با مشروطیت نمی کند. از دیگر سو، از آن جا که او مبانی همراهی این مراجع شیعه را با مشروطیت نمی شناسد، تمامی نکاتی که درباره مخالفت امثال شیخ فضل الله نوری با مشروطیت مطرح می کند نیز به کلی فاقد اعتبار و اعتنا است.

جزنی اشاراتی سطحی درباره مخالفت شیخ فضل الله با مشروطیت از منظر"مشروعه خواهی"مطرح می کند، اما نمی داند که نه تنها شیخ فضل الله، بلکه تمامی مراجع شیعه ی هوادار مشروطیت نیز "مشروعه خواه"بودند و بر اساس اعتقاد به نظریه هایی از جمله"حکومت جائر"و"دفع افسد به فاسد"، حتی در طیفِ مقابلِ شیخ فضل الله، مشروطیت را"فاسدی"می دانستند که در شرایط خاص دوران غیبت، بر"افسدِ"حکومتِ غیرمشروطه، ترجیح داشت.

برای نمونه او علاوه بر جهل نسبت به این مبانی، و عدم آشنایی با مواضع و نظرات ِامثال آخوند خراسانی، هیچ گونه اشاره ای به نظرات ِامثال میرزای نائینی نیز ندارد که در"تنبیه الامه و تنزیه المله"، به تبیین مبانی همراهی برخی از مراجع شیعه با مشروطیت پرداخته بود. و علاوه بر تمامی این نکات، آن چه به عنوان مشروطیت در ایرانِ نیمه ی دوم سده ی قبل جریان پیدا کرد، در کشوری با اکثریت قریب به اتفاق مسلمان، اصولاً و اساساً نمی توانست جایی و پایی در عالم واقعیت داشته باشد مگر با توجه به تبیین و تدوین"قوانین جدید"در نسبت و تناسب با"اصول فقه"و تفسیرهای موجود درباره"حدود شریعت".

اهمیت نقش روحانیون با توجه به این وجه از ماجرا، نکته ای بود مبنایی و اصولی، که البته در پیله ی ایدئولوژی"انقلاب مشروطه"ی جزنی نمی گنجید. جزنی به این نکته ی مهم در راستای مسئله ی رابطه روحانیت و مشروطیت نیز اشاره ای نمی کند که همان"روحانیون انقلابی و مترقیِ"حامی مشروطه نیز، اصولاً و اساساً به تأیید نظام جدیدی پرداخته بودند که"سلطنت"در آن"ودیعه ای الهی"به شمار می رفت و نمایندگان مجلس می بایست نسبت به"عدم خیانت به سلطنت"سوگند ارائه می کردند.

اما باز هم، از صدر تا ذیل رساله ی جزنی، اشاره ای به این نکته نمی شود که مشروطیت اصولاً و اساساً قابل تقلیل به"تحدید اختیارات سلطان" نبوده و نیست، چرا که مشروطیت از منظر تئوریک، چیزی جز نظامی سیاسی–حقوقی نبود که با مکانیزم"حکومت قانون"، نقش فرد و افراد را در حاکمیت در نسبت و تناسب با"قانونی"تبیین و ترسیم می کرد که توسط نمایندگان منتخب مردم تدوین و توسط اکثریت مردم مورد تأیید قرار گرفته باشد. وجه"حقوقی"مشروطه، علاوه بر مبانی و سویه های سیاسی آن، نکته ای دارای غایت اهمیت بود که نه تنها از جانب جزنی، بلکه از جانب اکثریت قریب به اتفاق همقطاران او، و حتی بسیاری از افراد در خارج از اردوگاه"چپ ایرانی"، مورد توجه و تأمل قرار نگرفت.

بدون تردید برای آن بخش از آگاهان به مبانی مشروطیت در ایران، که رساله ی جزنی را نخوانده باشند، قابل تصور نخواهد بود که از صدر تا ذیل این رساله، حتی یک بار، نامی از کسی چون میرزا یوسف خان مستشارالدوله به میان نیامده است. و این سترگ ترین شاهد در اثبات مدعای مذکور درباره ی عدم التفات جزنی نسبت به وجه"حقوقی"مشروطیت در ایران است.

مواجهه با موردی بسیار مهم و مبنایی در تاریخ ایران به عنوان"جنبش مشروطه خواهی"، از جانب اهل ایدئولوژی، خصوصاً "رفقای فدایی"، نه

تنها در آثاری که در خانه های تیمی یا در زندان می نوشتند، بلکه حتی در دانشگاه تهران تحت نظر استادی چون دکتر غلامحسین صدیقی نیز نمی توانست راهی روشن به سوی فهم و درک و دریافت ِمبانی مشروطیت بگشاید. ضرورت این فهم و درک و دریافت این بود که"ایران"به مثابه کشوری در"جهان جدید"، ناگزیر در معرض مواجهه با دستاوردهای فنی و معرفتی ِمدرن قرار می گرفت، و در این شرایط، اگر نمی دانستیم که با کدام پا و بر کدام زمین قرار گرفته ایم، فرجامی جز هبوط در هاویه هایی چون بلشویسم و سایر توالی فاسد آن نداشتیم.

بسیاری از اهل ایدئولوژی در حدود یک سده ی اخیر، به همین آفت مبتلا شدند و ایران را نیز به عواقب و توابع ِآفات خود دچار کردند. اما بسیاری از آن ها، هرگز به سمت و سوی درک و فهم و دریافت مبانی مشروطیت در ایران نرفته بودند، در حالی که اگر این جماعت را در این وادی مبتلا به جهل بدانیم، جهل ِامثال جزنی بدون تردید از نوع جهل مرکب است، چرا که او حتی رساله ی دانشگاهی خود را درباره مبانی مشروطیت می نویسد و البته نتیجه ی آن چیزی نمی شود جز این که مقصود از"انقلاب مشروطه"را در همان رساله، این گونه در تاریخ ثبت کند «...مقصود مبارزه ایست قاطع، آشتی ناپذیر و همگانی که قدم به قدم دشمن را به عقب می راند و سرانجام با قیام مسلحانه چهره درخشان خود را نمایان می سازد».

و سال ها بعد از این گونه درک و فهم و دریافت نسبت به مبانی مشروطیت در درون نظام دانشگاهی کشور، آن جا و آن گاه که دانشجوی رشته ی"فلسفه"در حمله ای مسلحانه به یکی از بانک های کشور دستگیر و راهی زندان شد، هم او، باز هم در زندان یادی از مشروطیت کرد و این بار نوشت « اگر تهاجم دیکتاتوری شاه و سلب کلیه حقوق مردم عمده ترین عامل و شرط لازم مبارزه مسلحانه بشمار میرود، تجارب داخلی و جهانی که نیروهای مبارز در این دوره کسب کرده اند شرط کافی برای آغاز این مبارزه درون ماست. در چنین جوّی است که جنبش سنتهای انقلابی گذشته را باز می شناسد. ستارخان و دلاوران انقلاب مشروطیت دوباره جان می گیرند، میرزا کوچک خان از ورای غبار تاریخ دوباره نمایان می شود. جنبش جنگل از نو مورد بررسی قرار می گیرد. هرگونه اعمال قهر بر ضد دشمن در تاریخ معاصر توجه روشنفکران را جلب می کند».

بیژن جزنی خود را"مارکسیست لنینیست"می نامید و این ایدئولوژی را به وضوح"چراغ راه"خود می دانست. بر این اساس، او و سایر"رفقا"، آن چه به عنوان"ایران" در کانون و یا پیرامونِ شناخت و باور و اعتقادشان قرار می گرفت، کاملاً در ظل و ذیلِ "میهن پرولتاریا"دارای معنا و مبنا بود. تقابل"ناسیونالیس" و"انترناسیونالیسم"، همان گونه که در بررسی آثار مصطفی شعاعیان نشان دادیم، در اردوگاه"چپ ایرانی"از دو منظر مورد توجه واقع شده بود. در یک سو حزب توده قرار داشت که اگرچه در آغاز

تأسیس در ابتدای دهه ی ۲۰ خورشیدی، نه به عنوان یک حزب کمونیست، بلکه به عنوان حزبی با گرایش های آشکار"ناسیونالیستی"خود را در عرصه سیاسی ایران مطرح کرد، اما در ادامه اعلام اعتقاد و التزام این حزب به"مارکسیسم لنینیسم"کاملاً معطوف به سیاست های غالب"برادر بزرگ تر"قرار داشت و در نتیجه، تقابل میان"ناسیونالیسم"و "انترناسیونالیسم"برای این حزب، تابعی از جهت گیری های شوروی در عرصه بین المللی محسوب می شد و بس. اما در دیگر سو، سازمان چریکهای فدایی خلق و سازمان انقلابی حزب توده و سازمان مجاهدین خلق و ... قرار داشتند که یا مدعی عدم وابستگی به شوروی و چین و ... بودند و یا نوع وابستگی خود به این کشورها را از موضع مارکسیستی، در تبعیت بی چون و چرا و بدون قید و شرط خلاصه نمی کردند و به دیگر بیان مدعی پیروی از"آموزه ها و تجربیات" بودند و نه"سیاست ها و دستورات".

اما علیرغم تمامی این تفاوت ها و تمایزها، اکثر قریب به اتفاق این جماعت، در این نکته و نقطه دارای وحدت نظر–چه به صورت آشکار و چه به صورت پنهان–بودند که تکیه و تأکید بر"ایران" و منافع و ضرورت ها و ویژگی های خاص آن، به عنوان کشور، با وجود"ملتی"به معنی

مدرن در راستای نظریه"ملت–دولت"، چیزی نیست جز رسوباتِ "خرده بورژوازی"در مواجهه با فضایی تحت سلطه و سیطره ی"امپریالیسم".

مبنای این نگرش ایدئولوژیک"رفقا"، از این قرار و بر این مدار بود که در کشورهای فاقد مناسبات "سرمایه داری پیشرفته"، نفوذ و رسوخِ "سرمایه داری"از مجرای"امپریالیسم"باعث تهدید و تحدید موقعیت سنتی و تثبیت شده ی"خرده بورژوازی"می شود و نتیجه ی این وضعیت و شرایط نیز چیزی جز واکنش"خرده بورژوازی"از موضع ایدئولوژیک به آن نوع نفوذ و رسوخ نیست."رفقا" این نوع واکنش"خرده بورژوازی"را در قالب توسل و تمسک به"ناسیونالیسم"، تبیین می کردند. بر همین اساس،"ناسیونالیسم"چیزی نیست جز واکنشی در"روبنا"از موضع ایدئولوژیک،که در نتیجه، شایسته ی اعتبار و اعتنا نیز نیست و با تغییر مناسبات مبتنی بر نفوذ و رسوخِ "امپریالیسم"، این ایدئولوژیِ "خرده بورژوایی"راهیِ گورستان تاریخ خواهد شد.

پیش از این، درباره نوع مواجهه"چپ ایرانی"و جماعت"لنینیست"، با امپریالیسم، به تفصیل طرح نظر کردیم، و نشان دادیم که حتی لنین نیز اصولاً و اساساً دارای دیدگاه متفاوتی نسبت به مارکس و سایر اکابر و اعاظمِ تاریخ مارکسیسم درباره امپریالیسم بود. تبیین و تحلیل لنین درباره عدم وقوع "انقلاب سوسیالیستی"در کشورهای دارای"نظام سرمایه داری

پیشرفته"به عنوان یکی از مهم ترین بن بست های نظرات مارکس در عرصه واقعیت، از این منظر بود که امپریالیسم با توجه به سود سرشار ناشی از وجه استعماری خود در کشورهای دارای منابع، قادر به بهبود وضعیت کارگرانِ خود شده و این علت العلل عدم وقوع پیش بینی های مارکس است، چرا که در عرصه ی واقعیات ملموس و مشهود، نه تضادهای درونی"سرمایه داری پیشرفته"باعث وقوع "انقلاب سوسیالیستی"شد، نه آن چه به عنوان"انقلاب های سوسیالیستی"در برخی از نقاط جهان به وقوع پیوست با سلطه و سیطره ی پرولتاریا بود، نه تقابل بورژوازی و پرولتاریا در اروپای غربی گسترش یافت، نه وضعیت کارگران به سمت و سویی رفت که تنها مالکِ زنجیرهای بسته بر دست و پای خود باشند، و نه ...

اما این نوع مواجهه ی لنین با مسئله ی امپریالیسم، البته انتقادات فراوانی حتی در درون اردوگاه "چپ جهانی" برانگیخت. برای نمونه آنتون پانکوک در کتابی با عنوان"لنینِ فیلسوف"نوشت «مارکسیسم مورد ادعای لنین و حزب بلشویک چیزی جز یک افسانه نبود. لنین هیچگاه مارکسیسم واقعی را درنیافت، بنابراین چگونه می توانست آن را به کار ببرد؟ او سرمایه داری را تنها در شکل سرمایه داری استعماری شناخته بود و از انقلاب اجتماعی چیزی جز از میان برداشتن زمینداری بزرگ و

حکومت تزار نمی دانست. نمی توان بلشویسم روسی را به خاطر ترک طریق مارکسیسم سرزنش کرد، زیرا هیچگاه در آن طریق قرار نگرفت».

اما"چپ ایرانی"خصوصاً از دهه ی ۲۰ خورشیدی به بعد، در میدان مبارزه علیه حکومت پهلوی دوم، همان گونه که پیش از این اشاره شد، دارای یک"رسالت تاریخی"نیز از منظر"مارکسیسم" بود. مبانی این"رسالت تاریخی"–همان گونه که نشان داده شد–خلاصه در این نوع تحلیل می شد که ؛ حکومت پهلوی دوم به عنوان"سرمایه داری وابسته"، چیزی جز حافظِ منافع"سرمایه داری بزرگ"به مثابه امپریالیسم در منطقه نیست، در نتیجه با هر ضربه ای که بر پیکر این حکومت وارد شود، فریادِ دردی از دهانِ "سرمایه داری بزرگ"شنیده خواهد شد. به دیگر بیان؛"پهلوی؛ بهانه، امریکا؛ نشانه".

با وجود این مبنا، مشکلی در اردوگاه"چپ ایرانی"در راستای مبارزه با حکومت پهلوی ایجاد می شد. مشکلی با این نوع مختصات که برای مبارزه با حکومتی"وابسته به بیگانه"، توسل و تمسک به"ناسیونالیسم"و "ملی گرایی"از منظری ایدئولوژیک، یکی از بهترین تاکتیک های مبارزه محسوب می شد، اما چگونه می توان از یک سو مدعی"انترناسیونالیسم پرولتری"بود و از دیگر سو ،با نقاب"ناسیونالیسم"به مبارزه علیه"حکومت وابسته به بیگانه"پرداخت؟!

با این توضیحات شاید یکی از علل ظهور و بروز حزب توده با سویه های"ناسیونالیستی" در ابتدای دهه ی ۲۰ برای اهل خبرت، روشن تر شده باشد.

اما"چپ ایرانی"که در بطن و متنِ بلشویسم شکل گرفته و بالیده بود، در گذر زمان، سعی کرد تا خود را از زیر بیرق"کمونیسم"خارج و در یک دگردیسی دروغین و ظاهری و بی مبنا، خود را به عنوان"سوسیالیست"معرفی کند. اما تمامی این ظاهرسازی ها با وجود مبنایی مشابه و مشترکِ ایدئولوژیک انجام می شد که عبارت بود از اعتقاد به نوعی"اصالت جمع". این مبنای مشترک میان"کمونیست های سابق"و"سوسیالیست های لاحِق"، از دیگر وجه، اشتراکی نیز با یکی از مبانی"ناسیونالیسم"داشت ، چرا که در"ناسیونالیسم"نیز، اعتقاد به"اصالت جمع"، در محور و مدار امور قرار دارد.

شرایط و وقایعی که در دو دهه ی انتهایی سده ی پیشین در ایران روی داد و منجر به انفصال سلسله ی قاجار از حکومت و اتصال سلسله ی پهلوی به حکومت شد، علیرغم گسست ها و گسل های عمیق و مهمی که در تاریخ ایران خصوصاً در عرصه سیاسی ایجاد کرد، اما نتوانست لطمه ای به اصل و اساسِ دستاورد های جنبش مشروطه خواهی در ایران وارد کند. بر همین اساس و همان گونه که در دیگر جای به تفصیل نشان داده

ام، هرگونه ادعایی در زمینه ی"بی خاصیت شدن مجلس"و"مخدوش شدن تفکیک قوا"و" بازگشت استبداد" و ... به عنوان عوامل"شکست مشروطه"، معنا و مبنایی جز آشکار ساختن جهل مرکب مدعیان نسبت به مبانی مشروطیت نداشته و ندارد. اما با در نظر داشتن این مسئله، تغییر رویکرد پهلوی اول نسبت به نوع پیش بردن قافله ی"تجدد"در ایران، از ابتدای سده معاصر، همزمان با شرایط ِجهان پس از جنگ جهانی اول و در آستانه و میانه ی جنگ جهانی دوم، باعث شد فاصله ی میان"دولت و ملت"که به عنوان یکی از فرآورده های مشروطیت باید در درازمدت به هرچه کمتر شدن می انجامید، دچار تحول و تبدلی آفت خیز از موضعی ایدئولوژیک شود.

مختصات این تحول و تبدل ِآفت خیز، کاهش فاصله ی"دولت و ملت"به نوع و لونی دیگر در خلاف جهت مبانی ِ"ملیت"در جهان جدید بود. به دیگر بیان؛ یکی از فراورده های مشروطیت این بود که فاصله ی میان دولت و ملت با توجه به تأسیس و تقویت سازمان های مردم نهاد و احزاب و مطبوعات و... کاهش یابد، اما با توجه به شرایطی که اشاره شد، این فاصله به گونه ای دیگر در ایران کاهش یافت که مبنای آن سلطه و سیطره ی پادشاه به صورت مستقیم و غیر مستقیم بر بسیاری از نهادهای سیاسی و حقوقی کشور بود. یکی از تالی فاسدهای این وضعیت، بسط و تقویت"توده گرایی ایدئولوژیک"از جانب متولیان نظام سیاسی بود. هر

نوع فهم و درک و دریافت نسبت به مبنای این"توده گرایی ایدئولوژیک"در گروِ آگاهی از این نکته است که، مشروطیت در ایران، بر سبیل تمثیل، به مثابه کشف"امریکا"بر اثر جست و جوهای پی گیرانه و مداوم از جانب دریانوردان بود، اما با شناخت این سرزمین و در محدوده ی آن قرار گرفتن انسان ها، تشکیل و تأسیس و توسعه و تجهیزِ بسیاری از نهادها و سازمان ها و تشکیلات الزامی می نمود که هر کدام از آن ها اگرچه معلولِ کشف آن سرزمین بودند اما دارای نسبت و تناسبی معنادار با زمان و مکان خود در طول تاریخ نیز بودند.

بر این اساس، پرواضح است که مشروطیت در ایران، آشکارا به تقویت مبانی"ملّی"در ایران پرداخت، اما در ادامه وقتی که شورش و اغتشاش نیروهای دارای گرایش گریز از مرکز، بر اثر وقایع اواخر دوران قاجار، ایران را با کودتای اسفند ۹۹ مواجه ساخت، در اولویت قرار گرفتنِ انسجام و استحکامِ مرزهای کشور و در ادامه، تقویت بنیان های مربوط به"کشور"در جهان جدید، از جمله زبان رسمی و تابعیت از حکومت مرکزی و ... اگرچه کاملاً در راستای بنیان های مشروطیت قرار داشتند، اما نوع اجرایی ساختن آن ها تحت تأثیر شرایطِ خاص دوران خود بود که مرزهای مواجهه با همان وجه"ملّی"را دچار قبض و بسط می کرد.

در آستانه دوران مشروطیت در ایران، بیش از ۹۵ درصد مردم ممالک محروسه دارای توانایی خواندن و نوشتن نبودند، اما از ابتدای سده ی معاصر با روی کار آمدن سلسله پهلوی، تلاش های آشکار حکومت در مواردی چون استقرار نظام حقوقی و قضایی جدید، بسط و توسعه ی مراکز آموزشی، توسعه ی زیرساخت های صنعتی در کشور و ... همه در شرایطی بود که نوع مشارکت مردم در عرصه سیاسی را نسبت به دورانِ "ایران ِدارای بیش از ۹۵ درصد بی سواد"کاملاً تغییر داده بود.

عدم تأمل در این واقعیاتِ برجسته ی تاریخی، و تنها از موضعی سست و سطحی بر خاکِ کلیاتِ تکراری ایدئولوژیکی چون"بازگشت استبداد"پای فشردن، فرجامی جز فرو رفتن در باتلاقِ بلشویسم و"امت و امامت" نداشت و نخواهد داشت.

کاهش واژگونه ی فاصله ی میان"دولت و ملت"از ابتدای سده ی معاصر در ایران، باعث شد تا هم حاکمیت و هم مخالفان سیاسی او، هر دو، تا مغز استخوان، مبتلا به آفتِ "توده گرایی ایدئولوژیک"شوند.و این نوع"توده گرایی"از منظر"اصالت جمع"، تا حداکثر ممکن مستعدِ ترکیب و تلفیقی ایدئولوژیک میان دو ایدئولوژی مبتنی بر"اصالت جمع" بود؛ ناسیونالیسم و سوسیالیسم. باورِ این واقعیت تاریخی در مرزهای غیر ممکن قرار می گیرد که از ابتدای سده ی معاصر تا کنون در ایران، نه

تنها در میان پادشاهان و رهبران کشور، بلکه از میان نخست وزیران و روسای جمهور و حتی وزیران، حتی یک نفر را نمی توان یافت که برای نمونه، خود را معتقد و ملتزم به"لیبرالیسم" یا حتی نه از ساحت فلسفی و معرفتی، بلکه از منظر اقتصادی، خود را معتقد و ملتزم به موازین "نظام سرمایه داری"بنامد و بداند. در حالی که در همین فاصله ی زمانی، ما به وضوح با نخست وزیران و روسای جمهور و وزیرانی مواجه بوده ایم که مستقیم و غیرمستقیم خود را معتقد و ملتزم به"سوسیالیسم"دانسته اند، و طرفه آن که از همان ابتدای دهه ی ۲۰ تا ۳۷ سال پس از آن، در همین کشور با پادشاهی مواجه بوده ایم که اکثر قریب به اتفاق مخالفان و مبارزان بر علیه او خود را کمونیست و یا سوسیالیست می دانسته اند، و در عین حال، همان پادشاه، به وضوح مدعی بود که"سوسیالیست واقعی منم"!

بسیاری از"رفقای چریک"در دهه های۴۰ و ۵۰، بر اساس مدعیات خود،روزگاری سمپاتِ "جبهه ملی" بوده اند، و تقریباً اکثر قریب به اتفاق"رفقا"علیرغم انتقادهایی که درباره"انقلابی نبودن" مصدق مطرح کرده اند، اما شیفتگی و ارادت نسبت به او را پنهان نمی کردند. اما کدام مصدق؟ هم او، که پیش از این نشان دادیم چگونه در راستای همان"توده گرایی ایدئولوژیک"، مجلس را جایی دانست که مردم آن جا هستند و در همان مجلس از سوی جمال امامی این گونه مورد خطاب قرار گرفت«

دولت مداری به سیاست خیابانی نزول کرده است. چنین به نظر می رسد که این کشور چیزی بهتر از برگزاری تظاهرات خیابانی ندارد... این نخست وزیر است یا هوچی یا انقلابی؟ کدام نخست وزیر این حرف را می زند که من می روم با مردم حرف می زنم...».

اما ورای"رفقای فدایی"، کسی چون مسعود رجوی به عنوان چهره ی تاریخی سازمان مجاهدین خلق نیز بارها از شیفتگی و ارادت عمیق خود نسبت به همان محمد مصدق سخن می گفت، تا آن جا که به یاد می آورد « یک بار در زیر شکنجه در زندان، بازجو مرا می زد و می گفت: به همون مصدق جونت بگو بیاد کمکت کنه»!

عده ای از اهل ِظاهر و سطحی نگران ِایدئولوژی زده، عدم همکاری مصدق و حزب توده در مرداد ۳۲ در راستای تغییر نظام سلطنتی و درافکندن"انقلاب"علیه پهلوی دوم را نشانه ی مخالفت مصدق با"کمونیسم"پنداشته اند، در حالی که مصدق حزب توده را در مذاکرات نفتی با طرف های غربی، تا حداکثر ممکن به عنوان"کارت سرخ"در راستای ترساندن غرب از نفوذ کمونیسم در ایران، به بازی گرفت، اما غافل از این که، اطلاعات طرف های مقابل از نوع و میزان نفوذ شوروی در ایران، بسیار دقیق تر و عمیق تر از او بود. از دیگر سو، علاقه و شیفتگی مصدق به اتخاذ روش های پوپولیستی در خلاء درک دقیق و عمیق از

شرایط ایران و جهان در اواخر دهه ی ۲۰ شمسی، باعث می شد که او نه تنها بر اساس تحلیل و برداشت ِاهل تحقیق و پژوهش، بلکه بر اساس این نوع سخنان علنی خود در مجلس، به نمایش تمایل به"سوسیالیسم"بپردازد « امروز در این عالم اختلاف بین دو دسته‌است که یکی دول دموکرات است و دیگری کمونیست و هر مملکتی که تحت نفوذ یکی از این دو دسته اداره می‌شود یا دمکرات یا کمونیست است ولو این که عقیده اکثریت مردم با رژیمی که این ها را اداره می‌کند مطابقت نکند تا ۳۰ سال قبل اصول کمونیسم یک تئوری بیش نبود ولی سوء سیاست دول دموکرات سبب شد که آن تئوری تدریجاً پا به دایره عمل نهد بطوری که اکنون قریب نصف از نفوس عالم تحت رژیم کمونیسم اداره می‌شود دول سرمایه داری می‌خواهند با همان اسلوب کهنه دنیا را اداره کنند یعنی با مردم نفع پرست، خائن و جاه طلب وبی شخصیت بسازند و آنها را بر اوضاع مملکت خود مسلط کنند. تا اینکه بتوانند مقاصد نامشروع و نا مطلوب خود را عملی نمایند در صورتیکه حق این بود که تمام ممالک از همان رویه ای که دولت انگلیس بعد از جنگ دوم بین المللی پیروی نمود پیروی کنند... ». اشاره مصدق در این جا به درک و فهم و برداشت ِاو از مشی"حزب کارگر"در همان دوران در انگلستان بود که «با تلفیق برنامه های دول دموکرات و کمونیست توانسته بود عدالت اجتماعی را بدون انقلاب برقرار کند».

این نوع شیفتگی مصدق به"سوسیالیسم"، در وجهی دیگر، به شیفتگی نسبت به ایدئولوژی "ناسیونالیسم"می رسید که در میانه ی سده ی بیستم پس از سر گذراندن تجربه ی"نازیسم و فاشیسم"در اروپا، به نوعی دیگر در مواجهه با جایگاه برخی از کشورها در مناسبات"جنگ سرد"، رونق یافته بود. تکیه و تأکید بر مبارزه با"استعمار"، در این فضا بود که سویه های سترگ مبتنی بر رمانتیسم می یافت و باعث حرارت کوره ی ایدئولوژی"ناسیونالیسم"می شد.

امثال محمد مصدق در ماجرای"ملی شدن نفت"(کذا)، تا حداکثر ممکن به تلفیق و ترکیب میان این دو ایدئولوژی، یعنی"سوسیالیسم"و"ناسیونالیسم"پرداختند. اما فرجام"جبهه ملی"و مصدق در ماجرای مذکور، سبب شد تا"چپ ایرانی"که با توجه به آن چه که اشاره شد، از دوران ظهور و بروز حزب توده کاملاً از ایدئولوژی"ناسیونالیسم"در راستای پیش برد اهداف و اغراض خود نهایت بهره را برده بود، در بخش های جوان ترِ اعضای خود، با فربه سازی وقایع مرداد ۳۲ به عنوان"حماسه ی مصدق"مواجه شد. این"حماسه"البته در راستای بدل شدن به"انقلاب سوسیالیستی"، کمبودهایی داشت که"رفقای" دارای صبغه و سابقه ی شیفتگی به"جبهه ملی"بر آن شدند تا در قالب ارائه"تئوری های انقلابی"به تکمیل و تصحیح آن بپردازند.

در این شرایط بود که پرداختن به"ایران"، اگرچه به باور"رفقا"،نمی توانست چیزی جز رسوبات ِ"خرده بورژوازی"تحت نفوذ"امپریالیسم"باشد، اما از موضع تاکتیک و وسیله، برای دست یابی به اهداف مندرج در"تئوری انقلابی"نیز نمی توانست کاملاً از موضعی"انترناسیونالیستی"طرد و نفی و نقض شود.

در همین راستا، برای نمونه، بیژن جزنی آن جا و آن گاه که به تحلیل وقایع شهریور ۲۰ و اشغال ایران توسط نیروهای متفقین می پرداخت، به وضوح بر این نظر بود که «رژیم دیکتاتوری که در سرکوبی مردم از خود توانائی بسیار نشان داده بود در برابر تهاجم خارجی"توزرد" از آب درآمد. ارتش و ژاندارمری و پلیس که بقیمت فقر توده مجهز و تجدید سازمان شده بود و تحت فرمان دار و دسته رضا خان هر مقاومت داخلی را سرکوب کرده بود در برابر ارتشهای خارجی از بدترین سپاهیان فتحعلیشاه قاجار نیز نالایق تر و ضعیف تر بود. معروف است که امرای نظامی با چادر نماز گریخته پستهای خود را ترک کردند».

"رفیق جزنی"که در راستای محکومیت وقایع مرداد ۳۲، بارها و بارها به"کودتای امریکا و انگلستان"در ایران انتقاد می کند، البته درباره وقایع شهریور ۲۰ لازم نمی داند که اشغال ایران توسط نیروهای متفقین را محکوم کند و تنها به تمسخر ارتش ایران می پردازد با استناد به سندی

بسیار دقیق و موثق با عنوان ِ"معروف است". این"قهرمان خلق"، مواجهه ی ارتش ایران با حمله ی سه ابر قدرت جهان در آن دوران را با توسل و تمسک به این نوع تحقیر و تخفیف و تسخیف، ترسیم می کند که"امرای نظامی چادر نماز"به سر کرده و از میدان گریخته اند، در حالی که تنها کافی است با رجوع به روایت های فراوانی از جمله نامه های مصطفی شعاعیان خطاب به سازمان چریکهای فدایی خلق، از نوع مواجهه و سوء استفاده ی این"قهرمان خلق"از زنان و کودکان، کسب اطلاع کنیم. و البته"رفیق جزنی"که حمله ی حدود ۱۵ چریک به پاسگاهی در سیاهکل را "رستاخیز"می داند، ارتشی که کمتر از دو دهه از زمان تأسیس آن می گذرد را با مشی آلوده ی "استالینیستی"مبتنی بر توهین و تهمت، تحقیر می کند که نتوانسته نیروهای نظامی امریکا، انگلستان و شوروی را نابود کند. فرجام واقعه ی سیاهکل که چیزی جز دستگیری"رفقای چریک" توسط روستائیان نبود، البته با تزریق ایدئولوژی"انقلابی"می توانست،"رستاخیز"معرفی شود، اما مقاومت و شهادت بسیاری از نیروهای ارتش ایران از جمله همان"امرای نظامی"، که حتی نامی از یک نفر از آن ها نمی برد، در برابر حمله ی سه ابرقدرت جهان، معنا و مبنایی جز خواری و خفت و ذلت ندارد.

این ها و البته بسیار بیش از این ها، از عواقب و توابع همان نوع پرداختن به"ایران"، در مکتب و مرام"چپ ایرانی"است.تا آن جا که"رفیق

جزنی"برای نمونه، در ماجرای فرقه دموکرات آذربایجان، به وضوح به انتقاد از نیروهای اشغالگر شوروی می پردازد، البته نه به علت اشغال ایران، بلکه به این علت که چرا به نیروهای فرقه در راستای نابودی ارتش ایران کمکِ کافی نکرده است! « ورود ارتش سرخ به ایران با توجه به استراتژی عمومی شوروی در جنگ جهانی قابل درک بود در عین حال نمیتوان بعنوان حرکت ضدخلقی تلقی شود بخصوص وقتی ضعف های برخی واحدهای نظامی در مواردی که بحقوق مردم تجاوزاتی میکردند چهره عمومی ارتش سرخ شناخته نمی شود... بازداشتن نیروهای داخلی یعنی فرقه دموکرات آذربایجان و کردستان از برخورد نظامی با ارتش مرکزی در پایان ماجرای فرقه، اشتباهات جبران ناپذیر شوروی در ایران بود».

دم خروس اِستفاده ی تاکتیکی در راستای"تئوری انقلابی"از"ناسیونالیسم"،در ادامه با تحلیل جزنی درباره"حزب دموکرات کردستان"بیرون می زند، آن جا که او، با تأکید بر"تمایلات ملی خلق کُرد"، می نویسد « کومولە"ژ–ک"یک جریان ناسیونالیستی مترقی بود... در دوم بهمن سال ۲۴ قاضی محمد از طرف مجمع ملی بعنوان رئیس دولت جمهوری دموکرات کردستان انتخاب شد و کابینه خود را تشکیل داد... ناسیونالیزم کُرد در کردستان واقعیت جدی داشت و دارد و کُردها ستم ملی را بمراتب از ترکها بیشتر احساس میکردند. اینجا زمینه ی مساعدی برای حرکات استقلال طلبانه ی حزب دموکرات بود».

جعل ِعباراتی بی مبنا چون"ناسیونالیسم کُرد"و"ستم ملی"، عمق درک و فهم و دریافت جزنی از مبانی"ملت"و"ایران"را به وضوح نمایان می سازد،وعلاوه بر این، نوع ترسیم ِسیمای"ناسیونالیسم مترقی"، معنا و مبنای"ناسیونالیسم ِکُردی ِتحت ستم ملی"نیز این گونه مشخص می شود « در دوره مهاجرت افراد بارزانی و رهبر آنها، علیرغم مشکلات توانستند همبستگی خود را حفظ کرده و خود را به دولت شوروی بقبولانند. و این امر در ادامه ی جنبش کُرد در منطقه موثر افتاد».

این نکته که"ناسیونالیسم مترقی کُرد"، توانست پس از این که"خود را به دولت شوروی بقبولاند"، حرکت در مسیر ادامه ی جنبش را در پیش بگیرد، کاملاً گواهی بر"ناسیونالیسم ِاصیل"جزنی در برابر"ناسیونالیسم قلابی ِ"حکومت وقت است « جنبش ضد استعماری تحت رهبری بورژوازی ملی دارای دو شکل ایدئولوژیک گشت: ناسیونالیزم و مذهب. بورژوازی کمپرادور و فئودالیزم نیز متقابلا از دو عامل ایدئولوژیک در جبهه ی مخالف استفاده میکردند از ناسیونالیزم مآبی یا ناسیونالیسم قلابی (مثل تمایلات رضاخانی و محمدرضاخانی) و مذهب».

بر اساس آن چه به عنوان رابطه ی میان دو ایدئولوژی ِ"ناسیونالیسم"و"سوسیالیسم"در ایران مطرح شد، بیژن جزنی نیز از منظری دیگر ناگزیر به تأیید این رابطه می شود. تحلیل جزنی درباره این

مسئله از این منظر است که «جنبش ملی بر دو پرچم ناسیونالیزم و مذهب توسط بورژوازی رهبری میشود... ترکیب ناسیونالیزم و سوسیالیزم با مذهب و سیوسیالیزم یا مارکسیسم لنینیزم و مذهب ماهیت ایدئولوژی بورژوایی را تغییر نمی دهند. در جامعه صنعتی بورژوائی استعمار در گذشته ناسیونال–سوسیالیزم و سوسیال–مسیحی را بوجود آورده است. هر دو پدیده کاملاً ارتجاعی بوده اند ولی در جامعه های استعمارزده سوسیال–ناسیونالیزم(مثل احزاب بعث متحد سوسیالیستی عرب) بماثبه ایدئولوژی بورژوازی ملی و قشرهای تابع آن در مراحلی از مبارزه ی ضد امپریالیستی جنبه ی تریقیخواهانه دارد. در کشورهای اسلامی و بخصوص عرب اغلب سوسیالیزم ناسیونالیستی رنگی از اسلام نیز دارد و در نتیجه از سوسیالیزم اسلامی و از ناسیونالیزم عرب(ایرانی) بصورت یک ایدئولوژی التقاطی استفاده شده است».

جزنی از یک سو، مطلقاً نکته ای درباره مبانی شکل گیری و سلطه و سیطره ی"ناسیونال سوسیالیسم"در بخش هایی از اروپا پس از"انقلاب اکتبر"و برآمدن نظام بلشویستی در شوروی، مطرح نمی کند و از دیگر سو، با برابر نهاندن"ناسیونالیسم عرب"و"ناسیونالیسم ایرانی"، اگرچه به درستی بر وجوه برجسته ی ایدئولوژیک این دو تأکید می کند، اما جهل او نسبت به این نوع ابتداییات تعجب برانگیز و البته تأسف خیز است که،

حتی از منظری کاملاً ایدئولوژیک، بهره برداری"احزاب بعث"از سویه های"ملّی"در کشورهای عربیِ با تاریخی کمتر از ۵۰ سال را (در دوران نگارش کتاب های جزنی) همسان و همانندِ نقشِ وجوه سترگ تاریخی در نسبت و تناسب با فهم و درک و دریافت مبانی"ملّی"در کشوری چون ایران می داند.

جزنی نمی داند که همان"ناسیونال سوسیالیسمِ"ویرانگر در نیمه ی نخست سده ی بیستم در اروپا، دارای چه ارتباطی با وقوع"انقلاب اکتبر"در روسیه و امواج خروشان شعارها و وعده ها و تهدیدهای اکابر و اعاظم بلشویست در شوروی درباره گسترش دامنه های"انقلاب اکتبر"در اروپا بود. پیش از این نشان دادیم که برای نمونه؛ رئیس کمیته ی اجرایی بین المللِ سوم، چگونه به وضوح پس از همان"انقلاب اکتبر"می نوشت « ... اروپای پیر با سرعتی سرسام آور به سوی انقلاب پرولتاریایی می تازد». فربه سازی"میهن پرولتاریا"از جانب بلشویسم، در راستای آرمان های کلان انترناسیونالیستی، یکی از مهم ترین علل فربه سازی ناسیونالیسم به مثابه واکنشی به پیامدهای"انقلاب اکتبر"در بخش هایی از اروپا بود.البته فرجام آن گونه آرمان های انترناسیونالیستی نیز در ادامه، بر صحنه ی واقعیات ملموس و مشهود تاریخی چیزی نشد جز "امپریالیسم شوروی و چین".

از دیگر سو، جزنی با همان نوع، برابر نهادن"ناسیونالیسم عربی و ایرانی"، و تحسین و تأیید کودتاهای"ضدسلطنتی"در کشورهایی چون عراق، خود مجالِ مشاهده ی عواقب و توابع نظام های برآمده از آن گونه کودتاها و سلطه احزاب"بعث"در برخی کشورهای عربی را نیافت، اما بر اهل خبرت و عبرت پوشیده نبود که همان نوع"ناسیونال سوسیالیسمِ "عربی که جزنی آن را دارای سویه های"ضد امپریالیستی ِمترقی"می دانست، چگونه به ویرانگر ترین نوع دیکتاتوری و استبداد بدل شد که خاکسترهای سوزانِ آن، پس از حدود نیم سده هنوز در عراق و سوریه و لیبی و یمن و... قابل مشاهده است."ناسیونالیسم عربی"در قالب"حزب بعث"، نمادها و نمودهای برجسته ای در مواجهه با"ایران و ایرانیان"داشت که جزنی از فهم و درک و دریافت آن ها نیز عاجز بود. او نامی از امثال خیرالله طلفاح و نظریه او با عنوان"ثلاثۀ کان علی الله ان لایخلقهم: الفرس، الیهود والذباب"به میان نمی آورد که، ایرانیان را در کنار یهود و مگس، یکی از سه مخلوق خداوند می دانست که شایسته آفرینش نبودند! پرواضح است که در وادی"ناسیونالیسم ایرانی"نیز سویه های برجسته ای از"عرب ستیزی"وجود داشت–و وجود دارد–اما نکته ی دارای غایت اهمیت از منظر تفاوت و تمایز میان این گونه موارد این است که برای نمونه؛ بیژن جزنی رساله ی دوره لیسانس خود را درباره"مشروطیت"در ایران نگاشته بود و در عین حال، در منجلاب فهمِ مبانی"ایران"و مرزهای برجسته ی

مبانی"ملّی"مربوط به آن، نسبت به کشورهای برآمده پس از مناسبات جنگ جهانی اول و سامان یافته با کودتاهای"بعثی"، دست و پا می زد.

این"ایرانِ"مورد اشاره ی جزنی، تنها از منظر"سرزمینی"، این گونه مورد توجه قرار می گیرد که او شورش های عشایر و ایلاتِ یاغی و سرکش را بارها و بارها مورد تحسین و ستایش قرار می دهد و از ارتش ایران در مواجهه با این شورش ها به عنوان"دشمن"یاد کرده و می نویسد « عشایر با سلاح های عقب مانده تر از سلاح های ارتش در منطقه کوهستانی به جنگ و گریز دست میزدند. آشنائی آنها به منطقه شجاعت و ثبات قدمی آنها امتیازاتی در مقابل ساز و برگ و امکانات نظامی پیشرفته و کیفیت نیروهای دولتی بحساب می آمد. شورشیان تحت رهبری شان میجنگیدند و به دشمن شبیخون میزدند و سرزمین آنرا در صورت امکان غارت میکردند».

جزنی بر نوع رابطه ی یکی از همین"شورشیان"با محمد مصدق تأکید می کند « بهمن قشقائی تمایلات مصدقی داشت»، تا نشان دهد که علاوه بر ارادات و شفتگی خودش نسبت به مصدق، و دیگرانی چون محمد بخارائی(عامل ترور حسنعلی منصور)و رضا شمس آبادی(عامل ترور محمدرضا پهلوی)که آن ها نیز"مصدقی" بوده اند، چگونه گلوله ی"سوسیالیسم" از اسلحه ی"ناسیونالیسم" به نام"انقلاب"شلیک می شود. و البته با توجه به این نوع تأییدات جزنی بر تروریست بودن این

طیف از هواداران مصدق است که می توان به علل آزادی تروریستی دیگر به نام خلیل طهماسبی در دوران نخست وزیری محمد مصدق به عنوان"قهرمان ملی از زندان، دقیق تر و عمیق تر پی برد.

همان گونه که پیش از این نشان دادیم، کسی چون مصطفی شعاعیان به شدت بر لنین و "لنینیسم" تیغ نقد می کشید،از این جهت و بر این نمط که چرا شوروی در راستای"انترناسیونالیسم پرولتری"به تقویت و تجهیز"رفقا"در ایران، در قالب گروه های چریکی نپرداخته است. شعاعیان به عنوان کسی که فعالیت در عرصه سیاسی را از"پان ایرانیسم"آغاز کرد، در ادامه این گونه از آن سوی بام ایدئولوژی سقوط می کند « طبقه ی کارگر، طبقه یی پاک جهانی است. پس، بهیچرو دارای"کشورها"و"میهن"ها و"جوامع" نیست. پس، هیچ مرزی نمیشناسد. و پس، بهیچرو مرزها و کشورها و جوامع جدا جدا، در هیچ کجای آرمان پرولتاریا نمیگنجد. جامعه طبق کارگر، جامعه جهانی طبقه کارگر است. میهن پرولتاریا، نه تنها سراپای این گویِ غلتانِ تندپرواز است که زمینش مینامند بلکه سراپای این سپهر اندیشه آفرین شورانگیز است که هستی یش گویند. پس، طبقه کارگر نمیتواند با این نیرنگ ِضد کارگری و تازه بیکباره دروغین هماواز شود: احترام بمرزها و قلمرو ملل! چنین نیرنگی یکسر ناکارگری بلکه ضدکارگری است. اینها همه نیرنگ و دغلکاریست. و نیرنگ و دغلکاری در منش طبقه کارگر نیست. فرزانگی پرولتاریا را با تباهی پیوندی نمیباشد.درود!».

شعاعیان به عنوان یکی از همین"پرولترهای فرزانه"، در ادامه، به این جا می رسد که « طبقه کارگر از هر بخش از جهان انقلاب خود را آغاز کند، آغاز کرده است ولی بهررو، نمیتواند در محدوده هیچ"کشور"ی مچاله شود. زیرا طبقه کارگر کشور"ندارد."میهن"گور ِپرولتاریاست ... پیش بسوی جهانی بی طبقه! انقلاب توده ها جهان گستر باد! کارگران جهان انقلاب کنید!».

با این گونه باورها و اعتقادات نسبت به معنا و مبنای"کشور"،"میهن"،"مرزهای جغرافیایی" ،"ملت"و ... است که در نمونه ای آلوده به یاوه و گزافه،"رفیق ماهرویان"به عنوان یکی از"چپ های سابق"درباره"رفیق شعاعیان"، می نویسد « ضد لنینی شدن ِشعاعیان اصالتی ایرانی دارد. پیر ِمبارزه ی ایرانی، دکتر مصدق، چنان اثری بر او نهاده است که زمان ِچپ شدن هم نمی تواند گوش به فرمان ِاردوگاهی شود. چپ ِایرانی می شود». صد البته که ما با فقره ی اخیر ِمدعای"رفیق ماهرویان"کاملاً از در تفاهم و توافق وارد می شویم که، شعاعیان؛"چپ ایرانی" بود، و این"چپ ایرانی"همان گونه که نشان دادیم از یک سو ریشه در شوره زار"ناسیونالیسمِ" مصدق داشت و از دیگر سو، به مثابه اثمار ِآویخته از شاخسار ِ"سوسیالیسم"، از رنگ و بو و طعمی جز مارکسیسم روسی برخوردار نبود و نیست.

تنها با مدد از سرمایه ی همان نوع یاوه و گزافه ها است که می توان مدعی ذره ای اعتبار از جانب "رفقا"برای"ایران"و"ایرانی بودن"شد و البته در عین حال، تحت تأثیر"پیرِ مبارزه ی ایرانی"، به وضوح نوشت « ...چپاندن انقلاب کارگری در تنگنای تله ی این یا آن کشور، بیکباره انقلاب کارگری را بی گوهر کردن است. سرشت آنرا گنداندن است. آنرا بی ناموس کردن است... طبقه کارگر طبقه یی جهانی، جهانی ناب است. قناعت کردن به پیروزیِ "میهنی"، بسندگی یی ناکارگری و بلکه کارگری کُش است... طبقه ی کارگر چون مرزی نمیشناسد، پس، چه بسا پیش از آنکه نبردی انقلابی را در محدوده یا کرانمندی"کشور"ویژه یی بپایان برساند، اگر درست تمیز دهد میتواند انقلاب را به"کشور"دیگری بکشاند.. بهررو، انقلاب تنها بر بنیاد شناخت خود و چگونگی و وضعیت رزمی ِضدانقلاب و انقلاب میتواند از هرسویی که خود درست تمیز دهد پیش رود، بی آنکه هرگز دچار دلهره ی خنده ناک"مرزها"و"کشورها"و نگهداشتن پست اینگونه نیرنگهای ضدکارگری باشد.به پیش! ... کشاندن انقلاب کارگری بسرزمین های دیگر بهیچرو بمعنی صدور انقلاب به"میهن" دیگران نیست که گویا"تجاوز"نامیده میشود... این درست بمعنی گسترش انقلاب در سراسر"میهن"پرولتاریا که سراسر جهان است، میباشد».

اما بیژن جزنی که بر خلاف شعاعیان، به وضوح خود را"مارکسیست لنینیست"می نامید، از یک سو بر این باور بود که« مارکسیسم لنینیسم

حل و فصل تضاد کشورهای سوسیالیستی با دنیای سرمایه داری را از راه توسل به تهاجم نظامی، مردود میشناسد و با صدور انقلاب نیز مخالف است»، اما این باور جزنی هم از منظر نظری و هم بر اساس شواهد عملی، کاملاً بی اعتبار است، چرا که مسئله ی"صدور انقلاب"پس از تحکیم و تثبیت"سرمایه داری دولتی"و"سوسیالیسم در یک کشور"در شوروی، به عنوان سیاستِ غالب، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود، اگرچه راه به جایی نمی برد اما مشی"امپریالیستی"شوروی و چین در راستای"صدور انقلاب"به نوعی دیگر تأثیرات خود را در سلطه و سیطره بر"مستعمرات ایدئولوژیک"نشان داد.

در عین حال، و از دیگر سو، ایجاد و تداوم"جنگ سرد"، معنا و مبنایی جز جدالی بر اثر تضادهای میان"کشورهای سوسیالیستی با دنیای سرمایه داری"نداشت، که خود کاملاً "تهاجم نظامی"از نوع و لونی دیگر بر بستر شرایط و مناسبات پس از جنگ جهانی دوم بود.

اما ظرافت و در عین حال بلاهت جزنی در این میان، جالب توجه است که به جای شلیک به هدف، دایره ای رنگی به دورِ نقطه ی شلیک خود می کشد تا آن نقطه را هدف بنامد! به دیگر بیان؛ جزنی به خوبی از این واقعیت آگاه است که کشورهایی چون شوروی و چین، هرگز پیکر فربه ی روابط اقتصادی با حکومت ایران را در ازای حمایت از چند گروه چریکی که تعداد اعضای آن ها به صد نفر نیز نمی رسد، به مسلخِ ایدئولوژی نمی

سپارند. بر این اساس بود که جزنی نقدی شدید و عنیف بر علیه نیروهایی در اردوگاه"چپ ایرانی"وارد می دانست که به هر دلیل اقدام به برجسته سازی تضادهای میان"کشورهای سوسیالیستی"می کردند.

علت العلل این مشی جزنی نیز از این قرار و بر این مدار بود که به باور او «تضاد بین دولتهای سوسیالیستی که در شرایط فعلی عمده ترین نمود آن در تضاد چین و شوروی ظاهر شده است... بر روی جنبش رهائی بخش خلقهای تحت سلطه و جنبش طبقه کارگر در سراسر جهان اثر میگذارد».

اما جزنی از دیگر سو، نیروهایی چون سازمان چریکی متبوع خود را به عنوان"جنبش رهائی بخش"معرفی می کرد و از همان"دولت های سوسیالیستی"به وضوح در راستای حمایت این جنبش ها طلب یاری می کرد و می نوشت « جنبشهای رهائی بخش ... باید از کشورهای سوسیالیستی بخواهند که در هر مرحله به جنبش رهائی بخش کمک کنند. صرف نظر کردن از کشورهای سوسیالیستی در جنبش رهائی بخش غیرممکن است. تنها باید از دامن زدن به تضاد دولتهای سوسیالیست و فرصت طلب در این مورد خودداری کرد. باید شرایطی را بوجود آورد که دولتهای سوسیالیستی علیرغم تضاد خود به حداکثر وظائف خود در قبال جنبش رهائی بخش عمل کنند.... طبیعی است جنبش رهائی بخش در

قبال طفره رفتن این دولتها از انجام وظائف خود حق انتقاد و در صورت ادامه آن، حق افشاگری خواهد داشت».

بنابراین، این نکته که عده ای انتقادات شدید جزنی به مشی حزب توده و سازمان انقلابی حزب توده را در دو جهت متفاوت، به عنوان"استقلال جزنی از بیگانگان"مطرح کرده اند، به هیچ وجه دارای اعتبار و شایسته ی اعتنا نیست. جزنی در این زمینه، تا آن جا پیش می رفت که از یک سو اکابر و اعاظم حزب توده را خائن و اپورتونیست می دانست و از دیگر سو، اکابر و اعاظم سازمان انقلابی حزب توده و سایر"مائویست ها"را این گونه معرفی می کرد « تقریبا تمام این پروسه ها نیز از درون جریانهای مهاجران و دانشجویان مقیم خارج از جو دموکراسیهای غربی ناشی می شود و رنگ آفتاب ایران را بر چهره ندارند... سردمداران این پروسه ها پیاپی به رژیم تسلیم شده اند. پس از هیاهوی بسیار، هر یک همچون گوسفند از پی دیگری به مسلخ تبلیغاتی رژیم رفته اند».

اما در عین حال، وجه"انترناسیونالیسم پرولتری"که امثال شعاعیان بر اساس اعتقاد به"میهن پرولتاریا"با مشخصات و مختصاتی که بدان اشاره شد مطرح می کردند، در ساحت باورها و عقاید جزنی این گونه نمایان می شد « چه چیز مانع آن است که در جنگ ویتنام، داوطلبانی از کشورهای اروپایی شرکت کنند. مسلماً این نیروی کوچک نقش تعیین کننده ای در جنگ ندارد ولی در کشور متروپل واکنش به سود خلق مورد

تجاوز بر می انگیزد. چرا نباید داوطلبانی فرانسوی و ایتالیایی یک اردوی کار و ساختمان در ویتنام شمالی زیر بمباران اعزام دارند؟».

جزنی نبود و ندید، در حالی که خیل حواریون و هواداران او بودند و دیدند؛ تحقق عینی و ملموس و مشهود این نوع"انترناسیونالیسم"، که ابتدا، چند گروهِ متشکل از مبارزانی از کشورهای مختلف، با ربودن چند هواپیما، به انفجاری انتحاری در بزرگ ترین برج های"نظام سرمایه داری"پرداختند، و در ادامه، مبارزینی از کشورهای مختلف از جمله همان فرانسه و ایتالیا و ... خود را به اردوگاه "داعش"رساندند تا در زیر پرچمِ "خلافت انترناسیونالیستیِ"ابوبکر بغدادی، به"جهاد"بر علیه کسانی بپردازند که سازنده ی مرزهایی بودند؛"غیر ایدئولوژیک"و بر اساس الزاماتِ"ملت–دولت"، میان معتقدان به"میهنِ جهانیِ ایدئولوژیک".

"چپ ایرانی"در تاریخِ آلوده به جهل و جنون و جنایتِ خود، سال ها خود را پشت نقابِ "ناسیونالیسم"پنهان کرد تا از موضع مبارزه با"استعمار"و"امپریالیسم"،با معرفی حکومتِ وقت به عنوانِ "سگ زنجیزی امپریالیسم"، به مشروعیت بخشی به"تئوری انقلابی"خود بپردازد و از دیگر سو، در راستای تحریک نیروهای دارای گرایش های ایدئولوژیکِ "گریز از مرکز"، با جعل عباراتی چون"ناسونالیسم کُرد و ترک و ..."، تیشه به ریشه ی هر نوع وجه"ملّی"به معنی دقیق و عمیق زده و یا ناآگاهانه بر سر شاخ بنشیند و بن بِبُرَد، و یا آگاهانه با به آشوب

و تباهی کشاندن "ایران"، خود در دوران ِوجود ِشوروی به این"میهن"و مستعمرات آن بگریزد، و پس از ویرانی و فروپاشی این"میهن"نیز، به نام"کمونیسم"و"سوسیالیسم"آتش ِ"انقلاب"در بیشه ی"ایران" بیفکند و پس از آن، به جای بهشت ِموعود ِکوبا و کره شمالی و ونزوئلا و... راهی اسفل السافلین ِفلاکت و هلاکت یعنی لجن زار ِ"نظام سرمایه داری"در امریکا و کانادا و اروپای غربی شود، و با استفاده از امکانات و مواهب این نظامات ِضد ِعدالت و آزادی، از درون همان کشورها، شعار"مرگ بر سرمایه داری"و درود بر"کمونیسم"سر داده و البته بار دیگر یا در راستای میراث منحوس"رفقای فدایی"،"تنها ره رهایی"را"انقلاب"بداند، و یا بر اساس رسم ِرسوا و مندرس ما تَرَکِ حزب توده، با گذشته و حالی آغشته به انواع افسادات، خود را مدعی هواداری از"اصلاحات"بنامد، بدان امید که با به میان آمدن گلاسنوست و پروستریکایی دیگر، خاتمی بدل به گورباچفِ ایران شود.

و این‌همه، یعنی باز هم در اردوگاه چپ ایرانی، معانی و مبانی"ایران"، گامی از مرزهای بی مبنای ایدئولوژی، فراتر نرفته است.

بخش نهم

سرخ و سیاه

بازی شاه و "رفقا" در زمینِ آیت الله خمینی

... سابقه‌ی رادیکالیسم را باید در بی تابی و فریفتگی حوا یافت که به وعده‌ی شیطان

درباره‌ی امکان زندگی بهتر اغوا شد؛ و اما شیطان نیز جدِّ بزرگ کارل مارکس بود.

فازی هرنشاو

۹ روز پس از سالگرد انتشار مقاله‌ای با عنوان"ایران و استعمار سرخ و سیاه"، محمدرضا پهلوی برای همیشه از این خارج شد. عده ای از اهل سیاست و پژوهشگران و محققان، انتشار مقاله ی مذکور را یکی از مهم

ترین علل وقوع انقلاب۵۷ در ایران می دانند. این مقاله با نام مستعار احمد رشیدی مطلق(به عنوان نویسنده)در یکی از نشریات رسمی کشور منتشر شد تا بر عهده گرفتن عواقب و توابع انتشار آن، تا سال ها بعد نیز به یکی از مناقشه برانگیزترین موضوعات در عرصه سیاسی ایران بدل شود. روایت های سست و بی اعتبار عده ای از مقامات مسئول کشور در آن دوران، درباره چرایی و چگونگی انتشار این مقاله، همه در مجموع، به سوی این هدف واحد نشانه گرفته شدند؛ " نگارش و انتشار این مقاله به دستور مستقیم شاه بوده است". شواهد و دلایل متعدد و متنوعی ورای نظرات مقامات مسئول در آن دوران، می توان در راستای اثبات مطلع بودن محمدرضا پهلوی از محتوای مقاله و روند انتشار آن ارائه کرد. یکی از مهم ترین شواهد و دلایل، تکیه و تأکیدی بود که محمدرضا پهلوی از ابتدای دهه ی ۴۰ بر این سه کلمه داشت؛ ارتجاع، سرخ و سیاه.

همان گونه که پیش از این نشان دادیم، عبارت"ارتجاع"، به عنوان یکی از برساخته های حزب توده در عرصه ی سیاسی به صورت جعلی مورد استفاده واقع شده بود. محمدرضا پهلوی که خود را"سوسیالیست واقعی"می دانست، علاوه بر عبارت"انقلاب"، تحت تأثیر فضای غالب بر عرصه "روشنفکری"ایران، که ساخته و پرداخته ی"مارکسیست های روسی"بود، عبارت"ارتجاع"را نیز بارها در سخنرانی های خود به کار می گرفت. ابراهیم گلستان به عنوان یکی از آزموده ترین و مهم ترین

نویسندگان ایرانی، که سابقه عضویت در حزب توده–در دهه ی۲۰–را در کارنامه دارد، درباره همین نوع تأثیرپذیری های محمدرضا پهلوی از حزب توده، بر این باور است که «حرف‌هایی که شاه می‌زد، آخر سر، کم کم حتی لغت‌ها و جمله بندی‌ها حزب توده‌ای بود».

اما مرادِ محمدرضاپهلوی از"سرخ"؛درمجموع"مارکسیسم"،و مرادِ او از"سیاه"؛فعالان سیاسیِ مذهبی ِمخالف حکومت بود. تأکید شاه بر عبارت"ارتجاع"، ریشه در خاک این باورِاو داشت که طیف"مارکسیست"و"سیاسیون مذهبی مخالف حکومت"، به عنوان دو نیروی برجسته در عرصه سیاسی ایران، هر کدام به نوعی مانع پیشرفت و ترقیِ ایران و ایرانیان هستند. در ابتدای دهه ی ۴۰ که لزوم انجام اصلاحات سیاسی–اجتماعی–فرهنگی از جانب شاه به حقیقتی انکارناپذیر بدل شد، او این اصلاحات را"انقلاب"نامید. عباراتی چون"انقلاب سفید"و"انقلاب شاه و مردم"، که درباره این اصلاحات از جانب مسئولان کشور و هواداران حکومت وقت مورد استفاده قرار می گرفت نیز کاملاً تحت تأثیر همان نوع نظرات شاه بود. او حتی آن جا و آن گاه که برای پرداختن به وقایع مذکور از عبارت"اصلاحات"استفاده می کرد نیز ،بلافاصله با ذکر عبارت"انقلاب"، ماهیت آن واقعه را این گونه بیان می کرد «اقدامات اصلاحی و انقلابی ایران». شاه البته از عبارت "انقلاب

ملی"نیز درباره اصلاحات اوایل دهه ی ۴۰ در ایران استفاده می کرد، اما تأکیدی که او بر عبارت"انقلاب"داشت، از منظرِ"جامعه شناسی انقلاب"، عبارتی دقیق و عمیق نبود. عده از از پژوهشگران و نظریه پردازانِ"انقلاب" از جمله؛ تدا اسکاچپول و برینگتون مور، با تفکیک و تمایزی که میان"انقلاب های سیاسی"و"انقلاب های اجتماعی"انجام می دادند، نتیجه می گرفتند که ماهیت و کارکرد و نتایج این دو نوع"انقلاب"، به وضوح با یکدیگر دارای تفاوت است. اما شاه بر آن بود تا در ابتدای دهه ی ۴۰ با در جایگاه یک"سوسیالیست واقعی"قرار گرفتن، و با جعل عبارتِ "انقلاب"، در عرصه ی نظر و عمل، در میدان مبارزات سیاسی، منتقدان و مخالفان خود را خلع سلاح کند. شاه، سال ها بعد، این گونه به روایت همین ماجرا می پردازد « درست در همان لحظه ای که ایران بر منابع زیرزمینی خود حاکم شد، برنامه وسیع و منظمی علیه دولت و شخص من آغاز شد... در این لحظه بود که ناگهان من به دیکتاتور، مستبد و قلدر بدل شدم. یک بار از هر گوشه ای موج تبلیغاتی علیه ما آغاز شد. خرابکاران حرفه ای زیر لوای تشکیلات دانشجویی مشغول به کار شدند. این کارزار در سال ۱۹۵۸ آغاز شد و در سال ۱۹۶۱ به اوج خود رسید. انقلاب سفیدِ ما برای مدتی موقتاً این کارزار را متوقف کرد...».

این"خرابکاران حرفه ای"به باورِ شاه، همواره ریشه در خاکِ وابستگی به بیگانگان داشتند و نماد و نمودِ آن ها، نیروهای"سرخ"و"سیاه" بودند که

خطر و البته پایان دورانِ آن ها پس از"انقلاب سفید"، از جانب شاه این گونه برجسته می شد « دو تیپ افراد هستند که در همان موقع اعلام برنامه انقلابی ذکری از آنها شده بود. دو تیپ افرادی هستند که از روی مرام و عقیده با این جریان مخالفند: یکی مرتجعین سیاه و یکی خائنین سرخ. علتش چیست؟ آن خائن سرخ وقتی که این اصلاحات بشود دیگر وسیله تخریب و تبلیغ ندارد، دیگر نمی‌تواند برود پیش دهقان و بگوید که تو استثمار شده‌ای و مثل حیوان از تو بهره برداری می‌کنند و یک بخور و نمیری فقط به تو می‌دهند که بتوانی باری بکشی و استفاده را دیگری ببرد. این حرف را دیگر نمی‌تواند بزند، گو اینکه آن کسی که این حرف را می‌زند اگر به دست خودش می‌افتاد برای دهقان دلسوزی نمی‌کرد بلکه او هم از دهقان به طریق دیگری که ما اطلاع داریم به طور وحشتناکی بهره برداری می‌کرد و دهقان را وادار می‌کرد که مثل یک حیوان و یک ماشین منتها به عنوان دیگری مورد بهره برداری و استفاده قراربگیرد. اسم نمی‌برم، ولی خودتان می دانید که چه می‌گویم برای اینکه برای هر کسی این موضوع روشن است. او دیگر به کارگر نمی‌تواند همین حرف‌ها را تکرار کند، برای اینکه امروز کارگر ما مطابق کار و زحمتی که می‌کشد از دسترنج عادلانه برخوردار است، کما اینکه در بعضی اوقات اگر به وسیله قراردادهای دسته جمعی با کارفرما موافقت حاصل نکرده‌اند می‌توانند حتی تا حدود بیست درصد درآمد سود ویژه کارخانه‌ها سهیم و شریک باشند.

وسایل تحریک و تخریب آن مخرب سرخ از او گرفته شده است. زبانش لال شده به کلی گیج شده و هاج و واج مانده، نمی‌داند چه بکند، غیر از این که یک مشت هذیان از روی بی‌چارگی پشت سر هم ببافد و طوطی‌وار مثل یک بچه سه ساله آنها را تکرار بکند. اما آن مرتجع سیاه، او هم دنیایش فرو ریخته، برای اینکه دنیای او موقعی بود که از جهل و نادانی مردم استفاده می‌کرد .دنیای او دنیایی بود که در آن یک دهقان ساده‌ای بدون اینکه از حقوق خودش برخوردار باشد یا اطلاع داشته باشد، سرش را پایین بیاندازد و زحمت بکشد و فایده را او ببرد، یعنی مستقیم یا غیرمستقیم فایده را ببرد. دنیای او تمام شد، برای اینکه آن سواری‌های بی اراده‌ای که از اکثریت مردم به آن طریق می‌شد گرفت، موقوف شد. آن مرکب سواری دیگر وجود ندارد. دنیای او البته خراب شده است». محمدرضا پهلوی در همین راستا، در دیگر جای می گفت « بدون شک عوامل سیاه ارتجاعی که به خاطر حفظ منافع خود، ملت ایران را در غرقاب مذلت و فقر و بی عدالتی می خواهد، در قبال این تحول عمیق و اساسی [انقلاب سفید] از پای نخواهد نشست. هم چنین قوای مخرب سرخ که هدفش اضمحلال مملکت و تسلیم آن به اجانب است از پیشرفت این برنامه ناراضی است و در تخریب آن خواهد کوشید».

در ماجرای انجام رفراندوم"انقلاب سفید"، هنوز تقابل مهم میان حکومت و طیف مذهبی در خرداد ۱۳۴۲ به وقوع نپیوسته بود اما حدود ۳ ماه پیش

از برگزاری آن رفراندوم بود که دولت اسدالله علَم، گامی مهم و جنجالی در مسیر تصویب و اجرای لایحه ی انجمن های ایالتی و ولایتی نهاد. بر اساس این قانون بود که زنان ایرانی دارای حق رأی می شدند و نمایندگان مردم نیز هر کدام می توانستند به"کتاب آسمانیِ"خود ادای سوگند کنند. این لایحه با واکنش منفی روحانیونی چون آیت الله خمینی مواجه، و به ارسال این نامه از جانب او به محمدرضا پهلوی انجامید؛

« حضور مبارک اعلیحضرت همایونی

پس از اهدای تحیت و دعا، به طوری که در روزنامه ها منتشر است، دولت در انجمنهای ایالتی و ولایتی،"اسلام"را در رأی دهندگان و منتخبین شرط نکرده؛ و به زنها حق رأی داده است. و این امر موجب نگرانی علمای اعلام و سایر طبقات مسلمین است. بر خاطر همایونی مکشوف است که صلاح مملکت در حفظ احکام دین مبین اسلام و آرامش قلوب است. مستدعی است امر فرمایید مطالبی را که مخالف دیانت مقدسه و مذهب رسمی مملکت است از برنامه های دولتی و حزبی حذف نمایند تا موجب دعاگویی ملت مسلمان شود».

پاسخ محمدرضا پهلوی به این نامه آیت الله خمینی و انتقادات از جانب برخی دیگر از روحانیون، چنین بود « از ادعیه خالصانه ای که اظهار داشته اید خوشوقتی و امتنان داریم. پاره ای قوانین که از طرف دولت صادر می

شود چیز تازه ای نیست و یادآور می شویم که ما بیش از هر کس در حفظ شعائر دینی کوشا هستیم و این تلگراف برای دولت ارسال می شود. ضمنا توجه جنابعالی را به وضعیت زمانه و تاریخ و همچنین به وضع سایر ممالک دنیا جلب می نمائیم. توفیقات جناب مستطاب را در ترویج مقررات اسلامی و هدایت افکار عوام خواهانیم».

حدود دو هفته پس از این پاسخ شاه بود که آیت الله خمینی در جمع بازاریان تهران، در مواجهه با درخواست"تعطیل عمومی بازار"، بار دیگر مخالفت آشکار خود را با لایحه انجمن های ایالتی و ولایتی، این بار با این گونه عبارات، مطرح کرد « وظیفهٔ دینی همهٔ ماست که بگوییم و بخواهیم که قانون شرکت نسوان در انتخابات، انجام نشود. و اگر این قانون عملی بشود، دنبالش چیزهای دیگری است، و خواستهٔ اکثریت مردم، شرط است؛ اکثر مردم این مملکت از این امر بیزارند. و شما فعلاً تعطیل عمومی نکنید. خدا نیاورد آن روز را که تعطیل عمومی بشود. و باز هم دعا می کنم که از این عمل به طور آرام جلوگیری شود. خدا نیاورد آن روزی را که علما بگویند تعطیل بکنید. اسدالله علم در این مملکت چه می خواهد بکند؟ این کار بازخواست و محاکمه های بعدی دارد... اگر تمام دنیا بگویند: باید بشود! من یکی می گویم: نباید بشود...».

یک ماه پس از این سخنرانی آیت الله خمینی بود که دولت اسدالله علم به صورت رسمی از عدم اجرای لایحه ی مذکور خبر داد. نخستین مناقشه

میان حکومت پهلوی دوم و مرجعیتِ شیعه پس از مرگ آیت الله بروجردی نشان داد که ظهور و بروز چهره ای به نام سیدروح الله خمینی در همان نخستین گام، حکومت را با چالشی مهم از جانب روحانیت شیعه در عرصه ی سیاسی مواجه کرده بود. در اسفند ۱۳۴۱ این چالش به اوج رسید و آیت الله خمینی در اعتراض به برگزاری رفراندوم "انقلاب سفید"، با انتشار بیانیه ای، این واقعه را"انقلاب سیاه"نامید « اناالله و اناالیه راجعون. دستگاه حاکمه ایران به احکام مقدسه اسلام تجاوز کرده و به احکام مسلمه قرآن قصد تجاوز دارد، نوامیس مسلمین در شرف هتک است و دستگاه جابر با تصویب‌نامه‌های خلاف شرع و قانون اساسی می‌خواهد زن‌های عفیف را ننگین و ملت ایران را سرافکنده کند. دستگاه جابر در نظر دارد تساوی حقوق زن و مرد را تصویب و اجرا کند. یعنی احکام ضروریه اسلام و قرآن کریم را زیر پا بگذارد، یعنی دخترهای هجده ساله را به نظام اجباری ببرد و به سربازخانه‌ها بکشد، یعنی با زور سرنیزه دخترهای جوان عفیف مسلمانان را به مراکز فحشا ببرد... من این عید را برای جامعه مسلمین عزا اعلام می‌کنم، تا مسلمین را از خطرهایی که برای قرآن و مملکت قرآن در پیش است آگاه کنم. من به دستگاه جابر اعلام خطر می‌کنم. من به خدای تعالی از انقلاب سیاه و انقلاب از پایین نگران هستم...». ده روز پس از این بیانیه بود که اعتراضات روحانیون در مدرسه فیضیه، با حمله نظامیان مواجه، و چالش مذکور پس از چند بیانیه اعتراضی، به حمام خون کشیده شد. پس از این واقعه، سید روح الله

خمینی از هر فرصتی برای حمله و هجمه به دولت اسدالله علَم استفاده می کرد و در این میان، خطاب هایی آلوده به عتاب نیز به محمدرضا پهلوی داشت. با فرا رسیدن مراسم عزاداری به مناسبت شهادت امام سوم شیعیان در خرداد ۱۳۴۲، سخنرانی جنجالی سیدروح الله خمینی در ۱۳ خرداد، باعث شد تا اعتراضات سیاسی همزمان با"عاشورا"، به حداکثر امتزاج با سویه های مذهبی رسیده و باعث درگیری های خونین ۱۵ خرداد در قم شود.

مجادلات و مناقشات در این دوران میان"سیاسیون مذهبی"و حکومت پهلوی دوم، باعث واکنش هایی نیز از جانب اردوگاه"چپ ایرانی"شد. اهالی این اردوگاه اگرچه در مواجهه ی خمینی و شاه درباره مسئله ی لایحه انجمن های ایالتی و ولایتی، عملاً در جبهه ی روحانیت شیعه قرار گرفتند و داغ ننگ ِعدم حمایت از اعطای حق رأی به زنان و قسم به"کتاب آسمانی"را تا ابد بر پیشانی خود به عنوان نیروهای"غیرمذهبی و مترقی"نهادند، اما این مواجهه را تنها از پیله ی ایدئولوژیک ِ"مارکسیسم روسی"وبر اساس سویه های"مذهبی و فئودالی و خرده بورژوایی"خمینی و هوادارانش ارزیابی کردند و بس. برای نمونه؛ حزب توده در این دوران از یک سو با وجود عباسعلی شهریاری، تا مغز استخوان تحت نفوذ ساواک قرار داشت، و از دیگر سو، با خروج رهبران و مقامات ارشد حزب از ایران، از جانب"رفقای منتقد" به عنوان"حزب خارج نشین"و از جانب شاه به عنوان"آوارگان بی وطن"، در عرصه سیاسی مطرح بود. با توجه به این

شرایط، واکنش حزب توده به وقایع خرداد ۱۳۴۲ آمیزه ای از سردرگمیِ سیاسی و بی مبناییِ محض بود. حزب توده علاوه بر متابعت از موضع حکومت شوروی درباره اصلاحات حکومت ایران در ابتدای دهه ی ۴۰، واکنش رادیکالِ نیروهای مذهبی نسبت به حکومت وقت، چون وقایع ۱۵ خرداد را، هرچند حرکاتی"ارتجاعی"می دانست، اما به این علت که سویه های سیاسی این نوع مشی نیروهای مذهبی می توانست منافعِ"امپریالیسم"و اقتدار"سرمایه داری وابسته"را به چالش بکشد، با آن به صورت غیرمستقیم همراهی می کرد. در واکنش به"انقلاب سفید"و عواقب و توابع آن در ایران، یکی از محققان حوزه ی تاریخ در شوروی به نام میخائیل ایوانف، در بخشی از کتاب "تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز"، نوشت « اصلاحات ارضی و حتی فرمان شاه در ۳ مارس ۱۹۶۳ مبنی بر واگذاری حق انتخابات به زنان باعث ناخشنودی و مقاومت های عناصری از مالکان بزرگ و روحانیون مرتجع گردید. این روحانیون می پنداشتند که انجام چنین اقداماتی ضربه کوبنده ای بر مواضعشان در زمینه زندگی اجتماعی– اقتصادی و سیاسی کشور وارد خواهد کرد».

این نوع نظرات ایوانف، اگرچه بارها در خلوت و جلوت از جانب اکابر و اعاظم حزب توده تأیید و تکرار شده بود، اما در میانه ی دهه ی ۴۰، عبدالصمد کامبخش در نشریه"دنیا"،این گونه به انتقاد از تحلیل"مارکسیستی"ایوانف می پردازد« درارزیابی وقایعی که پس از شروع این"اصلاحات" رخ داده است مولف دچار اشتباه می شود و

مبارزاتی را که شده است غالباً منتسب به مرتجعین و فئودال ها می داند. حتی وقایع خرداد ۱۳۴۲ نیز تماماً به حساب ارتجاع گذارده شده و توجه به شرکت عظیم مردم و اینکه شعارهای آنها به طور عمده ضد سلطنت و در جهت سرنگونی رژیم بوده نشده است. برای مولف کتاب که متخصص تاریخ ایران است تحلیل این موضوع مشکل نیست که چنین تحرک بیسابقه ای را در مردم هیچگونه نیروی ارتجاعی نمی تواند بوجود آورد».

در این جا، پرواضح است که مبنای انتقاد کامبخش، از این قرار و بر این مدار است که هر نوع تأکید بر انجام قیام و اعتراض و شورش توسط"مرتجعین"در جامعه ایران علیه حکومت، علاوه بر ریختن آب به آسیابِ دستگاه تبلیغاتی حکومت، بازتاب دهنده ی این پیام است که یا نقش حزب توده در عرصه سیاسی ایران کاملاً به بن بست رسیده و نابود شده است، و یا آن نیروهای سیاسی فراوانی که حزب توده مدعیِ هدایت و سازماندهی آن ها است، چیزی جز نیروهای ارتجاعی نیستند. از دیگر سو، حزب توده در این دوران و درباره این مسئله می کوشید تا شدت و دامنه ی اعتراضات و مبارزات"سیاسیون مذهبی"را از یک سو به عنوان گسترش دامنه نارضایتی ها علیه حکومت برجسته و فربه سازد، و از دیگرسو، با تقلیل و تخفیف این نوع اعتراضات و مبارزات، باعث میدان داری نیروهای مذهبی در عرصه سیاسی ایران نشود. در همین راستا بود که در خرداد ۱۳۴۴ نشریه"مردم"به عنوان ارگان حزب توده، می نوشت

« کار رژیم استبدادی به جائی رسیده که حتی به تظاهرات مسالمت آمیز مذهبی نیز بضرب گلوله مسلسل و تانک پاسخ می گوید». اما در پایان همین ماه بود که محمدرضا پهلوی در مسکو مورد استقبال رسمی مقامات ارشد حکومت شوروی قرار گرفت و معاهدات تجاری و اقتصادی مهمی میان ایران و شوروی منعقد شد. محمدرضا پهلوی در این سفر با یک دست، تاج گلی بر مقبره ی لنین می نهاد و با دستی دیگر، تیر طعنه ی"ارتجاع سرخ"را در سینه ی"لنینیست های ایرانی"می نشاند. اما واکنش حزب توده نسبت به سفر شاه به شوروی، کمتر از یک ماه پس از طرح آن نوع تحلیل ها درباره ماهیت "رژیم استبدادی شاه"، کافی بود تا ماهیت"ارتجاع سرخ"را آشکارتر کنَد «... بهبود مناسبات ایران با اتحاد شوروی و همه کشورهای سوسیالیستی بمعنی تخفیف جنگ سرد و حفظ صلح در منطقه پرآشوب خاورمیانه و تضعیف پایگاه های سیاسی، اقتصادی و نظامی امپریالیسم در ایران است... بسط روابط بازرگانی با اتحاد شوروی و سایر کشورهای سوسیالیستی که قبل از هر چیز موجب رونق صادرات میشود، باید مورد پشتیبانی هر میهن دوست ایرانی قرار گیرد... بهبود مناسبات ایران با اتحاد شوروی و سایر کشورهای سوسیالیستی را باید نتیجه مبارزات طولانی ملت ایران، تغییر تناسب نیروها در صحنه جهانی بنفع صلح، دمکراسی و سوسیالیسم دانست و آنرا عقب نشینی رژیم تلقی کرد».

در راستای همین نوع شیادی و شرارت بود که حزب توده، پس از انقلاب ۵۷ به انتشار جزوه ای پرداخت با عنوان"۱۸ سال پشتیبانی از خط امام خمینی"، و به مناسبت سالگرد واقعه ی ۱۵ خرداد ۴۲، در نشریه"نامه مردم"نوشت « این است سیاست اصولی و انقلابی پیروان صدیق سوسیالیسم علمی در قبال جنبش های انقلابی! چنین است مشی حزب توده ایران در دفاع از جنبش انقلابی ۱۵ خرداد۴۲ و پشتیبانی بی دریغ ضدامپریالیستی و مردمی امام خمینی! حزب توده ایران از همان انفجار های نخستین خشم مردم علیه دستگاه جبار پهلوی، ماهیت ضداستبدادی و ضدامپریالیستی، استقلال طلبانه و آزادیخواهانه این جنبش و رهبری آن را شناخت و با تمام قوا در معرفی و پشتیبانی از آن کوشید. مردم انقلابی ایران برای نخستین بار نطق تاریخی امام خمینی را در مدرسه فیضیه قم، از طریق رادیو پیک ایران، مروج افکار و نظرات حزب توده ایران شنیدند...». این گونه جعلیات حزب توده، البته آغشته به این واقعیت تاریخی بود که"رفقا" در مسیر دست یابی به"هدف"در عرصه سیاسی، از تبدیل دین و مذهب به هر نوع"وسیله"، هیچ گونه پروایی نداشتند.

اما در اردوگاه"چپ ایرانی"، منتقدان سرشناس حزب توده نیز علل و دلایل ظهور و بروز مبارزات "سیاسیون مذهبی"بر علیه حکومت پهلوی دوم را با اندک تفاوتی در ظاهرِماجرا، متفاوت از همان تحلیل ها و تفسیرهای"توده ای"نمی دانستند. در همین راستا، پیش از این به بررسی افکار و آثار بیژن جزنی پرداختیم، اما هم او، درباره مبنای وقایع خرداد

۴۲، بر این باور بود که «... روحانیت موقعیت خود را به نحو انکار ناپذیری از دست داده بود. رژیم دیکتاتوری پس از تقسیم اراضی موقوفه پس از دست انداختن اداره اوقاف بر منابع مالی دستگاه مذهبی خواستار اینست که روحانیت همچنین یک سازمان اداری دولتی تحت کنترل رژیم قرار بگیرد. البته در سال ۴۲ هنوز نتایج دوردست اصلاحات در این موارد آشکار نشده بود ولی روحانیت از همان حرکات ابتدائی رژیم میتوانست آینده خود را حدس زده نسبت به آن عکس العمل کند. به این صورت بود که درست هنگامیکه جبهه ملی بمثابه نماینده سنتی بورژوازی ملی از صحنه خارج میشد و در شرایطی که پیشاهنگ طبقه کارگر فاقد حتی یک حالت نطفه ای مطمئن بود روحانیت با شعارهائی که از یکسو محتوای کهنه و قشری و از سوی دیگر محتوای ضد دیکتاتوری داشت به میدان آمد. در این مرحله آن جناح از روحانیت که نماینده بورژوازی ملی و وابسته به این قشر – و دیگر قشرهای در حال زوال خرده بورژوازی– بود توانست با تکیه بر مبارزه با دیکتاتوری بیش از هر نیروی دیگر در برانگیختن مردم نقش بازی کند».

جزنی با تقسیم اردوگاه روحانیت به دو بخش"مترقی"و"مرتجع"، بر این باور است که آیت الله خمینی از بخش"روحانیت مترقی"است که « به شعار ضد دیکتاتوری شعارهای ضد امپریالیستی را افزود». اما همان گونه که نشان دادیم، جزنی یکی از مهم ترین عوامل و علل ،در مطرح شدن خمینی در عرصه سیاسی کشور را بی عملی و انفعال و ایجاد خلائی می

داند که در غیاب رهبری انقلابیِ"جبهه ملی"و حزب توده، در نیمه ی نخست دهه ی ۴۰ ایجاد شده بود. جزنی این شرایط را باعث تأثیرگذاری حرکت"سیاسیون مذهبی"بر"کل جنبش"می داند « حرکت دستگاه روحانی و شخص خمینی در این دوره روی کل جنبش نیز اثر گذاشت. و جناحهای سیاسی را که از مذهب بعنوان یک بخش از ایدئولوژی و تاکتیک خود استفاده می کردند به گرفتن رنگ مذهبی کامل کشاند. شکست جبهه ملی بعنوان سازمان سیاسی بورژوازی ملی در تند شدن این گرایشها تاثیر داشت، این جناحها می دیدند در حالیکه رهبران و احزاب ظاهراً مترقی جبهه[ملی] از حرکت بازمانده اند جناح مذهبی و شخص خمینی با شورشی خونین چون ۱۵خرداد در مقابل رژیم مقاومت می کند. باین ترتیب در حالیکه ناسیونالیزم بورژوازی از حرکت بازماند، مذهب به زندگی خود ادامه داد و نیروهای مبارزی را نیز بسوی خود جذب کرد». جزنی همین مطلب را در دیگر جای با صورت بندیِ دقیق تری، این گونه مطرح می کند « مردم در پانزدهم خرداد نه بخاطر فقط دین بل بخاطر حفظ و تامین حقوق خود به میدان آمدند. نبودن یک رهبری شایسته در واقع خلاء رهبری سیاسی، به خمینی و گروههای مذهبی امکان داد که از فرصت استفاده کنند و رهبری جریان را بدست گیرند».

اما مسئله ی استفاده از قابلیت مبارزاتی طیف"سیاسیون مذهبی"در برابر حکومت وقت، از جانب تئوریسن هایی چون بیژن جزنی، با تناقض های فراوانی همراه بود. همان گونه که در بررسی نظرات جزنی درباره سازمان

مجاهدین خلق نشان دادیم، او به وضوح بر این باور بود که[مارکسیست های ایرانی] نیازی به استفاده از"تاکتیک های مذهبی"ندارند « نه تنها در حال حاضر عناصر غیرمذهبی و حتی ضدمذهبی نیروهای بالفعل جنبش اند بلکه در آخرین مراحل جنگ توده ای برای جلب توده های میلیونی مبارزه نیازی به اعمال تاکتیکهای مذهبی وجود ندارد. چنانچه انقلابهای توده ای دیگر جوامع معاصر نیز نیازی بدان نداشت». در ادامه، جزنی به معرفی"زیان های ناشی از تاکتیک های مذهبی"می پردازد « با توجه به اینکه مذهب توده ها مذهبی است سطحی و خرافی که تحت تاثیر دستگاه مذهبی است، روحانیون و بخصوص کاست عالیرتبه مذهبی روی این تمایلات اثر میگذارند... مذهبی های مارکسیست نظراً و عملاً به مذهب اعتبار بخشیده اند و زیر لوای آن عمل کرده اند. این تابعیت از مذهب یک حق وتوی خردکننده به مراجع مذهبی میدهد که هرگاه این جماعت را تکفیر کنند در رابطه آنان با توده های مذهبی...اثر قاطع میگذارد... دوستان مذهبی برای احتراز از چنین درگیری هایی با مراجع مذهبی ناگزیرند خصلتهای انقلابی جنبش خود را در حد تمایلات عالیه ی مراجع محافظه کار نگهدارند».

دلیل دیگری که جزنی درباره عدم بکار گیری تاکتیک های مذهبی در مبارزه علیه حکومت پهلوی دوم مطرح می کند نیز عبارت است از این که « در بکار گرفتن تاکتیکهای مذهبی، دستگاه حاکم بر مذهبی های مخالف خود برتری دارد و حداقل پایگاه مادی دارد... کمونیست ها همواره

به پرده دری و افشاگری از مراجع عالی مذهبی پرداخته و با بی اعتبار ساختن آنها بعنوان عناصر ضدانقلاب متحد استثمار و ارتجاع از خود دفاع کرده اند... آیا دوستان مذهبی ما توانائی بکار بردن این تاکتیک متقابل را دارند؟ آیا میتوانند صد و هشتاد درجه گردش کرده، مراجع عالی تشیع را مفتضح کنند؟ در این توانائی بحق تردید داریم». و در نهایت سومین دلیل جزنی در این زمینه، چنین بود که «بکار گرفتن تاکتیکهای مذهبی مانع رشد خصلتهای انقلابی و ترقیخواهانه توده ها در جریان مبارزه و انقلاب میشود... آیا نباید در رهائی توده ها از اعتقادات مسموم کننده مذهبی که در تاثیر منفی آن دوستان مذهبی ما با [ما] هم عقیده اند کوشش کرد؟».

جزنی بکار گیری تاکتیک های مذهبی را یکی از شیوه های"ضدانقلاب"می داند، و بر این باور است که مشی"رفقای انقلابی"در برابر این مسئله باید چنین باشد « ما کوشش خواهیم کرد احساسات مذهبی توده را جریحه دار نکنیم. به عبارت دیگر در مبارزه با مذهب دچار چپ روی نشویم و کارِ فردا را در برنامه خود قرار ندهیم. ما حتی به احساسات مذهبی توده احترام میگذاریم و به آن بکلی بی اعتنا نخواهیم بود و در حالیکه بی آنکه براستی ضروری باشد دست به تظاهر ضدمذهبی نخواهیم زد. سعی خواهیم کرد مراجع مرتجع مذهبی را در انظار توده ها بی اعتبار سازیم تا ضربه هایی که بر ما وارد خواهند آورد هرچه کمتر اثر داشته باشد... مادامی که این مراجع [مرتجع] در مقابل

دستگاه حاکمه قرار دارند و علیه ما وارد عمل نشده اند از هماهنگی با آنها ابائی نخواهیم داشت».

جزنی در حالی مدعی"عدم بکارگیری تاکتیک های مذهبی"بر علیه حکومت وقت است، که از صدر تا ذیل آن چه در این زمینه به عنوان عقاید و باورهای خود می نویسد چیزی جز"تاکتیک های مذهبی"نیستند. و از این منظر است که فضای غالب بر اردوگاه"چپ ایرانی"، خصوصاً از ابتدای دهه ی ۴۰ تا نیمه ی دوم دهه ی ۵۰، کاملاً تحت تأثیرِ روش ها و منش هایی در راستای تبدیل مذهب به ایدئولوژی مبارزه علیه حکومت و بهره گیری از مذهب به مثابه"وسیله ای"در راستای تحقق"اهداف انقلابی"بود. ایجاد این نوع دوگانه های ایدئولوژیک در اردوگاه روحانیت شیعه با عنوان ؛"روحانیت مترقی"و "روحانیت مرتجع"، که بدون حتی طرح یک استدلال و توسل به یک استناد موثق درباره ماهیت و کارکردها و نقش روحانیت شیعه مطرح می شد، غیر از"تاکتیک مذهبی"، چه بود؟!

نماد و نمود این گونه یاوه سرائی های بی مبنای ایدئولوژیک را مسعود رجوی در مکتب جزنی آموخت و پس از آن که برای رسیدن به قدرت سیاسی،"سر و زر و دل و جان"فدای آیت الله خمینی کرد و در نهایت با یک اشاره ی دست"رهبر انقلاب"بدل به سربازِ صدام شد، این گونه درباره"خصلت ارتجاعی خمینی"، مطرح کرد « البته ایشان[خمینی] به عنوان شماره یک مطرح نبود. در صحنه نبود اصلاً، تبعید بود و سالی یکی

دو تا اعلامیه. اولاً برای ما مشخص بود که ایشان نمایندگی میکند روحانیت مبارز جو و مخالف در قبال شاه ولی [روحانیتِ] دارای طینت ارتجاعی را، نه طینت مطلقاً ارتجاعی...».

در این جا، باز هم"رفقا"برای توجیه جهالت ها و دغل کاری های تاریخی خود، به طرحِ دوگانه ی ایدئولوژیک بِی مبنای دیگری می پردازند؛ "روحانیت ارتجاعی" و"روحانیت مطلقاً ارتجاعی". اما چرا؟! به این علت که اگر"برادر مجاهد"، حکم به"ارتجاعی"بودن تمامی روحانیت صادر کند، آن جا و آن گاه است که سازمان مجاهدین خلق"بی پدر"خواهد شد!

مسعود رجوی در آستانه ی سفر به عراق، در فرانسه اعلام می کرد که"از همان دوران زندان طینت ارتجاعی خمینی"را تشخیص داده بود. «ما یک تحلیلی داشتیم حتی در زندان ها که در بیرون از زندان ها هم بود... تحلیلی داشتیم راجع به مواضع خود خمینی...مشخص بود که مواضع ایشان ارتجاعی است... درست وقتی موج انقلاب توده ی مردم بالا میگرفت عیناً با همین کلمه ای که عرض می کنم که توی تحلیل ها به صورت البته غیرمستقیم با کلماتی که از نظر سیاسی رساست ولی ممکن است توده ی عادی مردم متوجه نشنود وقتی ما می گفتیم ارتجاع، ارتجاع منظورمان چه کسی بود؟ خمینی هم دائماً هشدار می داد به ما نگویید ارتجاع، خوب در رأس ارتجاع خودش بود». اما آیا مجاهدین خلق"از

دوران زندان"، خمینی را مرتجع می دانستند و پس از انقلاب نیز منظورشان از"ارتجاع"، آیت الله خمینی بود؟ این گونه ترّهات و شطحیات"برادر مجاهد"را، تنها به این شرط می توان–به عنوان یکی از حواریون مجنون او–باور کرد، که حتی برگی از آثار سازمان مجاهدین خلق، قبل و پس از انقلاب۵۷ را نخوانده باشیم. ارگان سازمان مجاهدین خلق به وضوح درباره ی"خمینیِ مرتجع"می نوشت« در قلب این حماسه ی کبیر [انقلاب ۵۷] مردی چهره ی پرچمدار و قهرمان آن همچون خورشید تابناک تر از هر ستاره میدرخشد. او که در حساس ترین مقطع تاریخ مبارزات این میهن به عنوان پیشوا و تبلور شرف و آزادگی مردم ما، لقب امام گرفت... بی تردید برای کمتر پیشوائی همچون امام خمینی عشق و فداکاری نثار شده است. قلب میلیونها انسان رنجدیده و تحت ستم با نام او سرود آزادی سرداد...».

و"تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل"، درباره ی سازمانی که از پیش از"انقلاب"می دانسته خمینی مرتجع است، اما پس از همان"انقلاب"، این گونه درباره او اعلام موضع می کند! اما ممکن است کسی در این میان ، بر این نظر باشد که علیرغم یاوه های"برادر مجاهد"، سازمان مجاهدین خلق در ابتدای انقلاب ۵۷ از منظر"تقیه سیاسی"اقدام به انتشار چنین مطالبی درباره "امام خمینی"می کرده است. اما اگر این گونه است، به یاد می آوریم روزی را پس از برگزاری رفراندوم"قانون اساسی"در سال۵۸ که سازمان مجاهدین خلق درباره ی عدم حضور خود

در این رفراندوم اعلام کرد « نمی توانستیم خودمان را راضی کنیم که دم از"مکتب زدن"ما نیز فقط با زبان باشد و با"عمل"مشخص سیاسی روز قطع رابطه کند... بازهم در نهایت خلوص اعلام می کنیم که در خطوط انقلابی ضدامپریالیستی تا پای جان در کنار امام خمینی باقی خواهیم بود. بنحوی که هیچ شبهه و نیرویی را توان آن نخواهد بود که در این مسیر، ما را از سر گذاشتن به قدوم امام باز بدارد».

بنابراین، ما با سازمانی مواجه ایم، که از پیش از انقلاب۵۷ کاملاً نسبت به این مسئله آگاهی داشته که"خمینی اصلاً مطرح نیست و فقط سالی یکی دو اعلامیه... و کاملاً ارتجاعی است"، اما پس از همان انقلاب، همین سازمان به این دلیل که نمی تواند"خود را راضی کند که فقط با زبان دم از مکتب بزند اما با عمل سیاسی قطع رابطه کند"، رسماً اعلام می کند که"تا پای جان در کنار امام خمینیِ[مرتجع!] باقی خواهد بود"، و" هیچ شبهه و نیرویی را توان آن نخواهد بود که در این مسیر، ما را از سر گذاشتن به قدوم امامِ[مرتجع!] باز بدارد".

این ها، و بیش از این ها، طبیعی ترین عواقب و توابع آن گونه جعلیات بی مبنای ایدئولوژیک در راستای تبیین رابطه"مارکسیسم روسی"و مذهب، در ایران بود."رفقای انقلابی بر آن بودند تا برای فراهم ساختن مقدمات سقوط شاه، تا حداکثر ممکن به صورت مستقیم و غیر مستقیم از پله ی مذهب برای صعود به بام"انقلاب"بهره گیرند، در حالی که نه

چیزی از مبانی آراء و نظرات مارکس درباره دین و مذهب می دانستند، نه دانشی درباره تفکیک نمودهای مذهب در وجه جامعه شناسی دین با وجه تاریخی و کلامِ اسلامی داشتند، و نه قابلیت ها و امکانات"فقه"، در عرصه سیاسی و اجتماعی ایران را مورد فهم و بررسی قرار داده بودند. فرجام این نوع مواجهه از موضع"مارکسیسم" با مذهب و از موضع مذهب با"مارکسیسم"، بر زمین واقعیات ملموس و مشهودِتاریخی چیزی جز اثبات مدعای محمدرضا پهلوی درباره ی فضای آلوده به جعل و جهل ِپیوند ِ"سرخ و سیاه" نبود. بررسی آثار و افکار و رفتارِ اکابر و اعاظم اردوگاه"چپ ایرانی"نشان می دهد که فهم و درک و برداشت ِ"رفقا"از مبانی اندیشه های مارکس درباره مذهب، از سطح سخیفِ تکرارِ جملات قصاری چون"دین افیون توده هاست"(کذا) فراتر نمی رود. اما پیش از آن که به اجمال، اشاره ای داشته باشیم به دیدگاه های مارکس درباره جایگاه مذهب، به طرح نکته ای بر سبیل مقدمه ی بحث مذکور خواهیم پرداخت که توجه و تأمل در آن دارای غایت اهمیت است.

در یک تقسیم بندی کلان،"علومی"که موضوع بررسیِ"دین"را در محدوده خود می پذیرند، این دو دسته هستند: ۱-علومی که به بررسی دین هم می پردازند اما جهت گیری معطوف به تعیین صدق و کذب، و روایی و ناروایی ِ گزاره های دینی و اصل و اساس مدعیات ادیان ندارند. ۲- علومی که به بررسی دین هم می پردازند اما اصولاً و اساساً دارای جهت گیریِ معطوف به تعیین صدق و کذب، و روایی و ناروایی ِ گزاره ها

و مدعیاتِ ادیان هستند. علومِ دسته ی نخست، مانند: جامعه شناسی دین، روانشناسی دین، انسان شناسی دین، تاریخ ادیان و ...، و علوم دسته دوم مانند: فلسفه و کلام.

در میان"علوم"گروه دوم، به علت اختلاط و پیوندِ نامیمون و ویران گری که میان فلسفه و کلام در تاریخ ایرانِ پس از اسلام روی داد، مرزهای میان این دو، به حدّی دچار درهم تنیدگی های غلط شد که پیدایش و گسترشِ"فلسفه اسلامی"، یکی از تالی فاسدهای آن بود. در این جا به مبانی این بحث درازدامن نخواهیم پرداخت، اما در عرصه ی"علومِ"گروه نخست، آن چه به عنوان روانشناسی دین و جامه شناسی دین، در تاریخ معاصر وجود دارد، چیزی جز رانِ موری بر سفره ی پیلان نبوده و نیست. در این میان،"رفقای انقلابی"–خصوصاً–از دهه ی ۴۰ به بعد در ایران، از دروازه های پوسیده ی ایدئولوژی های مندرس ِسیاسی، تحت لوای"جامعه شناس"و"روانشناس" وارد شدند و بر صحنه ی تاریخ به اجرای نمایش هایی کمیک – تراژیک پرداختند. یکی از اهالی این قبیله،"رفیقی روانشناس"بود که از قضا به عنوان نمایشنامه نویس، به خلق صحنه هایی ماندگار از جهل و جنونِ خود و سایر"رفقا"، در برابر"خلق قهرمان ایران"می پرداخت. در سوی دیگر ِمیدان،"رفیقی شیعه"قرار داشت که به عنوان"جامعه شناس"، بر آن بود تا با پیوند نظرات مارکس و ابوذر،"پوفیوزانی"چون ابن سینا را به گورستان تاریخ بسپارد و به تبیین شرایط حاکم بر جامعه ایران از منظر تئوری

های"هابیلی و قابیلی"بپردازد. غافل از آن که اصولاً و اساساً، جامعه شناسی و روان شناسی، به عنوان شاخه هایی از علوم تجربیِ انسانی، در بررسی ادیان، همان گونه که اشاره شد معطوف به تعیین صدق و کذب مبانیِ ادیان نیستند.

آن چه کارل مارکس درباره دین و مذهب در آثار خود مطرح می کرد، پس از او از جانب بسیاری از شارحان و منتقدان و هواداران او به عنوان تحلیل هایی در ساحت"جامعه شناسی"مطرح می شد. مارکس، تأکیدی بر عبارت"جامعه شناسی"نداشت،اما مبتنی بر اصول"جامعه شناسی" دانستنِ نظرات و دیدگاه های مارکس درباره دین و مذهب نیز عاری و بری از مسامحه نیست. هرچند، آن چه به عنوان علمِ"جامعه شناسی"پس از مارکس مطرح شد و گسترش یافت، ریشه در خاک بسیاری از رویکردهای امثال مارکس و اگوست کنت داشت، اما هرگز عرصه ای قابل تقلیل به آراء ونظرات مارکس، چه از منظرِروش شناسی و چه از منظرِشناخت شناسی (Epistemology) نبود و نیست. مبانی و بنیان های دیدگاه های مارکس درباره دین، کاملا آغشته به مباحث و مسائلی در ساحت فلسفه، روانشناسی، اقتصاد و سیاست بود. مارکس اصولاً و اساساً آن چه به عنوان بررسی دین مطرح می کرد، زیرمجموعه ای از باورها و عقایدش درباره ی سویه های"از خود بیگانگی"انسان در جوامع طبقاتی بود. آن چه مارکس به عنوان"از خود بیگانگی"مراد می کرد، ریشه در اندیشه های هگل، در راستای وحدت ذهن و عین، از منظری

فلسفی در"تاریخ" داشت. اما مارکس با تکیه و تأکید بر مناسبات تولید بود که"کالا"را به عنوان یکی از نمادها و نمودهای مهم ِرابطه ی میان"کار" و از خود بیگانگیِ انسان مطرح می کرد. مواجهه ی مارکس با "کالا"از منظر یک "ابژه"، در بخشی از"مباحثاتی درباره قوانین جنگل بانی"، به این صورت مطرح می شد که « این چوب و مالکان چوب هستند که قوانین می گذارند»، اما این که،"چوب" چرا و چگونه قادر به قانونگذاری می شود، اصل و اساسِ دیدگاه مارکس در این زمینه بود که در قالب مفاهیمی چون"بت وارگی کالا"و"شی شدگی" مطرح می شد. انسانِ تحت استثمار در این نوع مناسبات تولید، از یک سو تحت سلطه و سیطره ی آن چه تولید می کند قرار می گیرد و از دیگر سو، خود نیز، بدل به"ابژه ای"می شود. یا به دیگر بیان؛ از"کس"، بدل به"چیز"می شود. مارکس، از این جا، نقبی به دین و مذهب نیز می زد و بر خلاف آن چه – پس از او–ماکس وبر درباره "افسون زدایی شدن جهان مدرن" مطرح می کرد، بر این باور بود که انسانِ"از خود بیگانه"در ظل و ذیلِ مناسباتِ "شی شدگی" و "بت وارگی کالا"، حتی اگر از سلطه و سیطره ی "خدای ادیان"رها شده باشد، در اساراتِ"خدای کالا" قرار گرفته، که البته این"خدا" نیز، چون"خدای ادیان"، –از منظری فوئرباخی– مخلوق اوست، نه خالقش.

مارکس در چهارمین قسمت از بخش نخستِ"سرمایه"، –که به فرازی مشهور بدل شد–می نویسد « راز شکل کالایی فقط مبتنی بر این واقعیت

است که خصیصه ی اجتماعی کارِ انسان ها را به منزله ی خصیصه ی عینی خود محصولات کار، به منزله ی کیفیت های طبیعی اجتماعی این چیزها، برای انسان ها منعکس می کند. در نتیجه، رابطه ی اجتماعی تولیدکنندگان با کار جمعیشان خود را به مثابه رابطه ای اجتماعی میان ابژه ها که مستقل از خود آنان وجود دارد به آنان نشان می دهد. از طریق این معاوضه [چشم بندی] است که محصولات کار بدل به کالا می شوند و در عین محسوس بودن غیرملموس می گردند یعنی به صورت اشیاء اجتماعی در می آیند... فقط روابط اجتماعی خاص در میان مردم است که در این جا شکل وهم گون رابطه ای میان چیزها را به آنان وانمود می کند. برای یافتن تمثیل باید وارد قلمروِ نامعلوم و آشفته ی دین شویم. در آن جا، به نظر می رسد محصولات ذهن انسانی حیاتی از آن خود دارند و به صورت اشکال مستقل وابسته به یکدیگر و انسان ها ظاهر می شوند. همین امر برای محصولات دست انسانی[دسترنج] در جهان کالاها روی می دهد. من این را بت پرستی ای می نامم که مریدِ محصولات کار است و به مجرد آن که به شکل کالا تولید می شوند، و به این ترتیب از تولید کالایی جدایی ناپذیر است. همان گونه که تحقیق ما ثابت کرد، این بت پرستیِ جهان کالا از خاصیت اجتماعی مخصوص کار ناشی می گردد که خود مولدِ کالا است». از دیگر منظر مبنای"از خود بیگانگی"انسان ها در جوامع طبقاتی به باور مارکس، از این قرار و بر این مدار بود که انسان ها در دوران ِزیست بدوی،"طبیعت"را دارای سلطه و سیطره بر سرشت و

سرنوشت خود می دانستند، و بر همین اساس می کوشیدند تا با توسل و تمسک به ین و مذهب و طلسم و جادو، به این سلطه و سیطره واکنش نشان دهند. اما در جوامع طبقاتی، این سلطه و سیطره، دیگر به عنوان"طبیعت" فهم و درک و دریافت نمی شود، بلکه انسان ها با سلطه و سیطره ی"جامعه و نظام حاکم"مواجه اند. انسان ها در جوامع طبقاتی این نوع سلطه و سیطره را ازلی و محتوم و تغییرناپذیر می دانند و خود را مخلوق این سلطه و سیطره می پندارند. در حالی که باور مارکس، انسان نه مخلوق این شرایط، بلکه در اصل و اساس، خالق آن است. اما از آن جا که مبانی و بنیان های جوامع طبقاتی، انسان را به آن نوع باورها مبنی بر موضع انفعالی کشانده است، بنابراین انسان در جوامع طبقاتی دچار"از خود بیگانگی"است. مارکس بر همین اساس بود که به تبیین فرآورده ها و تولیداتی می پرداخت که در فرآیندی مبتنی بر شرایط خاصِ روابط تولید و نیروهای تولید، ایجاد شده بود و باعث تعیین و ترسیم انواع خاصی از نظامات سیاسی و حقوقی و به تبع آن آگاهی های اجتماعی می شد. حتی این فرآورده ها نیز به باور مارکس ریشه در خاک"ازخودبیگانی انسان"در جوامع طبقاتی داشتند.

از این منظر بود که در اندیشه ی مارکس تفاوتی مبنایی میان"دین" و"دولت" وجود نداشت؛ هر دو در جوامع طبقاتی، محصول ِ"از خود بیگانگی انسان" بودند و در نتیجه به عنوان مبانیِ"ذاتی"، نباید مورد تأیید و تأکید واقع شوند بلکه از منظر مواردی"عَرَضی"باید مورد بررسی

قرار گیرند. اما او در این میان، به وجود نکته ی ظریف در تمایز میان"دین"وسایر موارد، این گونه اشاره می کرد « دین، خانواده، دولت، قانون، اخلاق، علم، هنر و جز آن ها، تنها شکل های ویژه ی تولید اند و تحت تابعیت قانون عمومی آن قرار دارند. بدین سان، الغای ایجابی مالکیت خصوصی به مثابه ی تصاحب زندگی انسانی، الغای ایجابی تمامی از خودبیگانگی، و بنابراین بازگشت انسان از دین، خانواده، دولت و جز آن ها، به زندگی انسانی خود یعنی زندگی اجتماعی است. از خود بیگانگی دینی تنها در حوزه ی آگاهی، در زندگی درونی انسان روی می دهد، اما از خود بیگانگی انسانی از خود بیگانگی زندگی واقعی است و الغای آن بنابراین بر هر دو جنبه اثر می گذارد. بدیهی است تکامل در ملت های گوناگون بر حسب این که زندگی بالفعل مردم بیشتر در حوزه ی ذهن یا در جهان بیرونی است، اعم از آن که واقعی یا آرمانی است، خاستگاه متفاوتی دارد».

مارکس بر این باور بود که فرآورده های"از خود بیگانگی انسان"در جوامع طبقاتی، چیزی جز آگاهی کاذب و واژگونه نیستند. آن گونه که به تفصیل در دیگرجای نشان داده ام، مارکس در مقطعی از دوران فعالیت خود، این نوع آگاهی واژگونه را"ایدئولوژی"می نامید. دین نیز از نظر او چیزی جز نماد و نمودِ همین آگاهی های کاذب و واژگونه نبود. واژگونه بودنِ دین از منظر آگاهی نیز، ناظر به نظرات کسانی چون لودویک فوئرباخ بود. فوئرباخ در نقد ایدئالیسمِ هگلی، بر این باور بود که آن چه در قالبِ خداوندِ

ادیان به عنوان خالقِ انسان مطرح می شود، چیزی جز مخلوق انسان، بر اساسِ فرافکنی های کمال گرایانه ی او نیست. اما واکنش مارکس به این نوع دیدگاه فوئرباخ چنین بود « فوئرباخ کارش را از واقعیتِ از خود بیگانگی مذهبی و تقسیم جهان به دو جهان مذهبی و تخیلی و جهان واقعی، آغاز می کند. کار فوئرباخ جهان دینی را بر مبنای تحلیل بنیادهای دنیوی اش قرار می دهد. ولی او این واقعیت را نادیده می گیرد که تازه پس از تکمیل این کار، کار اصلی باقی می ماند که باید انجام شود. زیرا این واقعیت که بنیاد دنیوی از خودش جدا می شود و به عنوان یک قلمروی مستقل در آسمان ها استقرار می یابد، تنها با انشقاق نفس و با خود تناقض داشتنِ این پایه ی دنیوی، قابل تبیین است. این مبنای دنیوی، نخست باید در تناقض های درونی خودش شناخته شده و سپس با یک عمل انقلابی این تناقض از میان برداشته شود».

به دیگر بیان؛ مارکس مبنای آن نوع"فرافکنی های کمال گرایانه ی مورد نظر فوئرباخ را همان شرایط مربوط با"از خودبیگانگی انسان"در جوامع طبقاتی می دانست. اگر انسان خالقِ خداوند باشد، این خداوند چیزی جز"جامعه"نیست که انسان تحت تأثیر"از خودبیگانگی"در جوامع طبقاتی، خود را مخلوق او می پندارد. مارکس می نوشت « هیچ چیز از این اشتباه بزرگ تر نیست که اقتصاددانان و سوسیالیست ها نیز وقتی جامعه را در حد مناسبات اقتصادی بررسی می کنند، مرتکب آن می شوند. جامعه از افراد شکل نگرفته است، بلکه مجموعه ی مناسباتی است که

درون آن ها افراد جای گرفته اند. برده بودن یا شهروند بودن منش های اجتماعی هستند. مناسباتی میان افراد انسان"الف و ب"هستند. انسان" الف"در خود که برده نیست، او در جامعه، و از طریق جامعه، برده است».

سلطه و سیطره ی همین"جامعه"با هدایت و رهبریِ"طبقه حاکم"به عنوان حافظ منافع طبقه ای خاص– نه تمامی مردم–است که باعث تولید و ترویج دین می شود. اما انسانِ"از خود بیگانه"در جوامع طبقاتی، چون"انتری"بواسطه ی زنجیری به نام دین، با"لوطیِ" حکومت در ارتباط قرار گرفته است. معنا و مبنای نقدِ این"ارتباط"نیز از این قرار و بر این مدار است که « نقد دین، گل خیال را از زنجیر انسان برچیده است تا زنجیرش را بدون خوش خیالی یا تسلی بر دوش کشد و در زمان مقتضی آن را در هم شکند و گل واقعی را بچیند».

اما چرا انسان خود را این گونه سخت و پابرجا به این زنجیر گره زده است؟ پاسخ مارکس چنین است « درد و رنج دینی در عین حال جلوه درد و رنج واقعی، و اعتراضی بر علیه درد و رنج واقعی است. دین آه و ناله مردم ستمدیده است. قلب دنیایی بی قلب و روحِ وضعیتی بی روح است. دین افیون انسان ها است». این وجه از نظرات مارکس، دارای قرابت های فراوان با نظرات فروید است. فروید نیز بر این باور بود که دین، چیزی جز اسلحه ی توهم در دستان انسان در مواجهه با سویه های سوگناکِ هستی نیست. اما انسان را با این مشخصات و مختصات، تنها زمانی می توان

خلع سلاح کرد که او را در مواجهه با"آگاهی راستین"قرار داد. مبانی این"آگاهی"از نظر فروید، در رویارویی ِ واقع گرایانه انسان با تصویرهای وهم آلود ِ واقعیت در ناخودآگاه او نهفته بود. فروید بر این نظر بود که باورهای دینی«...که به صورت تعالیم و احکام عرضه می شوند، نتایج قابل انتظار تجربه و یا محصول نهایی اندیشه نیستند. این ها توهم اند. تحقق کهن ترین، غریب ترین و مبرم ترین آرزوهای بشری است. راز نیرومندی آن ها در نیروی عظیم آن آرزوها نهفته است. همان گونه که می دانیم، احساس هراسناک بی پناهی در کودک، نیاز به حمایت و حفاظت را که در توان پدر است بر می انگیزد. آگاهی بر این که این بی پناهی برای همه عمر دوام خواهد یافت، ضرورت تکیه بر پدر و این بار پدری نیرومند را فراهم می آورد. بدین ترتیب، مشیت و قدرت پروردگار، پشتیبان ما در برابر ترس از مخاطرات زندگی است. ایجاد یک نظم اخلاقی جهانی نیازهای ما را به عدالت (که غالباً در تمدن بشری به اجرا درنیامده) تامین می کند و تداوم زندگی خاکی و دنیوی در زندگی آینده، چارچوبی موقت و محلی برای به سامان رسیدن آن آرزوها فراهم می سازد. پاسخ به مسائلی که کنجکاوی بشر را تحریک می کنند، از جمله این که جهان چگونه آغاز شد و رابطه میان عین و ذهن چیست، با پذیرش فرضیات این نظام فکری امکان پذیر می گردد».

مارکس منبع و ریشه ی اصلی این"توهم"را همان گونه که اشاره شد در مناسبات اجتماعی ِ غالب بر"انسان از خود بیگانه"می دانست، و اگرچه او

نیز راه رفع این مشکل را دست یابی بشر به "آگاهی راستین"عنوان می کرد، اما مبنای این"آگاهی"را در گذر انسان از زیست در ذیل جوامع طبقاتی و خروج او از ظلِ شرایط مبتنی بر استثمار می دانست. به دیگر بیان؛ تا شرایط ِایجاد کننده و مشروعیت دهنده و مقوّمِ دین نابود نشود، دین، با هیچ گونه حمله و هجمه ی دیگری از بین نخواهد رفت. « نیاز به رهایی از توهم موجود در یک وضع، نیاز به رهایی از وضعی است که محتاج توهم است».

این"وضع محتاج توهم"در اندیشه ی مارکس، به هیچ وجه خلاصه در"نظام سیاسی حاکم"نبود، اما در نظرات و دیدگاه های امثال لنین، این نوع گرایش به تحلیل مبانی و معانی و موقعیت دین، برجسته شد. از دیگر سو، مارکس به هیچ وجه دین را تنها عامل"از خودبیگانگی انسان"نمی دانست. مارکس بر آن بود تا انسان"بر مدار خویش بچرخد"، اما عوامل و عللی که باعث شده اند تا انسان"بر مدار خویش نچرخد"نه تنها قابل تقلیل به دین نیستند، بلکه دین، خود یکی از توالی و توابع آن ها است. « انسان وهم زدوده و سرِعقل آمده، باید بیندیشد و عمل کند و واقعیت زندگی اش را شکل بخشد و بر مدار ذات خویش و یا در واقع دور خورشید راستینش گردش کند. تا زمانی که انسان بر مدار ذات خودش نچرخد، دین بسان یک خورشید موهوم پیرامون انسان چرخ خواهد زد».

مارکس البته در نخستین مقاله ای که در مطبوعات، در انتقاد از قوانین سانسور در حکومت پروس، در سال ۱۸۴۲ قلمی کرد نیز آشکارا به موضوع دین و مذهب پرداخته است. او در همین مقاله با عنوانِ"تفسیرهایی درباره ی آخرین دستورالعمل سانسورِ پروس"، که در نشریه ای در سوئیس به همتِ آرنولد روگه منتشر شد، به این وجه از قانون سانسور می پردازد که « صرف نظر از عقاید و دکترین های احزاب و فرقه های خاصِ مذهبیِ مجاز در این کشور، هدف آن [سانسور] نظارت بر تمامی چیزهایی است که مخالف با اصول عام مذهب است». در ادامه ی این قانون درباره رابطه ی میان سانسور و مذهب، چنین آمده بود «هر موضوعی که هدف آن برخورد سبک سرانه و خصمانه با مذهب مسیحیت به طور عام یا بر ضد اعتقادات مذهبی ویژه است، نباید تحمل شود». مارکس در آن دوران، بر این باور بود که این نوع قوانین که با هدفِ حراست و صیانت از"مذهب" تدوین و تصویب می شد، در واقع، قوانینی بر ضدِ مذهب بود. او می نوشت « در ۱۸۱۹ هنوز خِردباوری حاکم بود که مذهب را به طور عام به اصطلاح مذهب خِرد می دانست. همین دیدگاه خردباوری بر فرمان سانسور حاکم است اما با این همه چنان متناقض است که جانب دیدگاه غیرمذهبی را می گیرد در حالی که هدفش فقط حفظ مذهب است. زیرا این امر با اصول عام مذهب متضاد است که آن ها را از مضمون مثبت و خصوصیات ویژه ی مذهب جدا کنیم چرا که هر مذهبی اعتقاد دارد که به دلیل ماهیت ویژه ی خود از سایر مذاهبِ متوهمانه متمایز است و دقیقاً خصوصیات

ویژه ی آن است که آن را به مذهبی راستین بدل می کند...فرمان قدیمی سانسور ابداً اشاره ای به مذهب مسیحیت نمی کند؛ برعکس، میان مذهب و تمام احزاب و فرقه های خاص مذهبی تمایز قائل می شود. دستورالعمل سانسور جدید نه تنها مذهب به طور عام را به مذهب مسیحیت تبدیل می کند بلکه همچنین اعتقادات مذهبی ویژه ای را اضافه می کند». مارکس به فراست دریافته بود که طرح مسئله ی"سانسور"، خود از اصل و اساس، به معنیِ یک نوع مواجهه ی از منظرِ"نقد"است، بنابراین، با این مسئله نیز می توان، و باید، برخوردی منتقدانه داشت. بر همین نهج، قیودی چون"سبک سرانه"و"خصمانه"نیز، نمی توانستند معنا و مبنایی جز مسدود کردنِ تمامی مسیرهایِ منتهی به"نقد مذهب"داشته باشند. «چه کسی هنوز انکار می کند که غل و زنجیرهای جدیدی بر دست و پای مطبوعات بسته شده است؟ می گویند به مذهب نباید حمله کرد خواه به طور عام خواه به طور خاص. نکند اعتقاد دارید که واژه های سبک سرانه و خصمانه حلقه های تازه ی زنجیر را به حلقه های گل سرخ مبدل می کند؟... دستورالعمل جدید سانسور به چه تناقض گویی آشکاری افتاده است! حمله ای نیمه کاره که به وجوه منفرد پدیدار می پردازد، بدون آن که به اندازه ی کافی برای برخورد به ذات موضوع ژرف و جدی باشد، سبک سرانه است؛ دقیقاً حمله به ذات یک خصوصیت ویژه حمله ای سبک سرانه است. بنابراین، اگر حمله به مذهب مسیحیت به طور عام ممنوع است، نتیجه آن می شود که حمله ی سبک سرانه به آن مجاز

است. از طرف دیگر، حمله به اصول عام مذهب، به ذات آن، یعنی به خصوصیت ویژه ای از آن تا جایی که تجلی آن ذات است، حمله ای خصمانه تلقی می شود. به مذهب تنها می توان به شیوه ای خصمانه یا سبک سرانه حمله کرد، راه سومی وجود ندارد».

مارکس در این جا، تیغِ نقدِ خود را تنها بر"مذهب"نکشیده است، بلکه او بر اساس همان فراست، دریافته که این قانونِ حکومتی، در ادامه راه به جایی جز استحکام مبانی یک"حکومت دینی" نخواهد برد، و با توجه به همین نکته است که می نویسد «... شما که حکومت را حتی در جزئیات بر ایمان و مسیحیت استوار می سازید، شمایی که می خواهید حکومت مسیحی داشته باشید، چگونه هنوز می توانید سانسور را برای جلوگیری از آشفتگی افکار توصیه کنید؟ در حقیقت، آمیختگی و آشفتگیِ اصول سیاسی با اصول مذهبی مسیحیت به دکترین رسمی تبدیل شده است... از مسیحیت به عنوان تنها مذهب رسمی سخن می گویید، در حالی که در حکومت خود، کاتولیک ها و پروتستان ها را دارید. هر دو آن ها در مورد حکومت ادعایی یکسان دارند، همچنان که تفاوت های مذهبی خود را کنار می گذارند و به یکسان می خواهند که حکومت تحقق خِرد سیاسی و حقوقی باشد. اما شما حکومتی مسیحی می خواهید. اگر حکومت شما فقط حکومتی لوتری–مسیحی است، آن گاه برای کاتولیک ها بدل به کلیسایی می شود که به آن تعلق ندارند و باید آن را به عنوان یک بدعت رد کنند چرا که درونی ترین ذات آن متضاد با آن هاست. این درست آن

روی سکه است. با این همه، هنگامی که روح همگانی مسیحیت را به روح ویژه ی حکومت خود تبدیل می کنید تنها بر مبنای دیدگاه های پروتستانی خود تصمیم می گیرید که روح همگانی مسیحیت چیست... هنگامی که جزم معینی را به عنوان جزمی غیرضروری رد می کنید، جانب دیدگاهی بدعت گذارانه را می گیرید. اگر حکومت خود را حکومت عام مسیحی می نامید، با چرخش دیپلماتیک عبارات تصدیق می کنید که این حکومت غیرمسیحی است. همین است که یا ابداً ورود مذهب را به سیاست ممنوع کنید یا اجازه ی ترویج متعصبانه ی مذهب را در سیاست می دهید، اما شما حتی این خواست را هم ندارید زیرا می خواهید حکومت را نه بر خِرد آزاد بلکه بر ایمان استوار سازید، مذهب برای شما مجوز عمومی آن چیزی است که وجود دارد. بگذارید خودِ مذهب به شیوه ی خود به سیاست بپردازد، اما شما این را هم نمی خواهید. مذهب باید از اقتدار دنیوی حمایت کند بدون آن که اقتدارِ دنیوی، خود را تابع مذهب کند. همین که مذهب را به وادی سیاست کشیدید، آن گاه وقاحتی آشکار(تحمل ناپذیر)، حتی غیرمذهبی، خواهد بود اگر بخواهید به صورت دنیوی تعیین کنید که چگونه مذهب باید در مسائل سیاسی عمل کند. کسی که می خواهد به دلیل احساسات مذهبی با مذهب متحد شود، باید برای آن در تمامی مسائل نظر تعیین کننده ای قائل باشد، یا شاید شما از مذهب کیش اقتدار نامحدود و دانایی حکومتی خودتان را استنباط می کنید؟».

مارکس در ادامه، به ارائه بحث مبسوطی درباره ی رابطه ی میان اخلاق و مذهب، و نوع نسبت و تناسب آن ها با حکومت می پردازد. اما ما این فقره ی طولانی را به این دلیل در این جا نقل کردیم که نشان دهیم،"مارکسیست های ایرانی"در کشوری که دین[اسلام]در آن به عنوان یکی از مولفه های سترگ و تأثیرگذارِ تاریخی و فرهنگی، دارای سویه های برجسته ی ارتباط با سیاست و حکومت بود، در طی بیش از نیم قرن–تا انقلاب۵۷–در مجموع حتی به انتشار یک کتاب نیز نپرداختند که دارای حداقلی از ارزش و اعتبار در این عرصه باشد. و از این منظر، تنها یک مقاله از کارل مارکس در ۲۴ سالگی، دارای اعتبار، و شایسته ی اعتنایی بسیار بیشتر از مجموعه تولیداتِ"رفقا"درباره سرشت و سرنوشتِ رابطه ی میان دیانت و سیاست، در تاریخ ایران است.

از ابتدای دهه ی ۴۰ در اردوگاه"چپ ایرانی"، مواجهه ی"رفقا"با دین، بدل به کاریکاتوری شده بود که همان"جامعه شناسِ مارکسیست ابوذریست"[۱]از موضعِ غیرت دینی می نوشت «روشنفکران مبارز چپ ما لبه ی تیز مبارزه شان را در یک کشور عقب مانده ی شرقی ایده آلیسم فلسفی و خدا قرار داده بودند نه فئودالیسم و خان. در دِه بیشتر آخوند را می کوبیدند و اول اعتراضشان به دهقان، نماز و کربلایش بود».

۱: ورژن ِ "اباذری اش" نیز به مددِ بسط "جامعه شناسی رفقا"در نظام آموزش عالی کشور، در ظل و ذیل نظام جمهوری اسلامی"تولید"و به بازار عرضه شد!

در این اردوگاه، دین بماهو دین، دارای هیچ بارِ مثبت و منفی نبود، بلکه مبنا و معیار در مواجهه با دین، نوع استفاده از آن در عرصه مبارزات سیاسی بود. به گونه ای که؛ اگر گروه تروریستی فدائیان اسلام و اسلاف و اخلاف ایشان، اقدام به ترورِ مقامات ارشد حکومت می کردند،"رفقا"در بهترین حالت ممکن، در ظاهر با طرح چند نکته درباره"خصلت های خرده بورژوازیِ"ایشان، ضمن تأیید این نوع مشی تروریستی، آن ها را نه تنها"مرتجع"نمی دانستند، بلکه گلوله های آن ها در سینه ی مسئولان کشور را از منظرِ آب کردنِ یخِ توده ها می ستودند. اگر بیژن جزنی و سایر"رفقا" پیش از انقلاب۵۷، آیت الله خمینی را به عنوان یک"روحانی مترقی"می شناختند، همان گونه که نشان دادیم، سازمان مجاهدین خلق نیز"امام خمینی"را کاملاً یک روحانی و رهبرِمترقی می دانست و از دیگر سو، حزب توده نیز به وضوح در همان دوران در ارگان خود می نوشت «

روحانیت مترقی و بر رأس آن امام خمینی... بمبارزان اسلامی راهنمائی کنند تا تحت عنوان"مذهب"، نقار و اختلاف عبث، بین پیروان یک راه، یعنی راه آزادی و استقلال و بهروزی ایران، پدید نشود». حزب توده علاوه بر این، پس از انقلاب۵۷ به جعل تاریخ در راستای اثبات"دین مداری"خود می پرداخت و در عین حال، بر همان نوع استفاده ی ایدئولوژیک از دین در راستای مبارزه سیاسی علیه حکومت پهلوی دوم تأکید می کرد « ما [حزب توده] برای شخصیت انقلابی محمدبن عبدالله، پیغمبر اسلام، شخصیت بزرگ علی بن ابیطالب و حسین بن علی، رجال نامدار تشیع و اسلام احترام عمیقی قائلیم و آن هنگام که ما در سال های بیست می نوشتیم که حماسه کربلا را باید به انگیزه ای برای پایداری بدل کرد، و نه بوسیله ندبه و زاری، در اینکار آغازگر بوده ایم». ارگان حزب توده با رها ساختن قلم در"خط امام"، به آن جا می رسید که عامل اصلی"استقلال ایرانیان و آبادی ایران"، چیزی جز"اسلام"نبوده و نیست « از درون دین اسلام، مذهب جعفری شیعه اثنا عشری نشأت کرد که نقش بزرگی در انقلابات اجتماعی و ضد سیطره خارجی در ایران ایفا نمود. در زیر پرچم این مذهب، ایرانیان با خلفای عباسی درافتادند و سلطه آن ها را سرانجام برانداختند. در زیر پرچم این مذهب، ایرانیان استقلال خود را در مقابل خوندکاران عثمانی و خانان ازبک حفظ کردند. نقش تشیع در حفظ خودبودگی و استقلال میهن ما نقش مهمی است. چگونه می توان ایرانی میهن دوست بود و این واقعیات را ندید؟».

این نوع مواجهه با دین، از اصل و اساس نه ارتباطی با آراء و نظرات کارل مارکس داشت و نه دارای اندک اعتباری بود از منظر جامعه شناسی دین و بررسی نقش و موقعیت دین در جامعه ایران. دین در اردوگاه"چپ ایرانی"بر این اساس در جوار مفاهیم دیگری چون وطن، ملت، عدالت، آزادی و ... قرار گرفته بود تا با تهی شدن از مبانی و معانی، تا حداکثر ممکن از ایدئولوژیِ انقلابی، فربه شود. آن چه محمدرضا پهلوی به عنوان"پیوند سرخ و سیاه"مطرح می کرد از این منظر، همان گونه که اشاره شد، دقیقاً و عمیقاً نکته ای درست، مبنایی و در خورِ تأمل بود. حزب توده در این زمینه نیز با جعل و تحریفِ آشکار، مبنای آن نوع انتقادات شاه نسبت به مواجهه ی"چپ ایرانی"با دین را این گونه پس از انقلاب ۵۷ مطرح می کرد « تمام این نظریات و سخنان حزب [در تایید دین] همیشه با توطئه سکوت روبرو شد و نغمه شوم"لامذهبی"ادامه یافت...شاه و ساواک سردسته این افتراء زنان بودند». در حالی که تأکید شاه بر"لامذهبی"حزب توده، اگرچه چیزی جز حقیقتِ آشکار نبود، اما مرادِ او از طرح این مسئله، توسل و تمسک"چپ ایرانی"به دین و مذهب به عنوان"وسیله ای"در جهت خدمت به کشورهای بیگانه و خیانت به ایران و ایرانیان و بدل کردنِ"افیون به خون"در راستای ترویج تروریسم در کشور بود. بدون تردید، مواجهه با این واقعیات تاریخی، در پیله ی این گونه یاوه سرایی ها نمی گنجد که" شاه هم از دین برای اهداف خود استفاده می کرده"! چرا که؛ شاه با توجه به جایگاه دین در قانون اساسی،

موظف به پاسداری از موازین"مذهبی"بود و مشروعیت خود را نیز به واسطه، از همان طریق کسب کرده بود، و علاوه بر این، شاه خود را"مارکسیست لنینیست" می نامید که در عین حال بگوید « در یک جامعه مارکسیستی، اسلام حقیقی به عنوان یک روبنا قابل توجیه است و ما نیز چنین اسلامی را، اسلام حسینی و اسلام مولا علی را تأیید می‌کنیم».

البته طرح مسئله ی پیوند میان"سرخ و سیاه"، ابداعی از جانب محمدرضا پهلوی نبود. سال ها پیش از آن که، او از این عبارت استفاده کند، این احمد قوام السلطنه بود که در بخشی از بیانیه تاریخی خود در آستانه ۳۰ تیر ۱۳۳۱ چنین نوشته بود « به همان اندازه که از عوام‌فریبی در امور سیاسی بیزارم، در مسائل مذهبی نیز از ریا و سالوس منزجرم. کسانی که به بهانه مبارزه با افراطیون سرخ، ارتجاع سیاه را تقویت نموده‌اند لطمه شدیدی به آزادی وارد ساخته زحمات بانیان مشروطیت را از نیم قرن به این طرف به هدر داده‌اند. من در عین احترام به تعالیم مذهب اسلام دیانت را از سیاست دور نگاه خواهم داشت و از نشر خرافات و عقاید قهقرایی جلوگیری خواهم کرد».

قوام به فراست دریافته بود که"تقویت ارتجاع سیاه"به بهانه ی"مبارزه با افراطیون سرخ"، فرجامی جز هموار ساختن سلطه و سیطره ی دین در عرصه سیاسی نخواهد داشت. محمدرضا پهلوی اگر چه از پیوند

میان"ارتجاع سرخ و سیاه"سخن می گفت اما در عمل خطرِ"مارکسیسم روسی"را بیشتر از خطرِ"اسلام انقلابی"برای ایران می دانست و بر همین اساس در مقاطع و مواردی به صورت مستقیم و غیرمستقیم،به تقویت"ارتجاع سیاه"در راستای سرکوبِ"افراطیون سرخ" پرداخت. افزایش و گسترش دامنه ی امکانات و فعالیتِ"روحانیت شیعه"از یک سو، و میدانی یک جانبه در اختیار امثال علی شریعتی نهادن از دیگر سو، در راستای انبساط و استحکام همان سیاست بود. البته آن چه طی سال های اخیر به نوعی باعث لوث شدن این نوع مباحث در عرصه سیاسی شده، اغراقی است که درباره تأثیرات این نوع عوامل و علل به مثابه متغیرهای ثابت و متغیرهایی وابسته در مقاطع مختلف صورت گرفته است. پرواضح است که هم روحانیت، دارای صبغه و سابقه ی سترگ پیوند با"توده ها"تا پیش از دوران پهلوی بود، و هم امثال علی شریعتی"کارمندِ ساواک"نبودند، اما همان گونه که در دیگر جای اشاره کرده ام، یکی از مهم ترین تزلزل ها در مبانی معرفتی ِ"رفقا"،جهل نسبت به"حدودِ قضایا"است.در کتاب"دردهای دکتر" نشان داده ام که علی شریعتی چرا و چگونه به ترکیب و تلفیق"مارکسیسم روسی"و "اسلام انقلابی"می پرداخت. امثال شریعتی در ظاهرِماجرا و بر اساس جهلی مرکب، خود را منتقد و مخالف ِ"روحانیت"در تشیع می دانستند، اما در عین حال، همان علی شریعتی بر این باور بود که « زیر تمام قراردادهای استعماری را کسانی که امضاء گذاشته‌اند، همگی از میان ما تحصیل کرده‌های دکتر

و مهندس و لیسانسیه بوده‌اند و همین ما از فرنگ برگشته ها. یک آخوند، یک از نجف برگشته، اگر امضایش بود، من هم مثل شما اعلام می‌کنم که: آخوند دوست ندارم! اما از آن طرف، پیشاپیش هر نهضت ضد استعماری و هر جنبش انقلابی و مترقی، چهره یک یا چند آخوند را در این یک قرن می‌بینم».

شریعتی که میزان فهم و درک و دریافتش از آن چه به عنوان"استعمار"مطرح می کرد، قدمی فراتر از یاوه سرایی های امثال فرانتس فانون و ژان پل سارتر و سایر شرکاء ، نبود، پیش از انقلاب۵۷ در"پیشاپیش جنبش انقلابی و مترقی، چهره یک یا چند آخوند"را دیده بود. علی شریعتی در این وادی سیر بر سبیلِ سلفِ سفیه خود، جلال آل احمد می کرد که با مجموعه ای از جعلیاتِ بی مبنا درباره شیخ فضل الله نوری، نقش"روحانیت"در جنبش مشروطه خواهی را این گونه فهمیده بود و به جامعه ایران ارائه می کرد « از آن روز بود که نقش غرب زدگی را هم چون داغی بر پیشانی ما زدند و من نعش آن بزرگوار را بر سرِ دار، هم چون پرچمی می دانم که به علامت استیلای غرب زدگی پس از دویست سال کشمکش، بر بام سرای مملکت افراشته شد. و اکنون در لوای این پرچم، ما شبیه به قومی از خود بیگانه ایم».

البته شاهدی بر مدعای انحطاطِ"رفقای روشن فکر"در طول تاریخ، همین بس که در این اردوگاه، از تئوری های آل احمد بر اساس تبیین"از خود

بیگانگیِ"مارکس بر اساس مشی شیخ فضل الله نوری،در ادامه به تبیین نفی استثمارِ مارکس در جوامع طبقاتی، بر اساس مشی ابوذر غفاری رسیدیم!

اما امثال جلال آل احمد نیز تنها در پی آن بودند که"نعش آن بزرگوار"را در راستای بسطِ "تئوری انقلابیِ"خود، بدل به پرچمی بر قله های عوام فریبی کنند. آل احمد هر چه در توان دارد در راستای پیش برد این سیاست به کار می گیرد و البته از موضع یک"روشنفکر غرب نزده"، به روحانیون هشدار می دهد که در برابر حکومت پهلوی دوم، به تکرارِ اشتباهی که در دوران مشروطه مرتکب شدند، نپردازند. اما کدام اشتباه؟ « اگر روحانیت نتواند با توجه به اوضاع روزگار، آن پیله ی صدر مشروطه را بدرد، چاره ای نیست جز این که بپذیریم که این آخرین سنگر دفاع در مقابل غرب زدگی، جوش و خروش حیات را از دست داده است و بدل شده است به سنگواره ی متحجری که جز در موزه ها جایش نیست و یا دست بالا یکی از آخرین پناهگاه های همه ی قوای ارتجاعی شده است». هم او، پس از طرح این هشدار و انذار، روحانیت شیعه را با این گونه"زیره به کرمان بردن"ها، در راستای در پیش گرفتن مشی انقلابی علیه حکومت وقت تحریک می کند که « روحانیت بسیار به حق و به جا می توانست و می بایست به سلاح دشمن مسلح بشود و از ایستگاه های فرستنده ی رادیو تلویزیونی مخصوص به خود–از قم یا مشهد– هم چنان که در واتیکان می کنند، به مبارزه با غرب زدگی، ایستگاه های فرستنده ی

دولتی و نیمه دولتی بپردازد. سربسته بگویم: اگر روحانیت می دانست که با اعتقاد به"عدم لزوم اطاعت از اولوالامر"، چه گوهر گران بهایی را هم چو نطفه ای برای هر قیامی در مقابل حکومت ظالمان و فاسقان در دل مردم زنده نگاه داشته، و اگر می توانست ماهیت اصلی این اولیای امر را به وسایل انتشاراتی(روزنامه، رادیو، تلویزیون، فیلم و غیره...) خود برای مردم روشن کند و حکم موارد عام را به موارد خاص بکشاند و اگر می توانست با پا باز کردن به محافل بین المللی، روحانیت حرکتی و جنبشی به کار خود بدهد هرگز این چنین دل به جزییات نمی بست که حاصلش بی خبری صرف و کنار ماندن از گود زندگی است».

این حجم از ترّهات و شطحیاتِ ایدئولوژیک در اردوگاه"چپ ایرانی"از جانب آل احمد، ریشه در شوره زار افکار و رفتارِکسی چون سیدجمال اسدآبادی داشت که پیش از این به بررسی آن چه در سر داشت و بر زمین واقعیت اجرا کرد، پرداختیم. جمال، آن جا و آن گاه که از تحریکِ شاه قاجار برای دریافت سهم بیشتری از خوانِ قدرت بی نصیب و نا امید شد، به تحریک مراجع شیعه برای صدور فتوای جهاد علیه همان شاه پرداخت، و جلال، آن جا و آن گاه که دریافت، در گلخنِ حزب توده آبی برای"انقلاب"گرم نمی شود، دخیل از کراواتِ نورالدین کیانوری برگرفت و بر عمامه ی جدّش؛ شیخ فضل الله نوری بست.

جلال آل احمد و علی شریعتی به عنوان برجسته ترین پیوند دهندگانِ"مارکسیسم روسی"و "اسلام انقلابی"، در مواجهه با روحانیت، دقیقاً و عمیقاً معتقد و ملتزم به همان مشی"رفقای توده ای و فدایی و مجاهد"بودند. اگر حزب توده –همان گونه که اشاره شد–می نوشت « حماسه کربلا را باید به انگیزه ای برای پایداری بدل کرد، و نه بوسیله ندبه و زاری»، و اگر مصطفی شعاعیان می نوشت « اینکه کسی هنگام پرتاب نارنجک یا"علی"بگوید یا"مارکس"مهم نیست، مهم پرتاب نارنجک است»، و در دیگر جای، در راستای حمله به"سلطنت"در دوران قاجار،"شهیدباب"را یکی از"درخشانترین چهره های جنبش ضداستعماری"می نامید و اگر محمد حنیف نژاد مصداق آیه ۱۶۹ از سوریه آل عمران را ارنستو چگوارا می دانست، و اگر بیژن جزنی به وضوح آیت الله خمینی را"روحانی مترقی"می دانست، و اگر شریعتی نیز مصداق تبدیل"نقدِ سلاح"به"سلاحِ نقد" را ابوذر غفاری می دانست که استخوان شتر را به سلاحی در برابر حکومت عثمان بدل کرد، و می نوشت« امت را بعنوان جامعه ایده آل با جامعه بی طبقه مارکس... مقایسه می کنند»، این ها و بسیار بیش از این ها، نشان می داد که ماجرای پیوند"سرخ و سیاه"، قابل تقلیل و تلخیص به استفاده ی تاکتیکی"چپ ایرانی"از دین نبود و نیست، بلکه آن چه به عنوان"اسلام"در ایران مطرح بود، دارای قابلیت های فراوانی برای اتصال و امتزاج با"مارکسیسم روسی"بود.

این طُرفه حکایت که در مقطعی از تاریخ ایران، روحانیون شیعه دست در دستِ "مارکسیست ها"، گام در مسیر اتحادی انقلابی بر علیه حکومت نهادند، اگرچه توضیح دهنده و تبیین کننده ی تمامی ابعاد انقلاب۵۷ نیست، اما نشانگر قابلیت های نهفته ی مشابه و مشترکی در بطن و متن این دو طیف است. پیش از این، بر سبیل اجمال اشاره ای به رابطه ی میان نظرات مارکس و "جامعه شناسی دین"کردیم. در میان بنیانگذارانِ"جامعه شناسیِ دین"، کسانی چون امیل دورکیم، ماکس وبر و ارنست ترولتش، در این وادی، گام در مسیری متفاوت با مشی کارل مارکس نهاده بودند. در این میان، دورکیم، در کتاب بنیادین خود با عنوان"صور بنیادین حیات دینی"، بر اساس بررسی مبانی دینداری در اجتماعات بدوی، به آن جا می رسید که وجه اجتماعی را اصل و اساسِ دین می دانست و نشان می داد که انسان از"توتم پرستی"، چرا و چگونه به سمت و سوی "خداپرستیِ"مبتنی بر سویه های اجتماعی سیر کرده است. دورکیم می نوشت « از آن جا که نیروی دینی چیز دیگری جز نیروی جمعی و بی نامِ"کلان"نیست، و از آن جا که نیروی اخیر را جز در قالب توتم نمی توان برای اذهان تصویر کرد، می توان گفت که علامت توتمی در حکم پیکر نامحسوسِ خداست».

نظریه پردازی دورکیم درباره اثبات سویه های سترگ اجتماعیِ دین، به مرزهای یکی دانستن "جامعه"و"خدا"می رسید.« نیروی دینی چیزی جز احساسی که از جمع در اعضای آن پدید می آید نیست، ولی این نیرو،

برون از وجدان هایی که حسش می کنند، برفکنده شده و عینیت یافته است. و برای عینیت یافتن، در شیئی متمرکز می شود که بعدها آن شی تقدس می یابد؛ ولی هر شیئی می تواند این نقش را بازی کند. علی الاصول، شیئی نداریم که بنا به ماهیت طبیعی خودش برای این منظور پیشاپیش آمادگی داشته باشد چندان که آن خصلت در دیگر اشیاء نباشد؛ و شیئی هم نداریم که الزاماً در برابر پذیرش این خاصیت مقاوم باشد. همه چیز وابسته است به اینکه چه شرایط و اوضاع و احوالی سبب شوند تا احساس برانگیزنده ی فکرت های دینی در این یا آن جای معین، و یا در این یا آن نقطه معین، متمرکز شود. پس، خصلت تقدسی که در اشیاء می بینیم به خواص ذاتی و درونی آن ها برنمی گردد: خصلتی است که بر آن اشیاء افزوده شده است. جهان دین وجه ویژه ای از طبیعت واقعی پیرامونمان نیست؛ وجهی است که بر آن افزوده شده است».

بر این اساس بود که دورکیم از دیدگاه های مبتنی بر"توهم"دانستن دین گذر می کرد. «دین دیگر چیزی از نوع نمی دانم فلان توهم تبیین ناپذیر نیست بلکه پدیده ای است که در واقعیت پا می گیرد. ما، از این دیدگاه، می توانیم بگوییم که مومن دینی، به هنگام اعتقاد به نیرویی اخلاقی که وی تابع آن است و بهترین بخش وجود خود را در راه آن می نهد، در واقع خود را فریب نمی دهد: این نیروی مورد بحث وجود دارد، و همان جامعه است».

انتقاداتی از این منظر بر نظرات دورکیم که"دین پایه و مایه در هذیان دارد"، با این پاسخ از جانب او مواجه می شد « این هذیان، حتی اگر از همان عللی برخاسته باشد که ما به آن نسبت می دهیم، هذیانی بی پایه نیست. تصویرهای خیالی که این هذیان از آن ها ساخته شده، مانند تصویرهایی که طبیعت پرستان و جان پرستان به وجود آن ها در بنیان عقیده دارند، از توهمات محض نیستند؛ بلکه به چیزی در عالم واقع مربوط می شوند... از این موضوع این نتیجه به دست نمی آید که آن نیروها، نیروهایی موهوم و زاییده ی خیال اند. کاملاً برعکس، هیجان و برآشفتگی روحی حاصل از تاثیر این نیروها حکایت از واقعیت آن ها دارد».

در این نوع دیدگاه، بر خلاف آن چه مارکس تحت عنوان"آگاهی کاذب"، یا آن چه ماکس وبر به عنوان"جهان راززدایی شده"مطرح می کردند، دین در پیوندی با مناسبات و ساختارهای اجتماعی قرار می گرفت که با وجود تمامی حملات و هجماتِ تاریخی به سوی او، هنوز هم با سخت جانیِ سترگی در میدان حضور داشت.

اما علیرغم نظرات امثال دورکیم، هنوز مسئله ی تفاوت و تمایز میان ادیان، به عنوان مسئله ای که در قدمی پس از این نظریات در وادی"جامعه شناسی دین"قرار داشت، دارای غایت اهمیت بود. از قضا، از منظر همین جامعه شناسی دین بود که بررسی نمادها و نمودها و سویه

های آفاقی ادیان، می توانست به علت همان تفاوت ها و تمایزها، بدل به یکی از دست افزارهای مهمِ"اندیشه سیاسی"شود.

در این جا با دو مسئله مواجه ایم. نخست این که؛"اندیشه سیاسی"بدون توابع و توالیِ عملی و آفاقی، و نظری و انفسی، در راستای ارائه ی مشخصات و مختصاتِ چرایی و چگونگیِ"تغییر وضع موجود"، قابل اعتنا و اعتبار نیست. به دیگر بیان؛ اگرچه تمامی جوانب ماجرا خلاصه در تزِ دهم از"تزهایی درباره فوئرباخ"نیست، اما"تفسیرِ بدونِ تغییر"نیز، ارتباطی با"اندیشه سیاسی"نخواهد داشت. و دیگر آن که؛ با فهم و درک و دریافت، نسبت به تفاوت ها و تمایزهای میان همان سویه های اجتماعیِ ادیان، باید مشخص کرد که کدام یک از ادیان بر مبنای این سویه های اجتماعی، محملِ مناسب و مساعدتری برای"سیاست"به مثابهِ بخشی از"حکمت عملی"هستند.

بررسی و پژوهش درباره این دو نکته، محدود و محصور در مرزهای"جامعه شناسی دین"نمی ماند، و از آن جا که در اردوگاه"چپ ایرانی"، حتی ابتداییات مباحث و مسائل در عرصه"جامعه شناسی دین"نیز یافت نمی شد–و نمی شود–، و به همین دلیل، اگر یافت شود، فهم نیز نمی شود، اصولاً و اساساً"رفقا"نمی دانستند، نمی دانند و نخواهند دانست که طرح مباحث درباره"دین بماهو دین"چیزی است، و بررسی و

تعیینِ نسبت و تناسب میان سویه های اجتماعی زندگی انسان با "ادیان"، چیزی دیگر.

جولانِ جهلی که در ماتَرَکِ"چپ ایرانی"به عنوان "انقلابیون سابق"و"ضد انقلابیون لاحق"، درباره رابطه میان"سکولاریسم"و"اسلام" در حدود ۴ دهه ی اخیر جریان دارد، یکی از برجسته ترین شواهد در راستای اثبات جاودانه بودن جهلِ"رفقاست". این جماعت با همراهی"شاهزاده"، حدود ۴ دهه است که در مواجهه با نظام سیاسی حاکم بر ایران، خود را در حالی معتقد و ملتزم به "سکولاریسم"می نامند و می دانند، که در این دوران حتی به انتشار ۴ کتابِ قابل اعتنا و اعتبار درباره مبانی سکولاریسم برای"خلق قهرمان ایران"نپرداخته اند.

پرواضح است که"رفقا"، همان گونه که با نخواندن آثارِ آیت الله خمینی (العهده علی الراوی!) گام در مسیر انقلابی به"رهبری امام خمینی به عنوان روحانی انقلابی و مترقی"نهادند، در ادامه نیز گام در مسیر انقلابی دیگر نهاده اند تا این بار"حکومتی سکولار"(کذا) با عدم ارائه حتی یک حرف محصل درباره "سکولاریسم"، برای"خلق قهرمان ایران"هدیه آورند.

اما به همان نسبت که"سکولاریسم" ارتباطی با"اسلام"ندارد، آراء و نظرات مارکس نیز درباره نقش دین در جامعه، جز در پرتو فهم مشخصات

و مختصاتِ خندقی که میان"اسلام و"مسیحیت" وجود دارد، دارای هیچ گونه اعتباری نیست. اما همان گونه که اشاره شد،"رفقا"بر اساس نص صریح آثارشان، وقت و حوصله ی فهم و درک و دریافتِ این گونه مباحث و مسائل را نداشتند و تنها با"مارکسیست"نامیدن خود و فراگیری تیراندازی در اردوگاه های"رفیق قذافی"و"رفیق عرفات"، بر آن بودند تا ایران و ایرانیان را به بهشت موعودِ "کمونیسم"و"جامعه بی طبقه توحیدی" برسانند.

"اسلام"، در میان بسیاری از ادیان شناخته شده و مطرح جهان، دارای این قابلیت بود که بر اساس مبانی و بنیان های آشکار خود، چه در نص مقدس، چه در قول و فعل و تقریر پیامبر و چه در سنتِ تاریخی، تا حداکثر ممکن، به محملی مناسب و مساعد برای"سیاست"بدل شود. اردوگاه "چپ ایرانی"تا پیش از انقلاب۵۷، بر اساس سست ترین و سطحی ترین برداشت ها نسبت به آراء مارکس درباره جایگاه و نقش دین در جامعه، آن چه در زیر پوستِ تاریخ اسلام در ایران می گذشت را در بهترین حالت تقلیل داد به این گونه پریشان گویی های ایدئولوژیک « تحولات اجتماعی و اقتصادی شبه جزیره عربستان به جائی رسیده بود که ظهور یک ایدئولوژی جدید را میطلبید. این ایدئولوژی به صورت اسلام ظاهر شد و طی مدت نسبتاً کوتاهی حکومتی متمرکز از قبایل بدوی اعراب و نواحی متمدن تر بوجود آورد و آغاز به دست اندازی به اطراف خود کرد... اسلام بعنوان یک مذهب برای قبایل عرب و سپس برای جوامع دیگری

که تحت حکومت آن قرار گرفتند نقش معینی را ایفا کرد. این نقش درست همان نقشی بود که دین موسی برای بنی اسرائیل و دین زرتشتی برای اقوام پارسی و ایرانی و مسیحیت برای رم و سپس ملل اروپائی بازی کرده بود».

علاوه بر این نوع آگاهی از مبانی ادیان، و مشخصاً اسلام،"رفیق جزنی"در چند سطرِتاریخی، اوج "علم پرولتری" خود را در این زمینه این گونه به نمایش می گذارد « در قرون وسطی مسیحیت و اسلام از تکامل متافیزکی فلسفه بهره جسته و در تبیین و توجیه اصول و فروع خود از آن مدد گرفتند و از این طریق علم کلام بوجود آمد که عبارت بود از بکار گرفتن فلسفه در خدمت دین. ابتدا در جوامع مسیحی غربی ارسطو مسیحی شد و منطق و متافیزیک او بخدمت کلیسا درآمد و سپس ارسطو مسلمان شد و قرن ها متافیزیک التقاطی یونان و مشرق در انحصار محافل دین اسلام قرار گرفت. بدین ترتیب دین و بخصوص شکل یکتاپرستی آن بصورت ایدئولوژی جامعه های فئودالی درآمد».

این یاوه سرایی ها در حالی بود که؛ نه"قرون وسطای"مسیحیت و اسلام یکی و منطبق بر هم بود، و نه ابتدا"ارسطو مسیحی شد"؛ بلکه آن چه به عنوان ترجمه هایی از"اخلاق نیکوماخوس" ارسطو مطرح بود، ابتدا به زبان عربی در اختیار مسلمانان قرار گرفته بود، و"سیاستِ"ارسطو نیز تا سده ی دوازدهم میلادی برای مسیحیان کتابی ناشناخته بود، و

نه"کلام"از اصل و اساس"عبارت بود از بکار گرفتن فلسفه در خدمت دین"، و نه ارتباطی میان"متافیزیک التقاطی"با"فئودالیته" وجود داشت. جهل مطلق"رفقا"نسبت به مبانی ادیان و سویه های اجتماعی آن ها، تحت تأثیر برداشت هایی کاملاً مجعول و مندرس از آراء مارکس، سبب می شد تا بررسی قابلیت های سیاسی –اجتماعی اسلام و توجه به طرح نظریه هایی در عرصه"کلام اسلامی"، از همان ابتدا با تیغِ"تکفیر مارکسیستی"مواجه شود و با کوبیدن مُهرِ"ارتجاعی"بر پیشانی، سرکوب شوند.

بیژن جزنی نمی دانست و هواداران و حواریون او نیز حتی ۵۰ سال پس از او نمی دانند که نظریه "ولایت فقیه"، اصولاً و اساساً یک نظریه"کلامی"در تاریخ اسلام، و کاملاً دارای سویه های "مدرن"در زمینه ی تئوری های"دولت مطلقه"بود. از این منظر، آن چه او تحت عنوان"تیغ تکفیرِ مراجع شیعه"–به درستی–درباره سرشت و سرنوشت سازمان مجاهدین خلق مطرح می کرد، دارای وجهی دیگر نیز در اردوگاه"چپ ایرانی"بود.

در این اردوگاه امثال جزنی، با بر صدر نشاندن و اعطای مشروعیت ِ"کاریزماتیک"به آن دسته از روحانیون شیعه که بیرق مخالفت با حکومت پهلوی بر دوش می گرفتند، هر نوع نظرورزی و نظریه پردازی در عرصه ی"اسلام"و در زمینه ی تعیین و تبیینِ جایگاه و پایگاه این دین در نسبت

و تناسب با تاریخ و جامعه ایران را"ارتجاعی" می دانستند و فتوای تئوریک جزنی در مواجهه با این مسائل این بود که"وظیفه داریم این ها را افشا و بی اعتبار کنیم". جزنی می نویسد « صرف نظر از اینکه تعمیرهای تجدد طلبانه خود کوشش عبث در جهت زنده کردن آئینی است که محکوم به فنا و نیستی شده است و با تمایلات ترقی خواهانه بشر معاصر هماهنگی ندارد، از نظر پذیرفته شدن در جامعه توسط توده های عقب مانده مذهبی نیز محکوم به شکست است... در بررسی موقعیت مذهب در جامعه نباید مذهب این عده قلیل روشنفکران مورد توجه قرار گیرد... مذهب نمیتواند در لباسی که اصلاح طلبان روشنفکر به آنها می پوشانند از ضربات مهلکی که علوم جدید و ایدئولوژی مترقی به آن وارد میسازد بر حذر بماند».

این نوع مواجهه ی اردوگاه"چپ ایرانی با دین در جامعه، که از یک سو تنها به برجسته سازی و مشروعیت بخشی به"روحانیون انقلابی"، و از دیگر سو، با تمام قوا به سرکوبِ نظریه های مبتنی بر تبیین ِ"کلامیِ"اسلام در جهان جدید پرداخت، باعث شد تا عرصه برای انبساط و استحکام دیدگاه های مبتنی بر"حکومت دینی"در ایران، تا حداکثر ممکن فراهم شود.

از این منظر است که آن چه به عنوان پیوند"سرخ و سیاه"از جانب محمدرضا پهلوی از ابتدای دهه ی ۴۰ مطرح شد، بیش و پیش از آن که

اعلام خطری برای سلطه و سیطره ی"مارکسیسم روسی"بر عرصه ی سیاسی ایران باشد، هشدار و انذاری در راستای برجسته سازی خطرِ ایجاد یک "حکومت دینی"در ایران بود. در حالی که هشدار شاه در زمینه پیوند"سرخ و سیاه"در وجه غالبِ جامعه ایران، از منظرِ وابستگی به بیگانگان و مخالفت با دینِ"چپ ایرانی"، فهم و درک و دریافت شد. و این نکته نیز فرجامی جز هموارتر کردن میدان برای سلطه و سیطره ی رقبای"رفقا"، یعنی "روحانیون انقلابی"نداشت.

بر همین اساس؛ پاسخ به این پرسش که"چرا آیت الله خمینی پیش از انقلاب ۵۷، به طرد و نفی و تکفیر نیروهای چپ نپرداخت؟"، عبارت از این است که؛ پیش از انقلاب ۵۷، آیت الله خمینی نیازی به اتخاذ این تاکتیک نداشت، چرا که مجری این تاکتیک، شخصِ اعلی حضرت همایونی بود.

به میان افکندن عبارتی چون"مارکسیسم اسلامی"از جانب محمدرضا پهلوی در دهه ی ۵۰ نیز، بیش و پیش از بی اعتبار ساختنِ مشی "سیاسیون مذهبی"، باعثِ مشروعیت بخشی به مشی سازمان هایی چون مجاهدین خلق در میان توده های مسلمان می شد. امثال مهدی بازرگان، جلال آل احمد، محمود طالقانی، علی شریعتی و ...هر کدام به نوعی به ترسیم سیمایی ایدئولوژیک از"اسلام"پرداخته بودند که نه تنها افیونِ توده های مسلمان را بدل به خون می کرد، بلکه برخی از اهل جنون در

اردوگاه"چپ ایرانی"را نیز، چون خسرو گلسرخی به این جا می کشاند که «سخنم را با گفته‌ای از مولا حسین، شهید بزرگ خلق‌های خاورمیانه آغاز می‌کنم. من که یک مارکسیست لنینیست هستم، برای نخستین بار عدالت اجتماعی را در مکتب اسلام جستم و آنگاه به سوسیالیسم رسیدم».

یک سال پیش از این سخنان خسرو گلسرخی، پس از ترجمه و انتشار کتاب" ابوذر غفاری خداپرست سوسیالیست"توسط علی شریعتی، نمایشی به نام"یک بار دیگر ابوذر"با هدایتِ شریعتی در حسینیه ارشاد اجرا شده بود.

بخش دهم

حزب توده

تجارت در میدان خیانت، با سرمایه‌ی سرسپردگی

ما از خود هوس و هوائی نداریم، از خاك پست تریم، از مور ضعیف تر... هر وقت و هر طور بفرمایند که برو یا بفرست، سمیعیم و سریع، و هرگاه نفرمایند تسلیمیم و مطیع. بندگان را بر سر خود حکم نیست، نوکری یعنی چه، و از خود نیك و بد داشتن و به خود خیر و شر فهمیدن چه؟ هر چه امر شد نیك است و هر چه نهی شد بد، غیر این چیزی به فهم قاصر ما نمی رسد.
والسّلام.

قائم مقام فراهانی / منشآت

برای بررسی علل و دلایل تأسیس حزب توده، باید از گذرگاه بررسی چگونگی ورود اندیشه های مارکسیستی در ایران گذر، و بر این مهم، از منظرِ تأمل، نظر کرد. آن چه تحت عنوان اندیشه های مارکسیستی، فضای سیاسی ایران را طی دهه های متمادی درنوردید، نخستین بار از جانب حزب سوسیال دموکرات کارگران روسیه به ایران انتقال پیدا کرد.

همان حزبی که بنیان گذار نامدارش یعنی گئورگی پلخانف از تبار "مارکسیست های ارتدکس"بود. پلخانف در دوران فعالیت در حزب سوسیال دموکرات کارگران روسیه، تحت تأثیر امواج احزاب سوسیال دموکرات در اروپا و مشخصاً حزب سوسیال دموکرات آلمان به زعامت کارل کائوتسکی بود. همان حزبی که مارکسیسم در اروپا و پس از آن در جهان، بر بالِ فعالیت ها و نظریه پردازی های چهره های شاخص آن به پرواز درآمد. کسانی چون کائوتسکی بر اساس اختلاف نظرهایی که در فهم و درک و دریافتِ افکار و آثار مارکس با دیگرانی در حزب سوسیال دموکرات آلمان داشتند، در واقع جناح راست آن حزب را تشکیل می دادند، در برابر جناح چپ آن حزب، که–در مقطعی–در اختیار"مارکسیست های انقلابی" از جمله رزا لوکزامبورگ قرار داشت.

اما این جناح بندی درونی و انشقاق در حزب سوسیال دموکرات آلمان، سال ها بعد در حزب سوسیال دموکرات کارگران روسیه نیز به گونه ای دیگر رقم خورد تا دوگانه ی"منشویسم"به زعامت کسانی چون ژولیس مارتوف و پلخانف، و"بلشویسم" به زعامت لنین در برابر یکدیگر قرار بگیرند. هرچند پیش از این انشقاق که در کنگره دوم حزب سوسیال دموکرات کارگران روسیه در سال ۱۹۰۳ رقم خورد، کسانی چون لنین و پلخانف و مارتوف، هسته ی انقلابی همان حزب را با ارگان مطبوعاتی خود تحت عنوان"ایسکرا"تشکیل داده و روزگار بر سبیل اتحاد و اتفاق می گذراندند. این اختلافات درونی در حزب سوسیال دموکرات کارگران،

پیش از ۱۹۰۳ به گونه ای دیگر در راستای برداشت های متفاوت درباره مسئله ی ظهور و بروز"سرمایه داری"در روسیه، بین این حزب و"نارودنیک ها"جریان داشت. اما پس از ماجراهای"انقلاب ۱۹۰۵"و پس از آن "انقلاب اکتبر ۱۹۱۷"، این اختلافات در میان این حزب به حدی رسید که در نهایت با انحلال حزب، سنگ بنای تأسیس"حزب کمونیست" تحت سلطه ی"منشویک ها"نهاده شد.

اما در دوران زمامداری حکومت تزاری در روسیه، همین حزب سوسیال دموکرات کارگران در راستای مبارزه با حکومت وقت، بر آن بود تا از هر طریقِ ممکن، به منافع تزارها آسیب وارد کند. در همین راستا بود که پس از شکست روس ها در ۱۹۰۵ از ژاپن و پس از آن در ۱۹۰۷ با انعقاد"قرارداد سن پترزبورگ"، حزب سوسیال دموکرات کارگران کوشید تا راه نفوذی در ایران پیدا کند. در این سال ها از قضا، عرصه ی سیاسی ایران، با لرزش هایی دوران ساز، بر گسل های جنبش مشروطه خواهی مواجه شده بود.

این شرایطِ مهم تاریخی، هم از جانب ایران و هم از جانب روسیه، آن گاه که با عواملی دیگر همراه شد از جمله سفرهای مشروطه خواهان و تجار و افراد و گروه های دیگر ایرانی به ممالک راقیه از جمله روسیه، نخستین علل و عوامل تأسیس حزب سوسیال دموکرات در ایران را شکل داد. نخستین بنیان های این حزب، در باکو و توسط کسانی چون نریمان

نریمانوف نهاده شد تا سرانجام این حزب تحت عنوان"اجتماعیون عامیون"، توسط عده ای که سابقه حضور در حزب سوسیال دموکرات کارگران روسیه داشتند، در دوران جنبش مشروطه خواهی در ایران تأسیس شد.

این حزب دارای دو مولفه ی مهم بود که در راستای بحث ما، توجه به آن ها دارای ضرورت است. نخست این که؛ هسته ی مرکزی این حزب در ارتباط با سازمانی تحت عنوان"مرکز غیبی"قرار داشت که با کسانی چون علی کربلایی (موسیو)، علی دوا فروش، میرزا رضا تربیت، محمد شبستری و...در تبریز تشکیل شده ودارای سویه های رادیکال بود. و دو دیگر آن که؛"اجتماعیون عامیون" ضمن آگاهی از نوع و لون تأثیرات سویه های"مذهبی"در ایران، از همان ابتدا کوشید تا این نکته را در فعالیت های خود لحاظ کند. تا آن جا که در اعلامیه ی تأسیس این حزب که با عبارت "رنجبران جهان متحد شوید"آغاز می شد، چنین آمده بود « ما سوسیال دموکرات ها مدافعان حقیقی اسلام، اعلام مشروطیت ایران را در این روز مسعود به دوستان آزادی خواه جهان تبریک می گوییم...». و همین اعلامیه نیز با امضایی چنین خاتمه می یافت « فرقه مدافع اسلام سوسیال دموکرات ایران».

با گذر زمان و بر مبنای سیر وقایع سیاسی در ایران و روسیه، ارتباط سوسیال دموکرات های انقلابیِ روسیه و سوسیال دموکرات های ایران،

بر این اساس افزایش یافت که سوسیال دموکرات های روسیه، با گسترش نفوذ در ایران در پی این مهم بودند که آسیبی به منافع حکومت تزاری وارد کنند، و برای نمونه، کمیته سوسیال دموکرات قفقاز به زعامت اِستالین، فرمان این گونه دخالت ها را در ایران، توسط سوسیال دموکرات های ایرانی صادر کرده بود و البته این گونه ارتباط ها از مبادی و مجاری دیگر نیز وجود داشت که در پرتو فعالیت های کسانی چون پانف بلغاری قابل مشاهده بود.

اما پس از پیروزی جنبش مشروطه خواهی در ایران، طیفی از مشروطه خواهان که ارتباط عملی با"سوسیال دموکرات ها"و التزام نظری به"سوسیال دموکراسی"داشتند، با تأسیس حزبی تحت عنوان"حزب دموکرات ایران"، بر آن بودند تا سیمایی عملگراتر در عرصه سیاسیِ آن دوران ایران از خود به نمایش بگذارند. این حزب به زعامت کسانی چون سلیمان میرزا اسکندری، سیدحسن تقی زاده، حیدرخان عمواوغلی، محمدرضا مساوات، محمد امین رسول زاده و... تشکیل شد و بر اساس توجه به همان حساسیت های"مذهبی"در ایران بود که در عنوانِ این حزب، عبارت"سوسیال"حذف شد.

این گونه ارتباطات میان سوسیال دموکرات های انقلابی روسیه و سوسیال دموکرات های ایرانی، تا آستانه"انقلاب اکتبر" ادامه یافت و پس از آن نیز با تشکیل احزاب دیگری در همین راستا، چون"حزب عدالت"(که در

ادامه بدل به"حزب کمونیست ایران"شد)، ماجرای فعالیت احزابی در ایران رقم خورد که به صورت مستقیم، تحت هدایت و نظارت کمینترن(بین الملل سوم) فعالیت می کردند. از دیگر سو، پس از انقلاب بلشویکی در ۱۹۱۷، حکومت شوروی در راستای جذب نیرو و سازماندهی گروه ها و احزاب سیاسی در دیگر کشورها، فعالیت های متعدد و متنوعی داشت، از جمله؛ تأسیس"دانشگاه کمونیستی زحمتکشان شرق"در ۱۹۲۱ که تحت عنوان"کوتو"شناخته می شد. کسانی چون مائو، هوچی مینه، مارشال تیتو، والتر اولبریخت و... از دانش آموختگان همین دانشگاه بودند که سال ها بعد، بدل به چهره های سرشناس در عالم سیاست شدند. اما از ایران نیز در آن دوران، کسانی چون اردشیر آوانسیان، رضا روستا، عبدالصمد کامبخش، جعفر پیشه وری و... جهت تحصیل اصولِ"مارکسیسم"، راهی همین دانشگاه شدند.

علاوه بر محصلانِ مکتب"کوتو"، پس از استقرار نظام پهلوی در ایران، بسیاری از دانشجویان جهت ادامه تحصیل راهی اروپا شدند که در میان این گروه نیز بودند کسانی که نه در شوروی و"کوتو"، بلکه در اروپای غربی و شرقی، با اصول"مارکسیسم"آشنا شدند. یکی از اهالی این قبیله تقی ارانی بود. ارانی در دوران اقامت در آلمان شرقی ضمن ادامه تحصیل و انجام فعالیت های مطبوعاتی به همراه کسانی چون مرتضی علوی(برادرِ"بزرگ علوی") با اصول مارکسیسم آشنا شد، اما این آشنایی لزوماً مبتنی بر اصول و مبانی و روحِ "مارکسیسم روسی"نبود. ارانی در سال

۱۳۱۲ پس از بازگشت به ایران، اقدام به انتشار نشریه ای تحت عنوان"دنیا"کرد و چندی پس از آن با گروه موسوم به"۵۳ نفر"دستگیر و زندانی شد. از این گروه، سال ها بعد کسانی چون رضا رادمنش، احسان طبری، ایرج اسکندری، بزرگ علوی، مرتضی یزدی، انور خامه ای، خلیل ملکی و... بدل به چهره های سرشناسی در عرصه سیاسی ایران شدند. اما پیش از بازداشت و زندانی شدن"۵۳ نفر"، چند واقعه ی مهم در دوران زمامداری پهلوی اول در فضای سیاسی ایران روی داد، که در ترسیم مختصاتِ شرایط آتی در همین فضا، بسیار دارای اهمیت بود.

از آن جمله می توان به قانونی اشاره کرد که مجلس شورای ملی در سال ۱۳۱۰ درباره ممنوعیت فعالیت های سیاسی مبتنی بر"مرام اشتراکی"، به این شکل تصویب کرد « هر کس در ایران به هر اسم یا به هرعنوان دسته یا جمعیت یا شعبه ی جمعیتی تشکیل دهد و یا اداره نماید که مرام یا رویه آن ضدیت با سلطنت مشروطه و یا رویه یا مرام آن اشتراکی است و یا عضو دسته یا جمعیت یا شعبه ی جمعیتی شود که با یکی از مرام یا رویه های مزبور در ایران(و طبق بند ۲ همین ماده در خارج از ایران) تشکیل شده باشد؛ به حبس مجرد از ۳ تا ۱۰ سال محکوم خواهند شد».

دیگر نکته ی دارای اهمیت، این که؛ در همان دوران، مقارن سال ۱۳۱۳ ، دراروپا با برآمدن نازیسم و فاشیسم و غوغایی که هیتلر در آلمان بر پا کرده بود و سرانجام به جنگ جهانی دوم کشیده شد، حکومت شوروی در

واکنش به این شرایط، سیاست های منطقه ای و بین المللی خود را به گونه ای تغییر داد که نقد و مبارزه با"امپریالیسم و نظام سرمایه داری"جای خود را تا حدود فراوان به مبارزه با"فاشیسم"داد. این تغییر جهت مبارزات سیاسی در احزاب کمونیستِ تحت فرمانِ کمینترن، در اکثر نقاط جهان در آن دوران قابل مشاهده بود. در امتداد همین شرایط و پس از ماجرای اشغال ایران توسط نیروهای متفقین در ۱۳۲۰ ، شوروی به عنوان یکی از نیروهای پیروز در جنگ جهانی دوم، دامنه ی نفوذ سیاست هایش در ایرانِ تحت اشغالِ خود را به شدت گسترش داد و در همین شرایط است که حدود یک ماه پس از ورود متفقین و البته ارتش سرخ به ایران، نخستین خشتِ تأسیس حزب توده در ایران نهاده می شود.

یکی از مهم ترین و مبنایی ترین مباحث و مسائل درباره حزب توده از سال ها پیش تا کنون، ایستادن بر آستانه ی این پرسش بوده که؛ آیا حزب توده از ابتدای تأسیس، به اصطلاح"حزبی کمونیستی"بود ؟ پاسخِ منفی اکثر قریب به اتفاق پژوهشگران و محققان و مورخان طی این سال ها، مبتنی بر چند دلیلِ مشخص بوده که در ادامه به لب لباب آن ها اشاره، و پس از آن پاسخی بر مبنای استدلال و استناد، به این پرسش ارائه خواهیم کرد.

نخست، ادعای حزب توده را در این زمینه باید در نظر داشت. روزنامه"رهبر"، ارگان حزب توده در ۱۷ اردیبهشت ۱۳۲۳ با انتشار مقاله

ای، مشخصاً پاسخی که به پرسش مذکور ارائه می کند جز این نیست که حزب توده هیچ گونه نسبت و تناسبی با احزاب کمونیست ندارد. پیش از"رهبر"، که به صاحب امتیازی ایرج اسکندری منتشر می شد، روزنامه"سیاست"، به عنوان ارگان حزب توده منتشر می شد که متعلق به عباس اسکندری بود.

عباس اسکندری یکی از بنیانگذاران حزب توده به شمار می رفت که پس از چندی به علت ارتباط با قوام و اتهام"انگلیسی بودن"، از حزب اخراج شد و کسانی چون نورالدین کیانوری تا سال ها پس از آن، همواره وی را فردی"فاسد"می دانستند. روزنامه"سیاست" نیز در ۱۱ خرداد ۱۳۲۱ با انتشار مطلبی بر"کمونیستی نبودن حزب توده"تأکید دارد. حتی حزب توده در۱۳۲۷ و پیش از ماجرای ترور شاه، با انتشار مطالبی، رسماً "کمونیستی"نبودن را تأیید می کرد و پس از مرداد ۳۲ بود که امثال کیانوری، اعلام می کردند «ایدئولوژی طبقه کارگر یعنی مارکسیسیم–لنینیسم راهنمای حزب ما است».

نکته ی دیگر در همین راستا، توجه به مرامنامه حزب توده در دوران تأسیس این حزب است. در اصول مندرج در این مرامنامه نیز نمی توان موردی مشخص و مبرهن یافت که بر کمونیستی بودن این حزب تأکید و تأییدی داشته باشد، و در نهایت در بند ۴ این مرامنامه حتی اشاراتی که به اصلاحات وضعیت اراضی و شرایط شغلی و معیشتی دهقانان و توده

های زحمتکش ایران می شد نیز نمی توانست مصداق بارز کمونیستی بودن این حزب محسوب شود. نکته دیگر، توجه به ترکیب گروه موسس این حزب است. بخشی از بنیانگذاران حزب توده، از گروه"۵۳ نفر"بودند که پس از شهریور ۱۳۲۰ از زندان آزاد شده بودند. بخشی دیگر، کمونیست های شناخته شده ای چون اردشیر آوانسیان و رضا روستا و جعفر پیشه وری،که پیش از"۵۳ نفر"، روانه زندان شده بودند و بخشی دیگر، کسانی چون عبدالحسین نوشین و علی امیرخیزی، و مهم ترین چهره ی این بخش یعنی سلیمان میرزا اسکندری. سلیمان میرزا اسکندری که به عنوان نخستین دبیرکل حزب توده نام خود را بر صحیفه ی تاریخِ این حزب رقم زد، از مهم ترین شخصیت های اردوگاه"چپ ایرانی" به شمار می رود.

سلیمان میرزا، شاهزاده ای قاجاری بود که در عین حال در راستای اهداف جنبش مشروطه خواهی بر علیه شاهان قاجار مبارزه کرده و به عنوان یکی از اعضای"کمیته انقلابی"به همراه کسانی چون ملک المتکلمین و سیدجمال الدین اصفهانی و یحیی دولت آبادی و... در همین مسیر، مصائب فراوان به جان خریده بود. سلیمان میرزا از نخستین کسانی بود که در تاریخ ایران به عنوان"سوسیالیست"، میدان دارِ رقابت در عرصه سیاسی شده، و از یک سو، کمان ملامت بر حکومت قاجار و از دیگر سو، بر حکومت پهلوی کشیده و طعم مِهر و قهر از جانب هر دو دودمان در دوران حیات خود چشیده بود.آشنایی–نه چندان دقیق و عمیقِ– او با اندیشه های"سوسیالیستی"در اواخر سده ی۱۹ و اوایل سده ی ۲۰ در

اروپا، باعث شد تحت تأثیر همان فضایی که پیش از این اشاره شد، مبادرت به تأسیس"حزب دموکرات ایران"نماید.

البته سلیمان میرزا را پروای دیانت بود و تا زمان حیات او بر همین اساس، زنان را مجالِ ورود به فعالیت های سیاسی در حزب توده نبود، و طرفه آن که بنیانِ حزب توده را سلیمان میرزا بر این حدیثِ منتسب به علی بن ابی طالب نهاده بود که"و کونا للظّالم خصماً و للمظلوم عوناً ".

او در مناقشات جنگ جهانی اول، از کسانی بود که چشم عنایتی به آلمان ها داشت و فرجام ماجرا در آن دوران، پس از اشغال ایران توسط روس ها، تشکیل"کمیته مقاومت ملی" به زعامت کسانی چون سلیمان میرزا بود و در همین راستا او با دولت نظام السلطنه مافی همکاری، و پس از گریز از پایتخت به قم و پس از آن به کرمانشاه، در ۱۲۹۶ توسط نیروهای انگلیسی دستگیر و روانه ی حبس در هندوستان شد. او پس از چندی– به روایتی–در مبادله ای که میان"جنگلی ها"و نیروهای انگلیسی صورت گرفت، در ازای آزادی یک سرباز انگلیسی، از محبسِ هندوستان راهی مجلس ایران شد و در مجلس چهارم بر کرسی نمایندگی تهران نشست.

در همان دوران است که به همراه کسانی چون سیدمحمد صادق طباطبایی، حزب"اجتماعیون"را تأسیس کرد و پس از آن در کابینه ی نخست"رضاخان"، به عنوان وزیر معارف به کار گرفته شد. سلیمان میرزا در مجلس موسسان، به انقراض سلسله قاجار رأی مثبت داد، اما در عین

حال، همین رأی مثبت را در صندوقِ حمایت از تأسیس سلسله پهلوی با این استدلال قرار نداد که « اصول سوسیالیستی جهموری مانع از تصویب یک پادشاهی جدید است». و البته کم ترین عقوبتِ عدم سرسپردگی به رضا شاه، نمی توانست جز انزوای سیاسی باشد که سهم سلیمان میرزا تا شهریور ۱۳۲۰ نیز جز آن نشد.

بنابراین، زعامت کسی چون سلیمان میرزا اسکندری نیز می توانست به عنوان شاهدی دیگر بر کمونیستی نبودن حزب توده عنوان شود، بر این مبنا که این حزب در زمان تأسیس، گرایش به چهره های"ملّی"و یا"سوسیال دموکرات"داشت و بازهم شاهد دیگر در همین زمینه، دعوت از کسانی بود چون محمد مصدق در آن دوران، جهت پیوستن به حزب توده . و دیگر نکته آن که ؛ حزب توده از زمان تأسیس تا سال ها بعد، خود را حزبی"ضد فاشیسم" مطرح می کرد و بر این عنوان تأکید و تأیید فروان داشت. در فضای پس از جنگ جهانی دوم، البته که این تظاهرِ سیاسی، می توانست بسیار در راستای جذب سیاسیونِ آن دوران، موثر واقع شود. در این جا می گذریم از مثال های فراوانی از نوع و لون آن چه کسانی چون اردشیر آوانسیان در خاطرات خود مطرح می کنند در تأیید این مطلب که اصولاً و اساساً همین"ژست ضد فاشیستی" نیز سیاست دیکته شده ای از جانب کمینترن به حزب توده بود.

اما در وجهی کلان، آن چه بلشویک ها پس از جنگ جهانی دوم در راستای مخالفت با فاشیسم مطرح و منتشر می کردند، تنها یک سوی ماجرا بود و در دیگر سو، با بررسی سیر وقایع سیاسی اروپای آن روزگار، می توان به وضوح مشاهده کرد که یکی از عللِ تقویت و بسط فاشیسم در بخش هایی از اروپا، واکنشی هراس آلود در کشورهای اروپایی، از باب ِدرنیفتادن در چاه "مارکسیسم روسی"و عدم تکرار"انقلاب اکتبر"در اروپا بود.

از یاد نباید برد، آن چه در خاستگاه مارکسیسم در جهان، یعنی حزب سوسیال دموکرات آلمان در آن دوران جریان داشت، که شاملِ مخالفت های زعمای این حزب، مانندِ فردریش ابرت و کارل کائوتسکی با"مارکسیسم روسی"و"لنینیسم"بود. و بر همین اساس در ماجراهای"انقلاب نوامبر" در آلمان، از قضا، آن گاه که سوسیال دموکرات ها به قدرت می رسند، به شدت با"اتحادیه اسپارتاکیست ها"مقابله می کنند که خون"رزای سرخ"، خوانِ این ماجرا را خونین می کند و این طیف از"مارکسیست های انقلابی"چون رزا لوکزامبورگ و کارل لیبکنشت در همان سالی کشته می شوند که گئورگی زینوفیف به عنوان رئیس کمیته اجرایی کمینترن فریاد می کشید که «اروپای پیر با شتاب فراوان به سوی انقلابی پرولتاریایی می تازد». [1]

و از دیگر سو، پس از کنگره هفتم کمینترن در ۱۹۳۵ همان گونه که اشاره شد وجه غالب سیاست خارجی شوروی، تیز کردن نوک پیکان حمله به فاشیسم بود اما با این همه، این پرسش دارای اهمیت فراوان بود که آیا در ایرانِ آن روزگار، از چنین حزب کمونیستی با چنین دامنه تأثیرگذار و دارای چنین سازماندهی و انسجامی، خبر و اثری بود؟ و دیگر آن که؛ آیا اصولاً و اساساً، خطر فاشیسم در ایرانِ آن روزگار، در چنین سطح و اندازه ای از اهمیت بود؟

۱: و البته توجه به سرنوشت زینوفیف در دوران استالین، کافی است تا اعتبار آن گونه فریادها و این گونه سخنان را دریابیم!

با توجه به نکات مذکور، در راستای دستیابی به پاسخی درباره"کمونیستی بودن یا نبودن حزب توده"، پاسخ ما، از این قرار و بر این مدار است که اگر مراد از"کمونیستی نبودن"، این است که حزب توده از زمان تأسیس(حتی تا سال ۱۳۲۷ که خود ادعای کمونیستی نبودن دارد)حزبی "ملّی گرا"و مبتنی بر اصول"سوسیال دموکراسی"و"ضد فاشیسم"بود، پاسخ ما چنین است که؛ هرگز !حزب توده ای که در نخستین جلسه تأسیس خود، علی اُف، به عنوان دبیر اول سفارت شوروی را دعوت کرده

و بر صدر می نشاند، حزب توده ای که بخش عمده موسسین و مرکزیت آن، از محصلان مکتب"کوتو"به شمار می روند، حزب توده ای که از همان آغازین ایام تأسیس، کسی چون عبدالصمد کامبخش را به فرمان کمینترن به عضویت در مرکزیت حزب می پذیرد؛ چنین حزبی نمی توانست ریشه در خاکی جز سیاست های حکومت شوروی داشته باشد و به عنوان درختی در فضای سیاسی ایران، شاخ و برگش نمی توانست جز با بادهایی که از سمت مسکو می وزید به جنبش درآید، و سرانجام ثمره ی این شجره نیز، نمی توانست جز میوه منافع شوروی باشد.

اما با طرح این ادعا، جای خالی طرح پاسخی در برابر این پرسش احساس می شود که؛ پس چرا از زمان تأسیس، حزب توده تا آن اندازه بر کمونیستی نبودن تأکید و تأیید می ورزید ؟ پاسخ ما به این پرسش نیز چنین است که این سیاست به ۳ علت به کار گرفته شد ؛

۱ – در زمان تأسیس حزب توده، بر اساس همان قانون مصوب سال ۱۳۱۰ مبنی بر ممنوعیت و غیرقانونی بودن فعالیت احزاب دارای"مرام اشتراکی"، حزب توده نمی توانست به عنوان یک حزب رسمی و قانونی بر مدار کمونیسم تأسیس و مطرح شود.

۲ – به علت تبلیغات فراوانی که در دوران پهلوی اول بر علیه"کمونیسم"در ایران مطرح و تا حدود فراوان در سطح جامعه ایران آن روزگار موثر واقع شده بود، حزب توده نمی خواست و نمی توانست

سنگ بنای خود را تحت عنوان یک"حزب کمونیستی"بگذارد، زیرا در آن شرایط از یک سو، با واکنش منفی جامعه ایران بر مدارِ حساسیت های مذهبی مواجه می شد و از دیگر سو، نمی توانست با تکیه و تأکید بر مسائلی چون"ملّی گرایی"(که در دوران پهلوی اول بسیار محل توجه واقع شده بود) از میان نیروهای سیاسی به یارگیری بپردازد.

۳- همان گونه که اشاره شد، اصولاً و اساساً در آن دوران، سیاست غالب کمینترن در کشورهایی با شرایط ِاقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ِایران ِدهه ی ۲۰، چنین بود که احزاب کمونیست، تحت این عنوان، فعالیت علنی نداشته باشند و این احزاب تحت لوای احزاب"ضد فاشیسم"و در وجه کلان تر با"ژست دموکرات و عدالتخواه"پا به عرصه سیاسی در آن کشورها بگذارند.

حزب توده با این سیاست ِمبنایی بود که از زمان تأسیس تا یک دهه بعد، توانست بسیاری از روشنفکران، هنرمندان و سیاسیون ِبه اصطلاح ملّی گرا را که مشی ضد انگلیسی و ضد امریکایی داشتند، و از دیگرسو، رجال سیاسی به اصطلاح معتقد به"سوسیالیسم"را به سمت و سوی خود جذب کند و آن"ژست های ضد فاشیستی"نیز در این راستا کارآیی داشت که نیروهای"ضدِآلمان" نیز عزم ورود به اردوگاه این حزب نمایند.

اما با گذر زمان و نمایان تر شدن ماهیت حقیقی این حزب بود که بسیاری از افراد مذکور از طیف های مختلف با مشاهده عمقِ سرسپردگی این

حزب به حکومت شوروی، پس از چند سال آزمودن بختِ سیاسی خود، در نهایت رخت از ورطه ی حزب توده بیرون کشیدند تا در ادامه، تنها سرسپردگان به حکومت شوروی و مأمورینِ کمینترن، در این اردوگاه بمانند و عضویت در حزب توده را به"توده ای شدن"بدل کنند.

با این همه، حزب توده توانست از یک سو با حمایت های پشت پرده از جانب حکومت شوروی و از دیگر سو، با تکیه بر همان مشی سیاسی در عرصه داخلی، درهای پارلمان را نیز به روی خود گشوده ببیند و در مجلس چهاردهم"فراکسیون توده"با حضور کسانی چون ؛ رادمنش، اسکندری، کامبخش، آوانسیان، فداکار، گنابادی، فردوس،کشاورز و... تشکیل شود. و این مجلس، همان مجلسی است که در نخستین دورانِ فعالیت خود، همان دری که به روی حزب توده گشوده بود را بست به روی یکی از کمونیست های سرشناس آن دوران یعنی؛ جعفر پیشه وری.

پس از رد اعتبارنامه ی پیشه وری در آن مجلس، ماجرای"فرقه دموکرات آذربایجان" رقم خورد که این مسئله به همراه ماجرای"امتیار نفت شمال"، دو مسئله بسیار مهم در راستای آشکار شدن ماهیت حقیقی حزب توده بودند. سال ۱۳۲۳ دولت محمد ساعد، بحث واگذاری امتیاز نفت شمال را که پیش از آن در دولت قوام مطرح و پس از چندی از دستور، خارج شده بود، دوباره مطرح کرد. واکنش نمایندگان حزب توده در مجلس به این مسئله مخالفتی آشکار و شدید بود، چرا که در آن مقطع زمانی،

بحث واگذاری این امتیاز به کمپانی های امریکایی و انگلیسی مطرح بود. برای نمونه دکتر رادمنش به عنوان یکی از نمایندگان توده ای آن مجلس، طی نطقی، مشخصاً واگذاری امتیاز نفت به"کشورهای خارجی"را محکوم، و مخالفت حزب توده را با این مسئله اعلام کرد. اما بلافاصله پس از طرح این بحث در مجلس بود که حکومت شوروی با فرستادن نماینده خود به ایران، خواستار دریافت این امتیاز شد. حضور کافتارادزه به عنوان معاون وزارت خارجه شوروی در ایران، و طرح این درخواست، باعث شد که نمایندگان توده ای در چرخشی حیرت آسا از واگذاری امتیاز نفت شمال به شوروی حمایت، و در خارج از پارلمان نیز کسی چون احسان طبری با انتشار مقاله ای از در نظر گرفتن"منافع همسایه شمالی"دفاع کرد.

دولت ساعد تحت فشارِ فضای مناقشه آلودی که ایجاد شده بود، اعلام کرد تا پایان ماجرای جنگ جهانی دوم، درباره امتیاز نفت شمال تصمیمی اتخاذ نخواهد شد و این در واقع به معنیِ عدم موافقت دولت ایران با واگذاری این امتیاز به شوروی بود. واکنش کافتارادزه به تصمیم دولت ساعد، تأکید مجدد بر لزوم واگذاری این امتیاز به دولت متبوعش بود و در همین راستا نیروهای حزب توده به فرمان کافتارزاده خیابان های تهران را بدل به جولانگاهِ تظاهرات علیه دولت ساعد کردند به قصد تأمین منافع"همسایه شمالی".

اوج رسوایی تاریخیِ حزب توده آن جا و آن گاه رقم خورد که نیروهای توده ای با سوار شدن بر کامیون های"ارتش سرخ"،در خیابان های تهران جولان می دادند و در شرایطی که توده ای ها علیه دولت ایران شعار سر می دادند، کامیون های ارتشِ اشغالگرِ شوروی، از پشتِ سر، به حمایت از آن ها به حرکت در آمدند.

پس از این بود که با برپایی غائله فرقه دموکرات در آذربایجان، باردیگر حزب توده پا در میدان دفاعِ تمام قد از منافع"برادر بزرگ"نهاد. اما پیش از"غائله آذربایجان"، حزب توده پرده ی دیگری از نمایش تاریخی خود را تحت عنوان"قیام افسران خراسان"در ایران اجرا کرد که در ادامه در اشاره ای به ماجرای"سازمان نظامی حزب توده"، به این مسئله نیز خواهیم پرداخت. حزب توده که نخستین شعبه استانی خود را بلافاصله پس از تأسیس، در آذربایجان فعال کرده و در شهرستان هایی چون تبریز، مراغه، اردبیل، سراب و... دامنه فعالیت های خود را گسترش داده بود، در مرکز آن استان با انتشار نشریه ای تحت عنوان"آذربایجان"به سردبیری علی شبستری، حزبی فعال به شمار می رفت.

شعبه استانی حزب توده در آذربایجان، با حضور کسانی چون غلام یحیی دانشیان، محمد بی ریا، رحیم ولایی، علی شبستری و صادق پادگان اداره می شد و در آن دوران، با وجود این که آذربایجان در اشغال نیروهای شوروی قرار داشت، کمیته ایالتی حزب توده با مدیریت علی امیرخیزی

فعالیت می کرد که پس از چندی صادق پادگان جانشین او شد. با رد اعتبارنامه جعفر پیشه وری در مجلس چهاردهم به عنوان نماینده آذربایجان، سناریوی اغتشاش و آشوب به فرمان مستقیم ِاستالین، و به زعامت پیشه وری، در آذربایجان به مرحله اجرا درآمد. کمیته ایالتی حزب توده در آن دوران، به فرقه دموکرات آذربایجان پیوست و اعضای آن، میدان دار ِاجرای دستورات استالین، در ضمنِ همکاری با فرقه ای ها بودند، تا آن جا که کسی چون محمد بی ریا، در"دولت ملّیِ"برساخته ی پیشه وری، به سمت وزیر آموزش و پرورش رسید.

از دیگر سو، بخشی از"افسران توده ای"نیز که پس از متلاشی شدن ِ"قیام افسران خراسان"، درپی ایجاد اغتشاش و آشوب در نقطه ای دیگر از کشور بودند به فرقه دموکرات آذربایجان پیوستند و تحت لوای ارتش سرخ و حمایت های شوروی، آن چه در دوران"خدمت"در ارتش ایران آموخته بودند را علیه همان ارتش با تسلیحاتِ شوروی و در مقام"خیانت"اِعمال کردند.

پاسخ حزب توده به این رسوایی نیز چیزی جز اعلام بی اطلاعی اولیه از ادغام کمیته ایالتی در فرقه دموکرات آذربایجان نبود، اما ما با این گونه ادعاهای حزب توده مواجهه ای خواهیم داشت مبتنی بر رصد سیر رویدادها در عرصه ی واقعیات برجسته ی تاریخی. و در آن جا است که به وضوح حمایت حزب توده از فرقه دموکرات در آن دوران آشکار می

شود و حزب توده که سال ها بعد، با همین فرقه ی دموکرات آذربایجان به اتحاد و اتصالِ حزبی پرداخت، در آن روزگار، هرگز اقدام به محکومیت مشیِ"فرقه"نکرد.

اما سیاست و درایت قوام در آن دوران، به عنوان نخست وزیر ایران، به همراه بهره برداری هوشمندانه او از شرایط بین المللی، سبب شد تا غائله فرقه دموکرات آذربایجان ختم شود و"فرقه ای ها"و"توده ای ها"رخت گریز از آذربایجان، به قبله ی آمال خود یعنی شوروی به تن کنند. نخستین گام قوام در این راستا، سپردن مسئولیت سه وزارتخانه ی بازرگانی، پیشه و هنر، بهداری و فرهنگ، به سه وزیر توده ای یعنی ایرج اسکندری، مرتضی یزدی و فریدون کشاورز بود. همین ماجرا سبب شد تا توده ای ها که پس از راه یابی به مجلس، اینک باب ِدولت را نیز به روی خود گشوده می دیدند، سرمستانه اعلام کنند که « سرِ شتر وارد شد و تن ِشتر هم وارد خواهد شد». غافل از این که، این"شتر"، تنها محمل ِسیاستِ دولت قوام بود و بس.

در آن دوران، مقارن با پایان جنگ جهانی دوم، احمد قوام السلطنه در شطرنج سیاست، با شرایط بسیار پیچیده ای مواجه بود. در همین شرایط بود که سیاست های دولت ترومن در امریکا و چرچیل در انگلستان، پس از ماجرای بمباران اتمی در ژاپن، به گونه ای پیش می رفت که شوروی به عنوان کشوری فاقدِ قدرت هسته ای در معرض تهدید جدی از جانب

امریکا قرار گرفته بود، و در نهایت با پایان دادن به اشغال ایران و برداشتن چتر حمایت از سر ِفرقه ی دموکرات آذربایجان، باعث شد که عوامل"فرقه"و توده ای هایی که امروز فریاد ِ"مرگ آری ، عقب نشینی نه"سر می دادند، فردا در حالی بار ِفرار از خاک آذربایجان و ایران بر دوش بگذارند که سنگینی آن را، دیگر همقطاران آن ها در کشورهایی چون یونان و کُره نیز احساس کنند.

تغییر سیاست شوروی تحت فشار امریکا و انگلستان در آن مقطع زمانی بود که منجر به سرکوب کمونیست های یونان و در نهایت تجزیه کُره شد. و در ایران، البته علاوه بر فرقه دموکرات آذربایجان در همان دوران، در کردستان نیز بیرقِ این گونه آشوب ها و اغتشاش های در عمل"تجزیه طلبانه"، برافراشته شده بود،که در نهایت حزب"دموکرات کردستان"و"جمهوری مهاباد"باحضور کسانی چون قاضی محمد و ملامصطفی بارزانی نیز فرجامی جز امثال پیشه وری نداشتند.

اما ماجرای درازدامن ِ"سازمان نظامی مخفی حزب توده"، که بدون تردید یکی از دامنگیرترین مسائل پیرامون تاریخ این حزب بود را باید با توجه و تأکید بر ماجرای"قیام افسران خراسان" در نظر داشت. پس از ماجرای"امتیاز نفت شمال"و سقوط دولت ِساعد، ابتدا نام مرتضی قلی بیات (سهام السلطان) و پس از آن ابراهیم حکیمی به عنوان نخست وزیر در دفتر تاریخ ایران ثبت شد. دولت مستعجل این دو، در خرداد ۱۳۲۴

ختم به نخست وزیری محسن صدر شد و هم او، تیغ از نیام بر علیه"کمونیست ها"برون کشید و گام در مسیر تصفیه ارتش از"توده ای ها"نهاد. صدرالاشرف در همین راستا بود که سرلشکر ارفع را به عنوان رئیس ستاد ارتش منصوب کرد که به باور کسی چون نورالدین کیانوری،کاملاً "فاشیست"بود.

حزب توده در آن دوران، مدعی بود که سرلشکر ارفع، نظامیان توده ای را به نقاط محروم و بد آب و هوای ایران تبعید می کند و بر همین اساس عده ای از افسران توده ای با هدف مقابله با ارتش و مبارزه با دولتِ صدر، راهی ترکمن صحرا و گرگان می شوند. در میان این گروه علاوه بر سرگرد اسکندانی که از لشکر خراسان مقدمات انجام این عملیات را برعهده داشت، کسانی چون عبدالرضا آذر نیز حضور داشتند که به همراه عزت الله سیامک هسته ی مرکزی سازمان نظامی حزب توده را تشکیل داده بودند.

علاوه بر این ها، خسرو روزبه نیز از اعضای گروهی از نظامیان توده ای بود که قصد سفر از تهران به سمت گرگان را داشتند و بنا به وقوع حادثه ای، این گروه در نهایت به شورشیان لشکر خراسان نپیوست. حزب توده پس از شکست این عملیات، بازهم بر بی اطلاعی هیئت اجراییه و مرکزیت حزب از"قیام افسران خراسان" تأکید کرد، در حالی که کسی چون بهرام دانش پیش از عملیات، از جانب سرگرد اسکندانی، رابط این

گروه و مرکزیت حزب توده بود. با کشته شدن کسانی چون اسکندانی و دستگیری امثال بهرام دانش، تعدادی دیگر از افسران توده ای چون پورهرمزان و آذر و... راه گریز از ایران به جانب شوروی در پیش می گیرند و تعدادی دیگر نیز چون ابوالحسن تفرشیان، راهیِ دیگر کشورهای همسایه از جمله عراق می شوند. و البته تعدادی دیگر از افسران توده ای حاضر در همین قیام، بار شکست از گنبدکاووس را بر دوش گرفته و راهی آذربایجان، و خدمت در جبهه ی پیشه وری درفرقه دموکرات آذربایجان می شوند. "قیام افسران خراسان"ریشه در سازمان نظامی حزب توده داشت که از سال های ۱۳۲۲ و ۱۳۲۳ با مرکزیت کسانی چون سرهنگ عزت الله سیامک، سرگرد محمد اسکندانی و سرهنگ عبدالرضا آذر تشکیل شده بود.

کسانی چون خسرو روزبه،یوسف مرتضوی، هوشنگ طغرائی، طاهر قنبر و رصدی اعتماد نیز با پیوستن به این گروه، در هیئت اجراییه سازمان نظامی حزب توده مشغول به فعالیت شده بودند. این گروه، هرچند در ابتدای تأسیس به صورت رسمی در ساختار سازمانی حزب توده قرار نداشت، اما پس از آن، پیوستن این گروه به حزب توده، غیر قابل انکار، و در نتیجه؛ بی اطلاعی و نپذیرفتن مسئولیت"قیام"این گروه، از جانب حزب توده، نمی توانست و نمی تواند دارای هیچ گونه اعتباری باشد. هرچند، پس از رسوایی غائله فرقه دموکرات آذربایجان، برخی از اعضای

حزب توده خواستار انحلال"سازمان نظامی"می شوند که چهره شاخص این طیف خلیل ملکی است.

پی گیری ماجرای انحلال سازمان نظامی حزب توده در میانه ی دهه ی ۲۰ در شرایطی ادامه می یابد که برخی از چهره های شناخته شده این حزب چون اردشیر آوانسیان، ایرج اسکندری، احسان طبری و... از کشور گریخته بودند و آن گاه که در این شرایط، هیئت اجراییه ی موقت حزب توده تصمیم به انحلال سازمان نظامی می گیرد، این تصمیم با مخالفت شدید از جانب افرادی از سازمان نظامی چون خسرو روزبه مواجه می شود. روزبه، پس از این مسئله، بازهم به سازماندهی نظامیان توده ای در سازمانی مخفی ادامه می دهد و از سویی با برخی از سران"سازمان نظامی"که پس از غائله فرقه دموکرات آذربایجان از کشور گریخته و راهی شوروی شده بودند–از جمله سرهنگ آذر–ارتباط برقرار می کند و از دیگر سو، اقدام به تشکیل گروهی می کند تحت عنوان"سازمان افسران آزادی خواه". این سازمان عملاً به عنوان یک"گروه تروریستی"، با حضور کسانی چون ابوالحسن عباسی، حسام لنکرانی، صفیه حاتمی و تحت نظر خسرو روزبه، اقدام به ترورهای هدفمند می کند.

در ادامه، سازمان نظامی حزب توده بر صحنه ی واقعیت، به فعالیت خود با حضور کسانی چون خسرو روزبه، طاهر قنبر، علی اکبر چلیپا، عباس سغایی و... ادامه می دهد و ماجرای انحلال این سازمان از جانب حزب

توده کاملاً مسئله ای صوری و به اصطلاح، بر روی کاغذ است و بس. "سازمان نظامی"البته بار دیگر در سال۱۳۲۷ به ساختار تشکیلاتی حزب می پیوندد، اما در این فاصله، ترور کسانی چون محمد مسعود از یک سو، و ترور عده ای از اعضای حزب توده، از جمله حسام لنکرانی، پرویز نوایی، داریوش غفاری، محسن صالحی، آقا برار فاطری و... به دست کسانی چون خسرو روزبه و آرسن آوانسیان و ابوالحسن عباسی، شاهدی است بر نقش مهم و عملیاتیِ "سازمان نظامی"در راستای اهداف حزب توده در آن دوران. ترور شاه در همین سال، به دست کسی چون ناصر فخرآرایی که از جانب عبدالله ارگانی با نورالدین کیانوری در ارتباط قرار گرفته بود، باعث غیرقانونی اعلام شدن فعالیت حزب توده در کشور و دستگیری بسیاری از چهره های شاخص حزب از جمله نورالدین کیانوری شد. (هرچند این گروه در آذر ۱۳۲۹ از زندان گریختند.)

با دستگیری ابوالحسن عباسی به عنوان مهم ترین و نزدیک ترین فرد به خسرو روزبه، سازمان نظامی حزب توده در ۱۳۳۳ شناسایی و اعضای آن از جمله عزت الله سیامک، مبشری، هوشنگ وزیریان، نصرالله عطارد، عباس افراخته و... دستگیر و در ۲۷ مهر ۱۳۳۳ اعدام می شوند. خسرو روزبه نیز ۴ سال پس از آن، دستگیر و اعدام می شود تا با فروپاشی سازمان نظامی حزب توده در درون کشور، و آشکار شدن ماهیت این حزب در زمینه ی فعالیت های مخفی نظامی و وابستگی شدید به شوروی، اعتبار آن در میان کسانی که با توجه به شعارهای"ملّی گرایانه"و

"دموکراتیک"، در دهه ی ۲۰ راهیِ اردوگاه حزب توده شده بودند، دچار آسیب های جدی شود.

انشعاب معروف خلیل ملکی و جدایی دیگرانی چون اسحاق اپریم ، جلال آل احمد، انور خامه ای ، ابراهیم گلستان و... باعث شد تا حزب توده در جهت جبران اعتبار از دست رفته، به مدد ارگان های تبلیغاتی خود، توهین ها و اتهاماتِ شدید و عنیفی را بر علیه منشعبین از این حزب، خصوصاً کسانی چون ملکی و اپریم منتشر کند. کسی چون اسحاق اپریم که انتقادات خود از حزب توده را در قالب آثاری چون"چه باید کرد؟"و"ایران بر سر دو راهی"، منتشر کرده بود، به همان نسبت"جاسوس انگلستان"لقب گرفت که دیگرانی چون خلیل ملکی که منتقدِ سرسپردگی محضِ حزب توده به شوروی و انجام فعالیت های نظامی مخفی بود.

سازمان نظامی حزب توده در مقطع بسیار مهم تاریخی دیگری یعنی مرداد ۱۳۳۲ نقشی مناقشه برانگیز ایفا کرد که پس از سال ها، هنوز هم، چونی و چگونگی آن قابل بررسی است. اما واکنش "سازمان نظامی"به وقایعی چون۳۰ تیر۱۳۳۱ و پس از آن از ۲۵ تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تابعی از سیاست های حزب توده در برابر دولت مصدق بود. در اسفند۱۳۳۱ مقارن با مارس ۱۹۵۳ مرگ استالین موجب سردرگمی و پریشانی اردوگاه کمونیست ها در اکثر نقاط جهان از جمله حزب توده در ایران شد. تا یک سال پس از مرگ استالین، این پریشانی در سیاست های کلان دولت شوروی درباره

احزاب کمونیست در جهان، همچنان برقرار بود و واکنش حزب توده در برابر وقایع مهم سیاسی آن دوران را نباید بدون در نظر داشتن این عامل مهم مورد ارزیابی قرار داد.

از دیگر سو، علت العلل مخالفتِ حزب توده با محمد مصدق پیش از ۳۰ تیر ۱۳۳۱ بر اساس درک و برداشتی بود که این حزب از دستورات و آموزه های حزب کمونیست شوروی داشت که در بیانیه کنگره ۱۹ حزب کمونیست شوروی در سال ۱۹۵۳ (۱۳۳۱) اعلام شده بود. و در همین راستا و بر همین اساس بود که دولت مصدق و توابع و توالی آن، به عنوان مظهر بورژوازی، مورد حمله و هجمه قرار می گرفت. هر چند که ۴ سال پس از آن، با برگزاری پلنوم چهارم، حزب توده، سیاست های خود در مخالفت در آن مقطع تاریخی با مصدق را اشتباهی ناشی از نوعی "چپ گرایی"عنوان کرد « سمت گیری غلط درباره ی مسئله ی ملی شدن صنایع نفت(در ابتدای جنبش) و خط مشی چپ روانه و نادرست در قبال جبهه ملی و حکومت دکتر مصدق مهم ترین اشتباه سیاسی حزب ما در جریان سال های قبل از کودتای ۲۸ مرداد به شمار می رود».

علیرغم این مسائل، حزب توده از بابِ"لا لحب علی بل لبغض معاویه"، در واقعه ی ۳۰ تیر در راستای مخالفت با قوام و در حمایت از مصدق، تظاهرات گسترده ای در تهران سازماندهی کرد و در ماجراهای مقارن مرداد ۳۲، هرچند محمد مصدق، دارای تواناییِ اعلام"جمهوری"در ایران

نبود، اما در همان حال، حزب توده در راستای حمایت از مصدق، با شعار"جمهوری دموکراتیک"وارد میدان شد. اصل و اساسِ این حمایت حزب توده از مصدق نیز، البته هرگز درباره مسائل و مفاهیمی چون"ملّی گرایی"و"منافع ملی"و"استعمارستیزی"و... نبود، و اگر مخالفت با قوام، حزب توده را به میدانِ حمایت از مصدق کشاند، به همان نسبت، مخالفت با حکومت وقت بود که علتِ حمایت حزب توده از مصدق در جدال میان نخست وزیر و شاه به شمار می رفت.

حزب توده با حمایت از مصدق، از دیگر سو، در بستر این آموزه ی مارکسیستی خفته بود که با تشدید تضادها میان اردوگاهِ نظام"سرمایه داری"(حتی سرمایه داری وابسته) و برانداختنِ حکومت هایی چون حکومت پهلوی در ایران، که منبع تغذیه ی"سرمایه داری پیشرفته"به شمار می رفتند، در عمل می تواند ضمن ایجاد اغتشاش در اردوگاه"سرمایه داری وابسته"، موجبات انقلاب در این جوامع را فراهم آورد تا در نتیجه، دودِ آتش انقلاب در این کشورها، باعثِ آسیب به چشمِ نظام"سرمایه داری پیشرفته"شود. و این ها و بیش از این ها، معجونی از التقاط و اغتشاش در اندیشه و عملِ کسانی بود که"ایدئولوژی جنبش کارگری اروپا"را قیاس از"بلشویسم روسی"گرفته و این قیاس را بر اساس سیاست های حزب کمونیست شوروی، بر آن بودند تا در هر زمان و هر مکان، به گونه ای در ایران به اجرا بگذارند که نه سیخِ مارکسیسم بسوزد و نه کباب لنینیسم خام بماند ، نه منقل انقلاب داغ شود و نه

مشعل"حزب طراز نوین طبقه کارگر ایران"در دستِ دیگر"رفقا"قرار بگیرد.

از انفعال سازمان نظامی حزب توده در مرداد ۳۲ تا عدم حمایت حزب توده از ماجرای"سیاهکل" در بهمن ۱۳۴۹، حتی در اردوگاه"چپ ایرانی" نیز، این حقیقت غیر قابل انکار است که سیاست های این حزب در برابر وقایع سیاسی در ایران، بیش و پیش از آن که سیاست هایی در راستای اصول و مبانی"جبهه ی مارکسیستی"باشد، در راستای دستورات و اهداف کمینترن است و بس. بیژن جزنی پس از ماجرای"سیاهکل"، این نکته را در همین راستا، این گونه عنوان می کند «خصوصیات ایدئولوژیک چریک های سیاهکل برای حزب توده روشن بود. به همین دلیل حزب توده از همان نخست موقعیت خود را در جنبش کارگری در خطر دید، در حالی که اگر این نوع عملیات از سوی نیروی غیر کارگری سر می زد با آن به مخالفت نمی پرداخت. در این جا بر ضد جنبش دست به مبارزه ایدئولوژیک زد... در حمله به جنبش انقلابی، حزب توده گوی سبقت را از دیگران ربود و اپورتونیسم ریشه داری که زندگی این سازمان عمدتاً مهاجر را در بر گرفته را به خوبی نمایان ساخت. کسانی که روزگاری رسماً در مجله ارگان خود، به اعضای حزبش اعلام می کردند که خودشان قادر به تدارک مبارزه مسلحانه در ایران نیستند ولی با تمام قوا از حرکت مسلحانه در ایران حمایت می کنند، چهره خود را در مقابل یک جنبش واقعی نشان دادند. موضع گیری حزب توده و جریان های مشابه آن در مقابل جنبش

نشان داد که مدعیان رهبری طبقه کارگر تا چه حد در برابر جنبشی که بیش از همه در راه اعتلای ایدئولوژی طبقه کارگر و جبران ضعف های تاریخی آن فداکاری می کنند، تنگ نظر،کینه توز و دشمن اند».

در فاصله ی کشف سازمان نظامی حزب توده تا انقلاب ۵۷، مرکزیت حزب توده در خارج از ایران حضور داشت و سخت متأثر از فضای مخاصمه ی درونی میان دو طیف در رأس این حزب بود. یک طیف به زعامت نورالدین کیانوری و همراهی دیگرانی چون کامبخش، طبری، قُرَشی، فروتن، قاسمی و...، و طیف دیگر به زعامت ایرج اسکندری و همراهی دیگرانی چون رادمنش،کشاورز، شرمینی و...

از دیگر سو نفوذ کسی چون عباسعلی شهریاری به عنوان عامل نفوذی ساواک در حزب توده در این سال ها، و همچنین ماجرای برادران یزدی، باعث شد تا مواجهه ی این دو طیف در پلنوم چهاردهم به برکناری رادمنش بینجامد. اما اوج این مواجهه در پلنوم شانزدهم در آستانه ی انقلاب۵۷ به وقوع پیوست که فرجامی چون دبیر اولی کیانوری و حذف اسکندری در پی داشت. سیاست های خارجی دولت شوروی در سال های منتهی به انقلاب۵۷ اگر نه به تمامی در راستای حمایت و همکاری با حکومت پهلوی، بلکه بدون تردید بر مدار براندازی و محور سقوط نظام سیاسی حاکم بر ایران نیز نبود.

از دیگر سو، اما حزب توده که پس از ماجراهای مرداد ۱۳۳۲ با شعار"سرنگون باد رژیم کودتا"واکنش کلان خود به فضای سیاسی ایران را اعلام کرده بود، در سال ۱۳۵۴ پس از پلنوم پانزدهم، شعار خود را به"سرنگون باد حکومت استبدادی شاه"تغییر داد. این تغییر شعار، اما مبتنی بر چند علت بود. نخست این که؛ پس از ورود نیروهای"چپ گرا"چه در وجه دینی و چه در وجه مارکسیستی به فاز مبارزه مسلحانه، حزب توده که وارد این فاز–به صورت علنی–نشده بود، نمی خواست قافیه را به چند گروه مارکسیست لنینستی و مائویستیِ تازه تأسیس در عرصه سیاسی کشور ببازد و با بدل شدن به یک گروه سیاسیِ"خارج نشین"و منفعل در عرصه مبارزه ی انقلابی، غزل خداحافظی را با اردوگاه مبارزان علیه حکومت پهلوی بخواند.

در همین راستا، اگرچه اقدام به تغییر شعار می کرد،اما مسئله ی اصلی نه تغییر شعار بلکه روشِ عملیاتی شدن این شعار در فضای سیاسی میانه ی دهه ی ۵۰ بود که حزب توده در این عرصه به عنوان عاملِ کمینترن در ایران، حاملِ مجموعه ای از تناقضات در عرصه تئوریک و پراتیک بود. دیگر این که؛ به واسطه ی رقابت ها و خصومت های درون حزبی بین دو طیفِ کیانوری و اسکندری در مرکزیت حزب، طیف کیانوری به عنوان طیف رادیکال تر، بر آن بود تا با تبیین شرایط عینیِ ایرانِ میانه ی دهه ی ۵۰ ، طیف اسکندری که–در ظاهر–تمایل به تئوری التزام به مشروطه سلطنتی داشت را به حاشیه کشیده و مانع انفعال و انزوای بیشتر حزب

توده در آن دوران شود. و علاوه بر این ها، حزب توده علیرغم تغییر شعار خود در همان دوران، بارها از طریق ارگان مطبوعاتی خود به شیوه های متفاوت از عدم تمایل به براندازی حکومت وقت پرده برمی داشت. این مسئله به هیچ وجه به دلیل اتخاذ یک مشی سیاسی حساب شده نبود که تفاوت و تناقض در حوزه ی شعار و عرصه ی عمل را توجیه نماید، بلکه آبشخور این گونه تناقضات این بود که حزب توده که مرکزیت آن، سال ها خارج از میدان واقعیاتِ عرصه ی سیاسی ایران قرار گرفته بود، نمی توانست شرایط سیاسی آن دوران را از یک سو با پشتوانه های تاریخی خود و از دیگر سو، با سیاست های وقتِ دولت شوروی تطبیق دهد.

شاهدِعادلِ این ماجرا، آن که، با شتاب گرفتن وقایع و گذر زمان به سمت بهمن۱۳۵۷، در شوروی نشریه ی پراودا به عنوان ارگان حزب کمونیست، مطالبی در راستای تغییر حکومت در ایران منتشر کرد و از دیگر سو، این برژنف بود که در برابر مواضع وقتِ دولت امریکا درباره وضعیت حکومت در ایران واکنشی نشان داد که حزب توده را راهی پلنوم شانزدهم و تغییر دبیرکلی حزب کرد. نورالدین کیانوری در همین راستا بود که با عبور از پله ی تحلیلی مبتنی بر سقوط حکومت پهلوی، جانشین ایرج اسکندری شد که در صورِ"سلطنت براساس قانون اساسی مشروطه"می دمید. هرچند حزب توده، انقلابی که در راه بود را در شرایط آن دوران ایران، انقلابی"بورژوا دموکراتیک"می دانست و بر همین اساس بر این باور بود که چون ایرانِ میانه ی دهه ی ۵۰ را نسبت و تناسبی با"سرمایه داری

پیشرفته"نیست، بنابراین،"پرولتاریا" قادر نخواهد بود زمام انقلاب را به دست بگیرد. در پرتو این تحلیل،"پرولتاریای خاص"ایران در آن دوران، می بایست سوار بر موج انقلاب، جامعه ایران را راهی مرحله سوسیالیستی و پس از آن کمونیستی نماید. وجه عریان و نمایانِ والنتاریستی این گونه تحلیل ها، دلیلی جز برجسته و فربه بود نلنینیسم در اردوگاه"چپ ایرانی"در آن دوران نداشت. این مدل از لنینیسم، از جانب حزب توده به گونه ای و از جانب سایر"رفقا"،از جمله چریکهای فدایی خلق، به دیگرگونه، دارای سویه های سترگِ"استالینیستی"در وادی عملگرایی نیز بود.

نکته ی دارای اهمیت اما در آستانه انقلاب ۵۷ این بود که حزب توده با نظریه پردازی و تغییر شعار و حتی بازگشت به ایران، نمی توانست کاری در عرصه سیاسی آن دوران به پیش برد. اما چرا؟ به این دلیل که تئوری های مورد نظر حزب توده در عرصه سیاسی در شرایط دوری از "قدرت"و عدم حضور در حاکمیت، در بهترین حالت نمی توانست حاصلی جز جلوس طبری بر کرسی مناظره با منتقدین مارکسیسم، و یا انتشار بیانیه در حمایت از شیخ صادق خلخالی و ادعای حرکت در"خط امام"داشته باشد. حزب توده، پس از انقلاب ۵۷ هیچ گونه توانی جهت در اختیار گرفتن زمام حاکمیت در ایران و حتی مشارکت در این عرصه نداشت، زیرا نه تنها دارای پشتوانه ی مردمیِ مناسب و در خورِ این مهم نبود، بلکه ماهیت

سرسپردگی به بیگانگان در این حزب، آشکار شده بود و با گذر زمان در میدان مناقشات و مجادلات سیاسی، آشکارتر نیز شد.

در این شرایط بود که حزب توده بیش و پیش از هرچیز، در شرایط پس از انقلاب۵۷ جهت عرض اندام در عرصه سیاسی ایران، خود را سوار بر دو موج می دید. ۱- ادعای انقلابی گری و حرکت در خط امام و ضد امپریالیسم بودن ۲- تکیه بر پیشینه ی تاریخی و چهره های کاریزماتیکِ معتقد و ملتزم به"مارکسیسمِ اصیل".

نورالدین کیانوری در جهت استفاده از همین عامل دوم، در عرصه ی تفوق حزب توده بر سایر گروه های سیاسی می گفت« وقتی کمیته مرکزی حزب توده تشکیل جلسه می دهد، ۲۰۰ سال زندان دور یک میز می نشیند». و این ادعای کیانوری در شرایطی بود که پس از انقلاب ۵۷ چهره های کاریزماتیکِ سایر گروه های سیاسی یا کشته شده، یا به دیگر علل از میدان سیاست خارج شده بودند، به گونه ای که"جبهه ملی"از امثال مصدق به پیرمردهایی چون سنجابی و صدیقی، چریکهای فدایی خلق از امثال جزنی، احمدزاده، پویان و... به فرخ نگهدار، اشرف دهقانی، رحیم صبوری،کاظم معینی، مهدی فتاپور و... ، سازمان مجاهدین خلق نیز از امثال حنیف نژاد، بدیع زادگان، سعید محسن و... به رجوی، خیابانی، سعادتی، ابریشمچی و... رسیده بودند.

در این فضا بود که حزب توده با تکیه بر چند چهره ی مدعی شناخت مارکسیسم و با برجسته کردن سابقه"مبارزاتی"، خود را به نوعی قافله سالارِ چپ های ایرانی می دانست. اما همین قافله سالاران، در تحلیل شرایط منتهی به انقلاب ۵۷ ،"جبهه ملی"را"خرده بورژوازی ملی"،و روحانیت و طیف بازارِحامی آن ها را"خرده بورژوازی سنتی"می دانستند. و در راستای همین تحلیل در میدان عمل، به عنوان"حزب طراز نوین کارگران ایران"، تا مغز استخوان در جهت تخریب و از میدان به در کردن"خرده بورژوازی ملی"دستِ تأیید و همراهی در دستان همان"خرده بورژوازی سنتی" نهادند. در سوی دیگر ماجرا،"حزب طراز نوین کارگران ایران"، در حالی که تا مغز استخوان وابسته به امپریالیسم شوروی بود، نظام جمهوری اسلامی ایران را علیرغم روحِ غالبِ مبتنی بر "خرده بورژوازی"، به علت سویه های"ضد امپریالیستی"، قدر می نهاد و بر صدر می نشاند.

با گذر زمان در جریان یکی از انشعاب ها در سازمان چریکهای فدایی خلق، طیف به اصطلاح "اکثریت"نیز با تأیید سیاست های حزب توده در آن دوران، راهی اردوگاه این حزب شد تا در ائتلافی در ظاهر دو سویه، اما در باطن سه سویه، نقشی تاریخی در اواخر دهه ی ۵۰ و اوایل دهه ی ۶۰ در ایران ایفا کنند. این ائتلاف از این جهت دو سویه بود که دو گروه دارای مشی مارکسیسم لنینیسم، در راستای از میدان به درکردن دولتِ بازرگان که"لیبرال"نامیده می شد هرچه در توان داشتند به کار

بستند و از هیچ گونه فریبکاری و ناجوانمردی و بی اخلاقی و بهره گیری از میراث منحوس"استالینیستی"در این راستا فروگذار نکردند.

اما در عین حال، ائتلاف مذکور از منظری دیگر، ائتلافی سه سویه بود، میانِ حزب توده،"اکثریت"و روحانیون حزب جمهوری اسلامی. از این جهت که در وادی ادعای حرکت در"خط امام"و مبارزه با"امپریالیسم"و "لیبرالیسم"و"دولت موقت"، این ائتلافِ نانوشته در جوف ماجرا جریان داشت و این سه طیف در این زمینه در عمل، سالکانِ یک سبیل بودند.

حزب توده در این دوران، فریبکاری و نفاق را در عرصه سیاسی تا آن جا پیش برده بود که نه تنها دولت بازرگان و شخص او را متهم به"امریکایی"بودن می کرد، بلکه با انتشار جزوه هایی چون " ۳ سند افشا کننده"که به نام"مسلمانان متعهد پیرو خط امام"منتشر شده بود، در مسلمان بودن نیز، مدعی سبقت از مهدی بازرگان شده بود! و این میراث منحوسِ"چپ ایرانی"، خصوصاً حزب توده، در"افشاگری"درباره طیف های سیاسی و بدنام کردن منتقدین و مخالفین و مواجهه ی آلوده به"علت"در عرصه های نیاز به ارائه ی"دلیل"، در گذرِ زمان، بدل به یکی از مهم ترین وجوه انحطاط اخلاق در جامعه ایران شد. میراث خواران استالین در آن دوران، علناً و عملاً در نشریات خود، بر لزوم"افشاگری"در محیط کار و حتی خانواده درباره عناصر"ضد انقلاب"تأکید می کردند. و همین مشی و روش را درباره همقطاران سابق خود و طیف های سیاسی

دیگر نیز در پیش می گرفتند. همان گونه که استالین و اخلاف و اسلاف او نیز در مواجهه با کسانی چون تروتسکی، بوخارین،کامنف، زینوفیف، توخاچفسکی و... جز همین مشی و روش را در پیش نگرفتند. و البته با اندکی تدقیق و تحقیق، قابل مشاهده است که مهم ترین اتهامات و بدنام کردن ها درباره اعضای حزب توده، از جانب اعضای همین حزب در تاریخ صورت گرفته است و در عین حال مهم ترین کتاب ها در نفی و افشای حزب توده در تاریخ ایران، به قلم"توده ای ها"نگاشته شده است! مکتوباتی به قلم کسانی چون آوانسیان و کامبخش و اسکندری و کیانوری و کشاورز و بهرامی و طبری و جوانشیر و پورهرمزان و جودت و عمویی و شلتوکی و پرتویی و ...

و اعضای همین حزب بودند که روزی خسرو روزبه را"قهرمان و شهید خلق"می دانستند و دیگر روز، با نوشتن"چشمان قهرمان باز است"، او را به سخیف ترین شکل ممکن بدنام می کردند. و اعضای همین حزب بودند که کامبخش را قاتلِ ارانی، و نورالدین کیانوری را جاسوسِKGBو MI6 می دانستند. حزب توده و همقطاران آن، بر همین نهج بود که تا مغز استخوان از"اعدام های انقلابی"و مشی انقلابیِ شیخ صادق خلخالی حمایت می کردند و یاد و خاطره شهدای کربلا را گرامی می داشتند و در محاسن و مکارم نماز جمعه و گرامی داشت ِیاد و خاطره ی"فداییان اسلام"و کسانی چون حسین امامی و خلیل طهماسبی و مظفر ذوالقدر و محمد بخارایی سخن می گفتند. از دیگر سو، تظاهرات روز جهانی زن در

۱۷ اسفند ۱۳۵۷ در اعتراض به حجاب اجباری را محکوم و یک حرکت"امپریالیستی و ضد انقلابی"عنوان می کردند و البته در راستای همان حرکت در"خط امام"، در بازجویی و شکنجه ی دستگیرشدگان، با کمیته های انقلاب، همکاری می کردند.

اما تمامی این مسائل در شرایطی از جانب حزب توده انجام می گرفت که این حزب در همان دوران، با تشکیل دوباره سازمان مخفی نظامی از یک سو در این عرصه به فعالیت می پرداخت و از دیگر سو، علیرغم تأکید فراوان بر انحلال و تصفیه ارتش، با نفوذ در ارتش، اطلاعات نظامی ایران را در اختیار شوروی قرار می داد. سازمان مخفی نظامی حزب توده که از خاک سازمان بسیار کوچک و محفلیِ "نوید"سر برون آورده بود، با کسانی چون مهدی پرتویی و رحمان هاتفی و فاطمه(فریدون)مدرسی و سعید آذرنگ و امیر معزی و شاهرخ جهانگیری و... پس از انقلاب در حالی که شعار انحلال و تصفیه ارتش، و حمایتِ تمام قد از سپاه پاسداران را سر می داد، در این دو سازمان نظامی نفوذ، و به جذب کسانی پرداخته بود از جمله ناخدا افضلی، بیژن کبیری، هوشنگ عطاردیان و ...

اطلاعات محرمانه و حیاتیِ نظامی ایران در این سال ها، از طریق این افراد، در اختیار سران حزب توده و از طریق ایشان در اختیار دولت شوروی قرار می گرفت. هر چند حزب توده از نخستین ایام استقرار جمهوری اسلامی زیر چتر اطلاعاتی این نظام قرار گرفته بود و بخش"اطلاعات و

تحقیقات نخست وزیری"که با حضور کسانی چون سعید حجاریان و خسرو تهرانی و مصطفی قنادها تشکیل شده بود ضمن همکاری با نیروهای"اداره هشتم ساواک"که پس از انقلاب ۵۷ به استخدام نظام جمهوری اسلامی درآمده و مشغول به کار شده بودند، آن مایه اشراف اطلاعاتی بر فعالیت های حزب توده داشتند که توانستند در"زمان لازم"تمامی این حزب را در چشم به هم زدنی، جارو کنند.

کیانوری که با وقوع انقلاب ۵۷، پیش از بازگشت به ایران، نخست به شوروی رفته و با کسانی چون زاگلادین و بوریس پاناماریف و اولیانفسکی و سیموننکو ملاقات کرده بود، لحظه به لحظه در زیر همین چتر اطلاعاتی قرار داشت و اگرچه سال ها پس از دستگیری و انحلال حزب توده توسط نظام جمهوری اسلامی، کسانی پی بردن به پشت پرده فعالیت های این حزب را به دلیل افشاگری کوزیچکین به عنوان یکی از ماموران KGB و دبیر دوم سفارت شوروی در ایران می دانستند که در واقع جاسوس انگلستان بود، اما این مسئله، در عرصه واقعیت، تنها ناظر به بخش کوچکی از اطلاعاتی بود که نیروهای اطلاعاتی جمهوری اسلامی از طریق کوزیچکین درباره فعالیت های حزب توده دریافت کرده بودند.

در حالی که اصل و اساس ماجرا جز این نبود که علیرغم نفوذ اطلاعاتی مأموران جمهوری اسلامی در حزب توده، تا پیش از ۱۷ بهمن ۱۳۶۱ هنوز حزب توده در فضای سیاسی پس از انقلاب ۵۷ دارای"کارکردهایی"بود

که فعالیت این حزب را در خدمت به آن انقلابِ نوپا توجیه می کرد، اما پس از پایان این"ماه عسل"بود که کندوی حزب توده با دودِ همان آتشی نابود شد که این حزب مدال افتخار هیزم کشی اش را بر سینه داشت، همان سینه ای که بیش از ۴۰ سال آتشکده ی سرسپردگی به"برادر بزرگ تر"بود.

بخش یازدهم

چپ ایرانی و ادبیات

سلاخیِ "انقلاب ادبی" در مسلخِ "ادبیاتِ انقلابی"

نمی بودند اگر این راستانِ آرمان پرور
نمی بود ار عنادِ سختِ این گردانِ نوآور
گر انسان ، در پسِ دیوارِ ترس و جهل بنشستی
رهِ خود سوی این اوجِ جهان بین کی گشودستی؟
سزا گفتند و این گفتار را ارزندگی باشد
"جنونِ قهرمانان، عینِ عقلِ زندگی باشد "

احسان طبری

در آن جا و آن گاه، که پس از بیش از یک سده،"جنبش مشروطه خواهی مردم ایران"را بسیارانی "انقلاب مشروطه"می دانند و می نامند، واقعه ی ۲۸ مراد ۱۳۳۲ را بسیارانی"کودتا" می دانند و می نامند، تغییر نظام سیاسی در بهمن۱۳۵۷ را بسیارانی"انقلاب اسلامی"می دانند و می نامند، جنگ ۸ ساله ایران و عراق را بسیارانی"دفاع مقدس"می دانند و می نامند، انتخابات دهم ریاست جمهوری را بسیارانی"انتخاباتی مهندسی

شده"می دانند و می نامند و... سزاست که سطری نیز از سلاخیِ"مفاهیم"در مسلخِ"عبارات"بخوانیم، و بیش از این، توسن ِتسمیه، در سینای تحشیه نرانیم، و پیش و بیش از آن که، این همه را این گونه"بنامیم"، از آن ها چیزی نیز"بدانیم".

مواجهه با"ادبیات انقلابی" و "انقلاب ادبی"را نیز از این منظر باید در کانونِ توجه و تأمل قرار داد و در وادی این پرسش گام نهاد که آیا هر اعتراض یا هر دگرگونی در ادبیات را می توان "انقلاب" نامید؟ البته همان گونه که اشاره شد با سلاخی"مفاهیم"در مسلخ"عبارات"، می توان چنین، و حتی بیش از این کرد. و البته که کرده اند و سال ها آن همه هشدار و تذکار در این زمینه را"نشنیدند و عاقبتشان را شنیدیم"؛ عاقبتی آمیخته با عقوبت برای علم و معرفت در این دیار که زمامداران و متولیان امور در راستای همان گونه سلاخی ها، پس از سال ها هزینه ی هزیمت بار، سنگی بر گور ِسودای"علوم انسانی اسلامی" نهادند، تا بدانند که پیش و بیش از آن که، آن گونه "بنامند"، باید از آن ها چیزی نیز"بدانند". و اگر سودای"بومی کردن علوم"را پیش و بیش از متولیان"انقلاب اسلامی"، متولیان"انقلاب بلشویکی"در سر داشتند، و پس از آن نیز فرزندان ِ معنوی آن ها تحت لوای"پست مدرنیسم"در پی آن بودند، ماجرای "ادبیات انقلابی" نیز سرچشمه هایی مشابه بر همین نهج داشت

و اگرچه نسبت و تناسبی با"انقلاب ادبی"نداشت، اما بر اثرِ حلولِ "روح واحدِ ایدئولوژی"در جسم های متعدد بود که در نظام فکری این جماعت، در تمامی حوزه ها، از جمله ادبیات، فقط و تنها فقط، "انقلاب" بود که "فرجام محتوم" و "تنها ره رهایی" به شمار می رفت.

آن چه در ادامه می آید، تأملی است در نسبت و تناسب آن چه طی حدود یک سده اخیر در ایران، تحت عناوینی چون"انقلاب ادبی" و"ادبیات انقلابی"مطرح و مورد بحث و توجه بوده است. میدان دارِ این طرح و بحث نیز، اگرچه"چپ ایرانی" نبود، اما اهالی این اردوگاه، سال ها بر اساس زیستِ مبتنی بر ایدئولوژی، از امکانات این عرصه به مثابه وسیله ای برای رسیدن به هدفی که جز "انقلاب پرولتری" نبود، بهره جستند و نام عقلانیت از دفترِ تاریخ این دیار، شستند.

...

« السلام ای رئیس الروساء! رأس ریاست نظری کن ز وفا سوی شه شرق اعلی حضرت سلطان قدر قدرت خاقان خسرو اسلام پناه قبله ی عالم شاه پدر شاه، برون شاه، درون شاه، قطب اقطاب صفا مرشد کامل شیخ واصل صفتش حضرت ظل اللهی، ناصرالدینِ خدا روحی ارواح فدا. شاهِ آلمان شکن و روس بر باد ده و لندن و پاریس بر انگشت مبارک به جولان، تخت بر تخت به ایوان مطبّق فزون گشته ز کیوان. شاه ما کرده میل

شاهانه که سفیری به طرف امریکا برود چون صبا فرح افزا که ببندد به صفا عقد مودت بگشاید به وفا باب تجارت، رسم گردد سفر و سیر و سیاحت، بده بستانِ عیان بین دو دولت. قرعه فال از قضا اوفتاد بر من کمترینِ حسینقلی...».

این مطلع و مقدمه ی خطابه ی حسینقلی خان صدر السلطنه، به عنوان نخستین سفیر ایران در امریکا است که در دیدار با رئیس جمهور این کشور توسط علی حاتمی در فیلم"حاجی واشنگتن" به نمایش گذاشته می شود. هوشمندیِ هنرمندی چون علی حاتمی در درکِ معنا و مبنای این "مواجهه ی تاریخی"، سال ها پس از ساخت این فیلم هنوز بر بسیارانی آشکار نشده است. اما چرا ؟

بسیارانی در این سال ها، این"مواجهه ی تاریخی"را در قالب و قابِ فیلم حاتمی، حتی از این جهت مورد نقد قرار داده اند که فیلمساز با تزریق درونمایه ای مبتنی بر طنز به این سکانس، در پی تحقیر و تسخیف ایران و ایرانی در برابر"غرب"بوده است. و طرفه آن که، در سوی دیگر ماجرا بسیارانی تیغ نقد بر همین علی حاتمی به این علت آخته بودند که در دوران غلبه ی"مدرنیسم" هنوز تخته بندِ"سنت" است. اما از قضا آن درونمایه طنز را حاتمی از موضعی کاملاً واقعگرایانه و "مدرن"به این سکانس تزریق کرده و حتی لازم نیست تا دوران زمامداریِ رئیس جمهور

امریکا به پایان برسد و هم او، شبی در قالب یک"شهروند"به دیدار حاجی بیاید تا از شگفت زدگی سفیر ایران در امریکا در مواجهه با این منظره، بخندیم، بلکه فضای طنز از همان خطابه ی حاجی هنگام تقدیم استوارنامه به رئیس جمهور در بطن اثر جاری است که ما آن را هوشمندی حاتمی در درک معنا و مبنای این"مواجهه تاریخی"می دانیم.

نوعِ بیان و زبانِ خطابه ی حاجی در مواجهه با رئیس جمهور امریکا، آغشته به مبانیِ این نوع مواجهات در"جهان قدیم"است، در حالی که حاجی اکنون در بطن"جهان جدید" قرار دارد و استعمال و استخدام آن گونه بیان و زبان در"این جهان" است که رقم زننده ی آن فضای طنز می شود، نه اراده و نیّت و جعل و اغراق از جانب فیلمساز. اما اگر با تماشای این سکانس، قادر به درک این معنا و مبنای موردِ اشاره حاتمی نشدیم، چگونه می توان سکانس بعدی فیلم که حاجی پس از اتمام ملاقات با رئیس جمهور امریکا، با آن حالتِ آغشته به غش و صرع بر زمین می غلتد را نادیده گرفت، که این نیز اشاره ی هوشمندانه ی دیگر حاتمی است به نَفَسهای آخرِ آن"جهان قدیم"در مواجهه با این"جهان جدید".

این مواجهه را در آستانه"جنبش مشروطه خواهی"، بسیارانی در عرصه سیاسی و اجتماعی مورد تحقیق و تدقیق قرار داده اند، اما سزاست تا در

راستای آن چه به عنوان"انقلاب ادبی"مورد بررسی ما خواهد بود، نظری بیفکنیم بر نسبت و تناسب میان آن تحولات سیاسی و اجتماعی و تحولات در عرصه ادبیات در آن دوران. آن چه به عنوان"ادبیات"در این جا، موردنظر ما است، در واقع ناظر به تقسیم بندی هنر به دو شاخه ی"هنرهای مکتوب"و"هنرهای غیرمکتوب" است، که در بخش "هنرهای غیر مکتوب"این ۸ هنر قرار دارد"رقص، موسیقی، نقاشی، مجسمه سازی، معماری، تئاتر، عکاسی، سینما". و در بخش"هنرهای مکتوب"مجموعه ای شامل شعر، داستان کوتاه و بلند، رمان، فیلمنامه، نمایشنامه، سفرنامه و ...

اما با توجه به ارتباطی که میان این دو بخش وجود دارد، به گونه ای که برای نمونه؛ نمایشنامه به عنوان"هنر مکتوب"، در رابطه ی مستقیم قرار دارد با تئاتر به عنوان"هنر غیر مکتوب"، آن چه به عنوان"ادبیات"مراد می کنیم، ناظر به این وجه نیز خواهد بود.

نخستین لرزش ها و به حرکت درآمدن گسل های ساکنِ "اندیشه"، در ایرانِ دوران قاجار، پس از دوره نخست جنگ های ایران و روس و در راستای مواجهه ی نیروهای نظامی ایران با تحولات جدید در عرصه نظامی رقم خورد که"گلوله آتشین" در آن جنگ، در واقع نه تنها آتشی بر سینه ی سربازان ایرانی، بلکه آتشی بود نهفته در سینه ی تاریخ ایران

که در ادامه، خورشید، شعله ای از این دو پرسش در آسمانِ تاریخ ایران بود که؛"ما چرا چنین هستیم؟"و"ما چگونه، چنین شدیم؟".

این"ما" پیش از آن، سده ها بود که نه تنها از منظرِ"زوال" و "انحطاط" و "تعطیل اندیشه" و... مغفول واقع شده بود، بلکه در غیاب مواجهه ی جدی با"دیگری"، اصولاً و اساساً روحِ موضوعیت، در جان و جهان موجودیت، نداشت. فعال شدن گسل های تاریخی در سرزمین اندیشه و معرفت ایرانی به واسطه ی حضوری مبتنی بر هجومِ"دیگری"، البته همان گونه که در دیگر جای به صورت مبسوط نشان داده ام ، نه در راستای نام گذاری های تهی از معانی و مبانی چون"تهاجم فرهنگی"، بلکه بر اساسِ پرده برداری از دستاوردهای علمی، صنعتی و معرفتی در"جهان جدید" در برابر ایرانیانی بود که در برابر حضور قاطعِ اعجازگونه ی این"دیگری"، ناگزیر از پرداختن به "ما" بودند.

این"ما"، آن چه در میدان این مواجهه در بساط داشت،"گذشته ای شکوهمند"بود که کوشید تا آن را به مثابه تیری در کمانِ"حال"قرار دهد و آرش وار به سوی"آینده"ی این مواجهه پرتاب کند. هرچند گذر زمان نشان داد که مشخصات و مختصات همان"گذشته ی شکوهمند"را نیز، همان"دیگری"، به"ما" نشان خواهد داد، اما تیرِ"گذشته ی

شکوهمند"در کمانِ حال، در آن دوران، در عرصه ی ادبیات، نمی توانست چیزی جز از نوع و لونِ "نهضت بازگشت" باشد.

هر چند در رأس هرم حاکمیت در همان دوران، فرهیختگانی چون میرزا ابوالقاسم قائم مقام و پدرش میرزاعیسی حضور داشتند که پیوندی میان اهل عمل و اهل نظر به شمار می رفتند، اما مشخصاً در عرصه ی ادبیات در آن دوران، سودای"بازگشت"، با متولیانی چون فتحعلی خان صبا، میرزا عبدالوهاب (نشاط اصفهانی)، سیدحسین طباطبایی (مجمر اصفهانی) و... در"انجمن خاقان"، میدان دارِ این عرصه به شمار می رفت. و آن چه محل اهمیت بود، نه قطع رابطه ی میان اهل عمل و نظر، بلکه دورِباطل و زیستِ مرداب واری بود که در میدانِ "نظر" و مشخصاً ادبیات، دامنگیرِ اولیاء امور شده بود.

این زیست مرداب وار و دورِ باطل، آن گاه و آن جا که در آستانه ی جنبش مشروطه خواهی همراه شد با سفرهای عده ای از ایرانیان به ممالک راقیه، نمودی بسیار برجسته تر یافت و بیش از پیش در معرض توجه قرار گرفت، تا خود به نقطه و نکته ی کانونی مباحث در عرصه ی نظر بدل شود. "سفرنامه نویسانِ"ایرانی در این میان، از دو منظر، نقشی بسیار مهم و ارزنده ایفا کردند. از یک سو، با نگارش"سفرنامه"که همان گونه که اشاره شد شاخه ای از شجره ی هنرهای مکتوب به عنوان بخشی از ادبیات به

شمار می رفت و از دیگر سو، از منظر تاریخ اندیشه ی سیاسی؛ آن چه ایشان ضمن مشاهده ی ممالک راقیه و مقایسه ی آن مشاهدات با مواجهات روزانه ی خود با شرایط ایران، قلمی کرده بودند–به عنوان یکی از موادِ لازم– صحنه ای مهم از مبنا و معنای همان "مواجهه ی تاریخی"، میان"ما و دیگری"محسوب می شد.

این سفرنامه نویسان، هم از خاندان قاجار بودند که در مقام و منصب ِسفارت و یا از باب ِتجارت و سیاحت، راهیِ کشورهایی چون روسیه، انگلستان، آلمان، فرانسه و ... می شدند، و یا تجار و متموّلان و یا"روشنفکرانی"که مشاهدات خود از فرنگستان را در قالب سفرنامه ها ثبت می کردند. هرچند آن گونه که در یکی از این سفرنامه ها تحت عنوان"سفرنامه سیف الملک"می خوانیم «تفصیل آن کارخانه را چون هیچ متبادر به ذهن اهل ایران نیست، به طور تحریر، نمی توان گنجانید. جز به مشاهده نمی توان فهمید»، اما اگرچه این نوع"مشاهده" برای اکثریت اهالی ایران مقدور نبود، گذر زمان نشان داد که تحریر همان مشاهدات در قالب ادبیات نیز آن گونه که باید، میسور نیست.

"جهان جدید"، تنها،"کارخانه" نبود که میرزا عباسقلی خان نوری در"سفرنامه سیف الملک" از تحریرش آن گونه که باید، ناتوان بود، این"جهان جدید"، از قضا خشت نخست تحول و تبدل را بر اساس

تحولاتِ معرفتی نهاده بود که مواجهه ی اهل نظر در ایران با آن گونه تحولات، "ادبیات فارسی"را در عرصه ی تبیین و توضیح آن ها به چالش کشیده بود. از دیگر سو، آن چه به عنوان شاخه هایی جدید بر شجره ی ادبیات افزوده شده بود، بر اساس فرمان و فتوای شیخ و شاه نبود، بلکه آن ها نیز ریشه در خاک همان تحول و تبدلی داشت که دارای مبانی ِسترگ معرفتی بود. و در خلاء آن خاک و ریشه ها و مبانی، سودای بهره برداری از آثار و اثمارِ آن اشجار، جنباندن حلقه ی اقبال ناممکن بود و بس.

"شعر فارسی"به عنوان ستون خیمه ی ادبیات در ایران، سده ها بود که در فرآیندی ناگزیر، بارِ اندیشه ورزی در بسیاری از عرصه ها را به دوش کشیده بود و فرجام حسرت خیز این مسئله ی بسیار مهم، آن شده بود که شعر، با خارج شدن از حوزه ی کارکردها و قابلیت های خود، آن چنان به محملی جهت"اندیشه ورزی"بدل شده، که اگر روزگاری، کسی این گونه کارکرد و قابلیت را محدود و محصور و مربوط به حوزه ی شعر نمی دانست، از جانب دیگران، یا متهم به"ضد ایرانی"بودن می شد، یا همان یک کلام، حجتی بود بر گسسته خردی او.

گنجاندن بحرِ "اندیشه ورزی"در کوزه ی شعر، دارای دلایل و علل تاریخی فراوان است، اما حتی در حوزه ی فلسفه نیز این بزرگان فلسفه

در ایران بودند که با دخل و تصرف در تقسیم بندی سه گانه ی منتسب به ارسطو درباره"حکمت"، با ذبح"حکمت تولیدی"یا پوئتیک، در پای حکمت نظری و حکمت عملی، اصولاً و اساساً هنر را از پشتوانه های فلسفی و در ادامه"زیبایی شناسی" محروم کردند.

حکایت، شکایت انگیز، و البته جنایت خیزتر از آن است که گمان می رود! به گونه ای که سلطه و سیطره ی گرایشات دینی و مذهبی از یک سو باعث عقیم شدن فلسفه و به اغما رفتن"کلام" شد (بواسطه ی عدم تمایزها و مرزهای بنیادین میان این دو حوزه)و از دیگر سو، با سلب استقلال از"اندیشه ی سیاسی"به واسطه ی طرح"سیاست مُدن"به عنوان بخشی از "حکمت عملی"در ذیل"الهیات"به عنوان بخشی از"حکمت نظری"، و همچنین حذف"حکمت تولیدی"، از سه گانه ی حکمت ارسطویی، اندیشه ورزی در تاریخ ایران با کاریکاتوری از مبانیِ روشی و معرفتی مواجه شد که امثال حمله مغول در قیاس با آن، نشستن و برخاستن مرغی بر کوهی بود و بس.

"شعر"و"حدیث"و"روایت"در این میان، با وجود تمامی تمایزها و تفاوت ها، میدان دار عرصه ی نظر شده بودند و با سلطه و سیطره ی این شرایط، شعر، چون میدانی برای"تولیداتِ هنری" در عرصه ی زبان فارسی، جایگاهی ارزنده و قابل اعتنا داشت. اما با تحمیل وظیفه ی"تولید اندیشه،

و اندیشه ورزی"بر شعر، پایه های استدلال ورزی و بسط و تبیین مبانی و معانی در حوزه ی نظر، شکسته شد و سلطه و سیطره ی عرفان و تصوف(با در نظر داشتن سویه های تاریخی آن) بر شعر نیز، اگرچه به باور بسیارانی باعث رونق و اعتلای"ادبیات فارسی"شد، اما به باور راقم این سطور، شعر را به محملی جهت ترویج و بسط"عرفان و تصوف"بدل کرد، که هجمه های بی شمار و خون بار، به پای استدلالیان و پایگاه عقلانیت، و تکفیر و تحقیرِ دگراندیشان، تنها قطره هایی از این بحرِ بحران خیز بود.

زبان فارسی و به تبع آن ادبیات فارسی، با این گونه مبانی تاریخی، توانسته بود چون"بوی گلی و عطر نسترنی"در مواجهه با"این سموم که بر طرف بوستان بگذشت"، هنوز خود را تا دوران قاجار استوار و برقرار نگاه دارد، اما مواجهه ی این زبان، در این دوران، با"جهان جدید"و دستاوردهای نظریِ این جهان از یک سو، و تولیداتِ علمی، عملی و صنعتی آن از دیگر سو، همان گونه که اشاره شد چالشی بود برای این"زبان"در راستای توضیح و تبیین آن چه"دیگری"به"ما"و"او" عرضه کرده بود.

زین العابدین مراغه ای، یکی از همان"سفرنامه نویسان" بود که اشاره ای به اهمیت نقش تاریخی ایشان شد. او در"سیاحتنامه ابراهیم بیگ"، مختصاتِ مواجهه ی مذکور را چنین شرح می دهد «امروزه، شعر سنتی

ایران، هیچ روحی ندارد. این شیوه کهنه شده، مقتضیات زمان امروز در امثال این ترّهات، روحی نگذاشته.به بهای این سخنان دروغ در هیچ جای دنیا یک دینار نمی دهند، مگر در این ملک که سبب آن هم جز بی کاری و بی عاری و بی علمی و غفلت و دنائت نفس نیست... امروز، بازارِ مار زلف و سنبل کاکل کساد است. موی میان در میان نیست،کمان ابرو شکسته، چشمان آهو از بیم آن رسته است. به جای خال لب از زغال معدنی باید سخن گفت. از قامت چون سرو و شمشاد سخن کوتاه کن، از درختان گردو و کاج و جنگل مازندران حدیث ران. از دامن سیمین بران دست بکش و بر سینه ی معدن نقره و آهن بیاویز. بساط عیش را برچین، دستگاه قالی بافی را پهن کن. امروز هنگام استماع سوت راه آهن در کار است، نه نوای عندلیب گلزار. باده ی عقل فرسای را به ساقی بی حیا واگذار، تجارت تریاک وطن را ترقی و رواج بده. حکایت شمع و پروانه کهنه شد، از ایجاد کارخانه ی شمع کافوری سخن ساز کن. صحبت شیرین لبان را به دردمندان واگذار، سرودی از چغندر آغاز کن که مایه ی شکر است".

علاوه بر درک و دریافت معنا و مبنای این تحولات و تبدلات که در نوع خود بسیار محل اهمیت بود، بسترسازی جهت انتقال و عرضه ی این"مفاهیم"در قالب زبان فارسی از یک سو به دلیل امکانات و قابلیت های زبان و ادبیات فارسی و از دیگر سو، به علت تعصب و تصلبِ غالب

بر روحِ "سنتگرای"حاکم بر آن دوران، این مهم را در مرزهای غیرممکن قرار داده بود. در این میان، شوخی روزگار را بنگرید! آن جا که در همان دوران،"روشنفکرانی"که میدان دارِ این عرصه شده بودند و بر آن بودند تا خشت های نخستِ تحول و تبدل در عرصه ی اندیشه ورزی و به تبع آن ادبیات فارسی را بنا نهند، خود اصولاً و اساساً در بسیاری از موارد، فارسی زبان نبودند!

کسی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده که در این عرصه حتی مسئله ی تغییر الفبای فارسی را به میان کشید، بسیاری از مکتوبات خود را به زبان"ترکی آذربایجانی"می نوشت و مشخصاً در نامه ای خطاب به شاهزاده جلال الدین میرزا که او نیز گام در وادی"سره نویسی"نهاده بود، چنین می نوشت « افسوس می خورم که من مثل شما نمی توانم که نوشتجات خود را در زبان فارسی بی اختلاط الفاظ عربیه نوشته باشم. چون که از طفولیت زبان فارسی را بدین طور یاد گرفته ام. حالا ترک این عادت برای من غایت دشواری را دارد».

اما آن گونه که اشاره شد،"سره نویسی"نیز، مواجهه ی دیگری در این دوران از جانب برخی از اهلِ نظر بود که از یک سو علت ناتوانی ایرانیان در مواجهه با"جهان جدید"را در"حمله ی اعراب" و تأثیرات تاریخی آن و از دیگر سو، ناتوانی زبان و ادبیات فارسی در این مواجهه را نیز به علت

وجود کلمات و عبارات عربی در زبان فارسی می دانستند. همان آخوندزاده، در"الفبا" این نکته را این گونه خطاب به همان جلال الدین میرزا مطرح می کند «... شما زبان ما را از تسلط زبان عربی آزاد می فرمایید، من نیز در این تلاش هستم که ملت خودمان از دست خط عربها نجات دهم.کاش ثالثی پیدا شدی و ملت ما را از قید اکثر رسوم ذمیمه ی این عربها که سلطنت هزارساله ی عدالت آیین ممدوحه ی بلندآوای ما را به زوال آوردند و وطن ما را که گلستان روی زمین است، خراب اندر خراب کردند و ما را بدین ذلت و سرافکندگی و عبودیت و رذالت رسانیدند،آزاد نمودی».

در این میان، هرچند روشنفکرانِ آزموده تری چون عبدالرحیم طالبوف نیز بودند که اگرچه نسبت به ضعف های زبان و ادبیات فارسی در این مواجهه ی تاریخی آگاهی داشتند، اما در عین حال، دیگران را از درافتادن در هاویه ی"سره نویسی"بر حذر می داشتند و با تأکید بر این مهم که "زبان سره"آن چنان شیری است که خدا هم نافریده، در برابر مشی"انقلابی"بل"انتحاریِ" امثال آخوندزاده و شاهزاده جلال الدین میرزا، قائل به مشی"اصلاحی" بودند.

طالبوف در همین راستا، به این نکته ی دارای غایت اهمیت اشاره می کند که « ملتی که هنوز از هزار نفر یک نفر سواد ندارد، در میان آن ها مسئله ی تصفیه زبان چه معنا دارد؟ ملتی که الفبای او بلای ظلمت و

جهل اوست، اگر از اصلاح او صرف نظر نموده و به تصفیه زبان پردازند،گناه است». آن چه در ابتدای این بخش، با عنوان ِسلاخی"مفاهیم"در مسلخ ِ"عبارات"، مطرح شد را طالبوف به فراست و ظرافت و مهارت، در آن دوران دریافته بود و بر همین نهج بود که ضمن مشاهده ی امکانات و قابلیت های زبان فارسی در ضمن ِآن"مواجهه ی تاریخی"، بر این نظر بود که « ما باید دیپلومات را دیپلومات و پلتیک را پلتیک بگوییم و بنویسیم».

اما غلبه ی"توهم استغنا"و سلطه و سیطره ی گسسته خردی هایی از نوع و لون ِ"آن چه خود داشت"و منع تمنا از بیگانه، در انواع و ابعاد مختلف سبب شده بود تا عده ای به نامِ"حب وطن"، و دیگرانی بر بام ِصیانت از شریعت، فریادِ"وا ایرانا"و"وا اسلاما"سر دهند در محکوم و منکوب نمودن ِرسمیت بخشی به آن"مواجهه ی تاریخی"، و اتخاذ راهکارها و سیاست ها و برنامه هایی در راستای گذر از آن مقطع تاریخی ِدوران ساز. اما درک و دریافت ِمنطق تحولات و تبدلات"جهان جدید"، علاوه بر مشاهدات ِایرانیان ِسفر کرده به ممالک راقیه، نیازمند کوششی تئوریک بود که جز از طریق مواجهه ی عالمانه با مبانی تئوریک"جهان جدید" امکان پذیر نبود. این مواجهه ی عالمانه حتی به نوعی از جانب ولیعهدی قاجاری چون عباس میرزا از سال ها پیش از آن، با فرمان ترجمه ی کتاب"تاریخ تنزل و خرابی دولت روم" نوشته ی ادوارد گیبون آغاز

شده بود، اما آن گاه و آن جا که در عصر ناصری، نخستین رساله ی فلسفی"جهان جدید"در ایران، تحت عنوان "حکمت ناصریه"ترجمه و منتشر شد، با تأملی در عنوان این رساله و مقدمه ی مترجمان بر آن، می توان به ماهیت این مواجهه پی برد.

"حکمت ناصریه"، در واقع، ترجمه ی رساله ی"گفتار در روش"رنه دکارت بود که به سفارش کنت دوگبینو به عنوان وزیرمختار فرانسه در ایران و توسط"العازار حییم موسایی همدانی"(ملا لاله زار) و"امیل برنه"به عنوان منشی سفارت فرانسه در ایران، ترجمه شده بود. در مقدمه ی مترجمین بر این کتاب، که یادآور همان مونولوگ طولانی"حاجی واشنگتن"بود،چنین می خوانیم «اگرچه به فضل الهی حکمای عالی مقدار و علمای ذوی العز و اقتدار در این دولت جاوید آیت موجود و از این تالیفات مستغنی هستند؛ اگرچه سها در برابر آفتاب ظهوری ندارد و موج حصیر با نقش حریر جلوه نیارد، معذالک چون به حکم حکمت و فراست، وجود هر شی بر عدمش و علم هرچیز بر جهلش شرف دارد و هیچ چیز در دنیا بی فایده نخواهد بود...کتاب مزبور را به لفظ واضح و آسان ترجمه نموده که عامه فهم باشد».

از برابر نهادن رساله ی دوران ساز دکارت، در برابر تألیفات"علمای ذوی العز و اقتدار"که"از این تألیفات مستغنی هستند"،که بگذریم، این تأکید

بر ترجمه ی کتاب دکارت"به لفظ واضح و آسان" جهت"عامه فهم"نمودن آن، سیمایی از مسئله ی آن مواجهه ی مذکور است که در عمل راه به جایی نمی برد، اگرچه مترجمین در مقدمه ی ترجمه ی نخستین رساله ی فلسفی"جهان جدید" در ایران، بر این نکته تأکید می ورزند که « بدیهی است که هر شی که از ظرفی به ظرفی دیگر خالی شود، بدون نقصان نخواهد بود، همچنین ترجمه ی کتابی از لفظی به لفظ دگر». بداهت مورد اشاره ی مترجمان رساله ی"گفتار در روش"یا همان"حکم ناصریه"، لب لباب همان مسئله ای است که زبان و ادبیات فارسی را به سختی به چالش کشیده بود."خالی کردن شی از ظرفی به ظرف دیگر"، بر سبیل تمثیل، نمی توانست راهگشای این مسئله باشد، چرا که پیش و بیش از این گونه بداهات و تمثیلات، باید علاوه بر شناخت ِمشخصات ِمظروف، از اختصاصات و مختصات هر دو ظرف نیز آگاهی حاصل می شد.

نسبت و تناسبی که میان این ظرف و مظروف وجود داشت، باید"موضوعِ"همان مواجهه ی عالمانه و کوشش های تئوریک واقع می شد، که صدالبته آن چنان که باید، نشد، تا در نهایت در پناه این گونه قیاسات و تمثیلات ِبی مایه و سست پایه، بحری را در کوزه ای بریزیم و گنجایش ِعلمی و معرفتی را در حد همان"قسمت یکروزه" قرار دهیم و اگرچه در ابتدا گفته بودیم که"خمار ما به صد خُم شکند"، اما در میدان

عمل،"یک جرعه چشیدیم و چنان مست شدیم". و در وادی همان "جهان جدید"، مکتب نرفته و خط ننوشته، با غمزه ای، مسئله آموز صد مدرس شده و لاف"بومی کردن علوم"از زیر لحافِ قدرت سر دادیم!

یک نمونه از تعیین نسبت و تناسب میان این ظرف و مظروف را در تحول و تبدلی که در شعر فارسی به وجود آمد می توان مشاهده کرد. آن جا و آن گاه که شعر فارسی با مشخصاتِ تاریخی که ذکری از آن رفت، سده ها، میدان دارِ عرصه ی ادبیات و حتی ورای این عرصه نیز بود و از این جهت اگر این مواجهه ی عالمانه در عرصه ادبیات انجام پذیرفته بود، این عرصه می بایست پیش و بیش از دیگر عرصه های ادبیات با آن تحولات و تبدلات مواجه می شد، در حالی که در عمل، هرگز چنین نشد. ظرف شعر فارسی در صبغه و سابقه ی تاریخی خود، با مظروفی مواجه بود که از منظر معانی و مبانی با روح غالب بر زمانه ی خود در ادوار مختلف تاریخی بیگانه نبود و این مسئله، آشنایی و قرابتی میان"مولف، مخاطب و اثر"ایجاد کرده بود که این سه ضلع،تشکیل دهنده ی مثلثِ ادبیاتِ "جهان قدیم" بودند. اما آن چه، در مواجهه ی تاریخی موردِ نظرِ ما در این جا، در عرصه ی ادبیات باید رقم می خورد، عبارت بود از مواجهه ی این مثلث با مظروفی "جدید"که دارای صبغه و سابقه ی معرفتی در اقلیم آن مثلثِ ادبیاتِ "جهان قدیم"نبود.

آن گونه که اشاره شد، حتی اگر سلطه و سیطره عرفان و تصوف به برجسته شدن عنصر"عشق" در ادبیات فارسی به عنوان مظروف انجامید، این تغییر یا در بهترین حالت، برجسته شدنِ مظروف، ناگزیر از تغییر و تحول و تبدل در ظرف نیز بود، به گونه ای که پس از آن،"غزل" بود که به عنوان ظرفِ "اندیشه ی تغزلی"میدان دار عرصه ی شعر شد.بر همین نهج، برجسته شدن همان"عشق"، به ارائه و ترسیمِ سیمایی از"عاشق و معشوق" انجامیده، که به هیچ وجه، منطبق بر انسانِ"جهان جدید" نبود. اگر"جهان جدید"، با گذر از قرون وسطای مغرب زمین، درهای رنسانس را به روی خود گشوده بود، در وادی هنر و ادبیات نیز ردپای این گذر و سیر تاریخی از مسیرِ تحول و تبدلِ مبانی به وضوح قابل مشاهده بود. آن گاه که"اومانیسم" میدان دارِ عرصه معرفت در همان گذر تاریخی شده بود، در نقاشی ها و معماری ها و مجسمه سازی ها و اشعار و داستان ها و... انسانِ "عریان"به نمایش در می آمد، اما این عریانی، ریشه در خاک همان کوشش های تئوریک، و تحول و تبدل مبانی داشت که بر اساس آن،"انسان"، در محور و مدارِ عالم قرار گرفته و این"انسان"، آن چه بود و ورای آن چه می نمود، زیبا، و در کانون توجه دانسته می شد. با گذر زمان و در سایه ی همین تحولات و تبدلاتِ معرفتی در بستر تاریخ بود که شاخه های جدیدی از شجره ی ادبیات رویید، چون

تئاتر،عکاسی،سینما،رمان و...، چرا که مظروفِ جدید، نیازمندِ ظرف جدید بود.

کسی چون آخوندزاده در آن دوران، اگرچه، آن گونه که اشاره شد از یک سو به پرتگاه هایی چون تغییر الفبا و سره نویسی و... می غلتید، اما در دیگر سو، هم او، به همراه میرزا آقا تبریزی با نگارش و ترجمه ی"نمایشنامه"و اجرای تئاتر، گام های بسیار مهم و تاثیرگذاری برداشتند در راستای ایجاد ظرف های جدید برای مظروف هایِ "جهان جدید". آن چه به عنوان دستاوردهای معرفتیِ "جهان جدید"، و از جانب"دیگری"در برابر"ما" قرار گرفته بود، همان گونه که در عرصه سیاست نمی توانست مظروفی چون حکومت قانون و قانون اساسی و دموکراسی و تفکیک قوا و پارلمان و... را در ظرفِ سلطنت مطلقه ی ظل اللهیِ سلطان بن سلطان بن سلطان، بگنجاند، در عرصه ی هنر و ادبیات نیز نمی توانست مظروفی چون مواجهه ی دو"انسان"، به عنوان دو موجودِ دارای"فردیت"، در مدار و محورِ "گفت و گو"را در ظرفِ "غزل و رباعی و مثنوی و قصیده"بگنجاند که مظروفِ معروفِ آن، مونولوگ های کوتاهِ عاشق بود در غیابِ معشوقی که اصولاً و اساساً نه طرفِ "گفت و گو"، بلکه"وسیله ای" در راستای بروز احساساتِ یک جانبه ی عاشق بود و بس. در این فضا بود که"دیالوگ و گفت و گو"به عنوان یکی از مبانیِ سترگِ "دموکراسی"که ریشه در یونان باستان و نسبت و تناسب میانِ "پولیس"،

"آگورا" و "لوگوس" داشت، در"جهان جدید" نیز، بازتولید شد و در محور امور قرار گرفت تا نه تنها مَرد، بلکه زن نیز حداقل در راستای نهفته نماندنِ عیب و هنرش، امکان سخن گفتن داشته باشد.

از این منظر، حتی آن چه کسانی چون فخرالدین اسعد گرگانی در"ویس و رامین"و نظامی در "خسرو و شیرین"، مطرح کردند، نسبت و تناسبی با منطق این تحول و تبدلِ در"جهان جدید" نداشت، و تمسک به ریسمان ِمندرس این گونه استنادات، چیزی جز از جنسِ همان"توهم استغنا" نبوده و نیست. و نمونه ای دیگر از همین عدم توجه به مبانی و معانی در این عرصه، "سیمای دو زن"به قلمِ سعیدی سیرجانی بود که اگرچه کوششی در راستای"نقد سنت از درونِ سنت" به شمار می رفت اما در نهایت نمی توانست فرجامی جز از نوع و لونِ بیرون کشیدنِ ریشه ی"حقوق بشر" از ریشِ کورش داشته باشد.

علاوه بر کوشش های ارزنده ی امثال آخوندزاده و میرزا آقا تبریزی در"نمایشنامه نویسی"و استقرار و استحکامِ مبانی تئاتر در ایران،"رمان" نیز به عنوان یکی دیگر از شاخه های نورسته از شجره ی ادبیات در"جهان جدید"، با ترجمه هایی از کسانی چون میرزا حبیب اصفهانی، ظرفِ مهم دیگری بود در راستای بسط و انتشار مظروفات"جهان جدید". اما در این میان، شعر فارسی که سده ها، میدان دارِ عرصه ی ادبیات به

شمار می رفت، با رقبایی چون نمایشنامه و رمان مواجه شده بود که بیش از آن، محملِ"سخن روز"بودند.

در یک سده اخیر، کسانی بوده و هستند که تحول و تبدل ادبیات فارسی را دارای عللی"سیاسی"دانسته و این مسئله را در"شعر"، بیش از دیگر عرصه ها قابل رصد دانسته اند. آبشخور این گونه نظراتِ بی مایه و سست پایه، این جاست که؛ تحولات و تبدلاتی که پس از آن مواجهه ی تاریخی ِمذکور در سایه ی جنبش مشروطه خواهی در ایران رقم خورد، از آن جهت دارای برجستگی در عرصه ی"سیاستی"بود که سایه گستر بر بسیاری از امور بود، باعث شد تا از یک سو"جنبشی"مبتنی بر اصلاح در حاکمیت و به تبع آن برخی از عرصه های اجتماعی را،"انقلاب"بدانند و از دیگر سو، این تحول و تبدل را نه در قالبِ "جان و جهان"، بلکه تنها از"مخیله تنگ کِرم روزنامه"در قالبِ نام و نشان در عرصه ی سیاست، فهم و درک و دریافت کنند. در حالی که این روحِ "جهان جدید"بود که چون در جان می رفت، جان دیگر می شد، و با دیگر شدنِ جان، جهان دیگر می شد.

"سیاسی"دانستن این گونه تحولات و تبدلات در ادبیات فارسی، علتی دیگر نیز داشت که از قضا در راستای بررسی همان نسبت و تناسب میان"انقلاب ادبی"و"ادبیات انقلابی"، در بحث ما بسیار راهگشا خواهد

بود. سکه ی"انقلاب ادبی"در عرصه ی شعر، اگرچه در ضرابخانه ی تاریخ به نام"نیما"زده شد، اما پیش از نیما، کسی که دَم از انجام این"انقلاب ادبی"در آثار خود زده بود، همان کسی بود که نخستین بار،"افسانه"ی همان نیما، در روزنامه ی او یعنی؛"قرن بیستم"منتشر شد. او میرزاده ی عشقی بود که این گونه به مسئله ی مذکور اشاره می کرد « من شروع کردم به یک شکل نوظهوری افکار شاعرانه را به نظم در آوردم و پیش خود خیال کرده ام که انقلاب ادبیات زبان فارسی با این اقدام انجام خواهد گرفت». این ادعای عشقی در دیباچه ی"نمایشنامه ایده ال پیرمرد دهگانی" است که در"جریده شریفه ی شفق سرخ"متعلق به علی دشتی منتشر شد. عشقی در فقره ای دیگر، در دیباچه ی"نوروزی نامه"، که هم او، عنوانِ"روش تازه ی من در نگارش"را برای آن برگزیده بود، می نویسد « اگر صورت اسلوب ادبیات پارسی را یک قطعه ی صحیفه شده ی بسیار زیبا فرض کنیم، باز از آنجا که چندین صد سال است از عمر این قطعه می گذرد، رنگ جریان زمانه، روی نقاشی این قطعه را فرا گرفته شک نیست محتاج به یک جلا، یعنی یک اسلوب تازه ایست تا بوسیله ی آن صیقلی شده باز مقام و صورت نخستین را بدست آورد...».

این"صیقل زدن"ها در اندیشه ی عشقی، در راستای انجام"انقلابی ادبی"، البته که صبغه و سابقه ی"سیاسی"نیز داشت، آن هم به گونه ای که، هم او، بر این باور بود که مردم باید در ۵ روز نخست تابستان به خانه

ی کسانی که « در طی سال گذشته مصدر امور و امین قوانین جامعه بوده» حمله کنند، و «خانه ی آنان را با خاک یکسان کرده و خودِ آنها را قطعه قطعه نمایند». عشقی بر این باور بود که همان گونه که یک تفنگ و ساعت پس از مدتی استفاده، نیازمند روغنکاری و صیقل زدن است « ۵ روز عید خون برای نوامیس اجتماعی به منزله ی روغن مالی و صیقل زدن تفنگ است». اما این گونه"صیقل زدن ها"در عرصه سیاسی در راستای"انقلاب"، آن گاه و آن جا که در عرصه ادبیات و در راستای"انقلاب ادبی"مطرح می شد، رنگ و بوی دیگری به خود می گرفت که بررسی دقیق و مبسوط تری از آن را در دیگر جای، ضمن پژوهشی درباره اندیشه های میرزاده عشقی منتشر کرده ام. اما عشقی، که غلبه ی"آرمان های سیاسی" بر اندیشه ی او، در عرصه ادبیات مشهود و آشکار بود، آن جا و آن گاه که در مناقشات مربوط به جنگ جهانی اول و اشغال ایران راهی استانبول شد، ضمن آشنایی با"ظرف هایی جدید"چون نمایشنامه و اُپرا، برای ارائه مظروفات"جهان جدید"، در بازگشت به ایران، گام در همین وادی نهاد و کوشید تا علاوه بر مسائل و مباحثی سیاسی چون–نقد ِ–"جمهوری خواهی"، مسائل و مباحثی چون"داروینیسم"را نیز در آثار خود مطرح کند.

البته پر واضح است که عشقی نه از آن، چیزی می دانست، و نه از این. اما نکته ی بسیار مهم در راستای بحث ما، این است که، شعر فارسی در شرایطی قرار گرفته بود که علیرغم تمامی آن تعصبات و تصلبات، ناگزیر از تحول و تبدلی در مواجهه با مفاهیم و دستاوردهای معرفتی"جهان جدید"بود. اما تا پیش از نیما، مواجهه ی شعر فارسی با جهانِ پیرامون خود، خلاصه شد در "مجادلات سیاسی"در قالبِ شعر. اگر آن گونه که اشاره شد در دورانی با تغییرِ مظروف در شعر فارسی این تغییر در ظرف نیز انجام گرفت و"غزل"میدان دارِ آن عرصه شد، در آستانه و در هنگامه ی جنبش مشروطه خواهی نیز این تغییر ظرف به گونه ای رقم خورد که قصیده و مثنوی و تصنیف و... میدان دار این عرصه شدند.

از دیگر سو، با به میدان آمدن"مطبوعات"، شعر معاصر فارسی–که در دیگر جای ارتباطِ موثر آن با مطبوعات را نشان داده ام–این امکان را یافت که پا به پای مناقشات و مجادلات سیاسی، در این میدان نیز به عرض اندام بپردازد. در همین راستا، کار به آن جا کشیده شد که اگر در همان"جهان جدید"، روشنفکران و اهل نظر با انتشار کتاب ها، رساله ها و مقالات به مواجهه ای عالمانه مشغول بودند، در"دیار شعر و ادب"، این شاعران بودند که در مطبوعات با انتشار اشعار به مقابله و مجادله با مخالفان سیاسی خود می پرداختند.

این ماجرا در دوران پس از پیروزی جنبش مشروطه خواهی، تا ابتدای سده ی معاصر، به شدت و با دامنه ای گسترده ادامه یافت. برای نمونه؛ محمدتقی بهار پس از صدور فرمان مشروطیت، چند قصیده در مدح"شاه ایران"می سراید از جمله این که ؛

«کشور ایران ز عدل شاه مظفر

رونقی از سر گرفت و زینتی از سر

پادشاه دادگر مظفرالدین شاه

خسرو روشن دل ِ عدالت گستر

مردی کز نیروی دو دست برومند

بازگشاید هزار سد سکندر

احسنت ای پادشاه مملکت آرای

احسنت ای خسرو رعیت پرور»

اما هم او، چند سال پس از آن، در مواجهه با استبداد ِمحمدعلی شاهی، این قصیده ی مستزاد را در نقد"شاه ایران"می سراید؛

« با شه ایران ز آزادی سخن گفتن خطاست

کار ایران با خداست

مذهب شاهنشه ایران ز مذهب ها جداست

کار ایران با خداست

شاه مست و شیخ مست و شحنه مست و میر مست

مملکت رفته ز دست

هر دم از دستان مستان فتنه و غوغا بپاست

کار ایران با خداست

شاه ایران گر عدالت را نخواهد باک نیست ؛

زانکه طینت پاک نیست

دیده ی خفاش از خورشید در رنج و عناست

کار ایران با خداست»

و سال ها بعد، در دوران اعلام"جمهوری"از جانب رضاخان، هم او، مخالفت خود را با این مسئله، این گونه در شعر مطرح می کند ؛

« جمهوری سرادر سپه مایه ننگ است

این صحبت اصلاح وطن نیست که جنگ است

بی علمی و آوازه ی جمهوری ایران ؟

این حرف در این مملکت امروز جفنگ است

اموال تو برده ست به یغما و تو خوابی

آنکس که پی حفظ تو دستش به تفنگ است»

از قضا درباره همین مسئله ی"جمهوری خواهی"بود که کسی چون میرزاده ی عشقی نیز که از مخالفانِ"جمهوری خواهی"به شمار می رفت، در همین راستا، این گونه می سرود ؛

« گفت جمهوری بیارم در میان

هم از آن بردست خود گیرم عنان

خلق جمهوری طلب را خر کنم

زانچه کردم بعد از این بدتر کنم

پای جمهوری چو آمد در میان

خر شوند از روئیتش ایرانیان

پای جمهوری و دست انگلیس

دزد آمد،دزد آمد ای پلیس !

این چه بیرق های سرخ و آبی است

مردم! این جمهوری قلابی است»

اما اگر میرزاده ی عشقی علیرغم حمایت های نخستینش از رضاخان، سرانجام نامه ی مخالفت با او را، با خون خود امضا کرد، محمدتقی بهار به عنوان حامی دیگرِ پهلوی اول، آن گاه که قدم و قلم در وادی نقد رضاشاه نهاد، پاسخی جز زندان و تبعید دریافت نکرد و در جهت رهایی از همین شرایط بود که از همان زندان، قصایدی فراوان در مدح"شاه ایران" می سرود از جمله این که ؛

« یاد ندارد کس از ملوک و سلاطین

شاهی چون پهلوی به عز و به تمکین

هست دلش بسته ی سعادت کشور

چون دل خسرو به دام طره ی شیرین

خشم تو بر من فرود مقدرت توست

قدرت خود بنگر و ضعیفی من بین

گرچه به رنج اندرم ز قهر شهنشاه

عزت شه خواهم از خدای به هر حین»

یا در نمونه ای دیگر، در اعتراض به انتخابات مجلس هفتم است که، بهار، این گونه واکنش نشان می دهد؛

« فتنه ها آشکار می بینم

دستها توی کار می بینم

بهر تسخیر خشک مغزی چند

نطق ها آبدار می بینم

وکلا را به مثل دورِ ششم

گیج و بی اختیار می بینم»

و بازهم به یاد آورید این گونه انتقاد میرزاده ی عشقی را از مجلسِ سه دوره قبل ؛

« این مجلس چهارم به خدا ننگ بشر بود

دیدی چه خبر بود؟

هر کار که کردند ضرر روی ضرر بود

دیدی چه خبر بود؟»

و این ماجرا در نهایت به آن جا کشیده می شد که کسی چون"ملک الشعرا" آن گاه که با سرتیپ محمدخان درگاهی، به عنوان رئیس شهربانی دوران رضاشاه درگیر می شد نیز، با سلاح شعر این گونه به مواجهه با او می پرداخت؛

« ای محمد خان! به دژبانی فتادی نوش جانت

آبروی تازه را از دست دادی نوش جانت

در حضور پهلوی اردنگ خوردی، مزد شستت

هی کتک خوردی و هی بالا نهادی، نوش جانت»

یا در نمونه ای دیگر در همان دوران، کسی چون عارف قزوینی که پس از فرار محمدعلی شاه از ایران می سرود ؛

« نگاهی به شاه و به یاران شه کن

خطاهای مادرخطاها نگه کن

که گفتت شها حمله ور شو به مجلس ؟

تو با توپ و یکسانش با خاک ره کن

ز روسیه آن روسی رو سیه گفت :

بکش مردم و خویش را رو سیه کن»

و چندی پس از آن، آن گاه که همین محمدعلی شاه با حمایت روسیه، بار دیگر عزم در اختیار گرفتن قدرت می کند، باز این عارف قزوینی است که خطاب به او چنین می سراید ؛

« به ایران زمین از چه باز آمدی؟

ز روسیه با برگ و ساز آمدی

تو مشروطه را تا برانداختی

خطا کردی و کار خود ساختی»

تعلق خاطری که کسی چون عارف قزوینی به"مشروطه"دارد و از این جهت محمدعلی شاه را به علت برانداختن آن ملامت می کند، همان است که او در تصنیفی که سال ها به عنوان تصنیفی "عاشقانه"مورد توجه است نیز به آن اشاره کرده بود ؛

« ای امان از فراقت امان

مردم از اشتیاقت امان

از که گیرم سراغت امان

مژده ای دل که جانان آمد

یوسف از چه به کنعان آمد

دور مشروطه خواهان آمد»

و یا در حوادث تاریخیِ مشخص تری چون اخراج"شوستر" از ایران، که مواجهه عارف چنین است؛

« ننگ آن خانه که مهمان ز سر خوان برود

جان نثارش کن و مگذار که مهمان برود

گر رود شوستر از ایران، رود ایران بر باد

ای جوانان! مگذارید که ایران برود»

و هم او، که این گونه در رفتن"شوستر"مرثیه سرایی می کند، پس از رفتن"سیدضیاء" بود که می سرود ؛

« ای دست حق پشت و پناهت بازآ

چشم آرزومند نگاهت بازآ

وی توده ی ملت،سپاهت بازآ

قربان کابینه ی سیاهت بازآ»

و البته این همان"سید ضیاء طباطبایی"است که علیرغم نقشِ نه چندان مهم و موثرش در تاریخ سیاسی ایران، این گونه نیز مورد حمایت کسی چون میرزاده ی عشقی قرار داشت ؛

« پی تجدید فیروزی نسل پاک ساسانی

مهین سیدضیاءالدین خجسته صدر اعظم شد

ندانم این طبیب اجتماعی را چه درمان شد

کزو صد ساله زخم مهلک این قوم مرهم شد

من اضمحلال ایران به چشم خویش می دیدم

کنون در مغز استقلال این کشور مجسم شد

تو فوق العاده مافوقی به فوق العادگان یکسر

ز فوق العادگی ات فوقِ فوق العادگان خم شد

چنان تاریخ ایران شد ز تاریخ تو تاریخی

که این تاریخ تاریخی ترین تاریخ عالم شد

ببین عشقی که هر کابینه را نفرین نمود، اینک

چنان در مدح این کابینه ی قدرت مصمم شد»

فرجام چنین عرض اندام های"ادبی"، در عرصه ی"سیاسی"، نمی توانست به فراخورِ منافع و مطامع"سیاسی"، چیزی جز مدح و لعنِ "رجال سیاسی"باشد. و آن جا و آن گاه که قدمی از این مرحله فراتر نهاده می شد، شعر، به وسیله ای برای ایجاد"شور"در راستای رسیدن به هدفی چون "شورش"بدل می شد. آن گونه که میرزاده عشقی بر همین نهج می سرود ؛

« ای بشر مظهر شرافت شو

نی ز سر تا به پا قباحت باش

مرضی مانع شرافت توست

در پی رفع این نقاهت باش

وین تعدی ست بر حقوق بشر

از پی رفع این جراحت باش

عید خون گیر ۵ روز از سال

۳۶۰ روز راحت باش»

این دعوت به"خون ریزی"و قیامِ "انقلابی"را کسی چون عارف قزوینی نیز این گونه به شعر می کشید ؛

« خون چو سرچشمه آب حیات است

پیش خون نقش هر رنگ مات است

خون مدیر حیات و ممات است

خون فقط خضر راه نجات است

رنگ خون رنگ میمونِ مینوست

دشت بی لاله دیدن نه نیکوست

شهر خون، قریه خون، رهگذر خون

کوه خون،دره خون،بحر و بر خون

دشت و هامون ز خون سر به سر خون

رود خون، چشمه خون تا قنات است

خون به خون ریختن باید انگیخت

خون فاسد ز هر فاسدی ریخت

طرحی از نو ز خون بایدی ریخت ...

چون زمام به دست معاندین دون است

ره چاره ی ما همگی به دست خون است»

این نوع مواجهه با"مسائل جدید"در عرصه سیاسی، از پایگاه ادبیات، به باور عده ای، کفایت می کرد تا پویاییِ شعر فارسی را حتی در مواجهه با"جهان جدید" نشان دهد، اما در واقع چنین نبود، و این صحنه ها چیزی نبود جز نمایش دست و پا زدنِ "غریقِ قدیم"در گرداب های "جهان جدید".

کسانی چون نیما، آن گاه که "داسی سرد بر آسمان شعر" می گذشت، از قضا"با عقیق و سبزه و آینه"ای که از دستانِ "ادبیات غرب"گرفته بودند"به نو کردن ماهِ "شعر فارسی بر بام شدند، بامی که کبوتران"شعر نو"به روی آن، تنها با بالِ "نام" به پرواز در نمی آمدند. تحول و تبدلی که نیما در شعر فارسی ایجاد کرد، هم از منظر تعمیرِ ظرف و هم از منظر تغییرِ مظروف، گامی بود در خلافِ جهت تعصبات و تصلباتی که تا آن زمان تغییر و تحول در شعر فارسی به عنوان میدان دارِ اصلی تاریخ ادبیات ایران را، با تأخیری شگفت انگیز و عبرت خیز در راستای"نو شدن" در وادی آن"مواجهه ی تاریخی"، مواجه کرده بود.

این"نو شدن"را بسیارانی، مصداقِ "انقلاب ادبی"در ادبیات فارسی می دانند، اما به باور راقم این سطور، آن چه تنها از جهتِ تقریب به ذهن آن را"انقلاب ادبی"می نامیم، نه تحول و تبدلی که نیما در شعر فارسی ایجاد کرد، بلکه کوشش های نظری و عملیِ سفرنامه نویسان و"روشنفکرانی"

چون طالبوف و آخوندزاده و میرزا آقا تبریزی و میرزا حبیب اصفهانی و دیگرانی از این قبیله بود، که نه تنها"آن چه بود"را متحول و متبدل کردند، بلکه گام در وادی ایجاد"آن چه نبود"نیز نهادند، و شاخه هایی تازه به عنوان"ظرف هایی"در خور، و مناسبِ مظروفاتِ "جهان جدید" به شجره ی ادبیات فارسی افزودند. با این همه،"شعر فارسی"باز هم، به میدان داری در عرصه ادبیات ایران ادامه داد و تأثیری که این بخش از"هنرهای مکتوب"، بر دیگر عرصه های این بخش و حتی بخش دیگر، یعنی"هنرهای غیرمکتوب" نهاد، در نوع خود، قابل تأمل بود.

اگر میرزاده ی عشقی که بر اساس آن چه می گفت در پی"انقلاب ادبی"بود، نخستین بار در روزنامه اش اشعار نیما را منتشر و مشی او را مورد تأیید قرار داد، هم او، چند ماه پس از انتشار "افسانه"ی نیما در"قرن بیستم"، کشته شد، اما نیما ۳۶ سال پس از آن، این فرصت را داشت که به ادامه ی راهی بپردازد که گام نخستش مورد توجه امثال عشقی واقع شده بود. توجه و تأیید عشقی، از این جهت و به این سبب بود که شاعری توانا چون او، به خوبی دریافته بود که در راستای حضورِ استوار و همراه با استمرارِ شعر در آن دوران، از یک سو بر اساس همان تغییرِ مظروف، ظرف نیز باید از قید و بندهایِ مبتنی بر"جهان قدیم" رها شود و از دیگر سو، آن تغییر ظرف می توانست در راستای وجه"اجتماعی"، بخشیدن به شعر،

سد سکندرِ تعصبات و تصلبات ِمسلط بر شعر فارسی را بشکند و ارتباط بیشتری میانِ گفتار و نوشتار در آن دوران ایجاد کند.

آن چه نیما در همین راستا با پیوند میان"زبان آرکائیک"و"زبان آرگو" ایجاد کرد، و در ادامه کسانی چون احمد شاملو با ظرافت و مهارت آن را ادامه دادند، یکی از ثمرات همین دیدگاه بود که فرآیند"اجتماعی شدن" شعر فارسی را دوام و استحکام بخشید. اما در ادامه، ماجرای"ظرف و مظروف"، گام در دیگر وادی نهاد، که مبانی آن"انقلاب ادبی"، که با خون دل بسیار به دست آمده بود را در مسلخ"ادبیات انقلابی" به نابودی کشاند.

از نخستین دهه های سده ی معاصر، که از یک سو با موج دوم ِ"مسافران"ایرانی به ممالک راقیه همراه بود و از دیگر سو، با برآمدن احزاب ِ"کمونیستی"مرتبط با شوروی، مسائلی چون"ادبیات اجتماعی"،"رئالیسم سوسیالیستی"،"تعهد ادبی"و... در محافل و مجالس و نشریات ادبی و روشنفکری ایران رواج یافت، نهالِ نوپای تحول و تبدل ِ"ادبیات فارسی"در معرض طوفان های مهیبی قرار گرفت که بیش و پیش از هر چیز، متأثر از فضای"سیاسی" بود. آثار همان نیما در دهه ی ۲۰ از جانب ارگان حزب توده منتشر و بسیار مورد توجه واقع می شد و کسی چون احسان طبری در"نامه مردم" با انتشار"امید پلید"، درباره او

نوشت «... اشعار نیما در جاده تکامل شعر از اشعار متقدمین جلوتر است گرچه نامانوس و غریب و احیانا بی ثمر بنظر می رسد. چنان که روز نخستین که ارابه ی آتشی و بخاری اختراع شد هیئت ظاهر و صدای دلخراش و کندی رفتار آن، آن را از کالسکه های مزین شش اسبه براق و تندرو و زیبا پست تر جلوه می داد. ولی هیچ نادانی نبود که اتومبیل را از کالسکه در مرحله تکامل وسائل نقلیه عقب تر بداند. شاید اگر کسی بپرسد اگر این اشعار نامأنوس و غریب است چرا باید سروده شود، جواب آن است که ما از ساختن اتومبیل اولیه ناگزیریم تا به اتومبیل امروزی برسیم که رجحان آن بر تخت روان آراسته ی پیشینیان مسلم است».

این یاداداشت طبری درباره اشعار نیما، اگرچه با واکنش تند او مواجه شد، اما دربردارنده ی حقیقتی بود از این قرار و بر این مدار که شعر، محمل و مرکبی است در این دوران برای به مقصد رساندن اهداف ِنظری، و آن گاه که این اهداف به عنوان مظروف، در ظرفی نگنجد، ناگزیر باید به سمت و سوی تغییر آن ظرف حرکت کرد. اما در ادامه، مشخص شد که با از آن سوی بام افتادن بر اساس این باور است، که شعر، بدل به"وسیله ای"جهت پیشبُرد و نشر ِ"ایدئولوژی"می شود، و اگرچه در ابتدا نسبت و تناسب این ظرف و مظروف دارای اهمیت بود اما در ادامه، با غلبه ی مظروف بر ظرف به بهانه ی رجحان ِ"چه گفتن"بر"چگونه گفتن"، ادبیات، راهی مسلخ ِ ایدئولوژی می شود و بس.

این مسئله به دلیلِ سلطه و سیطره ی"اهل ایدئولوژی" در نیمه نخست سده ی معاصر در ایران، کاملاً به وقوع پیوست و نه تنها دامن آن"انقلاب ادبی"که به صد خون دل افتاد به دست، به فسوسی که اهل ایدئولوژی کردند از دست رفت، بلکه با میدان داریِ "ادبیات انقلابی"، ادبیات فارسی دوباره به زیست مرداب وار و دور باطلی"بازگشت" که البته این بار تکرار تاریخ دارای سویه های"کمدی" بود، از این جهت و بر این نمط که؛ حتی دفاع از این ادبیات نیز جز از موضع ایدئولوژیک مقدور و میسور نبود!

این مواجهه ی مبتنی بر"اجتماعی و متعهد و اعتراضی و انقلابی"نمودنِ ادبیات، می توانست در ایران مطرح شود و با کوشش های نظری، مورد بررسی قرار گرفته و پاسخی درخور بیابد، اما همان گونه که اشاره شد، نهالِ این"نوگرایی"نوپاتر از آن بود که تاب طوفان های مهیبِ اهل ایدئولوژی را بیاورد، و اگر سال ها، بل سده ها، بسیارانی در ذکر محاسن و مناقب"زبان فارسی"با طرح "تئوری های ققنوسی"در صور این باور دمیده بودند که"زبان فارسی در برابر تهاجمات تاریخی فراوان قادر به حفظ خویش بوده و هربار با در افتادن در هر آتشی، ققنوس وار برخاسته است"، اما پس از"انقلاب ادبی"در آستانه ی دوران مشروطه، و درافتادن ادبیات فارسی در هاویه ی ایدئولوژی، دیگر همان گونه که اشاره شد پا سفت کردن در سرزمین"تئوری های ققنوسی" جز با کفشِ ایدئولوژی امکان پذیر نبود.

در"جهان جدید"، این مواجهه در میانه ی سده ی بیستم، در دو اردوگاه ادبیات غرب و ادبیات روسیه، به آشکارترین شکل ممکن رقم خورد و کوشش های تئوریک از جانب طرفین در راستای تعیین نسبت و تناسب میانِ آن ظرف و مظروف، و به تعبیر دقیق تر، فرم و محتوا، و به دیگر بیان؛ ترسیم مختصاتِ میان"چه گفتن"و"چگونه گفتن"، از جانب علمای قوم رقم خورده بود.

برخی از این گونه کوشش های تئوریک،عبارت بودند از؛ مباحثی که پیرامون مواجهه ی ادبیات با این گونه مسائل مشخصاً در حوزه ی رمان در میانه ی سده ی بیستم رقم خورد و نظراتی بسیار مهم پیرامون جنبشِ"رمان نو"به زعامت کسانی چون ناتالی ساروت و آلن رُب گریه، مطرح کرد، و در دیگر سو،کسی چون سارتر را به نظریه پردازی در این عرصه و نوشتن کتاب"ادبیات چیست؟" کشاند، و از دیگر سو، با برگزاری سمیناری در ۱۹۶۳ در شوروی با حضور نویسندگان غربی و نویسندگان روس، و در ادامه ی آن، سمینار"ادبیات چه می تواند بکند؟"که توسط روزنامه "کلارته"در۱۹۶۴ در فرانسه برگزار شد، و بسی بیش از این ها. این مسائل و مباحث، دربردارنده ی کوشش های تئوریک در راستای این مواجهه ی مهم ِادبیات با مسئله ی"تعهد ادبی"و"رئالیسم سوسیالیستی"در شوروی و واکنش"فرمالیست ها"در غرب بود. اما از

صدر تا ذیلِ این گونه موارد راهی به اردوگاه هواداران"ادبیات انقلابی"در ایران نداشت.

"مارکسیست های ایرانی"که به مکتب نرفته و خط ننوشته به غمزه ی ایدئولوژی، یک شبه مسئله آموز صد مدرس شده بودند، در حالی دَم از"ادبیات متعهد و انقلابی و اجتماعی و..." می زدند، که این همه را جز در قالب"نام" نیاموخته بودند، و با سلاخی این گونه"مفاهیم"در مسلخ"عبارات"، تنها در پی آن بودند که با بدل کردنِ قلم ها به مسلسل، و تمام ایران به سیاهکل، تمامی مشکلات ایرانیان را رفع، و تمام مسائل بشریت را حل کنند. بر همین نهج است که برای نمونه؛ احمد شاملو در ابتدای دهه ی ۳۰ "قطعنامه"را منتشر و در"سرود مردی که خودش را کشته است"، این چنین از گذشته ی"غیر متعهدِ"خویش که در مجموعه"آهنگ های فراموش شده"منتشر شده بود، توبه می کرد؛

« نه آبش دادم نه دعایی خواندم

خنجر به گلویش نهادم و در احتضاری طولانی او را کشتم ...

به او گفتم به زبان دشمن سخن می گویی ...

و او را کشتم ...

...فرانکو را نشانش دادم و لورکا را ...

او را کشتم – خودم را –

و در "آهنگ فراموش شده اش" کفن اش کردم،

در زیر زمینِ خاطره ام دفن اش کردم».

اما این تنها شاملو نبود که این چنین توبه نامه می نوشت و"خودش را می کشت و کفن می کرد". در همان سال، هوشنگ ابتهاج نیز در مقدمه ی مجموعه"سراب"، چنین توبه نامه می نوشت « از نگاهی که در آن خشم و درد موج می زند، ملامت تو را می شنوم و بی هیچگونه بهانه و سخنی سر فرو می افکنم ... به هنگامی که نگاه آزاد مردان کشور من از پشت میله های زندان شعله می کشد، من برای نگاهی شعر ساخته ام که در آن عشق و هوس و ترانه می زند و می رقصد...به هنگامی که چهره های زرد و شکسته ی هم میهنان من به اشک و خون آغشته می شود، من برای گلهای یاس، برای شبهای مهتابی، برای خوابها و رویاهای خودم شعر سروده ام. به هنگامی که گرگان خون آشام، گروه گروه مردان و زنان و کودکان را به کشتارگاه های جنگ و ستیز می کشانند، من بر فراز عشق های خویش گریسته ام...دیگر بس است. من این خاموشی ننگ آلود را خواهم شکست و مرغ آوازم را از دل پیچیده و سیاه این جنگل سکوت پرواز خواهم داد».

اما این"گروه گروه مردان و زنان و کودکان را به کشتارگاه ها کشاندن ها"که مبنای این تحول و تبدل و درغلتیدن به"تعهد ادبی"از جانب ایشان بود، هرچه بود، ناظر به جنایت های بلشویک ها در شوروی و استالینیسم ِآلوده به انواع جنایت در عرصه ی سیاسی، و سیطره ی"رئالیسم سوسیالیستی ِ"ژدانف بر فضای فرهنگی و ادبی آن کشوری نبود که قبله ی آمالِ"رفقا"، به شمار می رفت! دانش آموختگان مکتبِ بولشویسم، که در بهترین حالت، آن چه به نام"مارکس"می گفتند و می نوشتند، منبعث و متأثر از نشخوارهای دسته دهم مارکسیست های روسی بود، در حالی، در پی برقراری پیوند میان"ادبیات و جامعه"، و"تعهد ادبی"و" رئالیسم سوسیالیستی"و... بودند، که از یک سو به کیفیت و کمیت ِ(مخصوصاً زمانیِ) مواجهه ی ادبیات فارسی با "جهان جدید" بی اعتنا بودند و از دیگر سو، آن"رئالیسمی"که ایشان در راستای بیگانه نبودن هنرمند با زمان و زمانه ی خود، بر آن تأکید می ورزیدند، در پرتو برداشت های ایشان از"مارکسیسم"، در اصل و اساس، تابعی از همان"رئالیسم سوسیالیستیِ" ژدانفی بود، که با"تفسیر زمان حال بر اساس آینده"، ریشه در ماتریالیسم و دترمنیسم تاریخی مارکسیستی داشت که صد البته پس از انقلاب اکتبر در روسیه، با بر تن کردن ردایی از"والنتاریسم"، آینده ای که"می آید"را بدل به آینده ای که"باید بیاید"کرده بود.

پُرواضح است که بر این اساس،"واقعیت"، کاملاً از نوع و لون دیگری است و به تعبیر آلبر کامو « موضوع حقیقی رئالیسم سوسیالیستی، درست چیزی است که هنوز واقعیت ندارد. رئالیسم سوسیالیستی هنر را در راه هدفی بیرون از هنر قربانی می کند... هنر را قربانی می کنند تا به عدالت برسند. می گویند هنگامی که در آینده ای نه چندان مشخص، عدالت برقرار شد، هنر نیز سر برخواهد داشت». و مگر نه آن که همین جماعت، آن گاه که برای نمونه کسی چون سهراب سپهری"حجم سبز"را منتشر کرد، به قلم"رضا براهنی"در نشریه"فردوسی"، بر اساس همین نشخوارهای بلشویکی چنین نوشتند « آیا در عصر حاضر کسی با این ترتیب عارفانه می تواند نشانی"دوست"خود را پیدا کند ؟ آیا تمام صداهای ویران کننده زندگی امروز سکوت عارفانه ی سپهری را به هم نمی ریزد؟... کشیش بودایی در وسط سایگون خود را آتش می زند تا اعتراض همه جانبه خود را نسبت به ظلم و تعدی و شناعت نشان دهد. آیا او نمی توانست برگردد و از کوچه باغ سبز تاریخ عرفان به سوی بودا حرکت کند ؟... شعر سپهری را باید کفترها بخوانند ... باید زنان باردار بخوانند... دیوانگان بخوانند... زنان چینی چند قرن قبل بخوانند... شعر سپهری را آنهایی بخوانند که هرگز تفنگ ندیده اند، گرسنگی نکشیده اند،یتیم نشده اند، مفلوج و کور نشده اند، دروغ نشنیده اند، مظنون نبوده اند، زور و ستم ندیده اند، زندان نرفته اند و... من بر این تخیل بهشتی

خط بطلان می کشم و آن را محکوم می کنم». و البته شعرِ آرمانی مورد اشاره از جانبِ "رفیق براهنی"، همان بود که او در رثای خسرو گلسرخی سروده بود؛

« شما خسرو گلسرخی را کشته‌اید

گرچه مطبوعات فقط افتخارات شما را به رخ می‌کشد

گرچه آقای ژرژ پمپیدو هم شاعر است

و گرچه شهبانوی استخوانی ایران هم به عضویت افتخاری آکادمی خرگوشان پیر فرانسه انتخاب شده

ولی ما می‌دانیم که شما شاعری بنام خسرو گلسرخی را کشتید

... شما خسرو گلسرخی را کشته‌اید

چون چهار روز بعد بنیاد مولوی باز کرده‌اید

و چهار ماه قبل کنگرهٔ شعر به راه انداخته‌اید

و شاه ایران هم در شمار نویسندگان برجسته ایران درآمده

(این را دکتر پرویز خانلری للهٔ مادرزاد نطفهٔ والدالزنای شاه و شهبانو نوشته، نه من)

شما خسرو گلسرخی را کشته‌اید

حتی پیش از آنکه بکشید، کشته‌اید

شما دو هزار و پانصد سال پیش ازین

خسرو گلسرخی را کشته‌اید».

علاوه بر"رئالیسم سوسیالیستی"–که پیش از این به تفصیل به بررسی مبانی آن پرداختیم– درک و دریافت"اهالی ادبیات"در آن دوران از رئالیسم در عرصه ادبیات و مبانی نظر و سیر تطور آن، از این گونه نظرات کِسی چون سیروس پرهام فراتر نمی رفت که با انتشار"رئالیسم و ضدرئالیسم" می نوشت « هنر واقعی جز شیوه ی رئالیسم راه و روش دیگری نتواند داشت. نمی خواهیم بگوییم که ضدرئالیسم هنر نیست؛ ضدرئالیسم هنر هست، ولی نوعی انحراف ِهنری یا بیماری ِروحی است...».

از نخستین سال های دهه ی ۳۰ و با داغ تر شدن تنور مبارزات سیاسی بواسطه ی حضور نسلی از آرمان گرایان به زعامت محمد مصدق، و در ادامه ماجراهای پس از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، این شکست ِآرمان گرایان در عرصه سیاسی، محملی جهت جلوه گری، مناسب تر از شعر فارسی پیدا نکرد،که به واسطه ی صبغه و سابقه ی تاریخی، میدانِ فراخی برای منظوم نمودن هزیمت به شمار می رفت.

البته در این سال ها، کسانی چون نصرت رحمانی و احمد شاملو با"توسعه ی ظرف و مظروف"در شعر فارسی، حتی همین هزیمت را آن گاه که به شعر می کشیدند، گامی به پیش در مسیر همان"انقلاب ادبی"بر می داشتند، و حتی دیگرانی چون مهدی اخوان ثالث نیز، چه آن جا و آن گاه که این شکست آرمان گرایان اویل دهه ی ۳۰ را در"زمستان" به شعر می کشید و چه آن جا و آن گاه که در"نادر [کاوه؟!] یا اسکندر"چنین می سرود، تا حدودی سیمایی از آن "توسعه"در راستای همان"انقلاب ادبی"قابل مشاهده بود ؛

« آب ها از آسیا افتاده است

دارها برچیده، خون ها شسته اند

جای رنج و خشم و عصیان بوته ها

خشکبن های پلیدی رسته اند

خانه خالی بود و خوان بی آب و نان

وآنچه بود آش دهن سوزی نبود

این شب است، آری شبی بس هولناک

لیک پشت تپه هم روزی نبود

باز ما ماندیم و شهر بی تپش

وآنچه کفتار است و گرگ و روبه است

گاه می گویم فغانی برکشم

باز می بینم صدایم کوته است ...»

اما همین اخوان ثالث که روزگاری"نهضت بازگشت"را"کودتایی ادبی"می دانست، در عین حال، نمی دانست که ادبیات فارسی با درغلتیدن به"ادبیات انقلابی"، ره توشه ای برداشته و قدم در راه بی برگشتی گذاشته که میراث آن"انقلاب ادبی"را یکسره بر باد خواهد داد. آن گونه که اشاره شد، علاوه بر شعر، شاخه های دیگری نیز در آستانه جنبش مشروطه خواهی، از شجره ی ادبیات فارسی در مواجهه با"جهان جدید"روییده بود، از جمله رمان و تئاتر و پس از آن سینما و...

حزب توده که به واسطه ی شعارهای"غیر کمونیستی"ابتدایی ِخود، توانسته بود بسیاری از هنرمندان و روشنفکران ِ"تجددطلب"را به اردوگاه خود بکشاند، از اواخر دهه ی ۲۰ بر اثرِ "غیرقانونی"اعلام شدن فعالیتش توسط حکومت پهلوی دوم، تمرکز و فعالیت خود را در عرصه ی ادبیات، به شدت افزایش داد. مجموعه ای از مترجمان، داستان نویسان، شاعران و هنرمندان عرصه ی تئاتر در این دوران، دلی در گرو حزب توده داشتند.

هر چند با گذر زمان و بر آفتاب شدنِ ماهیت سرسپردگی این حزب به"برادر بزرگ تر"، بسیاری از"اهالی ادبیات"راه خود را از مشی حزب توده جدا کردند. روزگاری علاوه بر اشاره ای که به انتشار اشعار نیما در ارگان حزب توده شد، هم او، با حضور در"کنگره نویسندگان ایران"که توسط"انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی" و در واقع به پشتوانه ی حزب توده برگزار شده بود، این وجه توجه و تمرکز این حزب کمونیستی بر عرصه ی ادبیات را برجسته تر می کرد. و کسانی چون محمود اعتمادزاده(به آذین) در عرصه ترجمه، ابراهیم گلستان و جلال آل احمد در داستان نویسی، سیاوش کسرایی و هوشنگ ابتهاج در شعر، عبدالحسین نوشین در تئاتر و... اگرچه در اردوگاه حزب توده گام هایی در راستای همان"ادبیات اجتماعی"برداشته بودند، اما بسیاری از ایشان، آن گونه که اشاره شد، در ادامه از این اردوگاه جدا شدند و دیگرانی که ماندند نیز تنها پیکر مجروح آن میراثِ"انقلاب ادبی"را به قتلگاه ایدئولوژی کشاندند.

با ترسیم مختصات همین ایدئولوژی بر مدارِ"رئالیسم سوسیالیستی" در عرصه ی ادبیات، هر کس که قدمی و قلمی از این محدوده برون می نهاد، با برچسب هایی چون "بورژوا"و"فرمالیست"و"ارتجاعی"و... مواجه، و سرکوب و بایکوت می شد. اگر برای نمونه، کسی چون به آذین در عرصه ترجمه با توجه به آثار کسانی چون گوته، شکسپیر، رولان،

بالزاک، شولوخوف و... افتان و خیزان، قدمی به پیش برمی داشت، اما هم او، آن گاه که قدم و قلم در مسیر داستان نویسی می نهاد، باخلق آثاری چون"دختر رعیت"،بوی نامطبوع ایدئولوژیِ مندرسِ "کمونیستی"را در فضای همان ادبیات می پراکند و بس.

همان گونه که در عرصه ی تئاتر نیز کسی چون عبدالحسین نوشین که به گونه ای می بایست در راستای سلفِ خود یعنی میرزا آقا تبریزی گام می نهاد، آن گاه که به اجرای آثاری از شکسپیر و مترلینگ و... می پرداخت هرگز قابل مقایسه نبود با همان نوشین، آن گاه که به خلق آثاری چون"خروس سحر"و"خان و دیگران"و... می پرداخت، که در این جا نیز اثر و خبری جز انتشار همان بوی نامطبوع در فضای ادبیات در میان نبود. و یا در عرصه شعر، آن گونه که برای نمونه، کسی چون سیاوش کسرایی بر همین نهج، از فرازهایی چون"آرش کمانگیر"به فرودهای در هاویه ایدئولوژی چون"از قرق تا خروسخوان"می غلتید. مقتدا و ایدئولوگِ طراز اول این جماعت نیز که روزگاری مروج و مبلغِ نیما به عنوان؛ آغاز کننده ی مسیری جهت توسعه ی ظرفِ شعر در راستای گنجاندن"مظروف ایدئولوژی"بود، از دیگرسو، پس از واکنش نومیدانه ی"م.امید"با سرودن"نادر یا اسکندر"، او را این گونه مورد نقد قرار می داد که «... او حق ندارد خوان گسترده ی نهضت مردم را آشن دهن سوزی نشمارد و در پسِ تپه های آینده، روز امید مردم را نبیند ... شاعر آرزو می کند که

اسکندری از خارج به میهن روی آورد و تخت و تاج شاهنشاه عصر را سرنگون کند. چرا باید خلقی را چشم به راه اسکندرها و نادرها داشت؟ برای نجات مردم،جنبش لجوجانه و شجاعانه ی خودِ مردم لازم است. باید چشم بصیرت داشت و آن را دید. اگر می خواهید شاعری ملی باشید این مقاومت را متشکل کنید».

و صاحبِ این گونه نظرات، که دَم از"شاعری ملی"می زند، همان احسان طبری است که در سوگ "رفیق استالین"می سرود ؛

« تو بهادر بودی، زمان میدانت

آفریدی نظمی، کان بُد همسانت

در سپردی آخر به همرزمانت آن نظم بی خلل

رفیق استالین

در دست محکم یارانت، جاوید گوهرآسا نظمت خواهد درخشید

پرتویی شگرفین در خواهد پاشید بر جانهای ملل

رفیق استالین ...».

در همین راستا، پس از ماجراهای مرداد ۱۳۳۲ ، بهرام صادقی با نام مستعار"صهبا مقداری"، این گونه، امیدهای برباد رفته ی آرمان خواهان سیاسیِ هوادار محمد مصدق را به شعر می کشید ؛

« چه خیالی عبث ای جغد تباه !

چه امید سیه ای شام سیاه !

یافت پایان همه چیز ؟

ندمد روز دگر؟ نشود شام سحر

چه خیالی! بس کن چه امیدی !

بس که نرسد آن روز عزیز که تو ای جغد کنی با غم مرگ به بیغوله ی تاریخ ستیز

و من ات خنده به لب گویم ؛ آری اکنون یافت پایان همه چیز».

اما در همان سال و در واکنش به این نومیدی ها است که احسان طبری شعری این گونه با عنوان "امید"منتشر می کند ؛

« نیکوتر از جهانِ امید ای دوست

در عالم وجود جهانی نیست

هر جای را خزان و بهاری هست

در کشورِ امید خزانی نیست».

اگرچه در ظاهرِ ماجرا، این ایدئولوگ حزب توده است که دَم از امید و امیدواری می زند و دیگران یکپارچه در دام نا امیدی اسیرند، اما در راستای همان"رئالیسم"، از قضا، این سروده ی"اخوان ثالث" است که قابل اعتنا است. چرا که نومیدیِ"م امید"در"نادر یا اسکندر"، دارای سویه های اجتماعیِ مبتنی بر واقعیاتِ عینی است، در حالی که امیدواریِ کاذبِ طبری، در بهترین حالت، دارای سویه های ذهنی و درونی است که انطباقی با واقعیت عینی و اجتماعیِ زمان و زمانه ندارد و تنها از موضعی ایدئولوژیک، تنها یکی از مشق ها در مکتبِ"رئالیسم سوسیالیستی" به شمار می رود.

اما چرا کسی چون طبری آن گونه در صورِ این امیدواری می دمد؟ پاسخ آن است که ؛ برای امثال طبری و "ادیبان توده ای"، اصولاً و اساساً، "ادبیات"، بدل به ابزاری شده بود که در پرتو"کارکرد گرایی های ایدئولوژیک"قابل ارزیابی بود و بس. و بر همین نهج، اگر کسی چون سهراب سپهری در آن دوران در شعرش، نشانی از"آب را گل نکنیم"یافت می شد، با هجمه ی"ادیبان انقلابی" مواجه می شد که «در پای همان آب دارند سر می بُرند» (کذا!). در حالی که ایشان حتی ادامه ی همان شعر سپهری را نخوانده و یا نفهمیده بودند که؛

« بی گمان در ده بالا دست

چینه ها کوتاه است

مردمش می دانند که شقایق چه گلی ست

بی گمان آن جا آبی، آبی ست».

در حالی که ادامه ی آن"انقلاب ادبی"، پیشتر و بیشتر، نیازمند آثار امثال هوشنگ ایرانی و نصرت رحمانی و منوچهر آتشی و فروغ فرخزاد و سهراب سپهری بود، تا این گونه اشعار سیاوش کسرایی که ؛

« اعتصاب واژه ای سهمگین تر از حریق در پالایشگاه

اعتصاب سریعتر از گذر گلوله در خبرگزاریها

اعتصاب جلاد هفت خواهر پیر یائسه

اعتصاب لکه چرب و بویناک بر کلاه سیلندر

و اعتصاب پوشش پولادین مقابل دولت نظامی ...».

و یا این گونه اشعار از هوشنگ شیبانی که ؛

« جنس گران است و مزد کارگران کم

گشته به عالم کارگر بینوا،گرسنه و نالان،

فربه و بی غم، مفتخوران و توانگران ستمکار ...

ای رفقا! از چه رو ذلیل و فقیریم؟ از چه اسیریم؟

از چه سبب بسته ایم در کف تقدیر ما که چو شیریم ...

از چه به بند رزیم زار و گرفتار؟ دست به هم داده در مقابل بیداد

زآهن و پولاد کز اتحاد و جنبش "توده می شود آزاد؛

کارگر ز قید این احساس دل آزار ...».

و یا این گونه اشعار از فریدون توللی که؛

« شیپور ِ انقلاب ، پرجوش و پرخروش

از نقطه های ِدور ، می آیدم به گوش

می گیردم قرار ، می بخشدم امید، می آردم به هوش

فرمان جنبش است ، هنگامه ی نبرد غوغای ِرستخیز، روز ِقیام مرد ...

اندر پیش ز دور ، فریاد ِ توده ها آید به دست ِ باد ، بر گوش ِمن رسا غوغای ِ کارگر

هورای ِ زنجیر ، فریاد ِ بینوا ! ...

انبوه توده ها ، فریاد ِ مرده باد نزدیک می شوند ،

آماده ی جهاد غرنده همچو سیل ، کوبنده همچو پتک توفنده همچو باد !».

در این شرایط بود که دهه ی ۴۰ با"رستاخیز سیاهکل"به پایان می رسید؛ به عنوان واقعه ای جهت برجسته کردن مبارزه ی مسلحانه بر علیه حکومت وقت. و این نکته، ادبیات فارسی را با شرایطی دیگر مواجه کرد، همان ادبیاتی که می کوشید از افعی ِتعصبات و تصلبات ِسنت بگریزد و در همین مسیر، اسیرِ اژدهای ایدئولوژی شده بود. از میراث آن"انقلاب ادبی"در مواجهه با "ادبیات انقلابی"، اگر جسمی نیمه جان به جا مانده بود، این جسم نیمه جان، از اواخر دهه ی ۴۰ در مواجهه با"ادبیات چریکی"، ترور، و به خاک و خون کشیده شد. اگر روزگاری عده ای تحت عنوان"روشنفکر"، در پی انقلاب در ادبیات بودند و پس از آن، عده ای دیگر تحت همین عنوان، در پی آن بودند که با ادبیات، انقلاب کنند، در این دوران عده ای در پی مسلسل کردن ِقلم ها بودند و بیش و پیش از زیر ِزبان خود، زیر زبان ِادبیات فارسی بود که"سیانور" گذاشته و راهی میدان نبردش کردند.

در این دوران علاوه بر شعر، عرصه ی رمان و داستان نیز به میدانی جهت تاخت و تازهای ایدئولوژیک بدل شده بود و حتی کسی چون امیرپرویز پویان به عنوان تئوریسین مبارزه مسلحانه، -که کسی چون جلال آل احمد را به جرم"انقلابی نبودن"محاکمه می کرد-نیز"ادبیات فارسی" را از حضور خود به عنوان داستان نویس محروم نکرد! سرسلسله ی این جماعت، کسانی بودند چون صمد بهرنگی که اگرچه افتخارِ مشاهده ی"رستاخیز سیاهکل"را از دست داده بود به دلیل غرق شدن در ارس، اما همین گونه غرق شدن ها بود که او را چون تاجِ خاری بر سرِ مسیحِ "ادبیات چریکی"می نهاد.

بهرنگی که بدون تردید قله ی آثارش، دامنه ی آثار کسانی چون صادق هدایت، صادق چوبک و ابراهیم گلستان نیز محسوب نمی شد، از زبان"ماهی سیاه کوچولو"می نوشت « شما زیادی فکر می کنید. همه اش که نباید فکر کرد. راه که بیفتیم، ترستان به کلی می ریزد». اما این منع از"تفکر"، و تشویق و ترغیب به"راه افتادن"، که به ظاهر، در قالب"ادبیات" به جامعه تزریق می شد، از همان جنس بود که تئوریسین دیگر مبارزه ی مسلحانه یعنی مسعود احمدزاده این گونه بر آن مُهر تأیید می نهاد « کافی است نگاهی به اسناد جنبش کمونیستی بیافکنیم تا کم شدن اهمیت تئوری را در مقایسه با مبارزه سیاسی عملی دریابیم ».

و بر همین اساس بود که در آثار بهرنگی، مارمولک خنجری به"ماهی سیاه کوچولو"می دهد تا او بگوید «من می خواهم ماهیخوار را بکشم و ماهی ها را آسوده کنم». و در داستانِ"۲۴ ساعت در خواب و بیداری" که سراسر برجسته کردن"نفرت طبقاتی" است و نویسنده با"تئوری های شتری"درباره ی شرایط رفاهی و معیشتی مردم، از زبان"قهرمان"داستان می گوید « دلم می خواست مغز هر سه اعیان زاده را داغون کنم». و علاوه بر این، تقلای غایی و تمنای نهاییِ هم او، چیزی جز این نیست که « دلم می خواست مسلسلِ پشت شیشه مال من باشد».

در همین عرصه، آثار دیگرانی چون بهروز دهقانی، علی اشرف درویشیان، نسیم خاکسار، مرضیه اسکویی و... سیمایی تمام عیار از"انحطاط ادبیات فارسی"در مسلخ ایدئولوژی بود و بس. آن گونه که مرضیه اسکویی در"داستان ترحم"می نوشت « سکینه گویا یک چیز را نمی دانست و آن اینکه دادگاهی که او را محاکمه می کرد عدالتش عدالت طبقاتی بود و در این دادگاه سکینه ها همیشه محکوم بودند...». و آن گونه که بهروز دهقانی در"ملخ ها"می نوشت «...پدرم از مرد شکم گنده ای که کیفی دستش بود پرسید اداره کشاورزی کجاست. مرد ایستاد و دستش را گذاشت روی شکمش و نفس نفس زنان گفت از اینجا برو خیابون فردوسی از اونجا بپیچ خیابون حافظ از اونجا یه راس برو خیابون"امیدهای پوچ"... یکی از تو داد زد: اینکه نمیشه جنس ملخ ها باید کاملا معلوم

بشه. اینجور کارها رو که نمیشه سرسری گرفت. مبارزه با ملخ شوخی نیس.باس اول بدونیم جنسش چیه.رنگش چیه.تو که اصلا سرت نمی شه، این اداره فقط با"ملخ های قرمز"مبارزه می کنه...». و آن گونه که علی اشرف درویشیان در"از این ولایت"و نسیم خاکسار در"گیاهک" و...گامی از همین وادیِ آغشته به جهل و جنون فراتر نمی نهادند.

در عرصه"شعر"نیز معجونی از جهل و جنون، از"خون و جنگل و شب و..."دستمایه ی آثاری بی مایه و سست پایه چون اشعار سعید سلطان پور و سیاوش کسرایی و جعفر کوش آبادی و خسرو گلسرخی شده بود، که یکی پیام"انقلابی"اش در شعر چنین بود که ؛

«سگ رامی شده ایم ، گرگ هاری باید»

دیگری این که ؛

« بگذار تا برآید آتش بگذار تا ستاره ی شلیک

دیوانه وار بگذرد از کهکشان خون خون شعله ور شود

بگذار باغ خون بر خاک تیرباران پرپر شود

بگذار بذر تیر چون جنگلی بروید در آفتاب خون ، فریادگر شود ...».

و دیگری این که ؛

« تو به تنهایی می خواهی جنگل باشی!

جنگل ای دوست به یک افرا یا تبریزی، جنگل نیست».

و دیگری نیز آرزویش جز این نبود که ؛

« ای کاش تمام خیابانهای شهر جنگل بود».

و ایشان که شعرشان این بود، میدان دارِ عرصه ی"روشنفکری"نیز شده، و این گونه در این عرصه نظریه پردازی می کردند که «اکنون که در جوامع طبقاتی بیش از هر زمان دیگر هنر و اندیشه به مثابه سلاحی ارزان و موثر بازار دارد و وسیله ای جادویی برای ماندگاری طبقه وابسته به امپریالیسم جهانی است ... وظیفه آرمانی هنرمندان است که با درک توان

و لیاقت تاریخی مردم و همچنین تحلیل و شناخت حقوق از دست رفته ایشان، اندیشه مبارزه خود را به سلاح ِاقدام مجهز و برای اکتساب حقوق ربوده شده ی کار و تنظیم مردمی ِآن، به بهای تحقیر و تهدید و زندان و شکنجه و خون و مرگ خویش بکوشند... هنر و اندیشه ی مبارز که پایه ای از اقدام رهایی بخش آینده بر آن استوار است از معیارهای فرمالیستی ِشناخت ِزیبایی و اکتشافات بیمارگونه ی ذهنی که در زمینه ی مدرنیسم معمول ترین راه وصول به تصور کاذب خلاقیت اند، می گریزد و مشت ِخشم و نفرت خود را بر پوزه ی هنر و ادبیات دایره ای که در فضایی از عناصر آلوده به تراژدی و مضحکه ی پیری و مرگ و جنسیت تباه شونده سرگردان است می کوبد و سیمای آسمانی هنر و اندیشه ای را که با لعاب مدرنیسم،گذشته گرایی بی منطق و ناممکن را تجویز می کند و با بیانی مناسب اکنون به جانب جاذبه های متافیزیکی می گراید، به لجن می آراید».

فرجام این گونه"لجن آرایی ها"و"مشت بر پوزه زدن ها"از جانب"ادیبان ِانقلابی و چریکان ِ ادبی"و در مجموع کارگزاران و هواداران ِ"ادبیاتِ ایدئولوژیک"بود که میراث گران بهای آن "انقلاب ادبی"در آستانه ی جنبش مشروطه خواهی که در ادبیات فارسی ایجاد شده بود را با دستانی

بسته با ریسمان سیاست زدگی و چشمانی بسته با دستمال ِتیره ی ایدئولوژی، به مسلخ ِ انحطاط کشاند، تا"ایدئولوژی گرایی"با ادبیات فارسی در"جهان جدید"همان کُنَد که با علم و سیاست و دیانت نیز در این دیار کرده، و همچنان می کند.

و البته جهل مرکب آن است که اگر روزگاری عده ای ورود کلمات و عبارات ِ"عربی"در زبان "پارسی"را عامل زوال و انحطاط می دانستند، امروز نیز، عده ای عامل این انحطاط را تکنولوژی و اینترنت و غربگرایی و... می دانند. و در این میان، کسانی نیز که با چشم بستن بر این زوال، و عدم درک و دریافت ِعلل و دلایل این انحطاط، در برابر این که"ما هنوز فارسی می نویسم"، کلاه از سر برمی دارند، چیزی جز از جنس و سنخِ"کمونیست های ناسیونالیست شده"یا"رفیق های برادر شده" نیستند، که در راستای"زیست ِمبتنی بر ایدئولوژی"، چاره ای جز همان"کلاه برداری ها" نداشته و نخواهند داشت.

بخش دوازدهم

ارنستو چگوارا

از آن چه "چه" کرد ، تا آن چه با "چه" کردند

برای نابودی کشتار، قصاب می شود.

گوسفند قربانی می کند که دیگر

گوسفندی به کشتارگاه نفرستند.

مردم را شلاق می زند تا به آن ها بیاموزد که

نباید شلاق بخورند.

شیاطین به دور! رفیق روباشوف خوش دارد شهید شود.

آرتور کستلر / ظلمت در نیمروز

«می خواستم در زندگی موفق شوم، همانگونه که همه می خواهند موفق باشند.می خواستم به صورت خستگی ناپذیر تحقیق کنم تا دارویی یا درمانی را کشف کنم که بتوانم آن را در خدمت بشریت قرار دهم. در عین

حال این یک موفقیت و پیروزی شخصی برای من نیز به حساب می آمد».

صاحب این سخنان، پزشکی است که دستیابی به موفقیت برای او از مسیر"خدمت به بشریت" می گذشت، اما در وادی"کشف دارو و یا درمانی"جهت خدمت به بشر، رخت پزشکی از تن به در، و جامه ی چریکی به تن کرد و به جای انقلاب در عرصه ی پرشکی، راه انقلابی گری در عرصه ی سیاست در پیش گرفت. و مگر نه آن که، هم او، روزگاری گفته بود «برای یک پزشک انقلابی بودن باید انقلابی وجود داشته باشد».

اما چه شد که ارنستو چگوارا بدل به"پزشک انقلابی" شد، و چگونه بر همین نهج آن چه داشت را دستمایه ی رسیدن به آن چه نداشت قرار داد؛ انقلاب. در راستای درک مقام و موقعیتی که چگوارا طی حدود نیم سده ی اخیر در آینه ی پندار و باور بسیاری از مردمان جهان داشته و دارد، باید از بررسی انقلاب ۱۹۵۹ کوبا آغاز کرد و شرایط این انقلاب را از ابعاد متعدد و متنوع در نظر گرفت. اما چرا؟ پاسخ، این است که آن چه طی حدود این نیم سده بیشترین تأثیر را در خَلق آن مقام و موقعیت برای چگوارا داشته، چیزی جز انقلاب کوبا نبوده و نیست. و به دیگر بیان؛ اگر مجاز به نهادن قیدِ "اگر"، در روندهای تاریخی باشیم، می توان به اثبات این مدعا کوشید که؛ "اگر" انقلاب ۱۹۵۹ کوبا بر جریده واقعیت رقم نمی

خورد، نام چگوارا نیز در دفتر تاریخ، این گونه ثبت نمی شد. و بازهم به دیگر بیان؛ اگر علت العلل شهرت فراگیر چگوارا را انقلاب ۱۹۵۹ کوبا بدانیم، سزاست که جهت دریافت درکی دقیق تر از آن معلول، به بررسی آن علت نیز بپردازیم.

در اردوگاه"چپ ایرانی" طی حدود نیم سده ی اخیر، اگرچه چگوارا همواره از قداستِ بی بدیلی برخوردار بوده و بسیاری از اکابر و اعاظم این اردوگاه بارها از مشی عقیدتی و عملیِ او به عنوان نماد و الگویی برای تمامی مبارزان راستین در تمام نسل ها و عصرها، یاد کرده اند، اما آن چه بر سبیل استناد و استدلال درباره قدیسِ موردِنظر در این اردوگاه یافت می شود، در بهترین حالت، همان حکایتِ رانِ مور بر سفره ی پیلان است."چپ ایرانی" در پیوندی آغشته به جهل و جنون، میانِ ندانستن و نخواستن، هرگز به ترسیم سیمایی واقعی از چگوارا نپرداخت، تا از این منظر، بسیاری از جوانان ایرانی، عالمانه و عاقلانه برای زیارت و عبادتِ بارگاه قدیسی چون چگوارا، جان و جهانِ خود را به نابودی بسپارند.

علاوه بر این مسئله، ارتباطی که میان مشی چگوارا و اندیشه های مارکس وجود داشت نیز هرگز از جانب"رفقا"در ایران، به درستی توضیح داده نشد. چگوارا در آشکارترین شکلِ ممکن، ۱۹۶۰ در"کنگره جوانان امریکای لاتین"می گفت « انقلاب کوبا یک انقلاب مارکسیستی است که به وسیله ی روش خاص خودش جاده ای را که مارکس نشان داده

کشف کرده است». او در همین سخنرانی، به نقل از آناستیس میکویان (معاونِ خورشچف) به جهانیان اعلام می کرد «انقلاب کوبا پدیده ای بود که مارکس پیش بینی نکرده بود». سنجش اعتبار این مدعا، یکی از مهم ترین مسائل در اردوگاه"مارکسیسم"در میانه ی سده ی بیستم بود و در اروپای همان دوران، بارها این گونه نظرات مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفت، اما در اردوگاه"چپ ایرانی"، در این گونه موارد، از بابِ"برنیاید ز کشتگان آواز"، خبر و اثری از این نوع بررسی ها و ارزیابی ها نبود. چرا که، در راستای تبدیلِ "افیون"به خون و جنون، چگوارا، تنها وسیله ای برای رسیدن به هدف محسوب می شد و بس. یکسان پنداشتنِ"سیئرا مائسترا" با "سیاهکل"، و شوخی هایی این گونه با حقیقت، اوجِ فهم و درک و دریافتِ"چپ ایرانی"از چگوارا و انقلاب کوبا بود.

در ادامه به اجمال، نشان خواهیم داد که انقلاب کوبا دارای چه صبغه و سابقه ی تاریخی بود و لولهنگِ تلخیص و تقلیل آن به نقش چگوارا، تا چه میزان آب می گیرد. مجموعه آثار اکابر و اعاظمِ"چپ ایرانی"، اینک در اختیار اهل تأمل و تعقل قرار دارد و با بررسی آن می توان دریافت که"رفقا" چگونه در حجابِ ایدئولوژی، اهل جهل و جنون و جنایت را به عنوانِ قهرمان، به"خلق ستم کشیده ی ایران"معرفی می کردند. یکی از اهالی این قبیله، چگوارا بود. اما کدام چگوارا؟

آغاز سده ی نوزدهم در امریکای لاتین مقارن با دوران مبارزات استقلال طلبانه علیه"استعمار" بود. دورانی با میدان داریِ کسانی چون سیمون بولیوار. کوبا در آن روزگار، به عنوان یکی از مستعمرات اسپانیا، در میانه ی همان سده و مشخصاً ۱۸۶۸ با نخستین جنبش برجسته ی استقلال طلبی به رهبری کارلوس سسپدس مواجه شد. جنبشی که در نهایت، اگرچه"جنگ های ۱۰ ساله"را رقم زد اما باعثِ استقلال کوبا نشد. کوشش و پی گیریِ بخشی از مردم کوبا در دستیابی به استقلال و رفع استعمار در اواخر سده ی نوزدهم، بار دیگر ادامه می یابد. در این مرحله به رهبری خوزه مارتی، که در جایگاه شاعری شناخته شده، سال ها در امریکا روزگار گذرانده و سال ها بعد بدل به یکی از نمادهای انقلاب کوبا و پس از آن الگوی چگوارا شده بود. مارتی، پس از ورود به کوبا و در خلال جنگ های استقلال، کشته می شود و به همراه دیگر کشته ی سرشناس جنگ های این دوره یعنی آنتونیو ماتسئو، روحی حماسی در کالبد جنبش استقلال طلبی کوبا می دمد. اما نکته بسیار مهم در دوره دوم جنگ های استقلال کوبا، ورود امریکا به این جنگ بود.

امریکایی ها به عنوان یکی از نزدیک ترین همسایگان کوبا در آن دوران، به علل متعدد و متنوع که یکی از آن ها عدم تمایل به درگیری با نیروهای اسپانیایی در آن مقطع بود، تمایلی به ورود مستقیم به مناقشات کوبا نداشتند. علیرغم این نکته، در ۱۸۹۸ پس از انفجار و انهدام یک رزمناو امریکایی به نام"مِین"در خلیج کوبا، امریکا نبرد بر علیه اسپانیا در خاک

کوبا را آغاز کرد. پس از انفجار عجیب ِرزمناو"مین"، افکار عمومی در امریکا به سویی هدایت شد که نیروهای اسپانیایی را عامل انهدام آن رزمناو دانست و همین فشار افکار عمومی بر علیه دولت در راستای مقابله با منهدم کنندگان ِ"مین" بود که در نهایت منجر به دستور رئیس جمهورِ وقت، یعنی ویلیام مک کینلی، جهت ورود ارتش امریکا به جنگ علیه اسپانیا شد.

پس از ۱۴۴ روز نبرد میان نیروهای امریکایی و اسپانیایی که با اشغال"گوانتانامو" نیز همراه بود، نیروهای اسپانیایی ضمن پذیرش شکست، به پشت میز مذاکره ای که در فرانسه آماده شده بود نشستند و سند آتش بس در حکم پذیرش شکست در آن جنگ را امضا کردند. اما در آن مذاکرات، خبر و اثری از کوبایی ها نبود و خروج اسپانیایی ها از کوبا و استقلال آن کشور اگر این گونه حاصل می شد در تاریخ به مثابه هدیه ای از جانب امریکا به مردم کوبا ثبت می شد. پس از معاهده پاریس، کوبا و امریکا در ۱۹۰۱ معاهده ای تحت عنوان"اصلاحیه پلات" امضا می کنند که بر اساس آن، امریکا تا ۵۰ سال بعد، از امکان مداخله در امور کوبا برخوردار بود و پس از آن بود که در ۱۹۰۲ جمهوری کوبا رسمیت یافت. با شکل گیری کشور مستقل کوبا، حاکمیت در راستای دستیابی به استحکام و انسجام، نیازمند حمایت امریکا بود و برای نمونه نخستین رئیس جمهور کوبا یعنی توماس استرادا پالما، هنگامی که با شورش های محلی مواجه شد، تنها مداخله ی امریکا باعث ختم این شورش ها شد.

در این دوران، امریکا قدرت را در کوبا، در اختیار دولت های متبوع خود قرار می داد، اما در سال ۱۹۲۴ با روی کار آمدن ژنرال ماچادو به عنوان پنجمین رئیس جمهور کوبا، شرایط به گونه ای دیگر رقم خورد.

دیکتاتوری ماچادو به خصوص در دوره ی دوم ریاست جمهوری اش، باعث بروز نارضایتی های فراوان در جامعه کوبا شد که این شرایط در نهایت به کودتای ۱۹۳۳ معروف به"شورش گروهبان ها" ختم شد. امریکا اگرچه تا پیش از آن، چتر حمایت خود را بر سر ماچادو نیز قرار داده بود اما در اوایل دهه ی ۳۰ مقارن با دوران ریاست جمهوری روزولت، مانع برافتادن حکومت ماچادو نشد و در این میان نقش کسانی چون بنجامین سامنر ولز، به عنوان یکی از مقامات ارشد وزارت خارجه امریکا در امور امریکای لاتین و سفیر امریکا در کوبا، بسیار قابل توجه بود. پس از آن کودتا، امریکایی ها در مرحله نخست، سفیر کوبا در مکزیک یعنی کارلوس مانوئل سسپدس را بر مسند ریاست جمهوری نشاندند، اما از ۴ سپتامبر همان سال، ارتشی ها در کوبا زمام امور را در اختیار گرفتند.

گروهبان های ارشد کودتای ۱۹۳۳ با تشکیل یک گروه پنج نفره به نام پنتارچی، راهی مذاکره با امریکایی ها جهت تعیین رأس حاکمیت در کوبا شدند، در حالی که مقام ارشد گروه پنتارچی، کسی نیست جز ؛ فولخنسیو *باتیستا* سالدیوار. فرجام آن مذاکرات برآمدن نامِ رامون گرائوسان مارتین به عنوان رئیس جمهور جدید کوبا بود. در این دوران، بی ثباتی سیاسی

در کوبا، علیرغم سیطره نظامی ها بر کشور به وضوح قابل مشاهده بود، تا حدی که در فاصله سال های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۰ در کوبا ۶ رئیس جمهور به قدرت رسیده و البته، یکی پس از دیگری برکنار شدند. دوران زمامداری رامون گرائو حدود ۴ ماه ادامه دارد و پس از آن کارلوس هویا تنها ۳ روز، و حتی پس از هویا کسی چون مانوئل مارکز استرلینگ تنها چند ساعت عنوان رئیس جمهور را در اختیار دارد. پس از آن نیز کارلوس مندیتا حدود ۲ سال و خوزه بارنت حدود ۴ ماه و ماریانو گومز حدود ۷ ماه رئیس جمهور هستند تا با روی کار آمدن فدریکو لاردوبرو، دوران ریاست جمهوری در کوبا ۴ سال با ثبات، حداقل در ظاهرِ ماجرا ادامه می یابد.

در ۱۹۴۰ باتیستا عزم در اختیار گرفتن زمان قدرت از مسیر قانون می کند و تا سال ۱۹۴۴ بر مسند ریاست جمهوری کوبا تکیه می زند. اما چون طبق قانون اساسی کوبا، دوران ریاست جمهوری برای یک نفر در دو دوره متمادی غیرقانونی به شمار می رود، باتیستا در ۱۹۴۴ جای خود را به رامون گرائو می دهد. دوران ریاست جمهوری رامون گرائو در واقع، دوران ِدورخیز باتیستا جهت بازگشت به قدرت است، و پس از پایان دوران زمامداری گرائو با روی کار آمدن کارلوس سوکاراز، این باتیستا است که در مسیر بازگشت به قدرت با دو مانع عمده مواجه است، از این قرار ؛

۱: روبرتو آگرامونته از حزب ارتودکس

۲: کارلوس هویا از حزب آئوتنتیکو

این دو نفر به همراه باتیستا، سه نامزد انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۹۵۲ به شمار می روند. اما باتیستا پس از آگاهی از رأی کمتر خود در جامعه کوبا، در نسبت با دو رقیب دیگر، بار دیگر با رقبای سیاسی به زبان کودتا سخن گفت. کودتایی که در امریکا دولت آیزنهاور مخالفتی با آن نداشت.

۱۰ مارس ۱۹۵۲ نیروهای باتیستا با حمله به پادگان"کلمبیا"طی ۷۷ دقیقه با کشته شدن ۲ نفر توانستند رئیس جمهور را مجبور به فرار از کوبا کرده و قدرت را در دست بگیرند. در همین مقطع تاریخی است که کسی چون فیدل کاسترو به عنوان دانشجوی حقوق، ادعانامه ای علیه باتیستا به دادگاهِ تضمین قانون اساسی ارائه می کند مبنی بر غیرقانونی بودن ریاست جمهوری او، به ضمیمه ی این ادعا که؛ بر اساس قانون اساسی کوبا، باتیستا باید محکوم به ۱۰۰ سال زندان شود. البته نباید فراموش کرد کاسترو که این گونه به اصطلاح از درِ قانون وارد مبارزه با باتیستا می شود، پیش از آن، در دوران دانشجویی در میانه ی دهه ی ۴۰ در یک درگیری به سمت رئیس فدراسیون دانشجویان مدرسه عالی هاوانا یعنی لئوفل گومز تیراندازی کرده بود و علاوه بر آن، در ماجرای کودتا علیه"تروخیو"در دومنیکن به همراه گروه"کایو کونفیتس"عزم ورود به آن کشور را داشت.

پس از این است که کاسترو به همراه کسانی چون آبل سانتاماریا، آیده سانتاماریا، ملبا ارناندز، رائول کاسترو و... گروهی تشکیل می دهند و پس از آن، با عنوانِ"فیدلیست ها"، شناخته می شوند. گروهی که متشکل از جوانان کمتر از ۳۰ سال بود و تنها عضو بالای ۳۰ سال این گروه پزشکی بود به نام ماریو مونوس. این گروه در ادامه، بدل به گروه معروف و تاریخ سازِ "۲۶ جولای"می شود که هسته ی مرکزی انقلاب کوبا را تشکیل می دهد. در ۲۶ جولای ۱۹۵۳ گروه"فیدلیست ها"با حمله به پادگان نظامی مونکادا قصد براندازی حکومت باتیستا را دارد. حمله ای در بهترین حالت، انتحاری و بل ناشیانه، که منجر به دستگیری و زندانی شدن فیدل کاسترو و کشته شدن برخی از افراد آن گروه می شود."فیدلیست ها"که گروهی حدود ۱۰۰ نفر با حداقل امکانات نظامی هستند، در شبی که قصد حمله به مونکادایی دارند که حداقل دارای ۱۰۰۰ نیرو با حداکثر امکانات نظامی است، سخنرانی فیدل کاسترو را بدرقه راه خود می کنند که در آن جا خطاب به همراهان خود می گوید « من به مونکادا می روم حتی اگر بمیرم». و پس از اندکی سکوت، تمنای آغشته با تکلیفِ فیدل چنین است که «البته امیدوارم شما هم آماده باشید که بمیرید»! "فیدلیست ها"پس از حمله ی نافرجام به مونکادا، تنها توفیقشان خلاصه شد در فرار به کوهسارهای جنگلیِ سیئرا مائسترا، اگرچه بلافاصله پس از آن نیز کاسترو دستگیر و محاکمه، و محکوم به ۱۵ سال زندان در جزیره ی پینوس شد.

کاسترو اما فقط دو سال را در زندان جزیره پینوس گذراند و در ۱۵می ِ ۱۹۵۵از سویی به واسطه ی اطمینان باتیستا از کُند شدن تیغ ِمبارزه ی"فیدلیست ها"و از دیگر سو، فشارهای سیاسی حزب رقیب دولت ِمستقر در کوبا یعنی حزب"ارتدوکس"، کاسترو آزاد و راهی مکزیک می شود. در آستانه ی کوچ به مکزیک است که کاسترو اعلام می کند از این پس با حکومت باتیستا تنها از طریق مبارزه مسلحانه مواجه خواهد شد، هرچند پیش از آن نیز، با حمله به مونکادا، عملاً چنین کرده بود. بازماندگان گروه"۲۶ جولای"به زعامت کاسترو در مکزیک، خود را در زمینه ی فعالیت های چریکی تحت تعلیم کسی چون آلبرتو بایو قرار می دهند که تجربه ی جنگ در اسپانیای دوران ژنرال فرانکو را در کارنامه داشت و در همین دوران است که یک پزشک آرژانتینی به گروه"۲۶ جولای" می پیوندد که پس از دوران موتورسیکلت گردی در امریکای جنوبی به همراه دوستی به نام آلبرتو گراندو، راهی مکزیک شده بود؛ ارنستو چگوارا .

چگوارا پس از سفر به کلمبیا، شیلی، پرو، ونزوئلا و... هنگامی که قصد ورود به خاک امریکا دارد، با ممانعت نیروهای مرزی و اداره مهاجرت این کشور مواجه می شود، اما پس از آن، در دوران کودتا علیه دولت جاکوبو آربنز در گواتمالا، چگوارا راهی آن دیار می شود و این جا است که اگرچه با درهای بسته ی امریکا مواجه شده، اما دری دیگر در عرصه سیاست جهت حمله به همان امریکایی به روی خود می گشاید که در کودتا علیه

آربنز، نقش تعیین کننده ای داشت. گروه "۲۶ جولای" به همراه چگوارا در ۲۵ نوامبر ۱۹۵۶ مکزیک را به قصد براندازی حکومت باتیستا، تَرک، و با خرید یک کشتی نه چندان مجهز و مناسب به نام گرانما از بندر توکسپان راهی کوبا می شوند.

کشتی افسانه ای تاریخِ کوبا، در نزدیکی خاک این کشور به گِل می نشیند و مسافران آن، با شنا کردن خود را به سیئرا مائسترا می رسانند. اما اطلاع عوامل حکومت باتیستا از بازگشت گروه"۲۶ جولای"به سمت کوبا، باعث حمله ارتش به آن ها و درگیریِ خونبار میان طرفین در منطقه ی آلگریا دل پیو می شود. فرجام این درگیری، کشته شدن بسیاری از نیروهای گروه"۲۶ جولای" و زخمی شدن چگوارا است.

پس از این درگیری، از گروه"۲۶ جولای"فقط ۱۶ نفر باقی می مانند و البته کاسترو سال ها بعد، وقتی ماجرای"آلگریا دل پیو"را روایت می کند، تعداد یاران باقی مانده خود را ۱۲ نفر عنوان می کند که همین نکته نیز نمونه ای دیگر از تمایلات اسطوره سازی و دمیدن روح حماسه در پیکر وقایع تاریخی است. کاسترو به دو علت تعداد یاران خود را پس از این حادثه ۱۲ نفر اعلام می کند؛ یکی از این جهت که در خلال جنگ های اول استقلال طلبی کوبایی ها، تنها ۱۲ نفر پس از نخستین نبرد به همراه رهبر آن گروه یعنی کارلوس سسپدس باقی مانده بودند، و دیگر این که، حواریون مسیح نیز ۱۲ نفر بودند!

اما نکته ی بسیار مهم درباره انقلاب۱۹۵۹ در کوبا را باید در همین مقطع زمانی و با توجه به این چنین رویدادهایی دنبال کرد. گروه"۲۶ جولای"با نیروهایی معدود هرگز نمی توانست آن گونه که در حدود نیم سده ی اخیر به روایت غالب بدل گشته، یکه تاز و سلسله دار انقلاب کوبا باشد. آن چه در این زمینه و از همین منظر مورد توجه واقع نشده، نقش دیگر مخالفان حکومت باتیستا در اواخر دهه ی ۵۰ است. در آن دوران یک جنبش دانشجویی بسیار فعال و البته رادیکال در کوبا وجود داشت که برای نمونه در۱۲ مارس ۱۹۵۷ با برگزاری چندین راهپیمایی وسیع به کاخ ریاست جمهوری حمله کرد که در همین حادثه نیز یکی از رهبران آن جنبش به نام خوزه آنتونیو اچبریا طی یک ماجرای دراماتیک، کشته شد.

مرگ اچبریا، البته از جهتی دیگر نیز دارای اهمیت بود. پس از انقلاب ۱۹۵۹ فیدل کاسترو به عنوان چهره ی کاریزماتیک آن انقلاب، بسیار مورد توجه قرار گرفت اما این مسئله در حالی بود که پیش و پس از آن انقلاب، بسیاری از رقبای کاسترو که چهره های مهم اپوزیسون دولتِ باتیستا بودند، یا کُشته، و یا توسط کاسترو زندانی و به حاشیه رانده شدند. علاوه بر اچبریا، کسانی چون فرانک پائس، اوبر ماتوس و کامیلو سیئنفوئگوس از همین افراد بودند. اما علاوه بر آن جنبش دانشجویی، اپوزیسیون داخلی و خارجی دولت باتیستا نیز نقش مهم و حضور بسیار موثری در میدان مبارزات سیاسی داشتند. باتیستا کسی بود که طی حدود سه دهه درعرصه سیاسی کوبا منتقدان و مخالفان فراوانی داشت که یا

زندانی یا تبعید و یا خود از کشور گریخته بودند و عملاً مجموعه این افراد علاوه بر نیروهای سیاسی منتقد دولت در درون کشور، همان اپوزیسیون مهم را تشکیل داده بودند.

برای نمونه در اواخر دهه ی ۵۰ ، هفت گروه مخالف باتیستا در امریکا گروهی تحت عنوان "پیمان میامی"تشکیل داده بودند و علیه دولت باتیستا فعالیت می کردند. و در نمونه ای دیگر، در دوران حضور گروه "۲۶ جولای" در مکزیک، فیدل کاسترو در سفری به امریکا، ایالت های این کشور را یکی پس از دیگری پشت سر می نهاد تا از مخالفان باتیستا جهت حمله ی نظامی توسط گروه"۲۶ جولای"، کمک های مالی دریافت کند. در همین زمینه، تنها در یک فقره، کاسترو در تگزاس ۱۰۰ هزار دلار از کارلوس سوکاراز، رئیس جمهور سابق کوبا دریافت می کند. بنابراین، در آستانه انقلاب ۱۹۵۹ نه تنها گروه" ۲۶جولای"، تنها گروه مبارز علیه دولت باتیستا نبود، بلکه حتی در این میدان، مهم ترین گروه مبارز نیز به شمار نمی رفت.

انقلاب ۱۹۵۹ کوبا در چنین شرایطی و با چنین پشتوانه هایی هم از جانب شرایط سیاسی در تاریخ کوبا و هم از نظر ضعف های دولت باتیستا و هم از نظر تعدد و تکثر اپوزیسیون رادیکالِ دولت شکل گرفت و از قضا توجه به همین مسئله است که سبب می شود علت العلل ناکامی کسی چون چگوارا را در خلق انقلاب هایی چون انقلاب کوبا، در دیگر نقاط جهان را

دریابیم. گروه"۲۶ جولای"به دلیل تعداد اندک نیروهایش که البته درباره ی یک گروه چریکی چندان نیز غیرمعمول نبود، حتی در راستای اتخاذ تاکتیک های مبارزه علیه حکومت، به سمت و سویی تمایل داشت که با انجام کارهایی چون"آتش زدن نی زارها"با کمترین نیرو، بیشترین آسیب را به حکومت وارد کند. در مجموع در اواخر دهه ی ۵۰ حکومت کوبا به زعامتِ باتیستا، با شرایطی از این قرار و بر این مدار، مواجه بود ؛

۱: نارضایتی عمومی از حکومت، افزایش یافته و حکومت به نوعی مشروعیت عمومی خود را از دست داده بود.

۲: به علت فعالیت شدید و دامنه دار جنبش دانشجویی و اعتصاب های کارگری که از جانب اپوزیسیون برنامه ریزی و هدایت می شد، حکومت، به سمت و سوی تشدید خشونت کشیده می شد.

۳: ارتش کوبا با گروه های چریکی وارد جنگی درازدامن و فرسایشی شده بود که این نکته نیز در اکثر قریب به اتفاق مبارزات گروه های چریکی با ارتش های منظم صادق بود.

۴: مجموعه این شرایط سبب شد که باتیستا از زیر چتر حمایت امریکا نیز خارج شود.

این عوامل سبب شد که در ۱۹۵۹ تمامی درها به روی دولت باتیستا بسته و تمامی درها و دروازه های هاوانا به روی انقلابیون گشوده شود. آن گونه

که چریک های"۲۶ جولای" زمانی که وارد پایتخت کوبا شدند بدون هیچ گونه مقاومتی از جانب نیروهای حکومتی توانستند خود را به کاخ ریاست جمهوری برسانند، همان کاخی که ژنرال باتیستا پس از ضیافت شب کریسمس از آن جا به سمت دومنیکن گریخته بود. و زین پس بود که امثال کاسترو و چگوارا به عنوان چهره های کاریزماتیک آن انقلاب، با پشتوانه ی خشونت و با تکیه بر گلوله توانستند نبض آن انقلاب را در دست گرفته و دیگر گروه های فعال در آن انقلاب را به حاشیه برانند.

انقلابیون کوبایی به زعامت کاسترو، بدون برگزاری انتخابات، مانوئل اوروتیا را به عنوان رئیس جمهور معرفی و در ۸ ژانویه همان سال، فیدل کاسترو را روانه ی بالکنِ کاخ ریاست جمهوری کردند تا طی یک سخنرانی شورانگیز اعلام کند «این انقلاب کوبا است و از این پس پاکسازی ها آغاز می شود». و البته که چنین نیز شد و پاکسازی های انقلابی با سپردن تمامی کسانی که حتی ظن همکاری و وابستگی به حکومت سابق درباره آن ها می رفت به جوخه های اعدام، آغاز شد. فیدل کاسترو، سال ها بعد، به اعدام حدود ۵۵۰ نفر در اوایل انقلاب اعتراف کرد، اما تعداد اعدام ها بسیار فراوان تر از این ارقام بود و حتی در همان دوران، بسیاری از کشورها به اعدام های عاری از ابتداییات موازین قضایی در کوبا اعتراض کردند. این اعتراض ها البته زمانی که از جانب کشوری چون امریکا مطرح می شد، با واکنش منفی انقلابیون کوبایی مواجه می شد، مانند موردِ احضارِ رئیس وقت سازمان سیا یعنی آلن دالس به کمیته

ی روابط خارجی مجلس سنا جهت توضیح درباره اعدام ها در کوبا. دالس، در گزارش خود بر این نکته تأکید می کند که البته این اتفاق در اکثر انقلاب های جهان تا حدودی اجتناب ناپذیر است اما آن چه در کوبا جریان داشت، تصویری بسی خونین تر از انقلابات معمول در جهان ترسیم کرده بود. در بهترین حالت، انقلابیون جهت قانونی جلوه دادن شکنجه ها و اعدام های اوایل آن انقلاب، بر"قانون جنگل" تکیه می کردند که در سال ۱۹۵۸ در سیئرا مائسترا توسط چریک ها نوشته شده بود!

در ۱۶ فوریه ۱۹۵۹ فیدل کاسترو به عنوان نخست وزیر، وارد فضای سیاسی کشور می شود. در حالی که هنوز خبر و اثری از برگزاری انتخابات در کوبا نیست، همان انتخاباتی که چگوارا در واکنش به عدم برگزاری آن گفته بود «مردم اول انقلاب می خواهند و پس از آن انتخابات». البته چگوارا را، اجل آن مایه مجال نداد تا توضیح دیگری درباره عبارتِ"پس از آن"، سال ها بعد ارائه کند، چرا که نیم سده پس از آن، عالَم و آدم به وضوح دریافتند که مسائلی چون"انتخابات" و "دموکراسی"در کوبا، وجودی آن چنان معماگون یافتند که تحقیق و تحقق آن ها فسون است و فسانه. و مگر نه آنکه در ۱۹۸۹ آن گاه که گورباچف به کوبا سفر کرده بود، با این پند از جانب کاسترو بدرقه شد که « اگر بگذاری دموکراسی از در وارد شود همه ی قدرت را از دست خواهی داد».

اوایل انقلاب کوبا، مقامات ارشد آن انقلاب، در جلسات"تارارا" سازمانی تحت عنوان"G6" به ریاست چگوارا تشکیل دادند که وظیفه اصلی آن، آموزش ایدئولوژیک نیروهای نظامی انقلاب بود. آموزش هایی که نمی توانست چندان بیگانه با آن پندِ چگوارا به رامیرو والدز باشد، مبنی بر این که «هرجا شک داشتی بکُش». تکیه و تأکید انقلابیون کوبا به زعامت امثال چگوارا و برادران کاسترو بر خشونت و قهر انقلابی، آن جا که به عرصه ی"تصفیه های انقلابی"کشیده شد، فرجامی نداشت جز اعدام های فراوان بدون برگزاری دادگاه های مبتنی بر وجود هیئت منصفه و وکیل و روال مرسوم دادرسی و امکان تجدیدنظر و ...

در بهترین حالت، کمیته های تصفیه، تحت عنوان"دپورادورا" تشکیل شدند و هزاران نفر را زندانی، شکنجه، تبعید، راهی اردوگاه های کار اجباری و اعدام کردند. در آن دوران، چگوارا مسئولیت اداره ی قلعه تاریخی لاکابانا را برعهده داشت که در واقع زندان و البته مسلخِ "ضد انقلاب" به شمار می رفت. اعدام های مذکور در این زندان به گونه ای بود که کشیش حاضر در آن جا که مسئولیت انجام مراسم پیش از اعدام برای زندانیان را داشت، سرانجام با مشاهده روال معمول و مداوم آن زندان، طاقت از کف داده و ضمن درگیری با چگوارا آن زندان را ترک کرد. علاوه بر این کشیش به نامِ خاویر آرزواگا، دیگرانی نیز بودند که در برابر روال ابتدایی انقلاب و رفتارهای مقامات ارشد آن، لب به اعتراض گشودند. حتی در این میان، کسی چون اوبر ماتوس که خود از انقلابیون

سرشناس به شمار می رفت، آن گاه که زبانِ شکایت در دهانی آکنده از اعتراض به جنایت، در برابر کاسترو جنباند، پاسخی جز اتهام"خیانت به انقلاب"و تحمل ۲۰ سال زندان دریافت نکرد.

اردوگاه های کار اجباری تحت عنوان گواناهاکابیبز، از دیگر نمونه های برخوردِ انقلابیون کوبا با "ضد انقلاب"و البته نمونه ای دیگر از جنایت های مبتنی بر"استالینیسمی"بود که امثال چگوارا همواره دل در گرو آن ها داشتند. این گونه برخوردها با منتقدان و مخالفانِ انقلاب کوبا و یا مخالفانِ رفتارهای انقلابیونِ کوبا، پس از ماجرای"خلیج خوک ها"، یا به تعبیر دقیق تر، ماجرای "پلایاگیرون" افزایش یافت.

۱۷ آوریل ۱۹۶۱ حدود ۱۵۰۰ نفر از شهروندان کوبایی که پس از انقلاب از کشور تبعید شده بودند، پس از مدتی تمرین و تجهیز در خاک امریکا، به ساحل جنوبی کوبا و منطقه ی پلایالارگا حمله می کنند و پس از دو روز درگیری سرانجام این گروه توسط انقلابیون در منطقه پلایاگیرون شکست خورده و کُشته، دستگیر و یا متواری می شوند. پس از این ماجرا بود که سرکوبِ هر آن چه منتقد و مخالف، تحت عنوان"ضد انقلاب"و"عاملِ امریکا"، توسط انقلابیون تشدید شد، به گونه ای که چگوارا در همین راستا به سفیر شوروی یعنی سرگئی کودریاتسف، این گونه اطمینان می دهد که « پس از این ضدانقلاب نمی تواند سر بلند کند». چگوارا نه تنها در عمل، بلکه در نظر نیز این گونه سرکوب ها و

اعدام ها را تأیید می کرد. هم او، در ۱۹۶۳ و در سخنرانی در کنگره بین المللی اتحادیه معماران، گفت « در یک انقلابِ پیروز، سرکوب خرابکاران و متجاوزان امری است لازم، زیرا مبارزات طبقاتی با پیروزی انقلاب به پایان نمی رسد... در رابطه با انقلابِ ما، مبارزات طبقاتی پس از پیروزی انقلاب حادترین و سخت ترین شکل را به خود گرفت».

این گونه در صورِ برداشت های دست و پا شکسته از تئوری های مارکس دمیدن از جمله درباره "جامعه طبقاتی"و ... در عرصه ی عمل، پرده ای دیگر از همان جنایات مبتنی بر"استالینیسمی"بود که منجر به"نسل کشی"در راستای از بین بردن"تضاد طبقاتی"پس از"انقلاب اکتبر"شد. و مگر نه آن که این میوه، ثمره ی ناگزیر تمامی عمل گرایانِ در عرصه ی سیاست و انقلاب، در راستای "بی طبقه کردن"جامعه بود؟ از استالین تا مائو تا چگوارا تا کابیلا تا پل پوت تا چائوشسکو، و تا آنان که در ایران درپی"جامعه بی طبقه"از نوع"توحیدی"و"کمونیستی"بودند.

چگوارا در راستای پا فشردن در باتلاق ایدئولوژی و سیاه و سفید و خیر و شرِ مطلق دیدنِ جهان پیرامون، به آن جا می رسید که در برابر انتقاداتی چون این موارد که"اگر حکومت باتیستا مخالفان خود را سرکوب می کرد، شما چرا به عنوان مخالفان و مدعیانِ عدم پذیرش مشی او، همان مشی باتیستا را پس از رسیدن به قدرت در پیش گرفته اید؟" پاسخی جز این در بساط نداشت که « ما اسلحه ای داریم به نام M1 که تفنگی بسیار

عالی و ساخت امریکا است. این اسلحه تا زمانی که در اختیار سربازان باتیستا بود و به ما شلیک می کردند، اسلحه ای بسیار زشت و ترسناک بود... اما همین اسلحه وقتی در اختیار ما قرار گرفت به نشانه ی ارزشمند و دارای منزلت بودن تبدیل شد. آن اسلحه بدون اینکه هیچ تغییری در ساختار آن داده شود ارزش تازه ای به دست آورد زیرا قبلاً برای کُشتن مردم به کار می رفت، اما حالا برای آزاد کردن مردم به کار می رود».

این دیدگاه ِایدئولوژیک، جان مایه ی مشی چگوارا بود. هم او، در فقره ای دیگر در برابر انتقاد از عدم"اعتدالگرایی"از جانب انقلابیون کوبا، می گفت « آدم های پست مقاصد رذل و پست خود را زیر پوشش میانه روی و اعتدال مخفی می کنند..."میانه رو"یکی از دیگر لغاتی است که دست اندرکاران و نمایندگان استعمار دوست دارند آن را در موقعیت های مناسب استفاده کنند... تمام ترسوها و آنهایی که در فکر خیانت به مردم هستند در پشت نقاب"میانه رو" و "معتدل" مخفی می شوند، اما مردم هرگز میانه رو نخواهند بود... ما با میانه روی مخالفیم، یک نفر یا دوست ما است یا دشمن ما».

و در همین راستا بود که برای چگوارا تفاوتی میان مخالفت بر مبنای نظر و تئوری، و مخالفت بر مبنای عملِ مسلحانه وجود نداشت، و آشکارا می گفت « ما بی رحمانه به کسانی که علیه انقلاب اسلحه به دست می

گیرند حمله می کنیم، تفاوتی نمی کند که این اسلحه ها، اسلحه های جنگی باشند یا اسلحه های عقیدتی».

یکی از مهم ترین انتقادات انقلابیون نسبت به حکومت مستقر، پیش از پیروزی انقلاب ها در بسیاری از نقاط جهان و از جمله کوبا، از این قرار و بر این مدار بود که مسئولان حکومت در پُست ها و سمت های متفاوت، دارای تخصص های لازم نیستند و بر اساس ارادت و سرسپردگی به حکام جور به کار گماشته می شوند. پس از انقلاب کوبا، چگوارا به عنوان"رئیس دپارتمان صنعتی سازی انستیتو ملی اصلاحات ارضی" مشغول به کار شد، در حالی که ریاست آن انستیتو برعهده کاسترو و مدیریت اجرایی آن بر عهده آنتونیو نونس خیمنس، و این سازمان دارای نیروهای اجرایی نظامی و یک میلیشیای ۱۰۰ هزار نفری بود. ماجرای اصلاحات ارضی در کوبای پس از انقلاب نیز خود ماجرایی قابل توجه،و دارای توالی فاسدِ بسیاری بود. اصلاحات ارضی به عنوان یکی از مهم ترین اهداف و سیاست های انقلابیون کوبا، در مرحله نخست، این گونه آغاز شد که هیچکس در کوبا اجازه در اختیار داشتن بیش از ۲۴۷۰ هکتار زمین را نداشت و کسانی که بیش از این زمین در اختیار داشتند توسط دولت زمین هایشان مصادره شد که همین امر به تشدید اختلافات با دولت امریکا انجامید. و پس از آن، در مرحله ی دوم اصلاحات ارضی در ۱۹۶۳ دولت با اعمال محدودیت بیشتر، زمین های کسانی که بیش از ۴۰۰ هکتار را در اختیار داشتند مصادره کرد. آن چه درباره"وزیر اقتصاد" بودن چگوارا مطرح می شود

نیز از این جا سرچشمه می گیرد، اما مسئولیت دیگر چگورا"ریاست بانک ملی" کوبا بود، در حالی که علیرغم این دو مسئولیت، چگوارا هیچ گونه تخصصی در زمینه اقتصاد نداشت! هم او، در مواجهه با این انتقاد که چگونه ممکن است کسی بدون حداقل تحصیلات و تخصص در زمینه اقتصاد بر مسند این گونه مناصب تکیه زند، می گفت « من دانشجوی سال اول اقتصاد از دانشگاه انقلاب هستم»!

مسئولیت دیگر چگوارا، ریاست"جمعیت جوانان شورشی" بود. این گروه نیز در ادامه پس از ائتلاف با دو گروه دیگر(۱: گروه حرکت انقلابی ۲۶ جولای ۲: هیئت انقلابی ۱۳ مارس) گروه "اتحادیه جوانان کمونیست"را تشکیل داد. اما چگوارا در ۱۹۶۵ پس از استعفا از پست های دولتی، در نامه ای خطاب به فیدل کاسترو از"انتظار کشورهای دیگر برای کمک های او"پرده برداشت و در همین راستا، کوبا را با این ادعا ترک کرد که؛ انقلاب کوبا را در دیگر کشورها نیز تکرار کند. هرچند چگوارا در۶ سال نخست انقلاب کوبا با تشکیل و حمایت از گروه های پارتیزانی در دیگر کشورها از جمله پاناما، هائیتی، دومنیکن، نیکاراگوئه و... کوشیده بود تجربه ی کوبا را در آن کشورها نیز تکرار کند، اما تاریخ هرگز شاهد چنین تکراری جز از جنس و سنخ"کمدی" نبود.

چگوارا پس از کوبا، راهی کنگو در افریقا می شود تا در آن جا ضمن مبارزه با استعمارگران بلژیکی و آمریکایی، انتقام پاتریس لومومبا را از

سسه سکو بگیرد و در همین راستا با کسی چون لوران کابیلا همکاری کرد که یکی از جنایتکارانِ تاریخ بود. چگوارا را البته اجل، مجالِ مشاهده جنایت های بیشترِ همکار و همراهش در سال های آتی نداد. چگوارا در افریقا دریافت که پروژه"انقلاب قاره"و تکرار ماجرای کوبا، رویایی بیش نیست که البته بر اساس همین رویا بود که زندگی بسیارانی به کابوس بدل شد. بولیوی، منزلِ واپسین برای تحقق خیال خام چگوارا بود که در آن جا نیز در سایه توهمات"مائویستی"، بر آن بود تا با سازماندهی روستاییان، انقلابی دیگر ایجاد کند، اما سرانجام دستِ تسلیم در برابر مرگ در"والگرانده"در شرایطی بلند کرد که یک انگشت از جانب روستاییان در حمایت از مشی او بلند نشده بود.

مرگ چگوارا در شرایطی که او در پی تکرار تجربه انقلاب کوبا در دیگر کشورها بود، مُهر تأییدی بود بر این نکته که؛ انقلاب ۱۹۵۹ در کوبا، از سویی به شدت وابسته به پس زمینه های تاریخی و سیاسی آن کشور، و از دیگر سو، نقش و تأثیر دیگر نیروهای سیاسیِ دخیل در آن انقلاب و همچنین کنش ها و واکنش های حکومتِ وقت کوبا در میانه ی سده ی بیستم بود. در این میان، اگرچه تاریخ نشان داد که چگوارا اگر بر موج انقلاب کوبا سوار نشده بود، هرگز جز حبابی بر سطح اقیانوسِ جهل و جنون نبود، اما نکته ی مهم تر، نمایش عملکردِ آرمان گرایانِ بی روش و متکی بر خشونت است، پس از کسب قدرت. چگوارا از این منظر، قبله ی قبیله ی جنایت کارانِ عالم بود و بس. و البته هم او، در مکتبِ

ایدئولوژیکِ"چپ ایرانی"، با این صبغه و سابقه، بدل شد به "قهرمانِ خلق" در مسیر کسب آزادی و آبادی. از این منظر نیز، تجربه ی کوبا، طی بیش از نیم سده پس از"انقلاب"، شاهدِ عادلِ واقعیت است و بس.

کتاب شناسی

حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران، نی، ۱۳۷٤

حسین آبادیان، اندیشه دینی و جنبش ضدرژی در ایران، تهران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷٦

حسین آبادیان، حزب دموکرات و بحران مشروطیت، تهران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۳

حسین آبادیان، رسول زاده، فرقه دموکرات و تحولات معاصر ایران، تهران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷٦

حسین آبادیان، بحران مشروطیت در ایران، تهران، موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۸۳

یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، تهران، نی، ۱۳۷۸

میرزا فتحعلی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، باکو، ۱۹٦۳

میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات کمال الدوله، باشگاه ادبیات، ۱۳۹۵

میرزا فتحعلی آخوندزاده، مقالات، تهران، آوا، ۱۳۵۱

میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، تهران، شبگیر، ۱۳۵۱

میرزا فتحعلی آخوندزاده، تمثیلات: شش نمایشنامه و یك داستان، تهران، خوارزمی، ۱۳٤۹

فریدون آدمیت، اندیشه های طالبوف تبریزی، تهران، پیام، ۱۳۵۵

فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵

فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، مجلس اول و بحران آزادی، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸٦

فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی، ۱۳٦۲

فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۵

فریدون آدمیت، اندشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳٤۹

فریدون آدمیت، مقالات تاریخی، تهران، شبگیر، ۱۳۵۳

هانا آرنت، میان گذشته و آینده (هشت تمرین در اندیشه‌ی سیاسی)، تهران، دات، ۱۳۹۲

هانا آرنت، بحران های جمهوری، تهران، فرهنگ جاوید، تهران، ۱۳۹۷

هانا آرنت، کارل مارکس و سنت اندیشه سیاسی غرب، تهران، ماهی، ۱۳۸۷

هانا آرنت، وضع بشر، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹

جلال آل احمد، تهران، رواق، ۱۳۵٦

جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، خوارزمی، ۱۳۵۷

ابن سینا، الشفاء،"الالهیات"، قاهره، ۱۹٦٤

ابن سینا، الهیات دانشنامه علائی، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳

ابن عربی، فصوص الحکم، تهران، کارنامه، ۱۳۸۵

منصوره اتحادیه، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت، تهران، گستره، ۱۳٦۱

مسعود احمدزاده، مبارزه مسلحانه هم استراتژی هم تاکتیك، بی جا، سازمان چریکهای فدایی خلق، ۱۳٤۹

بابك احمدی، سارتر که می نوشت، تهران، مرکز، ۱۳۸٤

بابك احمدی، واژه نامه ی فلسفی مارکس، تهران، مرکز، ۱۳۸۲

ارسطو، اخلاق، تهران، نگاه، ۱۳۹۰

ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸

ارسطو، سماع طبیعی (فیزیك)، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸

ارسطو، سیاست، تهران، امیرکبیر، ۱۳٦٤

تدا اسکاچ پل، دولتها و انقلابهای اجتماعی، تهران، سروش، ۱۳۷٦

ایرج اسکندری، خاطرات، تهران، موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۲

حمید اشرف، تحلیلی از یك سال جنگ چریکی در شهرها و روستاها، بی جا، بی نا، بی تا

حمید اشرف، جمع بندی سه ساله، تهران، سازمان چریکهای فدایی خلق، ۱۳۵۸

محمدحسن خان اعتماد السلطنه، روزنامه خاطرات، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹

محمدحسن خان اعتماد السلطنه، صدرالتواریخ، تهران، وحید، ۱۳۴۹

محمدحسن خان اعتماد السلطنه، سفرنامه صنیع الدوله، تهران، سحر، ۱۳۵٦

میرزا حبیب اللّه افشار قزوینی، سفرنامه سیف الملك به روسیه، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱

عباس اقبال آشتیانی، میرزا تقی خان امیرکبیر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٦۳

بابك امیرخسروی، دولت در ایران (نقدی بر نظریه "شیوه تولید آسیایی" کارل مارکس)، تهران، اختران، ۱۳۹٤

بابك امیرخسروی، نگاهی از درون به نقش حزب توده ایران، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵

میرزاعلی‌خان امین‌الدوله، خاطرات سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰

جان لی اندرسن، چه گوارا: زندگی انقلابی، تهران، چشمه، ۱۳۹۰

میخائیل ایوانف، نگاهی به تاریخ ایران، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی. ۱۳۸۸

میخائیل ایوانف، مبارزات طبقاتی وضعیت توده‌های زحمتکش ایران، نوید، ۱۳۵۸

ت.ب باتومور و ماکزیمیلین روبل، گزیده نوشته های کارل مارکس در جامعه شناسی و فلسفه اجتماعی، تهران، نگاه، ۱۳۸۷

پُل باران، اقتصاد سیاسی رشد، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹

مهدی بازرگان، مجموعه آثار، تهران، قلم، ۱۳۸۸

بهمن بازرگانی، زمان بازیافته، تهران، اختران، ۱۳۹۷

بهمن بازرگانی، گفت‌وگوها، خاطرات و مقالات تحلیلی، تهران، نی، ۱۳۹۸

شاپور بختیار، تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد

آیزایا برلین، منتسکیو، تهران، نگاره آفتاب، ۱۳۸۹

حسین بشیریه، اندیشه های مارکسیستی، تهران، نی، ۱۳۷۸

امیر بومی زاد شیرازی، حماسه گلسرخی، تهران، آبگین رایان، ۱۳۸۸

محمد تقی بهار، دیوان اشعار، تهران، نگاه، ۱۳۸۸

صمد بهرنگی، قصه های بهرنگ (مجموعه قصه ها)، تهران، سرایش، ۱۳۷۸

صمد بهرنگی،کلاغ سیاهه (ترجمه)، تبریز، شمس، ۱۳۳۷

صمد بهرنگی، کند و کاو در مسائل تربیتی ایران، تهران، شبگیر، بی تا

صمد بهرنگی، نامه های صمد بهرنگی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷

محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، تهران، زریاب، ۱۳۷۸

لئو پانیچ و کالین لیز ، مانیفست پس از ۱۵۰ سال، تهران، آگاه، ۱۳۸۰

گئورگی پلخانف، مسائل اساسی مارکسیسم و مقالات فلسفی دیگر، تهران، آزادمهر، ۱۳۸۱

گئورگی پلخانف، درباره ادبیات، تهران، رواق، ۱۳۵۹

نیکوس پولانزاس، طبقه در سرمایه داری معاصر، تهران، رخداد نو، ۱۳۹۰

امیرپرویز پویان، ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقا، بی جا، سازمان چریکهای فدایی خلق، ۱۳۴۹

محمدرضا پهلوی، پاسخ به تاریخ، تهران، زریاب، ۱۳۸۱

محمدرضا پهلوی، به سوی تمدن بزرگ، تهران، مرکز نشر و پژوهش فرهنگ سیاسی، ۱۳۵۵

محمدرضا پهلوی، مأموریت برای وطنم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹

کارلوس تابلاداپرز، چه گوارا: اقتصاد و سیاست در گذار به سوسیالیسم، تهران، ورجاوند، ، تهران، ورجاوند، ۱۳۸۳

شمس الدین محمد تبریزی، مقالات شمس تبریزی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷

میرزا آقا تبریزی، چهار تیاتر و رساله‌ی اخلاقیه، تهران، نمایش، ۱۳۸۲

لئون تروتسکی، تاریخ انقلاب روسیه، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۷

ابوالحسن تفرشیان، قیام افسران خراسان، تهران، اطلس، ۱۳۶۷

ایوان تورگنیف، پدران و فرزندان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹

بیژن جزنی، چگونه مبارزه مسلحانه توده ای می شود، بی جا، سازمان چریکهای فدایی خلق، ۱۳۵۷

بیژن جزنی، انقلاب مشروطیت ایران، نیروها و هدفها، پاریس، سازمان چریکهای فدایی خلق، ۱۳۸۸

بیژن جزنی، طرح جامعه شناسی و مبانی استراتژیك جنبش انقلابی ایران، تهران، مازیار، ۱۳۵۸

بیژن جزنی، تاریخ سی ساله ایران، تهران، بی نا، بی تا

بیژن جزنی، مارکسیسم اسلامی و اسلام مارکسیستی، بی جا، دانشجویان پیشرو، بی تا

بیژن جزنی، پنج رساله، بی جا، نوزدهم بهمن، ۱۳۵۵

بیژن جزنی، نبرد با دیکتاتوری شاه، بی جا، سازمان چریکهای فدایی خلق، ۱۳۵۷

بیژن جزنی، وقایع سی ساله اخیر (تئوری جمع بندی مبارزات سی ساله اخیر در ایران)، بی جا، نوزدهم بهمن، ۱۳۵۵

بیژن جزنی، چه کسانی به مارکسیسم لنینیسم خیانت می کنند، بی جا، نوزدهم بهمن، بی تا

اسماعیل جمشیدی، زندگی و مرگ صمد بهرنگی، تهران، عطایی، ۱۳۵۷

ارنستو چگوارا و فیدل کاسترو، انسان و سوسیالیسم، تهران، طلایه پرسو، ۱۳۷۷

ارنستو چگوارا، خاطره های جنگ انقلابی، تهران، گل آذین، ۱۳۸۵

ارنستو چگوارا، خطرات، تهران، باغ نو، ۱۳۸۰

ارنستو چگوارا، چگوارا با جوانان سخن می گوید، تهران، نذیر، ۱۳۸۰

ارنستو چگوارا، خطرات بولیوی، تهران، نگاه، ۱۳۸٦

صادق چوبك، انتری که لوطیش مرده بود، تهران، جاویدان، ۱۳۵۵

صادق چوبك، خیمه شب بازی، تهران، جاویدان، ۱۳۵۲

سید محمد خاتمی، انسان، ملتقای مشرق جام و مغرب عقل، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹

سید اسدالله خرقانی، محو الموهوم و صحو المعلوم، بی جا، تابان، ۱۳۲۳

سید روح الله خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹

سید روح الله خمینی، کشف اسرار، بی نا، بی جا، بی تا

سید روح الله خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳

ابراهیم دادجو، الهیات از کتاب شفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸

درباره مسائل ارضی (مجموعه مقالات)، تهران، سمندر، ۱۳۹٦

علی اشرف درویشیان، صمد جاودانه شد، تهران، شباهنگ، ۱۳۵٦

هال دریپر، نظریه انقلاب مارکس، تهران، ۱۳۸۲

دکارت ترجمه "گفتار در روش" دکارت در عصر قاجار، حکمت ناصریه، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۹۳

آلیدا مارچ دلاتوره، خاطرات زندگی من در کنار چه، گل آذین، ۱۳۸۸

آرتور دموسلاوسکی، تب تند امریکای لاتین، تهران، نی، ۱۳۸۵

امیل دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، تهران، مرکز، ۱۳۸۳

رایا دونایفسکایا، فلسفه و انقلاب، تهران: خجسته، ۱۳۸۳

دیوید دویچمن، چگوارا به روایت فیدل کاسترو، تهران، بیدگل، ۱۳۸٦

جان دیویی، اخلاق و شخصیت، تهران، فرانکلین، ۱۳۳۹

جان دیویی، دموکراسی و آموزش، تهران، بی نا، ۱۳۲۵

جان دیویی، اصول اخلاقی در تعلیم وتربیت، تهران، تربیت، ۱۳۷۰

جان دیویی، تجربه و آموزش و پرورش، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳٦۹

جان دیویی، مدرسه و اجتماع، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۲۷

جان دیویی، مدرسه و شاگرد، تهران، کیهان، ۱۳۲٦

جان دیویی، مقدمه‌ای بر فلسفه آموزش و پرورش، تهران، فرانکلین، ۱۳٤۱

ارل رایس، انقلاب کوبا، تهران، ققنوس، ۱۳۸٤

مسعود رجوی، تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد

مصطفی رحیمی، دیدگاهها، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲

مصطفی رحیمی،نقد، تهران، آگاه، ۱۳۵۷

مصطفی رحیمی، اصول حکومت جمهوری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸

مصطفی رحیمی، گامها و آرمانها، تهران، گفتار، ۱۳۷۱

مصطفی رحیمی، عبور از فرهنگ بازرگانی، تهران، ۱۳۷۲

مصطفی رحیمی، چرا شوروی متلاشی شد؟، تهران، البرز، ۱۳۷۳

مصطفی رحیمی، آزادی و فرهنگ، تهران، مرکز، ۱۳۷٤

مصطفی رحیمی، تراژدی قدرت در شاهنامه، تهران، نیلوفر، ۱۳٦۹

مصطفی رحیمی، مارکس و سایه هایش، تهران، هرمس، ۱۳۸۳

محمدامین رسول زاده، گزارش هایی از انقلاب مشروطیت ایران، تهران، شیرزاه، ۱۳۷۷

والت ویتمن روستو، مراحل رشد اقتصادی، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۸۸

ژان ژاك روسو، قرارداد اجتماعی، تهران، آگه، ۱۳۷۹

علی زیبایی، کمونیزم در ایران، بی جا، بی نا، ۱۳٤۳

بوریس ساچکوف، تاریخ رئالیسم، تهران، تندر، ۱۳٦۲

ژان پل سارتر، ادبیات چیست؟، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۸

ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰

ژان پل سارتر، در دفاع از روشنفکران، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰

ژان پل سارتر، دستهای آلوده، تهران، کوله پشتی، ۱۳۹۰

ژان پل سارتر، هستی و نیستی، نیلوفر، ۱۳۹٤

سازمان مجاهدین خلق، اقتصاد به زبان ساده، تهران، ۱۳۵۷

سازمان مجاهدین خلق، بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیك سازمان مجاهدین خلق ایران، بی جا، ۱۳۵۵

سازمان مجاهدین خلق، تحلیل آموزشی بیانیه اپورتونیست های چپ نما، تهران، ۱۳۵۸

سازمان مجاهدین خلق، تفسیر سوره انفال، بی جا، بی تا

سازمان مجاهدین خلق، تفسیر سوره محمد، بی جا، بی تا

سازمان مجاهدین خلق، تکامل، بی جا، بی تا

سازمان مجاهدین خلق، شناخت، بی جا، بی تا

سازمان مجاهدین خلق، راه انبیاء راه بشر، بی جا، ۱۳۵۷

سازمان مجاهدین خلق پیدایی تا فرجام، تهران، موسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی، ۱۳۸۵

استفان سالیوان، مارکس در دوران پساکمونیست، تهران، گام نو، ۱۳۸٤

رابرت سرویس، لنین: زندگی انقلابی سرخ، تهران، ثالث، ۱۳۹۰

اندرو سینکلر، ارنستو چه گوارا، تهران، آشیان، ۱۳۸۷

احمد شاملو، مجموعه آثار (دفتر یکم: شعرها)، تهران، نگاه، ۱۳۸۲

حبیب الله شاملویی، تاریخچه‌ی انقلابات جهان: (انقلاب آمریکا - انقلاب کوبا)، تهران، امید فردا، ۱۳۸۷

تئودور شانین، مارکس متاخر و راه روسی، تهران، روزبهان، ۱۳۹۳

محمدحسن شریعت سنگلجی، کلید فهم قرآن، بی جا، دانش، بی تا

علی شریعتی، آثار گونه گون، تهران، آگاه، ۱۳۷۲

علی شریعتی، حسین وارث آدم، تهران، قلم، ۱۳۸۰

علی شریعتی، ما و اقبال، تهران، الهام، ۱۳٦۷

مصطفی شعاعیان، انقلاب، بی جا، انقلاب، بی تا

مصطفی شعاعیان، هشت نامه به چریکهای فدایی خلق، تهران، نی، ۱۳۸٦

مصطفی شعاعیان، نگاهی به روابط شوروی و نهضت انقلابی جنگل، فلورانس، مزدك، ۱۳٤۹

مصطفی شعاعیان، چند نگاه شتابزده، بی جا، انقلاب، بی تا

مصطفی شعاعیان، درباره روشنفکر، کُلن، فروغ، ۱۳۸٦

مصطفی شعاعیان، جنگ سازش، فلورانس، مزدك، بی تا

مصطفی شعاعیان، چند برخورد (چرا حزب توده اتهام می زند؟)، بی جا، بی نا، بی تا

مصطفی شعاعیان، پاسخ های نسنجیده به "قدمهای سنجیده"، فلورانس، مزدك، ۱۳۵۵

محمد شمس لنگرودی، تاریخ تحلیلی شعر نو، تهران، مرکز، ۱۳۷۸

دیویدشوب، لنین و لنینیسم، تهران، خجسته، ۱۳۸۱

حمید شوکت، در تیررس حادثه، تهران، اختران، ۱۳۸۵

انوش صالحی، مصطفی شعاعیان و رمانتیسم انقلابی، تهران، قطره، ۱۳۹٤

علی اکبر صفایی فراهانی، آنچه یك انقلابی باید بداند، بی جا، آهنگ، ۱۳۵۸

عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد، تهران، کتاب های جیبی، ۱۳٤٦

عبدالرحیم طالبوف، آزادی و سیاست، تهران، امید فردا، ۱۳۹٦

سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، کویر، ۱۳۸۷

سیدجواد طباطبایی، جدال قدیم و جدید، تهران، ثالث، ۱۳۸۷

احسان طبری، کژراهه، تهران، امیرکبیر، ۱۳٦٦

میرزاده عشقی، کلیات میرزاده عشقی، تهران، جاویدان، ۱۳۷۳

امام محمد غزالی، احیاء علوم الدین، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹

امام محمد غزالی، نصیحه الملوك، تهران، بابك، ۱۳٦۱

امام محمد غزالی، المنقذ من الضلال، تهران، امیرکبیر، ۱۳٦٤

امام محمد غزالی، فضایح الباطنیه، کویت، دارالکتب الثقافیه، ۱۹٦٤

امام محمد غزالی، احصاء العلوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳٦٤

امام محمد غزالی، فضائل الانام من رسائل حجت الاسلام، تهران، بی نا، ۱۳۳۳

امام محمد غزالی، رساله در بیان حماقت اهل اباحت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱

امام محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، تهران، جامی، ۱۳۸۲

جلال الدین فارسی، تسلط بر قوه مجریه، تهران، بی نا، بی تا

قائم مقام فراهانی، منشآت، تهران، نگاه، ۱۳۸٦

اریك فروم، فراسوی زنجیرهای پندار، تهران، مروارید، ۱۳۸۲

زیگموند فروید، تمدن و ملامت های آن، تهران، ماهی، ۱۳۸۳

زیگموند فروید، روانشناسی بالینی و تحلیل اگو، تهران، نی، ۱۳۹۵

زیگموند فروید، توتم و تابو، تهران، آسیا، ۱۳٦۲

ارنست فیشر، ضرورت هنر در روند تکامل اجتماعی، تهران، توس، ۱۳٤۹

عارف قزوینی، مجموعه اشعار، تهران، نگاه، ۱۳۸۱

سید قطب، فی ظلال القرآن، تهران، احسان، ۱۳۷۸

خورخه کاستانیدا، رفیق: زندگی و مرگ ارنستو چه گوارا، تهران، ثالث، ۱۳۸۷

آلکس کالینیکوس، اندیشه انقلابی مارکس، تهران، قطره، ۱۳۸۳

آلکس کالینیکوس، مارکسیسم و فلسفه، تهران، بوتیمار، ۱۳۹۵

آلکس کالینیکوس، مانیفست ضدسرمایه‌داری، تهران، آگاه، ۱۳۸۶

عبدالصمد کامبخش، نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران، بی جا، حزب توده ایران، ۱۳۵۱

آلبر کامو، تعهد اهل قلم، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۵

کارل کائوتسکی، علیه لنینیسم، تهران، اختران، ۱۳۸۳

کارل کائوتسکی، اخلاقیات و استنباط علمی از تاریخ، تهران، شفیعی، ۱۳۹۵

کارل کائوتسکی، بنیادهای مسیحیت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸

حسین کربلایی تبریزی، روضات الجنان و جنات الجنان، تبریز، ستوده، ۱۳۸۳

ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، پیکان، ۱۳۸۹

آرتور کستلر، ظلمت در نیمروز، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۰

فریدون کشاورز، من متهم می کنم کمیته مرکزی حزب توده ایران را، تهران، رواق، بی تا

کوبا و سوسیالیسم (مجموعه مقالات) ، تهران، چشمه، ۱۳۸٦

لشك كولاكوفسكی، جریان‌های اصلی در مارکسیسم، تهران، اختران، ۱۳۸۷

جرالد آلن کوهن، نظریه‌ی تاریخ مارکس، تهران، اختران، ۱۳۸۷

لارنس کهون، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، تهران، نی، ۱۳۸۱

عباس کیارستمی، گرگی در کمین، تهران، سخن، ۱۳۸٤

نورالدین کیانوری، خاطرات، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۱

ریچارد گات، تراژدی بولیوی، تهران، دنیای نو ۱۳۸۸

ابراهیم گلستان، نوشتن با دوربین، اختران، ۱۳۹٤

آندره گوندر فرانك، جامعه شناسی توسعه و توسعه نیافتگی جامعه شناسی، تهران، موسسه انتشارات علمی، ۱۳۵۹

آندره گوندر فرانك، توسعه توسعه نیافتگی دربرزیل، تهران، موسسه انتشارات علمی، ۱۳۵۹

لنین، مجموعه آثار لنین، تهران، فردوس، ۱۳۸٤

لنین، مقدمه‌ای بر مارکس و انگلس، تهران، چشمه، ۱۳۸٦

لنین و انقلاب اکتبر، فارل دابز و جیمز پاتریك کانن، تهران، طلایه پرسو، ۱۳۹۸

میشل لووی، درباره تغییر جهان: مقالاتی درباره فلسفه سیاسی (از کارل مارکس تا والتر بنیامین)، تهران، روشنگران و مطالعات زنان ، ۱۳۷٦

کارل لوویت، ماکس وبر و کارل مارکس، تهران، ققنوس، ۱۳۸٦

میخائیل لیفشیتز، فلسفه هنر از دیدگاه مارکس، تهران، بان، ۱۳۹٦

کارل مارکس، رساله دکترای فلسفه، تهران، اختران، ۱۳۸۱

کارل مارکس، فقر فلسفه، تهران، اهورا، ۱۳۸۳

کارل مارکس، سانسور و آزادی مطبوعات، تهران، اختران، ۱۳۹۸

کارل مارکس، هیجدهم برومر لوئی بناپارت، تهران، مرکز، ۱۳۷۷

کارل مارکس، نبردهای طبقاتی در فرانسه، تهران، مرکز، ۱۳۸۱

کارل مارکس، گروندریسه، تهران، آگاه، ۱۳۷۵

کارل مارکس، سرمایه، تهران، آگاه، ۱۳۸٦

کارل مارکس، جنگ داخلی در فرانسه ۱۸۷۱، تهران، مرکز، ۱۳۸۰

کارل مارکس، درباره مسئله یهود و گامی در نقد فلسفه حق هگل، تهران، اختران، ۱۳۸۱

کارل مارکس، دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸٤٤، تهران، آگاه، ۱۳۷۷

کارل مارکس، خانواده مقدس، تهران، اختران، ۱۳۸۵

کارل مارکس، ایدئولوژی آلمانی، تهران، اختران، ۱۳۸۵

کارل مارکس و فردریش انگلس، لودیگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی (و تزهایی درباره فوئرباخ)، تهران، چشمه، ۱۳۷۹

کارل مارکس، دیباچه بر تاریخ روسیه، تهران، اختران، ۱۳۸۸

کارل مارکس، کار مزدی و سرمایه: ارزش، قیمت و سود، تهران، لحظه، ۱۳۸٤

کارل مارکس و فریدریش انگلس، مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی، تهران، رزم، ۱۳۵۸

کارل مارکس، اسناد بین‌الملل اول، تهران، هرمس، ۱۳۹۲

نیکولو ماکیاولی، شهریار، تهران، آگاه، ۱۳۸۸

نیکولو ماکیاولی، گفتارها، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷

هوشنگ ماهرویان، مصطفی شعاعیان: یگانه‌ی متفکر تنها، تهران، بازتاب نگار، ۱۳۸۳

مائو تسه تونگ، مجموعه آثار مائو، تهران، فردوس،۱۳۹٤

محمد محمدی‌گرگانی، خاطرات و تاملات در زندان شاه، تهران، نی، ، تهران، نی، ۱۳۹۷

مذاکرات مجلس اول، تهران، مازیار، ۱۳۸٤

زین العابدین مراغه ای، سیاحتنامه ابراهیم بیگ، تهران، اسفار، ۱۳٦٤

میرزا یوسف مستشار الدوله، یك كلمه، تهران، صباح، ۱۳۸۲

مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دوره قاجار، تهران، نی، ۱۳۹۰

عباس میرزا ملك آراء، شرح حال، تهران، بابك، ۱۳٦۱

شارل منتسکیو، روح القوانین، تهران، امیرکبیر، ۱۳٦۲

شارل منتسکیو، نامه های ایرانی، تهران، دنیای نو، ۱۳۸۷

حسین منزوی، مجموعه اشعار، تهران، نگاه، ۱۳۸۷

برینگتن مور، ریشه های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۵

جیمز موریه، سرگذشت حاجی بابای اصفهانی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹

حمید مومنی، شورش نه؛ قدمهای سنجیده در راه انقلاب، بی جا، بی نا، ۱۳۵۳

لطف اللّه میثمی، سه جلد خاطرات، تهران، صمدیه ۱۳۷۸ ، ۱۳۸۲ ، ۱۳۹۷

ارنست نولته، جنبش های فاشیستی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۳

توماس هابز، لویاتان، تهران، نی، ۱۳۸۰

عین القضات همدانی، نامه ها ،تهران، اساطیر، ۱۳۷۷

ملکم همیلتون، جامعه شناسی دین، تهران، ثالث، ۱۳۸۷

جوزف هنسن، اسطوره عصیان: چه گوارا سخن می گوید، تهران، گل آذین، ۱۳۸٤

پی‌تر هیودیس، درك مارکس از بدیل سرمایه، تهران، روزبهان، ۱۳۹۳

NIMA JAVADPOUR
نیما جوادپور
روزنامه آنلاین الفبا
ALFBAONLINE.COM
نشریه اعتراض
تفسیر امروز و تغییر فردا
www.NIMAJAVADPOUR.com
www.ALFBAONLINE.com

شرح غمت به وصف نخواهد شدن تمام

جهدم به آخر آمد و دفتر تمام شد

سعدی

جولان جهل و جنون
تاملی در نقش "چپ ایرانی" در انقلاب ۵۷
در این کتاب بر آنم تا دو هدف را به موازات یکدیگر به پیش برم.
هدف نخست عبارت است از بررسی و ارزیابی مهم ترین وجوه سیاسی و اعتقادیِ "چپ ایرانی"
در نسبت و تناسب با وقوع انقلاب ۵۷، از منظر "اندیشه سیاسی".
و هدف دوم نیز عبارت است از تعیین نَسَب و نسبتِ افکار و رفتارِ "چپ ایرانی" با مبانی
نظراتِ مارکس، در غربالِ "اندیشه سیاسی".
امیدوارم که این دو هدف، در مقامِ نتیجه نیز حاصل آید.
WWW.NIMAJAVADPOUR.COM
Official Website
Nima Javadpour
نیما جوادپور