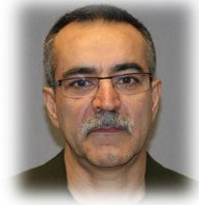


چپ‌های «نجس» و مذهبی‌های «خرده‌بورژوا»

علیرضا بهتویی^۱



فراز و نشیب رابطه‌ی چپ و مذهبی‌ها در
زندگی سیاسی - اجتماعی ایران



^۱استاد جامعه‌شناسی دانشگاه سودرترن، سوئد

در سال‌های پایانی حکومت قاجار، مدرن‌سازی جامعه‌ی سنتی ایران، اصلاحات اجتماعی-سیاسی و «حاکمیت قانون» هدف‌های نخستین و اساسی نهضت تجددخواهی ایرانیان بود. پیش‌قراولان این جنبش، هم روشنفکرانی نظیر میرزا آقاخان کرمانی و طالبوف بودند که بر مفاهیمی نظیر عدالت اجتماعی و رفع تبعیض‌های طبقاتی و برخی آرمان‌های متمایل به چپ سوسیالیستی تکیه می‌کردند، و هم نواندیشان اسلامی که مخالف تعبیر سنتی از اسلام و به دنبال آشتی دادن آن با زمانه و مدرنیته بودند. سیدجمال‌الدین اسدآبادی سرشناس‌ترین چهره‌ی این حرکت بیداری اسلامی بود. حرکت این نواندیشان مذهبی از سوی برخی از روحانیون و مراجع مذهبی شیعه هم مورد پشتیبانی قرار گرفت. هر دو جریان بر وجود تغییرات و اصلاحات اساسی در حوزه‌ی سیاسی، اداری، مملکت، حاکمیت قانون و آزادی اندیشه تأکید داشتند.

بدین ترتیب مبارزه‌ی در عرصه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آغاز شد که سرانجام آن، انقلاب مشروطه (۱۲۸۴ تا ۱۲۸۸ هجری شمسی) بود. در یک سوی آن میدان مبارزه، دربار استبدادی و واپس‌گرای قاجار بود، که بخش‌هایی از روحانیت سنتی، زمین‌داران و اشراف از آن حمایت می‌کردند. در طرف دیگر، همه‌ی تجددخواهان سیاسی-اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی با گرایش‌های گوناگون ملی، سوسیالیستی و همچنین نواندیشان مذهبی حضور داشتند.

این همراهی و همکاری از آن سال‌ها تاکنون، در ۱۲۰ سال گذشته، فراز و فرودهای فراوان پیموده است. آن چه در زیر می‌خوانید، نگاهی گذرا به این راه طولانی است. غرض آن است که با این بررسی کوتاه از آن چه گذشت، راه برای بحث و گفت‌وگو باز شود برای آن چه باید باشد.

اما، پیش از این گزارش مختصر، ضروری است که چند «مفهوم» (concept)

اساسی برای این نوشته را تعریف کنیم.

۱. اشاره به جریانات «چپ» در این نوشته، جنبش‌های سیاسی، اجتماعی و اندیشه‌ای را مد نظر دارد که دل‌مشغولی اساسی آن‌ها رها ساختن انسان‌ها از قدرت‌های ستمگرانه‌ای است که با زنجیره‌ای از امتیازات طبقاتی، جنسی، نژادی و قومی، بخشی از مردمان یک جامعه را زیر دست می‌کنند. رؤیای چپ، برابری انسان‌ها در تمام ابعاد آن و برقراری عدالت اجتماعی بوده است. اگر «راست» را با طرفداری از سلسله مراتب (hierarchy) و حفظ سنت‌ها (traditions) تعریف کنیم، «چپ» با برابری (equality) و رهایی (emancipation) مترادف است.

چپ در ایران هم بخشی از این جنبش پسا-روشننگری جهانی است که برای دستیابی به یک جامعه‌ی ایده‌آل انسانی، در انطباق با هنجارهای عقلانیت و برقراری برابری میان همه انسان‌ها (از هر جنس، نژاد، قومیت و مهم‌تر از همه طبقات مختلف

اجتماعی) تلاش کرده است. مبارزه برای صلح، آزادی و برابری از اهداف تعریف‌شده‌ی چپ‌های ایرانی هم بوده است، که گاه به طرزی مؤثر و گاه کم‌تر موفق، برای آن تلاش کرده‌اند. نوربرتو بوبیو (Norberto Bobbio) در تعریف «چپ» به یک تقسیم‌بندی هم اشاره دارد: آن‌جا که سوسیالیسم دموکراتیک از بلشویسم، رزا لوکزامبورگ از لینن، چپ معتدل از چپ افراطی جدا می‌شود، و می‌نویسد: «پروژه‌ی چپ افراطی از طریق استقرار نظامی خودکامه و مستبد پیش می‌رود، و این امر در تحلیل نهایی نتیجه‌ی سرشت رادیکال برنامه‌های آن‌هاست؛ ژاکوبینسم هم مساوات‌طلب و هم دیکتاتور بود.» (ص. ۷۸) و ادامه می‌دهد: نقطه‌ی اساسی تمایز این دو جریان چپ، احترام به «آزادی»، یا نادیده گرفتن آن است.

۱ Bobbio, N. (1996). *Left and right: The significance of a political distinction*. University of Chicago Press.

۲. «نواندیشان دینی» جهان اسلام (آن‌گونه که مجتهد شبستری تعریف می‌کند) در صدوپنجاه سال اخیر، سه معیار جدید را (که در سنت گذشته‌ی حوزه‌ها وجود نداشته) برای تشخیص صواب و ناصواب در فهم و تفسیر کتاب و سنت و تعیین عقاید و اخلاق و احکام شرعی وارد میدان کرده‌اند که عبارتند از: ۱) خردپذیری - فلان عقیده‌ی دینی خردپذیر است یا خردستیز؟ ۲) حسن اخلاقی داشتن - چیزهایی که به نام ارزش‌های دینی عرضه و تبلیغ می‌شود بر مبنای حسن اخلاقی است یا نه؟ ۳) مفید بودن - فتواهایی که به نام حکم شرعی ابلغ می‌شود در مقام عمل برای زندگی معنوی و غیرمعنوی مسلمانان در عصر حاضر مفید است یا مضر؟ برای مثال، نواندیش دینی از عالم شیعه می‌پرسد وقتی شما دختران کم سن و سال را در میدانی به جرم انحراف جنسی به نام اجرای حکم شرعی شلاق می‌زنید، آیا این کار خردپذیر است یا خردستیز، حسن اخلاقی دارد یا قبح اخلاقی، برای زندگی معنوی و غیرمعنوی مردم مفید است یا مضر؟ اگر شما می‌گویید: «دموکراسی نه، حقوق بشر نه، بلکه مردم‌سالاری دینی»، آیا این مردم‌سالاری دینی شما معنای معقول دارد؟ آیا چنان حکومتی می‌تواند اخلاقی باشد؟ آیا در سایه‌ی چنان حکومتی جامعه‌ی امروزی می‌تواند به رشد معنوی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برسد؟ آیا حاضر هستید در فضایی آزاد و عاری از هراس و رعب در این‌باره یا دیگران با داشتن حقوق مساوی به بحث بنشینید؟ نواندیش دینی مسلمان به فلسفه و علم و همه‌ی ابعاد دیگر فرهنگ عصر جدید کاملاً توجه می‌کند و می‌گوید آنچه را که ما در عصر حاضر خردستیز و یا واجد قبح اخلاقی و یا مضر برای زندگی انسانی تجربه می‌کنیم، نمی‌توانیم به امر و نهی و سخن خداوند متعال نسبت دهیم. اگر لازم باشد باید در پاره‌ای از اعتقادات و تفسیرهای دینی خود تجدید نظر کنیم تا مجبور نشویم چنین اموری را به خداوند

۱

نسبت دهیم. پس نواندیشان دینی تلاش دارند تا باورها، رسوم و فرهنگ گذشته‌ی دینداران را بازمینی کنند، برداشت‌های غیر عقلانی را از آن بزایند، دین را به زبان روز و با استنباطها و استدلال‌های علمی در جهان امروز دریابند و معرفی کنند.

۳. دو مفهوم دیگر که باید تعریف کنیم آنتاگونیسم (antagonism) و

۲

آگونیسم (agonism) است. شانتل موف می‌نویسد؛ هر هویت سیاسی بر مبنای مرکزکشی میان «ما» و «آن‌ها» شکل می‌گیرد. اما در پیشبرد امر سیاسی، رابطه‌ی میان «ما» و «آن‌ها» نباید الزاماً از طریق دشمنی، ستیز و حذف طرف مقابل صورت پذیرد. راه‌حل دموکراتیک و احترام به تکثر هم می‌تواند با این رابطه سازگار باشد. در این راه‌حل دوم، فراسوی مرزهای «ما» و «آن‌ها» نمی‌رویم، اختلاف و تمایزات را منکر نمی‌شویم، ولی طرف مقابل را هم دشمن تلقی نمی‌کنیم که باید نابود شود و خواست‌هایش غیرمشروع است.

به این ترتیب، معنای اعتقاد به آنتاگونیسم در مبارزه‌ی سیاسی این است که نیروهای سیاسی در میدان، در صدد نابودی و انهدام رقیب هستند و حق حیات برای «آن‌ها» قائل نیستند، چرا که تنها «ما» را جریان سزاوار و بایسته و تجلی حقیقت مطلق می‌دانند و «آن‌ها» را ناحق، وطن‌فروش، بورژوا و یا کافر می‌پندارند. حتی اگر در لحظه‌ی معین، زور و امکانات نابودی و انهدام کامل رقبای سیاسی را نداشته باشند، ولی به محض فراهم شدن امکانات به این امر مهم اقدام خواهند کرد.

آگونیسم اما به این معنا است که حتی اگر هیچ زمینه‌ی مشترک میان «ما» و «آن‌ها» وجود ندارد، اگر هیچ راه‌حل عقلانی برای حال اختلافات مان نیست، باز هم ما

^۱ نگاه کنید با پایگاه اینترنتی محمد مجتهد شبستری

باید مشروعیت مخالفین‌مان را به رسمیت بشناسیم، اگر آن‌ها هم اعتقاد به راه‌حل دموکراتیک برای راهبرد امر سیاسی دارند. در این صورت آن‌ها رقیب، حریف و هم‌اورد هستند و نه دشمن، خصم یا کافرانی که باید از صحنه‌ی روزگار محو شوند. در این حال ما در زمین مشترک «حل اختلاف‌ها از راه دموکراتیک» در حال بازی هستیم. این جاست که دموکراسی، آنتاگونیسم را به آگونیسم تبدیل می‌کند. خوب وقتی که قانون بازی در زمین امر سیاسی آگونیسم می‌شود، آن وقت اختلاف میان نیروهای سیاسی، از طریق توسل به خشونت حل نمی‌شود، و کشت و کشتار از امر سیاسی حذف می‌شود.

هدف مبارزه‌ی سیاسی هم تنها کسب قدرت و تسخیر دولت نیست. امر اصلاح حیات اجتماعی مرکزی می‌شود. توجه کنید که آگونیسم زمانی به راه‌حل پایدار و مسلط بر صحنه‌ی سیاسی یک جامعه می‌شود که این روش به فرهنگ بازیگران صحنه تبدیل شده و ابزارهای جافتاده برای اجرای آن به وجود آمده است. این را هم از یاد نبریم که حتی در جوامعی که این راه و کار جا افتاده هم شده، ضمانتی برای بازگشت به عقب نیست. حزب نازی در آلمان دهه‌ی سی میلادی نمونه‌ی روشنی از این احتمال بازگشت است. لذا برای پاسداری از این فرهنگ باید چهارچشمی از آن مراقبت کرد و با حواس جمع در پایداری آن کوشید.

خلاصه کنیم: با آگونیسم، جریانات سیاسی با رقبا بحث، مجادله و استدلال می‌کنند، نقاط ضعف طرف مقابل را در سپهر عمومی به چالش می‌کشند. اما همه‌ی این کارها در راستای مسابقه و رقابت با نیروهای رقیب است و نه نابودی آن‌ها. جریان معتقد به آگونیسم حتی در صورت پیروزی بزرگ در انتخابات، و کسب آرای بالا هم، در فکر از میان برداشتن رقبا نیست. نیروهای معتدل در هر جبهه‌ای (از ناسیونالیست‌ها تا چپ‌ها و مذهبی‌ها) عموماً در راستای آگونیسم کار و فعالیت می‌کنند.

نیروهای افراطی در این گروه‌ها برعکس سر در سودای آنتاگونیسم دارند. فاشیست‌های ایتالیایی در سال‌های دهه‌ی سی میلادی، بلشویک‌ها در روسیه‌ی پس از انقلاب اکتبر، و فداییان اسلام در سال‌های دهه‌ی بیست و سی خورشیدی مثال گروه‌های متمایل به آنتاگونیسم‌اند. جبهه‌ی ملی به رهبری دکتر مصدق در سال‌های ملی‌شدن نفت، سوسیالیست‌ها به رهبری آلنده در شیلی دهه‌ی هفتاد میلادی و یا احزاب سوسیال دموکرات در تمام سال‌های اخیر در کشورهای اسکاندیناوی و حزب آ. پ. ک. در سال‌های ۲۰۰۱-۲۰۱۱ در ترکیه مثال‌هایی از جریان‌ات در راستای آگونیسم هستند.

پس از تعریف این مفاهیم، بازگردیم به رابطه میان گرایش‌های چپ (و به‌ویژه سوسیالیستی) با مذهبی‌ها (به‌ویژه نواندیشان) در ایران در ۱۲۰ سال پس از انقلاب مشروطیت، لحظه‌ی شروع تلاش برای مدرنیزه‌کردن کشور، و دوره‌ای که این دو نیرو در کنار هم مبارزه را آغاز کردند.

۱. «میلاد زخم»

اولین اختلاف و تنش بزرگ بین چپ‌ها و مذهبی‌های درگیر با سیاست و انقلابی در ایران، در جریان جمهوری گیلان صورت گرفت («میلاد زخم» به تعبیر خسرو شاکری). ارتش سرخ شوروی که برای تثبیت دستاوردهای نظامی خود در منطقه‌ی قفقاز و ضربه زدن به پشت جبهه‌ی نیروهای سفید وارد انزلی شده بود، به حمایت از جنبش جنگل و تأسیس جمهوری گیلان کمک کرد. نیروهای انگلیسی مجبور به تخلیه‌ی گیلان شدند و نیروهای دولت مرکزی نیز در موقعیت ضعیفی قرار داشتند. اما به محض آن که دولت جوان بلشویک‌ها از حمایت از این جمهوری (به دلیل

مصالحه با دولت انگلیس) دست برداشت، جمهوری گیلان را دولت مرکزی، با حمایت انگلیس، سرکوب کرد. رهبران این جنبش، در درگیری با یکدیگر و سرانجام با سرکوب دولت مرکزی با رهبری رضاخان وزیر دفاع آن، کشته شدند. سیر حوادث به شرح مختصر از قرار زیر بود:

تروتسکی در مقام فرماندهی کل ارتش سرخ در رهنمودهایی که برای راسکولنیکوف فرماندهی قوای شوروی در ایران ارسال داشت، تأکید کرده بود که کلیه‌ی کمک‌ها به جمهوری گیلان باید تحت نام «جمهوری آذربایجان» باشد تا انگلیسی‌ها احساس نکنند که دولت جوان شوروی در صدد شعله‌ور کردن آتش انقلاب در کشورهای آسیایی است. تروتسکی در راستای سیاست خارجی دولت شوروی در آن دوره، نمی‌خواست اختلالی در مذاکرات تجاری میان مسکو و لندن صورت گیرد، زیرا دولت بلشویکی به دلیل خسارات سنگین اقتصادی ناشی از جنگ داخلی نیازمند سازماندهی تجارت خارجی خویش بود. دولت شوروی در ۱۶ مارس ۱۹۲۱ (اواخر اسفند ۱۲۹۹) با انگلیس قرارداد تجاری بسته بود. هم‌زمان با دولت مرکزی ایران هم روابط مجدد دیپلماتیک برقرار کرده بود و روتشتاین با عنوان سفیر (وزیر مختار) دولت شوروی به ایران آمده بود. در نیمه‌ی دوم خرداد ۱۳۰۰، نیروهای نظامی انگلیس از ایران خارج شدند. قرار شد که به دنبال آن‌ها، نیروهای روس هم از ایران خارج شوند. عقد قرارداد دوستی میان دولت مرکزی ایران و اتحاد شوروی و متعاقب آن، خروج ارتش سرخ شوروی موازنه‌ی قوا را به زیان جمهوری گیلان برهم زد.

شاکری^۱ (ص. ۴۱۵) می‌نویسد: «روتشتاین انتظار داشت کوچک خان عقب‌نشینی و نیروهایش را خلع سلاح کند و خود را با سیاست جدید شوروی "هماهنگ" سازد...

^۱میلاد زخم: جنبش جنگل و جمهوری شوروی سوسیالیستی ایران، تالیف خسرو شاکری؛ ترجمه‌ی شهریار خواجهیان. تهران: اختران، ۱۳۸۶

وی [روتشتاین] هشدار داد فرمانده کل قوای کابینه‌ی قوام (رضاخان) قصد دارد تا مسئله‌ی گیلان را از راه زور پایان دهد، اما وی تا کنون از آن جلوگیری کرده و امیدوار است که این مشکل را به‌طور مسالمت‌آمیز حل کند. وزیر مختار شوروی تکرار کرد که کوچک‌خان بایستی با یک نیروی حداقلی به جنگل‌های گیلان عقب نشینی کند و دولتی در گیلان با مشورت سه‌جانبه (دولت مرکزی، سفارت شوروی و سران جمهوری گیلان) تشکیل شود^۱. اما سیر حوادث چنین پیش نرفت، راه‌حل نظامی به عمر کوتاه جمهوری گیلان پایان داد. حیدرخان عمو اوغلی به دست میرزا کوچک خان کشته شد. میرزا هم پس از شکست در برابر قوای دولت مرکزی (رضاخان) و در عقب‌نشینی به کوه‌های طالش بر اثر سرما و بوران درگذشت. ۱ در جنبش جنگل هر دو جناح مذهبی و چپ در مجموع، روش آنتاگونیستی را به‌مثابه راه چاره‌ی حل مشکل برگزیدند. هر دو جریان نیز با سرکوب دولت مرکزی، از صحنه‌ی سیاست کشور برای مدتی به‌کل حذف شدند.

۲. «دنیا» و «ماتریالیسم علمی»

دکتر تقی ارانی در سال ۱۳۰۸ (نخستین سال‌های حکومت رضاشاه) از آلمان به ایران بازگشت و به تدریس علوم و نوشتن کتب درسی در زمینه‌های فیزیک، شیمی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی و روش علمی پرداخت. برخلاف برخی از دوستان سابق‌اش مثل تقی‌زاده که از ناسیونالیسم و مدرنیسم و پیشرفت در دوره‌ی رضاشاه دفاع می‌کردند و در حلقه‌ی مشاوران وی بودند، ارانی منتقد استبداد و دیکتاتوری

^۱ هم چنین نگاه کنید به «نگاهی به روابط شوروی و نهضت انقلابی جنگل، مصطفی شاعیان، نشر مزدک: ۱۳۴۹» و

روزافزون در کشور بود در عین حالی که معتقد به دفاع از منافع اقشار زحمتکش جامعه بود که به شدت زیر فشار فقر بودند. او در ۱۳۱۲ انتشار مجله‌ی دنیا را شروع کرد، که هدف آن کار فرهنگی و فکری برای اشاعه‌ی اندیشه‌های چپ در ایران بود. دنیا با عنوان رسمی مجله‌ای «علمی» راه اندازی شد (تصویر روی جلد نخستین شماره‌ی آن شکافت‌اتم را نشان می‌دهد). هدف مجله در این شماره روشنگری «درباره‌ی موضوعات علمی، صنعتی، اجتماعی و هنری از دیدگاه ماتریالیستی» اعلام می‌شود. در این دوره از دیکتاتوری پهلوی اول، چنین تابلویی، خطر سرکوب کم‌تری داشت تا آن که بیرق سوسیالیسم و چپ را بلند می‌کردند. انتشار دنیا (که تنها دوازده شماره از آن منتشر شد) در بهار ۱۳۱۴ متوقف شد. همانطور که باقر مومنی نوشته است، «دنیا» اولین مدافع آشکار جهان‌بینی «ماتریالیسم علمی» سیستماتیک در ایران

۱

بود. برای آن که، بتوان از زیر تیغ سانسور رضا شاهی - که تبلیغ مرام اشتراکی (جهان‌بینی مارکسیستی) را ممنوع کرده بود - بگذرد، «دنیا» از بحث مستقیم در مورد مارکسیسم، سیاست، مبارزه‌ی طبقاتی و انقلاب پرهیز می‌کرد. متین اصغری این کار ارانی را در راستای پروژه‌ی کار فرهنگی و فلسفی آنتونیو گرامشی، ارزیابی می‌کند. اما همین تأکید بر جهان‌بینی علمی و سکولار که امکان انتشار قانونی به «دنیا» را می‌داد، برای محافل مذهبی تحریک‌آمیز بود. آن‌ها تبلیغ ماتریالیسم در این مجله را مساوی با الحاد و دین‌گریزی و مبارزه با اسلام تلقی می‌کردند. همان طور که حمید

۲

دباشی اشاره کرده است، گروهی از روحانیون شیعه، که اندیشه‌های مدرن در کشور را دنبال می‌کردند، وظیفه‌ی خود دیدند که به نوشته‌های ماتریالیستی «دنیا» جوایبه

^۱دنیای ارانی: باقر مومنی، تهران: انتشارات خجسته، ۱۳۸۴

^۲ Dabashi, Hamid. *Theology of discontent: The ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*. Routledge, 2017.

بنویسند. از این رو، در اواسط دهه‌ی ۱۳۲۰، علامه طباطبایی با نوشتن کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» این کار را شروع می‌کند و شاگرد او مرتضی مطهری آن را ادامه می‌دهد. علامه طباطبایی با پذیرفتن ناکافی بودن آموزه‌های سنتی حوزوی، الحاد ماتریالیستی را بزرگ‌ترین چالش فکری نسل جوان روحانیون شیعه می‌شناسد و می‌نویسد: «ما باید به نیازهای طلاب توجه کنیم و آن‌ها را برای مبارزه با ماتریالیست‌ها آماده کنیم». مرتضی مطهری، که به گفته‌ی حمید دباشی، تعهد مادام‌العمر خویش را در ردیه نوشتن بر مارکسیسم می‌دید، می‌نویسد: «ما در ارجاعات خود به اندیشه‌های مادی‌گرایی، بیشتر به نوشته‌های ارانی اعتماد می‌کنیم... پانزده سال پس از مرگ او، طرفداران ایرانی مادی‌گرایی دیالکتیکی هنوز نمی‌توانند بهتر از او بنویسند».

در سال ۱۳۱۶، اعضای حلقه‌ی ارانی (۵۳ نفر) دستگیر و محاکمه شدند و بیشتر آن‌ها احکام زندان طولانی دریافت کردند. حکم ارانی ده سال بود، اما او پس از مدت کوتاهی در زندان رضاشاه به قتل رسید.

۳. کسروی، حزب توده ایران و مذهب

نواندیش دینی نامدار در دوره‌ی بعد از رضاشاه (سال‌های دهه‌ی بیست خورشیدی)

۱

احمد کسروی است. کسروی به مدرسه‌ی طالبیه تبریز رفته بود تا علوم اسلامی را بیاموزد، و نخستین بار در همان مدرسه که بزرگ‌ترین مدرسه‌ی دینی - آموزشی تبریز بود، با شیخ محمد خیابانی که در آن جا استادی داشت آشنا شد. مدت کوتاهی نیز پیش‌نماز مسجد کسروی در محله‌ی حکم‌آباد تبریز بود. هم‌زمان با گسترش

^۱ چهره‌ی کم‌تر معروف دیگر در همین دوره، محمد شریعت سنگلجی (۱۳۲۲-۱۲۷۱ ه.ش.) روحانی ایرانی است که افکاری برخلاف علمای سنتی شیعه داشت و برخی اعتقادات مذهبی را خرافه‌پرستی می‌شمرد.

جنب‌وجوش مشروطه‌خواهی، کسروی جوان با مشروطه آشنا و شیفته‌ی آن شد. پس از ناسزاگویی روحانیون محافظه‌کار و تکفیر او به گناه هواداری از مشروطه، لباس روحانیت را کنار گذاشت. کسروی در کتاب «راه نجات» تفسیر رایج از اسلام را به چالش کشید و نوشت که دین باید تابع اندیشه‌ی منطقی و عقلانیت باشد. به اعتقاد وی، با دستگاه روحانیت، از اسلام اصیل چیزی باقی نمانده و آنچه به نام اسلام تبلیغ می‌شود، در خدمت دم و دستگاهی است که تنها به سود این گروه عمل می‌کند و سهم مردم عادی از آن چیزی جز بدبختی و پذیرش فقر نیست. نوشته‌های کسروی در سال‌های دهه‌ی بیست خورشیدی بیش از گذشته بر استفاده‌ی مسلمانان از عقل و دانش (به‌عنوان ارزشمندترین هدیه‌ی اعطاشده از سوی خداوند به انسان) تأکید می‌کرد. به گمان کسروی، در زمانی که دنیا شاهد انبوه پیشرفت‌های علمی بود، نهادهای سنتی مذهبی در ایران و دیگر سرزمین‌های مسلمان باعث عقب‌ماندگی شرقی‌ها بودند. احمد کسروی ورود دین به کشاکش‌های سیاسی را هم برای جامعه و هم برای خود دین خطرناک می‌دید و نوشت: «تمسک به اسلام در کشاکش‌های سیاسی جز توهین به آن دین نیست و به هیچ نتیجه‌ی سودمندی از این راه امیدوار نتوان بود.»

۱

به اعتقاد محمد امینی، کسروی در ایجاد اصلاحات پایدار در نظم‌های دینی مستقر در ایران موفق نبود، چرا که وی یک نواندیش دینی «بیرون از تشکیلات مذهبی» بود. اما نوشته‌های وی پس از مرگش، بر بسیاری از روشنفکران و فعالان جوان نسل بعد (از جمله دکتر علی شریعتی) تأثیر گذاشت. محمدرضا نیکفر، کسروی را از جمله نخستین روشنفکران دینی می‌شمارد که گوهر دین را اخلاق می‌داند، بر

^۱ محمد امینی، دایره‌المعارف ایرانیکا، <https://iranicaonline.org/articles/kasravi>

راستی و درستی تأکید می‌کند، برداشتی اخلاقی-انسان‌گرایانه از دین دارد و می‌خواهد

۱

دین هم به گوهر خویش برگردد.

کسروی، ابتدا در ۲۹ فروردین ۱۳۲۴ موردحمله‌ی رهبر فداییان اسلام، نواب صفوی قرار گرفت، به‌شدت زخمی و به بیمارستان منتقل شد. بار دوم در خردادماه همان سال دیگر اعضای فداییان اسلام او را به قتل رساندند. در هر دو مورد نخست‌وزیر وقت، احمد قوام، ضاربان را تحت فشار علما و رهبران مذهبی و بازاریان بانفوذ، بعد از محاکمه‌ی کوتاهی، آزاد کرد.

حزب توده ایران که در سال‌های دهه‌ی بیست خورشیدی از قدرتمندترین احزاب سیاسی ایران بود، به‌جد از تبلیغات ماتریالیستی و ضد مذهبی پرهیز می‌کرد. در آغاز تشکیل حزب اعلام شده بود که «ما یک سازمان ملی، دموکراتیک و ضد فاشیست هستیم» و تأکید بر آن بود که: «حزب توده ایران نه فقط مخالف مذهب نیست، بلکه به مذهب به طور کلی و به مذهب اسلام خصوصاً احترام می‌گذارد و روش حزبی خود را با تعلیمات عالیه مذهب محمدی منافی نمی‌داند بلکه معتقد است که در راه هدف‌های مذهب اسلام می‌کوشد» (روزنامه مردم ۱۳۲۵/۱۰/۱۵). تنها پس از کنگره‌ی دوم بود که حزب توده در اردیبهشت سال ۱۳۲۷ خود را جریان‌ی مارکسیست - لنینیست اعلام کرد.

کسروی در آذرماه ۱۳۲۴ از، به اعتقاد وی، مماشات حزب توده با مذهب انتقاد می‌کند، این سیاست را نتیجه‌ی کینه‌ی این حزب به رضاشاه می‌داند (دشمنِ دشمنِ من دوستِ من است) و می‌نویسد: «ما فراموش نکرده‌ایم که هنگامی که آقا حسین قمی را با آن ترتیب خاص برای تقویت ارتجاع به ایران می‌آوردند، شما در روزنامه

۱

خود تجلیل بی‌اندازه از او نمودید و او را "اولین شخصیت دینی" نامیدید. آقا حسین قمی که بود و برای چه به ایران آمد؟ آقای حسین قمی کسی بود که در زمان رضاشاه در موقع رفع حجاب از زنها مخالفت نشان داده و با دستور دولت از ایران بیرون رانده شده بود؛ و در این هنگام آورده می‌شود که به دستگیری او دوباره زنها به حجاب بازگردند و باز اوقاف به دست ملایان سپرده شود» (سرنوشت ایران چه خواهد بود، ص ۱۴).

۴. بازرگان و ملکی

دو چهره‌ی برجسته‌ی نواندیشی دینی و چپ سوسیالیست در سال‌های پایانی دهه‌ی بیست و تمامی سال‌های دهه‌ی سی خورشیدی که راه و رسم آگونیسم را در عمل سیاسی خود دنبال می‌کردند، مهندس مهدی بازرگان (۱۳۷۳-۱۲۸۶) و خلیل ملکی (۱۳۴۸-۱۲۸۰) هستند.

بازرگان، به گفته‌ی کدیور، «در میان معتقدان به سازگاری علم و دین، نخستین

۱

ایرانی است که با آشنایی عمیق با علوم نوین، دم از سازگاری علم و اسلام می‌زند.» ملکی که از اعضای گروه ارانی (۵۳ نفر) بود، پس از وقایع آذربایجان و نفت شمال از حزب توده ایران جدا شد و همراه با گروهی از کادرهای این حزب، جریان سوسیالیست‌های مستقل و دموکرات با عنوان «نیروی سوم» را تشکیل داد. هم بازرگان و هم ملکی در جریان نهضت ملی شدن نفت، در کنار دکتر محمد مصدق و در یک جبهه بودند. این در شرایطی بود که آیت‌الله کاشانی و حزب توده ایران، در حمایت از نهضت ملی شدن نفت و دکتر محمد مصدق، پیگیر نبودند و حتی در مواردی هم به دشمنی و مبارزه با این جنبش پرداختند. هم بازرگان و هم ملکی بعد

از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در ایران ماندند، با دکتر مصدق در تماس بودند و فعالیت سیاسی و مبارزه علیه دولت کودتا را ادامه دادند.

مهدی بازرگان (که استاد دانشکده‌ی فنی دانشگاه تهران بود)، همراه با یازده استاد دیگر دانشگاه تهران که در میان آن‌ها نام شخصیت‌هایی همچون یدالله سجابی هم به چشم می‌خورد، در سال ۱۳۳۳ به «اتهام» امضای بیانیه‌ای علیه قرارداد نفتی دولت ایران با کنسرسیون شرکت‌های نفتی غربی، تا پایان صدارت فضل‌الله زاهدی نخست‌وزیر کودتا، از خدمت در دانشگاه محروم شدند. این افراد پس از برکناری، برای آنکه قادر به تأمین معاش باشند، شرکتی خصوصی به نام «یاد» را به مدیریت مهدی بازرگان تشکیل دادند. هم‌زمان، بازرگان به همکاری با نهضت مقاومت ملی که به ابتکار سید رضا موسوی زنجانی (فقیه و سیاست‌مدار ملی‌گرای ایرانی) تشکیل شده بود پرداخت و در سال ۱۳۳۴ و در پی شناسایی چاپخانه‌ی مخفی نهضت مقاومت ملی توسط فرمانداری نظامی تهران، همراه چندی دیگر از سران نهضت دستگیر و به مدت پنج ماه زندانی شد.

ملکی بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دو سال زندانی شد. بلافاصله پس از آزادی از زندان، او مطلبی طولانی علیه قرارداد کنسرسیون نفت نوشت. این متن در اختیار دوست و همفکر قدیمی‌اش محمد درخشش قرار گرفت، او (که به‌واسطه‌ی نمایندگی‌اش در مجلس دارای مصونیت بود) قبول کرد آن را در مجلس، بخواند. شاید بتوان این سخنرانی را سخت‌ترین انتقاد علیه قرارداد کنسرسیون در مجلس ایران دانست. ملکی سپس نشریه‌ای به نام «نبرد زندگی» منتشر می‌کرد که پس از مدتی تحت فشار ساواک به «علم و زندگی» تغییر نام داد. مجله‌ی علم و زندگی، بعد از چند بار توقیف و انتشار مجدد، در اواخر سال ۱۳۳۶ بار دیگر شروع به انتشار کرد. بسیاری از یادداشت‌های ملکی در این نشریه، بر ملی‌شدن منابع کشور تأکید داشت و مقالات متعددی نیز در زمینه‌ی اصلاحات ارضی به رشته‌ی تحریر درآورد. در سال

۱۳۳۷، ملکی به این فکر افتاد که باید نیروهای نهضت ملی را گرد آورد. با باز شدن نسبی فضای سیاسی در سال ۱۳۳۹ و تجدید حیات جبهه ملی دوم، اقدام به تأسیس «جامعه‌ی سوسیالیست‌ها» کرد. در همین دوره (سال ۱۳۴۰) نهضت آزادی ایران با ابتکار مهندس مهدی بازرگان و همراهی دکتر یدالله سجابی و سید محمود طالقانی اعلام موجودیت کرد و با تأیید آیت‌الله زنجانی و دکتر مصدق پا به عرصه‌ی سیاسی مبارزاتی آن روزها نهاد.

به روایت همایون کاتوزیان: «جبهه‌ی ملی دوم از همان ابتدا همه‌ی نیروهای قابل ملاحظه‌ی خود را برای کوبیدن امینی به کار انداخت؛ بدون این که برنامه‌ای اعلام کند، یا خود را برای جاننشینی او آماده سازد. "جامعه‌ی سوسیالیست‌ها" به رهبری خلیل ملکی و "نهضت آزادی" بر آن بودند که این سیاست غلط است و صرف برخورد منفی با امینی سبب تقویت شاه می‌شود. در عمل این پیش‌بینی درست از آب درآمد. امینی که هم شاه، هم جبهه‌ی ملی، هم زمین‌داران، و هم حزب توده او را می‌کوبیدند، در تیرماه ۱۳۴۱ ناگزیر از استعفا شد، و به دنبال آن شاه با آغاز انقلاب

۱

سفید خود استبداد تاریخی ایران را دوباره برقرار ساخت».

پس از حوادث خرداد ۱۳۴۲ و سرکوب آن توسط ارتش، شکست مذاکرات جبهه‌ی ملی دوم با اسدالله علم و اختلاف با نظرات دکتر مصدق درباره شیوه‌ی کار و تغییر اساسنامه‌ی جبهه، ال‌هیار صالح (رئیس هیئت اجرایی جبهه) سیاست «صبر و انتظار» را اعلام و جبهه‌ی ملی دوم را تعطیل کرد.

پس از آن کوشش‌هایی برای احیای دوباره‌ی جبهه‌ی ملی صورت گرفت که به «جبهه‌ی ملی سوم» معروف شد. به سبب تحت نظر بودن دکتر مصدق در احمدآباد و

۱

زندانی بودن تعدادی از رهبران و مراقبت‌های شدید امنیتی، ملاقات با دکتر مصدق برای سازماندهی و تدوین اساسنامه‌ی جبهه ملی سوم با مشکلات فراوانی مواجه بود. با همدی این دشواری‌ها اساسنامه جبهه ملی سوم در اوایل سال ۱۳۴۴ تدوین و مورد موافقت دکتر مصدق قرار گرفت. بدین ترتیب جبهه‌ی ملی سوم در هفتم مرداد ۱۳۴۴ با شرکت نهضت آزادی ایران، جامعه‌ی سوسیالیست‌ها، حزب ملت ایران (داریوش فروهر و یارانش) و حزب مردم ایران (دکتر کاظم سامی، دکتر حبیب‌الله پیمان و دیگران) تشکیل شد و موجودیتش را رسماً اعلام کرد و تلاش کرد بار دیگر به فعالیت سیاسی اپوزیسیون در ایران تحرکی دوباره ببخشد. اما سه هفته بعد، خلیل ملکی و اعضای رهبری جامعه سوسیالیست‌ها پس از برگزاری سومین جلسه جبهه ملی سوم دستگیر و روانه زندان شدند. بازرگان و سران و فعالان نهضت آزادی هم پیش‌تر از این در سال ۱۳۴۲ به اتهام اقدام بر ضد امنیت کشور دستگیر شده بودند و در زندان بودند. جبهه‌ی ملی سوم به این ترتیب، پیش از تولد از دنیا رفت. اما نفس شکل گرفتن کوتاه‌مدت «جبهه‌ی ملی سوم» با مشارکت سوسیالیست‌ها و نواندیشان مذهبی در این برهه، ارزش نمادین جدی در رابطه‌ی میان این دو جریان در تاریخ معاصر ایران دارد. این حادثه نشان داد که تشکیل جبهه‌ی از این دست، با اهداف سیاسی مشخص و مشترک، امری کاملاً ممکن است، علی‌رغم آن که این دو جریان، تاریخی متفاوت و اعضای آن پیشینه‌ها و تاریخچه‌های گوناگون داشتند. چنین تجربه‌ای بعد از این حادثه، به این ترتیب گسترده و در سطح ملی، تکرار نشد.

بازرگان به ۱۰ سال زندان محکوم شد. اما در سال ۱۳۴۶، پس از پنج سال زندان و تبعید آزاد شد. ملکی و یارانش هم در سال ۱۳۴۴ در دادگاه نظامی محاکمه و ملکی به سه سال حبس انفرادی محکوم شد. اما با فشار احزاب سوسیالیست اروپایی و به دلیل بیماری، زودتر از موعد آزاد شد اما زیاد زنده نماند و در مردادماه ۱۳۴۸ درگذشت.

با حذف این دو چهره (به‌مثابه نمادهای دو جریان سوسیالیست‌های دموکرات ایرانی و نواندیشان مذهبی) از صحنه، یک دوره‌ی جدید در مبارزات سیاسی در ایران آغاز می‌شود. مهدی بازرگان در دفاعیاتش در در سال‌های ۱۳۴۳ در دادگاه نظامی این دادگاه گفت: «آقای رییس دادگاه! ما آخرین گروهی هستیم که با قبول و احترام به این قانون اساسی فعلی فعالیت‌های سیاسی را در چارچوب‌های قانونی دنبال کردیم. بعد از ما دیگر کسی این قانون اساسی را قبول نخواهد داشت.»

با خروج این دو چهره از صحنه سیاسی و اجتماعی ایران، آگونیسیم، هم در میان چپ‌ها و هم نواندیشان مذهبی، برای مدتی طولانی، به انزوا رفت.

۵. دکتر علی شریعتی، مجاهدین و فداییان خلق

در دهه‌های ۱۳۵۰-۱۳۴۰ شمسی (مصادف با دهه‌های ۱۹۶۰-۱۹۷۰ میلادی)، اندیشه‌های چپ و مارکسیستی در جهان و ایران در اوج محبوبیت و در واقع تفکر مسلط نیروهای اپوزیسیون بود. به همین دلیل، بخشی از مسلمانان نواندیش (مثل سوسیالیست‌های خداپرست به رهبری محمد نخبش)، حزب مردم ایران (دکتر حبیب‌الله پیمان و دکتر کاظم سامی و دیگران) و دکتر علی شریعتی (که مرکزی‌ترین چهره‌ی این گروه بود) به‌شدت تحت تأثیر اندیشه‌های سوسیالیستی بودند. علی‌رغم آن است که این اقبال مسلمانان اصلاح‌طلب به اندیشه‌های نوین و به‌ویژه سوسیالیسم از آنجا سرچشمه می‌گرفت که اسلام روحانیون سنتی برای جوانان و به‌ویژه آن‌ها که به دانشگاه راه می‌یافتند، جذاب نبود. لذا نواندیشان مذهبی در این

^۱ Rahnema, Ali (2000). *An Islamic utopian: a political biography of Ali Shari'ati*. London: I.B. Tauris

دوره، در عین پذیرش اندیشه‌های اجتماعی (جمع‌گرایی در برابر فردگرایی) و اقتصادی (عدالت‌خواهی سوسیالیستی در برابر سرمایه‌داری عنان‌گسیخته) مورد قبول سوسیالیست‌ها، از ماتریالیسم فاصله می‌گرفتند و مذهب را به‌مثابه ضامن سلامت اخلاقی جامعه تلقی می‌کردند. برای مثال دکتر علی شریعتی می‌نوشت: «سوسیالیسم و دموکراسی دو موهبتی است که ثمره‌ی پاک‌ترین خون‌ها و دستاورد عزیزترین شهیدان و مترقی‌ترین مکتب‌هایی است که اندیشه‌ی روشنفکران و آزادی‌خواهان و عدالت‌طلبان به بشریت ارزانی کرده است». (مجموعه آثار ۲۲، صفحه ۱۳). در نهایت می‌توان گفت که رابطه‌ی این گروه از نواندیشان مذهبی با چپ‌های دموکرات ایرانی بسیار خوب بود. تأثیر اندیشه‌های راه سوم خلیل ملکی بر نواندیشان مسلمان در این دوره، در نگاه آنان به جهان و تلقی دموکراتیک از سوسیالیسم، بسیار مشهود است.

در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۳۴۰ خورشیدی اتفاق تازه‌ای می‌افتد، نسل تازه و جوانی پا به میدان مبارزه می‌نهد که برآن است که نسل گذشته به قدر کافی رادیکال نبوده است. از نگاه اینان، مبارزه‌ی سیاسی آرام و اصلاح‌طلبانه در چارچوب قانون اساسی، که بازرگان و ملکی آخرین چهره‌های آن بودند، به قدر کافی انقلابی نیست. این نسل جدید از مبارزان چپ و مذهبی، در پی تغییرات سریع و انقلابی و به دنبال تقریر گفتمان تازه‌ای برای مبارزه‌ی آزادی‌بخش در ایران بودند. منشأ الهام اندیشه‌ای آن‌ها، جنبش‌های رهایی‌بخش ملی و ضد استعماری در آفریقا، آمریکای لاتین و آسیا است، جنبش‌هایی که از کوبا تا الجزایر، از فلسطین تا اوروگوئه در مبارزات‌شان از رویارویی نظامی و استفاده از نبرد چریک شهری و جنبش‌های مسلحانه استفاده

می‌کنند. قهرمان‌های این نسل فرانتس فانون، قوام نکرومه، ارنستو چه‌گوارا و جمیله

۱

بو پاشا هستند.

سازمان مجاهدین خلق ایران در شهریور ۱۳۴۴ به‌وسیله‌ی سه نفر از اعضای جوان نهضت آزادی ایران (محمد حنیف‌نژاد، سعید محسن و علی اصغر بدیع‌زادگان) پایه‌گذاری شد. رهبران فداییان خلق هم یا از اعضای جوان و منتقد حزب توده ایران (مانند بیژن جزنی) بودند و یا جوانانی که با فعالیت‌های مذهبی کار سیاست را شروع کردند و بعدتر مارکسیست شدند (احمدزاده و پویان).

رابطه‌ی این دو سازمان تا سال ۱۳۵۴، بر اساس احترام متقابل و همکاری نزدیک در کار مبارزاتی و در زندان‌های شاه بود. ناصر صادق از رهبران اعدام‌شده‌ی مجاهدین، در دادگاه نظامی گفته بود: «درست است که ما مسلمانیم ولی به مارکسیسم به عنوان یک مکتب مترقی اجتماعی احترام می‌گذاریم». خسرو گل‌سرخ، از مبارزان سوسیالیست در این دوره، در دادگاه نظامی که او را به اعدام محکوم کرد، گفت: «ان الحیاه عقیده والجهاد. سخنم را با گفته‌ای از مولا حسین، شهید بزرگ خلق‌های خاورمیانه آغاز می‌کنم. من که یک مارکسیست لنینیست هستم، برای نخستین بار عدالت اجتماعی را در مکتب اسلام جست‌وجو و آنگاه به سوسیالیسم رسیدم.» او اعلام کرد که در یک جامعه‌ی مارکسیستی، که ما برای ساختن آن مبارزه می‌کنیم: «اسلام حقیقی... اسلام حسینی و اسلام مولا علی را تأیید می‌کنیم».

سازمان فداییان خلق با تأکید بر سوسیالیسم ایرانی (تقدم منافع ملی و استقلال از شوروی و چین، همچنین تحلیل مشخص از شرایط ایران و نه الگوبرداری) و فداکاری و جان‌بازی بی‌مثال، در این سال‌ها به محبوب‌ترین سازمان چپ کشور تبدیل شد. یک جنبش روشنفکری پر قدرت در جامعه، فداییان را حمایت معنوی، مالی و

۱ نادر حکایت چریک‌های فدایی، (2019) Behtoui

انسانی می‌کرد. جوانان در میان طبقه‌ی متوسط در حال رشد و مدرن‌کشور، مثل معلمان، مهندسان، پزشکان و دانشجویان، به این گروه و فعالیت‌های‌شان با علاقه نگاه می‌کرد. شاعران، فیلم‌سازان، داستان‌نویسان و نمایش‌نامه‌نویسان (به‌رغم سانسور شدید)، هر طوری که ممکن بود، به نقل قصه‌ی چریک‌ها می‌پرداختند. مجاهدین خلق نیز در میان گروه دیگری از جوانان و اقشار مذهبی، محبوبیت بی نظیری داشتند. هیچ جریان مبارز مذهبی در این دوره، قدرت رقابت با نفوذ مجاهدین را نداشت. نوشته‌ها و سخن‌رانی‌های علی شریعتی، در بسط این نفوذ، بسیار مؤثر بود.

دکتر شریعتی، که اسلام صفوی (حاکمان) را از اسلام علوی (تحت سلطه‌گان مبارز) تفکیک می‌کرد، از جمله مهم‌ترین منابع فکری مجاهدین بود. شریعتی بر آن بود که: «... در تاریخ، طبقات قدرت‌مند حاکم، عبارت بودند از: طبقه‌ی زورمند، طبقه‌ی زرمند، و طبقه‌ی روحانی، که هم قدرت سیاسی، و هم قدرت اقتصادی، و هم قدرت ایمانی خلق را، در دست خود داشتند، و چه با هم هم‌ساز بودند، و چه مخالف، به هر حال، سازش یا عدم سازش آن‌ها، بر سر حکومت بر خلق بوده است، و نه برای خلق...» (مجموعه آثار ۱۹، صفحه ۱۲۸). در خوانش شریعتی از اسلام، آگزیستانسیالیسم و اندیشه‌های عدالت‌جویانه‌ی سوسیالیسم هم حاضر بودند. علی شریعتی آن‌گونه که پسرش احسان تعریف می‌کند: «خود را از نظر اقتصادی و سیاسی سوسیال‌دموکرات می‌دانست؛ البته سوسیال‌دموکرات رادیکال ولی خواستار

۱

دموکراسی.» به دلیل همین نواندیشی دینی، روحانیون سنتی (مثل شیخ محمد تقی فلسفی، متنفذترین واعظ تهران) وی را تکفیر و کسروی دوم خواندند، از مقامات دولتی خواستند که جلوی فعالیت‌های وی را بگیرد و به مردم هم هشدار می‌دادند که در حسینیه‌ی ارشاد زن و مردها با هم هستند و فساد در جریان است.

^۱ <http://sharghdaily.com/fa/main/detail/270543>

جریان دیگری که در همین دوران، به گفته‌ی متین اصغری، تلاش جدی برای اشاعه‌ی «یک تفسیر مدرنیستی محافظه‌کارانه از اسلام شیعه» داشت، آیت‌الله مطهری است که دشمن اصلی فکری‌اش مارکسیسم بود. وی که همراه معلم‌اش علامه طباطبائی در حلقه‌ی «سیدحسین نصر» (نیره‌ی شیخ فضل‌الله نوری و رییس دفتر فرح پهلوی) و «هانری کرین» شرکت می‌کرد، با شریعتی به اختلاف نظر جدی

۱

رسید. در نامه‌ای که مرتضی مطهری در سال ۱۳۵۶ به آیت‌الله خمینی نوشت، مجاهدین خلق را به «خوارج» تشبیه کرد که «هر مقام روحانی و مرجع دینی را نفی می‌کنند». او از دکتر شریعتی و طرفداران اش انتقاد می‌کند که کارشان «کوبیدن روحانیت از اساس و برداشتن این سدها از میان است». در نامه‌ی مطهری آمده است که: «کوچک‌ترین گناه این مرد [شریعتی] بدنام کردن روحانیت است. او همکاری روحانیت با دستگاه‌های ظلم و زور علیه توده‌ی مردم را به صورت یک اصل کلی اجتماعی در آورد، مدعی شد "ملک" و "مالک" و "ملا" و به تغییر دیگر "نیغ" و "طلا" و "نسبیح" همیشه در کنار هم بوده و یک مقصد داشته‌اند». در مقابل نویسنده‌ی نامه (مطهری)، به مزایای روحانیت و لزوم حفظ و نگهداری‌اش تاکید دارد. مطهری که مرگ شریعتی در پاریس به دلیل ایست قلبی را اراده‌ی خداوند می‌داند، با اظهار رضایت از این حادثه، می‌نویسد: «اگر خداوند از باب "و یمکرون و یمکرالله خیر الماکرین" در کمین او نبود، او در مأموریت خارجش چه به سر روحانیت و اسلام می‌آورد». در نهایت ایشان نگران طرفداران شریعتی است، که به گفته‌ی او «علاقه و عقیده درست به اسلام ندارند و گرایش انحرافی دارند با دسته‌بندی‌های وسیعی در صدد این هستند که از او بتی بسازند که هیچ روحانی جرأت اظهار نظر در گفته‌های او را نداشته باشد». به گفته‌ی تقی رحمانی، همین

۱ Matin-Asgari, A. (2018). Both eastern and Western: an intellectual history of Iranian modernity. Cambridge University Press.

جریان مذهبی متأثر از آرای مرتضی مطهری است که به گرایش حاکم در سال‌های بعد از انقلاب در ایران تبدیل می‌شود. اندیشه‌ای که شریعتی را التقاطی و دارای اشکالات فراوان می‌دانست که باید به وسیله‌ی روحانیت اصلاح شود. این جریان غالب پس از انقلاب، «مارکسیست‌ستیز بود، با لیبرالیسم دشمنی می‌کرد و حاکمیت

۱

روحانیت را باور می‌داشت». رضا علیجانی می‌نویسد، دکتر شریعتی بر آن بود که دشمن اصلی ما سرمایه‌داری و دیکتاتوری شاه است، اما مارکسیست‌ها رقیب ما هستند. آیت‌الله مطهری، در مقابل معتقد بود که سرمایه‌داری و مارکسیسم دو لبه‌ی

۲

یک قیچی هستند و باید با هر دو با شدت مبارزه کرد.

جواد میری گرایش‌های مختلف اسلامی قبل از انقلاب را به شرح زیر می‌نویسد: «آیت‌الله خمینی مؤسس اسلام‌گرایی فقهاتی، علی شریعتی مؤسس اسلام‌گرایی سوسیالیستی، مهدی بازرگان مؤسس اسلام‌گرایی لیبرالیستی و آیت‌الله طالقانی مؤسس اسلام‌گرایی دموکراتیک»، و ادامه می‌دهد: «اگرچه بنیان‌گذار اسلام‌گرایی فقهاتی، آیت‌الله خمینی بود اما شارحان آن افرادی مانند شهید مطهری، شهید بهشتی

۳

و علامه جعفری بودند».

۶. آنتاگونیسم، پاشنه آشیل سازمان‌های چریکی

^۱ <https://kadivar.com/2974/>

^۲ رضا علیجانی، مغلوب گفتمان غالب نبود (شریعتی و مارکسیسم)

^۳ جواد میری، «اسلام‌گرایی و پسا اسلام‌گرایی: نگاهی به اندیشه‌های سیاسی علامه جعفری»

اگر چه مجاهدین بر نواندیشی دینی و فداییان خلق بر سوسیالیسم ایرانی و بدون وابستگی تأکید داشتند، اما هیچ یک از این دو جریان را نمی‌توان طرفداران آگونیسم در کار سیاست (یعنی اعتقاد به راه‌حل‌های دموکراتیک و احترام به تکثر اندیشه‌ها در جامعه و تعامل در برابر مخالفان و رقبا) دانست. به‌عکس، آنتاگونیسم بنیان اعتقادی آن‌ها بود که حق حیات برای مخالفین و رقبا قائل نیست، چرا که تنها خود را تجلی حقیقت مطلق می‌داند.

همین پاشنه آشیل، فاجعه‌ی تصفیه‌های درونی سازمان مجاهدین خلق در سال ۱۳۵۴ را رقم زد. بخشی از اعضای این گروه که مارکسیست شده بودند، سازمان را متعلق به خودشان می‌دانستند. به همین دلیل، به هر طریق از متشکل شدن آن بخش دیگر از سازمان که هم‌چنان بر ایدئولوژی مذهبی مجاهدین پای‌بند بوده و می‌خواستند سازمان مستقل خودشان را داشته باشند، جلوگیری کرده، آن‌ها را «اعدام انقلابی» می‌کنند. این ماجرا، ضربه‌ی سنگینی بر رابطه‌ی دوستانه و همکاری بین چپ‌ها و مذهبی‌ها وارد آورد.

با این حوادث، قدرت بلامنازع سازمان مجاهدین در میان مبارزان مذهبی (در زندان‌ها و در جامعه)، به‌شدت افت می‌کند و نیروهایی که ضد چپ‌ها و سنتی هستند، در میان مبارزان مسلمان به‌شدت تقویت می‌شوند. سازمان امنیت کشور هم با استفاده‌ی همه‌جانبه از این تصفیه‌ها، بر آتش این دشمنی، نفت می‌پاشید.

فداییان خلق از این تصفیه‌ها دفاع نکردند و پیشنهاد اتحاد دو سازمان اکنون چپ را رد کردند. اما برخورد این سازمان نیز با دیگر نیروهای سیاسی، با خودی‌های مارکسیست که درست مثل آن‌ها نبودند و حتی آن‌هایی که درون سازمان به مخالفت بر می‌خواستند، همان آنتاگونیسم در رفتار سیاسی را نشان می‌دهد. نمونه‌ی بارز در این زمینه، برخورد سازمان فدایی با «مصطفی شجاعیان» است.

فاطمه صادقی در معرفی شاعیان می‌نویسد: وی تلاش برای نزدیکی میان مبارزان مسلمان و سوسیالیست داشت تا آن‌ها را در تقابل با تفاسیر جزم‌اندیش رایج از دین و مارکسیسم قرار دهد، می‌خواست تمامی گروه‌های مخالف حکومت شاه، (اعم از مذهبی، ملی و سوسیالیست) را تحت جبهه‌ای فراگیر متحد کند. وهاب‌زاده هم ایده‌های شاعیان درباره‌ی «جبهه» را یک قدم جلوتر از تنورسین‌های فدایی، ارزیابی می‌کند. شاعیان که در تحلیل جنبش «جنگل» لنینیسم و اتحاد شوروی را زیر سؤال کشیده بود، به این نتیجه رسیده بود که تحولات انقلابی یک نسخه‌ی جهان‌شمول ندارند و هر کدام در نوع خود منحصر به فردند. در عین حال (در موافقت با «فرانتس فانون») به راه‌حل‌های لنینی برای جنبش‌های رهایی‌بخش ملی بدگمان بود. در نهایت آن که طرفدار تشکیل جبهه متحد تمامی طرفداران مبارزه با استعمار و دیکتاتوری

۱

(اعم از مذهبی، سوسیالیست و ملی‌گرا) بود. وی که با الهیات‌رهای بخش آمریکای لاتین آشنایی داشت، در کتاب «شورش» نوشت، برای انقلابی بودن، نباید لزوماً کمونیست و یا کارگر باشی، ایدئولوژی الزاماً منتج به انقلابیگری نمی‌شود و به حزب توده نگاه کنید که مارکسیست-لنینیست بود ولی نه انقلابی. به همین ترتیب، غیر

۲

مارکسیست‌ها هم می‌توانند، انقلابی باشند.

به طور مشخص، شاعیان در آن سال‌ها طرفدار اتحاد مجاهدین (و بقیه‌ی نیروهای مبارز مذهبی) با فداییان (و دیگر نیروهای فعال سوسیالیست)، در یک

^۱ این را مقایسه کنید با نوشته‌ی بیژن جزنی که در کتاب *نبرد با دیکتاتوری*، اندیشه‌های فانون را نفوذ خرده‌بورژوازی و ضدیت با مارکسیسم-لنینیسم می‌خواند.

جبهه‌ی مشترک بود و همین مدل را در سازمانی که خودش آن را به وجود آورده بود («جبهه دموکراتیک خلق») پیش برده بود. شعاعیان به این نتیجه رسیده بود که باید از قدرت بسیج روحانیت برای تقویت جبهه‌ی فراگیر مخالفان بهره جست و می‌گفت: «برای ما با خدا بودن، با مردم بودن و در مقابل آن، دشمن خدا و مردم بودن اصل است». وی در عین دعوت از روحانیون برای پیوستن به مبارزه، از انتقاد به آن‌ها هم ابایی نداشت و نوشت: «روحانیون فریاد وامصیبت‌شان [درباره‌ی انقلاب سفید] به هوا رفت. تجدیدنظر در تقدیس مالکیت، به سربازی بردن زنان مسلمان... دریدن پرده‌ی ناموس اسلام تلقی شد. بر عناصری همچون آیت‌الله میلانی و شریعتمداری و... حرجی نبود. شگفتا که چهره‌ای چون سید محمود طالقانی نیز به یکباره با گرفتن زمین از دست مالکین و دادن آن به رعایا، به بهانه‌ی تقدیس مالکیت به ستیزه

۱
برخاست...» .

در عین حال، شعاعیان با اندیشه‌ی ذات‌گرایانه و محدود آن روز مارکسیست‌های ایرانی درباره‌ی طبقه کارگر و روشنفکران موافق نبود. ایده‌های شعاعیان را می‌توان با

۲

اندیشه‌های پسا-مارکسیست‌هایی مثل ارنستو لاکلائو و شانتل موف مقایسه کرد که می‌گویند: وقتی که سیستم حاکم بر یک کشور دچار بحران می‌شود و قادر به پاسخ‌گویی به نارضایتی‌های اجتماعی و مطالبات سیاسی نیست، آن گاه باید به گرد آوردن نیازهای پراکنده‌ی گروه‌های متفاوت اجتماعی در یک جبهه پرداخت. آن جاست که باید جبهه‌ی «مردم» در برابر «نخبگان»، «توده‌ها» در برابر «الیگارشی»

^۱ نگاه کنید به فاطمه صادقی "ترکی در جهان سربی"، نقد اقتصاد سیاسی.

قدرت را شکل داد. این جبهه‌ی مشترک باید انعکاس اعتراض مردم خسته شده از فساد حکومت‌گران و گسترش فاصله‌ی طبقاتی باشد. باید برای مسائل صنفی و حقوقی کارگران و همه‌ی مزدبگیران، برای خواست‌های زنان یا نیازهای جوانان مبارزه کند. برای حل مسائل محیط زیست در کشور و یا حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی تلاش کند. برای یک سیاست خارجی در راستای منافع ملی و آزادی‌های اجتماعی-سیاسی در داخل کشور بکوشد. در هر لحظه‌ی معین ببیند که خواست مبرم مردم کدام است و حول این خواست‌ها، گروه‌های مختلف را جمع کند و سازمان دهد. در جریان این تلاش‌ها است که رهبری این جبهه شکل می‌گیرد. چنین جبهه‌ای با مشارکت فعالان جریان‌های مختلف سیاسی، با اعتقادات متفاوت ایدئولوژیک و اندیشه‌ای پیش می‌رود. هنر رهبران جبهه، گرد آوردن و ایجاد «ما» علیه «آن‌ها»، «مردم» در برابر «حاکمان» است. با نگاه امروز هم که به نوشته‌های شعاعیان بنگریم، می‌بینیم که چنین ایده‌هایی در تشکیل جبهه‌های مردمی در مبارزه سیاسی کشورهای مختلف (از پودموس در اسپانیا تا حزب دمکراتیک خلق‌ها (HDP) در ترکیه) راهبر بوده است. در چنین جبهه‌هایی، طیف گسترده‌ای از مبارزین مدافع منافع طبقات زحمتکش و مزدبگیران، حقوق زنان، اقلیت‌های مذهبی و قومی، طرفداران حفظ محیط زیست و دگر باشان گرد هم آمده‌اند و تلاش می‌کنند. وهاب‌زاده (همان‌جا، صفحه ۱۹۵) می‌نویسد؛ شاید بتوان تحقق ایده‌های جبهه‌ای شعاعیان را در یک مورد مشخص تاریخی در همان دوره در خارج از ایران مشاهده کرد. کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی) در خارج از کشور (CISNU) در سال ۱۹۴۱ با اتحاد گسترده دانشجویان مخالف دیکتاتوری شاه (مارکسیست‌ها، مذهبی‌ها و ملی‌گرایان) تأسیس شد. کنفدراسیون، مظهر نمونه‌ای از کثرت‌گرایی دمکراتیک در یک جبهه‌ی مشترک بود. اما به تدریج این تعامل و کثرت‌گرایی زیر سؤال رفت. این زمانی بود که مارکسیست‌ها و مائوئیست‌ها تلاش کردند که رهبری کنفدراسیون را در

انحصار خود درآوردند و به این ترتیب ملی‌گرایان و مسلمانان مجبور به ترک صفوف کنفدراسیون شدند. نهایت آن که سرانجام کنفدراسیون در سال ۱۳۵۴ به دلیل سیاست‌های فرقه‌ای (و به ویژه فشار فداییان برای تبدیل آن به شبکه‌ی پشتیبانی انحصاری خود در خارج از کشور) به‌کل منحل شد و «حیات یک اتحادیه‌ی دانشجویی دموکراتیک به این ترتیب پایان یافت». شاید بتوان گفت که جبهه‌ی موردنظر شعاعیان همانا بدیل «انقلابی» آن ایده‌ای بود که راهنمای «جبهه‌ی ملی سوم» البته با راه و رسمی قانون‌گرایانه و اصلاح‌گرایانه بود.

پس از آن که شعاعیان با باقی‌مانده‌ی گروه‌اش («جبهه‌ی دموکراتیک خلق») به فداییان پیوست، به دنبال بحث‌های پیرامون کتابش «شورش» و ایده‌های مطرح شده در این نوشته‌ها (با این اتهام که تفکر التقاطی‌اش که بین سوسیالیسم نوع خلیل

۱

ملکی، ضدیت با لنینیسم و ناسیونالیسم بورژوازی کسروی، پاندول است)، از سازمان سازمان کنار گذاشته شد و در تنهایی، و در جریان یک مقابله‌ی مسلحانه با فشردن دندان بر یک کپسول سیانور که زیر زبان داشت به زندگی خود خاتمه داد.

۷. مارکسیست‌ها نجس هستند؟

همان‌طور که در بالا اشاره شد، تصفیه‌های خونین درونی سازمان مجاهدین و کشتار کادرهای معتقد مذهبی، به‌دلیل پافشاری آن‌ها به اعتقادات‌شان و تلاش برای یک سازمان مستقل، پیامدهای سنگینی در رابطه‌ی میان چپ‌ها و مذهبی‌ها داشت.

رهبری جدید این سازمان (که بعدتر «پیکار» نام گرفت) در توضیح تصفیه‌های درون‌سازمانی، حملات تندی به اسلام کرد و ضمن تقبیح مذهب به‌مثابه عاملی تخدیرکننده و بازدارانه، اعلام کرد که مصلحان مسلمان از اسدآبادی تا شریعتی از

^۱حمید مومنی - مصطفی شعاعیان، "درباره روشنفکر؛ یک بحث قلمی"

تبیین مسائل اجتماعی و اقتصادی عاجز بوده‌اند. روشنفکران و نواندیشان دینی، مثل دکتر شریعتی (که در اوج روشن شدن این تصفیه‌ها در زندان بود) هم از این حوادث شوکه شده بودند. به نظر می‌رسد که مطالبی که بعد از آزادی از «زندان کمیته‌ی مشترک» در سال ۱۳۵۵ به نام دکتر علی شریعتی در روزنامه‌ی کیهان منتشر شد، نوعی عکس‌العمل به این کشتارها بود. شریعتی که در کتاب «اسلام‌شناسی» نوشته بود که او نه مارکسیست است و نه ضد مارکسیست، در این مقالات، استدلال می‌کرد که مارکسیسم و اسلام دو ایدئولوژی متعارض هستند، و شرط بقای یکی امحای دیگری است.

نتیجه‌ی عملی این تصفیه‌ی خونین و پایان حیات سیاسی سازمان مجاهدین خلق، پایان تفوق آن تفکر نواندیش مذهبی‌ای بود که موضوع مرکزی‌اش نه دشمنی با چپ‌ها بلکه مبارزه با استعمار و دیکتاتوری بود. در زندان اوین هم عده‌ای از روحانیون در بند (که به جرم حمایت از مجاهدین دستگیر شده بودند) به این نتیجه رسیدند که باید چگونگی تعامل مبارزان مسلمان با مارکسیست‌ها روشن شود و در یک بیانیه‌ی شفاهی از جوانان مسلمان خواستند که هرگونه رابطه‌ای را با غیرمذهبی‌ها قطع کنند، زیرا مارکسیست‌ها نجس هستند، عده‌ی دیگری از زندانیان سیاسی مذهبی، فراتر از این، مبارزه با مارکسیسم را مقدم بر مبارزه با استبداد سیاسی و حکومت پهلوی دانستند.

در نتیجه، نیروی برتر در سال‌های آستانه انقلاب بهمن در میان مسلمانان درگیر با سیاست، آن گرایشی شد که مبارزه با مارکسیسم، لیبرالیسم و دیگر اندیشه‌های غیراسلامی برایش اولویت اساسی داشت، افرادی شبیه به شریعتی را التقاطی می‌دانست و خواستار رهبری روحانیت بر انقلاب برای جلوگیری از انحراف روشنفکران بود. مصداق بارز این تفکر، آیت‌الله مرتضی مطهری بود.

ضروری است که در این زمینه به موضع فداییان (به مثابه نیروی برتر در میان چپ‌ها در این دوره) هم اشاره کنیم. علی‌رغم مخالفت فداییان با تصفیه‌ی خونین درون سازمان مجاهدین خلق، نگاه پرنخوت و متکبرانه‌ی آن‌ها به نواندیشان مذهبی، مانع موضع‌گیری قاطع با این تصفیه‌ها بود. در نگاه ذات‌گرایانه‌ی فداییان به طبقه کارگر و ایدئولوژیی که آن‌ها را نمایندگی می‌کند، یعنی مارکسیسم-لنینیسم که شارح آن سازمان فدایی است، سازمان مجاهدین، نماینده‌ی خرده بورژوازی ایران بود. بیژن

۱

جزنی با همین نگاه است که می‌نویسد: «منشاء طبقاتی آن‌ها خرده‌بورژوازی است و پرورش یافته در دامن بورژوازی ملی. این مبارزان، اغلب‌شان در خانواده‌های متعصب مذهبی و سپس در جریان‌های سیاسی-اجتماعی مذهبی مثل نهضت آزادی یا انجمن اسلامی مهندسان پرورش یافته‌اند.» جزنی بر آن بود که این نواندیشان و اصلاح‌طلبان روشنفکر در برابر تفسیر سنتی از مذهب هیچ شانس نداشتند و در تبیینی جبرگرایانه در مورد آن‌ها بر آن است که «توده‌ی مذهبی، اسلام و دستگاه ارتجاع مذهبی را قبول دارد» او تلاش نواندیشان مذهبی برای تعبیرهای تجددطلبانه را کوششی «عبث و محکوم به فنا و نیستی‌می‌داند که با تمایلات ترقی‌خواهانه‌ی بشر معاصر هماهنگی

۲

ندارد.» به این ترتیب بیژن جزنی، علی‌رغم آن که در نوشته هشدار دهنده‌ی دیگری آیت‌الله خمینی را نیروی بسیار مؤثر ارزیابی کرده بود (چون ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ را آفرید و توان «بسیج توده‌ای» دارد) و تأکید داشت که «با این پیشینه: [آیت‌الله] خمینی از محبوبیت بی سابقه‌ای در میان توده‌ها به ویژه صاحب‌کاران خرده بورژوا برخوردار است و با امکاناتی که برای فعالیت نسبتاً آزاد سیاسی در اختیار دارد، از شانس

^۱ بیژن جزنی، "مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی"

^۲ بیژن جزنی، طرح جامعه‌شناسی و مبانی استراتژیک جنبش انقلابی خلق ایران

بی سابقه‌ای برای موفقیت برخوردار است»، اما از پیش نیروهای نواندیش مذهبی را فاقد هر گونه شانس برای کسب حمایت توده‌ای می‌پندارد.

جزئی می‌نویسد ما مجاهدین را دوست خود می‌دانیم در شرایط فعلی با آن به‌طور کلی وحدت تاکتیکی و تا حدی وحدت استراتژیک داریم. او تأکید دارد که «ما تضعیف موقعیت این جریان را در شرایط امروز تضعیف جنبش به حساب می‌آوریم و از آن پرهیز می‌کنیم». در عین حال پیش‌بینی می‌کند که «ضرورت مبارزه و نیاز به درک درست شرایط» سرانجام آن‌ها را به سوی مارکسیسم-لنینیسم اصیل کانالیزه می‌کند و می‌افزاید: «نمونه‌ی زنده‌ی آن جنبش کاسترو در کوبا است که عناصر آغازکننده‌ی آن از جمله خود کاسترو در آغاز انقلاب مارکسیست لنینیست نبودند و در جریان انقلاب ضرورتاً مارکسیسم را پذیرفته و به کار بستند». مدعای نخستین جزئی مبنی بر آن که نواندیشان مذهبی، نیروی غالب در جنبش آینده‌ی ایران نخواهند بود، با کودتای خونین درون سازمان مجاهدین به تحقق پیوست. اما این ادعا که «ضرورت مبارزه و نیاز به درک درست شرایط» مبارزان مسلمان نواندیش را به اعتقاد به مارکسیسم رهنمون می‌کند، نه دقیق بود و نه واقعی. مسلمان‌های نواندیش در سال‌های بعد، چه در ایران و چه در سایر کشورهای اسلامی، راه‌های دیگری را جستند و در برخی جوامع حتی به نفوذ توده‌ای هم دست یافتند.

در ایران آن سال‌ها، با کودتای «چپ» در سازمان مجاهدین، جریان آنتاگونیست (مدافع محو دیگراندیشان) در میان مخالفان مذهبی رژیم شاه، رهبری بلامنازع را به دست گرفت، و دیگرانی را که در پی تعامل و یا رقابت با دگراندیشان بودند منزوی کرد. آنتاگونیسم تقی شهرام، بی شبهه در برآمد آنتاگونیسم اسدالله لاجوردی تأثیر جدی داشت.

۸. همه‌ی «غیرخودی‌ها» قلع و قمع و از صحنه خارج می‌شوند

در سال ۱۳۵۶، زمانی که دستگاه حکومت محمدرضا شاه پهلوی درگیر بحرانی جدی شد، هیچ نیروی سیاسی متشکلی از مخالفان سیاسی برجای نمانده بود. جبهه‌ی ملی سال‌ها در «صبر و انتظار» به سر برده بود و فعالیتی نداشت، حزب توده‌ی ایران هم ۲۵ سال بود که در مهاجرت بود، سازمان مجاهدین هم عملاً در خارج از زندان‌ها سازمانی نداشت و فداییان خلق با کشتارهای گسترده‌ی ساواک از رهبری و کادرفرمانده‌ی در سال‌های ۱۳۵۴-۱۳۵۵ به گروه کوچکی با اختلافات بزرگ درونی تبدیل شده بود. این در شرایطی بود که دستگاه روحانیت در اقصی نقاط کشور، از طریق مساجد، تکیه‌ها، هیئت‌های مذهبی و سینه‌زنی و نیز حوزه‌های علمیه قادر به ارتباط نزدیک با مردم و بسیج آن‌ها بود. در عین حال، فروپاشی رژیم شاه چنان با سرعت پیش رفت که زمانی برای «دوره‌ی گذار» و جان گرفتن دوباره‌ی نیروهای به‌شدت سرکوب‌شده‌ی سیاسی بعد از کودتای ۲۸ مرداد نداد. با خروج شتاب‌آلود شاه از ایران در دی ماه ۱۳۵۷، رژیم شاهنشاهی هم در بهمن ماه از هم پاشید. زمان و امکانی نبود که جریان‌ات متفاوت سیاسی با هم به بحث و گفتگو بنشینند و به مردم بگویند که برنامه‌ی آن‌ها برای بعد از گذار از نظام پادشاهی چیست.

آیت‌الله خمینی با استفاده‌ی هوشمندانه از سابقه تاریخی مبارزات ضد رژیم خود، با جمع آوردن تمام مخالفان زیر پرچم و برنامه‌ی خود در این مدت کوتاه، با اطمینان دادن به آزادی همه‌ی جریان‌ات سیاسی برای فعالیت پس از سرنگونی رژیم و احترام به آزادی اجتماعی همه‌ی اقشار مردم، قادر به تشکیل جبهه‌ی مردمی «مستضعفین» در برابر «مستکبرین» شد و رهبری شورش مردم علیه حکومت شاه را در دست گرفت.

لکن این را هم باید تأکید کرد که نیروی‌های متفاوت مذهبی تحت رهبری آیت‌الله خمینی در انقلاب هم اتحادی از جریان‌ات بسیار ناهمگون و گاه متضاد بود.

از یک سو جریانی که خود را خط امامی می نامید و به آرای مرتضی مطهری نزدیک بود و در طیف دیگر نیروهای سنتی اسلامی که در چهره‌هایی مثل احمد جنتی، مصباح یزدی، احمد آذری قمی و شیخ محمد یزدی نمایندگی می شد. حتی در یک سازمان سیاسی تأسیس شده در آستانه‌ی انقلاب مثل «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی» (به مثابه بدیل مجاهدین خلق) هم گرایش‌های گوناگون و نامتجانسی در کنار هم بودند؛ از سعید حجاریان، هاشم آغاجری، بهزاد نبوی، مصطفی تاج‌زاده و محسن مخملباف در یک سو تا احمد توکلی، محسن رضایی، حسین فدایی، عبدالحسین روح‌الامینی، حسین زیبایی‌نژاد، و محمدباقر ذوالقدر در سوی دیگر. اما نقطه‌ی اشتراک تمامی این نیروها آنتاگونیسم بود. همه‌ی آن‌ها (بدون استثنا) حق حیات برای دیگران «غیرخودی» قائل نبودند، چرا که تنها «خودی‌ها» را تجلی حقیقت مطلق می دانستند و «غیرخودی» را باطل. شعارهای همه‌ی این گروه‌ها عبارت بودند از: مرگ بر کمونیست، مرگ بر لیبرال، مرگ بر منافق، مرگ بر التقاط و... تلاش بر حذف همه‌ی جریان‌های غیر مکتبی بود. حتی اگر نابودی و انهدام کامل رقبای سیاسی یک‌جا و درجا فراهم نبود، اما یکی پس از دیگری باید از صحنه حذف می شدند. حتی حضور حاشیه‌ای این نیروها، با درصد کوچکی از آراء، مثل یک اقلیت بسیار کوچک و کم‌اهمیت هم در جامعه قابل تحمل نبود. سرنوشت «نهضت آزادی» مهندس بازرگان، نمونه‌ی روشنی از روند پیشرفت این ماجرا است.

طرفه آن که تعریف غیرخودی و خودی در منش آنتاگونیستی بسیار قابل انعطاف و تغییرپذیر است. بسیاری از خودی‌ها در گام بعدی، انگ دشمن انقلاب و خائن می خورند و از صحنه حذف می شوند. این سرنوشت تروتسکی، بوخارین، زینوویف و کامنف در انقلاب بلشویکی بود. همین داستان برای قطب‌زاده، بنی‌صدر، حسن لاهوتی، منتظری، موسوی، کروبی و حتی رفسنجانی هم در انقلاب ایران تکرار شد. چنین قافله‌ای را (در داستان آنتاگونیسم)، سر ایستادن نیست.

در سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ خورشیدی - چنان که اشاره رفت - چپ‌ها، میلیون و لیبرال‌ها از هر نحله‌ای، نابود و از صحنه خارج شدند. اما نگاه کوتاهی به راه و روش جریان‌های مختلف چپ در سال‌های پس از انقلاب در این سال‌ها هم آموزنده است. گروه اول، چپ‌هایی بودند شبیه سازمان پیکار و یا اقلیت که خیلی زود به مخالفت و حتی درگیری مسلحانه با نظام جدید برخاستند و همراه با سازمان مجاهدین که بعد از آزادی برخی از رهبران‌اش از زندان، بازسازی شده بود، در بهار ۱۳۶۰ سرکوب شدند و تعداد کثیری از اعضای آن‌ها کشته شدند.

گروه دوم، حزب توده ایران و اکثریت بود که مبارزه با امپریالیسم و عدالت اجتماعی (و نه آزادی‌های سیاسی-اجتماعی) برایشان اولویت داشت، امیدوار بودند که با حمایت از «خط امام» که به گمان آن‌ها در این اولویت‌ها با آنان همسو بود، بتوانند بر جریان راست و سنتی شریک در رهبری انقلاب، غلبه کنند. این گروه علیرغم این پشتیبانی، در زمستان ۱۳۶۱ زندانی و سرکوب شدند. نکته آن بود که «خط امامی‌ها» که (خود از رهروان راه آنتاگونیسم بودند)، اعتمادی به این پشتیبانی نداشتند و همواره با شک و بدبینی به این جریان‌ها نگاه می‌کردند؛ چرا که راه و روش آنتاگونیستی بلشویک‌ها در اتحاد شوروی در برابر مخالفان (از جمله مذهبی‌ها) را دیده بودند. موسوی اردبیلی، رئیس قوه قضاییه، در پاییز ۱۳۶۴ به زندانیان توده‌ای در اوین گفته بود: «با شما در نهایت عدل و رأفت اسلامی رفتار شده، باید شکرگزار باشید که تا امروز هستید. شما اگر به جای ما بودید، به کسی مهلت نمی‌دادید. مگر نه بلشویک‌های قفقاز، همین که دستشان رسید، علمای آن جا را دسته دسته به گلوله

۱

بستند؟ کشتند، بردند، سوزاندند... فراموش کرده‌اید؟»

گروه سوم، سوسیالیست‌هایی منفرد مثل دکتر مصطفی رحیمی یا شکرالله پاک نژاد بودند که اعتراض کردند به محدودیت آزادی‌ها، دستگیر و زندانی یا اعدام شدند اما به گفته‌ی کدیور، از منظر سوسیال‌دموکراسی اخلاقی انتقاد کردند و نوشتند

۱

و استدلال کردند که چرا مخالفانند. راه و روش این گروه سوم را می‌توان با مشی مهندس بازرگان در این سال‌ها همسو دانست که می‌گفت: «اداره‌ی جامعه نیازمند توجه به عقل جمعی و تجربه‌ی بشری است و نیازمند اعتدال و برنامه‌ریزی»؛ که نوشت: «بدون آزادی، حتی دین هم پیشرفت نمی‌کند»؛ که مدعی شد: «ولایت فقیه

۲

ریشه‌ی دینی ندارد» و «قائل به جدایی دین از نهاد دولت بود». بابک احمدی درست می‌گوید که در سال‌های دهه‌ی شصت «یعنی در اوج غوغای خشونت انقلابی»، صداهایی از این دست، (که راه و روشی آگونیستی داشتند و از آزادی و دفاع از حقوق بشر در قالب گفتمان حقوقی می‌گفتند)، «به جایی نمی‌رسید. انگار نه انگار که چنان صدایی اصلاً وجود

۳

داشت.»

۹. چرخش از آنتاگونیسم به راه و روش آگونیستی

^۱ <https://kadivar.com/16668/>, "کدیور، "عصرانه با طعم قانون"

^۲ "محسن کدیور، صحت مشی بازرگان"

^۳ بابک احمدی، دیالوگ، میهن، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۴

اما در سال‌های بعد این صداها انعکاسی وسیع یافت. با پایان جنگ ایران و عراق و رحلت آیت‌الله خمینی و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و اقمار آن در اروپای شرقی، صحنه‌ی سیاسی ایران هم دچار تحولی چشمگیر شد.

پس از فروپاشی شوروی، تحولات عمیقی در اندیشه‌ی چپ‌های ایرانی (مثل بقیه چپ‌ها در جهان) رخ داد. بررسی این تحولات، موضوع مطلب دیگری است. اما درباره‌ی آنچه که مربوط به مسائل مطرح شده در این مقاله است، باید اشاره کنیم که تعادل نیرو در میان چپ‌های ایرانی، از گرایش آنتاگونیستی به راه و روش آگونیستی، از اعتقاد به راه‌حل‌های جهانشمول و انترناسیونال به تلاش برای یافتن راه کارهای ملی و در هم‌نوایی با فرهنگ و سنت‌های مردم در این لحظه‌ی معین، از ذات‌گرایی «تقدس طبقه‌ی کارگر» به چندگانگی تحت ستم بودن (جنسیت، مذهب، قومیت، دگرباشی...)، تغییر کرده است. امروزه گروه بسیار بزرگ‌تری در میان چپ‌ها به آزادی همه‌ی نیروهای سیاسی و پاسداری از قوانین دموکراتیک و حقوق بشر، به مسابقه‌ی عادلانه‌ی اندیشه‌ها در سپهر جامعه مدنی و رأی‌تعیین‌کننده‌ی مردم در دموکراسی پارلمانی معتقد هستند.

اما این تعادل نیرو در میان نیروهای مذهبی در سال‌های پس از جنگ و درگذشت آیت‌الله خمینی چگونه پیش رفت؟

آصف بیات که جریان‌ات سیاسی شبیه آنچه را که در ایران بعد از انقلاب ۱۳۵۷ مسلط شد «اسلام‌گرا» تعریف کرده، ویژگی‌های آن را چنین شرح می‌دهد: منظورم از اسلام‌گرایی جریان‌هایی است که برنامه‌شان برقراری نوعی نظم اسلامی در جوامع و اجتماعات مسلمانان بر مبنای حکومتی اسلامی، شریعت و مقررات اخلاقی آن است. هدف آن‌ها اسلامی‌کردن سیاست و اقتصاد جامعه است، و به‌شدت با اندیشه‌هایی که از غرب می‌آیند، و منطق سیاسی و نمادهای فرهنگی آن مخالفت می‌کنند.

بیات سپس برآمد یک جریان تازه را در سال‌های بعد از دهه‌ی نخستین انقلاب ۱۳۵۷ با نام «پسااسلام‌گرایی» توضیح می‌دهد که به دلایل زیر ظهور می‌کند: اول- تجربه‌ی مشخص و ملموس از پروژه‌ی اسلامی‌کردن جامعه از بالا و عواقبی که این پروژه برای دین و دنیای مردم به بار آورد؛ دوم- تحولات عظیم اجتماعی که در این سال‌ها در جامعه‌ی ایران رخ داد، که شامل گسترش وسیع شهرنشینی، با سواد شدن اقشار وسیع‌تری از مردم، تغییرات در ساختار اقتصادی، شکل‌گیری یک طبقه‌ی متوسط بزرگ شهرنشین و دانشگاه‌رفته، وزن بیشتر جوانان در ساختار جمعیت‌شناسی، حضور چشمگیر زنان در قلمرو «سپهر عمومی» (public sphere)، و رشد گفتمان‌های روشنگرانه است. سوم - تغییر در فضای بین‌المللی با

۱

پایان جنگ سرد. این تحولات اجتماعی، تغییرات بزرگی را در اندیشه‌ی طیف گسترده‌ای از سیاستمداران (بازرگان، خاتمی، موسوی و...)، روحانیون (منتظری، صانعی، علی محمد دستغیب، اسدالله بیات زنجانی...) و اندیشمندان اسلامی (سروش، مجتهد شبستری، ملکیان و...) که به شکلی فعال درگیر در انقلاب بودند، باعث شد. فصل مشترک در این گفتمان تأکید بر اصلاحات، تعامل، پذیرش تفاوت‌ها و همزیستی مسالمت‌آمیز اندیشه‌های گوناگون بود. این‌ها سرچشمه‌ی مشکلات داخلی را تنها توطئه‌ی دشمنان خارجی نمی‌دیدند و به مسائل داخلی که ریشه در تاریخ طولانی دیکتاتوری داشت هم می‌پرداختند. غرب و جهان اسلام را هم یک‌پارچه، سیاه و سفید، نمی‌دیدند. تأکید بر «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، فردیت انسان‌ها و برقراری دموکراسی غیر ولایتی داشتند. حسن یوسفی اشکوری در تعریف «پسا اسلام‌گرایی» می‌نویسد: «دینی شدن دولت و دولتی شدن دین هر دو از جمله

۱ Bayat, Asef. (2013). "Post-Islamism at large" Post-Islamism: The changing faces of political Islam. Oxford University Press

پیامدهای منفی اسلام‌میسم است». و ادامه می‌دهد: ما مخالف حضور و فعالیت مذهب در حوزه عمومی (public sphere) نیستیم، اما ناقد گفتمان تقلیل‌گرای اسلام‌میسم هستیم که مروج تمامیت‌خواهی بومی، الیگارشی مذهبی، و گفتمانی است که پاسخ تمام همه پرسش‌هایش را از مذهب طلب می‌کند. از دیدگاه ما اسلام، همچون سایر ایده‌ها، می‌تواند در سپهر عمومی حضوری فعال و مدنی داشته باشد، اما هیچ ایده‌ای قداست، الوهیت، مصونیت، و برتری ذاتی ندارد. حکومت امری سکولار و دنیوی است، مردم، مبنای مشروعیت آن هستند، و دین الگوی مشخصی برای حکومت ارائه

۱

نکرده است». «پسااسلام‌گرایی» به‌مثابه پیامد «اسلام‌گرایی» بعد از انقلاب ایران، در سایر کشورهای مسلمان (مثل تونس، ترکیه و اندونزی) هم گسترش یافت و به نیروی غالب سیاسی در آن کشورها تبدیل شد.

در کنار گسترش «پسااسلام‌گرایی» به‌مثابه تبیینی تازه از «نواندیشی مذهبی» در سال‌های پس از انقلاب ایران، باید از یک جریان سنتی و قدیمی شیعی که در واقع نوعی خوانش دینی از سکولاریسم است، هم یاد کنیم که در سال‌های اخیر از محبوبیت گسترده‌ای در میان روحانیون شیعه برخوردار شده است. بر اساس این اندیشه‌ی فقهی، انسان آزاد آفریده شده، کسی بر او ولایت ندارد (تنها در خصوص امامان معصوم از حق ولایت می‌توان گفت). این دیدگاه به علاوه، سیاست و امور این دنیایی را امری آلوده به فساد می‌شمرد. لذا، ورود روحانیان به رهبری سیاسی را سبب آلوده شدن دین، روحانیت و دینداری مردمان می‌شناسد. آیت‌الله محمد حسین نائینی در دوره‌ی مشروطه، آیت‌الله خوئی در دوره انقلاب و آیت‌الله سیستانی در عراق امروز، چهره‌های برجسته‌ی این اندیشه‌اند.

^۱حسن یوسفی اشکوری، "اخلاق علیه اخلاق؛ امکان و امتناع نقد اخلاقی اسلام‌میسم در اندیشه شریعتی"

کلام آخر، به جای نتیجه‌گیری

آنتاگونیست‌ها (هم در میان چپ و هم مذهبی‌ها) در اندیشه‌ی تسخیر دولت هستند تا به این ترتیب، ایدئولوژی اعتقادی‌شان را در تمام جامعه (در حکومت، قلمرو عمومی و زندگی خصوصی شهروندان) پیاده کنند. در راستای این هدف، هر مانعی بر سر راه و هر رقیبی، باید حذف و از صحنه خارج شود. با این تفکر، آزادی اجتماعی و سیاسی بی‌معنا می‌شود، هر اختلافی (حتا با دوستان سابق) آنتاگونیستی می‌شود و با شیوه‌ی حذف خشونت‌آمیز حل می‌شود. سازمان‌های صنفی، هنری، خیریه و سیاسی فعال در «جامعه‌ی مدنی» اگر زیر فرمان و رهبری جریان حاکم نباشد، تحمل نمی‌شود. مردم هم باید آن طوری لباس بپوشند، رفتار کنند و بیندیشند که ایدئولوژی صحیح می‌شناسد. هر دوی این جریان‌ها، حتا اگر پیش از رسیدن به قدرت، وعده‌ی آزادی سیاسی و حفظ ارگان‌های دموکراتیک را بدهند، با رسیدن به قدرت، تمامی این نهادها را نابود می‌کنند.

بخش دیگری از چپ و نواندیشی مذهبی، که آگونیسم راهنمای روابط آن‌ها با دیگر جریان‌هاست، بر آن هستند که باید به آزادی همه‌ی رقبا احترام گذاشت و پاسدار حقوق شهروندی، آزادی‌های اجتماعی و قوانین دموکراتیک فعالیت سیاسی بود. هر دو جریان، به مسابقه‌ی عادلانه نظرات و اندیشه‌های همه‌ی جریان‌ها سیاسی و تعیین‌کننده بودن رأی مردم برای انتخاب حکومت‌کنندگان اعتقاد دارند. اساس کار فرهنگی و تبلیغی آن‌ها در سازمان‌های جامعه‌ی مدنی و سپهر عمومی است. دولت و دیگر سازمان‌های حکومتی در نگاه این جریان‌ها، آلت پیشبرد ایدئولوژی حزب برنده‌ی انتخابات نیست. اگر چه سیاست تبلیغ شده در دوره‌ی انتخابات (برای بهبود زندگی این‌دنیایی شهروندان، برای کم کردن مشکلات و افزایش شادمانی آن‌ها) توسط این دولت پیش می‌رود. لکن دولت، مجزا از این یا آن ایدئولوژی است و حق دخالت در امر زندگی خصوصی شهروندان را ندارد. تحول

مثبت تغییر تعادل نیروها در میان چپ‌ها و مذهبی‌های ایرانی، (از غالب بودن اندیشه آنتاگونیستی به چرخش به سوی راه و روش آگونیستی و اقبال عمومی مردم از این تحول) را باید نشانه پختگی و تکامل فکر اجتماعی-سیاسی در ایران امروز دید.

سؤال‌های مبرم در مورد روایت و برداشت‌های آن دسته از چپ‌ها و مذهبی‌های ایران که آگونیسم راهنمای اندیشه و روابط آن‌هاست (معتقدین به سوسیالیسم دموکراتیک و نواندیشان دینی)، در لحظه‌ی اکنون این‌هاست:

اول- هر کدام از این جریان‌ها، تا چه حد به این اندیشه‌ها باور عمیق دارند و حاضرند در راه تحقق آن‌ها بکوشند؟

دوم- در راستای پیشبرد این ایده‌ها، چگونه می‌توانند به گفتگو بنشینند و به طور عملی به یک‌دیگر کمک کنند؟

سوم- این تلاش‌های آنان به چه ترتیبی می‌تواند با خواست‌های زنان، کارگران و سایر مزدبگیران، کنشگران حفظ محیط زیست و مدافعان حقوق اقلیت‌های دینی و قومی پیوند برقرار کند؟