

به نام بهترین محسن

پیدایش جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی

اسلام، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، بعث و ناصریسم

علی السّمان

ترجمه: حمید نوحی

با یادداشتی از محمدجواد غلامرضا کاشی

سرشناسه:	سمان، علی Elsamman, Aly
عنوان و نام پدیدآور:	پیدایش جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی: اسلام، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، بعث و ناصریسم/علی السمان؛ ترجمه حمید نوحی.
مشخصات نشر:	تهران: صمدیه، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری:	۲۱۴ ص.
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۸۴۴۲-۵۲-۳
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیبا
یادداشت:	کتاب حاضر نخستین بار با عنوان "رویارویی مسلک‌ها و جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی تا سال ۱۹۶۷" توسط انتشارات قلم در سال ۱۳۵۷ منتشر شده است. کتابنامه: ص. [۲۱۳] - ۲۱۴.
یادداشت:	رویارویی مسلک‌ها و جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی تا سال ۱۹۶۷.
عنوان دیگر:	اخوان المسلمین -- تاریخ -- قرن ۲۰ م. History -- 20th century. Ikhavan al-Muslimin
موضوع:	حزب‌های سیاسی -- کشورهای عربی Political parties -- Arab countries
موضوع:	جنبش‌ها و قیام‌ها -- کشورهای عربی Insurgency -- Arab countries
موضوع:	کشورهای عربی -- سیاست و حکومت -- قرن ۲۰ م. Arab countries -- Politics and government -- 20th century
شناسه افزوده:	نوحی، حمید، ۱۳۲۳ - مترجم
رده‌بندی کنگره:	JQ ۱۸۵۰
رده‌بندی دیویی:	۲۰۹۱۷۹۲۷/۳۲۴
شماره کتابشناسی ملی:	۸۴۹۵۶۷۰



پیدایی جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی

اسلام، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، بعث و ناصریسم

- پدیدآورنده: علی السمان
- برگردان: حمید نوحی
- طراح جلد: باسم رسام
- شمارگان: ۲۰۰ نسخه
- چاپ اول: ۱۴۰۰
- قیمت: ۴۵۰۰۰ تومان
- چاپ و صحافی: آوا
- ناشر: صمدیه
- مدیر نشر: لطف‌الله میثمی
- مسئول تولید: آرمان رضاپور
- نشانی: تهران، میدان توحید، نصرت غربی، شماره ۲۴، طبقه سوم
- کدپستی ۱۴۵۷۸۳۷۴۵۴، صندوق پستی ۱۳۴۴۵/۸۹۵ تلفاکس: ۶۶۹۳۶۵۷۵
- فروشگاه اینترنتی نشر صمدیه: bookonline.hamvar.ir
- مرکز توزیع: شرکت بازرگانی کتاب گستر، تلفن ۲۲۰۱۹۷۹۵
- حقوق ناشر محفوظ است

فهرست

پیشگفتار ناشر برای چاپ سوم.....	۹
تاریخ‌نگار عملی اندیشه سیاسی عرب.....	۱۱
پیشگفتار مترجم.....	۲۱
چند یادآوری.....	۲۶
مقدمه مؤلف.....	۲۷
فصل اول - تجدد فکری و تمسک به اصول اسلامی.....	۳۳
مقدمه:.....	۳۳
قسمت اول - پیشگامان.....	۳۶
الف - سید جمال‌الدین اسدآبادی.....	۳۶
ب - محمد عبده اصلاح‌طلب فاتح.....	۴۱
ج - رشیدرضا و پناه بردن به جزمیت (دگماتیسم).....	۴۴
قسمت دوم - اخوان‌المسلمین.....	۵۱
مراحل سه‌گانه: تبلیغ، سازماندهی و عملیات.....	۵۴
عقاید رشید رضا.....	۵۷
اهمیت مرحله «آمادگی» فعالین جنبش.....	۶۰
دولت اسلامی.....	۶۴
اهمیت فعالیت‌های جنبش اخوان‌المسلمین.....	۷۱
ضمیمه قسمت دوم قسم‌نامه یا آیین «اخوان‌المسلمین».....	۷۷

فصل دوم وطن پرستی (ناسیونالیسم یا قومیت) عرب.....	۸۳
مقدمه.....	۸۳
قسمت اول تاریخ سیاسی حزب بعث.....	۸۵
قسمت دوم محتوای ایدئولوژیک بعث.....	۹۲
ویژگی ملت عرب و رسالت ابدی و الهی آن.....	۹۵
اسلام و «رسالت ابدی».....	۹۶
شعار: «وحدت، آزادی، سوسیالیسم».....	۱۰۲
قسمت سوم.....	۱۱۰
ششمین کنگره ملی: کنگره مصالحه (نوامبر ۱۹۶۳).....	۱۱۰
فصل سوم: کمونیسم عرب.....	۱۱۹
قسمت اول تاریخچه روابط بین‌الملل کمونیستی و کمونیسم در کشورهای مسلمان.....	۱۱۹
روسیه و مسئله کمونیسم در خاور، در فردای انقلاب ۱۹۱۷.....	۱۲۱
تغییر بینش در جریان دومین کنگره بین‌المللی کمونیستی ۱۹۲۰.....	۱۲۲
اروپا - محوری یا آسیا - محوری؟.....	۱۲۴
ملل خاور و شرایط طبقه کارگر (پرولتاریا).....	۱۲۷
قسمت دوم منشأ جنبش‌های کمونیستی در دنیای عرب.....	۱۲۹
الف - محافل کمونیستی مصر.....	۱۲۹
ب - حزب کمونیست سوریه و لبنان.....	۱۳۲
حزب کمونیست عراق.....	۱۴۰
فصل چهارم: ناصریسم.....	۱۴۵
مقدمه.....	۱۴۵
قسمت اول شرایط اجتماعی - سیاسی در شب انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲.....	۱۴۷
قسمت دوم آیا رژیم ۱۹۵۲ جامعه‌ای نظامی در مصر مستقر کرد؟.....	۱۵۲
قسمت سوم مرام متعادل؛ از اصالت عمل تا یک مرام سیاسی.....	۱۵۸

مقدمه.....	۱۵۸
فصل پنجم رویارویی‌ها.....	۱۶۹
قسمت اول: کمونیسم و ملت عرب؛ پاسخگویی به مسئله وحدت عرب مقدمه:	
استالین و مسئله ملی.....	۱۶۹
الف - مرحله اول: انکار موجودیت «ملت عرب» و انکار شخصیت ملی «در	
حال تکوین».....	۱۷۰
ب - مرحله دوم: به رسمیت شناختن هویت ملی عرب مطابق تعریف	
سوسیالیسم علمی.....	۱۷۲
ج - مرحله سوم: یک مرحله عقب‌نشینی و عنوان کردن حاکمیت شرایط متفاوت	
منطقه‌ای، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بر موجودیت «ملت» عرب.....	۱۷۷
قبل از انقلاب ژوئیه ۱۹۵۸ عراق: تفاهم با ناصر.....	۱۸۳
پس از انقلاب ژوئیه ۱۹۵۸ عراق: درگیری با ناصر.....	۱۸۷
قسمت دوم: درگیری بعث - ناصریسم.....	۱۹۹
درگیری بعث - ناصریسم در مذاکرات سه جانبه ۱۹۶۳.....	۲۰۱
قسمت سوم درگیری ناصریسم و اخوان‌المسلمین.....	۲۰۴
در جریان جنگ جهانی دوم.....	۲۰۴
نتیجه.....	۲۰۷
واژگان فرانسه.....	۲۰۹
کتاب‌نامه.....	۲۱۳

پیشگفتار ناشر برای چاپ سوم

برگردان فارسی کتاب حاضر که با نام مستعار مترجم (ن. حمید) در سال ۱۳۵۷ توسط انتشارات قلم روانه بازار شده بود، به عنوان کتاب کمک درسی برای دوره دکترای علوم سیاسی در دانشگاه‌های تهران و شیراز معرفی و با وجود دو چاپ پی‌درپی در بیست هزار نسخه به سرعت نایاب گردیده بود. انتشارات صمدیه امیدوار است این کتاب همزمان با کتاب «غرق شدن تمدن‌ها» آخرین اثر نویسنده مشهور لبنانی - فرانسوی «امین معلوف» به زودی روانه بازار شود و با چاپ سوم کتاب «فلسطینی آواره» در دست انتشار توسط نشر ماهی، مجموعه پژوهشی جامعی درباره خاورمیانه را تشکیل دهد.

لطف‌الله میثمی

مدیر انتشارات صمدیه

بهمن ۹۹

تاریخ‌نگار عملی اندیشه سیاسی عرب

محمدجواد غلامرضا کاشی

نگارنده این کتاب فیلسوف نیست، فعال سیاسی است، و از موضع یک عمل‌گرای صرف به میدان منازعه نیروهای فکری و سیاسی مصر می‌نگرد. به جای پرداختن به آرمان‌ها و مباحث عمیق و نظورورزانه، همه چیز را از نقطه‌نظر عملی مدنظر قرار می‌دهد. برای کسانی که در جستجوی بحث‌های عمیق فلسفی و فکری‌اند، مراجعه به کتاب‌های دیگر، بیشتر مفید فایده است؛ اما خواندن این کتاب از منظری دیگر حائز اهمیت است. این مقدمه برای اشاره به همین وجه نگاشته شده است.

در متدولوژی اندیشه سیاسی دو سنخ از اندیشه و دو سنخ از اندیشه‌ورزان را باید از هم تفکیک کرد. نخست کسانی که از منظری فلسفی الگوهای آرمانی زندگی سیاسی را مطمح نظر قرار می‌دهند. درکی از سرشت انسان و جامعه سیاسی دارند و بر مبنای آن، الگوهایی آرمانی از جامعه سیاسی عرضه می‌کنند. نمونه اعلای این سنخ افلاطون است. اما سنخ دیگری از متفکران سیاسی، بر مبنای تجربه عینی خود و در جهت پیشبرد مقاصد عملی‌شان، نظورورزی می‌کنند. به جای آغاز کردن از الگویی آرمانی از زندگی سیاسی، به امکان‌های عملی حل معضلات عرصه سیاست می‌اندیشند. ارسطو در قیاس با افلاطون به این سنخ نزدیک‌تر است اما شاید نمونه اعلای آن ماکیاولی باشد.

در قرن بیستم ایدئولوژی‌ها جایگزین فلسفه پردازی‌های سیاسی شدند. خاورمیانه در قرن بیستم، عرصه تاخت و تاز ایدئولوژی‌های سیاسی شد. ایدئولوژی‌ها برآمده از روایت‌های آرمانگرایانه از زندگی سیاسی بوده‌اند و بر اساس مفروضات خود، با یکدیگر مرزبندی کرده‌اند. یکی از اسلام در مقابل ناسیونالیسم دفاع کرده، دیگری از موضع چپ مارکسیستی حساب خود را از دیگران جدا کرده است. اهمیت این کتاب در آن است که به این روایت‌های ایدئولوژیک نه از منظر باورها و گزاره‌های فکری و فلسفی‌شان، بلکه از منظر استعداد‌های عملی‌شان برای حل مساله نگریسته است و به همین سیاق، در برقراری نسبت میان آنها نیز، بیشتر به مقتضیات عملی مصر به مثابه نمونه‌ای از کشورهای خاورمیانه تمرکز کرده است.

نگاه عملی، سیاست را تابع نظورری‌های فیلسوفان نمی‌شمارد. خیال نمی‌کند صحنه سیاسی را می‌توان بر اساس طرح‌واره‌های نظری دقیق، بازسازی کرد. اندیشه خود بخشی از واقعیت است. از آن نشأت می‌گیرد و در سازوکارهای مادی و عینی آن، فرصت‌هایی خلق می‌کند و محدودیت‌هایی می‌آفریند. بنابراین اندیشه وجهی مادی پیدا می‌کند. اندیشه ماده و انرژی موثری است در درون سازوکارهای عینی واقعیت. همین نگاه به سرشت اندیشه است که آن را به خلاف روایت آرمانگرا، تاریخی و زمینه مند می‌کند. اندیشه سیاسی آرمانگرا، الگویی از حیات سیاسی به دست می‌دهد که برای همه موقعیت‌های حیات سیاسی راهگشاست. مثلاً یک مارکسیست، سوسیالیسم را نسخه‌ریایی بخش در هر کجا و هر زمان می‌یابد. اسلام‌گرایان و ناسیونالیست‌ها نیز به همین سیاق می‌اندیشند. از منظر یک متفکر عمل‌گرا، آنها مشکلات عینی و واقعی را در فرمول‌های سازگار ذهنی‌شان حل می‌کنند. در حالیکه مشکلات عینی و واقعی، سخت‌جان‌تر و پیچیده‌تر از قواعد و فرمول‌های ذهنی متفکران آرمانگراست. گویی آرمانگرایان، خواهان انطباق واقعیت با چارچوب‌های سازگار ذهنی خود هستند، اما یک عملگرا، در مقابل

معضلات واقعی و عینی، در هر بستر مشخص، ذهنی گشوده برای در هم‌آمیزی تفکرات گوناگون دارد.

گشودگی به سمت واقعیت در یک اندیشه‌ورز عملی سبب می‌شود به هیچ منظومه فکری وفادار نباشد. اگر به چیزی وفادار است، همانا تلاش برای حل یک مشکل و کاستن از آلام واقعی مردم است. اساساً حقیقت به جای آنکه سرشتی نظری داشته باشد، خصلتی عملی دارد. حقیقت هنگامی پدیدار می‌شود که رنجی از رنج‌های مردم کاسته شود. مهم نیست در فرایند این کاستن، چه معجون‌های غریبی از صور فکری و فلسفی مددکاری کنند. اگر بخواهیم در سنت‌های شناخته شده اندیشه سیاسی، جایگاهی برای این سنخ از اندیشه بجویم، بدون شک پراگماتیسم بیشترین قرابت را با آن دارد. از نظر پراگماتیست‌ها، آنچه صدق و کذب یک نظام باور را تعیین می‌کند، میزان انرژی و قدرتی است که در حل معضلات عینی تولید می‌کند.

بر اساس این مقدمات، نباید از اندیشه‌های سیاسی معطوف به عمل انتظار سازگاری نظری درونی داشت. این سنخ از اندیشه‌ها لاجرم ترکیبی یا به تعبیر آشنای این دیار، التقاطی‌اند. هرچه اندیشه بیشتر پروای سازگاری درونی داشته باشد، بیشتر از واقعیت پیچیده منتزع می‌شود و هر چه بیشتر دغدغه کاهش عملی آلام مردم را داشته باشد، لاجرم بیشتر و بیشتر دست به دامان ترکیب‌های ناسازوار نظری می‌شود. آنگاه چگونه منظومه‌ای که ترکیبی از منظومه‌های ناسازگار است می‌تواند اقناع برانگیزد و مردم و بخصوص اهل نظر را متقاعد کند؟ واقع این است که منظومه‌های ناسازوار اما اثرگذار در صحنه اجتماعی، به جای دغدغه رفع و رجوع ناسازگاری‌های درونی، به توازن میان پاره‌های ناسازوار اندیشه می‌اندیشند. یک اندیشمند عملی و غیر آرمانی، با تکیه بر شرایط و مقتضیات عینی می‌تواند اثبات کند که تعهد تمام عیار به هر آموزه‌ای، چشم نیروی عمل‌کننده در میدان را نسبت به بسیاری از ضرورت‌های عملی کور خواهد کرد. بنابراین ضمن توجه به یک منظومه، باید

منظومه‌های دیگر را هم مد نظر داشته باشد و میان آنها توازن ایجاد کند. او به جای تعهدات ایدئولوژیک تعهدات عملی دارد و به حسب مقتضیات عملی، میان نحله‌های گوناگون فکری توازن مقتضی عمل ایجاد می‌کند. توازنی که هیچ گاه یکبار برای همیشه نیست. به حسب شرایط دستخوش تغییر و تحول می‌شود.

آنچه یک متفکر غیر آرمانی و عملگرا از سر صدق می‌کند، متفکران آرمانی اندیش، به نحو ریاکارانه می‌کنند. آرمان اندیشانی که از ناب‌گرایی و تعهد به یک نظم فکری آرمانی دفاع می‌کنند، در عمل هر روز تغییر جایگاه می‌دهند. می‌بینی آنکه به شدت مارکسیست بود، به یک اصل لیبرال تغییر مکان می‌دهد، آنکه اسلام گراست، در موقع خطر ناسیونالیست می‌شود. هر روز تغییر منزل می‌دهند اما همچنان مدعای ناب‌گرایی دارند. آنکه از همان نخست اعلام کرده ناب‌گرا نیست، بلکه تنها به کاهش آلام می‌اندیشد، خود را در معرض نقد و ارزیابی دیگران قرار می‌دهد. می‌توان در هر موقع او را از این حیث که چندان در ایجاد توازن و کاستن از یک رنج خاص توفیقی نداشته، به پرسش کشید. اما آنکه از ناب‌گرایی دم می‌زند اما هر روز تغییر منزل می‌دهد، همیشه محق است و در مقابل منتقدان مدعی است. چگونه می‌توان او را نقد کرد هنگامی که ناکارآمدی‌های خود در عمل را به حساب وفاداری به اصول می‌گذارد و همواره نقض اصول را به حساب تصمیم‌های موقتی برای عبور از ضرورت‌های موقتی. مسدود ماندن باب نقد و ارزیابی عامل تبدیل شدن یک نظم ایدئولوژیک به یک نظم خود فرمان است که هم به واقعیت ناگشوده است و هم به نقد و نظر و ارزیابی منتقدان.

کتابی که پیش روست، کتابی قدیمی است. اما از این حیث که منظرگاهی عملی به مساله مصر گشوده است، می‌تواند نمونه خوبی برای اندیشیدن به نحو دیگر در خاورمیانه باشد. از نظر من، نگارنده این کتاب، همه چیز را حول یک مقصود قانونی سازمان داده است: تنها راه‌کار پایدار در جهان اسلام،

استقرار ناسیونالیسمی است که اهداف سوسیالیستی را از دست نمی‌نهد و به سرچشمه اخلاقی دین نیز وفادار است. این صورت بندی نظری، به گمانم هنوز هم قابل اعتناست. اتفاقاتی که پس از نشر این کتاب، در جهان اسلام افتاد، مویدات تازه‌ای برای اثبات نظر نگارنده فراهم آورده است. مارکسیسم، بدون برقراری نسبت با ناسیونالیسم یا اسلام، به خودی خود سرنوشتی در جهان عرب و سایر سرزمین‌های اسلامی پیدا نکرد. جنبش‌های چپ، هنوز هم در حاشیه‌اند و قادر نیستند از قشر معینی از روشنفکران و فعالان سیاسی فراتر روند به عمق جامعه سیاسی نفوذ نمی‌کنند. صدای چپ به رغم تاثیرگذاری‌های فراوانش، یک صدای مستقل و موثر و تعیین کننده نشده است. اما ناسیونالیسمی که به گروه‌های فرودست جامعه بی‌اعتنایی کرده نیز سرانجام خوشی پیدا نکرده است. اسلام بی‌توجه به ناسیونالیسم، حد و مرز استقرار خود را نشناخته است، و بی‌اعتنا به طبقات فرودست، از موضع قدرت و سیاست سخن گفته است و حاصل، بی‌ماوا شدن ارزش‌های دینی و خالی شدن جامعه از اخلاق و معنویت است که از دین انتظار تامین آن می‌رود.

آنچه هم اسلام گرایان و هم چپ‌ها از آن غافلند، فرمی مدرن از سازماندهی جامعه سیاسی است. نه ملیت اصالت دارد و نه ناسیونالیسم. اما آنچه نباید از آن گریخت و به مثابه یک واقعیت عینی به آن تن در داد، سازماندهی جامعه سیاسی در دوران مدرن است. مرزها، سازماندهی مبتنی بر تمایز میان اقوام ساکن در سرزمین‌های گوناگون، خدمات دولتی، نیروی نظامی و انتظامی، مالیات، سازماندهی کار و شغل، الگوهای احراز هویت، قواعد و قوانین بین‌المللی و داخلی، همه بر اساس صورت‌بندی ملیت شکل گرفته‌اند. نه نظام‌های متکی بر انترناسیونالیسم مارکسیستی تحت نام پرولتاریا و نه نظام‌های متکی بر هویت‌های دینی تحت عنوان امت، سرانجام به ملزومات سازمان ملی تکیه کردند. اگر هم در عمل گاهی از اولویت سازماندهی ملی فراتر رفتند. هم خود و هم کشور و هم مبادی ایدئولوژیک خود را با بحران مواجه کردند.

با این همه ناسیونالیسم، آنچنانکه در عمل مستقر شد، از دو عارضه بنیادی رنج برد. به همین جهت، همه دولت‌های متکی بر ملیت‌گرایی در این ناحیه از جهان کم و بیش با شکست مواجه شدند. ناسیونالیست‌های خاورمیانه، نیروی معنوی خود را از تجدد و پیشرفت و اندیشه ترقی‌تأمین کردند. بودجه‌ها و سازماندهی‌های قدرتمندی هم برای تحقق ترقی به میان آوردند. نمونه اعلای آن، آتاتورک در ترکیه و رضاشاه در ایران بود. نمونه مصری آن را هم نگارنده در این کتاب کاویده است. اما ترقی‌خواهی هر چه بیشتر شتاب گرفت، بیشتر جامعه را از هویت اخلاقی و سرمایه‌های اجتماعی و سیاسی تخلیه کرد. ناسیونالیست‌ها اغلب اسلام را یک مانع جدی برای ترقی پرشتاب خود انگاشتند و محو کامل و یا دستکم خاموش کردن آن را تعقیب کردند. اسلام به مثابه اصلی‌ترین کانون معنویت بخش، از قلمرو حیات و زبان سیاسی به حاشیه پرتاب شد.

ناسیونالیسم جدا افتاده از نیروی معنویت بخش اسلام، و اسلام جدا افتاده از دستگاه ایدئولوژیک ناسیونالیستی، هر دو زخمی و معارض یکدیگر شدند. اسلام عملاً محو نشد و به حاشیه نیز نرفت. حتی با وجود خاموشش، مانع از مشروعیت دولت‌های ناسیونالیستی شد. هر چه زمان گذشت، اسلام از حاشیه به متن جامعه و فرهنگ آمد و ناسیونالیست‌ها هر روز از عرصه عمومی عقب نشستند. اسلام‌گرایان جدا افتاده از ساختار سیاسی نیز، به جای بهره‌گیری از زبانی مسئولانه، و سازگار با معضلات و زخم‌های عملی و واقعی مردم، به سمت روایت‌های بنیادگرایانه متمایل شدند. آنها در پرتو ناکامی‌های دولت‌های ناسیونالیستی، هر روز مشروعیت بیشتری کسب کردند و گستره عمل بنیادگرایان دینی درگستره جهان اسلام، حاصل تفوق تدریجی اسلام‌گرایان بر ناسیونالیست‌هاست. اما متأسفانه پس از نیم قرن حضور از شرق آسیا تا شمال آفریقا، قادر نیستند کارنامه قابل دفاعی ارائه کنند. اسلام‌گرایان روشن‌اندیش، بر این خیال بودند که با تکیه بر امکان‌ها و آموزه‌های

اسلامی، با جهان جدید وارد گفتگو شوند و اسلام را امکانی برای کاستن از آلام بشر بنمایانند. اما متأسفانه امروز اسلام بیشتر احساس مخاطره بر می‌انگیزد تا سرمایه‌ای برای خروج از بحران‌های عمیق بشری.

ناسیونالیست‌های خاورمیانه اما از یک ناحیه دیگر نیز آسیب دیدند و شکست آنها را باید از این وجه نیز توضیح داد. برنامه‌های پرشتاب توسعه و ترقی، به رشد و افزایش شکاف‌های عمیق طبقاتی انجامید. حاشیه شهرهای شیک و پرزرق و برق ناسیونالیست‌ها، حاشیه نشین‌های فقیری را فراگرفت که از تامین اولیه‌ترین نیازهای خود نیز عاجز بودند. همه شهرهای بزرگ این منطقه، از قاهره گرفته تا تهران، انباشته از حاشیه نشین‌های مهاجر بود که فاقد هر گونه موقعیت اقتصادی، اجتماعی و منزلتی بودند. حاشیه‌ها، آبتن ویرانگری همه دستاوردهای مدرنیسم آمرانه دولت‌های توسعه‌گرا بودند. سوسیالیسم، پاشنه آشیل ناسیونالیسم ترقی‌خواه و اسلام‌گرایی مدعی جامعه اخلاقی و معنوی بود. علی‌السمان بر اساس تجربه زیسته خود، به ترکیب این سه ایدئولوژی رقیب در منطقه خاورمیانه می‌اندیشید. ناسیونالیسمی را طلب می‌کند که برای تامین نیروی معنوی و مشروعیت بخش به خود، اسلام را به حاشیه نراند، و برای حفظ وحدت ملی، از سوسیالیسم به مثابه ایده برانگیزاننده طبقات تهی دست، غفلت نکند.

حدود نیم قرن از نگارش این کتاب می‌گذرد. اگر علی‌السمان تجربه این نیم قرن را هم مد نظر قرار داده بود، در ترکیب ناهمساز اما عملی خود متوجه یک کاستی بزرگ می‌شد: دمکراسی. حقیقتاً مساله جوامع خاورمیانه‌ای در زمان او، مساله دمکراسی نبود. در فضای جنگ سرد، همه از ارزش آرمانی دمکراسی سخن می‌گفتند، اما نه مردم و نه نظام‌های هنوز تکوین پیدا نکرده خاورمیانه، در عمل نیازی به دمکراسی احساس نمی‌کردند. ارزش‌های مقوم نظم دمکراتیک، پس از رفع نیازهای درجه اول امنیت و فقر و استقلال سیاسی می‌توانست موضوعیت پیدا کند. اما امروز مساله دمکراسی را نمی‌توان نادیده

انگاشت، نه به این جهت که آن نیازها تامین شده‌اند و اینک طبقه متوسط مرفه و پرجمعیت خاورمیانه منتظر دموکراسی است. دموکراسی اینک بر حسب ضرورت‌هایی تازه موضوعیت پیدا کرده است.

خاورمیانه امروز با واقعیت تلخی مواجه است. پس از آنهمه جدال‌های خونین طی یکصد و اندی سال گذشته، آنچه پیش چشم همگان خودنمایی می‌کند دولت‌های شکست خورده، آرمان‌های لکه‌دار، بحران اعتماد، فقر، فساد، و ناامیدی است. نه ملیت‌گرایی گرمای پیشین را برمی‌انگیزد، نه اسلام‌گرایی افق افکن است و نه اندیشه سوسیالیستی و چپ کارنامه قابل دفاعی در دست دارد. آنها نیازمند بستر تازه‌ای برای جان گرفتن‌اند. مضمون بنیادی دموکراسی، قدرتمند کردن بی‌قدرتان است. نباید همچون گذشته دموکراسی را در مقابل استبداد، صرفاً به مشارکت در انتخابات تقلیل دهیم. گوهر دموکراسی، اعتماد به مردم، به رسمیت شناختن تنوعات درونی آنها، و قوت بخشیدن به آنها در انجام اموری است که ضروری و اخلاقی تشخیص می‌دهند. در اینجا و اکنون خاورمیانه، تا اطلاع ثانوی نباید منتظر مردان قدرتمند، و ایدئولوژی‌های برانگیزاننده باشیم. مردم تنها سرمایه امیدبخش برای آینده‌اند. آنها به شرط آنکه به رسمیت شناخته شوند، و برای تامین آنچه خیر خود تشخیص می‌دهند، تدارک شوند، چشمه‌های کوچک اما امیدبخش دوباره سربرخواهند کرد و امید به طراوت را در درختان رو به زردی ناسیونالیسم، اسلام و اندیشه چپ برخواهند انگيخت.

تاکنون چشم‌ها به قله‌ها و راس جامعه متوجه بود. اما دموکراسی به معنایی که گفته شد، مقتضی نگاه به تحتانی‌ترین لایه‌های اجتماعی است. تا کنون آنچه در منطق بسیج از بالا، مولد نیرو و تعهد و همبستگی جمعی بود، ضرورت‌ها، آرمان‌ها، غایات جمعی، و فداکاری برای چشم‌اندازهای دور بود. اما آنچه در نگاه از پایین، نیروبخش و امیدافکن است، عشق، دوستی، اعتماد دو جانبه، و یاری رسانی‌های کوچک است. در نگاه از پایین، خطوط

میکروسکپی روابط انسانی امیدبخش‌اند. در این نگاه، سیاست وجه نمایشی خود را از دست می‌دهد و در کلام‌های پرطمطراق سیاسی تجلی نمی‌کند. روایت علی‌السمان به حوزه سیاست را عملی، پراگماتیک، ترکیبی و معطوف به رفع آلام دانستیم. بازسازی تجربه نیم قرن گذشته او ترکیبی از ناسیونالیسم، اسلام و اندیشه سوسیالیسم بود. اینک باید دموکراسی و نگاه از پایین را به ترکیب او افزود. آنگاه عمل در عرصه سیاست، خاورمیانه، نیازمند متفکری نیست که با سرهم‌بندی کردن یک نظم فکری این چهار گانه را یگانه کند. بلکه نیازمند عمل بازیگرانی است که یکی سویه‌های دموکراتیک را تقویت کند و در قوت بخشی به مردمان سرگشته مدد کار باشد. یکی ذیل نام سوسیالیسم، به افشار تهیدست تشخص ببخشد، دیگری با نام اسلام، ذخائر معنوی جامعه را تقویت کند و دیگری، به هویت ملی مردم بیاندهد. این بازیگران می‌توانند در صحنه سیاسی خاورمیانه رقابت کنند اما بدانند حین رقابت‌های سخت‌شان یک هدف را پیش می‌برند و آن احیای امر سیاسی است. آنچه تلاش همزمان این نحله‌های گوناگون را امکان‌پذیر می‌کند، وجود یک اعتماد عمومی در چارچوب یک وحدت ملی است. بنابراین همچنان اعتبار اولویت بخشی به ناسیونالیسم علی‌السمان برقرار است. اما به شرطی که درک از ناسیونالیسم دستخوش تغییر شود و به جای یک ناسیونالیسم آمرانه، به یک ناسیونالیسم دموکراتیک بیاندهیم که نیروی حیات‌بخش خود را نه از راس، بلکه از قاعده جامعه اخذ کند.

محمدجواد غلامرضا کاشی

عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

بهمن ۱۳۹۹

پیشگفتار مترجم

خواننده عزیز! کتابی که در دست دارید ترجمه رساله دکترای دولتی در علوم سیاسی در ۲۴ فوریه ۱۹۶۷، از دانشکده حقوق و علوم اقتصادی پاریس است که برای قضاوت ارائه و به عنوان بهترین رساله سال انتخاب شده است. عنوان اصلی رساله عبارت است از:

Les Idéologies et la confrontation des Mouvements Politiques de
Moyen-Orient Arabe (Machrek)

چهار فصل اول رساله اختصاص به معرفی و شناخت مواضع اجتماعی و سیاسی احزاب و جمعیت‌های عمده منطقه و تطوّر آن‌ها از ابتدای قرن حاضر دارد. از آنجا که نویسنده خود از نزدیک پاره‌ای جریان‌ات را تجربه نموده و با برخی شخصیت‌های این احزاب و دسته‌ها از نزدیک آشنایی و تماس داشته، مطالب و نظرات مطروحه به صورتی ساده و روشن، بدون ابهام ناشی از کمبود اطلاعات یا فقدان شناسایی واقعی و عینی، عرضه شده است.

محتوای رساله در تطابق کامل با عنوان آن است و این خود نشانه روشن‌بینی و امانتداری نویسنده است. این خصوصیت نویسنده در پرهیز از هر نوع مغلق‌گویی و ایهام مزورانه، روشنفکر نمایانه یا عالم‌نمایی، از اول تا آخر رساله نه تنها در شیوه بیان، بلکه در نحوه تفکیک و طبقه‌بندی انبوه داده‌ها و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از آن‌ها مشهود است.

موضوع این رساله، مطالعه و بررسی برداشت‌های فلسفی و نظری هر یک

از مسلک‌ها، از جهان، انسان و تاریخ نیست، بلکه مطالعه و بررسی مرام و برنامه‌های مشخص اجتماعی و عملیات و روش‌های سیاسی و نحوه پاسخگویی این احزاب و جمعیت‌ها به مشکلات فوری و مسائل موجود در مقطع زمانی و مکان خاص خود است؛ به عبارت دیگر نه در میدان نظر، بلکه در میدان عمل به تشریح، نقد و بررسی جنبش‌ها و جمعیت‌ها پرداخته است.

از این‌رو نمی‌توان آن را معرف حقیقت مسلک‌ها و مرام‌های این احزاب و جمعیت‌ها دانست. بلکه باید آن را به مثابه تشریح و نقد واقعیت موجود دانست که احتمالاً می‌تواند در آینده دستخوش دگرگونی‌هایی شود. در عین حال تا آنجا که نویسنده این سطور اطلاع دارد تاکنون کمتر کتاب یا مقاله‌ای این چنین نقادانه و مختصر و مفید درباره این موضوع به فارسی منتشر شده است. گرچه کتاب‌هایی درباره اخوان المسلمین و به خصوص ناصر و ناصریسم انتشار یافته، اما در مورد حزب بعث و احزاب کمونیست منطقه تقریباً چیزی نوشته یا ترجمه نشده است. علاوه بر آن هیچ‌یک، به نقد و مطالعه این جنبش‌ها و احزاب، در رابطه با یکدیگر و از خلال درگیری‌ها و رویارویی‌های متقابل آن‌ها نپرداخته‌اند.

و اما انگیزه انتخاب این رساله برای ترجمه این است که قدمی باشد هرچند کوچک در جهت شناسایی بافت‌های سیاسی جامعه خودمان. خواننده خود ضمن مطالعه درخواهد یافت که در کل چه شباهت زیادی بین ویژگی‌های سیاسی - اجتماعی ما با جهان عرب - که موضوع این رساله است - برقرار است. به این ترتیب تصویرسازی روشن و نقادانه همزاد ما - در شرایطی که به هر دلیل بازبینی صادقانه خود ممکن نیست - بهترین و شاید تنها راه خودشناسی است. این راهی است ورای حجاب خودبینی و گروه‌پرستی تا بهتر به موضع و موقع خود و گروه‌های خود پی ببریم. جامعه روشنفکری ما تاکنون به دلایل مختلف از جمله درگیری‌های شدید و در نتیجه فقدان فرصت کافی از یک‌طرف و شتاب برای دسترسی به «چراغ جادو» از

طرف دیگر، از ابزار و وسایل ضروری برای کشف و تعمیق و استقرار نظریه و مرامی مناسب حال خود، محروم بوده است و تلاش وی همواره به راهی ناصواب کشیده شده و غالباً چه از لحاظ مسلکی و چه از لحاظ روش و مبنای کار یا به این طرف افتاده یا به آن طرف و در هر حال کمتر به «صراط مستقیم» حرکت کرده است. افسوس از این همه دلاوری‌ها، پایمردی‌ها و صداقت‌ها!

دربارهٔ نظام «عرفی مؤمنان» (Laïcs Croyants) که در متن «مستقل از مذهب اما مؤمن» ترجمه کرده‌ام، لازم به یادآوری است که:

۱- لائیک از ریشهٔ لاتین Laïcus به معنی آنچه متعلق به خلق است؛ یعنی غیرمذهبی. کسی یا نهادی که جزء سلسله‌مراتب روحانی (کلیسایی) نبوده و به‌خصوص مأموریتی از طرف دستگاه مذهبی ندارد.

«لائسیسم Laïcisme (در زمان حاضر) یعنی نظریه‌ای که می‌خواهد بنیادها و تأسیسات اجتماعی را از تسلط مذهب و کلیساها خارج کند.

لائسیته، Laïcité عبارت است از اصل جدایی جامعهٔ ملی و جامعهٔ مذهبی از یکدیگر، یا جدایی دستگاه مذهبی از دستگاه دولتی. در چنین مجموعه‌ای دولت دارای هیچ قدرت مذهبی نیست و کلیسا نیز متقابلاً از هیچ‌گونه قدرت و نفوذ سیاسی برخوردار نمی‌باشد.

به‌طوری‌که می‌دانیم لائسیسم جنبش بزرگی است که برای مبارزه با اختناق مذهبی و علیه تفتیش عقاید در قرون وسطی همراه رستاخیز علمی و اجتماعی در کشورهای اروپایی پدید آید. هدف آن عبارت بود از مبارزه با امتیازاتی که در قرون وسطی مقامات روحانی و کلیسایی در امور مختلف اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در کنار اشراف و زمینداران بزرگ از آن بهره‌مند بودند. تاریخ فتودالیسم در اروپا از کلیسا جداکردنی نیست.

این امتیازات و تبعیضات فراوان به نفع مقامات روحانی و دیگر اشراف منجر به یک نوع نظام سیاسی شده بود که به تعبیر نائینی می‌توان آن را استبداد دینی نامید، که در اسلام و به‌خصوص در مکتب شیعه مردود است.

بنابراین «لایک» یعنی غیرمذهبی و نه ضد مذهبی، یعنی فارغ از تسلط دستگاهی مذهبی و طبقه‌ای روحانی.

۲- Croyants جمع Croyant یعنی معتقد، مؤمن و کسی که دارای یک اعتقاد مذهبی است. بنا به تعریف لغتنامهٔ Petit Robert نامی است که مسلمانان در برابر کفار و خدانشناسان به خود داده‌اند.

پس مفهومی که از کنار هم قرار دادن این دو واژه croyants یعنی مؤمنین و Laïcs یعنی غیرمذهبیون یا غیرکلیسایان یا مردمی‌ها به دست می‌آید، مبین نظامی است که در عین برخورداری از ارزش‌های دینی و در اینجا اسلامی و تکریم آن‌ها، تبعیضات و مزایایی برای طبقه‌ای یا قشری به عنوان کلیدداران خزائن غیب یا دلالتان بهشت یا واسطه‌های خدا (مثل نظام کلیسایی قرون وسطی) قائل نیست.

افزودن واژهٔ لایک به مؤمنین به این منظور است که از یک طرف با نظام‌های استبداد دینی در فرهنگ اروپایی اشتباه نشود و از طرف دیگر با حکومت‌های مذهبی و خلفا در تاریخ کشورهای اسلامی فاصله گرفته و حد و مرز خود را مشخص سازد.

اطلاق این نام به رژیم ناصری در مصر از این جهت که از یک طرف نظامی مستقل از دستگاه مذهب یعنی لایک بود، و از طرف دیگر افسران آزاد بنیان‌گذار آن، مردمی مؤمن و مسلمانانی خداپرست بودند، درست است. اما اینکه در این نظام چگونه و با چه شیوه‌ها و از چه طرقی شرکت دمکراتیک مردم در امر سیاست تضمین شده بود، آرمان‌ها و معنویات و اصول اسلامی به چه ترتیب و از چه طریقی می‌بایست به وسیلهٔ آن نظام تحقق یابد، استمرار آن چگونه باید تضمین می‌شد که نشد، و بسیاری ابهامات و مسائل دیگر مطلب دیگری است که وارد آن نمی‌شویم. منظور، فقط فهم و تشریح خیلی اجمالی معنای سیاسی این واژه بدون قضاوت دربارهٔ مصادیق آن است.

با این توضیح و برحسب تعریف، با دقت و موشکافی در مفهوم واقعی و

جوهر نظرات ابراز شده درمی‌یابیم که این همان نظامی است که پاره‌ای آن را «یک نوع حکومت الاهی عرفی مبتنی بر مساوات» و محمد اقبال «یک نوع دموکراسی روحانی با الهامات مسلمانی» نامیده‌اند. به هر صورت چنین نظامی بدون برخورداری از دو اصل دموکراسی و ایمان مذهبی تحقق نخواهد یافت.

سرانجام یک گرایش

نظام ناصری در مصر در ایام خود (تا درگذشت ناصر) تجلی سیاسی - اگر نه کامل - آن گرایش فکری در جوامع مسلمان است که می‌توان مشخصات آن را به این صورت خلاصه و جمع‌بندی کرد از یک طرف نمی‌خواهد و نمی‌تواند ارزش‌های اسلامی و فرهنگ اسلامی و اثرات نیکو و مهم آن را نفی و انکار نماید و از طرف دیگر می‌بیند که برای پیشبرد مبارزه ضد استعماری و ضد استثمار، یا به عبارت دیگر برای فائق‌آمدن بر مسائل و مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که سال‌هاست با آن‌ها دست به گریبان است، احتیاج به یک نظریه و یک نظام سیاسی - اقتصادی دارد. از همین جاست که برحسب تفاوت‌های اندک و اختلافات جزئی، ناشی از شرایط گوناگون فکری و فرهنگی و اجتماعی و برحسب موقعیت‌ها و پایگاه‌ها و امواج اجتماعی گوناگون و مراحل مختلف تاریخی رنگ‌های مختلف پذیرفته، در اینجا و آنجا اسامی گوناگون برای خود برگزیده یا به او اطلاق کرده‌اند: واژه سوسیالیسم اسلامی، سوسیالیست‌های خدایپرست، مرام سیاسی اندونزی پس از استقلال و تحت رهبری احمد سوکارنو که در پنج اصل اساسی موسوم به «بنیاد پانچاسیلا» مستتر است و عبارتند از: توحید و آزادی مذاهب و عقاید، دموکراسی، سوسیالیسم، درستکاری و وحدت ملی، انترناسیولیسم انسان‌گرایانه، و بالاخره شعار «اسلام دینا و سوسیالیسم طریقنا»^۱ از طرف جبهه آزادی‌بخش

۱. در جریان اظهارنظر توده‌ای پیش از رأی‌گیری درباره منشور ملی الجزایر در سال ۱۹۷۵ دیدیم که چگونه یک کارگر ساده - عامی - در اجتماع کارگران کارخانه به منظور مباحثه و مناظره و ابراز عقیده،

الجزایر در سال ۱۹۷۵، همگی حاکی از گرایش واحدی است که در کلیه کشورهای اسلامی غلبه دارد.

چند یادآوری

- واژه‌نامه مختصری در پایان کتاب افزوده‌ام، همچنین در مواردی که نسبت به معادل فارسی یا نسبت به دریافت مفهوم مورد نظر مولف تردید داشته‌ام، واژه فرانسوی را نیز میان علامت () در متن آورده‌ام تا بدون فوت وقت و احتیاج به مراجعه به واژه‌نامه خللی در فهم مطالب پیش نیاید.

- هر جا نظر اصلاحی یا توضیحی داشته‌ام بدون دستبرد در متن اصلی، آن را به همان‌گونه ترجمه کرده، منتهی نظر یا توضیح خود را با «م» در پاورقی اضافه کرده‌ام.

- در ویرایش حاضر هیچ تغییری در واژگان نداده‌ام تا معرف روح زمانه تالیف باشد.

حمید نوحی
۱۳۵۶

در جواب کارگر دیگری که برای مقابله با طرفداران اسلام و اثبات عدم احتیاج به آن می‌گفت که: «ساختمان سوسیالیسم با اعتقاد دینی منافات دارد، زیرا می‌شود مشروب خورد و سوسیالیست هم بود»، با اعتماد و جرأت تمام گفت: «اما من سوسیالیسم را با الله‌اکبر بنا می‌کنم.»

مقدمه مؤلف

در طرح مقدماتی تحقیق خود، در نظر داشتم در بخش رویارویی مسلکی و به دنبال بخش «قومیت عرب و کمونیسم»، درگیری اسلام و کمالی‌گری^۱ (کمالیسم) را نیز بگنجانم. اما این فکر من همانند سایر تحصیل‌کردگان عرب از اندیشه غربی درباره کمالی‌گری مایه گرفته بود. به‌رغم این بینش، کمالی‌گری نمونه بارزی از تجدد فکری در نظام اسلامی است. مطابق این نمونه به‌محض اینکه در گوشه‌ای از دنیای عرب جریانی اصلاحی یا انقلابی به راه می‌افتد، کارشناسان فرصت را برای کشف یک «کمالیسم» جدید از دست نمی‌دهند.

از این سو دنیای غرب در برابر کمالیسم از یک پیشداوری رقیقانه‌ای برخوردار بوده که مانع از مشاهده عینی پاره‌ای از خصوصیات آن شده که آثار و نتایج فاجعه‌آمیزی برای آینده خلق ترک دربر داشته است. زیرا کمالیسم در عین آنکه دستگاه سنگین و «ظل‌اللهی» خلافت را که امکان هرگونه ترقی و اصلاح را سد نموده بود، واژگون کرد، قصد داشت ترکیه را نه تنها از دستگاه امپراتوری و خلافت عثمانی، بلکه از خود اسلام نیز جدا کند.

برخلاف آنچه خواسته‌اند تلقین کنند، کمالیسم نه یک جنبش غیرمذهبی کردن، بلکه یک اقدام برای غربی کردن است. مصطفی کمال شخصاً به این امر

۱. منسوب به مصطفی کمال (۱۹۳۸ - ۱۸۸۰ یا ۱۸۸۱) رئیس‌جمهور ترکیه پس از سقوط عثمانی ۱۹۳۸ - ۱۹۲۳ و ملقب به آتاتورک. م

استشعار کامل داشت. چه به قول خود وی: «بیهوده است به دنبال این باشیم که اسلام را بر سر جا و مقام خودش بنشانیم، زیرا جای آن همه‌جا و هیچ جاست.» از طرفی به نظر کمال، مسئله نه «مدرن کردن» ترکیه بلکه «غربی کردن» آن بود.

از این‌رو چون به وخامت و سنگینی اقدام خود واقف بود، خواست با روش ضدمذهبی خود، ضربه‌ای به این مانع اساسی وارد کند. با این ضربه قصد داشت مانع پیوستن خلق ترکیه به اصول و موازینی شود که طی قرن‌های متمادی به آن وابسته بودند. حتی در یک مورد چنین فریاد کشید که: «اسلام این مذهب تاریک، یک (مجموعه) بدوی ضد اخلاق، سوغاتی است که حیات ما را مسموم می‌کند.» به‌طوری‌که دیده می‌شود هدف کمالیسم نه اصلاح اسلام بود و نه تجدد آن؛ وی راه خود را در جای دیگر، به دور از اسلام و به‌خصوص بدون اسلام جستجو می‌کرد.

به دنبال دریافت این حقیقت بود که بر آن شدم تا کمالیسم را از تحقیق خود حذف کنم. زیرا اکثر گرایش‌های حاکم بر جوامع عرب، هرگز به اصلاحاتی در غیر قالب‌های اسلامی رضایت نداده‌اند. به‌طوری‌که خواهیم دید تمام هدف تلاش‌های مسلکی در دنیای عرب، ایجاد پلی بین آرمان‌های خود از یک طرف و اسلام به‌مثابه واقعیتی اجتماعی و در عین حال معنوی از طرف دیگر بوده است.

به این علت بود که تحقیق خود را به جنبش اخوان‌المسلمین، این پدیده مهم و پرمعنی محدود نمودم. اهمیت این جنبش به دلیل نقشی است که توانست سال‌های مدید در غالب کشورهای عرب و به‌خصوص مصر بازی نماید و پرمعنی بودن آن به دلیل تجربه‌ای است که از شکست سیاسی آن می‌توان کسب کرد.

برای فهم و درک ایدئولوژی جنبش اخوان‌المسلمین، لازم بود تا قسمت کوچکی از تحقیق حاضر به شخصیت‌هایی اختصاص یابد که افکارشان در

تدوین نظرات و بینش این مسلک مؤثر افتاده است. به دنبال لزوم این امر بود که به «سید جمال‌الدین افغانی»^۱ «محمد عبده»، و به‌خصوص «رشید رضا» که تأثیر آشکاری بر عقاید و آرای بنیان‌گذار این جنبش، «حسن البنا» داشته‌اند، پرداختم.

اگرچه در دنیای عرب مرام‌هایی وجود داشته که به‌طور عمده متوجه یگانگی جهان اسلام بوده با این حال مرام دیگری نیز وجود داشته که هدف نهایی آن ملت عرب بود؛ یعنی حزب بعث با عقایدی وحدت‌گرایانه که در سوریه پا به عرصه وجود نهاد و سپس در سایر کشورهای عربی شاخه‌های دیگری از آن به وجود آمد.

در بررسی خود خواهیم دید که این حزب که از طرف اغلب کارشناسان غربی همواره به‌مثابه یک جنبش غیرمذهبی تلقی شده، تا چه میزان به واقعیت اسلامی متوسل شده و به چه نحوی تئوری شاعرانه‌اش درباره: «رسالت ابدی ملت عرب»، در خلال عمل به سمت عقیده‌ای تعقلی‌تر^۲ یعنی سوسیالیسم علمی تحول پیدا کرده است.

درباره جنبش‌های مسلکی در جهان عرب نمی‌توانیم از «ویژگی» کمونیسم عرب سخن نگوئیم، زیرا کمونیست‌های عرب، خواه به خاطر پایبندی صادقانه به اصول، خواه به دلیل ساده‌گرایی، همواره به سنت اولیه مارکسیسم - لنینیسم وابسته مانده‌اند، به همین دلیل ضمن بررسی خود با قرار دادن آن در میدان اجتماعی - سیاسی به مشاهده آن در جریان عمل می‌پردازیم. در فصل چهارم به ناصریسم می‌پردازیم، تا جاده طولانی‌ای را که طی ده سال پیموده و طی آن از مرحله «پراگماتیسم» (اصالت عمل)، به «مرام و مسلک» تحول یافته، ردیابی

۱. نویسنده مانند بسیاری از محققین عرب به خطا، سید جمال‌الدین اسدآبادی را به نام افغانی می‌شناسد. چون نویسنده رساله به فقدان اطلاعات خود در این زمینه اذعان نمود، از این پس در همه‌جا همان نام معروف در ایران یعنی اسدآبادی را به کار خواهیم برد. م

کنیم. همچنین خواهیم دید که آیا واقعاً جامعه مصر چنانکه گروهی عنوان کرده‌اند یک «جامعه نظامی» است یا نه.

بدین ترتیب به مطالعه کیفیات و ویژگی‌های مسلکی می‌پردازیم که تلاش نموده بین ارزش‌های متعدد به برقراری تعادل دست یابد.

درحالی‌که در چهار فصل اول، گردآوری منابع و اسناد درباره مسلک‌ها نسبتاً آسان بود. فصل پنجم که به مقابله و رویارویی جنبش‌های سیاسی اختصاص یافته، به‌خصوص مشکل بود، زیرا مسئله عبارت از بررسی یک جنبش از خلال اعمال قدرت دولتی یا فعالیت‌های زیرزمینی بود. این اشکال می‌تواند توضیحی باشد برای اینکه به‌رغم اهمیتی که باید به این موضوع داد، این فصل به‌ناچار بسیار کم‌حجم‌تر از فصول دیگر از آب درآمد.

در فصل پنجم، توجه خاصی به درگیری کمونیسم با ناسیونالیسم عرب شده، درواقع این درگیری روی تمامی رویدادهایی که جهان عرب را در خلال ده سال گذشته تکان داده‌اند، تأثیری تعیین‌کننده داشته است. نقطه اوج این درگیری در سرزمین عراق در سال ۱۹۵۹ روی داد که در مرحله اول در موصل و سپس بغداد، خون زیادی بر زمین ریخته شد.

پس از این بحث، درگیری ناصریسم با بعث را مورد مطالعه قرار خواهیم داد. درگیری‌ای که منجر به شکست مذاکرات سه‌جانبه در سال ۱۹۶۳ شد.

بالاخره قبل از پایان فصل آخر، به بررسی کوتاه درگیری اخوان‌المسلمین با ناصریسم خواهیم پرداخت.

فصل اول - تجدد فکری و تمسک به اصول اسلامی

مقدمه

قسمت اول: پیشگامان

الف - سید جمال الدین اسدآبادی

ب - محمد عبده اصلاح طلب فاتح

ج - رشید رضا و پناهندگی به جزمیت (دگماتیسم)

قسمت دوم: اخوان المسلمین

الف - مراحل سه گانه

ب - تأثیر افکار رشید رضا

ج - تعریف اخوان المسلمین

د - اهمیت مرحله «آمادگی» کادرها

هـ - دولت اسلامی

ی - اهمیت فعالیت های اخوان المسلمین

ضمیمه قسمت دوم: قسم نامه یا آیین اخوان المسلمین

فصل اول – تجدد فکری و تمسک به اصول اسلامی

مقدمه:

نیمه دوم قرن نوزدهم، دوران طلایی توسعه طلبی اروپایی است. در عین حال در همین دوره است که امپراتوری عثمانی در انزوای آرام قرون وسطایی اش به خاک نشست و ناتوانی خود را برای مقاومت در برابر هجوم غرب عیان ساخت.

در مصر نیز، روند تجدد که از ابتدای این قرن آغاز شده بود هنوز یقین مردم را به جاودانگی وضع موجود از بین نبرده بود. گرچه خدیو مصر، اسماعیل، اعلان کرد مصر جزئی از اروپا به شمار می آید و در عین حال ورود کشت پنبه و گشایش کانال سوئز، باعث ایجاد یک حوزه نسبتاً نوین مادی و انسانی شده بود، که خودآگاه یا ناخودآگاه در اقتصاد و تجربه تاریخی قرن شرکت می نمود، با این حال این حوزه هنوز جز بخش کوچکی از فعالیت های مادی و انسانی آن روز را تشکیل نمی داد. جامعه اسلامی مصر با عقب ماندگی زیادی در سطح فنی (تکنولوژیک) و اجتماعی همچون سطح فکری و انسانی اش مشخص می شد.

تجدد فکری در اسلام

در این اوضاع و احوال بود که تعمق انسان ها و میهن پرستان درباره سرنوشت کشور و امت خود آغاز شد. آن ها با مشاهده آسیب پذیری بنیادهای اجتماعی خود، در عین حال نمی توانستند به فروستگی خود، نسل اندر نسل رضایت دهند. «تجدد فکر اسلامی» یا همان چیزی که معمولاً به این نام خوانده

می‌شود، از یک چنین فرضی حرکت نموده و برحسب آن، هدفی را مشخص می‌نماید. این فرض عبارت بود از اینکه: اسلام که در حال زوال است، ارزش‌های خود را از دست داده و در برابر اقدامات استعماری آسیب‌پذیر شده است. هدف عبارت بود از: آزاد کردن سرزمین‌های اسلامی و تجهیز مسلمانان با ابزار مدرن، علمی و فنی.^۱

بنابراین تنها چیزی که باقی می‌ماند، مشخص نمودن وسایل یا راه‌های رسیدن به این هدف بود. از نظر سید جمال‌الدین اسدآبادی که بیش از آنکه نظریه‌پرداز باشد، مرد عمل به حساب می‌آمد این مسئله چندان مطرح نبود. از نظر وی، «طریق» عبارت است از همان نبرد بلاانقطاع علیه اشغالگر؛ زیرا اسدآبادی عقاید خود را از خلال تجربیات زنده خود بیرون می‌کشد. با مشاهده از نزدیک درمی‌یابیم که اسلام برای او سلاحی همچون سایر سلاح‌ها نیست. سلاحی است که می‌تواند بهتر از هر سلاح دیگری انسان را علیه روحیه عقب‌ماندگی به حرکت آورده و قدرت ذاتی و پیروزمند را در وی بیدار کند.

این پیامبر خلع سلاح شده، که به خاطر محدودیت‌های ذاتی فکر و همچنین به خاطر محدودیت‌های ذاتی عصر خود که به علت آمادگی نبودن برای انقلاب شکست‌خورده بود، به‌زودی در مملکت همان خلیفه‌ای که او برای تحکیم قدرتش تلاش می‌کرد و در حالتی نیمه تبعیدی، زندگی را بدرود گفت. شاگردان وی محمد عبده و قدری دیرتر، رشید رضا که از لحاظ فکری استعداد بیشتری داشتند، ولی کمتر انقلابی بودند، پس از وی رسالت تعریف و تبیین مجموعه وسایلی را که باید به‌کار گرفت، بر عهده می‌گیرند و به‌رغم بن‌بست مرامی که وی خود نتوانست از آن رهایی یابد، درگیر، «تجدد حیات اسلامی» می‌شوند.

محمد عبده و به‌خصوص رشید رضا مسئله را از بررسی و تحقیق درباره دلایل سقوط اسلام و مسلمانان آغاز می‌کنند و در این بررسی تا دورترین

۱. درباره «تجدد فکر اسلامی» منابع زیادی موجود است. در این زمینه مراجعه به منابع همین رساله بی‌فایده نیست. همچنین کتاب ارزنده آقای حمید عنایت به نام «سیری در اندیشه سیاسی عرب». م

سال‌ها حتی تا دوران حیات پیامبر و صحابه وی پیش می‌روند. اما با قرار گرفتن در برابر حد مجاز تردید، و نگرانی از گستاخی شخصی خود، متوقف می‌شوند. زیرا از خود می‌پرسند چگونه بدون متهم کردن اصول اسلامی حکومت، که خود جوهری خدایی دارند، در بررسی و کاوش دورتر بروند.

از نظر تجددخواهان، اصول اسلامی حکومت که جوهری خدایی دارد از تمامی آنچه روح انسانی می‌تواند درک نماید عالی‌تر بوده و در نتیجه می‌تواند نیک‌بختی و بهزیستی امت اسلامی را تضمین کند. اگر به نظر می‌آید که این اصول به خواست‌های زندگی عصر حاضر پاسخ نمی‌دهد، به این دلیل است که از آغاز دوران معاویه در سال چهلیم هجرت انواع و اقسام تحریف و بدعت‌های بیگانه با روح اسلام، این اصول را دگرگون، وارونه و بالاخره ریشه‌کن کردند. اکنون برای بازیافتن اصول و عناصر عمده تحرک و حیات جدیدی که دنیای مسلمان را در مسیر خدایی آن قرار دهد، بازگشت به سرچشمه‌ها و از سر گرفتن سنت‌های عاری از خرافات و جمود قرون وسطایی امری ضروری است. مروج تجدد فکر اسلامی طی حیات خود همواره از حل تضاد بین هدف‌های اعلام‌شده واقعاً نوین و یک مسلک قدیمی^۱ عاجز مانده است.

چنان‌که مشاهده می‌کنیم رهبران و حتی جنبش‌هایی که خود را پیرو این نظریه می‌دانند بارها خود را در بن‌بست دیده و در میان یک عمل «انقلابی» نو و مرامی که در عین حال جز با بازگشت به «سرچشمه‌ها» یعنی قرن هفتم میلادی، به اصالت آن باور ندارند تکه‌پاره می‌شوند.

۱. منظور از کاربرد واژه «قدیمی» در اینجا به هیچ وجه ارزیابی یا قضاوت نیست. این توضیح از آن جهت ضروریست که متأسفانه در اذهان سطحی «قدیمی» خود به خود معادل خوب و بارز و «نو» خود به خود بد و بی‌ارزش تلقی می‌شود. درحالی‌که علاوه بر آنکه در پاره‌ای موارد و موضوعات برعکس است، اساساً «نو» اگر ریشه در «قدیم» نداشته باشد، صفر و هیچ است و همین‌طور قدیمی که خصلت تأثیرپذیری و جذب و حل خود را از دست نداده باشد همواره نو می‌ماند. کمال مطلوب، ترکیب قدیم و جدید است. م

قسمت اول - پیشگامان

الف - سید جمال‌الدین اسدآبادی

عمل به جای سخن

جمال‌الدین اسدآبادی به سال ۱۸۳۹ میلادی در افغانستان به دنیا آمد.^۱ در جوانی به خدمت یکی از مدعیان تاج‌وتخت درآمد و طولی نکشید که به‌وسیله رقیب خود که مورد حمایت انگلیس بود خلع گردید. کمی بعد به طواف کعبه رفت. در راه برگشت، در هند، از طرف مقامات سلطنتی تبعید شد. از این واقعه نتیجه گرفت امپریالیسم انگلیسی خطر نابودکننده‌ای برای مسلمان‌هاست و تصمیم گرفت مابقی عمر خود را وقف اعلام خطر و هشدار دادن به دولت‌های مسلمان، که تاکنون مستقل باقی‌مانده بودند، نموده و آن‌ها را به رفع خطر و مقاومت در برابر این تهدید، تشجیع و تشویق کند. برای این کار نیاز داشت مقدمات و اسباب لازم برای اینکه امت اسلامی به گرد وی متحد شوند را به دست آورد.^۲

ضرورت سازماندهی و کسب علوم

به دنبال این امر، اسدآبادی تصمیم گرفت تا عوامل برتری اروپاییان را تحلیل کند و نتیجه گرفت که این عوامل از مقوله علمی، فنی و در عین حال

۱- نویسنده مانند بسیاری از اعراب نمی‌دانسته که سید جمال‌الدین در اسدآباد متولد شده و ایرانی است. این شبهه بیشتر به خاطر آن است که سید جمال‌الدین جوانی و ابتدای مبارزاتش را در افغانستان آغاز نمود. این اشتباه به نویسنده تذکر داده شد و پذیرفت. م

۲- محمدالمخزومی: خاطرات جمال‌الدین افغانی، ص ۷۳، چاپ بیروت، ۱۹۳۱.

سازماندهی و دیپلماتیک بوده است. بنابراین مسلمان‌ها برای رودررویی با این خطر می‌بایست به همان روش‌ها متوسل شوند. اثرات چنین بینشی تکان‌دهنده بود. برای اینکه مسلمان‌ها بتوانند در مسابقه کسب علوم و فنون و همچنین روش‌های مؤثر سازماندهی شرکت کنند، می‌بایست قبل از هر چیز از یوغ جمود فکری قرون وسطایی خلاص شده، به روح قهرمانی و پیروزمند صدر اسلام بازگشته و درهای اجتهاد یعنی تفسیر و تکامل مداوم عقیدتی و برنامه‌ای را به قصد باقی ماندن در رأس هرم ترقی و توسعه، به تمامی بگشایند.

خصوصیت با نظریه‌بافی‌های انتزاعی

جمال‌الدین در تمامی طول حیات خود هرگز از این مرحله پیش‌تر نرفت و برای تبیین مجدد اصول اسلامی تلاش نکرد. علاقه خاصی به نظریه‌بافی خارج از میدان عمل نداشت؛ بیش از آنکه نظریه‌پرداز باشد عمل بود. تا حدی که این کار - نظریه قبل از عمل - به نظر وی به معنای قرار دادن گاوآهن در جلوی گاو بود: «قدرت‌های جهان‌خوار، هرگز به مسلمانان مهلت نخواهند داد تا برای رسیدن به آن‌ها در زمینه‌های علمی و فنی به اقدامات اصلاحی و ضروری بپردازند، چه رسد به برتری علمی و فنی.» پس می‌بایست بلافاصله و قبل از هر چیز به نبرد سیاسی علیه امپریالیسم پرداخت و آن را به پیروزی رسانید.

موارد اختلاف اسدآبادی و پیروان او

پس از این مرحله که همواره اسدآبادی را از پیروان اصلاح‌طلبش جدا می‌کند، یعنی عدم امکان ایجاد اصلاحات لازم قبل از پیروزی سیاسی، مرحله دوم نظریه جمال‌الدین آغاز می‌شود. چون تناسب نیروها فوق‌العاده نابرابر است، هیچ کشور مسلمانی نخواهد توانست به‌تنهایی و به‌طور قاطع در نبرد درگیر شده و پیروز شود. پس باید تمامی کشورهای مسلمان متحد شده یا حداقل حول یک قرارداد مشترک دفاعی به هم بپیوندند. بدین ترتیب از نظر اسدآبادی

وحدت اسلامی شرط لازم برای هر نوع پیروزی به شمار می‌رفت.

شرط لازم برای وحدت اسلامی: قیام‌های داخلی

افغانی برای برداشتن یک قدم دیگر در راه انجام انقلابی تأخیر نکرد. قدمی که وی را خیلی فراتر برد و از وی یک پیش‌آهنگ ساخت؛ نه تنها از جنبه «تجدد فکری اسلام» بلکه از لحاظ انقلاب اجتماعی در سرزمین اسلام. با کشف اینکه: تا استقرار اصلاحات ضروری برای پیروزی در مسابقه برتری علمی فنی و سازماندهی از طرف مسلمان‌ها، وحدت دنیای مسلمان تنها وسیله برای سد نمودن تجاوز اروپایی است، نتیجه گرفت که: وحدت اسلامی نیز با توجه به بی‌مسئولیتی و فساد رهبران غیرممکن است.

منطق میدان مبارزه

بنابراین باید قدرت این رهبران به شدت محدود، یا حداقل کنترل می‌شد. در عین حال از آنجا که کمتر در دغدغه نظریه بود تا تأثیر بازی‌های سیاسی، هیچ روش خاصی برای کنترل رهبران پیشنهاد نکرد. به‌عنوان نمونه در مصر از «هواداران قانون اساسی» که خواهان تمکین خدیو به نظارت علمای الازهر بودند حمایت می‌کرد. درحالی‌که در موارد دیگر یا حتی در همین مورد به‌راحتی ممکن بود از نوع نظارت دیگری حمایت کند. تا جایی که بنا بر خاطرات یکی از همدوره‌ای‌هایش: این ضد بیگانه لجوج و ضد غرب آشتی‌ناپذیر، تا آنجا پیش رفت که برای خلع خدیو اسماعیل و جایگزین کردن برادرش توفیق، که تصور می‌کرد عقاید وی را آسان‌تر می‌پذیرد، از نماینده فرانسه در مصر تقاضا می‌کند تا قدرت‌های بزرگ در این موضوع در باب عالی دخالت کنند.^۱ برای دستیابی به این مقصود حتی خواهان دخالت نظامی قدرت‌های اروپایی شد.

کمی بعد به اتفاق چند تن از یارانش توطئه‌ای برای ترور اسماعیل ترتیب

۱. احمد شفیق پاشا: «مذکراتی» قاهره ۱۹۳۴، صفحات ۳۸ و ۳۹.

می‌دهد و هنگامی که در آخرین روزهای سلطنت وی، تظاهرات به نقطه اوج خود می‌رسد، طی نطقی در اسکندریه گفت:

«ای دهقانان تهی‌دست! شما که از دل خاک برای خود و وابستگان خود روزی به دست می‌آورید، پس چرا قلب متجاوزین به حقوق خود را پاره نمی‌کنید؟ پس چرا قلب آن‌هایی که محصول تلاش طاقت‌فرسای شما را به یغما می‌برند، از سینه خارج نمی‌کنید؟»^۱

پس از خلع اسماعیل در سال ۱۸۷۹ و جانشینی برادرش توفیق به سلطنت، لحظه‌ای چنین به نظر رسید که اسدآبادی و یارانش موفق شده‌اند. توفیق تقریباً در تمامی مسائل مهم با سید مشورت می‌کرد، اما جمال‌الدین شتاب نموده و شاه جوان را برای اخراج مشاوران بیگانه که میراث سلف وی اسماعیل بودند تحت فشار قرار داد. به نظر افغانی، مسابقه مرگ و زندگی بین دو دید و بینش مختلف در زمینه ورود به دنیای نو درگیر شده بود. یکی از این راه‌ها به‌رغم خطر عقب‌نشینی موقت، از مرحله کشف مجدد هویت مستقل خود و تلاش خستگی‌ناپذیر بر اساس امکانات «خود» عبور می‌کرد و راه دیگر عبارت بود از حل و جذب شدن در «دیگری» که موقتاً بنا به دلایل تاریخی، آتش (خدایی) پرومته را در اختیار داشت.

همزیستی بینش‌هایی این چنین متضاد در درون یک جامعه، نمی‌توانست مدت زیادی دوام بیاورد. علاوه بر آن خودداری توفیق در اخراج مشاوران خارجی نه ناشی از تردیدهای اندیشمندانه، بلکه ناشی از کمرویی و ضعف وی بود. کافی بود تا نمایندگان انگلیس، فرانسه و ایتالیا تلاش‌های خود را با مشاورین خارجی وی هماهنگ نموده و تحرک در اطراف تاج‌وتخت را افزایش دهند، تا از جمال‌الدین تقاضا شود که خاک مصر را ترک نماید.^۲

۱. همان، (یادداشت‌ها)، ص ۱۰۹

۲. همان، ص ۱۱۰.

اسدآبادی پس از عزیمت از مصر

دو سال بعد، پیروان و رزمندگان سید جمال‌الدین، این پیامبر تبعیدی که هنوز خلع سلاح نشده بود در رأس اولین حزب ملی مصر که برنامه آن توسط شخص محمد عبده تنظیم شده بود، دیده شدند^۱ و خود وی به نیروهای انقلابی اعرابی پاشا ملحق شد.

توفیق که نجات خود و تاج‌وتختش را جز در دخالت ارتش انگلیس نمی‌بیند، دنباله‌روی از سید جمال‌الدین و شرکت در ماجراجویی‌های او بین فرانسه، انگلیس، روسیه، ایران و ترکیه جز به‌عنوان جستجوی اتحادی بی‌سرانجام نمی‌توانست برای وی مطرح باشد.

در فردای شکست انقلاب ۱۹۸۲ مصر، شیخ محمد عبده در پاریس به سید ملحق شد و به اتفاق وی مجلهٔ *عروه‌الوثقی* را پایه‌گذاری کردند که اولین شماره آن سیزدهم مارس ۱۸۸۴ و آخرین آن ۱۶ اکتبر همان سال منتشر شد. انتشار هجده شماره این مجله که متعاقباً مجموعه آن منتشر شد، یکی از مهم‌ترین صفحات تاریخ دنیای معاصر اسلام است. مجموعه این مقالات الهام‌بخش جنبش‌های اصلاح‌طلبانه، ملی و وحدت‌طلبانه‌ای بوده است که از آن زمان تاکنون پا به عرصه وجود گذاشته‌اند.

اسدآبادی که تقریباً فعالیتش بدون برانگیختن اضطراب و نگرانی نبود، در حالتی نیمه آزاد از سال ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۷ به پایان عمر خود در قسطنطنیه نزدیک می‌شد. درحالی‌که دوست و پیرو بزرگ او شیخ محمد عبده، که اندکی بیشتر به «واقع‌بینی» و «آرامش و دانایی» پند داده شده بود، برای بالا رفتن از پله‌های شرف و افتخار از طریق مدارج رسمی، آماده می‌شد.

اسدآبادی بدون شک نمونه بارزی از یک سیاستمدار حرفه‌ای ضد استعمار

۱. ترجمه انگلیسی این برنامه توسط ویلفرید و عبده، در ۲۰ دسامبر ۱۸۸۱ برای نخست‌وزیر انگلیس، گلاستون ارسال شد و در شماره دوم ژانویه ۱۸۸۲، تایمز لندن منتشر گردید.

۲. *العروه‌الوثقی*، چاپ دارالعرب قاهره، سال ۱۹۵۴.

باقی خواهد ماند، اما عمل و فکر او قادر به عبور از مرزهای مجاز دوران تسلط غرب نشدند. موقع و موضع او در فکر و عمل، در آخرین حد، مقاومتی مأیوسانه شمرده می‌شود. تنها کتاب او در فلسفه سیاسی به نام «الرد علی‌الدهریون»^۱ تصویر جهانی است محکوم به مرگ که نمی‌خواهد بمیرد، بدون آنکه با تمام این احوال با تسلیم کوچکترین امتیازی برای به‌دست آوردن حق زندگی موافقت نماید. درحالی‌که امتیازدهی به دیگران و به خود، ویژگی مکتب به تمام معنی «اصلاح‌طلبانه» محمد عبده^۲ است.

ب - محمد عبده اصلاح‌طلب فاتح

شیخ محمد عبده^۳ علوم قدیمی را در دانشگاه الازهر فراگرفت و به هنگام پیوستن به سید جمال‌الدین در موقع اقامت او در مصر، پیشرفت درخشانی در روزنامه‌نگاری از خود نشان داده بود. وی نیز به تحلیل عوامل برتری اروپا

1. Reputation des materialists; traduction de malle Goichan Paris/1942

۲. بخش مربوط به سید جمال‌الدین اسدآبادی، در این رساله، به‌طور عمده از روی منابع زیر برداشته شده:

- تحقیق درباره زندگی اسدآبادی توسط F.E.Brown در کتاب انقلاب ایران، کمبریج، ۱۹۱۰، فصل ۱.
- زندگی‌نامه اسدآبادی توسط محمد عبده در کتاب «تاریخ الاستاد الامام»، از رشیدرضا، قاهره، ۱۹۰۷، جلد ۱.
- «زعماء الاصلاح فی العصر الحديث»، از احمد امین، چاپ قاهره، ۱۹۴۸.
- مقاله گولدرز درباره اسدآبادی در دایره‌المعارف اسلام، ۱۹۱۳، صص ۱۰۳۷ تا ۱۳۰۹.
- «مذکراتی» از احمد شفیق پاشا، قاهره، ۱۹۳۴، جلد یک.
۳. رشید رضا تاریخ الاستاد الامام، جلد ۱، چاپ قاهره، ۱۹۰۷.
- مطالعه درباره عقاید فلسفی و مذهبی محمد عبده از عثمان امین به زبان فرانسه، چاپ قاهره، ۱۹۴۴، باعنوان فرانسوی:

Mohammad Abduh Essai Sur Ses Idées Philosophiques et religieuses

- محمد عبده، از عباس محمود عقاد، قاهره.
- تفسیر قرآن منار از حویه پاریس، ۱۹۵۴.
- ترجمه فرانسوی رساله التوحید، بخش زندگی‌نامه از B-Michel و م - عبدالرازق، ۱۹۲۵.
- «مذاکراتی» از احمد شفیق.

پرداخته و نتیجه گرفته بود که این عوامل غیر از عوامل علمی و فنی نیست: «بر ماست که به مطالعه ادیان دیگر و دولت‌های دیگر بپردازیم. تا رمز برتری آن‌ها را دریابیم... ما هیچ دلیلی جز پیشرفت‌های تعلیماتی و علمی، در ثروت و قدرت آن‌ها نمی‌یابیم. در نتیجه اولین وظیفه ما این است که تمامی نیروهای خود را برای گسترش این علوم در کشور خود به کار بریم.»^۱

از سیاست زنده تا تحقیق دانشگاهی

این همه درست، اما علوم را چگونه باید گسترش داد؟ به نظر می‌آید که در مرحله اول محمد عبده با نظریه سید جمال‌الدین که طبق آن باید قبل از اقدام هر نوع اصلاحاتی، به از میان برداشتن خطر استعمار غربی همت گماشت موافق است. به این ترتیب عبده که در عملیات سیاسی درگیر شده و ابتکار تنظیم برنامه حزب ناسیونالیست (ملی) را به وی نسبت می‌دهند، به دلیل فعالیت‌های انقلابی در ۱۸۸۲ روانه تبعیدگاه می‌شود.

در تبعید

ابتدا وی را در بیروت و سپس در پاریس می‌بینیم که در انتشار مجله عروه الوثقی شرکت می‌کند، در ۱۸۸۵ برای همیشه از استادش که تنها ضامن آشتی‌ناپذیری او بود جدا می‌شود. پس از آخرین تلاش^۲ تصمیم می‌گیرد سیاست را ترک نموده و تلاش‌های خود را وقف تحقیقات فرهنگی و علمی کند: «به خدا پناه می‌برم از سیاست، و کلمه سیاست، و فکر سیاست و تمامی حروفی که در کلمه سیاست مستقر است. و تمامی آنچه که می‌تواند از نام سیاست بر ذهن خطوط

۱. مقاله‌ای از محمد عبده که در سال ۱۸۷۶ در الاهرام چاپ شد و در «تاریخ» اثر رشید رضا مجدداً به چاپ رسید. ص ۳۶.

۲. این آخرین تلاش عبارت است از تسلیم یادداشتی به حکومت عثمانی در ۱۸۸۶. در این یادداشت روی اصلاحاتی که باید بدون فوت وقت در سوریه و لبنان که با خطر نفوذ بیگانه و از هم پاشیدن داخلی تهدید می‌شوند. اجرا شوند، تأکید می‌کند.

کند و هر خاکی که سیاست بر عرصه آن جاریست^۱...».

بازگشت به مصر

به این ترتیب توانست به مصر، جایی که در آنجا «مفتی» بزرگ شد، بازگشته و در سال ۱۹۰۵ در قلعه افتخار بدرود حیات گوید.

محمد عبده در این دوره رساله التوحید را می‌نگارد که طبعاً چهره رزمی «عروه الوثقی» در آن دیده نمی‌شود. به موضع دفاعی گرایش پیدا کرده و با پذیرش اقامت در مصر خود را وقف نشان دادن این امر می‌کند که: مذهب اسلام در برابر تحقیقات علمی، روح انتقادی و جستجوگرانه دارد و نسبت به روحیه و منطق عقل و بردباری آزادمنش (لیبرالیسم) و برابری بی‌علاقه نیست. شیخ محمد عبده در آخرین سال‌های زندگی‌اش جزوهای منتشر می‌کند به نام «الاسلام و النصرانیه مع العلم و المدینه»، که طی آن چندین مسئله را درباره عقل‌گرایی (راسیونالیسم) و آزادمنشی، که قبلاً هم در «رساله التوحید» مطرح کرده بود، بار دیگر با لحنی مشاجره‌ای از سر می‌گیرد.

درباره محمد عبده سخن بسیار گفته شده است و موضوع روابطش با سید جمال‌الدین اسدآبادی مفسرین و مورخین ادبی معاصر را بسیار به خود مشغول کرده است. آیا در این میان بین پان‌اسلامیسم انقلابی سید جمال‌الدین و تجدد محتاطانه و بردبارانه عبده تناقضی موجود نیست؟ آیا این تناقض را به نحو بارزی در مسیر زندگی این دو نمی‌توان دید؟ یکی زندگی‌اش را در حالتی نیمه‌بازدستی در زیر سلطه خلیفه عثمانی به پایان می‌برد و دیگری تحت حفاظت لرد کرومر به مقام مفتی بزرگ مصر مستعمره شده می‌رسد و به اوج افتخارات رسمی صعود می‌کند.

بنا بر نظر نویسنده مصری، عباس محمود عقاد، یک بار سید جمال‌الدین،

۱. محمد عبده: الاسلام و النصرانیه مع العلم و المدینه، چاپ سوم، قاهره ۱۹۲۳، ص ۱۱۱.

عبده را متهم می‌کند که او «مأیوس‌کننده»^۱ است. آیا عقاب پان‌اسلامیسم می‌توانست به نحو دیگری با نویسنده جملات زیر یعنی محمد عبده برخورد کند:

«به نفع مملکت نیست که وی را با نظمی که از پیش برای پذیرش آن آماده نشده است ناگهان غافلگیر کرد. این امر مثل آن است که قبل از آنکه کودکی به سن بلوغ و رشد لازم برسد به وی پول بدهند.»^۲

با تمام این احوال حقیقت این است که نفوذ هر دوی این مردان با تمام اختلافات آنهاست که الهام‌بخش رشید رضا، حسن البناء و اخوان المسلمین است.

ج - رشید رضا و پناه بردن به جزمیت (دگماتیسم)

رشید رضا در سوریه به دنیا آمد و به سال ۱۹۳۸ در قاهره بدرود حیات گفت. دوست داشت خود را به‌عنوان پیرو و وارث مستقیم شیخ محمد عبده معرفی کند. در سال ۱۸۹۸، نشریه خبری و نظری «المنار» را که ادامه «عروه الوثقی» معرفی می‌نماید، پایه‌گذاری می‌کند. بعداً پس از درگذشت رشید رضا، المنار با اتکا به اخوان المسلمین کار خود را ادامه داد.

رشید رضا علاوه بر نشریه «المنار» که با نظم فوق‌العاده‌ای منتشر می‌شد، تفسیر قرآن شیخ محمد عبده را که ناتمام گذاشته شده بود به اتمام رسانیده و منتشر کرد. در این تفسیر مطالبی را بر آن افزود که تجددخواهی محتاطانه و کاملاً محافظه‌کارانه وی در آن دیده می‌شود.

موارد اختلاف رشید رضا و محمد عبده

رشید رضا بر آن بود که عبده در امتیاز و سازش زیاده‌روی کرده، عقاید او به انواع و اقسام تفاسیر و تعبیر میدان داده و مآلاً به خدمت‌گرایش‌های

۱. عباس محمود عقاد: «محمد عبده»، ص ۱۰۷.

۲. رشید رضا: «تاریخ»، ص ۲۱۷، جلد اول.

غرب‌زده در می‌آید. این بود که تلاش مایوسانه‌ای برای جلوگیری از این انحرافات به‌کار برد. اما در این مسیر به آنجا رسید که درها را بر روی انواع تجدیدنظر اصولی بست و گرایشات جزمی را بیشتر گسترش داد.

رشید رضا برخلاف عبده، وحدت اسلامی و خلافت را به مثابه سنگ بنای برنامه اصلاحاتی خود به‌شمار می‌آورد. امپراتوری عثمانی به تازگی زیر فشار حوادث خرد شده و خلافت ملغی گردیده بود. جنبش‌های ملی خیزش تازه‌ای پیدا کرده و در مصر اعلام استقلال پیروزی ملی‌گرایی وارداتی را ثبت نموده بود. افکار/حمد لطفی^۱ روی تمامی یک نسل تحصیل‌کرده چنان اثر گذاشته بود که به زودی به ظهور ملی‌گرایی آزادمنش می‌انجامید. در چنین شرایطی رشید رضا برای آنکه بتواند راه حل دیگری در برابر ناسیونالیسم رشدیابنده به مسلمانان ارائه دهد، تلاش‌های خود را روی مسئله خلافت متمرکز نمود. از دسامبر ۱۹۲۲ تا مه ۱۹۲۵ سری مقالاتی در المنار به چاپ رسانید که بعداً با عنوان «الخلافة والامامة العظمی»^۲ منتشر گردید. این اثر نشان‌دهنده اوضاع و احوالی است که از درون آن به رشته تحریر در آمده است و پیش از آنکه ارائه ساختمان یک مرام باشد، دفاعیه شورانگیز و تقریباً مایوسانه‌ای از اسلام است. با این حال استدلال‌هایی به‌دست می‌دهد که بعدها به هنگام ورشکستگی ناسیونالیسم آزادمنش به مقدار خیلی زیادی مورد استفاده حسن‌البناء و اخوان‌المسلمین واقع می‌شود.

۱. احمد لطفی السید، فیلسوف و سیاستمدار مصری که یکی از پرچمداران ناسیونالیسم آزادمنش به‌شمار می‌آید، در جریان سالیان ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۴ در روزنامه الجریده که خود آن را اداره می‌کرد، سری مقالاتی چاپ نمود که بعداً باعنوان: «فی الفلسفة والادب والسیاسة والاجتماع در کتابی مستقل منتشر گردید. در این مقالات مدعی نوع ناسیونالیسم اصیل فرعونى مصرى غیر عرب - غیر مسلمان بود.

۲. ترجمه گرانبهائی از این اثر توسط پروفیسور هندی لائوس باعنوان Le Califat dans La Doctrine de Rachid Reza. در ۱۹۳۵ چاپ و در بیروت منتشر شده. تمامی پاورقی‌های مربوطه در این بخش به همین ترجمه مربوط می‌شود.

تقصیر از مسلمانان است و نه از اسلام

رشید رضا از این فرض حرکت می‌کند که: چون اصول حکومت در اسلام الهی است، بنابراین درست‌تر از هر آن چیزی است که اندیشه انسانی می‌تواند دریافت کند. اگر این اصول به درستی اجرا می‌شد هنوز می‌توانست خوشبختی و بهزیستی تمامی نوع بشر را نه تنها در این دنیا، بلکه در آن دنیا نیز تأمین کند. در نتیجه، سقوط دنیای اسلام را نمی‌توان به اسلام نسبت داد، بلکه تقصیر از خود مسلمانان است که از اصول حقوق عامه تدوین‌شده در زمان خلفای صالح اولیه منحرف شدند^۱ چنانچه این اصول به درستی اجرا شده بود، از تمامی مصائب وارده بر امت اسلامی جلوگیری شده بود و اسلام جهان را فتح می‌کرد.^۲

سقوط مسلمانان از زمان معاویه آغاز می‌شود

از چه زمانی سراسیمه سقوط آغاز گردید؟ جواب رشید رضا افشاگر بن‌بستی است که در آن سر در گم است. هنوز چهل سال از هجرت نگذشته بود که تخطی از اصول قوانین عامه اسلامی برای اولین بار از معاویه آغاز شد. زیرا در آن هنگام که برای جانشینی پسرش یزید به خلافت به زور و پول متوسل شد سنت کرسوس و سزار را جانشین سنت پیامبر و اصحاب وی کرد.^۳ خلافت که دیگر انتخابی نبود وسیله‌ای شد برای درگیری‌های قبیله‌ای، و روحیه برتری‌جویی این انحراف منشأ تمامی بدبختی‌های مادی و معنوی است که مسلمان‌ها را داغدار کرده است.^۴

از آن پس تمامی جهان تیشه به ریشه اسلام می‌زند. بنی‌امیه، بنی‌عباس، غیرمسلمانان، غیرعرب و به‌خصوص ترک‌ها. نامسلمان‌ها می‌خواستند انتقام

۱. هنری لائوست H. Laoust، ص ۶۱.

۲. همان.

۳. همان، ص ۷۶.

۴. همان، ص ۷۷-۸۱.

سرنگونی امپراتوری‌هایشان را با پاشیدن تخم نفاق میان مسلمانان و اعراب بگیرند. غیرعرب‌ها نیز به‌نوبه خود مسئول از هم‌پاشیدن وحدت امت اسلامی‌اند. تفرقه‌ای که طبیعت واقعی امت و خلافت را مسخ و دگرگون کرد.^۱

مسئولیت علما

در این میان «علما» بری از انحراف نبوده و رشید رضا آن‌ها را عمیقاً مسئول ۱۳ قرن انحراف و حکومت‌های نامشروع می‌داند. زیرا به‌جای مبارزه با سوءاستفاده‌های قدرت، ظلم و استبداد آن‌ها، بر آن صحنه گذاشته و مشروعیت کرده‌اند. «اما آنچه که بیش از سر فرود آوردن در برابر قدرت‌ها زیان‌آور بود جهل و نادانی ایشان بود به‌خصوص نسبت به ویژگی‌های عصر خود بود.» (الجهل اعداء من عبودیتهم)^۲

چهل سال خلوص و درستی و ۱۲۶۰ سال انحراف

اینگونه تفسیر تاریخ، ناشی از قائل‌شدن نقش فوق‌العاده برای سجایای اخلاقی است که به رؤیا نزدیکتر است. رشید رضا در شور و هیجان عارفانه خود نتوانست به ابعاد و نتایج بعدی نظریه‌ای پی برد که برحسب آن حقوق اجتماعی اسلامی فقط در دوران چهل‌ساله عهد پیامبر اسلام و خلفای راشدین یعنی تا بدو خلافت بنی‌امیه اجرا شده و پس از آن ۱۲۶۰ سال انحراف و اشتباه.

رشید رضا به عواقب نظرات جزمی خود نمی‌اندیشید. خلافت در عصر خلفای راشدین نه‌تنها معیار و سرمشقی است برای حکومت که بدون آن هیچ‌گونه بهبودی در اوضاع اجتماعی ممکن نیست، بلکه نظام دولتی در آن دوره تنها دولت اسلامی واقعی است، همان‌که بیش از ۴۰ سال دوام نیاورد،

۱. همان، ص ۲۱۰-۲۰۹.

۲. همان، ص ۱۰۳.

نه تنها برای مسلمانان بلکه برای تمامی بشریت نیز بهترین مشکل حکومتی است و تا ابد نیز چنین خواهد بود.

نظارت بر دستگاه قدرت

اینگونه بینش خیال‌پردازانه از تاریخ نمی‌توانست رشید رضا را به یک بینش تخیلی در سیاست سوق ندهد. به این‌گونه برقراری مجدد خلافت یک شرط بدیهی اولیه تلقی شد.^۱ اما خلیفه مانند پاپ شخصیتی معصوم محسوب نمی‌شود. خلیفه از تمامی جهات پادشاهی است زمینی.^۲ پس برای پرهیز از اشتباهات و سرگشتگی‌های گذشته، بایستی در جوار خلافت بنیادی جدید ملهم از روش‌های تشکیلاتی نوین پیش‌بینی نمود که نقش آن محدودنمودن خلیفه و وادار نمودن او به رعایت قوانین و اصول شورا باشد.^۳

رشید رضا اقرار می‌کند که حتی در دوره درخشان چهار خلیفه اولیه، اسلام هرگز دارای چنین بنیادی نبوده است. اما باید پرسید که آیا پیامبر، امت خود را در برپا داشتن سازمان و تشکیلات خاص خود آزاد نگذاشته است؟^۴ آیا قانونگذار الهی حق قانونگذاری در جهت منافع خلق را، در قالب اصول قرآن و سنت به «اولی الامر» واگذار نکرده است؟ در پاسخ این سؤال رشید رضا سکوت می‌کند. اما هنگام تضاد بین خلیفه و «اولی الامر» چه باید کرد؟ به عقیده او چنین چیزی قابل تصور نیست. در دولت اسلامی یکرنگی بین مراکز مختلف قدرت به قدری زیاد است که هیچ برخورد و اختلافی که نتوان آن را بلافاصله با اتکا به حکمیت قرآن و سنت حل و فصل نمود، نمی‌تواند اساساً ظاهر شود.^۵

۱. همان، ص ۱۱۶.

۲. همان، ص ۲۱۳-۲۱۲.

۳. همان، ص ۲۲۴.

۴. همان، ص ۵۵.

۵. همان، ص ۱۱۶.

توقف روی نظرات رشید رضا دربارهٔ خلافت بیش از این جایز نیست. زیرا بعداً هنگام طرح استدلال‌های اخوان‌المسلمین تمامی آن‌ها را باز خواهیم یافت.

حزب مترقی اسلامی و قائد اعلی

با تمام این احوال، این دورنماها چاره‌ای جز باقی‌ماندن روی صفحات کاغذ ندارند. وی این همه را به خوبی می‌داند و در این باره می‌گوید: اینکه بخواهیم تمامی کشورهای مسلمان را که دارای حکومت‌های مستقل هستند به زور اسلحه وادار به تمکین از یک رهبری واحد بنماییم، امروزه غیرممکن است. همچنین غیرممکن است که بتوان همگی این حکومت‌ها را به حسن تبعیت آزادانه از یکی از آن‌ها مجاب کرد.^۱ پس در این شرایط چه باید کرد؟ تشکیل فوری یک حزب مترقی اسلامی که اذهان را آماده نموده و در جهت وحدت تلاش نماید. وظیفهٔ این حزب که از «علما و غیرروحانیون مذهبی» تشکیل می‌شود انتخاب مجدد یک خلیفه است که نقش آن «رهبری اجتماعی» امت باشد. در همین جا می‌توان شکل‌گیری اخوان‌المسلمین را که چند سال بعد بوجود خواهد آمد مشاهده کرد.

محدودهٔ عالم اسلامی رشید رضا

یک سؤال دیگر باقی است که باید مطرح شود: رشید رضا در چه ابعادی به جهان اسلام معتقد است؟ از نظر رشید رضا مسئله اساساً به‌گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود. اسلام در عربستان و از طریق پیامبری عرب متولد شده و زبان عرب زبان قرآن است. وقتی می‌نویسد: خدا را سپاس می‌گویم که منافع سیاسی اعراب را در دوران ما با منافع سیاسی مسلمانان پیوند زده است. اگر غیر از این می‌بود در راهی قدم می‌گذاشتیم که مذهب حکم می‌نمود و منافع برادران هم‌نژاد را فدای آن می‌کردم»، چیزی نیست جز یک تأکید لفظی در

لحظه‌ای که همه‌چیز بر وفق مراد است و تضادی در کار نیست. از این‌رو نباید آن را جدی گرفت، زیرا پیروزی جوانان ترک در قسطنطنیه کافست تا رشید رضا فوراً آن را به مثابه نقض پیمان تلقی نموده و خواهان ایجاد حزب عربی مستقلی شود تا ارزش‌های زبان و فرهنگ اسلامی بتواند برای همیشه در بطن آن رشد و توسعه یابد. در واقع عرب و اسلام در ضمیر او دو جزء لاینفک را تشکیل می‌دهند: «یک خارجی فقط موقعی به اسلام خدمت کرده که زبان عرب را می‌شناخته است».^۱

قسمت دوم - اخوان المسلمین

حسن البناء

در سال ۱۹۲۸ مرد جوان ۲۲ ساله‌ای که معلم تعلیمات متوسطه بود، انجمن اخوان المسلمین را در اسماعیلیه، درحالی که اوضاع و احوال برای این امر مساعد می‌نمود، پایه‌گذاری کرد. از لحاظ سیاسی و اجتماعی، آزادیخواهی ملی، بحران عمیقی^۱ را از سر می‌گذراند و از لحاظ افکار و ایده‌ها، بی‌پروایی مکتب مدرنیسم و غرب‌گرایی، بدون آنکه در جوار خود به‌وسیله سازمان‌های مختلف و مؤسسات سیاسی - فرهنگی، به‌طور جدی تقویت شده باشد بسیار پیش رفته بود و تازه داشت عوارض ضربه برگشت^۲ را تحمل می‌کرد.

عکس‌العمل هواداران اصالت‌های ملی و مذهبی متناسب با مدت طولانی خاموشی و عقب‌نشینی آن‌ها، تشدید و تقویت شده بود. این جریان نتوانسته

۱. ملک فؤاد تازه دولت مصطفی النحاس را معزول کرده بود و دولت جدیدی به‌وسیله محمد محمود که حکومت «مشت‌های آهنین» را اعلام کرده بود تشکیل شده بود. پارلمان برای یک دوره سه ساله‌ی قابل تمدید، منحل شده و پادشاه قصد خود را برای تجدیدنظر در قانون اساسی اعلام نموده بود.

۲. «ضربه در برابر ضربه»: دو دانشجوی دانشگاه اسلامی الازهر رساله‌هایی را منتشر کرده بودند که حتی اصول اساسی اسلام را متهم می‌نمود، اولین آن‌ها به‌نام علی عبدالرازق از این دفاع می‌کرد که اسلام باید منحصرأ به امور معنوی بپردازد و مدعی شده بود که اسلام هیچ ربطی به سیاست و اداره امور و غیره ندارد... (علی عبدالرازق: «اسلام و اصول‌الحکم» اسلام و اصول حکومت، چاپ قاهره). دیگری طه حسین بود که مدعی شده بود فرهنگ شعری ماقبل اسلامی نمی‌تواند ضابطه زبان‌شناسی معتبری برای تفسیر قرآن باشد. زیرا «این شعر تماماً و با تمامی اجزای آن اختراع و ساخته شده بود تا به‌وسیله آن علما بتوانند چیزی را که از قبل تصمیم به اثبات آن گرفته بودند ثابت نمایند.» (طه حسین: «فی الشعر الجاهلیه»، درباره شعر جاهلیت - چاپ قاهره).

بود در برابر امواج انقلابی سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۴ که تجددخواهی و آزادیخواهی ملی را به جلو رانده بود مقاومت کند. حدود سال ۱۹۲۸ گرایش برگشت عالمگیر شده و در تمامی سطوح سایه افکنده بود.

حسن‌البناء پس از پایان تحصیلات خود در «دارالعلوم» هیچ فرصتی را برای هشدار دادن به خطرات متعددی که اسلام و مسلمانان را تهدید می‌کرد از دست نداده بود. در برخورد با تمدن کفر و در حال سقوط غربی، توده‌ها به تدریج مسیر خدایی را گم می‌کردند. از فراز منابر در مساجد، تا درون قهوه‌خانه‌های خلقی، حسن‌البناء معاصران خویش را به بازگشت به تنها طریق رستگاری، طریق الهی قرآنی، پیامبر و سنت، دعوت می‌کرد.

چگونگی بنیانگذاری جنبش اخوان المسلمین

حسن‌البناء چگونگی تشکیل انجمن اخوان المسلمین را در یک روز ماه مارس ۱۹۲۸ در خاطرات خود به صورت زیر تشریح کرده است: «به خاطر می‌آورم که در ماه مارس ۱۹۲۸ شش تن از برادران: «حافظ عبدالمجید»، «احمد المصری»، «فؤاد ابراهیم»، «عبدالرحمن حسب‌اله»، «اسماعیل عز» و «زکی المقربی» به منزل من آمدند. ایشان گروهی از افرادی بودند که توسط تعلیمات و کنفرانس‌های من جذب شده بودند و با هیجان، اعتماد، عطوفت، ایمان و قاطعیت به من می‌گفتند: «ما به تو گوش داده‌ایم و سخنانت در ما اثر کرده است. اما طریق عمل و راهی را که به سیادت اسلامی و خوش‌بختی مسلمانان بینجامد نمی‌دانیم. دیگر از این زندگی اسارت‌آمیز و حقارت‌بار کارد به استخوانمان رسیده است. در این کشور مسلمانان به هیچ مقام و موقع اجتماعی راه ندارند و از هیچ احترامی برخوردار نیستند. جایگاه مسلمانان حتی از خدمتکاران خارجی‌ها پایین‌تر است. ما چیزی جز خون خود، جان خود، ایمان خود، تقوی و اندکی صرفه‌جویی ناچیز از نان کودکان خود نداریم که تقدیم کنیم. ما مانند تو طریق عمل را نمی‌شناسیم. ما مانند تو نمی‌دانیم

چگونه به وطنمان، به مذهبمان و به خلقمان خدمت کنیم. تنها چیزی که ما فعلاً می‌خواهیم، این است که تمامی آن چیزی را که در اختیار داریم، برای ادای دین خود در برابر خدا به تو تقدیم کنیم. در مقابل، این تویی که درباره‌ی ما و وظایف ما در برابر خدا مسئول و موظفی». گروهی که این چنین در برابر خدا پیمان می‌بندند، تا برای مذهب خود زندگی کنند و بمیرند و سودای دیگری جز خدمت نداشته باشند، شایسته‌ی پیروزی‌اند. حتی اگر جز تنی چند آدم بی‌چیز نباشند.»

«من شدیداً تحت‌تأثیر صداقت آن‌ها قرار گرفتم و نمی‌توانستم از زیر بار مسئولیتی که بر دوش من می‌گذاشتند شانه خالی کنم. این دقیقاً همان چیزی بود که خود خواسته بودم. همان چیزی که برای آن تلاش کرده بودم. همان چیزی که می‌خواستم شنونده من بپذیرد. شدیداً تحت‌تأثیر قرار گرفتم و به آن‌ها گفتم: «سپاس خدا بر شما باد. تا صداقت و مقاصد شما را مبارک گرداند و ما را به‌سوی خیر امت خود و هر آنچه او را خوش آید رهنمون شود. وظیفه‌ی ما این است که عمل کنیم و برای پیروزی، خود را تسلیم خدا نماییم. در برابر خدا متعهد شویم که سربازان طریق اسلام باشیم. زیرا این راه ادامه حیات وطن ما و افتخار برای خلق ماست». به این ترتیب بود که ما با یکدیگر پیمان بستیم و سوگند خوردیم تا بسان برادر زندگی نموده، بنا بر مصالح اسلام کار کنیم و در راه آن نبرد نماییم.»

«در این هنگام بود که یکی از آن‌ها پرسید: «چه نامی بر خود بگذاریم؟ آیا باید رسماً به صورت انجمنی، باشگاهی، گروه عبادی یا اتحادیه‌ای در آییم؟» پاسخ دادم: «هیچ‌یک از اینها، بهتر است رسمی نباشیم، برادرانی هستیم در خدمت اسلام» یعنی: برادران مسلمان. این فکری بود که خود به خود القا شد و به این گونه بود که سازمان «اخوان المسلمین» به‌وسیله شش تن بر اساس این

ایده و تحت این نام بوجود آمد.»^۱

مراحل سه‌گانه: تبلیغ، سازماندهی و عملیات

از همان ابتدا، حسن‌البنّا سه مرحله زیر را برای جنبش تعیین نمود: ۱- تبلیغ و اشاعه ۲- گزینش، آموزش و سازماندهی کادرها ۳- اقدام به عملیات مستقیم و سازنده.^۲

چند سال بعد تشخیص می‌دهد که لحظه مناسب برای برداشتن یک قدم به جلو فرا رسیده است. مقررّ انجمن را از اسماعیلیه به قاهره منتقل می‌کند و پیامی طولانی که طی آن خطوط اصلی مکتبش را بیان می‌کند برای ملک فاروق که به‌تازگی تاجگذاری کرده بود، نخست‌وزیر مصطفی النحاس، پادشاهان و رؤسای دولت‌های کشورهای مسلمان ارسال می‌دارد.

امضای عهدنامه ۲۶ اوت ۱۹۳۶ مصر و انگلیس به نظر وی نشانه «پایان دوران نبرد سیاسی» است و بر مبنای این واقعیت، مصر در برابر دو راه قرار می‌گیرد که هر یک ویژگی‌ها، جلوه‌های خاص و طرفداران مخصوص خود را دارد. یعنی یا «اسلام و پایه‌ها و اصول این مذهب و تمدن اسلامی» یا «غرب با مشخصات جوهری‌اش، سازماندهی‌اش و غایت تمدنش». حسن‌البنّا ایمان دارد که «اولین راه یعنی طریق اسلام، تنها راهی است که باید تبعیت شود و امت در مسیر آن هدایت گردد» زیرا: «تاریخ خدمات این راه برای بشریت را تصدیق کرده و منشأ بوجود آمدن پرقدرت‌ترین، فاضل‌ترین و شریف‌ترین تمدن‌ها بوده است.»^۳

چرا راه اسلام را ترجیح می‌دهیم

حسن‌البنّا در خاطرات خود، دلایلی را که باعث ترجیح اسلام می‌شوند شرح

۱. حسن‌البنّا: خاطرات، چاپ قاهره، ص ۸۹-۸۸.

۲. حسن‌البنّا، «رساله المؤتمر الخامس»، (پیام به پنجمین کنگره) قاهره، ۱۹۲۸، ص ۲۱.

۳. حسن‌البنّا: «نحو النور»، ص ۸۵ و ۸۹.

می‌دهد. به نظر وی اسلام نه تنها «برای پاسخگویی به تمام حوایج خلق‌های در راه پیشرفت کافیت»^۱، بلکه برای «تبدیل جامعه‌ای مرده به جامعه‌ای سرشار از امید و اراده نیز کافیت» تا با «ایجاد امید، آن جامعه را برای رو در رویی با مسایل و مشکل‌ترین پیشامدها آمادهٔ مقابله سازد»^۲ و هم او کافیت تا «جوامع کوچکتر احساس ملی خود را با احساسات ملی کل جامعهٔ بزرگتر به خاطر بالاترین نیازهای بشری تطبیق دهند»^۳ زیرا: «بر حسب محتوای اسلامی، وطن در مرحلهٔ اول عبارت است از زاد و بوم شخص، پس از آن سایر کشورهای اسلامی و بالاخره در مرحله سوم در انتظار توسعه و دربرگیری تمام جهان، یعنی حکومت جهانی اسلام می‌شود»^۴. برای تأمین برتری نظامی نیز هم او کافیت، زیرا «هیچ نظامی دقیق‌تر و پرتحرک‌تر که قادر باشد در روح سرباز، اراده، حمیت و ایمان را آنچنان برانگیزد که داوطلبانه به تبعیت از فرماندهٔ خود برخیزد وجود ندارد»^۵ هم او کافیت تا باب‌های تحقیقات علمی را بگشاید: زیرا جوهر قلم دانشمندان مطلقاً همان ارزش را دارد که خون شهدا و برای ترغیب و حفاظت از خصایل حمیده انسانی، این نیروی شکست ناپذیر، نیروی متعالی و تصفیه روانی کافیت، و بالاخره برای استقرار «یک نظام اقتصادی عادلانه» هم کافیت زیرا «حقوق اسلامی سرشار از قوانین مالی انسجام یافته است»^۶.

به‌طوری‌که می‌بینیم لحن کلام، نشانی از میانه‌روی و اعتدال ندارد، درحالی‌که اوضاع و احوال هنوز برای ایده‌های افراطی و خشونت‌بار آماده

۱. همان.

۲. همان، ص ۹۰-۸۹.

۳. همان، ص ۹۱.

۴. همان، ص ۹۳.

۵. همان، ص ۹۶-۹۵.

۶. همان، ص ۱۰۳.

نبود. در این میان پادشاه جوان «ملک فاروق» تازه جانشین پدر خود شده و وقایع جاری امیدهای ضعیفی را دامن زده بود. حزب وفد به دنبال پیروزی در انتخابات به رهبری رسیده بود و مصطفی النحاس در ۲۶ اوت ۱۹۳۶ شخصاً پیمان انگلیس و مصر را که در آن موقع رضایت‌بخش به نظر می‌رسید، امضا کرده بود. آیا به این جهت نبود که حسن البناء آن را به مثابه نشانه پایان مرحله نبرد سیاسی تلقی می‌کرد؟

سال ۱۹۳۷ مرحله جدید برای انتخاب و آموزش کادرها

در حقیقت دوران پایان «مبارزه سیاسی» تا آخر سال بعد یعنی تا عزل حکومت حزب وفد^۱ به طول انجامید. مورخین آینده، ۳۰ دسامبر ۱۹۳۷ را به مثابه آغاز صفحه جدیدی در تاریخ مصر در عصر جدید تلقی خواهند کرد. این نقطه نه تنها عزل حکومت وفد را تنها شش ماه پس از امضای پیمان «مونرو» یعنی پایان نظام تسلیم و ورود مصر به جامعه ملل ثبت می‌کند، بلکه به‌خصوص به معنای بی‌اعتباری قطعی قومیت و جنبش آزادیخواهی است.

در سال ۱۹۳۸ است که رئیس فعلی مجلس ملی جمهوری متحده عربی هسته اولیه سازمان افسران آزاد را که در ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲ قدرت را به دست خواهد گرفت مجدداً احیا می‌کند.^۲

در همین زمان است که سازمان‌های شبه‌نظامی که جز با رنگ پیراهن خود از یکدیگر متمایز نمی‌شوند تقریباً در همه‌جا می‌روید. «پیراهن آبیان» وفد در

۱. وفد از لحاظ لغوی یعنی «وکالت، نمایندگی» و در تاریخ سیاسی مصر عبارت است از هیئتی به ریاست «زغلول پاشا» که برای مطالعه استقلال مصر در ۱۹۱۹ به کمیساریای عالی انگلیس اعزام شد. به دنبال این ماجرا زغلول حزب ناسیونالیست مصر را به همان نام بنیان گذارد، که در انتخابات سال ۱۹۲۴ پیروز شد. پس از درگذشت زغلول «غاس پاشا» در سال ۱۹۲۷ جانشین وی شد. حزب وفد مسئولیت امضای پیمان سازش با انگلیس را در سال ۱۹۳۶ به عهده گرفت. پس از پیروزی در انتخابات سال ۱۹۵۰، حزب وفد در ۸ اکتبر ۱۹۵۱ توافق ۱۹۳۶ انگلیس و مصر را به‌طور یکجانبه افشا کرد و باعث سلسله حوادثی شد که به انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲ انجامید.

۲. انورالسادات: قیام نیل، چاپ پاریس ۱۹۵۷، ص ۳۱ به بعد.

برابر «پیراهن سبز» مصر جوان وابسته به احمد حسین، و «پیراهن خاکیان»، «جوانان محمد» و بالاخره در همین زمان است که باشگاه‌ها و گروه‌ها و جنبش‌هایی ظاهر می‌شوند که به طرق مختلف هوادار مارکسیسم هستند.^۱

سال ۱۹۳۸ برای اخوان المسلمین نیز به‌طوری‌که حسن البناء به برادران هم‌رزمش در کنگره‌ای در ابتدای همان سال می‌گوید مرحله جدیدی محسوب می‌شود. «کار خود را با تبلیغ شروع کردیم. اکنون وقت آن است که به مرحله دوم یعنی گزینش کادرها و آموزش و به حرکت آوردن آن‌ها پردازیم.»^۲

«پیام» یا عصارة یک ایدئولوژی

پیام حسن البناء به پنجمین کنگره شایسته توجه خاصی است. به‌خصوص که با وجود چاپ‌های متعدد و توزیع وسیع تا آنجا که ما می‌دانیم، ترجمه‌ای از آن به زبان فرانسه یا انگلیسی منتشر نشده است. با وجود این، این «پیام» و کتاب محمد غزالی، کامل‌ترین بیان مسلک اخوان المسلمین است.

حسن البناء پیام خود را از اینجا شروع می‌کند که اسلام اگرچه سلطه‌طلب نیست، اما «جامع» است: «کسانی که تصور می‌کنند تعلیمات اسلام محدود به زندگی معنوی و ستایش خداست، به خطا می‌روند، اسلام عبارت است از ایمان و ستایش خدا، وطن و ملت، مذهب و دوست، معنویت و فعالیت، قرآن (کتاب) و شمشیر».^۳

عقاید رشید رضا

پس از این مقدمه، حسن البناء نظرات رشید رضا درباره لزوم بازگشت به اصل، یعنی قرآن و سنت به آن صورتی که خلفای راشدین و اصحاب پیامبر عمل می‌کردند، را تشریح می‌کند: «برادران ما معتقدند که کتاب خدای قادر

1. Marcel colombe L'evolution de l'Egypt 1927-1950 Paris G-P-Maisonneuve

۲. حسن البناء: رسالت، ص ۲۱.

۳. همان، ص ۱۰.

متعال و سنت پیامبر مبنای تعلیمات اسلام است. اگر از این تعالیم تبعیت شده بود «امت» راه خود را گم نمی‌کرد. طی این سرگردانی‌ها عقاید و علوم زیادی اسلام را آلوده کرده‌اند. این عقاید و علوم متأثر از دوران‌های گذشته و آداب و رسوم ملت‌هاست که آن‌ها را بوجود آورده‌اند. به این دلیل است که بنیادهای اسلامی باید از مبدأ الهام گیرند. به همین دلیل است که ما باید اسلام را به همان‌گونه که اصحاب درک می‌کردند درک و لمس کنیم. ما نباید به هیچ حدود و مقرراتی غیر از آنچه خدا به ما داده گردن نهیم^۱»

او همچنین نظریه رشید رضا را مبنی بر اینکه اسلام چیزی غیر از اصول کلی «جامع تمامی وجوه زندگی و ساری و جاری بر تمامی خلق‌ها و ملت‌ها و تمامی ادوار برای همیشه» تنظیم نکرده و در جزئیات وارد نشده پذیرفته و معتقد است که اسلام تنظیم این امور را در کادر اصول کلی به‌عهده انسان‌ها واگذاشته است.^۲

حسن‌البناء و تعریف مشخص «اخوان‌المسلمین»

بر این مناسبت که حسن‌البناء اخوان‌المسلمین را به مثابه یک جامعه تبلیغ مذهبی و اخلاقی، یک حزب سیاسی، یک انجمن ورزشی، یک گروه فرهنگی و علمی، یک جامعه فعالیت اقتصادی و یک جنبش امور اجتماعی تعریف می‌کند.^۳

جمعیت اخوان‌المسلمین از بدو تأسیس اساس خود را بر این قرار داد که «در دعوی احزاب شرکت نکند»، به جستجوی «شخصیت‌های» سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای عضویت در جمعیت نرفته و «هیچ‌گونه تماسی با احزاب مختلف سیاسی برقرار نکند» ولی بعداً در پیام مزبور، حسن‌البناء چنین

۱. همان، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۵-۱۲.

۳. همان، ص ۱۶-۱۴.

می‌گوید: «حالا که به اندازه کافی قوی شده‌ایم، حال که می‌توانیم رهبری کنیم و نه رهبری بشویم، حالا که می‌توانیم بر روی حوادث و انسان‌ها اثر بگذاریم و نه از آن‌ها اثر بپذیریم. از تمام زعمای تمامی جنبش‌ها و تمامی احزاب سیاسی^۱ دعوت می‌کنیم که به ما ملحق شوند.»

در خلال دومین مرحله جمعیت می‌باید به‌طور عمده به «انتخاب فعالین، آموزش و سازماندهی آن‌ها» می‌پرداخت. اعضای که برای تشکیل دسته‌های رزمی انتخاب می‌شدند می‌باید یک دوره آموزش فشرده را طی نمایند، زیرا اخوان بایستی «اندام خود را تقویت کرده و اطاعت و انضباط و همچنین رزمندگی را بیاموزند.»

چرا این همه آمادگی؟ آیا اخوان‌المسلمین بوی قدرت به مشامش می‌رسید؟ آیا به فکر استفاده از قدرت برای رسیدن به مقصود است؟ آیا به یک انقلاب بر علیه نظام سیاسی و اجتماعی مسلط مبادرت خواهد ورزید؟

اسلام و قدرت

پیامبر اسلام کسب قدرت را یکی از ارکان اسلام قرار داد. مصلحین مسلمان نمی‌توانند به خود اجازه دهند تنها به موعظه بپردازند، درحالی‌که امر قانونگذاری در مسیر دیگری غیر از خواست خدا حرکت کند. «اگر هیئت حاکمه از قوانین الهی اطاعت می‌کردند، در آن صورت ما می‌توانستیم عملیات خود را به تبلیغ و هدایت محدود کنیم. اما در اوضاع فعلی، اگر مصلحین مسلمان به فکر کسب قدرت نباشند خیانتی علیه اسلام خواهد بود. خارج کردن قدرت از دست کسانی که به تعلیمات اسلام واقعی نمی‌گذارند، امروز یک وظیفه است.»^۲

با توجه به هدف مذکور، اخوان‌المسلمین متوسل به انقلاب نمی‌شوند. اما

۱. همان، ص ۱۹.

۲. همان، ص ۱۹.

«در هر شرایطی که راه دیگری ممکن نباشد و به محض اینکه به مرحله ایمان و وحدت درونی برسند روش قهرآمیز را به کار خواهند بست.»
 اخوان المسلمین در ابتدا اختاریه‌هایی ارسال می‌کنند و سپس «با تمامی غرور و افتخار مسئولیت خود را انجام خواهند داد.»^۱

اهمیت مرحله «آمادگی» فعالین جنبش

حسن‌البناء اهمیت بسیار زیادی برای مسئله «آمادگی و آموزش» کادرها قائل است و به این جهت خطاب به آن عده از برادران که گرایش به جهش از روی مراحل گذار به مرحله عمل دارند جنبش می‌نویسد:

«برادران مسلمان من... خوب به من گوش فرا دهید. استراتژی ما تدوین و مراحل توسعه جنبش، قبلاً مشخص شده است. من در این اصول تجدیدنظر نخواهم کرد. زیرا یقین دارم که این اصول تنها اصولی است که ما را به هدف تعیین شده می‌رساند. روزی که شما بتوانید فقط ۳۰۰ نفر جانباز در اختیار داشته باشید که مجهز به سلاح ایمان و عقیده بوده و تعلیمات کافی دیده باشند، در آن روز از من بخواهید تا خود را با شما به میان امواج اقیانوس‌ها بیفکنیم، اوج آسمان‌ها را فتح کنیم و به اتفاق هم به ستمکاران خودکامه حمله‌ور شویم. انشاءالله چنین خواهیم کرد. رسول خدا حق داشت بگوید: «۱۲ هزار نفر از یک اقلیت شکست نخواهند خورد»... به عقیده من مدت زیادی برای رسیدن به این هدف لازم است و این مدت به عزم شما مربوط می‌شود. آری ای برادران مسلمان من موعد مقرر را تسریع کنید.»^۲

در میان وحدت عرب و یگانگی عالم اسلام

بالاخره «قائد اعلی» به طرح سه مسئله: ناسیونالیسم، وحدت عرب و وحدت جهانی اسلام می‌پردازد. در این مسایل هم عاقبت موضعی نزدیک به رشید

۱. همان، ص ۳۷-۳۶.

۲. همان، ص ۲۴.

رضا اتخاذ نموده و وحدت عرب را به عنوان دومین مرحله و در عین حال محور اصلی وطن پرستی برادران تعیین می کند. زیرا: «اسلام» با زبان عرب به دنیا آمده و پیامش به دست اعراب مورد شناسایی ملت ها واقع شده است. قرآن به زبان عربی نازل شده و خلق های جهان با آن و حول محور آن متحد شده اند. بنابراین اعراب «پیام آوران اسلام و محافظان آند» و «وحدت عرب برای تجدید عظمت اسلام^۱ و استقرار حکومت اسلامی و تثبیت حکومتی اسلامی و تثبیت سیادت آن امری ضروری است. هر مسلمانی موظف است برای وحدت اعراب تلاش کند.»

و اما درباره ناسیونالیسم و وحدت جهانی اسلام؛ طبیعی است که حسن البناء آن را مورد توجه و تأیید قرار دهد. با این حال از خلال رساله اش به خوبی دیده می شود که آن را جز به مثابه یک عامل تکمیلی در حول و حوش وحدت عرب تلقی نمی کند.

درباره ناسیونالیسم می گوید: «هر مسلمان خوبی وظیفه دارد قبل از همه «به پرکردن گودال های زیر پای خود پردازد» و به کشوری که در آن متولد شده خدمت نماید.»^۲ در حالی که به هنگام طرح موضوع وحدت اسلامی به همین قناعت می کند که ثابت کند، اسلام مرزهای جغرافیایی و تفاوت های نژادی را به رسمیت نشناخته، تمامی مسلمان ها را به مثابه یک ملت واحد شناخته و در نتیجه اخوان المسلمین به «امت اسلامی ایمان داشته و برای وحدت کلیه مسلمانان و استوارکردن برادری اسلامی تلاش نموده و اعلام می کنند که وطن آن ها همه جا و در همان جایی است که یک مسلمان وجود دارد.»^۳

در همین رابطه حسن البناء مسئله خلافت را جز در پایان پیامش، آن هم در

۱. همان، ص ۴۷.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۸.

چند سطر و به طرزی خیلی محتاطانه مطرح نمی‌کند و می‌گوید: «قبل از برقراری مجدد خلافت لازم است که همکاری جدی مابین تمامی خلق‌های مسلمان از سطوح فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی برقرار گردد. آن‌چنان همکاری که به برقراری کنفرانس‌ها و عقد پیمان اتحاد بین کشورهای مسلمان بینجامد.»^۱ مسئله خلافت موضوع مطالعه مهمی است که به‌وسیله «عبدالقادر اوده» یکی از اعضای بانفوذ جمعیت در کتاب «اسلام و بنیادهای سیاسی» انجام شده که ما در صفحات بعد به بررسی آن خواهیم پرداخت.

نقش محمد غزالی

چند سال بعد در ماه نوامبر ۱۹۵۰ و به مناسبت یک مشاجره قلمی مشهور^۲ یکی از شخصیت‌های بسیار مهم اخوان‌المسلمین مجدداً به مسلک و مرام جمعیت در این مورد مراجعه کرده، پیام حسن‌البناء را در پنجمین کنگره، تشریح و مشخص می‌کند.

محمد غزالی هم مانند حسن‌البناء نظر خود را با تأکید بر این موضوع آغاز می‌کند که اسلام «مجموعه‌ای است از اصول عام بدون تمایز نژاد و رنگ و ملیت و قابل قبول برای همه» و می‌گوید «این هدیه‌ای است از جانب خدا برای تمامی انسان‌ها و عبارت است از یک نظم جهانی که در آن خدا تنها پادشاه در قلمرو آن است و تفاوتی مابین عرب و غیرعرب نیست. قلمرویی که فقط اراده الهی در آن حکومت کرده، حقوق تفویض‌شده از جانب خدا منشأ قضاوت و قانونگذاری است و تمامی مؤمنین در برابر آن متساوی

۱. همان، ص ۵۱.

۲. خالد محمد خالد یکی از استادان قدیم الازهر در کتابی بنام «من هنا مبدأ» (از اینجا آغاز می‌کنیم) که سروصدای زیادی بپا کرد، بنام اسلام و دموکراسی از نظریه علمی عبدالرازق استفاده کرد و شدیداً به بنیادگرایی (فوندامانتالیسم) اخوان‌المسلمین حمله کرده بود که آنان نیز به نوبه خود با همان شدت جواب دادند، کتاب محمد غزالی «من هنا نعلم» در حقیقت جز جوابی مفصل با لحنی جدلی به کتاب خالد محمد خالد نیست.

الحقوق‌اند. قلمرویی که در آن نه ظالمی وجود دارد و نه فرمانده مطلق^۱ اسلام مجموعه‌ای است از اصول معنوی و اخلاقی، که در عین حال نمی‌تواند نسبت به امور دنیای خاکی و سازماندهی اجتماعی بی‌تفاوت باشد. زیرا گو اینکه «اسلام شامل آداب مذهبی فردی است، نظیر نماز، روزه و غیره... که افراد به مثابه یک فرد می‌توانند مستقیماً و بلاواسطه انجام دهند. با این حال قواعد مذهبی دسته‌جمعی‌ای نظیر «جهاد» فرمان و اجرای حدود و مقررات، پرداخت «زکوه» و غیره... نیز وجود دارد که افراد جز از طریق دولت نمی‌توانند انجام دهند.»^۲

کسب قدرت، به چه منظور؟

از سوی دیگر اسلام که «شامل مجموعه مفصلی از تعلیمات معنوی و علمی است، قواعد علمی‌ای را برای اصلاحات عمومی در اختیار انسان قرار داده که مستقیماً مربوط به زندگی فردی، اجتماعی و دولتی است... و چه کسی می‌تواند ادعا کند که یک دعوت اصلاح طلبانه می‌تواند از حکومت صرف‌نظر کند و نخواهد حکومت را در خدمت آرمان‌های خود قرار دهد.»^۳

محمد غزالی به انقلاب کبیر فرانسه متوسل می‌شود که ثابت کند: «این انقلاب تحت عناوین آزادی، مساوات و برادری بوقوع پیوست. اما آرمان‌هایش را تنها از طریق تبلیغ یا موعظه عملی نکرد، بلکه حکومت را واژگون کرد، حکومت را به چنگ آورد و اقدام به عملی کردن آیین خود کرد.»^۴ همچنین نمونه انقلاب بلشویک را مثال می‌زند که به نام اصول مارکسیسم، عملی شد، ولی «به مغز هیچیک از رهبران آن خطور نکرد که این اصول می‌تواند بدون کسب قدرت عملی شود.»^۵

۱. محمد غزالی، «من هنا نعلم»، ص ۵۴-۵۳.

۲. همان، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۱۶.

۴. همان.

۵. همان.

درحالی‌که «اسلام اصولی دارد برتر و پرهیزکارانه‌تر از اصول دو انقلاب مذکور و راه‌های اصلاحی که ترسیم کرده باید از طریق همان وسایل که به‌وسیلهٔ سایر مصلحین به کار بسته شد، عمیقاً زندگی مردم و تاریخ دنیا را دگرگون سازد»^۱

دولت اسلامی

«دولت اسلامی تجسم آرمانی است که این دولت در راه آن و به نمایندگی از طرف آن، احیا می‌شود. همچنانکه دولت سوسیالیستی روسیه تجسم آرمانی است که سیاست داخلی و خارجی آن را هدایت می‌کند.» با این حال در حکومت اسلامی هدف حکومت منحصر به اجرای عدالت و سازماندهی خدمات عمومی نبوده، بلکه شامل «پارهای فرایض مذهبی که از سایر وظایف دولت جدا نیستند نیز می‌باشد»^۲ و تفاوت دو سیستم در همین است.

وظایف دولت اسلامی

وظایف دولت اسلامی چیست؟ محمد غزالی هم مانند حسن‌البناء در این زمینه نظر رشید رضا را پذیرفته و تمامی تاریخ اسلام را به نفع دعوت به بازگشت به سرچشمه‌های صدر اسلام به دور می‌افکند. اما چون نمی‌تواند هیچ نمونه و مرجعی از هیچیک از احکام دولت در قرآن و سنت ارائه دهد، به همین راضی می‌شود که اظهار نماید «وظایف دولت به روشنی و دقت تمام در قرآن و سنت مشخص و تعیین شده‌اند»^۳ او با تمام این احوال سعی می‌کند تا برخی از این تکالیف و احکام را به این شرح مشخص و معین نماید: «حکومت اسلامی بر اساس اصول مشخصی بنا می‌شود و حامل آرمان‌های اسلامی بوده و هدفش تحقق این آرمان‌ها بر روی زمین است. این حکومت به خاطر تحقق این اهداف و آرمان‌ها یعنی سازماندهی نیایش جمعی، تنظیم دریافت «زکوه»،

۱. همان ۱۷ - ۱۶.

۲. همان، «من هنا نعلم»، ص ۴۳ - ۴۲.

۳. همان.

امر به معروف و نهی از منکر است که اعمال قدرت را می‌پذیرد... وظیفه عمده دولت عبارت است از تشویق و تایید احساسات مذهبی، حفظ حرمت حقوق الهی و تضمین اجرای اوامر الهی.^۱

«... فرایض مذهبی گروهی نظیر جهاد، فرمان و اجرای حدود (تنبیهات) جمع‌آوری زکوه و غیره را افراد به‌تنهایی نمی‌توانند انجام دهند، مگر از طریق دولت^۲...»

«اسلام؛ ربا و انحصار را در اقتصادیات، استبداد و ستمگری را در سیاست و گردنکشی و فساد را در ادارات و سازمان‌ها محکوم نموده، و از طرف دیگر از پیروان خود، از هیئت حاکمه گرفته تا ساده‌ترین افراد می‌خواهد که از برگزاری نیایش و سایر فرایض الهی غفلت نکنند.»^۳

به نظر غزالی اسلام یک مکتب سوسیالیستی است

پس، اجمالاً اخوان‌المسلمین به خوبی آنچه را که باید ممنوع و منتفی نمود می‌شناسد و آنچه را که باید انجام داد و تثبیت کرد به عقیده آن‌ها به‌طور عمده سوسیالیسم است که دولت اسلامی وظیفه دارد مستقر نماید. زیرا اسلام یک مکتب سوسیالیستی است و بنای آن بر اصول اساسی زیر قرار دارد:

«توحید و برادری انسانی»^۴ یعنی اینکه «تبعیض و اختلاف مادی و طبقاتی میان انسان‌ها نمی‌تواند وجود داشته باشد.» دولت موظف به تحقق «این برادری میان انسان‌ها، و مبارزه و طرد هر آن چیزی است که مخل این برادری و مساوات باشد.»^۵

چگونه دولت اسلامی این مسئولیت را بجا خواهد آورد؟ جواب این است

۱. همان، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۴۲.

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۷۸.

۵. همان، ص ۱۷۹.

که هیچ فردی نباید بر فرد دیگر ترجیح داده شود. «هیچ امتیاز و امکانی نباید به کسی داده شود در حالی که دیگری از آن محروم است. اشتغال کامل می‌تواند از دو طریق تامین شود، یکی دنیوی و دیگری مذهبی. دولت بایستی برای تمام افراد به یک میزان فرصت و مکان کار فراهم کرده و در اختیار همگان قرار دهد.»^۱

تجهیز و تحرک اقتصادی

دولت باید به عملیات بزرگ اقدام نماید. «این یکی از آن موارد و طرقی است که ناشی از نیک‌اندیشی است و اسلام با آن مخالفتی ندارد. اما طریقه دوم «جهاد اقتصادی است» زیرا اسلام تحرک اقتصادی را به همان اندازه آمادگی نظامی و تجهیز در خدمت حقیقت، درستی و ایمان تجویز نموده است. یک چنین آمادگی و تحرک عمومی به بیکاری و بی‌عدالتی اجتماعی پایان داده و تمامی کارگران، سربازان خدای یگانه خواهند بود.»^۲

شاید برای اقدام به «جهاد اقتصادی» دولت مجبور به اتخاذ پاره‌ای تصمیمات شود. «امکان دارد که این امر موجب انتخاب پاره‌ای شیوه‌های کنترل شود که در امریکا یا روسیه بکار رفته است. تا وقتی که اصول عام و انگیزه‌ها صرفاً منشأ اسلامی دارند چنین امری کاملاً مشروع و مجاز است.»^۳

مبارزه علیه تسلط بیگانه

طبعاً محمد غزالی فراموش نمی‌کند که روی سخنش با مردمی است که از تسلط بیگانه رنج برده، مورد تهدید واقع شده و در عین حال آسیب‌پذیرند. «اسلام هرگز به اندازه امروز به یک دولت احتیاج نداشته است. نه تنها به این دلیل که دولت جزء لایتنج‌زای مکتب اسلام است، بلکه به این دلیل که اسلام

۱. همان، ص ۱۷۲.

۲. همان.

۳. همان.

در دنیایی که تنها قوی حق حیات و بقا دارد به نابودی تهدید می‌شود.^۱ پس از مرحله سخت دفاع از خود، تصویر آینده‌ای پرافتخار پیدا می‌شود: «اگر جناح کفر و طاغوت، دولت‌هایی برای خود دارد که به منطق غلط او نیرو و حیات می‌دهد، صد البته که جناح عقیده و ایمان نبایستی بدون قدرت سیاسی‌ای باقی بماند که حفاظت او را علیه دشمنانش تضمین کرده و بتواند مدافع مؤمنین در تمامی صحنه‌های جهان بشود.»^۲

بررسی ما، از ایدئولوژی اخوان المسلمین اگرچه مختصر است، با این حال نمی‌تواند بدون نظری هر چند مختصر بر کتاب «اسلام و بنیادهای سیاسی» اثر یکی از رهبران مهم اخوان، یعنی عبدالقادر عوده، پایان یابد. عوده که بعدها محکوم به مرگ و اعدام گردید در این اثر نظرات خود را دربارهٔ سازماندهی اسلامی جامعه تشریح می‌کند. عبدالقادر عوده ابتدا از این اصل حرکت می‌کند که خدا با آفرینش آسمان‌ها و زمین، مالک آنهاست و در نتیجه انسان که خود مخلوق اوست باید به نظمی که او در جهان مستقر کرده احترام گذارد. حکومت اسلامی از این قانون خدایی مستثنی نبوده و قانون اساسی او غیر از قرآن نمی‌تواند چیز دیگری باشد، قانون اساسی خدایی‌ای که غیرقابل تفسیر و تبدیل به وسیله انسان است، و حکومت اسلامی‌ای که قانون اساسی آن قرآن است، حداقل شامل دو رکن خواهد بود: شورا و رئیس دولت. عوده اصول «شورا» را که یکی از «ارکان ایمان» می‌داند، چنین برمی‌شمارد:

- ۱- حق درخواست نظر و مشاوره برای رئیس دولت.
- ۲- الزام درخواست نظر و مشاوره برای رئیس دولت.
- ۳- الزام در تبعیت از اکثریت.
- ۴- به محض اخذ تصمیم، اقلیت باید خالصانه خود را در کنار اکثریت قرار دهد و بالاخره؛

۱. همان، ص ۳۰.

۲. همان، ص ۲۹.

۵- اعضای شورا باید از مصونیت برخوردار بوده تا بتواند در کمال اخلاص و بدون واهمه از قاضی دیگری غیر از خدا و وجدان خود، رأی خود را صادر نمایند.

خلیفه که رئیس دولت است با رأی اعضای «شوراها» انتخاب می‌شود. خلیفه تحت هیچ عنوان نمی‌تواند جانشین برای خود انتخاب کند، زیرا نبایستی همان رشته اشتباهاتی را تکرار نمود که جامعه اسلامی را قرن‌ها سردرگم نموده، این اشتباهات از هنگامی آغاز شد که علما پذیرفتند تا حق جانشینی معاویه را برای پسرش یزید به رسمیت بشناسند.

امت اسلامی تن واحدی است که نمی‌تواند به جز یک خلیفه داشته باشد. برای اینکه جامعه اسلامی قوی باشد نباید دارای بیش از یک رهبر باشد. مابقی مسائل جزء نحوه عمل است، مثل کتاب یک حقوقدانی که مفاد و فرامین قانونی را تنظیم و گردآوری کرده، این قسمت شایسته آن نیست که بر روی آن توقف نمود. قوانین تا وقتی که با محک عمل آزمایش نشده‌اند، تخیلی باقی می‌مانند.

تنها کافی نیست که از خلیفه، از اعضای شوراها و از تمامی کسانی که یکی از مشاغل دولتی را اشغال می‌کنند بخواهیم تقوی و ایمانی خدشه‌ناپذیر داشته باشند تا به مقصود برسیم. برای توانایی حکومت بر یک امپراتوری که از اندونزی تا اقیانوس اطلس گسترده است و بخش وسیعی از آفریقا را می‌پوشاند، کافی نیست که خلیفه‌ای مسلمان، مذکر، بالغ و عاقل، درستکار و عادل داشت.

با این حال چیزی که در کتاب عبدالقادر عوده باید به آن توجه کرد طغیانی است که گاه به گاه آنچنان شدید می‌شود که غیرعادی می‌نماید. «طبیعت اسلام مسلط شدن است و نه تحت سلطه‌بودن، یعنی تحمیل قانون آن بر تمامی ملت‌ها و گسترش قدرت آن بر تمامی جهان.»

علت موفقیت یک مرام بسیط و ساده

با مطالعه این صفحات که به دستورالعمل‌های عهد عتیق می‌ماند، پس از گذشت چند سال اکنون می‌توان از خود سؤال کرد، چگونه اخوان المسلمین به چنین موفقیت‌هایی دست یافته و توانستند تا این حد حکومت‌های متوالی را در مصر و سوریه به وحشت انداخته و تا مرز کسب قدرت به پیش رانند. بدون شک جواب این سؤالات را باید در شرایط عینی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مصر، سوریه و کشورهای دیگر عرب جستجو کرد. ولی به نظر ما باید به یک جنبه دیگر مسئله نیز توجه داشت. گرچه افکار جزمی و قاطع حسن‌البناء محمد غزالی و اخوان المسلمین در آن دوره مجموعه‌ای از نظرات سهل و ساده را تشکیل می‌داد، با این حال برای اینکه مردان اخوان المسلمین بتوانند اعمال خود را جهت داده، موضع و موقع مشخص خود را نیز در جهان تعیین نمایند، کافی بود. در این دوره هنگامی که نخبگان مصری و عرب در جستجوی یکدیگر بوده و تلاش می‌کردند - تلاش‌هایی گاه مفید و گاهی بی‌تأثیر - تا آشوب مابین تمناهای روشنفکرانه، تقاضاهای مادی و واقعیت روانی و اجتماعی خود را سروسامان دهند. اخوان المسلمین تنها گروهی به نظر می‌رسید که تضادهای درونی خود را حل نموده و در هماهنگی کامل با بینش خود، از مطلق و جهان، جهان و زندگی روزانه خود بسر می‌برد.^۱ به‌طوریکه وقتی چند سال بعد، در فردای جنگ جهانی دوم، به مرحله عملیات مستقیم و علنی قدم می‌گذارند، وارد خیابان‌ها شده و با چنان آسودگی و راحتی و چنان هماهنگی مابین اعتقاد باطنی و عمل خود، بمب و تپانچه را در

۱. راثول مارکاریوس نویسنده مصری در کتاب خود بنام: «روشنفکران جوان مصر در فردای جنگ جهانی دوم» (چاپ لاهه ۱۹۶۰) با ظرافت بسیار این بحران روشنفکری را تشریح می‌کند که چگونه تلاش می‌کرد «تضادهای خود را با حفظ ارزش‌های خوب شرق و غرب حل کند.» فرمولی سرشار از خردمندی، اما فرمول محض، زیرا بحران اساسی بر محور تشخیص و ارزشیابی همین خوب‌ها قرار دارد.

دست می‌گیرند که هیچ‌چیز در برابرشان تاب مقاومت ندارد. اگر امتناع بازگشت تاریخ محکومشان نمی‌کرد به‌طور قطع برنده می‌شدند.^۱

تعداد نفرات جنبش

قبل از بررسی روشی که اخوان‌المسلمین تصور نمودند باید به‌وسیله آن روش به مرام خود خدمت کنند، یعنی قبل از بررسی اخوان‌المسلمین در عمل، بد نیست تلاشی برای تخمین نفرات ایشان بکنیم. در این باره از بدو امر باید بگوییم که شاخص‌های دقیقی در اختیار نداریم. بنا بر نوشته هیورث دان مستشرقی که مدت زیادی در مصر اقامت داشته از سال ۱۹۳۹ اخوان‌المسلمین دارای ۵۰۰ شاخه بوده‌اند.^۲ از طرف دیگر حسن‌البناء در سال ۱۹۴۵ مدعی است که به نمایندگی از طرف ۵۰۰۰۰۰ نفر از برادران سخن می‌گوید.^۳ و در یادداشتی که در آوریل ۱۹۵۲ منشی جمعیت به هیئت دولت تسلیم می‌کند یادآور شده است که جمعیت در سال ۱۹۴۸ دارای ۵۰۰۰۰۰ عضو فعال و چندین برابر این رقم هوادار بوده است. اما در پنجم دسامبر ۱۹۵۳ آژانس خبری عرب جمعیت آن را در همین سال ۱۹۴۸، دو میلیون نفر عضو ذکر می‌کند.^۴ طبعاً سعید رمضان یکی از مسئولان عمده اخوان‌المسلمین در اکتبر ۱۹۵۳ در امریکا خطاب به جمعیتی که اطراف او را گرفته بودند، رقم دو میلیون نفر را ذکر کرد.^۵ سال بعد، برآورد دیگری این رقم را به «بیش از یک

۱. این جمله را می‌توان بدینگونه نیز تعبیر نمود: اگر تعادل استراتژیک در سطح جهانی و منطقه‌ای بر علیه آنها نمی‌بود! م

۲. Heywerth Dunn j. Religions and political, trends in Modern Egypt. چاپ واشنگتن دی سی، ۱۹۵۰، ص ۱۷.

۳. از مجله «الدعوه»، شماره ۶۱، ۱۵ آوریل ۱۹۵۲ در «اخوان‌المسلمین کبری الاحرکه اسلامیه الحدیثه»، اسحق موسی حسینی، چاپ دوم، بیروت ۱۹۵۵، ص ۳۹.

۴. Christina P. Harris; Nationalism and Pevalutism on Egypt، چاپ لاهه ۱۹۶۴، ص ۱۵۹.

۵. همان.

میلیون نفر» تقلیل داد.^۱

به نظر ما هیچ یک از این برآوردها ناشی از واقع‌بینی نیست، برحسب سرشماری ۱۹۴۷، جمعیت مذکر مصر در مقطع سنی ۱۵ تا ۸۰ سال در سال ۱۹۴۷، از ۵/۵ میلیون نفر تجاوز نمی‌کرده. ادعای دو میلیون نفر عضو در جمعیتی برابر ۵/۵ میلیون نفر قطعاً غیرقابل قبول است. خیلی معقول‌تر است که تعداد اعضای اخوان‌المسلمین را هنگام اوج نفوذ خود حداکثر به ۱۰ هزار نفر برآورد کنیم.

اهمیت فعالیت‌های جنبش اخوان‌المسلمین

در رشد سریع جمعیت اخوان‌المسلمین، مجموعه‌ای از عوامل سیاسی و اجتماعی دخیل بوده‌اند. بدون تردید مسئله فلسطین در این میان نقش خیلی مهمی بازی کرده است. در واقع از سال ۱۹۳۷، اخوان شروع به جمع‌آوری پول و اسلحه برای کمک به مقاومت اعراب فلسطین نمودند که در آن موقع توسط مفتی بیت‌المقدس، حاج امین الحسینی رهبری می‌شد.

در این دوره است که اخوان در صحنه سیاست ظاهر شدند. آنچنان ظهوری که حمایت مردان سیاسی درجه اولی نظیر عبدالرحمن عزام - که بعداً اولین دبیرکل اتحادیه عرب شد - مرد نیرومند سال‌های ۱۹۴۰ - ۱۹۳۶ را به دنبال آورد. علی‌ماهر که در آن دوره پی‌درپی مقام‌های ریاست دفتر سلطنتی و نخست‌وزیری را بعهده داشت از یک‌طرف برای شکست دادن حزب وفد و از طرف دیگر برای استفاده از فعالیت و اثر آن‌ها در سطح جامعه عرب، که تصور می‌نمود به نفع پادشاه جدید باشد، اخوان‌المسلمین را تأیید و تشویق می‌کرد.

۱. نقل از اسحاق موسی حسینی، ص ۴۸.

مخالفت داخلی علیه فعالیت‌های سیاسی

در آثار بعضی از نویسندگان آمده است که ظهور اخوان المسلمین در صحنه سیاسی با اعتراض شدید در داخل جمعیت مواجه شد. بعضی از اعضا، حسن‌البناء را متهم کردند که فعالیت سیاسی‌اش برخلاف هدف اولیه جنبش است. با اخراج آن‌ها از جمعیت، گویا حسن‌البناء آن‌ها را تهدید کرد که در صورت افشای اسرار جمعیت، تحویل پلیسشان می‌دهد. بنا بر نظر «هیورث دان» این اعتماد حسن‌البناء ناشی از روابط حسنه‌اش با علی ماهر رئیس کابینه بوده است.^۱

اهمیت اخوان المسلمین نسبت به سایر جمعیت‌های اسلامی

در این دوره تأثیر نفوذ اخوان المسلمین، نفوذ سایر جمعیت‌های اسلامی نظیر جمعیت جوانان مسلمان، جوانان محمدی و غیره... را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. حسن‌البناء به مثابه شخصیتی ظاهر شد که باید روی موضعگیری او حساب نموده، تأیید یا حداقل بیطرفی او را به دست آورد. به همین جهت است که در فردای ضربه انگلیس‌ها در چهارم فوریه ۱۹۴۲، که مصطفی النحاس دولت خود را تشکیل داد، یکی از اولین تصمیمات این بود که بیطرفی خیرخواهانه اخوان را برای خود به دست آورد.^۲

آیا حسن‌البناء قصد داشت در انتخابات قانونگذاری ۱۹۴۲، شرکت نماید؟ بعضی‌ها در این مورد تردیدی نداشتند. از قرار معلوم در ازای تعهد رئیس

۱. ص ۸۸ یادداشت ۲۷ J.Hegwerth Dunn Religions and political treuelsi

۲. حسن‌البناء در ماه مه ۱۹۴۱، بازداشت شده بود. بنا بر نظر Walter z.Laqueur پس از آنکه در حکومت وفد متعهد شد به هیچ فعالیتی بر علیه متفین دست نزنند از بازداشت آزاد شد. Communisme and Nationalism in middle East London 1956 p.237. کریستین، پ، هریس، نیز در ناسیونالیسم و انقلاب در مصر، صفحه ۱۸۲ در این باره چنین نقل می‌کند: واقع بازداشت حسن‌البناء مدت زیادی طول نکشید و در همان دوره حکومت حسین سری که وی را بازداشت نموده بود آزاد شد. (الحسینی، ص ۳۵).

دولت به اتخاذ پاره‌ای تصمیمات علیه فروش مشروبات الکلی و فحشا از آن صرف‌نظر می‌نماید.^۱ برخی دیگر به‌رغم اقرار به واقع امر، نظرشان این است که حسن‌البناء برای این از قصد خود دائر بر شرکت در انتخابات صرف‌نظر نمود که نمی‌خواست خشم حکومت را، که عملاً نیروهای نامحدودی در اختیار داشت، علیه خود برانگیزد.^۲ به هر صورت دولت قانونی تصویب نمود، که فروش مشروبات الکلی را در ایام اعیاد مذهبی ممنوع می‌کرد. حسن‌البناء به‌دنبال این جریان در چشم هم‌زمان خود به مثابه شهیدی معرفی شد که به خاطر به کرسی نشاندن قوانین اسلامی از حق خود برای داشتن کرسی در پارلمان چشم پوشیده است.

نزدیکی وفد و اخوان المسلمین

به برکت توافقی که بین حسن‌البناء و وفد بوجود آمد، جمعیت اخوان‌المسلمین سالیان جنگ دوم را از سر گذرانید. بدون آنکه فعالیت‌هایش توسط حکومت سرکوب شود. از طرف دیگر حکومت وفد فعالیت اخوان را با خوش‌بینی به‌عنوان عکس‌العملی در برابر قصر سلطنتی تأیید می‌کرد. فؤاد سراج‌الدین وزیر امور اجتماعی و سپس وزیر کشور، به اخوان اجازه داد به سازماندهی هسته‌های حزبی در دهات بپردازند.

با تمام این احوال اتحاد بین وفد و اخوان چیزی جز یک تاکتیک محض نبود. به محض عزل دولت النحاس توسط شاه، اخوان‌المسلمین وارد میدان نبرد شده، در توطئه‌ای که بر علیه وفد سازمان داده شد شرکت کردند.

اخوان‌المسلمین و اسماعیل صدقی

اسماعیل صدقی، دشمن درجه اول وفد، در ابتدای حکومت خود موفق

۱. Nationalism and Revolution، ص ۱۸۲.

۲. الحسینی به ذکر این مطلب اکتفا نمود که: حسن‌البناء می‌خواست در انتخابات شرکت کند، اما به‌دنبال درخواست النحاس، در رابطه با اوضاع عمومی، از این قصد خود چشم‌پوشی نمود.

می‌شود پشتیبانی اخوان را بدست آورد. در آن وقت چنین شایع بود که پیشاپیش مبلغ قابل توجهی به صندوق جمعیت کمک کرده است. با وجود آنکه این دوره دوره‌ای است که جنبش ملی مصر به نقطه اوج خود رسیده بود، اسحق موسی حسینی تاریخ‌نگار اخوان‌المسلمین آنچنانکه شایسته است در آن درنگ نکرده و به همین اکتفا نموده که بنویسد: «با روی کار آمدن حکومت اسماعیل صدقی، تظاهرات چندین برابر شد. البناء همه جمعیت‌های سیاسی را به وحدت و فشردن صفوف خود دعوت کرد. اما دعوت او هیچ انعکاسی در میان احزاب نداشت. او نیز به صدقی توصیه نمود تا مذاکرات را قطع کرده و به نبرد تمام عیار متوسل شود...»^۱

در حقیقت تظاهرات از طرف جوانان وفد و گروه‌های کمونیست یا متماثل به کمونیست سازمان داده شده بود. این تظاهرات اغلب منتهی به زدوخوردهای شدیدی میان وفدی‌ها و کمونیست‌ها از یک طرف، و اخوان‌المسلمین از طرف دیگر می‌شد. وقتی در شب یازدهم ژوئیه ۱۹۴۶، اسماعیل صدقی تصمیم به اقدام علیه «مخالفین» گرفت، حدود ۲۰۰ نفر از رهبران جناح مترقی وفد و جنبش‌های چپ توقیف شدند، درحالی که در میان توقیف‌شدگان حتی یک نفر از اخوان‌المسلمین وجود نداشت.^۲

تنها پس از امضای موافقتنامه صدقی - بوین که مخالفت بسیار شدیدی در میان مردم مصر برانگیخت، حسن‌البناء با ۱۸۰ درجه تغییر جهت، دیگر از صدقی حمایت نکرد.

به دنبال این موافقتنامه، اخوان سعی کردند مجدداً به وفد - که پس از سرکوب ژوئیه تازه ابتکار مقاومت علیه طرح صدقی - بوین را به دست گرفته بود - نزدیک شوند. اما در آن هنگام چنین شایع شد که اخوان در ازای تصحیح موضع خود، تقاضا کرده بودند که وفد ۵۰ هزار لیره مصری به

۱. انور عبدالملک

حساب ایشان واریز نماید. این شایعه تا به آن حد قوت گرفت که ارگان اخوان المسلمین وادار به پاسخ‌دادن و تأکید این نکته شد که؛ موضوع عبارت از اعتبار مشترکی بوده است برای امر مبارزه، که وفد بین ۲۰ تا ۵۰ هزار لیره مصری از آن و بقیه احزاب مابقی را تأمین می‌نموده‌اند.^۱ با شکست مذاکرات میان وفد و اخوان، تشنج و اختلاف میان دو حزب شدیدتر شد و حتی درگیری‌هایی بوقوع پیوست.

اخوان المسلمین در فلسطین

دخالت ارتش‌های عرب در فلسطین در سال ۱۹۴۸، تمامی جنبش‌های کمونیستی و متمایل به آن را که میدان را برای اخوان المسلمین خالی گذاشته بودند، از میان برد. اخوان حتی مستقیماً در میدان‌های نبرد شرکت کردند و در آنجا فرصت یافتند تا تعلیمات نظامی و تجهیزات خود را تکمیل نمایند. پایان دخالت ارتش‌های عرب در فلسطین نتایج غیرقابل پیش‌بینی‌ای در بر داشت. تمامی کسانی که در نبرد شرکت داشتند، «پشت جبهه» را متهم به خیانت کردند و شایع شد که اخوان المسلمین خود را برای رویارویی مسلحانه با هیئت حاکمه در قاهره آماده می‌سازند.

ممنوعیت اخوان المسلمین در سال ۱۹۴۸

در همین گیر و دارها در هشتم دسامبر ۱۹۴۸ نخست‌وزیر هوادار سعد، نقراشی، در فرمانی ممنوعیت جمعیت اخوان المسلمین را اعلام کرد؛ دولت اموال و دارایی‌های جنبش را مصادره و صدها تن از اعضای آن را روانه زندان‌های صحرایی کرد. بنا بر نوشته روزنامه الاهرام، اخوان قصد داشتند بعضی از مقامات مصری را به قتل رسانده، خطوط تلگراف و تلفن را قطع، یک فرستنده رادیویی مستقر کرده و بانک‌ها و ادارات را تصرف کنند و برای اینکه حسن‌البناء را به‌عنوان خلیفه مسلمانان به کرسی بنشانند دست‌اندرکار

تدارک یک پیاده‌روی به طرف قاهره بوده‌اند.^۱ همچنین قبل از ممنوعیت جمعیت، فعالیت‌های تروریستی به نسبت قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته بود: در نوامبر ۱۹۴۸، بمبی به سمت «شرکت تبلیغاتی شرق»^۲ که به تازگی با پا در میانی محمد ابوالفتح تحت کنترل وفد درآمد، پرتاب شد. چهارم دسامبر رئیس سازمان امنیت، سلیم ذکی، به قتل رسید.

قتل حسن البناء

موج ترور پس از ممنوعیت اخوان المسلمین نیز ادامه یافت: در ۲۸ دسامبر ۱۹۴۹ نخست‌وزیر وقت نقراشی به قتل رسید و یکی دیگر از اعضای حزب او به نام ابراهیم عبدالحاج به جای او نشست، در دوازدهم فوریه ۱۹۵۰ خود حسن البناء نیز به قتل رسید.

بازگشت جمعیت اخوان المسلمین در ۱۹۵۱

طبق معمول سیاست مصر در آن دوره، مدت زیادی نگذشت که وفد دوباره به قدرت رسید و به رهبران اخوان المسلمین اجازه داد پاره‌ای از فعالیت‌های خود را آغاز کنند. در اول ماه مه ۱۹۵۱ به جمعیت اجازه داده شد رسماً فعالیت‌های خود را از سر بگیرد. آرزوی حکومت وفد به برتری‌جویی نسبت به مخالفین و اعمال سلطه بر آنان (به‌خصوص حزب طرفدار سعد، متهم به قتل حسن البناء) را نمی‌توان تنها انگیزه این اجازه دانست. روش حکومت، پاسخگوی ملاحظات دیگری بود:

الف - جنبش اخوان برای رهبری وفد می‌توانست وزنه‌ای باشد در برابر تحریکات جنبش‌های متعدد مارکسیستی که تمام قد در رأس جنبش ملی قرار گرفته بودند و همچنین در برابر جوانان وفد که بیش از پیش از رهبری وفد انتقاد می‌کردند.

1. M.Colombe, Révolution de L'Egypte p.268

2. Societe orientale de publicite

ب - باید به هر قیمت از اینکه پادشاه اخوان را برای تضعیف حکومت به خدمت خود درآورد جلوگیری می‌شد. به‌خصوص که با انتخاب حسن‌الهضیبی به‌عنوان پیشوای کبیر^۱ به جای حسن‌البناء فصل جدیدی در تاریخ جنبش باز می‌شد. رشته‌های گوناگونی الهضیبی را با کاخ سلطنتی مربوط می‌کرد.

ضمیمه قسمت دوم

قسمت‌نامه یا آیین «اخوان المسلمین»

۱- ایمان دارم که بازگشت تمامی اشیاء به خداست، که ولی ما محمد، صلوات‌الله علیه خاتم پیامبرانی است که برای بشر فرستاده شده، که قرآن کتاب خدای واحد است، که اسلام قانون عمومی انتظام جهانیست. علاوه بر آن: متعهد می‌شوم که خود را وقف یک جزء از قرآن کریم کرده، به سنت پاکساز پیامبر عمل کنم، زندگانی پیامبر و تاریخ اصحاب شریفش را مطالعه نمایم.

۲- ایمان دارم که درستی، فضیلت و علم، اجزای اساسی اسلام است. تعهد می‌کنم درستی پیشه کنم، عبادات را بجا آورم، از حرام پرهیز کرده، پرهیزکار بوده، عادات و خصال پسندیده پیشه کنم، از عادات مذموم دوری گزینم، تا جایی که امکان دارد از آداب اسلامی تبعیت نمایم، عشق و عاطفه را بر جدال و دشمنی ترجیح دهم، جز در موارد اجباری به مراجع حقوقی متوسل نشوم. از بابت آداب و زبان اسلامی سربلند و مغرور باشم، علوم و دانش‌های مفید را در طبقات امت توسعه دهم.

۳- ایمان دارم که مسلمان باید حرکت کرده کسب مال و ثروت کند و هر کس که محتاج باشد و هر انسانی که از مال و ثروت محروم است، حق دارد از مال و ثروت مسلمان دیگری برخوردار شود، تعهد می‌کنم برای کسب

۱. «فائد اعلی»، یا بنا بر اصطلاح شیعه «امامت عظمی» یا «مجتهد اعظم». م

روزی خود تلاش نموده برای آینده ذخیره نمایم، زکات را بپردازم، بخشی از درآمد خود را به کارهای عام‌المنفعه اختصاص دهم. تمامی طرح‌های اقتصادی مفید را تأیید و تشویق نمایم. محصولات و تولیدات کشور خود و هم‌دینان خود را بر غیر آن ترجیح دهم، در هیچ امری تن به رباخواری ندهم، و خود را در کارهایی که از ظرفیت و توان من خارج است درگیر ننمایم.

۴- معتقدم که مسلمان، مسئول خانواده خود بوده و وظیفه دارد از سلامتی، ایمان، اخلاق و آداب او محافظت و مراقبت نماید. پیمان می‌بندم تمامی امکانات خود را در این جهت به کار بسته تعلیمات اسلام را به اعضای خانواده خود تلقین نموده، پسران خود را به مدرسی که ایمان و اخلاق را به ایشان نمی‌آموزد، نفرستاده. تمامی روزنامه‌ها، انتشارات، کتاب‌ها، سازمان‌ها، گروه‌ها و باشگاه‌هایی را که با تعلیمات اسلام عناد می‌ورزند تحریم (بایکوت) نمایم.

۵- ایمان دارم که وظیفه یک مسلمان عبارت است از احیای عظمت و افتخارات اسلام از طریق تجدید حیات خلق‌های مسلمان و برقراری قوانین و مقررات اسلامی. اعتقاد دارم که پرچم اسلام باید عاقبت در سراسر جهان افراشته شود. وظیفه هر مسلمانی است که مردم را طبق قواعد اسلامی آموزش دهد. پیمان می‌بندم تا زمانی که زنده‌ام برای تحقق این اهداف مبارزه کرده و تمام آنچه را که در اختیار دارم در راه آن وقف کنم.

۶- ایمان دارم که تمامی مسلمان‌ها به خاطر ایمان اسلامی مشترک بیش از یک ملت واحد نبوده و اسلام، نیکی‌نمودن به همه را به پیروانش فرمان داده است، پیمان می‌بندم کوشش خود را در راه تقویت پیوندهای برادرانه میان تمامی مسلمان‌ها و محو اختلافات جوامع و فرق و از میان بردن بی‌تفاوتی‌های آن‌ها نسبت به یکدیگر بکار بندم.

۷- ایمان دارم که رمز عقب‌ماندگی مسلمان‌ها در دوری ایشان از مذهب نهفته است، مبنای تجدد فکری، در بازگشت به آموزش‌ها و داوری‌های اسلام

قرار دارد که اگر مسلمان‌ها در این جهت تلاش نمایند، این همه قابل وصول است و ایمان دارم که مکتب اخوان المسلمین این همه را عملی خواهد کرد، تعهد می‌کنم که جداً این اصول را بکار بسته، در برابر هر کس که به خاطر این اصول کار می‌کند امین و صادق باشم. مجاهدی باشم در خدمت این آرمان‌ها تا در نهایت در راه آن بمیرم.

فصل دوم: وطن پرستی (ناسیونالیسم یا قومیت) عرب

مقدمه

قسمت اول: تاریخ سیاسی حزب بعث

قسمت دوم:

الف - مرام (ایدئولوژی) بعث

ب - ویژگی ملت عرب و رسالت ابدی آن

ج - اسلام و رسالت ابدی

د - شعار «وحدت، سوسیالیسم، آزادی»

قسمت سوم:

الف - ششمین کنگره ملی: کنگره مصالحه

ب - بینش علمی

فصل دوم

وطن پرستی (ناسیونالیسم یا قومیت) عرب

مقدمه

حزب سوسیالیستی بعث عرب در اواخر سال ۱۹۵۴ و به دنبال سقوط و واژگونی رژیم نظامی ژنرال ادیب شیشکلی در ۲ فوریه ۱۹۵۴ در واقع از ادغام دو حزب سیاسی موجود یعنی: بعث به معنای خاص آن و حزب سوسیالیست عرب بوجود آمد.

در رأس هر دو حزب دو مرد کاملاً متفاوت چه از لحاظ موطن و چه از لحاظ تحصیلات و روحیاتشان قرار داشتند، در رأس حزب بعث «میشل عفلق» قرار داشت که مردی فیلسوف، متفکر، منزوی و محجوب بود که در دمشق به شغل آموزگاری اشتغال داشت، و بر گروهی از دوستان مخلص که مانند او شیفته آرمان سوسیالیسم انقلابی بودند نفوذ بسیاری داشت. در حالی که در رأس حزب سوسیالیست عرب یک نظامی قدیمی حزب خلق سوریه^۱ به نام «اکرم حورانی» قرار داشت که سیاست‌بازی بسیار ماهر و خطیبی بود که می‌توانست از نارضایتی عمومی به خوبی بهره‌برداری کند.

۱. Parti Populaire Syrien (P.P.S)، حزب خلق سوریه که بعدها به حزب سوسیال ناسیونالیست سوریه تبدیل شد، یک حزب راست افراطی بود که در سال ۱۹۳۲، توسط آنتوان سعدا پایه‌گذاری شد و نظریه اش براساس «سوریه طبیعی» قرار داشت که می‌بایست از اتحاد میان سوریه، اردن فعلی و عراق بوجود می‌آمد.

حزب بعث در دوران قیمومت فرانسه در سوریه در سال ۱۹۴۰ از درون روابط دوستانه میشل عفلق، صلاح‌الدین بیطار و پسرعموی او مدحت البیطار، دکتر رزاز، دکتر عبدالله آقاسی، دکتر موسی یرزق، بدیع‌القصم، سامی الدروبی، عبدالبر و عیون السود بدینا آمد. با این حال تا سال ۱۹۴۹، تاریخی که به انتخاب دفتر اجرایی متشکل از: میشل عفلق به‌عنوان رئیس، صلاح‌الدین البیطار، جمال‌الدین صیاد، وحید الغانم، مدحت بیطار و فیصل رکابی انجامید، موجودیت رسمی پیدا نکرد. حزب بعث از بدو تأسیس خود سبک نوین سیاست سوریه را رد کرد. با این وجود و به‌رغم نفوذ رشدیابنده‌اش در محافل روشنفکری و دانشگاهی، تا هنگام وحدت با حزب سوسیالیست جز یک نقش درجه دوم در سطح سیاسی بازی نمی‌کرد.

حزب سوسیالیست عرب نیز پس از سال ۱۹۴۹ با ورود رهبر آن اکرم حورانی و تعداد زیادی از هواداران به پارلمان مورد شناسایی قرار گرفت. از این تاریخ است که اکرم حورانی خود را به‌عنوان ماهرترین و مهیب‌ترین شخصیت صحنه سیاسی سوریه در سال‌های دهه ۱۹۵۰ می‌شناساند و از همین تاریخ (۱۹۴۹) سمت وزارت دفاع را بر عهده می‌گیرد. وی در دوران رژیم‌های نظامی که از سال ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۳ پی‌درپی در سوریه روی کار آمدند غالباً نقش مشاور عالی را بازی کرده است.^۱

اما در واقع وحدت بعث و حزب سوسیالیست سوریه است که حزب متحده یعنی «حزب سوسیالیستی بعث عرب» را از آنچنان وزن سیاسی و پویایی‌ای برخوردار می‌کند که بعدها آشکار می‌شود. این حزب که از بطن این دو جریان اعتراضی بوجود آمد، برخوردار از یک مکتب سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و به همان اندازه جذاب که مبهم، به یاری رزمندگانی که از میان

۱. به کتاب Patrick Seabe The Straggle Por Syrie، چاپ لندن ۱۹۶۵، مراجعه شود.

تمامی محافل و قشرها به آن پیوسته بودند، می رفت تا نه فقط به قلّه اورست برسد بلکه خود را به مثابه اولین حزب ناسیونالیست عرب معرفی نماید.

قسمت اول

تاریخ سیاسی حزب بعث

با تمام این احوال، ابهام نظریه بعث، همان چیزی که در بدو امر حمایت تمامی محافل و تمامی گرایش‌های ملی عرب را برای او تأمین کرد، در عین حال در برانگیختن انشعابات درونی نیز که به زودی بروز کرد، عامل عمده بود. تاریخ سیاسی و مسلکی بعث را به طور کلی می توان به سه مرحله مجزا تقسیم کرد:

اولین مرحله از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۳ که در این دوره پایه گذاران حزب بعث توانستند به هر صورت برتری سیاسی و ایدئولوژیک خود را در حزب برقرار کنند.

دومین مرحله از ۱۹۶۳ تا پایان ۱۹۶۵ که در این دوره ظهور یک نسل سیاسی جدید مشاهده می شود که نه تنها رهبری سیاسی بلکه برتری ایدئولوژیک رهبران سنتی حزب بعث را نیز مورد تردید قرار می دهد. سومین مرحله از فوریه ۱۹۶۵ شروع شده و به دنبال یک درگیری خونین، نسل جدید نه تنها قدرت را در سوریه به دست می آورد، بلکه در رأس حزب نیز قرار می گیرد.

الف - مرحله اول

ورود به صحنه سیاسی از طریق پارلمان

حزب بعث در انتخابات قانونگذاری سپتامبر و اکتبر ۱۹۵۴، با کسب ۲۲ کرسی برای اعضای خود و تعداد قابل ملاحظه ای طرفدار، سروصدای زیادی پیاورد و در ۱۹۵۵ در کابینه صبری العلی در حکومت شرکت کرد.

جبهه خلق

حزب بعث از طریق اتحاد و درآمیختگی متناوب با عناصر مترقی و کمونیست‌ها و عناصر فعال ارتش توانست از نفوذ خود در توده برای بی‌اعتبارکردن تمام رهبران مکتب قدیمی یعنی ناسیونالیست‌ها، توده‌ای‌ها و دیگران، و همچنین تمرکز قدرت به‌تنهایی در دست خود استفاده نماید. رسیدن حزب به مدارج رسمی و عینی قدرت با انتخابات ۱۴ اکتبر ۱۹۵۷ و انتخاب اکرم حورانی به ریاست پارلمان سوریه تثبیت شد.

نحوه خنثی کردن حزب کمونیست

با این حال پس از پیروزی بر حریفان دست راستی‌اش، برای تثبیت این پیروزی و برداشتن یک قدم مؤثر در راه وحدت عرب که برای وی به‌منزله اولین و مقدس‌ترین آرمان‌هایش بود، خنثی کردن حریف مهیب چپ، یعنی حزب کمونیست نیز در برابرش قرار داشت. موج وطن‌پرستی که دنیای عرب را در فردای جنگ سوئز^۱ فرا گرفت و پرستیژ و محبوبیت رئیس‌جمهور مصر جمال عبدالناصر، برای حزب بعث فرصتی بوجود آورد تا موفقیت‌هایش را با اتحاد با مصر تکمیل کند. از دیدگاه رهبران بعث، اتحاد مصر و سوریه افق‌های جدیدی را در برابر آن‌ها می‌گشود.

گسترش بر مجموعه دنیای عرب

در واقع حزب بعث بر خود می‌بالید که نه یک حزب سوری بلکه عربی است و به نیروی همین اصل بود که شاخه‌هایش در تمام دنیای عرب گسترده شده بود. در کشورهای دیگر هم سعی کرد همان سیاستی را که در سوریه پیروزی‌هایی برایش کسب کرده بود دنبال کند.

۱. حمله مشترک اسرائیل، انگلیس و فرانسه به مصر بر سر ملی‌کردن کانال سوئز در ۱۹۵۶ که عاقبت به عقب‌نشینی آن‌ها منجر شد. م

اردن

این روش در اردن تحرک زیادی نشان داد و تحت رهبری عبداللّه الریمای که از ۲۰ اکتبر ۱۹۵۶ تا ۱۰ آوریل ۱۹۵۷ پست وزارت امور خارجه را در عمان بر عهده داشت، موفقیت‌های زیادی کسب کرد. به دنبال قطع رابطه با ملک حسین و قرار گرفتن در جبهه مخالفین رژیم، حزب از چنان نیرویی برخوردار شد که چیزی نمانده بود برای ملک حسین به قیمت تاج و تختش تمام شود.

لبنان

حزب سوسیالیست بعث عرب در لبنان در حالت مخفی تشکیل می‌شد و به هنگام قیام توده‌ای ۸ مه ۱۹۵۸ حضور خود را ثابت کرده و سهم فعالی در این قیام علیه رژیم کامیل شمعون بر عهده گرفت.

عراق

این حزب در عراق در تمامی جنبش‌های زیرزمینی مخالفین علیه رژیم نوری سعید شرکت نمود و در انقلاب ۱۴ ژوئیه ۱۹۵۸ که منجر به سقوط رژیم سلطنتی هاشمی شد نقش فعالی بازی کرد. با این حال زیاد طول نکشید که بازهم به جبهه مخالفین رژیم ژنرال قاسم پیوست.

جمهوری متحده عرب که از اتحاد سوریه و مصر به دنیا آمد به مثابه کمال موفقیت سیاست حزب بعث و مرحله جدیدی برای تحقق هدف‌های قومیت عرب به حساب آمد. به طوری که میشل عفلق گفت: «ایجاد جمهوری متحده عربی غایت روند طبیعی نبردی است که بعث در بطن دنیای عرب پیش گرفته است. ما رسالت مسئولانه‌ای را برانگیخته‌ایم، ما بنیان اصول سیاسی زنده و متحرکی هستیم که منش جمعی ما را مشخص می‌کند.»^۱

۱. میشل عفلق، اعلامیه‌ای برای روزنامه لبنانی «اوریان - L'orient» ۲۵ فوریه ۱۹۵۸.

سوء تفاهم

با این حال اگر از نزدیک‌تر نگاه می‌شد، در همان موقع امکان داشت از سوء تفاهم‌هایی که بالاخره به قطع اتحاد انجامید، نشانه‌هایی پیدا کرد. حزب بعث در واقع از همان بدو امر، در وجود رئیس‌جمهور مصر قهرمان و نیروی مادی‌ای را می‌دید که قادر است اصول و مبانی حزب بعث را از عالم مجرد به عینیت ارتقا دهد. از دید میشل عفلق ابتکارات رئیس‌جمهور مصر چیزی جز انعکاس جنبش بعث نبود.^۱

حزب بعث تصور می‌کرد که همراهی با پرزیدنت ناصر به حزب امکان می‌دهد تا به صورت بزرگترین جنبش جهان متحد شده عرب درآید. چنانکه میشل عفلق درباره انحلال احزاب به نفع اتحاد ملی که می‌بایست تمامی گرایش‌ها در آن سهیم باشند چنین می‌گوید: «ما رسماً منحل خواهیم شد، ولی در حزب متحده جدید یعنی اتحاد ملی حضور خواهیم داشت. این جنبش که از اتحاد دو کشور ما بوجود آمده نخواهد توانست از طریق اصول دیگری جز اصول حزب بعث زنده و متحرک باقی بماند.»^۲

دو تاریخ مهم

در توالی وقایع که به انقطاع اتحاد انجامید و بحرانی پدید آورد که پس از آن بعث را در برابر ناصریسم قرار داد به نظر ما باید دو تاریخ مهم را ثبت کرد. اولین آن مربوط است به اخراج عبدالله ریماوی از حزب؛ عبدالله ریماوی با تصور اینکه تضادی بین هدف‌های اعلام شده حزب بعث و هدف‌های اتحاد ملی وجود ندارد، انحلال حزب را در سطح ملی^۳ (بین‌العربی) و

۱. همان.

۲. همان.

۳. در اصطلاح حزب بعث، چون بنا بر مرام خود معتقد است تمامی کشورهای عرب، ملت واحدی را تشکیل می‌دهند واژه «ملی» یا «بین‌العربی» شامل تمامی کشورهای عرب می‌شود. واژه «منطقه‌ای» برای افاده یک کشور به تنهایی بکار می‌رود. مثلاً فرماندهی منطقه‌ای سوریه یعنی فرماندهی کشور سوریه. م

برقراری «اتحاد ملی» به جای آن، که بایستی در اردن، عراق و لبنان و جاهای دیگر محقق می شد و تمامی مبارزینی که تلاش برای تحقق هدف های مشترک را می پذیرفتند، در بر می گرفت، تأیید کرده بود. فرماندهی ملی بعث جلسه ویژه ای در بیروت تشکیل داد که ریمای می بایست در برابر آن به خاطر فعالیت های «انحرافی» خود توضیح دهد. عبدالله ریمای با اظهار اینکه این جلسه غیرقانونی است از حضور در آن خودداری کرد و فرماندهی ملی وی را از حزب اخراج نمود.

تجربه اتحاد با مصر به خصوص که با آنچنان خشکسالی دوساله ای توأم شد که سوریه کمتر به خود دیده بود برای بورژوازی سوریه بسیار تلخ بود. اصلاحات ارضی، ملی کردن بانک ها و صنایع از طرف کسانی که اتحاد را فقط به خاطر پرهیز از همین اقدامات تأیید کرده بودند، بسیار گران تمام شد. ۲۸ سپتامبر ۱۹۶۱، سوریه از اتحاد خارج شد. دولت جدید بلافاصله بانک ها و صنایع را به سرمایه خصوصی سپرد و شعاع عمل اصلاحات ارضی را کاهش داد.

از ۲۸ مارس ۱۹۶۱ تا ۸ مارس ۱۹۶۳ حزب سوسیالیست بعث با اولین بحران عمده حیات خود برخورد کرد و عمیقاً از آن لرزید. منشأ این بحران از یک طرف کسانی بودند که همراه اکرم حورانی به دنبال تجربه ناخوشایند اتحاد با مصر، خشم افسارگسیخته ای نسبت به جمهوری متحده عرب و همه آن چیزی که معرف آن بود پیش گرفته بودند، و از طرف دیگر کسانی که می خواستند برای آموزش روزهای بهتر این تجربه را در عمل بیازمایند.

دومین واقعه مهم کودتای ۸ مارس ۱۹۶۳ است که برگ نوینی در تاریخ معاصر سوریه می گشاید. از این به بعد مبارزه بر سر قدرت دیگر نه بین بعث و دشمنان خارجی آن، بلکه بین دو نسل و دو گرایش ایدئولوژیک در درون خود حزب است.

ب - مرحله دوم

پایه‌گذاران حزب بعث به مدد طرح مسئله وحدت عرب به مثابه شرط قبلی گذار به سوسیالیسم و با در نظر گرفتن ملت عرب به‌منزله یک کل، حزب خود را حزبی مربوط به تمامی دنیای عرب می‌دانستند؛ نه فقط مربوط به یک کشور معین عرب. به این جهت بود که فرماندهی ملی (بین‌العربی) به‌عنوان مرجع عالی حزب تلقی می‌شد و هر یک از کشورهای عرب (که به نام منطقه خوانده می‌شدند) دارای یک فرماندهی منطقه‌ای بودند.

ششمین کنگره در ۱۹۶۳ و دو درگیری

ششمین کنگره ملی که در اکتبر ۱۹۶۳ برگزار شد، دو درگیری داخلی را آشکار کرد، یکی بین فرماندهی منطقه‌ای سوریه و فرماندهی ملی و دیگری بین یک جناح «راست» مرکب از یک رزمنده قدیمی حزب و یک جناح چپ که می‌خواست ضرورت‌های ملی را با سوسیالیسم علمی درآمیزد.

آغاز درگیری بین فرماندهی ملی و فرماندهی منطقه‌ای

ششمین کنگره به مثابه صفحه جدیدی در تاریخ حزب سوسیالیست بعث عراق تلقی می‌شود. گرچه جناح رادیکال توانست برای پاره‌ای نظرات خود کسب اعتبار کند با این حال رهبری ملی همچنان به اعمال برتری خود در حزب ادامه داد.

اگر از ابتدای سال ۱۹۶۴ بورژوازی ملی و هواداران سنت، از شکست عراقی‌ها برای خردنمودن قدرت بعث در سوریه استفاده نکرده بودند روش ملایم رهبری ملی ممکن بود بتواند به ثمر برسد، اما با استفاده از این فرصت تمام مخالفین رژیم در یک جبهه مشترک متحد شدند: مغازه‌های خود را بستند، اعتصاب بازارها را سازمان دادند و اخوان‌المسلمین پیروان خود را به «جهاد» دعوت نمود. بیستم آوریل ۱۹۶۴ بی‌نظمی‌ها تبدیل به آشوب و آشوب به نبردهای واقعی تبدیل شد. ارتش ایدئولوژیک برای به توپ بستن مساجد

که قیام‌کنندگان در آن موضع گرفته بودند به میدان عمل فراخوانده شد. بالاخره بحران کنترل شد. اما نتیجه‌اش فرایازی جناح «چپ» مذکور و دست‌اندازی وی به دستگاه رهبری منطقه‌ای سوریه بود که خواستار اخراج صلاح‌الدین بیطار از صفوف بعث شد و مدارکی علیه او تهیه کرد که در آن «شخصیت خرده بورژوازی او در بعضی گرایش‌های ایدئولوژیک بعث» افشا شده بود.

پیروزی جناح رادیکال

پیروزی جناح رادیکال بعث در پایان سال ۱۹۶۴ و ابتدای ۱۹۶۵ از خلال یک سری اقدامات برای ملی‌کردن تقریباً تمامی صنایع سوریه، انحصاری کردن بیش از ۷۵ درصد تجارت خارجی، درگیری‌های جدید و پیروزی جدید «ارتش ایدئولوژیک» ظاهر شد. در دومین کنگره منطقه‌ای در ژوئیه ۱۹۶۵ رهبری جدیدی متشکل از ۱۶ عضو انتخاب شد که ۱۳ نفر از آنان در رأس جنبش ۲۲ فوریه ۱۹۶۶ داشتند؛ بلافاصله ژنرال امین الحافظ مجبور شد ریاست دولت را به دکتر یوسف زعین واگذار کند و ژنرال صلاح جدید به معاونت منشی کل حزب برگزیده شد.

بدین ترتیب زورآزمایی بین فرماندهی ملی و فرماندهی منطقه‌ای در تنها کشوری که بعث در آن قدرت را به دست داشت آغاز شد. بحران در آخرین روزهای سال ۱۹۶۵ در گرفت و به صورت یک کودتای واقعی در آمد.

ج - از دومین تا سومین مرحله

انحلال فرماندهی منطقه‌ای و عکس‌العمل آن

در ۲۰ دسامبر ۱۹۶۷ فرماندهی ملی، انحلال فرماندهی منطقه سوریه را اعلام و تصمیم گرفت «با همکاری برخی رفقای سوری» خود امور آن را به عهده بگیرد. حکومت دمشق که در واقع منتخب فرماندهی منطقه‌ای بود راهی جز «استعفا» نداشت. چند روز بعد صلاح‌الدین بیطار پنجمین دولت خود از ۱۹۶۳

به بعد را تشکیل داد. عملیات ظاهراً بدون درگیری انجام گرفت. اما پیروزی رزمنده قدیمی حزب زودگذر بود. ۲۲ فوریه ۱۹۶۶ فرماندهی منطقه‌ای تصفیه شد و ژنرال امین الحافظ و دو عضو دیگر مجدداً قدرت را بدست گرفتند. در فردای سومین کنگره منطقه‌ای سوریه حزب بعث، که در سپتامبر ۱۹۶۶ برگزار شد یک کنگره ملی تشکیل و یک فرماندهی ملی جدید مرکب از ۱۳ عضو انتخاب گردید. در ماه دسامبر تحت نظر رهبری ملی جدید، اقدامات وسیعی در جهت تصفیه بخش عراقی حزب انجام شد.

قسمت دوم

محتوای ایدئولوژیک بعث

تاریخ ایدئولوژیک حزب بعث را نظیر تاریخ سیاسی آن، می‌توان به سه مرحله مجزا تقسیم کرد:

اولین مرحله از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۳ که در این دوره بنیانگذاران بعث توانستند برتری و تسلط ایدئولوژیک خود را در حزب حفظ نمایند.

دومین مرحله از ۱۹۶۳ تا پایان ۱۹۶۵ که در این دوره این برتری از جانب نسل جدیدی از بعثی‌ها مورد اعتراض قرار گرفت.

سومین مرحله، از ابتدای سال ۱۹۶۵ شروع می‌شود که با پیروزی جناح رادیکال نسل جدید بعث مشخص می‌شود.

از میان این سه مرحله به‌خصوص بیشتر به مرحله اول خواهیم پرداخت، زیرا دو مرحله دیگر هنوز کاملاً مشخص و روشن نشده‌اند.^۱

ایدئولوژی حزب بعث به‌طور عمده در مرامنامه حزب و در نوشته‌های بنیانگذاران آن به‌خصوص میشل عفلق، صلاح‌الدین بیطار و دکتر رزاز و همچنین در تصمیمات کنگره‌های مختلف ملی و منطقه‌ای حزب منعکس شده است.

۱. توجه شود که رساله در سال ۱۹۶۷ پایان یافته. م

فقدان تئوری

بارزترین ویژگی این مرام عبارت است از نظریه پردازی های روشمند بدون بنیادهای نظری محکم.^۱ مسلم است که با امعان نظر در ادبیات عرب می توان دریافت که حداقل تا این اواخر بحث واقعی مرامی به شیوه ای نوین در فرهنگ عرب وجود نداشته است. همین امر است که پاره ای را بر آن داشته تا بگویند: «در این بخش از جهان (خاورمیانه عربی) سوسیالیسم در واقع چیزی جز یک برچسب نیست که مقصود از آن انواع و اقسام شرکت و مداخله دولتهاست و غالباً مطالعه جدی درباره مبانی سوسیالیستی صورت نمی گیرد».^۲

این اظهار نظر تا حدودی درست به نظر می رسد؛ منتهی به این واقعیت توجه نمی کند که همین فقدان تحقیقات نظری فرصتی به دست پاره ای تحصیل کردگان عرب داده بود که بی جهت به خود ببالند.

یکی از نویسندگان این نسل تحصیل کرده مصری، احمد / ابوالمجد به خطر ساختمان سوسیالیسم عرب بر اساس نظرات قالبی «خصوصاً قالب های وارداتی غربی» هشدار می دهد. وی از این نظر دفاع می کند که سوسیالیسم عرب باید ناشی از واقعیات اوضاع کنونی اعراب بوده و به شرایط فرهنگی ایشان توجه نماید و «برای اینکه بتواند در برابر اوضاع فعلی پاسخگو باشد باید از مکتب اصالت عمل پیروی کند».^۳

روشنفکران بعث تحت رهبری میشل عفلق و صلاح الدین البیطار از قاعده مذکور دور نشدند.

1. Théorisation systématique de la non Théorisation

2. Hans. E. Tutoch: Arab unity and Arab Dissensions, in water z. Laqueur: the Middle East in transitions-London 1958.P.23

۳. احمد. ک. ابوالمجد: «الميثاق الوطني اهدافه، مضمونه» (قانون اساسی، هدف ها و محتوایش در مجله المصریه لاصول السياسیه، شماره ۱۲، مارس ۱۹۶۲، ص ۹۰.

دفاع از اصالت عمل

میشل عفلق معتقد بود تدوین مبانی کلی برای اجتماع، کار بی‌فایده‌ای است: «جامعه یک اندام زنده است و نه یک ماشین مرده و به این جهت در برابر تمامی تحلیل‌های انتزاعی قد علم می‌کند.» به نظر وی فکر انتزاعی و استدلال نظری، واقعیت را از جوهر وجودش تهی می‌کند. ایده‌آلیست واقعی خود را در برابر رئالیست قرار نمی‌دهد. «زیرا رئالیست کسی نیست که در برابر اوضاع موجود جا خالی کند بلکه کسی است که آن را فهم و هضم می‌کند،» «در نتیجه ایده‌آلیسم واقعی عبارت است از فهم واقعیت و تمایل به تغییر آن».^۱

به‌عنوان نمونه دربارهٔ مسئله ملیت چنین می‌گوید: «استدلال مجرد، انواع ناسیونالیسم را بر اساس معیارهای مشترکی تعریف می‌کند. اعراب نبایستی به چنین تجریدی تن دهند، تجریدی که چهرهٔ شخصیت عرب ما را تغییر داده، ما را از مسائلی که باید با آن رو در رو شویم منحرف کرده و خیال موهومی در ما ایجاد می‌کند که گویا برای رسیدن به هدف‌هایمان کافی است از پاره‌ای روش‌های اروپایی تقلید کنیم. خطرناکترین اثر استدلال مجرد این است که چنان توهمی ایجاد می‌کند که گویا برای بدست‌آوردن نتیجه مطلوب کافیست جای پاره‌ای عناصر و عوامل را عوض کرد.»^۲ عفلق چنین نتیجه می‌گیرد که: ناسیونالیسم^۳ را نمی‌توان بر اساس تجدیدنظر تعریف کرد. ناسیونالیسم عرب خود منشأ و سرچشمهٔ فکر و تئوری است.

بعثی دیگری به نام محسن/بوفرار سعی کرده است تا این فقدان تحقیقات نظری را توجیه نماید. بنا بر نظر وی قومیت عرب تجربه‌ای است که هنوز به پایان راه خود نرسیده «تلاش برای تعیین مرز و حدود این تجربه در بطن کلیات از پیش تدوین‌شده، برخلاف طبیعت آن به مثابه تجربه‌ای زنده و

۱. میشل عفلق: فی سبیل البعث بیروت، ۱۵۹۵، ص ۳۴ و ۳۵.

۲. میشل عفلق: فی سبیل البعث، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۶۳، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۴۳.

واقع گرایانه است که در تمامی سطوح جامعه عرب منعکس است.^۱ در همین مسیر فکری است که میشل عفلق مطلقاً تجدیدنظر را به بهانه اینکه محولات نمی‌توانند اثری جز محدود کردن آزادی عمل سوسیالیست‌های عرب داشته باشند به دور می‌افکند. کلیات غیرمادی چیزی جز «به آینده محول کردن خواست یا آرزوی فیلسوف نبوده، برحسب تعریف خیالی است زیرا توجهی به واقعیات و اوضاع و احوالی که از همین کلیات برای عمل و حرکت عینی در آن کمک خواسته شده نمی‌کند.»

به این گونه ملاحظه می‌شود که رد نظری انتزاع برای میشل عفلق وسیله‌ای است که با آن می‌تواند آزادی تمام برای نظراتش تأمین کند. در ضمن وسیله‌ای برای رد هرگونه تأثیرپذیری از اندیشه غربی است. دعوت مداوم به «واقعیت زنده» برای او به مثابه وسیله‌ای است تا نشان دهد که قومیت و سوسیالیسم عربی بعث به هیچ وجه وارداتی نبوده و مستقیماً ناشی از ملت عرب، تاریخ و تمدن اوست.

ویژگی ملت عرب و رسالت ابدی و الهی آن

تدوین محتوای خاص ناسیونالیسم و سوسیالیسم عرب بر عهده نسل دیگری از روشنفکران بعث گذاشته خواهد شد که بعداً به آن خواهیم پرداخت. فعلاً به این مسئله پردازیم که چگونه مبارزه میشل عفلق و همفکرانش علیه تجرید ذهنی به نوبه خود به نام یک تجرید ذهنی صورت گرفته است. کدام تجرید؟

اصل نظری «رسالت ابدی» ملت عرب

مهمترین شعار حزب سوسیالیستی بعث عرب عبارتست از: «ملت واحد عرب و رسالت ابدی آن.»^۲ مرامنامه حزب ابراز می‌دارد که: «ملت عرب دارای یک

۱. محسن ابوفرار: «مکانه التأمین فی بناء المجتمع العربی الاشتراکی» (موضع ملی کردن مؤسسات در ساختمان جامعه سوسیالیستی عرب) الثقافة العربیه، جلد چهارم، شماره ۱، فوریه ۱۹۶۱، ص ۲۰.

۲. «امت عربیه واحده ذات، رساله خالده». م

رسالت ابدی است» (اصل سوم) و میشل عفلق می‌نویسد: «ما نسل جوان عرب، حاملین یک پیام هستیم و نه یک سیاست، یک عقیده و یک ایمان، نه یک تئوری و مقداری لغات.»^۱

با وجود اینکه مفهوم «رسالت» جای عمده و محوری را در مرام بعث اشغال می‌کند، با این حال تجزیه و تحلیل آن آسان نیست. تمامی روشنفکران بعث، در این مورد خود را تسلیم نوعی تصورات شورانگیز کرده‌اند: «قومیت نیز مانند انواع عشق، قلب را آکنده از شادی و روح را سرشار از امید می‌کند کسی که آن را حس می‌کند می‌خواهد تمام دنیا را با شادیش شریک کند... آنکه ویژگی مقدس آن را درک کند، می‌رود که این ویژگی مقدس را در ملیت و قومیت دیگران باز یابد. به این گونه است که به بهترین راه برای یک مکتب انسانی واقعی تبدیل می‌شود.»

به محض اینکه ناسیونالیسم انسان را جذب می‌کند، انسان حامل پیام و رسالت او می‌شود. کدام پیام؟ مرامنامه حزب بعث اظهار می‌دارد: «این پیام تا ابد تجلی دارد، منتهی هر بار بر حسب مراحل مختلف تاریخی در اشکال نوتری آشکار می‌شود و بالاخره به نوسازی ارزش‌های انسانی، تسریع پیشرفت بشریت، هماهنگی رشدیابنده و همکاری متقابل بین ملت‌ها می‌انجامد.» (اصل سوم)

اسلام و «رسالت ابدی»

با مشاهده نظر بعث نسبت به اسلام می‌توان باز هم بهتر به محتوای این «رسالت ابدی» پی برد.

بعث تنها به انتقاد از موضع مارکسیسم در برابر مذهب اکتفا نکرده از این هم فراتر می‌رود: «اروپا مذهب را از خارج از خود دریافت کرد.» مذهب با طبیعت و تاریخ این قاره بیگانه است «عصاره ایمان و اخلاقیات خارجی‌ها

۱. میشل عفلق: فی سبیل البعث، ص ۶۰.

بوده، هیچگاه به زبان‌های ملی اروپاییان وحی نشد، هرگز احتیاجات این جوامع را بیان نکرده و با تاریخ آن ترکیب یگانه‌ای را تشکیل نداده است.^۱ اروپا برای بازگشت به خود می‌توانست و می‌بایست این عضو خارجی را دفع کند.

برعکس، اسلام برای اعراب یک ایمان بیگانه و یک شیوه اخلاقی انتزاعی نیست. اسلام نه تنها «درخشان‌ترین تجسم سلوک و منش حساس ایشان در جهان و بیان دریافت آن‌ها از زندگی‌ای است که در بطن آن حساسیت و هوش، تعمق و عمل، روح و سرنوشت را در آمیخته‌اند.» بلکه همچنین «عالی‌ترین بازتاب زبان و ادبیات عرب و وسیع‌ترین بخش تاریخ ملی عرب»^۱ است. در برابر مذاهب به اصطلاح اروپایی و در واقع «وارداتی» به اروپا، اسلام یک جنبش عربی بود که مفهوم آن عبارت بود از تجدید حیات و تکامل عربیسم. زبانی که اسلام با آن وحی شد زبان عرب بود. بیش نسبت به اشیاء، بیش روحیه عرب، فضیلت‌هایی که برانگیخت، فضیلت‌های آشکار و پنهان ولی عربی؛ عیوبی که با آن مبارزه کرد عیوبی خصوصاً عربی و رو به زوال بود.^۲ «در یک کلام، اسلام یک پدیده تمدن عرب است که انقلاب عرب اگر می‌خواهد اصالت عربی خود را حفظ نماید، نمی‌تواند آن را مثل یک عنصر خارجی دفع کند. بعث عرب، اسلام را معرف یک جنبه ملی عربی می‌داند که جایگاه رفیعی در تاریخ عرب و منشأ قومیت عرب داشته و باور دارد که این جنبه ملی در رابطه منطقی و درونی با میراث معنوی اعراب و ویژگی‌های طبیعی آن‌هاست.»^۳

عفلق پس از معرفی اسلام به این صورت به مثابه: «جنبشی معنوی که با تاریخ اعراب درآمیخته، از هوش و استعداد ایشان اثر پذیرفته و جهش عظیم

۱. همان، ص ۵۸.

۲. همان، ص ۵۴.

۳. همان، ص ۸۹.

ایشان را مقدور ساخته»، به شناخت مضمون «رسالتی» که به‌وسیله اسلام تکمیل شد می‌پردازد: «هر ملتی در مرحله‌ای مشخص از حیات خود، دارای یک نیروی محرک ویژه‌ای است که اعماق وجودش را تکان می‌دهد و چشمه‌های فعالیت او، جوش و خروش او و شور او را برمی‌انگیزد تا جایی که روحش شکفته می‌شود».

«اگر گذشته اعراب را به دقت مطالعه کنیم در خواهیم یافت که این نیروی محرکه عمده، مذهب بود در لحظه ظهور اسلام. در واقع مذهب به‌تنهایی قادر بوده نیروهای نامرئی اعراب را آشکار کرده، وحدت و همبستگی آن‌ها را جامه عمل پوشانده با شکفته کردن استعدادهای آن‌ها جان‌هایشان را شعله‌ور ساخته و در نتیجه تولد نوینی را پدید آورد».^۱ - «که هر عرب، محمد دیگری باشد».

این غفلت است که لبریز از هیجان فریاد می‌زند. «محمد تجسم تمامی اعراب است پس باشد تا امروز هم هر عرب محمد دیگری شود».^۲ «برای چه؟ برای بازیافتن تحرک جاندار آغاز اسلام.» «اروپای امروز هم مثل گذشته‌اش از اسلام واهمه دارد، ولی می‌داند که به نیروی اسلام (که در گذشته بیانی از قدرت اعراب بود) دوباره زنده شده تا در دوران ما در شکل جدیدی ظهور نماید: در شکل ناسیونالیسم عرب».^۳

اگر غفلت خواهان آن است که «هر عرب امروز محمد دیگری باشد» به‌هیچ‌رو به معنای قبول مذهب در شکل مسخ‌شده‌اش نیست. در این زمینه میشل عفلق سنت سید جمال‌الدین اسدآبادی را دوباره از سر می‌گیرد که می‌گفت: دفاع از مذهب واقعی با اعتراض بی‌رحمانه به اشکال عینی انحرافی‌اش مشخص می‌شود: «عقیده ما این است که ارتجاع مذهبی همپای ارتجاع اجتماعی جبهه واحدی را تشکیل می‌دهد که از منافع مشترکی دفاع

۱. همان، ص ۲۰۲.

۲. همان، ص ۵.

۳. همان.

نموده و خطرناکترین تهدید علیه مذهب محسوب^۱ می‌شود.» در عین حال منظور از «محمدشدن همگان» قانونگذاری مذهبی یا تعلیم دینداری یا عبادت نیست، بلکه «بازیافتن سرنوشت واحد ملت عرب و ایمان به رسالت ابدی و الهی اوست.»

«بعث عرب، بالاخره آن نیروی مقاومت و پایداری را که برای فتح حقیقت مسخ‌شده ضروریست از تحرک دائمی اسلامی تغذیه می‌کند: بعث در اسلام آن مدل قابل تحسین را مشاهده می‌کند که می‌تواند در مبارزه ملت برای مداوای ناراحتی‌هایش با جسارت و واقع‌بینی تمام، نمونه‌ای از جهاد با نفس را بدون متوسل شدن به تملق‌گویی پست احساسات قشری و یا توسل به نیروی جهل و کینه یا بردگی روانی و روشن‌فکر مآبانه ارائه دهد. بعث یقین دارد که این نحوهٔ بینش در هماهنگی با اصول والایی که تلقین می‌کند تنها روشی است که عاقبت پیروزی را تضمین می‌کند. چنانکه در گذشته چنین بود و همانگونه که در آینده خواهد بود.»^۲

مفهوم ملت عرب و موجودیت او

برای میشل عفلق در نهایت امر فقط یک چیز مطلق است و آن هم ملت عرب و ناسیونالیسم عرب است که بیان سیاسی و معنوی موجودیت دائمی ملت عرب می‌باشد که موجود بوده و موجود خواهد بود. سرچشمهٔ همه چیز هم اوست، حتی مذهب و سوسیالیسم که با این حساب چیزی جز عارضه تاریخ او به حساب نمی‌آیند «امهٔ عربیهٔ واحده، ذات رساله خالده» (ملت واحد عرب، عهده‌دار رسالتی ابدی).^۳ ما حاصل کلام اینکه، در بینش بعث «رسالت ابدی» ملت عرب ناشی از نفس موجودیت اوست، زیرا ملت عرب ملتی نظیر

۱. همان، ص ۱۳۲.

۲. همان، ص ۹۰.

۳. سرلوحهٔ شعارهای حزب بعث.

دیگر ملت‌ها نیست: «این خصلت در میان تمامی ملت‌ها منحصر به اعراب است. آن‌ها هرگز به خاطر هدفی توسعه‌طلبانه دست به توسعه اراضی نزده، هرگز صرفاً به خاطر احتیاج اقتصادی تحت بهانه‌های نژادی یا به خاطر ارضای تمایلات برتری‌جویانه و سلطه‌گرایانه، کشورها را فتح نکرده و حکومت نرانده‌اند، بلکه به خاطر ادای وظیفه‌ای مذهبی که چیزی جز حقیقت، راستی و درستی، صلح و صفا، عدالت و ایثار^۱ نیست.» در این بینش شاعرانه و هیجان‌انگیز، میشل عفلق محجوب و سر به زیر به نظر می‌رسد. با این همه او که استاد تاریخ و عاشق شیدای تاریخ است به هیچ‌رو به این حقیقت توجه ندارد که هیچ نیروی استعماری، هیچ نژادپرستی‌ای و هیچ توسعه‌طلبی خود را به همان نام معرفی ننموده، بلکه همواره خود را به نام حاملین رسالت‌های اخلاقی و انسانی «حقیقت، راستی و درستی، صلح و صفا، عدالت و ایثار» معرفی کرده‌اند.^۲

۱. همان.

۲. در این مورد باید توضیح داد که نه حرف نویسنده تماماً درست است و نه حرف میشل عفلق. حرف میشل عفلق از آن جهت درست نیست که اولاً به‌رغم صحت تفاوت در فتوحات اعراب و استعمار در دوران ما، در عین حال توسعه‌طلبی اعراب هم در عمل چندان عاری از خطا و قابل تأیید در همه موارد نبوده است. ثانیاً میشل عفلق ابا دارد که این خصوصیت را نه به ملت عرب بلکه به محتوای مکتب اسلام نسبت دهد، و حرف مؤلف از آن جهت درست نیست که تفاوت آثار و عوارض فتوحات اعراب را در دوران تمدن اسلام با سایر فتوحات استعماری ندیده است. برای نشان‌دادن این تفاوت به طرح همین سؤال اکفا می‌کنیم که: چرا پس از فتوحات دوران عظمت اسلامی، اعراب و فاتحین رفتند اما اسلام ماند و نه تنها ماند بلکه ملت‌های مغلوب، خود مدافع مکتب جدید شدند، درحالی‌که پس از آن دوران بخصوص در دوران برتری تمدن مسیحی اروپایی، با رفتن استعمارگران و فاتحین، مکتبشان هم رفت و دارد می‌رود. فتوحات اعراب در عین حال مترادف است با آبادانی و ترقی و توسعه در تمامی شئون ملت‌های مغلوب در حالی‌که فتوحات اروپایی مصادف است با اضمحلال و نابودی فرهنگ و هویت ملت‌های مغلوب که همین امر موجب جنبش‌های ملی و مذهبی بعضاً شدید و افراطی در آن جوامع می‌شود. م

وحدت ملی

اکنون لازم است که به مطالعه نظریه محوری بعث یعنی «وحدت ملت عرب» بپردازیم. مسلماً حزب بعث اولین حزب سیاسی عربی نیست که وحدت عرب را در دستور کار خود قرار داده است. تمامی احزاب سیاسی سوریه «وحدت عرب» را در رأس برنامه‌های خود اعلام کرده‌اند. اما هیچیک از آن‌ها جرأت نکرده بودند که آن را به مثابه واقعیتهای زنده و نه به‌عنوان هدفی دور و مبهم بیان کنند.

حدود جغرافیایی وطن عربی

از نظر حزب بعث وطن عربی عبارت است از: «آن قسمت جهان که ملت عرب در آن زیست می‌کند و مابین کوه توروس^۱ پشت کوه‌های خلیج بصره، دریای عرب، کوه‌های حبشه، صحرا، اقیانوس اطلس و دریای مدیترانه گسترده است. جمال عبدالناصر بعداً همین نظریه را در فرمولی ساده‌تر و موجز و مختصر چنین بیان می‌کند: «فقط یک ملت عرب، از خلیج تا اقیانوس. وطن عرب با این مشخصات، متعلق به اعراب بوده، تنها آن‌ها حق اداره امور آن را داشته، حق دارند اموال آن را در اختیار داشته و امور آن را هدایت نمایند.»

به این‌گونه چون این ملت «تحت تسلط امپریالیستی قرار گرفته و متلاشی شده است» باید «با تمامی نیروی خود برای واژگون کردن پایگاه‌های امپریالیسم و حذف هرگونه نفوذ سیاسی و اقتصادی بیگانه مبارزه کند.» (اساسنامه ماده ۲۳) به همین ترتیب به مدد همین اصل است که «تمامی قراردادهای موافقتنامه‌ها و اسنادی که توسط دولت‌ها امضا شده و سیادت کلی اعراب را خدشه‌دار می‌سازد فسخ خواهند شد.» (ماده ۲۴ مرامنامه) پس موضوع عبارت است از: وحدت ضدامپریالیستی عرب. به این دلیل است که به دنبال اعلام خبر تشکیل جمهوری متحد عربی و انتشار خبر وحدت رژیم‌های هاشمی در

۱. سلسله جبالی واقع در ترکیه و مشرف به دریای مدیترانه. م

بغداد و عمان میشل عفلق موضع بحث را توجیه نموده و اظهار می‌دارد: «دغدغه ما به اینکه همواره خودمان باشیم اتحاد ما با مصر را توجیه می‌کنیم. درحالی که اتحاد رژیم‌های هاشمی اتحادی ارتجاعی است با اهداف امپریالیستی و تنها برای پاسخ‌دادن به منابع امپریالیستی تحقق می‌یابد. این اتحاد به‌رغم اینکه به نام خلق عرب انجام شده بدون به حساب آوردن او صورت گرفته است.»^۱

در اینجا خطوط کلی مکتب بحث را باز می‌یابیم: تعلیم ایمان به وحدت عرب و مبارزه علیه تمامی موانع در راه تحقق آن، به‌خصوص علیه منافع امپریالیستی.

شعار: «وحدت، آزادی، سوسیالیسم»

ترتیب واژه‌ها در شعار: «وحدت، آزادی، سوسیالیسم» حزب بحث به‌هیچ‌رو تصادفی نیست. اول وحدت، سپس آزادی و بالاخره سوسیالیسم. دلیل آن چیست؟ در دنیای عرب، سوسیالیسم به مثابه یک مرام و انگیزه اولیه، جناحی از جنبش ملی است نه تمام آن. ملیون حزب بحث که به خاطر استقلال ملی مبارزه کرده بودند، سوسیالیسم را به‌عنوان هدفی ثانوی و در هر حال هدفی پس از احراز استقلال ملی، تلقی می‌کردند. بدین ترتیب سوسیالیسم دیگر نه یک جنبش تمام و کمال، بلکه فقط جناح یا گرایشی است در درون انقلاب ملی.

هدف‌های ملی و هدف‌های اجتماعی

ایدئولوژی بحث برای هدف‌های ملی، حق تقدم قائل است. جبران مجدلانی استدلال می‌کند که در برابر سوسیالیست‌های فرانسه و انگلیس، مسئله‌ای به نام مسئله ملی وجود نداشت که به حل آن بپردازند. در نتیجه می‌توانستند از همان

۱. میشل عفلق، بیانیه برای روزنامه «لوریانت» (L'orient) چاپ بیروت، ۲۵ فوریه ۱۹۵۸.

ابتدا نیروی خود را روی هدف‌های اجتماعی متمرکز کنند. درحالی‌که سوسیالیست‌های عرب موظفند در ابتدا به حل مسائل انقلاب ملی، نظیر وحدت و استقلال بپردازند.^۱

اول وحدت سپس سوسیالیسم (میشل عفلق)

میشل عفلق در این مورد با نظر مجدلانی موافق است زیرا چنین می‌نویسد: در ایدئولوژی بعث، «وحدت عرب در مقیاس ارزش‌ها جایگاه بالاتری داشته و از سوسیالیسم جلوتر است».^۲ تا جایی که چند سطر پایین‌تر می‌نویسد: «سوسیالیسم برای ما وسیله‌ای است جهت برانگیختن ناسیونالیسم و تجدید حیات خلق ما؛ روزنه‌ای است که ملت عرب از خلال آن مجدداً وارد تاریخ می‌شود».^۳ در نهایت هر چیز بر محور همان عقیده عمده احیای ملت عرب می‌چرخد. سوسیالیسم فقط وسیله‌ای است تا ملت عرب به وسیله آن دوباره افتخارات گذشته را به چنگ آورد.

هم‌سطح بودن وحدت و سوسیالیسم از دید جناح رادیکال

مدتی بعد در تابستان ۱۹۶۵ وقتی رشد جناح رادیکال قطعی می‌شود، بنیانگذاران نظریه پرداز حزب بعث تلاش خواهند کرد تا مسیر حرکت را با قراردادن وحدت و سوسیالیسم در یک ردیف، اصلاح نمایند: «گفته شده و باز هم گفته خواهد شد که حزب بعث زیاده از حد روی وحدت، به زیان سوسیالیسم تکیه کرده است. ما این اظهارات را که هدف آن به بازی گرفتن سوسیالیسم علیه وحدت بوده و چیزی جز پراکندن تخم نفاق در صفوف حزب و جداکردن توده

۱. جبران مجدلانی: جنبش سوسیالیستی عرب نقل قول از کتاب: «خاورمیانه در مرحله انتقالی»، ص ۳۴۰.

۲. میشل عفلق: «معرکه المسیر الواحد» (نبرد سرنوشت مشترک)، بیروت ۱۹۵۹، ص ۵۱.
Constitution walter Z.Laqueure the middle east in transition.

۳. همان.

از فرماندهی آن را در سر ندارد، به شدت رد می‌کنیم... بعث همواره دو شعار وحدت و سوسیالیسم را که به مثابه دو وجه یک پدیده می‌داند، روشن و تشریح کرده... امر وحدت از امر سوسیالیسم جدا و با آن متضاد نیست»^۱

با این حال، این موضع جدید چیزی جز اصلاح مسیر در لحظه‌ای که دیگر خیلی دیر شده بود، نبود. در تمامی نوشته‌های قبلی حزب بعث، وحدت مقدم شمرده شده بود.^۲ نه تنها مبارزه در راه سوسیالیسم، قبل از تلاشی کامل استعمار غیرممکن می‌نمود، بلکه چنین تصور می‌شد که توده‌های عرب نمی‌توانستند: «جز با توسعه جبهه نبرد علیه استعمار به شکلی مؤثر با او درگیر شوند. چیزی که لازمه‌اش تحقق امر وحدت نبرد توده‌های عرب، در یک واحد جاندار مصمم، در اشتراک نبرد و در اشتراک سرنوشت در تمامی کشورهای عربی است»^۳

از طرف دیگر هر یک از کشورهای عرب به تنهایی خیلی فقیرتر از آن است که بتواند جدا از دیگران امیدی به نوعی توسعه اقتصادی داشته باشد. صلاح‌الدین بیطار تأکید می‌کند که کشورهای عرب «هیچگونه پیشرفت اقتصادی یا اجتماعی را نمی‌توانند قبل از تحقق امر وحدت به پیش ببرند»^۴

یک روشنفکر دیگر بعث، الیاس مورکوس به صورتی دیگر همین مفهوم را تأیید می‌کند: «سوسیالیسم جز در کشوری بزرگ با منابع کافی و تکمیل‌کننده همدیگر نمی‌تواند تحقق یابد»^۵ و عفلق نتیجه می‌گیرد که «تا هنگامی که ملت پراکنده است، نه آزادی می‌تواند به دست آید و نه نبرد برای سوسیالیسم به پیروزی می‌رسد»^۶

۱. صلاح‌الدین البیطار: «الوحدة العربية» (وحدت عرب)، در روزنامه «الاصرار»، ۲۸ اکتبر ۱۹۶۵.

۲. جبران مجدلانی، همان، ص ۳۴۱.

۳. گزارش مسلکی مصوب ششمین کنگره ملی (بین‌العربی) حزب سوسیالیستی بعث عرب در نوامبر ۱۹۶۳.

۴. صلاح‌الدین البیطار: «السیاسیة العربیة بین المبدأ و التطبيق» (سیاست عرب در میان اصول و کاربرد)، چاپ بیروت ۱۹۶۰، ص ۱۳۷.

۵. الیاس مورکوس: «موضوعات الی المؤتمر الاشتراکی العربی»، دمشق ۱۹۶۳، ص ۵۴.

۶. میشل عفلق: «دراسات فی القومیة» (تحقیق درباره ناسیونالیسم)، بیروت ۱۹۶۰، ص ۳۰.

از استقلال سوسیالیسم عرب تا «ضدیت با کمونیسم»:

سوسیالیسم بعث تظاهری از آرمان‌های ملی است. عفلق اطمینان می‌دهد که «سوسیالیسم عرب مستقل بوده و از هیچ مکتب بخصوصی پیروی نمی‌کند... ولی از تمامی مکاتب و کلیه تجربیات دیگر خلق‌ها بهره گرفته، خواست‌ها و آرمان‌های ملت را منعکس می‌کند».^۱

نتیجه استقلال و شخصیت مستقل ملت عرب این است که ناسیونالیسم عرب نمی‌تواند ضد کمونیست نباشد. از نظر مکتب بعث، کمونیسم برای تلاشی آرمان‌های اعراب در راه وحدت ملی، با امپریالیسم همکاری نموده^۲ و علاوه بر آن مکتب کمونیسم بنا بر دلایل و ملاحظات مسلکی نیز مردود شناخته شده است.

طرز فکر کمونیستی یک محصول غربی است

از نظر میشل عفلق «مکتب کمونیسم محصول طرز فکر اروپایی بوده»، «از طریق فلسفه هگل با آلمان، از طریق اصول انقلاب کبیر فرانسه و مکتب‌های مختلف سوسیالیستی منشعب از آن با فرانسه و بالاخره از طریق مبانی اقتصادی تمدن صنعتی با انگلستان پیوند می‌خورد. درحالی که در روسیه، کمونیسم خود را به روحیه ملی در درون کشور پیوند زده است. این چیزی است که با آشنایی به آثار تولستوی و داستایوفسکی کاملاً به آن پی برده می‌شود... در روسیه کمونیسم، همچون ثمره تلفیق عرفان روسی و فکر علمی اروپایی ظاهر می‌شود».^۳

برعکس «هیچگونه پیوند و رابطه‌ای بین کمونیسم و تاریخ عرب، بین کمونیسم و سنت‌های اعراب و زندگی گذشته و حال ایشان وجود ندارد» و به

۱. همان، ص ۲۹.

۲. سعدون حمادی: «نحن و الشيوعيون في الازمنة الحاضر»، چاپ بیروت، ص ۱۴.

۳. میشل عفلق: «في سبيل البعث»، ص ۱۹۴ - ۱۹۳.

این دلیل «تعجیبی ندارد اگر می‌بینیم که فرانسویان سوریه^۱ علاقمندی خود را به کمونیسم بیان نموده، به قیمومیت فرانسه متوسل شده و همپای فرانسویان بر علیه فکر وحدت عرب مبارزه نمودند و مدعی شدند که این فکر (وحدت عرب) برای سوریه و فرهنگ مردمی آن خطرناک است»^۲.

کمونیسم، مکتبی وارداتی

مکتب کمونیسم که محصول فکر اروپایی است نمی‌تواند مورد پذیرش اعراب قرار گیرد، زیرا از طرفی «تاریخ ملت عرب مستقل از تاریخ غرب و اروپاست» و از طرف دیگر «ملت عرب ملتی کوچک با اهمیت ثانوی نیست که بتواند پیامی دیگر جز پیام خاص خود را برگزیده پایش را جای پای ملت‌های دیگر گذاشته و از باقی‌مانده‌های سفره ایشان تغذیه»^۳ کند بالاخره «کمونیست‌ها چنین حکم کرده‌اند که اعراب قادر نیستند استقلال و رستاخیز ملی خود را بدون پیوند دادن سرنوشت خود به سرنوشت جهان و بدون انتخاب شیوه‌ها و ابزار تمدن غربی تحقق بخشند»^۴ و از این حکم نتیجه‌ای «غلط و ناشی از تمایل باطنی گرفته‌اند. به این معنی که رابطه سازنده مابین رستاخیز ملی اعراب و شیوه‌های تمدن غربی جز با توسل اعراب به «مارکسیسم از لحاظ فکری» و به «روسیه شوروی از لحاظ سیاسی» تحقق نمی‌پذیرد».

حزب بعث این وابستگی «فکری به مکتب مارکسیستی» را که «نقطه نظراتی تعصب‌آلود، گرایش‌مند و مصنوعی را به طرز فکر جدید عرب که در حال بیدارشدن است تحمیل کرده، آزادی و جامعیت او را مخدوش و مختل نموده و وی را به راهی ستمکارانه، تعصب‌آلود و نادرست می‌کشاند» بنام شخصیت ملی «اعراب محکوم نموده و به همین ترتیب به نام مصالح

۱. منظور فرانسویانی است که پس از خروج فرانسه در سوریه ماندگار شدند. م

۲. میشل عفلق «فی سبیل البعث»، ص ۱۹۵.

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۹۶ - ۱۹۵.

ناسیونالیسم عرب «وابستگی سیاسی به اتحاد شوروی» یا هر دولت دیگری را رد می‌کند: «اعراب خواهان آنند که اتحاد آن‌ها در سطح دولت‌ها از آزادی کامل برخوردار باشد»^۱

عقل حاضر نیست در این باره مقایسه خلق‌های ازبکستان، آذربایجان یا قفقاز را بپذیرد. این خلق‌ها جای مهمی را در تاریخ اشغال کرده و تمدن خاص خود را بنا نکرده‌اند. آن‌ها چون چیزی برای از دست دادن ندارند، می‌توانند بدون واهمه عناصر سربلندی خود را در هر کجا و حتی خارج از حیطه نوع خاص خویش بدست آورند. درحالی‌که در مورد ملت عرب که «تاریخ آن یک‌سوم تاریخ جهانی را اشغال نموده، یکی از سه تمدن بزرگ جهان را ایجاد نموده و برای تمامی انسانیت پیامی آسمانی آورده که نمی‌تواند آن را با پیام مارکس مبادله کند، وضع بگونه‌ای دیگر است. این ملت حتی نمی‌تواند خود را به تمدن روس یا فرانسه پیوند زند»^۲

کمونیسم چیزی بیش از یک سیستم اقتصادی است

کمونیسم فقط یک سیستم ساده اقتصادی نیست، «بلکه در عین حال یک پیام است، پیام مادیت و عالمیت»^۳ که ارزش‌های معنوی و ملی را نفی می‌کند. «منطق عالمیت انقلاب جهانی را به مثابه هدف در نظر گرفته و مصالح خاص هر ملت را ابزاری در راه آن می‌داند... این منطق ایجاب می‌کند که احتیاجات اساسی هر ملت نادیده گرفته شود. زیرا همه‌چیز منوط به احتیاجات انقلاب جهانی است.» برداشت صحیح از انقلاب جهانی ایجاب می‌کند که: حوایج خاص هر ملت ارضاشده و با مسائل هر یک به طرزی منطبق با آن و گونه‌ای مناسب مقتضیات ویژه او و با تمامی پیچیدگی‌اش برخورد شود. به این‌گونه

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۹۵.

۳. ماتریالیست و انترناسیونالیست. م

هر ملت با گذار از تجربه خاص خود، در مقامی قرار خواهد گرفت که به نوبه خود ملت‌های دیگر را تقویت نماید.^۱

از طرف دیگر بعث که مصمم است صفحه جدیدی در تاریخ جهان عرب بگشاید نمی‌تواند کمونیسم را بپذیرد. زیرا کمونیسم «ویران‌کننده» است. کمونیسم «بهشت روی زمین» را تبلیغ می‌کند، اما بهشتی که مستقر نخواهد شد مگر پس از ویرانی دنیای حاضر.^۲

عفلق و رد مقوله مبارزه طبقاتی

به همین ترتیب بنا به دلایل مسلکی، بعث نظریه مارکسیستی نبرد طبقات را به دور افکنده و معتقد است در کشورهایی که تحت تسلط استعماری قرار دارند، نبرد طبقات ویژگی‌های کیفی دیگری دارد: «دشمنان خلق عرب فقط سرمایه‌داران و زمینداران نیستند، بلکه سیاستمدارانی نیز که این تفرقه را دامن زده شخصاً از آن بهره‌مند می‌شوند نیز از این گروهند و نه تنها این گروه بلکه تمامی آن‌ها که به انحای مختلف به اداره امور استعماری مشغولند، آن‌ها که بر علیه معنویت، علم، تحول، شکفتگی و بردباری قد علم می‌کنند، و بالاخره آن‌ها که با آزادی ملت ما مخالفت می‌کنند یا در برابر آن مقاومت به خرج می‌دهند نیز جزو ایشان محسوب می‌شوند.»^۳

میشل عفلق در عین حال این نظریه را که بعث فقط نماینده یک طبقه در جامعه عرب است رد می‌کند: «در غرب فقط یک طبقه اجتماعی از بی‌عدالتی رنج می‌برد...» درحالی‌که شرق تماماً خلقی مورد ستم است. «سوسیالیسم بعث از این اصل حرکت می‌کند که نه فقط یک طبقه بلکه «اکثریت خلق» بر علیه استعمار پیا خاسته است.» «طبقه‌ای که در کشورهای اروپایی از آرمان‌های

۱. همان، ص ۲۶۱.

۲. همان، ص ۱۹۳.

۳. همان، ص ۲۲۱*.

قومی دفاع نموده بورژوازی است که در نبرد منافع با طبقه کارگر درگیر شده است... این است آن چیزی که به قومیت در کشورهای اروپایی شخصیتی واپس‌گرا داده^۱... درحالی‌که نیرویی که در آسیا و آفریقا در برابر استعمار بپاخاسته و نیروها را در تمامی سطوح به حرکت آورده همکاری ملی است و نه نبرد طبقاتی.^۲ پس حزب بعث بجای نمایندگی یک طبقه ترجیح می‌دهد به از بین بردن تبعیض طبقاتی همت گماشته، فاصله سطح زندگی ثروتمندان و تهیدستان را تقلیل دهد.^۳

بالاخره سوسیالیسم بعث نظریه مارکسیستی جبر اقتصادی را رد نموده می‌گوید: «تحلیل تاریخ بر مبنای مناسبات اقتصادی، نفی ارزش‌های معنوی است که نزد اعراب بسیار عزیزند.»^۴ «نسبت دادن همه پدیده‌ها به یک عامل، ضایع کردن مفهوم زندگی و پیشرفت است.»^۵

در یک کلام، از دید میشل عفلق و بیطار، سوسیالیسم پاسخی است به نیاز جامعه به یک نظم اخلاقی.

۱. از همینجاست که واژه «ناسیونالیسم» اصلاً آنچه را که در زبان فارسی «ملی» گفته می‌شود إفاده نمی‌کند. مثلاً (جبهه ملی فرانسه) Front National de france دست راستی‌ترین حزب فرانسه است و همینطور در تمام کشورهای اروپایی، ناسیونال و ناسیونالیست یعنی دست راستی و حتی فاشیست درحالی‌که در کشورهای استعمارزده درست برعکس است. آنچه در حال حاضر جایگزین بهتری برای واژه «ملی» (ناسیونالیست) در زبان فرانسه است واژه Populaire (خلق‌ی) است و همینطور معادل همین واژه در زبان‌های دیگر اروپایی. م

۲. صلاح‌الدین البیطار: «الوطنیه و الاشتراکیه» (ناسیونالیسم و سوسیالیسم)، از «اصرار»، ۲۷ اکتبر ۱۰۶۵.

۳. همان، ص ۲۲۱.

۴. همان، ص ۲۰۸.

۵. متیف الرزاز: «لماذا الاشتراکیه الان» (چرا سوسیالیسم حالا؟)، ۱۹۵۷، ص ۱۶ - ۱۵.

قسمت سوم

ششمین کنگره ملی: کنگره مصالحه (نوامبر ۱۹۶۳)

ششمین کنگره ملی حزب بعث عرب به این منظور تشکیل گردید تا راه‌حلی بیابد برای نزدیکی و توافق پایه‌گذاران نظریه‌شناس حزب و طرفداران گرایش جدید که با عبرت‌گرفتن از تجربه اتحاد مصر و سوریه، دریافت‌های این نظریه‌شناسان را درباره مسائل مهمی چون تقدم شعار وحدت بر شعار سوسیالیسم، نبرد طبقات و غیره مورد حمله قرار داده بودند.

گزارش مرامی^۱ تصویب شده در این کنگره چنان سند مهمی است که تضادهایی را که دو سال بعد به برخورد خونین فوریه ۱۹۶۵ انجامید می‌توان در آن مشاهده نمود. این سند با تردید درباره تداوم و بقای مرام سنتی بعث با این جملات آغاز می‌شود: «نظریه نبرد چیزی نیست که امروز و فردا یا طی یکی دو سال خلق شود؛ بلکه به تدریج در اذهان شکل گرفته و به دنبال تغییر و تحولات تاریخی که در برابر نبرد توده‌ای قد می‌افرازد تأیید و تثبیت می‌شود» و تأکید می‌کند که بعث «نه در انزوا و جدا از میراث جهانی و تجربه انسانی، بلکه برعکس در بطن جنبش‌های انقلابی در سراسر جهان رشد و توسعه یافته است.»^۲

۱. ترجمه فرانسوی این سند تحت عنوان: «Declaration de principe» در سال ۱۹۶۳ در دمشق منتشر شده و ما همه‌جا آن را «گزارش» می‌نامیم.

۲. گزارش، ص ۲ تا ۵.

«Strategie d'etape» یعنی طرح مرحله‌ای یا قدم به قدم برای وصول به سوسیالیسم و کمونیسم بین‌المللی و منظور از آن در اینجا عبارت است از تقدم منافع شوروی بر منافع سایر کشورها و احزاب.

مخالفت با عالمیت (انترناسیونالیسم)

بعث به دلایل مرامی، مخالفتی با انترناسیونالیسم ندارد، زیرا: «منطق انترناسیونالیستی، انقلاب جهانی را به مثابه غایت، و منافع مخصوص هر ملت را به عنوان وسیله رسیدن به آن تلقی می کند». ولی از طرف دیگر «یقین دارد که انترناسیونالیسم سوسیالیستی در این دوره به صورتی تو خالی معرف پیوندی تصنعی است برای خدمت به استراتژی مرحله‌ای*». ششمین کنگره به نام انترناسیونالیسم سوسیالیستی مخالفت خود را با انترناسیونالیسم سوسیالیستی «در این دوره و به شکل نمایشی‌اش اعلام می نماید، زیرا علاوه بر این واقعیات، «بشریت و وحدت جهانی جز بر پایه احترام به همین خصوصیات ملی و بدون اینکه بخوبی، برادرانه و سازنده به آن‌ها فرصت ابراز وجود بدهند، ساخته و پرداخته نمی شود».^۱

حتی محکومیت «کاربرد استالینی سوسیالیسم با تمامی آنچه از تروریسم و سوءاستفاده از اصول خود سوسیالیسم در بر دارد»، مشخص تر شده و ششمین کنگره در عین محکوم کردن آن‌ها از «روایت استالینی سوسیالیسم که شرایط آن موقع، اتحاد جماهیر شوروی را وادار به توسل به آن نموده بود، صحبت می کند».^۲ قومیت دیگر به خودی خود هدف نیست، بلکه «وسیله‌ایست برای آزادی از قید اسارت استعماری و تمامی انواع استثمار داخلی».

مصالحه

مسلم است که ششمین کنگره با هدفی که برای خود به عنوان کنگره مصالحه تعیین کرده بود، نمی توانست به دنبال چیزی جز جستجوی راهی واسطه میان مرام سنتی بعث گرایش جدید باشد. در گزارش مرامی کنگره چند جمله هم از میشل عفلق ذکر شده تا نشان دهد که این امر نوآوری جدیدی نبوده بلکه

۱. همان، ص ۵.

۲. همان، ص ۶.

عبارتست از یک تصحیح و تطبیق ساده، با این حال مطالعه‌ای جدی روی این سند بی‌فایده نیست.

گزارش تأکید می‌کند که مرام بعث دارای دو ویژگی عمده است:

الف: مسلک علمی

این ویژگی عبارتست از علمی‌بودن مرام حزب: «فقط این ویژگی علمی قادر است خلق عرب را از روحیه قرون‌وسطایی آن جدا کند. روحیه‌ای که مانع بزرگی در راه تحرک او بوده و جهش خلاقانه او را به بند می‌کشد.» چند سطر پایین‌تر مفاهیم دقیق‌تر می‌شود: «تنها چیزی که قادر است شرایط مساعد را برای از بین و بن قطع کردن جنبه‌های منفی، متروک و حامل عناصر ترمزکننده، در جامعه فراهم آورد، انتقاد عاقلانه و بی‌رحمانه از تمامی جنبه‌های منفی جامعه عرب و سنت‌های آن و تجزیه و تحلیل عمیق و نافذ از آن است. واژگونی قالب‌های سنتی جامعه عرب نهایتاً به تسریع آهنگ فعالیت‌های سازنده در جهت جامعه عربی سر تا پا نوین خواهد انجامید. بدون این واژگونی سازمان‌یافته، سریع و بنیادی، ساختمان اجتماعی خلق عرب اگر غیرممکن نباشد، بسیار مشکوک به نظر می‌رسد.»^۱

ب: مسلک انقلابی

ویژگی دوم عبارتست از انقلابی‌بودن مرام حزب: «زیرا بنیان فکر سوسیالیسم ملی و تعقلی در تحلیل اجتماعی و اقتصادی، منطق جدلی است که ناشی از توجه به تضادهای موجود در جامعه ملی و پذیرش موجودیت نبرد طبقاتی است...»^۲

۱. همان، ص ۲۹-۲۷.

۲. همان، ص ۳۰-۲۹.

پذیرش مبارزه طبقاتی

در مورد مسئله «نبرد طبقاتی» گزارش قاطعیت دارد. آنجا که می‌گوید: «آثار منفی فکر همکاری طبقاتی باید مطلقاً از ذهن قشرهای پایین توده زدوده شود... ضروریات نبرد علیه ارتجاع نه فقط سرکوب بی‌رحمانه توطئه‌ها و خرابکاری‌ها، بلکه از ریشه‌کن کردن آن‌ها را ایجاب می‌کند. به این جهت لازم است تا امر نبرد طبقات را به‌شکلی روشن و قاطع در برابر قشرهای مرتجع قرار داد. ما باید میان موجودیت ارتجاع و موجودیت خودمان یکی را انتخاب کنیم. هرگونه راه‌حل میانه، هرگونه اعتدال، دروغ‌گویی و خیانتی است که هدف آن نجات ارتجاع است.»^۱

تقدم سوسیالیسم

مرام سنتی بعث روی تقدم وحدت بر آزادی و سوسیالیسم تأکید کرده بود. ششمین کنگره در این مورد نیز مسیر خود را اصلاح می‌کند: «سوسیالیسم زمینه و ملات واقعی وحدت عرب است.»^۲ بعلاوه این فقط «کارگران و دهقانان هستند که با حذف مرزهای تصنعی چیزی را از دست نمی‌دهند.» مرزهایی که ملت عرب را تکه پاره می‌کند.^۳

بدین ترتیب صعود نسل جدید بعث، تجدیدنظر دلخراشی را به بینش ملی و سنتی بنیانگذاران نظریه‌شناس بعث تحمیل می‌کند. این تجدیدنظر بیش از پیش بر فشار خود می‌افزود تا بالاخره در ژوئیه ۱۹۶۵ در کنگره منطقه‌ای بخش سوریه به نقطه اوج خود رسید.

«برنامه حکومت» که در پایان این کنگره منتشر شد، نمی‌تواند با هیچیک از انتشارات پیش از آن مقایسه شود. از اولین صفحات آن، اعضای کنگره تأکید

۱. همان، ص ۷۹.

۲. همان، ۴۹.

۳. همان، ص ۵۳.

می‌کنند که «تاریخ معاصر اعراب جزئی از تاریخ عصر ماست که ویژگی‌اش انقلاب‌هایی است که ضروریات ترقی و توسعه ایجاب می‌کند. جنبش بعث عرب بخشی از انقلاب بشریت است بر علیه تمامی آنچه که متروک شده و پیشرفت را سد می‌کند.»^۱ و کمی پایین‌تر می‌گویند «مبنای نبرد برای وحدت عرب عبارتست از نبرد خلق عرب برای آزادی، پیشرفت و عدالت اجتماعی» چه نیروهای واقعی که امر وحدت را به جلو می‌رانند منحصرأ از کارگران زحمتکش تشکیل می‌شود.

دیگر صحبتی از «تقدم» وحدت در میان نیست. حتی برعکس، «کشورهای عرب در امر وحدت پیروز نمی‌شوند مگر هنگامی که پیشرفت‌هایی که به‌وسیله خلق عرب تحقق یافته تحکیم شده و مزایای کسب شده به‌وسیله خلق قبل از وحدت به قیمت قربانی‌های فراوان تعمیم یافته باشد، به قسمی که وحدت فقط مرحله‌ای باشد در طریق ترقی و پیشرفت.»^۲

در عین حال سوسیالیسم دیگر مطالبه‌ای اجتماعی بشمار نمی‌آید. زیرا «موضوع آن نه فقط عدالت در توزیع سرمایه‌ها و رشد انرژی‌های ذاتی هموطنان عرب است، بلکه طریق توسعه اقتصادی نیز بشمار می‌آید.»^۳

همچنین دیگر موضوع برتری بعث در جنبش انقلاب عرب مطرح نیست. زمانی که میشل عفلق می‌توانست با تکبر ادعا کند که ناصریسم و اتحادیه ملی «نمی‌تواند به‌وسیله هیچ اصل دیگری غیر از اصول بعث تعذیه شوند.» دیگر سپری شده است: «... تجربه خلق ما اثبات می‌کند که رستاخیز عرب خواهد توانست از طریق تقارب جنبش‌های انقلابی عرب عمل نماید. درواقع اگرچه این جنبش‌ها به‌خاطر انگیزه‌های مستقیم و هدف‌های فوری‌شان از یکدیگر

۱. «برنامه حکومتی جمهوری عربی سوریه» مصوبه کنگره منطقه‌ای حزب سوسیالیستی بعث عرب و

منتشره در ۲۲ ژوئیه ۱۹۶۵ در دمشق، ص ۳.

۲. همان، ص ۶.

۳. همان.

متمایزند. با این حال در طی مسیر خود، از ادغام در یکدیگر و گسترش خود بر کل وطن عربی خودداری نکرده و به این ترتیب ابعاد بس وسیع تری خواهند یافت.^۱

این همه، جهش تمام عیاری بود که نمی توانست سرانجام «زورآزمایی دو جناح رقیب را به دنبال نداشته باشد: از یک طرف جناح بنیانگذاران نظریه شناس سنتی معتقد به ملیت و سوسیالیسم اخلاقی و از طرف دیگر نسلی جدید که با تجربیات و واقعیات مأیوس کننده ای روبرو بود که بیانات صرفاً احساساتی و شاعرانه نمی توانست پاسخگوی نیاز آن باشد.

«جوانان ترک» بعث

رهبری ملی حزب بعث با تردستی در کاربرد سلاح قانون، فرماندهی منطقه سوریه را که تحت تسلط «جوانان ترک» در آمده بود، معزول نموده، دولت دکتر یوسف زعین را منحل و صلاح الدین البیطار را مأمور تشکیل دولت جدید کرد.

اما جریان امر در واقع عبارت از یک کودتای تمام عیار بود. به طوریکه چند روز قبل از آن آقای بیطار با چاپ پی درپی دو مقاله پرخاشگرانه که در آنها به نسل جدید بعث حمله کرده بود، مجدداً خود را در معرض توجه عامه قرار داده بود. از جمله در آن مقالات چنین نوشته بود: «... منطق مارکسیسم در اذهان پاره ای بعثی ها چنان رسوخ کرده که گویا این منطق حقیقت محض است. اینان بدون آنکه آن را با نمک عریسم بیامیزند آن را جانشین نظریه بعث کرده اند، چنانکه گویا این امر چیزی را عوض کرده، و یا ملیت عرب می تواند روی مارکسیسم چنان پیوند بخورد که از این پیوند مرام انقلابی عرب سر باز کند، نه یک مرام وارداتی.»^۲

۱. همان، ص ۷.

۲. صلاح الدین البیطار، «القومیة والاشتراکيه».

بالاخره بیست و سوم فوریه ۱۹۶۶، با حذف حامیان ناسیونالیسم تخیلی و سوسیالیسم اخلاقی، که در نهایت امر نه به منافع ملی خدمتی می‌کردند و نه به سوسیالیسم، بحران خاتمه یافته بود.

فصل سوم: کمونیسم عرب

قسمت اول:

تاریخ اجمالی روابط «بین الملل کمونیستی» و کمونیسم در کشورهای مسلمان

مقدمه

روسیه و مسأله کمونیسم در خاور، فردای انقلاب ۱۹۱۷
تغییر بینش در جریان دومین کنگره بین المللی کمونیستی ۱۹۲۵
اروپا - محوری یا آسیا - محوری؟
وقتی که کمونیست ها مردم را دعوت به جهاد می کنند
ملل خاور و شرایط طبقه کارگر (پرولتاریا)

قسمت دوم:

منشأ جنبش های کمونیستی در کشورهای عرب

الف - محافل کمونیستی مصر

ب - حزب کمونیست سوریه و لبنان

ج - حزب کمونیست عراق

فصل سوم: کمونیسم عرب

قسمت اول

تاریخچه روابط بین الملل کمونیستی و کمونیسم در کشورهای مسلمان

مقدمه

مسیر طرز فکر کمونیستی تاکنون مطابق تعلیمات مارکس و انگلس به همان روال سابق باقی مانده است. بنا بر نظر پایه‌گذاران سوسیالیسم علمی که بر روی جوامع صنعتی و به‌خصوص جامعه انگلیس برای تحلیل ترکیب آن مطالعه می‌کردند، مستعمرات به هر حال روزی مستقل می‌شوند، اما رشد و بلوغ آن‌ها نمی‌توانست چیزی جز نتیجه طبیعی پیروزی سوسیالیست‌ها در اروپا باشد: از نظر اینان تنها پس از انقلاب پیروزمندانه در کشورهای صنعتی است که پرولتاریای انگلیس، فرانسه و جاهای دیگر کفالت خلق‌های مستعمرات را بعهده گرفته و ایشان را به آزادی کامل رهنمون خواهند شد. انگلس به نوبه خود هیچ ابایی نداشت که این منطق را تا آخرین حد پیش رانده و در نامه‌ای به کائوتسکی در سال ۱۸۸۲ تصویر نماید که چگونه پرولتاریای پیروز (در غرب) از طرف خلق‌های مستقل مستعمرات مورد حمله قرار خواهد گرفت...

از نظر انگلس و سوسیالیست‌های بین‌الملل دوم، احتمال وقوع این حادثه

موجد چندان اهمیتی نبود: از نظر ایشان این موضوع یک مشکل ثانوی بود که به محض پیروزی نبرد طبقاتی در کشورهای صنعتی اروپا به سادگی قابل حل می‌شد.

تازه در ابتدای قرن بیستم به دنبال وقایع چین، ایران و امپراطوری عثمانی است که جنبش‌های انقلابی شرق توجه سوسیالیست‌های اروپایی را به مسئله انقلاب ضداستعماری جلب می‌کند. با این حال این انقلابات باز هم مانند گذشته جز در قالب هدف اصلی یعنی بدست‌گرفتن قدرت و انقلاب در کشورهای سرمایه‌داری مطرح نخواهد شد.

این نحوه برخورد با مشکلات مسئله‌ی استعماری نه تنها به همین صورت از طرف بنیانگذاران بین‌الملل سوم ادامه پیدا کرد، بلکه تقویت هم شد.

انقلاب پیروزمند بلشویک روسیه، سرکوب آرمان‌های ملی و حتی خواهان خودمختاری داخلی اقلیت‌های شرقی منضم به امپراطوری قدیم تزاری را، آنچنان بر خود واجب فرض نمود، که حتی در پاره‌ای مناطق نظیر ترکستان، از این لحاظ تفاوت بارزی مابین حکومت تزاری و بلشویک‌ها احساس نمی‌شد. در اولین کنگره کمونیست‌های مسلمان آسیای مرکزی در ماه مه ۱۹۱۹ یکی از نمایندگان درباره انقلاب آسیای مرکزی چنین می‌گوید: «ما هنوز مجبور بودیم روش تحقیرآمیز نمایندگان طبقه ممتاز قبلی را در برابر توده‌های محلی تحمل کنیم. این روش، همان روش کمونیست‌هایی است که با حفظ روحیه سلطه‌گرانه خود، مسلمانان را همچون رعایای خود تلقی می‌کنند»^۱

مؤلفین کتاب «مارکسیسم و آسیا در خلال سال‌های ۱۹۵۳ تا ۱۹۶۴» بیانیه دیگری از ژ- صفر اوف نماینده لنین از آسیای مرکزی نقل می‌کنند که این روش را چنین توجیه می‌کند: «طبیعت استعمارگران انقلاب روس در ترکستان

۱. نقل از کتاب مارکسیسم و آسیا از ۱۹۵۳ تا ۱۹۶۴، تألیف هلن کارر دانکوس و استوارت شرام، چاپ ۱۹۶۵، ص ۴۹.

امر پرهیزناپذیری بود. زیرا طبقه کارگر ترکستان از لحاظ کمیت بسیار محدود، بدون رهبر، بدون نقشه، بدون حزب و بدون سنت انقلابی بود و طبیعتاً نمی‌توانست به روی پای خود ایستاده بر علیه استعمار خود از طرف دیگران قد علم کند. درحالی‌که در زمان استعمار تزاری یکی از امتیازات روس‌ها همین تعلق داشتن به پرولتاریای صنعتی بود. به این دلیل دیکتاتوری پرولتاریا از این مناطق یک کیفیت دقیقاً استعماری پیدا کرد.^۱

روسیه و مسئله کمونیسم در خاور، در فردای انقلاب ۱۹۱۷

ششم نوامبر ۱۹۱۷ کمتر از ۲۴ ساعت پس از کسب قدرت، کنگره «پان روس» شوراهای فرمانی تصویب کرد که به موجب آن روسیه به جنگ خاتمه می‌داد. این سند «خلق‌ها و حکومت‌های متخاصم» را به یک صلح «عادلانه و مردمی» بدون الحاق سرزمین‌ها و پرداخت غرامت جنگ و براساس «خودمختاری تمام خلق‌ها» دعوت می‌نمود.

در همین وقت، حکومت شوراهای دست به ابتکاری زد که انعکاس فراوانی در تمامی جهان پیدا کرد. این ابتکار عبارت بود از تصمیم به افشای دیپلماسی مخفیانه و قول و قرارهای پنهانی و انتشار فوری تمامی پیمان‌های سرّی گذشته مابین سیاست تزاری و قدرت‌های بزرگ. به این‌گونه بود که قراردادهای مشهور سایکس پیگو برای تقسیم ماترک امپراطوری عثمانی برملا گردید.

یک ماه بعد در ۵ دسامبر ۱۹۱۷، شورای کمیساریای خلق‌ها تحت عنوان «دعوت از مسلمانان روسیه و خاور»، نه‌تنها مسلمانان روسیه، بلکه «ایرانیان، ترک‌ها و عرب‌ها» را نیز به‌عنوان کسانی که «زندگی، املاک، آزادی‌ها و زمین‌هایشان طی قرن‌ها توسط استثمارگران حریص اروپایی به غارت رفته بود» (مورد توجه قرار می‌داد).

اما تمام اینها چیزی جز سخن‌پردازی نبود. نظریه‌پردازان بزرگ کمونیسم بین‌الملل به دنبال تحلیل دقیق پدیده «نبرد طبقاتی» در انتظار انقلاب در اروپا به سر می‌بردند. سقوط سرمایه‌داری اروپا به نظر آن‌ها قطعی، و در این مورد سرشار از امید بودند. مشکل عمده‌ای که برنامه‌ریزی انقلابی پیش رو داشت پیش‌بینی راه‌هایی بود که واژگونی آن را تسریع نماید. در گزارش دومین کنگره بین‌الملل کمونیستی صحبت چندانی از انقلاب ضد استعماری در میان نیست.^۱

تغییر بینش در جریان دومین کنگره بین‌المللی کمونیستی ۱۹۲۰

سه سال بعد اوضاع به کلی عوض شده بود به‌رغم «امیدهایی که حمله ارتش سرخ به لهستان برانگیخته بود، انقلاب اروپا دیگر امری قطعی که می‌بایست در زمانی نزدیک اتفاق می‌افتاد، به نظر نمی‌رسید. بدین لحاظ بود که در دومین کنگره بین‌الملل کمونیستی تقاضا شد مفصل درباره مسائل ملی و استعماری بحث شود. این بحث چنان وسعتی پیدا کرد که در عین حال هم به جنبه استراتژیک و هم به جنبه تاکتیک مسئله پرداخته، درگیری گرایش‌های مختلف را برانگیخت. نظراتی که در پایان این مذاکرات تصویب می‌شد در تمام طول

۱. هلن کارر دانکوس، «انقلاب بلشویک از ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۳» در سه جلد، چاپ ۵۳ - ۱۹۵۰ لندن.
(H.C.déncausse the Bolshevik Revolution 1917-1923 3T Londre 1950-53)

- دوگرا «اسناد کمونیسم بین‌الملل» (Degra:Documents of the communist international) اما عمده‌ترین مدارک مورد استفاده در این زمینه دو کتاب زیر است:

۱- «جنبش‌های ملی مسلمانان روس، سلطان خالیف‌یسم در تاتارستان، از آ- بنیگسن و شانتال لومرسیه کولکوجه

Alexandre Bennigssen et.c.l.quelquejay: les monuments nationaux chez les Musulmans la Russie le Sultankhaliefisme du tatarestan Paris Mauton 1960.

۲- هلن - ک. دانکوس و استوارت شرام، «مارکسیسم و آسیا از ۱۹۵۳ تا ۱۹۶۴».
(Helence carrere d'Encausse et stuart schram: le Marxisme et lassie de 1953-1964 Paris 1965)

موجودیت کمیت‌ترن به مثابه تعیین‌کننده اصول لنینیسم در این زمینه، تلقی شده و تا امروز هم بیشتر از طرف اندیشمندان کمونیست نقل و به آن استناد می‌شود.^۱

در جریان این مذاکرات، از طرف هیئت نمایندگی ایتالیا، «سراتی» (Serrati) و «گرازییدی» (Grasiedei) و نماینده هند «روی» (Roy) از نظرات افراطی در دو جهت مخالف دفاع شد. اما در همین حال همه در این امر متفق بودند که نایبستی برای انقلابات ملی در کشورهای شرق در حال حاضر اعتبار زیادی قائل شد. از طرفی جنبش‌های نوپایی که جوامع مسلمان را در بر گرفته بود، به مثابه حرکت‌های قومی عقب‌مانده، تلقی گردید.

با تمام این احوال، ملاحظات تاکتیکی (اتحاد یا عدم اتحاد با سرمایه‌داری ملی) جز گوشه‌ای از محتوای این مباحثات را روشن نمی‌سازد. زیرا در زیر سرپوش بحث درباره نقش سرمایه‌داری ملی در جنبش‌های آزادیبخش ملی این کنگره شاهد درگیری دو نظر استراتژیک مخالف بود: محتوای اروپایی: که برحسب آن فقط انقلاب اروپا قادر بود خلق‌های خاور را آزاد کند، و محتوای آسیایی: که بنا بر آن سرنوشت انقلاب اروپا صددرصد به انقلاب خاور بستگی داشت، که بنا بر نظر «روی» و رفقاییش بدون پیروزی آن، جنبش کمونیستی اروپا محکوم به شکست بود.

در برابر این مواضع افراطی، لنین از موضعی میانه طرفداری نمود که در عین حال چیزی از اروپا - محوری‌بودن کم نداشت. وی اهمیت درجه اول انقلاب ضداستعماری را می‌پذیرفت. با این حال به نظر او این انقلاب می‌بایستی در محدوده بین‌الملل پرولتاریا صورت می‌گرفت. به نظر او فقط پرولتاریای جهانی قادر به پاره‌کردن زنجیرها از دست و پای خلق‌های مظلوم بود. از این جهت لنین خواهان اتحادی قطعی و مسجل با طبقه کارگر

۱. همان، از S.Schram, H.C. d'Encausse، ص ۴۱.

کشورهای اروپایی و اتحادی موقت و ناپایدار با جنبش‌های ملی در شرق بود. بورژوازی ملی که او آن را «ملیون انقلابی»^۱ می‌نامید در برابر این اتحاد موقت می‌بایست فرمانروایی^۲ کمونیست‌ها را در درون جنبش انقلابی به رسمیت شناخته، برای به دست گرفتن رهبری جنبش انقلابی اختیار کامل به آن‌ها بدهد تا به آموزش و سازماندهی کارگران و کشاورزان بپردازند.

در یک کلام، لنین به جنبش ملی خلق‌های خاور بهای کمی داده و در عین حال در نیرو و اهمیت ویژه طبقه کارگر در درون این خلق‌ها و صلاحیت طبقه کارگر جهانی غلو می‌کرد. او ایمان داشت که دیر یا زود، آرمان‌های طبقاتی بر ضرورت‌های ملی پیروز خواهد شد.

اروپا - محوری یا آسیا - محوری؟

همچنانکه خانم هلن کارردانکس و استوارت شرام می‌گویند، قابل توجه است که در تمامی طول این مباحثات که طی آن تمامی مسائل مسلکی و مرامی، برنامه‌ای، استراتژیک و تاکتیکی تحت بررسی قرار گرفتند، هیچ اشاره‌ای به بررسی زیربناهای فرهنگی نشد. این فراموش‌کاری بیش از تمامی قطعنامه‌های تصویب شده و تمامی بیانیه‌های علمی، اروپا - محوری بودن فرهنگی پیش‌آهنگ کمونیسم جهانی را آشکار می‌سازد.

ماکسیسم گورکی که کمتر از دیگران حسابگر است به نوبه خود پرده از این راز برداشته و در نامه سرگشاده‌ای به «ه - ژ - ولز» (H.G.Wells) می‌نویسد: «آیا شما گمان نمی‌کنید که اتحاد روسیه با خلق‌های آسیا تهدید وحشتناکی برای فرهنگ اروپایی است؟» از خلال همین سطور می‌توان شکل‌گیری بیم و هراسی که بعدها، یعنی نیم‌قرن بعد، برخورد چین و شوروی را برانگیخت مشاهده نمود.

۱. National-révolutionnaire. م.

۲. Autorité. م.

به هر صورت چه اروپا - محوری چه آسیا - محوری، تحلیل اوضاع جهانی به برنامه‌ریزان بین‌الملل کمونیستی نشان داده بود که موفقیت جنبش انقلابی وابسته به اتحاد جدی با نیروهای پویای اسلام است که علیه تسلط غرب مبارزه می‌کردند. بنابراین می‌بایست به خلق‌های مسلمان نشان دهند که پیروزی کمونیسم و آزادی آن‌ها به‌طور غیرقابل تفکیکی وابسته به یکدیگر است. این وظیفه حداقل از دید تئوری به عهده «کنگره کارگران و کشاورزان خاور» که در اول سپتامبر ۱۹۲۰ در باکو تشکیل شد واگذار گردید.

وقتی که کمونیست‌ها مردم را دعوت به جنگ می‌کنند، دعوتی که از طرف «زینوویف» (Zinoviev) و «رادک» (Radek) به نام کمیت‌رن به عمل آمد، شامل تفسیر زیر بود که بی‌شبهت به یک دعوت واقعی به جهاد نیست:

«شما که بیش از این عادت داشتید برای رسیدن به اماکن مقدسه از صحرا عبور کنید، اکنون صحراها و کوهستان‌ها و رودخانه‌ها را برای گردهمایی و مباحث درباره راه‌های آزادی خود از قید زنجیرها و ایجاد اتحادی برادرانه برای زندگی در شرایطی متساوی، آزاد و برادرانه درنوردید.»^۱

خطابه افتتاحیه زینوویف با شور غیرقابل وصفی استقبال شد. قسمتی از صورت جلسه این نشست را ملاحظه کنید: «صدای رعدآسای کف‌زدن‌ها، هوراهای ممتد، اعضای کنگره بپاخاسته سلاح‌هایشان را به حرکت در می‌آورند» صداهای «زنده‌باد رستاخیز خاور» کف‌زدن‌ها... فریادهای: «هورا»... صداهای: «درود بر متحدکنندگان خاور»^۲ و...

اما بلافاصله مشکلات آغاز می‌شود. خانم کارردانکس و استوارت شرام این سوءتفاهمات بنیادی را که به تمامی سیر جدایی رابطه انقلاب ضداستعماری و فکر کمونیستی را نشان می‌دهد در تصویری روشن این چنین خلاصه کرده‌اند:

۱. کتاب پیشین از هلن کاروانکس و استوارت شرام، ص ۴۹.

۲. همان، ص ۲۳۱.

ولی فقط موقعی که مسلمان‌ها مسائل و بینش خود در انقلاب را مطرح کردند، کنگره برای اولین بار در برابر مسائل عینی انقلاب ضداستعماری قرار گرفت. در واقع نمایندگان جمعیت‌ها و ایالات (غیر روس) نشان دادند که تا چه حد مقوله همبستگی طبقاتی در جوامع استعماری سست و آسیب‌پذیر است. اینان ضرورت تطبیق مسلک کمونیستی را با ویژگی‌های خاور تأکید نموده و روی کیفیت بنیادی انقلاب ملی، تنها ضامن رشد و باروری واقعی شرق، پافشاری کردند... در اینجا بود که ساختمان نظری دومین کنگره به واقعیتی دیگر، یعنی مشکل ایجاد پلی مابین طبقه کارگر کشورهای پیشرفته و جمعیت روستایی مستعمرات، برخورد نمود. به دنبال درخواست مسلمانان برای تقدم قائل شدن برای انقلاب در خاور^۱، با توجه به ثبات اوضاع در غرب، و اینکه جز با توجه به ویژگی‌های خاور چنین امری ممکن نبود - رهبری کمیت‌رن با پاسخ منفی که به آن داد حتی از مواضع اتخاذ شده از طرف دومین کنگره هم، یک قدم عقب‌نشینی کرد. از بیانات و نظرات اظهار شده از طرف رادک (Radek)، بلاخ (Blakun) و پاولویچ (Pavlovic) به روشنی چنین برداشت می‌شد که: جنبش آزادیبخش خلق‌های خاور به صورت نیرویی ثانوی برای حمایت از انقلاب جهانی باقی می‌ماند و احتمال انقلاب دیگری غیر از آن نمی‌رفت.

بلافاصله پس از کنگره باکو، موانع بر سر راه دولت‌های کمونیستی ملیت‌های مختلف افراشته شد و تصفیه کادرهای محلی آغاز شد. خصلت اروپا محوری جنبش کمونیستی، با روحیه خودمحموری استالین بیش از پیش تشدید شد. در سال ۱۹۲۳ با افشای نظرات مدافعین انقلابات ملی به‌عنوان

۱. اولویت انقلاب در شرق یکی از نظرات اساسی و پیامبرانه سلطان خالیف رهبر مسلمانان انقلابی روسیه بود. سلطان خالیف همکار نزدیک استالین در کمیساریای ملت‌ها بود و مقالاتی از او از جمله مقاله‌ای در ارگان کمیساریای ملت‌ها، شماره اکتبر ۱۹۱۹ در دست است. وی بعدها توسط استالین محکوم به ۱۰ سال زندان شد و دیگر از سرنوشت او خبری به دست نیامد. م

«انحرافات ملی» که به نام «راست‌گرایی» توصیف شد، بحران به نقطه اوج خود رسید. تقریباً تمامی عناصر محلی از پست‌های ناحیه‌ای خلع شده و جای آن‌ها را عناصر «پرولتاریایی» پر کرد. کمونیست تاتار، سلطان خالیف، یکی از مهمترین این قربانیان بود که نوشت: خلق‌های مسلمان ملت‌هایی پرولتر هستند، تفاوت فاحشی میان وضع اقتصادی پرولتاریای انگلیس و فرانسه و پرولتاریای مراکش و افغانستان وجود دارد. به جرأت می‌توان تأکید کرد که جنبش ملی در کشورهای مسلمان، از همان خصلت انقلاب سوسیالیستی برخوردار است.^۱

ملل خاور و شرایط طبقه کارگر (پرولتاریا)

از نظر سلطان خالیف، در غرب تنها یک طبقه دارای خصلت‌های کارگری است درحالی‌که در شرق ملت‌هایی وجود دارند که برحسب شرایط اقتصادی تحمیلی بر آن‌ها، کلاً از خصلت‌های کارگری برخوردارند. از طرفی سلطان خالیف عقیده داشت: «جایگزین شدن سرمایه‌داری غربی به وسیله طبقه کارگر غرب نمی‌تواند هیچگونه تغییری در روابط این طبقه با کشورهای مظلوم خاور بوجود آورد. زیرا این طبقه خود بخود همان خصلت‌های طبقه مسلط قبلی در برابر سایر کشورها را به ارث می‌برد.»^۲

همین استدلال را بعدها در درگیری قومیت عرب با فکر و جنبش کمونیستی باز خواهیم یافت. سایر استدلال‌ات مربوط به درگیری‌های قومیت عرب و کمونیسم ازجمله مسئله تیولداری مستقیم یا غیرمستقیم روسیه، از طریق حزب کمونیست فرانسه (در مورد سوریه و الجزایر)، یا حزب کمونیست ایتالیا (در مورد مصر)، موضوع دیگری است که چون نوشته‌های

۱. سلطان خالیف‌سیم و تاتارستان: تألیف Quelquejoy و Bennisen، بخش دکتین سلطان خالیف،

ص ۱۸۲ - ۱۷۶

۲. نقل از استوارت شرام، ص ۵۵.

مربوط به آن‌ها بسیار غنی است مدت زیادی بر روی آن توقف نخواهیم کرد. از سال ۱۹۲۷ مسئله چین فرصتی به‌دست استالین داد تا اصول اساسی سیاست خود را به این صورت بیان کند که: حزب کمونیست روسیه تنها حزب کارگری جهان است که در روسیه به ساختمان سوسیالیسم اشتغال دارد. بر این مبنا تمامی تلاش‌های کمونیسم جهانی وابسته به منافع «دفاعی روسیه خواهد بود و از اینجا نتیجه می‌گیرد که احزاب کمونیست دیگر باید جهت‌گیری خود را هر چند بار که لازم باشد، با رهبری سیاست جهانی روسیه شوری تطبیق دهند.

از همین جا است که قومیت عرب دلایل خود را در تضاد با مرام و جنبش کمونیستی در کشورهای عرب از درون همین فرضیه پیروی از «منافع دفاعی روسیه» بیرون می‌کشد. تا سرسپردگی به فرامین «دریافت شده از خارج» را افشا نماید. در اوج‌گیری اتهامات متقابل، طرفین پی‌درپی یکدیگر را به «مأموران مسکو» یا «مأموران جهانخواری (امپریالیسم) امریکا» بودن متهم می‌کنند. در پاره‌ای از کشورهای جهان عرب، نظیر عراق، نقطه اوج این درگیری حتی تا نابودی جسمی و راه افتادن جوی خون نیز پیش می‌رود. تا جایی که در موصل، کمونیست‌ها، ملیون عرب را به اتهام سرسپردگی به امپریالیسم نابود می‌کنند. چند سال بعد در خیابان‌های بغداد و شهرهای دیگر عراق، این کمونیست‌ها هستند که به نوبه خود متهم به «سرسپردگی به مسکو» شده و نابود می‌شوند.

قسمت دوم

منشأ جنبش‌های کمونیستی در دنیای عرب

تا اینجا ریشه نظری مسئله‌ای بین‌المللی را بررسی کردیم که بعدها جنبش‌های آزادیبخش ملی را در کشورهای عرب در برابر جنبش کمونیستی قرار داد. با این حال تا وقتی که در هر مورد به سرچشمه‌های اجتماعی هر یک باز نگردیم، درک کامل تضاد غیرممکن خواهد بود.

برای درک کاملتر این پدیده لازم است تا نگاهی سریع به منشأ جنبش‌های کمونیستی در کشورهای عرب و رشد آن‌ها تا فردای دومین جنگ جهانی، و اگر دقیق‌تر بگوییم تا آستانه سال ۱۹۵۶ سال اوج‌گیری جنبش ملی عرب و جهت‌گیری جدید آن در کشورهای مختلف عربی بیفکنیم.

الف - محافل کمونیستی مصر

درباره حزب کمونیست مصر که در سال ۱۹۱۹ تحت رهبری حُسنی العرابی، روزنتال (Rosenthal)، آنتوان مارون (Antoin Maroun) و سلامه موسی بنیان گرفت مدت زیادی مکث نخواهیم کرد. زیرا با وجود اینکه نماینده آن حُسنی العرابی در سومین کنگره بین‌المللی کمونیستی در ۱۹۲۱ شرکت کرده و تحت شرایطی شناسایی حزب کمونیست مصر از طرف کمیترن را بدست آورد، و با وجود اینکه به داشتن سه هزار عضو بر خود می‌بالید، کافی بود تا در سال ۱۹۲۵ حکومت سعد زغلول با سختی در برابر او عمل نماید تا مانند قصری مقوایی فرو ریزد، و به دنبال این ضربه، حدود پانزده سال لازم بود تا بالاخره قبل از جنگ جهانی دوم چند محفل مطالعات مارکسیستی و

فعالیت‌های مردم‌سالارانه دوباره ظاهر شود.^۱ اغلب این محافل مطالعات مارکسیستی و فعالیت‌های دموکراتیک در دوره‌ای بوجود آمد که در صحنه بین‌المللی مبارزه علیه نازیسم و فاشیسم و به خصوص علیه نژادپرستی و یهودآزاری^۲ (آنتی سمی‌تسم) رواج داشت. در نتیجه طبیعی بود که عضوگیری به‌طور عمده از میان اقلیت‌ها و به‌خصوص اقلیت یهود باشد. بعدها جنبش‌های مختلف موفق به مصری‌نمودن خود و حتی اخراج یهود که اغلب تبعه خارجه بودند، حداقل در سطح رهبری از صفوف خود شدند. با این حال داغ آن از پیشانی حزب برطرف نشد. هنگامی که اسماعیل صدیقی در سال ۱۹۴۶ تصمیم گرفت همه مسببین نابسامانی‌ها را توقیف نماید، با اینکه در میان بازداشت‌شدگان بیش از دو نفر

۱. برای مطالعه تاریخ این دوره به منابع زیر مراجعه کنید:
 ۱. Walter Laqueur, Communisme and nationalism in the Middle East, چاپ لندن از ۱۹۶۴.
 پاریس ۱۹۶۰، تاریخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي از Flias Marcas, چاپ بیروت ۱۹۶۴.
 ۲. آنتی سمی‌تسم Antisemitisme یعنی ضدیت با نژاد یهود، مطابق تعریف لغت نامه Petit Robert عبارتست از: نژادپرستی هدایت‌شده علیه یهود. چاپ دوازدهم ۱۹۷۳، و مطابق تعریف Pelit Larosse en couleurs, چاپ ۱۹۷۷ عبارتست از: دکترین یا روش کسانی که با یهود دشمنی دارند و سعی می‌کنند تا بر علیه آن‌ها مقررات تبعیض‌آمیز به کار رود. حال به تعریف همین دو لغت نامه از لغت Semite گوش کنید: روبرت Robert: خلق‌های مختلف منشعب از یک گروه نژادی که منشأ آن در آسیای غربی بوده و به زبان‌های نزدیک به هم (Semitique) صحبت می‌کنند. مثلاً: اعراب از سامی‌ها هستند. بصورت خیلی رایج به معنای یهود بکار می‌رود. مثلاً: داشتن یک تیپ سامی (Semite = اسرائیلی).

لاروس: افراد وابسته به گروه نژادی یا زبانی که از سام پسر نوح منشعب شده باشند.
 پس علی‌رغم واژه (Semite) سامی، که یهود و عرب هر دو را در بر می‌گیرد، منظور از Antisemitisme (ضد سامیگری) ضدیت با یهود است. و به همین جهت عملاً سازمان‌ها و گروه‌هایی که بنام جنبش‌های مبارزه با Antisemitisme نامیده می‌شوند علی‌رغم تمایل به ابهام که ناشی از کاربرد همین واژه است، به‌هیچ‌وجه مدافع منافع اعراب نبوده و حتی بر علیه تبعیض‌ها و روش‌ها و رفتارهای سخت نژادپرستانه و ظالمانه در اروپا و امریکا بر علیه کارگران و مهاجرین عرب کوچکترین اعتراضی نمی‌کنند. م

یهودی وجود نداشت با این حال روزنامه اخبارالیوم که وابستگی اش به قصر سلطنتی مشهور است، عنوان هشت ستونی اش را چنین انتخاب کرد: جنبش کمونیستی مصر توسط یک میلیونر یهودی رهبری می شود. البته منظور از این رهبر میلیونر کسی جز هنری کوریل^۱ نبود که فقط رهبری یکی از جمعیت های کمونیستی موجود در آن دوره را به عهده داشت.

بنابراین به دلایل گوناگون که بیشتر ناشی از رقابت های شخصی بود تا اختلافات مسلکی یا برنامه ای، در فردای جنگ جهانی دوم حداقل پانزده سازمان مارکسیستی مختلف در مصر فعالیت داشت.

این تعدد گروه ها، محافل، جنبش ها و احزاب مدعی مارکسیسم که همگی خود را کمونیست می نامیدند، در عین حال، مسیر جنبش کمونیستی مصر را از فقر و جمود کامل مرامی و به خصوص تسلط انحصاری یک رهبر فکری نجات داد. گو اینکه هیچیک از این گروه ها یا جنبش ها نتوانست از گرایش به سوی توجیه مواضع گوناگون سیاست خارجی روسیه شوروی، که غالباً گرایشی عاطفی بود یا از تأثیرپذیری از موضع گیری های احزاب کمونیست کشورهای دیگر عرب، به خصوص سوریه و عراق، کاملاً رها شود، اما بدون شک رقابت های شخصی و همچنین تضادهای گروه های مختلف در مورد طرح مسائل و تشخیص راه حل های غالباً متفاوت و بعضاً متضاد نیز در این میان بی تأثیر نبود.

از جمله یکی از این مسائل ایجاد دولت اسرائیل بود. در حالی که یکی از این

۱. Henri Coriel در ماه مه ۱۹۷۸ به هنگام ترجمه این رساله از طرف یک گروه تروریستی فاشیستی به قتل رسید. وی ظاهراً فعالیت هایی در جهت همکاری روشنفکران یهود با فلسطینی ها داشته و گروه صهیونیستی فاشیستی «دلتا» متهم به قتل اوست. گروه تروریستی دلتا که مدت ها فعالیت نداشت، همان گروهی است که در زمان جنگ فرانسه و الجزایر نیز از دست راستی های فرانسه حمایت نموده، مدافعان استقلال الجزایر را ترور و تهدید به قتل می نمود. در سال ۱۹۷۷ نیز همین گروه بود که نگهبان دفتر جمعیت دوستی فرانسه و الجزایر را در پاریس به قتل رسانید. این نگهبان از کارگران مهاجر الجزایری الاصل بود. م

گروه‌ها ایجاد دولت اسرائیل را به مثابه عامل مثبتی تلقی می‌کرد که همانند استقرار سلول رشدیابنده‌ایست که جو محیط فئودالی را به تدریج مختل خواهد نمود و گروه‌های دیگر به توجیه رأی روسیه شوروی، دائر بر شناسایی «واقع‌بینانه کار انجام یافته» اکتفا می‌کردند، گروهی دیگر همچنان به مخالفت با تقسیم فلسطین ادامه داده و از جنگ آزادیبخش حمایت می‌کرد. با این حال همین گروه آخر، رهبری پادشاهان و فئودال‌های عرب در عملیات جنگی را محکوم کرده و شعار: «نه جنگ شما و نه صلح شما» را پیش کشید.^۱

به هنگام بررسی چگونگی موضعگیری و تأیید یا تکذیب جنبش اخوان‌المسلمین یا افسران آزاد نیز اوضاع به همین ترتیب بود. همینطور به هنگام بررسی مسئله وحدت سوریه و مصر در فردای انقلاب چهاردهم ژوئیه ۱۹۵۸ عراق. در این دوره به دنبال مذاکراتی طولانی و مفصل، جنبش‌های مختلف کمونیستی و متمایل به کمونیسم تازه موفق شده بودند فعالیت‌های خود را هماهنگ کنند، که به دنبال اختلاف در ارزیابی این مسئله (اسرائیل) مجدداً انشقاق‌ها و اختلافاتی بروز کرد.

ب - حزب کمونیست سوریه و لبنان

اگرچه ویژگی عمده کمونیسم در مصر تشتت و پراکندگی بود، اما حزب کمونیست سوریه از یکپارچگی کامل برخوردار بود و خالد بکداش که همچون یک رهبر فکری تلقی می‌شد بر سراسر حزب تسلط داشت.

حزب کمونیست سوریه و لبنان در سال ۱۹۲۵ از ادغام دو جنبش که در مرحله جنینی بودند بنیان گرفت یعنی: حزب خلق لبنان به رهبری یوسف یازیک و فؤاد شمالی و جنبش «اسپارتاکوس» به رهبری آرتن مدوان. غیر از سه شخصیت مذکور هکایون بوجادیان ((Hekayon Bogadian و الیاس ابونذیر نیز در اولین کمیته مرکزی موقت شرکت داشتند.

۱. این بخش از کتاب از منبعی محرمانه به دست آمده که نویسنده رساله مایل به افشای آن نیست.

این حزب جدید در ابتدا از هیچ میدان نفوذی برخوردار نبود و فعالیت‌هایش به برگزاری روز اول ماه مه و سالگردهای انقلاب اکتبر توسط تنی چند از هوادارانش خلاصه می‌شد. در سال ۱۹۳۲ چند اعتصاب کم‌اهمیت در راه‌آهن و تصفیه‌خانه نفت طرابلس به راه انداخت. فعالین و کادرهای آن اغلب از آرامنه سیلیسی‌الاصل^۱ بودند. ارگان مخفی‌اش به نام «الفجر الاحمر الامی» فقط در سطح محدودی پخش می‌شد. چندی طول نکشید که پلیس فرانسه تعمیرگاهی را که روزنامه در آن چاپ می‌شد کشف و دبیرکل حزب، آرطان مداین و بیشتر رهبران آن را دستگیر کرد.^۲

حزب کمونیست سوریه و لبنان در سال ۱۹۳۳، پس از آنکه گروهی از جوانان رزمنده به رهبری حزب می‌رسند مجدداً اوج گرفت. در رأس این جوانان خالد بکدش قرار داشت که می‌رفت تا نه فقط به جنبش کمونیستی در سوریه و لبنان بلکه بر مجموعه جنبش کمونیستی در خاورمیانه عربی تسلط یابد.

خالد بکدش که یک استالینست بی‌قید و شرط بود از تصفیه‌های استالین و پس از استالین نیز سالم به در رفت. در عین حال فقط به این دلیل که بیانیه (مانیفست) کمونیست را به عربی ترجمه کرده بود، به عنوان یک تئورسین شناخته شد، درحالی‌که او مسلماً چیزی بیش از یک مفسر مارکسیستی نبود. نیروی او چنان بود که توانست از بدو کار بر قشری از رأی‌دهندگان انتخاباتی تکیه کند که از میان اقلیتی واقعاً ملی، یعنی کردها برگزیده شده بودند. نیروی او در عین حال ناشی از اعتماد به نفس خلل‌ناپذیر او بود. در میان سردرگمی‌های جامعه‌ای در جستجوی تبیین هویت خود، او تنها کسی است که از مجموعه نظرات منسجمی برخوردار است. به این جهت در پارلمان با

۱. Silicie واقع در جنوب ترکیه در ساحل مدیترانه و نزدیک به مرز سوریه. م

۲. سامی ایوب: «الحزب الشيوعي في سورية و لبنان ۵۸ - ۱۹۲۲»، چاپ بیروت، ۱۹۵۹، ص ۶۳-۵۷ و

همچنین walter Z.Laqueur، ص ۴۱.

نگاه یک حرفه‌ای که به‌سوی آماتورهایی با استعداد متوسط نگاه می‌کند، چنان به سمت همکاران سوسیالیست خود نگاه می‌کند که گویا هر عمل آن‌ها مسئله‌ای را طرح می‌کند و پیش می‌کشد، که مدت‌ها پیش از طرف دیگران حل و فصل شده است.^۱

اولین ابتکار بکداهش پس از رسیدن به رهبری کمیته مرکزی «عربی‌کردن» حزب است. این گرایش به سمت عربی‌کردن فقط محدود به پذیرش عضو از میان قشرهای عرب‌زبان است، زیرا بکداهش هیچ گرایشی به سمت «قومیت عرب» ندارد. اما به خاطر ملاحظات صرفاً انتخاباتی، این عربی‌نمودن ضروری می‌نمود: زیرا تا آن موقع مقامات فرماندهی حزب هنوز در انحصار ارامنه بود و نتیجه این امر موضعگیری اغلب اعراب در برابر کمونیسم بود. به‌خصوص در سوریه که بعضی از مطبوعات تحت تلقین و فشار ملیون محافظه‌کار، کار را به آنجا کشانیدند که خواهان تبعید ارامنه کمونیست به ارمنستان شوروی شدند.^۲

به این جهت رهبری جدید به‌طور عمده از اعراب تشکیل شد، خواه مسیحی نظیر *فؤاد کازان* و *نیکلاس شای* و خواه مسلمان نظیر *مصطفی عریس*. چند شخصیت ارمنی در کمیته مرکزی باقی ماند، اما نقش آن‌ها مشخصاً به کار در میان محافل اقلیت محدود شد. البته این تحول بدون درگیری خاتمه نیافت، به‌طوری‌که چند تن از رهبران متهم به ملت‌پرستی افراطی و محکوم به «انحراف به راست» شدند.

بین‌الملل سوم و حزب کمونیست سوریه

فعالیت حزب کمونیست در سوریه و لبنان از سال ۱۹۳۵، به خاطر تغییر و تحول در مواضع بین‌الملل سوم که سیاست «جبهه واحد» علیه طغیان رو به

1. Jacques Restur: A la Recherche du Socialisme Syrien in Beirut N.4-1957 P.171.

2. Walter Z.Laqueur

رشد فاشیسم را تصویب کرده بود تسهیل شد. این دستور جدید مصادف شد با شعار جدید بکدا/ش دائر بر: آزادی ملی و همکاری جدی با سرمایه‌داری ملی.

جبهه خلق فرانسه و تأثیر آن بر کمونیسم در شرق مدیترانه

پیروزی جبهه خلق^۱ در فرانسه بلافاصله تأثیر متقابل خود را در آن قسمت از شرق مدیترانه که تحت قیمومیت فرانسه بود بجا گذاشت. در تابستان ۱۹۳۶، حزب کمونیست سوریه قانوناً به رسمیت شناخته شد. نشریه رسمی آن «صوت الشعب» در سال ۱۹۳۷ به صورت کاملاً علنی منتشر شد. تحت فشار بکداش دامنه عضوگیری وسعت یافت. مصطفی عریس مأموریت یافت فعالیت‌های صنفی درون جنبش را سازمان دهد. وی از سال ۱۹۳۷ اتحادیه کارگران چاپخانه‌ها، قدیمی‌ترین سازمان کارگری در سوریه و لبنان را رهبری کرد. سندیکای کتاب که در سال ۱۹۱۴ بنیانگذاری شده بود، در زمان جنگ جهانی اول توسط حکومت عثمانی منحل شده و مجدداً در سال ۱۹۲۲ تجدید سازمان یافته بود.

به یاری عریس، کتاب تبدیل به پایگاه نفوذ کمونیستی می‌شود: با بهره‌برداری از تسهیلات حکومت جبهه خلق که فعالیت سندیکایی را مجاز کرده بود، مصطفی عریس سازمانی برای کارگران نفت در طرابلس و همچنین اتحادیه رانندگان کامیون را سازمان می‌دهد. در سال ۱۹۳۷، اتحادیه سندیکا‌های سوریه که عریس بنیان‌گذار آن بود، برنامه کامل درخواست‌های خود را اعلام می‌کند.

کمونیست‌ها تلاش می‌کنند در جبهه‌های مختلف ملی همچون «اتحادیه ضد فاشیست» که در آن دوره از همه مهمتر بود و در سال ۱۹۳۸ توسط آنتوان

۱. ائتلاف احزاب چپ فرانسه که در سال ۱۹۳۶ به رهبری Léon Blum رهبر حزب سوسیالیست به قدرت رسید و اصلاحات اجتماعی در فرانسه از آثار این جبهه است. م

تابه در بیروت بوجود آمده بود، به کار پردازند. اتحادیه ضد فاشیست در ماه مه ۱۹۳۹ کنگره‌ای در پایتخت لبنان بر پا می‌کند. رهبران کمونیست، خالد بکداش، مصطفی عریس و فرج‌الله هلو در این کنگره حضور دارند. برنامه کمونیست‌ها در این دوره واضح و روشن است: حمله به نازیسم و فاشیسم. حزب کمونیست سوریه و لبنان با تمام وجود به این رسالت تن داده و تقریباً به‌عنوان بخش سوریه - لبنانی حزب کمونیست فرانسه به صحنه می‌آید. به هر صورت پیوندهای میان دو حزب در این دوره بسیار محکم است.

در سال ۱۹۳۸ هیئت کمونیستی مهمی به ریاست بکداش، برای مطالعه روش‌ها و وسایل مورد نظر در سیاست جبهه خلق، به فرانسه رفت. از آن طرف نیز دو نماینده مجلس از اعضای کمیته مرکزی حزب کمونیست فرانسه به سوریه و لبنان رفته و در اجتماعات و تظاهرات متعددی شرکت کردند.

عهدنامه ۱۹۳۹ آلمان و روس

نتیجه این همکاری بین حزب کمونیست فرانسه و حزب کمونیست سوریه - لبنان عبارت بود از کاهش تبلیغات «ضد جهانگشایی» یا به عبارت دیگر ضد فرانسوی کمونیسم در سوریه و لبنان. به نظر می‌رسید که مطبوعات کمونیستی وجود هیئت حاکمه - قیم فرانسوی را به خاطر تمرکز حملات خود علیه خطر هیتلر فراموش کرده‌اند. در چنین اوضاع و احوالی، عهدنامه اوت ۱۹۳۹ آلمان و روس به مثابه یک بمب اثر کرد. شعور رهبری کمونیست سوریه - لبنان که کاملاً مختل شده بود، از تطبیق خود با جهت‌گیری ناگهانی مسکو عاجز به نظر می‌رسید.

هفته‌ها گذشت تا بالاخره ماشین تبلیغاتی حزب در جهت خواسته شده به حرکت درآمد. شعارهای ضد فاشیستی رها شده، مبارزه ضد فرانسوی دوباره در دستور روز قرار گرفت. با این حال اختلال و بی‌نظمی ناشی از تمایلات شدید ضد فاشیستی در پایه‌های حزب از بین نرفت. صدها نفر از مبارزین،

صفوف حزب را رها کردند. اما از خوشبختی حزب کمونیست، دولت فرانسه به‌زودی، سه هفته پس از اعلام جنگ با آلمان، با فرمان انحلال حزب کمونیست سوریه و لبنان، به اختلافات داخلی در این حزب پایان داد. کمیته مرکزی ابتدا بصورت مخفی درآمد و سپس در زمان کوتاهی محو می‌شود و اغلب اعضای آن دستگیر و زندانی می‌شوند. حزب که اکنون ممنوعه اعلام شده جز از طریق اعلامیه‌های کوتاه و مختصر پلی‌کی شده اظهار وجود نکرده، و حملات خود را علیه «جهانگشایی متفقین»^۱ ادامه می‌دهد. هنگامی که در ژوئن ۱۹۴۱ به ابتکار ژنرال دوگل متفقین تصمیم می‌گیرند شرق مدیترانه را از نفوذ گروه کشورهای محور^۲ خارج نمایند. کمونیست‌ها با ارتش انگلیس و نیروهای فرانسه آزاد وارد نبرد می‌شوند. اما هنوز بیش از دو هفته نمی‌گذرد که کمونیست‌های شرق مدیترانه همانند تمامی استالینیست‌های جهان «تجاوز ناجوانمردانه آلمان» را محکوم کرده و کارگران را به در دست گرفتن اسلحه و مبارزه علیه «جهانگشایی» - که حالا دیگر به معنی نازیسم است - فرا می‌خوانند: هیتلر نبرد روسیه را آغاز کرده بود.

مجدداً جنبش کمونیستی به سرعت زیاد توسعه می‌یابد. تشکیلات فرانسه آزاد که به خاطر عزیمت ارتش استعماری و جا خالی کردن اکثر کارمندان حکومت قبلی (قیمومیت)، تضعیف شده بود مجبور بود با ملیون عرب و تحریکات انگلیسی‌ها برای توسعه نفوذ دستگاه هاشمی نیز مقابله نماید. در ماه ژوئیه با ورود ارتش متفقین، رهبران حزب کمونیست آزاد شده و به زودی دوباره شروع به کار می‌کنند.

اتحادیه ضد فاشیست اولین جمعیتی است که دوباره ظاهر می‌شود: *آنتوان تابه*، این وفادار همیشگی به پست خود، در رأس آن است. در ماه دسامبر

۱. جبهه متحد نیروهای فرانسه، انگلیس، روسیه و سپس اتازونی در جنگ بین‌الملل دوم. م

۲. جبهه متحد آلمان، ایتالیا و ژاپن در جنگ جهانی دوم. م

مجله «الطریق» را منتشر می‌کند که محور پیوند علاقمندان پراکنده می‌شود. صوت‌الطبیعه (صدای طبیعت) نیز از نو ظاهر می‌شود و سرمقاله‌های خالد بکداهش، سیاست میانه‌روی و ملایمت را برای تسهیل تلاش‌های جنگی علیه نیروهای محور توصیه می‌کند. در همین احوال رهبران کمونیست برای تجدید حیات سازمان خود با فعالیت مشغول کار می‌شوند.

کمونیسم در سوریه پس از جنگ جهانی دوم

با خاتمه جنگ، کمونیست‌ها بار دیگر خود را با شرایط پس از جنگ سازگار می‌کنند. برنامه‌اصولی جدیدی در اول ماه مه ۱۹۴۴، طی نطقی رسماً از طرف خالد بکداهش اعلام می‌شود. مفاد این برنامه از ملایمت و میانه‌روی حیرت‌آوری برخوردار است. گوش کنید:

«ما در نظر نداریم سرمایه‌های وطنی و صنایع را ملی نماییم. نه قبلاً همچون درخواستی داشته‌ایم و نه امروز چنین می‌کنیم. بلکه برعکس آرزوی ما این است که این هر دو توسعه یابد. خواست ما این است که شرایط زیست کارگران بهبود یافته و قانونگذاری دموکراتیک کار، روابط کارگر و کارفرما را مشخص نماید.

ما نه تنها به زمینداران بزرگ قول می‌دهیم زمین‌های آن‌ها را ملی نکنیم، بلکه برعکس خواهان کمک به آن‌ها از طریق توسعه شبکه آبرسانی و مکانیزه کردن کشاورزی هستیم. تمام آنچه که ما می‌خواهیم عبارتست از دلسوزی به حال دهقانان و کمک به آن‌ها برای رهایی از فقر، جهل و بیماری، و به تجار بزرگ قول می‌دهیم که درخواست نخواهیم کرد تا فعالیت‌های آن‌ها ملی شود. تمامی آنچه که ما می‌خواهیم پایان دادن به احتکار است. ما با درخواست کاهش مالیات‌ها و اعطای اعتبارات بیشتر به تجار کوچک، از آن‌ها حمایت خواهیم کرد...»^۱

۱. خالد بکداهش: «الحزب الشيوعي في سورية و لبنان، سياستها الوطنية و برنامجها الوطني»، سخنرانی در اول ماه مه ۱۹۴۴ در بیروت.

از این تاریخ به بعد حزب کمونیست سوریه - لبنان همچون قوی‌ترین و منضبط‌ترین سازمان‌های کمونیستی در خاورمیانه عربی ظاهر شده، و طی تمامی حوادث سیاسی و اجتماعی بعد از جنگ به عنوان قیم سازمان‌های برادر در کشورهای همسایه عمل می‌کند. پیروان بکداش دوباره حزب زیرزمینی عراق را به راه می‌اندازند و تماس‌های مستقیم و مداومی با حزب کمونیست فلسطین و سازمان‌های متعدد و مارکسیستی مصر برقرار می‌شود.

با این حال، در فردای عزیمت فرانسوی‌ها در آوریل ۱۹۴۶، از دست دادن میدان برای حزب کمونیست نیز آغاز می‌شود. در جریان مبارزه‌ای که درست قبل از خروج نیروهای فرانسوی ملیون عرب را در برابر نیروهای اشغالگر قرار داده بود، حزب کمونیست به بهانه اینکه خروج فرانسه میدان را برای نفوذ انگلیس کاملاً باز نمی‌گذاشت، به نفع فرانسه موضعگیری کرده بود. ملیون عرب و به‌خصوص بعثی‌ها با وجود اقرار به یاری تمام‌عیار انگلیس به حزب خلق برای تحقق طرح مشهور «کرواسان فرتیل»^۱ (Croissant Fertile) کمونیست‌ها را به «عدم اعتماد به جنبش انقلابی عرب» متهم نموده، هرگز حزب کمونیست را به خاطر این روش نبخشیدند. اتهامی که در عین حال خیلی هم بی‌اساس نبود. به‌خصوص که به دنبال روابط حقیقی‌ای که حزب کمونیست سوریه و فرانسه را به هم پیوند می‌داد، خالد بکداش همواره تأکید کرده بود که: «آزادی کارگران سوریه از سرنوشت طبقه کارگر در فرانسه تفکیک‌ناپذیر است»^۲.

ضربه نهایی موقعی وارد آمد که روسیه در نوامبر ۱۹۴۷ به ایجاد دولت اسرائیل رأی مثبت داد. چنین سیاستی در نظر افکار عمومی عرب و

۱. طرح انگلیسی عراق به سردمداری نوری سعید برای اتحاد عراق، سوریه، اردن در برابر نفوذ مصر بین سالیان ۱۹۵۴ - ۱۹۴۵. این طرح در عین حال همچون قراردادی بین رژیم‌های هاشمی و انگلیس نیز تلقی می‌شود. م

۲. لاتین. Patrick seal the struggle for Syria, 1965 London P.163.

به‌خصوص افکار عمومی سوریه، غیرقابل دفاع می‌نمود. در نتیجه حزب کمونیست در ژانویه سال بعد (۱۹۴۸) منحل شد و کودتای حسنی الزعیم در مارس ۱۹۴۹ حزب را به زیرزمین‌ها کشانید.

حزب کمونیست پس از اینکه در همان ابتدا دیکتاتوری/ادیب شیشکلی را محکوم کرد، بالاخره به اینجا رسید که بگوید وی از حزب خلق و گرایش هاشمی آن کمتر زیان‌آور است و از این لحظه بود که تلاش‌های خود را برای مبارزه علیه بعث متمرکز نمود. برای اینکه حزب کمونیست از نو، تاکتیک خود را عوض نموده و تمامی دشمنان فتودالیسم، ارتجاع و جهانگشایی را به تشکیل جبهه ملی واحدی دعوت نماید، می‌بایست تا هنگام درگذشت استالین در سال ۱۹۵۳ صبر کرد.

حزب کمونیست عراق

حزب کمونیست عراق قدیمی‌ترین جمعیت سازمان‌یافته در عراق است. تاریخ آن تا چهاردهم ژوئیه ۱۹۵۸، با سرگذشت مخالفین رژیم هاشمی، تسلط انگلیس و پیمان بغداد، درهم می‌آمیزد، این حزب در سال ۱۹۳۴ بنیانگذاری شد و فقط طی دوره‌ای کوتاه در خلال جنگ جهانی دوم قانونی بود.

تا هنگامی که روابط انگلیس و روسیه خوب بود با حزب مدارا می‌شد. اما به محض اینکه اولین فشارهای انگلیسی - امریکایی وارد آمد. به‌صورت ممنوعه در آمد. در سال ۱۹۴۷ مشهورترین رهبران حزب، یوسف سلمان (مسیحی)، اهل قصبه‌ای کوچک در ناصریه و ملقب به «فحد» روباه، داود سایق، حسین محمد شبیبی، زکی محمد باسم و یهودا/ابراهیم صدیق محکوم به مرگ شده و بجز داود سایق که عفو شد و یهودا که در داخل زندان اعدام گردید، بقیه در ملأ عام به دار آویخته شدند.

باوجود شکسته‌شدن ستون فقرات حزب، و به‌رغم دستگیری‌های پی‌درپی، خللی در رشد و تعمیق فعالیت‌های حزب به وجود نیامد. مورخین حزب

کمونیست عراق سال ۱۹۵۳ را به عنوان صفحه جدیدی در تاریخ حزب بشمار می آورند. در حقیقت در سال ۱۹۵۳ حزب برنامه اصولی جدیدی تصویب کرد که تشکیل حکومتی ملی و مردم سالارانه را توصیه می نمود. یعنی حکومتی در قالب سیستم موجود: «مسئله نه نابود کردن دشمن، بلکه به موضع دفاعی راندن آن است. پس باید دارای حکومتی باشیم که علیه پیمان های نظامی و مسابقه تسلیحاتی موضع گیری نموده، پیمان ۱۹۳۰ با بریتانیای کبیر را ملغی کرده، پایگاه های نظامی را در عراق برچیند و برای خلع ید از انحصارات نفتی و انحصارات دیگر تلاش کند. برنامه اصولی مزبور به روشنی اعلام نموده که، حزب از چنین حکومتی به خاطر فعالیت های ملی و مردمی اش حمایت کرده و همه تردیدها و عملیات سازشکارانه اش را نه به خاطر تضعیف دولت بلکه درست برعکس به خاطر تقویت آن افشا می کند.»^۱

حزب کمونیست عراق، در رابطه با جبهه دمکراتیک ملی در تمامی اعتراضات علیه رژیم نوری سعید شرکت نمود. اما مآلاً انفجار بمب ها در ترعه سوئز بود که استخوان های رژیم عراق را خرد کرد: «غرش توپ های سوئز بالاخره به سلطنت هاشمی در عراق و مدافع وفادار آن نوری سعید خاتمه داد. دو سالی که پس از آن برای رژیم نوری سعید باقی مانده بود، دردی از دردهای او را درمان نکرد.»^۲

چهاردهم ژوئیه ۱۹۵۸ هنوز شش ماه از اعلام وجود جمهوری متحد عربی نگذشته بود که تاج و تخت هاشمی با مذلت تمام در دریایی از خشم و خون فروغلتید.

از هنگام اعلام وحدت سوریه و مصر و تشکیل جمهوری متحد عربی، جنبش کمونیستی دیگر در خاورمیانه عربی از هویت مستقل و ویژه ای

۱. بیانیه منتشره در نشریه مخفی حزب کمونیست عراق بنام القاعده. اقتباس از:

Walter Z.Laqueur, Communisme and Nationalisme in the Middle East.

2. Pierre Rossi: 'L'Irak des Revoltes' ; Paris

برخوردار نیست. تاریخ آن دیگر چیزی جز ملاقات‌های کوتاه و درگیری‌های شدید با انقلاب‌های ملی که در خاورمیانه عربی گسترده شد نیست.

فصل چهارم: ناصریسم

مقدمه

قسمت اول: شرایط اجتماعی - سیاسی در شب انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲
قسمت دوم: آیا رژیم ۱۹۵۲ جامعه‌ای نظامی در مصر مستقر کرد؟
قسمت سوم: مرام متعادل - از اصالت عمل تا یک مرام سیاسی

فصل چهارم: ناصریسم

مقدمه

لازم است یادآوری کنیم واژه «ناصريسم» با آنکه در کشورهای عرب و غرب بسیار مورد استفاده است، هنوز از طرف هیچیک از مقامات علمی یا دولتی مصر به کار گرفته نشده است.

برای ناظری که ناصریسم را از خارج جامعه مصر مشاهده می‌کند، ناصریسم جلوه‌های متفاوتی دارد. برای غربی، ناصریسم عبارتست از یک مکتب ضد استعماری افراطی، یک انقلاب توسعه‌طلبانه در دنیای عرب و آفریقا و بالاخره اقدامی عظیم در جهت ساختمان یک امپراتوری بزرگ. در کشورهای عرب، نیروهای واپس‌گرا، ناصریسم را چیزی جز یک دستگاه توطئه برای سقوط رژیم‌های خود و برقراری رژیم سوسیالیستی یا کمونیستی نمی‌پندارند. برای انقلابی‌های دنیای عرب، ناصریسم هم سرچشمه امید است و هم منشأ سرخوردگی. سرچشمه امید است، زیرا ایشان در این امر متفقند که ناصریسم در حال حاضر یکی از نیروهای معدود سیاسی است که اصالت انقلابی دارد. منشأ سرخوردگی است زیرا معتقدند که همیشه به توقعات آن‌ها پاسخ مثبت نمی‌دهد.

به این ترتیب قضاوت گروهی از مردم درباره ناصریسم عبارتست از مکتبی ماجراجویانه که ثبات رژیم‌های مستقر در دنیای عرب را تهدید می‌کند. درحالی‌که بقیه آن را خیلی محتاط تلقی نموده، و حتی آن را به نداشتن

حرارت و جدیت انقلابی محکوم می‌کنند. کارشناسان مسائل خاورمیانه و بخشی از تحصیلکردگان عرب به قضاوت درباره آن به‌عنوان یک رژیم نظامی و حتی نظامی‌گری، ادامه می‌دهند. حتی با کمال تعجب مشاهده می‌کنیم که بسیاری از متفکران روشن‌ضمیر که به خاطر تحلیل‌های علمی خود مشهورند، تا حدودی تحت‌تأثیر تصاویری قرار گرفته‌اند که مطبوعات بازاری غوغابرانگیز، از ناصریسم و پایه‌گذار آن ترسیم نموده‌اند.

در حقیقت تمامی این تصاویر از ناصریسم افراطی، تخیلی یا سطحی است. این وضعیت ناشی از این است که ناصریسم طی بیش از دو سال جای مهمی را در مسائل بین‌المللی اشغال نموده و خصومت نیروهای رقیب و متضاد را برانگیخته است.^۱ امکان ندارد بتوان موضع ناصریسم را بدون قراردادن آن در گهواره خود - جایی که به دنیا آمده یعنی مصر - تشخیص داد.

در اولین مرحله باید شرایط اجتماعی - سیاسی مسلط بر مصر در ایام پیش از وقوع انقلاب ۱۹۵۲ را مطالعه نمود. در عین حال باید فهمید که آیا یک گروه افراد متعلق به یک خانواده سیاسی است که در ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲ به قدرت رسیده یا ارتش به مثابه یک کل متشکل است که جایگزین قدرت اداری (غیرنظامی) شده است؟ اگر این دو موضوع روشن شود، سپس خواهیم توانست محتوای واقعی ناصریسم را بشناسیم.

۱. توجه شود که این رساله در سال ۱۹۶۷ پایان یافته است. م

قسمت اول

شرایط اجتماعی - سیاسی در شب انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲

ناتوانی حزب اکثریت «وفد»^۱ در ارضای آرمان‌های خلق

در گذشته حزب وفد، حزب آزادی و استقلال بود، اعضای خود از قشرهای پایین اجتماع و خلق را در حول همین دو آرمان پیوند داده بود. برنامه اجتماعی مشخصی نداشت. اعضا و هوادارانش حول همین دو آرمان متشکل شده بودند. اعضای آن از طبقات مختلف اجتماعی تشکیل می‌شد. طبیعی بود که توده‌های وفادار به اصول حزب، وقتی تازه کشف می‌کردند که رهبری حتی مصمم به تحقق این اصول هم نیست، از طرفی برای تغییر رهبری و از طرفی دیگر علیه سنت‌های سازمانی که مانع تحمیل اراده آن‌ها در امر رهبری حزب بود، مبارزه نمایند. این امر شاید می‌توانست گرایش مثبتی را با هدفی مشخص تشکیل دهد که اکثریت به سادگی و به سرعت به گرد آن متحد شود. اما باید در نظر داشت در شرایطی که مسائل اجتماعی، تمامی حزب را ملتهب کرده و روابط طبقاتی به‌سوی بحرانی حاد پیش می‌رفت، توده‌ها اعتماد خود را به رهبری از دست داده بودند. در صفوف خلق بیش از پیش مردم معتقد می‌شدند که شعارهای سنتی حزب وفد نمی‌توانست راه‌حلی برای مسائل اجتماعی محسوب شود. سازمان‌های جدید خلقی و میهن‌پرستانه، بر فعالیت خود افزوده، راه‌حل‌های مثبتی برای مسائل اجتماعی توده ارائه می‌دادند. توده‌های وسیع وفد که دارای مواضع مختلف طبقاتی بودند، طبعاً نمی‌توانستند

۱. «سیاست و اجتماع در شب انقلاب ۱۹۵۲»، از طارق/البشری، چاپ قاهره، ص ۳۲.

حول برنامه اجتماعی واحدی متحد شوند. در فرصت‌های اندکی که نبرد بی‌امان باقی می‌گذاشت افراد چاره‌ای جز انشقاق و تشکیل دستجات مجزا و وحدت بر حول برنامه‌های اجتماعی مجزا که مبین منافع ایشان باشد، نداشتند. شعور اجتماعی افراد به اندازه کافی و هماهنگ توسعه نیافته بود. بعضی از شاخه‌های حزبی حامل جوانه‌های گرایشاتی بود که ممکن بود تا حد تشکیل یک جناح حزبی توسعه یافته یا تبدیل به گروهی شود که با احزاب یا سازمان‌های سیاسی جدید متحد شود. اما حتی یکی از این شاخه‌ها و شعب هم به پختگی و خودکفایی لازم نرسیده بود. وجه مشخص وفد همین اختلاط و هرج و مرج بود. گرچه افکار سوسیالیستی و انقلابی در بخشی از توده‌های پایین نفوذ کرده و بحرانی در روابط رهبری و پایه‌های حزبی ایجاد کرده بود، اما هیئت رهبری حزب که از مالکین بزرگ ارضی و سرمایه‌داران بزرگ تشکیل شده بود در برابر نفوذ این عقاید همچنان دست نخورده باقی مانده بود. هنگامی که وفد در سال ۱۹۵۱ همکاری با کاخ سلطنتی را پذیرفت، آخرین امیدهای نیروهای انقلابی به یک «راه‌حل مسالمت‌جویانه» در مصر را بر باد داد.

نابرابری‌های اجتماعی و نابسامانی‌های جامعه روستایی

نابرابری شدید در سیستم مالکیت کشاورزی در این دوران را می‌توان به مدد پاره‌ای ارقام جاندار نشان داد.

خرده‌مالکی

۲/۳۰۸/۹۵۱ مالک هر یک دارای بیش از ۲ فدان^۱ زمین بودند که جمع آن‌ها بالغ بر ۱/۲۳۰/۰۶۶ فدان می‌شود. به عبارت دیگر ۸۴ درصد از مالکین فقط ۲۱ درصد از کل زمین‌های زیر کشت را در اختیار داشتند و اگر ملاک را حداکثر ۵ فدان - قرار دهیم می‌بینیم ۲/۶۰۰/۱۹۹ مالک دارای ۲/۱۰۱/۲۷۶

۱. یک فدان = ۴۲۰۰ مترمربع.

فدان زمین بودند، یعنی ۹۴ درصد از مالکین ۳۵ درصد از کل زمین‌های زیر کشت را در اختیار داشتند.

مالکیت بزرگ

۶۱ مالک هر یک بیش از ۲۰۰۰ فدان به مساحت کل ۲۷۷۲۱۸ فدان
 ۲۸ مالک هر یک دارای ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ فدان به مساحت کل ۵۷۴۵۴ فدان
 ۹۹ مالک هر یک دارای ۱۰۰۰ تا ۱۵۰۰ فدان به مساحت کل ۱۲۲۲۱۶ فدان
 ۹۲ مالک هر یک دارای ۸۰۰ تا ۱۰۰۰ فدان به مساحت کل ۸۴۴۸۴ فدان
 در نتیجه:

۲۸۰ نفر مالکیت ۵۸۳/۴۰۰ فدان از زمین‌ها را در اختیار داشتند؛ یعنی یک ده‌هزارم (یک نفر از ده هزار نفر) مالکین تقریباً ۱۰ درصد زمین‌های زیر کشت را در اختیار داشته‌اند.

ارقام مربوط به مجموعه مالکین دارای بیش از ۲۰۰ فدان گویای نابرابری فاحش اجتماعی است: ۲/۲۱۵ مالک جمعاً دارای ۱/۲۱۸/۴۹۳ فدان یعنی هشت ده‌هزارم کل مالکین (۸ نفر از میان ۱۰ هزار نفر) ۱۹ درصد کل زمین‌های زیر کشت را در اختیار داشته‌اند.^۱

پس از دقت و موشکافی درباره این ارقام، دیگر نمی‌توان اهمیت دو واقعه زیر را که نمایشگر نابسامانی‌های حاکم بر جامعه روستایی - بنا بر عادت آرام - مصر بودند، نادیده گرفت:

واقعه اول در سال ۱۹۵۰ در «تاقوت» دهقانان را علیه مالکین برآشت و باعث دستگیری بسیاری از دهقانان شد. دومین واقعه در «کفور نجم» که شاهزاده‌ای از خانواده سلطنتی دارای ۷۰۰۰ فدان زمین بود اتفاق افتاد. پس از آتش‌سوزی‌هایی که محصولات را معدوم کرد، پلیس با ایجاد رعب و وحشت به شورش پاسخ داد، که طی آن یک روستایی به قتل رسید. (در هر دو مورد

۱. سالنامه آماری مصر، سال ۱۹۵۲.

بالا دهقانان با افزایش اجاره بهای مالکانه از طرف مالکین بزرگ جریمه شدند.)

نارضایتی در صفوف ارتش

علی‌رغم آرامش ظاهری، پادشاه از وجود گروه‌های انقلابی مخفی در درون ارتش آگاه بود و از هیچ تلاشی برای در نطفه خفه کردن فعالیت‌های آن‌ها خودداری نکرد. بسیاری از نظامیان مشکوک به دشمنی با پادشاه، به قتل رسیدند. پرسروصداترین این ترورها قتل کاپیتان عبدالقادر طه بود که توسط پلیس سیاسی و به فرمان قصر سلطنتی انجام شد.^۱

حادثه دیگری که مبین جو حاکم در داخل ارتش بود، جریان انتخابات کمیته «باشگاه افسران» بود که طی آن بسیاری از افسران ارتش تصمیم گرفتند به نفع نامزدهای پیشنهادی افسران آزاد و علیه نامزد شخص شاه، حسین سری عامر برای احراز مقام ریاست باشگاه، ایستادگی و مقاومت کنند. افسران مزبور در جلسه‌ای در ۱۸ دسامبر به مقابله با تصمیم شاه برخاسته و پیام‌های پشتیبانی از افسران اسکندریه و شهرهای دیگر دریافت کردند. در روز سوم ژانویه جلسه دیگری تشکیل داده و یکبار دیگر علیه اعمال نفوذ شاه دائر بر معرفی نمودن گاردهای مرزبانی تحت فرماندهی کاندیدای شخص شاه حسین عامر در انتخابات برخاسته و کاندیداهای افسران آزاد را انتخاب کردند. به این گونه بود که جنبش توانست به وسعت حمایتی که از آن برخوردار بود پی برده و دریابد که دیگر اختیار مطلق در ارتش از دست شاه و هیئت حاکمه خارج شده است.

در حقیقت ناراحتی در ارتش به خیلی دورتر از این تاریخ یعنی به چهارم فوریه ۱۹۴۲، روز فراموش‌ناشدنی، برای بسیاری از ملیون مصر، بازمی‌گردد. در این روز واحدهای ارتش انگلیسی قصر سلطنتی را محاصره نموده،

۱. انورالسادات: قیام در نیل، ص ۱۹۰.

نخست‌وزیر مورد علاقه خود را به شاه تحمیل کردند. تسلیم مقامات سلطنتی در برابر خواست مقامات انگلیسی و سقوط ناگهانی افسانه «وفد» که تا آن موقع به مثابه سخنگوی جنبش ملی به‌شمار می‌رفت، در درون ارتش همچون سرافکندگی و سرخوردگی عمیقی احساس شد و اولین شکاف‌ها میان شاه و ارتش به‌وجود آمد.

جمال عبدالناصر در کتاب خود «فلسفه انقلاب» عکس‌العمل افسران آزاد جوان را در برابر این حادثه چنین تشریح می‌کند:

«واقعۀ چهارم فوریه، باعث تولد احساسات جدیدی در ارتش و در دل‌های ما شد. افسرانی که قبل از این تاریخ تنها به شکوه از ارتشاء و فساد دل‌خوش می‌کردند، دیگر جز به قربانی‌دادن و فداکاری به چیز دیگری علاقمند نبودند. به دلیل عجز از نجات حیثیت وطن خود و پاک‌نمودن داغ ننگی که به پیشانی آن خورده بود، سرشار از سرافکندگی و پشیمانی بودند. چند تن از افسران می‌خواستند دست به انتقام بزنند، اما دیگر خیلی دیر شده بود... و دل‌هایشان در سکوت رنج می‌کشید. در حقیقت ضربه چهارم فوریه بعضی عناصر سست و بی‌جان را از بی‌حسی و کرختی به در آورده، به آن‌ها آموخت که دفاع از شرف و شئون انسان به هر قیمتی که باشد، ضرورت دارد... با این حال این ضربه سختی بود که وارد آمده بود.»

یک واقعه دیگر

بدون طرح مسئله جنگ فلسطین در ۱۹۴۸ و به‌خصوص رسوایی «سلاح‌های عمدأ معیوب‌شده» که کارمندان عالی‌رتبه ارتش و مقامات سلطنتی در آن دست داشتند، نمی‌توان از ناراحتی در صفوف ارتش سخن گفت. جنگ فلسطین، از هم‌پاشیدگی دستگاه سیاسی و نظامی، تعداد زیادی از افسران جوان را به عبرت‌گرفتن از وقایع سوق داده و چنین نتیجه گرفتند که: تنها یک تحول بنیادی قادر است به این بیهودگی و مذلت پایان دهد.

قسمت دوم

آیا رژیم ۱۹۵۲ جامعه‌ای نظامی در مصر مستقر کرد؟

به محض اینکه کودتایی در جهان اتفاق می‌افتد، غالباً از اصطلاح، «ارتش قدرت را بدست گرفت»، استفاده می‌شود. کاربرد این اصطلاح ناشی از سنتی است که کودتاهای امریکای جنوبی بوجود آورده‌اند. در اغلب کودتاهایی که در امریکای جنوبی به وقوع پیوسته، فرمانده رسمی در حین خدمت، یا شاخه‌ای از این فرماندهی بوده که برای جبران «ضعف مزمن حکومت غیرنظامی» بالاخره قدرت را بدست گرفته است.

تعبیر دیگری که از کاربرد این عبارت بلافاصله به ذهن یک غربی خطور می‌کند، استقرار یک حکومت نظامی است، شبیه آنچه که در اروپا طی مراحل از تاریخ واقع شده است.

درپاره‌ای از کشورهای اروپایی، ارتش همواره به یک «طبقه ممتاز اجتماعی» تعلق داشته که نسل اندر نسل نظامی بوده‌اند. طبقه‌ای بسته و بدون هیچگونه امکان تعاون فکری یا همکاری با غیرنظامی‌ها. غرب در برابر خود همواره نمونه ارتش پروسی «الکتور بزرگ، فردریک گیوم»^۱ و جانشین او فردریک دوم را می‌بیند. درحالی‌که ارتش در کشورهای عربی به‌طور کلی از چنین مشخصاتی برخوردار نیست.

۱. Frederic Guillaume ملقب به «Le Grand Electeur»، متولد برلن (۱۹۸۸ - ۱۹۲۰). در ۱۶۴۰ به تخت سلطنت نشست و ارتش پروسی را سازمان داد که ارتش سوئد را در فاربلین Fahrbellin در ۱۶۷۵ شکست داد و در ۱۶۸۵ به پروتستان‌های فرانسه پناه داد. (لاروس) م

قبل از اینکه درباره نظامیانی که قدرت را در مصر بدست گرفتند صحبت کنیم، ابتدا باید به بررسی موضع و عکس‌العمل قشر نظامیان تحصیلکرده در کشورهای عربی در برابر مرام‌ها و مسلک‌های سیاسی پرداخته و سپس موقع و موضع خاص آن را در مصر ارزیابی کنیم.

۱- موضع افسران ارتش در برابر مسلک‌های سیاسی در دنیای عرب

برگزیدگان نظامی در دنیای غرب همواره بینش محافظه‌کارانه خود را از مسائل، به‌خصوص در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی به ثبوت رسانیده‌اند. مسلّم است که موضوع قدرت ملی، ایشان را به خود مشغول می‌داشته، اما در هر حال طبقات متوسط بوده‌اند که بسوی توسعه اقتصادی شتاب کرده‌اند. در خاورمیانه برعکس به دلیل تسلط اقتصاد کشاورزی طبقه کارگر بسیار ناتوان و از لحاظ کمی اندک بود. در چنین اوضاع و احوالی، افسرانی که در غم تقویت قدرت ملی از طریق نوسازی اقتصادی بودند، به همان اندازه سایر برگزیدگان و سایر طبقات اجتماعی، آزادیخواه و معتقد به اصلاحات اساسی در زمینه‌های سیاسی بودند. کشورهای دنیای عرب، خواه تازه به استقلال رسیده‌ها، و خواه آن‌ها که هنوز تحت قیمومیت اروپا بودند، قادر به بنای یک نظام آزادمنش و متحرک نشده بودند که بتواند به حیات خود ادامه دهد. طبقه مالکین ارضی که تعدادشان اندک ولی مقتدر بود، نه تنها منافع زیادی در مبارزه علیه تسلط بیگانه نداشت، بلکه هیچگونه منفعتی هم در برانگیختن هیجانات سیاسی منطقه‌ای نداشت. اغلب سرمایه‌دارها خارجی بوده، یا به سمت بیگانه روی آورده، علاقه‌ای به ملیت یا آزادیخواهی نداشتند. طبقه زحمتکش شهری، اندک، ناآگاه، سازمان‌نیافته و بیش از آن فقیر و ناچیز بود که در غم مرام و مسلک باشد. روستاییان که از نظر کمیت بسیار زیاد، اما ضعیف و فقیر بودند، به‌طور کلی از جریانات سیاسی - اجتماعی به دور بودند. صاحبان مشاغل آزاد، وکلا، پزشکان، ادبا، روزنامه‌نگاران، و همچنین دانشجویان که هدفشان

جانشینی اینان بود - و در بعضی موارد افسران ارتش، بصورت مدافعان وجدان ملی درآمدند.

اما چیزی که اینان کم داشتند یک جنبش محکم اجتماعی در پشت سر خود بود. چون قدرت سیاسی در دست مالکین ارضی، هم‌پیمان سلاطین تحت سلطه غرب بود، آزادیخواهان عرب از مراکز قدرت به دور افتاده نتوانستند هیچگونه نقشی در زندگی سیاسی دنیا ایفا نمایند.

در این میان طبقه متوسط جدیدی بوجود آمد که در عین حال وطن‌پرست‌تر هم بود. حقوق‌بگیران مرفه و تقریباً ثروتمند، کارمندان وابسته به دولت‌ها که از آن پس حداقل در مسائل داخلی سگان کشتی حکومت خود را به دست داشتند و همچنین کارشناسان و صاحبان مشاغل آزاد.

به محض اینکه تسلط مستقیم قدرت‌های غربی در خاورمیانه برطرف شد، آشکار گردید که هر گروه یا هر مسلکی، باید برای تحقق اهداف و مقاصد خود پشتیبانی امرا و افسران را بدست آورد. در عراق این واقعیت، چه در کودتای ۱۹۳۶ و چه در کودتای ۱۹۵۸ واضح‌تر و مهم‌تر بود.

۲- در سال ۱۹۵۲ یک سازمان سیاسی به نام «سازمان افسران آزاد» قدرت را به چنگ آورد و نه ارتش

در برابر فقدان اطلاعات درباره گروه‌های انقلابی که انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲ را برافروختند، اغلب ناظران داخلی و خارجی به این نتیجه رسیدند که یک سازمان رسمی و از قبل نظام‌یافته، قدرت را بدست گرفته است؛ یعنی: ارتش.

اگرچه اغلب نظامیان، از جنبشی که افسران انقلابی بر پا کرده بودند تبعیت کرده و پیروزی آن را تأمین کردند، اما در واقع فرماندهی واقعی قدرت در ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲ به دست یک سازمان سیاسی به نام سازمان افسران آزاد افتاد:

سازمان افسران آزاد به ابتکار جمال عبدالناصر و همکار او مارشال عبدالحکیم عامر در ابتدای سال ۱۹۳۹ در پادگان «منقباد» به صورت مخفیانه در

درون ارتش بوجود آمد.

از سال ۱۹۴۲ این سازمان دیگر به جمعیتی تبدیل شده بود با شاخه‌های مستقل سازمان‌یافته، که هر شاخه به نوبه خود از هسته‌های خودمختار و خودکفا برخوردار بود. این هسته‌ها از طریق نردبان تشکیلاتی تا کمیته مرکزی بالا می‌رفتند که شامل یازده عضو بود که از میان خود انتخاب شده و مقام فرماندهی عالی را به‌عهده داشت.

کمیته سعی می‌کرد به خاطر ایجاد هماهنگی و نزدیکی نظرات مختلف، همگی نیروهای انقلابی را به گرد خود سازمان دهد. همه‌چیز از آنجا حرکت می‌کرد و همه چیز به آنجا ختم می‌شد، نقشه حمله و دفاع^۱ را تنظیم می‌کرد و به تمام معنی مخفی مانده بود. همین کمیته بود که بعداً هسته اولیه شورای انقلابی شد که پس از کودتا نقش قدرت حاکمه را بازی کرد.

هدف اولیه کمیته عبارت بود از برقراری یک حکومت مردمی از نوع جمهوری با توسل به قهر انقلابی. در عین حال نابودی تسلط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی فئودال‌ها و دنبال‌نمودن اخراج انگلیس‌ها از خاک مصر جزئی از اهداف آن بود.^۲

چرا سازمان افسران آزاد یک سازمان سیاسی بود و نه یک سازمان صنفی؟

الف: کمیته افسران آزاد از همان ابتدا برای خود هدف‌های سیاسی برگزیده بود که از قالب منافع صنفی ارتش تجاوز و توجه خود را روی مسائل ملی متمرکز کرده و برای پایان دادن به تسلط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی طبقه حاکمه خواهان تغییرات اساسی بود.

ب: خبرنگارهای سیاسی و اعلامیه‌هایی تحت عنوان «صدای افسران آزاد»

۱. منظور از حمله تلاش برای تسخیر قدرت است که چند بار هم با ناکامی مواجه شد و منظور از دفاع، حفاظت امنیتی اعضا و سازمان در برابر نفوذ و هجوم پلیس است. م

۲. Revolte sur le Nil P. 38. انورالسادات

منتشر می‌کرد که اولین شماره آن در دسامبر ۱۹۴۹ منتشر شد. در عین حال برای برقراری یک همکاری محدود در سطح مبادله اطلاعات با مسئولین چند روزنامه که در دست وطن‌پرستان بود، تماس برقرار کرد.

تماس‌هایی نیز با نمایندگان چند سازمان سیاسی موجود برقرار شد. اگرچه این سازمان‌ها برای افسران انقلابی جوان و پرشور مأیوس‌کننده بود، با این حال نفس این ابتکار به خودی خود، نشان‌دهنده اراده آن‌ها به طرح مسائل در سطح ملی و سیاسی است.

ج: پس از موفقیت انقلاب، نیروهای ارتش به پادگان‌های خود مراجعت کرده، فقط اعضای سازمان سیاسی «افسران آزاد» - به استثنای سرفرماندهی نیروهای نظامی - برای انجام وظایف سیاسی و بدون اختلاط و ادغام این وظایف با اشتغالات نظامی، در مقام فرماندهی انقلاب باقی ماندند.

د: حوادثی که بعداً در سال ۱۹۵۴ ژنرال نجیب را در برابر «سرهنک ناصر» قرار داد، ثابت کرد افسران آزاد تحت فرماندهی ناصر با تمام قوا از دعوت مجدد ارتش برای دخالت به نفع خود در برابر رقیب در درگیری‌های سیاسی خودداری می‌کردند. اما افراطیون (کمونیست‌ها و اخوان‌المسلمین)، اعضای احزاب سیاسی منحل‌شده نمایندگان منافع بزرگ در ائتلاف ناهمرنگی در پشت سر ژنرال نجیب قرار گرفته و در ۲۵ مارس خواستار انحلال شورای انقلاب و بازگشت به امتیازات «جمهوری چهارم» شدند. در برابر این تظاهرات و اغتشاشات خطرناک که از طرف مؤتلفین ترتیب داده شده بود، ناصر و هم‌زمانش برای تضمین بقای شورای انقلاب توسل به سندیکای کارگران را ترجیح دادند.

بیست و هشتم مارس به دنبال یک روز بحرانی، بالاخره ناصر، هم‌زمانش و اتحادیه‌های کارگری پیروز شدند.^۱

1. Jean et simonne lacoutire L'égypte en monument

در نتیجه به طوری که می بینیم ناصر و یاران انقلابی او نظامیانی نبودند که به میدان سیاست وارد شوند. بلکه بیشتر سیاسیونی در درون ارتش بودند که برای وقف خود در خدمت مسئولیت های دولتی، ارتش را ترک کردند.

قسمت سوم

مرام متعادل؛ از اصالت عمل تا یک مرام سیاسی

مقدمه

دو سند وجود دارد که مبین سیری است که ناصریسم از مرحله اصالت عمل تا ورود به مرحله مسلکی طی نموده:

اول، رساله «فلسفه انقلاب» که در سالیان اول انقلاب توسط جمال عبدالناصر نوشته شده است.

دوم، میثاق وطنی که در سی‌ام ژوئن ۱۹۶۲ بر اساس طرح پیشنهادی پرزیدنت ناصر، از طرف کنگره ملی نیروهای خلقی جمهوری متحد عربی تصویب و اعلام شد.

۱- فلسفه انقلاب

«فلسفه انقلاب» در واقع بیانگر تلاشی برای شناسایی زمینه فعالیت ناصری‌ها است. نویسنده هدف از نگارش این رساله را چنین تشریح می‌کند: «شناسایی شرایطی که در گذشته و حال ما را احاطه کرده، برای شناختن مسیری که در آن راه افتاده‌ایم؛ کشف اهداف و انرژی‌هایی که باید برای تحقق آن‌ها به کار اندازیم.»^۱

اهمیت و ابعاد وظایف انقلابی

در ابتدای انقلاب تصورات واهی زیادی درباره امکان بسیج توده‌ای به طرز

۱. فلسفه انقلاب، ص ۱۷.

مؤثری زیر پرچم انقلاب بوجود آمده بود. «توده‌ها لاینقطع به ما می‌پیوستند. اما چقدر واقعیت با سراب تفاوت دارد، این توده‌ها در حقیقت توده‌هایی متفرق، پراکنده و بی‌انضباط بودند. دیگر کاری از پیش نمی‌رفت.»^۱

هدف انقلابیون عبارت بود از مصری «آزاد و نیرومند». دربارهٔ میدان اثر و برد انقلاب نظر آن‌ها این بود که: «زمان انزوا سپری شده و مصر به موقعیت جغرافیایی مهم خود آگاه است.»

جنگ فلسطین در وجدان افسرانی که در نبرد شرکت کرده بودند این آگاهی را به‌وجود آورده بود که همگی به منطقه‌ای تعلق دارند با سرنوشت مشترک و تحت‌تأثیر نیروهای مشترک. این همان امری است که نویسندهٔ فلسفهٔ انقلاب به آنجا رهنمون شد که جهان عرب را به مثابه اولین میدانی بداند که بر روی فعالیت‌های انقلابی اثر می‌گذارد. به‌خصوص که این منطقه تقریباً ۶۰ درصد ذخایر نفت جهان را دارد. «فلسفهٔ انقلاب» آفریقا را به‌عنوان دومین میدان اثر بر روی جنبش انقلابی ذکر کرده و اهمیت آن را برای مصر با این جملات بیان می‌کند: آرزو دارم روزی برسد که بینم در قاهره یک سازمان بزرگ آفریقایی تأسیس شده که هدف آن کشف جنبه‌های گوناگون قاره، تلقین احساسات ملی آفریقایی در افکار ما، کمک به رستاخیز آفریقا و خوشبختی خلق‌های این قاره باشد.

«فلسفهٔ انقلاب» با بررسی اهمیت «سومین میدان اثر متقابل» یعنی میدان جامعهٔ بزرگ اسلامی پایان می‌یابد و به‌عنوان نمونه، بینش جدیدی از مراسم حج ارائه می‌دهد: «حج می‌تواند نیروی سیاسی فوق‌العاده‌ای بوجود آورد. وسایل خبری جهان باید نه به شکل عادی و سنتی بلکه به‌عنوان یک کنگره سیاسی و سالانه به آن توجه نمایند. کنگره‌ای که هر سال رؤسای دولت‌های اسلامی، منفکرین، علما، نویسندگان، تجار، صاحبان صنایع و همچنین جوانان

را برای مطالعه خطوط اصلی یک سیاست مشترک برای همه ملت‌های مسلمان به گرد هم می‌آورد.»

برای پرهیز از هر نوع ابهام باید تأکید کرد که نویسندۀ «فلسفۀ انقلاب» به هنگام صحبت از اسلام هرگز کلمۀ وحدت را به کار نبرده، بلکه بیشتر از کلمۀ همبستگی استفاده کرده است.

از اجتماع برای آزادی تا اتحادیۀ سوسیالیستی عرب

- اجتماع برای آزادی

در شانزدهم ژوئیه ۱۹۵۳ سرفرماندهی نیروهای مسلح با انتشار ماده‌ای از قانون اساسی، احزاب سیاسی را منحل کرد. بیست و سوم ژانویه ۱۹۵۴ تشکیل «اجتماع برای آزادی» به عنوان یک سازمان سیاسی، گردآورندۀ تمامی نیروها به گرد اهداف انقلاب ملی، اعلام گردید. زیرا همانگونه که «فلسفۀ انقلاب» می‌گوید: «موفقیت انقلاب سیاسی، لازمه‌اش وحدت، همکاری و همبستگی تمامی عناصر ملت و جانبازی آن‌ها به نفع میهن واحد است.» با این حال تعادل نیروها هنوز به نفع فتودالیسم و سرمایه‌داری بود. این بود که اعضای احزاب از جمله، سیاست‌بازان حرفه‌ای، رباخواران و نمایندگان منافع ارتجاعی توانستند اکثریت مقامات فرماندهی را غصب نموده، از آن در جهت منافع خاص خود استفاده کرده و بدین ترتیب سازمان خلقی توده را فلج کنند.

- اتحادیه ملی

به دنبال حوادث کانال سوئز، جنبش دیگری به نام اتحادیه ملی به دنیا آمد. «اما سازمان جدید بر همان اصولی بنا شد که باعث شکست «اجتماع برای آزادی» شده بود، یعنی اجتماعی متشکل از تمام نیروهای اجتماعی، بدون تبعیض و برحسب منطق احتمال یک آشتی ملی با مالکین بزرگ و سرمایه‌داران. مسئله‌ای که سرمایه‌داران مصری را به بهره‌برداری سریع از اوضاع جلب کرد، به خصوص پس از قرارگرفتن شرکت‌ها و کمپانی‌های انگلیسی، فرانسوی و

اسرائیلی در اختیار مصری‌ها و مصادرهٔ اموال آن‌ها، ایشان فرصت را برای دست‌اندازی بر روی این اموال غنیمت شمرده، و برای تهیهٔ طومارهای تعهد خرید سهام سرمایه‌های شرکت‌های مصری شتاب می‌کردند و در این کار هدفی جز سوءاستفاده از تحولات انقلابی در جهت منافع خود نداشتند.»

«در سال ۱۹۵۹ به هنگام انتشار قانون محدودکردن منافع سهام، نیروی متشکل سرمایه‌داری برای اولین بار با اعمال فشار بر روی حکومت، و توسل به تمام وسایل مستقیم یا غیرمستقیم برای وادارکردن آن به لغو تصمیم خود، آشکار شد. در درون مجلس ملی جریانات متشکل خصمانه‌ای شکل گرفت که شروع به عقیم‌سازی تمامی تصمیمات انقلابی کردند.»

تصمیمات سوسیالیستی ژوئیه ۱۹۶۱ تضادهای عمیقی در بطن اتحادیه ملی برانگیختند که به دنبال انشعاب سوریه در سپتامبر ۱۹۶۱ که اتحاد سوریه و مصر را خرد نمود، وخیم‌تر شد.

پرزیدنت ناصر با نوعی انتقام در سال ۱۹۶۲ در مورد تجربهٔ اتحاد ملی، گفت: «تصور می‌کنم اتحادیهٔ ملی، تنها یک خطا مرتکب شد و آن این بود که به ارتجاع فرصت این را دادیم که وارد صفوف ما شده و مقامات رهبری را در دست بگیرد. در این مورد ما صداقت و حسن نیت داشتیم. زیرا می‌خواستیم نبرد طبقات را از طریق راه‌های مسالمت‌آمیز و مردم‌سالارانه با برقراری نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز میان طبقات، در قالب وحدت ملی، حل و فصل کنیم، ما به همه، از جمله ارتجاع اجازه دادیم وارد اتحادیه ملی شوند.»

این دو تجربه: «اجتماع برای آزادی» و «اتحادیه ملی» رژیم مصر را به لزوم تدوین یک مکتب سیاسی که مبین اهداف انقلابی باشد، آگاه کرد.

چهارم نوامبر ۱۹۶۱، پرزیدنت ناصر طی بیانیه‌ای سیاسی اعلام نمود که «زمان تدوین اصول نظری جامع و نفعی که مبین ارادهٔ انقلابی اصیل خلق در پرتو تجربه و عمل بوده، و هدف‌ها و آرمان‌های ملت را به روشنی مشخص نماید فرا رسیده است. پس از انتخاب اعضای کنگرهٔ ملی نیروهای خلقی و

بحث‌های لازم، کنگرهٔ مزبور طرح «میثاق وطنی» را که توسط پرزیدنت ناصر ارائه شده بود تصویب کرد. این طرح خلاً مرامی موجود را پر کرده و قالب فعالیت در جریان مرحلهٔ انتقال از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را معین و مشخص می‌نمود.»

۲- حفظ تعادل و میانه‌روی

پس از قرائت «میثاق وطنی» اولین چیزی که مشاهده می‌شود، خواست تهیه‌کنندگان آن مبنی بر برقراری تعادل میان ارزش‌های گوناگون و میان نیروهای اجتماعی گوناگون ملت است.

الف - تعادل ارزش‌ها

در میان ارزش‌های مذهبی و اوامر و مقتضیات انقلابی، میثاق قاطعانه تمامی نظرات خدانشناسانه را رد می‌کند. زیرا تأکید دارد: «ارزش‌های جاودانه معنوی ناشی از مذاهب قادرند فرد را راهنمایی کرده، زندگی‌اش را در پرتو قانون روشن و توانایی‌های نامحدود او را برانگیزند». در ضمن تأیید می‌کند که: مذاهب همواره دارای پیامی مترقیانه بوده‌اند «اما ارتجاع برای به انحصار درآوردن ثروت‌های زمین، به جستجوی راه‌هایی برای متوقف کردن این جریان مترقیانه پرداخت و با پوشانیدن امیال خود زیر پوشش مذهب مرتکب جنایت شده است.»

اما این موضع‌گیری به نفع مذهب که هدف از آن بار دیگر تأیید این نکته بود که اسلام بخش تجزیه‌ناپذیر بر ارزش‌های معنوی و فلسفی است، مانع از این نبود که بر روی ضرورت انقلاب تأکید و پافشاری کند: «انقلاب برای ملت عرب تنها وسیله‌ایست که از طریق آن می‌تواند از شر پیوندهای دست‌وپاگیر خلاص شده و خود را از زیر سنگینی بارهایی که بر دوشش سنگینی می‌کند نجات دهد.»^۱

۱. میثاق وطنی، ص ۱۵.

به هنگام صحبت غیرمستقیم از خطر تعصب مذهبی از این هم صریح‌تر است، در آنجا که «استثعار بر مبنای اعتقاد علمی ناشی از بحث آزاد» را «در برابر «تسلیم شدن به تعصب کوتاه‌بینانه و تروریسم» توصیه می‌نماید.»^۱

ب - تعادل در روابط تولید و مالکیت (اجتماعی - اقتصادی)

برای سازماندهی بخش‌های مختلف تولیدی و رابطه بخش عمومی و خصوصی میثاق بر اساس چند اصل پایه‌ای موفق به برقراری یک تعادل فنی شد، که حاشیه زیادی برای آزادی عمل باقی می‌گذارد.

این اصل کلی عبارتست از: لزوم تعلق «تمامی ابزار تولید به خلق، و پیش‌بینی چگونگی مصرف اضافه تولید و درآمدها برحسب نقشه‌ای از پیش تهیه شده.» از طرف دیگر تأکید می‌کند که رسیدن به این هدف لزوماً ملی کردن تمامی ابزار تولید یا الغای مالکیت خصوصی و حقوق قانونی وراثت را، در پی ندارد.

میثاق وطنی از همین‌جا به نتیجه‌ای رسید که از اساس با مارکسیسم لنینیسم فاصله گرفت. به این معنی که بین دو نوع سرمایه‌داری تفاوت قائل می‌شود:

سرمایه‌داری استثمارگر که هدفی جز خود ندارد و به اقتصاد ملی آسیب می‌رساند و در نتیجه در تضاد بنیادی با آن نوع سوسیالیسمی است که مورد قبول میثاق وطنی است.

سرمایه‌داری غیراستثمارگر، که می‌تواند در طرح کلی اقتصاد ملی جذب شده و به توسعه آن کمک رساند، و نوعی دیگر از تعادل در زمینه مالکیت کشاورزی پیش‌بینی شد، درحالی‌که قوانین سوسیالیستی با قانون ۱۲۷ در سال ۱۹۶۱ مالکیت اراضی کشاورزی را به ۱۰۰ فدان محدود کرده بود، (یک فدان = ۴۲۰۰ مترمربع). میثاق با رد آشکار مالکیت عمومی در اراضی و موافقت با

توزیع آن (بیش از صد فدان) میان دهقانان، حق فلاح مصری به مالکیت خصوصی زمین را، به رسمیت شناخت.

این موضع‌گیری میثاق نه فقط به دلیل توجه به «علاقه کهن و دیرپای فلاح به مالکیت زمین» است، بلکه نتیجه توجهات واقع‌بینانه به «ظرفیت و توانایی فلاح مصری است در اقدام به فعالیت‌های پر بار در صورتی که شرایط مساعد به نفع وی فراهم شده باشد».

یک نوع دیگر از تعادل در سیستم عبارت بود از برقراری تعادل میان هدف عمده سیاست صنعتی، لزوم ایجاد صنایع سنگین و واگذاری سهم معقولی به صنایع سبک (مصرفی)، برای پرهیز از تحمیل فداکاری زیاده از حد به خلق پس از قرن‌های طولانی درد و رنج.

ج - تعادل میان طبقات اجتماعی درون ملت

از همان ابتدا، محلی برای نمایندگان سرمایه‌داری/استثمارگر «طبقه فئودال» در میثاق در نظر گرفته نشده، بلکه برعکس قید شد که کارگران و کشاورزان حق دارند حداقل ۵۰ درصد از کرسی‌های نمایندگی مجلس خلق را در اختیار داشته باشند. همچنین مضمون دیکتاتوری طبقات را رد کرده و به جای آن مضمون همکاری نیروهای زحمتکش خلق: کارگران و کشاورزان، روشنفکران و نمایندگان سرمایه‌داری غیراستثمارگر را قرار می‌دهد.

این برداشت، ناشی از ایمان تهیه‌کنندگان آن به لزوم پرهیز از جنگ طبقاتی و اعتقاد به امکان حل مسئله تضادهای طبقاتی بدون توسل به قهر است.

د - تعادل در سیاست عربی

هدف سیاست عربی بنا بر تعریفی که در میثاق آمده نه عبارت از وحدت صفوف، بلکه عبارتست از وحدت هدف، و در نتیجه دید وحدتی در میان

نیست، مگر ما بین کشورهای عرب آزاد شده، انقلابی و سوسیالیست. از طرفی واقع‌بینی میثاق حکم کرده که این هدف تحقق‌پذیر نیست مگر پس از طی مسیر طولانی و عبور از مراحل گوناگون: «وحدت عرب به‌هیچ‌وجه دستورالعمل تشکیلاتی نیست که بایستی اجرا شود. بلکه راهی طولانی است که طی آن مراحل و اشکال گوناگون می‌تواند جانشین یکدیگر شده تا بالاخره به هدف غایی خود نایل آید.»^۱ تا تحقق این هدف نهایی یعنی وحدت عرب، میثاق قبول می‌کند که اتحادیه عرب به‌رغم ظرفیت و توانایی محدود، به دلیل شرایطی که اندام‌واره آن را در بر گرفته، طبیعت آن، و شرایط پیدایش آن، می‌تواند نقش خاص خود را ایفا کند. در عین حال می‌گوید اتحادیه نمی‌تواند از امکانات خود فراتر رود. اتحادیه فقط یکی از قدم‌هایی است که برای حصول اهداف به نام انقلاب برداشته می‌شود و عاملی برای پیوند دادن برخی وجوه فعالیت‌های فعلی است.^۲

۱. همان، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۱۶.

فصل پنجم: رویارویی‌ها

قسمت اول: کمونیسم و ملیت عرب

- پاسخگویی به مسئله وحدت عرب

مقدمه: استالین و مسئله ملی

الف: مرحله اول، انکار موجودیت ملت عرب

ب: مرحله دوم، شناسایی هویت ملی عرب

ج: مرحله سوم، عقب‌نشینی از موضع مرحله دوم

- قبل از انقلاب ۱۹۵۸ عراق، تفاهم با ناصر

- پس از انقلاب ۱۹۵۸ عراق، درگیری با ناصر

قسمت دوم:

- رویارویی بعث - ناصریسم

- مذاکرات سه جانبه

قسمت سوم:

رویارویی ناصریسم و اخوان المسلمین

الف - در جریان جنگ جهانی دوم

ب - در جریان عملیات ضدانگلیسی ترعه سوئز در سال ۵۲ - ۱۹۵۱

ج - در جریان بحران ۱۹۵۴

فصل پنجم

رویارویی‌ها

قسمت اول: کمونیسم و ملت عرب؛ پاسخگویی به مسئله وحدت عرب مقدمه: استالین و مسئله ملی

استالین با تعیین «شرایط عینی غیرقابل اجتناب برای تکوین ملت»، در واقع اطلاق شخصیت «ملی» را به «ملت‌ها» یی محدود کرده که در اوایل قرن بیستم تشکیل شد و اقتصادی کالایی بر آن‌ها تسلط یافته بود.

چه در تعریف محدودی که بنا بر آن، گروه‌های انسانی برخوردار از وحدت جغرافیایی، زبانی و اشتراک زندگی اقتصادی و فرهنگی، تشکیل ملت می‌دهند، تنها «ملت‌ها» ی اروپایی هستند که در این تعریف می‌گنجند.

اگرچه بعدها در برابر واقعیت زنده، پذیرفته شد که پدیده «ملی» نیز از این لحاظ که پدیده‌ایست «تاریخی» با تمامی پدیده‌های دیگر قابل قیاس بوده به این مناسبت فرمول «ملت در حال تکوین» کشف گردید. با این حال شناسایی و به رسمیت شناختن ظهور و توسعه عوامل موجد وحدت ملی یا تکوین ملت منوط به همسویی آن با منافع استراتژیک یا تاکتیکی «جنبش» کمونیستی گردید. نتیجه این روش این شد که درست به تعداد تفاوت اوضاع و احوال محلی یا بین‌المللی، تجزیه و تحلیل‌های «علمی» نیز پدید آمد. به‌طوری که در حقیقت آرمان اعراب دائر بر ایجاد دولتی واحد یا فدرال از «خلیج فارس تا

اقیانوس اطلس» می‌بایست وسیله‌ای باشد که احتمالاً ایجاد جبهه‌ای واحد علیه جهانگشایی غربی را میسر سازد. درحالی‌که جهانگشایی نیز به‌نوبه خود بر حسب اوضاع و احوال، یعنی بنا بر احتیاجات دفاعی نامحدود و نامشروط روسیه شوروی تعریف می‌شود.

بنابراین به هنگام پیمان آلمان و شوروی (۱۹۴۱ - ۱۹۳۹) یعنی درست قبل از وقوع جنگ جهانی دوم، جهانگشایی عبارت است از: انگلیس، فرانسه و تا حدودی آمریکا و بلافاصله در فردای روز تهاجم نازی‌های آلمان علیه شوروی، امپریالیسم در جلد آلمان، ایتالیا و ژاپن حلول می‌کرد.^۱ بر مبنای این محدودیت تعریف استالینی از شرایط ضروری برای تکوین موجودیت ملی، جنبش کمونیستی به مسئله تأیید یا تکذیب موجودیت «ملت عرب» بنا بر مراحل سه‌گانه توسعه «جنبش ملی عرب» با سه دید مختلف پاسخ می‌دهد.

الف - مرحله اول: انکار موجودیت «ملت عرب» و انکار شخصیت ملی «در حال تکوین»

این مرحله تا حدود سال ۱۹۵۶ یعنی قبل از اوج‌گیری مبارزات ملی عرب با جهانگشایی غربی ادامه می‌یابد.

برداشت‌های نظری این مرحله از طرف آقای خالد بکداش، دبیر اول حزب کمونیست سوریه و لبنان و اولین نظریه‌پرداز جنبش کمونیستی در کشورهای عرب، ابراز گردیده است. در مقدمه طولانی ترجمه نوشته‌های استالین و تورز (Thorez) درباره مسئله ملی خالد بکداش درباره مسئله «ملت

۱. آرتور کسلر به نحو بسیار روشن و تکان‌دهنده‌ای نمونه‌ای از این سیاست‌های ابن‌الوقتی را ارائه می‌دهد. موضوع عبارت بوده از تحریم تجارت با آلمان هیتلری - و در همان حال ارسال نماینده عالی‌رتبه حزبی به بنادر برای اقناع کارگران اعتصابی ضدفاشیست، به معاف نمودن کشتی‌های روسی حامل محصولات اولیه برای صنایع آلمان هیتلری از تحریم، و تخلیه بار آن‌ها؛ «هیچ و همه»، ترجمه علی‌اصغر خبره زاده. م

عرب» چنین می‌گوید: «اولین بخش این بررسی به تعریف ملت تعلق دارد. این مطالعه بخشی از مقاله‌ای طولانیست که توسط استالین در پایان سال ۱۹۱۲ و ابتدای سال ۱۹۱۳ نوشته شده... ناشر با ترجمه و چاپ این اثر اقدام بسیار مفیدی در محو سوءتعبیرات موجود در کشور ما درباره مسئله ملی و تعریف ملت و ویژگی‌های آن به عمل آورده است.» پس از انتقاد از کسانی که نمی‌خواهند ویژگی‌های ضروری برای تکوین ملت را به وضعیت جغرافیایی و جو فرهنگی یا وحدت زبانی، محدود نمایند، چنین ادامه می‌دهد: «به خاطر می‌آورم روزی در دمشق در حضور گروهی از جوانان عرب بودم که به دنبال تعریفی برای «ملت عرب» بودند. یکی از ایشان تعریف زیر را پیشنهاد کرد:

«ناسیونالیسم عرب بیان خواست همگانی خلق‌های ساکن کشورهای عرب است، کشورهایی که از طریق وحدت زبان، تاریخ، فرهنگ، اوضاع جغرافیایی، آلام و آرمان‌ها به هم می‌پیوندند. یکی از حضار با گنجانیدن عبارت «وحدت اوضاع جغرافیایی» مخالفت می‌کرد؛ چه بر این نظر بود که گنجانیدن چنین عبارتی به معنی حذف ساکنین آفریقای شمالی است که از این لحاظ در شرایطی کاملاً متفاوت از ساکنین خاور عربی به‌سر می‌برند. شخص دیگری حذف واژه «وحدت تاریخی» را پیشنهاد کرد؛ چه نظرش این بود که این واژه اشکالاتی ایجاد خواهد کرد، زیرا مثلاً کشور عراق تاریخی متفاوت از تاریخ سوریه و مصر دارد. پیشنهادهای ایشان مورد موافقت قرار گرفت... با این حال بدیهی است تعریفی که بگوید «ناسیونالیسم عرب فلان و بهمان است» از اساس خراب بوده و هیچ معنایی ندارد. به نظر می‌رسد که حاضرین اهمیت چندانی به این موضوع نمی‌داده و مایل بودند هر چه زودتر به آن خاتمه داده تا به بحث جدی درباره اهداف عملی جنبش ملی عرب بپردازند، یعنی اهداف جنبش همبستگی میان اعراب در کشورهای مختلف...»

در این دوره از نظر خالد بکداش «ملت عرب» معنی و مفهومی ندارد، زیرا می‌گوید: «موقع جغرافیایی که سوریه را از الجزایر و عراق را از مصر جدا

می‌کند، خواه‌ناخواه بر جای خود باقی خواهد بود. این موقع جغرافیایی بر روی توسعه کشورهای مختلف عرب، فرهنگ آن‌ها، حیات اقتصادی آن‌ها، نقش و سلیقه آن‌ها و روی تکوین روح و روان آن‌ها اثر گذارده، می‌گذارد و خواهد گذاشت...».

خالد بکداهش با محدود کردن ویژگی‌های مشترک ساکنین کشورهای عرب به زبان و هدف مشترک، چنین می‌افزاید: «وحدت زبان و هدف برای تکوین یک ملت کافی نیست چه اگر غیر از این بود، انگلیس و امریکای شمالی به‌رغم اقیانوس آتلانتیک که ایشان را از یکدیگر جدا می‌کند تشکیل یک ملت را داده بودند. زیرا در واقع هر دو ملت دارای زبان مشترکی هستند، یعنی: انگلیسی. به‌علاوه این دو ملت - نه حکومت‌هایشان - در پی رسیدن به هدف‌های مشترکی هستند، یعنی: ساختمان جامعه‌ای که صلح، آزادی و نان ایشان را تأمین نماید». بالاخره بکداهش برای یادآوری کردن تعریف استالینی ملت، با نقل سطور زیر از استالین نتیجه می‌گیرد:

«هر یک از ویژگی‌هایی که بیان کردیم به‌تنهایی برای تعریف ملت کافی نیست. حتی می‌توانیم از این هم فراتر رفته و حکم کنیم که کفایت تا فقط یکی از ویژگی‌هایی که برشمردیم به نابودی نزدیک شود. تا «ملت» مورد نظر دیگر موجودیت «ملی» خود را از دست بدهد.»^۱

ب - مرحله دوم: به رسمیت‌شناختن هویت ملی عرب مطابق تعریف سوسیالیسم علمی

«ملت عرب» و «قومیت عرب» برای اولین بار در سال ۱۹۹۵ کشف شد. بی‌مناسب نیست تذکر دهیم که در واقع این اتفاق به دنبال عقد قرارداد صدور

۱. جزوه «طریق استقلال» که دیگر تجدید چاپ نشده و اکنون نایاب است، اما مقدمه مزبور از خالد بکداهش تقریباً به تمامی در کتاب «تاریخ الاحزاب الشیوعیه فی الوطن العربی» از الیاس مورکوس، چاپ ۱۹۶۴ بیروت از صفحه ۲۰۳ تا ۲۱۶ آمده است.

اسلحه از طرف چکسلواکی به مصر بود. به نوعی به هنگام طرح این موضوع در پارلمان سوریه در ۶ نوامبر ۱۹۵۵ بود که خالد بکدش وسیله عقد معامله را کشف کرد:

«در این فرصت بجاست اضافه کنم در حالی که صهیونیست‌ها مدعی‌اند که یهود برای خود ملت تشکیل می‌دهند، حد‌اعلای جسارت را برای نفی هویت ملی اعراب به‌کار می‌برند، درحالی که اعراب از تمامی ویژگی‌های ملی آنچنان که در سوسیالیسم علمی تعریف شده برخوردارند. این حقیقت مانند خورشید در روز روشن، درخشان است. اضافه می‌کنم که این گرایش صهیونیست‌ها دائر بر نفی ملت عرب مقارن است با نفی جدی این موجودیت عربی از طرف قوم‌یون سوریه^۱...».

با تمام این احوال می‌بایست تا ماه آوریل و مه ۱۹۵۶ منتظر شد تا کمیته مرکزی حزب کمونیست سوریه و لبنان نیز به نوبه خود به کشف موجودیت «ملت» عرب بپردازد. در حقیقت پس از نشست کمیته مرکزی مورخ ۲۲ و ۲۵ آوریل و ۶ و ۷ مه قطعنامه‌هایی منتشرشد که در آن‌ها نوشته شده بود: «آرزوی کشورهای عرب برای وحدت نه محصول اوضاع و احوال تصادفی است، نه نتیجه انگیزه‌های احساساتی و نه نتیجه تبلیغات یک حزب یا گروهی از انسان‌ها»، بلکه «مبین احتیاجات مادی و نتیجه روندی تاریخی و عینی و مستقل از اراده و آرزوست: وحدت آب و خاک و زبان، تاریخ مشترک و ترکیب روانی مشترک که در فرهنگی مشترک انعکاس یافته، مکمل یکدیگر بودن از لحاظ اقتصادی و هزارها عامل که طی تاریخ تکوین یافته و در آن اثر کرده. همگی اینها به‌رغم موانعی که به طور مقطعی در سر راهش برای وصول به وحدت قرار داده شده تماماً موجب عناصر واقعی و عینی وحدت عرب

۱. نطق خالد بکدش در مجلس سوریه در ۶ نوامبر ۱۹۵۵ تجدید چاپ شده از جزوه‌ای تحت عنوان «حول تسلیح مصر»، ص ۷.

است.^۱

علاوه بر شناسایی نظری «ملت عرب» قطعنامه‌های کمیته مرکزی ناظر بر این است که: «از نظر استراتژیک وحدت عرب یکی از موضوعات عمده صلح و آزادی محسوب می‌شود».^۲

طبعاً حزب کمونیست عراق در کوک‌کردن ساز خود در دستگاه جدید برای همنوایی با حزب کمونیست سوریه و لبنان تأخیر نکرد: «ملت عرب یکی و واجد تمامی ویژگی‌های ملی است. زیرا متشکل از گروهی از انسان‌هاست که طی تاریخ تکوین‌یافته، به‌رغم مرزهای مصنوعی که بوجود آمده در سرزمین مشترکی زندگی نموده، به زبان مشترکی تکلم نموده، واجد عناصر اقتصادی مکمل و کیفیت روانی مشترکی است که در فرهنگ و سنت‌های عربی مشترک و اهداف و انگیزه‌های مشترک برای وحدت تجسم‌یافته».^۳

گزارش چنین ادامه می‌دهد: به این دلیل است که انزوای عراق از کشورهای دیگر عرب نتیجه نقشه‌ای صددردصد جهانخوازی و عبارت از یک جدایی مصنوعی و موقتی است، زیرا برخلاف منطق تحول تاریخی ملت عرب و آزادی اقتصادیست».^۴

آخرین جنبش کمونیستی در کشف موجودیت «ملت عرب»، در مصر بود. تا آن موقع جنبش کمونیستی مصر «قومیت عرب» را جز یک «شعار مرحله‌ای نبرد علیه امپریالیسم» تلقی نمی‌کرد. شعار: نبرد علیه دشمن مشترک.^۵

بنابراین در سال ۱۹۵۸ پس از وحدت سوریه و مصر بود که حزب

۱. قطعنامه‌های کمیته مرکزی حزب کمونیست سوریه و لبنان در نشست آوریل و مه ۱۹۵۶، تحت‌عنوان «نحو آفاق جدید»، دمشق ۱۹۵۶، ص ۱۸.

۲. قطعنامه‌ها، ص ۱۹.

۳. «خطتنا السیاسیه فی سبیل التحرر الوطنی»، گزارش کمیته مرکزی، مصوب کنفرانس حزب کمونیست عراق در سپتامبر ۱۹۵۶، ص ۲۷.

۴. همان، ص ۲۸.

۵. الحکم دروازه: «الشیوعه المحلیه و معرکه العرب القومیه»، چاپ سوم بیروت، ۱۹۶۳، ص ۱۷۲.

کمونیست مصر جزوه‌ای تحت عنوان «مفهوم القومیة العربیة» به امضای رفقا «عباس» و «خالد» که هر دو از دبیران کمیته مرکزی بودند منتشر کرد و طی آن هر دو نویسنده، واقعیت عربی را بر مبنای تعریف کلاسیک استالینی از ملت تحلیل نموده بودند:

۱- ملیت عرب محصول تاریخ مشترک مجموعه‌ای از انسان‌هاست که زندگی مشترک داشته، با یکدیگر آمیزش کرده و طی صدها سال به اتفاق هم مبارزه نموده‌اند...

۲- ملیت عرب از وحدت زبان برخوردار است. زبانی که حامل میراث او و عصاره تجربه تاریخی اوست...

۳- خلق عرب به‌رغم تفاوت و تنوع ویژگی‌های جغرافیایی سرزمین‌های مشخصی که در آن ساکنند در استفاده از سرزمین‌هایشان با یکدیگر شریک و یگانه‌اند.

۴- خلق عرب از وحدت و اشتراک در زندگی اقتصادی برخوردار نیست... لکن بدیهی است که این امر مستقیم ناشی از ادامه تسلط کشورهای مختلف سلطه‌گر بر توان مادی، منابع و ثروت‌های بخش وسیعی از وطن عربی است، که به این ترتیب به زیان تکامل اقتصادی خود در وابستگی و اسارات اقتصاد مسلط جهانخوار قرار گرفته‌اند. درحالی‌که در گذشته قبل از اشغال از طرف غرب بازار مشترکی از اعراب به شکل‌های مختلف وجود داشته است. تجاوزکاران جهانی آگاهانه و به عمد برای تخریب این بازار مشترک و محو وجوه تولیدی مکمل یکدیگر از بخش‌های مختلف وطن عربی تلاش‌های زیادی انجام داده‌اند. با این حال به‌رغم پراکندگی در درون مرزهای ساختگی، پایه‌های تولیدی مکمل یکدیگر هنوز وجود دارد.

۵- یگانگی ساخت روانی (یا شخصیت ملی) ملت عرب. بر مبنای این داده‌ها؛ «قومیت عرب نمایش یک طبقه اجتماعی در حال رشد به‌سوی بازارهای جدید برای ساختمان امپراتوری دیگری، در خدمت اهداف

توسعه‌طلبانه، نیست. قومیت عرب نمایش پدیده‌ایست از تکوین ملتی واحد، واجد تمامی کیفیات بنیادی ملت واحد، که تمامی قشرهای خلقی آن برای گردآوری قسمت‌های پراکنده و به هم بازگردانیدن وجوه مکمل اقتصادی خود بجای اقتصاد در هم ریخته کنونی و تحول آن، احیای بازار مشترک آن و بازپس گرفتن مالکیت ثروت‌ها و سرزمین‌هایش که به دست جهانخواران غصب شده، درهم‌کوبیدن تمامی نیروهای ارتجاعی و تجاوزکار که راه توسعه او را سد می‌کند، بالابردن سطح زندگی فرزندان، تکامل موجودیت او، ارتقای فرهنگ آن و همکاری با تمامی خلق‌ها و دولت‌های ملی و سوسیالیست به قصد پایان‌بخشیدن به جنگ و تضمین صلح جهانی، مبارزه می‌کنند.»

در اینجا نیز نظیر کمونیست‌های سوریه و عراق، تدوین مبانی نظری «قومیت عربی» مرادف است با توجهات استراتژیک: «قومیت عرب ذاتاً یک جنبش خلقی رزمنده و دشمن جهانگشایی است. این سلطه جهانگشایانه است که مرزها و سدهایی در برابر قومیت بر پا کرده، به این ترتیب وحدتش را در هم شکسته، برای محو هویت او و متوقف‌نمودن توسعه آن تلاش کرده است. به این دلیل است که نبرد برای وحدت ذاتاً نبردیست علیه جهانگشایی. قومیت عرب، از نظر اجتماعی لزوماً جنبشی پیشرو است در جریان نبرد علیه جهانگشایی، که در عین حال علیه مباحثران و هم‌پیمانان او یعنی فئودال‌ها و انحصارگران نیز مبارزه کرده و به این ترتیب ثروت‌های طبیعی و توان نیروهای خلقی‌اش را از شر استثمار و عبودیت‌رهای بخشیده و با تقویت مجدد ویژگی‌های مکمل یکدیگر در اقتصاد رو به زوالش، اقتصاد ملی خود را ترمیم کرده و فرهنگ ملی و خلقی‌اش را بارور می‌نماید. در نتیجه بالابردن سطح زندگی فرزندان را تأمین و آزادی‌های مردمی روزافزون ایشان را تضمین می‌کند^۱...»

ج - مرحله سوم: یک مرحله عقب‌نشینی و عنوان‌کردن حاکمیت شرایط متفاوت منطقه‌ای، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بر موجودیت «ملت» عرب

فردای انقلاب، ۱۴ ژوئیه ۱۹۵۸ عراق، یکبار دیگر در این «نظریه» تجدیدنظر به عمل آمد. این تجدیدنظر از طرف احزاب کمونیست سوریه و عراق صرفاً جنبه تاکتیکی و استراتژیک داشت. درحالی‌که حزب کمونیست مصر چنانکه خواهیم دید به تجدید نظر در مبانی نظری پرداخت:

«در مورد ملتی نظیر ملت عرب که سرزمین بسیار وسیعی با شرایط منطقه‌ای، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی متفاوتی را در بر می‌گیرد، توجه به دو واقعیت عمده یعنی ویژگی‌های منطقه‌ای و تفاوت حیات اقتصادی همواره ضروریست.»^۱ در نتیجه «هرگونه وحدتی که بدون توجه به این واقعیت‌های تاریخی و عینی تحمیل شود نمی‌تواند موفقیت‌آمیز باشد...»^۲ زیرا «برای پرهیز از خرد کردن شخصیت کشورهای مشمول اتحاد و جلوگیری از تسلط یکی بر دیگری بایستی ویژگی‌های منطقه‌ای این کشورها را مورد توجه قرار داد...» موضعگیری سایر احزاب کمونیست عرب در این مورد تا قبل از تابستان ۱۹۶۳ جنبه برنامه‌ای و حتی تدبیری داشته، تبیین مبانی کلی و نظری این مواضع برای اولین بار در تابستان ۱۹۶۳ در جریان میزگرد نظریه‌پردازان مارکسیستی شش کشور عرب الجزایر، اردن، عراق، لبنان، سوریه و سودان صورت جدی به خود گرفته و مطرح می‌شود. این مباحثات به‌طور عمده در اطراف سه مسئله زیر دور می‌زند.^۳

۱. Sur quelques evolutions recentes dans l'orient Arabe, بیانیه دفتر سیاسی حزب

کمونیست مصر، ۱۵ سپتامبر ۱۹۵۸، ص ۲.

۲. همان، ص ۱۴.

۳. خلاصه تحلیل این تبادل نظرات در صفحات ۱۰۹ تا ۱۲۹ مجله Nouvelle Revue

Internationale در ماه اکتبر ۱۹۶۳ تحت عنوان Le Mouvement de liberation des peuples Arabes چاپ شده.

۱- مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشورهای عرب

۲- وحدت کشورهای عرب

۳- سوسیالیسم عرب

در جریان این تبادل نظرها حتی برای یکبار هم مسئله «وطن» یا «ملیت عربی» مطرح نشد، بلکه مسئله مورد مباحثه «جنبش آزادیبخش ملی خلق‌های عرب» بود که موضوع آن نه «وطن عربی» یا همبستگی «تمامی کشورهای عرب»، بلکه «دوستی محکم و همکاری نیروهای سوسیالیسم، دموکراسی و صلح، با اتحاد جماهیر شوروی»^۱ بود.

پس از تأکید این نکته که «وحدت عرب جنبشی است در جهت قوام تمامی خلق‌های عرب که انعکاسی است از شرایط تاریخی کشورهای عرب و نه ناشی از اوضاع و احوال گذرا یا خواست یک حزب یا آرزوی یک طبقه»، شرکت‌کنندگان در این میزگرد از مشخص نمودن عناصر اجزای این وحدت پرهیز کرده، به ذکر این مطلب اکتفا می‌کنند که: «شعار وحدت عرب مولود مبارزه خلق‌های عرب بر علیه استعمار و امپریالیسم برای وصول به استقلال ملی است».^۲

در پاسخ به این سؤال که «آیا وحدت عرب آرمانی ملی است که همه اعراب در آن شریکند؟»، نظریه‌پردازان مزبور پاسخ می‌دهند: نه، زیرا: «خلق‌های عرب، این وحدت را برای تحکیم همبستگی خود در مبارزه علیه جهانگشایی، ارتجاع و رژیم‌های استبدادی و به خاطر تحولات عمیق اجتماعی ضروری تلقی می‌کنند».^۳

و سپس چنین می‌افزایند: «کمونیست‌ها نمی‌توانند مسئله وحدت عرب را بدون ارتباط آن با هدف نهایی مبارزه خود یعنی برقراری جامعه‌ای

۱. همان، ص ۱۱۰.

۲. همان، ص ۱۲۰.

۳. همان.

سوسیالیستی و بدون طبقه، بررسی کنند.^۱

«قومیت عرب» دیگر در این مرحله از نظر این نظریه‌پردازان کمونیست مانند مرحله دوم «مبین احتیاجات مادی و نتیجه روند تاریخی و عینی و مستقل از اراده و آرزو» (از نظر حزب کمونیست سوریه و لبنان)، «مبین ملت عرب، به مثابه تنی واحد» (حزب کمونیست عراق)، و تظاهر «پدیده تکوین ملت واحدی که تمامی اقشار وطن‌پرست خلق، برای متشکل نمودن افراد متفرق آن، برقراری مجدد وجوه اقتصادی مکمل و تحول آن مبارزه می‌کنند و...» نیست، بلکه بیانگر خواست بورژوازی نسبتاً توسعه‌یافته‌ای است که به دنبال گسترش بازار است و به خاطر اینکه: «مصر در خاورمیانه عربی مقتدرترین و صنعتی‌ترین کشور عرب است. بورژوازی مصر جایگاه ویژه‌ای در تحقق وحدت عرب برای خود منظور نموده و مسئله وحدت عرب را از جهت تسلط بر برادران کوچکترش مطرح می‌نماید»^۲... (حزب کمونیست مصر).

در این مرحله جدید از تدوین مبانی نظری، وحدت عرب دیگر از نظر حزب کمونیست سوریه «یکی از مسائل عمده صلح و آزادی» نبوده و از نظر حزب کمونیست مصر قومیت عرب دیگر «در جوهر خود جنبشی خلقی و رزمنده و دشمن جهانخوارگی» نیست، بلکه نتیجه ثانوی جهانگشایی است: «جهانخواران از اهداف بخش ارتجاعی سرمایه‌داری مصر حمایت نموده و آماده‌اند تا تشکیل هرگونه اتحادیه‌ای از کشورهای عرب را حتی بدون پایه‌ای مردمی و ضد جهانخواری تأیید نمایند... گرچه «جهانخواران مایل نیستند امپراتوری عربی نیرومندی بهره‌مند از ثروت بی‌پایان نفت و زیر قدرت نامحدود عبدالناصر تشکیل شود». اما موضوع اساسی این نیست. جهانخواران «در بطن یک چنین اتحادیه‌ای به برانگیختن رقبایی که مخالفت با او (ناصر)

۱. همان، ۱۲۱.

۲. همان.

باشند اکتفا خواهند کرد»؛ این رقبا عبارتند از پاره‌ای از قوم‌یون عرب و بعضی‌ها.^۱

و اما طبقه کارگر، تنها به این دلیل با «وحدت عرب بر مبنای اصول مردم‌سالارانه، در رابطه با مبارزه علیه جهانگشایی و استعمار از طریق ارتقای سطح زندگی توده‌های زحمتکش، برای تحقق روابط دوستانه با کشورهای سوسیالیستی» موافق است که «نیروی است جهانی».^۲

با این حال، دقیقترین بیان از موضع جنبش کمونیستی در مورد «ملت» و «ملت‌گرایی عرب» در جریان مبادله آرای بعدی در پراگ بین مارکسیست‌های سوریه (از جمله خالد بکداهش)، عراق، مراکش، لبنان و اردن به عمل آمد. که خلاصه آن در مجله جدید بین‌الملل^۳ انتشار یافته است. ضمناً لازم به یادآوری است که این مبادله آزاد نیز به دنبال ملاقات نیکیتا خروشچف از جمهوری متحده عربی در مه ۱۹۶۴ بود که به عمل آمد.

تمامی شرکت‌کنندگان در این کنفرانس از همان ابتدا متذکر شدند: «مبارزه برای وحدت واقعی خلق‌های عرب از مبارزه آن‌ها علیه جهانگشایی و استعمار قدیم و جدید و همچنین مبارزه آن‌ها در راه پیشرفت اجتماعی کشورهایشان جدایی‌ناپذیر است».^۴

نظریه‌پردازان کمونیست مجتمع در پراگ، در جریان این تبادل افکار تفاهم بیشتری نسبت به تابستان گذشته درباره جنبش وحدت‌طلبانه از خود نشان دادند: «جهانخوازان ترجیح می‌دهند در کشورهای عرب آب از آب تکان نخورد. هدف آن‌ها حفظ موجودیت کشورهای کوچک است... عوامل و عناصری که کشورهای عرب را به سمت وحدت می‌رانند. بدون تردید از

۱. همان.

۲. همان، ۱۲۲.

۳. مجله جدید بین‌الملل ژوئیه ۱۹۶۴.

۴. همان.

نیرو‌هایی که در جهت مخالف حرکت می‌کند قوی‌تر است.^۱

آیا این تفاهم مجدد نتیجه تضمین‌های داده شده از طرف آقای نیکیتا خروشچف به جمهوری متحد عربی است؟ این امر محتمل به نظر می‌رسد. به‌خصوص که در عین حال در همین کنگره است که می‌توان تفاوت قائل شدن میان «گرایش ناصری و «موج سرمایه‌داری ملی عرب» را در برداشت‌های شرکت‌کنندگان در کنگره مشاهده کرد. آن‌ها از طرفی مسئله وحدت را وابسته به پیشرفت اجتماعی (تحقق اصلاحات ارضی، ملی‌نمودن، تقویت و توسعه‌بخش دولتی، سهام‌نمودن کارگران در مدیریت و سود شرکت‌ها و کارخانجات و...) نموده، و از طرف دیگر معتقدند که وحدت عرب باید تحت رهبری مصر تحقق یابد. در حقیقت خواست ایشان «الغای دولت‌های مستقل موجود، برقراری یک حکومت مرکزی، ادغام تمامی سازمان‌های اجتماعی و سیاسی در یک جنبش وابسته به مصر و خط مسلکی آن و در یک کلام وحدت کامل و فوری است». مسلم است اگر مصر به شرایط عینی و خصوصیات واقعی هر کشور توجه نموده از توسعه‌طلبی و تسلط بر دیگر کشورهای عرب دست بردارد، به دلیل توسعه نسبتاً زیاد در روابط اقتصادی و اجتماعی‌اش می‌تواند نقش مهمی در وحدت خلق‌های عرب بازی نماید.^۲

آیا این تفاهم جدید نسبت به نقش مثبتی که مصر می‌تواند در وحدت خلق‌های عرب بازی نماید ناشی از این است که مصر موقتاً «قومیت عرب» را رها نموده و موقتاً به سیاست سنتی «همکاری» میان دولت‌های عرب در قالب اتحادیه عرب که منشور آن روی استقلال هر کشور عرب و همکاری آن‌ها تأکید می‌کند - بازگشته بود؟ پاسخ به این سؤال نیاز به بررسی دارد. به ویژه که سال ۱۹۶۴ سال اجتماعات بزرگ در سطح سران اتحادیه عرب است. به هر صورت در خلال همین تبادل افکار بین کمونیست‌های عرب است

۱. همان ص ۱۲۱

۲. همان، ص ۱۲۵.

که «بهترین قواعد برای تحقق وحدت عربی مستحکم» آن‌چنان که «موج دمکراتیک انقلابی پیشنهاد می‌کند»، آشکار گردید. در موج دمکراتیک مذکور گرایشات زیر را می‌توان متمایز کرد:

۱- گرایش بن‌بلا و جبهه آزادیبخش ملی...

۲- گرایش برخی از سوسیالیست‌های مستقل سوریه نظیر احمد عبدالکریم و امین النفوری، که معتقدند وحدت عرب بایستی در آینده تحقق پذیرد، اما بر مبنایی مردم‌سالارانه و نه با توسل به زور و دسیسه و توطئه.

۳- گرایش کمونیست‌ها؛ این گرایش از این دید حرکت می‌کند که نبرد توده‌های خلقی در نهایت بایستی پیروزی سوسیالیسم را تحقق بخشد. همچنین کمونیست‌ها مسئله وحدت عرب را تنها در ارتباط آن با مسئله سوسیالیسم مورد توجه قرار می‌دهند: «ساختمان سوسیالیسم به پایان رسانیدن امر وحدت را تسهیل کرده و به از میان برداشتن پاره‌ای مشکلات که تحقق آن را سد می‌نماید کمک می‌کنند... به هر صورت وحدت امری است مربوط به اراده توده‌های میلیونی. ایجاد دولت‌های مردمی و ملی در برخی کشورهای عرب به‌منزله قطب جاذبه‌ای است که به پیش‌بردن این امر کمک می‌کند.»^۱ مسلماً «نمی‌توان وابستگی مطلق میان پیروزی سوسیالیسم در کشورهای عرب و تحقق وحدت عرب برقرار کرد. وحدت می‌تواند قبل از استقرار سوسیالیسم به اشکال مختلف در میان برخی از کشورهای عرب تحقق یابد. به همانگونه که در برخی دیگر کشورها، سوسیالیسم می‌تواند قبل از تحقق امر وحدت بنا شود. اما آنچه تردیدی در آن نیست این است که بدون آن نیروهای مترقی و ضد جهان‌خوارگی که به جریان انداختن اصلاحات اجتماعی و اقتصادی بنیادی را ضروری بدانند، امر وحدت به‌هیچ‌وجه تحقق نیافته و قدمی به جلو نخواهد رفت.»^۲

۱. همان، ۱۲۸ - ۱۲۷.

۲. همان، ص ۱۲۸.

می‌توان نتیجه گرفت که در این مرحله از برداشت نظری، کمونیست‌ها، وحدت عرب را نتیجه جنبشی که مایل به گرد هم آوردن اجزای متفرق یک ملت «واحد» است نمی‌دانند. ملتی که «تمامی ویژگی‌های ملت را برحسب تعریف سوسیالیسم علمی» داراست. بلکه با تفکیک دو جنبه مختلف و متضاد؛ آن را ناشی از جنبش سرمایه‌داری مسلط برای توسعه بازارهای خود یا جزئی از جنبش بین‌المللی پرولتاریا می‌دانند.

خلاصه آنکه سوسیالیسم؛ عراق، مصر و الجزایر را، به همان صورت که روسیه، آلمان و فرانسه را متحد می‌کند، متحد خواهد کرد. اما تا رسیدن روزی که سوسیالیسم امر وحدت را تحقق بخشد، باید نبرد برای سوسیالیسم و برای متحدکردن اقشار خلقی کشورهای مختلف عرب در یک جنبش برادرانه «جهانی»، ادامه یابد.

قبل از انقلاب ژوئیه ۱۹۵۸ عراق: تفاهم با ناصر

کمونیست‌های مصر با اشتیاق به استقبال اتحاد سوریه و مصر شتافته بودند. در ماه فوریه ۱۹۵۸، اندکی قبل از اعلام موجودیت جمهوری متحد عرب، یکی از بیانیه‌های حزب کمونیست مصر، مشکلات و ناسازگاری‌های ناشی از جنبه‌های متعدد ارتجاع فکری مصری‌ها را اینچنین مطرح می‌کند:

«نیروهای جهان‌خواهی و ارتجاع تنها به نفاق‌افکنی میان کمونیست‌ها و سایر میهن‌پرستان عرب اکتفا نکرده، به ایجاد اضطراب در دل سرمایه‌داری ملی مصر و سوریه دست زده‌اند؛ دربارهٔ اینکه اتحاد با سوریه، بازرگانان کوچک و متوسط را از بین برده و بازرگانان مصر زیر ضربات رقبای سوریه‌ای خود قرار خواهند گرفت سروصدا راه می‌اندازند. در عین حال شایعاتی می‌پراکنند مبنی بر اینکه سرمایه‌داری مصر - که سرمایه‌داری قوی‌تری است، برای استعمار و مکیدن خون خلق عرب در سوریه، خود را بر روی آن انداخته زمینه را برای الغای آزادی‌های مردمی آماده کرده و با همکاری ارتجاع سوریه فشار علیه

حزب کمونیست سوریه را تقویت خواهد کرد...».

بیانیه به بررسی مسئله انحلال احزاب سیاسی می‌پردازد:

آیا پذیرش انحلال احزاب سیاسی به این معنی است که آینده مردم‌سالاری در جمهوری متحد عربی تاریک است؟ خیر، مسئله آینده مردم‌سالاری را نباید از زاویه موجودیت احزاب دید، بلکه بهتر است از دو جنبه زیر مطرح شود:

۱- نیروهای خلقی و ملی در یک دولت واحد به هم پیوسته متشکل شده و به نحوی مؤثر برای توسعه و تقویت آزادی‌های مردمی مبارزه کنند.

۲- سیاست مستقل ملی در حال حاضر در جمهوری متحد عربی به سمت تضعیف نفوذ جهانگشایی و نابودی آن هدایت می‌شود.

این امر شرایط مستعد برای ارتقای مردم‌سالاری را ایجاد نموده و در عین حال سیاست مترقیانه آن به سمت انحلال روابط ارباب و رعیتی، صنعتی کردن کشور و بالابردن سطح کشاورزی گرایش دارد... ما باید نسبت به انحراف موضوع مسئله وحدت و تقویت آن هوشیار و مسئله احزاب را در قالب وقایع جاری بررسی کنیم. وظیفه اصلی عبارتست از آگاهی به اهمیت مضمون اتحاد و به پیش کشیدن شعارى که بتواند آن را به نفع خلق تغییر دهد...^۱

چند روز بعد، در دهم فوریه، «دفتر کار توده‌ها» وابسته به دبیرخانه کمیته مرکزی، مسئله انحلال احزاب سیاسی را دوباره به میان می‌کشد: «به جای انتقاد از انحلال احزاب بهتر است از موج انقلابی که به همراه اتحاد برمی‌خیزد بهره‌برداری کرده... وسیع‌ترین توده‌ها را برای حفظ اتحاد و تضمین پیروزی آن به حرکت درآورد... باید هرگونه حرکت و توطئه‌ای را که هدف آن نشان دادن کمونیست‌ها به عنوان دشمن اتحاد است، چه در سوریه و چه در مصر افشا و خنثی کرد.»^۲

۱. الحکم دروازه: «بیان من الحزب الشیوعی المصری، ان الوحده السوریه المصریه»، فوریه ۱۹۵۸، ص ۲۰۶-۲۰۸.

۲. تقدموا الصفوف الوطنیه فی معرکه الوحده العربیه، از الحکم دروازه، ص ۲۰۹-۲۰۸.

این شماره اهداف اتحاد سوریه و مصر را به شرح زیر ارائه می‌دهد:

۱- وحدت تلاش‌های دو ملت آزادشده از نفوذ جهانخواری غربی، علیه تهدیدات خطرناک.

۲- ناکام کردن طرح امریکا دائر بر ایجاد شکاف در صفوف اعراب و منزوی کردن دولت‌ها.

۳- ایجاد دولتی بزرگ در برابر توسعه‌طلبی صهیونیست‌ها.

۴- بنای جمهوری متحد عربی به‌عنوان مرکزی نیرومند برای تمامی نیروهای ملی که برای استقلال، بی‌طرفی و وحدت عرب مبارزه می‌کنند.

۵- مبارزه دولت مصر و سوریه برای رهایی اقتصاد ملی در هر کشور از زیر نفوذ بیگانه و برای صنعتی‌شدن، پیروزی سوریه و مصر در زمینه قراردادهای صنعتی با روسیه شوروی، تمرکز توانایی‌های هر دو کشور - این همه واقعیاتی است که تحقق استقلال اقتصادی را که شرط اصلی استقلال سیاسی است، تسریع می‌کنند...»^۱

این نکته که از این هنگام به بعد «وقایع تأسف‌باری» در حزب کمونیست مصر، ازجمله برکناری خالد العزم از دفتر مرکزی و اجرایی سوریه،^۲ به‌وقوع می‌پیوندند، البته حقیقت دارد. در ضمن «در لحظه‌ای که شاهد کاهش ممتد سطح زندگی طبقات و اقشار خلقی و برعکس افزایش درآمدهای شرکت‌ها و سازمان‌های سرمایه‌داری هستیم»^۳ حزب از طرح مربوط به «نمایندگی کارگران در اتحادیه ملی» انتقاد می‌کند.

با این حال این «جنبه‌های تأسف‌بار» در درجه دوم اهمیت بوده و بیانیه منتشره، در ۱۳ مه ۱۹۵۸ از همیشه گرم‌تر و رفیقانه‌تر بوده است: «جشن جمهوری متحد عربی در عین حال جشن تمامی انسان‌های متمدنی و یکی از

۱. اتحادالشعب، شماره اول، فوریه ۱۹۵۸ (چاپ قاهره)، به نقل از الحکم دروازه.

۲. همان، شماره سوم، ۱۵ مارس ۱۹۵۸.

۳. همان، ۹ آوریل ۱۹۵۸.

ثمرات مبارزه «آنها است. جشن خلقی است در حال نبرد با جهانخواهی و علیه مسببین جنگ. دولتی مقتدر و نیرومند در خاورمیانه، آسیا و آفریقا برای تقویت نبرد خلق‌ها علیه جهانگشایی، برای تجمع ملت عرب و هدایت آن در مبارزه برای صلح، استقلال و وحدت متولد شده است...

جمهوری متحد عرب، برای تشکّل نیروهای ملی و مردم‌سالار، سازماندهی منابع انسانی و اقتصادی در مصر و سوریه، ساختمان جامعه‌ای که بهزیستی و سیادت خلق کارگر عرب در آن تحقق یابد، به وجود آمده است. جامعه‌ای که به ساختمان سوسیالیسم می‌انجامد...^۱

در این احساسات احزاب کمونیست سایر کشورهای عرب نیز شرکت دارند. به این‌گونه است که در ۲۱ مارس ۱۹۵۸، حزب کمونیست عراق بیانیه‌ای منتشر نمود که در آن می‌گوید: «ملیون عراق جدال و توطئه مکارانه نوری سعید بر علیه جمهوری متحد عرب را در منطقه خفه کردند. آنها ثابت نمودند که خلق عراق، به جهانخواران اجازه نخواهد داد، از عراق به‌عنوان پایگاهی بر علیه جمهوری استفاده کرده و آماده است تا هر دستی را که به روی او بلند شود، نابود کند. آنها برای تحقق وحدت عرب اتحاد خود را با جمهوری اعلام نمودند».^۲

از طرف دیگر در ماه ژوئن ۱۹۵۸ خالد بکدش در نطقی در کنگره حزب کمونیست بلغارستان اظهار نمود که حزب کمونیست سوریه به این دلیل از جمهوری متحد عربی حمایت کرد که «شعار وحدت عرب از مدت‌ها پیش یکی از شعارهای حزب ماست. در حقیقت وحدت عرب نتیجه شرایط محلی اشتراک زبان، سرزمین، تاریخ و حیات معنوی ماست که به‌طورکلی در فرهنگ عربی ما جلوه‌گر می‌شود. به این دلیل است که ما کمونیست‌ها همانند تمامی اعراب متمدنی از صمیم قلب آرزو می‌کنیم که جمهوری متحد عربی پایگاه‌های

۱. «عاشه‌الجمهوریه العربیه المتحده»، از الحکم دروازه، ص ۲۰۳.

۲. النور، شماره ۲۱ مارس ۱۹۵۸: «الشعب العراقي يتخذ للموكة الفاصله ضد الاستعمار».

خود را مستحکم کرده، در مسیر پیشرفت و توسعه گام برداشته و هسته وحدت عرب را پی‌ریزی کند. برای دستیابی به این هدف باید نبرد بر علیه جهانگشایی امریکا را ادامه داد. مسلم است که اگر ما کمونیست‌های سوریه از خطوط عمده سیاست خارجی جمهوری متحد عربی حمایت کرده‌ایم، امروز نیز بیانیه مشترک منتشره از طرف روسیه شوروی و جمهوری متحد را که مبنای سیاست خارجی جمهوری متحد عربی را تشکیل می‌دهد، تأیید می‌کنیم. این مبنا عبارتست از حفاظت و حراست از استقلال، نبرد علیه دسته‌بندی در پیمان‌های تجاوزکارانه برای پیشبرد صلح جهانی، متوقف‌نمودن و تحریم آزمایش‌های هسته‌ای، کمک به خلق الجزایر که برای رسیدن به استقلال مبارزه می‌کند، افشای جنگ تجاوزکارانه فرانسه در الجزایر و جنگ تجاوزکارانه انگلیس در عمان و یمن، بازپس‌دادن حقوق اعراب فلسطین و حمایت از تمامی خلق‌های عرب در نبرد به خاطر استقلال.^۱

پس از انقلاب ژوئیه ۱۹۵۸ عراق: درگیری با ناصر

در تاریخ روابط ناسیونالیسم عرب و جنبش کمونیستی، انقلاب چهاردهم ژوئیه عراق واقعه بسیار مهمی محسوب می‌شود. از همان هفته‌های اول انقلاب، حزب کمونیست عراق فعالیت‌ها را سازمان داده و یک جبهه مردم‌سالاری ملی مرکب از *کمال الجادرچی* و دیگر تشکیلات کم‌اهمیت‌تر به راه می‌اندازد. ژنرال *عبدالکریم قاسم* به خاطر ایجاد وزنه‌ای در برابر هواداران وحدت با جمهوری متحد عربی، آن‌ها را در این فعالیت‌ها آزاد می‌گذارد. او می‌خواست نشان دهد که عراق می‌توانست برای تمام ملیون عرب تصویر دیگری ارائه دهد. تصویری مردمی و آزادیخواهانه از جنبش آزادیبخش عرب که به عقیده او، عبدالناصر و حزب بعث و به‌طورکلی جمهوری عرب نمایش مستبدانه آن بودند.

۱. مأخوذ از ترجمه منتشره در *Les cahiers de l'orient contemporain*، جلد ۳۷، مدارک مربوط به سال ۱۹۵۸.

حمایت از نظام «ممالک متحده» (فدرال) در برابر نظام «حکومت واحد»

عربی

در همین حال کمونیست‌های عراق شعار تشکیل «فدراسیون» (ممالک متحده) را در برابر «وحدت» به پیش کشیدند. بلافاصله حزب کمونیست مصر جهت خود را اصلاح می‌کند. در پانزدهم سپتامبر جزوهای جدید به امضای دفتر سیاسی منتشر می‌شود: «در خصوص ملیتی نظیر ملیت عرب که در کشورهای متعددی گسترده و در آن‌ها شرایط منطقه‌ای، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی متفاوتی حکومت می‌کند، لازم است به دو واقعیت اساسی توجه کرد: ویژگی‌های منطقه‌ای از یک طرف و تفاوت‌های اقتصادی از طرف دیگر... هر نوع وحدتی که بخواهد بدون توجه به واقعیات تاریخی و عینی تحمیل شود، نمی‌تواند وحدتی پیروزمند به حساب آید.»^۱

ناصر نظام فدرال را نمی‌پذیرد:

جمهوری متحد عرب و پرزیدنت ناصر پیشنهاد نظام فدرال را رد می‌کند، ناصر نمی‌توانست موضع دیگری بگیرد بدون اینکه اتحاد با سوریه را به خطر اندازد. به‌طوری‌که چند ماه بعد در ۲۱ فوریه ۱۹۵۹ طی نطقی در حضور مارشال تیتو به مناسبت سالروز بنیاد جمهوری متحد عرب موضوع را توضیح داد.

پرزیدنت ناصر در این خطابه پس از یادآوری یکی از مذاکرات خود با آقای خروشچف دربارهٔ رابطه اتحاد شوروی و جمهوری متحد عرب و همچنین دربارهٔ اختلافات مسلکی موجود میان کمونیست‌ها و ملیون عرب، مسئلهٔ روابط جمهوری متحد عرب با احزاب کمونیست کشورهای عربی که شعار «فدراسیون» را به پیش کشیده بودند، گفت:

«ما می‌دانستیم که سیاست سستی جهانگشایان همواره بر ایجاد اختلاف میان بغداد و قاهره پی‌ریزی شده بود. می‌دانستیم که دشمن ملیت، فرصت را در کاربرد

۱. بعد التطورات الاخيره، از الحكم دروازه، ص ۲۳۰.

این روش قدیمی از دست نمی‌داد. هدف تلاش اولیه عبارت بود از تقسیم خلق به دو جناح: یکی مدعی وحدت با مصر و دیگری خواهان تشکیل فدراسیون. من در آن موقع صریحاً عقیده خود را بیان کردم. گفتم که نمی‌توانستم دربارهٔ موضوعات مختلف بحث نمایم، اتحادیه یک چیز است و فدراسیون چیز دیگر. اما گفتم که آماده‌ام درباره آینده روابط عراق و جمهوری متحد عرب بحث کنم. ما می‌توانستیم به یک توافق نظامی و اقتصادی دست یافته و به این‌گونه تمایل به وحدت را بیان کنیم. اگر اتحاد می‌بایست انجام شود ما ترجیح می‌دادیم که با یکپارچگی انجام شود. در عین حال خطری را که از تفکیک خلق به هواداران وحدت و هواداران فدراسیون خلق عراق به وجود می‌آمد افشا نمودم. طبعاً احساس می‌کردم که برخی از آن‌ها که فدراسیون را علّم نموده و به وحدت حمله می‌کردند، به هیچ وجه منظورشان عراق نبود، بلکه هدفشان سوریه بود. منظور آن‌ها تحریک خلق سوریه بر علیه اتحاد بود... من به اهمیت این تشبّثات به خوبی واقف بودم. مسئله وحدت یا فدراسیون نبود، مسئله مهم همبستگی ما بود.^۱

کمونیست‌ها به سیاست داخلی جمهوری داخلی جمهوری متحد عربی

حمله‌ور می‌شوند

کمونیست‌ها بر اساس شعار جدید یعنی «فدراسیون» دوباره پرونده سیاست داخلی جمهوری متحد عرب و انحلال احزاب سیاسی را باز کردند. خالد بکداش در چهاردهم دسامبر ۱۹۵۸، در نشریه حزب کمونیست به نام «الاکبار» مصاحبه‌ای درج می‌کند که در آن می‌گوید: «تحکیم استقلال جمهوری متحد عرب، وحدت تمامی نیروهای خلقی و ملی را برای تعقیب سیاستی که خطوط عمده آن به شرح زیر است، در سوریه ایجاب می‌کند:

در نظر گرفتن اوضاع و احوال واقعی سوریه و مصر در مسائل دولتی و اداری، از طریق ایجاد یک مجلس و یک دولت جداگانه برای استان سوریه و

یک مجلس و یک دولت جداگانه برای استان مصر، در کنار یک مجلس مرکزی و یک حکومت مرکزی که به حل و فصل مسائل دفاع ملی، سیاست خارجی و سایر مسائل مشترک بپردازد. تمامی این بنیادها باید با توسل به روش‌های مردمی از طریق انتخابات عمومی و آزاد تشکیل شود.

تفویض آزادی‌های مردم‌سالارانه: آزادی مطبوعات، انتشارات، تجمع، حق اعتصاب، تشکیل جمعیت و سندیکاها، تضمین حقوق سازمان‌های سیاسی با آزادی کامل برای توده‌های خلق و سایر نیروهای ملی.^۱

ناصر: «ارتجاع و کمونیسم هر دو مخالف اتحاد عرب‌اند»

چند روز بعد، در ۲۳ دسامبر، عبدالناصر به مخالفین حمله‌ور می‌شود: «ارتجاع می‌دانست که قومیت عرب استثمار را محو می‌کند، حزب کمونیست می‌دانست که ناسیونالیسم فرصت‌طلبی را نابود می‌کند، بدین جهت ارتجاع و حزب کمونیست هر دو بر علیه قومیت و اتحاد عرب موضعگیری کردند. ولی در برابر این ملیت و امواج سرکش قومیت عرب نتوانسته و قادر نبودند قد برافرازند... اما بعداً از کمینگاه خود خارج شدند... ارتجاع و صهیونیسم علیه قومیت عرب علیه اتحاد عرب متحد شدند... از طرف دیگر حزب کمونیست سوریه وحدت با تمامی خلق را در بطن یک اتحاد ملی رد کرد. این را که ملت ما در نبرد خود علیه دشمن قومیت عرب و علیه دشمن اتحاد عرب تن واحدی باشد رد نمود. بعضی از اعضای آن در هفته گذشته به نفع جدایی وعظ و تبلیغ کرده و هرگونه وحدت ملت عرب را محکوم کردند. این همان چیزی است که صهیونیست‌ها برای استقرار خود در بطن ملت عرب و برای دستیابی به استثمار کشور ما تبلیغ و ترویج می‌کند.»^۲

۱. خالد بکداش، الاخبار، شماره ۱۴ دسامبر ۱۹۵۸، نقل از ترجمه فرانسوی R.cocti در شماره ۸، سال ۱۹۵۸، مجله Orient.

۲. «الاهرام»، ۲۱ دسامبر ۱۹۵۸.

ادامه این موضع از طرف رهبران سوریه

دو روز بعد کلنل عبدالحمید سراج، از این هم روشن‌تر صحبت می‌کند: «و اما عوامل فرصت‌طلب، اینها کمونیست‌ها هستند. اینها که در ابتدا به دنبال جریان قومی عرب کشیده شدند، به‌رغم تمایل باطنی خود به اجبار اتحاد را پذیرفتند. تا مدتی در انتظار بسر بردند، اما پس از اینکه متوجه می‌شوند انتظارشان بیهوده بوده و وحدت مسیر خود را پله به پله تعقیب می‌نماید، سخنگوی پرسروصدای ارتجاع و فرصت‌طلبان شدند... با سوءاستفاده از آرمان‌های اصلاحی و به بهانه اینکه وحدت نتوانسته بود بهبودی‌های سریعی را که از آن انتظار می‌رفت تحقق بخشد، به تحریک مردم پرداختند. ابتدا با صحبت از اوضاع بد اقتصادی این کار را شروع کردند. منظور کدام اقتصاد بود؟ آیا سوریه قبل از وحدت اقتصاد سازمان‌یافته‌ای داشت؟... و حالا در این اواخر، حزب کمونیست دست خود را کاملاً رو کرده، رهبران آن به‌صورتی انحرافی و مزورانه طی بیانیه‌ای خواستار تجزیه شده‌اند. مجدداً شعار موهوم فدراسیون آری، وحدت نه، را به پیش کشیده‌اند. این صدا در لحظه‌ای بلند شده که هر یک از ما بیشتر از پیش برای اتمام مرحله ادغام و وحدت و تحقق اهداف وحدت کار می‌کنیم. این ندا همچون خیانتی به آرمان عرب و همچون ضربه ای تلقی می‌شود. علیه او از طرف انسان‌هایی که منافع خصوصی آن‌ها بر منافع کشور تقدم دارد.»^۱

توقیف رهبران کمونیست

اول ژانویه ۱۹۵۹ در اولین ساعات روز، ۲۸۰ نفر از رهبران حزب کمونیست مصر توقیف می‌شوند آیا این رو در رویی در همین جا خاتمه پیدا می‌کرد؟

پیشامدهای ۱۹۵۹ موصل

در هشتم مارس، قیامی علیه دولت ژنرال قاسم در موصل بر پا می‌شود.

۱. اطلاعیه برای روزنامه الاهرام، ۲۶ دسامبر ۱۹۵۸.

بلافاصله کنل عبدالوهاب الشواف اطلاعاتی صادر می‌کند که انگیزه‌های قیام را بیان می‌دارد: «هنگامی که ارتش عزیز ما آن انقلاب شگرف را در صبح چهاردهم ژوئیه اعلام کرد... نمی‌خواست که هیئت حاکمه ظالم جای خود را به یک قدرت دیوانه و بی‌خرد بدهد، یا طبقه‌ای استثمارگر و حریص جای خود را به گروهی هرج‌ومرج طلب بدهد که کشور و نظم آن را به هم بریزند، گروهی دارای یک مکتب سیاسی کاملاً بیگانه با عراق، کشورهای عرب و اسلامی. گروهی کافر، لامذهب و بی‌وجدان که مملکت را در هم ریخته و بت‌هایی تراشیده که بدون واهمه از خدا، آن را ستایش می‌کنند.»

این گروه نه‌فقط «هرج‌ومرج طلب» و «کافر» است، بلکه به جنگ تمام‌عیاری نیز با ملت عرب دست زده است، تا به آن حد که با اعوان و انصار پست و فاسدش شعار «مرگ بر ناسیونالیسم عرب» را شیوه خود کردند.^۱

آثار شکست قیام موصل

قیام موصل به خون نشست و در دهم مارس، فرمانده کل نظامی عراق با صدور بیانیه‌ای خطاب به مردم عراق به «کشوری که با جهانخواران همکاری می‌نماید» گوشزد می‌کند که: «به اینگونه تحریکات، دروغگویی‌ها و بهانه‌جویی‌ها متوسل نشود. زیرا با انجام این اعمال، نتایجی را که مایل است میهن جمهوری ما به دست آورد، به دست نیاورده، به شهرت خود لطمه زده و اعراب را متفرق می‌کند.»^۲

یازدهم و دوازدهم مارس، تظاهرات متعددی برای اعتراض به دولت عراق، متهم به طراحی نقشه نابودکردن ملیون عرب و نفاق‌افکنی میان خلق عرب به نفع دشمنان او برگزار شد. پریزدنت ناصر خطاب به جمعیت تظاهرکننده چنین اظهار داشت:

۱. الاهرام، ۹ مارس ۱۹۵۹.

۲. الاتحاد الشعب، ۱۱ مارس.

«نخواهیم گذاشت خشم ما علیه کمونیست‌هایی که تظاهرات عراق را به راه انداختند و به ما فحاشی کردند، بر ما غلبه کند. هنگامی که نوری سعید آن‌ها را از عراق تبعید نمود، ما به آن‌ها پناه دادیم، هنگامی که نوری سعید همه چیز را بر آن‌ها در کشورشان ممنوع کرد، نه تنها دمشق آن‌ها را پذیرفت، بلکه به آن‌ها آذوقه رسانید. انقلاب عراق که به سرانجام رسید، به بغداد مراجعت کردند. در این هنگام اولین اقدام آن‌ها تحریک خلق عراق علیه جمهوری متحد عربی بود.»^۱

«قاسم، این تقسیم‌کننده عراق، روش‌هایی را به کار می‌برد که نوری سعید قبلاً از آن‌ها استفاده کرده بود حتی قبل از اینکه بدانند در موصل چه گذشته است، در متهم کردن ما و جمهوری ما شتاب کرد.»^۲

بالاخره در روز سیزدهم مارس پرزیدنت ناصر نطفی ایراد می‌کند که طی آن صریحاً به کمونیست‌ها حمله‌ور می‌شود:

«... قاسم خائن و کمونیست‌ها برای ممانعت از وحدت جهان عرب دست به دست یکدیگر داده‌اند... مأموران کمونیست خود را وطن پرست می‌خوانند. مدعی مردم‌سالاری‌اند، درحالی‌که دمکراسی را تحریف می‌کنند. امروز ملاحظه می‌کنید که در عراق روزنامه‌ها را توقیف کرده و اداراتشان را آتش می‌زنند. زنان و کودکان و بی‌گناهان را قتل عام می‌کنند. ما در قاهره می‌دانیم که کمونیست‌ها مأموران بیگانه هستند و اجازه نداده‌ایم که هیچ حزب کمونیستی در مصر موجودیت داشته باشد. می‌دانستیم که حزب کمونیست مصر آزاد نبود تا مطابق میل و وضعیت خود برای کشورش کار و تلاش نماید. می‌دانستیم که از خارج به او الهام می‌شد، انگیزه‌های خارجی را دریافت می‌نمود و مأمور بیگانه بود. از سال ۱۹۵۳ از حزب کمونیست ایتالیا تعلیم می‌گرفت و دستورهایش را به کار می‌بست. درحالی‌که اینجا در سوریه حزب کمونیست

۱. الاهرام، ۱۲ مارس.

۲. همان، ۱۳ مارس.

منحصراً متشکل از مأمورانی بود که نه تنها شعار و دستورالعمل‌های خود را، بلکه پول نیز از خارج دریافت می‌کردند...»^۱

حزب کمونیست عراق خواهان شرکت در دولت می‌شود

با وجود آنچه گذشت، قاسم و کمونیست‌های عراق جز برای مقابله با خطر وحدت به یکدیگر نپیوسته بودند. شرکت رزمندگان کمونیست در درهم شکستن قیام موصل به رهبری شواف، رهبری حزب کمونیست عراق را به این فکر انداخت که اوضاع سیاسی برای تغییرات بنیادی مناسب است. در بیانیه‌ای طولانی در ۲۸ آوریل خواهان به رسمیت شناخته شدن و «شرکت در مسئولیت‌های دولتی در کنار نمایندگان احزاب و نیروهای مردمی صادق شد»^۲

قاسم تقسیم قدرت و بازگشت احزاب را نمی‌پذیرد

پاسخ ژنرال عبدالکریم قاسم غیرمنتظره بود. در پاسخ نمایندگان اتحادیه سندیکاها کارگری که یک روز پس از انتشار این بیانیه برای تقاضای تجدید فعالیت احزاب سیاسی نزد وی رفته بودند، اظهار نمود با چنین اقداماتی مخالف است: «این جهان‌خوارگی است که امروز می‌خواهد با برقراری احزاب کوچک و گروهک‌های کم‌اهمیت و غلم‌نمودن هر یک علیه دیگری صفوف ما را درهم بشکند.» حتی تا جایی پیش می‌رود که مخالفت خود را با ایجاد یک حزب واحد نیز «که کشور را از وجود احزاب و گروه‌های دیگر خلاص کند» اعلام می‌کند و می‌افزاید حزب من «تمامی خلق است... من حزب خلق هستم، ما همگی حزب‌الله، حزب حق، حزب عدالت و حزب نبرد هستیم.» زیرا «پس از انقلاب کبیر چهاردهم ژوئیه، کارگر و کارفرما چنان با یکدیگر برادر شده‌اند که هیچ اختلافی آن‌ها را از هم جدا نمی‌کند... دوران استثمار

۱. همان، ۱۴ مارس.

۲. اتحادالشعب، ۲۹ آوریل ۱۹۵۹.

تمام شده، دوران استثمار فرد و خدمتکاری اکثریت به نفع افرادی اندک نیز خاتمه یافته است. کارگر و کارفرما برادرانی شده‌اند که با همبستگی در جهت منافع خلق، در جهت منافع جمهوری کبیر عراق ما تلاش و همکاری می‌کنند.^۱

عقب‌نشینی حزب کمونیست عراق

اما حزب کمونیست در تبلیغات داخلی بیش از آن جلو رفته بود که تصمیم او به قطع مبارزه از طرف تمامی مبارزین حزب پذیرفته شود. چهاردهم ژوئیه درگیری‌هایی در کرکوک پیش آمد. ژنرال قاسم به چیزی بیش از این برای تشدید حملات خود نیاز نداشت؛ سه روز بعد در روز هفدهم همان ماه چنین گفت: «به آن‌هایی که به طور مرتب می‌گویند آزادی نه برای دشمنان خلق اخطار می‌کنم که افشا و حتی قضاوت در این امر کار آن‌ها نیست. دولت و قانون می‌دانند چگونه دشمنان خلق را باید تنبیه کرد.»

چند روز بعد به تهاجم می‌پردازد و اتهاماتش مشخص‌تر و صریح‌تر می‌شود: «قبایل ترکمن قربانی نژادپرستی سازمان‌های سیاسی‌ای شدند که مدعی دموکراسی و ضدیت با نژادپرستی‌اند... انقلابی که در چهاردهم ژوئیه ۱۹۵۸ رژیم سلطنتی را واژگون کرد، بیش از ۱۹ کشته بجا گذاشت، درحالی‌که در حوادث کرکوک ده‌ها نفر به دست این قاتلین کشته شدند... من دموکرات و آزادیخواه هستم، اما بالاخره آزادی هم حدی دارد...»

کمونیست‌های عراق از خود انتقاد می‌کنند

در برابر وقایعی که به سرعت می‌گذشت، خالد بکداش به شتاب از پراگ بازگشت و کمیته مرکزی حزب کمونیست عراق در سوم اوت ۱۹۵۹ به ریاست او تشکیل جلسه داد. در همان روز اتحادالشعب تجاوزات اعمال‌شده توسط توده‌ها را، که بخشی از آن متمایل به کمونیست‌ها بوده‌اند تقبیح کرد.

خالد بکدش جز برای فیصله‌دادن حوادث کرکوک به شتاب از پراگ بازنگشته بود. هدف از نشست حزب کمونیست عراق عبارت بود از بازگرداندن حزب کمونیست عراق به خطوط سیاسی جنبش کمونیستی آنچنانکه در جریان انقلاب بزرگ مردمی ۱۹۵۶ مشخص و تعیین شده بود. بر مبنای این نظریه جدید، تبعیت احزاب کمونیست محلی از دولت‌های ملی با رهبری سرمایه‌داری به شرط آنکه جهت‌گیری ضد امپریالیستی آن‌ها مقدم بر سایر چیزها باشد، تأیید شده بود.

در پایان نشست، کمیته مرکزی حزب کمونیست عراق «انتقاد از خود» مفصلی انجام داد و موارد نادرست زیر را افشا نمود:^۱

۱- تحلیل بنیان نادرستی که دولت ملی را به‌جای جهانگشایان، به مثابه دشمن عمده خلق عراق معرفی می‌کرد.

۲- روش «خودبینانه و منفی» حزب کمونیست در برابر سایر نیروهای کشور.

۳- آماده‌نکردن توده‌ها از لحاظ سیاسی، که منجر به جنبشی شده بود که همبستگی ضروری با سایر نیروهای ملی را از دست داده بود.

کمونیست‌های عرب، خروشچف را به خطا انداخته‌اند

با تمام این احوال، تشدید فشار ضد کمونیستی در عراق به سرعت تمامی معنای توصیه‌های مسکو و خالد بکدش مبنی بر همکاری را از اعتبار ساقط کرد. تحولات رژیم چهاردهم ژوئیه ۱۹۵۸، و ناتوانی حزب کمونیست عراق در تغییر سیاست آن سرانجام اعتبار خاصی به بیانیه ۱۷ آوریل ۱۹۵۹ پرزیدنت ناصر داد:

به نظر من این بکدش و دوستان کمونیست او هستند که نه تنها شوروی، بلکه خروشچف را نیز به خطا برده‌اند. این باور را در او ایجاد کرده‌اند که

۱. نشریه کمونیست شماره ۱۲ اوت ۱۹۵۹، ص ۱۰۴ تا ۱۹۹.

احزاب کمونیست عرب دارای قدرت زیادی بوده و از محبوبیت کافی برای اینکه خلق‌های عرب از آن‌ها در برابر دولت‌های خودشان حمایت کنند، برخوردارند.^۱

ادامهٔ مخالفت کمونیست‌ها با جمهوری متحد عرب پس از سقوط قاسم

احزاب کمونیست سرگردان در مخالفت منظم خود با جمهوری متحد عرب، آن هم در لحظه‌ای که در میان نظریه‌پردازان روسیه شوروی گرایشی به سمت ارزیابی مجدد پدیدهٔ «انقلاب ملی» در کشورهای توسعه‌نیافته در حال شکل‌گرفتن بود، چاره‌ای جز ادامهٔ حمایت از حکومت ژنرال قاسم، حتی موقعی که این حکومت به بدترین ناهمگونی‌ها گرفتار آمده بود، نداشتند.

در هشتم فوریه ۱۹۶۳ دسته‌های مسلح کمونیست در عراق، سلاح در دست (بر علیه کودتای عارف) از حکومتی دفاع کردند که بالاخره به حکومتی فردی تبدیل شده بود. آن‌ها اندکی بعد به پیروی از منطق نادرست، اما همواره پایدارِ مواضع اتخاذشده از پیش، «کودتای» ۸ مارس ۱۹۶۳ در سوریه را کودتایی انقلابی تلقی خواهند کرد. با وجود اینکه این کودتا علیه رژیم بود که تمامی قوانین اجتماعی منتشره در زمان اتحاد سوریه و مصر را با خود به ارمغان آورده بود^۲، این انحراف هنگامی به نقطه اوج خود رسید که مذاکرات میان سوریه و عراق و مصر برای یافتن راه‌های تجربهٔ جدیدی برای وصول به وحدت آغاز شد: در این هنگام کمونیست‌ها شرایط غیرقابل قبولی به شرح زیر برای وحدت پیشنهاد کردند:

«عبدالناصر قبل از آن‌که به فکر بازگشت به سوریه افتد باید به پاره‌ای درخواست‌ها پاسخ مثبت دهد. او باید خلیج عقبه را به روی اسرائیل ببندد.

۱. الاهرام، شماره ۱۸، آوریل ۱۹۵۹، مصاحبه با سردبیر مجله هندی Blity در ۱۷ آوریل ۱۹۵۹.

۲. مصر پس از شکست تجربه اتحاد با سوریه، همچنان نام «جمهوری متحد عرب» را برای خود محفوظ داشت. م

خروج نیروهای پلیس بین‌المللی سازمان ملل متحد را درخواست نماید. به مطبوعات، احزاب و سندیکاها آزادی بدهد. دستگاه پلیس سیاسی را منحل کند. وسایل تبلیغاتی احزاب و سندیکاها را به ایشان باز پس دهد. انتخابات پارلمانی آزاد را در مصر سازمان داده و به پارلمان اجازه دهد تا به اعمال حقوق خود دائر بر عزل و نصب دولت‌ها و انتخاب رؤسای جمهوری بپردازد...»^۱

پس از شکست مذاکرات سه‌جانبه وحدت

حزب بعث سبب شکست مذاکرات سه‌جانبه‌ای (جمهوری متحد عرب، سوریه و عراق) شد که از چهاردهم مارس تا ۱۷ آوریل در قاهره جریان داشت. بعث می‌خواست به‌رغم سایر نیروهای طالب وحدت، تنها «طرف مذاکره رسمی» ناصر باشد.

اکنون که خطر وحدت برطرف شده است، کمونیست‌ها مسئله ارزیابی مجدد نظری مکتب ناصر را در دستور قرار می‌دهند. چرخش بزرگ سال ۱۹۶۴ می‌بایست به شناسایی نقش مثبت جمهوری متحد عرب در روند وحدت کشورهای عرب، از طرف احزاب کمونیست سوریه، عراق، اردن و جاهای دیگر و ضمناً انحلال آزادانه احزاب کمونیست در مصر، ختم شود.

۱. امین‌الاعور، العذاء، شماره ۲۳، مارس ۱۹۶۳.

قسمت دوم:

درگیری بعث - ناصریسم

روابط میان ناصریسم و بعث دوره‌های مختلفی را از سر گذرانده که از همکاری سیاسی تا درگیری‌های شدید را در بر می‌گیرد.

پس از جنگ سوئز و افزایش محبوبیت توده‌ای حکومت ناصر در سوریه و تشدید فعالیت کمونیست‌ها در این کشور، حزب بعث اقدام به نزدیکی سازمان‌یافته با مصر کرد. به مرور که مذاکرات درباره امکان وحدت پیش‌روی می‌نمود، بعث که قادر نبود حمایت عناصر میانه‌رو را بدست بیاورد، خود را در خطر طغیان جناح چپ در درون حزب دید.

این وضعیت به ایجاد تنش‌هایی در درون هیئت رهبری در دمشق و از میان‌بردن مراحل واسطه‌ای ضروری، و در یک کلام به شتاب در جهت وحدت انجامید. به‌گونه‌ای که چند روز پیش از اعلام وجود جمهوری متحد عرب هیئتی که به‌طور عمده از رهبران نظامی و سیاسی بعث تشکیل شده بود به شتاب به قاهره آمده و از رئیس دولت مصر تقاضا کردند به سرعت مقدمات اعلام وحدت سوریه و مصر را فراهم نماید. مسلم است که در سوریه، که آرزو و آرمان وحدت بسیار شدید است، شور و هیجان توده‌ای برای وحدت بارها در جریان تاریخ به ثبوت رسیده است. به‌طوری‌که شدت احساس این رسالت در خلق سوریه برخی ناظران را به آنجا کشانیده که بگویند سوریه یکی از آن جوامع ملی نادری است که شخصیت و آینده خود را جز در بطن امت بزرگتر یعنی ملت عرب نمی‌بیند.

این رسالت به هیچ وجه آن چیزی نیست که پاره‌ای ناظران سطحی آن را «رسالت خودکشی سیاسی» نامیده‌اند بلکه برعکس ایمان و ایقان به وحدت است.

تصادفی نیست اگر در اغلب کودتاهایی که سوریه را به لرزه درآورده است، «وحدت» یا «جدایی» عامل محرک آن بوده است. برای سوریه وحدت همواره مسئله‌ای اساسی بوده است.^۱ اما «حسابگری‌های» سیاستمداران حرفه‌ای همواره بر این شور و جهش توده‌ای پیشی می‌گیرد. نظر بعث از مذاکره ۱۹۵۸ درباره وحدت، در واقع دستیابی به دو هدف زیر بود:

- ۱- جلوگیری از حل شدن در موج جنبش کمونیستی در داخل سوریه.
 - ۲- توجیهی برای اعمال قدرت در منطقه «استان سوریه»، که از طرف دستگاه دولتی مصر نیز حمایت بشود.
- مسئله‌ای چنین بینشی برای پرزیدنت ناصر که نظرش توسعه پایگاه توده‌ای حکومت خود در سوریه بوده و حاضر به تفویض انحصار قدرت به حزب بعث نبود، نمی‌توانست مورد قبول باشد.
- بسیاری از اشتباهاتی که رژیم وحدت بین سال‌های ۱۹۵۸ و ۱۹۶۱ مرتکب شد و سه سال بعد از آن هم از طرف حکومت ناصر و هم از طرف حزب بعث به آن اعتراف شده جز با دو بینش متفاوت نمی‌تواند توضیح داده شود:
- الف - بعث؛ با توسل به دلایل تاریخی، مدعی بود ضامن واقعی آینده وحدت بوده و به این جهت باید دست‌هایش در سوریه آزاد گذاشته شود. در عین حال به ناصریسم جز به مثابه پوششی قانونی و ابزاری برای عمل احتیاج ندارد.
- ب - ناصریسم معتقد بود که حزب بعث که به‌طور عمده قشرهای

تحصیل کرده و به‌خصوص طبقات متوسط را در بر می‌گیرد، از چنان اهمیتی که لازمه پایگاه‌های وحدت برای در بر گرفتن توده‌های کارگرو دهقان است، برخوردار نیست، زیرا این توده‌ها شرکت وسیعی در حزب بعث ندارند.

درگیری بعث - ناصریسم در مذاکرات سه جانبه ۱۹۶۳

این درگیری به این دلیل اهمیت داشت که برای اولین بار سه کشور (مصر، عراق و سوریه) هر سه با هم و یکجا دست‌اندرکار تهیه طرح وحدت بودند. اهمیت دیگر آن، از جهت صراحتی بود که هیئت نمایندگی سوریه با اکثریت بعثی نسبت به نظریه خود درباره دولت و حزب و نتیجه‌گیری از شکست تجربه وحدت میان سوریه و مصر در سالیان ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۱ از خود بروز داد. و بالاخره دلیل دیگر اهمیت آن، درگیری‌های خشن و گاه خونینی بود که به‌دنبال شکست مذاکرات چهاردهم مارس تا هفدهم آوریل ۱۹۶۳ میان گروه‌های بعثی و کسانی که به گمان ایشان مبلغین ناصریسم محسوب می‌شوند پیش آمد.

الف - درگیری در مورد انقلاب و مفهوم دولت

در جریان مذاکرات، بعث ادعا می‌کرد: انقلاب مصر رهاورد یک قشر برگزیده است که گرایش‌های خود را تحمیل نموده در ابتدای انقلاب از جنبش خلقی دیگری برخوردار نبوده است، پس انقلاب مصر غیر از ارتجاع، نیروی دیگری در برابر خود نداشت. برعکس در سوریه همه‌چیز ناشی از خلق بود. همین تفاوت میان جنبشی که از بالا و جنبش دیگری که از پایین هدایت می‌شود، باعث عدم تفاهمات زیادی شده است.^۱

از نظر بعث، دولت مصر همیشه از ثبات برخوردار بوده است. در حالی که نه در مورد عراق و نه سوریه چنین نبوده است. اما چون نقش دولت

۱. صورت جلسه مذاکرات وحدت، ص ۲۱.

عبارتست از سازماندهی و ثبات، آن وقت مسئله قدرت و نفوذ ادارات دولتی مطرح می‌شود. سنت اداری (بوروکراسی) در مصر طولانی است. در حالی که در سوریه چنین نیست. در یک کلام، بعث نگران آن است که انقلاب عرب تحت نفوذ اداری مصر در آید.

اما از نظر هیئت نمایندگی مصر، احتمالاً این نظریه که جریان وقایع در مصر، برخلاف سوریه، از طریق حزب آغاز نشده است، حقیقت دارد. ولی در واقع ناصری‌ها معتقدند که جنبش افسران آزاد، تشکیلاتی انقلابی و مخفی بود، که از آنجا اعلامیه‌ها و عملیات انقلابی هدایت می‌شد.

ب - درگیری در زمینه مسلکی

ناصری‌ها معتقد بودند که بعث فاقد مبانی نظری کلی است که مرام و مسلک او را تشریح و تبیین نماید. درواقع چیزی بیش از یک شعار: «وحدت، آزادی و سوسیالیسم» نیست. آن‌ها بعث را متهم می‌کردند که به این کمبود نظری توجه ننموده و برخلاف مصر که طی ۱۰ سال به تدوین نظرات خود پرداخت، به این کار اقدام نکرده است. در زمینه چگونگی وحدت، بعث طرفدار نوعی نظام حکومت‌های متحده (فدرال) بود که اتحادیه سوسیالیست را در مصر و حزب بعث را در سوریه یا عراق آزاد بگذارد. درحالی که عبدالناصر که از کارایی و ثمربخشی دولت آینده نگران بود، در برابر این پیشنهاد شدیداً موضع گرفت.

تنها موردی که دو حزب به توافق رسیدند اقرار به این حقیقت بود که اتحاد سال ۱۹۵۸ بسیار باشتاب صورت گرفته است.^۱

در نتیجه باید گفت که هدف بعث در جریان مذاکرات سه‌جانبه، انتشار قطعنامه‌ای حاوی مفاد عمده برای وصول به وحدت بود که بنا بر نظر اظهارشده از طرف هیئت نمایندگی عراق می‌بایست ۲ تا ۳ سال بعد تحقق می‌یافت.

این سیاست حزب بعث نشان‌دهنده مسئله فوری و مهم آن‌ها یعنی آرام‌نمودن توده‌های وحدت‌طلبی بود که بی‌صبرانه انتظار انتشار خبر وحدت را می‌کشیدند، اما می‌خواستند قبل از تحقق وحدت، با برکنارکردن سایر وحدت‌طلبان غیر بعثی از مقامات فرماندهی و حکومتی در سوریه و عراق، از موضع برتری برخوردار باشند.

درگیری‌های پرهیزناپذیر

چند هفته بعد، بعثی‌ها حملهٔ شدیدی را علیه وحدت‌طلبان غیربعثی، که آشکارا ناصری خوانده می‌شدند آغاز کردند. این درگیری‌ها به بهای زندگی بسیاری از وطن‌پرستان سوریه‌ای مخالف حزب تمام شد.

آخرین حوادث

در ۲۳ فوریه ۱۹۶۶ بحران خطرناکی از درون حزب بعث را به لرزه درآورد. رهبران سنتی عفلق و بیطار، از مقام فرماندهی ملی حزب، و ارتش گروهی از «جوانان ترک» از مقام رهبری منطقه‌ای حزب برکنار شدند. شعارهای دیگری دائر بر تقدم سوسیالیسم بر وحدت و آغاز نمودن مرحله «عینی» و «واقع‌بینی» انقلابی به روی صحنه آمدند. چند ماه بعد رهبران جدید بعثی عازم قاهره می‌شوند. بار دیگر مذاکرات وحدت از سر گرفته می‌شود.

قسمت سوم درگیری ناصر یسم و اخوان المسلمین

در جریان جنگ جهانی دوم

پیشینه ارتباط ارتش با اخوان المسلمین به سال‌های ۱۹۴۰ مربوط می‌شود. در این هنگام توقعات بنیان‌گذار جنبش اخوان، حسن‌البناء هنوز از امکان توانایی تبلیغ اسلام در درون واحدهای ارتش و آغاز اولین مرحله طرح خود یعنی تبلیغ (که در پیش گفته شد) فراتر نمی‌رفت.

رابط این تماس‌های اولیه *انور السادات* بود، که بعداً عضو شورای انقلاب شد و مؤلف کتاب «قیام در نیل» است و همچنین ژنرال عزیز مصری، پدر روحانی افسران انقلابی در خلال جنگ فلسطین. جنگ فلسطین در واقع فرصتی برای ایجاد تماس بین تعداد زیادی افسران ارتش و انقلابیون اخوان المسلمین بود. اینکه بسیاری از نظامی‌ها شجاعت و شخصیت ایشان را در نبردها به‌خصوص در نبرد صحرای نقو تحسین می‌کردند، امر مسلمی است.^۱ در عین حال در همان موقع ناصر از طرف صدر شورای انقلاب به تشکیل گروه‌های داوطلبان مسلمان متهم گردید.

در جریان مبارزات ضدانگلیسی در منطقه کانال سوئز (۵۲ - ۱۹۵۱)

تعداد زیادی از همراهان عبدالناصر در عملیات کماندویی علیه انگلیسی‌های مستقر در پایگاه‌های کانال شرکت نموده و خواستار تخلیه آن‌ها شدند. در

۱. اسحق موسی حسینی: «The Moslem Brothers»، (اخوان المسلمین)، ص ۱۲۷.

خلال این نبردها بار دیگر فرصتی برای تماس بین چند نفر از اعضای جمعیت اخوان المسلمین و افسران انقلابی به‌خصوص با پا در میانی یکی از افسران مورد اعتماد جمعیت به‌نام عبدالمعزم عبدالرئوف پیش آمد. در اولین ساعات انقلاب به‌خصوص در لحظه انحلال احزاب در ۱۹۵۳، چنین احساس می‌شد که اخوان المسلمین از آن بهره‌مند خواهند شد. با کمال تعجب می‌بینیم که «پیشوای کبیر» یا «مجتهد اعظم» اخوان المسلمین با حیرت از عبدالناصر سؤال می‌کند: چرا درحالی‌که جمعیت وجود دارد یک مجمع آزادیبخش دیگری ایجاد شود؟

با این حال به هنگام بحران ۱۹۵۴ که ژنرال نقیب در برابر اصحاب انقلاب عبدالناصر قرار گرفت (همچنانکه قبلاً دیدیم) اخوان المسلمین محرک تظاهراتی بودند که علیه شورای انقلاب برپا شد. جمعیت که بلافاصله در ۱۴ ژانویه ۱۹۵۴ منحل شد در شهرهای مختلف استان‌ها به حرکت آمد تا توطئه ناکام ۲۶ اکتبر ۱۹۵۴ علیه پرزیدنت ناصر شکل بگیرد. در اول نوامبر ۱۹۵۴ یک دادگاه انقلابی تشکیل شد و شش نفر از اعضای برجسته اخوان المسلمین را محکوم به اعدام نمود. از این به بعد فعالیت اخوان المسلمین اظهارنظرهای مختلفی را از جانب ناظرین برانگیخت؛ از نظر بعضی‌ها هنوز مقتدر است و از نظر برخی دیگر جمعیت خود را برای عملیات مخفی علیه رژیم ناصر آماده می‌کند. ولی ما معتقدیم که سازمان مزبور تمامی وزن و اعتبار خود را در مصر از دست داده است و غیر از اینکه در غم ایام «پرشکوه» گذشته به عملیاتی منزوی از توده‌ها دست زند نمی‌تواند کار دیگری بکند.

نمونه مشخص این عملیات، حوادث پایان سال گذشته^۱ در مصر بود که طی آن تعداد زیادی اعضای آن به اتهام توطئه علیه امنیت دولت توقیف شدند. غیر از آن، مسلم است که تعدادی اعضای سازمان در خارج به‌خصوص در

۱. ظاهراً سال ۱۹۶۶، چون رساله در سال ۱۹۶۷ ارائه شد. م

اردن و سوئیس به سر برده و به توزیع اعلامیه‌ها و تبلیغات خود ادامه داده و در این راه از کمک‌های مادی چند قدرت خارجی که با سیاست‌های جمهوری متحده عربی مخالفند برخوردارند.

در نتیجه و مطابق نظریه یکی از ناظرین سیاسی مصر در تحقیق بسیار جالب خود درباره مصر، «جمعیتی که ابتدا صرفاً مذهبی بود، به تدریج به جمعیتی سیاسی - مذهبی و بالاخره جمعیتی تروریستی مبدل شد.»^۲

۱. این برداشت نویسنده زیاد صحیح به نظر نمی‌آید. درباره آن کفایت به مطالب همین کتاب در

بخش مربوط مراجعه شود. م

۲. دکتر عادل عامر، رساله «شکست سیستم مشروطه مصر»، سال ۱۹۵۵.

نتیجه

از مطالعه مسلک‌های مختلف و رویارویی آن‌ها در خاورمیانهٔ عربی می‌توان نتایج زیر را بدست آورد:

۱- در مورد اسلام؛ فاجعه تقدم منافع سیاسی بر ارزش‌ها و اصول اخلاقی و معنوی: با وجود اینکه موج تجدّد فکر اسلامی که خواهان بازگشت به سرچشمه‌های اصیل اسلام است، مدعی است که صافی و پاکی صدر اول اسلام به دنبال سوءاستفاده از قدرت و سیاست‌بازی بنی‌امیه، به نفع منافع شخصی و خانوادگی از دست رفت - یعنی از هنگامی که اصول دیگر نیرو و پایه‌های اخلاقی و معنوی خود را از دست داد - با این حال در تاریخ اخوان‌المسلمین نیز، فاجعه از هنگامی آغاز شد که این سازمان نقش اخلاقی و معنوی خود را رها کرد و به ورطه زدوبندهای سیاسی افتاد.

۲- در مورد ناسیونالیسم عرب و کمونیسم؛ ملّیون در میدان عمل مشاهده کردند کمونیست‌ها تا چه پایه و با چه شدتی با وحدت مخالفت می‌ورزند. ملّیون عرب می‌دانند که می‌توانند برای تقویت نیروی انقلابی در نبرد علیه جهانگشایی و ارتجاع و همچنین در راه ساختمان جامعه‌ای سوسیالیستی روی همکاری آن‌ها حساب نمایند. اما در عین حال، این همه مانع آن نیست که کمونیسم عرب را به مثابه «مسلکی وارداتی»^۱ تلقی کنند که با جهان و تمدن

۱. وارداتی را به جای insulaire گذاشته‌ام که یعنی میان جزیره‌ای بدون رابطه با جایگاه و اطراف خود. م

عربی - اسلامی بیگانه است.

۳- ناصریسم در مقابله با کمونیسم پیروز شد چرا که توانست به موقع مسلک و جنبش خود را با دمیدن محتوای اجتماعی - اقتصادی انقلابی‌تری غنی سازد؛ همچنین کمونیست‌های عرب نه به موقع، اهمیت رسالت یگانگی ملت عرب را درک نمودند و نه عمق احساسات اسلامی را. در حقیقت بارها ثابت شده خلقی که یک‌بار به اسلام رو آورد دیگر از آن برنخواهد گشت. در عین حال ناصریسم هرگز به دستگاه مذهبی اجازه نداد تا راه‌پیمایی‌اش به سوی سوسیالیسم را سد کند. بدین ترتیب این مزیت را داشت که به مثابه نظامی «مستقل از مذهب اما مؤمن»^۱ به روی صحنه بیاید.

۱. به یادداشت مترجم در ابتدای کتاب مراجعه شود. م

واژگان فرانسه

برخی از اصطلاحات و تعابیر فرانسه و معادل فارسی آن‌ها به گونه‌ای که در این رساله و این ترجمه به کار رفته‌اند:

Abstraction (ذهنی) تجرید

Activiste - سیاستمدار حرفه‌ای

Antisemitisme یهودآزاری

Approach برداشت

Athée خدا - بی خدا

Bureaucratie دیوان‌سالاری

Camp de Consantraction زندان صحرایی

Canal ترعه

Candidat نامزد انتخاباتی

Caste طبقه ممتاز

Charte nationale میثاق وطنی - منشور ملی

Concrete عینی

Constitution قانون اساسی - مرامنامه

Declaration de Princi[e بیانیه مفاد اصولی

Democratie مردم‌سالاری - مردم‌سروری

Democratique مردمی - مردم‌سالارانه

Dialectique منطق جدلی - سیر جدالی

Dictatoriale استبدادی

- مکتب - شریعت Doctorine
- جزمیت (قطعیت نظری و فلسفی) Dogmatisme
- نظام ایالات متحده Federal
- نظام ارباب و رعیتی Feodalité
- تبیین Formulation
- احسن - کمال مطلوب - آرمان Idéal
- آرمان پرستی - قائل شدن نقش فوق‌العاده برای سجایای اخلاقی Idéalisme
- تصوری - آرمان پرست - آرمان طلب Idéaliste
- آرمان، عقیده Idée
- مرام - مسلک Idéologie
- عقیدتی - مرامی Idéologique
- جهان‌گشایی - جهان‌خواری - جهان‌خوارگی Imperialisme
- گردن‌کشی - کفر Incroyance
- تمسک به اصول - جامعیت Intégrisme Intellectuel
- فکری - تحصیل‌کرده و در بعضی موارد روشنفکر (کسی که به کار فکری اشتغال دارد با کاربرد در مسائل سیاسی) عالمیت - جهان وطنیت
- Internationalisme
- کمالی‌گری (پیرو کمال آتاتورک) Kemalisme
- آزادمنشی - آزادیخواهی Liberalisme
- نو - نوین Moderne
- نومنایی - نوپردازی Modernisation
- نوگرایی Modernisme
- ملیت - قومیت - وطن پرستی Nationalisme
- اعتراضی - معترضین Opposition
- جاندار - اندام‌وار Organique

توده‌ای (پیرو توده) Populiste

اصالت عمل Pragmatisme

کارگر Proletaire

طبقه کارگر Proletaria

تعقلی Rationelle

واقع‌گرا Realiste

اصلاح‌طلبی - تجدد Reformisme

تجدد فکر اسلامی Reformisme musulman

تصورات شورانگیز Romantisme Iyrique

خصوصیت، نوعیت - شخصیت Specificité

روشنمند - قانونمند - مرتب - پی‌درپی Systematique

نظام Systeme

فنی Technologique

نظریه‌پرداز Théoriciene

نظریه - کلیات - مبانی Théorie

تدوین مبانی کلی نظری Théorisation

نظری Théorique

جهان‌شمولی - عالمیت - جهانگرایی (با کاربرد در مسائل فکری و

عقیدتی) Universalisme

کتاب نامه

1. Abdel Nasser, Gamal, The Philosophy of the Révolution. Cairo: Dar Al Moosef
-Egypt's Liberation: The Philosophy of the Révolution. Washington: Public Affairs Press, 1955.
-The Philosophy of the Revo. Buppolo, M.P. Smith, Keymes and Marhsal-Economica Booka, 1959.
-Speeches and Press Interviews, 1958-1961, Cario: information Depatment (U.A.R.) 1960.
2. Aboo Alam, Abdel Raouf, The Labor Movment in Egypt. Washington Embaassy Pub. 1955
3. Adam Jubette (Jubette Lamber). L'Angleterre Egypt. Paris. Impri-merie de Centre, 1922.
4. Adam Charles, Islam and Modernism in Egypt, London Oxford University Press, 1933.
5. Ahmed jamal Mohammed, The Intellectual Origins of Egyptian Nationalisme (=Middle Eastern Monographs III Royal Institute of International Affairs). London and New York: Oxford University, Press 1961.
6. Alexander, J., The Truth About Egypt, London: Cassell 1911.
-Fellahs D'Egypte, Cairo: Editions du Sphynx, 1952.
-The Egyptian Peasant, Translated by Cohan Alden Williams Boston: Beacon Press, 1963.
7. Amer Ibrahim, Encyclopedia of Egyption Affairs, Cario 1953.
8. Amin, Osman Muhammed A'bdul. Translated by Charles Wendell Washington D.C.: American Concil of Learned Societes, 1953.
10. Ammar, Ahmad, Growing up in an Egyption Village, London: Routledge and Kegan Poul, 1954.
11. Anderson, I.N.D. Islamic Law in the Modern World. New York

University Press, 1959.

12. Autsmine, George, The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement, New York: Lippings T.T. 1939.
13. Atiyob, Edward, The Arab: The Origins Conditions, and Prospects of the Arab World, Harmondworth, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1955 and 1958.
14. Avrout, Henri Habil, The Fellotteen. Translated by Hilary Wayment. Cairo: Schindle 1945.

سایر آثار مترجم

تألیف:

از ناسوت تا لاهوت _____ شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۶
آرمانشهر اسلامی:

نگاهی پدیدارشناسانه به مراسم حج عمره _____ صمدیه، ۱۳۹۰
تأملات در هنر و معماری، ویراست سوم، در حال چاپ _____ صمدیه، ۱۳۸۸

ترجمه:

– گسست‌های اندوهبار:

- روان رنجوری و بحران اجتماعی (میشل بن سایق) _____ صمدیه، ۱۳۹۰
- مقاومت آفرینش است (میشل بن سایق) _____ چشمه، ۱۳۸۴
- مبارزه، مقاومت و زندگی (میشل بن سایق) _____ گام نو، ۱۳۸۱
- بوم‌شناسی و فلسفه توسعه _____ مؤسسه فرهنگی کیان، ۱۳۷۳
- فلسطینی آواره _____ گام نو، چاپ دوم، ۱۳۸۱
- سرشت اهریمنی پول؛ گزیده‌هایی از دست‌نوشته‌های فلسفی – سیاسی
- مارکس _____ چشم‌انداز ایران، ۱۳۹۱
- تمدن‌ها در حال غرق شدن (امین معلوف)، در حال چاپ _____ صمدیه
- راهبردهای توسعه بوم‌آورد، در حال چاپ _____ صمدیه
- یکتایی جاندار (میشل بن سایق)، در حال چاپ _____ روزنه