

چپ ایرانی



نویسنده: محمدرضا نیکفر

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۹، تیر ۹۹، صفحه ۵۷ تا ۸۸

دانلود نسخه پی دی اف



این مقاله موضوع دولت و جامعه را از منظر تاریخ چپ ایران برمی‌رسد، آن هم در حد طرح مسئله. نسخه فارسی ابتدا در مجله “آزادی اندیشه” منتشر شده است. مقاله در اصل به سفارش “مرکز مطالعات ایرانی آنکارا” نوشته شده است. ترجمه ترکی منتشر شده در

İRAM YAYINLARI 01

İran Düşünce Tarihi

Editörler: Hakkı Uygur - Abdulla Rexhepi

Ekim 2019, Ankara

جامعه ایران در آستانه عصر جدید یک جامعه عمدتاً روستایی و عشیرتی بود. روستاییان اما محور تحول قرار نگرفتند. این امر در درجه نخست باعث شد که نظام اجتماعی جدید - که از طریق ترکیبی از (integrative) نظام کهن ایجاد شد - نتواند نظامی دربرگیرنده (transformation) فروپاشی و تبدیل خصلت ثابت جامعه ایران ماند، چیزی که محدود به مسئله قومی و (disintegration) باشد. تکه‌پارگی زبانی نیست و با سه مشخصه تبیین‌شدنی است:

- در حاشیه قرار گرفتن اکثریت جامعه در مقایسه با کانون قدرت و هاله گرد آن
- شکاف میان حاشیه و مرکز به لحاظ ساختار اقتصادی-اجتماعی (چیزی که تا حد زیادی اساس مسئله قومی نیز هست) و همچنین
- به حاشیه راندن روشنفکران

فرهنگی که در فولکلور و ادبیات مردم ساکن خطه تاریخی ایران متبلور است، به صورت پرجلوه‌ای عدالت‌خواه است. عدالت از ارزش‌های پایدار در این فرهنگ است. اما تاریخ این سرزمین را می‌توان تاریخ تراژدی عدالت خواند. آرزو نتوانسته متحقق شود و ایده به صورت یک نقد درون‌مان‌دگرگون‌ساز مطرح نبوده است. در عصر جدید درک سنتی از عدالت نو (transformative immanent critique) نشد و با ایده آزادی درنیامیخت. در ذهنیت چپ در ایران و کشورهای مشابه آن، عدالت‌خواهی سنتی جهش مدرن پیدا کرد. این جهش فاقد آن پشتوانه‌ای است که در شکل کلاسیک اروپایی آن از یک طرف بر طبقاتی مدرن متکی است و از طرف دیگر حاصل دگرگونی فرهنگی و اندیشه‌ورزی فلسفی است.

سرنوشت چپ ایرانی در درجه نخست با دو چیز مشخص می‌شود:

۱. حیطه عمل آن که نه با یک نظم انتگراتیو سرمایه‌داری که در آن طبقه کارگر به عنوان نیروی انتگره ۱. به مقابله درونی متحول‌کننده دست بزند، بلکه با وضعیتی مشخص می‌شود که بخش‌های (integrated) بزرگی از آن هنوز در موقعیت حاشیه‌ای زندگی می‌کنند و امکان عمل از طریق سازمان‌یابی مستقل ندارند.

۲. فشار مداوم پلیسی بر روی چپ که باعث می‌شود محصور باشد، یا در حاشیه قرار گیرد. محصور (internal and external exile) بودن در درازمدت درونی می‌شود. زندگی در تبعید درونی و بیرونی. لاجرم فکر را هم به تبعید می‌برد.

این نوشته با توجه به این نکات نگاهی به تاریخ و فکر چپ در ایران می‌افکند. اشارات آن به تاریخ، تاریخ‌نگارانه نیست و تنها با هدف توضیح زمینه عمومی فکر و عمل چپ در ایران صورت می‌گیرد. به دلیل گستردگی بحث در توضیح این موضوع هم به ناچار دست به انتخاب می‌زنیم و بیشتر به این نکات می‌پردازیم: درک از عدالت، دولت‌گرایی و موضوع روشنفکران چپ.

در نوشته در چند جا از یک اصطلاح هگلی استفاده شده است که از طریق آن نوعی آسیب‌شناسی تبیین است. (Vermittlung / Mediation) می‌گردد که تنها ناظر به چپ ایران نیست. این اصطلاح وساطت

وقتی دو چیز متضاد را در نظر گیریم که به یکدیگر برنگردند، به واسطه هم وجود نداشته باشند، تضاد آنان انتزاعی است، حرکت ایجاد نمی‌کند؛ آنان می‌توانند همواره وجود داشته باشند و تقابل‌شان هم پایدار یک چیز در نظر گرفته (Momente) بماند. اما وقتی آن دو طرف تضاد، به عنوان سازه‌ها و سویه‌های جامعه مدنی (Philosophie des Rechts) "شدند، حرکت به وجود می‌آید. [1] هگل در "فلسفه حق وساطت، یعنی تضاد و حل تضاد در نظر (Sphäre) را به عنوان پهنه (Bürgerliche Gesellschaft) می‌گیرد. مارکس با نقد اقتصاد سیاسی بیان مشخص‌تری به پهنه وساطت و دیالکتیک وساطت می‌دهد. در تئوری مارکسی، جامعه اصل و مبناست، و دولت فرعی و روبنایی است. از اواخر قرن نوزدهم و به صورتی قطعی از اوایل قرن بیستم نگرش به دولت و جامعه در اندیشه سیاسی به طور کلی و به طور مشخص در اندیشه چپ تغییر کرد. دولت بزرگ و قدرتمند شده بود. دولت، برنامه‌ریز و در اقتصاد و جامعه و فرهنگ دخالتگر بود. نقش سیاست خارجی هم بالا رفت و عرصه‌ای که بازیگران اصلی آن دولت‌ها بودند، تا حد تعیین‌کنندگی برای روندهای درون جامعه ("سیاست داخلی") اهمیت یافت. در برنده مدرنیزاسیون و پیشرفت باشد. اما کشورهای توسعه‌نیافته، نخبگان از دولت انتظار داشتند که پیش دولت مدرن‌کننده و سازنده دیگر بر خلاف تصور مارکسیستی قرن نوزدهمی یک امر روبنایی نیست؛ خود در حکم یک نیروی مولد است؛ در آن سیاست و اقتصاد درهم می‌آمیزند. در سوسیال‌دموکراسی روسیه شاهد انتقال رادیکال تمرکز نگاه از جامعه به دولت هستیم. انقلاب اکتبر در همه جا، به ویژه در کشورهای رشد نیافته، تصرف «کاخ زمستانی»، را به نماد یک هدف‌گذاری انقلابی صحیح و مؤثر تبدیل می‌کند.

در ایران نیز که سیاست‌ورزی در معنای مدرن آن با انقلاب مشروطیت (۱۹۰۵) شکل گرفته بود، ایده تصرف قدرت و تبدیل آن به اهرم تحول جامعه، ایده کانونی فکر سیاسی بود. این ایده کاملاً آماده بود که در یک ظرف چپ، شکلی بیابد که آن را با لنینیسم می‌شناسیم. لنینیسم به توصیف استالین، «در معنای عمومی آن تئوری و تاکتیک انقلاب پرولتری و در معنای مشخص آن تئوری و تاکتیک دیکتاتوری در هر دو پاره این تعریف، «دولت» در کانون توجه قرار گرفته است. (Stalin, 10) «پرولتاریا است چپ انقلابی ایران به عنوان لنینیست شکل گرفت. در ایران انقلاب اکتبر شور و شوق بسیاری برانگیخت و نیروهای تحول‌خواه در چهره لنین یک قهرمان رهایی‌بخش را می‌دیدند که ایران را از دست دشمن قهاری به اسم روسیه تزاری رهانیده است. هم این سمپاتی به فرد لنین و هم این باور قوی که هر تحولی که بخواهد در ایران صورت گیرد باید از طریق قدرت دولتی پیش رود، چپ ایران را چه در احساس چه در فکر لنینیست می‌کرد. از آرمان دولت مقتدر عادل، به راحتی می‌شد به این فکر جدید دولت سازنده و مقتدر و عدالت‌گستر رسید.

«ایران پیش از عصر جدید: درک از عدالت و فضل»

عصر جدید ایرانی نه با رنسانس و رونق علم و فن و تجارت، بلکه با چشم‌گشودن به روی انبوه مشکلات آغاز می‌شود. گسترش رابطه با جهان بیرون این اجازه را به برخی سیاستمداران و پیشاهنگان روشنفکری ایرانی می‌دهد که از بیرون به وضعیت ایران بنگرند، وضعیت آن را با کشورهای پیشرفته مقایسه کنند و از پی دلیل عقب‌ماندگی آن بپرسند. پیش از آن، این درک شکل گرفته بود که تنها زیر فرمانروایی یک سلسله و در این یا آن شهر و ولایت زندگی نمی‌کنند، بلکه مقدم بر اینها در مملکتی زندگی می‌کنند که

ایران نام دارد و این سرزمین تاریخی دارد که در آن دوره‌هایی عصر دولت‌های مقتدر و فرمانروایی آنها بر مناطقی وسیع بوده است.

به سنت فرمانروایی در ایران، هم داعیه اقتدار تعلق دارد، هم داعیه عدالت. اگر در ایران بتوان از یک قرارداد اجتماعی تاریخی سخن گفت، آن را در درجه نخست باید با مفهوم عدالت یا به زبان شاهنامه‌ای “داد” تبیین کرد. تنظیم و تدبیر، آن اهمیتی را ندارد که عدالت دارد. خواست عدالت لزوماً برابری خواهی نیست. در نظم پدرسالار، سلطان، امیران و خان‌ها همگی داعیه ولایت، یعنی سرپرستی دارند. سرپرست با زیردست خودش برابر نیست و این برابر نبودن عین عدالت است. شیعی‌گری کیش ولایت است. ایده‌آل شیعه ظهور مهدی است، ظهور کسی که عدالت برقرار می‌کند. هر سرپرستی که بخواهد به لحاظ دینی ولایت موجهی داشته باشد، باید در جهت عدالت بکوشد. رسیدن به این نظر که سلطان وقت عادل نیست، به معنای پذیرش لزوم سرنگونی اوست. خوب سرپرستی کردن، عادلانه رفتار کردن است و در آبادی مُلک کوشیدن. اگر در این میان تنظیم و تدبیری لازم باشد، عقل وزیر به کار می‌افتد. عدالت را درباریان حس می‌کنند و آن را با وضع خود می‌سنجند. قضاوت مردم درباره عدالت بر این پایه است که شاه چه میزان خراج بر آنها می‌بندد و دست درباریان و امیران محلی را تا چه حد در ظلم و تعدی باز می‌گذارد.

عدالت در زبان دینی میانه‌روی و همچنین استقامت بر شریعت حقه است که ضد آن طغیان است. در شاهنامه فردوسی به عنوان آینه خرد باستانی، “داد” باری هستی‌شناسانه دارد. دادگر بودن، تنها یک صفت فردی نیست، همسازی با نیروی نیکی است و سر پیچیدن از آن، سر پیچیدن از قانون هستی است. بر تعبیر پیشااسلامی و اسلامی “عدالت”، تعبیر یونانی هم افزوده شده است که قرار گرفتن هر چیز بر سر جای خود است.

با هیچ کدام از این تعبیرها نمی‌توان به تبیینی از مفهوم بهره‌کشی رسید. افراد و گروه‌ها در رابطه متقابل با هم و بر زمینه اختلاف‌های جنسی، تباری و طبقاتی دیده نمی‌شوند. میان آنها، همان گونه که در همه در معنای هگلی این مفهوم برقرار (Vermittlung) فرهنگ‌ها و جوامع پیشامدرن قاعده است، وساطت نیست. اختلاف طبیعی است؛ هنجار نیک دادگری بر زمینه اختلافات است.

جدال سعدی با مدعی “نمونه کاملی از درک پروریده در فرهنگ رایج در خطّه فرهنگی ایران درباره” تفاوت در پایگاه‌های اجتماعی و مسئله عدالت است. سعدی در باب هفتم “گلستان” شرح می‌دهد که چگونه درگیر بحث با درویشی می‌شود که «دفتر شکایتی باز کرده و ذمّ توانگران آغاز کرده». حرف او این است که

«کریمان را به دست اندر درم نیست - خداوندان نعمت را کرم نیست»

آن که بخشنده و شریف است، ندار است، و آن که داراست، خسیس است. نظر سعدی در واقع نظر تعدیل‌کننده قاضی‌ای است که در پایان داستان درباره جدل بر سر توانگری و درویشی، ظاهر می‌شود. راوی در ابتدای داستان مدافع توانگران است. هم سعدی و هم درویش از یک منطق پیروی می‌کنند: مسئله را اخلاقی در نظر می‌گیرند، نه اجتماعی. دارای برپایه ناداری عده‌ای دیگر نیست. دارا داراست مستقل از ناداری نداران و ندار بی‌چیز است مستقل از توانگری دارایان. سعدی و مدعی هر یک

دیگری را متهم می‌کند که در طرف مقابل تنها وجوه منفی را می‌بیند. حدّ وسط را قاضی می‌گیرد، قاضی‌ای که تجسم عدالت است. او می‌گوید: «مهین توانگران آنست که غم درویشان خورد و بهین درویشان آنست که کم توانگران گیرد». اعتدال در همسازی است، توانگر باید بخشنده باشد و درویش سپاسگزار. قاضی در داوری‌اش از پادشاه وقت «اتابک ابوبکر بن سعد بن زنگی» هم یاد می‌کند و او را به بخشندگی می‌ستاید:

خدای خواست که بر عالمی ببخشاید - ترا به رحمت خود پادشاه عالم کرد

بر این قرار، رحمت پادشاه جلوه‌ای از رحمت الاهی است

چه عدالت پادشاه چه ستمگری او، به نظام پادشاهی برمی‌گردد که عنوان شاهنشاهی برای آن گویاتر از سلطنت است. شاهنشاه شاه شاهان است، سرور مجموعه‌ای از سروران است. نظام شاهنشاهی نظام بوروکراتیک نیست. شاهنشاه دارای دربار و دیوان است، اما اراده قدرت مرکزی کمتر از طریق «دیوانی» (بوروکراتیک در شکل سنتی آن) جاری می‌شود. منتقل می‌شود یا با فرمان مستقیم یا از طریق رویه‌ای سنتی و یا قراردادی مشخص میان پادشاه با این یا آن امیر. این سیستم باید رحمت داشته باشد، تا پادشاه رحیم خوانده شود. به این منظور پادشاه باید مقتدر باشد و ملوک طوایف باید از او بترسند و به رعایا رحم کنند.

است که در آن میان دو قطب تضاد یعنی فقیر و غنی بنا بر (typical) حکایت سعدی از این نظر سنخ‌نما وجود ندارد. انگار سیستمی وجود ندارد که فقر و ثروت دو (Vermittlung) «اصطلاح هگلی» وساطت جنبه مبتنی بر هم آن باشند. برای رفع تضاد یک میانجی بیرونی نیاز است که در داستان سعدی قاضی است، قاضی‌ای که به صورت معناداری در قضاوت خود به پادشاه متوسل می‌شود.

اگر ایده ایرانی «عدالت» را با ایده شاه مطلوب ایرانی به عنوان سرپرست خوب درآمیازیم، به مفهوم «ولایت» می‌رسیم. استفاده از این عنوان از این نظر مناسب است که امروز ایران را به گذشته آن پیوند می‌دهد. در قانون نظام امروزی حاکم بر ایران ولایت فقیه قرار دارد که ایده‌ای شیعی با تفسیری است که آیت الله خمینی از آن ارائه کرد. بر پایه این تفسیر حکمرانی حق شرعی فقیهان است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فقیه حاکم، رهبر خوانده می‌شود.

واقعیت و آگاهی

در دیالکتیک هگلی خدایگان و بنده [2] دگرگونی‌ای که از طریق کار حاصل می‌شود، حکم میانجی برطرف کننده تضاد را دارد. در اندیشه مارکسی، انقلاب سوسیالیستی به عنوان حادثه سیاسی، جلوه بیرونی این تحول است. آگاهی سوسیالیستی در اصل چیزی نیست که از بیرون وارد شود تا نیروی کار را خودآگاه کند. در کشورهای اروپای غربی جنبش سوسیالیستی دارای پایه‌ای قوی در میان طبقه کارگر از دل (aufhebende Vermittlung) بود و از این نظر اصل این باور که وساطت رفع کننده تضاد، تقابل کار و سرمایه حاصل خواهد شد، معتبر شناخته می‌شد.

وساطت رفع کننده یک امر پراتیک است و پراتیک خود واسط میان هستی اجتماعی و آگاهی است. این

حرکتی دوجانبه به سوی یکدیگر است که مارکس جوان به این صورت بر آن تأکید می‌کند:

[کافی نیست که اندیشه بر تبدیل به واقعیت اصرار ورزد، واقعیت نیز باید خود به اندیشه رخنه کند.]» [3]

درست است که “انقلاب” در نزد مارکس معنای واحدی ندارد [4]، اما شیوه نگرش او به آنچه که در یعنی رفع تضاد نامیده می‌شود، در مجموع ثابت مانده است. نکته مرکزی در *Aufhebung* قاموس هگل با وساطت هستی و آگاهی صورت می‌گیرد و از جنس پراتیک *Aufhebung* این نگرش این است که سیستم، از نیرویی سر می‌زند که بتواند در قبال کلیت در (totality) است. پراتیک دگرگون کننده کلیت شکل مشخص اجتماعی آن برخورد انتقادی دگرگون کننده‌ای داشته باشد. این نیرو پرولتاریا است. طبقه کارگر، مشخصاً بخش آگاه آن که “مانیفست” از آن به عنوان حزب کمونیست نام می‌برد، کانون تلاقی واقعیت و آگاهی برای انقلاب نفی کننده سرمایه‌داری است. در تئوری مارکسی کلیتی به اسم جامعه وجود دارد، و از طرف دیگر نیرویی که به این کلیت تعلق دارد، بخش اصلی و کانونی آن را می‌سازد و می‌تواند به نام کل جامعه سخن گوید، در عین حال منفصل شده، از موقعیت فراتر می‌رود، آن را نفی کند و همچنین واقعیت اجتماعی خود را. نفی خود، نفی کار مزدوری است. انقلاب سوسیالیستی رفع واقعیت پرولتاری توسط آگاهی پرولتاری است، آگاهی‌ای که از همان واقعیت برخاسته است و با تبدیل شدن به پراتیک آن را دگرگون می‌کند. مسئله انقلاب، مسئله طبقه عمومی (*allgemeine Klasse*) شدن به پراتیک آن را دگرگون می‌کند. مسئله انقلاب، مسئله طبقه عمومی [است، مسئله آن طبقه‌ای است که همه کمبودهای جامعه در وجود آن متمرکز می‌شوند.] [5]

هم ظرف رخداد سوسیالیستی جامعه است، هم نیروی پیش‌برنده این رخداد نیرویی عمیقاً اجتماعی است. وساطت در جامعه و توسط جامعه صورت می‌گیرد. سوسیالیسم فلسفه اصالت جامعه است.

این تئوری در هر جامعه با مشکلات خاص آن جامعه مواجه می‌شود. مسئله اول این است که آیا جامعه به عنوان کلیت جمع‌کننده وجود دارد و این کلیت آن کلیتی است که تئوری در نظر دارد. همین مسئله می‌تواند به دو استراتژی مختلف راه برد: طبق یک استراتژی مسئله اصلی انقلاب جامعه است (به عنوان نمونه از دید آنتونیو گرامشی)، و از دید یک استراتژی دیگر مسئله اصلی انقلاب دولت است (به عنوان نمونه از دید لینن). مسئله دوم این است که آیا نیرویی واقعی از دل جامعه برمی‌آید که نماینده کلیت باشد، نیرویی که “وساطت رفع کننده” در وجود آن باشد. وقتی این نیروی واقعی وجود نداشته باشد، گرایش به سمت یافتن جانشینی برای آن تقویت می‌شود: حزب انقلابی و دولت انقلابی. پراتیک سوسیالیستی در برابر دو آلترناتیو جامعه‌گرا و پیشاهنگ‌گرا و در نهایت دولت‌گرا قرار دارد.

از زاویه مسئله جامعه، مسئله چپ ایران را بررسی می‌کنیم.

از قول مارکس شنیدیم که کافی نیست که آگاهی به واقعیت رخنه کند، واقعیت نیز باید به سوی آگاهی پیش رود. مارکس با این سخن ما را متوجه مشکلی دوگانه می‌کند: واقعیت و آگاهی. آگاهی حتا در نقاط چرخش تاریخی از نقطه صفر آغاز نمی‌کند و متأثر از سنت است. واقعیت هم به عنوان مبنا وجود خود را تحمیل می‌کند.

از طریق حکایت سعدی دیدیم که چگونه وساطت میان دو موضع دارایی و نداری نه از راه یک داوری درونی، بلکه توسط کارگزار قدرت حاکم و در نهایت شاهنشاه صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد که دارا

داراست و ندار ندار است و مبنای مشترکی وجود ندارد که کسی را دارا و کسی را ندار می‌کند. به عصر جدید هم که می‌رسیم، در ذهن و آگاهی فعالان سیاسی ایرانی منطق وساطت وجود ندارد یا اینکه ضعیف است. و مسئله پایه‌ای‌تر این است که واقعیت جامعی وجود ندارد که وساطت را ممکن کند. جامعه کجاست؟

واقعیت ایرانی

ایران در آستانه ورودش به عصر جدید یک جامعه تکه‌پاره است. عشیره کوچ‌گر، ده، و شهرهایی عمدتاً با ایرانی را مشخص می‌کنند. هر کدام (Lebenswelt) خصلت روستای بزرگ سه پاره اصلی زیست‌جهان از این پاره‌ها خود یک مجمع‌الجزایر هستند؛ جزایر ارتباط ضعیفی با هم دارند. ولایات با مرکز هم فاصله مکانی دارند هم زمانی. زمان، تکه پاره است؛ در هر جایی آهنگ خود را دارد.

در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم جمعیت کشور حدود ۱۲ میلیون است. از این تعداد حدود ۲۰ درصدشان در شهر زندگی می‌کنند، ۲۵ تا ۳۰ درصدشان کوچ‌نشین هستند و بقیه در روستاها ساکن‌اند.[6]

حزب کمونیست ایران[7]، در سال ۱۹۲۱ این تصویر را از وضعیت اقتصادی-اجتماعی ایران به دست می‌دهد:

ایران فعلاً در مرحله برزخی است در حال عبور از پدرشاهی و ایلی و فئودالی به سوی سرمایه‌داری. ۷۵ درصد اهالی تخته‌قاپو [ساکن] هستند که اکثریت آن را دهقانان تشکیل می‌دهند، و ۲۵ درصد هم عبارتند از ایل‌های کوچنده. یگانه طبقه تولیدکننده اساسی همان دهقان زحمتکش یعنی رعیت است که اقتصاد کوچک خود را بدون استثمار دیگری اداره می‌کند. مالکین فئودال (خان‌ها، آقاها، ملک‌داران) که قوای دولتی پشتیبان آنان است، دهقان را در واقع در حال وابستگی به زمین نگه می‌دارند و نه تنها بر زمین و امول منقول آنان بلکه بر جان آنان نیز تسلط دارند. متصدیان دواير دولتی ایران اساساً همان نمایندگان قدیمی اشرافیت فئودال است. چون وظایف و مقامات دولتی بنا به عادات متداوله که تا حال هم باقی مانده‌اند خرید و فروش می‌شود، لذا خریدار مقام یا وظیفه به مردمی که تحت اداره او باید باشند به مثابه باج‌گزار نگاه می‌کند و تمام هم‌ش مصروف این است که حد اعلاى عواید از مردم به دست آرد. ... ایلات کوچنده، که تقریباً زندگی ابتدایی دارند، گاه وسائل معیشت و ادامه حیات خود را از راه یغما و چپاول منظم اهالی تخته‌قاپو به دست می‌آورند. اینها برای دهقانان باج تعیین می‌کنند و مجبورشان می‌نمایند که نقداً یا جنساً به اینان مالیات بپردازند... صنایع بزرگ فابریکی در ایران به هیچ وجه وجود ندارد. اولین کوشش‌ها برای ایجاد صنایع در آغاز قرن بیستم نظر به مخالفت انگلیس و روس به عدم موفقیت انجامید. و همچنین صنایع بزرگ معدنی نیز وجود ندارد... در نتیجه همین وضع در ایران پرولتاریای صنعتی نیز اصلاً وجود ندارد... طبقه تجار ایرانی در سرحد ورشکستگی کامل است... روحانیون در ایران فوق‌العاده زیادند... و در زندگانی کشور نقش بزرگی بازی می‌کنند، زیرا که قدرت قضائی، فرهنگ مردم، و کار تأمین اجتماعی - همه در دست روحانیون است. روحانیون به طور بارز به دو طبقه مختلف تقسیم می‌شوند. قشر فوقانی آن، به اصلاح مجتهدها زمین‌های وسیعی به دست آورده به مالکین تبدیل شده‌اند که دهقانان را استثمار و مضمحل می‌نمایند. این قسمت روحانیون تا حد اعلا

مرتجع‌اند و کاملاً طرفدار دولت شاه‌اند. قسمت دیگر روحانیون که بیشتر شهری هستند، از زمین و از املاک وقفی عوایدی ندارند و لذا از لحاظ منافع اقتصادی خود کاملاً به خرده‌بورژوازی وابسته‌اند... [صاحبان املاک بزرگ در ایران طبقه حاکمه را تشکیل می‌دهند (و در حدود سه هزار نفرند)...]» [8]

در این سند، بر اساس این تحلیل طبقاتی از جامعه ایران، نیروهای انقلابی این‌گونه تعیین شده‌اند:

از آنچه که در بالا ذکر شد آشکار می‌شود که ایران کنونی از لحاظ اقتصادی نه فقط رشد نمی‌کند بلکه «سیر قهقرایی طی می‌کند و همین تنزل دایمی شرایط اقتصادی زندگی اکثریت اهالی، زمینه مساعد برای انقلاب ایجاد می‌نماید. در مقابل یگانه طبقه ضد انقلابی مالکین بزرگ طبقات زیرین قرار دارند که بالقوه انقلابی‌اند:

الف - قبل از همه هزاران صنعتگر و پیشه‌ور ورشکسته، کارگران کارخانه‌های بسته شده و دهقانان بی‌زمین که در جست‌وجوی کار به شهرها روی آورده‌اند که مجموعاً بی‌چیزان شهر، نوع لومپن پرولتاریا را تشکیل می‌دهند.

...ب - دهقان رعیت چندین میلیونی

«...ج - طبقه چندین میلیونی کسبه کوچک و متوسط که عده‌شان به ۳,۵ میلیون نفر بالغ می‌شود

سند در ادامه مرحله انقلاب ایران را این‌گونه مشخص می‌کند:

در چنین شرایطی که در ایران پرولتاریای صنعتی کاملاً غیرمتشکل است و دهقانان در تاریکی و جهالت به سر می‌برند و کاملاً تحت سلطه خرافات مذهبی قرار دارند و فاقد خودآگاهی طبقاتی هستند و مادام که نفرت به خارجی‌ها که در نظر خلق ایران منشأ تمامی این بلاها هستند نظر مشترک همه است (جز طبقه مالکین بزرگ) تصور اینکه انقلاب در ایران می‌تواند بر زمینه مبارزات طبقاتی به وجود آید و از همان آغاز زیر پرچم کمونیستی برود قطعاً نادرست است.

انقلاب ایران فقط در شکل نهضت آزادی‌بخش ملی که هدفش رهاندن خلق از اسارت خارجی و تثبیت استقلال کامل سیاسی و اقتصادی ایران باشد می‌تواند به وجود آید و پیروزمندانۀ تکامل یابد. چنین انقلابی به وسیله خرده‌بورژوازی تجاری که یگانه طبقه قادر به رهبری سیاسی در ایران است رهبری خواهد شد.»

در ادامه این سند می‌خوانیم:

فقط در جریان بعدی تکامل انقلاب، یعنی وقتی که توده‌های وسیع دهقانی بدان ملحق شوند و این توده‌ها «متشکل گردند و زیر رهبری حزب کمونیست قرار گیرند و زمانی که دشمن مشترک یعنی امپریالیسم خارجی که تقریباً به تمامی طبقات تعدی می‌کند، مغلوب گردد، فقط در این صورت در جریان تحکیم پیروزی، مبارزه عمومی ملی خصلت مبارزه طبقاتی به خود می‌گیرد و طبقات زحمتکش پرچم انقلاب سوسیالیستی را برافراخته و با از سر راه برداشتن سایر طبقات مخالف تا پیروزی نهایی پیش خواهد رفت.»

به عبارت دیگر “حزب کمونیست” نه بر آمده از مبارزه طبقاتی، بلکه ممکن‌ساز مبارزه طبقاتی است. آن کلیتی که وساطت رفع‌کننده در آن صورت می‌گیرد وجود ندارد و باید توسط عامل رفع‌کننده ایجاد شود. پس وساطت بر عهده حزب کمونیست ایران است و دولتی که با رهبری انقلابی آن برپا می‌شود.

کرده و قالبی عمومی از آن بسازیم، بنابر سند (formalization) اگر حکایت سعدی را صورت‌بندی حزب کمونیست ایران جای قاضی و در واقع شاه را باید به رهبری انقلابی و دولت انقلابی بدهیم. تفاوتی که وجود دارد این است که این بار قاضی و حاکم به نفع “درویش” رأی می‌دهند، اما چیزی که در این میان وجود ندارد، آن وساطت رفع‌کننده‌ای است که در تئوری مارکسی از آن سخن رفته است.

اگر روا باشد در این دوره ورود به عصر جدید از جامعه ایرانی به عنوان یک کلیت سخن گوئیم، آن کلیت در درجه نخست در روستاییان ایرانی تجسم می‌یابد. روستاییان آن طبقه‌ای را می‌سازند که همه کلیت رنج و فلاکت در وجود آن متمرکز است. اما این طبقه‌ای که به لحاظ عینی «عمومی» بود، نتوانست برخیزد و ورود به عصر جدید ایرانی را زیر تأثیر رهایی‌بخش خیزش خود قرار دهد. [9] در عصر مشروطیت تنها در گیلان و به میزان کمتری آذربایجان جنبش دهقانی به صورت یک حرکت نسبتاً پیوسته و مؤثر درمی‌آید. [10] دهقانان اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دادند و با آنکه بهره‌کشی از آنها در نبود، اما فقر و ستمی را تحمل می‌کردند که از وضعیت (Servage) قالب سیستمی چون سرواژ توصیف شده در نمونه‌های کلاسیک فئودالیسم هم بدتر بود. احمد سیف، اقتصاددان و مورخ ایرانی، در این مورد می‌نویسد:

در دوران فئودالیسم داشته (serf) شواهدی در دست نداریم که دهقانان ایرانی موقعیتی شبیه سرف باشند. با این وصف، به دلیل فشارهای استبدادی که در همه رده‌های مخروط اجتماعی ایران جریان داشت، وضعیتی به مراتب وخیم‌تر از سرف داشتند. اگر برای فئودال، بقای سرف به عنوان پیش‌شرط وجود خود او به عنوان فئودال اهمیت داشت، برای تیولدار ایرانی که از فردایش مطمئن نبود، بقای [دهقان هم نمی‌توانست موضوع بااهمیتی بوده باشد.] [11]

تیولدار چپاولگر بود و اذن چپاول را از شاه داشت. خود او هم در معرض چپاول بود و به راحتی ممکن بود با غضب شاه، دسیسه تیولداران دیگر، نشستن شاهی تازه به جای شاه پیشین همه امتیازات خود را از دست بدهد. تیولداران یک طبقه نبودند، افرادی بودند در یک موقعیت متغیر. موقعیت متغیر آنان، طبقه مقابل یعنی دهقانان را در تشخیص اینکه چه طبقه‌ای را در برابر خود دارد، سرگردان می‌کرد. خود تیولداری نظامی یکپارچه و فراگیر نبود. شکل‌های دیگری از مالکیت از جمله خرده‌مالکی هم وجود داشت. اگر به عوامل تیولداری و شکل‌های دیگر مالکیت بر زمین، وجود عشایر، جغرافیای وسیع، فاصله‌های زیاد میان روستاها به جز در نواحی شمال، و روابط محدود روستاییان با شهرها و رخدادهایی چون جنگ و غارت را بیفزاییم، این موضوع که دهقان ایرانی به صورت طبقه ظهور نیافت، روشن‌تر می‌شود. با غیاب دهقانان جامعه ایرانی تقلیل می‌یابد به تجار، کسبه، علما و طلاب، فعلگان، بی‌چیزهای شهری، گزندگان، والیان، و در پایتخت شاه و درباریان و خدمه و حشمه ایشان. این آن ظرف یا دیده شود، یعنی فقر (Vermittlung) نیست که در آن امکان وساطت (Mittel / Medium) وسیطه‌ای به درکی (vermitteln) و فلاکت در آن به موقعیت و ثروت دیگری برگردانده شود، و در این برگرداندن رسیده (sich selbst aufhebende Vermittlung) “از عدالت به مثابه یک” وساطت رفع‌کننده خویش

شود.

در اینجا دوباره برمی‌گردیم به مسئله‌ای که در حکایت سعدی به آن برخوردیم. اما این باره به آن از طریق یک کتاب آموزشی حزب توده ایران نظر می‌دوزیم.

توده و جامعه

احمد قاسمی از رهبران حزب توده ایران بود و به جناح چپ آن تعلق داشت. نوشته‌ای از او با عنوان «جامعه را بشناسیم» (در برخی چاپ‌ها «جامعه‌شناسی») مشهور است که در دوره فعالیت علنی حزب توده پس از تأسیس نوشته شده و در آن کوشش شده به زبان ساده مبانی ماتریالیسم تاریخی توضیح داده شود. کتاب با این پرسش آغاز می‌شود که: «چه فرقی میان افراد موجود است؟» احمد قاسمی برای پاسخ به این سؤال دو نفر را در نظر می‌گیرد یکی دارا، یکی ندار، یکی در خانواده‌ای ثروتمند متولد شده، و دیگری در خانواده‌ای فقیر. بچه خانواده ثروتمند «فریدون» نام دارد، بچه خانواده فقیر «حسین». این دو نفر در یک محله بزرگ می‌شوند. در حالی که فریدون در ناز و نعمت پرورش می‌یابد و یک نوکر همیشه مواظب اوست، حسین در کوچه رها می‌شود و از ده سالگی مجبور به کار می‌گردد. زندگی پررنجی دارد. سرانجام خلاف‌کار می‌شود. به او انگ می‌زنند که فاسد و انگل اجتماع است، در حالی که محصول شرایط است، محصول فقر و نابرابری. فریدون هم خلاف‌کار می‌شود، اما چون ثروتمند است و عنوان و مقام دارد، فسادش پوشیده می‌شود. به او احترام می‌گذارند، در حالی که حسین تحقیر می‌شود.

است. به آن در ادبیات رئالیستی ایران در (typical) تصویری که احمد قاسمی به دست می‌دهد، سنخ‌نما قرن بیستم مدام برمی‌خوریم. چیزی که در این تصویر غایب است، آن وساطتی است که میان فقر و ثروت رابطه برقرار کند. در تصور کلاسیک مارکسیستی درباره سرمایه‌داری، کانون وساطت را باید در رابطه استثماری در روند تولید دید. احمد قاسمی نتوانسته است وساطت را نشان دهد، همان گونه که پیش از او سعدی نتوانسته بود. کتاب احمد قاسمی را می‌خوانیم با این پرسش راهنما که ذهن نویسنده آن است و فکر *Aufheben* متوجه چه چیزهایی است. او به فکر رفع مسئله نابرابری است، به فکر می‌کند این کار توسط انقلاب و دولت انقلابی صورت خواهد گرفت. جای قاضی را در حکایت سعدی انقلاب می‌گیرد و آنکه حکم نهایی را می‌دهد و برقرار کننده اصلی عدالت است، دولت انقلابی است. دولت انقلابی جانشین شاه در حکایت سعدی است.

احمد قاسمی در اواخر آن فصل از کتابش که به بررسی دوران برده‌داری اختصاص دارد، جمع‌بندی‌ای عرضه می‌کند که خلاصه آموزه انقلابی کل کتاب است و آن را می‌توان اساس فکر چپ ایرانی تا دوره بحران اخیرش دانست، بحرانی که به دنبال فروپاشی شوروی و اضمحلال تشکیلاتی در داخل کشور بر اثر سرکوب شدید از طرف جمهوری اسلامی به آن دچار شد. این بحران همچنان ادامه دارد.

احمد قاسمی می‌گوید:

اگر محرومین اجتماع که اکثریت دارند دست اتحاد به هم بدهند و حاضر به فداکاری باشند، قدرتی ۱. «... به هم می‌زنند که می‌توانند دستگاه زور را در هم بشکنند

هر وقت محرومین اجتماع در صدد شکستن دستگاه زور برآیند، باید قبلا یک نقشه و تعلیمات و ۲۰ ... تشکیلات معین داشته باشند، و الا نمی‌توانند موفقیت خودشان را به آخر برسانند

زورگویان جامعه هر چه قدرت دارند برای سرکوبی محرومین اجتماع به کار می‌برند ... هر وقت ۲۰ محرومین اجتماع در صدد مقاومت با زور برمی‌آیند، باید کاملا متوجه این نکته باشند که اگر مغلوب بشوند هیچ راهی جز بیچارگی تمام یا مرگ برای آنها باقی نیست و از این جهت باید در اقدام خودشان [متوقف نشوند و از هیچ گونه فداکاری خودداری نکنند.]¹²

کتاب، آن چنانکه از عنوانش برمی‌آید، می‌خواهد جامعه را به ما بشناساند، اما کاری که می‌کند طرحی ساده از تاریخ برپایه "ماتریالیسم تاریخی" به دست می‌دهد که در آن غایت و آرمان، انقلاب و تشکیل دولت انقلابی است. تاریخ به صورت خیزش مداوم علیه ستم و نابرابری ترسیم می‌شود

احمد قاسمی خواهان شورش محرومان است. هدف شورش شکستن دستگاه ظلم است که در دولت طبقات ارتجاعی تجسم می‌یابد. برای رهبری شورش و شکستن دستگاه ظلم باید برنامه، ایدئولوژی و تشکیلات داشت. مهمتر از هر چیز باید آماده فداکاری بود. حزب توده ایران در میان سازمان‌های سرتاسری چپ در تاریخ ایران، بیشتر از همه با محرومان ارتباط داشت و پیش از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ (۱۹ اوت ۱۹۵۳) و سرکوب شدید این حزب، از نظر توان تشکیلاتی در کل خاورمیانه بی‌نظیر بود. حزب توده در برابر کودتای آمریکایی علیه نخست‌وزیر ملی محمد مصدق مقاومت چشمگیری از خود ای‌ها می‌دانستند - همان گونه که از زبان یکی از رهبران‌شان یعنی احمدنشان نداد، با وجود اینکه توده قاسمی شنیدیم - «اگر مغلوب بشوند هیچ راهی جز بیچارگی تمام یا مرگ برای آنها باقی نیست و از این جهت باید در اقدام خودشان متوقف نشوند و از هیچ گونه فداکاری خودداری نکنند.» چپ ایران به این نکته بی‌اعتنا نبود. پس از کودتا این موضوع که به اندازه فداکار بوده‌اند یا نه، به محور بحث‌ها تبدیل شد. سرانجام جوانان برخاستند و نسل پیشتر را متهم کردند که آنچنان که باید فداکار نبوده‌اند. آنان شاخص چپ بودن را در فداکاری دانستند و اسم خودشان را "فدایی" گذاشتند. در ایدئولوژی سازمان چریک‌های دارد. این سازمان در (aufhebende Praxis) فدایی خلق، فداکاری نقش اصلی را در پراتیک رفع‌کننده ۱۹ بهمن ۱۳۴۹ (۸ فوریه ۱۹۷۱) مبارزه فداکارانه مسلحانه خود را با حمله به یک پاسگاه ژاندارمری در سیاهکل، واقع در استان گیلان آغاز کرد و به محبوب‌ترین سازمان چپ در ایران تا زمان بحران زندگی سیاهکل، واقع در استان گیلان آغاز کرد و به محبوب‌ترین سازمان چپ در ایران تا زمان بحران زندگی عمومی چپ بدل شد.¹³

کتاب احمد قاسمی، از یک نظر دیگر در ادبیات چپ ایران سنخ‌نما است. به جز در صفحات آغازین کتاب درباره حسین و فریدون، دو شخصیت سنخ‌نمای فقیر و غنی، دیگر از ایران اثر روشنی نیست. مثال‌ها همه از رم باستان، اروپای قرون وسطا، فرانسه و روسیه هستند

کل ادبیات چپ متشکل ایران را می‌توانیم به سه دسته تقسیم کنیم: ۱. سندهای تشکیلاتی که کوچکترین بخش نوشته‌ها را تشکیل می‌دهند، ۲. مقاله‌های سیاسی روز که بزرگترین بخش هستند، و ۳. بحث‌های نظری و مقالات و کتاب‌های آموزشی. مقالات سیاسی روز عمدتا به دولت و یا مسائل عرصه بین‌المللی که عرصه ستم‌گری دولت‌های ارتجاعی و امپریالیستی و مقاومت در برابر آنهاست، می‌پردازند. در بحث‌های نظری و نوشته‌های آموزشی کمتر به ایران پرداخته می‌شود، اگر چه در بحث‌های ایدئولوژیک

ظاهراً بحث بر سر مسائل ایران است. تمام تلاش تا زمان بحران‌زدگی پس از فروپاشی نظام شوروی معطوف به آن است که مسئله مورد بحث را در زیر کدام مقوله یا گزاره مارکسیستی-لنینیستی بگنجانند، و این در حالی است که آگاهی نظری ضعیف است و به ویژه کمتر کسی با آثاری چون «سرمایه» مارکس آشناست. مثال‌های تاریخی بیشتر از تاریخ روسیه و فرانسه و آلمان هستند. به ندرت به تاریخ ایران پرداخته می‌شود. استثناً آثاری محدود از حزب توده ایران است. در میان فداییان بیژن جزنی یک استثنا بوده است. او که از بنیان‌گذاران جریان فدایی بود، در زندان کوشش کرد که مبارزات گروه‌های مختلف را جمع‌بندی کند. [14] بحث‌های گروه‌های چپ در ایران معمولاً تند و خشن است. به ندرت در هم چیزی مثبت و آموختنی می‌بینند. انشعاب بیماری پایدار چپ ایران دست کم از زمان اولین اختلاف نظرها در درون حزب توده است. یک جنبه مثبت فرهنگ انتقاد در چپ ایران چشمگیر می‌شود وقتی که این جریان را با جریان‌های دیگر مقایسه کنیم. گروه‌های دیگر به ندرت به کارکرد خود برخورد انتقادی دارند. ادبیات حزبی در ایران، جز در میان چپ، بسیار فقیر است.

چپ و روشنفکران

ضعف تئوریک چپ، به ویژه در زمینه تحلیل مسائل اساسی جامعه ایران، به آن برنمی‌گردد که روشنفکران به گروه‌های چپ گرایش کمی داشته‌اند. اتفاقاً چپ ایرانی و روشنفکری ایرانی چنان درهم‌تنیده‌اند که تاریخشان تا حد زیادی مشترک است. دست کم تا دوره بحرانی اخیر که هنوز ادامه دارد، درهم‌آمیختگی چپ و روشنفکری در ایران امری مشهود است و آن را می‌توان در میان موضوعات فکری مشترک، منش و سلیقه و زیبایی‌شناسی مشترک و همچنین در تعداد پرشماری شخصیت دید که همزمان به هر دو عرصه فعالیت سیاسی چپ و کارکرد روشنفکری تعلق داشته‌اند، یا از یک عرصه به عرصه دیگر پا نهاده‌اند.

در دوره بحرانی اخیر میان گروه‌های چپ و روشنفکران جدایی افتاده است. جدایی از زمان گرایش حزب توده و در ادامه جناح اکثریت فداییان در دفاع از رژیم خمینی به عنوان رژیم ضد امپریالیست آغاز شد و با بحران ایدئولوژیک پس از فروپاشی شوروی تشدید شد. در پی این جدایی روشنفکران دو دسته شده‌اند. بخشی به راست گرویده‌اند و بخشی که به آرمان‌های عدالت‌خواهانه چپ وفادار مانده‌اند، به صورت بارزی به نقد ایدئولوژی و قدرت رو آورده‌اند. آنان نقد خود را به چپ سنتی هم تسری می‌دهند.

اما تأثیرگذاری متقابل چپ متشکل و جریان روشنفکری که شامل چپ آکادمیک هم می‌شود، محدود شده است. در ادبیات حزبی چپ ایران نوعی سقوط محسوس است که حتا در زبان و سبک هم دیده می‌شود. نوشته‌های حزبی جذابیت گذشته خود را از دست داده‌اند. شبکه‌های تلویزیونی ماهواره‌ای و رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی اینترنتی بیشترین تأثیر فکری را بر مردم دارند. در میان آنها سهم چپ به مراتب کمتر از دوران کتاب و نشریات چاپی است.

در همه جهان دوره رابطه ویژه و نسبتاً مستحکم میان چپ حزبی و روشنفکری به پایان رسیده است. ایران هم استثناً نیست، اما این نباید باعث شود که از پی معنای ویژه وضعیت در این کشور بپرسیم. معنای کلی این پدیده در سطح جهانی خود باید استوار بر معناهای ویژه باشد. در مورد ایران و در مورد

جاهای دیگر باید به آغاز رابطه برگشت. چپ و روشنفکری همزادند. در ایران شخصیت‌های دو طرف را که ردیف کنیم، فوراً متوجه همزادی و همراهی آنها می‌شویم. اما چیزی که در این بحث مهم است جنبه تحلیلی موضوعی است که ما را دوباره با مسئله انتگراسیون مواجه می‌کند.

در ورود به عصر جدید، پیشگامان روشنگری در ایران، که با نام “منور الفکر” مشخص می‌شوند، شرط برقراری یک نظم جدید و بسامان را در این دیدند که کار به کاردان سپرده شود. شایسته‌سالاری از جمله زیر عنوان “امتیاز فضلی” تبلیغ می‌شد. “فضل” در این عنوان به معنای علم و (meritocracy) کاردانی است و منظور از “امتیاز” آن است که عالمان و کاردانان باید برتر شناخته شوند و کارها به آنان سپرده شود. منورالفکران میان “امتیاز فضلی” و حاکمیت قانون رابطه‌ای منطقی می‌دیدند. قانون که برقرار شود، طبعاً ایجاب می‌کند که توزیع مقام‌ها و اختیارها برپایه قابلیت باشد، نه تبار و خون. منظور منورالفکرها از “فضل” علم و فن جدید بود، نه آنچه فاضلان دینی مدعی داشتن آن بودند. بنابر این منورالفکران وارد نبرد در دو جبهه شدند، با حامیان نظم کهنه بر اساس خون و تبار، یعنی دربار و اشراف و خوانین، و از طرف دیگر علمای دینی که علم را اساساً به معنای علم حوزوی، به طور مشخص حدیث و فقه، می‌شناختند. شکاف میان فاضلان جدید، یعنی منورالفکران، و فاضلان دینی از یک نقطه صفر آغاز نشد. شکاف زمینه قبلی داشت. کل تاریخ ادبیات در ایران شهادت می‌دهد به دوگانگی میان رسته فقها و رسته دبیران و شاعران و فیلسوفان، اگر چه می‌توان کسانی را یافت که به هر دو رسته تعلق داشته‌اند. [15] ادبیات فارسی مملو از طعنه به فقیهان است. در میان رسته فضلالی غیر دینی، نوعی رواداری و باز بودن به روی جهان محسوس است. قالب‌های فکری آنان کمتر بسته و جزمی است. طبعاً [دو رسته فضلالی دینی و غیر دینی به یکسان با عصر جدید مواجه نشدند. 16]

طبعاً مفهوم “امتیاز فضلی” تنها باری معرفت‌شناختی و تکنیکی نداشت. فاضلان جدید می‌خواستند یک نظام امتیازوری تازه جای نظام امتیازوری کهنه بنشینند. ما در تبلیغ شایسته‌سالاری در آثار منورالفکران، برآمد آن چیزی را می‌بینیم که ماکس وبر بر آن “روح سرمایه‌داری” نام می‌نهد. روح سرمایه‌داری بنابر توصیف ماکس وبر با عقلانیت، برنامه‌ریزی، حسابگری و جهان‌بینی‌ای مشخص می‌شود که جهان را منظم، شناختنی و کنترل‌پذیر تصور می‌کند. فرهنگ اسلام با فرهنگ تجاری عجین است، از طرف دیگر اراده به قدرت در این فرهنگ قوی است؛ تاریخ اسلامی تاریخ امپراتوری و امارت‌های قوی است. از این رو ملایان با تکنیک جدید برای رونق دادن به بازار و از طرف دیگر مسلح شدن مسلمانان به سلاح‌های قدرتمند مشکلی ندارند. مشکل فرهنگ اسلامی با “روح سرمایه‌داری” مشکل با نگرش تازه به جهان است که جایی برای معجزه، توفیق از طریق نذر و نیاز و لزوم پیروی از علما به جا نمی‌گذارد. و درست همین چیزها مورد انتقاد منورالفکران قرار می‌گرفت. برآمد “روح سرمایه‌داری” را در انتقاد آنان از خرافات، از آداب نذر و نیاز، از عوام‌فریبی ملایان و فرقه‌گرایی آنان می‌بینیم.

با سقوط قاجار و برآمد پهلوی، “روح سرمایه‌داری” زمینه رشد یافت، نظام کهنه که برپایه خون و تبار و امتیازهای اشرافی و خانجانی بود جای خود را ظاهراً به شایسته‌سالاری جدید داد و ظاهراً “امتیاز فضلی” مورد نظر منورالفکران تحقق یافت. بخشی از آنان جذب دستگاه حکومتی جدید شدند و در دیوان‌سالاری جدید جای دیوانیان و نیز در دستگاه قضا جای علما را گرفتند، تا حد چیرگی و برقرار کردن ترتیباتی نو. اما نظم جدید همه منورالفکران را جذب خود نکرد. دسته‌ای همواره بیرون ماندند. روشنفکر در مفهوم اخص کلمه اشاره به اینان دارد. [17] ممکن است روشنفکر شغلی هم در دانشگاه یا

است، (outsider) ”جای دیگر داشته باشد، اما با آنچه می‌نویسد نشان می‌دهد که نسبت به نظام “بیگانه انتگره نشده است، با دستگاه هم‌نوا نیست. بیگانگی، دوسویه است. دو طرف یکدیگر را نمی‌خواهند. هم در دوران پهلوی و هم در دوران جمهوری اسلامی شرطی که در برابر روشنفکر برای جذب شدن گذارند، تسلیم شدن است می‌

روشنفکران اما تنها از یک زاویه فکری در یک موضع انتقادی نسبت به سیستم قرار نداشتند. آنان در دوره تلام مشروطیت متولد شده و تا خواستند جهان را بفهمند با انقلاب اکتبر مواجه شدند. آنان اش به پیام‌دوران را به عنوان دوران عمل، عمل انقلابی تفسیر کردند. روشنفکر ایرانی از طریق دلبستگی جهانی اکتبر، نگرش جهانی یافت و قرن بیستمی شد. پس از آن از همه تلام‌های قرن بیستم تأثیر پذیرفت. پهنه عمومی بسته و تنگ بود و در نتیجه بخش بزرگی از روشنفکران به حوزه‌ای دیگر رو آوردند که خصوصی بود، آن هم به لحاظ روابط محدود آن و زبان رایج در آن

چپ ایران در دوره آزادی نسبی پس از دوره رضاشاه تا مقطع کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ توانست در میان زحمتکشان ریشه بدواند. پس از انقلاب ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) هم در این زمینه کمی پیشرفت داشت، اما نتوانست به آن حد از اجتماعی شدن برسد که حزب توده در دوره فعالیت علنی پس از تأسیس خود رسیده بود. در مجموع چپ ایران کارگری نشد. در ابتدا یک پایه ضعیف کارگری داشت، به ویژه در میان کارگران ایرانی که در قفقاز کار می‌کردند. داشت در آذربایجان و گیلان و خراسان و مرکز و اندکی در خوزستان ریشه می‌دواند که با سرکوب رضاشاهی مواجه شد. روشنفکران از ابتدا در جریان چپ دست بالا را داشتند و در دوره سرکوب نقش فزون‌تری پیدا کردند. این نقش پایدار ماند

همچنان که در بررسی سندی از حزب کمونیست ایران دیدیم این تز لنینی که آگاهی از بیرون به درون طبقه می‌رود، در این سند تبدیل به این گمان می‌شود که حزب ممکن‌ساز مبارزه طبقاتی است. هم برانگیزنده مبارزه و هم وساطت رفع کننده تضاد طبقاتی از طریق برپایی (Vermittlung) وساطت دولت انقلابی توسط حزب صورت می‌گیرد.

این وساطت از بیرون بعداً تشدید می‌شود. نیروی برانگیزاننده از ذهن و عمل روشنفکری حزبی هم فراتر دیده شده و کانون خود را در حزب و دولت شوروی می‌بیند. در دوره پس از استالین هم چیزی در این ذهنیت تغییر نمی‌کند. مشکل اصلی کیش دولت بود که تبیین نهایی خود را در تز “راه رشد غیر سرمایه‌داری” نشان می‌داد. [18] این تز سوسیالیسم را نه با محتوایی مثبت بلکه به بیانی منفی معرفی می‌کرد: راه رشدی که در قدرت فراگیر دولتی و برنامه‌ریزی متمرکز سمت‌گیری غیرسرمایه‌داری می‌دید، آن هم اگر دولت در جبهه جهانی دولت‌های به رهبری شوروی قرار گیرد. آرمان این فکر کسب قدرت دولتی و در پیوند قرار دادن قدرت کسب شده با قدرت جهانی شوروی بود. نقد مائویستی به این شیوه فکر که در حزب توده غالب بود، به یک تحول اساسی منجر نشد. تنها تشنت و انشعاب و خشونت کلامی ایجاد کرد. با احمد قاسمی، از رهبران انشعاب مائویستی از حزب توده ایران پیشتر آشنا شدیم. کیش او و پیروانش هم کیش قدرت بود. سوسیالیسم آنان هم دولت‌گرا بود. تلاش دیگری برای تصحیح خط مشی را فداییان خلق پیش بردند. آنان نیروی وساطت را در عمل (äußere Vermittlung) وساطت بیرونی مسلحانه نیروی پیشاهنگ انقلابی می‌دیدند. مسعود احمدزاده، یکی از بنیان‌گذاران این جریان، مردم را به مثابه موتور بزرگی می‌دید که برای به حرکت درآمدن نیاز به وساطت یک موتور کوچک دارد، موتور

پیشاهنگ مسلح

همان گونه که تاریخ چپ ایران را می‌توان در حاشیه تاریخ روشنفکری در ایران نوشت، بر عکس هم می‌توان عمل کرد. تاریخ روشنفکری ایران تا بحران‌زدگی اخیر که اصل روشنفکری را پرسش‌ناک کرده - چیزی که هم پدیداری ایرانی است و هم جهانی - در حاشیه جنبش چپ قرار دارد. حتا جهت‌گیری عناصر میانه و لیبرال هم توسط چپ تعیین می‌شده است. این امری است که تاریخ "کانون نویسندگان ایران" (نقره‌کار، ۱۳۸۱) بر آن شهادت می‌دهد.

حاشیه‌نشینی، روشنفکری ایران را از انجام یک وظیفه عمومی در روشنگری باز داشت. چپ ایران حرف‌هایی را می‌خواست از زبان روشنفکرانش بشنود، که خود در دهان آنان نهاده بود.

محصور شدن جنبش روشنفکری در روشنفکری جنبشی از جمله باعث شد که روشنفکران ایرانی منشأ لتر تقابل فضیلت منورالفکرانه با فضیلت علمایی است فراموش کنند و به خاطر خود را که وجه رادیکا "جنبش" علیه شاه و امپریالیسم با جریان اسلام‌گرا همسو گردند. این امر نتایج بدی برای چپ ایران در انقلاب ضد سلطنتی ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) به بار آورد. این انقلاب دوینی بود. یک بن آن مدرن و بن دیگر سنتی بود. نظام حاکم بر ایران با هم‌تافته سرمایه‌داری و استبداد متکی بر غرب مشخص می‌شد و چرخ آن با دلارهای نفتی می‌چرخید. این نظام، جمع‌کننده و مشارکت‌دهنده (انتگراتیو) نبود و یک تبعیض ساختاری معطوف به سرکوب رفتار آن را تعیین می‌کرد. از یک سو ساختارهای سنتی را خرد می‌کرد و توده‌های جمعیتی رها شده در ساختارهای (reintegration) فرصت‌های کمی برای انتگره شدن مجدد نو ایجاد می‌کرد [19]، پدیده‌ای که در گسترش حاشیه‌نشینی در شهرهای بزرگ محسوس می‌شد، و از طرف دیگر راه را بر مشارکت گروه‌های اجتماعی مدرنی می‌بست که علاوه بر بهبود وضعیت اقتصادی از طریق گشایش و مبارزه با فساد و خاصه‌خرجی، مشارکت سیاسی می‌خواستند. در سال‌های آغازین دهه مشرف به انقلاب تحركات اعتراضی عمدتاً از طرف طیف مدرن جامعه بود. گروه مذهبی فعال و مطرح سازمان مجاهدین خلق با یک ایدئولوژی التقاطی بود که حتا پس از درگیری میان عناصر غیرمذهبی و مذهبی در آن، امری که در آن رهبران روبرگردانده از مذهب نقش اصلی را داشتند، تنها معدودی از عناصر مذهبی آن به سمت حوزویان و بعداً خمینی رفتند. خمینی در ابتدای دهه مشرف به انقلاب، منفعل بود و به ندرت اُسمی از او به میان می‌آمد. اما سیر حوادث به گونه‌ای پیش رفت که پس از خیزشی در حوزه علمیه قم سنت‌گرایان پیش افتادند.

انقلاب، سرکوب، بحران

در نگرفتن یک جنبش دهقانی سرتاسری در ایران در همان مقطع انقلاب مشروطیت پیامد وخیم خود را هم در تقویت استبداد شاهی در دوره پهلوی نشان داد و هم در قدرت‌گیری نیروی سنت‌گرای درگیر با آن. علما را تنها با یک انقلاب دموکراتیک متکی بر نیروی روستایی می‌شد به حاشیه راند. استبداد شاهی موضع آنان را ضعیف کرد، اما در عین حال از سه طریق به آنان نیرو رساند:

سیاست اقتصادی-اجتماعی‌ای را که پیش برد، با ایجاد طیف وسیعی از جمعیت به لحاظ اجتماعی ۸. یعنی جایگاه سنتی خود را از دست داده اما به جایگاهی در نظم نوین دست نیافته، □ (displaced) آواره

به آنان زمینه اجتماعی برای بقا و نیروگیری داد.

با سیاست آشفته و بسته و مبتذل فرهنگی خود در شرایط پویش پرشتاب اجتماعی مدرن به آشفتگی ۲. دامن زد و این امر باعث شد که علاوه بر (disorientation) در جهت‌گیری ارزشی و پنداری و رفتاری توده‌های آواره بخشی از قشرهای جاافتاده شهری هم برای جهت‌یابی به مذهب، به عنوان یک جهت‌دهنده دم دست رو آورند.

و مذهب به راستی دم دست بود. شبکه وسیع مساجد و حسینیه‌ها و لشکری از طلاب و علما آماده ۳. ارشاد بودند. سرکوبگری شاه کمترین محدودیت را برای آنان ایجاد کرده بود. اما در مقابل با سرکوب و سانسور شدید با دگراندیشان متجدد آزادیخواه مواجه می‌شد. شاه و ساواک او میدان دادن به مذهب را برای مقابله با چپ مفید و لازم می‌دانستند.

از زمان انقلاب مشروطیت تا انقلاب ضد سلطنتی ۱۳۵۷ شاخص همه حوادث عمده ایران یک مثلث است که دستگاه شاهنشاهی، سنت‌گرایان و متجددان سه رأس آنها را تشکیل می‌دهند. سنت‌گرایان و متجددان در همه جا همسو نبودند. به عنوان نمونه در دوره مصدق همسویی آنان در مقابل شاه زود به پایان رسید و جبهه سنت‌گرایان به رهبری آیت الله ابوالقاسم کاشانی طرف کودتا علیه مصدق را گرفت که همه نیروهای متجدد را پشت سر خود داشت، از جمله حزب توده نیز در دوره مشرف به کودتا از زاویه‌گیری با او کاسته و از او پشتیبانی می‌کرد. آیت الله بروجردی، مرجع پرنفوذ شیعه، از پشتیبانان شاه بود و خطر اصلی برای مذهب را نه در تجدد شاهانه بلکه در متجددان مخالف سلطنت می‌دید. نیروهای متجدد از خیزش سنت‌گرایان علیه برنامه اصلاحات شاهانه در سال ۱۳۴۲ (۱۹۶۳) پشتیبانی فعال نکردند. اما آنان به حد کافی به حساسیتی که روحانیت به اصلاحات ارضی و دادن حق رأی به زنان نشان داده بودند، حساس نشدند. دیکتاتوری شاه مدام سرکوبگرتر می‌شد، حساسیت بر روی او بود و کمتر کسی به آن رأس دیگر مثلث توجه داشت. بیژن جزنی، یکی از رهبران چپ ایران در دوره مشرف به انقلاب، مبارزه با دیکتاتوری شاه را به عنوان هدف اصلی مبارزه عنوان کرده بود. عملاً هرگونه مبارزه علیه شاه بحق دانسته می‌شد. در این باره بحثی وجود نداشت که اگر ملایان قدرت را به دست بگیرند چه پیش خواهد آمد. با سرنگونی شاه و استقرار قدرت تازه، چپ ایران دچار سرگیجه شد. عده‌ای بدون آمادگی فکری و تشکیلاتی لازم با قدرت تازه مقابله کردند و عده‌ای در تداوم همسویی پیش از انقلاب و با افسون‌زدگی زیر کاریسما و شعارهای ضدامپریالیستی خمینی، به پشتیبانی از آن برخاستند. رژیم هر دو دسته را به سختی سرکوب کرد.

بحران ایدئولوژیک پس از فروپاشی شوروی ضربه بعدی را وارد کرد که حتا چپ منتقد شوروی هم از آن مصون نماند. در این میان طبقه متجدد میانی از پشتیبانی خود از چپ کاست. کسان بسیاری چپ را در ذهن خود با پشتیبانی بخشی از آن از رژیم خمینی و همچنین دفاع از ایدئولوژی و سیستم بسته روسی مترادف کردند. روشنفکران هم از چپ حزبی فاصله گرفتند و بخشی از آنها در برابر کلیت فکر چپ ایستادند. فکر انتقادی در میان روشنفکرانی که هنوز به چپ گرایش دارند تقویت شده است، اما کار نظری‌ای که آنان و همچنین گروه‌های چپ پیش می‌برند، هنوز به تحلیل‌های روشن راه نبرده است.

بر اثر سرکوب شدید، کشته شدن عده کثیری از اعضا و رهبران و مهاجرت اجباری یک بخش بزرگ

دیگر، گسست نسلی‌ای پدید آمد که در ایران پیشتر هم تجربه شده بود: پس از سرکوب رضاشاهی و پس از کودتای ۲۸ مرداد. نسل سالخورده و باتجربه با جوانان ارتباط کمی دارد.

در سال‌های اخیر جنبش کارگری در ایران پیشرفت داشته و با وجود پیگرد و سرکوب، تلاش برای ایجاد تشکلهای مستقل کارگری ادامه دارد. از طرف فعالان حزبی و همچنین فعالان منفرد چپ تلاش‌هایی برای پیوند خوردن با جنبش کارگری می‌شود. گرایش قوی در میان کارگران مستقل نگه داشتن حرکات و تشکلهای خود است. در میان فعالان زن و فعالان حوزه‌هایی چون محیط زیست هم این گرایش بارز است. چپ زمانی به دیگران یاد می‌داد. اکنون بایستی خود یاد بگیرد.

جمع‌بند و وضعیت کنونی

چپ ایران یک چپ قرن بیستمی است و هنوز هم به نظر نمی‌رسد که قرن بیستم خود را پشت سر گذاشته باشد. بحث‌های جاری در میان فعالان چپ ایرانی هنوز بر سر تجربه‌های قرن گذشته است. قرن بیستم – که گویا هنوز آن را پشت سر نگذاشته‌ایم – قرن نظامی‌گری، اقتدار دولت‌ها، برخورد دولت‌ها، جنگ‌های بین‌المللی، قرن کودتا و انقلاب، قرن تلاش برای کشورسازی و استقلال، و بالاخره سازندگی و پیشرفت از طریق برنامه‌ریزی دولتی بود. “دولت” بازیگر مهم صحنه قرن بیستم و شاید بتوان گفت مهمترین بازیگر آن بود. در کشورهای توسعه‌نیافته‌ای چون ایران همه امیدها به رشد و نوسازی، معطوف به دولت می‌شد. چپ ایران هم، مثل نیروهای چپ دیگر کشورهای توسعه نیافته، عمدتاً متکی بر روشنفکران بود. اینان به عنوان بخشی از نخبگان جامعه، خود را در رابطه‌شان با دولت تعریف می‌کردند، به طور مشخص از طریق رابطه تقابلی‌شان.

هم مارکسیسم-لنینیسم به ویژه در تفسیر جهان سومی آن، هم اندیشه‌های ناسیونالیستی، و هم تئوری‌های توسعه و مدرنیزاسیون، مبنای در کشورهای چپ ایران بر قوی بودن دولت و ضعیف بودن جامعه می‌گذاشتند. همه، نیروی «وساطت»، یعنی آن نیرویی را که امکان‌گذار از وضعیت فقر و بی‌عدالتی و [عقب‌ماندگی به وضعیت رشد و توزیع عادلانه ثروت‌ها و فرصت‌ها را فراهم کند، در دولت می‌دیدند.] 20

تئوری چپ، ایجاب می‌کرد که در طبقه کارگر به عنوان نیروی اصلی اجتماعی اهرم دگرگونی دیده شود. اشاره کردیم، (aufhebende Vermittlung) آنچه در این نوشته به آن زیر عنوان وساطت رفع‌کننده بایستی از زاویه اندیشه مارکسیستی با نیروی طبقه کارگر پیش رود. وقتی طبقه کارگر در جایی چون ایران به لحاظ نیروی عینی، توانایی تشکیلاتی، تجربه مبارزاتی و گرایش عقیدتی و فرهنگی آن ظرفیت را نداشت که جایگاه و نقشی را داشته باشد که تئوری پیش می‌گذاشت، برای آن جانشینی پیدا می‌شد. این کار می‌توانست به این صورت انجام شود که تئوری در برخورد با واقعیت متحول شود و با درک تازه‌ای راه تازه‌ای با نگاه به جامعه باز شود. این کار صورت نگرفت؛ توان فکری آن وجود نداشت و از طرف دیگر جاذبه اندیشه‌های دولت‌گرا آن چنین شدید بود که در جریان چپ، جانشین طبقه کارگر را متناسب با گرایش دوران پیشاپیش تعیین می‌کرد: این جانشین خود حزب یا سازمانی بود که خود را پیشاهنگ طبقه کارگر می‌دانست. حزب نوعی دولت سایه بود، چون حزب لنینیستی، حتماً اگر ضعیف بود، به خود این اطمینان را داشت که قدرت سرانجام در دست آن قرار می‌گیرد.

وقتی ایده سوسیالیسم به ایران آمد، کارخانه‌ای وجود نداشت. اما فقر و بی‌عدالتی و جهل و بی‌سوادی وجود داشت و کران تا کران را گرفته بود. جدال “سعدی با مدعی” در ذهن سوسیالیست‌های ایرانی درگرفت. آن ذهنی که جای قاضی را گرفت، مسئله را نه با آنگونه وساطتی که مارکس در اندیشه خود پروانده بود، بلکه با حکم به برقراری عدالت حل کرد. فیگور شاه عادل، نیروی برقرار کننده عدالت، جای خود را به دولت انقلابی‌ای داد که حزب کمونیست بایستی برای برپایی آن بکوشد. بعدا هم که کشور دارای کارخانه و یک طبقه کارگر به نسبت وسیع شد، چیزی در این شیوه تفکر عوض نشد. کار حزب در جامعه در حد ایجاد سازمان‌های پوششی‌ای برای تقویت حزب خود بود. حزب که ضربه می‌خورد، این سازمان‌ها از بین می‌رفتند.

روشنفکران چپ، بیشترین تأثیری را که گذاشتند، در آنجایی بود که به کار فرهنگی رو آوردند، نه کار حزبی. ادبیات و هنر در ایران معاصر عمدتاً از طریق چپ با جهان پیوند خورده است و ذهن و زبان و مضمون‌های نو یافته است.

روشنفکران یکی از سه بخش نیروهای چپ را تشکیل می‌دهند، دو بخش دیگر کنش‌گران اجتماعی و فعالان متشکل در سازمان‌های چپ هستند. کنش‌گران معمولاً منفرد هستند یا با ارتباطات محفلی با همفکران خود پیوند می‌خورند. گروهی از آنان پیشینه فعالیت در گروه‌های چپ داشته‌اند، اما اکنون به دلایل امنیتی یا اختلاف نظر ترجیح می‌دهند فعالیت خود را مستقلانه پیش برند. در گذشته، چپ متشکل در سازمان‌های سیاسی قوی‌ترین بخش چپ ایران بود و حکم رهبری را داشت. اکنون چنین نیست. چپ حزبی اکنون ضعیف‌ترین بخش چپ کشور را تشکیل می‌دهد.

چپ هنوز جایگاه مهمی در ایران دارد، هم به دلیل ایده و آرزوی ریشه‌دار عدالت، هم به دلیل وجود روشنفکران ادغام‌ناپذیر در سیستم، هم به دلیل انبوه مسائل در کشور، مسائلی از جنس تبعیض و بهره‌کشی و همچنین خشونت و تخریب محیط زیست، که مثل هر جای دیگر در جهان با خود یک پاسخ چپ هم می‌آورند. کانون پاسخ‌دهی به این مسائل لزوماً یک حزب مشخص چپ نخواهد بود، به بیان دیگر چپ در فضای سیاسی و فرهنگی ایران پراکنده است و معیار ارزیابی از وضعیت آن، صرفاً گروه‌های متشکل نیست.

پانویس‌ها

[1] Hegel, 1999, S.56.

در این باره رجوع کنید به [2]

Kojève, 1947.

[3]” Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen.“ Marx, 1976, S.386.

در این باره آثار فراوانی نوشته شده است. از جمله آنها نگاه کنید به [4]

Draper, 1977-1990.

[5] Marx, 1976, S.388.

آمار به نقل از [6]

Abrahamian, 2008, P. 6.

حزب کمونیست ایران در سال ۱۲۹۹ (۱۹۲۰ میلادی) تأسیس شد. بنیان‌گذاران آن از جناح چپ [7] فعالان در جنبش مشروطیت بودند. حزب کمونیست ایران که متأثر از مشی سوسیالیست‌های گرونده به کمینترن (انترناسیال سوم) و تغییر نام داده به کمونیست، چنین عنوانی را برای خود برگزیده بود، ریشه در سوسیال دموکراسی ایران داشت. جریان سوسیال دموکراتیک ایران که در آستانه مشروطیت پا گرفته بود، از طریق کارگران ایرانی در قفقاز با حزب سوسیال دموکرات روسیه ارتباط داشت. نخستین حزبی که در میان ایرانیان با مرام سوسیالیستی تشکیل شد "اجتماعیون عامیون" (ترجمه عنوان "سوسیال دموکرات‌ها") بود (تشکیل شده به سال ۱۲۸۶/۱۹۰۶). در ادامه این حزب، "حزب عدالت" قرار دارد و در ادامه حزب عدالت، حزب کمونیست ایران. حزب کمونیست ایران از همان ابتدای تأسیس زیر پیگرد قرار گرفت. سرکوب شدید عملاً آن را در هم شکست. افراد و محافل پراکنده‌ای از آن به جا ماندند که بعداً به حزب توده ایران (تأسیس در سال ۱۳۲۰/۱۹۴۱) پیوستند

[8] شاکری، ۱۹۷۴، صص. ۵۹-۶۰.

در نمونه‌های روسیه و چین می‌بیند، (Moore, 1966) جنبش دهقانی، آن گونه که بارینگتون مور [9] مقدر نبود که در ایران شکلی "کمونیستی" بیابد. اگر همان شورش‌هایی که در دوره مشروطیت در گیلان سراسری می‌شد، مشروطیت با محتوای اجتماعی غنی‌تر و توان بیشتری □ (Afary, 1996) درگرفت پیروز می‌شد و ایران می‌توانست پا در مسیری دموکراتیک بگذارد. می‌دانیم، آن گونه که مولوی گفته است، "در اگر نتوان نشست"؛ اما اگر از این اندرز سرپیچیم، می‌توانیم بگوییم در صورت بروز یک نهضت دهقانی سرتاسری، به دلیل حضور انقلابی «طبقه عمومی»، هر کس نمی‌توانست به نام مردم یا ملت حرف بزند. سکولاریزاسیون تسریع می‌شد، زیرا تکلیف با علما زودتر روشن می‌شد، علمای فتوادل و تفکر اربابی-دینی حذف یا ضعیف می‌شدند و پدیده خمینی، دست کم به شکلی که دیدیم، امکان ظهور نمی‌یافت. جامعه با شورش دهقانی، احتمالاً یکپارچه می‌شد و مشکل انتگراسیون با شدتی که بروز کرد، رخ نمی‌نمود. اقوام هم تحرکی خودآگاهانه می‌یافتند، و اگر ایران متحد باقی می‌ماند، نوعی فدرالیسم (که استعداد بروزش را در "قانون انجمن‌های ایالتی ولایتی" مجلس اول مشروطیت نشان داد) در آن پا گرفت و همین تا حدی سد راه تشکیل دولت مرکزی مستبد می‌شد. اگر جنبش دهقانی سرتاسری می‌شد، ادراک زمان در ایران در مجموع همسان می‌شد. اما چنین جنبشی درنگرفت و با بروز رشد ناموزون شاهد آن بودیم که از زمان مشروطیت طبقات اجتماعی، صنف‌ها و مناطق مختلف ادراک‌های در ایران یک زمان‌پریشی (disintegration) مختلفی از زمان داشته دارند. همبسته با افتراق اجتماعی است. چپ ایران هم همواره این مشکل را داشته است که ساعت خود را به وقت چه (anachronism)

طبقه‌ای تنظیم کند.

Afary 1991 در این باره رجوع کنید به اسماعیلزاده، اعظم، علی صوفی، علیرضا، ۱۳۹۵ و [10]

سیف، ۱۳۷۳، ص. ۶۸. [11]

قاسمی، بی‌تا، صص ۳۵-۳۶ [12]

و اتابکی، ۱۳۹۶ Vahabzadeh, 2010: در مورد این سازمان بنگرید به [13]

چپ ایران در دوره‌های (discourse analysis) هنوز کار چشمگیری در رابطه با تحلیل گفتمان [14] مختلف صورت نگرفته است. بررسی‌های انتقادی اگر صرفاً برای تخطئه کردن نباشند، در حد انتقادهای سیاسی و اشکال‌گیری در مورد مسائل تاکتیکی است. به عنوان نمونه‌ای از یک بررسی انتقادی نگاه کنید به Behrooz, 1999.

منطبق با تعریف پیربورديو از آن است. بنگرید به (champ/field) در اینجا مفهوم رسته [15]: Bourdieu, 1993.

روی جریان‌های فکری در ایران در آستانه ورود به عصر جدید پژوهش‌های مفصلی صورت گرفته، [16] اما هنوز جای پژوهش‌هایی در این زمینه خالی است که مسئله را از زاویه شکاف فکری و منشی کهن در میان فاضلان دینی و غیر دینی بررسند. پژوهشگر غربی در بررسی اروپای قرون وسطا و ورود آن به عصر جدید با مسئله‌ای اینچنین مواجه نمی‌شود، زیرا اروپای قرون وسطا ادبیاتی همپای ادبیات فارسی و عربی ندارد و هر چه دارد یا دینی است یا برخی مکتوب شده‌های محلی است. اما در ادبیات فارسی ژانر غیر دینی مسلط است.

توضیحی بیشتر درباره تبارشناسی روشنفکران از زاویه موضوع “امتیاز فضلی” همراه با منابع این [17] بحث را در این مقاله می‌یابیم: شکوه‌نیا، ۱۳۹۶.

Thomas, 1978 درباره “راه رشد غیرسرمایه‌داری” بنگرید به [18]

روستاییان بازندگان اصلی توسعه سرمایه‌دارانه دوران شاه بودند. به نظر کاووس واضحی [19] (واضحی، ۱۳۹۲) اصلاحات ارضی “انقلاب سفید” شاه، باعث تثبیت و گسترش شیوه تولید دهقانی (تولید بر مبنای زمین و امکاناتی محدود و به نسبت سنتی) شد. در واقع گسترش سرمایه‌داری، مناسبات کالایی را در ده رشد کمی داد، در عین حال به آن امکان توسعه کیفی نداد.

داوری “دولت قوی، جامعه ضعیف” اساساً درست بوده است شک‌اکنون در این باره که پیش [20] پرسش اکنون این است که یکی به (Migdal 1988 and 2001): وجود دارد. (رک. به عنوان مثال به چه اعتبار قوی و دیگری به چه اعتبار ضعیف تلقی می‌شده است. در نمونه ایران، هنوز بررسی جامعی با تمرکز مستقیم بر روی این پرسش صورت نگرفته که آیا دولت در زمان پهلوی به راستی مقتدر بود یعنی بر جامعه کنترل کامل داشت و اراده خود را می‌توانست در همه جا اعمال کند، یا قدرتش محدود به

تسلط بر درآمد نفت و از طرف دیگر دستگاه امنیتی‌ای برای حفظ خود و سرکوب مخالفان در میان نخبگان جامعه می‌شد. بروز انقلاب اسطوره قدرت شاه و دستگاه امنیتی را در هم شکست، اما هنوز باور جزمی به “دولت قوی، جامعه ضعیف” کنار گذاشته نشده است، با اینکه مطالعات اخیر درباره ایران و گیری انقلاب دیگر بر خلاف گذشته بر اقتدار شاهی و قیام به صورت واکنش ناگزیرزمینه‌های شکل تأکید نمی‌کنند و شروع به آن کرده‌اند که جامعه را عامل بدانند و دیگر آن را با انفعال توصیف نکنند.

در مجموع توجه به جامعه بیشتر شده است، اما در کانون بررسی‌ها هنوز ضعف‌های جامعه قرار دارد، نه قوت‌های آن. مضمون ثابت بحث‌های میان روشنفکران و فعالان سیاسی ایرانی در سی ساله اخیر درباره در (Kamrava). جامعه مدنی در ایران، بررسی ضعف‌های آن بوده است. (برای گزارشی در این باره رک این بحث‌ها پیشاپیش پذیرفته می‌شود که جامعه در برابر دولت ضعیف است و نمی‌تواند از خود دفاع کند. نوع غالب نگاه در فرهنگ سیاسی ایرانی، که چپ هم از آن مستثنا نیست، دولت در برابر جامعه نگاه غالب، طبعاً (State in Society approach) است، نه دولت به عنوان نمود و محصولی از جامعه نقد را متوجه دولت می‌کند و کمتر به نقد جامعه و فرهنگ می‌پردازد. با این همه، حتا در بحث‌ها درباره ضعف جامعه مدنی در ایران هم، عناصری از نقد فرهنگی و اجتماعی را می‌بینیم. به نظر می‌رسد که گرایش به نقد جامعه و فرهنگ بالنده باشد. اکنون در میان روشنفکران ایران، نقد سیاسی‌ای که همه مشکلات را به گردن قدرت‌های خارجی و دولت به عنوان عاملی بیگانه با جامعه بیندازد، کمتر طرفدار دارد. این حکمت مورد پذیرش عمومی قرار گرفته که «از ماست که برماست». با وجود این ما هنوز نیستیم که از جامعه عزیمت کند و عاملیت (Paradigm shift) شاهد تغییری آشکار در الگوی تفکر پیچیده آن را در نظر گیرد.

منابع

Abrahamian, Ervand (1982), *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press.

Abrahamian, Ervand (2008), *A History of Modern Iran*. UK and New York: Cambridge University Press.

Afary, Janet (1991): Peasant Rebellions of the Caspian Region during the Iranian Constitutional Revolution, 1906-1909. In: *Int. J. Middle East Stud.* 23, Issue 2, 137-161.

Afary, Janet (1996), *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*. New York: Columbia University Press.

Behrooz, Maziar (1999). *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*. London: I.B. Tauris.

Bourdieu, Pierre (1993), *The Field of Cultural Production*. Cambridge, UK: Polity

Press.

Cronin, Stephanie (2004), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran: New Perspectives on the Iranian Left*. London and New York: RoutledgeCurzon

Draper, Hall (1977-1990), *Karl Marx's Theory of Revolution*, in 5 Volumes. New York: Monthly Review Press.

Hegel, G.W.F. (1999), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. 4. Aufl., Frankfurt a.M: Suhrkamp, §12, S. 56.

Kamrava, Mehran (2008), *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge University Press

Kojève, Alexandre (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Gallimard.

Marx, Karl (1976), *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke. Band 1. Berlin/DDR: (Karl) Dietz Verlag.

Migdal , Joel S. (1988), *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Migdal , Joel S. (2001), *State in Society. Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge University Press.

Moore, Barrington Jr. (1966), *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.

Stalin, Joseph (1939), *The Foundations of Leninism*. New York: International Publishers

Vahabzadeh, Peyman (2010). *Guerrilla Odyssey: Modernization, Secularism, Democracy, and the Fadai Period of National Liberation in Iran, 1971-1979*. Syracuse University Press.

Thomas, Clive Y (1978), *The Non-Capitalist Path As Theory and Practice of*

Decolonization and Socialist Transformation. In: Latin American Perspectives, 5(2), 10-28.

اتابکی، تورج، مهاجر، ناصر، گردآوردندگان و ویراستاران (۱۳۹۶)، *راهی دیگر، روایت‌هایی در بود و باش*. نشر نقطه: Créteil Berkley. چریک‌های فدایی خلق ایران، ۲ جلد

اسماعیلزاده، اعظم، علی صوفی، علیرضا (۱۳۹۵)، جنبش دهقانی گیلان در عصر مشروطه. در: *Biannual Research Journal of Iran Local Histories* چریک‌های فدایی خلق ایران سال پنجم- شماره اول- پیاپی ۹، صص ۲۰۵-۲۱۸

جزئی، بیژن (۱۳۵۸)، *نبرد با دیکتاتوری شاه به مثابه نیروی عمده امپریالیسم و ژاندارم منطقه*. تهران: انتشارات مازیار

سیف، احمد (۱۳۷۳)، *اقتصاد ایران در قرن نوزدهم*. تهران: نشر چشمه

شاکری، خسرو، ویراستار (۱۹۷۴)، *اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران*. ج. ۱، فلورانس (ایتالیا): انتشارات مزدک

شکوه‌نیا، رضا (محمد رضا نیکفر) (۱۳۹۶)، *فضیلت روشنفکران*. در: نگاه نو، ش. ۱۱۶ (زمستان ۱۳۹۶)، صص. ۷۰-۵۷

نقره‌کار، مسعود (۱۳۸۱)، *تاریخ (بخشی از) جنبش روشنفکری ایران. بررسی تاریخی - تحلیلی کانون نویسندگان ایران*. 5 جلد. استکهلم: نشر باران

واضحی، کاووس (۱۳۹۲)، *اقتصاد سیاسی ایران*. تهران: انتشارات صمدیه
