

آرمان

و

اندیشه

جلد هجدهم

مجموعه مقالاتی در نقد مارکسیسم ایرانی و ضدانقلاب سیاه و سرخ

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد هجدهم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : فوریه ۲۰۲۶

آدرس پست الکترونیکی: fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است!

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۵	ایده‌های تئوریک و انگیزه‌های سیاسی آواتیس سلطان‌زاده
۳۱	نقش تقی ارانی در تأسیس مارکسیسم ایرانی
۶۳	بورژوازی ملی - مذهبی ایران زیر مهمیز سرمایه‌ی جهانی
۹۱	پراکسیس سندیکایی تحت تأثیر آگاهی مارکسیسم ایرانی
۱۲۳	روانشناسی پیروان خط امام خمینی
۱۵۹	مبارزه‌ی مسلحانه در ایران - شهادت در راه استقلال ملی
۱۹۱	ضد انقلاب سرخ در ایران - حزب تراز نوین توده یا افیون جنبش کمونیستی؟
۲۲۱	دولت در دولت اسلامی - از حوزه‌ی علمیه تا بیت رهبری
۲۵۱	ضد انقلاب سیاه در ایران - معنی "امت" در متن حکومت اسلامی

دیباچه

جلد هیژدهم *آرمان* و اندیشه به مجموعه مقالاتی در نقد مارکسیسم ایرانی و مبانی تئوریک ضدانقلاب سیاه و سرخ در ایران اختصاص داده شده است. ما اینجا به یک آگاهی تئوریک مواجه هستیم که جنبش کمونیستی ایران را - با وجود بیش از یک قرن تاریخ مبارزاتی - به بحران کشیده و با خطر انحطاط مواجه کرده است. برنامه‌ی تحقیقاتی من با عنوان "بازنگری انتقادی مارکسیسم ایرانی" از ابتدا بر این مسئله متمرکز بود که مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن و بر اساس فعالیت سوژکتیو انسانی متکامل کرده است، در حالی که انگلس در آثار متأخر خود دست به سوژه‌زدایی از دیالکتیک می‌زند و با یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ از حرکت دترمینیستی تاریخ سخن می‌گوید. ما اینجا با دو طرح متفاوت و متناقض از حرکت تاریخ مواجه هستیم. در حالی که مارکس با استناد به پراکسیس از فلسفه فراروی کرده و دیالکتیک هستی اجتماعی با آگاهی طبقاتی را مد نظر دارد، لیکن انگلس در آثار متأخر خود مدعی کشف "فلسفه‌ی طبیعت" می‌شود که از رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا گزارش می‌دهد. انگاری که حرکت تاریخ حاوی یک ذات ماتریالیستی است که مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها به سوی یک مقصد خوشایند هم‌چون سوسیالیسم سپری می‌شود. اما ما اینجا با جابجایی سوژه با اژه و با اشکال متافیزیکی مواجه هستیم که مارکس از ابتدا تا انتهای فعالیت تئوریک خود دست به نقد رادیکال آن‌ها زد.

مارکسیسم روسی نیز در امتداد مغالطه‌های انگلس متأخر پدید آمد که پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" عواقب تئوریک آن در پراکسیس سیاسی به کلی عریان گشت. در همین مضمون نیز تقی ارانی بنیان تئوریک مارکسیسم ایرانی را گذاشت که ما عواقب تاریخی آن را در پراکسیس سیاسی حزب توده به خوبی تجربه کرده‌ایم. به این عبارت که حزب توده نه تنها پس از تشکیل "شورای متحد مرکزی" سر جنبش کارگری در ایران را به سنگ کوبید، بلکه توسط نشریات خود "پیروی از خط امام خمینی ضدامپریالیست" را نیز موجه کرد و با شرکت در یک ضدانقلاب سیاه و سرخ منجر به انهدام جنبش کمونیستی در کشور شد.

با تمامی این وجود آثار مخرب توده‌ایسم در ایران هنوز از پا نیافتاده‌اند، زیرا حزب توده توسط نشریات خود بنیان مارکسیسم ایرانی را گذاشته است. انگاری که کابوس نسل‌های گذشته و بر روح و روان نسل‌های کنونی سنگینی می‌کند. از این منظر به خوبی روشن می‌شود که چرا نقد رادیکال مارکسیسم ایرانی به درستی فراگیر نمی‌گردد. در حالی که جریان‌های شبه‌فاشیست تحت عنوان "پنجاه هفتی" کمر به تخطئه‌ی نسل آرمان‌گرای انقلاب بهمن بسته‌اند، جماعت توده‌ای به بهانه‌ی مقابله با "چپ ستیزی" گرایش‌های متنوع و متخاصم در جنبش کمونیستی ایران را ضمیمه‌ی تاریخ حزب توده‌ی ایران می‌کند. این دو جریان ظاهراً اهداف متفاوتی دارند، اما زمین بازی آن‌ها یکسان است، زیرا از فراگیر شدن یک تئوری انتقادی و انقلابی که از نقد رادیکال تاریخ و فرهنگ سنتی ایرانیان متکامل شده و به سوی نهایت مدرنیته سمت می‌گیرد، ممانعت می‌کنند، در حالی که ایران آبستن یک جامعه‌ی مدرن است که ما درد زایمان آن را در ماه دی همین سال با قتل عام ده‌ها هزار نفر تجربه کردیم.

ایده‌های تئوریک و انگیزه‌های سیاسی آواتیس سلطانزاده^۱

با وجودی که بیش از یک قرن از قدمت جنبش کمونیستی ایران می‌گذرد، اما ما به ندرت با شخصیتی مانند آواتیس سلطانزاده روبرو بوده‌ایم. در رابطه با حزب کمونیست ایران و نقش سلطانزاده در جنبش کمونیستی کشور حرف و حدیث بسیار زیاد است. از جمله باید از اقدام حزب توده یاد کرد که بی‌محابا تاریخ جنبش کمونیستی ایران را مصادره به مطلوب می‌کند. به این عبارت که اصولاً اسمی از سلطانزاده و فراکسیون وی در حزب کمونیست ایران نمی‌آورد. برای نمونه می‌توان از اقدام رضا روستا یاد کرد که پس از دسترسی به مهر و موم "شورای مرکزی"، سندیکای حزب توده موسوم به "شورای متحد مرکزی" را تنها وارث به حق سندیکای حزب کمونیست ایران می‌خواند، با وجودی که آگاهی تئوریک و اهداف سیاسی آن‌ها به کلی متفاوت بودند. ما همین روش را در آثار احسان طبری نیز می‌یابیم که حیدرخان عمواغلی را کمونیست با بصیرت می‌خواند، بدون این‌که نامی از سلطانزاده بیاورد.

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "جمهوری شورایی گیلان" در تاریخ ۱۴ جولای ۲۰۲۳ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

در عصر حاضر اما جریان‌های بحران‌زده‌ی لنینیست و تروتسکیست خود را وارث سلطان‌زاده می‌خوانند که به کاسبکاری کساد سیاسی خود کمی رونق دهند. این‌جا پرسش طرح می‌شود که جمهوری شورایی گیلان و نقش سلطان‌زاده در جنبش کمونیستی ایران را چگونه باید ارزیابی کرد و تجربیات تاریخی این دوران چه آموزه‌هایی را برای فعالیت سیاسی عصر مدرن در اختیار ما می‌گذارند؟ پیداست که ما این‌جا باید به تاریخ جنبش کمونیستی ایران و مستقیماً به آثار سلطان‌زاده رجوع کنیم.

در رابطه با مسیر زندگی سلطان‌زاده منابع زیادی در دست نیست. وی در یک خانواده‌ی ارمنستانی از شهر مراغه در سال ۱۲۶۸ شمسی متولد و پس از ۵ سال مدرسه‌ی ابتدایی به شهر ایروان برای ادامه‌ی تحصیل در یک کلیسای ارمنی فرستاده شد و در سن ۱۸ سالگی به جنبش سوسیال دموکراسی قفقاز پیوست و سپس در سال ۱۹۱۳ میلادی به عضویت حزب بلشویکی درآمد. سلطان‌زاده در دوران انقلاب اکتبر در شهر سن پترزبورگ معلم دبیرستان بود و با اتحادیه‌های کارگری همکاری نزدیک داشت. از جمله باید از نقش وی در تأسیس حزب عدالت در قفقاز یاد کرد که وی از سال ۱۹۱۹ میلادی عضو کمیته‌ی مرکزی آن بود. پس از انقلاب شکوهمند اکتبر و عقب‌نشینی ارتش روسیه از ایران، حزب عدالت در شهر انزلی تشکیل‌کنگره و عنوان خود را به حزب کمونیست ایران تغییر داد. در این اجلاس سلطان‌زاده به عنوان دبیر اول این حزب انتخاب شد. اینجا باید از فعالیت سیاسی وی

در کمینترن (انترناسیونال کمونیستی) نیز یاد کرد، زیرا وی در دومین کنگره‌ی آن در سال ۱۹۲۰ میلادی به عضویت هیئت اجرایی آن در آمد و مشخصاً در همین دوران بود که اختلاف نظری وی با لنین آشکار شد.

به این دلیل که لنین پس از تصرف قدرت سیاسی در روسیه و شکست اقدام‌های انقلابی در آلمان در نظریات انترناسیونالیستی خود تجدید نظر کرد. وی در سال ۱۹۱۴ میلادی یک تصور از انقلاب جهانی داشت که آن را تحت تأثیر آثار متأخر انگلس و البته در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مطرح می‌کرد. به این عبارت که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی کرد و با سوژه‌ی-زدایی از دیالکتیک، مضمون مثبت‌گرای فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی، یعنی "منطق تاریخ" آن را در یک شکل ظاهراً ماتریالیستی - و البته مستقل از پراکسیس - ارائه داده بود. محصول این مغلطه‌ی ایدئولوژیک تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" است که در آثار مارکس اصولاً پیدا نمی‌شود. بنا بر "ماتریالیسم تاریخی" فرماسیون‌های اجتماعی به صورت جهانشمول و دترمینیستی یکی پس از دیگری ردیف می‌شوند؛ جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم. انگاری که ما اینجا با دالان‌های اقتصادی مواجه هستیم و وجود آن‌ها لازم و ملزوم یکدیگر هستند. بنا بر "ماتریالیسم دیالکتیکی" ما ظاهراً با یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو، اجتناب‌ناپذیر و جهانشمول ماتریالیستی

سر و کار داریم که انگاری بدون توجه به اراده، انگیزه و آگاهی انسان‌ها به مسیر دترمینیستی خود ادامه می‌دهد. انگاری که سرنوشت انسان‌ها مستقل از پراکسیس نبردهای طبقاتی و از هم اکنون به صورت سوسیالیسم معین شده است. ما این‌جا با "ماده‌ی مطلق" در مضمون "ایده‌ی مطلق" هگل، یعنی با دمیروژ به عنوان خالق جهان هستی - اما در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن - مواجه هستیم که انگاری گزارش از یک آینده‌ی دلپسند را به مخاطب خود می‌دهد. در حالی که مارکس با استناد به نتایج پراکسیس نبردهای طبقاتی یک نظریه‌ی انتقادی نسبت به روند تاریخ داشت، اما سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک، روند مثبت‌گرای تاریخ را در ذهن لنین حک کرده بود. بنابراین لنین در توهّمات متافیزیکی خود به یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی به سوی سوسیالیسم اعتقاد داشت و از این منظر در سال ۱۹۱۴ میلادی سه جریان متفاوت را به شرح زیر از یکدیگر تمیز می‌داد:

«۱- انقلاب‌های سوسیالیستی فوری در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه-داری اروپای غربی و ایالات متحده آمریکا، ۲- انقلاب بورژوا - دمکراتیک در روسیه که به لطف وجود پرولتاریای نسبتاً قوی و سازمان‌یافته متمرکز و با کمک پرولتاریای پیروز اروپای غربی، می‌تواند بلافاصله به یک انقلاب سوسیالیستی دست بیابد و ۳- انقلاب‌های کشورهای

شرقی که مستلزم یک دوره طولانی توسعه سرمایه‌داری است، زیرا پرولتاریا در آن قسمت از جهان وجود ندارد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی، یعنی با عینیت، شیئیت و مادیت مواجه هستیم که البته لنین آن‌را از آثار متأخر انگلس و فویرباخ وام گرفته است. به این عبارت که لنین اینجا بدون توجه به سطح خودآگاهی طبقه‌ی کارگر مبهوت شکل ابژه، یعنی رشد نیروهای مولد سرمایه می‌شود و با صرف نظر از تاریخ و فرهنگ ملت‌های متفاوت، یک درک جهانشمول و مکانیکی از زیربنا و روبنا را ارائه می‌دهد. از این منظر تقلیل‌گرایانه، دین، فلسفه و ایدئولوژی فقط ظواهر یک حرکت جهانشمول مادی و توهمی غیرواقعی محسوب می‌شوند، زیرا موجودیت آن‌ها نه به قوای حسی، کار شکل‌دهنده و موضوعیت‌یافتگی انسان، یعنی به جامعه و قوای سوپژکتیو انسانی، بلکه به خود حرکت ماده نسبت داده می‌شود. انگاری که آگاهی بدون وساطت جامعه از هستی مادی رشد می‌کند و هر چه صنعت پیشرفته‌تر و تعداد پرولتاریا بیشتر باشد، به همان اندازه هم انقلاب سوسیالیستی ضرورتاً محتمل‌تر است. از منظر لنین نهاد‌های جامعه‌ی مدنی، مطبوعات آزاد، فعالیت سندیکایی، تنوع احزاب سیاسی و همچنین روانشناسی مدرن اجتماعی که شکل هژمونیک دولت

^۱ Claudin, Fernando (۱۹۷۷): Die Krise der Kommunistischen Bewegungen - Von der Komintern zur Kominform, Bd. ۱, Berlin (west), S. ۵۵

بورژوازی را پدید می‌آورند، به کلی بی‌اهمیت محسوب می‌شوند. انگاری که ساختارها و ظواهر اجتماعی تنها بازتاب صرف زیربنای اقتصادی و فاقد یک تاریخ فرهنگی به خصوص هستند و لذا هیچ نقش مؤثری را در گفتمان سیاسی و بر افکار عمومی کارگری و در روند نبردهای طبقاتی بازی نمی‌کنند. ما این‌جا با عواقب ناجور شناخت‌شناسی ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی مواجه هستیم که بر اساس شیئیت، مادیت و عینیت پدید می‌آید، در حالی که مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس، حسیت، موضوعیت و کلیت متکامل کرده است.

ما عواقب انحراف ایدئولوژیک و شناخت‌شناسی تقلیل‌گرایانه‌ی لنین را در وقایع این دوران به خوبی می‌یابیم. به این عبارت که با انقلاب شکوه مند اکتبر نظام تزاری روسیه سرنگون شد، در حالی که بلشویکی قدرت سیاسی را مصادره به مطلوب کرد. از آن پس که انقلاب‌های سوسیالیستی در غرب و از جمله در آلمان و بر خلاف انتظار لنین با شکست مواجه شدند، وی خواستار "وحدت تمامی نیروهای ضد امپریالیست" در کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره شد، تا این‌که نفوذ کشورهای امپریالیستی در جبهه‌ی شرقی را تضعیف و شوروی را از خطر تجاوزات نظامی آن‌ها آسوده سازد. در حالی که کنگره‌ی اول کمینترن (در سال ۱۹۱۹ میلادی) انقلاب جهانی را در دستور کار خود قرار داده بود، لنین در کنگره‌ی دوم آن (در سال ۱۹۲۰ میلادی) "ناسیونالیسم ملت ستمگر" را از "ناسیونالیسم ملت ستم‌دیده" متمایز کرد.

ناسیونالیسم ملت ستمگر شامل بورژوازی امپریالیست از کشورهای پیشرفته‌ی غربی می‌شد که به گمان لنین از تعدد روزافزون پرولتاریا در هراس بود. لنین این‌جا نمی‌گوید که بورژوازی از طبقه‌ی خودآگاه پرولتاریا و یا سوژه‌ی انقلابی در هراس است، زیرا برای وی آگاهی کارگران محصول حرکت مادی زیربنا و تنها محدود به فعالیت صنفی آن‌ها می‌شود. انگاری که پرولتاریا انبوهی از کارگران منفعل را در بر می‌گیرد که باید توسط "حزب پیشروان پرولتاریا" به سوی سوسیالیسم هدایت شود. اینجا لنین از "ناسیونالیسم ملت ستم‌دیده" به عنوان بخشی از جنبش بورژوا - دموکراتیک یاد می‌کند. نظریه‌ی وی بر این اساس توجیه می‌شود که اکثریت جمعیت کشورهای شرقی دهقان هستند و عقب‌ماندگی اقتصادی آن‌ها محصول سیاست‌های امپریالیستی است. وی هم‌زمان مدعی می‌شود که استقلال کامل کشورهای مستعمره و نیمه-مستعمره از امپریالیسم به توسعه اقتصادی آن‌ها می‌انجامد و اگر احیاناً بخشی از بورژوازی ملی به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی پشت کند، میلیون‌ها کارگر، دهقان و صنعتگر مبارزه‌ی ضد امپریالیستی را ادامه خواهند داد.^۱

^۱ مقایسه سورکین، گ. - ز. (۱۳۶۰): مورخان بورژوا و رفرمیست و سیاست‌کمینترن در زمینه مسائل ملی و مستعمراتی، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. - ص ۲۴۵ ادامه، تهران، ص ۲۵۴ ادامه
 Lenin, V. I. (۱۹۳۰): *Backward Europa and Advanced Asia*, Collected Works, Vol. ۱۹, Moscow, PP. ۹۹, ۱۰۰

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با دماغوگی مواجه هستیم، زیرا لنین به جای تجدید نظر در توهمات سیاسی خود، با انقلاب جهانی به کلی وداع می‌کند، در حالی که نمایندگان کمونیسم شورایی از آلمان، کمونیست‌های ایتالیا، ترکیه، هندوستان و ایران سیاست جدید کمینترن را نمی‌پذیرفتند. از جمله باید از سلطان‌زاده یاد کرد که به شرح زیر ارزیابی دیگری را از لنین در مورد انقلاب جهانی ارائه می‌دهد:

«انقلابی که در غرب آغاز شد، زمین را در ایران و ترکیه نیز داغ کرده و به انقلابیون نیرو بخشیده است. دوران انقلاب جهانی آغاز شده است. به نظر من این نکته در دستورالعمل‌ها که حمایت از جنبش بورژوا - دمکراتیک در کشورهای عقب مانده را ارائه می‌کند، فقط می‌تواند در مورد کشورهای اعمال شود که در مراحل اولیه‌ی این جنبش هستند. در کشورهایی که ۱۰ سال یا بیشتر تجربه دارند، یا در کشورهایی که جنبش قبلاً قدرت را در دست داشته است، مانند ایران، طبق این اصول پیش نمی‌رود، به این معنی است که توده‌های مردم ضد انقلاب را پذیرفته باشند. هدف ایجاد و حفظ یک جنبش صرفاً کمونیستی در تقابل با جنبش بورژوا - دمکراتیک است، هرگونه ارزیابی دیگری از این حقایق می‌تواند منجر به نتایج تأسف بار شود.»^۱

^۱ Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Fünfte Sitzung des II. Kongresses der Kommunistischen Internationale am ۲۸. Juli ۱۹۲۰, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ - ۱۹۳۳, S. ۹۵ff., Edition Mazdak, Florence, S. ۹۷f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سلطان‌زاده دفاع از جنبش بورژوا - دموکراتیک را ارتجاعی و حتا ضدانقلابی می‌خواند، زیرا وی انقلاب مشروطه را یک انقلاب بورژوا - دموکراتیک می‌شمرد که البته تحت نفوذ روحانیت شیعه به ضعف کشیده شده بود. وی با استناد به شرایط ایران چشم‌انداز یک انقلاب ارضی را داشت که بر اساس آن یک نوع از سوسیالیسم مردمی را برقرار سازد. به این عبارت که پس از انقلاب اجتماعی و سلب مالکیت زمین‌داران بزرگ تولیدات صنایع مانوفاکتور شهری با محصولات کشاورزی و توسط شوراهای دهقانی در روستاها هم‌آهنگ شوند و به شرح زیر زمینه‌ی مساعد تکامل سوسیالیسم را پدید بیاورند:

«در کشوری که در آن تمرکز اراضی (در دست زمینداران) ابعاد رسوا کننده‌ای به خود گرفته است، در کشوری که در آن زمینداران بزرگ بیش از ۲۰۰۰ ملک با جمعیتی بیش از یک میلیون صاحب هستند (یعنی به مساحتی به اندازه بلژیک و هلند رویهم) تنها شعارهای طبیعی و مردمی می‌توانند شعارهای انقلاب ارضی باشند. بیش از نیمی از ایران در دست ۱۰ مالک ارضی است. تنها مبارزه‌ای قاطعانه بخاطر زمین است که می‌تواند نه فقط توده‌های دهقان و کارگری را جلب کند، بلکه همچنین اکثریت خرده‌کسبه و صنعتگران را که اکنون زندگی رقت‌باری را سر می‌کنند و امیدوارند که به برکت مبارزه برای زمین به چیزی

برسند. همه این اوضاع و احوال آن وضعیتی را پیش می‌آورد که با توجه به ضعف بورژوازی باید اجباراً به انقلاب اجتماعی بدل گردد.^۱

در حالی که لنین برای بورژوازی کشورهای شرقی یک "شناسنامه‌ی دموکرات و انقلابی" جعل کرده بود، اما سلطان‌زاده در روند انقلاب جهانی منطقی را می‌دید که بورژوازی ملی را به سمت ضدانقلاب می‌راند. نظریه‌ی وی بر اساس دگرگونی جغرافیای سیاسی جهان پس از پیروزی انقلاب اکتبر مستدل می‌شد. به این صورت که مبارزه با امپریالیسم جنبش‌های ضد استعماری را ضرورتاً به سوی همکاری اقتصادی و هواداری سیاسی از شوروی می‌راند و خطر انقلاب کمونیستی در این کشورها طبعاً منجر به همبستگی کلیت بورژوازی جهانی می‌شود. که با کمک بورژوازی کشورهای مستعمره دست به ضدانقلاب بزند. این‌جا سلطان‌زاده به درستی واقعه‌ای را پیشبینی می‌کند که چندی بعد با کودتای کمیته‌ی آهنین در ایران به وقوع پیوست.^۲

منتها سلطان‌زاده قادر به پیش‌بینی دو مسئله‌ی اساسی نشد. اول این‌که کمینترن توسط عوامل خود در سیاست حزب کمونیست ایران اعمال نفوذ می‌کند. وی در حال مبارزه با امپریالیسم انگلستان، نظام سلطنتی

^۱ سلطان‌زاده، آواتیس (...): ایران معاصر، در آثار آ. سلطان‌زاده - اسناد تاریخی، جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران، جلد چهارم، صفحه‌ی ۶۳ ادامه، انتشارات مزدک، صفحه‌ی ۷۲

^۲ Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Thesen über den Orient, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ - ۱۹۳۳, S. ۲۲ff., Edition Mazdak, Florence, S. ۲۳

و مالکان بزرگ بود، زیرا منافع آنها را در تضاد با "انقلاب ارضی" مورد نظر خود می‌دید. وی همچنین بر علیه اسلام مبارزه می‌کرد، زیرا می‌دانست که روحانیت از منافع طبقه‌ی حاکم و امپریالیسم انگلستان دفاع می‌کند.^۱ به غیر از این، مخالفت وی با اسلام به دلیل زن‌ستیزی بود. در مقاله‌ای که سلطان‌زاده در این ارتباط می‌نویسد، از زنان سیه‌روز ایران سخن می‌راند که از سن ۹ سالگی حجاب بر سر و با مردان مسن ازدواج می‌کنند، روزی ۱۲ ساعت در مزرعه‌های برنج، تنباکو و چای استثمار می‌شوند و البته بدون این‌که حق طلاق داشته باشند. وی در همین‌جا به "مسلمانان سوسیالیست" می‌تازد که بر اساس شریعت قرآن در پی تکوین سوسیالیسم بودند. از جمله باید از مواضع فوق‌ارتجاعی اسلام‌گرایان یاد کرد که با انتشار یک مجله‌ی مدرن با عنوان جهان زنان مخالفت می‌کردند.^۲ پیداست که بحث بر سر این مسائل منجر به تشنج در کمیته‌ی انقلاب می‌شد که سرانجام آن به شرح زیر منجر به اخراج میرزا کوچک خان با اتهام بی‌کفایتی (۱۰ جولای ۱۹۲۰) شد.

«دلیل نگرانی در مورد نیات کوچک خان وجود داشت. او می‌خواست انقلاب بورژوا - دموکراتیک را با به خدمت گرفتن خان‌ها، زمین‌داران و فئودال‌های مختلف به بهانه این‌که همه‌ی ملت در مبارزه با شاه و

^۱ Vgl. Der erste Kongreß der persischen Kommunisten der Partei „Adalat“ (۱۹۷۵): Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, S. ۸۹ff., Edition Mazdak, Florence, S. ۹۱f.

^۲ Vgl. Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Die Stellung der persischen Frauen, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, S. ۵۸ff., Edition Mazdak, Florence, S. ۵۹f.

انگلیس متحد شوند، انجام دهد. ناگفته نماند که حزب کمونیست ایران نمی‌توانست این تاکتیک را تأیید کند زیرا معتقد بود که هر انقلابی در یک کشور عقب‌مانده دهقانی، اگر که به ستم فئودالی پایان ندهد و دهقانان را آزاد نکند، سرنوشتی جز شکست نخواهد داشت. البته آزادی دهقانان به کمک اربابان فئودال یک ایده‌ی نادرست است و حزب مجبور به مخالفت با آن شد.^۱

با وجودی که دست کوچک خان از کمیته‌ی انقلاب کوتاه شد، اما کمینترن "وحدت تمامی نیروهای ضد امپریالیست" را به پیش می‌راند. از جمله باید از برگزاری کنفرانس باکو در تاریخ ۱ سپتامبر ۱۹۲۰ یاد کرد که برنامه‌ی آن به گفته‌ی نماینده‌ی شوروی زیدانف تهییج جهت تدارک "جهاد اسلامی" و تشکیل جبهه‌ی ضد امپریالیستی بر علیه انگلستان بود. از این پس عوامل کمینترن فعال شدند که سلطان‌زاده را به حاشیه‌ی حزب کمونیست ایران رانده و جناح حیدرخان را به قدرت برسانند. به این صورت که حیدرخان برنامه‌ای را با کمک یک مستشار روسی به نام اسکاتشکو ارائه داد که با سیاست کمینترن کاملاً منطبق بود. این‌جا باید از عوامل دیگر کمینترن مانند: کازیمف، اوبوخوف و کارانوف (سرلشکر ارتش سرخ در ایران) و آبراهیموف (فرمانداری

^۱ نقل قول از احمدی، محمد علی (۱۳۳۶): گفتمان چپ در ایران - قاجار و پهلوی اول، تهران، صفحه‌ی ۲۰۹

روسی رشت) نیز یاد کرد که در هواداری از حیدرخان دریغ نکردند.^۱ از آن پس که حیدرخان به مقام دبیر کل حزب کمونیست ایران رسید، دلجویی از کوچک خان و کرنش در برابر اسلام نیز آغاز شد که البته به بازگشت کوچک خان به شورای انقلاب انجامید.^۲

مسئله‌ی بعدی که سلطان‌زاده پیش‌بینی نکرد، توافق شوروی با کشورهای امپریالیستی انگلستان و فرانسه بود که در ماه مارس ۱۹۲۱ میلادی در پاریس به وقوع پیوست. طبق این توافق‌نامه شوروی خود را موظف کرد که منافع انگلستان را در آسیا به خطر نیندازد، در حالی که انگلستان متعهد شد که شوروی را به رسمیت بشناسد و از جنگ داخلی روسیه حمایت نظامی نکند. از این پس سیاست خارجی شوروی بر این اساس استوار شد که با بدتر شدن روابط خود با قدرت‌های امپریالیستی، مبارزه‌ی ضد امپریالیستی را در دستور کار خود قرار دهد و به محض بهبود روابط بین‌المللی خود بر حفظ صلح جهانی به عنوان دستاورد "سوسیالیسم" تاکید کند. از این پس کمونیست‌های کشورهای هم‌جوار تبدیل به پادو و گوشت دم توپ شوروی شدند و این دقیقاً همان اتفاقی بود که بر سر جمهوری شورایی گیلان آمد.

^۱ Vgl. Der erste Kongreß ... ebd., S. ۹۲f. und Behrawan, A-H. (۱۹۸۰): Iran: Die programmierte Katastrophe - Anatomie eines Konfliktes, Frankfurt am Main, S. ۲۴

^۲ مقایسه، احمدی، محمد علی (۱۳۳۶): گفت‌وگو ... همانجا، صفحه‌ی ۲۰۶ ادامه

به این عبارت که در تاریخ ۲۶ فوریه ۱۹۲۱ میلادی و با وساطت انگلستان یک معاهده بین ایران و شوروی منعقد شد که شوروی را از دخالت در امور داخلی ایران بر حذر می‌کرد. حدود ۶ ماه بعد وزیر جنگ کشور، رضا خان به سوی جمهوری شورایی گیلان لشکر کشید، در حالی که مستشار نظامی شوروی، کلانتاروف در رکاب وی بود و قبل از آن سفیر شوروی، روتشتاین به اعضای حزب کمونیست ایران هشدار داده بود که بدون مقاومت تسلیم ارتش ایران شوند.^۱ در این جنگ رضا خان دست به قتل عام انقلابیون زد که ابعاد تا کنون به درستی فاش نشده است. سلطان‌زاده از این جنگ جان سالم به در برد و به شوروی گریخت. با وجودی که وی یکی از اعضای سرشناس هیئت اجرایی کمینترن بود، اما پس از سقوط جمهوری شورایی گیلان به کلی به حاشیه رانده شد، از این پس افرادی با اسامی مستعار ایراندوست، ایرانسکی و سادوسکی به عنوان کارشناس مطرح شدند که در پیروی از سیاست کمینترن رضا شاه را "رهبری بر فراز طبقات" معرفی می‌کردند.

سلطان‌زاده از سال ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۷ میلادی در لنینگراد مستقر و در مؤسسه‌ی پلخانف مشغول به تحقیقات شد. وی از همان اوایل پی برده بود که تئوری امپریالیسم تنها یک بهانه برای توجیه سیاست‌های لنین است. به این عبارت که لنین مدعی گذار از "عصر سرمایه‌ی صنعتی" به "عصر سرمایه‌ی مالی" بود. وی نظریات خود را با استناد به بررسی یکی از

^۱ Zit. n. Behrawan, A-H. (۱۹۸۰): Iran ... ebd., S. ۲۸

اعضای حزب سوسیال دموکرات و وزیر دارایی آلمان به نام هیلفردینگ توجیه می‌کرد. انگاری که با ادغام سرمایه‌ی مالی با سرمایه‌ی صنعتی منوپل‌ها تشکیل و بازارها تقسیم شده‌اند. انگاری که در دوران امپریالیسم رقابت آزاد سرمایه‌ها منتفی و قانون ارزش ملغا شده است. اما مارکس یک چنین تصویری را از نقد اقتصاد سیاسی خود نداشت. وی مدعی نبود که فقط یک دوران به خصوص از نظام سرمایه‌داری را نقد کرده و بعد از آن دوران‌های دیگری پدید خواهند آمد و دیگران باید به نقد آن‌ها پردازند. آن چیزی که مارکس نقد می‌کند، ماهیت سرمایه، یعنی "قوانین طبیعی تولید سرمایه‌داری" است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب سرمایه مارگس می‌یابیم:

«آنچه که من در این اثر بررسی می‌کنم، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و شرایط تولید و تبادل مربوط به آن است. مکان کلاسیک آن تا کنون انگلستان است. به همین دلیل است که آن به عنوان تصویر اصلی تکامل تئوریک من عمل می‌کند (...). بحث به خودی خود بر سر درجه‌ی بالاتر یا پایین‌تر تکامل تضادهای اجتماعی که از قوانین طبیعی تولید سرمایه‌داری ناشی می‌شود، نیست. مسئله بر سر خود این قوانین است، این گرایش‌هایی که عمل می‌کنند و به صورت ضرورت آهین تحمیل می‌شوند.»^۱

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مطرح کردن دوران‌های متفاوت سرمایه‌داری ارتباطی با نقد اقتصاد سیاسی مارکس ندارد. ما اینجا با یک تئوری من درآوردی مواجه هستیم که توسط سوسیال دموکراسی و جهت انفعال طبقه‌ی کارگر تدارک دیده شده است. به این صورت که هیلفردینگ خاتمه‌ی عصر انقلاب‌های سوسیالیستی را اعلام کرد. به گمان وی همین که سوسیال دموکراسی از طریق انتخابات آزاد به قدرت سیاسی برسد و بانک‌های کشور را دولتی کند، بر اقتصادی ملی مسلط شده و می‌تواند به نفع طبقه‌ی کارگر در مسیر آن دخل و تصرف کند. لنین اما با استناد به همین تئوری من درآوردی بالاترین فاز سرمایه‌داری را اعلام کرد و آن را مسبب جنگ جهانی جهت تقسیم دوباره‌ی جهان خواند.^۱

این‌جا باید از یک مقاله‌ی سلطان‌زاده یاد کرد که به نقد مقوله‌ی "سرمایه مالی" می‌پردازد. به این عبارت که وی در ابتدا مقدمات و نتایج نظری هیلفردینگ را برجسته و برای تبیین ضرورت اعتبار بانکی و وجود بانک‌ها به جلد دوم و سوم کتاب سرمایه مارکس اشاره می‌کند. این‌جا شیوه‌ی تولید مدرن سرمایه‌داری بر اساس مبادله‌ی کالاها استوار و اعتبار کالایی شکل تغییر یافته‌ی آن است. بنابراین اعتبار نقش یک واسطه بین خرید و فروش را دارد و خودش فاقد یک مبنای مستقل

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (): Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke Bd. I., S. ۷۶۳ff., Berlin (ost)

مادی است، در حالی که نظام سرمایه‌داری و توسعه‌ی تجارت باعث رونق سیستم اعتبار بانکی می‌شود. این‌جا اعتبار بانکی جایگزین پول شده و به عنوان وسیله‌ی پرداخت مسبب تسریع مبادله است و دقیقاً در همین جا است که اعتبار صنعتی از اعتبار بهره‌دار مجزا می‌شود. اعتبار صنعتی مختص به فرآیند تولید است که از طریق استثمار نیروی کار زنده منجر به ارزش افزوده می‌شود. اعتبار بهره‌دار واسطه‌ی مبادله و موجب دگردیسی کالاها است و لذا تنها منجر به تسریع روند مبادله می‌شود. اما این بدین معنا است که سرمایه‌ی بهره‌دار تنها به عنوان صندوق‌دار سرمایه‌ی صنعتی عمل می‌کند. بنابراین اعتبار بانکی سود خود را نه از فعالیت سرمایه‌دار، بلکه از استثمار کارگران مزدی دریافت می‌کند. این‌جا ارزش اضافی تولید شده میان سرمایه و بانک تقسیم می‌شود؛ یکی سود و دیگری بهره می‌برد. به این ترتیب، سلطان‌زاده نتیجه می‌گیرد که اعتبار بانکی فقط یک ضرورت درون‌ذاتی از شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری است. وی از این‌جا به بعد به بررسی روش مداخله‌ی بانک‌ها جهت پرداخت وام و معاملات سهام می‌پردازد و با استناد به تحقیقات دو تن از اقتصاددانان به نام‌های پورفون ژاک و آدولف وبر فرضیه‌ی هیلفردینگ، یعنی استقلال سرمایه‌ی مالی و تسلط آن بر سرمایه‌ی صنعتی را رد می‌کند. به این اعتبار که بر عکس نظریه‌ی هیلفردینگ، بانک‌ها همواره تابع سرمایه‌ی صنعتی هستند و تنها از طریق بهره‌ی سرمایه است که بخشی از ارزش اضافی تولید شده در روند

تولید را به خود اختصاص می‌دهند. این‌جا سلطان‌زاده نتیجه می‌گیرد که عضویت مدیرعاملان بانک در هیئت مدیره‌ی صنایع نه به دلیل تسلط آن‌ها بر سرمایه‌ی صنعتی، بلکه از هراس است که مبدا صنعت‌گران از بانک دیگری نیز وام بگیرند و سرمایه‌ی آن‌ها را به خطر بیندازند. بنابراین سلطان‌زاده به شرح زیر تأکید می‌کند که سرمایه‌ی مالی نه از نظر تئوریک ممکن و نه در واقعیت تجربی قادر است که سرمایه‌ی صنعتی را به کنترل خود در آورد:

«بنابراین تئوری مارکس و نه تئوری هیلفردینگ است که به درستی مسیرهای تکامل سرمایه‌داری را ترسیم می‌کند. از این بابت، عصر سرمایه‌ی مالی وجود ندارد. عصر امپریالیسم - عصر بالاترین شکوفایی تکنولوژی ماشینی است - این عصر توسعه‌یافته‌ترین شکل سرمایه‌داری است. به همین دلیل ما معتقدیم که در پیش‌نویس برنامه‌ی کمینترن نباید جایی برای نظریه‌های مشکوک وجود داشته باشد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سلطان‌زاده نه تنها نسخه‌ی ی‌لنین برای کشورهای شرقی، یعنی انقلاب بورژوا - دموکراتیک را رد می‌کرد، بلکه تئوری سرمایه‌ی مالی هیلفردینگ که لنین بر اساس آن از امپریالیسم به عنوان بالاترین درجه‌ی سرمایه‌داری سخن می‌گفت، غلط می‌شمرد. وی به زودی فهمید که پافشاری کمینترن برای تشکیل "جبهه-

^۱ Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Gibt es eine Epoche des „Finanzkapitals“, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ - ۱۹۳۳, S. ۱۲۷ff., Edition Mazdak, Florence, S. ۱۴۳

ی متحد ضد امپریالیستی" تنها به این دلیل است که کمونیست‌های کشورهای شرقی را تبدیل به پادو و گوشت دم توپ سیاست خارجی شوروی کند. سلطان‌زاده در پیروی از مارکس اعتقاد داشت که ملت‌های دیگر نباید به اجبار سیه‌روزی کارگران انگلستان را تجربه کنند، تا این‌که یک روزی به فکر انقلاب اجتماعی و تشکیل سوسیالیسم بیفتند. وی در جستجوی یک راه مستقل برای ایران بود که با عزیمت از یک انقلاب ارضی جنبش کمونیستی را به سوی یک انقلاب اجتماعی و تشکیل سوسیالیسم هدایت کند.

این‌جا باید این موضوع را نیز در نظر داشت که فعالیت حزب کمونیست ایران محدود به استان‌های گیلان و مازندران نمی‌شد. از جمله باید از فعالیت شورای مرکزی یاد کرد که در استان خوزستان کارگران صنعت نفت را متشکل می‌کرد، در حالی که تا قبل از سقوط جمهوری شورایی گیلان ۶ هزار سرباز مسلح عضو ارتش سرخ ایران بودند. در همان زمان، یعنی در سال ۱۹۲۷ میلادی که رضا خان با پشتیبانی روحانیت شیعه تاجگذاری کرد و کمینترن وی را نماینده‌ی بورژوازی ملی و عامل توسعه‌ی سرمایه‌داری در ایران می‌خواند، سلطان‌زاده بدون حمایت کمینترن از نو به سازمان‌دهی حزبی دست زد. وی ارگان حزب کمونیست ایران با عنوان ستاره‌ی سرخ و یک مجله را با عنوان پیکار برای سازمان جوانان این حزب منتشر کرد. وی در دومین کنگره‌ی حزب کمونیست ایران نه تنها دولت استبدادی رضاشاه را ارتجاعی و

ساخته و پرداخته‌ی انگلستان خواند، بلکه سیاست‌های اپورتونیستی جناح حیدرخان عمواوغلی را به شدیدترین شکل ممکنه محکوم کرد. رضاشاه اما از همه طرف حمایت می‌شد، در حالی که کمینترن "راه رشد غیر سرمایه‌داری" را برای ایران تجویز می‌کرد. سلطان‌زاده اما توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشور را مشروط به انقلاب ارضی می‌کرد. تحقق این برنامه با وجود رضا شاه غیر ممکن بود، زیرا وی توسط مصادره‌ی اراضی بسیاری از زمین‌داران به بزرگترین مالک کشور تبدیل شده بود و پیداست که با هر گونه تقسیم اراضی به نفع کشاورزان مخالفت می‌کرد. بنابراین سلطان‌زاده در رأس حزب کمونیست ایران و در "کنگره‌ی ارومیه" راه رشد غیرسرمایه‌داری را به شرح زیر مشروط به انقلاب ارضی در کشور کرد:

«اگر پیروزی انقلاب ارضی در ایران تحت رهبری حزب کمونیست که توسط کمینترن هدایت می‌شود و به برکت وجود اتحاد جماهیر شوروی حاصل شود، آنگاه شرایط رشد غیرسرمایه‌داری در ایران فراهم خواهد شد. دستیابی به این هدف مستلزم تلاش‌های فوق‌انسانی و فداکاری‌های قدر است، با این حال حزب کمونیست سرزمین ایران باید بدون تزلزل، خود را قاطعانه به سمت این هدف سوق دهد.»^۱

^۱ Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Der zweite Parteitag der KP des Iran, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, S. ۱۴۴ff., Edition Mazdak, Florence, S. ۱۵۰

همان‌گونه که خواننده‌ی تقاد ملاحظه می‌کند، سلطان‌زاده تبدیل به یک خار در چشم دیپلماسی شوروی شده بود. در این دوران وی سردبیر یک نشریه‌ی اقتصادی به زبان روسی بود و به نقد سیاست توسعه‌ی اقتصادی و امور بانکی در شوروی می‌پرداخت. وی پس از احیا حزب کمونیست ایران به ششمین کنگره کمینترن (اوت تا سپتامبر ۱۹۲۸) دعوت شد. در این دوران لنین دیگر در قید حیات نبود، ولیکن تئوری امپریالیسم وی ستون سیاست خارجی شوروی محسوب می‌شد. این‌جا باید از نیکولای بوخارین یاد کرد که به عنوان رئیس کمیسیون اقتصادی کمینترن تئوری امپریالیسم را نمایندگی می‌کرد. وی قبل از لنین در کتابی با عنوان *امپریالیسم و اقتصاد جهانی* تئوری سرمایه‌ی مالی را از هیلفردینگ وام گرفته و لنین نیز یک پیشگفتار برای این کتاب نوشته بود.^۱ این کنگره در نظر داشت که در یک قطعنامه تمایز "عصر سرمایه‌ی صنعتی" از "عصر سرمایه‌ی مالی" را به تصویب برساند و با استناد به هیلفردینگ "عصر سرمایه‌ی مالی" اعلام کند. در این اجلاس سلطان‌زاده دو سخنرانی کرد. وی در سخنرانی اول خود فرضیه‌ی تئوری سرمایه‌ی مالی، یعنی ادغام سرمایه صنعتی با سرمایه‌ی مالی، ماهیت انحصاری منوپل‌ها و الغای قانون ارزش را رد و با استناد به مقالات جدید هیلفردینگ اثبات کرد که خود وی نظریاتش را اصلاح کرده است. سلطان‌زاده در سخنرانی دوم خود اعضای کمیسیون را با این پرسش

^۱ Vgl. Bucharin, Nikolai (۱۹۲۹): *Imperialismus und Weltwirtschaft*, Berlin

مواجه کرد که چرا هیلفردینگ با وجودی که وزیر دارایی آلمان است، اما شش بانک برلین را دولتی و سوسیالیسم بر پا نمی‌کند؟ این‌جا سلطان-زاده با استناد به کتاب سرمایه مارکس و با کمک آمار و ارقام اثبات می‌کند که سرمایه‌ی مالی نه تنها از نظر فنی بی‌معنی است، بلکه عملاً غیرممکن است. وی سرانجام در یک سخنرانی شورانگیز خواهان حذف تئوری سرمایه‌ی مالی از برنامه‌ی کمینترن می‌شود که ما مضمون آن‌را در یک نقل قول به شرح زیر می‌یابیم:

«من تکرار می‌کنم که خود هیلفردینگ یک تعریف متفاوت از این اصطلاح را ارائه داده است. خود ما قبلاً با گنجاندن نکته‌ای در برنامه در مورد ادغام سرمایه صنعتی با سرمایه تجاری، از نظریه‌ی هیلفردینگ فاصله گرفتیم. اعتقاد راسخ من این است که تئوری هیلفردینگ باید بر تپه‌ی تاپاله‌ی تاریخ پرتاب شود، درست همان‌طور که پرولتاریای انقلابی با خود هیلفردینگ رفتار کرد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این نمونه یکی از انتقادهای علنی سلطان‌زاده به سیاست امپریالیسم‌ستیزی کمینترن بود و به درستی می‌توان تصور کرد که وی پشت درهای بسته به مراتب رادیکال‌تر به سیاست خارجی شوروی می‌تاخته است. پیداست که رد کردن اصول لنینیسم برای وی و رفقایش عواقب مرگبار پدید می‌آورد.

^۱ Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ - ۱۹۳۳, Edition Mazdak, Florence, S. ۸۱

وی در ردیف اولین کمونیست‌های پناهنده بود که توسط دستگاه کشتار استالینیستی در سال ۱۹۳۰ میلادی بازداشت و پس از هشت سال کار اجباری و سوءتغذیه در گولاک به اتهام خیانت اعدام شد. از این پس، یک شخص ناشناس با نام مستعار "رنجر" یک مجموعه مقالات در یک مجله با عنوان شرق/تقلابی نوشت که سلطان‌زاده را بی‌اعتبار و حکم اعدام وی را توجیه کند. وی سلطان‌زاده را یک "ضد لنینیست" و "چپ رادیکال" خواند که از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم منحرف بوده است.

نتیجه:

بررسی ایده‌های تئوریک و انگیزه‌های سیاسی سلطان‌زاده به درستی روشن می‌کنند که جریان‌های لنینیست و تروتسکیست مجاز به مصادره‌ی میراث فعالیت وی نیستند. سلطان‌زاده را باید در جوار کمونیست‌های شورایی مانند آنتون پانه‌کوک و هرمن گورتر قرار داد که از همان اوایل در برابر اصول لنینیسم موضع گرفتند. در برابر جناح حیدرخان عمواوغلی دقیقاً همان سیاست کمینترن را نمایندگی می‌کرد که حزب توده و جریان‌های لنینیست و تروتسکیست تا هم اکنون تحت لوای مبارزه‌ی ضد امپریالیستی دنبال می‌کنند.

همان‌گونه که اینجا با استناد به کتاب سرمایه مستدل شد، مارکس از نقد اقتصاد سیاسی خود این تصور را نداشت که تنها یک فاز به خصوص

از روش مدرن تولید سرمایه‌داری را نقد و نقد فازه‌های بعدی آن را به دیگران واگذار کرده است. نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی مارکس از حرکت منطقی سرمایه مربوط به ماهیت آن، یعنی قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی کار مزدی می‌شود که البته تحت تأثیر تاریخ فرهنگی ملت‌های متفاوت اشکال متنوع به خود می‌گیرد. بنابراین تمایز "عصر سرمایه‌ی صنعتی" از "عصر سرمایه‌ی مالی" ساخته و پرداخته‌ی امثال هیلفردینگ، بوخارین و لنین است که طبقه‌ی کارگر را از نبرد با سرمایه منحرف کرده و به سوی سوسیالیسم تخیلی و امپریالیسم‌ستیزی سوق بدهند و برایش نسخه‌های جورواجور سوسیال فرمیستی، جبهه‌ی متحد ضد امپریالیستی، انقلاب دو مرحله‌ای بورژوا - دموکراتیک و راه رشد غیر سرمایه‌داری بپیچند. تمامی این برنامه‌های غیرمارکسی در کنگره‌ی دوم تا چهارم کمینترن و تحت نظر مستقیم لنین تصویب شدند که ما عواقب آن را نزد تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست و در رأس آن‌ها حزب توده می‌یابیم، زمانی که در دوران انقلاب بهمن به پیروی از "خط امام خمینی ضد امپریالیست" روی آوردند و در ضد انقلاب سیاه و سرخ به سهم خود شریک شدند.

فعالیت تئوریک سلطان‌زاده نیز از همین منظر برای اوضاع بحرانی جنبش کمونیستی ایران حائز اهمیت است. به این عبارت که وی با استناد به نقد اقتصاد سیاسی مارکس به درستی و بسیار زود فهمید که

تئوری امپریالیسم لنین کمونیست‌های ملل شرق را تبدیل به سیاهی لشکر بورژوازی ملی و گوشت دم توپ سیاست خارجی شوروی می‌کند.

منابع:

Behrawan, A-H. (۱۹۸۰): Iran: Die programmierte Katastrophe - Anatomie eines Konfliktes, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Bucharin, Nikolai (۱۹۲۹): Imperialismus und Weltwirtschaft, Berlin

Claudin, Fernando (۱۹۷۷): Die Krise der Kommunistischen Bewegungen - Von der Komintern zur Kominform, Bd. ۱, Berlin (west)

Der erste Kongreß der persischen Kommunisten der Partei „Adalat“ (۱۹۷۵): Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, S. ۸۹ff., Edition Mazdak, Florence

Lenin, V. I. (۱۹۳۰): Backward Europa and Advanced Asia, Collected Works, Vol. ۱۹, Moscow

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke Bd. I, S. ۷۶۳ff., Berlin (ost)

Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Fünfte Sitzung des II. Kongresses der Kommunistischen Internationale am ۲۸. Juli ۱۹۲۰, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, S. ۹۵ff., Edition Mazdak, Florence

Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Thesen über den Orient, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, S. ۲۲ff., Edition Mazdak, Florence

Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Die Stellung der persischen Frauen, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, S. ۵۸ff., Edition Mazdak, Florence

Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Gibt es eine Epoche des „Finanzkapitals“, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, S. ۱۲۷ff., Edition Mazdak, Florence

Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Der zweite Parteitag der KP des Iran, in: Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, S. ۱۴۴ff., Edition Mazdak, Florence

Sultanzade, A. (۱۹۷۵): Politische Schriften I, Dokumentarische Geschichte der KP Irans; ۱۹۰۳ – ۱۹۳۳, Edition Mazdak, Florence

احمدی، محمد علی (۱۳۳۶): گفتمان چپ در ایران - قاجار و پهلوی اول، تهران
سلطان زاده، آواتیس (...): ایران معاصر، در آثار آ. سلطان زاده - اسناد تاریخی،
جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران، جلد چهارم، صفحه‌ی ۶۳
ادامه، انتشارات مزدک

سورکین، گ. - ز. - (۱۳۶۰): مورخان بورژوا و رفورمیست و سیاست کمینترن در زمینه
مسائل ملی و مستعمراتی، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. - ص ۲۴۵
ادامه، تهران

نقش نقی ارانی در تأسیس مارکسیسم ایرانی^۱

با وجودی که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود ماتریالیست بود، اما مانند دیگر هگلی‌های چپ برنامه‌ی فراروی از سیستم هگلی را دنبال می‌کرد که ما توفیق تمام و کمال آن‌را در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی می‌یابیم. اینجا فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به معنی عبور از متافیزیک، حفاظت از دیالکتیک و ارتقا فلسفه به پراکسیس است که محتوای خود را در تکامل تئوریک سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی و پیروزی نهایی مدرنیته جلوه می‌دهد. مقوله‌ی "مدرنیته" به معنی دنیوی، اراده‌گرایی و خردمند شدن سوژه جهت دگرگونی اوضاع موجود و تشکیل اوضاع مطلوب است که بر اساس یک کلیت دیالکتیکی و از بطن یک تاریخ فرهنگی بخصوص متکامل شده که رفرماسیون، روشننگری و سکولاریسم را تجربه کرده، نفوذ کلیسا را قاطعانه به عقب رانده و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی را در اشکال استعلایی و درون‌ذاتی آن پدید آورده است. به این ترتیب، انسان به عنوان موجود خردمند در مرکز عالم خود قرار می‌گیرد و ظاهراً مؤسس قانون محسوب می‌شود. ظاهری به این معنی که بورژوازی لیبرال مدرنیته را مصادره به مطلوب و قوانین جامعه‌ی مدرن را از نو آکنده به متافیزیک، یعنی جابجایی سوژه با ابژه

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "مارکسیسم در ایران" در تاریخ ۱۵ سپتامبر ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

کرده است. ما این‌جا با مضمون نقد مارکس به فلسفه‌ی حق هگل آشنا می‌شویم.

به این عبارت که هگل بر اساس مایورات، یعنی حق مالکیت انحصاری و موروثی شاه بر زمین است که مالکیت خصوصی را تبدیل به سوژه‌ی قانون اساسی و ملت را تبدیل به ابژه‌ی آن می‌کند. از این منظر، حق قانونگذاری ملت یک تظاهر بی معنی می‌شود، زیرا قوای سه‌گانه‌ی دولت حفاظت از منافع طبقه‌ی حاکم را به عهده می‌گیرند که ما مضمون آن‌را در اثر مارکس با عنوان نقد حق دولت هگلی به شرح زیر می‌یابیم:

«...» قانون اساسی سیاسی در بالاترین نقطه خود قانون اساسی مالکیت خصوصی است. بالاترین مرام سیاسی، مرام مالکیت خصوصی است.»
 «دولت مشروطه، دولتی است که در آن منافع دولت فقط به عنوان تظاهر منافع واقعی ملت، اما به صورت یک شکل معین در جوار دولت واقعی وجود دارد. منافع دولت این‌جا ظاهراً به صورت منافع واقعی ملت انعکاس می‌یابد، اما آن باید همچنین یک واقعیت ظاهری داشته باشد. آن به یک تظاهر، به چاشنی زندگی ملت، به یک مراسم تبدیل شده است. المان صنفی دروغ مصوبه و قانونی دولت‌های مشروطه است، انگاری که وجود دولت به نفع ملت و یا دولت حافظ منافع ملی است. اما در محتوا این دروغ آشکار می‌شود. آن خود را به عنوان قوه‌ی مقننه تثبیت کرده است، زیرا قوه‌ی مقننه امر کلی را در مضمون خود دارد، بیش از آن که مربوط به علم باشد، معطوف به اراده، یعنی خشونت متافیزیکی دولت است، در حالی که همان دروغ خشونت حکومتی و غیره یا باید خود را فوراً منحل کند یا به حقیقت دگرگون

گردد. قدرت متافیزیکی دولت جایگاه مناسب توهم متافیزیکی عموم از دولت است.^۱)

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تا زمانی که سوژه‌ی قانون یک اصل متافیزیکی مانند مالکیت خصوصی و یا تولید کالایی است، خبری هم از منافع ملی نیست، زیرا دولت اینجا تنها از منافع طبقه‌ی حاکم حفاظت و آن را بر عموم تحمیل می‌کند. نقد مارکس اینجا به روش قانونگذاری مجلس اقشار و اصناف وارد می‌آید، زیرا در آن زمان هنوز رأی عمومی و تنوع احزاب وجود نداشتند.

با وجودی که پس از تشکیل مجلس دست دین از قانونگذاری کوتاه شد، اما حق مالکیت خصوصی یک شکل جهانشمول، نامتناهی و قدسی به خود گرفت و به صورت سوژه‌ی قانون اساسی جایگزین اصول دینی شد. انگاری که با استقرار دولت مدرن هیچ اتفاق خاصی نیفتاده است، زیرا از این پس، آگاهی و اراده‌ی ملت به انقیاد شکل متافیزیکی حق مالکیت خصوصی و اقتدار دولت بورژوایی کشیده می‌شود. به این معنی که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر مقوله‌ی "حق مالکیت" به توافق رسیده و از مدرنیته یک کاریکاتور مسخره ساخته است که یورگن هابرماس آن را به درستی "مدرنیته‌ی ناتمام" می‌خواند. وی این‌جا بر یک اصل روانشناسی تأکید می‌کند که آن را "استثمار جهان زیستی" می‌نامد. به این معنی که وجوه امری و ظاهراً نامتناهی "قدرت"، "حق مالکیت" و "پول" بر زیست انسان‌ها سیطره یافته و آگاهی و اراده‌ی آن‌ها را به انقیاد قوانین بازار و تولید کالایی کشیده است.^۲ پیداست که تداوم یک چنین نظام ذاتاً متضادی نیاز به یک مدیریت ایدئولوژیک و بوروکراتیک

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱-۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۳۰۳ ff., Berlin (ost), S. ۳۰۳, ۲۶۸

^۲ Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des Kommunikativen Handelns, Bd. I und II, Frankfurt am Main

نیز دارد که آدورنو و هورکهایمر از آن به عنوان "خرد ابزاری" سخن می-گویند. از این منظر، خردمندی جهان مدرن تبدیل به یک ابزار جهت مدیریت جهان وارونه‌ی بورژوازی و تسلط بر انسان‌ها می‌شود^۱ که ما نقد آن را در آثار مارکس نیز تحت عناوین "وارونگی دینی" و "بت‌انگاری" می‌یابیم.^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با واکنش فوق‌ارتجاعی بورژوازی به مدرنیته مواجه هستیم که البته قدمت آن به مراتب بیشتر از فلسفه‌های معاصر پسامدرنیستی است.^۳ انگاری که از خودبیگانگی در جهان مدرن تجدید حیات کرده و موضوع خردمندی و اراده‌گرایی سوژه نیز به کلی منتفی شده است. از این منظر، تحمیق و تحقیر دینی انسان‌ها تحت لوای حق مالکیت خصوصی و تولید کالایی ادامه می‌یابند، زیرا آن‌ها البته مخلوقات انسان‌ها هستند، در حالی که آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها را به انقیاد اهداف خود می‌کشند. پیداست زمانی که مارکس توسط نقد اقتصاد سیاسی به سوی تکامل سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی نشانه می‌گیرد، هدف وی فراروی از مناسبات از خودبیگانه و متافیزیک بورژوازی، یعنی استقلال و رهایی انسان است، تا این‌که مدرنیته را در پیکر "قلمرو آزادی" به سوی توفیق نهایی هدایت کند. بنابراین مشکل مارکس با دموکراسی بورژوازی بر سر یک بدیل سوسیال داروینیستی تحت لوای "دیکتاتوری پرولتاریا" نیست که انسان‌ها را به سلطه‌ی یک حزب توتالیتار لنینیستی و دستگاه اطلاعاتی آن

^۱ Vgl. Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main, S. ۳۰, und Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam, S. ۱۷۵

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۸۵f.

^۳ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟ در آرمان و اندیش، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

بکشد. موضوع نقد مارکس از ابتدا جابجایی سوژه با ابژه، یعنی جایگزینی حق مالکیت خصوصی در جایگاه حق قانون‌گذاری ملت بوده است. ما اینجا با خلع ید ملت جهت تأسیس قوانین مثبت، خردمندانه و متعارف جامعه‌ی بشری مواجه هستیم. بنابراین زمانی که مارکس در دوران انقلاب آلمان و در مقام سردبیر *روزنامه‌ی راین* نوین را با زیر عنوان *ارگان دموکراسی منتشر می‌کرد*، نشانه‌ی تظاهر لیبرالیستی و یا فریبکاری سیاسی وی نبوده است.

این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از کدام دالان‌های ایدئولوژیک گذشته، چگونه به ایران راه یافته و با تاریخ فرهنگی اسلامی کشور اجین شده است که بسیاری از ایرانیان مارکسیست شده‌اند، در حالی که ایران تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری، سکولاریسم و مدرنیته را تجربه نکرده است؟ آیا این انتقادی است که یک سری آخوند و بچه آخوند بدون این که نقدی به دین اسلام داشته باشند و یا این که با انتقاد و اعتراض کسی مواجه شوند، مدعی رهبری جنبش کمونیستی ایران شده‌اند؟

با استناد به تجربیات جمهوری شورایی گیلان از اوایل قرن گذشته روشن می‌شود که جنبش کمونیستی ایران به انقیاد اهداف سیاسی کمینترن (انترناسیونال کمونیستی) کشیده شد، همین که حیدرخان عمواغلی با حمایت شوروی در رأس حزب کمونیست ایران قرار گرفت. با وجودی که در این دوران مارکسیسم روسی هنوز به عمق دماغوگی سقوط نکرده بود، اما منطق مثبت‌گرای تاریخ میان بلشویک‌ها رواج داشت که البته با استناد به آثار متأخر انگلس، رشد نیروهای مولد سرمایه را شرط بلامنازعه‌ی استقرار سوسیالیسم می‌شمرد. از منظر کمینترن رضا شاه نماینده‌ی بورژوازی کشور، حافظ منافع ملی، پیشرو و دموکرات محسوب می‌شد، در حالی که وی بزرگترین زمین‌دار کشور بود، مجلس

شورای ملی را طویله می‌خواند و بدون کوچکترین توجه‌ای به قانون اساسی مشروطه بلامنازعه حکمرانی می‌کرد.

همان‌گونه که از نقد مارکس به حق دولت هگلی شنیدیم، در نظام مشروطه حق مالکیت خصوصی سوژه و ملت ابژه‌ی آن است. از این منظر حفاظت از منافع ملی، قانون‌گذاری مجلس و حضور در انتخابات تنها تظاهرات بی معنی محسوب می‌شوند. بنابراین کمینترن از بدو تشکیل آن همواره نسخه‌های غیر مارکسی برای جنبش کمونیستی ایران صادر می‌کرد. بر خلاف ارزیابی کمینترن، رضا شاه در سال ۱۹۳۱ میلادی قانونی را به اجرا گذاشت که هرگونه فعالیت را با "گرایش اشتراکی" جرم می‌شمرد. از این پس، دولت جهت تحکیم استبداد فردی رضا شاه بر کشور دست به سرکوب جنبش کارگری و روشنفکران زد. اما با وجود اختناق حاکم، در سال بعد چند تن از روشنفکران چپ در پوشش طرح مباحث علمی موفق به کسب امتیاز یک نشریه‌ی تئوریک به نام دنیا شدند. در رأس این اقدام شخصی به نام تقی ارانی قرار داشت.

ارانی در اوایل تحصیلات حوزوی داشت و قرار بر این بود که آخوند شود. وی پس از ترک حوزه‌ی علمیه متمایل به شوینیسیم فارس شد، با وجودی که آذربایجانی بود. وی سرانجام به دانشگاه تهران راه یافت و پس از تحصیلات رشته‌ی شیمی در سال ۱۹۲۲ میلادی برای ادامه‌ی تحصیل به آلمان سفر کرد. کشور آلمان در این دوران تحت تأثیر انقلاب اکتبر قرار داشت و آکنده به یک فضای انقلابی بود که البته ارانی را نیز متأثر کرد. ضدیت وی با رضا شاه به دلیل کودتای آنگلوفیل کمیته‌ی آهنین و قرارداد استعماری ایران - انگلستان بود. وی در سال ۱۹۲۶ میلادی با همکاری مرتضی علوی و احمد سیف یک مجمع مخفی را به نام "فرقه‌ی جمهوری انقلابی ایران" تأسیس و ارگان آن را با عنوان بیرق

انقلاب منتشر کرد^۱ و از آنجا که با سیاست امپریالیسم ستیزی شوروی تا اندازه‌ای آشنا بود، در ماه مارس همین سال نامه‌ای را به کمینترن نوشت و از آن به شرح زیر درخواست حمایت کرد:^۲

«همان‌طور که یک روز دهقان و کاسب فرانسه برای خلاصی از دست غاصبین حقوق خود، راه چاره پیدا کرد. همان‌طور که توده ملت آلمان یک روز خود را از طریق عبودیت خلاص کرد. همان‌طور که روسیه تزار و نوکران او را سرنگون کرد ایران هم باید شروع به عمل کند و همان راه را بپیماید. دهقان و کاسب و تاجر و فقرای ایران باید دست به دست هم دهد و انقلاب کند. این دزدان را سرنگون کند و به جای این بازیچه و دربار و اعیان، حکومت جمهوری ملی برقرار نماید. (...) با سیم لامذهبی بلشویکی و به اسم بی احترامی به ذات همایونی آزادی خواهان و پیشقراولان انقلاب را خواهند کشت و با وسایل بی‌شرفانه خود از قبیل تکفیر و روزنامه و هزار اسباب دیگر افکار ملت را نسبت به این مجاهدین ازجان‌گذشته مشوب خواهند کرد. با وجود همه این‌ها، باید مقاومت کرد، باید فداکاری کرد و با ایمان قطعی به فتح و ظفر به این مجسمه‌های کبر و غرور و همکاران آن‌ها حمله‌ور شد. ... ما پیشقدم انقلاب ملی در ایران شده‌ایم و در یک آن اعلان انقلاب و اعلان محار با خائنین را فریاد می‌کنیم...»^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ارانی اینجا به دنبال یک انقلاب اجتماعی در مضمون مارکسی آن نیست و به احتمال زیاد به همین دلیل نه با سلطان‌زاده و حزب کمونیست ایران، بلکه مستقیماً با

^۱ مقایسه، بروجردی، حسین (۱۳۵۶): ارانی فراتر از مارکس - پژوهشی پیرامون جریان ۵۳ نفر، تهران، صفحه‌ی ۱۷، ۲۶، ۲۹، ۶۹

^۲ مقایسه، احمدی، محمد علی (۱۳۳۶): گفت‌مان چپ در ایران - قاجار و پهلوی اول، تهران، صفحه‌ی ۲۵۰

ادامه

^۳ نقل قول، همانجا، صفحه‌ی ۲۵۵ ادامه

کمینترن تماس برقرار کرد. در این دوران سلطانزاده در قید حیات و به دلیل فعالیت تئوریک و سیاسی خود کاملاً مشهور بود.

ارانی با هدف انقلاب ملی و پس از اخذ درجه‌ی دکترا در سال ۱۹۲۹ میلادی به ایران بازگشت و با مشارکت ایرج اسکندری و بزرگ علوی اولین شماره‌ی نشریه‌ی دنیا را در ماه بهمن ۱۳۳۳ شمسی منتشر کرد. ایده‌ی انتشار نشریه‌ی دنیا در یک جمع کوچک مطالعاتی پدید آمد که رفرنس اصلی آن آثار نیکولای بوخارین مانند *الفبای کمونیسم* و *ماتریالیسم تاریخی* بود.^۱ لیکن بوخارین آثار خود را نه با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، بلکه در پیروی از اثر متأخر انگلس با عنوان *آنتی‌دورینگ* و کتاب *مونیسم تاریخی پلخائف* مدون کرده بود. ما اینجا با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ مواجه هستیم که مارکسیسم روسی بر اساس آن‌ها تأسیس شده است.

به این عبارت که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم مستقر کرد، در حالی که از سوی دیگر، "منطق تاریخ" هگل را در شکل یک تظاهر ماتریالیستی وام گرفت. از این منظر نه دیگر "ایده‌ی مطلق" هگل، بلکه "ماده‌ی مطلق" انگلس است که دمیروژ، یعنی خالق جهان واقعی محسوب می‌شود. انگاری که ما این‌جا با یک حرکت دترمینیستی از تاریخ و با یک قوای مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها مواجه هستیم که محصول بلامنازعه‌ی توسعه‌ی زیربنای اقتصادی است. انگاری که هر چه توسعه‌ی سرمایه‌داری سریع‌تر باشد، به همان اندازه هم تحقق سوسیالیسم اجتناب‌ناپذیرتر می‌شود. به این ترتیب،

^۱ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۲۷۶ ادامه، ۳۴۳

ارانی در پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر و آثار مارکسیست‌های روسی بنیان مارکسیسم ایرانی را گذاشت که ما مضمون آن را در پیشگفتار شماره‌ی اول دنیا به شرح زیر می‌یابیم:

«ماتریالیسم و ایدئالیسم فلسفی دو مکتب متضاد می‌باشند. ماتریالیسم به وجود یک دنیای مادی ماورای انسان معتقد است، در صورتی که ایدئالیسم ماده را منکر است و معتقد به روح و فکر غیرمادی می‌باشد و از این اختلاف اساسی یک سلسله اختلافات شدید دیگر در نتایج پیدا می‌شود.»^۱

همان‌گونه خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، منشأ تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم سوژه‌زدایی از دیالکتیک است، در حالی که مبدأ و مقصد تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی"، یعنی حرکت سوژکتیو جامعه‌ی بورژوایی می‌باشد. ارانی این-جا اما از وجود "یک جهان مادی ماورای انسان"، یعنی از یک حرکت ابژکتیو و دترمینیستی از ماده به سوی یک هدف تخیلی به ما گزارش می‌دهد که ما مضمون آن را تنها در تمایز "دیالکتیک ابژکتیو" از "دیالکتیک سوژکتیو" در کتاب متأخر انگلس با عنوان دیالکتیک طبیعت می‌توانیم، بیابیم. انگاری که این حرکت به اصطلاح ابژکتیو ماتریالیستی حاوی یک منطق مثبت‌گرا و جبر تاریخی است که سرنوشت انسان‌ها را به سوی یک فرجام خوشایند هدایت می‌کند که انگاری همان سوسیالیسم نوع شوروی است. دغدغه‌ی فعالیت تئوریک ارانی نیز مشخصاً ترویج همین شناخت‌شناسی متافیزیکی از روند تاریخ در ایران است که ما مصداق آن را در جزوه‌ی وی با عنوان ماتریالیسم دیالکتیکی نیز به وضوح می‌یابیم. ارانی این‌جا از "ماتریالیسم دیالکتیکی"

^۱ نقل قول، همانجا، صفحه‌ی ۲۹۲

به عنوان "آخرین درجهٔ تکامل عقاید فلسفی" نسبت به سایر فلسفه‌ها یاد می‌کند.^۱ با وجودی که وی این‌جا به درستی از اولویت ابژه نسبت به سوژه عزیمت و بر این نکته تأکید می‌کند که نباید بین ایده‌آلیسم و ماتریالیسم دیوار کشید، اما فعالیت سوژکتیو را نه به تاریخ و فرهنگ جامعه، بلکه به شرح زیر مستقیماً به دستگاه و مواد مادی مغز انسان نسبت می‌دهد:

«...» روح جوهر خاصی که متناقض ماده یا مغایر با ماده باشد، نیست، بلکه روح و حیات از خواص معین دستگاه مخصوص ماده است که اجزاء آن با کمیت و کیفیت معلوم، نسبت بهم ارتباط زمانی و مکانی پیدا کرده و موجب بروز کیفیت مخصوص روحی و حیاتی شده است.^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا دست خط لنین از کتاب *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* را می‌یابیم که با استناد به آثار متأخر انگلس معطوف به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ و مبهوت شکل ابژه، یعنی عینیت، شیئیت و مادیت مقوله می‌شود و لذا از درک ماهیت تاریخی و فرهنگی آن ناتوان است. ما مصداق این انتقاد به ارانی را در تز اول مارکس از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ می‌یابیم. این‌جا مارکس در انتقاد به ماتریالیسم بورژوایی، انگشت بر حسیت و موضوعیت‌یافتگی ابژه می‌گذارد که نقش فعالیت آگاهانه و اراده‌گرایی انسان را به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی جهان واقعی عریان سازد. ما این‌جا با یک کلیت دیالکتیکی و متن تاریخی فرهنگی، یعنی با حرکت سوژکتیو و پراکسیس مولد مواجه هستیم. لیکن ارانی از یک سو، پیکر مادی را به عنوان واقعیت ابژکتیو در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر، در پیروی از

^۱ Vgl. Arani, T. (...): Dialectical materialism, Mazdak publishing house, Nr. ۱۰, Florance, S.

^۲ Ebd., S. ۱۱

مارکسیسم روسی سوژه‌گرایی غیرمادی که از تقسیم کار اجتماعی و در یک متن تاریخی فرهنگی پدید آمده است، دوباره به پیکر مادی، یعنی به ماده‌ی مغز انسان نسبت می‌دهد. وی حتا قدرت تفکر، توان هنری و خردمندی را به وزن مغز انسان‌ها نسبت می‌دهد و تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید: وزن مغز گاوس، بیسمارک، کانت، شیلر، کوویه، لنین و گرونول سنگین‌تر از دیگران و بیش از ۲ کیلوگرم بوده است.^۱

اینجا انسان واقعاً متحیر می‌ماند، زیرا ارانی قادر به ارزیابی نتایج نظریات خود در پراکسیس نیست. برای نمونه وزن مغز زنان به صورت میانگین از مردان کمتر است که می‌تواند منجر به توجیه مردسالاری و فرودستی اجتماعی زنان شود. در ضمن قدمت تمدن بشری از عصر حجر تا عصر هوش مصنوعی حدود ۷ هزار سال است، اما ما هیچ سند تحقیقاتی در دست نداریم که در این زمان وزن مغز انسان‌ها افزایش یافته است. به بیان دیگر، ارانی با استناد به محملات ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی مانند عینیت، شیئیت و مادیت که البته آن‌را از آثار متأخر انگلس، پلخانف، لنین و بوخارین وام گرفته است، مواد مادی مغز انسان را منشأ سوژه‌گرایی می‌خواند. ما اینجا با همان رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا و یا هستی با آگاهی مواجه می‌شویم که مارکسیسم روسی نیز ترویج می‌کند. یعنی همانطور که وزن بیشتر مغز انسان منجر به تفکر عمیق‌تر فلسفی و سیاسی می‌شود، در نتیجه توسعه‌ی زیربنای اقتصادی نیز بدون واسطه ارتقا آگاهی انسان‌ها و شکوفایی تمدن بشری را پدید می‌آورد.^۲ انگاری که هر چه کار سنگین‌تر، زمان کار فشرده‌تر و استثمار نیروی کار شدیدتر باشد، به همان اندازه هم کارگر آگاه‌تر و رادیکال‌تر است. اما ما با این چنین تجربیاتی در پراکسیس

^۱ مقایسه، ارانی، تقی (۱۳۵۷): آثار و مقالات دکتر تقی ارانی، تهران، صفحه‌ی ۵۱

^۲ Vgl. Arani, T. (...): Dialectical ..., ebd., S. ۱۷

روبرو نیستیم، زیرا ماده‌ی مغز کارگران یک کارخانه الزاماً افکار یکسانی را پدید نمی‌آورند.

با یک ارجاع اجمالی به آثار مارکس می‌توان به راحتی این سؤ تفاهم تئوریک را حل و فصل کرد. به این عبارت که مارکس کلیت امور مادی و غیرمادی را از دیالکتیک گوهر (طبیعت) با سوژه (انسان) متکامل می‌کند. واسطه‌ی تبادل مادی انسان با طبیعت، کار شکل‌دهنده‌ی انسانی و حوزه‌ی تکوین آن جامعه‌ی انسانی است. ما این‌جا با مناسبات تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که در طول نسل‌های متمادی و بر اساس برنامه‌ریزی و تقسیم‌کار اجتماعی رشد کرده‌اند. مارکس اینجا از طبیعت به عنوان "قوای ماهوی مادی" سخن می‌راند. اما این قوا برای وی تنها زمانی تبدیل به موضوع جامعه‌شناسی می‌شوند که انسان‌ها علوم ریاضی، شیمی، فیزیک، زیست‌شناسی و غیره را توسعه داده و از این قوا برای دستیابی به اهداف خود استفاده می‌کنند. ما این‌جا با یک حرکت ماتریالیستی مواجه هستیم که انسان به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی در روند آن دخل و تصرف کرده و با اراده و آگاهی و توسط کار شکل‌دهنده توان سوژکتیو خود را به مواد مادی ملحق می‌کند. پیداست که در مسیر این تبادل مادی نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی انسان نیز دگرگون می‌گردد. همچنین پیداست که دگرگونی امور مادی و غیرمادی در یک متن تاریخی - فرهنگی و در جامعه‌ی انسانی به وقوع می‌پیوندد. از این بابت مارکس از جهان واقعی نه به عنوان جهان ابژکتیو (عینی)، بلکه به عنوان "جهان موضوعیت‌یافته" سخن می‌گوید که بر فعالیت سوژکتیو، یعنی بر آگاهی و اراده‌ی انسانی در دگرگونی آن تأکید کند. بنابراین مواد مادی مغز انسان سوژه‌گرایی را پدید نمی‌آورد و تنها آن‌را در متن یک تاریخ فرهنگی به خصوص وساطت می‌کند. به بیان دیگر، سوژه‌گرایی محصول آگاهی است که بر اساس پراکسیس مولد و از

هستی اجتماعی پدید می‌آید. به همین دلیل مارکس از مقوله‌ی "موضوعیت‌یافته" برای طبیعت، انسان و کار نیز استفاده می‌کند. وی اینجا روحیه‌ی انسان را مد نظر دارد که البته تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی شکل اجتماعی به خود می‌گیرد که ما مصداق آن را در تز هفتم وی از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر می‌یابیم:

«...» فویرباخ نمی‌بیند که خود "روحیه‌ی دینی" یک محصول اجتماعی است و آن فرد مجرد که وی بررسی می‌کند، به یک شکل مخصوص از اجتماع تعلق دارد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا فعالیت سوپژکتیو را نه به ماده‌ی مغز یک انسان منفرد، بلکه به آن جامعه نسبت می‌دهد که انسان در آن آموزش و پرورش می‌یابد و اجتماعی می‌شود. ما این‌جا با یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی مواجه هستیم که انسان را به عنوان "موجود فعال" در نظر دارد. این‌جا مقوله‌ی "فعالیت" منسوب به پراکسیس می‌شود که تمامی قوای ماهوی انسانی، یعنی هم قوای فیزیکی و هم قوای حسی انسان را در تقسیم کار اجتماعی در نظر می‌گیرد که ما مضمون آن را در تز نهم مارکس از همین مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر می‌یابیم:

«بالاترین [شناخت] که ماتریالیسم مشاهده‌ای به آن می‌رسد، یعنی آن ماتریالیسم که حسیت را به صورت فعالیت پراتیک درک نمی‌کند، مشاهده‌ی فرد تکی و جامعه‌ی بورژوازی است.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس قوای سوپژکتیو انسانی را به ماده‌ی مغز یک انسان منفرد نسبت نمی‌دهد. وی اینجا نیز

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost), S. V

^۲ Ebd.

یک انسان اجتماعی را مد نظر دارد که با وجود تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی، هستی خود را تحت تأثیر نفوذ اجتماعی دین، فلسفه و ایدئولوژی تجربه می‌کند. ما این‌جا با یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم و پیداست که استقرار مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم سوژه‌ی شناسا را از درک آن ناتوان می‌کند. انگاری که دین، فلسفه و ایدئولوژی تنها اشکال ظاهری یک جامعه و فاقد اهمیت هستند، نقشی را در انفعال طبقه‌ی کارگر باز نمی‌کنند و نیازی به نقد جلدانه‌ی آن‌ها جهت خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی وجود ندارد. انگاری که کافی است که سیاست توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری با موفقیت به پیش برود و همین که نیروهای مولد به درستی رشد کنند، مسئله‌ی دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز لاجرم منتفی می‌شود. ما اینجا با همان ماتریالیسم سوژه‌زدایی شده‌ی انگلس متأخر مواجه هستیم که ارانی آن‌را از مارکسیسم روسی وام گرفته است. در برابر مارکس حضور واقعی دین، فلسفه و ایدئولوژی را به زمینه‌ی متضاد مادی جامعه‌ی طبقاتی نسبت می‌دهد و از آن‌جا که نقش اجتماعی آن‌ها را بر روحیه‌ی انسانی مد نظر دارد، در نتیجه در تز چهارم از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر انهدام آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی آن‌ها را نیز در نظر می‌گیرد:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی دینی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی اش حل کند. اما این‌که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به طور پراکسیس منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن‌که، برای نمونه

خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراکسیس منهدم کرد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با تکامل مقوله‌ی پراکسیس، یعنی وحدت آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی و با استناد به یک انسان واقعی به عنوان "موجود فعال" است که از فلسفه فراروی کرده و تئوری انتقادی و انقلابی خود را به کمال رسانده است. اما اگر کسی در جزوه‌ی ارانی به دنبال یک مفهوم انسان‌شناسی می‌گردد و یا این‌که تصور می‌کند که وی برای فعالیت سوبژکتیو انسانی یک مفهوم درون‌ذاتی در اختیار دارد، به کلی مأیوس می‌شود. به جای این‌ها، وی در پیروی از انگلس ادعا می‌کند که در طبیعت ابژکتیو داروینیسیم معتبر است و تنها از طریق شناخت است که "شئی فی‌نفسه" به "شئی برای ما" تبدیل می‌شود.^۲ اما ما این تمایز را از سیستم هگلی می‌شناسیم که بنا بر آن سوژه‌ی شناسا، یعنی "ایده‌ی مطلق" خالق راستین واقعیت محسوب می‌شود. به این معنی که شناخت سوبژکتیو "طبیعت فی‌نفسه" را به صورت "طبیعت برای ما" می‌آفریند. از این منظر فعالیت سوبژکتیو انسانی محدود به شناخت ابژکتیو، یعنی عینیت، شیئیت و مادیت حرکت ابژه و یا مشاهده‌ی صرف روند توسعه‌ی زیربنای اقتصادی می‌شود. ما این‌جا با عواقب مغلظه‌ی فلسفی انگلس متأخر مواجه می‌شویم که با سوژه‌زدایی از دیالکتیک به یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ دست می‌زند که عواقب آن را نزد ارانی نیز به شرح زیر می‌یابیم:

«...» در طبیعت، خود قضایا و تغییرات علت و معلولی، بدون ارتباط با فکر بشر صورت می‌گیرند. قوانینی که ما تشکیل می‌دهیم، بواسطهٔ

^۱ Ebd., S. ۶

^۲ Vgl. Arani, T. (...): Dialectical ..., ebd., S. ۱۷, ۳۴f.

تصورپرست که از آن تغییرات در فکر ما تشکیل میشود. اگر قوانین بشر با آن تغییرات مطابقت کرد، صحیح است و الا غلط. اگر اینطور نبود لازم می‌آمد که قوانین فکر ما از ابتدا حقیقت ماده را بما بفهماند و این همه تغییرات در علم بشر بظهور نرسد. چنانکه توجه میکنید کمترین لغزش ممکن است یک فکر صحیح مادی را تا گرداب ایده‌آلیسم تنزل دهد. این نوع مادی بودن چرا مفید نیست؟ برای اینکه بین ماده متافیزیک و فکر بشر یک دیوار کشیده است و تصور میکند به عین حقیقت ماده (بدون اینکه نوع فکر دخیل باشد) میتوان رسید (...). چطور میتوان از شناختن صحبت کرد و تأثیر فکر شناسنده را فراموش نمود؟^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا البته با یک سوژه مواجه هستیم، اما آن تنها یک سوژه‌ی شناسا و ناظر است، در حالی که این‌جا هیچ خبری از فعالیت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی که با آگاهی و اراده تضادهای ابژکتیو را مدیریت می‌کند و همواره اشکال بالاتری را از زیست اجتماعی پدید می‌آورد، نیست. انگاری که انسان در رویدادهای واقعی اصولاً دخالتی ندارد و تنها توسط مشاهده‌ی صرف می‌تواند حقیقت ماده را منعکس کند. انگاری که تنها توسط سوژه‌ی شناسا است که "ابژه‌ی فی‌نفسه" به یک "ابژه برای ما" تبدیل می‌شود. ما توجیه این روش شناخت‌شناسی معیوب را تحت عنوان "دیالکتیک سوژکتیو" در کتاب متأخر انگلس با عنوان دیالکتیک طبیعت می‌یابیم که البته با حذف سوژه‌ی درون‌ذاتی از دیالکتیک، انگاری که وقایع ابژکتیو، یعنی داروینیسیم را منعکس می‌کند. برای اولین بار این جورج لوکاچ بود که در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی از سال ۱۹۲۳ میلادی به شرح زیر پرده از مغلطه‌ی انگلس متأخر برداشت:

^۱ Ebd., S. ۳۰

«سوء تفاهم‌هایی که از تشریح انگلسی دیالکتیک پدید می‌آیند، ماهیتاً بر این اساس استوار اند که انگلس - در پیروی از مثال نادرست هگل - روش دیالکتیکی را به شناخت طبیعت نیز گسترش می‌دهد. لیکن آنجا تعینات مؤثر دیالکتیک: تأثیر متقابل سوژه و ابژه، وحدت تئوری با پراکسیس، تحول تاریخی بستر مقولات به عنوان مبنای دگرگونی تفکر آنها و غیره در شناخت طبیعت وجود ندارد.»^۱

با وجودی که کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاخ پس از شکست انقلاب اکتبر و تسلط سوسیال داروینیسیم بر شوروی تبدیل به مبنای تئوری انتقادی شد و در حالی که ارانی در این زمان در آلمان تحصیل و زندگی می‌کرد و به زبان آلمانی مسلط بود، اما وی هیچ بهره‌ای از این اثر نبرد. به این عبارت که وی تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" را از آثار متأخر انگلس وام گرفت و "ماتریالیسم تاریخی" را تنها یک روش خواند که از "ماتریالیسم دیالکتیکی" متأثر می‌شود.^۲ وی سپس بر سه اصل "تقابل تضادها"، "کمیت و کیفیت" و "نفی نفی" تاکید می‌کند که از نمونه‌هایی که فاقد یک سوژه‌ی دورن‌ذاتی هستند، به عنوان "دیالکتیک ابژکتیو" پرده بردارد. به این ترتیب، ارانی از معادلات ریاضی گرفته تا قوانین فیزیک و شیمی و پدیده‌های طبیعی را پشت سر هم ردیف می‌کند که بعداً همان نمونه‌ای را که از کتاب آنتی دورینگ انگلس متأخر وام گرفته است، به شرح زیر یک به یک تکرار کند:

«تخمی را بکارید، تخم نفی میشود یعنی از میان میرود و نبات بوجود می‌آید، مرحلهٔ تکامل صورت میگیرد. مراحل دیگر، یعنی پیدا شدن گل، تبدیل گل به میوه، تبدیل میوه به تخم و غیره را کنار میگذاریم. در

^۱ Lukacs Georg (۱۹۷۰): Geschichte und Klassenbewusstsein - Studien über marxistische Dialektik, Neuwied, S. ۶۳

^۲ Vgl. Arani, T. (...): Dialectical ..., ebd., S. ۵۰

همان مرحله اول اگر تخم معدوم نشود، نبات بوجود نمیآید (...). درست است که (تخم) نفی میشود ولی چون نفی کامل، یعنی معدوم میشود مرحله جدید تولید نمیگردد؛ (...). پس اگر این فرضها صحیح بودند، تکامل وجود نداشت. همینطور اگر تکامل جامعه بشر را در نظر بگیریم باید قطع داشته باشیم، مطابق اصل مسلم واقعی طبیعی، هر کهنه از میان رفته عناصر آن در مرحله نو مستهلک خواهد شد و از اینجهت است که میتوان گفت، طرفداران مکتب مادی دیالکتیک طرفداران حقیقی تجدد جامعه بشر میباشند که در آن واحد هم از گذشتهها استفاده کرده و در ضمن هم، فقط در روی گذشتهها نیایستند.^۱

همانگونه که خوانندهی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک حرکت دترمینیستی از رشد طبیعی گیاه مواجه هستیم که فاقد سوژه‌ی درون-ذاتی، یعنی فاقد آگاهی، اراده، تاریخ فرهنگی و زیست اجتماعی است، در حالی که ارانی آن‌را به عنوان یک حرکت دیالکتیکی جا می‌زند که نتایج دترمینیستی آن‌را یک به یک به جامعه‌ی بشری انتقال بدهد. انگاری که فرجام زیست بشری نیز از هم اکنون رقم خورده و آن هم سوسیالیسم نوع شوروی است.

مارکس اما انتقال داروینیسیم به جامعه‌ی بشری را مسخره می‌شمرد، زیرا حذف سوژه‌ی درون‌ذاتی از حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی، دیالکتیک را به عنوان نفی آگاهانه و اراده‌گرایی انسان بی‌معنا می‌کند، در حالی که دغدغه‌ی مارکس از بدو فعالیت تئوریک‌اش مبارزه با جبرگرایی، یعنی دترمینیسم و تکوین سوژه بوده است و به همین دلیل نیز وی در رساله‌ی دکترایش در برابر دموکریت برای اپیکور موضع می‌گیرد. هر دوی آن‌ها حرکت جامعه را به صورت اتم‌هایی که از بالا به

^۱ Ebd., S. ۵۹f.

پایین ریزش می‌کنند، تشریح می‌کردند. در حالی که اتمیسم دموکریت بر اساس دو فرضیه، یعنی "سقوط مستقیم" و "برخورد اتم‌ها"^۱ بنا شده بود که البته به تشریح یک حرکت دترمینیستی می‌انجامد، لیکن اپیکور یک فرضیه‌ی سوم، یعنی "انحراف"^۲ را نیز در نظر گرفت و با استناد به مقوله‌ی "کمانه شدن کوتاه" اتم‌ها به مضمون استقلال و آزادی سوژه پی برد. مارکس از این تمایز به این نتیجه رسید که مقوله‌ی "انحراف" نزد اپیکور موضوع حرکت دترمینیستی را به کلی منتفی می‌کند.^۳ به بیان دیگر، همان‌گونه که اتم‌ها از حرکت مستقیم خود آزاد و کمانه می‌شوند، فلسفه‌ی اپیکور هم "محدودیت وجود" را نفی کرده، خودآگاه شده و تصور دترمینیستی را بی اعتبار کرده است^۴ که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در رساله‌ی دکترای مارکس می‌یابیم:

«در حقیقت: فرد زمانی در مفهوم انسان متحقق می‌گردد، تا جایی که خود را به دیگری معطوف سازد که خود وی باشد و یا این‌که انسان دیگری در شکل موجودیت مستقیم خود در برابرش عزیزت کند. انسان زمانی به صورت تولید طبیعت پایان می‌یابد، اگر دیگری که وی به آن معطوف است، نه موجودیت متفاوت، بلکه یک نفر انسان، حتا اگر هنوز بدون روح بوده باشد. برای این‌که انسان به صورت انسان تبدیل به ابژه‌ی واحد و واقعی خویش گردد، باید موجودیت نسبی خویش، قدرت طمع و طبیعت عریان را در خود شکسته باشد. عقب‌رانی اولین شکل خودآگاهی است؛ آن بنابراین با آن خودآگاهی مطابقت دارد که خود را به صورت موجودیت مستقیم و فرد مجرد درک کند. بنابراین در عقب‌رانی مفهوم اتم متحقق می‌گردد، آن‌جایی که شکل مجرد اما نه کمتر

^۱ Replusion

^۲ Deklination

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S.۲۰۷ff., Berlin (ost), S. ۸۹, ۲۹, ۱۲۰f.

^۴ Vgl. ebd., S. ۲۸۲ f.

نقطه‌ی مقابل ماده‌ی مجرد است؛ چون ماده که اتم به آن معطوف می‌گردد، البته اتم‌ها، اما اتم‌های دیگری هستند. اگر من نسبت به خویشتن بدون واسطه به صورت یک نفر دیگر رفتار کنم، این چنین رفتار من یک رفتار ماتریالیستی است.»^۱

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس انسان در روابط اجتماعی و متقابل انسان‌ها، یعنی توسط عقب‌رانی است که به خود آگاهی می‌رسد. ما این جا با یک حرکت واقعی، با خود آگاهی تجربی، جمعی و رفتار ماتریالیستی و سوبژکتیو مواجه هستیم که موضوع دترمینیسم را به کلی منتهی می‌کند.

از این منظر نطفه‌های تاریخ فرهنگی مدرنیته نیز به درستی عریان می‌شوند. به این عبارت که جهان مدرن از فلسفه‌ی یونان باستان گرفته تا رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و با فراروی مارکس از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، کلیت قوای متافیزیکی را به عنوان آگاهی از جهان وارونه افشا کرده است. محصول اقدام تئوریک مارکس تکامل سوژه‌ی انقلابی است که از وحدت تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی با پراکسیس نبردهای طبقاتی پدید می‌آید و با آگاهی و اراده "قلمرو آزادی" را تشکیل می‌دهد. بنابراین مارکس دست هرگونه از قوای ماوراء طبیعی را از زیست بشری قطع کرده و تئوری مدرنیته را به کمال رسانده است، در حالی که ارانی با استناد به آثار متأخر انگلس و مارکسیست های روسی عکس آن را نمایندگی می‌کند.

مدرنیته از منظر تاریخ فرهنگی ایرانیان همواره یک مهمان ناخوانده بوده، زیرا قرآن مانیفست دترمینیسم است. به این معنی که نه تنها

^۱ Ebd., S. ۲۸۴

فرجام زندگی مسلمانان از پیش معین شده است، بلکه برگگی هم بدون اراده‌ی الله از درخت نمی‌ریزد. ما این‌جا با دگماتیسم "وحدت وجود"، یعنی تجزیه‌ناپذیری قوای ماوراء طبیعی از امت اسلامی مواجه هستیم. به این معنی که انکار اراده‌ی الله در دخل و تصرف جهان واقعی شرک محسوب و با حکم قتل مواجه می‌شود. از این بابت، دفاع از دترمینیسم و سوژه‌زدایی تبدیل به فعالیت بنیادی تمامی متکلمان اسلامی می‌شود که البته تاریخ فرهنگی ایرانیان را تا دوران معاصر رقم می‌زند. از جمله باید از نقش فرقه‌ی معتزله در تاریخ فرهنگی ایران یاد کرد که در دوران خلافت امویان و پیرامون تناقض دترمینیسم با عدالت الهی در مکتب حسن بصری پدید آمد. به این دلیل که در قرآن آمده است: "الله هر که را خواست گمراه و هر که را خواست هدایت می‌کند". اینجا بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود، خوب اگر الله سرنوشت انسان‌ها را از پیش معین کرده است و انسان‌ها فاقد استقلال و اراده هستند، پس چرا الله جهنم و بهشت بر پا و در آخرت گناهکاران را مجازات می‌کند و به مؤمنان پاداش می‌دهد. واصل بن عطا و عمرو بن عبید برای حل این تناقض مقوله‌ی غیرقرآنی "منزلة بین المنزلتین" مطرح کردند. به این معنی که مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر، بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. به بیان دیگر، واصل و عمرو بر اساس خردمندی به اسلام امری را ملحق کردند که قرآن از آن گزارشی نمی‌داد. سرانجام این بحث فقهی به آن‌جا رسید که فرقه‌ی معتزله قرآن را "حادث" خواند. به این معنی که وحی الهی برای آن اوضاعی خلق و صادر شده که پیغمبر اسلام درگیر آن بوده است. مصداق این نظریه با استناد به نظم ناسخ و منسوخ آیات قرآن موجه می‌شد. از این پس یک روش برای دفاع از "وحدت وجود" پدید آمد که میان ظاهر و باطن قرآن تمیز می‌داد. به این معنی که قرآن حقیقت مطلق است و متکلمان دین توسط تأویل و تفسیر به باطن آن پی می‌برند. از این منظر، هم قرآن منبع

شریعت برای کشف طریقت مسلمانان محسوب و هم از "وحدت وجود" حفاظت می‌شود.

در این ارتباط ارجاع به آثار ابوالهذیل خالی از لطف نیست. وی برجسته‌ترین فقیه خلافت عباسیان و با فلسفه‌ی یونان باستان و از جمله اتمیسم اپیکور آشنا بود. ما با استناد به دکترای مارکس متوجه شدیم که فلسفه‌ی اپیکور در تناقض با اتمیسم دموکریت از دترمینیسم فراروی می‌کند، زیرا به غیر از "سقوط مستقیم" و "برخورد اتم‌ها"، مقوله‌ی "انحراف" را نیز در نظر می‌گیرد که البته توسط "کمانه شدن کوتاه" اتم‌ها منجر به آگاهی، استقلال و آزادی سوژه می‌شود. از آن جا که در فلسفه‌ی اپیکور خبری از دخل و تصرف خدا در زیست اجتماعی وجود ندارد، در نتیجه ابوالهذیل مدعی شد که الله اتم‌ها (جواهر) را ترکیب نکرده، بلکه آفرینش را کلاً به انجام رسانده است و هر جمعی حداقل به ۶ جوهر نیاز دارد. به گمان وی خلقت از طریق کلام و اراده‌ی الهی به وجود می‌آید. به این معنی که الله از طریق مفهوم "ابقا" (باش) جهان آفرینش را خلق کرده، از طریق مفهوم "افنا" (فنا شو) مسبب پایان آن می‌گردد و از طریق مفهوم "عود" (بازگرد) دوباره آن را پا بر جا می‌سازد. البته مفهوم "ابقا" در قرآن آمده است، اما مفاهیم "افنا" و "عود" مفاهیم غیرقرآنی و خودساخته‌ی ابوالهذیل هستند. یعنی ابوالهذیل برای دفاع از "وحدت وجود" و دترمینیسم اسلامی دست در وحی الهی می‌برد. ما این‌جا با یک مقوله‌ی دینی، یعنی با علم کلام و با متکلم به عنوان مدافع خبره‌ی "وحدت وجود" مواجه هستیم که توسط تفسیر یا تأویل عقلی قرآن منجر به سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی بشری و انفعال و فرودستی انسان‌ها می‌شود. به این ترتیب، ابوالهذیل به عنوان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز خلافت عباسیان میان "ظاهر" و "باطن" قرآن، فارابی به عنوان نظریه‌پرداز شناخته‌شده‌ی دوران حکومت بوییان میان "عقل

منفعل" و "عقل فعال"، ابن سینا به عنوان یکی دیگر از نظریه‌پردازان این دوران میان "علم انسانی" و "علم الهی"، امام محمد غزالی به عنوان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز سلاطین سلجوقی میان "معامله" و "مکاشفه"، و سهروردی به عنوان نظریه‌پرداز فلسفه‌ی اشراقی میان "حکمت بحثی" و "حکمت ذوقی" تمیز می‌دهند. در همین مضمون هم ملا صدرا به عنوان شاخص‌ترین متکلم جهان اسلام میان "حقایق عالی" و "حقایق عادی" تمیز می‌دهد. دغدغه‌ی اصلی وی اثبات همین "وحدت وجود" و نامتمايز بودن "ماوراء طبیعت" از "طبیعت" است. به این عبارت که وی به شرح زیر مدعی است که شناخت حقیقت فقط در حوزه‌ی ماوراءطبیعت ممکن می‌شود:

«...» این طبقه‌بندی را ما برای حقائق در نظر گرفته‌ایم و خود حقائق دارای این طبقه‌بندی نیستند، حقیقت یکی است و صفت جمع را نمی‌توان بر آن آورد. این ما هستیم که می‌گوئیم حقائق، و گرنه حقائق وجود ندارد و آنچه هست حقیقت می‌باشد، چون فکر ما محدود است و نمی‌توانیم حقیقت را ببینیم، در هر دوره از عمر، یا در مرحله از مراحل تحول عقل، حقیقت را به یک شکل مشاهده می‌کنیم. آنوقت آنچه را که فهمیده‌ایم حقائق عادی می‌خوانیم و آنچه را که نفهمیده‌ایم و نمی‌توانیم بفهمیم حقائق عالی می‌نامیم و اگر روزی حقائق عالی را بفهمیم در نظرمان چون حقائق عادی جلوه می‌کند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی تقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که ملا صدرا این‌جا میان "حقائق عالی" (ماوراءطبیعت) و "حقائق عادی" (حقایق طبیعی) تمیز می‌دهد، اما هم‌زمان مدعی یک حقیقت واحد نیز است.

^۱ نقل قول از کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): صدرالدین شیرازی معروف به "ملاصدرا" یا "صدرالمآلهین"، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان، صفحه‌ی ۳۰۲ ادامه

این‌جا پرسش طرح می‌شود که انسان چگونه به "حقایق عالی" دست می‌یابد؟ ملا صدرا جواب می‌دهد: از طریق "نفس رحمانیه"! بعداً پرسش طرح می‌شود که انسان چگونه به "نفس رحمانیه" دست می‌یابد؟ ملا صدرا جواب می‌دهد: از طریق سرکوب "نفس اماره"! اما سرکوب "نفس اماره" یعنی: انسان باید از حقایق عادی و طبیعی و پرسش پیرامون معنی آفرینش چشم‌پوشد، زیرا این موارد در مکتب ملا صدرا منجر به ترویج شرک و فتنه می‌شوند. یعنی انسان باید اراده و اندیشه، یعنی سوژه‌گرایی خود را سرکوب کند و معطوف به آخرت شود، تا این‌که بعداً به "نفس رحمانیه" جهت شناخت حقایق به اصطلاح عالی و یکتا دست بیابد.^۱

از آن‌جا که هر انسانی نه قادر به سرکوب نفس اماره‌ی خود است و نه می‌تواند در حوزه‌ی علمیه به الهیات پردازد، در نتیجه احتیاج به یک مرجع تقلید و پیشوا دارد که حقیقت واحد را بشناسد و برای وی تشریح کند. پیداست که ما این‌جا با یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تحقیر سوژه و تدارک بندگی انسان‌ها مواجه هستیم. البته ما تدام همین تاریخ فرهنگی اسلام، یعنی "وحدت وجود" را نیز در دوران معاصر نیز تجربه می‌کنیم. برای نمونه علی شریعتی میان "اسلام‌شناسی" و "اسلام"، آیت-الله مطهری میان "پوسته‌ی دین" و "هسته‌ی دین"، آیت‌الله جوادی آملی میان "طریقت" و "شریعت"، عبدالکریم سروش میان "معرفت دینی" و "دین" و محمد مجتهد شبستری میان "سلوک انسانی" و "سلوک توحیدی" تمیز می‌دهند. تمامی این نمونه‌ها که با استناد به "وحدت وجود" موجه می‌شوند، بر دو اصل بنا شده‌اند؛ اول این که حقیقت، واحد و قوای ماوراء طبیعی الله با زیست امت اسلامی ناگسستنی است و دوم این که

^۱ در حالی که سرکوب نفس اماره در شرق برای نزدیکی به خدا صورت می‌گیرد و یک نقش اخروی دارد، سرکوب نفس اماره در الهیات پروتستانی اسپینوزا و هم چنین کلونین برای بهبودی زیست این جهانی است. (مقایسه، کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۳)

شناخت حقیقت واحد تنها توسط علم کلام، مجتهد و اجماع مجتهدان سرشناس ممکن می‌شود. اما موضوع اجماع تنها مربوط به کشف این حقیقت می‌شود که کدام تفسیر دینی برای تحمیق، تحقیر و انفعال مسلمانان مناسب‌تر است که از سوژه‌گرایی آن‌ها ممانعت کرده و اراده‌ی آن‌ها را به مراتب بهتر به انقیاد اهداف روحانیت حاکم بکشد. البته این روش محدود به متکلمان اسلام نمی‌شود زیرا تمامی اسلام‌گرایان - چه در لباس روحانی و یا غیرروحانی - از آن به خوبی استفاده می‌کنند که با استناد به "وحدت وجود" نسخه‌های سیاسی، اجتماعی، قضایی و حتا اقتصاد سیاسی برای ایرانیان صادر کنند. برای نمونه می‌توان از کتاب *اقتصاد توحیدی ابوالحسن بنی صدر* یاد کرد که سند جهالت و حماقت تام وی است. این‌جا وی با استناد به قرآن مدعی می‌شود که مالکیت تنها از آن الله (رب العالمین) است و تمامی منابع طبیعی جهان (جنگل‌ها، معادن فسیلی، اقیانوس‌ها و غیره) باید به عنوان توافق نسل‌ها، تحت نظارت امام قرار بگیرد، منظور وی هم اینجا نایب امام زمان شیعیان، یعنی آیت‌الله خمینی به عنوان ولی امر مسلمین است.

این ابوالحسن بنی صدر در کشور ۳۵ میلیونی ایران ۱۶ میلیون رأی آورده و اولین رئیس جمهوری کشور شده است. پس از ۴۵ سال فاجعه‌ی جمهوری اسلامی در ایران متشکل‌ترین جناح اپوزیسیون سازمان مجاهدین خلق اسلامی است که رهبر آن هنوز در گوش اعضای این سازمان قرآن می‌خواند. کمونیست این کشور هنوز از اسلام به عنوان دین مردم لگدمال شده دفاع می‌کند که مبادا نقد دین، یک زن ۸۰ ساله که در حال عبادت است، آزرده خاطر کند. ما این‌جا با یک متن مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیت حاکم مواجه هستیم که تحت تأثیر "وحدت وجود" پدید آمده و مانع سرسختی در برابر تکامل سوژه‌ی انقلابی و تحقق مدرنیته بر پا کرده است.

در حالی که ارانی با استناد به سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک و آثار مارکسیست‌های روسی ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌کند و اصولاً انتقادی به تاریخ فرهنگی ایرانیان ندارد، اما مارکس همواره نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی را بر روحیه‌ی انسان‌ها به شرح زیر در نظر می‌گیرد:

«انسان‌ها تاریخ خود را به انجام می‌رسانند، اما آن‌ها آن‌را بنا بر تمایل آزاد خود به انجام نمی‌رسانند، نه تحت شرایطی که خودشان انتخاب کرده‌اند، بلکه تحت شرایطی که بلاواسطه مهیا، موجود و محول شده‌اند. سنت تمامی نسل‌های مرده مانند کابوس بر مغز زندگان سنگینی می‌کند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا تحولات اجتماعی را محدود به آن مناسبات اجتماعی می‌کند که به صورت اشکال ضروری جامعه در متن یک تاریخ فرهنگی بخصوص پدید آمده‌اند. این‌جا تاریخ فرهنگی یک جامعه امر دیگری نیست، به غیر از نسل‌های متمدنی انسان که از یک سو، مناسبات کلی تولید را از نسل گذشته به ارث برده و با دانش و تجربه جدید به کار گرفته، در حالی که از سوی دیگر، مناسبات گذشته را در پرتو اشکال ضروری جامعه - یعنی در یک متن بخصوص تاریخی فرهنگی - به مناسبات جدید دگرگون ساخته است. بنابراین نه تاریخ مستقل از فعالیت سوژکتیو انسان‌ها معنی می‌دهد و نه یک قوای ماروای طبیعی (ذات، معنی) بر روند تاریخ حکمفرمایی می‌کند. روند تاریخ محصول پراکسیس مولد و کشمکش هستی اجتماعی با آگاهی انسان‌ها در مسیر نبردهای طبقاتی است. ما این‌جا با انسان‌های واقعی و فعال مواجه هستیم که زندگی دنیوی آن‌ها

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۰): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. ۸, S. ۱۱۱ff., Berlin (ost), S. ۱۱۵

اشکال ضروری جامعه را به عنوان تاریخ فرهنگی آن‌ها منعکس می‌کند. از این منظر، توسعه‌ی تئوسوفی در ایران فاقد یک تاریخ مستقل و خودانگیخته است، زیرا آن جهت توجیه آگاهی از جهان وارونه، تفرقه و انفعال سوژه‌ی انقلابی متکامل شده است. به این معنی که آن انسان-هایی که تولیدات و مبادلات مادی، غیرمادی و هنری خود را تغییر می-دهند، واقعیت زندگی و همچنین تفکر و روش تفکر خود را نیز تغییر می-دهند. پیداست که متکلمان دینی به عنوان نظریه‌پردازان خبره‌ی روحانیت حاکم باید دائماً تفسیر جدیدی از تئوسوفی را ارائه دهند، تا این‌که از یک سو، آگاهی فرودستان جامعه را در یک بستر مشترک تاریخی فرهنگی به انحراف بکشند و از سوی دیگر، قدرت سیاسی را جهت حفظ منافع مادی و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم متمرکز سازند. ما این‌جا با روند جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم و از آن‌جا که این روند یک سوژه‌ی درون‌ذاتی دارد و انسان این‌جا با آگاهی و اراده فعال است، در نتیجه مارکس در آثار خود به کرات از دو مقوله‌ی کلیدی استفاده می‌کند که کنش اجتماعی را در متن بخصوص تاریخی و فرهنگی آن قرار دهد. این‌جا مسئله بر سر دیالکتیک ماهیت متضاد با آگاهی از تضاد است. اول، مقوله‌ی "وساطت"^۱ است که رابطه‌ی اشکال ظاهری (روبنا) با ماهیت متضاد (زیربنا) را برقرار می‌سازد، دوم، مقوله‌ی "ادغام اجتماعی"^۲ است که مربوط به مناسبات فرهنگی و تاریخی یک جامعه‌ی بخصوص می‌شود که افراد بدون پیروی از آن‌ها از جامعه ترد و به حاشیه رانده می‌شوند. به همین دلیل مارکس تکامل و توان انسان‌ها را هیچ‌گاه مانند ارانی به مواد مادی مغز افراد نسبت نمی‌دهد، بلکه آن‌را بنا بر مناسبات اجتماعی و تاریخ فرهنگی بخصوص آن می‌سنجد. اینجا

^۱ Vermittlung

^۲ Vergesellschaftung

پایان دترمینیسم است که ما مضمون آن را به شرح زیر در یک نامه از مارکس به آن کووا می‌یابیم:

«تاریخ اجتماعی انسان‌ها همواره فقط تاریخ تکامل فردی آن‌ها است، فارغ از این که آن‌ها از آن مطلع باشند یا نباشند. مناسبات مادی آن‌ها زیربنای تمامی مناسبات آن‌ها است. این مناسبات مادی چیز دیگری نیستند به غیر از اشکال ضروری که تحت آن‌ها فعالیت مادی و فردی آن‌ها خود را متحقق می‌سازد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا میان مناسبات مادی (ماهیت) و اشکال ضروری (فرم) تمیز می‌دهد و انسان را به صورت خالق تاریخ و مخلوق جامعه در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با همان کابوس تاریخ فرهنگی اسلامی کشور، یعنی با آثار "وحدت وجود" مواجه هستیم که مانند قوای ماوراء طبیعی و یا دترمینیسم تاریخی بر مغز انسان ایرانی سنگینی می‌کند. از این منظر پیداست که چرا مارکسیست‌های ایرانی اصولاً تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را نمی‌فهمند. اما آن چیزی را که آن‌ها خیلی خوب می‌فهمند، مغلطه‌ی انگلس متأخر، یعنی جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده" در سیستم هگلی و تمایز ناقص الخلقه‌ی "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" است.

ما با استناد به اثر ارانی دیدیم که وی در پیروی از آثار متأخر انگلس و مارکسیسم روسی به "وجود یک دنیای مادی ماورای انسان" اعتقاد دارد، در حالی که ما همین تمایز را با مفاهیم دیگر در مکتب ملا صدرا نیز یافتیم. ملا صدرا از "حقایق عالی" سخن می‌گوید، نزد انگلس آن به

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۴): Briefe - Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow in Paris (۲۸. Dez. ۱۸۴۶), in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۵۱ff., Berlin (ost), S. ۴۵۳

معنی "ماتریالیسم دیالکتیکی" است، ملا صدرا از "حقایق عادی" سخن می‌گوید، نزد انگلس آن به معنی "ماتریالیسم تاریخی" است. ملا صدرا تدارک تئوسوفی می‌بیند، انگلس از "فلسفه‌ی طبیعت" سخن می‌گوید، ملا صدرا بر سلطه‌ی روح ماوراءالطبیعه تأکید دارد، انگلس حرکت ماده را ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد، ملا صدرا به سرنوشت محتوم الهی اعتقاد دارد، انگلس سوسیالیسم را منطق مادی تاریخ، عینی و ناگزیر می‌شمارد، ملا صدرا مدعی شناخت حقایق عالی ماوراء طبیعی است، لنین از میسیون تاریخی طبقاتی اجتماعی سخن می‌راند، ملا صدرا مجتهد را مرجع شناخت قوای ماوراء طبیعت می‌خواند، لنین آن‌را به پیشروان پرولتاریا نسبت می‌دهد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ملا صدرا، انگلس، لنین و در پیروی از آن‌ها ارانی نیز به وجود یک قدرت ماوراء طبیعی و حرکت جهانشمول تاریخ اعتقاد دارند که انگاری مستقل از پراکسیس و به صورت دترمینیستی به سوی یک آینده‌ی از پیش معین شده، عزیمت می‌کند. تفاوت آن‌ها فقط مفاهیمی است که از آن‌ها استفاده می‌کنند. در حالی که مخرج مشترک آن‌ها سوژه‌زدایی از حرکت جامعه‌ی طبقاتی است که منجر به انفعال و سلب موضوعیت طبقه‌ی کارگر می‌شود. بنابراین این آقای دکتر تقی ارانی به جای دانش نبرد طبقاتی، همان "وحدت وجود" اسلامی را تبدیل به بنیان تئوریک مارکسیسم ایرانی کرده است. ما این‌جا با نطفه‌های تئوریک "پیروی از خط امام خمینی" آشنا می‌شویم. به این عبارت که برای مارکسیست‌های ایرانی تنها توسعه‌ی زیربنای اقتصادی تعیین کننده است. انگاری که زیربنا به صورت مکانیکی روبنا و توسعه‌ی اقتصادی لاجرم سوسیالیسم را پدید می‌آورد. از این منظر، نه حسیت نیروی کار یک فعالیت پراتیک محسوب و نه سلب موضوعیت کارگران تبدیل به موضوع نقد اقتصاد سیاسی می‌شود و نه

روبا نقش مؤثری را در مسیر تاریخ بازی می‌کند. بنابراین نیازی هم به نقد جلدانه‌ی دین، فلسفه و ایدئولوژی و همچنین اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری جهت فراروی از "قلمرو ضرورت" به سوی "قلمرو آزادی" نیست. به بیان دیگر، فعالیت تئوریک ارانی در این خلاصه می‌شود که در پیروی از آثار متأخر انگلس و مارکسیست‌های روسی همان ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ را که بر اساس شکل ابژه، یعنی عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده است، در متن تاریخ فرهنگ اسلامی ایران ترویج کند، در حالی که مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت متکامل کرده است.

نتیجه:

مارکسیسم ایرانی یک شعبه‌ی شیعه‌ی دوازده امامی از مارکسیسم روسی است. این اتفاقی نیست که یک سری آخوند و بچه آخوند بدون هیچ‌گونه انتقاد و اعتراض ادعای رهبری جنبش کمونیستی کشور را دارند. جمهوری اسلامی هم محصول همین تاریخ فرهنگی است که مانند کابوس بر روان ایرانیان سنگینی می‌کند.

البته مغلطه‌ی انگلس متأخر در متون تاریخ فرهنگی متفاوت عواقب متنوع به بار آورده است. در حالی که کشورهای مدرن غربی آن را به صورت سوسیال رفرمیسم تجربه کردند، روسیه پس از انقلاب شکوهمند اکتبر دچار سوسیال داروینیسم بلشویکی شد که شکل ایرانی آن هم "پیروی از خط امام خمینی" و ستیز با مدرنیته تحت لوای مبارزه‌ی ضدامپریالیستی است. دوا‌ی درد محلك مارکسیسم ایرانی - همانگونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند - نقد جلدانه و رادیکال است و نقد تنها زمانی رادیکال است که دست به ریشه ببرد و ریشه هم انسان است. اما منظور مارکس این‌جا اشاره به مواد مادی مغز انسان نیست، آن‌طور که

ارانی در نظر می‌گیرد. منظور مارکس اینجا نقد همان تاریخ فرهنگی مشترک طبقه‌ی کارگر با طبقه‌ی حاکم بورژوازی است که به صورت "وارونگی دینی" بر روحیه و روان انسان‌ها سنگینی می‌کند. این‌جا باید هم‌چنین از آن کابوس‌هایی یاد کرد که توسط کمینترن بر افکار مارکسیست‌های ایرانی سنگینی می‌کنند. انگاری که دولت بورژوازی با سیاست توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری رشد نیروهای مولد را به پیش می‌راند و با وجود قانون ارزش، حق مالکیت خصوصی، تولید کالایی و بردگی مزدی از منافع ملی حفاظت می‌کند.

منابع:

- Arani, T. (...): Dialectical materialism, Mazdak publishing house, Nr. ۱۰, Florance
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des Kommunikativen Handelns, Bd. I und II, Frankfurt am Main
- Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Lukacs Georg (۱۹۷۰): Geschichte und Klassenbewusstsein - Studien über marxistische Dialektik, Neuwied
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱-۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۳۰۳ ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۰): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. ۸, S. ۱۱۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۴): Briefe - Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow in Paris (۲۸. Dez. ۱۸۴۶), in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۵۱ff., Berlin (ost)

احمدی، محمد علی (۱۳۳۶): گفتمان چپ در ایران - قاجار و پهلوی اول، تهران

ارانی، تقی (۱۳۵۷): آثار و مقالات دکتر تقی ارانی، تهران

روجردی، حسین (۱۳۵۶): ارانی فراتر از مارکس - پژوهشی پیرامون جریان ۵۳ نفر، تهران

کورین، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): صدرالدین شیرازی معروف به "ملاصدرا" یا "صدرالمতألّهین"، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟ در آرمان و اندیش، جلد پانزدهم، برلین

بورژوازی ملی - مذهبی ایران زیر مهمیز سرمایه‌ی جهانی^۱

بحث در مورد شرایط رشد بورژوازی ایران به ندرت در محافل چپ مطرح بوده، زیرا همیشه به صورت یک امر واقع در نظر گرفته شده است. انگاری که بورژوازی مانند یک بلای آسمانی بر گرده‌ی طبقه‌ی کارگر سوار شده است. مانیفست حزب کمونیست اما از بورژوازی به عنوان یک طبقه‌ی مدرن یاد می‌کند. ما اینجا با سوژه، یعنی با عنصر آگاه و فعال مواجه هستیم که البته بر اساس پراکسیس مولد و در یک متن بخصوص تاریخی و فرهنگی رشد کرده است. از آنجا که روش مدرن تولید سرمایه‌داری بر اساس استثمار نیروی کار بیگانه برنامه ریزی می‌شود و لذا ماهیتاً متضاد است، در نتیجه تاریخ رشد بورژوازی هم طبعاً آکنده به نبردهای طبقاتی است و از نتایج همین نبردهاست که ساختار جامعه‌ی بورژوایی پدید می‌آید و شکل دولت را معین می‌کند.

ارتقا بورژوازی به عنوان یک طبقه‌ی حاکم و جهانشمول با انقلاب کبیر فرانسه تثبیت شد که مانیفست‌های آن قانون اساسی لائیک و بیانیه‌ی حقوق بشر هستند که بر اساس حق مالکیت خصوصی تنظیم شده‌اند.

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "بیست هشت مرداد" در تاریخ ۲۰ اکتبر ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

اینجا دولت مدرن مکلف می‌شود که از مالکیت خصوصی به عنوان حق آزادی شهروندان قاطعانه حفاظت کند. از این منظر یک ائتلاف متافیزیکی میان اعیان و اشراف فئودالی با بورژوازی عریان می‌گردد که به گفته‌ی مارکس نظریه‌پرداز شاخص اقتصادی آن یک بانکدار انگلیسی به نام ریکاردو و نظریه‌پرداز فلسفی آن یک پروفیسور ساده‌ی آلمانی از دانشگاه برلین به نام هگل است. این ائتلاف از آنجا متافیزیکی است، زیرا به گفته‌ی مارکس ریکاردو انسان‌ها را تبدیل به کالا کرده، در حالی که هگل کالا را به سوژه‌ی ایده‌آلیستی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا داده است.^۱

به این عبارت که هگل در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر، گوهر (طبیعت) و سوژه (بورژوا) را در مفهوم "خودقضیه" به وحدت می‌رساند و آن را به سوژه‌ی یک جامعه‌ی ظاهراً خردمند و آشتی‌یافته ارتقا می‌دهد. با وجودی که فلسفه‌ی هگل بر اساس یک خرد خودبنیاد متکامل شده و یک شکل درون‌ذاتی دارد، اما ما اینجا دوباره با جابجایی سوژه با ابژه، یعنی با متافیزیک و با تولید ارواح مواجه هستیم. انگاری که دیگر نه روح القدوس مسیحی، بلکه این مفهوم "روح جهان" هگلی است که به عنوان دمیروژ واقعیت را پدید می‌آورد.

برای اولین بار فردیناند لاسال به این مسئله پی برد که مفهوم "خودقضیه" در فلسفه‌ی هگل همان مقوله‌ی "کالا" در کتاب سرمایه مارکس است. به این معنی که تکامل ماشین بخار و تولید صنعتی از ظهور یک طبقه‌ی مسلط و از آغاز یک عصر نوین گزارش می‌دهند. ما اینجا با گسست و گذار از تولید فئودالی به سوی روش مدرن تولید سرمایه‌داری مواجه هستیم. از این پس محور اصلی تولید ثروت اجتماعی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۰۵۹): Das Elend der Philosophie, in: MEW Bd. ۴, S, ۶۳ff., Berlin (ost), S. ۱۲۵

از محصولات کشاورزی به کالاهای صنعت منتقل می‌شود. به این صورت که انسان به عنوان سوژه (بورژوا) از گوهر (زمین زراعی) ظاهراً مستقل شده و می‌تواند از ابزار تولید صنعتی استفاده و خلاقیت و مهارت کارگران مزدی را مصادره به مطلوب و توسط تقسیم کار روند تولید را برنامه‌ریزی کرده و با استفاده از منابع طبیعی یک ارزش مصرف را تولید و در شکل کالا به بازار عرضه کند. از این منظر قوانین عرضه و تقاضای بازار ظاهراً خردمندانه و نماد آزادی شهروندان به نظر می‌رسند، زیرا نه کسی مجبور به تولید و عرضه‌ی کالا به بازار و نه کسی مجبور به خرید و مصرف آن است. به این ترتیب، کالا به سوژه، یعنی به آگاهی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا می‌یابد و انسان‌ها باید تحت تأثیر آن فعال شوند. هر کسی که پیرو آزادی، برابری، عدالت، آشتی اجتماعی و حفاظت از منافع و حاکمیت ملی است، باید به ایدئولوژی مالکیت خصوصی، به قوانین بازار آزاد و تولید کالایی تن بدهد. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید تنها کالایی را که در اختیار دارد به بازار کالاها عرضه کند و آن هم نیروی کارش است. ما اینجا با کار دوگانه آزاد مواجه هستیم. به این معنی که کارگر مزدی از ابزار تولید آزاد شده و ظاهراً چنان آزاد است که نیروی کار خود را به کارفرمای دلخواه خود می‌فروشد، تا این که توسط مبادله‌ی کالایی با پول مایحتاج زندگی خود را از بازار کالاها تهیه کند. از این منظر، آزادی کارگر مزدی یک شکل متافیزیکی به خود می‌گیرد، زیرا شرط بقای آن مشروط به اشتغال مزدی است. ما اینجا با تضاد درون‌ذاتی کار با سرمایه مواجه هستیم. در حالی که حق مالکیت خصوصی برای بورژوازی آزادی به ارمغان می‌آورد، نتیجه‌ی آن برای طبقه‌ی کارگر بردگی مزدی است.

بنابراین تفاوت نقد اقتصاد سیاسی مارکس با توجیه هگلی از جامعه‌ی بورژوایی از زمین تا آسمان است. هگل از طریق کار فکری گوهر

(طبیعت) و سوژه (بورژوا) را در مفهوم "خودقضیه" (کالا) به وحدت می‌رساند و کالا را به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا می‌دهد و سپس مدعی آشتی و خردمندی اوضاع موجود می‌شود، در حالی که کالا نزد مارکس نه توسط کار فکری، بلکه کار موضوعیت‌یافته پدید می‌آید. ما اینجا با پراکسیس مولد و کار شکل‌دهنده، یعنی با آن نوع از کار مواجه هستیم که با تفکر، قوای حسی، تقسیم کار، برنامه‌ریزی و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی همراه است. منتها مارکس بر خلاف هگل آشتی در جامعه‌ی بورژوایی را انکار می‌کند، زیرا با کشف قانون ارزش به مضمون استثمار نیروی کار مزدی، تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری و همچنین نبردهای طبقاتی پی می‌برد. در هر دو حالت، یعنی هم نزد هگل و هم نزد مارکس ما با یک حرکت دیالکتیکی، یعنی یک حرکت سوژکتیو مواجه هستیم. منتها با این تفاوت که سوژه‌ی هگل تنها یک سوژه‌شناسا است که توسط تفکر و بدون شواهد تجربی (آپریور) و فقط در پرتو قدرت مفهوم ایده‌آلیستی است که یک واقعیت ظاهری را پدید می‌آورد و لذا از پراکسیس مولد مستقل شده و آشتی را توجیه می‌کند، در حالی که مارکس سوژه‌ی سیستم هگلی را دروغ و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را دچار جابجایی سوژه با ابژه می‌خواند. به این معنی که سوژه‌ی واقعی نه کالا، بلکه پرولتاریا است. بنابراین نزد مارکس حرکت دیالکتیکی بر اساس یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی بر اساس آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها برپا می‌شود. به این ترتیب، مارکس پرده از تضاد و یک حرکت ماهیتاً انتقادی و انقلابی در جامعه‌ی بورژوایی بر می‌دارد که آن را جنبش کمونیستی می‌خواند.

اما انتقاد بنیادی مارکس به هگل به این معنی نیست که وی نقش اجتماعی سوژه‌ی هگلی را انکار می‌کند. همان‌گونه که انسان‌ها به دلیل خودفربیی قرن‌های متمادی به میسیونرهای "روح القدس" تن داده و

معطوف به یک زندگی اخروی شده‌اند، هم اکنون نیز پرولتاریا به دلیل ازخودبیگانگی خودکرده به "روح جهان" هگلی، یعنی به تولید کالایی تن داده است. میسیونر این جهان وارونه‌ی بورژوازی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که با آگاهی و اراده دست به استثمار نیروی کار بیگانه می‌زند. نقطه‌ی عزیمت فعالیت میسیونری در هر دو حالت جامعه‌ی طبقاتی، یعنی یک جهان متضاد و از هم گسیخته که ماحصل آن هم تولید یک جهان تخیلی جهت انفعال طبقه‌ی کارگر و انباشت ثروت است. تفاوت فقط اینجاست که میسیونر "روح القدوس" برای دست تقدیر و رستگاری اخروی موعظه می‌کند، در حالی که میسیونر "روح جهان" برای آزادی، برابری، حق مالکیت و جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوازی فلسفه می‌بافد. به این ترتیب، طبقه‌ی کارگر که کلیت ثروت اجتماعی را توسط نیروی کار خود و در تبادل مادی با طبیعت بیرونی پدید می‌آورد، به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه و صنعت کشیده می‌شود. ما اینجا با پرولتاریا به صورت سوژه‌ی واقعی مواجه هستیم که توسط دین، فلسفه و ایدئولوژی به انفعال کشیده شده و به مناسبات ازخودبیگانه و تولید کالایی تن داده است. پیداست که در فقدان آگاهی و با در نظر داشتن تفرقه‌ی طبقه‌ی کارگر بورژوازی نقش سوژه‌ی فعال را به خود می‌گیرد و با آگاهی و اراده، یعنی سوژکتیو مسیر تاریخ را معین می‌کند که ما مضمون آنرا در مانیفست حزب کمونیستی می‌یابیم. اینجا مارکس و انگلس از دو طبقه‌ی مدرن، یعنی بورژوازی و پرولتاریا سخن می‌گویند که تاریخ فرهنگی ملت‌هایی که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده‌اند، ضمیمه‌ی یک نقد رادیکال از "کالا" به عنوان سوژه‌ی جهانشمول بورژوازی و حرکت دیالکتیکی سرمایه‌کنند. اینجا شرط بقای بورژوازی منقلب کردن بی‌وقفه‌ی تمامی ابزار و مناسبات تولید، یعنی کلیت مناسبات اجتماعی محسوب می‌شود که ما مضمون آنرا به شرح زیر همین‌جا می‌یابیم:

«همه‌ی مناسبات سرسخت و فرتوط با پیروان تصورات و دیدگاه‌های قدیمی منحل می‌شوند، همه‌ی مناسبات تازه شکل‌گرفته قبل از این که بتوانند منجمد شوند، منسوخ می‌گردند. همه‌ی اقشار و مابقی آن‌ها تبخیر می‌شوند، از همه‌ی مقدسات سحرزدایی می‌شود و انسان‌ها در نهایت مجبور هستند که با چشمانی هوشیار به جایگاه زیست و روابط متقابل خود بنگرند. نیاز به یک بازار همواره در حال گسترش برای تولیدات خود، بورژوازی را در سراسر کره‌ی زمین سراسیمه می‌کند. همه جا باید آشیانه بسازد، ساخت و ساز و ارتباطات ایجاد کند. (...) بورژوازی از طریق تسریع بهبود همه‌ی ابزارهای تولید و از طریق تسحیل بی نهایت ارتباط همگانی، وحشی‌ترین ملت‌ها را نیز به سمت تمدن می‌کشد. قیمت مناسب کالاهایش توپخانه‌ی سنگینی است که با آن تمامی دیوارهای چین را در هم می‌کوبد و با آن سرسخت‌ترین بیگانه ستیزی بربرها را مجبور به تسلیم می‌کند. آن همه‌ی ملت‌ها را وادار می‌کند که اگر نمی‌خواهند نابود شوند، روش تولید بورژوایی را اتخاذ کنند؛ بورژوازی آن‌ها را مجبور می‌کند که به اصطلاح تمدن را بپذیرند، یعنی بورژوا شوند. در یک کلام، بورژوازی، جهانی را بنا بر تصویر خود می‌سازد.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مانیفست حزب کمونیست تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی ملت‌ها را در نظر می‌گیرد، در حالی که شرط بقای آن‌ها را مشروط به پذیرفتن آن تصویر سوژکتیو می‌کند که طبقه‌ی مدرن بورژوازی با آگاهی و اراده از تمدن پدید آورده و آن یک تصویر از تولید کالایی و تدارک بازار جهانی است. ما اینجا دیگر با یک حرکت جهانشمول ماتریالیستی که ظاهراً ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به پیش

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, S. ۴۵۹f., Berlin (ost), S. ۴۶۵f.

می‌رود و مانند داروین‌یسم فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی است، مواجه نیستیم. نظام‌های سنتی می‌توانند به ستیز با جهان مدرن در بیایند و جنبش‌های اجتماعی که معطوف به آن شده‌اند، سرکوب کنند، همان‌گونه که حکومت قاجار به قتل عام جنبش بابیه دست زد. نظام‌های سنتی می‌توانند متحول گردند، همان‌گونه که ایران پس از انقلاب مشروطه به عصر مدرن قدم گذاشت. از درون نهادهای سنتی می‌توانند جنبش‌های فوق‌ارتجاعی فعال شوند و جامعه را به دوران قرون وسطا بازگردانند، همان‌گونه که اسلام‌گرایان انقلاب بهمن را مصادره و با ضد انقلاب اسلامی مواجه کردند. ملت‌ها می‌توانند از هم گسیخته و به کلی مضمحل گردند، همان‌گونه که حدود ده درصد ایرانیان مجبور به تبعید و مهاجرت از کشور شده و حق تابعیت جدید دریافت کرده‌اند. به غیر از این، بنا بر آمار رسمی کشور نیمی از مردم ایران دچار افسردگی و روان‌پریشی هستند. در ضمن ملت‌ها می‌توانند متواری و یا نابود شوند، همان‌گونه که جمهوری اسلامی طبیعت کشور را با خشکی مواجه کرده و ایران را در آستانه‌ی یک جنگ اتمی قرار داده است.

بنابراین ما اینجا از یک سو، با حرکت جهانشمول سرمایه مواجه هستیم که سوبژکتیو به پیش رانده می‌شود و تاریخ فرهنگی مدرنیته - اما در شکل ناتمام و ناقص آن‌را - رواج می‌دهد، در حالی که از سوی دیگر، با مقاومت نهادهای سنتی و جنبش‌های فوق‌ارتجاعی مواجه می‌شود که مصداق آن‌را در تجربیات معاصر خود با نظام جمهوری اسلامی می‌یابیم. به این دلایل که طبقه‌ی سرمایه‌دار ایران هنوز رفرماسیون و روشنگری را تجربه نکرده، سکولاریسم را نپذیرفته، هنوز اسیر قوای ماوراءطبیعی و "وحدت وجود" است و در ستیز با مدرنیته از تهاجم فرهنگی غرب می‌نالند. در یک چنین متنی از کلیت دیالکتیکی، یعنی بر اساس پراکسیس مولد و در متن تاریخ فرهنگی اسلام است که ما می‌توانیم رشد طبقه‌ی

سرمایه‌دار در ایران، حرکت سرمایه در کشور و نبردهای طبقاتی ناشی از آن را بفهمیم که منجر به تشکیل ساختارهای اجتماعی می‌شوند و شکل دولت را پدید می‌آورند.

از جمله می‌توان از دوران ملی شدن صنعت نفت ایران و ماجرای کودتای ۲۸ مرداد یاد کرد که یک نقطه‌ی عطف تاریخی محسوب می‌شود، زیرا ما عواقب آن را تا هم اکنون متحمل می‌شویم. به این عبارت که از یک سو، روند توسعه‌ی سرمایه‌داری و افت و خیز "بورژوازی ملی - مذهبی" در ایران معین شد، در حالی که از سوی دیگر، آگاهی تئوریک جنبش چریکی از تجربیات همین کودتای ۲۸ مرداد پدید آمد که البته با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم آکنده به امپریالیسم ستیزی بود. منتها این دوران مصادف با تثبیت یک نظم نوین جهانی نیز بود که با تئوری امپریالیسم لنین هیچ وجه مشترکی نداشت. موضوع اینجا بر سر گسست و گذار از سیطره‌ی جهان کلونیالیستی به سرکردگی انگلستان به سوی استقرار یک نظم هژمونیک جهانی به رهبری بلامنازعه‌ی آمریکا است.

بنا به تعریف گرامشی هژمونی به معنی "توافق زره وار به وسیله‌ی اجبار" است که البته از درون کارخانه، یعنی بر اساس پراکسیس مولد رشد می‌کند. منظور وی روش تولید اتوموبیل در کارخانه‌ی فورد در شهر دیدرویت آمریکا است که آن را "آمریکانیسم و فوردیسم" می‌نامد. گرامشی از "آمریکا باکره" نیز سخن می‌راند، زیرا اینجا دیگر خبری از آثار تاریخ و فرهنگ سنتی اروپای کهن وجود ندارد که مانند پالتوی سربی انسان‌ها را خموده و محدود کند. مقوله‌ی "آمریکانیسم" به این معنی است که پراکسیس مولد در متن تاریخ فرهنگی پروتستانتیسم به پیش رانده می‌شود. منظور گرامشی اینجا آن اخلاق شغلی است که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده، ظاهراً خردمند و این جهانی

شده، رستگاری و سعادت را نه در آخرت، بلکه در منطق هدفمند، یعنی در اتخاذ ابزار مناسب جهت تحقق اهداف ممکنه و دنیوی می‌یابد. به این صورت که فوراً تقسیم کار تیلوری که روند تولید را از کارگران ماهر بی نیاز و آن‌ها را به "گوریل تربیت شده" مبدل کرده بود، برگزید و با استفاده از باند تولید موفق به تولید انبوه مدل تی اتوموبیل فوراً شد. وی هم‌زمان کارمزد رایج روزانه که آن زمان یک دلار و نیم بود به پنج دلار افزایش داد و یک گروه ۵۰ نفری از بازرسان را استخدام کرد که مراقب روش زندگی پروتستانی کارگران کارخانه باشند. به این ترتیب، فوراً یک وصلتی میان تولیدات انبوه و رستگاری پروتستانی پدید آورد که کارگران کارخانه را موظف می‌کرد: مشروبات الکلی ننوشند، رابطه‌ی جنسی خارج از خانواده نداشته باشند، فقط دو فرزند داشته باشند، پول به خارج از آمریکا نفرستند و خودشان هم مروج روش زندگی پروتستانی باشند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر نزد گرامشی می‌یابیم:

«در آمریکا، منطقی‌سازی کار و ممنوعیت مشروبات الکلی بدون تردید با هم مرتبط هستند: تحقیقات صاحبان صنایع در مورد زندگی خصوصی کارگران و خدمات بازرسی که توسط برخی از آن‌ها برای کنترل "اخلاق" کارگران تدارک دیده شده، از الزامات روش نوین کار است. اگر کسی به این ابتکارات بخندد (...) و در آن‌ها فقط یک شکل ریاکارانه از پروتستانیتسم را بیابد، خود را از هر فرصتی برای درک نقش، معنی و دامنه‌ی ابژکتیو پدیده‌ی آمریکایی محروم کرده است که البته تا کنون بزرگترین تلاش جمعی موجود است که با سرعتی بی سابقه و با یک آگاهی هدفمند که تا کنون هرگز در تاریخ وجود نداشته است، یک نوع جدید از کارگر و انسان را خلق کند. (...) از این منظر، بررسی ابتکارات "پروتستانی" صاحبان صنایع آمریکایی مانند فوراً اعتبار دارد. البته آن‌ها نگران "انسانیت" و "معنویت" کارگر نیستند که مستقیماً شکسته می

شود. محال است که این "انسانیت و معنویت" خارج از جهان تولید و کار، یعنی خارج از "خلاقیت" مولد خود را متحقق سازد. خلاقیت نزد کارگران ماهر، نزد "خالقان (واقعی)" بی نظیر بود، آن جایی که شخصیت کارگر کاملاً در موضوع تولید شده منعکس می‌شد، آن جایی که ارتباط بین هنر و کار هنوز بسیار مستحکم بود. اما صنعت گرایی نو دقیقاً علیه این "انسانگرایی" می‌جنگد. ابتکارات "پروتستانی" فقط یک هدف دارند که خارج از کار یک تعادل روانی و فیزیکی خاص را تثبیت سازند که از فروپاشی فیزیکی کارگرانی که با روش جدید تولید چلانده می‌شوند، ممانعت کنند. این تعادل فقط می‌تواند تمام و کمال ظاهری و مکانیکی باشد، اما آن می‌تواند درونی گردد، اگر توسط خود کارگر پیشنهاد و نه این که از بیرون به وی تحمیل شود. توسط یک شکل نوین اجتماعی با ابزار مناسب و اصیل. صاحب صنایع آمریکایی از تداوم توانمندی فیزیکی کارگر مراقبت می‌کند که توانمندی عصبی - عضلانی آن محفوظ بماند: انگیزه‌ی وی این است که یک تیم کاری ثابت، دائمی، مرتبط و تمرین دیده داشته باشد، همانطور که ارتباط انسانی (تجمع کارگران) یک کارخانه مانند ماشینی است که خسارات زیادی می‌بیند، وقتی که به کرات پیاده و قطعات آن تعویض شوند. این کارمزد به اصطلاح بالا یک المان وابسته به این ضرورت است: آن ابزاری است که یک تیم کاری متناسب با سیستم تولید و کار را برگزیند و پایدار نگاه دارد. اما کارمزد بالا تیغ دولبه است: آن لازم است که کارگر باقیمانده‌ی پول خود را "منطقی" خرج کرده تا این که توانمندی عصبی - عضلانی خود را تجدید، محفوظ و تا حد ممکنه بیشتر کند و نه این که آن را تخریب کرده و یا به آن آسیب برساند. و از این بابت مبارزه علیه مشروبات الکلی، خطرناکترین عامل تخریب نیروی کار، تبدیل به وظیفه‌ی دولت می‌شود. امکان دارد که کمپین‌های دیگر "پروتستانی" نیز تبدیل به وظیفه‌ی دولت شوند، اگر که ابتکار خصوصی صاحبان صنایع نامکفی ثبت گردد و یا این

که یک بحران بسیار عمیق و گسترده‌ی اخلاقی در میان توده‌ی کارگران رخ دهد که می‌تواند به صورت نتیجه‌ی یک بحران طولانی و گسترده از بیکاری بروز کند. (...) اقدام فورد که با گروهی از بازرسان در زندگی خصوصی کارکنانش دخالت و دخل و خرج کارمزد و نحوه‌ی زندگی آن‌ها را کنترل می‌کند، یک نشانه از این ابتکارات فعلاً "خصوصی" یا نهفته است که در یک نقطه‌ی خاص می‌تواند به ایدئولوژی دولتی تبدیل شود، همین که در پروتستان‌تیسیم سنتی لانه‌گزیند، یعنی همین که خود را به عنوان یک رنسانس از روحیه‌ی پیشگامان آمریکانیسم "واقعی" معرفی کند (...).»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کنند، ما اینجا با یک روش نوین از تولید صنعتی و بازتولید نیروی کار مواجه هستیم که سوپرکتیو، یعنی با آگاهی و اراده و تحت تأثیر پروتستان‌تیسیم برنامه‌ریزی و اجرا می‌شود که بعدها معروف به "فوردیسم" شد، زیرا فورد در کتاب کارخانه و زندگی من مدعی می‌شود که اتوموبیل، اتوموبیل نمی‌خرد و وی از این جهت کارمزد کارگران را افزایش داده است که در برابر تولیدات انبوه اتوموبیل، مصرف انبوه آن‌را نیز ممکن سازد. اما در واقع این پرزیدنت تئودور روزولت بود که بر اساس رشد بی‌نظر نیروهای مولد و برای مقابله با جنبش کارگری و هم‌چنین جهت عبور از بحران کمبود مصرف - و البته با وجود مخالفت مجلس سنا و قوه‌ی قضائیه - مناسبات کلی تولید و توزیع را توسط برنامه‌ی "توافق جدید" دگرگون کرد. طبق این برنامه حداقل کارمزد روزانه معین و مدت کار به ۸ ساعت در روز محدود شد، در حالی که سندیکاها به عنوان نمایندگان صنفی کارگران به رسمیت شناخته شدند. هم‌زمان دولت یک صندوق برای بیمه‌ی همگانی

^۱ Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۱۲۰f.

و حقوق بازنشستگی تأسیس کرد و کارگران از طریق مزایای فوق‌العاده در سود سرمایه سهم شدند. بیش از این، دولت قراردادهای کار اصناف را برای تمامی کارگران معتبر اعلام و دادگاه کار را نیز تأسیس کرد که متخلفان را پیگیری و مجازات کند. در جوار این ساختار جدید نهادهای "تولید و مصرف کنندگان" برای تعیین منصفانه‌ی قیمت کالاها تشکیل شدند و از همه مهمتر، دولت یک نقش فعال در سیاست توسعه‌ی اقتصادی را به عهده گرفت که تا کنون در نظام سرمایه‌داری بی نظیر بود. به این ترتیب، نه تنها مصرف انبوه در برابر تولید انبوه مستقر و عبور از بحران کمبود مصرف در آمریکا ممکن شد، بلکه اتوموبیل به عنوان کالا به سوژه‌ی بلامنازعه و جهانشمول بورژوازی مدرن ارتقا یافت که تا هم اکنون از جذابیت متافیزیکی، یعنی از بت انگاری آن کاسته نشده است. البته این دگرذیسی اقتصادی با ترویج یک فرهنگ مسلط و مدرن نیز همراه بود. از جمله باید از تئاتر، فیلم‌های هالیوودی، موسیقی جاز، بلوز و موزیکال برادوی نیز یاد کرد که توسط صنعت فرهنگ آمریکا برای یک روش زندگی مدرن تبلیغ می‌شد. به این ترتیب، یک شکل جذاب و جهانشمول از تولید کالایی و بازسازی نیروی کار به وجود آمد که دیپلماسی آمریکا آن را به عنوان مظهر آزادی، امنیت، برابری حقوقی و دموکراسی تبلیغ می‌کرد. ما اینجا با ظواهر متافیزیکی جامعه‌ی مدرن بورژوایی مواجه هستیم که در واقعیت مؤثر خود طبقه‌ی کارگر را به از خودبیگانگی خود کرده و انفعال می‌کشند. به این معنی که با وجود تضادهای درون‌ذاتی سرمایه با کار، طبقه‌ی کارگر با وساطت سندیکا و سیستم حزبی به صورت منفعل در سیاست توسعه‌ی اقتصادی ادغام شده و حتا کارگران مدافع نظام سرمایه‌داری می‌شوند. از این بابت گرامشی از جامعه‌ی مدنی به عنوان "حوزه‌ی توافق" سخن می‌گوید، در حالی که جامعه‌ی سیاسی، یعنی قوای مقننه، قضائیه و مجریه ابزار "زره وار اجبار" را تشکیل می‌دهند. بنابراین "توافق جدید"

پرزیدنت روزولت منجر به یک عبور هژمونیک از بحران اقتصادی در آمریکا شد که گرامشی از آن به عنوان "انقلاب منفعل" یاد می‌کند. تحت تأثیر اوضاع اقتصادی و ثبات سیاسی موجود توان تولید در آمریکا از ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴ میلادی ۱۳۰٪ افزایش یافت و همان‌گونه که پال کندی به درستی تشریح می‌کند، آمریکا صنایع تولید و منابع علمی خود را بهتر از کشورهای دیگر در اختیار تجهیزات نظامی گذاشت و هم‌زمان موفق به استفاده از بمب اتم و پیروزی در دو جنگ در اروپا و خاور دور شد.^۱

آمریکا پس از پیروزی در جنگ دوم جهانی به قدرت هژمونیک جهان سرمایه‌داری صعود و اقدام به تأسیس "پاکس آمریکانا" کرد که به تعریف آلت فاتر به معنی ایجاد شرایط اقتصادی مساعد برای انباشت سرمایه و مستلزم؛ تنظیم بحران‌های اقتصادی، مداخلات سیاسی - نظامی و نفوذ اطلاعاتی در سایر کشورها است، تا سیستم هژمونیک آمریکا در سطح جهان مستقر گردد. به این ترتیب، آمریکا در چهار حوزه متفاوت فعال شد، اول، تدارک امنیت نظامی جهان سرمایه‌داری بود که بعداً به صورت پیمان ناتو به تصویب رسید. دوم، پرداخت وام ارزان برای بازسازی کشورهای جنگ زده بود که توسط برنامه‌ی اقتصادی مارشال متحقق شد. سوم، تضمین منابع فسیلی بود، زیرا روش تولید و بازتولید فوردیستی به انرژی ارزان نیاز داشت. چهارم، تضمین سیاسی یک ارز مقتدر و ثابت جهانی بود که توسط سیستم برتون وودز به انجام رسید.^۲

^۱ Vgl. Kennedy, Paul (۱۹۸۹): Aufstieg und Fall der großen Mächte, Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikte von ۱۵۰۰ bis ۲۰۰۰, Aus dem Englischen von Catharina Jurisch, Zweite Auflage, Frankfurt am Main, S. ۵۳۲

^۲ Vgl. Altwater, Elmar (۱۹۸۷): Sachzwang Weltmarkt, Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefahren - Der Fall Brasilien, Hamburg, S. ۱۹۸

در اوایل شوروی نیز در کنفرانس برتون وودز شرکت داشت، اما همین که پی برد که آمریکا توسط دلار به عنوان ارز ملی و ارز جهانی در پی تثبیت هژمونی خود است، از این اجلاس کناره گرفت و دوباره امپریالیسم ستیزی را در دستور کار احزاب برادر قرار داد. به این صورت که کمینفرم به عنوان ارگان جدید مبارزه با امپریالیسم جایگزین کمینترن شد. هم‌زمان آمریکا کشورهای هم‌پیمان خود را در یک نظم هیرارشی سازمان داد و همان‌گونه که ایمانوئل والرستین می‌گوید، در این هیرارشی صعود به یک درجه‌ی بالاتر امکان داشت. به این معنی که آمریکا از یک طرف، با تشکیل مناسبات کلی تولید در سطح جهان، شرایط توسعه‌ی اقتصادی کشورهای تحت سلطه‌اش را مهیا کرد.^۱ برای نمونه آلمان و ژاپن موفق شدند که در مدت کوتاه به جایگاه سابق اقتصادی خود در بازار جهانی بازگردند. اما آمریکا از طرف دیگر هم قادر بود که مانع استفاده‌ی مابقی کشورها از این مناسبات کلی تولید شود، اگر که به قدرت هژمونیک آن تن نمی‌دادند. برای نمونه باید از جنگ‌های کره و ویتنام و محاصره‌ی اقتصادی "اردوگاه سوسیالیستی" یاد کرد. پیداست که آمریکا با تدارک یک نظم هژمونیک جهانی نقش یک سازمان خیره را بازی نمی‌کرد. برنامه‌ی استراتژیک دولت آمریکا از این قرار بود که به مراتب بیشتر از کشورهای تحت سلطه‌اش از این مناسبات کلی اقتصادی سود ببرد. به این صورت که از امکانات مادی کشورهای دیگر برای شکوفایی اقتصاد ملی خود سؤاستفاده کند.

از این منظر رشد بورژوازی ملی - مذهبی در کشمکش با جهان مدرن سرمایه‌داری و هم‌چنین وقایع ملی شدن صنعت نفت و عواقب تاریخی کودتای ۲۸ مرداد روشنتر و قابل ارزیابی می‌شود. ما اینجا با یک کلیت دیالکتیکی از پراکسیس مولد و تاریخ فرهنگی اسلامی کشور مواجه

^۱ Vgl. Wallerstein, I. (۱۹۸۹): Der historische Kapitalismus, Hamburg

هستیم که تحت مناسبات هژمونیک جهانی به سرکردگی آمریکا رقم خورده است. برنامه‌ی آمریکا برای ایران پس از پایان جنگ دوم جهانی حفاظت از تمامیت ارضی کشور، تضمین نظام سرمایه‌داری و تشکیل یک بلوک نظامی با همکاری ترکیه و یونان بود. به این معنی که دست شوروی از آب‌های گرم و منابع نفتی خلیج فارس کوتاه شود. در این ارتباط دیپلماسی آمریکا از "ویروس کمونیسم" سخن می‌گفت و جهت ممانعت از اشاعه‌ی آن در تدارک یک "کمر بند بهداشتی" در منطقه بود. پرزیدنت هری اس ترومن حتی شوروی را به استفاده از بمب اتمی تهدید کرد، زمانی که استالین در پی دریافت امتیاز نفت شمال بود و به اشغال نظامی ایران پایان نمی‌داد. تحت شرایط موجود بورژوازی ملی - مذهبی ایران در پنج جناح متخاصم متفرق شده بود. اول، جریان مشروطه بود که توسط قوام السلطنه و حزب دموکرات ایران نمایندگی می‌شد. سیاست این جریان "موازنه‌ی مثبت" بود. به این معنی که با حفظ منافع شوروی و انگلستان سیاست کشور را به پیش می‌برد. دوم، جریان فاشیست، ضدکمونیست و سلطنت‌طلب مانند: حزب اراده‌ی ملی و سومکا بود. سیاست این جریان ادغام ایران در سیاست کلی نظام سرمایه‌داری جهانی بود. سوم، پان اسلامیت‌ها بودند که در رأس آن ها سازمان تروریستی فداییان اسلام قرار داشت. برنامه‌ی این جریان ستیز با مدرنیته، مشروطه و کمونیسم و تشکیل یک حکومت اسلامی بود. چهارم، جریان موسوم به ملی - مذهبی بود که تحت تأثیر یک خودآگاهی سنتی از نقش بورژوازی جهت استقلال و توسعه‌ی اقتصادی کشور قرار داشت. سیاست این جریان "موازنه‌ی منفی" بود. به این معنی که بدون رعایت منافع شوروی و انگلستان از استقلال و منافع ملی کشور دفاع می‌کرد. پنجم، حزب توده بود که به بهانه‌ی مبارزه‌ی ضد امپریالیستی نقش ستون پنجم شوروی را در کشور ایفا می‌کرد و در پی ادغام ایران در "اردوگاه سوسیالیستی" بود.

دوران پس از پایان جنگ جهانی دوم مصادف با انتخابات مجلس پانزدهم بود که در آن مشروطه خواهان و هواداران پر و پا قرص سلطنت اکثریت آراء را داشتند. در همین زمان محمد رضا شاه مورد سؤ قصد ناصر فخرآرایی، خبرنگار روزنامه‌ی پرچم/اسلام از سازمان فداییان اسلام قرار گرفت که زخمی جان سالم به در برد. کابینه‌ی ساعد اما ترور نافرجام شاه را به فال نیک گرفت که فعالیت حزب توده را ممنوع کند.^۱ دولت بلافاصله حکومت نظامی اعلام کرد و بسیاری از اعضای حزب توده را به زندان انداخت، در حالی که کادرهای بالای آن به شوری گریختند و غیابی به اعدام محکوم شدند. با این وجود حزب توده به فعالیت مخفی و ضد امپریالیستی خود ادامه داد. در همین دوران انگلستان در یک قرارداد الحاقی رانت نفتی ایران را از ۴ شلینگ به ۶ شلینگ هر تن افزایش داد، در حالی که شرکت آمریکایی آرامکو یک قرارداد ۵۰ درصدی را جهت کسب امتیاز نفت عربستان با دولت سعودی منعقد کرده بود. نمایندگان بورژوازی ملی - مذهبی مانند: مظفر بقایی، حسین مکی، عبدالقادر آزاد، ابوالحسن حایری زاده، و عبدالله معظمی در برابر این قرارداد موضع گرفتند و پس از انتخابات مجلس شانزدهم به عنوان جبهه‌ی ملی به دور دکتر محمد مصدق گرد آمدند.^۲

از این پس مسئله‌ی قرارداد الحاقی تبدیل به موضوع ملی کردن صنعت نفت و تعویض نخست وزیر شد. از آنجا که کابینه‌ی حسن علی منصور مسئله‌ی نفت را با دولت انگلستان حل و فصل نکرد، در نتیجه محمد رضا شاه سپهد رزم آرا را به مقام نخست وزیر رساند. اما وی توسط یکی از اعضای فدائیان اسلام به نام خلیل طهماسبی ترور شد. آیت‌الله

^۱ Protokoll des Majlis Shora Melli, ۱۶. Bahman ۱۳۲۷ (۲۰. Bahman ۱۳۲۷): Offizielle Zeitung des Kaiserlichen Landes von Iran, viertes Jahr, Nr.: ۱۱۶۲, S. ۱۴.

^۲ Vgl. Katouzian, H. (۱۹۸۱): The Political Economy of Modern Iran, - Despotism and Pseudo-Modernism, ۱۹۲۶-۱۹۷۹, London, S. ۱۵۸

کاشانی که در مقام رئیس مجلس بود، از این ترور دفاع کرد و آن را یک "اقدام قهرمانانه" خواند.^۱ نخست وزیر بعدی حسین علاء بود که با جنبش رادیکال کارگری مواجه شد. به این صورت که کارگران صنعت نفت بندر شاهپور و میادین نفتی آغاجری و پالایشگاه آبادان اعتصاب کردند. دانشجویان چپ هم یک ردیف از تظاهرات را سازمان دادند و در اعلامیه‌های ضدامپریالیستی از ملی شدن صنعت نفت دفاع کردند. اوج نبرد طبقاتی در آبادان در روز ۲۱ فروردین بود که ۴ هزار کارگر در آن شرکت داشتند. در این درگیری ۳ نفر نیروی انتظامی انگلیسی و ۶ کارگر ایرانی کشته و بسیاری از کارگران به شدت مجروح شدند. تحت شرایط وجود راه دیگری برای حسین علاء به غیر از استعفا از پست نخست وزیری باقی نماند. نفر بعدی محمد مصدق بود که تصویب قانون ملی شدن صنعت نفت را شرط نخست وزیری خود اعلام کرده بود که سرانجام توسط محمد رضا شاه پذیرفته شد. مصدق با رأی موافق، یک رأی ممتنع و در غیاب ۴۴ نماینده‌ی سلطنت طلب در مجلس شورای ملی انتخاب شد. وی در یک بیانیه و به عنوان نماینده‌ی جریان ملی - مذهبی سیاست "موازنه‌ی منفی" را جهت حفاظت از منافع ملی تشریح کرد. از این منظر، استقلال کشور دیگر مشروط به باج‌دهی به دولت‌های شوروی و انگلستان نبود. مصدق سپس یک شورای موقت را برای کنترل صنعت نفت ایران به ریاست حسین مکی تشکیل داد و قانون ملی شدن صنعت نفت را در ۹ فروردین به تصویب مجلس رساند.^۲

^۱ Vgl. ebd., S. ۲۸۷, und Riyahi, Fariborz (۱۹۸۶): Ayatollah Khomeini, Frankfurt am Main, S. ۱۸, und Greussing, Kurt (۱۹۸۷): Vom „guten König“ zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin, S. ۱۷۸

^۲ Vgl. Atighetchi, A. (۱۹۸۳): Industrialisierung als Versuch der Überwindung der Unterentwicklung in Iran, Berlin, S. ۳۶

از این پس انگلستان دارایی‌های ایران را مسدود و روابط تجاری خود با ایران را راکد کرد^۱ و با استناد به قرارداد ۱۹۳۳ میلادی با رضا شاه، قانون ملی شدن صنعت نفت را غیرقانونی خواند. انگلستان از سوی دیگر، نیروی دریایی خود را به خلیج فارس فرستاد و از پرداخت کارمزد کارکنان صنعت نفت ممانعت کرد. با وجودی که حزب توده ممنوع بود، اما نهادهای متفاوتی مبارزه‌ی ضدامپریالیستی را به پیش می‌راندند. از جمله باید از انجمن حامیان صلح، انجمن ملی مبارزه با شرکت نفت انگلیس و ایران، جامعه‌ی مبارزه با امپریالیسم، جامعه‌ی آزادی ایران، انجمن روزنامه نگاران دموکرات و اتحادیه‌ی کارگران آزاد یاد کرد که در این دوران فعال و قانونی بودند. در ضمن حزب توده حدود ۱۰ هزار عضو و هوادار داشت که در مبارزات ضدامپریالیستی شرکت می‌کردند.^۲

مصدق در مذاکرات با مستشاران انگلستان بسیار سرسخت بود و از آنجا که به نتیجه نمی‌رسید، میانجی‌گری آمریکا را پذیرفت. از این پس، حزب توده مصدق را آلت دست امپریالیسم و مرد ضعیف خواند. در یک کنفرانس که توسط سفیر ویژه‌ی آمریکا به نام هریمن در تهران برگزار شد، دو طرف مذاکره به توافق نرسیدند و مصدق در حالی که انگلستان را متهم به خسارت به ایران و دخالت در امور داخلی کشور کرد، به رابطه‌ی دیپلماتیک دو کشور خاتمه داد.^۳ از این پس، مصدق برای حزب توده تبدیل به "رهبر ملی" شد. در مجلس هفدهم تنها ۴۵ نماینده از مصدق حمایت می‌کردند، در حالی که آیت‌الله کاشانی در مقام رئیس مجلس شورای ملی سیاست خارجی خود را دنبال می‌کرد. وی در تهران

^۱ Vgl. Heshmati, M. (۱۹۸۳): Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozio-ökonomische Entwicklung Persiens - Autonomie eines gescheiterten Modernisierungskonzeptes, Frankfurt aMain, S. ۵۹

^۲ Vgl. ebd., S. ۷۹

^۳ Vgl. Tonkaboni, S-M-R. (۱۹۶۱): Der Parlamentarismus in Iran, München, S. VVf., und Geyer, Dietrich (۱۹۵۵): Die Sowjetunion und der Iran, Tübingen, S. ۸۰

"کنگره‌ی مجاهدین اسلام" را برگزار کرد و با مقامات عربستان سعودی، سوریه و اردون هاشمی مستقیماً در تماس بود. هم‌زمان سازمان فداییان اسلام جیمز وب، دبیر امور خارجی سفارت آمریکا را ترور کرد، در حالی که آیت‌الله کاشانی درخواست آزادی قاتل وی را داشت. از آن جا که وضعیت اقتصادی کشور بحرانی و مصدق از جنبش کارگری در هراس بود، در نتیجه جهت حفاظت از امنیت ملی وزارت جنگ را از محمد رضا شاه مطالبه کرد که البته با مخالفت وی مواجه و پس از ۱۵ ماه نخست وزیری مجبور به استعفا شد. از این پس، محمدرضا شاه قوام‌السلطنه را به مقام نخست وزیری رساند و از وی خواست که با تشکیل یک کابینه‌ی جدید مسئله‌ی صنعت نفت را با انگلستان حل و فصل کند. آن روزی که قوام توسط مجلس شورای ملی تأیید شد، بازار تهران اعتصاب و دولت حکومت نظامی اعلام کرد. قوام اما سیاست "موازنه‌ی مثبت" را در نظر داشت و از آنجا که سکولار بود، نه تنها بر جدایی دین از سیاست تأکید داشت، بلکه جریان‌های اسلام‌گرا را با تشکیل دادگاه‌های نظامی تحدید کرد و در نهایت برای تشنج‌زدایی و تضمین امنیت ملی از محمد رضا شاه خواست که مجلس را منحل کند.^۱ آیت‌الله کاشانی که در مقام رئیس مجلس شورای ملی بود، به عنوان یک رهبر سیاسی اسلامی در یک بیانیه به شرح زیر مخالفت خود را با نخست وزیری قوام‌السلطنه اعلام کرد:

«توطئه‌ی جدایی دین و سیاست محتوای تبلیغات انگلیسی برای قرن‌ها بوده است. آن در صدد این است که ملت مسلمان را از تسلط بر

^۱ Vgl. Kauz, Ralph (۱۹۹۵): Politische Parteien und Bevölkerung in Iran - Die Hezb-e Demokrat-e Iran und ihr Führer Qavamo s-Saltanä, in: Islamkundliche Untersuchungen, Bd. ۱۹۱, Berlin, S. ۳۰۴f.

سرنوشت خود و انجام وظایف دینی و اجتماعی خود باز دارد. این دقیقاً خط اصلی برنامه‌ی امروز آن مرد جاه طلب (قوام) است.»^۱

البته اسلام‌گرایان در این دوران نفوذ چندانی نداشتند، زیرا گفتمان اصلی سیاست استقلال کشور و مبارزه‌ی ضد امپریالیستی بود که توسط جبهه‌ی ملی و حزب توده نمایندگی می‌شد. سرانجام در روز ۳۰ تیر حسین مکی با حمایت هواداران حزب توده تظاهرات بزرگی را با شعار "یا مرگ یا مصدق" در تهران برگزار کرد که منجر به ۲۱ تن کشته و صدها تن زخمی شد. سرانجام محمدرضا شاه در برابر خواست مردم تمکین کرد و مصدق را دوباره به مقام نخست وزیری رساند، در حالی که وزارت جنگ را نیز به وی سپرد که البته به وزارت دفاع ملی تغییر نام داد.^۲

تحت شرایط محاصره‌ی نظامی انگلستان وضعیت اقتصادی کشور بسیار بحرانی بود که البته تأثیر مستقیمی بر معیشت طبقه‌ی کارگر داشت. با وجودی که کارگران از مصدق دفاع می‌کردند، اما وی قانون ضد سندیکایی را که پس از ترور نافرجام محمدرضا شاه تصویب شده بود، لغو نکرد. به غیر از این، مصدق قانون امنیت عمومی را به تصویب مجلس رساند که شرکت کارگران در اعتصاب را با ۳ ماه تا ۱۰ سال زندان یا تبعید مجازات می‌کرد و با استناد به همین قانون بود که نیروی انتظامی کارگران را سرکوب می‌کرد. از این پس، حزب توده دوباره تغییر جهت داد و مصدق را عامل آمریکا و استعمار خواند، در حالی که

^۱ Zit. n. Richard, Yan (۱۹۸۱): Ayatollah Kashani - ein Wegbereiter der Islamischen Republik?, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), S. ۲۷۷ff., Frankfurt am Main, S. ۲۸۸, und vgl. Motadel, Iradj (۱۹۸۷): Iran - von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, in: Reihe Sozialwissenschaften, Bd. ۱۱, Pfaffenweiler, S. ۹۰f., und Kauz, Ralph (۱۹۹۵): Politische Parteien ... ebd., S. ۳۰۶

^۲ Vgl. ebd., S. ۳۰۵, und Richard, Yan (۱۹۸۱): Ayatollah Kashani ... ebd., S. ۲۸۸, und Tonkaboni, S-M-R. (۱۹۶۱): Der Parlamentarismus ... ebd., S. ۹۲

هوادارانش "مرگ بر مصدق و زنده باد شوروی" سر می‌دادند که البته با سرکوب شدید مواجه شدند.^۱ در حالی که جنگ‌های خیابانی هواداران حزب توده با جریان‌های فاشیستی بالا گرفته بود، اسلام‌گرایان دولت را متزلزل می‌کردند. از جمله باید از ترور یک روزنامه نگار به نام محمد مسعود و ترور نافرجام حسین فاطمی که در مقام وزیر امور خارجه‌ی کشور بود، یاد کرد. هم‌زمان آیت‌الله کاشانی اوباش و اراذل بازاری را برای سرکوب جنبش کارگری تهییج و هدایت می‌کرد.^۲

تحت شرایط بحرانی موجود مصدق از محمد رضا شاه خواست که با خانواده‌ی خود از کشور خارج شود، اما وزیر دربار، حسین علاء با حمایت آیت‌الله بهبهانی و آیت‌الله کاشانی یک تظاهرات را در برابر کاخ سلطنتی برگزار و از سفر شاه به خارج از کشور ممانعت کرد. سپس تظاهرکنندگان به رهبری شعبان جعفری به خانه‌ی مصدق هجوم بردند، در خانه‌ی وی را منفجر کردند و مصدق برای نجات جان خود از پشت بام فراری شد. این ماجرا برای مصدق یک رسوایی کامل سیاسی بود که منجر به کسر شأن وی به عنوان یک رهبر ملی شد. از آن‌جا که مصدق یک حزب سیاسی را تأسیس نکرد، در نتیجه متکی به نمایندگان ملی - مذهبی در مجلس شورای ملی بود. اوضاع اقتصادی تحت مسئولیت وی رو به وخامت داشت، وی در پی مرتکب خطای سیاسی می‌شد و چشم‌اندازی برای حل و فصل مسئله‌ی صنعت نفت کشور نداشت. وی با تصویب قانون امنیت عمومی طبقه‌ی کارگر را از خود دور کرد، نسبت به نمایندگان جریان‌های مختلف سیاسی و حتا جبهه‌ی ملی بی‌اعتنا و بی‌پروا به نیروهای مسلح و اطلاعاتی کشور متکی بود، همانجایی که

^۱ Aschtiani, A. (۱۹۸۳/۱۳۶۲): Die Entstehung der Arbeiterklasse im Iran, in: Nazm-e Novin (persische Zeitschrift), H. ۵, S. ۵۶ff., New York, S. ۷۳

^۲ Vgl. Motadel, Iradj (۱۹۸۷): Iran ... ebd., S. ۹۰, und Aschtiani, A. (۱۹۸۵/۱۳۶۴): Krise ... ebd., S. ۲۲, und Richard, Yan (۱۹۸۱): Ayatollah Kashani ... ebd., S. ۲۸۹

هواداران سرسخت سلطنت و مخالفان وی در پست‌های بالا قرار داشتند. از آنجا که مصدق نه در جلسات مجلس شورای ملی شرکت می‌کرد و نه قادر به انجام وظایف قانونگذاری بود، در نتیجه انحلال مجلس و اختیارات تام به مدت ۶ ماه را از محمدرضا شاه مطالبه کرد که در نهایت با آن موافقت شد، با وجودی که یک چنین وضعیت اضطراری در قانون اساسی مشروطه در نظر گرفته نشده بود.

اگرچه انگلستان در دادگاه‌های ونیز و توکیو شکست خورد، اما محاصره ی اقتصادی ایران ادامه داشت. سرسختی مصدق نه تنها از توافق ایران با انگلستان ممانعت می‌کرد، بلکه به اعتبار خود وی نیز لطمه می‌زد. هم‌زمان شدت اعتصابات کارگری و جنگ خیابانی جریان‌های سیاسی نشان می‌داد که مصدق ماندن ایران در بلوک غرب را به خطر می‌اندازد. بنابراین آمریکا نیز به عنوان قدرت هژمونیک نظام سرمایه‌داری جهانی تحریم‌های تجاری را علیه ایران اعمال کرد و به بحران اقتصادی کشور دامن زد، در حالی که از سوی دیگر، با اقدام اطلاعاتی تدارک کودتا علیه دولت مصدق را دید. برای این کار کیم روزولت، کارشناس خاورمیانه از سازمان سیا و ژنرال شوارتسکوف به تهران اعزام شدند. طرح کودتا در سوئیس و توسط رئیس سازمان سیا، آلن دالس، اشرف پهلوی و چند ژنرال ایرانی ریخته شد. سپس محمد رضا شاه سپهد زاهدی را جایگزین مصدق کرد و به اروپا گریخت. اما مصدق دستور برکناری خود را پذیرفت و دستور بازداشت پستی‌چی آن، سرهنگ نصیری را صادر کرد، هم‌زمان هواداران جبهه‌ی ملی و احزاب چپ تظاهرات گسترده‌ای را در غیاب محمد رضا شاه ترتیب دادند، در حالی که حزب توده واکنشی نشان نداد، زیرا با سیاست "موازنه‌ی منفی" مصدق مخالف بود. حزب توده به بهانه‌ی مبارزه‌ی ضد امپریالیستی در پی کسب امتیاز نفت شمال برای شوروی و تحقق منافع استراتژیک "اردوگاه سوسیالیستی" در ایران

بود. پس از انتشار خبر خروج محمد رضا شاه از کشور انبوه مردم به خیابان‌ها ریختند و مجسمه‌های شاهان پهلوی به زیر کشیدند. در عوض سلطنت‌طلبان به خانه‌ی مصدق هجوم بردند، در حالی که سپهبد زاهدی در رأس ارتش ساختمان رادیو ملی کشور را تسخیر و حکومت نظامی اعلام کرد. در این آشفته‌بازار سیاسی آیت‌الله کاشانی حامی مصدق شد که وی آن‌را رد کرد، زیرا نقطه‌ی اتکای سیاسی خود را مردم می‌شمرد. سرانجام در تاریخ ۲۸ مرداد و با هزینه‌ی ۱۹ میلیون دلار که تحت عنوان "دلارهای آیت‌الله بهبهانی" بین اوپاش و اراذل بازاری پخش شد، کودتا با موفقیت به انجام رسید. پس از ختم ماجرا بود که محمد رضا شاه بزدل به ایران بازگشت.

از این پس، دفتر فرماندار نظامی تهران به ستاد تعقیب مخالفان نظام تبدیل شد. تحت نظر ژنرال تیمور بختیار و سازمان سیا فعالان سیاسی ملی، چپ، کارگری و مطبوعاتی دستگیر شدند. در حالی که حزب توده متهم به تدارک کودتا بود، کلیت شبکه‌ی سیاسی آن ممنوع شد. بسیاری از فعالان سیاسی یا به زندان افتادند و یا به سوی تبعید متواری شدند. حسین فاطمی، وزیر امور خارجه‌ی کشور اعدام و مصدق پس از سه سال زندان محکوم به حصر خانگی شد. تروریست‌های فداییان اسلام مانند نواب صفوی و خلیل طهماسبی اعدام شدند. آیت‌الله کاشانی نیز در لیست اعدام بود، اما با وساطت آیت‌الله بروجردی جان سالم به در برد.

به این ترتیب، محمد رضا شاه به عنوان نماد تمامی جریان‌های محافظه کار، مرتجع اسلامی و ضدکمونیست در رأس بورژوازی ملی - مذهبی ایران قرار گرفت و راه را به سوی ادغام اقتصاد کشور در تقسیم کار فوردیستی و بازار جهانی سرمایه‌داری هموار کرد. با ممنوعیت احزاب، مطبوعات و سندیکا دیگر بحثی درباره‌ی تحولات اجتماعی - اقتصادی

کشور صورت نگرفت. مجلس شورای ملی تبدیل به ابزار سیاسی دربار شد که قوانین به اصطلاح همایونی را با بله قربان، بله قربان‌گویی به تصویب برساند. هم‌زمان آمریکا توسط قراردادهای نظامی و اقتصادی موقعیت هژمونیک خود را در ایران و منطقه تثبیت کرد. نخست تأسیس ساواک بود که با همکاری سازمان سیا افسران نفوذی حزب توده در ارتش و قوای انتظامی کشور را شناسایی و تصفیه کرد. در مجموع ۵۴۸ افسر دستگیر، ۲۷ نفر اعدام و ۱۳۴ نفر به حبس ابد با اعمال شاقه محکوم شدند. به این ترتیب، امکان کودتای نظامی حزب توده در ایران نیز منتفی شد.

اقدام بعدی مسئله‌ی صنعت نفت ایران بود که توسط هربرت هوور جونیور از وزارت خارجه‌ی آمریکا حل و فصل شد. به این عبارت که یک کنسرسیون نفتی ۵۰ درصد سود را برای ایران تضمین کرد، در حالی که آمریکا ۴۰ درصد، بریتانیا ۴۰ درصد، هلند ۱۴ درصد و فرانسه ۶ درصد مالک آن بودند. پس از تصویب قرارداد نفت در مجلس سنا یک سلسله قوانین به تصویب رسیدند که اقتصاد ایران را در استراتژی تقسیم کار جهانی فوردیستی ادغام کنند. از جمله باید از قوانینی مانند: قانون ممنوعیت ملی کردن سرمایه‌های خارجی، قانون تأسیس دو بانک دولتی برای حمایت از سرمایه‌گذاری و پرداخت وام‌های ارزان، قانون تضمین غرامت در صورت سلب مالکیت و معافیت ۵ ساله‌ی مالیاتی، قانون ضمانت انتقال سرمایه به خارج از کشور با ارزش سرمایه‌گذاری شده، قانون معافیت از گمرک برای واردات محصولات ضروری و فن آوری، قانون تأسیس بنیاد پهلوی با معافیت از پرداخت مالیات و قانون پیمان دفاعی با آمریکا که البته بعدها به پیمان بغداد و پیمان سنتو گسترش یافت.

به این ترتیب، برنامه‌ی سیاسی - اقتصادی حزب توده در ایران به کلی نقش بر آب شد. حزب توده می‌خواست با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بورژوازی ملی - مذهبی ایران را قانع کند که زیر نفوذ امپریالیسم آمریکا استقلال سیاسی و توسعه‌ی اقتصادی کشور اصولاً غیر ممکن است. برنامه‌ی حزب توده شرکت در انتخابات پارلمانی و ائتلاف با جریان مسلط بورژوازی ملی - مذهبی بود که در هماهنگی با شوروی راه رشد غیرسرمایه‌داری را در ایران تثبیت و یا حداقل از منافع شوروی در کشور پاسداری کند. بنابراین حزب توده نه به سیاست "موازنه‌ی منفی" مصدق، بلکه به سیاست "موازنه‌ی مثبت" قوام‌السلطه تمایل داشت. بنابراین حزب توده نه نقدی با ماهیت سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی کار مزدی وارد می‌آورد و نه انتقادی به تاریخ فرهنگی بورژوازی ملی - مذهبی و شکل فوق ارتجاعی اسلامی آن داشت.

نتیجه:

حرکت سرمایه‌جهت ارزش‌افزایی ارزش سوپرکتیو و سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی کالا است. تنها تحت تأثیر تولید کالایی و به دلیل ازخودبیگانگی طبقه‌ی کارگر است که سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته و با اراده و آگاهی نقش سوژه‌ی فعال را به خود می‌گیرد، مسیر تاریخ را رقم می‌زند و جهانی را بنا بر تصور خود از تمدن پدید می‌آورد. به این معنی که فعالیت بورژوازی در یک متن بخصوص تاریخی و فرهنگی به انجام می‌رسد. ما اینجا با یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که از کشمکش پراکسیس مولد با این تاریخ فرهنگی ساختار متناسب با خود و شکل دولت را نیز پدید می‌آورد. به همین دلیل نیز نظام سرمایه‌داری در ایران شکل جمهوری اسلامی را به خود گرفته است. به این معنی که گستردگی روش مدرن تولید سرمایه‌داری با حدود تاریخی و

فرهنگی بورژوازی ملی - مذهبی ایران مواجه شده است، زیرا طبقه‌ی سرمایه‌دار کشور هنوز رفرماسیون و روشنگری دینی را تجربه نکرده، سکولاریسم را نپذیرفته، هنوز اسیر قوای ماوراء طبیعی و "وحدت وجود" است و در ستیز با مدرنیته از غربزدگی در عذاب است.

منابع:

- Altwater, Elmar (۱۹۸۷): Sachzwang Weltmarkt, Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefahren - Der Fall Brasilien, Hamburg
- Aschtiani, A. (۱۹۸۳/۱۳۶۲): Die Entstehung der Arbeiterklasse im Iran, in: Nazm-e Novin (persische Zeitschrift), H. ۵, S. ۵۶ff., New York
- Atighetchi, A. (۱۹۸۳): Industrialisierung als Versuch der Überwindung der Unterentwicklung in Iran, Berlin
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Kennedy, Paul (۱۹۸۹): Aufstieg und Fall der großen Mächte, Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikte von ۱۵۰۰ bis ۲۰۰۰, Aus dem Englischen von Catharina Jurisch, Zweite Auflage, Frankfurt am Main
- Katouzian, H. (۱۹۸۱): The Political Economy of Modern Iran, - Despotism and Pseudo-Modernism, ۱۹۲۶-۱۹۷۹, London
- Marx, Karl (۱۰۵۹): Das Elend der Philosophie, in: MEW Bd. ۴, S. ۶۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, S. ۴۵۹f., Berlin (ost)

Greussing, Kurt (۱۹۸۷): Vom „guten König“ zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin

Heshmati, M. (۱۹۸۳): Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozio-ökonomische Entwicklung Persiens - Autonomie eines gescheiterten Modernisierungskonzeptes, Frankfurt am Main

Kauz, Ralph (۱۹۹۵): Politische Parteien und Bevölkerung in Iran - Die Hezb-e Demokrat-e Iran und ihr Führer Qavamo s-Saltanä, in: Islamkundliche Untersuchungen, Bd. ۱۹۱, Berlin

Motadel, Iradj (۱۹۸۷): Iran - von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, in: Reihe Sozialwissenschaften, Bd. ۱۱, Pfaffenweiler

Protokoll des Majlis Shora Melli, ۱۶. Bahman ۱۳۲۷ (۲. Bahman ۱۳۲۷): Offizielle Zeitung des Kaiserlichen Landes von Iran, viertes Jahr, Nr.: ۱۱۶۲

Richard, Yan (۱۹۸۱): Ayatollah Kashani - ein Wegbereiter der Islamischen Republik?, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), S. ۲۷۷ff., Frankfurt am Main

Riyahi, Fariborz (۱۹۸۶): Ayatollah Khomeini, Frankfurt am Main

Tonkaboni, S-M-R. (۱۹۶۱): Der Parlamentarismus in Iran, München, S. ۷۷f., und Geyer, Dietrich (۱۹۵۵): Die Sowjetunion und der Iran, Tübingen

Wallerstein, I. (۱۹۸۹): Der historische Kapitalismus, Hamburg

پراکسیس سندیکایی تحت تأثیر آگاهی مارکسیسم ایرانی^۱

مارکسیسم ایرانی یک شعبه‌ی شیعه‌ی دوازده امامی از مارکسیسم روسی و مؤسس آن تقی ارانی است. مارکسیسم روسی ارتباطی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ندارد، زیرا با استناد به مغلطه‌ی ایدئولوژیک انگلس متأخر متکامل شده است. به این عبارت که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی کرد و با یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ مدعی کشف "فلسفه طبیعت" شد. انگاری که حرکت مادی طبیعت دارای یک ذات منطقی، ماتریالیستی، هدفمند و مثبت‌گرا است و همان‌گونه که در مسیر تکامل داروینیستی خود مغز متفکر انسان را پدید آورده، به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر منجر به تشکیل سوسیالیسم نیز می‌شود. ما اینجا با سوژه‌زدایی از روند تاریخ و آپریوریسم مواجه هستیم، در حالی که مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس سوژه‌های درون‌ذاتی متکامل کرده است. بنابراین تفاوت نظریات تئوریک مارکس با انگلس متأخر از زمین تا آسمان است. به این عبارت که "فلسفه‌ی طبیعت" انگلس آکنده به متافیزیک و در تصورات واهی وی معلق است، زیرا بر

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "جنبش کارگری تحت لوای توده‌ایسم" در تاریخ ۶ اکتبر ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

اساس عینیت، شیئیت و مادیت معطوف به شکل ابژه می‌شود، در حالی که مارکس از حسیت، موضوعیت و کلیت ابژه عزیمت و ماهیت تاریخی - فرهنگی آن را فاش کرده و بر اساس پراکسیس مولد از جامعه‌ی مدرن بورژوازی است که آگاهی تئوریک یک جنبش ماهیتاً انتقادی و انقلابی را متکامل می‌کند که سوژه‌ی خودآگاه و فعال آن پرولتاریا و نام آن جنبش کمونیستی است.

تا اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد، زیرا دو انسان متفاوت در مسیر فعالیت تئوریک خود از روش‌های متفاوت شناخت‌شناسی استفاده کرده و به نتایج متفاوت نیز رسیده‌اند. اما مشکل از آنجا پدید آمد که انگلس خطای فلسفی خود را پس از مرگ مارکس به وی نیز نسبت داد. یکی از آثار متأخر انگلس لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی ایده آلیستی آلمانی نام دارد. اینجا انگلس از اثر مارکس با عنوان ترهایی درباره‌ی فویرباخ به عنوان "نطفه‌ی یک جهان‌بینی نو" سخن می‌گوید که به درستی نام مارکس بر آن گذاشته شده است. انگاری که مارکس اینجا بنای یک ایدئولوژی نوین را گذاشته که از آن باید به عنوان مارکسیسم سخن گفت. انگلس هم‌زمان فعالیت مشترک خود با مارکس پس از شکست انقلاب آلمان در سال ۱۸۴۹ میلادی را "اجرای وصیت-نامه‌ی انقلاب" می‌خواند. انگاری که آرمان انقلاب اجتماعی برای وی و مارکس به گذشته تعلق دارد و از آن پس به بعد دوران سوسیال فرمیسیم آغاز شده است. ضربه‌ی بعدی که انگلس اینجا به مارکس وارد می‌آورد، به این عبارت است که می‌گوید من و مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب فویرباخ با عنوان ماهیت مسیحیت اصولاً "فویرباخی" شدیم و فلسفه‌ی فویرباخ یک مهره‌ی میانی بین فلسفه‌ی هگل و درک

خودش و مارکس شده است^۱ و سرانجام به شرح زیر نتیجه می‌گیرد که آن دو کار دیگری به غیر از تعمیق فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ و پیشبرد قاطعانه‌ی آن انجام نداده‌اند:

«در اینجا نیز جدایی از فلسفه‌ی هگل از طریق بازگشت به موضع ماتریالیستی رخ داد. به این معنا که ما تصمیم گرفتیم، جهان واقعی - طبیعت و تاریخ - را آن‌گونه که خود را به هرکسی عرضه می‌کند، درک کنیم، هر کسی که بدون آداب ایده‌آلیستی از پیش معین شده به آن نزدیک می‌شود: ما تصمیم گرفتیم که بی‌رحمانه هرگونه آداب ایده‌آلیستی را قربانی کنیم، آن آدابی که در ساز و کار خود و با واقعیت‌های تخیلی و متفکر شده، هیچ‌گونه هماهنگی را مجاز نمی‌کنند. و فراتر از این، ماتریالیسم اصولاً معنایی دیگری ندارد. منتها با این تفاوت که اینجا برای اولین بار جهان‌بینی ماتریالیستی واقعاً جدی گرفته شد و در تمامی حوزه‌های علمی ممکنه - حداقل در اصول بنیادی آن - قاطعانه به انجام رسید.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با حذف تاریخ فرهنگی، یعنی با سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مواجه هستیم که با استناد به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ معطوف به شکل ابژه، یعنی عینیت، شیئیت و مادیت مقوله می‌شود. عواقب مخرب یک چنین جهان‌بینی تقلیل‌گرایانه را ما در دوران انقلاب بهمن و با ظهور ضدانقلاب سیاه و سرخ تجربه کردیم. به این عبارت که تحت لوای "پیروی از خط امام خمینی" اسلام‌گرایان با حمایت حزب توده و سازمان چریک‌های فداییان خلق (اکثریت) قدرت سیاسی را مصادره به

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost), S. ۲۶۳

^۲ Ebd., S. ۲۹۲

مطلوب کرده و اپوزیسیون جمهوری اسلامی را قاطعانه منهدم کردند. به این ترتیب، یک موجود جاهل و جانی مانند خمینی به دلیل ازخودبیگانگی طبقه‌ی کارگر و توهم جریان‌های سیاسی به اسلام در رأس قوای ضدانقلابی قرار گرفت، تا شریعت قرون وسطایی را بر انبوه مردم کشور تحمیل کند. وی اقتصاد را مال خر می‌دانست و برای شهادت و صدور ضدانقلاب اسلامی به کشورهای منطقه تبلیغ می‌کرد. محصول این افکار فوق‌ارتجاعی قتل عام زندانیان سیاسی، ۸ سال جنگ بی حاصل با عراق، حدود ۵۰۰ هزار کشته و ۲ میلیون معلول جنگی، نابودی محیط زیست کشور، سرکوب بی امان جنبش‌های اجتماعی، حدود ۱۰ میلیون پناهنده و مهاجر و قرارداد کشور در آستانه‌ی یک جنگ اتمی است. بنابراین همین اسلام‌گرایان متحجر مسیر زندگی تمامی ایرانیان و مابقی ملت‌های منطقه را به کلی تغییر دادند. با تمامی این وجود جمهوری اسلامی تا کنون حدود ۶ میلیارد دلار خرج قبر خمینی کرده است که از وی برای ایرانیان یک اما معصوم دیگر بسازد، در حالی که قربانیان وی در خاوران‌ها حتا یک سنگ قبر هم بر مزارشان گذاشته نشده است. پیداست، کسی که مانند انگلس دست به سوژه زدایی و حذف تاریخ فرهنگی می‌زند و در پیروی از ماتریالیسم مشاهده ای بورژوازی فویرباخ معطوف به شکل ابژه، یعنی توسعه‌ی زیربنای اقتصادی کشور می‌شود، اصولاً پیش‌بینی و ارزیابی این وقایع هولناک و نقد تاریخ فرهنگی جریان‌های فوق‌ارتجاعی برایش غیر ممکن می‌گردد. به بیان دیگر، زمانی که هرگونه آداب ایده‌آلیستی بی‌رحمانه قربانی ماتریالیسم می‌شود و هرگونه واقعیت تخیلی و متفکرشده که در ساز و کار خود با مناسبات کلی تولید ناهماهنگ است، از نظر می‌افتد، در نتیجه تأثیر آن‌ها بر افکار عمومی انکار و از نقد رادیکال آن‌ها نیز ممانعت می‌شود. اما ما اینجا با درک و زبان روزمره‌ی عموم مردم مواجه هستیم که تحت تأثیر یک تاریخ فرهنگی بخصوص اسلامی ساخته

و پرداخته شده‌اند و لذا قادر هستند که کابوس خونین مرده‌گان را بر سر زنده‌گان خراب کنند. افزون بر این، انکار نقش مخرب، مرتجع و متعرض تاریخ فرهنگی طبقه‌ی حاکم کشور راه را به سوی شناخت شناسی متافیزیکی هموار می‌کند. به این عبارت که سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی راه دیگری را در برابر تحلیل نمی‌گذارد، به غیر از این که وقوع یک فاجعه مانند ضدانقلاب سیاه و سرخ در ایران را الزاماً به عوامل مجهول و بیرونی مانند جبر تاریخ و توطئه‌ی امپریالیسم نسبت دهد.

در حالی که انگلس اینجا از "جهان‌بینی ماتریالیستی" سخن می‌گوید و مارکسیسم را تعمیق قاطعانه‌ی ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ می‌شمارد، ولیکن مارکس پس از فراروی از فلسفه و در کتاب *ایدئولوژی آلمانی فویرباخ* را در جوار برونو بائر و ماکس اشتینر قرار داده و همگی آن‌ها را اسیر آن تخیلات بی‌گناه و بچه‌گانه‌ای می‌خواند که منشأ آن هسته‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل است.^۱ به این معنی که فویرباخ نیز مانند برونو بائر و اشتینر از "آگاهی وارونه" عزیمت می‌کند و از آسمان بر زمین پیاده می‌شود، در حالی که مارکس توسط تزهایی درباره‌ی فویرباخ از فلسفه اصولاً فراروی کرده و اینجا بر این کشف تئوریک تأکید می‌کند که سرچشمه‌ی تمامی اشکال متافیزیکی، از خودبیگانه و آگاهی‌های کذب همین "جهان وارونه" است که از بطن تضادهای درون‌ذاتی خود منجر به فریبکاری و خودفریبی دینی می‌شود. از سوی دیگر، مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ* را به دلیل رد دیالکتیک محکوم به تقلیل‌گرایی می‌کند. دیالکتیک اینجا به معنی نفی آگاهانه، یعنی حرکت سوژکتیو جامعه‌ی

^۱ Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost), S. ۱۳

طبقاتی است که بر اساس توازن قوای اجتماعی و از بطن نبردهای طبقاتی تاریخ را پدید می‌آورد. ما این‌جا با تاریخ فرهنگی مواجه هستیم و از همین منظر مارکس تأکید می‌کند که نزد فویرباخ تاریخ وجود ندارد و زمانی که وی به تاریخ رجوع می‌کند، دیگر ماتریالیست نیست.^۱ پیداست که تقلیل‌گرایی فویرباخ، یعنی فقدان دیالکتیک و حذف تاریخ فرهنگی جوامع طبقاتی، فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را برای درک پراکسیس انقلابی عقیم می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز چهارم مارکس از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی خودکرده‌ی دینی [یعنی] از دوگانه-سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این‌که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین خود این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به صورت پراتیک منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن‌که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی (در سپهر) تئوریک و پراتیک منهدم گردد.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با فراروی از فلسفه، یعنی با پراکسیس، نبرد و انقلاب مواجه هستیم. اینجا مارکس از مقوله‌ی "خانواده" استفاده می‌کند که البته به معنی معمول آن نیست. منظور وی عنوان کتاب خانواده‌ی مقدس است که آن‌را با همکاری

^۱ Vgl. ebd., S. ۴۵

^۲ Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost), S. ۶

انگلس در نقد فلسفه‌ی هگل و هگلی‌ها چپ نوشت. اینجا مقوله‌ی "خانواده‌ی زمینی" به معنی پراکسیس مولد و تضادهای محسوس آن و مقوله‌ی "خانواده‌ی مقدس" به معنی مفسران هگلیست است که برای جامعه‌ی بورژوازی و تشکیل یک دولت خردمند و متمرکز در آلمان فلسفه می‌یافتند. از منظر مارکس دین و مابقی اشکال متافیزیکی منسوب به تفکرات واهی، اخروی و غیرمؤثر اجتماعی افراد نمی‌شوند، زیرا آن‌ها از تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی و در یک متن بخصوص تاریخی و فرهنگی رشد کرده‌اند. ما اینجا فقط با فریبکار مواجه نیستیم، زیرا خودفریبی شرط بلامنازعه‌ی توفیق فریب محسوب می‌شود. یعنی زمانی که مارکس از دین به عنوان افیون عموم سخن می‌راند، نقد وی فقط کاسبکاران دین را مد نظر ندارد. به این صورت که انسان‌ها از یک سو، به انقیاد آن توهمات کشیده می‌شوند که البته خودشان بر اساس زمینه‌ی متضاد زیست اجتماعی خود پدید آورده‌اند، در حالی که اصحاب دین چنان انسان‌ها را به ذلت، بردگی و انفعال می‌کشند که آن‌ها تنها راه آسایش روان خود را در جهان‌گریزی و عدالت اخروی می‌یابند. در نظام مدرن سرمایه‌داری نیز دقیقاً به همین صورت است. به این عبارت که طبقه‌ی کارگر توسط نیروی کار خود و از تبادل مادی با طبیعت بیرونی ثروت اجتماعی را پدید می‌آورد، اما به دلیل ازخودبیگانگی به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه و کالا کشیده می‌شود که محصول آن تثبیت حق مالکیت خصوصی، بت‌انگاری کالا و سیه‌روزی پرولتاریا است. در هر دو حالت، یعنی هم نزد دین و هم نزد سرمایه ما با جابجایی سوژه با ابژه و فریبکاری و خودفریبی مواجه هستیم. اینجا دین به صورت کابوس نسل‌های گذشته و سرمایه به صورت کار مرده بر انسان‌ها حکم فرمایی می‌کنند. بنابراین مارکس در آثار خود به کرات از مقوله‌ی "خود" استفاده می‌کند که بر نقش انسان‌ها در فرودستی خود تأکید کند. از جمله می‌توان از مقوله‌هایی مانند: "از خودبیگانگی

خودکرده"، "خودفریبی" و "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" یاد کرد. بنابراین نقد مارکس به اینجا منتفی نمی‌شود که انسان‌ها دین و سرمایه پدید می‌آورند، بلکه این مسئله را نیز در بر می‌گیرد که دین و سرمایه چه بر سر انسان‌ها می‌آورند. اینجا دیگر هیچ خبری از رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا و دشمنی ماتریالیسم با ایده‌آلیسم وجود ندارد، آن‌طور که ما از آثار متأخر انگلس و مارکسیست‌های روسی می‌شناسیم. نقطه‌ی عزیمت تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یک کلیت دیالکتیکی است که از بطن کشمکش هستی اجتماعی با آگاهی و به صورت یک حرکت تاریخی و فرهنگی از پراکسیس مولد رشد کرده و منجر به ادغام اجتماعی و انفعال خودکرده‌ی انسان‌ها در برابر دین و سرمایه شده است.

اما اگر کسی انتظار یک چنین درکی از کلیت دیالکتیکی را از تقی ارانی به عنوان مؤسس مارکسیسم ایرانی دارد و یا این‌که در آثار وی در جستجوی یک نقد رادیکال و درون‌ذاتی از تاریخ و فرهنگ اسلامی ایران باشد، به کلی مأیوس می‌شود. در عوض وی رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا و حرکت دترمینیستی تاریخ را از آثار متأخر انگلس وام می‌گیرد و با تشبیه و تطبیق مقوله‌های متعارض یک جامعه‌شناسی عوام‌پسند را ترویج می‌کند. به این عبارت که وی مقوله‌ی "مذهب مثبت" را از همین جزوه‌ی متأخر انگلس با عنوان *لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی* وام می‌گیرد و آن‌را به عنوان "مذهب اصلاح‌شده" در تاریخ فرهنگی اسلامی ایران منتج می‌کند،^۱ تا این‌که به یک حرکت ظاهراً ابژکتیو و جبر تاریخی و گذار مسالمت‌آمیز از سلطه‌ی اسلام بر ایران دست بیاورد.

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): *Ludwig Feuerbach ... ebd.*, S. ۲۷۲

مقوله‌ی "مذهب مثبت" اما از تاریخ فرهنگی مسیحیت گزارش می‌دهد که با رفرماسیون پروتستانی ماوراء طبیعت را از طبیعت گسسته، دست خدا را از جهان واقعی جدا کرده و روند این جهانی و خردمند شدن سوژه را پدید آورده که محصول آن پروژه‌ی روشنگری دینی، تشکیل دولت‌های مدرن و سکولار، تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و استقرار بورژوازی به عنوان یک طبقه‌ی حاکم نوین بر اساس پراکسیس مولد است. از جمله باید از کانت، فیخته، شلینگ، هولدرلین، هگل و هگلی‌های چپ مانند: اشتراس، برونو بائر و ماکس اشتیرنر یاد کرد که همگی تحصیلات الهیات و قصد اشتغال در لباس روحانیت مسیحی را داشتند که همگی به راه فلسفه کشیده شدند. در برابر متکلمان اسلام تا هم اکنون با پافشاری بر "وحدت وجود" از تجزیه‌ی ماوراء طبیعت از طبیعت و ترویج فلسفه ممانعت می‌کنند، با وجودی که در ایران روش تولید سرمایه‌داری مسلط شده است. ما اینجا با دو تاریخ فرهنگی متفاوت مواجه هستیم که عواقب آن‌ها را در پراکسیس به درستی می‌یابیم. به این عبارت که در کشورهای مدرن و سکولار این ملت است که قانون‌گذار محسوب می‌شود، در حالی که در نظام جمهوری اسلامی ایران شریعت اسلام منشأ قانون‌گذاری است. ما اینجا با تفاوت‌های شگرف ایدئولوژیک و ساختاری مواجه هستیم، در حالی که ارانی با استناد به انگلس متأخر به شرح زیر اقدام به لاپوشانی آن‌ها می‌کند:

«مذهب از ابتدا کمک برای روح بشر بوده، خواه برای نفوذ در میدان تاریخ حقایق و خواه برای تسلی از صدمات طبیعت که بشر ساده برای فهم و برطرف کردن آنها قادر نبوده است ... مذهب نیز مطابق با معلومات زمان اصلاح می‌گردد، ولی دیگر "مذهب اصلاح‌شده" آخرین درجه ترقی مذهب است ... مذاهب اصلاح‌شده با وضع زندگانی مادی مردم رابطه کامل دارند و این درجه از مذهب، مخصوص دوره‌های

سرمایه‌داری است. از اینجا به بعد، مذهب اهمیت خود را در جامعه از دست داده، میدان را برای عقاید علمی آزاد می‌گذارد. در دوره مذاهب اصلاح شده، غیب‌گویی و سحاری محدود می‌شود. خدا فقط یکی است و همه جا هست و مافوق افکار بشری می‌باشد. مذهب پناهگاه مجهولات و مبهمات می‌شود و تسلی خاطر یک دسته مضطرب می‌گردد. سه خاصیت مهم، مذهب را رو به فنا می‌برد: ۱- اختلاف مذهب با علم (...). ۲- تولید اختلاف و نزاع مابین پیروان و امم مذاهب (...). ۳- مذهب همواره آلت دست طبقه مقتدر و هیئت حاکمه جامعه است و برای مغلوب کردن طبقه زیردست، همواره تسبیح و صلیب با سرنیزه در یک صف حرکت می‌نمایند. همین صفات باعث انقراض اساسی مذهب می‌شود^۱.)

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ارانی بدون در نظر گرفتن متن بخصوص تاریخی و فرهنگی ایران، اسلام و مسیحیت پروتستانی را یکسان می‌کند و با صرف نظر از کلیت دیالکتیکی، سوژه‌زدایی از حرکت واقعی اجتماعی و رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا را از انگلس متأخر وام می‌گیرد. ما اینجا با یک عکس فوری از یک کاریکاتور خودساخته مواجه هستیم که بر اساس ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ، یعنی بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت گرفته شده و سوژه‌گرایی را نه به تاریخ فرهنگی یک جامعه‌ی به خصوص، بلکه مستقیماً به مواد مادی مغز انسان نسبت می‌دهد.^۲ به بیان دیگر، نظریه‌ی ارانی نسبت به تاریخ و فرهنگ اسلام اصولاً ماتریالیستی نیست، بلکه ایده‌آلیستی است. انگاری که نقد و روشنگری دینی، دین‌زدایی از افکار عمومی و تکامل سوژه‌ی

^۱ ارانی، تقی (۲۵۳۷): پسیکولوژی، انتشارات آبان، ص ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، نقل قول از بروجردی، حسین (۱۳۵۶): ارانی فراتر از مارکس - پژوهشی پیرامون جریان ۵۳ نفر، تهران، ص ۶۷ ادامه

^۲ مقایسه، ارانی، تقی (...): آثار و مقالات تقی ارانی، صفحه‌ی ۵۱

خودآگاه و انقلابی اصولاً ضرورتی ندارند. همین که علم و فن آوری پیشرفت کنند و مردم با خشونت مذهبی آشنا شوند، مسئله‌ی مذهب هم خودبخودی حل و فصل می‌شود. اما ما با این چنین تجربیاتی نه در تاریخ اسلام و نه در پراکسیس جمهوری اسلامی مواجه بوده‌ایم. تاریخ اسلام از بدو ولایت محمد تا کنون به خون انسان‌های بیگناه آغشته است، بدون این‌که نقش مخرب، مرتجع و متعرض اجتماعی آن رنگ باخته باشد. هم‌زمان جمهوری اسلامی پیشرفت علم و فن آوری را تمام و کمال در اختیار ترویج دین و میلیتاریسم در منطقه و جهان قرار داده است، بدون این‌که از با بحران ایمانی مواجه شود و یا این‌که از فقدان مشروعیت دینی شکوه کند. از پیشرفته‌ترین فن آوری برای دستگاه اطلاعاتی گرفته تا ارتش سایبری و تکامل برنامه‌ی هسته‌ای، همگی برای تحقق اهداف حکومت اسلامی به کار گرفته می‌شوند. برای نمونه می‌توان از گشت ارشاد جهت تحکیم اصل "الامر به معروف و نهی از منکر" از فروع دین تشیع یاد کرد که اعضای آن با پیشرفته‌ترین آیفون عکس و مشخصات بانوان بدحجاب را ضبط و آن‌ها را با پیگرد قضایی مواجه می‌کنند که رفتار و کردار آن‌ها را به انقیاد شریعت قرون وسطایی اسلام بکشند، بدون این‌که اختلالی در ایمان اسلامی آن‌ها پدید آید. اگر احياناً انبوهی از ایرانیان از دین اسلام گریزان شده‌اند، به ادیان عرفانی، بهایی، زرتشتی و مسیحی پناه برده‌اند. به این معنی که پس از ۴۷ سال جمهوری اسلامی و با وجود تکامل شگرف علم و فن آوری مسئله‌ی مذهب در ایران به هیچ وجه منتفی نشده است. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس بر خلاف ارانی و هم‌چنین انگلس متأخر انهدام تئوری و پراکسیس دین را در دستور یک انقلاب اجتماعی قرار می‌دهد که سوژه‌ی خودآگاه و فعال آن پرولتاریا است. به این عبارت که طبقه‌ی کارگر در مسیر پراکسیس نبردهای طبقاتی و تحت تأثیر تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس به خودآگاهی می‌رسد، از "المان منفعل"، یعنی از

قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و با اتخاذ اراده قلمرو آزادی را بر پا می‌سازد. ما اینجا با یک سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم که از وحدت آگاهی تئوریک با آگاهی تجربی طبقه‌ی کارگر پدید می‌آید.^۱ از این منظر به درستی روشن می‌شود که چرا اسلام‌گرایان از روشنگری ممانعت می‌کنند و با خشونت بی‌امان دست به قتل منتقدان دین می‌زنند. از فتوای قتل آخوندزاده و طالبوف در دوران مشروطه گرفته، تا قتل کسروی و سعیدی سیرجانی، شکنجه‌ی علی دشتی، قتل عام اعضای هیئت تحریریه‌ی مجله‌ی *شارلی ابدو* و ترور نافرجام سلمان رشدی در دوران معاصر، همگی از این واقعیت گزارش می‌دهند که مسئله‌ی اسلام توسط پیشرفت علم و فن‌آوری حل و فصل نمی‌شود.

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تقی ارانی مارکسیسم ایرانی را نه با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، بلکه بر اساس مغلطه‌ی انگلس متأخر و پیروان روسی وی مانند: پلخانف، لنین و بوخارین تأسیس کرده است. البته ارانی دیگر در قید حیات نبود، زمانی که حزب توده به عنوان یکی از احزاب برادر حزب کمونیست شوروی در ایران تأسیس شد. ارانی یک نفر از گروه زندانیان سیاسی موسوم به ۵۳ نفر بود که سه سال پس از توقیف مجله‌ی *دنیای دستگیر* و محکوم به زندان شد. وی در همانجا در سن ۳۷ سالگی جان سپرد.^۲

این دوران مصادف با به قدرت رسیدن جریان‌های فاشیستی در ایتالیا و آلمان و آغاز جنگ جهانی دوم بود. از این جهت کنگره‌ی هفتم کمینترن (انترناسیونال کمونیستی) در سال ۱۹۳۵ میلادی برای تشکیل "گسترده‌ترین جبهه‌ی متحد ضدامپریالیستی در شرق" و تشکیل "جبهه‌ی متحد

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱. S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۹۰f.

^۲ مقایسه، احمدی، محمد علی (۱۳۳۶): گفت‌وایان چپ در ایران - دوره‌ی قاجار و پهلوی اول، تهران، صفحه ۳۵۶ ادامه

ضدفاشیستی در غرب" تبلیغ می‌کرد. سخنران اصلی این کنگره گئورگی دیمیتروف نام داشت که از ضرورت همکاری کمونیست‌ها با ناسیونالیست‌ها در مبارزه با فاشیسم سخن می‌راند. هم‌زمان کمیته‌ی اجرایی کمینترن نه تنها "حکومت شورایی" و "لغو حق مالکیت خصوصی" را نامتناسب با شرایط موجود می‌خواند، بلکه درخواست انحلال احزاب کمونیست در مناطق شرقی را نیز داشت^۱ که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در بیانیه‌ی کمینترن می‌یابیم:

«دیگر نادرست‌تر از این نمی‌شود که تصور کنیم که چنانچه کمونیست‌ها با سازمان‌های رفورمیست ملی به توافق موقت برسند یا با احزاب انقلابی ملی تشکیل بلوک مستحکمتری بدهند تا علیه امپریالیسم بجنگند و در عین حال بخواهند استقلال تشکیلاتی و سیاسی خود را حفظ کنند (که این شرط اصلی نیل به چنین توافقی‌هایی است)، پرولتاریا سرکردگی خود را از دست خواهد داد، چیزی که هنوز آنرا بدست نیاورده است.»^۲

با وجودی که تأسیس کمینترن با تدارک انقلاب جهانی موجه شده بود، اما از آن پس که شوروی با انگلستان و آمریکا قوای متفقین را علیه آلمان، ایتالیا و ژاپن تشکیل داد، انحلال خود را در اول ماه مه ۱۹۴۳ میلادی اعلام کرد. از این پس مبارزه‌ی ضدامپریالیستی احزاب برادر کمونیست نیز به بهانه‌ی ضرورت نابودی هیتلریسم متوقف شد.^۳ تحت این شرایط کلی قوای متفقین ایران را در سال ۱۹۴۱ میلادی تسخیر و رضا شاه را از کشور به جزیره‌ی موریس تبعید کرد. بلافاصله پس از

^۱مقایسه، رزنیکوف، ا. - ب (۱۳۶۰): استراتژی و تاکتیک انترناسیونال کمونیستی در زمینه مسئله ملی و

مستعمراتی، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. - ص ۱۳۶، تهران، ص ۱۹۴

^۲مقایسه، همانجا، ص ۱۹۶

^۳مقایسه، نقل قول، لوینسون، ج. - ی. (۱۳۶۰): جنگ دوم جهانی و سیاست کمینترن در خاور، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. - ص ۲۰۱، تهران، ص ۲۱۲

آزادی زندانیان سیاسی ایرج اسکندری، حسین یزدی و رضا رادمنش با وساطت رضا روستا با سفارت شوروی تماس گرفتند و از آنجا که شوروی با تشکیل حزب کمونیست ایران مخالف بود، در نتیجه حزب توده را تشکیل دادند، منتها با این شرط که فعالیت حزبی اختلالی در تولید و حمل نقل جهت جنگ با فاشیسم ایجاد نکند. به این ترتیب، کنگره‌ی اول حزب توده با قرائت یک آیه از قرآن آغاز شد و سلیمان میرزا اسکندری که یک حاجی و یکی از مالکان طایفه‌ی قاجار بود، به عنوان صدر این حزب برگزیده شد. هم‌زمان عباس اسکندری سردبیری روزنامه‌ی سیاست و صفر نوعی سردبیری مجله‌ی مردم ضد فاشیست را به عهده گرفتند.^۱

فلسفه‌ی سیاسی حزب توده مشابه با تمامی احزاب بردار حزب کمونیست شوروی بود که البته تقی ارانی با پیروی از مارکسیسم روسی بنیان آن‌را در متن تاریخ فرهنگ‌ی اسلامی ایران گذاشته بود. اصول مارکسیسم ایرانی انترناسیونالیسم، مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و راه رشد غیرسرمایه داری است که ما مضمون آن‌را در *واژه‌نامه‌ی سیاسی و اجتماعی حزب توده* به خوبی می‌یابیم. در حالی که بنا بر *مانیفست حزب کمونیستی "انترناسیونالیسم پرولتری"* به معنی همبستگی جهانی طبقه‌ی کارگر است، اما حزب توده با تشکیل نخستین حکومت "سوسیالیستی" در شوروی مضمون آن‌را به شرح زیر تحریف می‌کند:

«۱- پشتیبانی جنبش جهانی کارگری از نخستین حکومت پرولتری و دفاع و حمایت از این دولت سوسیالیستی؛ ۲- کمک و پشتیبانی حکومت شوروی و زحمتکشان شوروی نسبت به جنبش جهانی کارگری؛ ۳-

^۱مقایسه، کی مرام، م. (۱۳۷۴): رفقای بالا، انتشارات شباویز ۳۰، ص ۶۶

تعمیم انترناسیونالیسم در مناسبات با ملل ستمدیده و جنبش آزادبخش ملی.»

اینجا *واژه‌نامه‌ی سیاسی و اجتماعی حزب توده* بین "ناسیونالیسم کوتاه‌نظرانه" و "واقعی" تفاوت می‌گذارد و در ادامه انترناسیونالیسم را به شرح زیر عین میهن‌پرستی می‌خواند:

«انترناسیونالیسم پرولتری با منافع ملی مطابقت دارد، زیرا که پیکار واقعی به خاطر منافع میهنی و آزادی و استقلال، جز از راه مبارزه‌ی مشترک علیه امپریالیسم و همکاری برادرانه با همه‌ی کشورهای سوسیالیستی و همه‌ی خلقهائی که در این راه پیکار می‌کنند امکان پذیر نیست. از اینجهت است که می‌گوئیم میهن پرستی واقعی جنبه‌ی انترناسیونالیستی دارد و انترناسیونالیسم عمیقاً میهن پرستانه است.»^۱

پیداست زمانی که حزب توده مبارزه‌ی ضد امپریالیستی را با همکاری بورژوازی ملی و نیروهای مذهبی سازمان‌دهی می‌کند، در نتیجه به نقد و تضعیف هم پیمان خود نیز روی نمی‌آورد. بنابراین *واژه‌نامه‌ی سیاسی و اجتماعی حزب توده* مملو از مفاهیم ملی و مذهبی مانند: "تحریم"، "خلق" و "مشروعیت" است، در حالی که یک مفهوم که معنی رفرماسیون و روشنگری دینی، لگیتیمیته، فرمالیته، لگالیته، لائیتسته و مدرنیته را بدهد، در آن اصولاً یافت نمی‌شود.^۲ ما اینجا با یک متن تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که حزب توده به شرح زیر در روزنامه‌ی رهبر بر آن تأکید می‌کند:

«اکثر افراد حزب ما مسلمان و مسلمان‌زاده هستند و نسبت به شریعت محمدی علاقه و حرمت خاصی دارند و هرگز راهی را که منافی با این

^۱ مقایسه، نیک آئین، ۱- (۱۳۵۰): واژه‌های سیاسی و اجتماعی، از انتشارات حزب توده ایران، ص ۲۴

^۲ مقایسه، همانجا

دین باشد نمی‌پیمایند و مرامی را که با آن تضاد داشته باشد نمی‌پذیرند.»^۱

به همین منوال هیئت اجرائیه‌ی حزب توده در متن یک نوشته با عنوان /اعلامیه به رفقای حزبی به شرح زیر خاطر نشان می‌کند:

«حزب توده ایران نه تنها مخالف مذهب نیست، بلکه به مذهب بطور کلی و مذهب اسلام خصوصاً احترام می‌گذارد و روش حزبی خود را با تعلیمات عالی‌ه مذهبی محمدی منافی نمی‌داند، بلکه معتقد است و در راه هدفهای مذهب اسلام می‌کوشد (...). حزب توده ایران حامی جدی تعالیم مقدس اسلام خواهد بود.»^۲

البته ما اینجا تنها با مواضع تئوریک مواجه نیستیم، زیرا حزب توده در پراکسیس سیاسی خود هم مروج اسلام و جهان‌گریزی دینی بود. برای نمونه در ماه محرم و به مناسبت مراسم عاشورا جلسات سخنرانی برگزار می‌کرد، به مناسبت میلاد پیامبر اسلام، عید غدیرخم و میلاد امام علی به مسلمانان شیعه تبریک می‌گفت، برای سال‌گرد مرگ تقی ارانی و مجتهد مدرس مجالس دینی به راه می‌انداخت و پس از بازگشت علمای تبعیدی از زمان رضا شاه به ایران به پیشواز آنها رفت و در شهر قم برایشان جشن گرفت. بنابراین حزب توده هیچ تفاوت نظری با جریان‌های ارتجاعی ملی و مذهبی نداشت. تنها دغدغه‌ی فعالیت حزبی سرکردگان آن به این امر خلاصه می‌شد که راه رشد غیرسرمایه‌داری را به عنوان آلترناتیو سیاست توسعه‌ی اقتصادی در برابر امپریالیسم قرار داده و به بورژوازی ملی - مذهبی معرفی کند. به این اعتبار که تحت نفوذ بازار جهانی و به دلیل سود ویژه‌ی امپریالیستی

^۱مقایسه، به نقل قول از کولائی، ۱- (۱۳۷۶): استالینیزم و حزب توده، تهران ص ۱۰۲

^۲مقایسه، همانجا

اصولاً توسعه‌ی اقتصادی کشور غیرممکن است. از این منظر باید بورژوازی ملی - مذهبی برای همکاری اقتصادی و سیاسی با شوروی متقاعد و در جبهه‌ی نیروهای ضدامپریالیست جهت تشکیل یک نظام خلقی سازمان‌دهی می‌شد. بنابراین کمیته‌ی مرکزی حزب توده به شرح زیر تأکید داشت که به هیچ وجه به نبردهای طبقاتی دامن نمی‌زند:

«حزب توده ایران موجب تشدید اختلافات طبقاتی نیست (...). ما بارها توضیح داده‌ایم و بار دیگر اعلام می‌نمائیم که حزب توده هیچگاه نخواسته است اختلافات طبقاتی را در این کشور تشدید نماید (...). بکرات اعلام نمودیم که باید از سرمایه‌ها و صنایع داخلی پشتیبانی نمود و گذاشت که بازرگانان و سرمایه‌داران ایرانی دلان دست دوم صاحبان بزرگ صنایع خارجی گردند»^۱.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا اینجا با تمامی ابعاد مارکسیسم ایرانی آشنا شدیم. انگاری که یک قوای ماوراء طبیعی به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" یک حرکت جهانشمول از زیربنا را رقم می‌زند و تحت تأثیر آن حرکت "ماتریالیسم تاریخی" به صورت فرماسیون‌های اجتماعی پشت سر هم ردیف می‌شوند. انگاری که ما با یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ مواجه هستیم که در فقدان فعالیت سوژکتیو به سوی سوسیالیسم سمت می‌گیرد. تنها مانعی که در برابر این سرنوشت محتوم قرار گرفته، ظاهراً امپریالیسم است که به دلیل سود ویژه‌ی امپریالیستی از رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی و روند دترمینیستی تاریخ ممانعت می‌کند. از این منظر فعالیت حزب توده به این خلاصه می‌شد که با جریان‌های مسلط ملی - مذهبی به ائتلاف برسد و سیاست خارجی و اقتصاد سیاسی کشور را به سوی همکاری با

^۱مقایسه، همانجا، ۱

شوروی سوق دهد. اقدام بعدی حزب توده مصادره‌ی جنبش کارگری جهت تحقق اهداف حزبی بود. به این معنی که طبقه‌ی کارگر را به صورت منفعل در سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری دولتی ادغام کرده و در اوقات ضروری از آن به عنوان ابزار فشار سیاسی سؤاستفاده کند. لحظه‌ی آخر فعالیت حزب توده مربوط به نفوذ اطلاعاتی در قوای نظامی کشور جهت ترور مخالفان و تدارک کودتا می‌شود. بنابراین پیداست که چرا حزب توده اصولاً انتقادی به ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی ندارد و تنها در پی تغییر شکل آن است. از این منظر به درستی روشن می‌شود که چرا خودآگاهی طبقه‌ی کارگر و انقلاب اجتماعی در دستور فعالیت سیاسی حزب توده قرار نمی‌گیرد.

حزب توده با این آگاهی تئوریک، تحت نفوذ سیاسی شوروی و در یک شرایط بغرنج اقتصادی وارد کارزار سیاست در ایران شد. در این دوران حدود ۵۰ هزار سرباز متفقین و ۴۰ هزار پناهنده‌ی لهستانی به ایران آمده بودند، در حالی که مواد غذایی آن‌ها و مایحتاج متفقین از بازار داخلی ایران تهیه و به جبهه‌ی جنگ با فاشیسم هیتلری حمل و نقل می‌شد. حدود ۷۰ هزار کارگر ایرانی برای حمل و نقل خواروبار و مهمات به کارمزدی گماشته شده بودند، در حالی که قوای متفقین حدود ۲۳۰۰ کامیون و اتوبوس را برای حمل و نقل مهمات و سربازان خود مصادره کرده بود.^۱ بنابراین حمل و نقل در ایران بکلی مختل و مردم کشور با کمبود مواد غذایی روبرو شده بودند، در حالی که احتکار مواد قضایی توسط بازاریان زندگی را برای طبقه‌ی کارگر غیرقابل تحمل کرده بود. اما سیاست حزب توده محدود به تبلیغ برای تولیدات بی وقفه و

^۱ Vgl. Kauz, Ralf (۱۹۹۵): Politische Parteien und Bevölkerung in Iran, in: Islam kündigungliche Untersuchungen, Bd. ۱۹۱, Berlin, S. ۵۸

مبارزه با فاشیسم می‌شد. تحت این شرایط برخی از فعالان جنبش کارگری مانند: یوسف افتخاری، رحیم همداد، خلیل انقلاب، عزیزالله عتیقه‌چی، نادر انصاری، نادر کلهری و محمود نوایی "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" را تشکیل دادند و در تابستان ۱۳۲۲ شمس روزنامه‌ی "گیتی" را به سردبیری خلیل انقلاب منتشر کردند. آن‌ها به دلیل آن تجربیات ناگوار که حزب کمونیست ایران و "اتحادیه‌ی مرکزی کارگران" با شوروی داشت، در پی تشکیل یک سندیکای مستقل بودند و وابستگی به شوروی را برای جنبش کارگری مضر می‌شمردند. در رأس این جریان یوسف افتخاری بود که تئوری‌های کمینترن و تعویق نبرد طبقاتی را مغایر با مارکسیسم می‌شمرد. وی با حضور خاندان اسکندری که از شاهزاده‌های قاجار بودند، در جنبش کمونیستی مخالفت می‌کرد و رضا روستا، اردشیر آوانسیان و عبدالصمد کامبخش را متهم به جاسوسی برای شوروی می‌کرد^۱ و به همین دلایل نیز با وجود وساطت سفارت شوروی به حزب توده نگرود. هدف افتخاری سازماندهی سندیکای مستقل کارگری بود و از این بابت، از هرگونه مداخله در امور سیاسی به شرح زیر ممانعت می‌کرد:

«اتحادیه‌ی کارگران که به مبنای مبارزه اقتصادی تأسیس و تشکیل گردیده علاوه بر این که از مداخله در امور سیاسی خاصه خودداری می‌نماید نسبت به هر حکومتی که به منظور تحکیم اصول استثمار و فشار طبقه کارگر بر قرار شود بدبین می‌باشد، خواه این حکومت در تحت نظر سید ضیاءالدین باشد و خواه تحت نظر قوام‌السلطنه و خواه هر کس دیگر»^۲.

^۱ مقایسه، بیات، ک. - ، تفرشی، م. - (۱۳۷۰): پیشگفتار، در خاطرات دوران سپری شده (خاطرات و اسناد یوسف افتخاری) ۱۲۹۹ تا ۱۳۲۹، تهران، ص ۱۵

^۲ مقایسه، نقل قول از بیات، ک. - ، تفرشی، م. - (۱۳۷۰): همانجا ص ۱۵

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مؤسس و اولین نظریه‌پرداز جنبش مستقل کارگری که در حال حاضر مد روز مارکسیست‌های ایرانی شده، همین یوسف افتخاری است. وی سوسیالیسم و حکومت شورایی را بهترین شکل دموکراسی می‌شمرد، اما خود آگاهی طبقه‌ی کارگر را در سطحی نمی‌دید که برای تشکیل حزب کمونیست و رهبری پرولتری مناسب باشد.

با تمامی این وجود تشکیل این اتحادیه یک خار در چشم همگان بود. در رأس مخالفان آن حزب توده قرار داشت که در پی مصادره‌ی جنبش کارگری جهت تحقق اهداف سیاسی خود بود. به همین دلیل رضا روستا و اردشیر آوانسیان همواره در حال تخطئه‌ی یوسف افتخاری بودند. آن‌ها وی را تروتسکیست، جاسوس شهربانی، خرابکار و منافق می‌خواندند. هم‌زمان رضا روستا اقدام به تشکیل یک سندیکا به نام "شورای مرکزی کارگران" و انتشار روزنامه‌ی ظفر کرد و در مذاکراتی که با منشی "اتحادیه‌ی کارگران کفاش"، حسن مسگرزاده داشت، به اسناد و مهر "اتحادیه‌ی مرکزی کارگران" دست یافت و حزب توده را به عنوان وارث بحق تاریخ مبارزات طبقاتی ایران معرفی کرد.^۱ رضا روستا حتی از تحدید و تعرض فیزیکی نیز ابایی نداشت. وی برای نمونه اعضای حزب توده را به زد و خورد با فعالان جنبش مستقل کارگری می‌گماشت. وی بارها دستور تصاحب دفتر "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" در لاله‌زار تهران را صادر و همراه با عبدالصمد کامبخش از فعالیت آن به فرماندار نظامی شکایت کرد، در حالی که با حمایت ارتش سرخ مانع برگزاری میتینگ‌های آن می‌شد. از آن‌جا که یوسف افتخاری از فعالیت سندیکایی دست نمی‌کشید، سرانجام کارش به زندان و تبعید از آذربایجان کشیده شد. به این ترتیب، برای رضا روستا و ایرج اسکندری

^۱مقایسه، کی مرآم، م. (۱۳۷۴): همانجا، ص ۸۲

بهترین شرایط مهیا شد که به جای یوسف افتخاری و به عنوان نمایندگان حزب توده در اجلاس سندیکا‌های کارگری در پاریس شرکت کنند.

البته سیاست حزب توده برای مصادره‌ی جنبش کارگری محدود به این‌گونه فعالیت‌های ناجور نمی‌شد. از جمله باید از مذاکرات موفق رضا روستا با علی‌زاده و ابراهیم‌زاده سخن گفت که آن‌ها را برای عضویت در "شورای مرکزی کارگران" متقاعد کرد و از آن پس که خلیل انقلاب، عتیقه‌چی و انصاری نیز به سندیکای حزب توده پیوستند، "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" عملاً منحل شد.^۱ آن‌ها به خود وعده می‌دادند که با این اتحاد بهتر می‌توانند در برابر جریان‌های ارتجاعی مقاومت کنند. هم‌زمان موفقیت شوروی در جنگ جهانی دوم منجر به اعتبار بی سابقه‌ی حزب توده در ایران شده بود. به این ترتیب، از ائتلاف "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" با "شورای مرکزی کارگران" سندیکای حزب توده با عنوان "شورای متحد مرکزی" به ریاست رضا روستا تشکیل شد که در روز جهانی کارگر، اول مه ۱۹۴۴ میلادی اعلام موجودیت کرد.^۲ یوسف افتخاری اما به این اتحاد تن نداد و کارش با رضا روستا به زد و خورد و حتا آدم ربایی هم کشیده شد.^۳

در همین دوران حزب توده ۹ نماینده در مجلس چهاردهم داشت، در حالی که کابینه‌ی ساعد با کنسرن‌های آمریکایی و انگلیسی جهت استخراج نفت بلوچستان و کرمان در حال مذاکره بود. حزب توده اما نه تنها با این مذاکرات مخالفت می‌کرد، بلکه در جهت امپریالیسم ستیزی

^۱ مقایسه، افتخاری، ی. - (۱۳۷۰): خاطرات دوران سپری شده (خاطرات و اسناد یوسف افتخاری) ۱۲۹۹ تا

۱۳۲۹، تهران، ص ۱۸۰

^۲ Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer islamischen Republik, Berlin, S. ۱۷۶f.

^۳ مقایسه، افتخاری، ی. - (۱۳۷۰): همانجا، ص ۹۲

درخواست لغو امتیاز نفت جنوب انگلستان را نیز داشت. اما از آن پس که مستشار شوروی، کفتارادزه به تهران آمد و درخواست امتیاز نفت شمال را به کابینه‌ی ساعد ارائه داد و بدون مذاکرات طولانی جواب رد گرفت،^۱ سیاست حزب توده نیز ناگهانی عوض شد. رضا روستا کادرهای "شورای متحد مرکزی" را فراخواند و موضوع نفت را درجه دو نامید و به شرح زیر تأکید کرد:

«هر نوع عملکرد درست به منظور تثبیت قدرت پرولتاریای شوروی در زمینه‌های سیاسی - اقتصادی و فرهنگی ایران موجبات پیروزی سریع‌تر طبقه‌ی کارگر ایران را فراهم می‌سازد. هدف ما امروز باید تحت فشار قرار دادن دولت برای قبول پیشنهادهای رفقا باشد».^۲

هم‌زمان یکی از بنیان‌گذاران حزب توده به نام احسان طبری در یک مقاله موضوع حریم امنیتی و حریم اقتصادی را به پیش کشید و نه تنها خواهان واگذاری امتیاز نفت شمال به شوروی شد، بلکه امتیاز استخراج نفت بلوچستان و کرمان را نیز از حقوق امنیتی - اقتصادی آمریکا خواند و از این طریق طرح تجزیه‌ی کشور را به دول خارجی ارائه داد. نشریات حزب توده نیز مکرراً دلایل جدیدی را برای واگذاری امتیاز نفت شمال به شوروی می‌یافتند.^۳ منتها فعالیت حزب توده محدود به تبلیغات برای کشور دوست و برادر شوروی و تخطئه‌ی کابینه‌ی ساعد نمی‌شد. برای نمونه حزب توده در تاریخ ۲۷ اکتبر ۱۹۴۴ میلادی تظاهراتی را در تهران با شرکت ۱۲ هزار نفر برای دفاع از منافع شوروی در ایران برگزار کرد، در حالی که اعضای حزب توده در شاهی، اصفهان و تهران چندین کارخانه و راه آهن را تحت کنترل خود در آوردند. تا پاییز همین سال

^۱ Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ..., ebd., S. ۱۷۷f.

^۲ مقایسه، کی مرام، م - (۱۳۷۴): همانجا، ص ۱۰۲

^۳ مقایسه عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۲): بحران دمکراسی در ایران ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲، تهران، ص ۱۰۲

یک میلیون نفر علیه کابینه‌ی ساعد تظاهرات کردند، تا اینکه وی مجبور به استعفا شد. اما کابینه‌ی بعدی هم که توسط مرتضی قلی بیات تشکیل شد، درخواست امتیاز نفت شمال برای شوروی را رد کرد، زیرا بنا بر قانونی که محمد مصدق به تصویب مجلس شورای ملی رسانده بود، مذاکرت نفتی بدون تأیید حداکثر نمایندگان مجلس غیرمجاز محسوب می‌شد. بعد از تیرگی روابط خارجی ایران با شوروی اداره‌ی امور کشور به کلی از دست دولت خارج شد. به این صورت که "شورای متحد مرکزی" در سال ۱۹۴۵ میلادی در مجموع ۴۴ اعتصاب طولانی را سازماندهی کرد، در حالی که زد و خوردهای خیابانی با احزاب فاشیستی مانند سومکا و اراده‌ی ملی به اوج خود رسیده بود. هم‌زمان "فرقه‌ی دموکرات آذربایجان" و "حزب دموکرات کردستان" با حمایت ارتش سرخ اعلام خودمختاری کردند.^۱

تحت شرایط موجود حکومت مرکزی در اداره‌ی کشور به کلی ناتوان بود و کابینه بعد از کابینه سقوط می‌کرد. از آن پس که برای کابینه‌ی حکیم هم راه چاره‌ای به غیر از استعفا باقی نماند، احمد قوام السلطنه جهت تشنج زدایی به مقام نخست وزیری رسید. از این پس نمایندگان حزب توده چون مرتضی یزدی، ایرج اسکندری و فریدون کشاورز وارد کابینه‌ی قوام و باشگاه‌ها و مطبوعات حزب توده و "شورای متحد مرکزی" قانونی شدند. قوام هم‌زمان دستور بازداشت آمرین زد و خوردهای خیابانی و از جمله سید ضیاءالدین طباطبایی را صادر کرد^۲ و سپس برای مذاکره با شوروی راهی مسکو شد. قوام در این مذاکرات وعده‌ی قرار داد نفت شمال را به دیپلماسی حزب کمونیست شوروی داد که البته پس از خروج ارتش سرخ از ایران و با تأیید مجلس باید به امضا می‌رسید.^۳ وی پس

^۱ Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ..., ebd., S. ۱۷۷f.

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۸۱

^۳ Vgl. Kauz, Ralf (۱۹۹۵): Politische ..., ebd., ۱۳۲f.

از بازگشت از مسکو عهدنامه‌ی خودمختاری آذربایجان و کردستان را نیز به امضا رساند. نکته‌ی آخر سیاست تشنج‌زدایی قوام تصویب قانون کار و فعالیت قانونی "شورای متحد مرکزی" بود که البته توسط نماینده‌ی "شورای تجارت تهران" نیکپور و رضا روستا تدوین و امضا شد. در همین روز "شورای متحد مرکزی" به مناسبت روز جهانی کارگر در اول ماه مه ۱۹۴۶ میلادی بزرگ‌ترین تظاهرات را برگزار کرد. رضا روستا در رادیو تهران از ۱۸۶ سنديکا و ۳۳۵ هزار عضو "شورای متحد مرکزی" سخن گفت. بزرگ‌ترین تظاهرات کارگری در آبادان با شرکت ۸۱ هزار نفر و در تهران با شرکت ۸۰ هزار نفر برگزار شدند، در حالی که با تعرضات جریان‌های فاشیست ۶ تن کارگر به قتل رسیدند و ۱۲ تن مجروح شدند. به این ترتیب، سال ۱۹۴۶ میلادی تبدیل به سال نبردهای طبقاتی در ایران شد زیرا حزب توده دیگر بهانه‌ای چون "تولیدات بدون وقفه در جهت حمایت از جبهه‌ی متحد ضد فاشیسم" نداشت. در همین سال ۱۸۳ اعتصاب توسط "شورای متحد مرکزی" سازمان‌دهی شد، در حالی که بزرگ‌ترین اعتصاب‌ها در شرکت نفت ایران و انگلستان در استان خوزستان صورت گرفت. برای نمونه در آغاچاری یک اعتصاب با شرکت ۱۰ هزار کارگر برای رعایت قانون کار تدارک دیده شد. فقط در این نبرد حدود ۵۰ کارگر به قتل رسیدند و ۱۶۵ نفر شدیداً مجروح شدند. جندی‌نگذشت که معاون سیاسی کابینه‌ی قوام، مظفر فیروز و دبیر کل حزب توده، رضا رادمنش به عنوان آتش‌نشانی نبرد طبقاتی وارد کارزار شدند و با وعده‌های توخالی آتش اعتصاب را خاموش کردند و البته بدون این‌که شرکت نفت در سیاست ضد کارگری خود تجدید نظر کرده باشد.^۱

^۱ Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ..., ebd., S. ۱۸۳f.

پیداست که دولت‌های انگلستان و آمریکا از وقایع سیاسی در ایران بسیار نگران بودند، زیرا سیاست تشنج زدایی قوام مسبب افزایش نفوذ شوروی در ایران شده بود. برنامه‌ی آن‌ها برای ایران پس از پایان جنگ دوم جهانی حفظ تمامیت ارضی، تضمین نظام سرمایه‌داری و تشکیل یک بلوک نظامی با همکاری ترکیه و یونان بود. به این معنی که دست شوروی را از آب‌های گرم و منابع نفتی خلیج فارس کوتاه کنند و جهت ممانعت از اشاعه‌ی "ویروس کمونیسم" در این منطقه "یک کمربند بهداشتی" را تدارک ببینند. بنابراین دیپلماسی انگلستان و آمریکا کابینه‌ی قوام را زیر فشار گذاشتند که برای ممانعت از نفوذ شوروی در ایران چاره‌ای بیندیشد. بنابراین قوام به پیشنهاد سفارت آمریکا "حزب دموکرات ایران" را در تاریخ ۲۹ ژوئن ۱۹۴۶ تشکیل داد و با همکاری اوپاش یک سندیکای جدید را به نام "اتحادیه‌ی سندیکاهای کارگران ایران" تأسیس کرد. هم‌زمان دولت انگلستان به قیام عشایر استان فارس دامن زد و نیروی نظامی خود را در بصره مستقر کرد. قوای بختیاری به سوی اصفهان تاخت و باشگاه حزب توده و دفتر "شورای متحد مرکزی" را آتش زد. در همان حال قوای قشقایی به شیراز و قوای بویراحمدی به اردکان، هرمزگان و بوشهر حمله کرد، در حالی که قوای هیت‌داوودی شهر کازرون را به محاصره‌ی خود در آورد. در قطعنامه‌ی که سران عشایر به مناسبت قیام خود منتشر کردند، درخواست آزادی دستگیر شدگان، خروج ارتش ایران از استان فارس، اخراج وزرای حزب توده از کابینه‌ی قوام و دستگیری تمامی اعضای حزب توده را داشتند. تحت شرایط موجود قوام‌السلطنه سیاست تشنج‌زدایی کابینه‌ی خود را به کلی تغییر داد. او وزرای حزب توده را از کابینه‌ی خود اخراج کرد و به دشمنان "شورای متحد مرکزی" مجال داد که جنبش کارگری را در کل کشور سرکوب کنند. به این ترتیب، اعضای "حزب دموکرات ایران" دفاتر حزب توده و "شورای متحد مرکزی" را تسخیر کردند، در حالی که انتشار

روزنامه‌های رهبر و ظفر ممنوع شد. در همین وقت سران حزب توده و "حزب دموکرات ایران" در حال مذاکره برای تدارک یک لیست مشترک بودند که در یک جبهه در انتخابات مجلس پانزدهم شرکت کنند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند. فعالیت حزب توده و "شورای متحد مرکزی" اصولاً ارتباطی با پراکسیس نبردهای طبقاتی نداشت. طبقه‌ی کارگر از نظر اقتصادی توسط سرمایه‌داران استثمار می‌شد و از نظر سیاسی برای تحقق منافع شوروی در ایران مورد سوء استفاده‌ی حزب توده قرار می‌گرفت. این توجیه وابستگی "شورای متحد مرکزی" به شوروی و آن هم تحت عنوان همبستگی انترناسیونالیستی نه برای کارگران قابل فهم بود و نه ارتباطی با فعالیت صنفی و نیازهای معیشتی آن‌ها داشت. در ضمن حزب توده هیچ اقدامی برای روشنگری دینی و تصفیه‌ی ذهنی کارگران از درک و زبان روزمره‌ی سنتی نکرد و نه هویت ملی - مذهبی آنان را یک طبقه‌ی خودآگاه و انقلابی ارتقا داد و نه جنبش کارگری را در جامعه‌ی مدنی نهادینه کرد. بنابراین حزب توده به جای ترویج یک فرهنگ متقابل و مدرن کارگری همواره در برابر تعرض دشمنان ملی - مذهبی خود تأکید می‌کرد که اعضایش مسلمان و متعهد به شریعت اسلام هستند. انگاری که هیچ‌گونه تفاوتی بین حزب توده و جریان‌های سنتی وجود ندارد. پیداست که تحت این شرایط کارگران نیز دلیل قانع‌کننده‌ای برای دفاع از "شورای متحد مرکزی" نداشتند. آن‌ها می‌توانستند در سندیکای "حزب دموکرات ایران" نیز اهداف صنفی و رفرمیستی خود را مطالبه کنند. هم‌زمان کارفرمایان با حمایت جریان‌های ارتجاعی به آداب و رسوم سنتی و اعتقادهای دینی متوسل شدند و فعالان "شورای متحد مرکزی" را به عنوان عوامل وابسته به شوروی بی اعتبار کردند. ما اینجا با همان مشکلی روبرو می

^۱ Vgl. ebd. S. ۱۸۵f.

شویم که مارکس آن را "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" می‌خواند. به این عبارت که فعالان جنبش کارگری در دو گروه متخاصم متفرق شدند. یک گروه هوادار جریان‌های ملی - مذهبی بود و یک گروه از حزب توده هواداری می‌کرد که محصولی به غیر از انفعال کارگران رادیکال و اضمحلال "شورای متحد مرکزی" نداشت. به این ترتیب، بهترین شرایط برای سرکوب سراسری جنبش کارگری پدید آمد که البته مصادف با انتخابات مجلس پانزدهم بود. به این عبارت که ارتش ایران به بهانه‌ی تضمین حفظ نظم و زیر نظر ژنرال ریدلی وارد آذربایجان شد و سران "فرقه‌ی دموکرات آذربایجان" را به سوی شوروی متواری کرد، در حالی که مابقی اعضای آن از خودمختاری آذربایجان دفاع کرده و قربانی خشونت بی‌امان ارتش ایران شدند. چندی بعد ارتش روانه‌ی کردستان شد و سران "حزب دموکرات کردستان" را دستگیر و اعدام کرد. دولت شوروی هم در آرزوی کسب امتیاز نفت شمال بار دیگر ناظر قتل عام هواداران ایرانی خود شد. پس از این مصیبت حزب توده انتخابات مجلس پانزدهم را بایکوت کرد و دچار انشعاب‌های درونی شد.

به این ترتیب، قوام با پشتیبانی دول انگلستان و آمریکا و توسط تغییر سیاست تشنج‌زدایی خود تمامی اهرم‌های اعمال نفوذ شوروی در ایران را خنثا کرد. از این پس نه تنها حزب توده به حاشیه رانده و فعالیت "شورای متحد مرکزی" ممنوع شد، بلکه جمهوری‌های خودمختار آذربایجان و کردستان نیز قاطعانه سرکوب شدند. در انتخابات مجلس پانزدهم هواداران متعصب محمد رضا شاه و جریان‌های ملی - مذهبی موفق به کسب اکثریت آراء شدند و با حمایت آمریکا و انگلستان از تصویب امتیاز نفت شمال برای شوروی سر باز زدند.^۱

^۱ Vgl. ebd. S. ۱۸۷f.

نتیجه :

فعالیت سیاسی و صنفی تحت تأثیر مارکسیسم ایرانی عاقبتی به غیر از شکست ندارد. نطفه‌ی این شکست با مغلطه‌ی ایدئولوژیک انگلس متأخر، یعنی سوژه‌زدایی از حرکت جامعه‌ی طبقاتی گذاشته شده است. انگاری که روند تاریخ به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم عزیمت می‌کند، همین‌که سیاست توسعه‌ی اقتصادی منجر به رشد نیروهای مولد سرمایه شود. از این منظر اصولاً ابزاری برای تکامل یک فلسفه‌ی عملی جهت ارتقا طبقه‌ی کارگر به سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی وجود ندارد، زیرا نه پراکسیس نبردهای طبقاتی، بلکه این روند تاریخ است که ظاهراً منجر رهایی کارگران از مناسبات ازخودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری و بردگی کار مزدی می‌شود. انگاری که تنها مانع در برابر این سرنوشت محتوم، امپریالیسم است که توسط سود ویژه‌ی امپریالیستی از توسعه‌ی زیربنای اقتصادی و پیشروی تاریخ به سوی سوسیالیسم ممانعت می‌کند. انگاری که تنها راه‌گیز از این مخمصه ائتلاف سیاسی با یک جریان مسلط ملی - مذهبی است، تا این‌که سیاست خارجی و اقتصاد سیاسی کشور به سوی همکاری با شوروی رانده شود. ما اینجا با عواقب سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی و آپریوریسم مواجه هستیم که مارکسیسم ایرانی را از نقد جلدانه‌ی تاریخ و فرهنگ اسلامی کشور ناتوان می‌کند. از این منظر جنبش کارگری باید جهت تحقق اهداف حزبی مصادره و طبقه‌ی کارگر باید به صورت منفعل در سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشور ادغام شود، تا این‌که نیروهای مولد سرمایه رشد کرده و شرایط گسست و گذار از فرماسیون سرمایه‌داری به سوی فرماسیون سوسیالیسم پدید آید. البته اینجا به کلی ناگفته می‌ماند که سطح رشد نیروهای مولد تا چه اندازه باید باشد و در چه حالتی به نتیجه‌ی مطلوب رسیده است.

بنابراین ما اینجا با تولید ایدئولوژی در منفورترین شکل آن مواجه هستیم و از این بابت اتفاقی نیست که در آثار مارکسیست‌های ایرانی اصولاً انتقادی به ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی کار مزدی دیده نمی‌شود، زیرا آن‌ها تنها شکل دیگری از نظام سرمایه‌داری را نمایندگی می‌کنند. اینجا باید از عواقب مخرب بردگی کار مزدی برای جامعه مانند: از خودبیگانگی، سلب موضوعیت و سیه‌روزی پرولتاریا و همچنین تخریب محیط زیست نیز سخن گفت که اصولاً تبدیل به موضوع نقد آن‌ها نمی‌شوند. آن اصولی که مارکسیسم ایرانی مد نظر دارد، "راه رشد غیرسرمایه‌داری"، "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" و "تشکیل نظام خلقی" در وحدت با جریان‌های ملی - مذهبی و در جهت تحکیم همکاری سیاسی و اقتصادی با شوروی بوده که البته تا کنون سر جنبش کارگری را به سنگ کوبیده است.

با استناد به تجربیات تاریخی از اواسط قرن گذشته به درستی روشن می‌شود که مارکسیسم ایرانی منجر به شکست جنبش کارگری شد، با وجودی که "شورای متحد مرکزی" بزرگ‌ترین سندیکای کارگری در خاورمیانه بود و اعضای آن از جان گذشته در نبردهای طبقاتی شرکت می‌کردند. اما تحکیم منافع شوروی در ایران و فقدان هرگونه تفاوت فرهنگی با جریان‌های ملی - مذهبی مانع از رشد خودآگاهی کارگران و ایجاد یک فرهنگ مدرن جهت ارتقا و تثبیت جنبش کارگری شد.

منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost)

Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer islamischen Republik, Berlin

Kauz, Ralf (۱۹۹۵): Politische Parteien und Bevölkerung in Iran, in: Islam kündliche Untersuchungen, Bd. ۱۹۱, Berlin

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱. S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

افتخاری، ی - (۱۳۷۰): خاطرات دوران سپری شده (خاطرات و اسناد یوسف افتخاری) ۱۲۹۹ تا ۱۳۲۹، تهران

احمدی، محمد علی (۱۳۳۶): گفتمان چپ در ایران - دوره قاجار و پهلوی اول، تهران
 ارانی، تقی (۲۵۳۷): پسیکولوژی، انتشارات آبان، ص ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، نقل قول از
 بروجردی، حسین (۱۳۵۶): ارانی فراتر از مارکس - پژوهشی پیرامون جریان ۵۳ نفر،
 تهران

ارانی، تقی (...): آثار و مقالات تقی ارانی

بیات، ک - ، نفرشی، م - (۱۳۷۰): پیشگفتار، در خاطرات دوران سپری شده (خاطرات و اسناد یوسف افتخاری) ۱۲۹۹ تا ۱۳۲۹، تهران

رزنیکوف، ا - ب (۱۳۶۰): استراتژی و تاکتیک انترناسیونال کمونیستی در زمینه مسئله ملی و مستعمراتی، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - (...)

لوینسون، ج - ی - (۱۳۶۰): جنگ دوم جهانی و سیاست کمینترن در خاور، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - ص ۲۰۱، تهران

کی مرام، م - (۱۳۷۴): رفقای بالا، انتشارات شباویز ۳۰

کولائی، ا - (۱۳۷۶): استالینیزم و حزب توده، تهران

عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۲): بحران دمکراسی در ایران ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲، تهران

نیک آئین، ا - (۱۳۵۰): واژه‌های سیاسی و اجتماعی، از انتشارات حزب توده ایران

روانشناسی پیروان خط امام خمینی^۱

از آن همان مبدأ عصر مدرن، دغدغه‌ی طبقه‌ی حاکم فئودالی نیز آغاز شد، زیرا رفرماسیون لوتری ماوراء طبیعت را از طبیعت مجزا کرد و نطفه‌ی خردمندی سوژه را گذاشت که ایستگاه میانی آن حق قانون گذاری ملت و تشکیل دولت‌های سکولار غربی بود. در انگلستان پروتستانی اقتصاد سیاسی بر اساس دانش تجربه‌گرایی متکامل شد و دربار با بورژوازی بر سر حق مالکیت خصوصی به توافق رسید و به قانون اساسی مشروطه تن داد. اما در فرانسه کاتولیک قدرت دربار و کلیسا باید توسط انقلاب سیاسی در هم شکسته می‌شد، تا بورژوازی به قدرت سیاسی برسد و بر اساس بیانیه‌ی حقوق بشر جمهوری لائیک را تشکیل بدهد. لیکن آلمان یک ترکیب متنوع و پراکنده از فرقه‌های پروتستانی، کاتولیک و عیسوی داشت و نه از یک دولت متمرکز برخوردار بود و نه بورژوازی توان تصرف قدرت سیاسی را داشت. بنابراین برای متفکران آلمانی راه دیگری به غیر از گریز به فلسفه‌ی ایده آلیستی باقی نماند که آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی مناسبات یک جامعه‌ی مدرن را در مضمون مدینه‌ی فاضله‌ی خود متفکر شوند. ما

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "سوسیال داروینسیم در رخت اسلام" در تاریخ ۱۶ فوریه ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

حسن ختام این ماجرا را در خودبنیادی خرد از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌یابیم. به این عبارت که وی در حرکت دیالکتیکی از تفکر و توسط مفهوم "آزادی زنده" حق مالکیت خصوصی را موجه کرد، در حالی که از سوی دیگر، "گوهر" و "سوژه" را در مفهوم "خودقضیه" به وحدت رساند و کالا را به سوژه‌ی بلامنازعه‌ی جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوازی ارتقا داد. ما اینجا با جابجایی سوژه با ابژه و اصل جهان وارونه‌ی بورژوازی مواجه هستیم. به این معنی که انسان با استفاده از ابزار تولید ایده‌های خلاق و تردستی خود را در منابع طبیعی ادغام می‌کند و مایحتاج جامعه را تولید و آن را به صورت کالا به بازار عرضه و توسط پول با کالاهای دیگر مبادله می‌کند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است باید تنها کالایی را که در دسترس دارد به بازار عرضه کند و آن هم نیروی کارش است. بنابراین کارگر یا باید به بردگی کارمزدی و مناسبات ازخودبیگانه تن بدهد و یا بمیرد. منتها روش دیالکتیکی در همان شکل وارونه‌ی آن هم نزد هگل نطفه‌ی انقلاب را در خود می‌پرورد، زیرا در محتوای ماتریالیستی و تاریخی آن به معنی خردمندی، خودآگاهی سوژه و نفی مناسبات ازخودبیگانه است که ما مصداق آن را در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به صورت توفیق نهایی مدرنیته می‌یابیم. به این معنی که با تشکیل قلمرو آزادی، یعنی فراروی از قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی شرایط کلی برای عبور از مناسبات ازخودبیگانه و رهایی انسان از اشکال متافیزیکی و خودساخته نیز مهیا می‌گردد.

اما تجربه‌ی ما ایرانیان با عصر مدرن بسیار متفاوت با کشورهای غربی بوده است، زیرا نه زیربنای اقتصادی کشور شکل فئودالی داشت که از حرکت درون‌ذاتی آن طبقه‌ی مستقل بورژوازی پدید بیاید و نه "وحدت وجود" اسلام امکان رفرماسیون دینی را می‌داد که سوژه از قوای ماوراء

طبیعی آزاد گشته و به سوی خردمندی و مدرنیته سمت بگیرد. بنابراین امر مدرن برای طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی کشور همواره یک مهمان ناخوانده بوده که توسط منازعات بین‌المللی و کالاهای مرغوب کشورهای مدرن سرمایه‌داری به تاریخ فرهنگی ایران تحمیل شده است. یعنی شرط حفاظت از منافع مادی و جایگاه طبقه‌ی حاکم ایران مشروط به منتج امر مدرن در تاریخ فرهنگی ایران بود که محصول آن یک کاریکاتور مسخره از مدرنیته و مانیفست آن هم مغلطه‌ی قانون اساسی مشروطه‌ی ایران است. به این ترتیب، شاهان پهلوی سیاست مدرنیزاسیون کشور را آمرانه به پیش راندند، در حالی که از سوی دیگر از روشنگری دینی و نقد بحران‌های ناشی از مدرانیزاسیون کشور ممانعت کردند. محصول این تناقض فاحش یک واکنش فوق‌ارتجاعی به جهان مدرن جهت بازگشت به دوران پیشامدرن بود که توسط مقوله‌ی پسامدرنیستی "غرب‌زدگی" ابراز می‌شد. این "غرب‌زدگی" ابتکار یک استاد دانشگاه هایدگریست به نام سید احمد فرید بود و شاگردان وی مانند: داریوش شایگان، احسان نراقی، رضا داوری اردگانی و سید حسین نصر که در "انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه" فعال بودند، آنرا ترویج می‌کردند. برنامه‌ی این انجمن دولتی یک بازگشت ارتجاعی و پسامدرنیستی در جهت تدارک مشروعیت نظام شاهنشاهی بود. از جمله باید از نشریه‌ی بنیاد با امتیاز "بنیاد اشرف پهلوی" و به سردبیری علیرضا میبیدی یاد کرد که در ۲۰ شماره برای احیا سنت‌های دیرین کشور و در رخت یک کاریکاتور مسخره از مدرنیته تبلیغ می‌کرد. خود اشرف پهلوی نیز در این نشریه قلم می‌زد و دغدغه‌ی خاطر وی رعایت حقوق بشر در ایران بود که البته توسط کشورهای غربی از حکومت محمد رضا شاه مطالبه می‌شد. اینجا اشراف پهلوی به شرح زیر در برابر کشورهای غربی موضع می‌گیرد:

«در مورد استثمار اقتصادی جهان سوم بایستی متذکر گردید که مبارزه در راه شناخت این استثمار به عنوان سدی مرتفع در راه تحقق بخشیدن به حقوق بشر هنوز به پایان نرسیده است.»^۱

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اشرف پهلوی حکومت شاه را متعهد به دموکراسی و حقوق بشر می‌خواند، در حالی که استعمار ایران توسط کشورهای غربی را علت عقب‌ماندگی اقتصادی و فرهنگی مردم ایران شمرده و سپس نتیجه می‌گیرد که ایرانیان هنوز آمادگی کامل برای دموکراسی و رعایت حقوق بشر را ندارند. به این معنی که مسبب نقض حقوق بشر در ایران خود کشورهای غربی هستند و بهتر است که ساکت شوند. بنابراین اتفاقی نبود که رژیم شاه با وجود رشد قابل ملاحظه‌ی اقتصادی کشور و به جای گشایش جامعه‌ی مدنی و تثبیت حقوق شهروندی و تعمیق امر مدرن از یک سو، نظام تک حزبی رستاخیز را تأسیس کرد و به ساواک اختیار تام برای سرکوب قطعی اپوزیسیون داد و از سوی دیگر، جهت ترویج یک اسلام به اصطلاح لیبرال تشکیل سپاه دین را مضمول اصول ایدئولوژیک انقلاب سفید و با تأسیس حسینیه‌ی ارشاد موافقت کرد. از این پس، مراسم دینی رونق خصوصی گرفتند و تعداد مساجد و حسینیه‌ها به صورت چشمگیری افزایش یافت، زیرا سازمان‌های اطلاعاتی کشور اسلام‌گرایان را همدست خود در مبارزه با جنبش کمونیستی می‌شمردند. پیداست که انتقاد به غرب‌زدگی با استقبال اسلام‌گرایان نیز مواجه و تبدیل به گفتمان مسلط بحث‌های حسینیه‌ی ارشاد شد. ما اینجا با یک متن تاریخی و فرهنگی مواجه هستیم که در تقابل با جهان مدرن طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی را دچار بحران مشروعیت کرده بود. البته اسباب تعجب نیست

^۱ نقل قول از میرسپاسی، علی و فرجی، مهدی (۱۳۹۶): ماهنامه بنیاد و سیاست‌زدایی از غرب‌زدگی، در اینترنت

که حتا روشنفکران موسوم به چپ مانند جلال آل احمد نیز منتقد غرب زدگی شدند، زیرا اکثر آن‌ها مانند خود وی در همین خانواده‌های فوق ارتجاعی آخوندی آموزش دیده و پرورش یافته بودند. وی پس از ۳ سال طلبگی در نجف به تحصیل ادبیات در دانشگاه تهران پرداخت و همانجا به حزب توده پیوست. منتها به دلیل وابستگی حزب توده به شوروی استعفا داد و یکی از مؤسسان "حزب نیروی سوم" شد که در دوران ملی شدن صنعت نفت جناح چپ جبهه‌ی ملی محسوب می‌شد. وی با همین اتهام و پس از کودتای ۲۸ مرداد چند سال به زندان افتاد. از جمله باید از کتاب وی با عنوان غرب‌زدگی یاد کرد که مضمون آن نه یک نقد محتوایی به کاریکاتور مسخره‌ی مدرنیته در ایران، بلکه نفی کلیت عصر مدرن است. وی اینجا سیه‌روزی عموم مردم را محصول نفوذ ارزش‌ها و هنجارهای منحن غربی می‌شمارد که توسط رژیم سلطنتی بر "امت اسلامی" تحمیل شده است. در حالی که وی با اشتیاق از بازگشت به سنت‌های ارتجاعی پیشامدرن دفاع می‌کند، نه تنها با سلطه‌ی سیاسی، فرهنگی و اقتصادی غرب در ایران مخالف است، بلکه فرهنگ و رفتار زنان مدرن را نیز محصول فساد اخلاقی و انحطاط غرب‌زدگی در کشور می‌شمارد.^۱ سپس سقوط آل احمد به جایی می‌رسد که روشنفکران مدرن را متهم به خیانت می‌کند و با یک دیدگاه نوستالژیک و جنسیتی سر و کلاهش به شرح زیر نزد تبار فوق‌ارتجاعی آخوندی‌اش در می‌آید:

«روحانیت تشیع به اعتبار دفاع از سنت نوعی قدرت مقاوم است در مقابل هجوم استعمار که قدم اول غارتش، غارت سنتی و فرهنگی هر محل است. به این ترتیب روحانیت سدی است در مقابل غرب‌زدگی روشنفکران و نیز در مقابل تبعیت بی‌چون و چرای حکومت‌ها از غرب و از استعمارش. و به اعتبار همین نکته است که جناح مترقی روحانیت

^۱ مقایسه، آل احمد، جلال (۱۳۴۱): غرب زدگی، تهران

حتی به وضع موجود رضایت نمی‌دهد و این نقطه قوت. و مورد توجه روشنفکرانی که نه از در غربزدگی بلکه از دریچه ضد استعمار به دنیای موجود می‌نگرند؛ بخصوص با توجه به آنچه روحانیت در باب *اولوالامر* می‌گوید. و حاصلش اینکه روحانیت تشیع، امر حکومت و دخالت در سیاست را امری دور از صلاحیت ذاتی خود نمی‌داند. بلکه به صراحت مدعی و رقیب هر حکومتی است. دعوی رقابتی که روحانیت تسنن اصلاً به آن تقوه نمی‌کند. چرا که تشیع به عنوان ملاط اصلی حفظ وحدت ملی ایران در مقابل خطر عثمانی‌ها از اوان دوره صفوی به بعد، در این مملکت برای خود حق آب و گل قائل است.^۱

درحالی که در دوران انقلاب مشروطه کشورهای غربی الگوی پیشرفت و آزادی برای ایرانیان محسوب می‌شدند، اما بحث غرب‌زدگی چنان افکار عمومی را واژگون کرد که انگاری جهان مدرن منشأ انحطاط اخلاقی و فرهنگی است. انگاری که پادزهر کاریکاتور مسخره‌ی مدرنیته‌ی شاهنشاهی بازگشت به دوران پیشامدرن و تشکیل امت اسلامی است.

اینجا باید به عواقب اجتماعی اصلاحات ارضی نیز رجوع کرد که البته موضوع انتقاد جلال آل‌احمد به غرب‌زدگی نیز است. از این پس نظام سرمایه‌داری بر گستره‌ی سرزمین کشور تعمیم یافت و مناسبات کالایی کلیت جامعه‌ی ایران را دگرگون کرد. روستاییان به سوی حاشیه‌ی شهرها روانه و تبدیل به ارتش ذخیره‌ی نیروی کار جهت ارزش افزایی سرمایه شدند. هم‌زمان ساختار خانواده‌ی سنتی دسخوش تغییرات شگرف شد و ایرانیان با شیوه‌های متنوع زندگی آشنا شدند، در حالی که روش زندگی و طرز تفکر عمومی نتوانست به طور کامل از تصورات مذهبی متمایز و دنیوی شود. به این معنی که نیازها و اهداف جدید

^۱ آل احمد، جلال (۱۳۴۳ تا ۱۳۴۷): در خدمت و خیانت روشنفکران، نشر دوم، تهران، صفحه‌ی ۲۵۵ ادامه

مردم در تناقض با معیارهای سنتی، عشیره‌ای و پدرسالارانه قرار داشتند. در حالی که در گذشته پسران حرفه‌ای پدران خود را می‌آموختند و دختران هویت خود را در ازدواج و زندگی زناشویی می‌یافتند، اما انباشت سرمایه مستلزم انبوه زنان و مردان کارگر و تحرک جغرافیایی آنها بود. هم‌زمان تبلیغ برای مصرف کالاهای مرغوب سرمایه‌داری منجر به فشار روانی بر کارگران مزدی می‌شد و بت‌انگاری کالا مقاومت آنها را در برابر شدت کار از خودبیگانه و استثمار درهم می‌شکست. به همین منوال وسایل مدرن ارتباط جمعی مانند: تلفن، رادیو، تلویزیون، تئاتر و سینما بودند که اشکال سنتی روابط اجتماعی و فرهنگی گذشته را مضمحل و بی اعتبار می‌کردند و البته بدون این که ایرانیان امکان تشکیل نهادهای مناسب مدنی را برای اتحاد مجدد جامعه در اشکال مدرن داشته باشند. به این ترتیب، ساختارهای پدرسالاری، همبستگی و امنیت مالی خانوادگی به سرعت و با شدت متزلزل شدند، در حالی که تضادهای طبقاتی و نیازهای مدرن فرهنگی قادر نبودند که اشکال مناسب مدنی خود را پدید بیاورند و به صورت حوزه‌ی توافق اجتماعی منجر به شکل هژمونیک دولت و ثبات نظام شاهنشاهی شوند. ما اینجا با تناقض سنت‌های دیرینه‌ی کشور با کاریکاتور مسخره‌ی مدرنیته‌ی از نظام مشروطه‌ی ایران مواجه هستیم. به این معنی که جامعه‌ی سنتی ایران به دلیل ممانعت دولت قادر نبود که در یک سطح مجردتر مرتفع و متشکل شود. از جمله باید از سیه‌روزی کارگران مزدی یاد کرد که با خطرات تبعیض، ناامنی، استثمار، بیکاری، بی‌خانمانی، انزوا و فقر مواجه بودند. تحت شرایط موجود هر کسی باید روابط خود را از نو ارزیابی و روش زندگی و آینده‌ی خود را مستقلاً برنامه‌ریزی و همچنین شریک زندگی آتیش را خودش پیدا می‌کرد. با وجودی که رفته رفته اعتقاد عمومی به دست تقدیر معنای خود را می‌باخت، اما یک برنامه‌ی کلی برای نقد دین و روشنگری جامعه وجود نداشت. در حالی که جامعه

ی سنتی در برابر زندگی مدرن مقاومت می‌کرد و مراسم مذهبی به سرعت رواج می‌یافتند، شاه مملکت در حال زیارت کعبه و این حرم و آن حرم امامان شیعه بود. ما اینجا با تناقض مواجه هستیم، زیرا مدرنیزاسیون سرمایه‌داری یک جهان زیستی خردمند و دنیوی را می‌طلبد. در حالی که ارزش افزایی سرمایه به صورت سیستماتیک از یک سو، اشکال سنتی - روستایی را مضمحل می‌کند و از سوی دیگر، نه تنها به از خودبیگانگی و انزوا انسان‌ها دامن می‌زند، بلکه چشم‌انداز اتوپیک آن‌ها را برای یک زندگی بهتر نیز پدید می‌آورد. لیکن از آن‌جا که موضوع سرمایه تنها منطق ارزش افزایی ارزش است، در نتیجه از گوهر روابط اجتماعی گذشته پاسداری نمی‌کند که محصول آن نوستالژی است. ما این‌جا با گرایش انسان‌ها به دوران گذشته مواجه هستیم که جامعه فاقد پیچیدگی و اعتماد، همبستگی و صمیمیت خانوادگی رایج بود. بنابراین نوستالژی یک واکنش متافیزیکی جهت جهان‌گریزی از هنجارهای عصر مدرن است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب یورگن هابرماس با عنوان تئوری رفتار ارتباطی می‌یابیم:

«(امر مدرن) شکل (سنتی) زندگی را از بین می‌برد، اما آن‌را به گونه‌ای متحول نمی‌کند که ارتباط بین لحظات شناختی - ابزاری همراه با اخلاقی - رفتاری و بیانی، که در یک پراتیک روزمره‌ی هنوز منطقی نشده وجود دارند، در سطح بالاتری حفظ شوند. در این زمینه، تصاویر شیوه‌ی زندگی سنتی، روستایی - کشاورزی یا شهری - بورژوازی - پیشه‌وری و حتا شیوه‌ی زندگی عامیانه‌ی کارگران کشاورزی و پیمانی که اخیراً به عمق روند انباشت (سرمایه) کشیده شده‌اند، نه تنها جذابیت غم‌زده‌ی یک گذشته‌ی غیرقابل بازگشت، نه تنها شکوه خاطره‌ی نوستالژیک که بدون هیچ‌گونه جبرانی قربانی مدرنیزاسیون شده‌اند، را حفظ می‌کنند.»^۱

^۱ Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, Frankfurt am

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مدرنیزاسیون سرمایه‌داری و ممانعت از مدرنیته منجر به بحران اجتماعی و نوستالژی انسان‌ها می‌شوند، گرایش جامعه به بازگشت به دورن پیشامدرن را تشدید می‌کنند و پیداست که آب به آسیاب منتقدان فوق‌ارتجاعی غرب‌زدگی می‌ریزند. اینجا باید به خصوص از استقلال زنان مدرن در دوران پیشا انقلاب بهمن یاد کرد که تبدیل به مظهر انتقاد به غرب‌زدگی شده بودند. به این دلیل که اشتغال مزدی آن‌ها نظام جنسیتی اسلام را مضمحل و بی اعتبار می‌کرد. از جمله باید از گسترش بخش خدماتی در اقتصاد کشور یاد کرد که فرصت‌های بیشتری را برای اشتغال مزدی زنانه فراهم آورد. زنان مدرن عمدتاً در بخش‌های اداری، بانکداری، بهداشت، ورزش، هنر، آموزش، پرورش و پژوهش اشتغال داشتند، در حالی که استقلال مالی آن‌ها کنترل سنتی خانواده بر آن‌ها را بی اثر می‌کرد. اینجا باید هم چنین از اصول "سپاه دانش" و "سپاه بهداشت" از "انقلاب سفید" یاد کرد که بانوان نیز در اواخر نظام شاهنشاهی مشمول آن‌ها شدند. از این پس زنان دیپلمه جهت خدمات آموزشی و بهداشتی به روستاهای پراکنده‌ی کشور اعزام می‌شدند. هم‌زمان زنان در دانشگاه‌ها تحصیل می‌کردند و با وجود تبعیض جنسیتی در محیط کار، اغلب موفق‌تر از مردان بودند. آن‌ها لباس‌های مد روز می‌پوشیدند، مشروب می‌نوشیدند، سیگار می‌کشیدند، تصورات اسلامی را زیرپا می‌گذاشتند و از همه مهمتر مسئله‌ی قدرت سیاسی و حق رأی را به پیش می‌کشیدند که البته رژیم شاهنشاهی نیز به آن تن داد. به این ترتیب، زنان مدرن تبدیل به خاری در چشم جریان‌های سنتی و اسلام‌گرایان شدند و از این بابت انتقادی نبود که درخواست‌های به حق آن‌ها از جامعه‌ی سنتی با واکنش‌های فوق‌ارتجاعی مواجه شدند. به این عبارت که اسلام‌گرایان نه تنها با حق

رأی زنان مخالف بودند، بلکه زنان مدرن را خراب و برادران بردبار آن ها را بی غیرت و بی ناموس خوانده و از جمع خود ترد می کردند. تحت تأثیر این افکار فوق ارتجاعی بود که فیلم های ناهنری قتل های ناموسی بینندگان فراوان داشت. بنابراین بحث غرب زدگی نه تنها به نوستالژی طبقات فرودست جامعه جهت بازگشت به زندگی سنتی و دینی پاسخ مثبت می داد، بلکه در ضمیر ناخود آگاه مردان سنتی نیز منجر به دغدغی خاطر شده بود که تحت نظام شاهنشاهی ناموستان در خطر است. از این منظر انتقاد به غرب زدگی یک شکل ایدئولوژیک به خود گرفت که توسط محرکه ی جنسیتی فعال می شد. ما این جا با روانشناسی اجتماعی - انتقادی مواجه هستیم که مضمون آن را به شرح زیر نزد اریش فروم می یابیم:

«پدیده های روان شناسی اجتماعی به صورت روندهای تطبیقی فعال و منفعل دستگاه محرکه با وضعیت اجتماعی - اقتصادی قابل درک هستند. خود دستگاه محرکه - تا حدود زمینه اش - از نظر بیولوژیک وجود دارد، اما تا حد زیادی متغیر است؛ شرایط اقتصادی نقش اولویت عوامل شکل دهنده را به عهده دارند. خانواده مؤثرترین فضا است که توسط آن ساختار اقتصادی تأثیر شکل دهنده ی خود را بر روان فرد اعمال می کند. روان شناسی اجتماعی رفتار همگانی - کردار عمده ی اجتماعی روحی و ایدئولوژی ها - و به ویژه ریشه های ناخود آگاه آن ها را - از تأثیر شرایط اقتصادی بر محرکه ی جنسیتی توضیح می دهد. (...) این نیروی محرکه ی جنسیتی انسان ها هستند که اصولاً به آن وصلت شکل می دهند که بدون آن جامعه متفق نمی ماند و لذا در تولید ایدئولوژی های عظیم اجتماعی در تمامی حوزه های فرهنگی سهم دارد (...)»^۱

^۱ Fromm, Erich (۱۹۸۰): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie Sozialpsychologie - Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, in: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, (ders. Hrsg.) Frankfurt am

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روان‌شناسی اجتماعی - انتقادی نه تنها تأثیر ایدئولوژیک بر آگاهی، بلکه آن تمایلات جنسیتی را که در ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها مؤثر و فعال می‌شوند، نیز تبدیل به موضوع نقد رادیکال ایدئولوژی می‌کند. ما اینجا با دانش روان‌شناسی اجتماعی - انتقادی مواجه هستیم که در زمان حیات مارکس هنوز متکامل نشده بود. البته مارکس در آثار خود از مقوله‌هایی مانند "خودفروبی"، "ازخودبیگانگی خودکرده" و "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" استفاده می‌کند که نقش روحیه‌ی زندگی کارگران در همدستی با بورژوازی را افشا سازد، بدون این‌که به دانش آن دسترسی داشته باشد. اینجا روان‌شناسی اجتماعی - انتقادی پرده از رفتار غیرمنطقی طبقه‌ی کارگر نیز بر می‌دارد و پاسخ می‌دهد که چرا کارگران تصمیم‌های سیاسی را می‌گیرند که آشکارا با منافع طبقاتی آن‌ها در تضاد هستند؟ چرا کارگران روش زندگی بورژوایی را معیار خود می‌شمارند، هرچند که اصولاً امکانات چنین زندگی را ندارند؟ چرا طبقه‌ی کارگر تسلیم اقتدار طبقه‌ی حاکم می‌شود، درحالی‌که اهداف آن‌ها به کلی متضاد هستند؟ چرا کارگران در تبعیض جنسیتی، دینی و ملی شرکت می‌کنند، با وجودی که سودی از سیه‌روزی انسان‌ها نمی‌برند؟ چرا کارگران شیفته‌ی تبلیغات دولتی می‌شوند، با وجودی که همیشه توسط آن‌ها فریب خورده اند؟ چرا کارگران مجذوب یک رهبر مستبد می‌شوند، هر چند که اهداف وی برایشان ویرانی به بار می‌آورد؟ به بیان دیگر، مسئله‌ی روان‌شناسی اجتماعی - انتقادی به این عبارت است که چگونه سوژه‌ی واقعی در یک سیستم اجتماعی بسیار پیچیده ادغام، منفعل و یا تبدیل به ابزار حاکمیت شده و چگونه به اسارت مناسبات ازخودبیگانه و تصمیم‌ها و

اعمال خودکرده‌ی خویشتن کشیده می‌شود. این مسئله به خصوص در بزنگاه‌های تاریخی، یعنی در دوران‌های انقلابی حائز اهمیت است. به این معنی که تضادهای مناسبات از خودیگانه‌ی تولید و توزیع سرمایه داری برای کارگران غیر قابل تحمل می‌شوند. ما تا اینجا با آگاهی تجربی، یعنی با آگاهی کارگران از تضاد مواجه هستیم که به گفته‌ی مارکس تنها تحت تأثیر آگاهی از تضاد است که به شرح زیر منجر به نبرد طبقاتی می‌شود:

«انسان‌ها طی تولید اجتماعی برای زندگی خویش وارد مناسبات ضروری، بخصوص و مستقل از اراده‌شان می‌شوند، (یعنی) مناسبات تولیدی که با درجه‌ی معینی از رشد نیروهای مولد مادی مطابقت دارند. تمامی این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه، یعنی زیربنای واقعی آن‌را می‌سازند که بنا بر آن، روبنای حقوقی و سیاسی بر پا می‌شود و آنان با اشکال بخصوص آگاهی اجتماعی متناسب هستند. شیوه‌ی تولید زیست مادی اصولاً موجب روند اجتماعی، سیاسی و روحیه‌ی زندگی می‌شود. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را، بلکه برعکس، هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را معین می‌کند. نیروهای مولد مادی جامعه در درجه‌ی معینی از رشد خویش با مناسبات تولیدی موجود یا با بیان حقوقی آن که مناسبات مالکیتی است و در چهار چوب آن تا کنون عمل کرده‌اند، در تضاد قرار می‌گیرند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد نتیجه می‌شوند، به رشد خود آن‌ها زنجیر می‌بندند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر زمینه‌ی اقتصادی، تمام روبنای عظیم کندتر یا سریع‌تر دگرگون می‌گردد. در نظاره‌ی این‌گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا

فلسفی - خلاصه، اشکال ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.^۱)

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مبتنی بر "کلیت دیالکتیکی" گزارش می‌دهد که توسط سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی انسان به عنوان موجود فعال و از طریق نفی آگاهانه به حرکت در می‌آید. ما اینجا تنها با ایدئولوژی به عنوان محرک آگاهانه مواجه نیستیم، زیرا با توجه به کشفیات روانشناسی اجتماعی - انتقادی با آن اصول نیز سر و کار داریم که در ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها همچنین مؤثر هستند، در شکل ایدئولوژیک فعال می‌شوند و پراکسیس نبرد طبقاتی را متأثر می‌کنند. پیداست که طبقه‌ی حاکم برحسب هستی اجتماعی، یعنی برای حفظ منافع مادی و جایگاه طبقاتی خود است که اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک را به صورت قدرت ذهنی و ایده‌آل خود متکامل می‌کند. به همین ترتیب، آگاهی و روحیه‌ی زندگی طبقه‌ی کارگر نیز از هستی اجتماعی‌اش رشد می‌کند. اما اینجا دو نکته از نقل قول مارکس حائز اهمیت است که باید به آن‌ها توجه کرد. اول تناسب زیربنای واقعی با روبنا است که از هماهنگی نیروهای مولد با اشکال ایدئولوژیک خبر می‌دهد. به این معنی که ایدئولوژی حاکمیت در یک متن تاریخی - فرهنگی مشترک با طبقه‌ی کارگر متکامل شده است. دوم دیالکتیک زیربنای واقعی است که ما معنی آن را در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* نیز می‌یابیم.^۲ به این معنی که نیروهای مولد و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم در تعامل آگاهانه هستند و به طور سوپزکتیو بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و لذا طبقه

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff. Berlin (ost), S. ۸f.

^۲ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost), S. ۳۷f.

ی کارگر مناسبات از خودبیگانه را تحمل می‌کند. لیکن در اوضاع بحرانی هستی اجتماعی طبقه‌ی کارگر با آگاهی تئوریک و پراکسیس طبقه‌ی حاکم تلاقی می‌کند که البته مبتنی بر انگیزه‌های ایدئولوژیک و محرک‌های ضمیرناخودآگاه خود کارگران است. بنابراین نقد مارکس نه تنها تضادهای درون‌ذاتی سرمایه‌داری که ابژکتیو و ماتریالیستی هستند، در بر می‌گیرد، بلکه آگاهی و بیان این تضادها که سوژکتیو هستند، نیز در نظر دارد. ما اینجا با نفی آگاهانه و ناخودآگاه اشکال ایدئولوژیک حاکمیت در نبرد طبقاتی مواجه هستیم. اینجا مارکس در مورد زیربنا، یعنی زمینه‌ی مادی زندگی اجتماعی انسان‌ها می‌گوید که آن با "دقت علم طبیعی" قابل اندازه‌گیری است. به این صورت که هر چه بیشتر در حوزه‌ی تولید و زیرساخت‌ها سرمایه‌گذاری شود، به همان اندازه نیز انباشت سرمایه سریع‌تر و محصولات روند تولید انبوه‌تر و مرغوب‌تر می‌شوند و پیداست که یک چنین دگرگونی اقتصادی را می‌توان با "دقت علم طبیعی" اندازه گرفت. اما مارکس در مورد روبنا، یعنی آنجا که آگاهی از تضاد شکل می‌گیرد و روحیه‌ی زندگی کارگران را دگرگون می‌کند، یعنی در مورد مسائل حقوقی، سیاسی، دینی، هنری، فلسفی و ایدئولوژیک نمی‌گوید که دگرگونی آن‌را می‌توان با "دقت علم طبیعی" اندازه گرفت. به این دلیل که موضوع آگاهی از تضاد مربوط به پراکسیس، یعنی مربوط به نبرد بر سر آگاهی تئوریک طبقه‌ی کارگر می‌شود. بنابراین مارکس اینجا یک مانع در برابر درک مثبت‌گرا و دترمینیستی، یعنی رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا می‌سازد. به این معنی که توسعه‌ی زیربنای اقتصادی یک به یک در روبنا منعکس نمی‌شود و آن‌را مرتفع‌تر نمی‌کند. از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دگرگونی روبنا مربوط به آگاهی تئوریک و در پراکسیس نبرد طبقاتی معین می‌شود. ما اینجا با توازن قوا مواجه هستیم و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف طرف مقابل است. یعنی اگر از نقد جلاادانه‌ی دین، فلسفه و

ایدئولوژی ممانعت شود و روحیه‌ی زندگی کارگران دگرگون نگردد، لاجرم ارتجاع دست بالا می‌گیرد، سوژه‌ی انقلاب اجتماعی را منفعل و جنبش کارگری را تبدیل ایزار تحقق اهداف سیاسی خود می‌کند و پیداست که با تصرف قدرت سیاسی کمونیست‌ها را نیز به خاک و خون می‌کشد. این در واقعیت همان بلایی است که ضد انقلاب سیاه و سرخ بر سر جنبش کارگری و کمونیستی پس از انقلاب بهمن آورد.

به این صورت که حزب توده با اسلام‌گرایان در اهداف سوسیال داروینیستی خود توافق نظر کامل داشت، در حالی که هیچ جریانی قادر به نقد محتوایی آگاهی ایدئولوژیک آن‌ها نبود. با وجودی که اصطلاحات این دو جریان شبه‌فاشیستی متفاوت بودند، اما در سوژه‌زدایی از روند تاریخ، استقلال از پراکسیس، ایمان به دترمینیسم و دشمن مشترک خود توافق کامل نظری داشتند. اسلام‌گرایان به دست تقدیر، معنی تاریخ و حرکت روح به سوی جامعه‌ی توحیدی اعتقاد داشتند و مانع این حرکت جهانشمول را غرب‌زدگی، یعنی تهاجم فرهنگی جهان مدرن غرب می‌شمردند، در حالی که حزب توده به ذات دترمینیستی تاریخ، یعنی به یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماده به سوی سوسیالیسم نوع شوروی ایمان داشت و مانع این حرکت جهانشمول را جهان لیبرال و کشورهای امپریالیستی غرب می‌شمرد. بنابراین تحت تأثیر این توافق ایدئولوژیک بود که یک جانی و جاهل فطری مانند آیت‌الله خمینی موفق به مصادره‌ی انقلاب بهمن شد و بر اساس سوسیال داروینیسم اسلامی کلیت اپوزیسیون، جامعه‌ی مدنی و همزاد خود، یعنی حزب توده را نیز منهدم کرد. در تمامی این مدت حزب توده جاده صاف کن رهبری "خمینی ضد امپریالیست" بود. برای نمونه حزب توده در روزنامه‌ی نوید آتش‌زدن

سینما رکس آبادان را به شاه و ساواک نسبت داد.^۱ شق القمر بعدیش دفاع از روحانیت به اصطلاح مترقی و گزارش‌های کذب از روند انقلاب بهمن در همین روزنامه بود.^۲ از آن پس که فعالیت علنی حزب توده آغاز شد، همین سیاست را توسط نشریه‌ی دنیا و روزنامه‌ی مردم قاطعانه به پیش راند. به این عبارت که نخست میان جناح حجتی و مکتبی روحانیت تمیز داد و جناح حجتی را ارتجاعی خواند و سپس برای جناح مکتبی یک شناسنامه‌ی دموکرات و انقلابی به شرح زیر جعل کرد:

«(مشی) که ما آنرا دمکراتیسم انقلابی می‌نامیم، مباره با امپریالیسم و در رأس آن امپریالیسم آمریکا را هدف اصلی خود قرار داده و با تعقیب امپریالیسم و ارتجاع، از طریق کمیته‌ها و پاسداران و محاکمه‌شان در دادگاه‌های انقلاب، قصد ریشه کن کردن امپریالیسم را دارد، تا از این طریق بتواند جامعه‌ای را بنا کند که در آن نقش اساسی بر عهده تودها، یا با بیان امام خمینی مستضعفین باشد. چنانکه دیده میشود، امام خمینی بطور کلی منعکس کننده این خط مشی است.»^۳

اقدام بعدی حزب توده توجیه سوسیال داروینیسیم، یعنی توجیه نوعی از فاشیسم در رخت اسلام بود که تحت لوای تشکیل "جبهه‌ی متحد ضدامپریالیستی خلق به رهبری آیت‌الله خمینی" به راه افتاد که البته با سیاست حزب جمهوری اسلامی به رهبری آیت‌الله بهشتی توافق کامل نظری در حذف فیزیکی مخالفان را داشت. به این ترتیب، حزب توده و در رأس آن نورالدین کیانوری به تخریب و تخطئه‌ی چهار گروه سیاسی

^۱ مقایسه، نوید (فوق‌العاده)، شماره ۳۹ (دوشنبه ۳۰ مرداد ۱۳۵۷): دست‌های جنایتکار ساواک در پی توطئه خونین آبادان، وابسته به حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱ ادامه

^۲ مقایسه، نوید (فوق‌العاده)، شماره ۳۷ (یکشنبه ۲۲ مرداد ۱۳۵۷): صدها آزادیخواه در شیراز و اصفهان قتل‌عام شدند، وابسته به حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱ ادامه

^۳ مردم، شماره ۲۳ (۱۷ خرداد ۱۳۵۸): جبهه‌ها آشکارتر میشود!، ارگان مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱

روی آورد. اول سازمان‌های رنجبران و کومله و حزب دموکرات کردستان بودند، که کیانوری آن‌ها را ستون پنجم امپریالیسم و صهیونیسم می‌خواند.^۱ دوم اسلام‌گرایان میانه‌رو بودند که سیاست آن‌ها تشنج‌زدایی و توافق با آمریکا و نماینده‌ی آن‌ها مهدی بازرگان بود. کیانوری اما کابینه‌ی بازرگان را متهم می‌کرد که یک قدرت دوگانه تشکیل داده است، زیرا با دادگاه‌های انقلاب مخالفت می‌کرد و انگاری که با همکاری ساواک در حال تدارک ضدانقلاب است که به زودی شاه و توله‌اش را به ایران بازگرداند و بر تحت شاهنشاهی بنشاند.^۲ وی هم زمان اعضای کابینه‌ی بازرگان مانند: عباس امیرانتظام، کریم سنجابی، حسن نزیه، ابراهیم یزدی و مصطفی چماران را بدون ارائه‌ی مدرک جاسوس آمریکا می‌خواند. برنامه‌ی حزب توده انهدام جریان‌های ملی - مذهبی مانند نهضت آزادی، جبهه‌ی ملی و حزب جمهوری خلق مسلمان به رهبری آیت‌الله شریعتمداری بود که آن‌ها را لیبرال، عوامل امپریالیسم و اسلام آن‌ها را فئودالی می‌خواند. کیانوری آن‌ها را متهم می‌کرد که با همکاری ساواک و شاپور بختیار و تمیسار پالیزبان و اویسی تدارک ضدانقلاب را می‌بینند و درخواست سرکوب و محاکمه‌ی آن‌ها را توسط دادگاه انقلاب داشت.^۳ سوم جریان‌های پراکنده‌ی چپ بودند که کیانوری آن‌ها را "چپ نما" و "توربچه‌های پوک" می‌نامید. منظور وی

^۱ مقایسه، کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشه‌های اجتماعی و انگیزه-هایشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۳

^۲ مقایسه، کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): سی و هشت سال مبارزه پیگیر در راه استقلال ملی، آزادی و حقوق زحمتکشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۵ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۹، ۱۱

^۳ مقایسه، کیانوری، نورالدین (۱۳۵۸): دشواری‌ها و راه‌های چیره شدن بر آن‌ها، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۶ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره شش، سال اول، دوره چهارم، اسفند ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۸

سازمان پیکار، وحدت کمونیستی، سازمان راه کارگر، تروتسکیست‌ها، فداییان اشرفی و اقلیتی بودند که انگاری تحت نفوذ ساواک قرار گرفته و به قهقرا کشیده شده‌اند. وی هم‌زمان سازمان فداییان (اکثریت) را ستایش می‌کند که خود را از آنارشیسم احمدزاده و پویان و مائوئیسم رها کرده و تحت نفوذ تئوریک حزب توده منشعب شده و به درستی فهمیده است که روند تاریخ به سوی سوسیالیسم نوع شوروی به پیش می‌رود.^۱ چهارم گروهی است که با شعارهای اسلام آمریکایی به حزب توده می‌تازد که کیانوری آن‌را منسوب به گروه مالکان و جاسوسان ساواکی می‌کند. وی اینجا آن‌ها را متهم می‌کند که توسط شاپور بختیار، تیمسار اویسی و پالیزبان رهبری ضدانقلاب را به عهده گرفته‌اند. وی اعضای این گروه را پیرو اسلام واعظالسلطین، یعنی آیت‌الله شریعتمداری می‌خواند و در برابر از آیت‌الله خمینی به عنوان رهبر اسلام واقعی، ضدامپریالیست و پشتیبان مستضعفان دفاع می‌کند.^۲ سرانجام کیانوری نتیجه می‌گیرد که جمهوری اسلامی باید از تجربیات دولت انقلابی کوبا بیاموزد. به این عبارت که دولت کوبا اپوزیسیون را قاطعانه منهدم و با حمایت شوروی در برابر امپریالیسم آمریکا ایستادگی کرد.

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده و در رأس آن کیانوری یک انرژی قابل ملاحظه‌ی جنایی دارد که البته نه محصول یک خطای سیاسی و شخصی، بلکه محصول سوسیال داروینیسیم از

^۱ مقایسه، کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشه‌های اجتماعی و انگیزه-هایشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۲، ۱۵ ادامه، ۱۷ و مقایسه، کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دوستان و دشمنان انقلاب، (یک بررسی کوتاه از دیدگان طبقاتی)، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۳، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی

ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم است. ما این‌جا با تدارک سیستماتیک ضد انقلاب سیاه و سرخ به رهبری آیت‌الله خمینی مواجه هستیم. سیستماتیک به این معنی که کیانوری در وهله‌ی اول از مقاومت در برابر جمهوری اسلامی یک کاریکاتور مسخره می‌سازد و بعداً خود را به عنوان محلل اوضاع بحرانی به اسلام‌گرایان معرفی می‌کند که در قدم بعدی به بهانه‌ی پیروی از خط امام خمینی ضد امپریالیست تدارک انفعال و یا قتل عام مخالفان حزب توده را ببیند. از جمله باید از شرکت حزب توده در رفراندهای جعلی اسلام‌گرایان جهت تأیید جمهوری اسلامی و قانون اساسی ولایت فقیه یاد کرد که البته با بایکوت گسترده‌ی جریان‌های سیاسی و تقلب عریان همراه بود. با این وجود حزب توده نه تنها نتایج این شعبده‌بازی‌های مسخره را تأیید کرد، بلکه موفقیت آن‌ها را به مردم ایران نیز تبریک گفت.^۱ کیانوری مدعی بود که اساساً تناقضی بین سوسیالیسم علمی و آموزه‌های اجتماعی اسلامی وجود ندارد.^۲ انتقاد حزب توده به اصل ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی تنها به این عبارت بود که پس از مرگ آیت‌الله خمینی کس دیگری در قد و قواره‌ی وی برای جانشینی وجود ندارد. انتقاد حزب توده به شریعت اسلام تنها به لایحه‌ی قصاص وارد می‌آمد که آن را یک "لکه‌ی ناجور" به جامعه‌ی انقلابی ایران می‌خواند، در حالی که با شعبه‌های دیگر آن مانند تعزیر و حد، یعنی حق الله در امت اسلامی مشکلی نداشت. تعزیر در واقع حکم شکنجه و زندان مخالفان و یکی از اصول حد، حکم افساد فی العرض است که توسط بیدادگاه ضدانقلاب اسلامی برای اعدام مخالفان نظام صادر می‌شد. بنابراین اتفاقی نیست که حزب توده نه تنها از این

^۱ Vgl. Mehrdad, A. (۱۳۶۶): Staat und Revolution laut Tudeh-Partei - auf dem Weg zur Gründung von Velayat-e-Faqih, Teil I, France, S. ۱۰۶

^۲ مردم، شماره ۱۰۴ (۷ آذر ۱۳۵۸): حزب توده به قانون اساسی رأی می‌دهد، ارگان مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، ۵ و مردم، شماره ۱۰۷ (۱۲ آذر ۱۳۵۸): میلیون‌ها در رفراندم قانون اساسی شرکت کردند، ارگان مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱ ادامه

اعدامها دفاع می‌کرد، بلکه شیخ صادق خلخالی را کاندید ریاست جمهوری خود خوانده بود که هرگونه مقاومتی را در برابر استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران منهدم کند. از جمله باید از مخالفت حزب جمهوری خلق مسلمان با اصل ولایت فقیه در قانون اساسی حکومت اسلامی یاد کرد، زیرا به گفته‌ی آیت‌الله شریعتمداری به خمینی اختیارات الهی داده است. از آن پس که مقاومت در برابر قانون اساسی ولایت فقیه در استان آذربایجان آغاز شد، حزب توده به شرح زیر در برابر آن موضع گرفت:

«سرکردگان حزب جمهوری خلق مسلمان همچنان به توطئه‌چینی مشغولند و اینک به ارتش شکست خورده‌ای می‌ماند که در حال گردآوری سپاه است. این افراد که توسط عوامل وابسته به رژیم سرنگون شده پهلوی حمایت می‌شوند، میکوشند در نقاط مختلف شهر با ایجاد آشوبهای موضعی آرامش شهر را بر هم زنند و به هدفهای شوم خود برسند: بر اساس اطلاع رسیده از تبریز یکی از سرکردگان این حزب در تبریز که "صابری" نام دارد، در جواب کسی که گفته است، عده‌یی را برای تظاهرات به تبریز آورده و برای آنها دنبال جا می‌گردد، گفته است: آنها را به حزب خلق مسلمان ببرید. صابری همچنین گفته است: "من تلفن می‌کنم که برای مخارج آنها عجالاً نفری دو هزار ریال بدهند." **گفتگوی صابری با این شخص روی نوار ضبط شده.** بنا بر اخبار رسیده از تبریز "سعیدی" نامی، که یکی دیگر از سرکردگان حزب خلق مسلمان در آذربایجان و مسئول کمیته مغازه‌های سنگی است از گرداندگان توطئه ضد انقلاب در تبریز است. طبق گزارش خبرنگار "مردم" از تبریز امروز (دیروز) اعلامیه‌ای در شهر تبریز پخش و از مردم خواسته شد که در یک راهپیمایی شرکت کنند. **ضمناً دیروز شنیده شد که آقای "حکیم آبادی" یکی از روحانیون تبریز، نیز از مردم خواسته**

در راهپیمائی امروز شرکت کنند. در ارتباط با این راهپیمائی، دیروز وانت باری به شماره ۸۶۶۸۹ (نمره عبور موقت تهران) در شهر تبریز اعلامیه‌هایی در مورد راهپیمایی امروز پخش میکرد. در پشت این وانت دو نفر نشسته بودند و در میان آنها یک قبضه مسلسل هم دیده می‌شد.^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده به صورت عریان برای نظام جمهوری اسلامی جاسوسی می‌کند. در این ارتباط می‌توان از اعضای حزب توده به عنوان فارغ‌التحصیلان دانشگاه کا گ ب سخن گفت، زیرا در مرام سیاسی آنها تمایزی میان فعالیت سیاسی و فعالیت اطلاعاتی وجود ندارد. اینجا باید در نظر داشت که مقاومت مسلحانه در برابر حکومت اسلامی به معنی محاربه با الله و حکم آن بنا بر اصول حد اعدام است. در همین زمان حزب توده بی‌محابا از جناح مکتبی روحانیت شیعه حمایت و برای پیروی از خط امام خمینی ضد امپریالیست تبلیغ می‌کرد و البته با وجودی که آیت‌الله خمینی فتوای "الامر به معروف و نهی از منکر" و سرکوب زنان مدرن را صادر کرده بود، با وجودی که بهایان، همجنس‌گرایان و تن‌فروشان به قتل می‌رسیدند و سنگسار در کشور رایج شده بود. در حالی که حزب توده در هواداری از حکومت اسلامی کوتاه نمی‌آمد، مابقی سازمان‌های مارکسیست لنینیست به بهانه‌ی اولویت مبارزه‌ی ضدامپریالیستی در برابر این جنایات سکوت اختیار کردند. ما اینجا با آثار روانشناسی از محرکه‌ی ضمیر ناخودآگاه ایرانیان مواجه هستیم که اسلام را محافظ ناموس مردان و مانع غرب‌زدگی زنان تلقی می‌کند و مقاومت فمینیستی

^۱ مردم، شماره ۱۱۶ (۲۲ آذر ۱۳۵۸): تلاش حزب جمهوری خلق مسلمان برای آشوب در تبریز، ارگان مرکزی حزب توده، صفحه‌ی ۱ ادامه

نیز با سرکوب بی‌امان اسلام‌گرایان و شکست مواجه شد، زیرا سازمان‌ها و احزاب موسوم به چپ از آن دفاع نکردند.

به همین ترتیب، باید از دخالت مخرب حزب توده در جنبش شورایی کارگران نیز یاد کرد. به این عبارت که پس از سرنگونی شاه و فرار سرمایه‌داران به خارج از کشور شوراهای کارگری تأسیس شدند و با اتخاذ مدیریت تولید و توزیع قدرت بالقوه‌ی جنبش کارگری را در برابر اسلام‌گرایان قرار دادند. در حالی که آیت‌الله خمینی اقتصاد را مال‌خر و خدا و مورچه نیز کارگر می‌شمرد و اصولاً برای طبقه‌ی کارگر حقوقی قائل نبود، ابوالحسن بنی‌صدر در مقام عضو شورای ضدانقلاب اسلامی از سازماندهی شورایی به عنوان "شورا بی‌شورا" سخن می‌گفت. هم‌زمان وزیر کار کابینه‌ی بازرگان، داریوش فروهر شوراها را غیرمولد و موقتی می‌خواند، در حالی که آیت‌الله طالقانی برای نفوذ قوای حزب‌الله در جنبش کارگری و تخلیه‌ی قوای شوراهای کارگری برای تشکیل شوراهای اسلامی کردن تبلیغ می‌کرد. اینجا نیز حزب توده وارد معرکه می‌شود و به شرح زیر مأموریت تخطئه‌ی جنبش شورایی کارگران را به عهده می‌گیرد:

«در دوران پس از انقلاب، که دوران گذار و سپس سازندگی است، عده‌ای از کارفرمایان و سرمایه‌گذاران، که بنا بر ماهیت طبقاتی خود، دل‌با رژی‌م گذشته دارند، بانواع کارشکنی‌ها دست زده و با تعطیل و نیمه‌تعطیل کردن کارخانه و اخراج فوج فوج از کارگران زحمتکش در واقع چوب‌لای چرخ انقلاب می‌گذارند و زمینه را برای بهره‌برداری ضدانقلاب آماده می‌کنند. فعالیت گروه‌های تفرقه‌افکن و چپ‌رو و چپ‌نما در میان کارگران و طرح شعارهائی بظاهر فریبا و انقلابی، این اوضاع نابسمان را نابسمان‌تر ساخته و موجب شده که بخشی از کارگران به دام این تبلیغات نادرست افتاده و برای اجبار دولت بقبول

خواستگاری که در شرایط کنونی واقع‌بینانه نیست از حربه اعتصاب و کم‌کاری استفاده کنند.^۱)

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برنامه‌ی حزب توده به خط کردن جنبش کارگری پشت سر خمینی ضد امپریالیست بود و از همین منظر به تخطئه‌ی جنبش شورایی کارگران روی آورد، تا طبقه‌ی کارگر متفرق کرده و به جای نبرد با سرمایه به سوی امپریالیسم ستیزی سوق دهد. حزب توده به همین منوال اقدام به تخطئه‌ی جنبش دهقانی کرد. به این عبارت که دهقانان در آذربایجان و ترکمنستان زمین‌های زراعی را مصادره کرده و به صورت شورایی مشغول به زراعت بودند.^۲ وزیر کشاورزی کابینه‌ی بازرگان، علی محمد ایزدی با استناد به افکار فوق اتجاعی اسلامی خود مدعی بود که نماز کشاورزان بر زمین‌های اشعالی باطل است، درحالی که شورای ضدانقلاب اسلامی سپاه پاسداران را برای سرکوب دهقانان به آنجا اعزام کرده بود. اینجا نیز حزب توده وارد معرکه شده و مدعی می‌شود که مسئله‌ی زمین‌های زراعی باید بر اساس منویات امام خمینی حل و فصل شود.^۳

نمونه‌ی بعدی تخطئه‌ی جنبش‌های خودمختاری توسط حزب توده است. به این عبارت که آن‌ها را به سازمان‌های جاسوسی مانند: ساواک، سیا و موساد و امپریالیسم نسبت می‌داد. اینجا باید از جنایت دریادار سید احمد مدنی یاد کرد که جنبش خلق عرب را در خرمشهر به

^۱ مردم، شماره ۲۴ (۱۹ خرداد ۱۳۵۸): بازوی کار طبقه کارگر در خدمت اهداف انقلاب، ارگان مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱

^۲ Vgl. Hottinger, A. (۱۹۸۱): Die iranischen Minderheitsvölker und die Revolution, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), S. ۳۶۱ff., Frankfurt am Main, S. ۳۶۵, und Greussing, K. (۱۹۸۷): Vom „guten König“ zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin, S. ۲۲۷

^۳ Vgl. Mehrdad, A. (۱۳۶۶): Staat und Revolution ... ebd., S. ۳۰

خاک و خون کشید و رهبر آن، شیخ شبیر خاقانی را به قم تبعید کرد. اما حزب توده در روزنامه‌ی مردم ادعا کرد که شیخ شبیر خاقانی اعتراف کرده که این قیام را ساواک به راه انداخته است.^۱ هم‌زمان پس از درگیری مسلحانه در کردستان آیت‌الله خمینی شیخ صادق خلخالی را در مقام قاضی دادگاه ضدانقلاب اسلامی به آنجا اعزام کرد. وی در مدت ۳۰ دقیقه ۵۳ نفر را به اعدام محکوم و حکم آن‌ها را بلافاصله اجرا کرد. در میان اعدامیان یک پزشک بود که به جرم درمان زخمی‌ها اعدام شد. خلخالی یک نفر را به جای برادرش اعدام کرد و در جوتب یک نوجوان ۱۶ ساله که بر بیگناهی خود اصرار داشت، گفت: «اگر بیگناه باشی می‌روی بهشت و اگر کناهارک باشی اعدام حقت است.»^۲ با وجود جنایات حکومت اسلامی، حزب توده خودمختاری را عامل ضعف انقلاب و تقویت شونیست‌های شاهنشاهی می‌خواند.^۳

سرانجام حزب توده به نتیجه‌ی مطلوب خود رسید، همین‌که "دانشجویان خط امام" سفارت آمریکا را تسخیر کردند و کارمندان آن‌را به گروگان گرفتند. در همین زمان کابینه‌ی بازرگان در الجزایر در حال مذاکره با آمریکا بود که روابط دو کشور را تا اندازه‌ای سامان دهد. اما همین‌که خبر تسخیر سفارت آمریکا پخش شد، مهدی بازرگان استعفای خود را اعلام کرد. با وجودی که مهدی بازرگان و اعضای کابینه‌ی وی از مسلمانان معتدل و از ایدئولوژی لیبرالیسم بویی نبرده بودند، اما حزب توده به آن‌ها انگ لیبرال می‌زد که به شرح زیر برای اسلام‌گرایان متعصب مکتبی موضع بگیرد:

^۱ مردم، شماره ۲۲ (۱۴ خرداد ۱۳۵۸): نوطه امپریالیسم ارگان مرکزی حزب توده، صفحه ۱ ادامه

^۲ Kalkali, zit. n. Taheri, A. (۱۹۸۵): Chomini und die islamische Revolution, Hamburg, S. ۳۲۳

^۳ مردم، شماره ۴۲ (۳۰ تیر ۱۳۵۸): در مورد خودمختاری خلق‌های ایران، ارگان مرکزی حزب توده، صفحه ۱ ادامه

«اوج درگیری این دو گرایش در آبان‌ماه ۱۳۵۸ بود که از یک سو جناح لیبرال کار تدارک سازش با امپریالیسم آمریکا را تا حد دیدار و مشاوره با برژنسکی، یعنی گرداننده همه توطئه‌های خصمانه علیه انقلاب ایران، به پیش برد و در جهت دیگر نیروهای مردمی و ضدامپریالیست انقلاب با اشغال ستاد اصلی ضدانقلاب و توطئه، یعنی جاسوسخانه آمریکا توطئه سازش را نقش بر آب ساخت و دولت لیبرال را برکنار کرد. از این تاریخ حاکمیت جمهوری اسلامی در ترکیب تازه‌ای که به طور عمده نماینده جناح مردمی نیروهای انقلابی است، مستقر شد. (...) تنها با آغاز کار دولت جدید است که می‌توان گفت حاکمیت جناح مردمی بر جناح لیبرالی برپایه نسبتاً محکمی استوار گشته است.»^۱

بنابراین اتفاقی نبود که حزب توده و سازمان فداییان (اکثریت) از هواداران خود خواستند که با "دانشجویان خط امام" همکاری کنند. اما دانشگاه از همان دوران قبل از انقلاب تبدیل به مرکز نیروهای سیاسی چپ و خاری در چشم شورای ضدانقلاب اسلامی شده بود و لذا به ابتکار ابوالحسن بنی صدر طرح ضدانقلاب فرهنگی جهت تصفیهی دانشگاه از مخالفان نظام ریخته شد. هم‌زمان آیت‌الله خمینی دانشگاه را "دارالفساد" نامید و آن‌را کشنده‌تر از بمب خوشه‌ای خواند و طبق معمول به روشنفکران به عنوان "شیفتگان غرب" تاخت. حزب توده نیز اینجا وارد معرکه شد که به شرح زیر از تصمیم شورای ضدانقلاب اسلامی دفاع کند:

«(...) با کمال تأسف باید اینرا گفت برخی گروه‌های سیاسی ناآگاهانه و برخی دیگر و بویژه چپ نماهای حادثه آفرین و انحصارطلبان قشری، محیط تفاهم و بحث آزاد و سالم درون دانشگاه را متشنج کرده و نیل به

^۱ دنیا، شماره ۱ (فروردین ۱۳۶۰): گزارش هیئت سیاسی به هفدهمین پلنوم (وسیع) کمیته مرکزی حزب توده ایران، در نشریه ماهانه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۸

تفاهم و اتحاد را برای تدارک مقاومت جمعی در برابر خطر بزرگی که مجموعه انقلاب ما را تهدید میکند، یعنی خطر امپریالیسم آمریکا، بسیار دشوار ساخته‌اند. (...) بخش مهمی از نیروهای اسلامی هوادار خط امام خمینی از یکسو و نیروهای هوادار حزب توده ایران از سوی دیگر، همیشه تلاش کرده‌اند که از پیدایش چنین جو متشنج و خصمانه‌ای جلوگیری کنند. ولی با کمال تاسف باید گفت که آنچه امروز در مقابل ماست نشان می‌دهد، که این تلاشها به نتیجه‌ای نرسیده است. (...) حزب توده ایران به همه گروه‌های سیاسی پیشنهاد میکند که تصمیم شورای انقلاب را در زمینه تعطیل دفاتر خود در دانشگاهها و مراکز آموزش عالی که وسیله و بهانه برای ایجاد تفرقه، تشنج و درگیریها در دانشگاهها شده‌اند، عملی سازند.^۱

از این پس، سپاه پاسداران با همکاری اوباش و ارادل حزب الهی دانشگاهها را به خاک و خون کشیدند. سپس آیت‌الله خمینی دستور به تشکیل ستاد ضداقلاب فرهنگی جهت تصفیه‌ی دانشگاهها از اساتید و دانشجویان مخالف نظام را داد، درحالی که بر وحدت حوزه و دانشگاه تأکید کرد. به این ترتیب، حزب توده قدم به قدم در تخطئه و سرکوب مقاومت‌های اجتماعی همراه و هم‌پیمان پیروان خط امام خمینی بود. اما شق‌القمر حزب توده با لو دادن کودتای نوژه توسط یکی از اعضای سازمان افسری آن به نام محمد علی عمویی به درستی هویدا شد که نتیجه‌ی آن اعدام ۱۱۸ تن خلبان و افسر درجه‌ی بالای نیروی هوایی ارتش ایران بود که روزنامه‌ی مردم به شرح زیر از آن گزارش می‌دهد:

«روز پنجشنبه یعنی روزیکه طبق نقشه قبلی عمال آمریکا، قرار بود که کودتای ضداقلابی در کشور انجام شود، و تمام مراکز حساس کشور و

^۱ نامه مردم، شماره ۲۱۵ (۳۱ فروردین ۱۳۵۹): اعلامیه کمیته مرکزی حزب توده ایران درباره اوضاع دانشگاهها و مرکز آموزش عالی، ارگان مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱ ادامه

بخصوص محل اقامت امام خمینی بمباران شود، گروهکهای مائوئیستی پیکار، رزمندگان، اتحادیه کمونیستها، وحدت انقلابی، ... با یک برنامه ریزی قبلی به بهانه اعتراض به اعدام دکتر نرملیسا دست به راهپیمائی زدند. در کنار این گروهکها که در لباس چپ‌نمایی دست به تظاهرات و راهپیمائی زدند گروهها و باندهای سیاه ضدانقلاب نیز در لباس "اسلام" وارد عمل شدند. بازم سناریوی ضدانقلاب با بازیگری عناصر گروه های چپ‌نما و راست‌گرا به اجرا در آمد و قبل از هر چیز با به آتش کشیده شدن کتابفروشی روزبه (که نشریات حزب توده ایران را می فروخت) نغمه شوم تخریب و چپاول را در سطح شهر طنین‌انداز کرد.^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده افشای کودتای نوژه را به فال نیک می‌گیرد که مخالفان چپ خود را از دم تیغ بیدادگاه ضدانقلاب اسلامی بگذرانند. نمونه‌ی دیگر آن‌را ما در مراسم اول ماه مه ۱۳۶۰ می‌یابیم. در این روز سازمان فداییان (اکثریت) مراسمی را به مناسبت روز جهانی کارگر تدارک دیده بود که فرخ نگهدار با حمایت اوباش و اراذل خانه‌ی کارگر، جنبش کارگری را معطوف به امپریالیسم ستیزی و پیروی از خط امام خمینی کند. قبل از شروع این مراسم اسلام‌گرایان با شعار "حزب فقط حزب‌الله، رهبر فقط روح‌الله" به انبوه مردم حمله کردند و یکی از آن‌ها یک نارنجک میان جماعت انداخت که حزب توده به شرح زیر از آن گزارش می‌دهد:

«صبح روز ۱۱ اردیبهشت مائوئیست‌های آمریکائی "پیکار" و چپ‌روهای اقلیت کوشیدند بخشی از شهر را به تشنج بکشند. اما از آنجا که این گروهک‌ها دارای نیروئی نیستند، با همه سعی راست افراطی از جانب مقابل، تشنج وسعت نگرفت. ضد انقلاب برای جبران این شکست همه

^۱ نامه مردم، شماره ۲۸۰ (۲۱ تیر ۱۳۵۹): کودتاگران عامل امپریالیسم آمریکا و بعث عراق ، در ارگان مرکزی حزب توده ایران، ص ۱ ادامه

نیروی خود را علیه مراسم فدائیان بسیج کرد. از آنجا که اولین مراسم قانونی فدائیان اکثریت برگزار می‌شد و رادیو و تلویزیون هم آن را اعلام کرده بود. بر هم زدن این مراسم برای لطمه زدن به حیثیت دولت و اثبات این امر که گویا دولت قادر به استقرار قانون و امنیت نیست، برای ضد انقلاب اهمیت فراوانی داشت. با آغاز مراسم، ضد انقلاب سازمان داده شده متشکل از ساواکی‌ها، رنجبری‌ها، پیکاری‌ها و عناصر قشری زیر شعار "حزب فقط حزب الله" حمله بی سابقه‌ای را به جمعیت آغاز کرد. حملات چند بار توسط پاسداران دفع شد، اما با پرتاب سه راهی به میان جمعیت که سبب قتل دو نفر و مجروح شدن عدده زیادی شد مراسم به هم خورد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حزب توده این‌جا نیز سازمان‌های چپ را به صورت ضدانقلاب به نظام جمهوری اسلامی معرفی می‌کند، درحالی که مدعی است که سپاه پاسداران مشغول حفظ امنیت این مراسم بوده است. اینجا باید به مصاحبه‌ی جدید یکی از سرکردگان سازمان فداییان (اکثریت) به نام مهدی فتاپور با تلویزیون *ایران اینترنشیال* اشاره کرد. وی اینجا اعتراف می‌کند که پاسدارها مسئول پرتاب نارنجک بودند و کیانوری نیز از این جنایت مطلع بوده است.^۲ منظور وی همان پاسدارها هستند که سازمان فداییان (اکثریت) خواهان تسلیح آن‌ها با سلاح سنگین بود. بنابراین حزب توده کاریکاتورسازی از وقایع و تدارک حذف فیزیکی مخالفان سیاسی خود را سیستماتیک دنبال می‌کرد. به همین منوال در رابطه با جنگ عراق با

^۱ خراسانی، فاطمه (۱۳۶۰): رویدادهای ایران، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۸۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال سوم، دوره چهارم، ۱۳۶۰، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۸۳ ادامه

^۲ مهدی فتاپور (۱۳۶۰/۱۲/۱۲): گفت و گوی ویژه با ایران انترناشنال، دقیقه ۱۰ به بعد

ایران مدعی شد که صدام تحت نفوذ امپریالیسم آمریکا به ایران حمله کرده،^۱ با وجودی که در نشریه‌ی دنیا تأکید داشت که عراق در آستانه‌ی ورود به "اردوگاه سوسیالیسم" است. در اقعیت اما این اسلام‌گریان بودند که برای صدور ضدانقلاب اسلامی به عراق و سرنگونی صدام حسین و حزب بعث تبلیغ می‌کردند. اینجا باید از "حزب دعوت اسلامی" عراق نیز یاد کرد که سران آن به جمهوری اسلامی ایران پناهنده شده و به جنگ داخلی عراق دامن می‌زدند و در ترور وزیر امور خارجه‌ی عراق، طارق عزیز شرکت داشتند.

حزب توده در رابطه با کودتا علیه رئیس جمهور اسلامی ایران، ابوالحسن بنی‌صدر و قیام مسلحانه‌ی سازمان مجاهدین خلق نیز با همین روش اقدام کرد. به این صورت که بلافاصله مانند محلل وارد معرکه شد، به وساطت روی آورد و به نصیحت پرداخت و سرانجام برای امام خمینی موضع گرفت و بنی‌صدر و سازمان مجاهدین خلق را ضدانقلاب و فریب‌خورده‌ی امپریالیسم خواند.^۲ حتا آن زمان که روزنامه‌ی مردم مانند: روزنامه‌های انقلاب اسلامی (بنی‌صدر) و میزان (نهضت آزادی) ممنوع شد، کیانوری در یک مصاحبه با روزنامه‌ی لموند در فرانسه تأکید کرد که اگر جمهوری اسلامی حزب توده را نیز ممنوع و سرکوب کند، اعضای ما از دفاع از خط امام خمینی و مبارزه با امپریالیسم و عوامل لیبرال و مائوئیست آن کوتاه نخواهند آمد.^۳

با تمامی این وجود حزب توده سرانجام خودش هم قربانی سوسیال داروینیسم اسلامی شد. ما اینجا با حماقت خودکرده مواجه هستیم. به این صورت که یکی از افسران کا گ ب به نام ولادیمیر کوزیچکین به

^۱ مردم، شماره ۳۳۹ (۱ مهر ۱۳۵۹): کمیته مرکزی حزب توده ایران، ارگان مرکزی حزب توده، صفحه‌ی ۱

^۲ مردم، شماره ۴۶۶ (۲۱ اسفند ۱۳۵۹): مجاهدین در مرز قهقرا، ارگان مرکزی حزب توده، صفحه‌ی ۱، ۲

^۳ Vgl. Mehrdad, A. (۱۳۶۱): Staat und Revolution ... ebd., S. ۲۳۴f.

انگلستان پناهنده شد و آنجا کلیت اطلاعات حزب توده را در اختیار سرویس‌های اطلاعاتی انگلستان و آمریکا گذاشت. از آن پس که ایران در مسیر جنگ با عراق در حال نزدیک شدن به شوروی بود، سازمان سیا این اطلاعات را در اختیار جمهوری اسلامی گذاشت و هشدار به یک کودتای قریب‌الوقوع داد. از این پس، نوبت به اعضای حزب توده رسید که به زندان بیفتند، شکنجه و با خفت و خاری جلوی دوربین تلویزیون کشیده و پس از اعتراف اجباری به خیانت‌های خود اعدام شوند. اما از این جنایات اسلام‌گرایان سران حزب توده مانند کیانوری، احسان طبری، محمد علی عمویی ... جان به در بردند. با این وجود نظریه‌پرداز حزب توده، احسان طبری اینجا هم کوتاه نیامد و در زندان زهر آخر خود را با نوشتن آثاری مانند *کژراهه* و *شناخت و سنجش مارکسیسم* به جنبش کمونیستی ایران ریخت. هم‌زمان با فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" اعضای حزب توده از برلین شرقی به منطقه‌ی شارلوتن بورگ برلین غربی سرازیر شدند، در شهرداری آنجا نفوذ کردند و با امکانات آنجا فعالیت ضدانقلابی خود را ادامه دادند. به این عبارت که با یک سری اعضای فرصت‌طلب کنفدراسیون دانشجویی سابق مانند نوری دهکوردی، علی شیرازی، جواد کوروشی ... متحد شدند و شروع به شبیه‌سازی شیخ اکبر هاشمی رفسنجانی با دبیر کل حزب کمونیست شوروی، میسائیل گورباچف پرداختند. با وجودی که هنوز مدت زمانی از قتل‌عام زندانیان سیاسی نگذشته بود، مدعی شدند که رفسنجانی به دنبال انتخابات آزاد در ایران است و سیاست توسعه‌ی اقتصادی کابینه ی وی کشور را تبدیل به قدرت منطقه می‌کند، از پناهندگان سیاسی خواستند که پاسپورت‌های خود را تحویل سفارت جمهوری اسلامی بدهند و برای بازسازی اقتصاد کشور به ایران بازگردند. اما همان‌طور که بعدها در دادگاه میکونوس روشن شد، در همین زمان رفسنجانی تدارک ترور سران اپوزیسیون در تبعید را می‌دید که یکی از قربانیان آن

همین نوری دهکوردی بود. با تمامی این وجود، این جماعت توده‌ای و فداییان اکثریتی از حماقت خود نیاموخت، به صحنه‌سازی اصول‌گرا - اصلاح‌طلب روی آورد، در کنفرانس برلین دوباره به فعالیت اطلاعاتی دست زد و به همین منوال از سیاست "کابینه‌ی اعتدالی" شیخ حسن روحانی دفاع کرد.

نتیجه:

مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را در مضمون تاریخ فرهنگی کشورهای مدرن غربی، یعنی بر اساس سوژه‌های درون‌ذاتی و حرکت سوژکتیو جامعه‌ی طبقاتی متکامل کرد و انهدام تئوری و پراکسیس تمامی مناسبات از خودبیگانه رادر نظر گرفت که انسان‌ها را به انفعال و انقیاد محصول کارشان می‌کشند. پیداست که با استناد به آثار مارکس اصولاً توجیه "پیروی از خط امام خمینی ضدامپریالیست" غیر ممکن است، در حالی که ایدئولوژی حزب توده آن‌را به خوبی ممکن می‌کند.

حزب توده ایدئولوژی خود را توسط تقی ارانی از مارکسیسم لنینیسم وام گرفته است که در پیروی از آثار متأخر انگلس از حرکت جامعه‌ی طبقاتی سوژه‌زدایی می‌کند. انگاری که با توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی روند تاریخ ضرورتاً به سوی سوسیالیسم نوع شوروی سمت می‌گیرد. تحت تأثیر این مغلطه اسلام‌گرایان رادیکال نماینده‌ی بورژوازی ملی محسوب و تبدیل به اسطوره‌ی مقاومت در برابر امپریالیسم به سرکردگی آمریکا می‌شوند، در حالی که آن‌ها تحت عنوان "غرب‌زدگی" تنها با مدرنیته در ستیز هستند. از سوی دیگر، حزب توده توافق تئوریک خود با اسلام‌گرایان رادیکال را در سوسیال داروینیسم می‌یابد، زیرا هر دو جریان شرط بقای خود را حذف فیزیکی مخالفانشان می‌شمارند. ما اینجا با اصول تئوریک ضدانقلاب سیاه و سرخ مواجه هستیم

که پراکسیس آن را پس از انقلاب شکوهمند بهمن در ایران تجربه کردیم. البته فعالیت مخرب حزب توده به این جا ختم نمی‌شود، زیرا آن از طریق انتشارات خود نطفه‌ی مارکسیسم ایرانی را گذاشته است. اتفاقی نیست که حزب توده به راحتی موفق به انشعاب در سازمان چریک‌های فداییان خلق ایران شد و جناح اکثریت آن را تابع ضدانقلاب سیاه و سرخ کرد.

با تمامی این وجود ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم در میان کمونیست‌های ایرانی هنوز از پانیفته‌هاست. ما اینجا با انبوهی از فعالان سیاسی رادیکال و انقلابی مواجه هستیم که تئوری فعالیت سیاسی آن‌ها از سوسیال داروینیسیم بلشویکی مشروب می‌شود. در میان آن‌ها مرسوم است که با استناد به لنین تأکید می‌کنند: «بدون تئوری انقلابی نمی‌تواند یک جنبش انقلابی وجود داشته باشد.»^۱ این نقل قول البته کاملاً درست است. مسئله‌ی من اما با مارکسیست‌های ایرانی به این عبارت است که تئوری فعالیت سیاسی آن‌ها تئوری ضدانقلاب است.

منابع:

Fromm, Erich (۱۹۸۰): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie - Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, in: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, (ders. Hrsg.) Frankfurt am Main

Greussing, K. (۱۹۸۷): Vom „guten König“ zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin

Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I und II, Frankfurt am Main

Hottinger, A. (۱۹۸۱): Die iranischen Minderheitsvölker und die

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۵۵): Was tun?, in: LW, Bd. ۵, Berlin (ost), S. ۳۷۹

Revolution, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), S. ۳۶۱ff., Frankfurt am Main

Keupp, Heiner (۱۹۹۴): Zur Einführung - Für eine reflexive Sozialpsychologie, in: Zugänge Zum Subjekt - Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Heiner Keupp (Hrsg.), S. ۷ff., Frankfurt am Main

Lenin, W. I. (۱۹۵۵): Was tun?, in: LW, Bd. ۵, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff. Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost)

Mehrdad, A. (۱۳۶۶): Staat und Revolution laut Tudeh-Partei - auf dem Weg zur Gründung von Velayat-e-Faqih, Teil I, France

Taheri, A. (۱۹۸۵): Chomini und die islamische Revolution, Hamburg

آل احمد، جلال (۱۳۴۱): غرب زدگی، تهران

آل احمد، جلال (۱۳۴۳ تا ۱۳۴۷): در خدمت و خیانت روشنفکران، نشر دوم، تهران

خراسانی، فاطمه (۱۳۶۰): رویدادهای ایران، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۸۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال سوم، دوره چهارم، ۱۳۶۰، انتشارات حزب توده ایران

دنیا، شماره ۱ (فروردین ۱۳۶۰): گزارش هیئت سیاسی به هفدهمین پلنوم (وسیع) کمیته مرکزی حزب توده ایران، در نشریه ماهانه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشه‌های اجتماعی و انگیزه‌هایشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): سی و هشت سال مبارزه بیگیر در راه استقلال ملی، آزادی و حقوق زحمتکشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۵ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۲، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۸): دشواری‌ها و راه‌های چیره شدن بر آنها، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۶ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره شش، سال اول، دوره چهارم، اسفند ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دشمنان و مخالفان حزب توده ایران، ریشه‌های اجتماعی و انگیزه‌هایشان، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۵، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دوستان و دشمنان انقلاب، (یک بررسی کوتاه از دیدگان طبقاتی)، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۳، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

مردم، شماره ۱۰۴ (۷ آذر ۱۳۵۸): حزب توده به قانون اساسی رأی می‌دهد، ارگان مرکزی حزب توده ایران

مردم، شماره ۱۰۷ (۱۲ آذر ۱۳۵۸): میلیون‌ها در فراندنم قانون اساسی شرکت کردند، ارگان مرکزی حزب توده ایران

مردم، شماره ۱۱۶ (۲۲ آذر ۱۳۵۸): تلاش حزب جمهوری خلق مسلمان برای آشوب در تبریز، ارگان مرکزی حزب توده

مردم، شماره ۲۴ (۱۹ خرداد ۱۳۵۸): بازوی کار طبقه کارگر در خدمت اهداف انقلاب، ارگان مرکزی حزب توده ایران

مردم، شماره ۲۲ (۱۴ خرداد ۱۳۵۸): توطئه امپریالیسم..... ارگان مرکزی حزب توده

مردم، شماره ۴۲ (۳۰ تیر ۱۳۵۸): در مورد خودمختاری خلق‌های ایران، ارگان مرکزی حزب توده مردم، شماره ۲۳ (۱۷ خرداد ۱۳۵۸): جبهه‌ها آشکارتر میشود!، ارگان مرکزی حزب توده ایران

مردم، شماره ۳۳۹ (۱ مهر ۱۳۵۹): کمیته مرکزی حزب توده ایران، ارگان مرکزی حزب توده

مردم، شماره ۴۶۶ (۲۱ اسفند ۱۳۵۹): مجاهدین در مرز قهقرا، ارگان مرکزی حزب توده

مهدی فتاپور(۱۲/۰۱/۲۰۲۵): گفت وگویی ویژه با ایران انترناشنال

<https://www.youtube.com/watch?v=HCYct6xns0A>

میرسپاسی، علی و فرجی، مهدی (۱۳۹۶): ماهنامه بنیاد و سیاست‌زدایی از غرب زدگی، در اینترنت

نامه مردم، شماره ۲۱۵ (۳۱ فروردین ۱۳۵۹): اعلامیه کمیته مرکزی حزب توده ایران درباره اوضاع دانشگاهها و مرکز آموزش عالی، ارگان مرکزی حزب توده ایران

نامه مردم، شماره ۲۸۰ (۲۱ تیر ۱۳۵۹): کودتاگران عامل امپریالیسم آمریکا و بعث عراق..... در ارگان مرکزی حزب توده ایراننوید (فوق‌العاده)، شماره ۳۹ (دوشنبه ۳۰ مرداد ۱۳۵۷): دست‌های جنایتکار ساواک در پی توطئه خونین آبادان، وابسته به حزب توده ایران

نوید (فوق‌العاده)، شماره ۳۷ (یکشنبه ۲۲ مرداد ۱۳۵۷): صدها آزادیخواه در شیراز و اصفهان قتل‌عام شدند، وابسته به حزب توده ایران

مبارزه‌ی مسلحانه در ایران - شهادت در راه استقلال ملی^۱

در ماه بهمن ۱۳۵۷ شمسی پنجمین قدرت نظامی جهان و یکی از مستبدترین افراد روی زمین به نام محمد رضا شاه توسط انقلاب شکوهمند انبوه مردم ایران سرنگون گشت. در حالی که نظام شاهنشاهی آپوزسیون را قاطعانه سرکوب کرده بود، اما برای اسلام‌گرایان و قشر روحانیت شیعه بهترین شرایط را برای ترویج مراسم و ایمان دینی پدید آورد، زیرا آن‌ها را در مبارزه با جنبش کمونیستی هم دست خود می‌شمرد. بنابراین از درون همین نظام شاهنشاهی بود که قشر روحانیت به سوی سرنگونی محمد رضا شاه فعال شد و با حمایت حزب توده و سازمان فداییان (اکثریت) دست به ضدانقلاب سیاه و سرخ جهت تحکیم قدرت بلامنازعه‌ی آیت‌الله خمینی در ایران زد که پس از چندی روی نظام شاهنشاهی و دستگاه اطلاعاتی - جنایی ساواک را سفید کرد. از آن‌جا که نظام جنایتکار جمهوری اسلامی پس از ۴۷ سال حکومت بر ایران منجر به سقوط همه جانبه‌ی کشور شده است، در نتیجه نظام گذشته یک شکل ظاهراً مردمی، مدرن و پیشرو در افکار عمومی به خود

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "مبارزه مسلحانه در ایران" در تاریخ ۱۵ دسامبر ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

می‌گیرد. بنابراین اتفاقی نیست که چهره‌های منفور ساواک از خفا بیرون آمده، در رسانه‌های خارج از کشور ظاهر و عالی‌جناب خطاب می‌شوند. انگاری که مردم ایران خدمات محمد رضا شاه را به درستی نفهمیده و از درک نقش متمدن و مدرن نظام شاهنشاهی در توسعه‌ی اقتصادی کشور ناتوان بوده است. انگاری که محمد رضا شاه خیرخواه ملت و در سنت تاریخ باستانی ایرانیان نماد فره‌ی ایزدی بوده است، در حالی که مبارزه‌ی مسلحانه علیه دیکتاتوری وی نقش تروریسم را به خود می‌گیرد. از این منظر به عوامل ساواک انتقاد می‌شود که چرا مخالفان نظام شاهنشاهی را قاطعانه سرکوب نکرده و به قتل عام تظاهرات بر علیه شاه دست نزده‌اند. از جمله باید از ابتکار سازمان اطلاعات سپاه پاسداران یاد کرد که مفهوم "پنجاه هفتی" را وارد گفتمان سیاسی ایرانیان کرد که در جوار تفرقه‌های جنسیتی، ملی و مذهبی به تفرقه‌ی نسل‌های جدید با نسل آرمان‌گرای انقلاب بهمن نیز دامن بزند. بنابراین اتفاقی نیست که تنها کسانی از مفهوم "پنجاه هفتی" استفاده می‌کنند که سابقه‌ی بسیجی و سپاهی دارند و یا این‌که در دفتر تحکیم وحدت دانشجویی فعال بوده‌اند. انتقاد آن‌ها به نسل آرمان‌گرای انقلاب بهمن از این زاویه وارد می‌آید که انگاری آن‌ها با سرنگونی "شاه خادم" ملت ایران را به روز سیاه نشانده‌اند و سپس نتیجه می‌گیرند که هرگونه انقلابی مسبب خلاء قدرت، هرج و مرج و بدتر شدن اوضاع ایران از قبل می‌شود. خروجی این مهملات دفاع از سیاست ورشکسته‌ی اصلاحات و در نهایت هواداری از رژیم چینج جهت بازگشت به نظام شاهنشاهی است. این‌جا بلافاصله پرسش مطرح می‌شود که معنی "انقلاب" چیست و تحت تأثیر کدام آگاهی تئوریک و تجربیات تاریخی بود که هسته‌های مبارزه‌ی مسلحانه در ایران متشکل شدند؟

با استناد به آثار مارکس متوجه می‌شویم که مقوله‌ی "انقلاب" نزد وی دچار دگرگونی معنایی شده است. به این عبارت که وی در اوایل فعالیت تئوریک و سیاسی خود در پی تشکیل یک "کانون از انسان‌های آزاد، عرفی و خردمند" بود^۱ و تحت تأثیر گفتمان هگلی‌های چپ و جهت ممانعت از یک انقلاب خشونت‌آمیز مانند فرانسه، به دولت پروس هشدار می‌داد که توسط یک "انقلاب ذهنی" فلسفه را از آن خود سازد. به این معنی که دولت در پیروی از فلسفه‌ی هگل قوای مقننه، قضائیه و مجریه را خردمندانه سازماندهی کرده و قوانین عرفی را نه با رجوع به اصول و منابع دینی، بلکه با استناد به خرد تدوین و تصویب کند. مارکس اینجا تحت تأثیر دیالکتیک تئوری و پراکسیس نتیجه می‌گیرد که اگر دولت به یک انقلاب ذهنی مادیت ندهد، این انقلاب مادی است که به دولت ذهنیت می‌بخشد.^۲

اما مارکس بنا بر تجربیات خود با دستگاه سانسور کشور پروس و پس از مطالعات عمیق پیرامون مقوله‌ی "دولت"، از گفتمان هگلی‌های چپ فراروی کرد و لذا مقوله‌ی "انقلاب" در فعالیت تئوریک وی عمق بیشتری به خود گرفت. به این عبارت که وی انقلاب فرانسه را یک انقلاب ناتمام می‌شمرد و از "انقلاب دائمی" دفاع می‌کرد، زیرا حق مالکیت خصوصی زنجیر خودپسندی شهروند را گسسته بود و در قوانین اساسی بورژوازی مانع حق قانونگذاری ملت می‌شد.^۳ به این معنی که دولت تنها ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی را در شکل دوگانه‌ی خود منعکس می‌کند، در حالی که دولت مدرن باید جهت رهایی انسان‌ها مانند تیغ گیوتین در برابر زیست خود اقدام کند. اینجا مقوله‌ی "انقلاب دائمی" به این معنی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۰۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost), S. ۸۶, ۹۰

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۰۷): Die Verhandlungen des ۱. rheinischen Landtages – Debatten über Pressefreiheit und Publikation, in: MEW Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost), S. ۳۹

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۰۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd., ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost), S. ۳۶۹

است که دولت مدرن باید تا انهدام دین و لغو مالکیت خصوصی قاطعانه به پیش برود.^۱

اما از آن پس که مارکس از فلسفه فراروی و با استناد به مقوله‌ی "پراکسیس" زمینه‌ی تکامل تئوری را به کلی دگرگون کرد، به این مسئله نیز پی برد که نه آگاهی وارونه، بلکه این جهان وارونه است که منجر به اشکال حقوقی و فلسفی می‌شود. به این معنی که حق مالکیت خصوصی تنها انعکاس تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی است. در حالی که بورژوازی پیکر متضاد اقتصادی را پدید می‌آورد، قوای سه‌گانه‌ی دولت مدرن حفاظت از مالکیت خصوصی را به عهده می‌گیرد. ما اینجا با یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که منجر به یک حرکت ماهیتاً انتقادی و انقلابی می‌شود که سوژه‌ی خودآگاه آن پرولتاریا و نام آن جنبش کمونیستی است. به این معنی که آگاهی تجربی کارگران از پراکسیس مولد در نظام سرمایه‌داری با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به وحدت می‌رسد، طبقه‌ی کارگر را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آورد و پرولتاریا با اراده و آگاهی، یعنی سوژکتیو از قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی فراروی کرده و قلمرو آزادی را جهت رهایی خود تشکیل می‌دهد. البته اینجا باید همچنین در نظر داشت که پس از تجربه‌ی شکست انقلاب آلمان بود که مارکس به درستی به نقش دولت مدرن در حفاظت از نظام سرمایه‌داری پی برد. به این معنی که ساختار دولت اصولاً جهت دفاع از حق مالکیت خصوصی و تدارک بردگی کارگران مزدی بنا شده و پیداست که طبقه‌ی کارگر راه رهایی خود را نمی‌تواند در ابزار بردگی‌اش، یعنی در دولت بیابد. به این ترتیب، مارکس از دولت به عنوان "ناقص الخلقه‌ی فراطبیعی جامعه" توهم زدایی می‌کند و از این پس تنها از "انقلاب

^۱ Ebd., S. ۳۵۷

اجتماعی" سخن می‌راند که کمون به شرح زیر ابزار اجرایی آن محسوب می‌شود:

«کمون پس گرفتن قدرت از دولت توسط جامعه به عنوان قدرت زنده‌ی خود است، به جای خشونت‌ی که جامعه را تابع خود کرده و آن را سرکوب می‌کند. این پس گرفتن قدرت از دولت توسط خود انبوه مردم است که به جای خشونت سازمان‌یافته‌ی سرکوب، خشونت خود را می‌آفریند؛ این شکل سیاسی رهایی اجتماعی خودشان به جای خشونت مصنوعی است. (...) بر خلاف انقلاب‌های پیشین - آنجا که در گذشته همواره زمان لازم برای هر تحول تاریخی از دست می‌رفت و آنجا که در اولین روزهای پیروزی مردم، به محض اینکه تسلیحات پیروزمندان‌شان را زمین گذاشتند، آن تسلیحات را بعداً علیه خود مردم نشانه گرفتند - کمون در ابتدا گارد ملی را جایگزین ارتش کرد. (...) بنابراین کمون - شکل سیاسی رهایی اجتماعی، رهایی کار از غاصب (از برده دار) انحصارگران ابزار کاری است که توسط خود کارگران آفریده شده و یا توان طبیعت هستند. (...) کمون دوران گذار را منطقی پدید می‌آورد که در آن نبرد طبقاتی بتواند مراحل مختلف خود را به منطقی‌ترین و انسانی‌ترین شکل طی کند. کمون می‌تواند واکنش‌های خشونت‌آمیز و به همان اندازه انقلاب‌های خشونت‌آمیز را برانگیزد زیرا آن آزادسازی کار را آغاز می‌کند (...) شمشیر را در دست انقلاب اجتماعی می‌گذارد.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، "انقلاب اجتماعی" محصول خودآگاهی، اراده و سازماندهی شورایی طبقه‌ی کارگر است. ما اینجا با یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و فعالیت سوژکتیو طبقه‌ی کارگر جهت رهایی جامعه‌ی انسانی از شر دولت مواجه هستیم، در حالی که در آثار متأخر

^۱ Max, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۴۹۳ff., Berlin (ost), S. ۵۴۳f.

انگلس اصولاً چنین مسائلی را نمی‌یابیم. به این دلیل که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی کرد و با سوژه‌زدایی از دیالکتیک گرفتار مثبت‌گرایی و آپریوریسم در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن شد. انگاری که نه "ایده‌ی مطلق" هگل، بلکه این "ماده‌ی مطلق" انگلس به معنی دمیروز است که جهان واقعی را می‌آفریند. محصول مغلطه‌ی فلسفی انگلس یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ و ادعای کشف "فلسفه‌ی طبیعت" است. انگاری که حرکت مادی طبیعت دارای یک ذات منطقی، ماتریالیستی و مثبت‌گرا است و همان‌گونه که در مسیر تکامل داروینیستی خود مغز متفکر انسان را پدید آورده است، توسعه‌ی زیربنای اقتصادی نیز به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به تشکیل سوسیالیسم می‌انجامد. از این منظر سوسیالیسم دیگر نه محصول نبرد طبقاتی، خودآگاهی پرولتاریا، سازماندهی کمونی و انقلاب اجتماعی، بلکه محصول رشد ابژکتیو نیروهای مولد سرمایه و یک ابر بحران اقتصادی است که ظاهراً جامعه را خودبخودی به درجه‌ی بالاتر سوسیالیسم صعود می‌دهد. به بیان دیگر، "فلسفه‌ی طبیعت" انگلس به کلی مستقل از پراکسیس نبرد طبقاتی و آکنده به متافیزیک است که البته بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت، یعنی تنها از شکل ابژه متکامل شده است، در حالی که مارکس از حسیت، موضوعیت و کلیت عزیمت و ماهیت تاریخی - فرهنگی ابژه را فاش کرده و با استناد به پراکسیس است که تئوری انتقادی و انقلابی جنبش کمونیستی را متکامل می‌کند.

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با تفاوت‌های شگرف نظری مارکس و انگلس مواجه هستیم، در حالی که انگلس پس از مرگ مارکس بلافاصله به تخطئه تئوری انتقادی و انقلابی وی پرداخت و مغلطه‌ی فلسفی خود را بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای به مارکس

نیز نسبت داد. همین تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" که در آثار جریان‌های مارکسیست لنینیست به وفور رایج است، تنها با استناد به آثار متأخر انگلس موجه می‌شود. انگاری که ما با یک حرکت جهانشمول و فراطبیعی به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" مواجه هستیم و تحت تأثیر بلامنازعه‌ی آن است که فرماسیون‌های اجتماعی به عنوان "ماتریالیسم تاریخی" پشت سر یکدیگر ردیف می‌شوند: جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم. انگاری که ما اینجا با یک حرکت جهانشمول ماتریالیستی مواجه هستیم که ظاهراً بر اساس رشد ابژکتیو نیروهای مولد به پیش رانده می‌شود. انگاری که نه خودآگاهی طبقه‌ی کارگر، بلکه این ذات ماتریالیستی تاریخ است که منجر به رهایی انسان‌ها می‌شود. ما اینجا با جابجایی سوژه با ابژه در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مواجه هستیم و تحت تأثیر همین مغلطه‌ی انگلس متأخر و در متن تاریخ فرهنگی مسیحیت ارتودوکس روسیه بود که لنین به میسیون‌سازی از روند تاریخ روی آورد. انگاری که توسط قوای فراطبیعی "ماتریالیسم دیالکتیکی" به طبقات اجتماعی "رسالت تاریخی" واگذار شده است. انگاری که میسیون بورژوازی رشد تمام و کمال نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی و تنها پس از آن است که "میسیون تاریخی - جهانی پرولتاریا" آغاز می‌شود. به این معنی که طبقه‌ی کارگر شرط رهایی خود را نه در انقلاب اجتماعی، بلکه در توفیق میسیون تاریخی بورژوازی می‌یابد و هر چه نظام سرمایه‌داری موفق‌تر، به همان اندازه نیز استقرار سوسیالیسم ظاهراً ممکن‌تر است. انگاری که تنها مانعی که در برابر توفیق میسیون تاریخی بورژوازی ملی قرار گرفته، امپریالیسم است. انگاری که در کشورهای صنعتی، سرمایه مالی در سرمایه صنعتی ادغام شده و دست بالا را گرفته و جهت صدور سرمایه و کسب سود ویژه‌ی امپریالیستی منجر به سیاست کشورگشایی و جنگ جهانی شده است. سپس لنین با استناد به این تئوری‌های مجرد

و خودساخته نتیجه می‌گیرد که جنگ را باید تبدیل به جنگ داخلی، دولت تزاری را سرنگون و قدرت سیاسی را توسط یک حزب مخفی که از نظر پلیسی - اطلاعاتی همتراز با دستگاه حکومتی است، مصادره کرد و میسیون ناتمام بورژوازی روسیه، یعنی رشد ابژکتیو نیروهای مولد را توسط نظام سرمایه‌داری دولتی به کمال رساند. ابزار تحقق این اهداف یک حزب واحد سوسیال داروینیستی است که به بهانه‌ی تشکیل "دیکتاتوری پرولتاریا" فعال می‌شود. ما اینجا با وحدت حزب و دولت، یعنی با استقرار نوعی از فاشیسم مواجه هستیم، زیرا شرط بقای حزب واحد لنینیستی، حذف رقبا و قتل عام مخالفان سیاسی، ممنوعیت مطبوعات و انهدام جامعه‌ی مدنی است. ما اینجا دقیقاً با حذف همان جامعه‌ای مواجه هستیم که به گفته‌ی مارکس هدفش "انقلاب اجتماعی"، یعنی پس گرفتن قدرت زنده‌ی جامعه از یک "ناقص الخلقه‌ی فراطبیعی" به نام دولت است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنینیسم و همچنین مابقی شعبه‌های منحط آن در پیروی از مغلطه‌ی انگلس متأخر متکامل شده اند و لذا ارتباطی با مقوله‌ی "انقلاب اجتماعی" در مضمون مارکسی آن ندارند. آن‌ها برنامه‌ای برای خودآگاهی پرولتاریا، تکامل سوژه‌ی انقلابی، رهایی کارگران از بردگی مزدی و خلاصی جامعه‌ی انسانی از شر دولت ندارند. از این بابت اتفاقی نیست که لنین دستور سرکوب شوراهای کارگری و انحلال آن‌ها را صادر کرد، همین‌که آن‌ها در برابر شدت کار، تشدید استثمار، نظارت پلیسی کارخانه و سیاست توسعه‌ی اقتصادی دولت بلشویکی مقاومت کردند. از این منظر سوسیالیسم نوع شوروی شکل فریب را به خود می‌گیرد و نقش لنین به عنوان فریبکار افشا می‌شود. اینجا باید از فریب دیگر لنین نیز یاد کرد، زمانی که وی پس از شکست انقلاب در آلمان میان "بورژوازی ملت ستمگر" و

"بورژوازی ملت ستمدیده" تمیز داد و برای "بورژوازی ملت ستمدیده" یک شناسنامه‌ی پیشرو و ضدامپریالیست جعل کرد که سیاست کمینترن (انترناسیونال کمونیستی) را به جای ترویج "انقلاب جهانی" به سوی امپریالیسم ستیزی رانده و احزاب برادر کمونیست را موظف کند که با جریان‌های ملی و مذهبی جبهه‌ی ضد امپریالیستی بسازند. اما مسئله‌ی اساسی لنین خلاصی از دست کشورهای متجاوز انگلستان و فرانسه بود، زیرا وی جنگ داخلی را مانع رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی دولتی و توفیق میسیون تاریخی بورژوازی در شوروی می‌شمرد.

تحت این شرایط جهانی و در پیروی از مارکسیسم روسی بود که تقی ارانی مارکسیسم ایرانی را در متن تاریخی و فرهنگی اسلام، یعنی "وحدت وجود" تبیین کرد. ما اینجا دوباره با همان اصول ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ، یعنی با عینیت، شیئیت و مادیت مواجه هستیم که توسط مکانیسم زیربنا - روبنا موجه می‌شود. انگاری که هر چه صنایع سنگین‌تر به همان اندازه هم تحقق سوسیالیسم ممکن‌تر است. از این منظر دیگر نیازی به نقد تاریخ فرهنگی اسلام، نقد درک و زبان روزمره‌ی کارگران، خودآگاهی پرولتاریا و انقلاب اجتماعی نیست، همین که کشور از نفوذ امپریالیسم رها گردد و به استقلال ملی دست بیابد، راه به سوی توفیق میسیون بورژوازی ملی، یعنی رشد ابژکتیو نیروهای مولد سرمایه و سوسیالیسم نیز هموار شده است. بنابراین اتفاقی نیست که حزب توده از بدو تأسیس خود نه تنها مشکلی با دین اسلام نداشت، بلکه خود را متعهد به شریعت اسلام و اعضای خود را مسلمان و مسلمان‌زاده می‌خواند که با جناح مسلط بورژوازی ملی - مذهبی به ائتلاف برسد و تحت لوای مبارزه‌ی ضدامپریالیستی سیاست کلی کشور را به سوی همکاری با شوروی براند.

اینجا البته ضروری است که در جوار ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم بر تأثیرات تئوری وابستگی نیز بر افکار سیاسی مارکسیست‌های ایرانی نیز تأکید کرد، زیرا مسئله‌ی هر دو جریان تدارک رشد اقتصادی کشور، یعنی تحقق اهداف بورژوازی ملی است. اولین نظریه‌پرداز تئوری وابستگی یک اقتصاددان آرژانتینی به نام رائل پربیش بود. وی در نقد تئوری جهانشمول و پوزیتیویستی مدرنیزاسیون بر وابستگی اقتصاد کشورهای پیرامون از کشورهای صنعتی متروپل تأکید داشت. به این عبارت که تقسیم کار جهانی کشورهای غیرصنعتی را فقیرتر کرده و به حاشیه‌ی بازار جهانی رانده است. وی نظریه‌ی خود را با نسبت قیمت کالاها توجیه می‌کرد.^۱ به این معنی که قیمت مواد خام کشورهای پیرامون کاهش و قیمت ماشین آلات کشورهای متروپل همواره افزایش می‌یابند. از این منظر توسعه و عقب‌ماندگی اقتصادی لازم و ملزوم همدیگر و دو روی یک سکه محسوب می‌شوند. انگاری که سیاست مدرنیزاسیون نتیجه‌ی دیگری به غیر از "توسعه‌ی عقب‌ماندگی" کشورهای پیرامونی نداشته است. این نظریه‌ی وابستگی سپس توسط آندره گوندر فرانک و پاول باران به سطح یک تئوری نئومارکسیستی ارتقا یافت که البته با استناد به تاریخ سیاست استعماری پرتغال و اسپانیا در آمریکای لاتین موجه می‌شد. به این صورت که هرگاه سلطه‌ی سرمایه‌ی استعماری وجود داشته، عقب‌ماندگی کشورهای پیرامون شدت گرفته و زمانی که این سلطه بر سرمایه‌ی ملی کاهش یافته، توسعه‌ی کشورهای مستعمره نیز ممکن شده است. اینجا باید همچنین از نمایندگان سرسخت تئوری وابستگی در آلمان مانند دیتز زنگ‌هاس و اولریش منتسل نیز یاد کرد که بیش از یک دهه بحث پیرامون تئوری وابستگی و سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشورهای پیرامون را متأثر

^۱ Terms of Trad

کردند. منتها در اواخر دهه‌ی ۷۰ میلادی بهره‌ای اقتصادی مانند: تایوان، سنگاپور، کره‌ی جنوبی و هنگ کونگ پدید آمدند که مصداق تئوری وابستگی و دوگانه‌سازی متروپل و پیرامون را شدیداً مورد پرسش قرار دادند، زیرا این کشورها توسط همان سیاست مدرنیزاسیون به کشورهای صنعتی تبدیل شدند. همزمان یوهان گالتونگ تئوری "خشونت ساختاری" در بازار جهانی را به پیش کشید و آن دوگانگی خشک متروپل - پیرامون را با مفهوم "شبه پیرامون" تکمیل کرد که نقش کشورهای در حال توسعه را نیز ضمیمه‌ی تئوری وابستگی کرده و آن را نجات دهد. در همین حین آرژین امانوئل با استناد به تئوری ارزش مارکس بحثی را پیرامون انتقال ارزش به پیش کشید. نقطه‌ی عزیمت وی عواقب میانگین نرخ سود در بازار جهانی بود که بر اساس آن یک انتقال ارزش از صنایع با ترکیب ارگانیک پایین، یعنی از کشورهای پیرامون به سوی صنایع با ترکیب ارگانیک بالاتر در کشورهای متروپل سرازیر می‌شود. از این پس یک بحث نئومارکسیستی تحت عنوان "روش متغیر عملکرد قانون ارزش" گشوده شد.^۱ موضوع کنکاش متمرکز بر سیاست توسعه‌ی اقتصادی دولت بود. به این معنی که آیا با وجود دخالت دولت‌ها در اقتصاد بازار اصولاً تئوری ارزش مارکس برای بازار جهانی صدق می‌کند؟ آیا با وجود اخذ تعرفه‌های گمرکی، پرداخت سوبسیت، کارمزد و بارآوری متفاوت نیروی کار و ارزش‌های ملی غیرشناور اصولاً می‌توان از اعتبار قانون ارزش مارکس و میانگین نرخ سود در بازار جهانی سخن راند؟

در حالی که تئوری وابستگی در گذشته یکی از رشته‌های تحصیلات اقتصادی در دانشگاه محسوب می‌شد، اما به دلیل فقدان مصداق تجربی چنان مضمحل گشت که دیگر کسی حاضر نبود به آن استناد کند. به این

^۱ Modifizierte Wirkungsweise des Wertgesetzes

معنی که عقب‌ماندگی اقتصادی کشورهای پیرامون نه محصول تقسیم کار و شرکت در بازار جهانی، بلکه نتیجه‌ی موانع داخلی خود آنها است و اگر زیرساخت‌های کشورهای عقب‌افتاده برای تولید و توزیع بر پا شوند و دولت نظام ارزی و رقابت را مدیریت کند، توسعه‌ی اقتصادی نیز ممکن است. این همان راهی بود که ببرهای اقتصادی و بعداً چین، ویتنام و برخی از کشورهای آمریکا لاتین اتخاذ کردند و به نتایج مطلوب خود رسیدند. از سوی دیگر وجه سیاسی تئوری وابستگی بود که دیگر کسی حاضر نمی‌شد، عواقب غیرانسانی آن را بپذیرد. اینجا باید از دولت‌های ناسیونالیست، پان‌عربیست و پان‌اسلامیست یاد کرد که با وجود استقلال ملی به مراتب خشن‌تر و چپاول‌گرتر از حکومت‌های وابسته بودند. به این ترتیب، کشمکش تئوریک پیرامون وابستگی اقتصادی پایان یافت و تمایز کشورهای پیرامون از کشورهای متروپل به دفتر بایگانی کشمکش‌های تئوریک سپرده شد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در اواسط قرن گذشته موضوع مبارزه‌ی ضدامپریالیستی و استقلال ملی بر افکار عمومی مارکسیست‌های جهان حاکم بود. اینجا موضوع نقد محدود به شکل مناسب سرمایه‌داری می‌شد که وابسته به امپریالیسم و یا خودکفا است، در حالی که اصولاً نقدی به ماهیت آن، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی کار مزدی وارد نمی‌آمد. پیداست که تحت این شرایط بورژوازی در جناح‌های متفاوت قابل تمایز بود و انقلاب اجتماعی در مضمون مارکسی آن از دستور فعالیت سیاسی خارج می‌شد. به این صورت که بورژوازی ملی در برابر بورژوازی کمپرادور قرار می‌گرفت و به سرنگونی استبداد و تشکیل حاکمیت ملی، یعنی "انقلاب

^۱ Vgl. Prokla, Bd. ۱۵ Nr. ۵۹ (۱۹۸۵): Weltmarktango - Ein Drama von Abhängigkeit und Entwicklung, Berlin/Münster

دموکراتیک" اولویت داده می‌شد. ما اینجا با اصول همان آگاهی تئوریک مواجه هستیم که مارکسیست‌های ایرانی تحت تأثیر آن فعالیت می‌کردند و ظاهراً مصداق تئوری خود را در جنبش‌های استقلال ملی در آسیا، آفریقا، آمریکای لاتین و به خصوص فلسطین می‌یافتند. اینجا باید به تجربیات تاریخی ملی شدن صنعت نفت ایران به دست جبهه‌ی ملی و در رأس آن دولت محمد مصدق نیز استناد کرد که البته توسط کودتای ۲۸ مرداد سرنگون و کلیت اپوزیسیون توسط سازمان‌های اطلاعاتی کشور و با همکاری سازمان سیا منهدم شد. هنوز چندی از این فاجعه نگذشته بود که خبر سفر ریچارد نیکسون، معاون ریاست جمهور آمریکا به ایران جهت اخذ دکترای افتخاری از دانشگاه تهران منتشر شد. با وجود خفقان سیاسی جنبش دانشجویی دست به سازماندهی و مقاومت در برابر این مراسم زد که عواقب آن به قتل سه دانشجو در روز ۱۶ آذر، اعلام حکومت نظامی و سرکوب وسیع دانشجویان انجامید.

بنابراین بذر تئوری وابستگی و مبارزه‌ی ضدامپریالیستی بر یک زمین حاصلخیز سیاسی در ایران رشد کرد. اینجا مسئله فقط خشونت بی‌امان حکومت شاهنشاهی و ساواک نیست، بلکه نقش تاریخ فرهنگی شیعه، یعنی نبرد مظلوم با ظالم و گرایش به منجی و شهادت نیز است که رفتار اجتماعی ایرانیان را متأثر می‌کند. تحت این شرایط خلق مسلمان نقش مظلوم را به عهده می‌گیرد، در حالی که محمد رضا شاه سرکرده‌ی بورژوازی کمپرادور و سگ زنجیری امپریالیسم محسوب می‌شود. اینجا باید از نقش "وحدت وجود" بر افکار ایرانیان نیز تأکید کرد. انگاری که یک قوای فراطبیعی تاریخ را به سوی عدالت جهانی هدایت می‌کند، انسان‌ها را برای رهبری برمی‌گزیند و راه خونین مرده‌گان منجر به نجات زنده‌گان می‌شود. ولیکن مارکس با هرگونه گرایش دینی در جنبش کمونیستی مخالف بود و لذا در برابر آن قاطعانه موضع می‌

گرفت. از منظر مارکس انسان دینی یا خود را هنوز نیافته و یا اینکه دوباره باخته است. وی شرط هرگونه نقدی را نقد دین می‌شمرد و بر علیه هر جهانی که عطر معنوی آن دین بود، اعلام جنگ می‌کرد. به این دلیل که تئوری انتقادی و انقلابی وی در متن مدرنیته، یعنی در مسیر تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم متکامل شده است و لذا هرگونه گرایش دینی را ارتجاعی، مانع خودآگاهی پرولتاریا و انقلاب اجتماعی می‌شمارد. از جمله باید از شخصی به نام هرمن کریگه یاد کرد که سردبیر و ناشر مجله‌ی آلمانی زبان *تریبون خلق* در آمریکا بود. وی پرولتاریا را "پرومته‌ی زنجیرشده"، "گوسفند گناه‌کار خدا" و "یهودی آواره" می‌خواند که از این طریق تصورات مسیحیان را وارد جنبش کمونیستی کند. وی پرولتاریا را برابر با انسانیت می‌خواند و از آن‌جا که کمونیست‌ها را مسئول ترویج انسانیت می‌شمرد، در نتیجه از آن‌ها می‌خواست که به وجود ناقص خود نپردازند و ناجی پرولتاریا شوند. مارکس در سال ۱۸۴۶ میلادی یک مجمع کمونیستی را بر علیه هرمن کریگه تشکیل داد و در یک بیانیه افکار و اهداف وی را غیرکمونیستی، ارتجاعی و برای جنبش کارگری مضر خواند. وی سپس همراه با انگلس در ماه مه همین سال یک مقاله در نقد افکار دینی هرمن کریگه نوشت و نظریات وی را محصول تفکرات مسخره‌ی دینی و هوچی‌گری خواند. به این معنی که کریگه کمونیسم را به شرح زیر تبدیل به عشق احمقانه میان انسان‌ها کرده است:

«[این] یک دروغ آگاهانه است که بنا بر آن کمونیست‌ها که به قصد الغا پرولتاریا عزیمت می‌کنند، انگاری که الغا انسانیت را مد نظر دارند (...). [در حالی که] انسانیت تنها ویژگی پرولتاریا است. (...) با این حقارت و قیحانه و تهوع‌آور، انسانیت از "شخص" مجزا و متمایز می‌شود، یعنی نزد [کریگه] انسانیت متافیزیکی و حتا یک تخیل دینی است که البته

همراه با آن حداکثر خفت برده‌وار این دین مانند هر دین "ناقص" دیگری پایان می‌یابد. یک چنین آموزشی که لذت چاپلوسی و حقارت خودکرده را موعظه می‌کند، کاملاً برای راهبان دلیر مناسب است، اما نه هیچ‌وقت برای مردان پر انرژی و به خصوص در زمان نبرد [طبقاتی]. چیزی که کم دارند، این است که این راهبان دلیر "وجود ناقص‌شان" را اخته کرده و از این طریق، اعتمادشان را جهت توان "انسانیت" نزد خود ایجاد، [و به] اندازه‌ی کافی اثبات می‌کنند!»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اینجا نه تنها نفوذ افکار دینی، بلکه فعالیت ناجیان و پیشروان خودخوانده‌ی پرولتاریا را نیز در جنبش کمونیستی ارتجاعی خوانده می‌شوند، زیرا رهایی طبقه‌ی کارگر را به یک وجود خارج از خودش نسبت داده و منجر به انفعال طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی انقلاب اجتماعی می‌شوند. از سوی دیگر، ناجیان و پیشروان خودخوانده‌ی پرولتاریا جهت جلب اعتماد کارگران و اثبات انسانیت خود معطوف به جهان‌گریزی گشته که در متن تاریخ فرهنگی اسلامی ایران به معنی شهادت است. ما این‌جا با همان مناسبات از خودبیگانه‌ی مواجه هستیم که منجر به تشکیل هسته‌های مخفی مبارزه‌ی مسلحانه در ایران شد.

اول سازمان مجاهدین خلق است که در سال ۱۳۴۴ توسط محمد حنیف نژاد، سعید محسن و علی اصغر بدیع‌زادگان تأسیس شد. این سازمان از جبهه‌ی ملی دوم و از نهضت آزادی بیرون آمد که در رأس آن مهدی بازرگان قرار داشت. این بازرگان با هزینه‌ی دولتی و جهت ادامه تحصیل به فرانسه اعزام شده دانش پایه‌ای را به ایران انتقال دهد، اما اولین ابتکارش انتشار یک جزوه در مورد روش طهارت اروپاییان بود. ابتکار

^۱ Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Zirkular gegen Kriege, in: MEW Bd. ۴, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۱۴f.

بعدی وی به این خلاصه می‌شد که تحت تأثیر "وحدت وجود" از قانون ترمودینامیک برای تعیین درجه‌ی حرارت جهنم استفاده و یا به شرح زیر برای شهادت و پاداش اخروی در بهشت تبلیغ کند:

«...» مسلمانان واقعی نه تنها خود را مالک چیزی نمی‌شناسند و دارای TS صفر هستند بلکه چون خود را ملک دیگری (یعنی ملک خدا) میدانند دارائی آنها منفی است و جمله‌ی TS نزدشان منفی بوده بر U افزوده میشود و سبب فزونی W می‌گردد! چنین افرادی در اثر کسب مال و مقام و حفظ جان پیر که نمیشوند هیچ بلکه چون W ی آنها خالی از جمله‌ی منفی بوده هیچگاه به صفر نگرانیده همیشه مثبت است و همیشه زنده‌اند. حتی با جان دادن در راه حق. قرآن حق دارد بگوید: و مبادا تصور کنید کسانی که در راه خدا کشته شدند مرده‌اند بلکه زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی میگیرند.^۱»

همان‌گونه که خواننده‌ی ملاحظه می‌کند، ما اینجا با یک فریبکار مواجه هستیم که توسط قوانین فیزیکی برای ترویج جهان‌گریزی تبلیغ می‌کند. اما مهدی بازرگان یک طلبه از حوزه‌ی علمیه نبوده است. وی در جوار فعالیت سیاسی خود مدتی رئیس دانشگاه صنعتی تهران بود و آدم معتبر و محترمی به شمار می‌رفت. فریبکار بعدی که برای شهادت تبلیغ می‌کرد، علی شریعتی نام دارد که البته تأثیر مکتوبات وی بر ایدئولوژی سازمان مجاهدین خلق غیر قابل انکار است. وی نیز با هزینه‌ی دولتی برای ادامه‌ی تحصیل به فرانسه فرستاده شد و همانجا تحت تأثیر گفتمان جریان‌های پان‌اسلامیستی و ضدکلونیالیستی قرار گرفت. انتقاد وی به اصل مدرنیته، یعنی به خردمندی سوژه وارد می‌آید که البته آن را تحت لوای "غرب‌زدگی" تبیین می‌کند. انگاری که غرب هویت ایرانیان را

^۱ بازرگان، مهدی (...): چهار مقاله، شرکت سهامی انتشار، شماره‌ی ۵۲، تهران، صفحه‌ی ۱۸۹

توخالی کرده و امپریالیسم بر بازار کشور مسلط شده است. شریعتی دواى این "بیماری اجتماعی" را ظاهراً در تاریخ فرهنگی تشیع می‌یابد. در حالی که روحانیت برای اصول شیعه‌ی صفوی مانند تقیه، ظهور مهدی و عدالت اخروی تبلیغ می‌کند، شریعتی در تقابل با آن شیعه‌ی علوی را به پیش می‌کشد که به معنی "انتظار مثبت"، یعنی ایثار و شهادت است. نقطه‌ی عزیمت وی جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی است که البته آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی در نظر گفته می‌شود. انگاری که سرنوشت محتوم مسلمانان بنا بر دترمینیسم اسلامی، یعنی جبر کلی تاریخ معین شده است و الله، طبیعت و انسان به سوی یک مونیسم اخروی یا همان "وحدت وجود" عزیمت می‌کنند.^۱ اما انسان می‌تواند که به جبر کلی تاریخ شدت بدهد، اگر که از چهار زندان موجود به شرح زیر آزاد گردد:

«زندان اول، زندان طبیعت، انسان خود آگاهی و اراده و آفرینندگی خویش را بوسیله‌ی شناخت طبیعت یعنی علم به دست می‌آورد. از زندان دوم، هیستوریسم، هم با شناخت فلسفه‌ی تاریخ و استخدام جبر تاریخ، یعنی علم تاریخ، رهائی خویش را به دست می‌آورد. و زندان سوم، سوسیولوژیسم، از زندان نظام اجتماعی نیز افراد، با علم، رهائی خویش را بدست می‌آورند و سازنده‌ی نظام اجتماعی‌شان می‌شوند. زندان چهارم، بدترین زندان است و انسان در برابرش عاجزترین زندانی است. و آن زندان "خویشتن" است. (...) رهایی از این زندان (فقط از طریق عشق امکان دارد) (...) عشق بدین معنی که، یک نیروی مقتدر، بالاتر از عقل محاسبه‌گر و مصلحت‌پرست باید که در ذات من، من انسان، در عمق فطرت من، من را منفجر کند و از درون، علیه خویشتم، مرا بشوراند، و الاً با قوانین طبیعی نمی‌شود، از درون باید علیه من عصیان

^۱ Schariati, Ali, vgl. Schreiner, H-P./Becker, K-E./Freund, W-S. (۱۹۸۲): Der Imam - Islamische Staatsidee und revolutionäre Wirklichkeit, Austria, S. ۷۵

شود. چون زندان چهارم، جزء درون من است، از درون باید منفجر بشوم، مشتعل بشوم، چگونه؟ چرا به صورت آتش؟ چرا با عقل منطقی کشف‌کننده‌ی قوانین طبیعی نمی‌شود از چهارمین زندان در آمد؟ چرا؟ به خاطر این که یک مساله غیر منطقی است. (...). عشق عبارت است از یک نیروئی که مرا علی‌رغم منافع و مصالحی که زندگیم، بر آن بنا شده، به فدا کردن همه‌ی منافع، همه‌ی مصالح و حتی زندگیم و "بودن" خودم، برای بودن دیگری، برای بودن دیگران و برای ایده‌آلی که به آن عشق می‌ورزم، ولو خودم نباشم، دعوت می‌کند. و من به آن عمل می‌کنم و به این ندا پاسخ می‌دهم.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با علی شریعتی به عنوان یک فریبکار تمام عیار مواجه هستیم، زیرا تمامی دست‌آوردهای جهان مدرن مانند، صنعت، دانش، جامعه‌شناسی و هنر پس از پایان نفوذ دین، یعنی در مسیر تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم شکوفا شده‌اند، در حالی که شریعتی آن‌ها را به شکل زندان در می‌آورد که در مقابله با خردمندی انسان و مدرنیته برای شهادت تبلیغ کند. ما اینجا با همان "راهبه‌ی دلیر" مورد انتقاد مارکس مواجه هستیم که خود را جهت جلب اعتماد دیگران و اثبات انسانیت خویش اخته می‌کند. به این صورت که شریعتی از اسطوره‌ی شهادت امام حسین یک ایدئولوژی از "خون" و "پیام" می‌آفریند و در یکی از مقاله‌هایش پیرامون شهادت و عاشورا به این عبارت تأکید می‌کند: «بمیر قبل از این که بمیری.»^۲

^۱ شریعتی، علی (۱۳۳۶): انسان و اسلام - ایدئولوژی و تمدن، (محل انتشار ندارد)، شماره ثبت ۹۵۶ - ۱۴۰۷۰۳۶، صفحه‌ی ۵۷ ادامه

^۲ Schariati, Ali, zit. n. Schreiner, H-P./Becker, K-E./Freund, W-S. (Hrsg.): Der Imam ... ebd., S. ۵۴

البته اعضای سازمان مجاهدین خلق به منابع دیگری برای مطالعه نیز دسترسی داشتند، اما آن‌ها هم دقیقاً همین جبر کلی تاریخی و "وحدت وجود" اسلامی را در شکل "رسالت تاریخی" ترویج می‌کردند. آن‌ها در جوار قرآن و نوح‌البلاغه آثار لنین، مائو، پولیتسر و ارانی را نیز می‌خواندند.^۱ ما تا اینجا با اصول آگاهی تئوریک این سازمان مواجه هستیم که انرژی لازم را برای فعالیت سیاسی در پراکسیس آزاد می‌کرد. به این صورت که اعضای این سازمان پس از آموزش تئوریک دوره‌ی نظامی خود را در قرارگاه‌های سازمان پی‌ال‌او به پایان رساندند و پس از بازگشت به ایران در یک عملیات خط برق جشن‌های ۲۵۰۰ سالگی شاهنشاهی را منفجر کردند. عملیات بعدی مربوط به ربودن نافرجام هواپیمای "ایران ایر" بود که ۹ نفر از آن‌ها پس از دستگیری و زیر شکنجه‌های ساواک اسامی مابقی اعضای سازمان را فاش کردند که منجر به دستگیری ۶۶ مجاهد دیگر شد.^۲ به گفته‌ی تراب حق‌شناس انشعاب مارکسیست لنینیستی در سازمان مجاهدین خلق نیز در زندان اوین رخ داد. به این عبارت که کادرهای حزب توده آنجا گروه کتابخوانی داشتند و ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم را درس می‌دادند. سعید محسن پس از مطالعه‌ی اثر متأخر انگلس با عنوان *آنتی دورینگ* و یک جزوه درباره‌ی فلسفه‌ی هگل یک بیانیه را با عنوان *مقدمه‌ی مطالعات مارکسیستی* مدون کرد که به شرح زیر منجر به تغییر ایدئولوژی برخی از اعضای سازمان مجاهدین خلق شد:

«... (سعید محسن) به این باور بوده که این آموزش، جا را برای اعتقادات مذهبی سازمان تنگ نمی‌کند و همچنان می‌توان آموزش‌های

^۱ مقایسه، حق‌شناس، تراب (۲۰۲۰): از فیضیه تا پیکار، فرانکفورت، صفحه‌ی ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۷، ۳۲۹ ادامه

^۲ Vgl. Richard, Y. (۱۹۸۹): *Der verborgene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran*, Berlin, S. ۱۴۸f.

مارکسیستی را در کنار باورهای مذهبی نگه داشت، شاید به این دلیل که مارکسیسم را به عنوان فن مبارزه می‌خواهد یاد بگیرد نه به عنوان ایدئولوژی آن، تلاش او برای حفظ این دوگانگی در ایدئولوژی از این فکر ناشی می‌شد که برای برخورد سیاسی، تحلیل مارکسیستی ضرورت دارد. محتوای این جزوه برای همه‌ی رفقا (ولو با حساسیت‌های متفاوت در قبال مذهب) قابل قبول بود. ما همیشه با مارکسیسم به معنی علم مبارزه برخورد کرده بودیم. ضرورت‌های روزمره‌ی مبارزه با رژیم شاه و حامیان جهانی‌اش و نیز با عوامل ارتجاعی درون جامعه، گرایش به تحلیل علمی را دائماً به ما گوشزد می‌کرد. ما همگی به همین شکل به مارکسیسم رسیدیم (...). اصولاً سازمان هرگز به این دام نیفتاد که مذهب را جدا از جامعه و مبارزه‌ی روزمره‌ی تودها و نیازهای مادی و معنوی آنان مورد بررسی و نقد قرار دهد.^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا نیز رد پای مغلطه‌ی فلسفی انگلس متأخر را نیز به خوبی می‌یابیم. بنابراین زمانی که حرکت "ماده‌ی مطلق" جایگزین حرکت "ایده‌ی مطلق" در فلسفه‌ی هگل شود، خروجی آن هم در متن تاریخ و فرهنگ اسلامی ایرانیان همین مغلطه‌ی مارکسیسم با اسلام است. سعید محسن پس از این انشعاب ایدئولوژیک در صف عقب نماز جماعت زندان شرکت می‌کرد که مبادا نماز دیگران باطل شود.^۲

با وجودی که ساواک ضربه‌های محلکی را به سازمان مجاهدین خلق وارد آورد، اما اعضای آن به فعالیت خود ادامه دادند. آن‌ها مجله‌ی جنگل را در خفا منتشر کردند، ۵ تن از اعضای خود را برای حمایت از قیام ظفار به عمان فرستادند، ۶ سرقت مسلحانه داشتند، یک مستشار

^۱ حق‌شناس، تراب (۲۰۲۰): از فیضیه ... همانجا، صفحه‌ی ۴۲۵ ادامه

^۲ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۴۳۲ ادامه

آمریکایی و یک افسر ارشد پلیس را ترور کردند، بر سر قبر رضا شاه، خطوط هوایی اسرائیل و انگلیس و شرکت‌های بین‌المللی بمب‌گذاری کردند و تا اواسط سال ۱۳۵۴ شمسی حدود ۵۰ تن کشته دادند.^۱ هم‌زمان کشمکش تئوریک در سازمان مجاهدین خلق ادامه یافت، تا این‌که شعبه‌ی مارکسیست لنینیست سازمان در *بیانیه‌ی اعلام مواضع ایدئولوژیک* از سال ۱۳۵۴ شمسی ایدئولوژی اسلامی را منسوب به طبقه‌ی متوسط و رد کرد. از این پس مارکسیسم لنینیسم به عنوان ایدئولوژی رهایی طبقه‌ی کارگر پذیرفته و پس از چندی سازمان پیکار در راه آزادی طبقه‌ی کارگر تأسیس شد. از آن‌جا که فلسفه‌ی سیاسی تمامی جریان‌های مارکسیست لنینیست از سوسیال داروینیسم بلشویکی مشروب می‌شود، در نتیجه یکی از سران سازمان پیکار به نام تقی شهرام اقدام به حذف فیزیکی دو تن از اعضای سازمان کرد که حاضر به تغییر ایدئولوژی خود نبودند.^۲ با تمامی این وجود اما فعالیت هر دو جریان ادامه یافت. سازمان مجاهدین خلق یک سرقت مسلحانه در اصفهان داشت، در فرهنگ‌سرای اسرائیل بمب گذاشت، نشریات علی شریعتی را در دانشگاه توزیع می‌کرد و اعتصاب دانشجویان دانشگاه آریامهر را ترتیب داد. هم‌زمان سازمان پیکار در دفتر ITT بمب گذاشت، دو مستشار آمریکایی را ترور کرد، روزنامه‌ی *قیام‌کارگر* را در خفا منتشر کرد و برای تشکیل "حزب نوین طبقه‌ی کارگر" دست به تبلیغات مخفی زد.^۳

^۱ Vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): *Der verborgene ... ebd.*, S. ۱۴۸f.

^۲ Vgl. Abrahamian, E. (۱۹۸۱): *Die Guerilla-Bewegung im Iran von ۱۹۶۳ bis ۱۹۷۷*, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran, Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), S. ۳۳۷ff., Frankfurt am Main, S. ۳۴۷f., und Richard, Yan (۱۹۸۹): *Der verborgene ... ebd.*, S. ۱۴۸f.

^۳ Vgl. Abrahamian, E. (۱۹۸۱): *Die Guerilla-Bewegung ... ebd.*, S. ۳۴۷f.

دومین سازمان که جهت مبارزه‌ی مسلحانه تشکیل شد، سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران بود. وجه مشترک آن با سازمان مجاهدین خلق همین آگاهی تئوریک وابستگی، مبارزه با امپریالیسم و فرهنگ شهادت بود. منتها با این تفاوت که فداییان خلق هویت سیاسی خود را از انقلاب اکتبر و نقد حزب توده کسب می‌کردند. به این عبارت که شوروی پس از کنگره‌ی ۲۰ حزب کمونیست دچار استالین‌زدایی و رویزیونیسم شده است. هسته‌های اولی این سازمان به دور بیژن جزنی و مسعود احمدزاده گرد آمدند. جزنی در اوایل عضو سازمان جوانان حزب توده بود و در دانشگاه تهران فلسفه تحصیل می‌کرد. از جمله باید از جزوه‌ی وی با عنوان تحلیل موقعیت نیروهای انقلابی در ایران یاد کرد که در آن به وظایف اساسی مارکسیست - لنینیست‌ها در ایران می‌پردازد. موضوع وی اینجا همین تمایز بین بورژوازی ملی و بورژوازی کمپرادور است که ما از تئوری وابستگی و بحث‌های مارکسیست لنینیستی در نقد سیاست مدرنیزاسیون سرمایه‌داری جهت توسعه‌ی اقتصادی کشور می‌شناسیم. انگاری که بورژوازی کمپرادور از رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی ممانعت می‌کند و بورژوازی ملی ایران به دلیل وابستگی کشور به امپریالیسم در حال نابودی است. انتقاد جزنی به محمد مصدق نیز از همین زوایه وارد می‌آید، زیرا وی قادر به مقاومت در برابر رژیم محمد رضا شاه و امپریالیسم نبود. وی اینجا نتیجه می‌گیرد که استقلال کشور تنها از طریق مبارزه‌ی مسلحانه‌ی مارکسیست لنینیست‌ها امکان دارد. انگاری که آن‌ها به عنوان آوانگارد طبقه‌ی کارگر، رهبر واقعی خلق هستند و به شرح زیر در رأس انقلاب دموکراتیک جهت استقلال ملی ایران قرار گرفته‌اند:^۱

^۱ مقایسه، جزنی، بیژن (...): تحلیل موقعیت نیروهای انقلابی در ایران - وظایف اساسی مارکسیست - لنینیست‌ها در مرحله کنونی رشد جنبش کمونیستی ایران، از سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، صفحه‌ی ۷.

«در عصر امپریالیسم در کشورهای زیرسلطه‌ای چون ایران، ارتباط عمیق میان دیکتاتوری و امپریالیسم و ضعف تاریخی رهبری بورژوازی ملی و خرده بورژوازی در حل تضاد خلق با امپریالیسم و بورژوازی کمپرادور، مانع از آن است که نیروهای غیرپرولتری جامعه علیرغم ماهیت واقعاً دموکراتشان به شکست کامل امپریالیسم و تأمین آزادی سیاسی بشیوه اروپا نائل آیند.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، جزئی برای خودآگاهی پرولتاریا و نبرد طبقاتی اصولاً نقشی را قائل نمی‌شود، در حالی که توسط مبارزه‌ی مسلحانه کاسه‌ی داغ‌تر از آش میسیون تاریخی بورژوازی ملی شده است. ما اینجا با همان ادبیات سیاسی لنین مواجه هستیم که البته در متن تاریخ سیاسی ایران به کار گرفته می‌شوند. به این عبارت که اکثریت روحانیت شیعه ماهیتاً ارتجاعی و با انقلاب مخالفت است، اما بورژوازی ملی، خرده بورژوازی و توده‌ی مردم با "انقلاب دموکراتیک" همراه می‌شوند.^۲ جزئی اما در یک جزوه با عنوان تاریخ سی ساله از "روحانیون مترقی" سخن می‌گوید که در مقابل دیکتاتوری محمد رضا شاه ایستادگی کرده است. وی اینجا رژیم شاهنشاهی را متهم می‌کند که جنبش ملی را خفه کرده و منافع ملی را به خطر انداخته است.^۳ منظور جزئی دقیقاً مقاومت شیخ روح‌الله خمینی و قیام اسلام‌گرایان با سازماندهی هیئت مؤتلفه بر علیه فراندم جهت تأیید اصول "انقلاب سفید" در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ شمسی است که وی به شرح زیر آن‌را ارزیابی می‌کند:

^۱ همانجا، صفحه‌ی ۶۹

^۲ همانجا، صفحه‌ی ۲۷

^۳ مقایسه، جزئی، بیژن (...): تاریخ سی ساله ایران، جلد دوم، (...): صفحه‌ی ۹۹ ادامه

«این سوابق خمینی در میان توده بخصوص در بین قشرهای کاسبکار خرده بورژوازی از محبوبیت بی سابقه‌ای برخوردار است و در صورت امکان فعالیت سیاسی نسبتاً آزاد موفقیت بی سابقه‌ای خواهد داشت بمراتب بیش از قدرت کاشانی در جنبش ملی کردن نفت. بنابراین نقش او میتواند بر جنبش بخصوص آنجا که نیروی اصلی قشرهای بازاری و مذهبی است بسیار مؤثر باشد.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، جزئی اینجا هشدار به ضدانقلاب اسلامی نمی‌دهد. وی نمی‌گوید که خمینی توسط دستگاه ساختاری تشیع قدرت سیاسی را مصادره به مطلوب و شریعت قرون وسطایی اسلام را تبدیل به سرچشمه‌ی قوانین مدنی کشور می‌کند، آپارتاید جنسیتی به راه می‌اندازد، اپوزیسیون را منهدم، زندانیان سیاسی را قتل عام و ضدانقلاب اسلامی را به منطقه صادر می‌کند. در ضمن آیت‌الله کاشانی در ملی کردن صنعت نفت ایران نقشی نداشت، زیرا ابتکار عمل دست محمد مصدق بود. موضوع جزئی اینجا تنها تأکید بر فقدان آوانگارد طبقه‌ی کارگر صنعتی جهت رهبری یک "انقلاب دموکراتیک" است.^۲ وی از همین موضع و با اتهام اپورتونیسیم به حزب توده می‌تازد، زیرا استالین‌زدایی و رویزیونیسم شوروی را پذیرفته و از انترناسیونالیسم منحرف شده است. انگاری که استالینیسم تجسم دموکراسی و انترناسیونالیسم است. با وجود انتقاد به سیاست حزب توده، اما جزئی فعالیت صنفی آن‌را ستایش می‌کند. منظور وی تجربیات شورای متحد مرکزی است که ظاهراً باعث شد تا حزب توده در عرض ۱۲ سال از یک حزب دموکرات به حزب طبقه‌ی کارگر ارتقاء بیابد.^۳

^۱ همانجا، صفحه‌ی ۱۰۲ ادامه

^۲ مقایسه، همانجا، ص ۱۰۰ ادامه

^۳ جزئی، بیژن (...): تاریخ سی ساله ایران، جلد اول، (...): صفحه ی ۱۱ ادامه، ۶۷

اما جزئی اینجا از قلم می‌اندازد که حزب توده به دلیل هواداری از امتیاز نفت شمال برای شوروی سر جنبش کارگری ایران را به سنگ کوبید.

انتقاد مسعود احمدزاده به حزب توده به مراتب تندتر است. وی حزب توده را کاریکاتور یک حزب مارکسیست لنینیست و رهبری آن را روزیونیست و خائن می‌خواند، زیرا اعضای مبارز خود را مانند گوسفند به دست قصاب سپرده و به تبعید گریخته است.^۱ احمدزاده و هم‌چنین رفیقش پویان بر خلاف جزئی از جبهه‌ی ملی به مبارزه‌ی مسلحانه روی آوردند. وی فارغ‌التحصیل رشته‌ی ریاضیات از دانشگاه تهران بود. وی پس از مطالعه‌ی آثار لنین و مائو حل و فصل تضاد تئوری با پراکسیس را ظاهراً در مبارزه‌ی مسلحانه یافت، تا از این راه طبقه‌ی کارگر را به وحدت برساند. وی در یک سناریو کلی سیلوا را در برابر رژی دیره قرار می‌دهد. در حالی که کلی سیلوا مدعی است که یک جنبش انقلابی نمی‌تواند، بدون تئوری انقلابی متشکل شود، رژی دیره به فعالیت انقلابی اولویت می‌دهد. اینجا احمدزاده برای رژی دیره موضع می‌گیرد، زیرا به گمان وی تئوری انقلابی توسط کتاب سرمایه مارکس، آنتی دورینگ انگلس و ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم لنین ارائه شده است.^۲ برنامه‌ی سیاسی - نظامی وی سرنگونی نظام سلطنتی از طریق جنگ داخلی و خلع ید امپریالیسم در خاورمیانه است، همانطور که در آمریکای لاتین نیز تجربه شده است. ابزار تحقق این اهداف تأسیس یک حزب پرولتری با پیشروان مسلح جهت تدارک قیام شهر و روستا است. بنابراین احمدزاده با استناد به انقلاب چین، کوبا و ویتنام

^۱ احمدزاده، مسعود (۱۳۴۹): مبارزه مسلحانه - هم استراتژی، هم تاکتیک، از انتشارات سازمان چریکهای

فدائی خلق ایران، صفحه‌ی ۳۴ ادامه

^۲ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۹ ادامه

از "گنداب محیط روشنفکری" سخن می‌گوید^۱ و به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«... تجربیات نشان داده‌اند که نه با کار مسالمت‌آمیز، و نه با کار صرفاً سیاسی، و نه با کار مخفی، نمیتوان به پیشرو مردم تبدیل شد و شرایط را باصطلاح برای مبارزه مسلحانه توده‌ای فراهم کرد. در شرایط کنونی هر مبارزه سیاسی بناچار باید بر اساس مبارزه مسلحانه سازمان یابد و تنها موتور کوچک مسلح است که میتواند موتور بزرگ توده‌ها را بحرکت در آورد. شرایط ذهنی انقلاب، در طی عمل مسلحانه، بکمال شکل خواهد گرفت، پیشرو واقعی، پیشروئی که پیوند عمیق با توده‌ها دارد، و قادر به برانگیختن و هدایت وسیع توده باشد تنها در طی عمل مسلحانه، در جریان کار سیاسی - نظامی میتواند بوجود آید.»^۲

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، احمدزاده تنها راه وحدت سیاسی پیشروان واقعی با توده‌ها را در مبارزه‌ی مسلحانه می‌یابد. انگاری که آگاهی طبقاتی محصول نقد درون‌ذاتی و نتیجه‌ی وحدت آگاهی تئوریک و تجربی پرولتاریا نیست، بلکه باید توسط شور و شعار، عملیات حماسی و شهادت پیشروان پرولتاریا، یعنی از بیرون به افکار عمومی طبقه‌ی کارگر تزریق شود. ما اینجا با اصول لنینیسم مواجه هستیم که جنبش کارگری را محدود به فعالیت صنفی کرده و طبقه‌ی کارگر را در تدارک یک انقلاب اجتماعی ناتوان می‌شمارد. بنابراین احمدزاده اینجا از خصلت ضد امپریالیستی یک انقلاب نوین بورژوا - دموکراتیک سخن می‌راند که توسط حزب پیشرو لنینیستی به انجام می‌رسد و نطفه‌ی انقلاب سوسیالیستی را می‌گذارد.^۳

^۱مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۳۹، ۵۹، ۶۴، ۱۰۳ ادامه، ۱۳۲

^۲همانجا، صفحه‌ی ۱۳۳ ادامه

^۳همانجا، صفحه‌ی ۵۹، ۱۲۰، ۸۲ ادامه

البته باید این را هم در نظر داشت که تحت شرایط خفقان و سرکوب که ساواک پدید آورده بود، امکان بحث تئوریک وجود نداشت. این وضعیت پس از واقعه‌ی سیاهکل ابعاد غیر قابل تصویری به خود گرفت. در این ماجرا ده تن از اعضای فداییان خلق به قتل رسیدند و فرماندهی آن‌ها، علی اکبر صفاهی فرهانی زیر شکنجه کشته شد. سرانجام ساواک پس از ۹ ماه موفق شد که اعضای مؤسس سازمان را دستگیر و اعدام کند. یکی از این اعدامی‌ها احمدزاده بود، در حالی که پویان خودکشی کرد که به دست ساواک نیفتد. اما مابقی اعضای سازمان فداییان خلق و از جمله حمید اشرف و اشرف دهقانی به مبارزه‌ی مسلحانه ادامه دادند. آن‌ها در عملیات سازمانی یک رئیس دادگاه نظامی را ترور و دو روزنامه‌ی مخفی به نام‌های ۱۹ بهمن و نبرد خلق را منتشر کردند و سپس هسته‌های جدید از دانشجویان را در تهران، تبریز، رشت، گرگان، قزوین و انزلی تشکیل دادند، پنج سرقت مسلحانه را تدارک دیدند که منابع مالی مبارزه‌ی مسلحانه را تأمین کنند، دو نفر را با اتهام نفوذی ساواک، یک سرمایه‌دار و یک دادستان دادگاه نظامی را ترور کردند، در سفارت بریتانیا، آمریکا و عمان، دفتر تلفن و تلگراف کشور، خطوط هوایی بین‌المللی، ستاد فرماندهی نیروی انتظامی تهران، تبریز، رشت، گرگان، مشهد و آبادان بمب گذاشتند.^۱ در همین حین ساواک ۸ زندانی سیاسی و از جمله بیژن جزنی را جهت انتقام در تپه‌های اوین تیرباران کرد. سرانجام ساواک مخفی‌گاه حمید اشرف را ردیابی کرد و وی و ۹ نفر از هم‌زمانش را به قتل رساند. به این ترتیب، مبارزه‌ی مسلحانه تبدیل به اسطوره‌ی مقاومت و واقعه‌ی سیاهکل تبدیل به حماسه‌ی شهادت شد و نسل آرمان‌گرای انقلاب را برای سرنگونی محمدرضا شاه به خیابان‌ها کشید.

^۱ Vgl. Abrahamian, E. (۱۹۸۱): Die Guerilla-Bewegung ... ebd., S. ۳۴۵f.

نتیجه:

مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن متکامل کرد. از این منظر طبقه‌ی کارگر نقش سوژه‌ی خودآگاه را به خود می‌گیرد که با اراده به انقلاب اجتماعی دست می‌زند و با تشکیل کمون قدرت زنده‌ی جامعه را از دولت به عنوان "ناقص الخلقه‌ی فراطبیعی جامعه" پس می‌گیرد. به این معنی که دولت شکل ایده‌آلیستی و ابزار اجرایی آن مناسبات ازخودبیگانه است که جامعه‌ی بورژوازی توسط تضادهای درون‌ذاتی خود پدید آورده است. از منظر مارکس کمون ابزار فراروی از ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی کار مزدی است. از این پس، جابجایی سوژه با ابژه به پایان می‌رسد و پرولتاریا از انقیاد محصولات کار خود، یعنی سرمایه و کالا رها می‌گردد.

اما از آن پس که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و از دیالکتیک سوژه‌زدایی کرد، این جابجایی سوژه با ابژه در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن موجه شد. از این منظر دولت دیگر محصول شر، یعنی انعکاس وارونه و ازخودبیگانه‌ی تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری، حافظ حق مالکیت و ابزار اجرایی تحقیر، تحمیق و سرکوب طبقه‌ی کارگر محسوب نمی‌شود، بلکه به صورت ابزار حل و فصل این مسائل به نظر می‌آید. در همین مضمون لنین دولت سوسیال داروینیستی بلشویکی را به جای دیکتاتوری پرولتاریا و فعالان حزبی را به عنوان پیشروان پرولتاریا جا زد. انگاری که بورژوازی روسیه ناتوان و قادر به رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی نیست و حزب دولتی لنین تنها در حال تحقق آن میسیون است که تاریخ ظاهراً به بورژوازی واگذار کرده است. اینجا پیشروان پرولتاریا نقش همان راهبان دلیر مورد نظر مارکس را به عهده می‌گیرند که

جهت جلب اعتماد طبقه‌ی کارگر و اثبات انسانیت خویش وجود ناقص خود را اخته می‌کنند. ما این‌جا با آرمان‌هایی مواجه هستیم که متأسفانه فاقد اندیشه‌ی انتقادی هستند. در همین مضمون است که می‌توان مبارزه‌ی مسلحانه در راه خلق و شهادت برای استقلال ملی از امپریالیسم را ارزیابی کرد.

عواقب مخرب این نوع از مبارزه‌ی مسلحانه را می‌توان به خوبی در تجربیات سیاسی احساس کرد. به این عبارت که محصول یک قرن مبارزه‌ی ضدامپریالیستی به استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران انجامیده و پس از این همه جانفشانی نسل آرمان‌گرای انقلاب بهمن ملقب به "پنجاه هفتی" و بدهکار اوباش و اراذل سلطنت‌طلب شده است. ما اینجا با همان عواقب سیاسی در پراکسیس مواجه هستیم که تنها توسط مغلطه‌ی انگلس متأخر، توهم اتاتیستی از ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم و ایمان به "وحدت وجود" و شهادت از مارکسیسم ایرانی قابل توجیه هستند.

منابع:

Abrahamian, E. (۱۹۸۱): Die Guerilla-Bewegung im Iran von ۱۹۶۳ bis ۱۹۷۷, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran, Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), S. ۳۳۷ff., Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtages – Debatten über Pressefreiheit und Publikation, in: MEW Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd., ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost)

Max, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۴۹۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Zirkular gegen Kriege, in: MEW Bd. ۴, S. ۳ff., Berlin (ost)

Prokla, Bd. ۱۵ Nr. ۵۹ (۱۹۸۵): Weltmarktango - Ein Drama von Abhängigkeit und Entwicklung, Berlin/Münster

Richard, Y. (۱۹۸۹): Der verborgene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin

Schreiner, H-P./Becker, K-E./Freund, W-S. (۱۹۸۲): Der Imam - Islamische Staatsidee und revolutionäre Wirklichkeit, Austria

احمدزاده، مسعود (۱۳۴۹): مبارزه مسلحانه - هم استراتژی، هم تاکتیک، از انتشارات سازمان چریکهای فدائی خلق ایران

بازرگان، مهدی (...): چهار مقاله، شرکت سهامی انتشار، شماره ۵۲، تهران

جزئی، بیژن (...): تاریخ سی ساله ایران، جلد دوم، (...)

جزئی، بیژن (...): تاریخ سی ساله ایران، جلد اول، (...)

جزئی، بیژن (...): تحلیل موقعیت نیروهای انقلابی در ایران - وظایف اساسی مارکسیست - لنینیستها در مرحله کنونی رشد جنبش کمونیستی ایران، از سازمان چریکهای فدائی خلق ایران

حقوق‌شناس، تراب (۲۰۲۰): از فیضیه تا پیکار، فرانکفورت

شریعتی، علی (۱۳۳۶): انسان و اسلام - ایدئولوژی و تمدن، (محل انتشار ندارد)، شماره ثبت ۹۵۶ - ۱۴،۷،۳۶

ضد انقلاب سرخ در ایران - حزب تراز نوین توده یا افیون جنبش کمونیستی؟^۱

کسانی که دوران انقلاب شکوهمند بهمن از سال ۱۳۵۷ شمسی را تجربه کرده‌اند، بدون تردید به یاد دارند که متن دفاعی زنده‌یاد خسرو گل‌سرخ‌ی در بیدادگاه نظامی رژیم شاهنشاهی ایران چه تأثیرات شگرفی را بر افکار عمومی ایرانیان گذاشت. وی اینجا خود را یک مارکسیست لنینیست خواند که نخستین بار عدالت اجتماعی را در مکتب اسلام آموخت و از این مسیر به سوسیالیسم رسید. وی از اشخاص انقلابی مانند: حیدر عمواغلی، میرزا کوچک‌خان، خیابانی، پسیان، ارانی، روزبه و وارطان نام برد، مارکس را به امام اول شیعیان، علی بن ابی‌طالب تشبیه کرد و شهادت اما حسین را مرام خود خواند. وی هم‌زمان نقدی هم به روابط اقتصادی کشور در وابستگی به امپریالیسم داشت و در حالی که بورژوازی ایران را کمپرادور خواند و مبارزه‌ی خلق‌های ویتنام و الجزایر را جهت استقلال ملی از امپریالیسم آمریکا و فرانسه ستود. انتقاد گل‌سرخ‌ی از این زاویه به امپریالیسم وارد آمد که در آنجا به صورت مرئی و در ایران به صورت نامرئی فعال است. به این عبارت که فرهنگ دستگاه حاکمه‌ی شاهنشاهی یک سوغاتی غرب‌زده است که توسط تمدن امپریالیستی آمریکا بسته‌بندی و به ایران ارسال شده است. بنابراین آمریکا توسط نفوذ فرهنگی خود انواع توطئه‌ها را به کار می‌گیرد که اضافه تولید بنجل خود را در ایران به فروش برساند. گل‌سرخ‌ی سپس گذاری هم به منطق دترمینیستی تاریخ زد. به این معنی که پس از

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "ضد انقلاب سرخ در ایران" در تاریخ ۱۹ ژانویه ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

اصلاحات ارضی شیوه‌ی تولید فئودالیسم در ایران خاتمه یافته و از آنجا که بازگشت به برده‌داری غیر ممکن است، در نتیجه همان فئودال‌های سابق به بورژوازی کمپرادور تبدیل شده و برای امپریالیسم دلالت می‌کنند، شرکت‌های سهامی زراعی و شرکت‌های تعاونی به راه انداخته و کشاورزی را مکانیزه کرده‌اند. به این ترتیب گلسرخی نتیجه گرفت که در يك جامعه‌ی مارکسیستی، اسلام حقیقی بعنوان يك روبنا قابل توجیه است و وی یک چنین اسلامی را اسلام امام علی و امام حسین می‌نامد و تأیید می‌کند. انگاری که استقرار یک روبنای قرون وسطایی بر یک جامعه‌ی مدرن صنعتی نه تنها هیچ مشکلی را پدید نمی‌آورد، بلکه منجر به هماهنگی فرهنگی، تثبیت هویت تاریخی و وحدت اجتماعی ایرانیان نیز می‌شود. با استناد به این نوع از مارکسیسم، انگاری که ما با منطق دترمینیستی تاریخ، گسست مکانیکی زیربنا از روبنا مواجه هستیم و آن بحران هویتی که بورژوازی کمپرادور به عنوان مأمور امپریالیسم آمریکا برای ایرانیان به ارمغان آورده است، تنها از طریق ضدیت با مدرنیته، مقاومت در برابر غرب‌زدگی و امپریالیسم آمریکا و بازگشت به تاریخ فرهنگی اسلامی کشور حل و فصل می‌شود. اینجا بلافاصله این پرسش پدید می‌آید که خسرو گلسرخی این نوع از مارکسیسم را کجا وام گرفته و عواقب آن در پراکسیس سیاسی چگونه است؟

نطفه‌ی آگاهی تئوریک تمامی مارکسیست‌های ایرانی را حزب توده و با استناد به ایدئولوژی شوروی موسوم به مارکسیسم لنینیسم گذاشته است. البته این فقط یک وابستگی تئوریک نبود، زیرا حزب توده ستون پنجم شوروی در ایران محسوب می‌شد. از منظر حزب توده پس از انقلاب اکتبر و با تشکیل کشور شوروی انترناسیونالیسم مارکسی به نفع نبرد بلوک سوسیالیسم با امپریالیسم دگرگون شده است. اینجا باید از سیاست کمینترن (انترناسیونال کمونیستی) و کنفرانس باکو نیز یاد

کرد که برای جریان‌های ملی - مذهبی یک شناسانه‌ی دموکرات و پیشرو جعل و احزاب برادر حزب کمونیست شوروی را موظف به تشکیل جبهه‌ی مبارزه‌ی ضدامپریالیستی با آن‌ها کردند. انگاری که جهان در پیکر یک نبرد آخرالزمانی جهت انتخاب بین خیر (سوسیالیسم) و یا شر (امپریالیسم) قرار گرفته است. به این ترتیب، حزب توده موظف بود که سیاست اقتصادی ایران را بسوی همکاری با "اردوگاه سوسیالیستی" براند و در تضعیف نفوذ امپریالیسم در کشور بکوشد. با وجودی که حزب توده استالین را مانند یک خدایشر ستایش می‌کرد، اما سرسپردگی آن به حزب کمونیست شوروی تا این اندازه بود که بلافاصله انتقاد به کیش شخصیت استالینی را پذیرفت. دبیر کل حزب توده، رضا رادمنش که در کنگره‌ی بیستم حزب کمونیست شوروی در سال ۱۹۵۶ میلادی شرکت داشت، چنان به چاپلوسی نیکیتا خروشف، دبیر کل حزب کمونیست شوروی پرداخت که منجر به اعتراض وی شد. انگاری که از این پس کیش شخصیت مختص به خروشف شده و باید ستایش شود.^۱

در این کنگره خروشف سیاست همزیستی مسالمت‌آمیز و رقابت فنی و اقتصادی بلوک‌های سیاسی را اعلام کرد، زیرا حکومت شوروی بسیار خوشبین بود که جنبش‌های استقلال ملی با گسست از امپریالیسم، راه دیگری را به غیر از همکاری سیاسی و اقتصادی با "اردوگاه سوسیالیسم" پیش رو ندارند. به همین دلیل شوروی در رقابت با سیاست مدرنیزاسیون اقتصاد سرمایه‌داری، "راه رشد غیرسرمایه‌داری" را در کانون تبلیغات حزبی قرار داد که برای احزاب برادر حزب کمونیست شوروی چشم‌انداز توسعه‌ی اقتصادی را توسط سرمایه‌داری دولتی و اقتصاد بابرنامه فراهم کند. از این منظر عقب‌افتادگی اقتصادی

^۱ مقایسه، جزئی، بیژن (...): تاریخ سی ساله ایران، جلد ۲، تهران، صفحه‌ی ۳۴

دیگر ارتباطی با موانع ساختاری و تاریخ فرهنگی کشورهای مستعمره ندارد، بلکه فرآیند غارت استعماری و وابستگی فنی کشورهای جهان سوم به امپریالیسم محسوب می‌شود که پادزهر آن گسست از بازار جهانی سرمایه‌داری و همکاری اقتصادی با شوروی است که البته بر اساس رشد ابژکتیو نیروهای مولد به عنوان پیش‌شرط گذار به سوسیالیسم نیز توجیه می‌شود.^۱

بنابراین حزب توده از منافع شوروی در ایران به بهانه‌ی گذار از عقب افتادگی اقتصادی کشور دفاع می‌کرد. از جمله باید از تمایز بورژوازی کمپرادور از بورژوازی ملی در نشریات حزب توده یاد کرد که حمایت از بورژوازی ملی و تبلیغ برای سرمایه‌داری دولتی و مبارزه‌ی ضدامپریالیستی را در نظر داشت. به این معنی که حزب توده با کمک جریان‌های ملی و مذهبی به یک "انقلاب دموکراتیک" دست بزند و با تشکیل "جمهوری دموکراتیک خلق" راه را به سوی توسعه‌ی اقتصادی و همکاری با شوروی هموار سازد. بنابراین حزب توده مانند مابقی جریان‌های ارتجاعی، جنبش کارگری را تنها سیاهی لشکر خاموش سیاست‌های خود می‌شمرد و اصولاً نه اعتباری برای دخالت جامعه‌ی مدنی در برنامه‌های کلی خود قائل بود، نه نقدی به ماهیت سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی کار مزدی داشت و نه انتقادی به دین، فلسفه و ایدئولوژی وارد می‌آورد که طبقه‌ی کارگر را به سوزهی خودآگاه و انقلابی ارتقا دهد. تفاوت حزب توده با جریان‌های ملی - مذهبی تنها در همسویی و یا تقابل با سیاست حزب کمونیست شوروی بود، در حالی که نقاط مشترک آن‌ها به توزیع عادلانه‌ی ثروت اجتماعی و تعدیل اختلافات طبقاتی از طریق اصلاحات، دولتی کردن

^۱ Vgl. Wöhlert, T. (۱۹۹۰): Unterentwicklung, Transformation und Krieg - Der Fall Iran - Die sozioökonomische und politische Entwicklung der Islamischen Republik Iran im Zeichen des Golfkrieges, Berlin, S. ۴f.

منابع طبیعی، اصلاحات تعاونی، دفاع از منافع ملی در برابر امپریالیسم آمریکا و انگلیس خلاصه می‌شد. بنابراین حزب توده با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم قادر بود که تحت هر شرایطی یک جناح دوراندیش و اصلاح‌طلب را در طبقه‌ی حاکم برای ائتلاف سیاسی بیابد و با یک دیدگاه بت‌واره به قدرت سیاسی، جنبش کارگری را تبدیل به سیاهی لشکر سیاست‌های خود سازد و هر زمانی که با شکست مواجه شد، آن را به توطئه‌ی امپریالیسم نسبت دهد و یا با جبر تاریخ و عقب ماندگی تودها توجیه کند.

این سیاست کلی زیر نظر مستقیم لنین و در کنگره‌ی دوم کمینترن برای احزاب برادر حزب کمونیست شوروی تجویز شد و از همین بابت بود که تحت نفوذ بلشویکی جناح انقلابی سلطان‌زاده از حزب کمونیست ایران به حاشیه رانده شد و جناح ضد امپریالیست حیدرخان عمواوغلی در رأس آن قرار گرفت. در همین مسیر نیز باید فعالیت تئوریک تقی ارانی را مد نظر داشت که مارکسیسم ایرانی را در پیروی از مارکسیسم روسی و در متن تاریخ فرهنگی کشور تبیین کرد. ما این‌جا با همان اصول کلی ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم مواجه هستیم که در پیروی از خطای فلسفی انگلس متأخر و البته در تناقض با تئوری انتقادی انقلابی مارکس تبیین شده‌اند. به این عبارت که انگلس حرکت "ماده‌ی مطلق" را جایگزین حرکت "ایده‌ی مطلق" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و با سوژه‌زدایی از دیالکتیک مدعی کشف "فلسفه‌ی طبیعت" و گرفتار یک منطق مثبت‌گرا از روند تاریخ شد، در حالی که از سوی دیگر یک بازگشت ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ داشت که بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت معطوف به رشد ابژکتیو نیروهای مولد سرمایه می‌شود. انگاری که ما اینجا با یک منطق ماتریالیستی از روند تاریخ مواجه هستیم که مستقل از پراکسیس نبردهای طبقاتی، یعنی

به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک فرجام دلپسند (سوسیالیسم) سپری می‌شود. بنابراین با سوژه‌زدایی از دیالکتیک، انگلس تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در دو رشته منشعب کرد. اول "ماتریالیسم دیالکتیکی" است که ظاهراً به صورت یک قانون جهانشمول فراطبیعی، یعنی مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها فعال است و هدفمند به راه خود ادامه می‌دهد. دوم "ماتریالیسم تاریخی" است که تحت تأثیر آن و به صورت فرماسیون‌های اجتماعی - اقتصادی پشت سر هم ردیف می‌شوند. انگاری که با توسعه‌ی زیربنای اقتصادی نیروهای مولد با مناسبات تولید در تضاد قرار می‌گیرند و فرماسیون عقب‌افتاده لاجرم و خودبخودی در یک فرماسیون پیش‌رفته صعود می‌کند. ما اینجا با دماغوگی مواجه هستیم که به صورت تئوری مراحل جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم توجیه می‌شود. انگاری که ما اینجا با یک حرکت ماتریالیستی مواجه هستیم که فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی انسان به عنوان عنصر آگاه و فعال است. انگاری که ما با یک منطق مثبت‌گرا از روند تاریخ سر و کار داریم که فرا رسیدن نهایی کمونیسم را به ناظر نوید می‌دهد. انگاری که مبدأ و مقصد زیست انسان‌ها از پیش رقم خورده و سرنوشت آن‌ها توسط توسعه‌ی زیربنای اقتصادی مهر و موم شده است. از این منظر، دیگر فرقی ندارد که روبنا چه شکلی داشته باشد، می‌تواند اشکال سوسیال داروینیستی و قرون و ستطایی مانند اسلام را هم به خود بیگرد. اینجا تنها راه‌هایی طبقه‌ی کارگر به این صورت موجه می‌شود که کارگران باید به روند "ابژکتیو ماتریالیستی از تاریخ" شدت دهند، برای رشد ابژکتیو نیروهای مولد سرمایه، توسعه‌ی اقتصادی و صنعتی شدن کشور بکوشند. منتها این اهداف - بنا بر ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم - تنها زمانی به درستی میسر می‌شوند که سیاست کشور از نفوذ امپریالیسم مستقل و اقتصاد کشور از بازار جهانی سرمایه‌داری مجزا

گردد. به این معنی که توسط یک "انقلاب دموکراتیک" یک دولت خلقی از جریان‌های ملی و مذهبی بر سر کار آید و روابط اقتصادی و سیاسی کشور در یک جهان دو قطبی با "اردوگاه سوسیالیستی" برقرار گردد. بنابراین طبقه‌ی کارگر باید یک چنین نظامی تن دهد، در برابر بورژوازی ملی و سرمایه‌داری دولتی ایستادگی نکند، تشدید روند تولید و شدت کار از خودبیگانه به جان بخرد و در واقع تن به بردگی کار مزدی و استثمار بدهد. از این منظر تسریع مسیر تاریخ به سوی کمونیسم نیاز به نقد دین، روشنگری، ارتقا فرهنگی طبقه‌ی کارگر ندارد و همچنین نیاز به نبرد طبقاتی و یک تئوری انتقادی و انقلابی و خودآگاهی طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی انقلاب اجتماعی ندارد.

با استناد به همین تخیلات متافیزیکی و افکار ایدئولوژیک و فوق‌ارتجاعی بود که حزب توده در دوران انقلاب بهمن دوباره فعال و تبدیل به افیون جنبش کمونیستی ایران شد. از جمله باید از فعالیت نوشتاری امیر نیک آیین (هوشنگ ناظمی) یاد کرد که ذهن فعالان سیاسی را مسموم می‌کرد. وی در دوران تحصیلات خود در فرانسه در سال ۱۹۴۹ میلادی به حزب توده پیوست و سپس به عنوان نماینده‌ی دانشجویی در چندین اجلاس احزاب برادر حزب کمونیست شوروی شرکت کرد. وی پس از بازگشت به ایران در سال ۱۹۵۳ میلادی از طرف حزب توده به رومانی فرستاده شد، تا در دانشگاه بخارست به تحصیل ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم بپردازد. نیک آیین در دوران انقلاب بهمن دوباره به ایران بازگشت و عضو کمیته‌ی مرکزی حزب توده شد. از جمله باید از اثر وی با عنوان *ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی* یاد کرد که برای بسیاری از فعالان سیاسی منبع معتبر آموزش ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم محسوب می‌شد. محتوای این اثر معرفی همان "حرکت ابژکتیو و ماتریالیستی تاریخ" است که البته جهت توجیه آن از دیالکتیک سوژه

زدایی می‌شود. بنابراین نیک آیین مانند پلخائف، لنین، بوخارین و ارانی نه به مارکس، بلکه به انگلس متأخر رجوع می‌کند و دقیقاً همان نمونه‌هایی را می‌آورد که انگلس در کتاب دیالکتیک طبیعت به شرح زیر استفاده کرده است:

«اصولاً مقولات دیالکتیک و قوانین دیالکتیک با یک‌دیگر پیوسته و مرتبط هستند. در واقع قوانین روابط میان مقولات را بیان می‌کنند. مثلاً قانون گذار از تغییرات کمی به تحولات کیفی، ارتباط و مناسبات بین دو مقوله کمیت و کیفیت را بیان می‌دارد، در قانون نفی نفی، مقوله‌های نو و کهنه و ارتباط آن‌ها، پیوست و گسست، ادامه و جهش، تکرار و دگرگونی و پیوندهای میان آن‌ها بیان و بررسی می‌شود.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با همان اصول ماتریالیسم متافیزیکی انگلس متأخر مواجه هستیم که با سوژه‌زدایی از دیالکتیک آن‌را به سه اصل جهانشمول مانند "تداخل تضادها، کمیت و کیفیت و نفی نفی" تقلیل می‌دهد، در حالی که از سوی دیگر "دیالکتیک ابژکتیو" را از "دیالکتیک سوژکتیو" مجزا می‌کند.^۲ از آنجا که عملکرد نفی فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، در نتیجه ما اینجا نه با دیالکتیک مارکسی، بلکه تنها با تأثیر متقابل مکانیکی و منطق کنش و واکنش دو ابژه که از آگاهی تهی هستند، مواجه هستیم که البته تنها در طبیعت ناب داروینی مشاهده می‌شود و لذا ارتباطی با روابط اجتماعی ندارد.

^۱ نیک آیین، امیر (۱۳۵۸): ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی - یکصد گفتار برای نخستین آشنائی با شالوده‌های فلسفه مارکسیستی لنینیستی، کتاب اول، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۹۵

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Dialektik der Natur*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۵ff., Berlin (ost), S. ۴۸۰f., ۳۰۷, ۳۲۷, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از "مارکسیسم ایرانی" در آرمان و اندیشه، جلد ۱۱، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

بنابراین اتفاقی نیست که نیک آیین در پیروی از انگلس متأخر و همچنین پلخائف، لنین، بوخارین و ارانی به شرح زیر مدعی می‌شود:

«مقولات دیالکتیک ماتریالیستی، انعکاس دیالکتیک عینی اشیاء است.»

۱

اما ما اینجا با ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ مواجه هستیم که بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده، در حالی که نقطه‌ی عزیمت تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس حسیت، موضوعیت و کلیت است. تفاوت این دو دیدگاه متناقض اینجا است که اولی معطوف به توسعه‌ی زیربنای اقتصادی می‌شود در حالی که موضوع دومی خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی است.

ما رد پای همین ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ را به وضوح در آثار احسان طبری نیز می‌یابیم. وی در دوران تحصیل ابتدایی خود قرائت قرآن و نوشتن آموخت و پس از پایان دوره‌ی دبیرستان به تحصیل حقوق در دانشگاه تهران پرداخت و همانجا فارغ‌التحصیل شد. وی در سنین جوانی به دلیل آشنایی با تقی ارانی به مارکسیسم گروید و یکی از زندانیان سیاسی موسوم به ۵۳ نفر بود که به تأسیس حزب توده ایران دست زد. سرسپردگی وی به شوروی چنان قاطع بود که بنا بر اصل "موازنه‌ی مثبت" نه تنها از امتیاز نفت شمال برای شوروی دفاع می‌کرد، بلکه واگذاری امتیاز نفت جنوب کشور به انگلستان و آمریکا را حق مشروع آن‌ها می‌خواند. وی در تخطئه‌ی منتقدان حزب توده نیز کم نمی‌آورد. آن زمان که اسحاق اپریم و خلیل ملکی از حزب توده استعفا و حزب دیگری را تشکیل دادند، به آن‌ها اتهام خیانت و جاسوسی زد و آن‌ها را لایق زباله‌دان تاریخ خواند. طبری پس از ترور نافرجام محمدرضا

شاه و ممنوعیت حزب توده در سال ۱۹۴۸ میلادی به شوروی گریخت و پس از اتمام تحصیلات در آکادمی مسکو و ۹ سال فعالیت در رادیو فارسی مسکو، در دوران پسااستالینی اجازه یافت که به شهر لایپزیگ در آلمان شرقی نقل مکان کند. وی سرانجام در دوران انقلاب بهمن به ایران بازگشت، تا "حقیقت مطلق" را به شرح زیر برای ایرانیان اعلام کند:

«مارکسیسم - لنینیسم قلعه‌ی تکامل معرفت بشری، عظیم‌ترین شیوه‌ی تحلیل از این معرفت است، رهگشا و پرتوان است، زیرا حقیقت است.»^۱

اگر ما به اثر طبری با عنوان *تعالیم فلسفه علمی رجوع کنیم*، متوجه می‌شویم که وی دقیقاً از همان سبک *رساله‌ی عملیه‌ی مجتهدان شیعه* استفاده می‌کند. به این صورت که نویسنده تنها سؤالاتی را مطرح می‌کند که پاسخ آن‌ها محمول ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم است. انگیزه‌ی طبری در پیروی از روش مجتهدان تشیع به این عبارت است که مبادا مخاطبان این اثر سؤالات دیگری را به پیش بکشند و توسط نقد محتوایی ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم را مضمحل کنند. ما در آثار طبری دقیقاً همان اصولی را می‌یابیم که مارکس در اولین تز خود از مجموعه *تزهایی درباره‌ی فویرباخ* قاطعانه رد می‌کند و آن هم تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم است. برای نمونه طبری در مقاله-ای با عنوان *دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ و البته با استناد به انگلس متأخر و لنین* به شرح زیر میان "جناح معنی‌گرا" و "جناح ماده-گرا" تفاوت می‌گذارد:

^۱ طبری، احسان (۱۳۵۷): آموزش فلسفه علمی، انتشارات دریا، صفحه‌ی ۶

«زندگی یک روند طبیعی مادی است که بمثابه‌ی مرحله‌ی خاصی از تکامل ماده در جنبش جاویدان آن پدید شده و از جهت ایستائی (یعنی استاتیک) یک ساخت بهم پیوسته و متحدی را به وجود می‌آورد و از جهت پویائی (یعنی دینامیک) قادر به بازسازی خود و ادامه‌ی هستی خود است که خود آن مرحله تحول و تکامل طولانی را گذرانده و می‌گذراند. ارگانیسم زنده از جهتی نسبت به محیط پیرامون خود یک جهان در بسته و ثابت است ولی از جهت دیگر، خود جزئی، [یعنی] عنصری از این محیط است و از آن متأثر می‌گردد و بدان وابسته است. مکانیسم این وابستگی را جذب مواد و دفع آن و دمسازگری با محیط نشان می‌دهد. بدینسان وحدت ایستائی و پویائی، وحدت ثبات و تغییر در موجود زنده در سطح بغرنج و عالی منعکس می‌گردد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا در تناقض با اصول تئوری انتقادی و انقلابی مارکس با یک تشریح از ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ مواجه هستیم که از انعکاس مکانیکی زیربنا در روبنا گزارش می‌دهد، در حالی که ماهیت ابژه‌ی تحلیل، یعنی ابعاد حسی و موضوعیت‌یافته، یعنی متن تاریخی و فرهنگی آن پنهان می‌ماند. ما اینجا با عواقب سوژه‌زدایی از دیالکتیک مواجه هستیم. انگاری که جهان موجود محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی، یعنی سوژکتیو نیست. بنابراین ما در آثار طبری همان تعریف از "حرکت ماده" را می‌یابیم که در آثار انگلس متأخر، پلخائف، لنین و بوخارین نیز به خوبی رایج هستند. انگاری که ما با یک حرکت جهانشمول مادی سر و کار داریم که مکانیکی اشکال ظاهری خود را می‌آفریند و مسیر تاریخ را به صورت یک اراده‌ی

^۱ طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ (بینش ارسطویی و بینش مارکسیستی) در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکنتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، صفحه‌ی ۱۰۴، ادامه، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۱۱

فراطبیعی، مثبت‌گرا و مستقل از فعالیت سوژکتیو انسانی پدید می‌آورد. از آنجا که روند ایستا و یا پویای این حرکت مادی ظاهراً محصول مستقیم توسعه‌ی زیربنای اقتصادی است، در نتیجه دیالکتیک زیربنا با روبنا الزاماً گسسته و آن مقوله‌ی "کلیت دیالکتیکی" که مارکس مد نظر دارد، ظاهراً بی‌معنی می‌شود. انگاری که اصولاً فرقی ندارد که کدام روبنا بر زیربنا مستقر گردد. روبنا می‌تواند افکار قرون وسطائی یک جاهل و جانی فطری مانند آیت‌الله خمینی باشد که بر زیربنای یک کشور سرمایه‌داری در حال توسعه مانند ایران مستقر گردد. اینجا طبری "حرکت ماده" را اصیل، مترقی و ابدی (یعنی ابژکتیو) می‌خواند، در حالی که آرمان‌گرایی را به عنوان "تفکر خیالی" و "نظائر غیرواقعی" (یعنی سوژکتیو) تخطئه می‌کند. از منظر درک رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا،^۱ انگاری که "جناح ماده‌گرا" (زیربنا) مستقیماً "جناح معنی‌گرا" (روبنا) را به صورت تظاهر بی‌اهمیت خود می‌آفریند. بنابراین طبری از استقرار یک "نظام ضدامپریالیستی خلقی با ایدئولوژی مترقی اسلامی" در ایران دفاع می‌کند.^۲ منظور طبری اینجا توجیه سیاست حزب توده در امتداد استراتژی کمینترن است. به این صورت که وی با استناد به "ماتریالیسم تاریخی"، فرماسیون اجتماعی - اقتصادی ایران را در تئوری مراحل ردیف کرده و از "سران فئودال" و "دولت استبدادی فئودالی" در ایران صحبت می‌کند.^۳ بر اساس این تئوری، ایران برای رسیدن به سوسیالیسم باید مرحله‌ی توسعه‌ی سرمایه‌داری را طی کند که تحقق آن

^۱ مقایسه، طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی برخی مسائل استه‌تیک و هنر، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۲۳ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی دوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، شهریور و مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۲۴

^۲ طبری، احسان (۱۳۵۸): سخنی درباره‌ی انقلاب ایران - یک کوشش مقدماتی برای تحلیل علمی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی اول، سال اول، دوره‌ی چهارم، مرداد ۱۳۵۸، صفحه‌ی ۱۹

^۳ مقایسه، طبری، احسان (۱۳۵۴): فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، استکهلم، صفحه‌ی ۲۷ ادامه، ۱۵۱

مستلزم برطرف کردن سلطه‌ی امپریالیسم است، زیرا از طریق استعمار مانع صنعتی شدن کشور می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که طبری جدال نظری در حزب کمونیست ایران را به کلی نادیده می‌گیرد و بدون این‌که اسمی از جناح آواتیس سلطان‌زاده بیاورد، برای سیاست امپریالیسم ستیزی کمینترن و فراکسیون حیدر عمواغلی به شرح زیر موضع می‌گیرد:

«در واقع حیدر مجهز به برنامه و اقدام تحلیلی خوبی بود که به تره‌های حیدر عمواغلی معروف شد و در آن توصیف درست مارکسیستی از جامعه ایران به عنوان جامعه‌ای در حال گذار از یک نظام فئودالی - پدرسالاری به سرمایه‌داری و وظایف واقعی مردم ایران مانند: اخراج قدرت استعماری انگلیس، تضمین استقلال ایران و اتحاد همه نیروهای مردمی برای دستیابی به این اهداف پیشنهاد شدند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، طبری اینجا نه تنها دست به جعل تاریخ می‌زند، بلکه قتل عام حدود ۵ هزار تن از کمونیست‌های ایران در دوران استالین را هم از قلم می‌اندازد. وی حتا از خودش نمی‌پرسد که چرا روش مدرن تولید سرمایه‌داری از شرایط فئودالی در ایران پدید نیامد، با وجودی که ایران به مراتب قدیمی‌تر از کشورهای غرب اروپا است؟ سرزمین ایران حدود ۷ هزار سال تمدن و ۲۵۰۰ سال تاریخ مدون حکومت مرکزی دارد. این پرسش به خصوص از این جنبه حائز اهمیت است، زیرا مارکس در مورد ایران از "روش تولید آسیایی" سخن می‌راند. وی توسط گزارش‌های مستشاران انگلیسی با مناطق خشک، سیستم آبیاری و نقش دولت آسیایی آشنا شد. اما مسئله‌ی طبری اینجا آشکارا توجیه یک رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا و روبنا

^۱ Tabari, Ehsan (۱۳۵۶): The Iranian society during the absolute reign of Reza Shah, Stockholm, S. ۴۱

است که البته با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس قطعاً غیر ممکن است. بنابراین اتفاقی نیست که حزب توده تحت عنوان "مبانی سوسیالیسم علمی" و در پیروی از استالین، لنینیسم را مارکسیسم عصر امپریالیسم و انقلاب پرولتری می‌خواند که اعضای سازمان جوانان حزب توده را از مطالعه آثار مارکس منع کند.^۱ انگاری که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس فاقد مصداق تجربی است و لذا به گذشته تعلق دارد. حزب توده اینجا چنان واقعیت را تحریف می‌کند که انگاری سوسیالیسم نوع شوروی لاجرم بر نظم جهانی مسلط خواهد شد.^۲ ما اینجا با شناخت‌شناسی متافیزیکی، تخیلات ایدئولوژیک و آرزوهای اخروی حزب توده آشنا می‌شویم که مضمون آن‌ها را در یکی از آثار طبری با عنوان *یادداشت‌ها و نوشته‌های فلسفی اجتماعی* به صراحت می‌یابیم. اینجا وی از یک نیاز مبرم "برای اجتهاد در مسائل تئوری عمومی مارکسیستی - لنینیستی" سخن می‌گوید که حقیقت آن به اصطلاح غیرقابل انکار است. به این عبارت که طبری از یک نبرد جهانشمول بین سوسیالیسم نوع شوروی (نو) با امپریالیسم (کهنه) خبر می‌دهد، درحالی که پیروزی اجتناب‌ناپذیر "امر نو" را در پیکر یک حرکت تکاملی و شاخه‌ی روینده به شرح زیر توجیه می‌کند:

«بدون شک تنها کره زمین ما نیست که در آن شاخه‌ی روینده‌ی تکامل، یعنی تمدن انسانی به پیش می‌رود. در میان این میلیونها منظومه و کهکشان امکان وجود حیات و حتی تمدن با همه‌ی هوسناکی و ناپایی این پدیده‌ها، نه فقط کم نیست بلکه بسیار است. ولی بهرجهت در این پیشه‌ی عظیم هستی شاخه‌های تغییر تکاملی اندک است و عرصه‌های

^۱ Vgl. Stalin, J. W. (۱۹۷۰): Über die Grundlage des Leninismus, in: Fragen des Leninismus, Berlin (ost), S. ۱۰

^۲ مقایسه، آفانسیف، و.، ماکارووا، م.، مینایف، ل. (۱۳۵۹): مبانی سوسیالیسم علمی، انتشارات سازمان جوانان توده ایران

تغییر تکرارآمیز بسیار. منتها شاخه‌های روینده دارای آنچنان قدرتی هستند که میتوانند روزی بسراغ سراپای هستی بروند و دم تحول تکاملی را در طبیعت و در کیهان بدمند. همانطوری که یک کانون جداگانه تکامل قادر است کارمایه خود را به همه‌ی محیط مستعد سرایت دهد، تمدنها میتوانند سراسر هستی را با اخگر حرکت تکاملی نوین شعله‌ور سازند و هر آینه این چیزست مربوط به آینده‌ای بیرون از وهم.^۱

اگر خواننده‌ی نقاد فروپاشی شوری و "اردوگاه سوسیالیستی" را در نظر بگیرد، بعداً معنی حقیقت مطلق مارکسیسم لنینیسم برایش به درستی روشن می‌شود. طبری تمامی عناصر این ایدئولوژی مانند استقلال از پراکسیس، جابجایی سوژه با ابژه و آپریورسم را از آثار متأخر انگلس، پلخانف، لنین و بوخارین مو به مو به وام گرفته و تنها با استناد به این مغالطه‌ها است که طبری تخیلات خود را به صورت دیالکتیک جا می‌زند. انگاری که وی به قانون جهانشمول و اجباری تکامل ماده‌ی تاریخی، یعنی پیروزی قطعی نو بر کهنه پی برده و سوسیالیسم نوع شوروی چنان برتر است که لاجرم به تمدن موجودات سیارات دیگر نیز منتقل خواهد شد. انگاری که ما اینجا شاهد سریال پیشتازان فضا با شرکت کاپیتان کیرک و مستر اسپوک هستیم که توسط سفینه‌ی اینترپرایز در حال کاوش تمدن‌های فضایی هستند. اینجا طبری با استناد به لنین تأکید می‌کند که البته این روند بسیار پیچیده و با تصادف‌های غیرقابل پیش‌بینی نیز همراه است و سرانجام تحت عنوان "روان اجتماع" مدعی می‌شود که عوام مضمون آن را نمی‌فهمد. وی این‌جا مارکسیسم لنینیسم یک "دکترین انقلابی" می‌خواند که روند توسعه‌ی اجتماعی را تسریع و مبارزه‌ی پیشروترین نیروهای جامعه را به شرح زیر سازماندهی می‌کند:

^۱ طبری، احسان (۱۳۴۶): یادداشتها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، مکان انتشار ندارد، صفحه‌ی ۱۷

«مارکسیسم - لنینیسم یک آموزش انقلابی است یعنی طرفدار تسریع پروسه تکامل اجتماعی از طریق مبارزه‌ی آگاهانه و متشکل پیشروترین قوای اجتماع است.»^۱

البته این‌جا منظور طبری از پیشروترین قوای اجتماع، سازمان‌ها و احزاب سکولار و یا روشنفکران دموکرات و لائیک نیستند. منظور وی همچنین جریان‌های ملی - مذهبی مانند جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی هم نیستند، زیرا حزب توده آن‌ها را لیبرال و عروسک‌های خیمه شب‌بازی امپریالیسم انگلستان و آمریکا می‌خواند. منظور طبری حتا جریان‌های چپ مخالف حزب توده نیز نیستند، زیرا حزب توده آن‌ها را تریچه‌های پوک، چپ نما و عوامل سازمان‌های اطلاعاتی سیا، ساواک، موساد می‌شمارد و یا آن‌ها را به عوامل ضدانقلاب مانند شاپور بختیار، تیمسار اویسی و پالیزبان نسبت می‌دهد. منظور طبری از پیشروترین قوای اجتماع همان اسلام‌گرایان مکتبی و هواداران آیت‌الله خمینی هستند. در این ردیف حتا آیت‌الله شریعتمداری هم نمی‌گنجد، زیرا حزب توده وی را "واعظ‌السلطین" می‌خواند. منظور طبری دقیقاً همان قوای حزب‌الله است که ولایت فقیه و امت را جایگزین دولت و ملت می‌کند. منظور وی از "مسلمانان مبارز" همان اسلام‌گرایان جهادپست و تروریست هستند که شریعت اسلام را جایگزین قوانین مدنی و زنان مدرن را سرکوب و زندانیان سیاسی را قتل عام می‌کنند، دادگاه ضدانقلاب اسلامی و ترورهای انتحاری به راه انداخته و کودک سربازها را به روی زمین‌های مین‌گذاری شده می‌فرستند. بنابراین اتفاقی نیست که حزب توده با اسلام‌گرایان به وحدت کامل ایدئولوژیک می‌رسد، زیرا که آن‌ها حقیقت را نه در پراکسیس، بلکه در ماورای طبیعت می‌یابند. تنها چیزی

^۱ مقایسه، طبری، احسان (۱۳۴۶): یاد داشته‌ها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، مکان انتشار ندارد، صفحه‌ی

که حرف‌های آن‌ها را ظاهراً متفاوت می‌کند، اصطلاحات و منابع آن‌ها هستند. اگر آخوند مکتبی با استناد به قرآن از "حرکت روح" (معنی) به سوی تشکیل امت مسلمانان سخن می‌گوید، حزب توده با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم از "حرکت ماده" (ذات) ادغام در "اردوگاه سوسیالیستی" را مد نظر دارد. اگر آخوند مکتبی تشکیل امت اسلامی را با وحی و اراده‌ی الهی توجیه می‌کند، حزب توده از "رسالت تاریخی" خود جهت رشد ابژکتیو نیروهای مولد سرمایه و تشکیل کمونیسم گزارش می‌دهد. مخرج مشترک آن‌ها جابجایی سوژه با ابژه است که از حرکت دترمینیستی تاریخ به سوی یک فرجام مقدر عزیمت می‌کند که البته خروجی آن تنها به ضدانقلاب می‌انجامد. ضدانقلاب به این معنی که هر دو جریان مستقل از پراکسیس نبردهای طبقاتی خود را مجری میسیون تاریخ می‌شمارند و لاجرم انسان‌ها را سلب آزادی، اراده و اندیشه کرده و به بندگی مناسبات از خودبیگانه می‌کشند. پیداست که شناخت‌شناسی‌های مشابهی دینی اشکال مشابهی سازمان‌دهی و فعالیت سیاسی را نیز به بار می‌آورند، بنابراین اتفاقی نیست که در دوران انقلاب بهمن حزب توده به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد و حزب جمهوری اسلامی به رهبری آیت‌الله بهشتی در شکل سوسیال داروینیستی سازمان‌دهی شد. همچنین اتفاقی نیست که سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران پس از بحث‌های تئوریک با حزب توده منشعب شد و سازمان فداییان (اکثریت) نیز مانند حزب توده به پیروی از خط امام خمینی روی آورد و همکار سازمان اطلاعات نظام جمهوری اسلامی شد. البته حزب توده پیشاپیش توجیه ضد انقلاب سیاه و سرخ را نیز در نظر داشت، زمانی که طبری منتقدان خود را عوام، روند "حرکت ماده" به سوی سوسیالیسم را بسیار پیچیده و با تصادف‌های غیرقابل پیش‌بینی خواند که روان اجتماع قادر به درک آن نخواهد شد. به این ترتیب، "سوسیالیسم علمی" به صورت یک "فرایند مادی فراطبیعی" جا زده می

شود که انگاری مستقل از تأثیرات ایدئولوژی مخرب، مرتجع و متعرض اسلام‌گرایان به پیش می‌رود. انگاری که این حرکت مادی ذاتاً بلامنازعه و ماهیتاً ابژکتیو، اجتناب‌ناپذیر و غیرقابل انکار است. رابطه‌ی طبری با هنر نیز از همین منظر مکانیکی زیربنا با روبنا مشخص می‌شود. به این معنی که هنر برای او زمانی مترقی است که بطور واقع‌گرایانه این حرکت ماتریالیستی را منعکس کند که ما مضمون آن‌را در مقاله‌ی وی با عنوان درباره‌ی برخی مسائل استه‌تیک و هنر به شرح زیر می‌یابیم:

«اسالیپ هنری وسیله‌ی تجسم و تجلی ایده‌آل معین ذوقی و استه‌تیک است. خصلت و سمت این یا آن اسلوب هنری، درجه‌ی امکان و استداد آن برای آن‌که بتواند زندگی انسان و مناسبات اجتماعی را به صورت تصاویر هنری در آورد به شرایط اجتماعی و تاریخی و روحی تکامل انسان در هر لحظه معین تاریخی و نقش عینی طبقات جامعه بستگی دارد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تعریف رئالیسم روبرو هستیم که اصولاً فاقد ابعاد اعتراضی و انتقادی است، زیرا تکامل روحی هنرمند فقط به این خلاصه می‌شود که عینیت جامعه را بازتاب دهد. اما ما بنا به تجربه و با استناد به مفهوم پراکسیس نزد مارکس می‌دانیم که عینیت، یعنی واقعیت موضوعیت‌یافته، همواره تحت تأثیر قدرت ذهنی و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم، یعنی سوژکتیو پدید می‌آید و البته با این منظور که طبقه‌ی کارگر را به انقیاد مناسبات ازخودبیگانه و انفعال بکشد، پیداست که هرگونه بازتاب غیر انتقادی روبنا مانند سیاست، برنامه‌ی اقتصادی، حق، فرهنگ و همچنین هنر تنها آن اشکال مورد نظر طبقه‌ی حاکم را که با ماهیت در تضاد

^۱ همانجا، طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره‌ی برخی مسائل استه‌تیک و هنر، ... صفحه‌ی ۱۳۶

هستند، منعکس می‌کند. یعنی ما نزد هنر رئالیسم تنها با نقش عینی طبقات اجتماعی و مناسبات از خودبیگانه مواجه می‌شویم. اینجا هنر تبدیل به "صنعت فرهنگ" و ابزار افتراق طبقه کارگر و تحریف هویت طبقاتی می‌شود، چهره‌ی کره استعمار، کار از خودبیگانه، بت‌انگاری کالا و بردگی کار مزدی بزک می‌کند. با این حال اینجا بذر تضادهای درون‌ذاتی روابط از خودبیگانه نیز کاشته شده است. به این معنی که طبقه‌ی کارگر به واسطه‌ی هستی ماتریالیستی خود گرایش به نبرد طبقاتی دارد و زمانی که تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و انقلابی به خودآگاهی برسد، قادر به منقلب کردن تئوری و پراکسیس جامعه‌ی طبقاتی می‌شود. وظیفه هنر انتقادی و پیشرو هم مشخصاً انعکاس همین واقعیت موضوعیت‌یافته است. به این معنی که هنر انتقادی باید زشتی مناسبات از خودبیگانه و حاکمیت طبقاتی را از یک سو، و زیبایی‌رهای انسان را از سوی دیگر در اشکال هنری منعکس کند. بنابراین همانطور که "رئالیسم سوسیالیستی" توجیه هنری جنایات سوسیال داروینیستی حکومت شوروی را به عهده داشت، طبری اینجا از "هنر رئالیسم" جهت توجیه ضدانقلاب سیاه و سرخ در ایران دفاع می‌کند. اما آن چیزی که اسلام‌گرایان در روند انقلاب بهمن به عنوان "هنر" به جامعه عرضه کردند، تقدیس خمینی به عنوان امام امت و رهبر "انقلاب اسلامی"، تبلیغ برای نماز جمعه و نمایش تفکیک جنسیتی، تدارک موسیقی‌های رزمی و مذهبی، تبلیغ برای شهادت و ستیز با مدرنیته تحت لوای مبارزه با غرب‌زدگی بود. به این ترتیب، از رئالیسم اسلامی به عنوان یک ابزار حکومتی استفاده می‌شد که منطق جهان‌گریزی در ایران ترویج و برای جمهوری اسلامی مشروعیت تراشیده شود. اما طبری به عنوان یکی از مؤسسان "حزب طراز نوین توده" نه تنها با حکومت دینی مشکلی ندارد، بلکه "اسلام واقعی" را ستایش کرده و جدایی دین از سیاست را به شدت رد می‌کند. رای نمونه وی نماز جمعه را یک "اقدام سیاسی" می

خواند، زیرا اسلام‌گرایان اینجا تشویق می‌شوند که به احقاق حقوق مستضعفان در برابر استکبار جهانی و مبارزه با مراکز قدرت امپریالیستی بپردازند. وی مدعی است که مواضع بنیادی "مارکسیسم واقعی" را می‌توان با دیدگاه‌های انقلابی اسلام‌گرایان تطبیق داد و در ادامه بدون ذکر منبع ادعا می‌کند که مارکس قیام مسلحانه‌ی محمد علیه اشرافیت قریش را به عنوان "انقلاب محمدی" ستوده و سپس نتیجه می‌گیرد که تأسیس حکومت اسلامی محمد بر عربستان یک نقطه‌ی عطف تاریخی بوده که به رفاه مردم ستمدیده‌ی نجامیده است. طبری پس از تشریح این اسطوره‌ی قلبی آیت‌الله خمینی را به محمد تشبیه می‌کند. انگاری که خمینی به سنت انقلابی صدر اسلام بازگشته و اسلام راستین را دوباره زنده کرده است و روحانیت مخالف وی هم‌همگی آخوند درباری، یعنی "وعاظ السلاطین" هستند.^۱ به این ترتیب، طبری "مارکسیسم واقعی" را با دیدگاه‌های اسلامی به شرح زیر به آشتی می‌رساند:

«مارکس جمله عمیق و زیبایی دارد: "خداوند تکامل نوشداروی خود را در کاسه سر شهیدان می‌آشامد." عمل لرزننده شهادت و ایثار، پرده‌در و رسواگر ستم‌گران است. نیروی معنوی عظیمی بوجود می‌آورد. سد ترس را می‌شکند. درس می‌دهد. این - ویژه انسان است و اگر اشکالی از آن در جهان جانوران دیده می‌شود، غریزی و ناخودآگاه است و در نزد انسان است که به مرحله حماسی شگرفی رسیده است. (...) نام حسین شهید میلیون‌ها نفر را به نبرد با یزیدیان زمانه انگیخت و می‌انگیزد. ایثار - این نابودی ظاهری جسم انقلابی - هجوم و تعرض و انهدام غریبی برای دشمن است. (...) در انقلاب اسلامی ایران ایثار مسلمانان مبارز و

^۱ طبری، احسان (۱۳۶۰): چهره یک انسان انقلابی - برخی مسائل اخلاقی و انسان‌شناسی، انتشارات حزب توده ایران در آلمان فدرال، صفحه‌ی ۱۴ ادامه

شهادت آنان حربه‌ای کارا و نابودکننده علیه دشمن امپریالیستی بود و هست. (...) حافظ تاریخ پیام آور است: ستم و نبرد علیه ستم فراموش شدنی نیست. شهیدان زنده‌اند. درختان ایستاده می‌میرند. ایثارگران لعن ابدی خود را بر دشمن بشریت با کاروان تاریخ همراه می‌برند. خون‌ها و اشک‌ها نمی‌خشکند.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، طبری اینجا از مارکس یک شاهد خاموش برای هجویات دینی خود می‌سازد. در حالی که مارکس نه تنها شرط هرگونه نقدی را نقد دین، انسان دینی را خودباخته و دین را افیون تودها می‌خواند، بلکه بر علیه هر جهانی که عطر معنوی آن دین است، اعلام جنگ می‌کند. مارکس همچنین ناجیان خودخوانده‌ی طبقه‌ی کارگر را "راهبان دلیر" می‌خواند زیرا آن‌ها مبتلا به متافیزیک هستند. انگاری که آن‌ها از طریق یک قدرت فراطبیعی برگزیده شده‌اند و باید جهت کسب اعتماد پرولتاریا خود را اخته کنند. بنابراین مارکس منطق جهان‌گریزی را در نبرد طبقاتی مضر می‌شمارد و شدیداً محکوم می‌کند. طبری اما با نادیده گرفتن انتقادهای بنیادی مارکس به دین، به تبلیغات خود برای شهادت ادامه می‌دهد. اضافه بر این، با وجودی که حدود ۱۰ درصد از مردم ایران اهل تسنن هستند، طبری برای تشیع موضع می‌گیرد. وی در یک مقاله با عنوان زندگی و مبارزه علی، امام اول شیعیان را با زبان فوق‌ارتجاعی و مردسالارانه‌ی خود، "شاه مردان" و "پیشوای متقیان" می‌خواند و "پیروزی معنوی" و "شکوه ابدی" او را ستایش می‌کند. اما حماقت خودکرده‌ی طبری به این‌جا نیز خاتمه نمی‌یابد، زیرا وی در امتداد سنت شیعیان مدعی می‌شود که علی از ابوبکر، عمر و عثمان افضل‌تر بوده و تنها به این دلیل که به "اصول دموکراسی"

^۱ همانجا، صفحه‌ی ۲۶ ادامه

اعتقاد داشته، به خلافت آنها تن داده است.^۱ اما این تنها روایت شیعیان از تاریخ اسلام است که اساساً توسط اهل سنت رد می‌شود، زیرا آنها اصولاً به یک ردیف از امامان که توسط الله برگزیده شده‌اند، اعتقاد ندارند. در ضمن این گفته‌ی طبری به درستی اثبات می‌کند که وی چه درکی از دموکراسی دارد، زمانی که دموکراسی را نه از اصول قانون اساسی مدرن مانند لگالیته، فرمالیته و لگیتیمیته، بلکه از توحش سوسیال داروینیستی علی وام می‌گیرد. اینجا ذکر این نکته ضروری است که علی یکی از جنایتکارترین یاران محمد بود که نه تنها مخالفان وی را ترور می‌کرد، بلکه مسئول قتل عام یهودیان بنی قریظه و هم‌چنین خوارج بود. علی به دلیل خشونت‌هایی که به عنوان خلیفه‌ی حکومت اسلامی بر مردم ایران وارد آورد، سرانجام توسط یک سردار ایرانی به نام بهمن جازویه ترور شد.

از آنجا که حزب توده خود را به عنوان حزب پیشرو طبقه‌ی کارگر و حزب طراز نوین جا می‌زند، باید از طبری انتظار داشت که با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به یک نقد بیرحمانه از دین اسلام دست بزند و یک سنگر مستحکم را در برابر تصاحب قدرت سیاسی اسلام‌گرایان بسازد و یا حداقل با توجه به ترکیب متنوع دینی در ایران بی‌طرف بماند، به نفع دین حکومتی موضع نگیرد، تبعیض دینی را تأیید نکند و منجر به تفرقه در صفوف کارگران نشود. البته باید در نظر داشت که تقی ارانی مارکسیسم روسی را در متن تاریخ فرهنگی ایران تبیین کرده بود و لذا طبری پروژه‌ی شخصی خود را دنبال نمی‌کرد. ما این‌جا با اصول مارکسیسم ایرانی مواجه هستیم که توسط کمیته‌ی مرکزی

^۱ طبری، احسان (۱۳۵۸): زندگی و پیکار علی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی اول، سال اول، دوره‌ی چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۴۷، ۵۱

حزب توده در مجله‌ی دنیا به وضوح به شرح زیر منعکس می‌شود. برای نمونه می‌توان به مقاله‌ی م.ح. روحانی با عنوان *جان‌گرا نیهایی که حسین در راه خلق بر کف نهاد* اشاره کرد. در حالی که وی اینجا شهادت امام سوم شیعیان را به عنوان روشی مناسب برای مبارزه می‌ستاید، بدون ارجاع به منبع مدعی می‌شود که مارکس از "انقلاب اسلامی" سخن رانده و آن را به دلیل ممنوعیت ربا، اصلاح برده‌داری و احقاق حقوق زنان تحسین کرده است.^۱ نمونه بعدی مقاله‌ی ر. نامور با عنوان *نگاهی نو/از دیدگاه اسلام و تشیع* است که به تحلیل آثار علی شریعتی می‌پردازد. اینجا نیز هیچ موردی قابل کشف نیست که بتوان آن را به یک حزب پیشرو کارگری نسبت داد. نویسنده به جای مطرح کردن تضادهای درون‌ذاتی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، از مقوله‌ی "تضاد" برای تمایز روحانیت شیعه استفاده می‌کند. وی اینجا روحانیت شیعه را در دو جناح "روحانیت منافق" و "روحانیت حقیقی" تمیز می‌دهد. به گفته‌ی وی "روحانیت منافق"، "نماینده‌ی شرک" و "افیون توده‌ها" است، زیرا اعضای حزب توده را که صادقانه به اسلام اعتقاد دارند، کمونیست و کافر می‌خواند، در حالی که "روحانیت حقیقی" روح امام علی را در خود درونی کرده و بنا بر اصل توحید برای برابری، برادری و مبارزه‌ی ضدامپریالیستی تلاش می‌کند. اینجا نامور به "اسلام مترقی مکتبی" از

^۱ مقایسه، روحانی م ح (۱۳۵۸): جان‌گرا نیهایی که حسین در راه خلق بر کف نهاد، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۵۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره چهارم، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۵۷ و ۶۳ و سده پانزدهم هجری آغاز میشود، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۳

تشیع دوازده امامی اشاره دارد که نمایندگان انقلابی آن را کسانی مانند خمینی، مطهری، بهشتی، رفسنجانی، خامنه‌ای و خلخالی می‌شمارد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با یک رویکرد ایدئولوژیک در منفورترین شکل آن مواجه هستیم که انگیزه‌ی واقعی آن تدارک یک فضای سوسیال داروینوسی جهت حذف مخالفان ضد انقلاب سیاه و سرخ و راندن سیاست کلی اسلام‌گرایان به سوی همکاری اقتصادی با "اردوگاه سوسیالیستی" است. انگاری که مبانی "سوسیالیسم علمی" دقیقاً با اصول اسلام هماهنگ هستند. برای نمونه ف.م. جوانشیر در مقاله‌ای با عنوان *اقتصاد اسلامی از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی* مدعی می‌شود که نظریه‌ی "اقتصاد اسلامی" همان "راه رشد غیرسرمایه‌داری" است که شوروی با موفقیت دنبال می‌کند و نتیجه می‌گیرد که انتقاد طالقانی به سوسیالیسم محصول ناآگاهی وی از اوضاع واقعی "اردوگاه سوسیالیسم" است و اگر احیاناً تفاوتی بین آن‌ها باشد، می‌توان با یک تفسیر جدید از دین و "اجماع زنده" آن را برطرف کرد.^۲

محتوای مابقی مقالات اقتصادی نشریه‌ی دنیا نیز به این عبارت است که اقتصاد ایران را به عنوان وابسته به امپریالیسم، واردات محور، ناکارآمد و صنعت مونتاژی اعتبار کرده و از سوی دیگر برای "راه رشد غیر سرمایه‌داری" و همکاری اقتصادی با "اردوگاه سوسیالیستی" تبلیغ کند. وجه مشترک تمامی این مقالات صنعت ذوب آهن است که توسط شوروی در اصفهان ساخته شد. به این معنی که امپریالیسم از صنعتی

^۱ مقایسه، نامور، ر (۱۳۵۸): نگرشی نواز دیدگاه اسلام و تشیع، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۸۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره اول، سال اول، دوره چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده‌ی ایران، صفحه‌ی ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۲

^۲ مقایسه، جوانشیر، ف. م (۱۳۵۸): "اقتصاد اسلامی" از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۴ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۴ ادامه

شدن و توسعه‌ی صنایع مادر در ایران ممانعت و شوروی با تأسیس صنایع سنگین در کشور استقلال ایران از امپریالیسم را تضمین کرده است. بنابراین در مقالات اقتصادی دنیا اساساً به تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری پرداخته نمی‌شود. اینجا نه انتقادی به قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی وارد می‌آید و نه اصولاً مفهوی پیدا می‌شود که از بت‌انگاری کالا و پول و از خودبیگانگی مناسبات اجتماعی گزارش بدهد. برای نمونه فرامرز خطیری در یک مقاله با عنوان جهانی که در آن زندگی می‌کنیم مدعی می‌شود که پس از انقلاب اکتبر روندی آغاز شده که بصورت ضرورت تاریخی به سوسیالیسم نوع شوروی ختم می‌شود. اینجا وی تأکید می‌کند که تاکنون بخشی از جهان (کشورهای پیمان ورشو) به "اردوگاه سوسیالیسم" پیوسته است، در حالی که ویتنام، کامبوج، سوریه، عراق، الجزایر و مصر "راه رشد غیر سرمایه‌داری" را برگزیده و در آستانه‌ی ورود به "اردوگاه سوسیالیسم" هستند. خطیری سرانجام نتیجه می‌گیرد که توازن قوای جهانی به نفع سوسیالیسم تغییر کرده است و امپریالیسم به زودی مغلوب خواهد شد.^۱

ما تا اینجا با اصول فلسفه‌ی سیاسی حزب توده تا اندازه‌ای آشنا شدیم که توسط انتشارات آن تبیین می‌شد. از آنجا که حزب توده نیز مانند حزب کمونیست شوروی سازماندهی شده بود، در نتیجه مخالفت با تصمیمات کمیته‌ی مرکزی و تشکیل فراکسیون را اصولاً تحمل نمی‌کرد. ما اینجا با همان سوسیال داروینیسیم بلشویکی مواجه هستیم که شرط بقای سیاسی را در انهدام رقبا و مخالفان سیاسی تعریف می‌کند. در

^۱ مقایسه، خطیری، فرامرز (۱۳۵۸): جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، در دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۳۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۱۳۲، ۱۳۴

رأس حزب توده نورالدین کیانوری به عنوان دبیر کل آن قرار داشت که توسط اصطلاحاتی مانند: مرتد، منافق، خائن، ترپچه‌ی پوک و چپ نما به تخطئه‌ی مخالفان می‌پرداخت. وی در یک خانواده‌ی روحانی پرورش یافت و پدر وی فرزند همان شیخ فضل‌الله نوری بود که به دلیل ضدیت با انقلاب مشروطه به دار آویخته شد. کیانوری پس از پایان تحصیلات مهندسی عمران در آلمان استاد دانشگاه تهران شد و همانجا به حزب توده پیوست. وی پس از کودتای ۲۸ مرداد دستگیر و به ۲۵ سال زندان محکوم شد که البته پس از دو سال حبس از زندان به عراق گریخت و به ایتالیا مهاجرت کرد و آنجا با کمک حزب کمونیست هویت جدیدی با عنوان دکتر سیلویو ماچتی دریافت کرد. وی پس از مرگ استالین در سال ۱۹۵۵ میلادی به برلین شرقی نقل مکان کرد و تا یک سال قبل از انقلاب بهمن در آنجا ساکن بود، تا این که با دخالت سفارت شوروی به جای ایرج اسکندری در مقام دبیر کل حزب توده نصب شد. کیانوری پس از بازگشت به ایران ابتکار نوشتاری خود را به این خلاصه مرد که برای پیروی از "خط امام خمینی ضدامپریالیست" تبلیغ و مخالفان آنرا تخطئه کند. برای نمونه کیانوری در یک مقاله در نشریه‌ی دنیا با عنوان /انقلاب بزرگ و شکوهمند میهن ما خطوط سیاسی حزب توده را به شرح زیر تعریف می‌کند:

«برای ما همکاری با نیروهای بالفعل و بالقوه خلق که معتقد به دین اسلام هستند یک مسئله تاکتیکی و گذرا نیست. حزب ما این همکاری را یکی از پایه‌های استراتژی درازمدت خود برای پایان دادن به فرمانروائی رژیم کنونی، استقرار رژیم ملی و دموکراتیک متکی به رأی

اکثریت خلق و حرکت بسوی ایجاد پایه‌های جامعهٔ سوسیالیستی و ساختمان جامعهٔ سوسیالیستی گسترش یافته می‌داند.^۱)

اینجا کیانوری استراتژی حزب توده را تشکیل "جبهه‌ی متحد خلق و ضدامپریالیستی به رهبری امام خمینی" می‌خواند^۲ و هر جریانی که در این جبهه مشارکت ندارد، عامل ضعف انقلاب اسلامی و "ضدانقلاب" می‌خواند.

نتیجه:

با استناد به متن دفاعی زنده یاد خسرو گل‌سرخ‌ی در بیدادگاه نظامی رژیم شاهنشاهی شجاعت و جسارت ستودنی یک انسان انقلابی به درستی روشن می‌شود، در حالی که آن ایدئولوژی که وی توسط انتشارات حزب توده از مارکسیسم لنینیسم وام گرفته، تئوری ضد انقلاب است. ما این جا با یک تناقض مواجه هستیم که مشمول تمامی جریان‌های چپ در ایران می‌شود، زیرا حزب توده نطفه‌ی مارکسیسم ایرانی را گذاشته است. از این منظر دیگر فرقی ندارد که در پیروی از حزب توده از "حرکت ماده" و توسعه‌ی زیربنای اقتصادی به سوی کمونیسم سخن گفت و یا اینکه مانند اسلام‌گرایان به "حرکت روح" و توسعه‌ی روبنای معنوی به سوی جامعه‌ی توحیدی ایمان داشت. ما در هر دو حالت با استقلال از پراکسیس و با اشکال متفاوتی مواجه هستیم که تنها محصول تصورات واهی از یک آینده‌ی خوشایند هستند. در هر دو حالت تشکل ساختاری جامعه و شکل دولت با استناد به یک قوای فراطبیعی توجیه می‌شوند که محصول آن در پراکسیس سیاسی تدارک سوسیال

^۱ کیانوری، ن (۱۳۵۸): انقلاب بزرگ و شکوهمند میهن ما، در دنیا، نشریهٔ سیاسی و تئوریک کمیتهٔ مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شمارهٔ پنج، سال اول، دورهٔ چهارم، آذر ۱۳۵۸، از صفحه‌ی ۸

ادامه، انتشارات حزب تودهٔ ایران، صفحه‌ی ۱۶

^۲ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۱۶

داروینیسیم جهت حذف فیزیکی رقبا و مخالفان، یعنی استقرار بلامنازعه ی ضدانقلاب است. بنابراین اتفاقی نیست که جنبش کمونیستی در ایران در حال انجطاط و به حاشیه‌ی جامعه رانده شده است.

منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۵ff., Berlin (ost)

Stalin, J. W. (۱۹۷۰): Über die Grundlage des Leninismus, in: Fragen des Leninismus, Berlin (ost)

Tabari, Ehsan (۱۳۵۶): The Iranian society during the absolute reign of Reza Shah, Stockholm

Wöhlert, T. (۱۹۹۰): Unterentwicklung, Transformation und Krieg - Der Fall Iran - Die sozioökonomische und politische Entwicklung der Islamischen Republik Iran im Zeichen des Golfkrieges, Berlin

روحانی م ح (۱۳۵۸): جان‌گرانهایی که حسین در راه خلق بر کف نهاد، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۵۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره چهارم، سال اول، دوره چهارم، آذر ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده ایران

روحانی م ح (۱۳۵۸): سده پانزدهم هجری آغاز میشود، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

جزنی، بیژن (...): تاریخ سی ساله ایران، جلد ۲، تهران

جوانشیر، ف. م (۱۳۵۸): "اقتصاد اسلامی" از دیدگاه آیت‌الله محمود طالقانی، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۴ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

خطیری، فرامرز (۱۳۵۸): جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۳۲ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

فانسیف، و.، ماکارووا، م.، مینایف، ل. (۱۳۵۹): میانی سوسیالیسم علمی، انتشارات سازمان جوانان توده ایران

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از "مارکسیسم ایرانی" در آرمان و اندیشه، جلد ۱۱، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

طبری، احسان (۱۳۵۷): آموزش فلسفه علمی، انتشارات دریا

طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ (بینش ارسطویی و بینش مارکسیستی) در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، صفحه‌ی ۱۰۴ ادامه، انتشارات حزب توده

طبری، احسان (۱۳۵۸): درباره برخی مسائل استه‌تیک و هنر، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۱۲۳ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره دوم، سال اول، دوره چهارم، شهریور و مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

طبری، احسان (۱۳۵۸): سخنی درباره انقلاب ایران - یک کوشش مقدماتی برای تحلیل علمی، در دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، صفحه‌ی ۷ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره اول، سال اول، دوره چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده

طبری، احسان (۱۳۵۴): فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، استکهلم

طبری، احسان (۱۳۴۶): یاد داشته‌ها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، مکان انتشار ندارد

طبری، احسان (۱۳۴۶): یاد داشته‌ها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، مکان انتشار ندارد

طبری، احسان (۱۳۶۰): چهرهٔ یک انسان انقلابی - برخی مسائل اخلاقی و انسان شناسی، انتشارات حزب تودهٔ ایران در آلمان فدرال

طبری، احسان (۱۳۵۸): زندگی و پیکار علی، در دنیا، نشریهٔ سیاسی و تئوریک کمیتهٔ مرکزی حزب تودهٔ ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شمارهٔ اول، سال اول، دورهٔ چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده‌ی ایران

کیانوری، ن (۱۳۵۸): انقلاب بزرگ و شکوهمند میهن ما، در دنیا، نشریهٔ سیاسی و تئوریک کمیتهٔ مرکزی حزب تودهٔ ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شمارهٔ پنج، سال اول، دورهٔ چهارم، آذر ۱۳۵۸، از صفحه‌ی ۸ ادامه، انتشارات حزب تودهٔ ایران

نامور، ر (۱۳۵۸): نگرشی نو از دیدگاه اسلام و تشیع، در دنیا، نشریهٔ سیاسی و تئوریک کمیتهٔ مرکزی حزب تودهٔ ایران، صفحه‌ی ۸۰ ادامه، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شمارهٔ اول، سال اول، دورهٔ چهارم، مرداد ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده‌ی ایران

نیک آیین، امیر (۱۳۵۸): ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی - یکصد گفتار برای نخستین آشنائی با شالوده‌های فلسفهٔ مارکسیستی لنینیستی، کتاب اول، انتشارات حزب توده

دولت در دولت اسلامی - از حوزه‌ی علمیه تا بیت رهبری^۱

پس از سرنگونی محمدرضا شاه در ماه بهمن ۱۳۵۷ شمسی یک خلاء سیاسی در ایران پدید آمد که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه توسط اسلام‌گرایان پر شد. به این عبارت که قدرت سیاسی بلافاصله از دربار محمدرضا شاه به بیت رهبری آیت‌الله خمینی انتقال یافت. با وجودی که کارکنان ساواک پیشاپیش با خمینی بیعت و ارتش شاهنشاهی بی طرفی خود را در برابر انقلاب انبوه مردم اعلام کرده بودند، اما سران ارتش و ساواک با اتهام "افساد فی‌الارض" اعدام شدند، در حالی که بدنه‌ی قوای انتظامی از نو سازماندهی و به مراتب خشن‌تر از گذشته به خدمت اسلام‌گرایان در آمد. از آن پس که خمینی به عنوان "رهبر انقلاب" در رأس ساختار دولت قرار گرفت، تحت عنوان مبارزه با "طاغوت" دستور تصفیه‌ی سرسپردگان محمدرضا شاه را از تمامی سمت‌های دولتی صادر کرد. وی هم‌زمان یک "ساختار دوگانه" را پدید آورد که تحت عنوان "وحدت کلمه" ضدانقلاب اسلامی را به سوی تشکیل یک حاکمیت مطلقه هدایت کند. برای نمونه اسلام‌گرایان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی را در برابر قوای انتظامی کشور مستقر کردند که مانعی

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "پانزده خرداد" در تاریخ ۱۷ نوامبر ۲۰۲۴ در اتاق کلاب هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

در برابر یک کودتای احتمالی بسازند. هم‌زمان دولت موقت بازرگان نقش یک ویتترین سیاسی ظاهراً معتدل را به عهده گرفت، در حالی که قدرت سیاسی در واقع در دست شورای ضدانقلاب اسلامی قرار داشت، یعنی همانجایی که عوامل خمینی دست بالا را داشتند و اوباش و اراذل حزب‌الله را برای سرکوب انقلاب هدایت می‌کردند. هم‌زمان اماکن دینی که قبل از سرنگونی محمدرضا شاه محل تجمع مخالفان بودند، تبدیل به کمیته‌های ضدانقلاب اسلامی شدند، اسلحه جمع‌آوری و مخالفان را شناسایی می‌کردند، حزب‌الله را سازمان می‌دادند، اسناد صادر و تأیید، فروشندگان مشروبات الکلی، مجامع فرهنگی، نشریات مستقل و زنان بی‌حجاب را سرکوب می‌کردند. به این ترتیب، کمیته‌های ضدانقلاب اسلامی یک شکل شبه نظامی و بوروکراتیک به خود گرفتند که نهادهای دولتی را توخالی و بی‌اعتبار می‌کردند. به همین منوال قوه‌ی قضائیه‌ی کشور دستخوش تغییرات شکلی شد و تحت نظر مستقیم آیت‌الله خمینی قرار گرفت. از این پس، شریعت اسلام تبدیل به منشأ مسائل حقوقی شد و دادگاه‌های ویژه جهت تحکیم قوانین قرون وسطایی اسلام تأسیس شدند. برای نمونه "دادگاه انقلاب اسلامی" جایگزین دادگاه نظامی از زمان محمدرضا شاه شد و حذف مخالفان سیاسی را به عهده گرفت. به همین صورت دادگاه ویژه روحانیت جهت لاپوشانی خلافت‌های آخوندهای مرتجع تأسیس شد.

البته تحت تأثیر خلاء قدرت سیاسی، شورا‌های کارگری نیز تشکیل و سازمان‌های سیاسی نیز فعال شدند. اما اسلام‌گرایان آن‌ها را با وعده‌های توخالی مانند: آب، برق و اتوبوس مجانی، دفاع از حقوق مستضعفین، امپریالیسم ستیزی و جنگ تحمیلی متفرق و در نهایت سرکوب کردند. بنابراین محصول تمامی جانفشانی‌های دوران انقلاب بهمن منجر به استقرار بیت رهبری در جایگاه دربار شاهنشاهی شد. به

این معنی که به دلیل ازخودبیگانگی طبقه‌ی کارگر و توهم جریان‌های سیاسی به عدالت اسلامی، ساختار دولتی تنها به یک شکل قرون وسطایی مبدل و قدرت سیاسی از این دست به آن دست شد، در حالی که ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی کار مزدی پابرجا ماند. ما اینجا با پراکسیس ضدانقلاب، یعنی با آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی اسلام‌گرایان مواجه هستیم که در تناقض با آموزش‌های مارکسیسم لنینیسم قرار می‌گیرند. به این عبارت که این ایدئولوژی بر اساس یک توهم از ذات ماتریالیستی تاریخ متکامل شده است. انگاری که توفیق سیاست توسعه اقتصادی جهت رشد نیروهای مولد سرمایه همواره منجر به صعود جامعه به یک سطح بالاتر و عواقب خوشایند اجتماعی می‌شود. انگاری که مناسبات زیربنای اقتصادی یک به یک در روبنای دینی، فلسفی و ایدئولوژیک بازتاب می‌یابد. اما با استناد به برنامه‌های میان مدت اقتصادی رژیم شاهنشاهی روشن می‌شود که ایران با رشد اقتصادی دو رقمی مواجه بوده است، در حالی که با وقوع ضدانقلاب اسلامی کشور به قهقرای حکومت ولایت فقیه سقوط کرد.

سرچشمه‌ی ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم به آثار متأخر انگلس، پلخانف، لنین و بوخارین باز می‌گردد. به این عبارت که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و با یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ معطوف به رشد نیروهای مولد سرمایه و مدعی کشف "فلسفه‌ی طبیعت" شد. انگاری که حرکت تاریخ حاوی یک ذات ماتریالیستی است که به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک آینده‌ی خوشایند سپری می‌شود. اما ما اینجا تنها با شکل ابژه مواجه هستیم، زیرا روش شناخت‌شناسی ماتریالیسم بورژوایی فویرباخ منکر دیالکتیک و تنها بر اساس عینیت،

شیئیت و مادیت متکامل شده است. لیکن جامعه‌ی انسانی حاوی سوژه‌های درون‌ذاتی است که با اراده و آگاهی، یعنی سوژکتیو در حرکت واقعی آن دخل و تصرف می‌کنند که ما مصداق تجربی آن‌را در ضدانقلاب اسلامی در ایران می‌یابیم. به این صورت که اسلام‌گرایان با اراده و آگاهی دست به سرکوب انقلاب بهمن زدند، قدرت سیاسی و ثروت اجتماعی را تصرف کردند، قانون اساسی نوشتند، خمینی را به رهبری رساندند، مخالفان نظام جمهوری اسلامی را از بین بردند و یا به تبعید متواری و ضدانقلاب اسلامی را به منطقه‌ی خاور میانه صادر کردند. ما مصداق تئوریک این تجربیات ناگوار را به درستی در آثار مارکس می‌یابیم. به این دلیل که مارکس در تناقض با سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک، تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس سوژه‌های درون‌ذاتی متکامل کرده است که از حسیت، موضوعیت و کلیت مقوله گزارش می‌دهند. ما این‌جا فقط با شکل ابژه مواجه نیستیم، زیرا مارکس ماهیت تاریخی و فرهنگی مقوله را نیز افشا و در تئوری انتقادی و انقلابی خود ادغام می‌کند. البته مارکس در برنامه‌ی تئوریک خود در نظر داشت که به غیر از نقد اقتصاد سیاسی، در چند اثر دیگر به بررسی دولت و بازار و تجارت جهانی نیز پردازد^۱ که زندگی کوتاه وی کفاف نداد که این آثار به انجام برسند. اما ما در اثر مارکس با عنوان نقد فلسفه‌ی حق هگل گوهر نقد ماتریالیستی، دیالکتیکی و تاریخی وی از دولت را می‌یابیم. به این عبارت که هگل ملت را انبوهی از مردم پراکند، بی فرهنگ، فاقد هویت و نامتعارف می‌شمرد که تحت تأثیر خشونت دولت شاهانه مجتمع و متعارف می‌شوند و به یک هویت ملی دست می‌یابند. مارکس اما فلسفه‌ی هگل را متهم به جابجایی سوژه با ابژه می‌کرد و بر این نکته تأکید داشت که این ملت است که اراده به

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. off., Berlin (ost), S. ۷

تشکیل دولت می‌کند، منتها با یک سطح بخصوص از آگاهی. ما این‌جا با فعالیت سوپژکتیو مواجه هستیم. به همین منوال مارکس در یک جزوه با عنوان جنگ داخلی در فرانسه سطح آگاهی، یعنی فعالیت سوپژکتیو را مد نظر دارد، زمانی که از اهداف سیاسی طبقه‌ی کارگر نسبت ساختار دولت به شرح زیر توهم زدایی می‌کند:

«اما طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند به سادگی دستگاه دولتی ساخته و پرداخته شده را تصرف کند و آن را برای اهداف خود به کار بگیرد. ابزار سیاسی بردگی آن نمی‌تواند به عنوان ابزار سیاسی رهایی آن خدمت کند. (...)

قدرت دولتی همیشه قدرت تثبیت نظم، یعنی نظم موجود اجتماعی و در نتیجه تبعیت و استثمار طبقه‌ی تولیدکننده توسط طبقه‌ی استثمارکننده بوده است. اما تا زمانی که این نظم به صورت یک ضرورت انکارناپذیر و بلامنازع پذیرفته می‌شد، قدرت دولتی می‌توانست ظاهری بی طرفانه به خود بگیرد. آن تبعیت موجود توده‌ها را به عنوان نظمی غیرقابل تغییر از امور و واقعیت اجتماعی که بدون نبرد توده‌ها تحمل و بدون نگرانی "اربابان طبیعی" آن‌ها اعمال می‌شد، حفظ می‌کرد. با ورود خود جامعه به یک مرحله‌ی جدید و نبرد طبقاتی، خصلت قدرت عمومی سازمان یافته آن، (یعنی) قدرت دولت نیز باید تغییر می‌کرد (...)

و خصلت خود را به عنوان ابزار حاکمیت طبقاتی بیش از پیش توسعه می‌داد. به عنوان ماشین سیاسی که سرکوب تولیدکنندگان ثروت توسط تصاحب‌کنندگان آن را تداوم بخشد و تسلط اقتصادی سرمایه بر کار را با استفاده از خشونت ابدی کند. پس از هر انقلاب مردمی جدید که مدیریت ماشین دولتی را از گروهی از طبقه‌ی حاکم به گروهی دیگر منتقل کرد، خصلت سرکوب‌گر قدرت دولتی خشن‌تر توسعه یافت و بی‌رحمانه‌تر اعمال شد،

زیرا وعده‌های ظاهراً تضمین شده‌ی انقلاب تنها با استفاده از خشونت می‌توانست شکسته شود.^۱)

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس هیچ اثری از توهم‌های اتاتیستی، یعنی گرایش به دولتمداری نمی‌یابیم، در حالی که مشخصاً عکس آن‌را از مضمون ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم می‌شناسیم. اینجا مارکس یک جوری از دستگاه دولت، انقلاب مردمی، انتقال قدرت سیاسی، جابجایی طبقه‌ی حاکم و خشونت بی‌رحمانه‌تر از گذشته‌ی طبقه‌ی حاکم جدید سخن می‌گوید که انگاری از تجربیات ما با ضدانقلاب اسلامی و عواقب رژیم چینج در آینده‌ی ایران به ما گزارش می‌دهد. در همین‌جا مارکس از دولت به عنوان "زایمان ناقص فراطبیعی جامعه" سخن می‌راند^۲ که اشکال متافیزیکی، یعنی دینی، فلسفی و ایدئولوژیک آن‌را نیز عریان سازد. به این معنی که مارکس بر خلاف اثر لنین با عنوان دولت و انقلاب که البته تحت تأثیر سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک، نقش دولت بورژوازی را به سرکوب جنبش کارگری خلاصه می‌کند، وی اینجا انگشت بر آن عوامل سوژکتیو تاریخی و فرهنگی نیز می‌گذارد که منجر به ازخودبیگانگی و انفعال طبقه‌ی کارگر در برابر خشونت دولتی می‌شوند. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* تأکید می‌کند که طبقه‌ی حاکم همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از طبقه‌ی حاکم می‌گذارد که قدرت ذهنی حاکمیتش را نیز پدید بیاورد.^۳ به این معنی که قدرت مادی حاکمیت باید در یک متن مشترک تاریخی و فرهنگی با فرودستان

^۱ Max, Karl (۱۹۷۹): Zweite Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۵۷۲ff., Berlin (ost), S. ۵۹۲f.

^۲ Max, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۴۹۳ff., Berlin (ost), S. ۵۴۱

^۳ Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۴۶

جامعه متکامل و توجیه شود، تا نیروهای مولد ثروت اجتماعی به از خود بیگانگی، انفعال و انقیاد اهداف طبقه‌ی حاکم کشیده شوند. ما اینجا با کلیت دولت به عنوان هسته‌ی مرکزی قدرت جامعه‌ی سیاسی مواجه هستیم که البته از بطن پراکسیس مولد رشد می‌کند و بر اساس یک ماهیت ذاتاً متضاد بر پا می‌شود، در حالی که تحت نفوذ ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم یک شکل تاریخی - فرهنگی به خصوص به خود می‌گیرد. بنابراین دولت بنا بر مضمون درون‌ذاتی و درک مارکسی آن یک مقوله‌ی فلسفی - تاریخی است. اینجا تاریخ در مضمون مانیفست حزب کمونیستی محصول تضادهای درون‌ذاتی و نتایج نبردهای طبقاتی است، در حالی که انسان‌ها تحت نفوذ اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک از وقوع تضاد آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند.^۱ بنابراین ما با دولت به صورت یک هسته‌ی متمرکز از کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم، زیرا که نتایج نبردهای طبقاتی باز و محصول توازن قوا است. به این معنی که قدرت یکی، نشانه‌ی ضعف طرف متقابل و بر اساس همین توازن قوا است که از بطن پراکسیس نبردهای طبقاتی و از کشمکش آگاهی تئوریک و تجربی طبقه‌ی کارگر با طبقه‌ی حاکم، دولت به عنوان "ناقص الخلقه‌ی فراطبیعی جامعه" مستقر می‌گردد. بنابراین ما با استناد به آثار مارکس به یک درک ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی از دولت دست می‌یابیم که توسط آن می‌توانیم دلایل استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده بکشیم. از این منظر تئوری‌های مجهول مانند: جبر تاریخ و توطئه‌ی امپریالیسم رنگ می‌بازند، زیرا این‌جا روش نقد رادیکال دست به ریشه می‌برد و ریشه‌ی این فاجعه، انسان ایرانی است. ما اینجا با تاریخ و فرهنگ مردم ایران مواجه هستیم که به صورت توهم به عدالت اسلامی، ارادت به تشیع و گرایش

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik ..., ebd., S. ۹

عمومی به جهان‌گریزی، مانند کابوس نسل‌های گذشته بر روان نسل‌های کنونی ایرانیان سنگینی می‌کنند.

قدمت این "ناقص‌الخلقه‌ی فراطبیعی جامعه" که ایرانیان به صورت نظام جمهوری اسلامی و در رأس آن ولایت مطلقه‌ی فقیه در عرض این ۴۷ سال گذشته تجربه کرده‌اند، به حدود ۱۴ قرن می‌رسد. به این عبارت که پس از مرگ پیامبر اسلام دو دکتین متفاوت سیاسی با یکدیگر رقابت می‌کردند. در یک طرف ماجرا هواداران خلافت قرار گرفته بودند که خلیفه‌ی الله را مجری شریعت می‌شمردند. از این منظر خلیفه تحت قوانین شرعی قرار می‌گرفت و مشروعیت وی مشروط به اعمال شریعت اسلام می‌شد. اینجا فقهای اسلام نظارت بر اعمال شریعت را به عهده داشتند. در طرف دیگر ماجرا شیعه‌ی علی (حزب علی) قرار داشت که وی را در مقام پیامبر، یعنی در جایگاه ولی‌الله قرار می‌داد. از این منظر ولی امر مسلمانان فرای شریعت قرار می‌گرفت و نیازی به مشورت با فقهای اسلام نداشت. وی مختار بود که بنا بر مصلحت حکومت اسلامی اعمال شریعت را به تعویق بیندازد و آن را تفسیر کند و یا تغییر دهد. از سوی دیگر، شیعیان اصولاً خلفای اسلامی را غاصب و مقام ولی‌الله را موروثی می‌شمردند. اما این فقط امام اول شیعیان، علی بود که چند وقتی در رأس یک حکومت اسلامی قرار داشت، در حالی که بنا بر احادیث امامیان فرزندان وی و فاطمه قربانی دسیسه‌های دربار خلفای اموی و عباسی شدند. به این ترتیب، یک دوگانگی میان خلافت و امامت پدید آمد که با تاریخ فرهنگی ایرانیان باستانی شباهت داشت. انگاری که خلیفه نماینده‌ی اهریمن و امام توسط اهورامزدا منور شده است. از این منظر دکتین امامت فاقد یک نقش سیاسی و تنها به معنی پیشنهاد شیعیان است.

در ردیف امامان شیعه سه تن از آنها نقش به خصوصی را در تکامل فلسفه‌ی سیاسی تشیع بازی کردند. اولی آنها حسین بن علی، امام سوم شیعیان است که قصه‌ی شهادت وی ذهنیت مؤمنان را تا کنون مشروب می‌کند. انگاری که وی با وجود آگاهی از مرگ خویش به پیشواز شهادت در کربلا شتافته است. ما این‌جا با "جهان‌گریزی فعال" مواجه هستیم که یکی از اصول تشیع محسوب می‌شود. دومی آنها جعفر الصادق، امام ششم شیعیان است که از سرنوشت نیاکان خود ظاهراً درس عبرت گرفت و به وسیله‌ی دکترین تقیه، اختفای ایمان را به صورت اصل مصلحت‌گرایی در این فرقه در آورد. ما اینجا با "جهان‌گریزی منفعل" مواجه هستیم که یکی دیگر از اصول ایمان شیعیان محسوب می‌شود. سومی آنها یک امام تخیلی به نام محمد بن حسن، یعنی امام دوازدهم شیعیان است. پدر وی ملقب به عسگری، یعنی نازا بود و این مسئله توسط یک دادگاه در آن زمان تأیید شد، زمانی که یک زن ادعای یک فرزند از امام را داشت و در پی تصاحب ارث وی بود. با تمامی وجود یک خاندان ایرانی تبار موسوم به نوبختی مدعی وکالت امام دوازدهم شیعیان از غیبت شد، در حالی که وکیل چهارم از این خاندان دیگر برای خود جانشینی معین نکرد. از این پس شیعیان میان غیبت صغرا و غیبت کبرا تمیز و زمان موعود را به ظهور امام مهدی به عنوان "ولی عصر" نسبت دادند. از آنجا که بنا بر اصل "وحدت وجود" از اسلام، الله ظاهراً همواره توسط ولی امر خود با امت شیعیان در ارتباط می‌ماند، در نتیجه در دوران غیبت کبرا امام غایب توسط برخی از فقهای برگزیده بر امت شیعیان نظارت می‌کند. به این ترتیب، تشیع دوازده امامی امکان یافت که با وجود خشونت خلفای اموی و عباسی به حیات دینی خود ادامه دهد و با اتمام چهار کتاب اصولی شیعیان توسط شیخ کلینی و شیخ طوسی همان تحولات اهل تسنن را تجربه کند که ما

از کشمکش‌های فقهی میان جریان‌های ظاهریه و باطنیه پیرامون نقش قرآن (حادث یا ازلی) و تفسیر و یا تأویل آن می‌شناسیم.

با سرنگونی خلافت عباسیان و تشکیل حکومت مغول در ایران استبداد دینی نیز برای شیعیان پایان یافت، زیرا فقهای اهل تسنن پراکنده شده و نفوذ سیاسی خود را از دست دادند. در دوران زمامداری غازان‌خان (۱۲۹۵ تا ۱۳۰۴ میلادی) و تحت نظر وزیر ایرانی‌ش رشیدالدین فضل‌الله همدانی، قوانین سنتی مغولان، معروف به "یسا" در شریعت اسلام ادغام شدند و حکومت مغولان به مدت ۲۵۰ سال بر سرزمین ایران ادامه یافت. از آنجا که سلاطین مغول تمایلی به تحمیل شکل بخصوصی از دین اسلام را به مردم نداشتند، در نتیجه فرقه‌های متفاوت دینی ادامه‌ی حیات یافتند، در حالی که صوفی‌گری رونق به خصوصی به خود گرفت. از جمله باید از فرقه‌ی صفویه یاد کرد که توسط شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۱۲۷۲ - ۱۳۵۷ میلادی) تأسیس شد. وی اهل تسنن از فرقه‌ی شافعی، فارس‌زبان و از اهالی گیلان بود که پس از وفات پدر زنش، شیخ تاج‌الدین زاهد گیلانی ادعای جانشینی وی را داشت. از آنجا که فرزندان شیخ زاهد با وی بیعت نکردند و چندین بار به جان وی سؤقتد شد، در نتیجه شیخ صفی به اردبیل نقل مکان کرد و پس از تأسیس خانقاه صفویه نفوذ زیادی یافت.^۱ به این صورت که هوادارانش برای وی معجزه ساختند، وی را نواده‌ی امام موسی الکاظم خواندند و سید تبارش کردند.^۲ چهارمین جانشین شیخ صفی‌الدین، شیخ جنید

^۱ Vgl. Gronke, M. (۱۹۹۱): Auf dem Weg von der geistlichen zur weltlichen Macht: Schlaglichter zur frühen Safawiya, in: Saeculum, Bd. ۴۲, S. ۱۶۴ff., Freiburg/München, S. ۱۷۹, und Glassen, E. (۱۹۸۱): Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca. ۱۰۰۰-۱۵۰۱), in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Sozialgeschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), S. ۵۸ff., Frankfurt am Main, S. ۷۲

^۲ مقایسه کسروی، احمد (۱۳۰۵-۱۳۰۶): شیخ صفی و تبارش، در تشیع و سیاست در ایران، جلد دوم، نوشته‌ی بهرام جوبینه، صفحه‌ی ۳۳۵ ادامه، مونیخ، صفحه‌ی ۳۵۰

۱۴۷۳ تا ۱۴۸۷ میلادی) نام داشت که در مسیر رقابت‌ها و جنگ‌های خانوادگی، فرقه‌ی صفویه را از تسنن به سوی تشیع سمت داد و پس از وصلت با خواهر اوزون حسن آق‌قویونلو (خدیجه بگم) نفوذ بسیار زیادی یافت. از آن پس که فرزند وی به نام شیخ حیدر پیشوای فرقه‌ی صفویه شد، رزمندگان صفوی برای بزرگداشت امام داوزدهم شیعیان کلاه سرخی را که دوازده ترک داشت، بر سر کردند و معروف به قزلباش شدند. اوزون حسن برای تشدید پیمان خود با شیوخ صفویه دخترش (عالم شاه‌بگم) را به عقد شیخ حیدر در آورد که نتیجه‌ی آن پسری به نام اسماعیل بود که البته بعدها سلسله‌ی صفویه را در ایران بنیان گذاشت. به این صورت که وی تصوف و تشیع را با هم ادغام کرد و نزد قزلباش چنان منزلتی یافت که وی را پیش‌گام ظهور امام مهدی می‌شمرد. اسماعیل سرانجام عشایر ترک را متحد کرد و سپاهی از ۷ هزار قزلباش را گرد آورد و پس از پیروزی بر سپاه الوند و سپاه آق‌قویونلو در سال ۱۵۲۸ میلادی به عنوان شاهنشاه ایران تاج‌گذاری کرد.^۱ وی در این مراسم خودش را نواده‌ی شاهان ساسانی و اولاد هفتمین امام شیعیان، موسی الکاظم، خواند،^۲ شیعه‌ی جعفری دوازده امامی را دین رسمی ایران اعلام و فرمان نفرین به خلفای سنی را صادر کرد. از این پس به اذان مساجد شیعیان "اشهد ان علی ولی‌الله" و "حی علی خیر العمل" افزوده شد.^۳

^۱ مقایسه، همان‌جا صفحه‌ی ۳۹۱ ادامه، ۳۸۸ و مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع و سیاست در ایران، جلد دوم، مونیخ، صفحه‌ی ۲۶۴ ادامه

^۲ مقایسه فوران، جان (۱۳۷۷): مقاومت شکننده - تاریخ تحولات اجتماعی ایران - از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران، صفحه‌ی ۴۵ و

Vgl. Glassen, E. (۱۹۸۱): *Religiöse Bewegungen ...*, ebd., S. ۷۳, und Schröder, G. (۱۹۷۹) (Hrsg.): *Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran*, in: *Schah und Schia*, S. ۴ff., Giessen, S. ۲۷

^۳ مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع همان‌جا صفحه‌ی ۲۹۱، ۲۹۹

تصمیم شاه اسماعیل برای شیعه‌ی جعفری دوازده امامی دلایل متفاوتی داشت. اول، تصوف مؤمنان پراکنده را در بر می‌گیرد، در حالی که حکومت مرکزی به قوانین و سلسله مراتب نیاز دارد. دوم، تصوف به دلیل جهان‌گریزی رادیکال برای توجیه یک حکومت مرکزی و اداره‌ی جهان واقعی مناسب نیست. سوم، حکومت صفویه به یک ایدئولوژی متخاصم مانند تشیع در برابر اهل تسنن، عشایر ازبک، ترکمن و سپاه عثمانی نیاز داشت. چهارم، انگیزه‌ی شخصی شاه اسماعیل بود که تشکیل یک حکومت مرکزی و خودکامه را برای ایران در سر داشت. به این صورت که وی می‌توانست به عنوان نایب امام زمان قزلباش را برای شهادت و کشورگشایی بسیج کند. ما اینجا با عواقب سیاسی "جهان‌گریزی فعال" در تشیع دوازده امامی مواجه هستیم، در حالی که از سوی دیگر، رعایت عدالت به زمان ظهور امام غایب حواله داده می‌شود و "جهان‌گریزی منفعل" را بر مؤمنان تحمیل می‌کند. بنابراین شیعه‌ی جعفری دوازده امامی به بهترین وجه ممکنه تمامی نیازهای وقت شاه اسماعیل را بر آورده می‌کرد. وی نه تنها قادر بود که بدون رقیب سیاسی و یا نظارت دینی مانند پیامبر اسلام فرای شریعت قرار بگیرد و به عنوان ولی‌الله مالک جان، مال و ناموس ایرانیان شود، بلکه می‌توانست بر اساس اصل موروثیت، نظام شاهنشاهی و تشیع جعفری دوازده امامی را آشتی داده و روبنای ایدئولوژیک، سیاسی و حقوقی سلسله‌ی صفوی را موجه سازد. منتها حکومت نوین صفوی با دو مشکل اساسی روبرو بود. اول این‌که ترکیب و پراکندگی دینی مردم ایران از پذیرش بلافاصله‌ی شیعه‌ی دوازده امامی ممانعت می‌کرد. اکثر ایرانیان در این دوران اعتقاد به اسلام سنی شافعی و حنفی داشتند و یا شیعه‌ی زیدی، اسماعیلی، صوفی و عرفانی محسوب می‌شدند.^۱ دوم کمبود

^۱مقایسه پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): اسلام در ایران - از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه‌ی کریم

فقه‌های تشیع دوازده امامی بود که توجیه دین حکومتی را به عهده بگیرند و در دستگاه دولتی ادغام شوند. به این صورت که شریعت اسلام را تفسیر و از دین حکومتی پاسداری کنند و دادگاه‌های شرع را تشکیل دهند. بنابراین حکومت صفوی سفیران خود را به جنوب لبنان، غرب اردون (جبال امیل)، بحرین، قطر و عراق فرستاد که با وعده‌های مادی فقه‌های تشیع دوازده امامی را برای مهاجرت به ایران متقاعد کنند.^۱ حکومت صفوی از سوی دیگر، برای ترویج تشیع دوازده امامی در ایران دست به خشونت زد. دسته‌های مسلح "امر به معروف و نهی از منکر" تشکیل داد و لعن و نفرین اهل تسنن را رایج کرد.^۲ البته فقه‌های اهل تشیع هم پس از مهاجرت به ایران در توجیه این اعمال وحشیانه کوتاهی نکردند. شاه اسماعیل را "فرستاده‌ی الله"، "معصوم" و "رابط مهدی" خطاب کردند، سلطنت وی را "ختم نبوت" و "کمال ولایت" خواندند و سجده و عبادت وی را تجویز کردند.^۳ شاه اسماعیل نیز سرمست قدرت و با اعتماد به امداد الهی در وقت جهاد، دست به کشور گشایی زد. وی در عرض چهار سال سپاهیان ترک و ازبک را شکست داد و مناطق کنونی ایران و قفقاز را تصرف کرد. این جنگ‌ها که البته بر سر اراضی کشاورزی صورت می‌گرفت با قتل عام مسلمانان همراه بود. برای نمونه سپاه شاه اسماعیل اسیران جنگی ازبک را گردن زد و از سر آن‌ها برای خشنودی وی منار ساخت.^۴ در برابر سلطان سلیم اول جهت مقابله به مثل، فرمان قتل چهل هزار تن از شیعیان را صادر کرد و

کشاوری، چاپ ششم، تهران، صفحه‌ی ۳۷۲

^۱ Vgl. Ende, W. (۱۹۹۱) (Hrsg.): Der schiitische Islam, in: Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, S. ۷۰ ff., München, S. ۸۴ f., und Ende, W. (۱۹۸۵): Die iranischen Revolution - Ursache, Intention und Auswirkungen auf die Arabische Halbinsel, in: Scholz, F. (Hrsg.): Die Golfstaaten, S. ۱۴۵ ff., Braunschweig, S. ۱۴۵ f.

^۲ مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع همان‌جا صفحه‌ی ۲۹۴ ادامه

^۳ مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۱ ادامه

^۴ مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۹ ادامه

سپاه وی پیشانی مابقی شیعیان را با آهن گداخته به نشانه‌ی ننگ تشیع داغ کرد. لیکن با شکست شاه اسماعیل در جنگ چالداران (۱۵۴۲ میلادی) کشورگشایی وی نیز پایان یافت، در حالی که حدود ۲۵۰ هزار تن ایرانی قربانی تشکیل اولین حکومت شیعه بر سرزمین ایران شدند.^۱ توجه این توحش افسار گسیخته طبعاً به عهده‌ی فقهای شیعه و سنی بود که یکدیگر را نجس، کافر و محدودالدم می‌خواندند و قتل عام، تجاوز به زنان و کودکان و برده‌داری را تحت عنوان غنائم جهادی مشروع می‌شمردند.^۲ پیداست که فقهای شیعه خدمات ایدئولوژیک خود به صفویان را به صورت فعالیت خیریه ارائه نمی‌دادند. آن‌ها پس از نقل مکان به ایران به عنوان قشر نوینی از طبقه‌ی حاکم منزلت یافتند و در متن تاریخ فرهنگی کشور شکل نهادی به خود گرفتند. لقب "آقا خوانده" که شاه اسماعیل به آن‌ها منسوب کرد، به معنی مالک زمین بود که البته بعدها به آخوند مبدل شد. به این صورت که حکومت صفوی بخشی از اراضی کشاورزی را وقف مساجد کرد که فقهای شیعه از رانت محصولی آن‌ها برای تأمین معیشت خود استفاده کنند.^۳ البته زمین‌های اوقاف قابل فروش نبودند، زیرا مالک اصلی آن‌ها در واقع خود شاه بود. از این جهت حکومت صفوی نهاد "صدر" را برای مدیریت و توزیع رانت محصولی اوقاف تأسیس کرد. همزمان نهاد "شیخ الاسلام" برای ارتباط سیاسی و نظارت بر دادگاه‌های شرع تأسیس شد. فقهای شیعه نیز با حمایت حکومت "محضر" را به عنوان یک نهاد بوروکراتیک تأسیس کردند و با تشکیل مکتب، آموزش نسل‌های آتی ایرانیان را به عهده

^۱مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۲۸۲ ادامه و مقایسه پطروشفسکی، ایلپاپاولویچ (۱۳۶۲):اسلام در ایران ...

همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹۶ و مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع ...، همان‌جا صفحه‌ی ۲۹۰، ۳۰۱ ادامه

^۲مقایسه پطروشفسکی، ایلپاپاولویچ (۱۳۶۲): اسلام در ایران ...، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹۷ ادامه و مقایسه

چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع ...، همان‌جا صفحه‌ی ۳۰۷ ادامه

^۳ Vgl. Motadel, I. (۱۹۸۷): Iran - von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, in: Reihe Sozialwissenschaften, Bd. ۱۱, Pffaffenweiler, S. ۱۸

گرفتند، تا خرد آن‌ها را به یوغ "وحدت وجود" از دین اسلام بکشند. پیداست که حکومت صفوی هم در این راه کوتاهی نکرد. به این ترتیب، در شهرهای بزرگ مساجد بنا و حوزه‌های علمیه تأسیس شدند، تا فقهای تشیع ولایت شاهان صفوی را به عنوان ظل‌الله فی‌الارض توجیه کنند.^۱ هم‌زمان فقهای شیعه در بازار منزل گزیدند و توسط وصلت خانوادگی با بازاریان نسل‌های آتی ایرانی - عربی را پدید آوردند که همبستگی صنفی آن‌ها را در شکل سرمایه‌داری تجاری و تحت لوای اولاد پیامبر تشدید می‌کرد. بخصوص به این دلیل که انباشت ثروت در اسلام فقط بر اساس راهزنی و کسب غنائم موجه نمی‌شود. تجارت یکی از اصول اسلام است که البته در قرآن بر آن تأکید می‌شود.^۲ به این ترتیب، منافع مادی و توجیه دینی در هم آمیختند و منجر به تشکیل نهاد "هیئت" شدند. از این پس، منافع صنفی بازاریان و جایگاه اجتماعی آخوندها مسلح به یک اهرم سیاسی شد. پیداست که در "هیئت" نطفه‌ی رقابت روحانی و بازاری نیز گذاشته شد که به دو صورت حل و فصل می‌شد. اول، بستگی به یارگیری داشت که توسط وسلط خانوادگی و توجیه اعمال غیرشرعی بازاریان (احتکار، رباخواری) ممکن می‌شد. دوم، بستگی به سازمان‌دهی برتر مراسم عزاداری عاشورا داشت که دسته‌ی بزرگتر، علم‌های بیشتر، کتل بزرگتر و بسیج قوی‌ترین لوطی میدان نشانه‌های آن بودند. بنابراین زد و خوردهای دسته‌های "نعمتی" با "حیدری" در مراسم عاشورا از این واقعیت گزارش می‌دهد که هنوز یک جناح در رأس "هیئت" قرار نگرفته است. بنابراین مراسم عاشورا اصولاً ارتباطی با ایمان دینی شیعیان و عزاداری برای شهادت امام حسین

^۱ Vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verborgene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin, S. ۳۹, und Schröder, G. (۱۹۷۹): (Hrsg.): Aspekte ..., ebd., S. ۲۳۴.

^۲ مقایسه، سوره‌ی البقره (۲) آیه‌ی ۱۹۸ و

Vgl. Maxime Rodinson (۱۹۸۶): Isam und Kapitalismus, Suhrkamp Verlag

ندارد. مسئله اینجا بر سر تسویه حساب سیاسی، ارباب اقلیت‌های دینی و دسترسی به خمس و ذکات بازار است که البته بنا بر توازن قوا معین می‌شود.

در دوران شاه عباس صفوی (۱۵۸۷ تا ۱۶۲۹ میلادی) آخوندها چنان قدرتی یافتند که نه تنها مقام "صدر" را ملغا و مدیریت زمین‌های آقاف را توسط "ملاباشی" به عهده گرفتند، بلکه ادعای شاه به عنوان ولی‌الله و صلاحیت وی برای تفسیر شریعت را نیز مورد تردید قرار دادند.^۱ به همین صورت نهاد دولتی "شیخ الاسلام" ملغا شد، در حالی که تعیین "امام جمعه" را "هیئت" به عهده گرفت. به این ترتیب، استقلال مالی و نهادی فقهای شیعه در برابر حکومت مرکزی تضمین شد.^۲ البته این تحولاتی که در ساختار دینی کشور پدید آمد با سرکوب ادیان غیردولتی نیز همراه بود. از جمله باید از نقش آخرین امام جمعه‌ی اصفهان از عصر حکومت صفویان به نام سید محمد باقر مجلسی یاد کرد که به جنگ شیعه و سنی در افغانستان کنونی دامن زد. از این پس سپاه محمود افغان از هرات به سوی اصفهان تاخت و در این مسیر شیعیان را به خاک و خون کشید. با وجودی که شاه سلطان حسین ۵۰ هزار سرباز تا دندان مسلح در اختیار داشت، اما تسلیم سپاه ۲۰ هزار نفری وی شد. از آن پس که فقهای شیعه و از جمله مجلسی برای نجات جان خود به نجف گریختند، بحثی میان آن‌ها گشوده شد که تحت شرایط موجود چه نهادی مجاز است که رانت محصولی اوقاف و خمس و ذکات بازار را

^۱ مقایسه فوران، جان (۱۳۷۷): مقاومت شکننده ... همان‌جا، صفحه‌ی ۸۱ و

Vgl. Bayat, M. (۱۹۸۱): Bayat, M. (۱۹۸۱): Die Tradition der Abweichung im shi'itischen Iran, in: Mardom

Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.),

Greussing, K. (Red.), S. Vllff., Frankfurt am Main, S. ۸۰

^۲ Vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verborgene ..., ebd., S. ۴۸f.

دریافت کند. مجلسی با صدور یک فتوا اعلام کرد که تنها مجتهدان تشیع دوازده امامی مجاز هستند که تا وقت ظهور امام غایب این وجوه را به عنوان "سهم امام" دریافت کنند. وی سپس جهت توجیه شرعی این فتوا مدعی شد که مجتهدان موظف هستند که مؤمنان را به گذاشتن نماز نیز مجبور کنند. این فتوای مجلسی بعدها تحت نام "مکتب اصولی" از طرف فقهای شیعه دوازده امامی پذیرفته شد، زیرا وی از یک سو، تضمین منافع کلی قشر روحانیت را در نظر داشت و از سوی دیگر، همان تجربیاتی را تبیین کرد که وقایع روزمره بود. از این پس سازماندهی روحانیت شیعه یک شکل پلورالیسم داخلی به خود گرفت. به این معنی که مجتهدان تشیع دوازده امامی مجاز بودند که پس از تثبیت خود در هیئت‌های محلی، به مقام امام جمعه برسند، متولی برای اوقاف معین و خمس و ذکات بازار را دریافت کنند.

این مکتب اصولی بعدها توسط شیخ محمد باقر بهبهانی و از طریق "فتوای مشروعیت مشروط" تکمیل شد. به این معنی که در غیاب امام زمان مشروعیت حکومت دنیوی وابسته به اجرای شریعت اسلام است. از این پس راه برای فقهای تشیع دوازده امامی گشوده شد که از یک سو، به مقام و مسند دولتی دست بیابند و نفوذ سیاسی خود را توسعه بدهند و از سوی دیگر، بنا بر منافع مادی و قشری خود برای حکومت مشروعیت بسازند و یا آنرا به کلی انکار کنند. مکتب اصولی حفاظت از "وحدت وجود"، یعنی جدایی ناپذیری قوای فراطبیعی از طبیعت را یک وظیفه‌ی شرعی می‌شمارد، در حالی که میان "فکر" و "ذکر" تمیز می‌دهد. حدود تفکر محدود به قرآن و منابع دینی تشیع دوازده امامی است و تنها منحصر به مجتهد می‌شود، در حالی که مقلد به "ذکر" مسائل دینی و انجام وظایف شرعی خود بسنده می‌کند. بنابراین مقلد برای شناخت احکام شرعی و طریقت فروع دین نیاز به تفسیر یک مرجع تقلید دارد.

مصاداق اجتهاد رساله‌ی عملیه یک فقیه است که البته توسط اجماع فقهای شناخته شده تأیید می‌شود. اینجا مجتهد باید صلاحیت خود را در استفاده از "رجوع"، "قیاس" و "تفسیر" منابع دینی و در دفاع از "وحدت وجود" و تشیع دوازده امامی اثبات کند.^۱

به این ترتیب، برای فقهای شیعه‌ی دوازده امامی ممکن شد که به یک سازمان‌دهی بخصوص دست بیابند که از آن می‌توان به عنوان "دولت در دولت اسلامی" سخن گفت. به این معنی که نهادهای دینی مستقل از حکومت مرکزی مستقر شده و فعالیت می‌کنند. زیربنای اقتصادی "دولت در دولت اسلامی" رانت محصولی اوقاف و خمس و ذکات از تجارت بازاریان است. نماز جمعه تریبون سیاسی و تعزیه خوانی و روزه خوانی نهادهای تبلیغاتی "دولت در دولت اسلامی" هستند. مکاتب و حوزه‌های علمیه نهادهای آموزشی و ایدئولوژیک "دولت در دولت اسلامی" را تشکیل می‌دهند. قوای سه‌گانه‌ی "دولت در دولت اسلامی" شامل قوه‌ی قضائیه (دادگاه شرع)، قوه‌ی مقننه (تفسیر شریعت توسط مجتهد) و قوه‌ی مجریه (لوطی‌های میدان) می‌شود. روبناهای سیاسی و ایدئولوژیک "دولت در دولت اسلامی" مکتب اصولی است که مجتهدان را مجاز می‌کند که به عنوان نایبان امام غایب و به بهانه‌ی هدایت امت اسلامی منافع قشری خود را دنبال کرده و هر زمان که ضروری دیدند، فتوای قتل و جهاد برای مخالفان خود صادر کنند.^۲

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با شکل ساختاری روحانیت شیعه دوازده امامی در ایران به صورت یک ترکیب منظم دینی، رتبه بندی شده و مستقل از حکومت مرکزی مواجه هستیم که

^۱ Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer islamischen Republik, Berlin, S. ۸۴ff.

^۲ مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۹ ادامه، برلین، صفحه‌ی ۱۷ ادامه

البته توسط وسلطه‌های خانوادگی و همبستگی‌های عاطفی پیوند می‌خورند. از این منظر به درستی روشن می‌شود که چرا این ساختار "دولت در دولت اسلامی" در مسیر افت و خیزهای تاریخ ایران پا بر جا ماند. برای نمونه نادر شاه تغییر مذهب رسمی ایران از تشیع جعفری دوازده امامی به تسنن شافعی را در نظر داشت، زیرا طرح تسخیر هندوستان را ریخته و در فکر خلاصی از تعصب خلفای سنی عثمانی و حمله‌ی ناگهانی آن‌ها به ایران بود که البته با مخالفت شدید مجتهدان تشیع مواجه و سرانجام از تصمیم خود منصرف شد.^۱ نمونه‌ی بعدی آقا محمد خان قاجار است که در مراسم تاجگذاری (در سال ۱۷۷۵ میلادی)، نسب خود را نه به امامان شیعه، بلکه به چنگیز خان مغول نسبت داد. از آنجا اکثر عشایر ترکمن از سنی مذهب‌ان متعصب به شمار می‌رفتند، آقا محمد خان هم تمایلی به استفاده از تشیع دوازده امامی برای توجیه مشروعیت حکومت خود نداشت. با این وجود فقهای شیعه برای وی مشروعیت دینی می‌ساختند، زیرا بنا بر تجربیات خود آموخته بودند که تحکیم منافع مادی و جایگاه ممتاز اجتماعی آن‌ها به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم نیاز به همزیستی با یک حکومت مقتدر مرکزی دارد. به این معنی که قوای متمرکز اجرایی از کشور اهل تشیع در برابر سنیان محافظت می‌کند. بنابراین فقهای شیعه برای سلسله‌ی قاجار مشروعیت می‌ساختند، امور قضایی را به عهده داشتند^۲ و فتوا صادر می‌کردند. از جمله باید از فتوای جهاد برای جنگ با روسیه تزاری سخن گفت که منجر به شکست سپاه ایران و انعقاد عهدنامه‌های ترکمنچای و گلستان شدند. نمونه‌های بعدی فتوای قتل عام جنبش بابیه و فتوای تحریم تنباکو تحت فشار تجار بازاری هستند. بنابراین فقهای تشیع دوازده

^۱ Vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verborgene ..., ebd., S. ۵۱, und vgl. Ende, W.

(۱۹۹۱)(Hrsg.): Der schiitische ..., ebd. S. ۸۰

^۲ Vgl. ebd. S. ۸۵

امامی با اتکا به "دولت در دولت اسلامی" دارای یک قدرت اجتماعی بالقوه بودند که در تمامی بزنگاه‌های تاریخی از آن جهت گسترش منافع قشری خود استفاده می‌کردند. از جمله باید از تجربیات جنبش مشروطه یاد کرد که آخوندها برای حفظ منافع خود به آن پیوستند. در حالی که مجتهدان بهبهانی و طباطبایی با متمم قانون اساسی مشروعیت مشروط را نهاده کردند، شیخ فضل‌الله نوری اصولاً مخالف قانون اساسی بود، زیرا آن را خلاف شرع می‌شمرد. نمونه‌ی بعدی تعویض سلسله‌ی قاجار به سلسله‌ی پهلوی است. در حالی که رضا خان در پی تشکیل جمهوری بود، مجتهدان شیعه از نجف برای وی شمایل علی را ارسال و در دفاع از وی به عنوان شاه کشور شیعه نماز جماعت برگزار کردند. مجتهد نائینی تا آنجا پیش رفت که حتا برای سلطنت رضا شاه تئوری مشروعیت ساخت. به همین منوال فقهای شیعه در کودتای ۲۸ مرداد نقش بسزایی داشتند. از جمله باید از دلارهای آیت‌الله بهبهانی یاد کرد که به اوباش و اراذل میدانی از بازار تهران پرداخت شد که از کودتا بر علیه‌ی محمد مصدق دفاع کنند. اینجا همچنین نقش آیت‌الله عظاما بروجردی در این ماجرا حائز اهمیت است که در یک نامه موفقیت کودتا را به محمد رضا شاه تبریک گفت. منتها این همزیستی "دولت در دولت اسلامی" با حکومت مرکزی در اواسط قرن گذشته به کلی مختل شد. به این عبارت که پس از پایان جنگ دوم جهانی برنامه‌ی هژمونیک آمریکا برای خاور میانه بر این اصل متمرکز بود که ایران را در تقسیم کار جهانی فوردیستی ادغام کند و به همین دلیل نیز رئیس جمهوری آمریکا، ترومن شوروی را با بمب اتم تهدید کرد، اگر ارتش سرخ از مناطق شمالی ایران عقب‌نشینی نکند. بنابراین دولت آمریکا در دوران ریاست جمهوری کندی ایران را تحت فشار گذاشت که برنامه‌ی اصلاحات ارضی را به

پیش براند. استدلال آمریکا مقابله با جنبش‌های کمونیستی مانند چین، کره، ویتنام و کوبا بود^۱ که البته ایران نیز با تشکیل جمهوری سوسیالیستی گیلان همین تجربیات تاریخی را داشت. اما انگیزه‌ی دیگر آمریکا مقابله با رکود نسبی اقتصاد ملی بود که باید توسط صدور سرمایه به کشورهای پیرامون برطرف می‌شد. بنابراین در ایران باید نیروی کار از زمین زراعی آزاد و تولید کالایی و کار مزدی بر گستره‌ی کشور مسلط می‌شد. در این راستا محمدرضا شاه پیشقدم شد. به این صورت که وی به وزیر دربار اسدالله اعلم فرمان داد که اراضی سلطنتی را به کشاورزان بفروشد. از این پس زمین‌های زراعی دولت به ۸۰ درصد قیمت بازار به کشاورزان فروخته شدند و بانک عمران برای حمایت مالی از آن‌ها تأسیس شد. در عرض ۸ سال حدود ۲ هزار خانواده صاحب زمین کشاورزی شدند.^۲ از آنجا که این اصلاحات با وجود ۵۰ هزار روستا در کشور نیاز بازار کار ایران را به هیچ وجه برطرف نمی‌کرد، در نتیجه محمدرضا شاه، نخست وزیر وقت، منوچهر اقبال را مجری اصلاحات ارضی کرد. وی در مجلس نوزدهم طرح اصلاحات ارضی را به بحث گذاشت که البته اراضی اوقاف در ۴۴ هزار روستای کشور نیز مشمول آن می‌شد. به این ترتیب، زنگ خطر برای "دولت در دولت اسلامی" نیز به صدا درآمد، زیرا استقلال مادی آن با خطر جدی مواجه بود. بنابراین آیت‌الله عظامبروجردی از آیت‌الله بهبهانی خواست که در مجلس شورای ملی اعمال نفوذ کند و مانع تصویب لایحه‌ی اصلاحات ارضی شود. استدلال وی با استناد به پارگراف ۲ متمم قانون اساسی موجه می‌شد که تصدیق قوانین مصوبه‌ی شورای ملی را مشروط به اجماع مجتهدین شناخته شده‌ی کشور می‌کرد. زمانی که محمدرضا

^۱ Vgl. Heshmati, M. (۱۹۸۳): Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozio-ökonomische Entwicklung Persiens - Autonomie eines gescheiterten Modernisierungskonzeptes, Frankfurt am Main, S. ۲۶۱

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۵۶f.

شاه از مخالفت آیت‌الله عظمای بروجردی با لایحه‌ی اصلاحات ارضی آگاه شد، نامه‌ای به وی با این مضمون نوشت که تمامی کشورها به اصلاحات ارضی دست زده‌اند و لذا ممانعت از آن در ایران بیهوده است. آیت‌الله عظمای بروجردی در جواب این نامه به وی نوشت که در آن کشورها شاه نیز سرنگون شده است. با وجودی که آیت‌الله عظمای بروجردی یکی از هواداران کودتای ۲۸ مرداد و اهل تقیه در برابر حکومت مرکزی بود، اما زمانی که استقلال "دولت در دولت اسلامی" با خطر مواجه شد، مسئله‌ی سرنگونی محمدرضا شاه را به پیش کشید. تحت شرایط موجود کابینه‌ی اقبال عقب‌نشینی کرد تا این که آیت‌الله عظمای بروجردی جان سپرد. پس از این واقعه دربار بلافاصله جانشین وی را آیت‌الله حکیم اعلام کرد، زیرا وی در نجف و ظاهراً دور از ماجرای اصلاحات ارضی در ایران بود.^۱ هم‌زمان یک گروه مستقل به سرکردگی علی امینی با اخذ ۵ کرسی موفق به ورود در مجلس شورای ملی شد. این بار علی امینی به مقام نخست وزیری رسید و با همراهی وزیر کشاورزی کابینه‌ی خود، حسن ارسنجانی، مسئله‌ی اصلاحات ارضی را تحت لوای "انقلاب سفید یا انقلاب سرخ" از نو در مجلس شورای ملی مطرح کرد. در ضمن کابینه‌ی علی امینی جهت اصلاح قانون انتخابات ایالتی و ولایتی، حق رأی زنان و اقلیت‌های مذهبی را نیز در نظر گرفت. در این زمان یک آخوند نسبتاً گمنام به نام شیخ روح‌الله خمینی یک نامه‌ی محترمانه به محمدرضا شاه نوشت و از وی خواست که از تصویب اصلاح قانون انتخابات در مجلس شورای ملی ممانعت کند، زیرا این لایحه قلب مسلمانان مؤمن را به درد آورده است. البته محمدرضا شاه به این نامه جواب نداد، زیرا خمینی را جدی نگرفت. شیخ روح‌الله خمینی یک آخوند بسیار مرموز بود که با یک خوی جنایی در خفا با "سازمان فداییان اسلام" همکاری

^۱ Vgl. Riyahi, Fariborz (۱۹۸۶): Ayatollah Khomeini, Frankfurt am Main, S. ۲۳۴.

می‌کرد. از جمله باید از فتوای قتل احمد کسروی یاد کرد که توسط وی صادر شد. اینجا باید از کتاب وی با عنوان *کشف الاسرار* تیز یاد کرد که وی آن را در جواب کتاب علی اکبر حکیم زاده با عنوان *اسرار هزار ساله* نوشت. با وجودی که رضا شاه روحانیت شیعه را سرکوب کرد، اما خیمنی اینجا از خدمات وی برای دفاع از دولت شیعه قدردانی می‌کند. در جوار "سازمان فداییان اسلام" یک جریان تروریستی دیگر به اسم "حزب ملل اسلامی" تأسیس شد که در رأس آن سید محمد کاظم بوجنوردی قرار داشت.^۱

تحت این شرایط علی امینی با مجتهدان قم تماس گرفت، محدودیت های مراسم عاشورا را برداشت و فروش مشروبات الکلی را محدود کرد که از مقاومت روحانیون در برابر قانون اصلاحات ارضی بکاهد. البته مقاومت در برابر کابینه‌ی امینی محدود به اسلام‌گرایان نمی‌شد، زیرا جبهه‌ی ملی درخواست برگزاری انتخابات آزاد را داشت که البته جنبش دانشجویی نیز از آن دفاع می‌کرد. هم‌زمان برخی از اسلام‌گرایان و در رأس آنها آیت‌الله بهبهانی یک نامه‌ی اعتراضی به محمدرضا شاه نوشتند و بازاریان را به اعتصاب فرا خواندند. تحت این شرایط علی امینی استعفا داد و محمدرضا شاه اسدالله اعلم را به مقام نخست وزیری رساند. برنامه‌ی وی تصویب قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی در مجلس شورای ملی بود که برای زنان و اقلیت‌های دینی نیز حق رأی قائل می‌شد. از این پس، ارتجاع فقهای شیعه به درستی شعله کشید که از تصویب این قانون در مجلس شورای ملی ممانعت کند. آیت‌الله شریعتمداری دارالتبلیغ را تأسیس و نشریه‌ی *مکتب اسلام* را منتشر کرد، در حالی که تحت مدیریت آیت‌الله مکارم شیرازی فوجی از نامه

^۱ Vgl. Naficy, Mehdy (۱۹۹۳): Klerus, Basar und die iranische Revolution, in: Deutsches Orient-Institut Mitteilungen ۴۵, Hamburg, S. ۹۷

های اعتراضی به دربار ارسال شد. هم‌زمان دو نشریه با عناوین بعثت و فریاد در شهر قم در اعتراض به این قانون منتشر شدند، در حالی که اعضای "سازمان فداییان اسلام" مانند حاج مهدی عراقی و صادق امانی گروه تروریستی "هیئت مؤتلفه" را با همکاری چند تن از علمای میان رتبه مانند مطهری، بهشتی، رفسنجانی و باهنر تأسیس کردند که پیشوای آن‌ها کس دیگری به غیر از شیخ روح الله خمینی نبود.^۱ اینجا باید همچنین از شیخ فلسفی و شیخ عراقی نیز یاد کرد که در نماز جمعه با زشتترین واژه‌ها به اسدالله اعلم می‌تاختند. در همین زمان ۱۸ صنف از بازار در یک بیانیه حق رأی همگانی را محکوم و تهدید به اعتصاب کردند. سرانجام اعلم مجبور به عقب‌نشینی شد و تصویب قوانین اصلاحات ارضی و انتخابات را به تعلیق درآورد، در حالی که آمریکا تصویب وام برای ایران را مشروط به این اصلاحات کرده بود. بنابراین محمدرضا شاه مستقیماً وارد جریان شد و برگزاری یک فراندوم را برای تأیید این اصلاحات در نظر گرفت. وی تحت عنوان "انقلاب سفید شاه و مردم" شش اصل آن‌را به این شرح تبیین کرد: اصلاحات ارضی، ملی کردن جنگل‌ها و مراتع، فروش سهام کارخانجات دولتی، سهم کردن کارگران در سود کارخانه، اصلاح قانون انتخابات و تأسیس سپاه دانش. از آن‌جا که برگزاری این فراندوم با تحریم جبهه‌ی ملی، مقاومت اسلام‌گرایان و اعتصاب بازاریان روبرو شد، در نتیجه نیروهای انتظامی وارد کارزار شدند و به ضرب و شتم بازاریان پرداختند. در روز برگزاری فراندوم شاه به قم سفر کرد که آنجا سند زمین‌های اصلاحات ارضی را شخصاً به کشاورزان بدهد. اما همین‌که وی با بی‌اعتنایی روحانیت مواجه شد، تحت عنوان "ارتجاع سیاه" به آن‌ها تاخت. در واکنش به سرکوب دولت، اسلام‌گرایان در مسجد عزیزالله تهران و جلوی خانه‌های

^۱ Vgl. Naficy, Mehdy (۱۹۹۳): Klerus ... ebd., S. ۸۴f., ۹۴f.

آیت‌الله بهبهانی و آیت‌الله خونساری مجتمع شدند و شروع به اعتراض کردند، در حالی که اسدالله اعلم شیخ روح‌الله خمینی و آیت‌الله قمی را مسئول این اعتراضات خواند. پس از برگزاری رفراندوم، "انقلاب سفید شاه و مردم" با ۵ میلیون و ۶۰۰ هزار رأی موافق و ۴ هزار رأی مخالف تأیید شد، البته بدون این‌که مقاومت اسلام‌گرایان پایان بیابد. خمینی در خطبه‌های خود "انقلاب سفید" را یک توطئه بر علیه اسلام و برگزاری مراسم عید نوروز را حرام می‌خواند، در حالی که "هیئت مؤتلفه" بیانیه‌های وی را پخش می‌کرد. هم‌زمان محمدرضا شاه با واژه‌های رکیک به "ارتجاع سرخ و سیاه" می‌تاخت. برای نمونه وی برای شرکت در رأس یک تظاهرات دو هزار نفری و با لباس نظامی به قم سفر و در حوزه‌ی علمیه رکیک‌ترین واژه‌ها را نثار آخوندها و دستور ضرب و شتم طلاب را صادر کرد که منجر به قتل یک طلبه شد. تحت این شرایط شیخ روح‌الله خمینی تبدیل به صدای مقاومت اسلام‌گرایان در برابر "انقلاب سفید" شد. وی در خطبه‌های خود به روشنفکران، بهائیان و یهودیان می‌تاخت، تا مردم را بر علیه دولت بشوراند و از آنجا که دولت در حال مذاکره با اسرائیل و ساواک نقد سیاست خارجی کشور را ممنوع کرده بود، در نتیجه خمینی به شاه انگ یهودیت می‌زد. سرانجام اسلام‌گرایان در روز ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ شمسی از بازار تهران اقدام به قیام و به مراکز دولتی و کلانتری‌ها حمله کردند. از این پس، محمدرضا شاه شش ماه حکومت نظامی اعلام و قوای انتظامی شیخ روح‌الله خمینی و ۵۳ تن از روحانیان را دستگیر و زندانی کرد. این قیام سه روز به طول انجامید، حدود هزار کشته به جای گذاشت و بازار دو هفته به اعتصاب ادامه داد. دولت در نظر داشت که شیخ روح‌الله خمینی و آیت‌الله قمی را به پیش دادگاه نظامی بکشد و به اعدام محکوم کند. از این پس، آیت‌الله شریعتمداری فعال و برای آن‌ها به عنوان مراجع تقلید مصونیت دینی قائل شد که آن‌ها را از خطر محاکمه و اعدام نجات دهد.

پس از این ماجرا انتخابات مجلس شورای ملی برگزار و با نخست وزیری حسن علی منصور آیت‌الله خمینی از زندان آزاد گشت. وی به قم بازگشت که البته با استقبال مراجع تقلید مانند مرعشی، گلپایگانی و شریعتمداری مواجه شد. هم‌زمان حسن علی منصور با مستشاران آمریکایی برای دریافت وام مذاکره می‌کرد و دولت آمریکا اسرار داشت که اتباع آمریکایی مشمول قوانین قضایی ایران نشوند و جرائم آن‌ها به عهده‌ی قوه‌ی قضائی در آمریکا گذاشته شود. این قانون در افکار عمومی ایرانیان به عنوان "کاپیتولاسیون" مطرح شد. آیت‌الله خمینی فرصت را غنیمت شمرد و بر سر منبر دولت را تهدید به اعتصاب عمومی کرد و از دولت خواست که به مذاکرات با آمریکا خاتمه داده و حق انتخاب زنان و اقلیت‌های مذهبی را لغو کند، در حالی که با اعلام عزاء عمومی از نمایندگان مجلس شورای ملی انتظار داشت که استعفا دهند. پس از تصویب قانون "کاپیتولاسیون" آیت‌الله خمینی دوباره به منبر رفت و از آن‌جا "انقلاب سفید" را یک توطئه بر علیه اسلام خواند، از سران ارتش خواست که استعفا دهند و دوباره عزاء عمومی اعلام کرد. از این پس کاسه‌ی صبر دولت لبریز شد. با دستور اسدالله اعلم ساواک آیت‌الله خمینی را دستگیر و همراه با پسرش مصطفی به ترکیه تبعید کرد.

با وجود این تجربیات به دربار اثبات شد که فقهای شیعه دیگر حاضر نیستند که برای سلسله‌ی پهلوی مشروعیت بسازند. بنابراین محمدرضا شاه به تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی متوسل شد که برای حکومت خود مشروعیت تاریخی بسازد. هم‌زمان حسن علی منصور سازمان اوقاف را تأسیس و برای طلاب هزینه‌ی تحصیلی معین کرد که نفوذ مراجع تقلید و بازاریان را بر حوزه‌های علمیه را محدود کند. "هیئت مؤتلفه" اما تحت نظر آیت‌الله خمینی قرار داشت که در پیروی از "سازمان فداییان اسلام" به تروریسم متوسل شد. اول حسن علی منصور

بود که توسط محمد بوخارائی در روبروی مجلس ترور شد. بعداً مرتضی نیک بهزاد و رضا سفر هرندی بودند که توسط اعضای "هیئت مؤتلفه" ترور شدند. نفر بعدی محمدرضا شاه بود که البته از این سؤقصد جان سالم به در برد. سرانجام محمدرضا شاه ژنرال نعمت‌الله نصیری را به مقام ریاست ساواک رساند و وی تحت عنوان "مبارزه با ارتجاع سرخ و سیاه" ضربه‌های محکمی را اسلام‌گرایان وارد آورد. ابتدا "حزب ملل اسلامی" به سرکردگی سید کاظم بجنوردی بود که اعضای ساواک در آن نفوذ کردند. این حزب حدود ۱۰۰ عضو داشت که در قرارگاه پی‌ل او تعلیم دیده و آماده‌ی عملیات تروریستی بودند. بجنوردی در دادگاه نظامی به اعدام، دو تن به حبس ابد و بقیه‌ی آن‌ها به حبس‌های طولانی محکوم شدند. اما محمدرضا شاه پس از پادرمیانی آیت‌الله حکیم مجازات اعدام بجنوردی را به حبس ابد تقلیل داد. بعداً "هیئت مؤتلفه" بود که پس از نفوذ اعضای ساواک در آن منجر به دستگیری حدود ۱۰۰ نفر از بازاریان و روحانیون شد. چهار نفر از آن‌ها به اعدام، شش نفر به حبس ابد و سه نفر دیگر به ۵ تا ۱۵ سال زندان محکوم شدند.

با تمامی این وجود "دولت در دولت اسلامی" پا برجا ماند و "هیئت مؤتلفه" نیز به فعالیت خود در خفا ادامه داد. از جمله باید از اعضای این جماعت تروریست مانند آیت‌الله مطهری و آیت‌الله بهشتی یاد کرد که به مشاغل دولتی دست یافتند و برای ترویج یک "اسلام لیبرال" تبلیغ می‌کردند، در حالی که توسط همین ساختار "دولت در دولت اسلامی" مشغول به سازماندهی مقاومت اسلام‌گرایان جهت سرنگونی نظام شاهنشاهی و مصادره‌ی قدرت سیاسی بودند.

نتیجه:

مارکس از دولت به عنوان "ناقص الخلقه‌ی فراطبیعی جامعه" سخن می‌گوید که از آن به عنوان یک پدیده‌ی فلسفی - تاریخی پرده بردارد. اینجا تاریخ به معنی تاریخ نبردهای طبقاتی و فلسفه به معنی ایدئولوژی است که انسان‌ها را متأثر کرده و به میدان نبرد می‌کشد. ما اینجا با یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که در دولت به عنوان هسته‌ی مرکزی قدرت جامعه‌ی سیاسی به وحدت می‌رسد. بنیادین ضد انقلاب اسلامی و استقرار و تداوم نیم قرن نظام جمهوری اسلامی در ایران را نمی‌توان با استناد به عوامل مجهول مانند جبر تاریخ و توطئه‌ی امپریالیسم توضیح داد. ما اینجا با یک ساختار منظم و تاریخ و فرهنگ دینی مواجه هستیم که به دلیل ضعف جنبش کارگری، یعنی از خودبیگانگی طبقه‌ی کارگر و توهم جریان‌های سیاسی به اسلام در شکل دولت بر مردم سرزمین ایران مسلط شده است.

نکته‌ی بعدی در مورد "دولت در دولت اسلامی" است که تا کنون نه تنها پابرجا، بلکه به مراتب فربه‌تر از گذشته شده است. به این عبارت که بخش اعظم ثروت اجتماعی در اختیار نهادها و انجمن‌های اسلامی قرار دارند و اگر این ساختارهای دینی در مسیر یک رژیم چینج پابرجا بمانند، بدون تردید جهت بقای خود یک نقش مخرب در آینده‌ی سیاسی کشور بازی می‌کنند.

منابع:

- Bayat, M. (۱۹۸۱): Bayat, M. (۱۹۸۱): Die Tradition der Abweichung im shi'itischen Iran, in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende

Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), S. ۷۸ff., Frankfurt am Main

Ende, W. (۱۹۹۱)(Hrsg.): Der schiitische Islam, in: Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, S. ۷·ff., München

Ende, W. (۱۹۸۵): Die iranischen Revolution - Ursache, Intention und Auswirkungen auf die Arabische Halbinsel, in: Scholz, F. (Hrsg.): Die Golfstaaten, S. ۱۴۵ff., Braunschweig

Glassen, E. (۱۹۸۱): Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca. ۱۰۰۰-۱۵۰۱), in: Mardom Nameh (Religion und Politik im Iran - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients), Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), Greussing, K. (Red.), S. ۵۸ff., Frankfurt am Main

Gronke, M. (۱۹۹۱): Auf dem Weg von der geistlichen zur weltlichen Macht: Schlaglichter zur frühen Safawiya, in: Saeculum, Bd. ۴۲, S. ۱۶۴ff., Freiburg/München

Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer islamischen Republik, Berlin

Heshmati, M. (۱۹۸۳): Die Weiße Revolution und deren Wirkung auf die sozio-ökonomische Entwicklung Persiens - Autonomie eines gescheiterten Modernisierungskonzeptes, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۵ff., Berlin (ost)

Max, Karl (۱۹۷۹): Zweite Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۵۷۲ff., Berlin (ost)

Max, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۴۹۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost)

Motadel, I. (۱۹۸۷): Iran - von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, in: Reihe Sozialwissenschaften, Bd. ۱۱, Pfaffenweiler

Naficy, Mehdy (۱۹۹۳): Klerus, Basar und die iranische Revolution, in: Deutsches Orient-Institut Mitteilungen ۴۵, Hamburg

Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verborgene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin

Riyahi, Fariborz (۱۹۸۶): Ayatollah Khomeini, Frankfurt am Main

Rodinson, Maxime (۱۹۸۶): Isam und Kapitalismus, Suhrkamp Verlag

Schröder, G. (۱۹۷۹) (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schia, S. ۴ff., Giessen

بطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): اسلام در ایران - از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه‌ی کریم کشاورز، چاپ ششم، تهران

کسروی، احمد (۱۳۰۵-۱۳۰۶): شیخ صفی و تبارش، در تشیع و سیاست در ایران، جلد دوم، نوشته‌ی بهرام چوبینه، صفحه‌ی ۳۳۵ ادامه، مونیخ

چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع و سیاست در ایران، جلد دوم، مونیخ

فوران، جان (۱۳۷۷): مقاومت شکننده - تاریخ تحولات اجتماعی ایران - از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۹ ادامه، برلین

ضد انقلاب سیاه در ایران - معنی "امت" در متن حکومت اسلامی^۱

از آن پس که تاریخ جهان مدرن به ایستگاه میانی خود رسید، دغدغه‌ی طبقه‌ی حاکم بورژوازی نیز آغاز شد، زیرا با تصویب قانون اساسی لائیک و انتشار بیانیه‌ی حقوق بشر در فرانسه پای طبقه‌ی کارگر نیز به میدان نبرد طبقاتی باز شد. ما اینجا با تضاد طبقاتی مواجه هستیم، زیرا بورژوازی با تحکیم حق مالکیت خصوصی مانعی در برابر روند جامعه‌ی مدرن ساخت. از جمله باید از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یاد کرد که در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن متکامل شد و نهایت مدرنیته را در شکل آگاهی تئوریک از پراکسیس نبردهای طبقاتی تبیین کرد. به این عبارت که مارکس از انسان به عنوان "موجود فعال" عزیمت می‌کند که جهت حفظ بقا و توسط نیروی کار خود به تبادل مادی با طبیعت بیرونی روی و کلیت ثروت اجتماعی را پدید می‌آورد، در حالی که از سوی دیگر، نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. ما اینجا با یک حرکت سوژکتیو مواجه هستیم، زیرا انسان توسط آگاهی و اراده، یعنی از طریق کار شکل‌دهنده، تقسیم کار، برنامه‌ریزی و پیروی

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "ضد انقلاب سیاه در ایران" در تاریخ ۲۹ دسامبر ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

از اسلوب زیبایی‌شناسی است که بقای خود را در برابر طبیعت خشن بیرونی تضمین می‌کند. به همین دلیل نیز انسان‌ها بر خلاف موجودات دیگر از خود تمدن و فرهنگ به جای می‌گذارند. منتها تمدن موجود محصول سلطه‌ی تاریخی - فرهنگی و آگاهی طبقه‌ی حاکم بورژوازی است، زیرا طبقه‌ی کارگر در نظام سرمایه‌داری به انقیاد محصولات کار خود، یعنی سرمایه و کالا کشیده می‌شود. ما اینجا با همان جابجایی سوژه با ابژه مواجه هستیم که البته از عملکرد دین نیز می‌شناسیم. لیکن مارکس در پیروی از دیالکتیک هستی اجتماعی و آگاهی به این نتیجه می‌رسد که از بطن همین کار از خودبیگانه است که طبقه‌ی کارگر در تجربیات نبرد طبقاتی و تحت تأثیر نقد اقتصاد سیاسی وی به خودآگاهی می‌رسد و با اتخاذ اراده قلمرو آزادی و شرایط فراروی از این مناسبات از خودبیگانه را نیز پدید می‌آورد که ما مضمون آن‌را به صراحت در تز یازدهم وی از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ می‌یابیم.

از آن پس که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس در محافل کارگری مطرح شد و نسبت به گرایش‌های دیگر جنبش کمونیستی دست بالا را گرفت، نظریه‌پردازان بورژوازی همواره در پی تخطئه‌ی آن بودند. از این منظر باید سدی در برابر خودآگاهی طبقه‌ی کارگر ساخته و از فعالیت سوبژکتیو ممانعت می‌شد. اما اینجا ما با یک واکنش ارتجاعی به جهان مدرن، یعنی با پسامدرنیسم مواجه هستیم که مصداق آن‌را برای نمونه در فلسفه‌ی هایدگر می‌یابیم. به این صورت که موضوع فلسفی وی نه تثبیت اعتماد به نفس سوژه، بلکه کاملاً عکس، تدارک تزلزل و تشدید ضعف سوژه است. بنابراین ما در فلسفه‌ی هایدگر با یک انسان دیگر به عنوان "موجود نگران" مواجه می‌شویم. موضوع فلسفی هایدگر اینجا "فراموشی وجود" است که آن‌را برابر با "فراموشی خدا" نیز می‌شمارد. انگاری که آن خودبنیادی خرد که ما از روش دیالکتیکی فلسفه‌ی ایده

آلیستی هگل می‌شناسیم، منجر به پوچی "وجود" انسان شده و مرگ را تبدیل به دغدغه‌ی اصلی آن کرده است. اینجا هایدگر نتیجه می‌گیرد که این انسان نگران، حقیر، درمانده و منفعل معطوف به "بازگشت" به دوران پیشامدرن می‌شود و به فعالیت تشکیلاتی روی می‌آورد. انگاری که انسان مورد نظر وی تحت تأثیر جذبه‌ی یک رهبر مقتدر به بلوغ می‌رسد، "وجود خود" را از وی الهام می‌گیرد، "خطای وجود" را انکار می‌کند، به "حقیقت وجود" دست می‌یابد و "قیامت وجود" را تجربه می‌کند.^۱

ما کاریکاتور مسخره‌ی همین کشمکش فلسفی را در دوران پیشا انقلاب بهمن نیز در ایران تجربه کردیم. به این عبارت که نظام شاهنشاهی با گذار به عصر مدرن با یک بحران ایدئولوژیک مواجه بود. در حالی که سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشور و مدرنیزاسیون نهادهای دولتی ساختارهای سنتی را توخالی و مراجع دینی را بی‌اعتبار می‌کرد، اما محمدرضا شاه بنا بر قانون اساسی مشروطه حافظت از کشور شیعه‌ی دوازده امامی ایران را به عهده داشت. از جمله باید از قیام اسلام‌گرایان در سال ۱۳۴۲ شمسی یاد کرد که به رهبری آیت‌الله خمینی و بر علیه "انقلاب سفید" متشکل شد. از سوی دیگر، نفوذ ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم بر افکار کارگران و نسل جوان ایران بود که دغدغه‌ی دیگر رژیم شاهنشاهی محسوب می‌شد. تحت تأثیر همین بحران ایدئولوژیک بود که محمدرضا شاه به تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی متوسل شد، در حالی که سید احمد فریدید به کرسی دانشگاه تهران دست یافت که آنجا فلسفه‌ی هایدگر را ترویج کند. به وی این وظیفه محول شده بود که تحت مناسبات موجود برای دیکتاتوری بلامنازعه‌ی محمدرضا شاه

^۱ مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک. کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟ در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

مشروعیت بتراشد. با وجودی که فردید فاقد شرایط استادی و آثار فلسفی و سخنانش بسیار متناقض و نامفهوم بود، اما وی چندین فیلسوف جهان سومی مانند: داریوش شایگان، احسان نراقی، رضا داوری اردکانی و سید حسین نصر را به جامعه‌ی بحران‌زده‌ی ایران عرضه کرد که در "انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه" فعال بودند و فلسفه‌ی هایدگر را ترویج می‌کردند. از جمله باید از نشریه‌ی بنیاد با امتیاز "بنیاد اشرف پهلوی" و به سردبیری علیرضا میبیدی یاد کرد که آثار آن‌ها را منتشر می‌کرد. فردید خودش را نظریه‌پرداز یک نظام تک حزبی مانند "حزب رستاخیز ایران" می‌شمرد و مقوله‌ی "غرب‌زدگی" را با این انگیزه ابداع کرد که "بازگشت" هایدگری از جهان مدرن به دوران پیشامدرن را بر افکار عمومی ایرانیان مسلط کند. بنابراین رژیم شاهنشاهی با تأیید ساواک "حسینه‌ی ارشاد" را تأسیس کرد که برای عبور از بحران ایدئولوژیک حکومت محمدرضا شاه چاره جویی کند. اینجا باید با "بازگشت" به گذشته‌ی ایران یک مغلطه از تاریخ پادشاهان شیعه در شکل یک کاریکاتور از مدرنیته تبیین می‌شد که به عنوان "اسلام لیبرال" از یک سو، سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشور، مدرنیزاسیون نهادهای دولتی و هویت تاریخی نظام شاهنشاهی را موجه می‌کرد و از سوی دیگر، اسلام فقہاتی را به عقب می‌راند و از نفوذ ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم بر افکار کارگران و نسل جوان کشور می‌کاست.

یکی از نظریه‌پردازان "حسینه‌ی ارشاد" علی شریعتی بود که با کاروان "غرب‌زدگی" همراه شد. وی در یک خانواده‌ی اسلام‌گرا و بهایی‌ستیز پرورش یافت و با هزینه‌ی دولتی برای ادامه‌ی تحصیل به فرانسه رفت. وی آنجا تحت تأثیر گفتمان جریان‌های پان‌اسلامیستی و ضدکلونیالیستی قرار گرفت و پس از بازگشت به ایران در دانشکده‌ی ادبیات مشهد

مشغول به تدریس "معارف اسلامی" شد. از آن پس که وی در ترویج دگم‌های دینی شهرتی یافت، توسط آیت‌الله مطهری (عضو سازمان تروریستی "هیئت مؤتلفه") به حسینیه‌ی ارشاد دعوت شد. موضوع بحث شریعتی "بازگشت" از طرح "دولت و ملت" به سمت "امامت و امت" است. به این معنی که وی دواى بحران سیاست مدارنیزاسیون و ایدئولوژیک رژیم شاهنشاهی را نه در تعمیق خردمندی سوژه و تثبیت مدرنیته، بلکه کاملاً برعکس، در یک "بازگشت" شبه هایدگری به ساختار قرون وسطایی "امامت و امت" می‌یابد.

با استناد به تاریخ فرهنگی جهان مدرن به درستی روشن می‌شود که مبدأ و مقصد مدرنیته فرماسیون، روشنگری و سکولاریسم است. به این عبارت که با فرماسیون لوتری نطفه‌ی گسست طبیعت از ماورای طبیعت گذاشته و انسان معطوف به طبیعت شد و در مسیر خردمندی و دنیوی شدن قرار گرفت. محصول این تحولات شگرف تاریخی - فرهنگی را ما در مقوله‌ی "دوران کپرنیکی" از فلسفه‌ی استعلایی کانت و "خودبنیادی خرد" از فلسفه‌ی درون‌ذاتی هگل می‌یابیم. در امتداد همین تاریخ فرهنگی جهان مدرن نیز مارکس دست به فعالیت تئوریک زد و با نقد اقتصاد سیاسی آگاهی تئوریک فراوی مثبت از نظام سرمایه داری و تشکیل قلمرو آزادی را در شکل نهایت مدرنیته تبیین کرد. بنابراین اتفاقی نیست زمانی که ارنست بلوخ منشأ سوسیالیسم را در پروتستانتیسم می‌یابد و هربرت مارکوزه انقلاب سوسیالیستی را محصول تعمیق خردمندی، خودآگاهی سوژه و نهایت مدرنیته می‌شمارد.^۱ اینجا انتقاد به جهان مدرن از این زاویه وارد می‌آید که بورژوازی لیبرال تاریخ فرهنگی جهان مدرن را مصادره به مطلوب کرده

^۱ Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۷۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main

که از تعمیق خردمندی و فعالیت سوژه‌ی انقلابی ممانعت کند، زیرا عواقب آن‌ها دقیقاً مشابه با مرگ خودش است. ما اینجا با بحران، یعنی با تناقض سیاست مدرنیزاسیون سرمایه‌داری، در حال ممانعت بورژوازی لیبرال از مدرنیته مواجه هستیم که نقد آن‌را از مقوله‌ی "خرد ابزاری" از آموزشگاه فرانکفورت می‌شناسیم. به این معنی که بورژوازی خردمندی را تبدیل به ابزار بوروکراتیک جهت سلطه بر طبیعت کرده است. از این منظر، هورکهایمر فاشیسم را نتیجه‌ی منطقی لیبرالیسم می‌شمارد، یعنی زمانی که توسعه‌ی مدرنیزاسیون سرمایه‌داری با بحران اقتصادی و جنبش رادیکال کارگری مواجه می‌شود، بورژوازی لیبرال اصول آزادی و برابری شهروندان را قربانی حفاظت از منافع مادی و جایگاه طبقاتی خود می‌کند، مانع تعمیق "خرد عملی" و نهایت مدرنیته می‌شود و به شرح زیر تدارک ضدانقلاب را می‌بیند:

«در آخر محتوای خرد به صورت اختیاری فقط بر وسعت یک بخشی از این محتوا تقلیل می‌یابد، (یعنی) فقط در چهارچوب یکی از اصولش؛ جزء جایگزین کل می‌شود. عزیمت قدرت در حوزه‌ی ذهنی زمینه را برای حاکمیت خشونت در حوزه‌ی سیاسی آماده می‌کند. از آن پس که خرد از استقلال دست برداشت، تبدیل به یک ابزار شده است. از منظر تظاهر خرد سوژکتیو، همان‌گونه که مثبت‌گرایی برجسته می‌سازد، بی‌ارتباطی‌اش نسبت به محتوای ابژکتیو تأکید می‌شود، از منظر ابزاریش، همان‌گونه که پراگماتیسم برجسته می‌سازد، شکستش پیش از محتوای وابسته تأکید می‌شود. خرد به کلی در روند اجتماعی قرار می‌گیرد. ارزش عملیش یا نقش آن برای حکومت بر انسان‌ها و طبیعت تبدیل به تنها دلیل می‌شود.»^۱ «انسان در روند رهایی خویش در سرنوشت مابقی

^۱ Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main, S. ۳۰

جهانش سهیم است. تسلط بر طبیعت شامل سلطه بر انسان می‌شود. هر سوژه نه تنها در تابع ساختن طبیعت بیرونی، (یعنی) بخش انسانی و غیر انسانی (طبیعت)، سهم دارد، بلکه باید برای توفیق آن، طبیعت درونی خود را تابع سازد. حاکمیت با انگیزه‌ی حکومت، "درونی" می‌گردد. چیزی که معمولاً به عنوان هدف معین می‌شود، (مانند) خوشبختی فرد، تن‌درستی و تمول، معنی خود را منحصرأً از امکان عملی‌اش به دست می‌آورد. این مفاهیم شرایط مناسب را برای تولید ذهنی و مادی نشان می‌دهند. بنابراین خودانکاری فرد در جامعه‌ی صنعتی هدفی ندارد که فراتر از جامعه‌ی صنعتی برود. چنین صرف نظری از منظر ابزار منطقی و از منظر موجودیت انسان غیرمنطق به بار می‌آورد. جامعه و نهادهای آن کمتر از فرد این مهر ناهماهنگ را حمل نمی‌کنند. از آن‌جا که تابع ساختن طبیعت درونی و بیرونی انسان بدون یک انگیزه‌ی پرمعنی انجام می‌پذیرد، طبیعت در واقعیت نه مرتفع و یا صالح، بلکه فقط سرکوب می‌شود.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، توسط "خرد ابزاری"، یعنی ساختار منطقی و هدفمند بوروکراتیک نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی انسان‌ها نیز به سلطه‌ی حاکمیت کشیده و بر علیه خودشان فعال می‌شود. به این ترتیب، فعالیت سوبژکتیو انکار می‌شود، انسان به ناتوانی خود اذعان می‌کند و با کم و بیشی از مقاومت نه تنها به انقیاد مناسبات ازخودبیگانه کشیده، بلکه در تحمیق و تحقیر خود نیز هم‌دست بورژوازی می‌شود و اگر احیاناً یک قیام هیجانی نیز متشکل گردد، از آن به عنوان یک ابزار برای جاودانی کردن علت قیام سؤاستفاده می‌شود.^۲ بنابراین مقوله‌ی "خرد ابزاری" به معنی انتقال تضاد

^۱ Ebd. S. ۹۴

^۲ Vgl. ebd., S. ۹۵

متراکم شده از روند تولید و توزیع سرمایه‌داری به ساختار بوروکراتیک جهت انفعال آن است. اینجا درحالی که مدرنیزاسیون سرمایه‌داری بی‌محابا به پیش رانده می‌شود، بوروکراسی مانعی در برابر نهایت مدرنیته می‌سازد. ما اینجا با همان شرایط بحرانی مواجه هستیم که هورکهایمر با استفاده از مقوله‌های "غیرمنطق" و "مهر ناهماهنگ" بر آن تأکید می‌کند.

بنابراین ما با دانش جامعه‌شناسی انتقادی به صورت نقد فلسفی از رژیم‌های فاشیستی، استالینیستی و سوسیال دموکراتیک مواجه هستیم، اما نه با یک واکنش فوق‌ارتجاعی و پسامدرنیستی جهت بازگشت به دوران پیشامدرن. آثار تمامی فیلسوفان آموزشگاه فرانکفورت از پولاک، آدورنو، هورکهایمر، فروم، مارکوزه، بنیامین، هابرماس، نگت، ریشتر، رایشلت، اشمیت، باک‌هاوس گرفته تا اکسل هونت مشمول این اصل می‌شوند. به این عبارت که هیچ‌کدام از آن‌ها از نقد جهان مدرن نسخه برای بازگشت به دوران قبل از فرماسیون نمی‌پیچند، برای "وحدت وجود"، یعنی وحدت ماورای طبیعت با طبیعت، ادغام دین در دولت، بازگشت به اشکال متافیزیکی و ایدئولوژیک و تأسیس رهبری مطلقه تبلیغ نمی‌کنند، از نقد فلسفی و روشنگری کوتاه نمی‌آیند، خردمندی و استقلال سوژه را به فراموشی نمی‌سپارند، از انسان‌ها نمی‌خواهند که از حقوق مدرن شهروندی خود صرف نظر کرده و اختیار و اراده‌ی خود را در دست یک "ابرمرد" به عنوان ناجی و رهبر بگذارند. بنابراین آموزشگاه فرانکفورت اصولاً یک واکنش ارتجاعی به جهان مدرن ندارند و لذا پسامدرنیستی نیست. موضوع آن نقد رادیکال جهان مدرن توسط مقوله‌های "اولویت سیاسی"، "خرد ابزاری" و "صنعت فرهنگ"، یعنی آن ساختار ایدئولوژیک و بوروکراتیک است که منجر به مثبت‌گرایی می‌شود و طبقه‌ی کارگر را به انفعال خودکرده می‌کشد و دقیقاً با عزیمت از

همین نقطه نظر است که فیلسوفان آموزشگاه فرانکفورت به نقد ایدئولوژی فاشیسم و مارکسیسم لنینیسم می‌پردازند که نظام‌های تک حزبی و توتالیتار را توجیه می‌کنند. از جمله می‌توان از اثر جورج لوکاج با عنوان *انهدام/خرد* یاد کرد که فلسفه‌های پسامدرنیستی - از شلینگ پانته‌ئیست گرفته تا نتیجه نهیلیست و هایدگر و کارل اشمیت فاشیست - را به بند نقد رادیکال می‌کشد.^۱ اینجا مقوله‌ی "انهدام خرد" به معنی تدارک و تشدید ضعف سوژه و یک بازگشت ضدانقلابی به عصر پیشامدرن است و این دقیقاً همان پروژه‌ای است که علی شریعتی در "حسینیه‌ی ارشاد" و البته در متن تاریخ فرهنگی اسلامی ایران دنبال می‌کرد. به این معنی که وی بحران توسعه‌ی اقتصادی کشور و مدرنیزاسیون نهادهای دولتی در ایران را به فال نیک می‌گیرد که به شرح زیر برای "بازگشت" به ساختار "امت اسلامی" تبلیغ کند:

«... تفکیک سیاست از روحانیت که فکر نمی‌کنم کسی با روح اسلام آشنائی داشته باشد و از دنیا هم با خبر باشد و نداند که اولاً این نظر از اسلام نیست و نداند که از کجا است؟ و چرا طرح شده است و چرا گروهی هم آنرا پذیرفته‌اند! اساساً این نظریه که پیغمبر دو جنبه را در خود جمع داشت یکی جنبه‌ی نبوت و دیگری جنبه‌ی امارت یا حکومت، تعبیری است بیشتر مسیحی تا اسلامی. این دوگانگی میان معنویت و مادیت، اخلاق و اقتصاد، رسالت و سیاست، دنیا و آخرت، طبیعت و ماوراءطبیعت ... در بینش اسلامی وجود ندارد و این از خصائص اسلام است.»^۲

^۱ Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۵): Die Zerstörung der Vernunft – Der Weg der Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin

^۲ شریعتی، علی (۱۳۵۱): امت و امامت، سازمان انتشارات حسینیه ارشاد، صفحه‌ی ۱۳۵

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کنند، شریعتی نه تنها از "وحدت وجود" در اسلام دفاع می‌کند، بلکه با مسئله‌ی رفرماسیون دینی و عواقب آن جهت خردمندی و خودآگاهی سوژه نیز کاملاً آگاه است. وی اینجا به درستی به تاریخ پروتستانتیسم رجوع می‌کند که مسیحیت را از یک قدرت انفعالی و اخروی به یک قدرت فعال و دنیوی مبدل کرده است.^۱ شریعتی اما در فکر تدراک یک قدرت فعال و اخروی جهت "بازگشت" به ساختار "امامت و امت" است. روش وی به این عبارت است که مفاهیم جامعه‌شناسی را از محتوا توخالی کرده و سپس از انتقاد فلسفی به بحران جهان مدرن، جهت "بازگشت" به دوران پیشامدرن سؤاستفاده می‌کند. برای نمونه مقوله‌ی "خودآگاهی" در مضمون فلسفی آن به معنی دنیوی، مستقل و خردمند شدن سوژه است، در حالی که شریعتی آن را به "ایثار" ربط می‌دهد که محصول آن جهان‌گزیزی فعال، یعنی شهادت است. وی اینجا از مقوله‌ی "ایثار" برای تشکیل "امت اسلامی" استفاده و آن را به "فداکن، بسوزان و شهیدکن" معنی می‌کند.^۲ نمونه‌ی بعدی انتقاد رایج فلسفی به سیستم پارلمانی است، زیرا "حق رأی" منجر به تحقق اهداف شهروندان نمی‌شود، در حالی که شریعتی "حق رأی" شهروندی را "حق رأس" می‌خواند که نظام پارلمانی را به کلی تخطئه کند. وی اینجا از مقوله‌ی "امام" به عنوان "چوپان گوسفندان" و رهبر "امت مسلمانان" سخن می‌گوید.^۳ نمونه‌ی بعدی مصادره‌ی علوم انسانی و از جمله داروینیسیم است، زمانی که وی مدعی می‌شود که اله جهان آفرینش را بر اساس علوم طبیعی تکوین کرده است. ما اینجا با یک مغلطه‌ی دیگر مواجه هستیم، زیرا بنا بر اصل "وحدت وجود" از

^۱ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۴

^۲ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۹۰ ادامه

^۳ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۷۲

اسلام، تنها الله قدیم است و علوم طبیعی مخلوق آن هستند.^۱ نمونه‌ی بعدی نقد انسان منزوی در جهان مدرن سرمایه‌داری است که ما آن‌را از اثر هربرت مارکوزه با عنوان *انسان تک‌ساحتی می‌شناسیم*،^۲ در حالی که شریعتی آن‌را به "جن‌زدگی" تشبیه می‌کند که به شرح زیر ساختار "امامت و امت" را توجیه کند:^۳

«امت جامعه‌ایست از افراد انسانی که همفکر، همعقیده، هم‌مذهب و همراهند، نه تنها در اندیشه مشترکند، که در عمل نیز اشتراک دارند. افراد یک امت - از هر رنگ و خون و خاک و نژاد - یک‌گونه می‌اندیشند و ایمانی همسان دارند و در عین حال، در یک رهبری مشترک اجتماعی، تعهد دارند که بسوی تکامل حرکت کنند، جامعه را به تکامل ببرند، نه به سعادت. که بیشتر گفتیم میان دو اصل "به خوش‌گذراندن" و "به کمال گذشتن"، امت طریق دوم را می‌گزیند. رهبری امت (یعنی امامت) متعهد نیست که مطابق ذوق و پسند و سلیقه افراد عمل کند، و تعهد ندارد که تنها خوشی و شادی و برخورداری در حد اعلا - به افراد جامعه‌اش ببخشد. بلکه می‌خواهد و متعهد است که در مستقیم‌ترین راهها، با بیشترین سرعت و صحیح‌ترین حرکت، جامعه را بسوی تکامل رهبری کند، حتی اگر این تکامل بقیمت رنج افراد باشد. بدین ترتیب، "امامت" عبارت می‌شود از رسالت سنگین رهبری و راندن جامعه و فرد از "آنچه هست"، به سوی "آنچه باید باشد"، به هر قیمت ممکن.»^۴

در همین اثر، شریعتی ملت، قوم، شعبه، عشیره و قبیله را پشت سر هم ردیف می‌کند و مدعی می‌شود که ساختار همه‌ی آن‌ها ساکن است و تنها

^۱ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۱۰

^۲ Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۸۰): *Der eindimensionale Mensch – Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriestaaten*, Frankfurt am Main

^۳ مقایسه، شریعتی، علی (۱۳۵۱): *امت و امامت*.... همانجا صفحه‌ی ۶۸

^۴ همانجا صفحه‌ی ۶۲ ادامه

قبیله یک وجه مترقی دارد، زیرا اعضای آن یک قبله‌ی نماز مشترک دارند.^۱ اینجا منظور وی همان قبیله‌ی قریش است که به سرکردگی محمد و با زور شمشیر تن به اسلام داد. وی اینجا از ساختار دینامیک "امت" سخن می‌راند که ظاهراً به معنی انتخاب، حرکت و پیش‌روی به سوی مقصد است.^۲ منظور شریعتی از مقصد همان مدینه‌ی به اصطلاح فاضله است که پیامبر اسلام با جنگ‌های خونین و قتل عام مخالفان خود پدید آورد. ما اینجا با اوج توحش مواجه هستیم، زیرا اسلام اصولاً فاقد یک مفهوم جهانشمول از انسان است. به این عبارت که قرآن میان زن و مرد، مسلمان و اهل کتاب، متقی و فاسق تبعیض قائل می‌شود و قتل عام کافر، مشرک، منافق، مرتد، ملحد، محارب و مفسد را پیروی از قوانین ازلی و ابدی الله می‌شمارد. بنا بر اعتقاد شریعتی ساختار "امت" تنها تحت لوای "امامت"، یعنی "رهبر مطلق سیاسی" معنی واقعی خود را می‌یابد،^۳ در حالی که "امام" نه انتخاب و نه منصوب می‌شود، زیرا "امامت" به عقیده‌ی وی یک حق ذاتی مانند یک نابغه است، حتا اگر هم هنوز شناخته نشده باشد، نابغه است، همان‌گونه که الماس ذاتاً گرانبها است.^۴ به غیر از این شریعتی در متن تاریخ فرهنگی تشیع تأکید دارد که مقام "امامت" همانند مقام "نبوت" است که بر اساس "تشخیص نبوت در نبی" معین می‌شود و لذا نیازی به حق دموکراتیک، حق وراثت، اکثریت آراء و تصدیق امت ندارد.^۵ اینجا شریعتی تأکید می‌کند که فاشیست‌ها نیز همین استدلال را دارند، اما وی ظاهراً دشمن فاشیسم است.^۶ اما ما اینجا تنها با یک ادعا و تمایز ظاهری مواجه هستیم، زیرا

^۱ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۳۰ ادامه

^۲ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۳۳ ادامه

^۳ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۶۳

^۴ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۱۲۴ ادامه

^۵ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۱۲۳، ۱۲۵، ادامه، ۱۲۸

^۶ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۸۴

شریعتی رهبر فاشیست را "ما فوق انسان" و "امام" را به شرح زیر "انسان ما فوق" می‌خواند:

«نی‌خواهم بگویم امام یک "ما فوق انسان" است می‌خواهم بگویم: او یک "انسان ما فوق" است. (...) چنانکه از خود معنی این کلمه بر می‌آید و چنانکه از شیوه زندگی امامان ما بر می‌آید و چنان که از اطلاق اصطلاح امام حتی به پیغمبران (مانند: ابراهیم) و به پیغمبر ما نیز بر می‌آید، امام اعم از رهبر سیاسی است، امام اعم از نگهبان و سرپرست جامعه است، اعم از قهرمان یا پیشوای ابرمردیست که جامعه خود را در زمان خودش، بطرفی میراند، امارت، سرپرستی، زعامت و حتی رهبری می‌کند، بلکه امام عبارت از یک موجود انسانی که وجودش، روح و اخلاقش، شیوه زندگی‌اش، با انسانها نشان میدهد که چگونه باید بود و چگونه باید زیست.»^۱ (...) امام، در کنار قدرت اجرایی نیست، هم پیمان و هم پیوند با دولت نیست، نوعی همسازی با سیاست حاکم ندارد، او خود مسئولیت مستقیم سیاسی جامعه را دارا است، و رهبری مستقیم اقتصاد، ارتش، فرهنگ، سیاست خارجی و اداره امور داخلی جامعه با او است، (...) امام هم رئیس دولت است (سیاستمدار) و هم رئیس حکومت و رهبر جامعه (رکن اجتماع) و هم پیشوای فکر و رهنمونی هدایت با او است (معالم الطریق، معالم، نشانه‌ها و علائم راهنمایی و یافتن راه است).»^۲

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تنها تفاوت میان مقام "امامت" و رهبر فاشیست نام و نشان و شکل تاریخ فرهنگی آنها است، زیرا هر دو جریان در ماهیت توتالیتر و سوسیال داروینیستی خود وجه مشترک دارند. به این معنی که ما اینجا تنها با تفاوت‌های شکلی مواجه

^۱ همانجا صفحه‌ی ۹۶ ادامه

^۲ همانجا صفحه‌ی ۱۴۵

هستیم. فاشیسم بر اساس بحران‌های درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری و از بحران ایدئولوژیک بورژوازی لیبرال و از ساختار نظام پارلمانی پدید آمد که تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده است و لذا رهبر فاشیست - به قول شریعتی "ما فوق انسان" - را نمی‌توان از واتیکان بیرون کشید، در حالی که این امکان در متن تاریخ فرهنگی ایران که هنوز اسیر "وحدت وجود" است، وجود دارد. از این منظر به خوبی ممکن است که مانند شریعتی از بحران سیاست توسعه‌ی اقتصادی و مدرنیزاسیون نهادهای دولتی در ایران عزیمت و به بهانه‌ی مقابله با "غرب زدگی" برای بازگشت به ساختار "امامت و امت" و رهبری یک "انسان ما فوق" تبلیغ کرد، کاملاً راحت است که یک آخوند جانی و جاهل را از حوزه‌ی علمیه بیرون کشید و بر سر مردم یک کشور خراب کرد و جان، مال و ناموس آن‌ها و کلیت منابع ملی و ثروت اجتماعی را به وی سپرد. بنابراین ما در هر دو حالت، یعنی هم با مقام "امامت" و هم با رهبر فاشیست با یک واکنش فوق‌ارتجاعی و ضدانقلابی به جهان مدرن و خودآگاهی سوژه مواجه هستیم. اینجا شریعتی با استناد به تاریخ تشیع می‌گوید: این خلاف است که ما بگویم حق علی پایمال شده، زیرا علی خودش برابر با حق بوده است. ما باید بگوییم حق مردم پایمال، "امت" از "امامت" محروم و گوسفند از چوپان بی‌نسب شده است.^۱ به این ترتیب، شریعتی خواهان بیعت و پیروی کور از یک رهبر مادام‌العمر دینی می‌شود و اینجا تأکید می‌کند که آینده‌ی جامعه را نباید به "دموکراسی رأس‌ها" سپرد، تا این که مرحله‌ی "دموکراسی رأی‌ها" فرار برسد.^۲

^۱مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۱۴۸ ادامه

^۲مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۱۹۰

با وجودی که شریعتی با استناد به تاریخ فرهنگی دینی ایرانیان ساختار "امامت و امت" را توجیه می‌کند، اما جالب توجه است که مصداق افکار شبه‌فاشیستی خود را نزد لنین، استالین و ماو می‌یابد. به این عبارت که به گفته‌ی لنین ساختمان سوسیالیسم حداقل ۵۰ سال نیاز دارد، در حالی که به گفته‌ی استالین دیکتاتوری پرولتاریا و به گفته‌ی ماو انقلاب فرهنگی همیشگی است.^۱ محصول این مغالطه‌ها توجیه یک ناکجاآباد تحت لوای "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" است که شریعتی دشمنان بزرگ آن را مانند چپ‌های سنتی ایران امپریالیسم و صهیونیسم می‌شمارد.^۲

شریعتی به احتمال زیاد می‌دانست که جامعه بر اساس زیربنای اقتصادی برپا می‌شود، اما وی شجاعت آن را نداشت که با استناد به اصل "وحدت وجود" از اسلام به مسائل اقتصادی "امامت و امت" بپردازد. اما این همان شق‌القمری است که ابوالحسن بنی‌صدر با اثر خود به نام *اقتصادی توحیدی* انجام داده است. وی در یک خانواده‌ی روحانی متولد شد و در سن ۱۷ سالگی به "جبهه‌ی ملی" پیوست. تحصیلات وی محدود به الهیات اسلامی از دانشگاه تهران می‌شود. بنی‌صدر پس از نقل مکان به فرانسه در کنفدراسیون دانشجویان ایرانی فعال شد و همان‌جا اقدام به نوشتن کتاب *اقتصاد توحیدی* کرد. از جمله باید از کسانی مانند آیت‌الله طالقانی و محمدباقر صدر یاد کرد که قبل از وی و با استناد به قرآن و منابع دینی به مبانی اقتصاد اسلامی پرداختند، در حالی که مطالعه‌ی کتاب بنی‌صدر منجر به تفریح بیشتری می‌شود. برای نمونه وی در نقد استعمار امپریالیستی می‌گوید: "ما را مانند گاو می‌دوشند"، در نقد سرمایه‌گذاری امپریالیستی می‌گوید: "مانند زالو آنقدر خون مکیده‌اند که

^۱مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۱۸۲

^۲مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۱۳۳

استفراغ می‌کنند" و در نقد مداخله نظامی امپریالیستی می‌گوید: "مانند سگ وحشی به ما می‌تازند".^۱ به این ترتیب، بنی‌صدر رژیم شاه را متهم می‌کند که شرایط استثمار مردم ایران را توسط سرمایه‌ی خارجی مهیا و هویت و خلاقیت ایرانیان را سلب و آنها را "غرب‌زده" کرده است و سپس نتیجه می‌گیرد که کالاهای مصرفی ایرانیان باید اسلامی و ایرانی شوند.^۲ وی مدعی است که توسط اثر خود و با استناد به قرآن یک "راه سوم" را در برابر لیبرالیسم غربی و کمونیسم شرقی ارائه می‌دهد. تحت تأثیر این مدعا بنی‌صدر کمونیسم را به عنوان یک جنبش ماهیتاً انتقاد و انقلابی در نظام سرمایه‌داری به کلی رد می‌کند. به این اعتبار که وی با استناد به تجربیات سرمایه‌داری دولتی در "اردوگاه سوسیالیسم" مدعی می‌شود که سوسیالیسم موانع مصرف را برطرف نکرده، در حالی که هدف اسلام حفظ منابع و طبیعت برای نسل‌های آتی است. به نظر وی تشکیل جامعه‌ی توحیدی یک اراده‌ی الهی است و هر که آن را رد کند، اول باید با استناد به اصل "امر بمعروف و نهی از منکر" وی را ارشاد کرد و اگر اطاعت حاصل نشد، باید خشونت به خرج داد و وی را مانند چوب تر روی آتش گرفت و راستش کرد.^۳

پیدا است که کتاب *اقتصاد توحیدی* بنی‌صدر هیچ ارتباطی با دانش اقتصادی ملی و یا نقد اقتصاد سیاسی ندارد و این مسئله واقعاً مورد تردید است که یک دانشگاه مدرن در فرانسه کتاب وی را به عنوان رساله‌ی دکترا پذیرفته باشد. از جمله باید به روش این اثر اشاره کرد که در پیروی از رساله‌ی عملیه‌ی مراجع تقلید، یعنی بر اساس پرسش و پاسخ مدون شده است. به این صورت که مؤلف می‌پرسد و خودش پاسخ

^۱ مقایسه، بنی‌صدر، ابوالحسن (۱۳۵۷): *اقتصاد توحیدی*، (...)، صفحه‌ی ۳۸ ادامه

^۲ همانجا، صفحه‌ی ۳۳۸ ادامه و مقایسه همانجا، صفحه‌ی ۳۰۸

^۳ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۳۲۰

می‌دهد. ما اینجا با پرسش‌هایی مواجه هستیم که پاسخ آن‌ها محمول پرسش است. به این ترتیب، بنی‌صدر از دگم‌های اصلی تشیع مانند: توحید، نوبت، معاد، عدل و امامت عزیمت می‌کند و وحدت خدا، طبیعت با انسان، یعنی "وحدت وجود" را یکی حقیقت الهی و ازلی می‌شمارد. از این منظر تنها آن حق مالکیت نامشروع است که توسط زور تصاحب شده است. از سوی دیگر حق مالکیت زمانی شریعت را نقض می‌کند که نامحدود باشد، زیرا تمرکز ثروت منجر به تمرکز قدرت و طاغوت و لذا ناقض اصل توحید می‌شود.^۱ اینجا بنی‌صدر مسئله‌ی ازخودبیگانگی و بحران محیط زیست را به پیش می‌کشد که البته آن‌ها را از گفتمان محافل چپ فرانسه وام گرفته است، زیرا قرآن اصولاً به این مسائل نمی‌پردازد. وی هم‌زمان وعده می‌دهد که تنها اسلام آزادی مالکان را در هماهنگی با طبیعت تضمین می‌کند، اما از آنجا که افراد از کار خود به نتایج متفاوت می‌رسند، در نتیجه انسان‌ها تنها مالک نسبی اموال خود هستند، زیرا بنا بر قرآن مالک مطلق الله به عنوان رب العالمین است. اینجا بنی‌صدر ادعا دارد که مصرف باید به نفع نسل‌های آتی محدود شود و با استناد به قرآن تنها آن حق مالکیت را مشروع می‌شمارد که مبتنی بر نتایج کار فردی است. بنابراین همه‌ی مؤمنان حق اشتغال دارند، تقسیم بیت‌المال عادلانه و تشکیل انحصارات و رباخواری در جامعه‌ی توحیدی حرام است.^۲ سپس بنی‌صدر در متن تاریخ فرهنگی تشیع مقام "امامت" را فرای شریعت قرار می‌دهد و برای آن استثنأ قائل می‌شود، زیرا آن‌را مدیر بیت‌المال و نماد توافق نسل‌ها می‌شمارد که البته نباید به صورت یک نهاد دولتی ازخودبیگانه گردد.^۳

^۱مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۴ ادامه، ۱۴۹، ۱۲ ادامه، ۱۹، ۲۴، ۲۰۱، ۲۹۶

^۲مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۱۱۰ ادامه، ۳۰۳، ۱۱۵، ۱۴۹، ۲۷۳، ۲۷۶ ادامه، ۱۵۲ ادامه، ۱۶۸ ادامه، ۱۸۷

ادامه، ۲۴۷

^۳مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۲۳۶

وظایف و حدود اختیارات امام به این شرح است: اول، ایجاد مناسبات تولید مانند: ابزار تولید، زمین، منابع و اطلاعات است، دوم، تولیدات مازاد نباید به صورت سرمایه برای تمرکز قدرت و تشکیل انحصارات استفاده شود، سوم، امام مجاز نیست کسی را از اشتغال محروم کند به غیر از تولید مشروبات الکلی.^۱ به گمان بنی‌صدر از این طریق تمامی شرایط برای تشکیل جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی مهیا می‌شود، زیرا الله به عنوان یک مالک مطلق مکانیسم تمرکز ثروت و قدرت را ممنوع کرده است.^۲ انگاری که بر اساس ساختار "امت"، همه برای یک نفر و یک نفر برای همه کار و هر کس بر اساس نیاز خود مصرف می‌کند، همه از هر محدودیتی رها شده‌اند، تولید و توزیع کالا دیگر نیاز به برنامه‌ریزی و یا سازماندهی ندارد، محصولات کار دیگر نه برای انباشت گنج، بلکه تنها جهت شکوفایی خلاقیت و آزادی انسان‌ها استفاده می‌شود. اینجا بنی‌صدر مدعی می‌شود که رابطه‌ی خدا با انسان از روز خلقت به همین صورت بوده است، یعنی زمانی که مرکز قدرت وجود نداشت، همه چیز متعلق به الله بود و همه از آن‌ها به صورت متساوی بهره می‌بردند.^۳ از آنجا که بنی‌صدر در پیروی از مکتب اصولی تشیع دوازده امامی قرآن را کلام ازلی الله می‌شمارد و مصداق شریعت را محدود به زمان و مکان نمی‌کند، بی‌محابا نتیجه می‌گیرد که تمرکز مالکیت و قدرت در سراسر جهان باید محدود شود. به گفته‌ی وی مناسبات حکومت اسلامی با دولت‌های دیگر باید مبتنی بر توافق و "موازنه‌ی منفی" برقرار گردد، از روابط دولت‌ها باید خشونت‌زدایی شود و از آنجا که تولید اسلامی جهانی است، در نتیجه منابع طبیعی جهانی باید به عنوان توافق نسل‌ها به شرح زیر تحت نظر مقاوم "امامت" قرار بگیرد:

^۱مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۲۳۶، ۳۲۴ ادامه

^۲مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۲۸۵

^۳مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۲۷۸ ادامه

«برنامه‌گذاری تولید اسلامی، جهانی است. در مناطقی که مردمانش هنوز اسلام نیاورده‌اند برنامه‌گذاری باید با عنایت به تسهیل تحول عمومی بشریت از جهت شرک و تخریب یکدیگر، به توحید و ساختن یکدیگر باشد. شیوه کنونی تقسیم بین‌المللی کار، به تخریب منابع طبیعی و طبیعت انجامیده است و اگر بهمین روال پیش برود، انسان و طبیعت بنام "رشد" تخریب خواهند شد. برای نجات انسان و طبیعت، هیچ راه حلی جز جهانی کردن منابع طبیعی و زمین بر پایه ۵ اصل اسلام وجود ندارد. (...) یک تقسیم کار بین‌المللی دیگر بر اساس اصول اسلام و متناسب با مالکیت اسلامی باید، تا جهان فردا، جهان برادری و آزادی و رشد گردد. (...) تکرار این امر ضرور است که امام مظهر اجماع بصفت استمرار است. یعنی امام مظهر اجماع نسل امروز و نسلهای آینده است.»^۱

اینجا باید خواننده‌ی نقاد در نظر داشته باشد که اعتقاد به "وحدت وجود" و حرکت ذهنی به سوی "جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی" چه هجوایاتی را پدید می‌آورند. در سال ۲۰۲۱ میلادی جمعیت جهان حدود ۸ میلیارد نفر تخمین زده شد که از این تعداد ۱/۶ میلیارد نفر مسلمان و ۸۵ درصد آنها سنی و تنها ۱۵ درصد آنها شیعه بودند. اگر شیعیان عرفانی، زیدی و اسماعیلی و افراد سکولار و آتئیست را از این جماعت کم کنیم، بعداً فقط حزب‌الله، یعنی یک حداقل بسیار ناچیز که اعتقاد به ساختار "امامت و امت" دارد، باقی می‌ماند. اما از آنجا که الله در قرآن رب‌العالمین نامیده می‌شود، در نتیجه در زمان غیبت کبری کلیت منابع طبیعی جهان باید تحت اختیار مقام "امامت" قرار بگیرد. به این ترتیب، شریعتی و بنی‌صدر یک آلترناتیو کذب دینی را در متن تاریخ و فرهنگ اسلامی ایران پدید می‌آورند و با انتقاد به "غرب زدگی" ضرورت یک

"بازگشت" شبه‌هایدگری را به ساختار امت اسلامی چنان توجیه می‌کنند که یک موجود جاهل و جانی فطری مانند آیت‌الله خمینی به مقام ولایت فقیه برسد و کشور را به قهقرای جنگ و نابودی کشیده و دست به قتل عام مخالفان خود بزند.

این آیت‌الله خمینی پس از تبعید از ایران و اقامت در نجف یک سری خطبه‌ها را به مناسبت جشن‌های ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی در ایران و فتوای آیت‌الله خویی ایراد کرد که بعداً توسط جلال‌الدین فارسی ویراستاری و در لبنان با عنوان حکومت / اسلامی منتشر شد. یک سال قبل از سرنگونی نظام شاهنشاهی در ایران همسر ابوالحسن بنی‌صدر این کتاب را به زبان فرانسوی ترجمه کرد.^۱ مضمون فتوای آیت‌الله خویی به این عبارت است که وی با استناد به اصل "تقیه" از تشیع دوازده امامی، روحانیت را از شرکت مستقیم در قدرت سیاسی در دوران غیبت امام زمان منع می‌کند.^۲

اختلاف اصلی آیت‌الله خمینی با محمدرضا شاه بر سر اصلاحات ارضی بود که شامل زمین‌های اوقاف نیز می‌شد. از آنجا که دولت آمریکا پرداخت وام به ایران را مشروط به اصلاحات ارضی کرده بود، در نتیجه آیت‌الله خمینی دفاع از منافع مادی روحانیت را تحت لوای خطر برای اسلام و وابستگی ایران به آمریکا و اسرائیل به پیش کشید. وی نیز مانند شریعتی و بنی‌صدر تنها راه حل عبور از این تضاد را در "بازگشت" به صدر اسلام و تشکیل حکومت اسلامی می‌یابد.

^۱ Vgl. Taheri, Amir (۱۹۸۵): Chomini und die islamische Revolution, Hamburg, S. ۱۹۸f., ۲۴۴

^۲ Vgl. Klaff, Rene (۱۹۸۷): Islam und Demokratie - Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt/M./New York/Paris, S. ۶۴

ماجرای صدر اسلام به این عبارت بود که محمد رقابت عشیره‌ی هاشمی با عشیره‌ی اموی بر سر درآمد کعبه را بهانه کرد که بت هاشمیان به نام الله را به شکل یک خدای واحد متعالی در آورد و به عنوان پیامبر الله در رأس عشایر عرب قرار بگیرد. اما رسالت وی در مکه ناموفق بود، زیرا تنها گروه کوچکی به وی ایمان آورد. با استناد به قرآن به خوبی روشن می‌شود که سه گروه با دلایل متفاوت رسالت محمد را رد می‌کردند؛ اول، مشرکین بودند که حاضر نبودند دین نیکان خود را عوض کنند. دوم، کافران بودند. آن‌ها یک درک مادی اولیه از هستی داشتند که محصول شرایط اقلیمی عربستان بود. آن‌ها نه به موعود اعتقاد داشتند و نه شرایط زندگی خود را به ماوراءطبیعت نسبت می‌دادند. سوم، یهودیان و مسیحیان بودند که در قرآن اهل کتاب نامیده می‌شوند. آن‌ها هم به اسلام ایمان نمی‌آوردند، زیرا محمد بر خلاف پیامبران اسطوره‌ای آن‌ها توان معجزه را نداشت. نزاع محمد به خصوص با یهودیان بسیار شدید بود که در قرآن سگ، بوزینه و حیوان نامیده می‌شوند.^۱ در حالی که محمد دشمنان بیرونی "امت مسلمانان" را تعریف کرد، پیروان وفادار خود را متقیان (خدا ترس) و متعقلون (پایبند به بیعت) نامید^۲ و آن‌ها را مکلف به خواندن نماز و برای تسلط بر آن‌ها "امر به معروف و نهی از منکر" را تجویز کرد، در حالی که آن مسلمانانی که از وی بی‌چون و چرا تبعیت نمی‌کردند، منافق و فاسق نامید.^۳ ما اینجا با یک طرح اولیه از حکومت اسلامی مواجه هستیم، زیرا حکومت در مفهوم گشاد آن به معنی گذاشتن مرز بیرونی و مرز درونی است. در حالی که منافق و فاسق مرز درونی "امت مسلمانان" هستند، مشرکان، کافران و اهل کتاب مرز بیرونی حکومت اسلامی محسوب می‌شوند. اما

^۱ Ebd., Sure (AL-A'RAF) ۷؛ ۱۶۶، ۱۷۷، ۱۷۹، S. ۱۲۲۴.

^۲ Ebd., Sure (AL-ANBIYA') ۲۱؛ ۴۹، S. ۲۲۷

^۳ Ebd., Sure (AL-ANKABUT) ۲۹؛ ۱۰، S. ۲۷۷

توجیه حکومت اسلامی زمانی کاملاً مشخص شد که محمد با استناد به اسطوره‌ی حضرت داود از خلیفه‌ی الله و از سوی دیگر، از مفسدالفی‌العرض سخن راند. از منظر قرآن خلیفه منصوب الله، مجری شریعت و مکلف به قتل مفسد است. این اظهارات قرآنی به درستی روشن می‌کنند که محمد قبل از مهاجرت به مدینه توجیه حکومت اسلامی و ساختار اامت مسلمانان" را آماده کرده بود. از منظر قرآن محمد به عنوان پیامبر الله بی چون و چرا در رأس حکومت اسلامی قرار داشت. سرانجام محمد پس از ۱۳ سال تبلیغ برای اسلام و ناکامی از مکه به مدینه گریخت و آنجا با اوضاع متفاوتی روبرو شد. از جمله باید از دو عشیره‌ی اوس و خزرج یاد کرد که در رقابت با اقوام یهودی به اسلام گرویدند و از این پس بود که نقش سیاسی محمد نیز آغاز شد. وی "قانون اساسی مدینه" را اعلام و آن مسلمانانی که به مکه بازگشتند با حکم ارتداد محکوم به مرگ کرد.^۱ از این پس جنگ‌های متعددی با نتایج متفاوت میان مسلمانان مدینه و مشرکان مکه در گرفت. از آنجا که یهودیان مدینه به حکومت اسلام تن نمی‌دادند، در نتیجه سپاه مسلمانان طوایف بنی‌نظیر و بنی‌قینقاع را قلع و غم، سلب مالکیت و مجبور به ترک مدینه کرد، در حالی که در جنگ با طایفه‌ی بنی‌غریضه گردن حدود ۹۰۰ اسیر یهودی زده شد و زنان و فرزندان آنها به بردگی مسلمانان در آمدند.^۲ از این پس، قبایل مسیحی و یهودی موظف به پرداخت مالیات به حکومت اسلامی شدند. محمد هم‌زمان دستور ترور دو شاعر به نام ابوافک و اسماء بنت‌مروان را صادر کرد، زیرا آنها در اشعار خود رسالت محمد را قلابی خوانده و مسخره می‌کردند. به همین ترتیب، محمد دستور به ترور مخالفان سیاسی خود داد که در رأس آنها کب بن الاشراف و وصیر بن‌رازیم قرار داشتند. از آن پس که محمد بر مدینه

^۱ Ebd., Sure (AL-NISA') ۴; ۸۹-۹۰, S. ۶۹

^۲ Ebd., Sure (AL-BAQRA) ۹; ۲۹-۳۳, S. ۱۳۴f.

کاملاً مسلط شد، آهنگ فتح مکه را کرد. وی یک سال پس از تحمیل عهدنامه‌ی حدیبیه در سال ۶۲۹ میلادی به اهل مکه، به بهانه‌ی برگزاری مراسم حج و در رأس یک سپاه ۱۰ هزار نفری وارد مکه شد و دستور انهدام بت‌های کعبه را صادر کرد که به اصطلاح توحید ابراهیمی را در مکه دوباره زنده کند. محمد در سال ۶۳۱ میلادی در مدینه ماند و به برادرزاده و داماد خود به نام علی بن ابیطالب مأموریت داد، تا ابلاغیه‌ای را به نام الله بخواند که در آیه‌ی ۴ سوره‌ی توبه در قرآن به شرح زیر درج شده است:

«پس از آن که ماههای حرام (ذیقعه ذیحجه محرم و رجب) که (مدت امانست) در گذشت آنگاه مشرکان را هر جا یابید بقتل برسانید و آنها را دستگیر و محاصره کنید و هر سو در کمین آنها باشید چنانچه از شرک توبه کرده و نماز اسلام بپا داشتند و زکوه دادند پس از آنها دست بردارید که خدا آمرزنده و مهربان است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تحت حکومت اسلامی با سوسیال داروینیسیم مواجه هستیم. به این معنی که زیست اسلام به عنوان ایدئولوژی حکومتی بستگی به قتل عام و سرکوب دگراندیشان دارد. مانیفست این خشونت بی امان قرآن است که بین دارالاسلام و دارالحرب تمیز می‌دهد. دارالاسلام منطقه‌ی زیست امت مسلمانان، قانون آن شریعت الله و مجری آن ولی الله است. اینجا هر کسی که "وحدت وجود" را انکار، ماوراءطبیعت را از طبیعت مجزا و قوانین اسلام را رد کند، با اتهام مشرک، کافر، منافق، فاسق، محارب، ملحد، مرتد و مفسد محکوم به مرگ و سر و کارش با شمشیر اسلام است، زیرا قرآن قتل عام آن‌ها را "سنت تغییرناپذیر الله" می‌شمارد. دارالحرب منطقه‌ی

^۱ Ebd., Sure (AT-TAUBA) ۹:۵, S. ۱۳۲

جهاد است و آن تنها زمانی پایان می‌یابد که بنا بر قرآن تمامی ادیان ویژه‌ی الله و تمامی مردم عالم مسلمان شوند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اسلام‌گرایان بدون هیچ‌گونه مانعی قادر هستند که با استناد به قرآن توحش خود را توجیه کنند و آیت‌الله خمینی نیز با همین افکار اسلام‌گرا خطبه‌های خود را در مورد حکومت اسلامی ایراد می‌کرد. وی اینجا از مدرسان حوزه‌های علمیه‌گله دارد، زیرا آن‌ها طلاب را در عصر غیبت کبری از دخالت در سیاست منع می‌کنند که البته آن‌را یک توطئه‌ی صهیونیستی نیز می‌خواند. از منظر وی جدایی دین از دولت یک پروژه‌ی استعماری است که در زمان انقلاب مشروطه از قانون اساسی بلژیک با برخی تغییرات وام گرفته شد. وی مصداق درک اصیل خود از اسلام را در نامه‌ی محمد به خسر و پرویز و هراکلیوس می‌یابد که آن‌ها را به دین اسلام دعوت می‌کند، زیرا نظام سلطنتی و امپراطوری را فاقد مشروعیت می‌شمرده است. نمونه‌ی بعدی وی امام سوم شیعیان، حسین بن علی است که علیه سلسله‌ی اموی شورید و به شهادت رسید. سپس آیت‌الله خمینی به شرح زیر نتیجه می‌گیرد:

«مگر زمان پیغمبر اکرم (ص) سیاست از دیانت جدا بود؟ مگر در آن دوره، عده‌ای روحانی و عده‌ی دیگر سیاستمدار و زمامدار؟! مگر زمان خلفای حق یا ناحق، زمان خلافت حضرت امیر (ص) سیاست از دیانت جدا بود؟ دو دستگاه بود؟ این حرفها را استعمارگران و عمال سیاسی آنها درست کرده‌اند تا دین را از تصرف امور و دنیا و از تنظیم جامعه‌ی مسلمانان بر کنار سازند و ضمناً علمای اسلام را از مردم و مبارزان راه

^۱ Ebd., Sure (AL-ANFAL) ۸;۳۹, S. ۱۲۸, ۸;۷۴-۷۵, S. ۱۳۲

آزادی و استقلال جدا کنند. در این صورت میتوانند بر مردم مسلط شده و ثروتهای ما را غارت کنند. منظور آنها همین است.^۱»

به این ترتیب، آیت‌الله خمینی علت تمامی بحران‌های اقتصادی و ایدئولوژیک نظام شاهنشاهی را در جدایی دین از دولت می‌یابد و از این رو به مسلمانان هشدار می‌دهد که آنها تنها زمانی می‌توانند نماز بخوانند، روزه بگیرند و مراسم عبادی را به انجام برسانند که اصل جدایی دین از دولت را پذیرفته باشند، درحالی که منابع نفتی آنها به سرقت می‌رود و آنها متقاضی کالاهای غربی شده‌اند. به گفته‌ی وی کشورهای غربی همین پروژه را با امپراتوری عثمانی به انجام رساندند، آن‌را به بیش از ۱۰ کشور کوچک دست‌نشانده تجزیه و یک اقلیت ثروتمند را بر صدها میلیون مسلمان گرسنه مسلط کردند، در حالی که از توسعه‌ی صنایع کشورهای مسلمان ممانعت می‌کنند.^۲ اینجا آیت‌الله خمینی از وابستگی اقتصادی کشور و "غرب زدگی" ایرانیان شکایت می‌کند، زیرا شکوفایی اقتصادی لازم و ملزوم شرکت در انباشت سرمایه‌ی جهانی شده و سیاست آموزش و پرورش سکولار نظام سلطنتی به "غرب زدگی" مسلمانان دامن زده است، تا کالاهای غربی را در ایران به فروش برساند.^۳ "غرب زدگی" به این معنی که دولت با ساخت و ساز مدارس مدرن در شهرها ایرانیان را بی دین کرده و از آنجا که روحانیت در برابر آن مقاومت نکرده است، هم‌اکنون سپاه دانش در میان روستاییان

^۱ خمینی، روح‌الله الموسوی (۱۳۵۷): ولایت فقیه - حکومت اسلامی، تهران، صفحه‌ی ۲۳ و مقایسه صفحه‌ی

۱۲ ادامه

^۲ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۲۴ ادامه، ۴۱ ادامه

^۳ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۵۱

به بی دینی مسلمانان دامن می‌زند.^۱ وی در ادامه‌ی همین اتهامات قوه ی قضائیه‌ی سکولار کشور را متهم به ناکارآمدی و فساد می‌کند.^۲

پیام اصلی آیت‌الله خمینی برای مخاطبان خود خطر برای اسلام است که روحانیت شیعه حافظت از آن‌را در ایران به عهده دارد. بنابراین وی اینجا با استناد به نظریه‌ی ولایت فقیه دیدگاه رایج شیعه که تحت عنوان "تقیه" کتمان ظاهری اعتقاد دینی را موجه می‌شمارد، قاطعانه رد می‌کند. به نظر وی قرآن کلام ازلی الله و شریعت اسلام تنها راه حل و فصل تمامی مشکلات کشور است.^۳ اینجا وی میان "نبی"، "رسول" و "ولی" تمیز می‌دهد. به این معنی که الله به ۱۲۴ هزار پیامبر وحی فرستاده است که "نبی" محسوب می‌شوند. از این جماعت فقط ۵ تن از آن‌ها پیامبران اوالعزم بوده‌اند که "رسول" تلقی می‌شوند، در حالی که محمد اضافه بر آن‌ها حکومت اسلامی تشکیل داده و مجری شریعت و لذا "ولی" نیز بوده است. بنابراین آیت‌الله خمینی ادیان دیگر توحیدی را تنها نمادین و فقط دین اسلام را واقعی می‌شمارد.^۴ به این اعتبار که محمد نه تنها حکومت اسلامی را تأسیس، بلکه برای مسلمانان از تولد تا مرگ مقررات وضع کرده است. اینجا وی بر اعمال پیامبر اسلام به این شرح تأکید می‌کند که محمد دست دزد را قطع می‌کرد، مردم را علناً شلاق می‌زد، خلیفه منصوب می‌کرد، به کشورهای دیگر سفیر می‌فرستاد، جنگ به راه می‌انداخت و قضاوت دادگاه شرع را به عهده داشت.^۵ به همین منوال نیز امام اول شیعیان، علی بن ابی‌طالب رفتار می‌کرد. بنابراین آیت‌الله خمینی اینجا نتیجه می‌گیرد که روحانیت شیعه نیز باید در دوران غیبت

^۱ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۱۶ ادامه

^۲ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۱۴ ادامف، ۱۵۹ ادامه

^۳ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۱۰ ادامه، ۳۲ ادامه

^۴ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۱۳۴، ۱۳۶

^۵ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۲۱ ادامه، ۲۶ ادامه، ۳۴ ادامه

کبری به همین صورت رفتار کند، زیرا ظهور امام زمان ممکن است که ۱۰۰ هزار سال دیگر به طول بیانجامد، در حالی که تا آن زمان دیگر نه خبری از دین اسلام و نه اثری از "امت مسلمانان" به جای مانده است. وی اینجا با استناد به قرآن و تلویحاً مخالفان حکومت اسلامی را کافر می‌خواند و تهدید به مرگ می‌کند، زیرا آن‌ها از اجرای احکام شرعی ممانعت می‌کنند.^۱ وی در حالی که هدایت امت اسلامی را وظیفه‌ی شرعی ولی فقیه می‌خواند و آن‌را به اراده‌ی الله نسبت می‌دهد، اما آن‌را تنها زمانی واجد شرایط می‌شمارد که اول، احکام اسلامی را بشناسد، یعنی باید مجتهد، آیت‌الله العظمی و مرجع تقلید باشد و دوم، باید عادل باشد و عدالت نزد وی به معنی اجرای بی‌چون و چرای شریعت اسلام است.^۲

این‌جا به درستی روشن می‌شود که یک مقلد نمی‌تواند به مقام "ولایت فقیه" برسد و رهبری امت اسلامی را به عهده بگیرد. پیداست که این اصل شامل محمدرضا شاه نیز می‌شود، زیرا وی با رجوع به مکتب اصولی شیعه‌ی دوازده امامی نیاز به یک مرجع تقلید دارد. به این ترتیب، آیت‌الله خمینی مقام "ولایت فقیه" را با استناد به حق ولایت پیامبر اسلام و امام اول شیعیان توجیه می‌کند که به معنی تصرف قدرت سیاسی، اجرای احکام شرعی و تبیین شریعت اسلام است. وی اینجا تأکید می‌کند که ولی فقیه نباید از این مقام برای رفع غرور شخصی سؤاستفاده کند و اگر احیاناً ظالم، نالایق و فاسد باشد، خود به خودی عزل می‌شود.^۳ از دیدگاه اسلام‌گرای وی امام علی مظهر عدالت

^۱ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۲۸ ادامه، ۳۱

^۲ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۵۸ ادامه

^۳ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۹۳

بود، زیرا ظاهراً صرفه‌جویی و به شرح زیر قاطعانه شریعت اسلام را اجرا می‌کرد:

«حضرت امیر المؤمنین (ع) بعد از این که دست دو نفر دزد را قطع میکند چنان نسبت به آنان عاطفه و محبت نشان میدهد و معالجه و پذیرایی میکند که از مداحان حضرت میشوند، یا وقتی میشوند ارتش گانگرمعاویه خلخال از پای یک زن اهل ذمه در آورده‌اند بقدی ناراحت میشود و عواطفش چنان جریحه‌دار میگردد که در نطقی میفرماید: اگر از تأثر این واقعه انسان بمیرد قابل سرزنش نخواهد بود. با اینهمه عاطفه، روزی هم شمشیر میکشد و افراد مفسد را با کمال قدرت از پا در می‌آورد. معنای عدالت این است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آیت‌الله خمینی با یک چنین درکی از عدالت، محمدرضا شاه را طاغوت می‌نامید و فتوا به سرنگونی نظام شاهنشاهی می‌داد. وی از مجاهدان همه‌ی کشورهای اسلامی می‌خواست که برای آزادی مستضعفان متحد شوند،^۲ از طریق "امر به معروف و نهی از منکر" اسلام ناب محمدی را به زبان ساده ترویج کنند، اسلام را به عنوان مکتب جهاد و شهادت به دیگران بیاموزند، تا عاشورای دیگری برپا شود.^۳ اینجا آیت‌الله خمینی روحانیت هوادار رژیم شاهنشاهی را منحرف، ساواکی و درباری می‌نامد،^۴ تقیه را حرام می‌خواند، از روحانیون می‌خواهد که خود را اصلاح و از حیثیت اسلام دفاع کنند.^۵ وی سرانجام موفق شد که توسط ساختار تشیع

^۱مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۱۱۰ ادامه

^۲مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۸، ۲۶، ۴۰ ادامه

^۳مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۱۶۲ ادامه، ۱۸۱ ادامه

^۴ Vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verborgene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin, S. ۱۲۰

^۵مقایسه، خمینی، روح‌الله الموسوی (۱۳۵۷): ولایت فقیه ... همانجا، صفحه‌ی ۲۰۰ ادامه

دوازده امامی که در ایران به صورت "دولت در دولت اسلامی" سازماندهی شده است، انقلاب شکوهمند مردم ایران در بهمن سال ۱۳۵۷ شمسی را با همکاری حزب توده و سازمان فداییان (اکثریت) مصاده به مطلوب کند و دست‌آوردهای آن‌را با یک ضدانقلاب سیاه و سرخ در هم بکوبد که مانیفست آن قانون اساسی جمهوری اسلامی است که بر اساس "امامت و امت" و اصل "ولایت فقیه" بر پا شده است.

نتیجه:

دولت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی است. اینجا تاریخ به معنی تاریخ نبردهای طبقاتی و فلسفه به معنی توجیه ایدئولوژیک این نبردها است. ما اینجا با تضادهای درون‌ذاتی مواجه هستیم که تحت تأثیر آگاهی از تضاد فعال می‌شوند و نظم جدید را پدید می‌آورند. بنابراین تشکیل نظام جمهوری اسلامی را نمی‌توان به عوامل مجهول مانند جبر تاریخی، توطئه‌ی امپریالیسم و رویداد نسبت داد. به بیان دیگر، رژیم ولایت فقیه از بحران سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشور و مدرنیزاسیون نهادهای دولتی از یک سو و بحران ایدئولوژیک نظام شاهنشاهی از سوی دیگر پدید آمد. ما اینجا با یک متن تاریخ فرهنگی مواجه هستیم که دشمنانه در برابر جهان مدرن موضع می‌گیرد. اتفاقی نیست که نظریه‌ی "غرب زدگی" و توجیه ساختار "امامت و امت" از درون نهادهای دولتی مانند "انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه" و "حسینیه‌ی ارشاد" بیرون آمد. بنابراین نظام جمهوری اسلامی ساخته و پرداخته‌ی نظام شاهنشاهی و ساختار "امامت و امت" روی دیگر سکه‌ی "شاه و مردم" است. جامعه‌ی سنتی ایران آبستن یک جامعه‌ی مدرن است که ما در حال حاضر درد زایمان آن را متحمل می‌شویم.

منابع:

Marcuse, Herbert (۱۹۷۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main

Marcuse, Herbert (۱۹۸۰): Der eindimensionale Mensch – Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriestaaten, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main

Lukacs, Georg (۱۹۵۵): Die Zerstörung der Vernunft – Der Weg der Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin

Taheri, Amir (۱۹۸۵): Chomini und die islamische Revolution, Hamburg

Klaff, Rene (۱۹۸۷): Islam und Demokratie - Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt/M./New York/Paris

Marcuse, Herbert (۱۹۸۰): Der eindimensionale Mensch – Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriestaaten, Frankfurt am Main

Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verborgene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟
در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه ۷ ادامه، برلین

خمینی، روح‌الله الموسوی (۱۳۵۷): ولایت فقیه - حکومت اسلامی، تهران

شریعتی، علی (۱۳۵۱): امت و امامت، سازمان انتشارات حسینیه ارشاد