

دفترهای پراکنده (3)

گزیده ای از کتاب:

در عزت و خفت روشنفکران

چنگیز پهلوان

نشر فراز

تهران 1388

## شناسنامه

این کتاب سومین دفتر از مجموعه ی دفترهای پراکنده است.

دو دفتر پیشین چنین نام داشته اند:

1- پرواز با ترانه؛

2- بیست و دوم خرداد و بحران فروپاشی.

نام کتاب: در عزت و خفت روشنفکران

همراه با گزارش یک میزگرد با شرکت عیسی خان حاتمی، ابراهیم یزدی، عمویی و چنگیز پهلوان .  
تنظیم و ویرایش گزارش از چنگیز پهلوان.

نویسنده : چنگیز پهلوان

مجموعه ی دفترهای پراکنده. نشر فراز

تهران پاییز 1388

## فهرست

- 1- نگاهی به چند مفهوم
- 2- واژه شناسی
  - 1-2 - اینتلجنسیا
  - 2-2 - روشنفکر ستیزی
- 3 - روشنفکران و سوسیالیسم
- 4 - ملاحظاتی در ارتباط با مقاله ی هایک
- 5 - چرا روشنفکران با سرمایه داری مخالفند؟
- 6 - در باره ی تشکلهای روشنفکران
- 7- روشنفکران عرب
- 8- گزیده ها :
- 8-1- دو چهره ی روشنفکر عرب
- 8-2- نخبگان عرب و معیارهای دوگانه
- 9- روشنفکران غرب و ایران
- 10- روشنفکری چیست و چه می گوید؟
  - 10-1- روشنفکر ملی
  - 10-2 - روشنفکر دینی
  - 10-3 - روشنفکر چپ
  - 10-4 - روشنفکر پیرامونی
- 11- میزگرد:
- با شرکت عیسی خان حاتمی، عمویی، ابراهیم یزدی، چنگیز پهلوان
- 12- ده فرمان روشنفکری

## نگاهی به چند مفهوم

1- برخی مفاهیم طبیعتی بخرنج و در همانحال تفسیرپذیر دارند. به بیان دیگر پیچیدگی و بخرنجی طبیعتشان به تنوع تفسیر میدان می دهد و راه را برای انواع تعاریف، بسته به مورد و بسته به اندیشگر باز می گذارد. یکی از این مفاهیم بی تردید مفهوم روشنفکر یا روشنفکری است. این مفهوم تا جایی که دیده ام در همه ی زبانها با چنین موقعیتی دست به گریبان است. یعنی هر بار که از روشنفکری سخن به میان می آید نخست با معنای آن دست و پنجه نرم می کنیم و در نتیجه بی آن که بخواهیم، مفهوم ومعنایی تازه ضرب می کنیم و اغلب ناخودآگاه بر میزان بخرنجیها می افزاییم.

وقتی که مفهوم «روشنفکری» با معنایی عام در برابر ما قد علم می کند به واقع ما را به سوی مفهومی خاص از این مقوله می راند زیرا نویسنده یا پژوهشگری مشخص استنباط خود را از این مفهوم به دست می دهد و بدین ترتیب جلوه ای خاص به آن می بخشد. حتی هر بار که اندیشگر و شارحی تعریف یا مفهومی تازه در هاله ای از جلوه ی عام از این مفهوم به دست می دهد در عمل با معنایی مشخص و معین مواجه می شویم. به واقع آنچه که به تصورمان به صورت مفهوم عام در برابر مان سر بر می کشد چیزی نیست جز مفهوم خاص زیرا که هر مفهوم عامی به هنگام عرضه بر مفهومی خاص یعنی نظر و عقیده ی اندیشگر یا صاحبنظری تکیه می زند. این وضعیت ما را به یاد همان مفهوم «درخت» یا «میز» می اندازد. هیچگاه چیزی به صورت درخت وجود خارجی ندارد مگر یک درخت یا یک میز مشخص. در اینجا ممکن است کسی بپرسد آیا اصولاً حقیقتی هم وجود دارد؟ در مورد مثلاً درخت، حقیقت همان درخت خاص است و در مورد مفاهیم حوزه ی فرهنگ و جامعه نیز حقیقت همان مفهوم معینی است که اندیشگری در اختیارمان قرار می دهد با این تفاوت که در اینجا برخلاف مفهوم درخت چنانچه اجماع گسترده ای بر سر مفهومی شکل بگیرد به تدریج با حقیقتی سروکار خواهیم داشت که بر اثر پذیرفته شدن توسط شمار زیادی از مردمان و محققان و اندیشگران در حد و منزلت مفهومی خاص اما نزدیک به یک مفهوم عام متجلی می شود. این وضع در اساس و در عمل متفاوت است از مفهوم «درخت» که یا در هیأتی انتزاعی سر بر می آورد یا در شکل و شمایلی خاص و معین.

این وضعیت میانی در حوزه ی علوم اجتماعی یا حتی در حوزه ی سیاست دارای اهمیتی است ویژه و به نوبه ی خود چیزی است بس مهم. یعنی از سویی با یک مفهوم انتزاعی رو به رو می شویم و از سویی دیگر با یک مفهوم خاص که حاصل تفکر اندیشگر یا نویسنده ای معین است و بالاخره با مفهومی پذیرفته شده توسط شماری از مردمان که درکی خاص از این مفهوم را در میان خود پذیراشده اند. این استنباط مشترک به خصوص می تواند در حوزه ی سیاست عملی از قدرت بسیج و دگرگون کننده نیز بهره مند شود. در حوزه ی نظریه پردازی نیز امکان دارد که درک مشترک از یک مفهوم در میان محققان به نتایج نظری و فکری جهت دار یا جهت دهنده ای بینجامد. بدین ترتیب می توان گفت که این حوزه ی میانی یعنی رواج درک مشترک از یک مفهوم و به بیان دیگر اجماع بر سر یک مفهوم توان آن را دارد که آثاری نظری و حتی عملی به بار بنشاند.

2- مفهوم «روشنفکر» به حدی با تنوع استنباط آغشته شده است که دشوار می توان اجماع گسترده بر سر معنای آن مشاهده کرد. گاه یک گروه اجتماعی را همچون روشنفکر می پندارند و همین مرزبندی پیرامون این گروه به واقع به معنای استنباط مشترک اعضای این گروه تواند بود هر چند هم که این گروه محدود باشد. از آنجا که حضور و مشخص ساختن گروهی معین هنوز به معنای حضور معنا و مفهومی مشخص و پذیرفته نیست با این حال در واقع و در عمل هر آنچه را که این گروه به صورت جمعی و از راه اجماع تولید می کند ، خودبخود مصداق مفهوم مشترک می شود. به بیان دیگر بر اثر فعالیت این گروه و اعضای آن امکان دارد نوعی اعتماد ذهنی به گروهی به بار آید که روشنفکر معرفی شده اند. بدین ترتیب با بُعدی دیگر از معنا در حوزه ی جامعه و علوم اجتماعی سروکار پیدا می کنیم که فقط خاص همین رشته از دانشهاست . در اینجا با مفهوم و تعریف در علوم دقیقه کار نداریم. فرض براین است که در آنجا وقتی تعریفی به اثبات برسد اعتباری عام و حتی جهانی می یابد. در این جا جلوه ای دیگر از معنا سربرمی کشد.

اجازه دهید اندکی این معنای میانی را بیشتر توضیح دهیم. معنای میانی یعنی آن که در میان اعضا یا در میان افراد معینی از پذیرش برخوردار است نه از اعتبار عام در میان همه ی مردم یا حتی همه ی پژوهشگران و اندیشگران یک رشته از دانشهای اجتماعی. خیلی روشن این رشته ی معنایی اخیر را می توان در ارتباط با گروه های متشکل روشنفکری به صورت دسته های سیاسی یا فرهنگی مشاهده کرد که هواخواهان و پیروانشان بر اثر اعتماد، رفتار و تولید فکری مرکزیت گروه را به صورت معناها و مفاهیم مقبول و معتبر می پذیرند.

پس اگر نخواهیم این مقوله را از همین حد نیز پیچیده تر کنیم ، می توانیم بگوییم که علاوه بر معناهایی که یک فرد اندیشگر به یک مفهوم می دهد ، همان مفهوم بر اثر استنباط مشترک یعنی اجماع بر سر معنایی معین به آن مفهوم، وجهه ای اجتماعی کسب می کند و صرف نظر از این وجهه در ضمن مورد اعتماد گروهی از پیروان قرار می گیرد و حتی یک مجمع فرهنگی - سیاسی - اجتماعی می تواند معناهای تازه تولید شده را از مقبولیت برخوردار سازد و حتی رواج این مفاهیم و معناها را پیش از تولید نیز تضمین کند .

از این که بگذریم یک مفهوم به هنگام بررسی و پژوهش و در جریان اشاعه در جامعه با مفاهیم و معناهایی دیگر پیوند می خورد و جلوه هایی ترکیبی از خود به نمایش می گذارد. این صورتهای ترکیبی ، پیچیدگیهای آغازین را دو چندان می کنند و انواع امکانات فکری و نظری را وارد بساط نظریه پردازی می سازند.

3- حال بی آن که بخواهیم این جریان را پیچیده تر از همین حد که هست بکنیم می توانیم بگوییم مفهوم روشنفکر نه تنها در فرهنگهای مختلف جلوه هایی متفاوت به خود می گیرد، بل در یک فرهنگ واحد نیز از تنوع بی بهره نیست و به شکلهای متفاوت سربرمی کشد. در ایران برای نمونه سازمانهای سیاسی چپ خود را روشنفکر می دانستند و همین صفت را به هر کس که به عضویت آنها در می آمد اعطاء می کردند. پس عضویت در یک تشکل به تنهایی به معنای روشنفکری نیز می بود یا می شد. این وضع البته خاص ایران بود اما گونه هایی دیگر از این وضع را در جاهای دیگر نیز می دیدیم و حتی می بینیم. با این حال همواره این پرسش مطرح است که روشنفکر کیست؟ ممکن است برخی عنوان ساختن چنین پرسشی را از اساس نادرست یا غیر ضرور یا غیر مفید بدانند و به آن انگ «ذات باوری» بزنند. این چنین برچسبی از اساس فاقد اعتبار است. هنگامی که در باره ی

«جامعه» و مفهوم آن به بحث می‌نشینیم در اساس بایرشنی مشابه از نظر معنایی یا ماهوی روبه‌رو می‌شویم. همین دست از پرسش را در ارتباط با فرهنگ یا در ارتباط با بسیاری چیزهای دیگر نیز به کار می‌بندیم. از این رو باید گفت نفس یک پرسش ما را به ذات باوری سوق نمی‌دهد. نوع پاسخ یا واکنش خاص به یک پرسش می‌تواند جلوه‌هایی ذات باورانه به بار بنشاند.

4- در یکی از تارنماهای آلمانی زبان عین این پرسش مطرح شده است و شمار در خور توجهی به آن واکنش نشان داده‌اند یا کوشیده‌اند از دیدگاه خود به آن پاسخ دهند. یکی از پاسخ‌دهندگان به جلوه‌های ظاهری علاقه نشان داده است و نوشته است چه جلوه‌هایی موجب می‌شود که مردم شخصی را روشنفکر بنامند؟ در واقع در برخی از فرهنگها در مقاطع خاصی، برخی از مردم خود را از نظر ظاهر از دیگران یعنی از مردم عادی یا حتی دیوان سالاران و حکمرانان متمایز می‌کرده‌اند و به همین اعتبار نیز روشنفکر نامیده می‌شده‌اند. در ایران هم همین گونه تفاوت‌های ظاهری را تجربه کرده‌ایم و دیده‌ایم که جلوه‌های ظاهری در مجموع معرف نوعی حرفه یا باور یا گرایش می‌شده است. برای مثال به همین اعتبار فرقه‌هایی از درویشان را تشخیص می‌داده‌ایم و شناسایی می‌کرده‌ایم. از این روست که این تارنما نویس حتی می‌گوید خوب است این جلوه‌های ظاهری را طبقه بندی کنیم مثل پوشاک، جلوه‌های فطری (!)، رفتار روزمره یا ژست‌ها و ...<sup>1</sup>

تارنما نویس دیگری می‌نویسد «انتلکتوئل» بودن ارتباطی ندارد با هوش و خرد. در واقع می‌خواهد بگوید با فراست یا چیزی که ما در فارسی «بینش» می‌نامیم سروکار دارد. سپس می‌افزاید همین مفهوم یعنی «انتلکتوئل» ارتباطی هم ندارد با میزان تحصیلات. در ادامه می‌نویسد پروفیسوری را می‌شناسم که در واقع خردمند است اما «انتلکتوئل» نیست. این امر با نحوه‌ی رفتار با دیگران ارتباط دارد. این نکته‌ی آخر البته ارتباطی ندارد با مقدمات سخن او. در نتیجه در این دست از داورها تنها می‌توانیم برخی نکته‌های در خور توجه بیابیم، نه نظر منسجم سامان یافته‌ای. از این گذشته می‌بینیم مردم متعارف فرهنگی که به هر حال کتابخوان هم هستند چه دریافتی دارند از «انتلکتوئل» و «انتلکتوئل بودن». برای مثال می‌نویسد «انتلکتوئل» از آن دست از مفاهیمی است که فقط بسته به مورد می‌توان آنها را به کار بست. به نظر او «انتلکتوئلها» همواره سعی دارند خود را از مردم عادی متمایز کنند و در بیان و گفتار خود تأکیدهایی را به کار بندند که از فهم فرهنگی مردم متعارف متفاوت باشد. وقتی شما با چنین پدیده‌ای غیر اصیل روبه‌رو می‌شوید آن گاه می‌توان گفت با یک «انتلکتوئل» سروکار دارید. برخی هم روشنفکر را به همان شیوه‌ی قدیم برابر می‌گیرند با تحصیل کرده یا دانش‌آموخته. البته نباید خیلی گرفتار این قبیل تعریفها شد و نباید وقت خود را غلوآمیزسر این کار گذاشت. از طرف دیگر بدیهی است که به هنگام نگارش تاریخ تعاریف و عقاید باید به این نکته‌ها توجه کرد و توصیف جامعی از آنها به دست داد. نکته این است که این تاریخ نباید ما را از عرضه‌ی اندیشه‌ی روشن و متفاوت بازدارد.

5- برای صاحب این قلم دست کم امروز روشن است که استنباط رایج در باره‌ی انتلکتوئل یا روشنفکر بسته به فرهنگ فرق می‌کند. از این رو نیاز نداریم دنبال یک استنباط واحد بگردیم. اما آنچه که مرتبط می‌شود با مفهوم، وضعی دیگر دارد. در این جا یک بار (1) باید ببینیم چه دریافتها یا باورها یا عقایدی تا کنون مطرح شده‌اند و (2) چه دریافت یا روشی خود ما در ارتباط با این مفهوم و

<sup>1</sup> - In: wer-weiss-was. Warum wird jemand als 'intellektuell' bezeichnet?. 28-30.10.2002 Copyright 2003-2008 wer-weiss-was GmbH.

حتی موضوع داریم و (3) یک بار هم باید ببینیم چه کسان یا چه گروه‌ها و حتی چه جریان‌هایی در یک فرهنگ خاص به عنوان روشنفکر و روشنفکری مطرح شده‌اند.

این سه موضوع که هرکدام از آنها را می‌توان به چند زیر گروه یا زیر طبقه دسته‌بندی کرد در واقع موضوعاتی به شمار می‌روند که می‌توانند توجه برانگیز به شمار بروند. در ارتباط با مورد اول (1) ناچار باید یک تاریخ تکوین تنظیم کرد و نشان داد این مفهوم در کجاها و به چه معنا یا معنایی به کار رفته است. در همین جا البته باید دید این مفهوم در چه زبانی به چه صورت به کار رفته است. مثلاً اشتباه نکنیم و تصور نکنیم می‌توانیم در مفهوم «انتلکتوئل» همان چیزی را بجویم که در مفهوم «روشنفکر» جست و جو می‌کنیم یا حتی در مفهوم «منورالفکر» یا از مفهوم «ماندارن» یا «آیدینلر» «مفکر» و جز آن. این نکته برای ما فارسی‌زبانان هیچ ابهام و تردیدی برجا نمی‌گذارد. روزگاری مفهوم منورالفکر را به کار می‌بردیم و پسانتر مفهوم روشنفکر را و گاهی هم مفاهیمی چون روشنگر و روشن اندیش را. پس می‌بینیم در یک فرهنگ خاص همین مفهوم سیر و تحول ویژه‌ای را پشت سر گذاشته است. بدین ترتیب اشتباه خواهد بود اگر ما معنای این مفهوم را تنها در یک فرهنگ و آن هم یک فرهنگ یا فرهنگ‌های اروپایی بجویم. فقط باید توجه داشت که در مواردی از راه ترجمه یا حتی به کارگیری اصل واژه با پدیده‌ی انتقال فرهنگی مواجه می‌شویم. در این صورت باید قادر باشیم این انتقال و به اصطلاح فرهنگ‌پذیری را درست شرح دهیم. پس در این جا یک تاریخ تکوین در اصل یک تاریخ تکوین عمومی یا همگانی و به همین جهت تاریخی میان - فرهنگی خواهد بود.

از این گذشته وقتی ما از روشنفکر سخن می‌گوییم باید ببینیم کسانی که این مفهوم را در یک جامعه یعنی در چارچوب فرهنگی خاص در یک دوره‌ی زمانی معین آن را به کار بسته‌اند چه معنایی از آن در همان برهه و پاره‌ی زمانی در نظر داشته‌اند. آنچه که در آستانه‌ی مشروطیت در ایران و در مقطع انقلاب مشروطیت منورالفکر می‌خوانده‌ایم با آنچه که در مقطع شهریور بیست به بعد روشنفکر می‌نامیده‌ایم تفاوت دارد. بدین ترتیب رویکردی فرهنگی - تاریخی در ارتباط با مفهوم روشنفکر اتخاذ می‌کنیم. چنین رویکردی در اساس خصلتی فرهنگی دارد و در واقع پاسخی است به پرسش (2) در بالا.

در مورد (3) باید با گسترش معناها‌ی مورد (2) در جست‌جوی پاسخ برآییم. یعنی نه تنها باید وضعیت یک مقطع تاریخی - فرهنگی را مورد توجه قرار دهیم، بل باید به وضعیت گروه‌ها و انجمنها و احزاب و به خصوص جریانهای فکری و ادبی بپردازیم تا تصویری روشن از روشنفکری به دست آوریم. بدین سان معلوم می‌شود هر دسته و سازمانی چه معنایی از روشنفکری را در نظر دارد یا ترویج می‌دهد. شناخت جهان بینی این تشکلهای ما را به سوی درک گرایشهای موجود در یک بستر فرهنگی هدایت می‌کند.

6- حال ممکن است کسی نفس پرسش «روشنفکر کیست؟» یا «روشنفکری چیست؟» را نشانه‌ای از گرایش به مکتب اصالت ذات یا به قول خود «ذات باوری» بداند. این تصور بی‌شک نادرست است. نفس این پرسش به دیدگاه معینی منتهی نمی‌شود، بل نحوه‌ی پاسخ دادن به پرسش است که می‌تواند گرایش فکری خاصی را برجسته سازد.

در این جا خوب است نگاهی به معنا و خاستگاه مکتب اصالت ذات یا ذات اندیشی بیندازیم و پس‌انتر همین مبحثمان را پی بگیریم. اصطلاحات مکتب اصالت ذات یا ذات گرایی یا ذات اندیشی را می توان برابر نهاده هایی دانست برای «اسانسیالیسم» یا «اسنتسیالیسموس» : essentialism /Essentialismus. واژه ی لاتین *essentia* برابر است با ماهیت، چیستی، چنین بودن. «اسانسیالیسم» را ماهیت شناسی نیز می نامند. بنا بر نظریه ی ماهیت شناسی هر چیزی طبیعتی راستین دارد که معین می دارد چیست و چرا به ناچار به همین نحو رفتار می کند. از این روست که می گویند ماهیت همان چیزی است که هر چه هم پیش آید خصلتی ثابت دارد و به همان نحو که بود می ماند، به عبارت دیگر جوهر هر چیز یعنی هویت آن چیز و این هویت مهمترین خصلتی است که هر چیز را از دیگر چیز ها متمایز می کند، یعنی خصوصیات عمده ی وضعیت موجود هر چیز را که تغییر ناپذیرند (یعنی غیرقابل دگرگونی اند). به همین اعتبار می گویند این خصوصیات جنبه ی پیشینی دارند و مقدم بر وجود هر چیز هستند و خصوصیات ناب به شمار می آیند. بدین ترتیب هر چیز را بر همین اساس شرح و توجیه می کنند. در زبان فارسی مثالی داریم که می توان آن را در اینجا به کار بست. می گویند: *از کوزه همان برون تراود که در اوست.*

مفهوم *essence* به معنای ذات، گوهر، ماهیت است. در لاتین از *essentia* و از فعل *esse* می آید که مشتق است از یونانی *ousia*. واقعیت یک وجود در برابر دگرگونیهای عرض (= عرضی)، همواره ثابت و پایدار است.

اکنون در ایران «مُد» تازه ای به بار نشسته است که می توان آن را اجتناب از «ذات اندیشی» نام نهاد. به واقع مکتب اصالت ذات به خصوص در حوزه ی زیست شناسی در موارد متعددی کاربردی ملموس داشته است. در اینجا فرض براین بوده است که طبیعت راستین هر چیز معین، مشخص و توجیه می کند که این چیز بنا بر طبیعت خود چیست و چرا ناگزیر به همین گونه باید رفتار کند که می کند. از این رو می گویند ماهیت، آن چیزی است که همواره ثابت می ماند و هویت به حساب می آید. در دیدگاه فلسفی همین نکته را تخالف جوهر در برابر وجود دانسته اند. به این حساب امر عام، امر راستین است یعنی آن چیزی است که می تواند باشد و باید باشد. ماهیت یک نوع و یک جنس از طریق برشماری تعدادی از معیارها و خصوصیات تعیین می شود و فرض براین است که این کیفیتها و ویژگیها کار خاصی را انجام می دهند که متعلق به آن چیز هستند. از این روست که می گویند مکتب اصالت ذات در برابر «مکتب اصالت تغییر» قرار می گیرد. مکتب اصالت تغییر که به آلمانی آن را *Aktualismus* می نامند بر عنصر تغییر و دگرگونی توجه می کند. در این نحله ی فکری همه ی موجودات در معرض دگرگونی مدام قرار دارند. پیشینه ی این نحوه ی فکر را به «هراکلیت»، فیلسوف عهد باستان می رسانند.

در حوزه ی فلسفه پیشینه ی مکتب اصالت ذات را به افلاطون و ارسطو می رسانند. این پیشینه سازی در چارچوب فکر اروپایی زمینه ای بس قدیم دارد. طبیعی می نماید که فیلسوفان بزرگ به بسیاری از نکته ها توجه داشته اند اما تصور نمی کنم این نوع پیشینه سازی همواره سودمند باشد. در این مورد خاص البته سودمند است چون ارسطو نظریه ای دارد در ارتباط با غایت چیزها. هر چیزی سرانجام به کمال خود می رسد. یعنی آن چه را که امکان دارد به واقعیت می پیوندد که همان غایت آن است. از طرف دیگر باید توجه کرد که واژگان جدید همواره به همان معنای کهن به کار نمی روند. با این حال تصور اروپاییان بر این است که مفهوم سازی ارسطویی را فیلسوف مشهور الهی به نام



«توماس آکوینوس» در حوزه ی الهیات به کار بسته است. فیلسوف بزرگ دیگری چون «لایبنیتس» نیز معتقد است که چیزها و اشیاء مستقل از نحوه ی ادراک و توصیف ما، خصوصیات و تعلقاتی ضرور و غیر ضرور دارند. به همین سبب هم گاه به «کارل پوپر» ارجاع داده می شود که می گوید «فلسفه ی ماهیت» پیرو این نظر است که صحت و سقم هر تعریفی را می توان بسته به آن که «ماهیت» یک مفهوم را درست یا نادرست منعکس کرده باشد، سنجید. کارل پوپر بر این عقیده است که تعاریف در اصل ارادی به شمار می روند. از این رو می توانند در جهت پرورش و تکامل یک نظریه کمابیش هدفمند یا مؤثر واقع شوند. شاید بتوان بدین سبب مکتب اصالت ذات را یک روش شناسی دانست. بنابراین روش شناسی وظیفه ی علم، کشف دانش ناب است یعنی توصیف طبیعت راستین چیزها، واقعیت های پنهان و واقعیت های جوهر آنها.

حال ببینیم این سخنان چه ارتباطی با موضوع کار ما توانند داشت. می گویند وقتی در باره ی چیستی هر چیز پرسش می کنیم به واقع یک پاسخ درست در ارتباط با نظم طبیعی چیزها و ماهیت آنها وجود دارد. اگر بخواهیم این دیدگاه را در ارتباط با جامعه به کار بگیریم آن وقت باید اشخاص و رویدادها و جریانها را در مقولاتی طبیعی و متکی به ماهیت و طبیعت آنها طبقه بندی کنیم یعنی خصوصیات و ویژگیها و رفتارها و منشهایی را برای آنها در نظر بگیریم و بر همین اساس آنها را دسته بندی کنیم. مخالفان این دیدگاه به خصوص از افراط گرایی آن بیمناک هستند. مثلاً در مورد زنان ممکن است با برشمردن خصوصیتی بتوان همواره آنان را در رده ای پایین قرار داد یا در ارتباط با موضوعهایی دیگر به همین نحو عمل کرد. البته اگر مکتب اصالت ذات بخواهد رفتار گرایشهایی ایدئولوژیک بشود در این صورت گونه ای ناسودمند و حتی گاه زیانبار از اندیشیدن را به همراه خواهد آورد. اما اگر از نظر روش شناسی به تعیین و شناسایی خصوصیات چیزها رو آورد، می تواند راهی سودمند را بیاموزد. مشروط بر این که دگرگونی و تغییر این خصوصیات را نادیده نگیرد. مکتب اصالت ذات را نمی توان با چند اظهار نظر کلی سودمند یا ناسودمند دانست. باید کاربردهای مشخص آن را در حوزه هایی چون روانشناسی، زیست شناسی و جزآن بررسیید و هر بار به آن مشخصاً توجه و آن را ارزیابی کرد. نوع افراطی آن مانند نوع افراطی هر اندیشه ی دیگری است که بی تردید به نادیده گرفتن پیچیدگیهای چیزها منجر می شود.

در اینجا یک مثال می زنیم. در حوزه ی آموزش و پرورش هواخواهان اصالت مکتب ذات بر این باورند که دانش آموزان باید با جدیت موضوعات سنتی پایه ای را دقیق و موشکافانه بیاموزند. بدین اعتبار یک برنامه ی آموزشی ذات اندیشانه باید به کودکان به گونه ای تدریجی و پیشرونده یعنی از ساده به پیچیده آموزش دهد. خُب این شیوه چیزی است در خور بحث، پس نمی توان آن را از پیش طرد کرد یا آن را خطرناک و یکسره نادرست نامید. اما تکیه بر ماهیت ثابت چیزها در حوزه های دیگر می تواند مشکل آفرین شود. به همین لحاظ می خواهم توجه دهم کسانی که برخی مکاتب را یکسره طرد می کنند باید به کاربرد و معنای آنها در حوزه های مشخص نیز توجه کنند تا گرفتار داوریهای نادرست نشوند. در ارتباط با آموزش و پرورش هواخواهان مکتب اصالت ذات می گویند در چارچوب نظمی مبتنی بر این طرز تفکر معلم باید به دانش آموزان احترام به اقتدار، پشتکار، وظیفه شناسی، تأمل و عمل - آگاهی را بیاموزاند. رویکرد سنتی در اینجا به معنای پرورش ذهن، اعتدالی استدلال و تقویت فرهنگ مشترک است که به نوعی باید میهن پرستی را ترویج دهد. بدین سان می بینیم که مکتب اصالت ذات در حوزه ی آموزش و پرورش چیزی است در خور توجه و حداقل بحث انگیز و البته در تقابل با روشهای جدید. اما از این هم که بگذریم می بینیم که همین روش

در کشورها یعنی در فرهنگهای دیگر به کل چهره ای متفاوت به خود می گیرد زیرا مفاهیمی چون سنت، میهن و اقتدار و چیزهای دیگر از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می کند. پس ما با یک مکتب واحد اصالت ذات روبه رو نیستیم. کاربرد این مکتب در حوزه های مختلف و در فرهنگهای مختلف به اشکال گونه گون متجلی می شود. حاصل آن که می خواهیم بنویسیم از داوری ساده اندیشانه در ارتباط با مکتب اصالت ذات باید پرهیخت و تنوع و نسبی بودن جلوه های آن را نادیده نگرفت همان گونه که نباید به گونه ی افراطی آن بی توجه بود یا به دام این گونه ی افراطی افتاد.

از این رو وقتی ما می خواهیم از شیوه ی فکری ذات اندیشی بپرهیزیم باید بنویسیم از چه چیز می پرهیزیم. یکی از مؤلفان در کتابی خواسته ذات اندیشی را در ارتباط با مفهوم یا معنای روشنفکری طرد و شیوه ای دیگر طراحی کند مبتنی بر روش گفتار. سرانجام اما به همان چیزهایی که پیشتر رد و نفی کرده بود توسل می جوید با پوششی متفاوت<sup>2</sup>. این نحوه ی برخورد با موضوع روشنفکری راه به جایی نمی برد و حداقل آن که در عرصه ی تفکر، خلاق و سودمند واقع نمی شود

7- کوشش این قلم در بررسی موضوع و مفهوم روشنفکری در مجموع مبتنی بر روش فرهنگی خواهد بود. یک بار می خواهیم مقطع فرهنگی - تاریخی موضوع مورد بررسی را شناسایی کنیم (1). به بیان دیگر نمی خواهیم این مفهوم را در همه ی دورانها معتبر بدانیم. بسته به فرهنگ مورد نظر این مقطع تاریخی متفاوت خواهد بود. بعد از آن (2) می کوشیم ببینیم چه کسان یا گروه هایی خود را روشنفکر می نمایانند؛ پس آنتر (3) سعی بر این است به تجمعات و سازمانها و احزابی اشاره کنیم که خود را به جامعه همچون روشنفکر عرضه کرده اند؛ از اینها که بگذریم باید به یک جنبه ی دیگر نیز توجه داشته (4) باشیم یعنی ببینیم جامعه یا بخشهایی از جامعه چه کسان و چه گروه ها یاسازمانهایی را روشنفکر دانسته است یا به آنها همچون روشنفکر نگریسته است.

این شیوه ی بررسی یکسره متفاوت است از ذات اندیشی افراطی، از روش تحلیل گفتار که پژوهشگر را ناچار به ارزشداوری سوق خواهد داد و بر رجحان گفتارها نسب به هم تکیه می زند، از نگرش ایدئولوژیک که چیزی است شناور میان پیشداوری، ارزشداوری و بالاخره رجحان گفتار و ...

البته در چنین چارچوبی است که به تحلیل گفتار رو می آوریم. این نکته و این توالی سخت مهم است. یعنی ما اول براساس معیارهای فوق روشنفکر یا روشنفکران یا روشنفکری را شناسایی می کنیم و بعد به تحلیل گفتار می پردازیم. هر جا هم که این روش را آشکار بر زبان نیاورده ایم به واقع به همین روال پایند بوده ایم. این مجموعه البته وقتی به کمال نزدیک می شود که اندیشه و چارچوبهای فکری نویسندگان و پژوهشگرانی را که به موضوع روشنفکر و روشنفکری پرداخته اند در بررسی خود بگنجانیم و اینان را نیز از تحلیل و موشکافی بی نصیب نگذاریم.

8- همه ی نکته هایی را که در بالا آوردم باید با توضیح تفصیلی همراه گردانم و حتی المقدور از اوضاع فرهنگهای دیگر نیز خبر دهم و اسباب نوعی کار تطبیقی را فراهم آورم. این کار تطبیقی نیز ویژگیهایی دارد که بسان بررسیهای تطبیقی متعارف نخواهد بود.

<sup>2</sup>- نک. بابک احمدی. کار روشنفکری. نشر مرکز. تهران 1384. این کتاب مجموعه ای از آگاهیها و آرای پراکنده را گاه به هم پیوسته و اغلب ناپیوسته عرضه می کند. در جایی دیگر به اختصار به آن اشاره خواهیم کرد.

در جلد حاضر تنها بخشها و گوشه هایی از یک کاربزرگ را گنجانده ام. مجموعه ی این کار به تدریج فراهم خواهد آمد و تردید ندارم که در آن مقطع همه ی کار از آرایشی جامع بهره خواهد جست که با صیقل خوردن جلوه ای فراگیر خواهد داشت.

9- بخشهایی از جلد حاضر زودتر از بخشهای دیگر فراهم آمده اند. تاریخ تألیف آنها را حفظ کرده ام. به هرحال معرف نگاه این قلم است در آن مقطع. میزگردی هم که در این کتاب آمده است پیشینه ای دارد که خوب است از آن یادکنم.

وقتی پس از کنفرانس برلین از خارج برگشتم مدیر نشریه ی ایران مهر اصرار داشت میزگردی با شرکت صاحب این قلم برگزار کند. نخست از گفتگو در ارتباط با موضوع هویت سخن می گفت. دیدم بحث راجع به این موضوع آسان می تواند به بیراهه برود و حتی به ابتذال بینجامد چنان که این روزها هم مشاهده می شود. سرانجام گفتم اگر یکی دو آدم شناخته شده را دعوت کنید می توانیم به موضوع روشنفکری بپردازیم که هم مطرح است و هم آن که عقاید این آدمها به خوانندگان شناسانده خواهد شد. پس از اندکی گفتگو گفتم اگر برای نشریه ی شما منعی در کار نباشد چه بهتر که از نهضت آزادی و حزب توده دعوت کنید تا طیفی گسترده از گرایشها را دربرگیرید. آقای عمویی را من نام بردم زیرا که هم از پایبندی او نسبت به حزب توده فراوان شنیده بودم و هم از سلامت نفس او. به راستی هم پس از پایان میزگرد این دو خصوصیت را در او به وضوح مشاهده کردم. شخصیتی مطبوع و حتی دلپذیر می نمود. وفاداری او هم به این حزب در نخستین نگاه مشهود بود و آشکار؛ و البته این امر مرا سخت متأسف ساخت. بعد از نشست باری دیگر از خود پرسیدم چرا هنوز چنین مردمانی به چنین سازمانی پایبندی نشان می دهند. پاسخی صریح و قانع کننده ندارم مگر همان پاسخی که تا حال داده ام: پایبندی به هویت خود است که به صورت وفای به گذشته سربرمی کشد. هرگونه گسست از گذشته به معنای خودکشی است و این خودکشی دردناکتر از خودکشی فیزیکی است. به هرحال باید بنویسم او نادر «توده ای خوش گوشتی» است که تا حال دیده ام. این مرد که عمری را در بند سپری کرده است از بدحادثه سیاسی شده است. به نظرم طبیعتی سیاسی نداشت.

برعکس او در باره ی شرکت کننده ی دیگر، دکتر ابراهیم یزدی، بگویم که طبیعتی سیاسی داشت و دارد. قدرت را می خواهد و با تمام نیرو نیز در این راه گام برمی دارد. در آغاز انقلاب که با یکی از دوستان - شاگردانم به نام حسین ترابی می خواستیم داستانی از شخصیتهای انقلاب درست کنیم. حسین ترابی پیشتر فیلمی ساخته بود در ارتباط با انقلاب. همان اثر را هم من همچون پایان نامه ی فوق لیسانس پذیرفته بودم. با ابراهیم یزدی و مهندس بازرگان در دفترشان در خیابان تخت طاووس به گفتگو نشستیم. در همان هنگام هم دکتر یزدی را سیاسی یافتم. مهندس بازرگان را اما نه. بازرگان کسی بود چون عمویی البته به مراتب مسلط تر از او در زمینه ی کارش. آن طرح را خیلی زود رها کردیم. زندگی ما را از ادامه ی کار بازداشت. این بار که ابراهیم یزدی را دیدم ذره ای فرق نکرده بود. با همان انرژی و با همان سخنان وارد معرکه می شود. مصداق همان سخن ارسطویی است که انسان را حیوانی سیاسی می داند. امیدوارم این تشبیه بدفهمی به بارنشانند. ارسطو این تشبیه را در معنایی مثبت به کار برده است.

ابراهیم یزدی با آن که طبعی سیاسی دارد و طبیعتی سیاست اندیش با این حال نتوانسته است در جمهوری اسلامی جایی پروپاقرص برای خود دست پاکند. او و نهضت آزادی تبدیل شده اند به ابزار کار جمهوری اسلامی. تردید دارم در این منظومه ی جمهوری اسلامی راهی برای بازگشت بیابد و

جایی برای کسب قدرت. دردوران ریاست او بر نهضت آزادی نه یارای آن را داشت که در عرصه ی قدرت مقامی برای نهضت آزادی سروسامان دهد و نه آن که سنتی سیاسی به بار بنشانند. تردید دارم نهضت آزادی در آینده ی سیاسی ایران نقشی تعیین کننده ایفا کند.

این میزگرد برگزار شد. قرار بود، چنان که به من گفته شد، احمد باطبی کار عکسبرداری را برای مجله انجام دهد. باطبی نیامد. بعد شنیدم از وزارت اطلاعات به او گفته شده بوده است اگر به این جلسه برود مرخصی او را لغو می کنند. در نتیجه کار عکسبرداری و حتی ضبط گفتگو سخت غیرحرفه ای برگزار شد. پس از این جلسه چندان طول نکشید که وزارت ارشاد بی ذکر علت امتیاز مجله ی ایران مهر را لغو کرد. مدیر مجله هم نتوانست کاری بکند و شاید هم دیگر نخواست جلو بیفتد و در دسر بیافریند. از گفتگوی جلسه متن آشفته و نامفهومی به دست من داده شد. این متن را آرامش بخشهای مربوط به آقای عمومی مشکلی نداشت اما بخشهای مربوط به آقای یزدی را پس از ویرایش مفصل به منظور پرهیز از بدفهمی برای او فرستادم نکته هایی را هم خود او اصلاح کرد. در نتیجه متن را پس از ویرایش نهایی به صورت کنونی سروسامان دادم. همه چیز حالا به همان صورتی است که در آن نشست برزبان رانده شد. آقای دکتر یزدی برخی از نکاتی را که در این متن نهایی بیان کرده بود در جاهایی دیگر نیز استفاده کرده است. البته حق دارد. من این کار رانکردم. تصور نمی کنم آقای عمومی هم این کار را کرده باشد. به هر حال این نخستین بار است که این متن منتشر می شود. مدتها صبر کردم بلکه آقای حاتمی تارنمایی درست کند و به هر حال متن را برای اولین بار در تارنمای او منتشر کنم اما آقای حاتمی با آن که مدتها به من وعده می داد چنین تارنمایی را راه اندازی نکرد. حال کل این متن در اختیار خوانندگان قرار می گیرد. وزارت اطلاعات نمی خواست بازده این نشست منتشر شود. شاید هم نه به علت گفته هایی که در آنجا مطرح شده بود، بل به خاطر ترکیب شرکت کنندگان. احتمال می دهم هراس داشتند از این که شاید مردم تصور کنند ترکیبها و اتحادهایی در جریان باشد. البته تصویری بود عبث.

10- روشنفکران ایران در دو دوره ی شهریور بیست و دهه ی چهل منتهی به پنجاه تا آستانه ی انقلاب در اوج عزت به سر می بردند. دوسه سال اول انقلاب را هم شاید بتوان همچون دوره ی سوم و آغاز عصر افول روشنفکری جدید ایران برشمرد. به هر حال چه به دودوره بسنده کنیم و چه عصر افول را هم همچون دوره ای مستقل به حساب آوریم، باید بگوییم این روشنفکری در اساس پایان گرفته است و نه به مدد سازمانهایی چون کانون نویسندگان می تواند به حیات خود رونق بخشد و نه به یاری سازمانهای مدنی ناتوان و نه به یاری جایزه های فرنگی یا خود سازمان داده، می تواند به رونقی دوباره دست بیابد. مهم این است که دوران این روشنفکری سرآمده است.

هنگامی که جلال آل احمد کتاب دو جلدی «در خدمت و خیانت روشنفکران»<sup>3</sup> را جمع و جور کرد هر چشم بینایی باید می دید که این روشنفکری سخنی برای گفتن ندارد؛ یا به دامان مذهب می غلطد یا در منجلا ب لنینیسم روسی فرو می افتد. همین هم شد؛ و دنبالچه هایش هم در خارج کشور سرنوشت بهتری پیدا نکردند. به جای آن که به خود بیایند و نقدی جدی از خود به دست دهند مدام از افتخاراتی چون کنفدراسیون و احزاب کوچک و محفلهای چندنفری یاد می کنند. چیزی جز این گذشته ندارند و نمی توانند هویتی جز این طریق دست و پا کنند. این روشنفکران تنها در دوران محمدرضاشاه به کمال رسیدند و آن رژیم در برابرشان منفعل عمل کرد و اینان را به گونه ای فزاینده

3- آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران، ج2، انتشارات خوارزمی، تهران 1357.

جسور ساخت و سرانجام به دامان مرگ سوق داد. یا مرگ جسمانی، یا مرگ روانی. آنان هم که به تولید صنعتی اندیشه به صورت رمان- فارسی رو آوردند در عمل جاده صاف کن نوع ادبی خاصی شدند که توصیف را به جای اندیشه می نشانند.

بیشترین خفت را این روشنفکری در عصر جنگ و پس از آن تجربه کرد. هنگامی که خمینی گفت قلمها را بشکنید یا سلمان رشدی را تکفیر کرد روشنفکری بومی عاجز و درمانده به آنچه در برابرش می گذشت حیرت زده چشم دوخت و به جز چند آه و ناله دم فرو بست. دوران خفت نه تنها پایه گذاری شد، بل با قوت تمام ادامه یافت و در عصر اصلاحات درون ساختاری نیز با قتل نویسندگان و نوازش چندان آور، از تداوم برخوردار شد. اگر عصر پهلوی را دوران عزت این روشنفکری بدانیم بی تردید عصر جمهوری اسلامی را باید عصر خفت و افول این روشنفکری بنامیم.

در دوران پهلوی دوم این روشنفکری همه چیز را می نکوید و در برابر هیچ چیز احساس مسئولیت نشان نمی داد. از تاریخ خود شرمند بود و از تاریخ غرب و تاریخ کشورهای سوسیالیستی با غرور یاد می کرد. نه درک فرهنگی داشت و نه آگاهی تاریخی. خواستار انحلال فرهنگ و تاریخ خود می شد و با افتخار از پیوستن به کشور شوراها یا انحلال در غرب به دفاع برمی خاست. چنین نیروی خردستیزی را رژیم پهلوی در درون خود می پروراند همچون مار در آستین و به آنان باج می داد همچون خراجگزار. درست وقتی که این حضرات به اشتباه در چارچوب حکومت دینی به زیاده خواهی پرداختند با چماق برسرجایشان نشستند و شروع کردند به ترویج «واقع بینی». این واقع بینی چیزی نبود جز توجیه وضع موجود.

11- بررسی و شناخت روشنفکری ایران کاری است بس دشوار. اینان مردمی بوده اند و هستند دوگانه. حداقل دوگانه اگر نه چندگانه. اصطلاح شیزوفرنی برای توصیف این مردم کافی نیست. آنچه می گویند با آنچه می کنند تفاوت دارد و آنچه اکنون می گویند با آنچه اندکی بعد بر زبان می رانند یکسره فرق می کند و به همین سان است کردارها و گفته های دیگرشان. اگر کسی بخواهد با روش گفتار یا تحلیل رفتار به این روشنفکری بپردازد شاید به جایی نرسد. از همه ی اینها گذشته گرفتار توده خواهی و افکار عمومی هستند و اغلب خود عقیده و باوری ندارند که از آن به دفاع برخیزند و به نمایندگی از طرز فکر خاصی پا به میدان بگذارند. همان قدر می توانند ایران را مسخره کنند که برای همین مفهوم سینه چاک دهند. این معجون عجیب البته از چاشنی فرهنگ رایج در فرهنگ عمومی بی بهره و بی نصیب نیست اما در ضمن از آن به گونه ای خاص فاصله دارد. بازتاب ملاطی ویژه است؛ گویی در وجود اینان تمام تاریخ ایران با همه ی بغرنجیها و پیچیدگیهایش در یکجا به بدترین وجهی درهم فشرده و درهم تنیده شده است.

این معجون عجیب و غریب که رو به افول دارد و از نظر تاریخی نیز دیگر محلی از اعراب نیست نه فقط گسست و شکاف را در عرصه ی زندگی خصوصی و عمومی به نحوی آشکار و ملموس پی می گیرد و از اتکاء به ارزشهای دوگانه هراس به دل راه نمی دهد، به همین اندازه نیز قانع نیست و در عرصه ی عمومی و باورهای اعلام شده اش نیز در نخستین فرصتی که به دست آورد چشم می پوشد و با گروه ناگهانی از سویی به سوی دیگر گروه تازه ی خود را انسانی و دموکراتیک جلوه گر می سازد. به محض آنکه این موجود چندسر به دموکراسی و حقوق بشر دلبندی نشان می دهد دیگر نمی توان جلودار او شد و حتی نکته ای انتقادی یا اندیشه برانگیز بر زبان راند. حالا باید استنباط پیش افتاده ی این هیولا را در عرصه ی دموکراسی و حقوق بشر به کار بست و رنه دیگر از هیچ اتهام و

دشنامی مصون نخواهی بود. همزاد این موجود هزارپا و چندسر همین اصلاح طلبان درون ساختاری جمهوری اسلامی اند. اگر بخواهیم این خصوصیات را بر شمریم هیچگاه چنین نوشته ای به پایان نمی رسد. چگونه است که چنین موجوداتی در جامعه ی ما سربرمی کشند و گهگاه هواخواهانی نیز برای خود دست و پا می کنند؟ پایگاه طبقاتی و شناسایی چنین مبناهایی ما را به جایی نمی رساند. گمراه می سازد و به جدلهای بی پایان میدان می دهد. شاید توسل به ساختارهای فرهنگی اقتدارگرایانه یا شناسایی چنین ساختارهایی ما را در درک خصوصیات چنین موجوداتی در کل جامعه و چنین روشنفکرانی در بستر جامعه یاری بدهد.

اقتدارگرایی و خودکامگی را می توان بی تردید از خصوصیات این روشنفکری و این اصلاح طلبی دانست. اما نباید به همین اندازه اکتفا کرد. این جریانها در ضمن تمامت طلبند و همه چیزخواه. در هر عرصه ای عرض اندام می کنند و همه ی امکانات جامعه را برای خود طلب می کنند. در پهنه ی جهانی نیز آن قدر استغاثه می کند تا جایزه ای بگیرند و از شناسایی بیرونی نیز بهره مند شوند و آن را در فضای درونی خرج کنند. این موجود در اساس با فرصت طلبی در عرصه ی اندیشه و عمل به حیات خود ادامه می دهد. هر آنچه که الان «مُد» است همان را مطلوب می داند و با تمام نیرو به آن می گروید. به واقع این فرصت طلبی در نوعی «مُد» پرستی متجلی می شود و در چنین پوششی خود را پنهان می دارد. بدین ترتیب فرض بر این است که چنین مُدیستی در بهترین فرصتها نخواستی کند اما اگر ببیند هوا پس است بی درنگ به سنتها ارج می نهد و از این «مُدهای» غریزه! روبر می گرداند.

رژیم گذشته خریدار این روشنفکری بود و عجب آنکه در برابر این روشنفکری بارها و بارها پس نشست. این داوری البته بیشتر در ارتباط با دروان محمدرضاشاه صدق می کند نه در ارتباط با رضاشاه و دوران او. به واقع احساس خودکم بینی در عصر رضاشاه نسبت به جریانهای دیگر حتی جریان کمونیستی که وجهه ای جهانی داشت به چشم نمی خورد. روشنفکران این عصر از هر نظر بر مخالفان خود سر بودند و اعتماد به نفس داشتند. در عصر پهلوی دوم با آن که رژیم بر متخصصان طراز بالایی تکیه می زد با این حال به خصوص پس از بیشت و هشتم مرداد ماه 1332 احساس گناه و خود کم بینی جریان داشت. از این رو رژیم به این روشنفکری واپس مانده از نظر فرهنگی و سیاسی باج می داد. این دوره را دوره ی عزت همین روشنفکری باید به حساب آورد. درست برعکس عصر حکومت اسلامی که یکسره این روشنفکری را کنار گذاشت و حتی با آن به شدیدترین وجهی به مقابله برخاست. این دوره را می توان بی هیچ تردید عصر خفت این روشنفکری به شمار آورد. رژیم توانست این خفت را بر این روشنفکری به خصوص از آن جهت تحمیل کند که نظر مردم نیز برگشته بود و روشنفکران را در شکلگیری انقلاب و رویدادهای پس از آن مقصر می دانست. به همین اعتبار این دوره را در ضمن می توان دوران پایانی این روشنفکری قلمداد کرد.



**روشنفکری چیست و چه می گوید؟**



## روشنفکری چیست و چه می گوید؟

### مقدمه

مفهوم و تعریف روشنفکری در ایران دستخوش پریشانی است. این پریشانی چیز تازه ای نیست. در گذشته هم به چشم می خورد یا دست کم به نحوی مبهم در فضای فکری شناور بود. در این اواخر شنیدم یکی از روزنامه نگاران ایرانی در لندن تقاضا کرده بود «آنتونی گیدنز» را ببیند، حتماً به کمک مترجم. به هنگام دیدار پرسیده بود وضع روشنفکری در انگلیس چگونه است؟ «آنتونی گیدنز» در چارچوب همین صحبتها در فرصت اندکی که در اختیار گذاشته بود گفته بوده است ما در انگلیس روشنفکر نداریم!! روزنامه نگار میانسال ما مات و حیرت زده به او نگرسته بوده است. تصور می کرده است روشنفکر بودن چیزی است بس مهم و تصور می کرده است «گیدنز» با افتخار، حد اقل، خود را روشنفکر به حساب می آورد. واقعیت این است که در انگلیس روشنفکرو روشنفکری اهمیتی ندارد. هر کس شغل و تخصص خود را دارد و به همین اعتبار برای خود اهمیتی بر می شمرد. مثلاً «گیدنز» خود را متخصص علوم اجتماعی می داند و بس. نه به خود، مانند اینجا، فوری یک پسوند فیلسوف<sup>4</sup> می بندد و نه آن که خود را روشنفکر می داند.

در ایران این اصطلاح روشنفکر به ویژه از فرهنگ فرانسه به صورت کالایی وارداتی وام گرفته و به ویژه در دهه ی چهل با تقلید نادقیق از ژان پل سارتر به کار بسته شد. بسیاری حتی زندگی و آثار سارتر را نمی شناختند یا درست نمی شناختند. اما او شده بود «مُد» روز و همه می خواستند سارتر باشند یا چیزی در همان حدود، مثلاً «آلبر کامو». بحثهای سطحی «اگزستانسیالیسم» نیز در همین دوره در ایران رواج یافت بی آن که به عمق برود. رفتار سیاسی و اجتماعی «سارتر» بود که جذاب بود نه مباحث جدی فلسفه ی «اگزستانسیالیسم».

از شهریور بیست به این سو روشنفکر کسی دانسته می شد که با حکومت مخالف است و به هر حال وجهه ای چپ برای خود دست و پا می کند. اگر کسی در مخالفت سر سخنانه با رژیم اندکی تردید می کرد یا با چنین مباحثی نمی خواست درگیر شود، به طور طبیعی روشنفکر نمی بود. همین خط کش ساده تبدیل شد به معیار و میزانی برای ورود به جرگه ی روشنفکری. در نتیجه همه ی چپها ساده انگارانه خود را روشنفکر می دانستند و در پناه شماری اصطلاحات پیش پا افتاده ی لنینیستی و تعدادی واژگان سیاسی روزمره خود را روشنفکر جا می زدند و دیگران را مرتجع می خواندند. این استنباط از آنجا ناشی می شد که چپ، خود را انقلابی تر از دیگران می دانست و دیگران را در حد سازشکار خوار می شمرد.

42 - در ایران مُد شده است که مترجمان فلسفه، استادان رشته ی فلسفه و شارحان فلسفه را فیلسوف بنامند. در تارنمای «آژانس توریستی حکمت و معاملات فلسفی» یکدیگر را فیلسوف خطاب می کنند. حالا هم سید بی حقیقت و میانمایه ای رامرشد خود کرده اند و مرتب برای روز مبادا به زیارت او می روند.

در فضای دهه ی چهل که میراث خوار شهریور بیست بود، کسی را جرأت مخالفت با چپ نبود. چپ که هیچ ، در آغاز کسی را حتی جرأت مخالفت با حزب توده نبود. به تدریج که جریان جهانی چپ دستخوش انشقاق شد، در میان ایرانیان چپ اندیش هم تردیدهایی نسبت به تفسیر روسی از مارکسیسم شکل گرفت. در نتیجه مائوئیسم و چیزهایی دیگر از این دست پدیدار گشت اما اساس رفتاری چپ دستخوش تغییر نگشت. شوروی شد سازشکار و چین شد انقلابی. در نتیجه همان فرهنگ استبداد اندیشی و طرد دگراندیشی ادامه یافت و تا آنجا پیش رفت که حذف فیزیکی دگراندیشان حتی در سازمانهای موازی چپ مانند مجاهدین نیز از چپ الگوبرداری شد. استبداد فقط در مقیاس حکومت پسندیده نبود، در صفوف چپ ، چپ گرایان و گروه های چریکی، امری انقلابی و حتی پسندیده می نمود. اگر حکومت کسی را به زندان می انداخت فغان و فریاد همه به آسمان می رسید اما اگر اعضای یک حزب یا یک سازمان سیاسی به خاطر ذره ای خطا به دستور رهبران یا حتی بخشی از رهبران یا فعالان به قتل می رسیدند، ذره ای اعتراض که به گوش نمی رسید هیچ، نگاه های تحسین برانگیز نیز کم به چشم نمی خورد. هنوز که هنوز است از قتل حسام لنگرانی و دیگران سخن نمی رود یا با اکراه آنها را به یاد می آورند. در کشورهایی چون آلمان که سنت حزبی دیرینه ای وجود دارد همه ی روابط درون حزبی هم باید طبق مقررات عام و خاص شکل بگیرد و اگر عضوی بتواند ثابت کند که مقامهای حزبی تصمیمی خلاف مقررات کشوری یا مغایر با اساسنامه اتخاذ کرده اند می تواند از طریق مقامات قضایی خواستار ابطال آن تصمیم شود. احزاب چپ در ایران اما روابط درون حزبی را ملک خود می دانستند و کمترین سخنی در باره ی این روابط را خیانت وانمود می کردند. این نکته را فقط به عنوان نمونه ذکر کردم تا نشان دهم که هنوز هم چپ ایران حاضر نیست گذشته ی خود را به نحوی جدی و ارسی کند و تازه این روش سرپوش گذاشتن را روشنفکری طراز نوین به حساب می آورد.

این استنباط عام از روشنفکری کار را به جایی رساند که همه ی اعضا و وابستگان به جریانهای سیاسی خاص به ویژه چپ اندیش خود را روشنفکر می دانستند. البته دامنه ی این تعریف آنقدر گسترده بود که معنایی بی رمق از روشنفکری رواج یافت و شمار زیادی از سیاسیون یا حتی حاشیه نشینان سیاسی را روشنفکر خطاب می کردند . هنگامی که این انبوه «روشنفکران» در انقلاب 57 خواه از سر باور و خواه از سر فرصت طلبی به انقلابیگری رو آوردند و کسانی را در رسیدن به قدرت یاری دادند که خلاف همه ی ادعاهای پیشین این روشنفکری عمل می کردند و می کنند، مردم عادی از روشنفکران دل زده شدند به حدی که امروز بسیاری این سکه ی روشنفکری را از سر غیظ و غضب می نگویند ، نه از سر اندیشه.

ما در این گفتار کوتاه نمی خواهیم به تعریف روشنفکرپردازیم یا تعریفی تازه از روشنفکری به دست بدهیم یا بر تعریفهای موجود بیفزاییم. البته هر جا که پیش بیاید استنباط خود را از روشنفکری در آن حوزه بیان می کنیم بی آن که این رساله را وقف تعاریف روشنفکری کنیم. در اینجا بیشتر می خواهیم بگوییم چه کسانی ، چه گروه ها یا چه سازمانهایی در ایران خود را در بست روشنفکر می دانسته اند و می دانند و سرانجام آن که چه کسان و چه گروه هایی تصور بر این دارند که روشنفکری دینی را نمایندگی می کنند. تصورم این است که پرداختن به تعریفی محض از روشنفکری یا روشنفکری دیگر در این دوران چندان سودمند نیست. روشنفکری هم مانند بسیاری از مقولات دیگر خصیصتی تخصصی یافته است. سخن گفتن از روشنفکری به عنوان یک مفهوم جامع راه به جایی نمی برد مگر آن که کاربرد آن روشن شده باشد. روشنفکری در دوران کنونی بیشتر مقوله ای تخصصی است و

در حوزه ای معین کاربرد دارد زیرا نسبت به مسائل آن حوزه به طرح پرسش می پردازد. در گذشته یک روشنفکری عام هم داشتیم که در ارتباط با مسائل کلی اجتماعی سربرمی آورد. آن هم امروز دیگر چندان اعتباری ندارد مگر در شرایطی خاص و به ندرت.

## طبقه بندی

اگر روشنفکری یکصد ساله ی اخیر ایران را با یک طبقه بندی تاریخی بررسی کنیم شاید سه دوره ی تاریخی بتواند سودمند افتد. اگر پنج دوره را هم در نظر بگیریم باز از منطبق مطلوب دور نمی افتیم. طبقه بندیهای تاریخی معمولاً فوایدی دارند که مهمترینش مدد رساندن به فهم دوره ی معینی است. در تقسیم بندی سه دوره ای می توان از مشروطیت تا شهریور بیست سخن گفت، سپس از شهریور بیست تا بهمن 57 و بالاخره از بهمن 57 تا زمان حاضر. در حالی که تقسیم بندی پنج دوره ای فاصله ی رضاشاهی و فاصله ی 28 مرداد تا 57 را هم در نظر می گیرد. به این تقسیم بندی می توان دوره های حکومت اسلامی را هم اضافه کرد، مثل مقطع 57 تا پایان جنگ تحمیلی، واز پایان جنگ تحمیلی تا دوم خرداد و از شکست اصلاح طلبان تا دوره ی حاضر.

تقسیم بندیهایی که مبتنی هستند بر دوره های تاریخی در واقع سعی دارند خصوصیات عام یک دوره و گروه های غالب آن را بر بکشند و بشناسند. در حالی که تقسیم بندیهای موضوعی قدرت آن را دارند که تنوع گروه ها را در یک دوره نیز به رخ بکشند و به فهم پیچیدگیهای یک دوره کمک برسانند. هر کدام فواید و محدودیتهایی به همراه دارند<sup>5</sup>. برای تقسیم بندی موضوعی نیز می توان چند رسته ی کلی در نظر گرفت یا در هر رسته به جستجوی تقسیم بندیهای خاص رو آورد. مثلاً اگر اصطلاح «روشنفکری چپ» را بپذیریم، امکان داریم به گروه های روشنفکری متفاوتی در همین رسته ی چپ برسیم. در اینجا ناچار باید تلفیقی از تقسیم بندی تاریخی و موضوعی به دست آورد که گویای مقصود و واقعیت اجتماعی - فرهنگی باشد. برای نمونه روشنفکری چپ در عصر مشروطیت چیزی است یکسره متفاوت از روشنفکری چپ در عصر انقلاب بهمن 57. پس هیچ یک از تقسیم بندیها به تنهایی وافی به مقصود نیستند مگر آن که ترکیبی از معیارها را به کار گیریم یا بسته به هدف علمی خود به هنگام نیاز از معیارهای ترکیبی سود بجوییم.

تقسیم بندی دیگری وجود دارد که به سه دسته از روشنفکری توجه می کند. روشنفکری ملی، روشنفکری مذهبی و روشنفکری چپ. بدیهی است که در هر یک از این رسته ها طیف گسترده ای از گروه ها یافت می شوند که هر یک به نوبه ی خود در خور توجه اند. این تقسیم بندی فقط به سبب آن که هدف خاصی را پی می گیرد اهمیت دارد وگرنه فاقد جامعیت مطلوب است. در این تقسیم بندی به واقعیتهای سیاسی - اجتماعی - فرهنگی یکصد ساله ی ایران توجه شده است و فرض بر آن است که از این راه می توان به تبیینی تازه از تاریخ معاصر و حتی تفاهمی تازه در عرصه ی سیاسی ایران امروز دست یافت و از این گذشته رخدادهای فکری و عملی دوره ی یکصدساله را سنجید و به نقد کشید. فعلاً با توجه به این تقسیم بندی نکته هایی را در هر مورد می آوریم و در همانحال مقاطع تاریخی را نیز جابجا مورد توجه قرار می دهیم.

43 - سالها پیش در یک سخنرانی در دانشگاه پاریس به تفصیل در باره ی تقسیم بندیهای ممکن در حوزه ی مفهوم روشنفکری سخن گفته ام. ریاست آن جلسه با «یان ریشار»، استاد وقت ایرانشناسی بود. به سبب آشفتگی زندگی و اقامت ناخواسته در آلمان بسیاری از یادداشتها و کتابهایم را نمی یابم.

## روشنفکر ملی

سخن در باره ی روشنفکری ملی گرچه چندان تازگی ندارد اما به عنوان یک مفهوم ، تا جایی که می دانم، مطرح و چنان که باید از توجه برخوردار نشده است. در حالی که راجع به روشنفکری چپ بسیار سخن رفته است یا در باره ی روشنفکری دینی به ویژه در این سالهای اخیر سر و صدای فراوان به راه افتاده است، در باره ی روشنفکری ملی چیزی چشمگیر سر بر نیاورده است. نخست باید در نظر داشت که روشنفکری ملی اصطلاح چندان دقیقی نیست. توجه دارد به ملی اندیشی و اندیشگران ملی در ایران. آن گوشه ای از این ملی اندیشی را که چارچوبهای سنتی را مورد پرسش قرار می دهد می توان روشنفکری ملی نامید نه همه ی اندیشگران ملی را.

ملیون دوره ی دهه ی بیست پیرامون محور ملی شدن صنعت نفت و سپس شخصیت دکتر مصدق مطرح شدند و پس از 28 مرداد تنها به مدد نام و خاطره ی دکتر محمد مصدق در صحنه ی سیاست ماندگار گشتند. البته هم مفهوم ملی و روشنفکری ملی در عصر مشروطیت با این استنباط یادشده متفاوت بود و هم در دوره ی جدید ، به خصوص سی سال اخیر، که صاحب این قلم کوشید جلوه هایی تازه بر این مفهوم ملی بیفزاید که در حد دل بستگی به شخصیت برجسته ای چون مصدق محدود و حتی به اعتباری محبوس نماند.

در واقع همان سان که روشنفکری چپ و روشنفکری دینی مفاهیم واحد و منسجمی به شمار نمی روند، روشنفکری ملی را نیز نمی توان با ترسیم چارچوبی واحد یکبار برای همیشه به تعریف درآورد. مفاهیمی از این دست هم در مسیر تحولات اجتماعی در معرض تغییر قرار می گیرند و هم بسته به دگرگونیهای فکری از نو آراسته و پیراسته می شوند. اما هنگامی که سعی می کنیم یک خط تاریخی بکشیم و مسیری به هم پیوسته به نمایش بگذاریم ، به واقع می کوشیم از راه اندیشیدن به وحدت دست بیابیم و معناهای تاریخی پیوند دهنده و نویی برای گذشته و حال تنظیم کنیم.

تا جنبش ملی شدن صنعت نفت با دو مفهوم اساسی ملی سرو کار داریم. یکی ملیون مشروطیت یعنی همه ی آنان که مشروطه خواهی پیشه می کردند و در برابر دخالت بیگانگان مقاومت و ایستادگی را می ستودند ، و دیگری در عصر پهلوی اول که ملیون ایران اندیشه ی نوخواهی و تجدد ایرانی را با تکیه بر ضرورت ایجاد یک نظام قضایی ملی، حفظ استقلال ایران و با ابراز دل بستگی به تاریخ پیش از اسلام ، پیوند دادن تاریخ ایران پیش از اسلام با تاریخ دوران اسلامی ایران و شماری از این دست از آرمانها می خواستند و از آنها به دفاع بر می خاستند. بعدها کسانی که چپ اندیشی را جار می زدند ، و حتی پسانتر آنان که با توسل به فکر اسلامی فعالانه پا به عرصه ی حیات سیاسی گذاشتند ، مشروطه خواهان و تجدد طلبان را می نکوهیدند و آنان را یا مدافعان انقلاب ناقص یعنی انقلاب مشروطه (= انقلاب خرده بورژواها یا در بهترین حالت انقلاب بورژواها) خطاب می کردند یا شبه مدرنیستهای غرب گرا می نامیدند چنان که تجدد طلبان عصر پهلوی اول را به همین اعتبار سرزنش می کردند.

در جریان جنبش ملی شدن صنعت نفت، ملیون ایران اعتماد به نفس بی سابقه ای کسب کردند و با شهامت به دفاع از آرمانهای ملی برخاستند. به واقع می توان گفت که جنبش ملی شدن صنعت نفت نخستین جنبش توده ای ایران پس از انقلاب مشروطیت به شمار می آید. با این جنبش ، ملیون در ایران موفق شدند نه فقط آرمان قانونخواهی و عدالت طلبی را همچون جنبشی مردمی به راه اندازند و

پشتوانه ای کم نظیر برای آرمانهای پیشرفت و تجدد به دست آورند، بل توانستند آرمانهای تجدد طلبی مانند استقرار قانون و ایجاد عدالتخانه را نیز به صورت یک حرکت مردمی درآورند. از این گذشته ملیون بودند که توانستند در جنبش ملی شدن صنعت نفت رویارویی با دخالت خارجی در اقتصاد و سیاست کشور را تبدیل به آرمانهایی عمومی و مردمی کنند. تا این جا شاید کسی را نتوان یافت که با این استدلال روشن و منسجم مخالفت کند. اگر نیروهای مذهبی در ایران می کوشند به مشروطیت و جنبش ملی شدن نفت معنایی دیگر بدهند و نقش خود را برجسته کنند و دیگر نقشها را بی اهمیت یا وابسته به خود جلوه گر سازند، باز از اهمیت نقش ملی خواهی نمی کاهد که هیچ، بل خود آنان را، یعنی مذهبیین را، هم جزیی از جرگه ی ملیون می کند زیرا اساس این دو جنبش را پذیرا می شوند و تنها در سنجش نقشها به سنجشهایی دیگر رو می آوند نه در اصل قضیه. ما اکنون به آن دسته از مذهبیینی که جنبش مشروطیت را فاجعه ای بزرگ قلمداد می کنند و اعدام شیخ فضل الله را نماد انحراف محض این انقلاب می دانند نمی پردازیم. اتفاقاً چنین گروه هایی با ابراز نظری یکسره متفاوت، هم جایگاهی جدید برای خود دست و پا می کنند که در نتیجه به غنای مباحث یاری می رسانند، و هم آن که در رویارویی خود با حرکتی بزرگ چون مشروطیت یا ملی شدن صنعت نفت ناچار از ارائه ی مجموعه ای از استدلالها می شوند که در نهایت جایگاهشان را روشن می سازد. اما بسیاری از مذهبیین به ویژه در این چند سال اخیر زیر عنوانهای اصلاح طلبی و روشنفکری دینی یا حتی اصولگرایی در عمل با آشفته سازی فضای اندیشه و فکر نوعی اغتشاش را دامن می زنند که سرانجام معلوم نمی شود کی کجا قرار دارد و به راستی چه می گوید؟

پیش از آن که به حرکتهای دیگر ملی پردازیم در اینجا یادآور می شویم که ملی گرایی الزاماً به معنای روشنفکری ملی نیست. ملی گرایان نیروهایی هستند که بقای ایران و سربلندی این کشور را می طلبند. این چنین گرایش یا گرایشهایی می توانند از روشنفکری ملی تأثیر بگیرند اما همسان با روشنفکری نیستند. روشنفکری ملی روشن اندیشی خاصی است که به تأمل در باره ی تمدن ایران علاقه دارد، به جایگاه گذشته و کنونی آن می اندیشد و پرسشهایی بنیادی در این ارتباط و در ارتباط با سایر تمدنها عنوان می کند و ناچار در باره ی سرشت و نوشت تمدنهای دیگر هم می اندیشد. البته در کنار همه ی اینها به سنجش انتقادی از اندیشه های ملی و دیگر گروه های به اصطلاح روشنفکری رو می آورد. ملی گرایی اما پشتوانه ای است سیاسی برای چنین اندیشه هایی و در همانحال فراهم آوردن امکاناتی به منظور تأمل و تفکر در بستر تمدن ایرانی. ملیون ایران در دوره ای طولانی مباحث ملی گرایی و ملی اندیشی را منحصر ساختند به جنبش ملی شدن صنعت نفت و رهبر آن دکتر محمد مصدق. در مقابل ایرادهایی که به این طرز تفکر وارد می شد که چرا یک جنبش مهم تاریخی ایران را در وجود یک جریان و یک شخص خلاصه می کنید می گفتند و هنوز هم بسیاری می گویند این جنبش نماد استقلال خواهی ایران است و شخصیت دکتر مصدق نماد یک منش سیاسی است. این سخن البته امکان می دهد که از نظر فکری محدود به دو پدیده نماد ولی در عمل به سبب همین دو نام مشخص نمی شد پا را وراتر گذاشت و گسترده تر اندیشید. کوشش این قلم در دوران اخیر این بوده است که نه فقط مفهوم حوزه ی تمدن ایرانی را بپراکنم بل با مطالعات موردی مانند افغانستان و مهاجرت و فرهنگ شناسی ابعاد تازه ای بر ملی اندیشی بیفزایم و اصولاً آن را سوق دهم به مفهوم ملی- تمدنی تا گرفتار بن بستهای ملی گرایی نمانم. در این زمینه سخن فراوان است و در جای خود باید به آن توجه داد. همین قدر بنویسم که «کپی برداران» نه تنها گاه ناشیانه از این سخن بی ذکر مأخذ تقلید کرده اند، اندکی هم زیادی غلطیده اند و تصور کرده اند اندیشه ی تمدنی به معنای هژمونی ایران کنونی یعنی ایران سیاسی در منطقه است. شنیده ام برخی از آنان می گویند

ایران باید حرف اول را در منطقه بزند! یا بر می دارند و یک کتاب تاریخ افغانستان را به نحوی موهن رونویسی می کنند و به نام خود در نشریه ی «اطلاعات سیاسی-اقتصادی ماهانه» به چاپ می رسانند بی آن که بتوانند معنایی تمدنی به آن تاریخ بدهند. حتی اغلب ناآگاهانه اسیرتفسیرهای پشتون‌نیتی رویدادها را بازنویسی می کنند؛ و هنگامی که به سر دبیر آن نشریه که یک وزارتخارجی ای سابق است گفته می شود که کپی برداری یک اثر افغانستانی و جلوه گر ساختن آن اثر به نام شخصی دیگر کاری نادرست است می گوید چه کنم خجالت می کشم این را بگویم.

ملیون ایران در فاصله ی سه دهه ی سی تا پنجاه نتوانستند گفتار منسجم و به هم پیوسته ای را سرو سامان دهند. در آغاز پس از بیست و هشت مرداد از استقرار حکومت قانون سخن راندند که گفتاری بود خردمندانه و در اساس دنباله ی مباحث همین گروه ها در دهه ی بیست پس از شهریور بیست. اما به تدریج ملیون در برابر افراطی گری چپ جا خالی کردند و جوانان خود را از دست دادند و در بهترین حالت گفتارهای چپ را برگرفتند و از آن خود کردند. در بدنه ی سنتی ملی گرای این وضع البته رخ نداد و همچنان سخن از حکومت قانون گفتار غالب به شمار می آمد. لغزش به سوی چپ به خصوص در میان ملی گرایان خارج از کشور که فرصتهای آزادانه ی بیشتری داشتند با شدت تمام جریان یافت. کار بدانجا رسید که دیگر تفاوتی میان چپ و ملی مشهود نبود.

در آستانه ی انقلاب 57 ملیون باز منقسم شدند و سنت گرایان در هیأت افرادی چون صدیقی و بختیار سرببرکشیدند و شماری نیز با گزینش دیدگاه های مبهم و دوسویه در وجود افرادی چون سنجابی ملجاء و مأوی جستند. این مقطع را می توان یا باید برشی جدی و جانکاه در تاریخ ملیون به حساب آورد. در اندک مدتی ناچار جایگاه تاریخی خود را به رقیبانی چون نهضت آزادی و مذهبیون واگذاشتند و متحمل سختیهای بسیار گشتند. عامل اصلی این جریان دردناک را باید فاصله افتادن میان روشنفکری ملی و سیاسیون ملی دانست. سیاسی اندیشان در اساس، البته نه همیشه، دوربین و دوراندیش نیستند و به رویدادهای بلافصل بیشتر دل می بندند تا به افقهای دور دست.

این دوشاخه ی ملی گرای را در اصل می توان پدیده ای خاص جبهه ی ملی دانست و در ضمن به یادداشت که در هر دوسو وحدت نظر و رویه هم وجود نداشت. یعنی صدیقی با بختیار همسو نبود و سنجابی نیز با آن دو وحتى بسیاری از هم سازمانیها و هم مسلکانش. صدیقی را شاید بتوان منسجم ترین شخصیت در این مجموعه ارزیابی کرد.

با این حال و با تمام ایرادهایی که به ملیون در مجموع و جبهه ی ملی به طور خاص وارد است، امروزه ضرر قاطع می توان گفت آینده ی فکری و سیاسی - فرهنگی ایران از آن روشنفکری ملی و اندیشه های ملی و ایرانخواهی در معنای گسترده ی آن است. اگر روزگاری همه در پرتو چپ خود را می آراستند، اکنون آینده به ملی اندیشی تعلق دارد و کسی را جز خودآرایی در پرتو ملی گرای چاره ای نخواهد بود. جهان وطنی و جهان-اندیشی پایه هایی لرزان تر از آن دارند که بتوانند در رقابت با ملی اندیشی نوین قدم کنند. این جهان وطنان تازه به دوران رسیده با چوبدست «مدرنیته» وارد میدان می شوند و تصورشان بر این است که همه را می هراسانند و می توانند سخنان بی خانمان خود را که مبتنی بر ایران گریزی پنهان است در هر سو بپراکنند. اینان دو زیستانی حقیرند که جز به اقامت در غرب به چیزی دیگر ارزش نمی نهند. ایران برای اینان گردشگاهی است موقت که می توان گاهی یک «شوی مدرنیته» در آن اجرا کرد. ملی اندیشی نوین در مقابل رو به تمدن مشترک ایرانی دارد و در چارچوب ملی گرای. کشوری اسیر نخواهد ماند و جلوه های جذاب پایان

ناپذیری را برای همه ی دوستداران فرهنگ و تمدن این منطقه به ار مغان خواهد آورد. این روشنفکری به صلح جهانی می اندیشد و همزیستی تمدنی را ترویج می دهد و مهمتر از همه آن که بقای اقوام و فرهنگها و زبانهای حوزه ی تمدن ایرانی را در پرتو انسجام این تمدن و همبستگی گسترده ی میان اجزای آن طلب می کند و پی می گیرد. پرداخت تفصیلی روشنفکری ملی و روشنفکری تمدنی نیازمند فرصتی دیگر است . گفتار کنونی را با توجه خاص به روشنفکری دینی ادامه می دهیم .

## روشنفکری دینی

آنچه روشنفکری مذهبی یا دینی را از روشنفکری ملی جدا می سازد محور فکری گروه دوم است. دین اندیشان همه چیز را از منظر مذهب می نگرند. این طرز تفکر فایده اش این است که می تواند در میان دینداران به تقویت انسجام گروهی بینجامد. دین در معنایی گسترده همچون ایدئولوژی عمل می کند و برای همه ی امور پاسخهایی روشن یا ممکن ارائه می دهد. این مزیت را فقط ایدئولوژی یا ایدئولوژیهای غیر دینی می توانند داشت، نه همه ی دیگر اشکال تفکر به خصوص که مبتنی بر اصالت شک شکل گرفته باشند . روشنفکری دینی پس از انقلاب در آغاز ملی گرایی یا حتی ملی اندیشی را خوار می شمرد و در پناه جهان وطنی تازه ای کوس رقابت با کمونیسم می زد و دین را همچون ایدئولوژی معرفی می کرد و به این نام نیز فخر می فروخت ؛ در آن مقطع روشنفکران دینی و بسیاری از سیاستمداران دینی در برابر جریان چپ، دینشان را بسان ایدئولوژی ابدی و ماندگار تبلیغ می کردند و رواج می دادند<sup>6</sup>.

سخن از روشنفکری دینی به خصوص پس از بهمن 57 در ایران رونق گرفت و به گروهی که فکر می کردند با این انقلاب سخنان تازه ای دارند هویتی بخشید که بی تردید به تداوم حضورشان در صحنه ی سیاست و فکر منتهی شد. آنچه موجب اشکال برای روشنفکر دینی شد این بود که در آغاز نمی دانستند چه کسی را و چه فکری را سر مشق خود قرار دهند.

موج انقلابی گرایشهای دینی و حضور گسترده ی مجاهدین سرانجام در اندک مدتی صحنه ی فکری را به سود علی شریعتی چرخاند. شریعتی مزیتهایی داشت که به نوعی او را در مقایسه با بقیه در جایگاهی ممتاز قرار می داد. نخست آن که در ارتباط نزدیک بود با نهضت آزادی. دو دیگر آن که سخنانش متأثر بود از نوعی مارکسیسم الجزیره ای که هم دین را به نمایش می گذاشت و هم دیالکتیک اجتماعی را. سوم آن که به سبب استدلال ژان پل سارتر می شد از ماتریالیسم تاریخی بهره گرفت بی آن که نیازی باشد به ماتریالیسم دیالکتیک که به اعتباری هم فلسفه بود و هم دین گریز. در نتیجه مبارزان دینی را نمی شد مرتجع خطاب کرد چنان که چپ تا آن هنگام می کرد. تجلیل خروشچف از جمال عبدالناصر و طرح نظریه ی راه رشد غیر سرمایه داری بستر مناسبی بود برای مطرح شدن مبارزان اسلامی ضدامپریالیست به تعبیر روسیان. جنبش استقلال طلبانه ی الجزیره نیز بستر دلچسب

44- برای نخستین بار پس از انقلاب در جلسه ای در دفتر حاج آقا ابطی که در آن هنگام معاون وزارت ارشادبود در میزگردی با شرکت مهدی محقق و جواد طباطبایی و خانیکی و یک نفر دیگر گفتم ایدئولوژی یعنی شعور کاذب به تعبیر مارکس. قرار بود حاصل این گفتگو در مجله ی معاونت به چاپ برسد. اما یورش گسترده علیه دگراندیشان مانع تحقق این تصمیم شد. جلسه را آقایان ابطی- قاضیان اداره می کردند. بعدها همین فکر را در گفتگویی با نشریه ی کیان عنوان کردم. در آنجا این قسمت را حذف کردند تا روشنفکر دینی شان این نکته را برای نخستین بار بر زبان بیاورد. مشکل اصلاح طلبان همواره همان گفتاربرداری بوده است که در برلین ذکر کردم. نشست در دفتر حاج آقا ابطی درست در زمانی برگزار شد که اندکی پس از آن برنامه ی امنیتی مبارزه با تهاجم فرهنگی سازماندهی شد.

دیگری بود برای مبارزان ملی - مذهبی - مارکس گرا. این ترکیب جدید معنای چندان دقیقی نداشت و نمی شد آن را یکسره مشخص و متمایز کرد ولی می شد آن را در وجود افراد و جنبشهایی باز شناخت و به حمایت از آن برخاست یا آن را بسته به موقعیت و نیاز از هویت برخوردار کرد. البته در ج

نبش چپ به ویژه در بخشهای کاستریستی و مائویستی مقاومتهایی در برابر این تعبیر روسی پدیدار گشت اما واقعیتهای سیاسی در جهان آن روز این معجون عجیب را می پسندید و از حمایت و حتی ترویج آن دریغ نمی کرد.

علی شریعتی به راستی نماد چنین معجونی بود. او به سنت شیعی خطابه سخت علاقه داشت به حدی که موعظه را جایگزین نوشتن کرد. در عمل بسیاری از سخنانش حاصل عواطف برانگیخته ی همان لحظه ی خطابه بود و بی تردید گیرایی نیز برای مخاطبان به بار می نشاند که در فضای رژیم پهلوی دوم سخت توده پسند می نمود. از دین می آغازید و در هر سویی سرک می کشید و بی پروا مطالبی ژرف

نیندیشیده را در فضای خلسه ی سیاست و حاضران می پراکند. از ضعفهای رژیم پهلوی دوم در ضمن این واقعیت بود که نمی گذاشت اندیشه هایی متفاوت مطرح شود. امثال شریعتی از این فضا بهره می جستند و در پناه دین ، اندیشه می پراکندند. حکومت به تصور آن که این دست از افکار می توانند سد بازدارنده ای در برابر اندیشه های کمونیستی باشند به نحوی نه چندان روشن آنها را تا حد معینی تحمل می کرد غافل از این که همین اندیشه ها نیز از نوعی از مارکسیسم الهام گرفته اند.

شریعتی شد نماد روشنفکری دینی در این دوره و به خصوص در آغاز انقلاب 57 که هیچ اندیشه پرداز دینی دیگری مطرح نبود. مرحوم مطهری را جز عده ای معدود کسی نمی شناخت. از این گذشته آثار او خصلت بسیج کننده نداشت. از آنجا که حتی از نظر نیروهای جوان مذهبی، آخوند نماد ترقی و تحول به شمار نمی آمد خاصه در مقطع 57 که همه ی نیروهای انقلابی مذهبی خواستار اندیشه های نیرو دهنده بودند به شریعتی رو آوردند.

شریعتی در این مقطع در نزد رهبر انقلاب و رهبری مذهبی شخصیتی مطلوب نمی نمود. مجاهدین در طرفه العینی او را مصادره کرده بودند و فکرهاش شده بود موی دماغ دین سالاران. مجاهدین که پیش از انقلاب بدنه ی اصلی خود را در مقطع سال 1354 به ایدئولوژی مارکسیسم (در ضمن نک. علیرضا علوی تبار. شرق. 11 مرداد 1386) تسلیم کرده بودند پس از انقلاب 57 که نقشی عملی در برپایی نداشتند از خلاء فکری موجود در حوزه ی دینی بهره جستند و با آرایشی تازه از شریعتی، که پیشتر با اتکاء به مارکسیسم کامل از او در گذشته بودند ، در حد کمال استفاده کردند. رهبری مجاهدین تجلی کامل فرصت طلبی انقلابی بود. هر چه به سود ماست خوب است و هر وسیله ای برای دستیابی به این امر خوب ، موجه . مجاهدین گرچه جلوه ای از اسلام را جار می زدند اما به راستی در راه کسب قدرت پایبند به لنین بودند. سازمان مجاهدین بی تردید از مصادیق بارز ادعای در بست یک سازمان به روشنفکر بودن است. سازمان، خود و اعضایش را روشنفکر می دانست و همه ی روحانیت و آخوندهای غیر مجاهد را مرتجع و عقب مانده جلوه گر می ساخت. این استنباط سازمانی و گروهی از روشنفکر بودن یک مجموعه، چنانکه پیشتر نیز آمد، البته چیز تازه ای نبود. چپی ها قبلاً این روش یا سنت را پایه گذاری کرده بودند.



از سوی دیگر جریان ملی - مذهبی<sup>7</sup> نهضت آزادی هم راجع به پاره ی تن خود جز سکوت چیزی بر زبان نمی راند و با اندیشه ی مهندس بازرگان هم در آن مقطع احساساتی راه به جایی نمی برد. مجاهدین به اعتباری از درون نهضت آزادی سربرآورده بودند چنان که شریعتی هم به همین نحو خو کرده بود. نهضت آزادی خاستگاه گروه ها و جریانهای دینی متضاد و ناهمگنی بوده است که نتوانسته اند در رویارویی با حوادث به وفاق برسند و همه با این تصور که راه راستین را یافته اند سرود جدایی سر داده اند. بدنه ی ادامه دهنده و بازمانده از نهضت آزادی دیگر توان جمع کردن این سرنوشت‌های پراکنده را ندارد زیرا که نه چنین ضرورتی را حس می کند و نه دیگر جمع اضداد به سودش تمام می شود. در دوران پهلوی دوم سازمانهای مختلفی فقط در پرتو مخالفت با شاه می توانستند بر اختلافات درونی خود سرپوش بگذارند. در ضمن در آن هنگام به سبب حضور دو اردوگاه متخاصم در مقیاس جهانی همه چیز سیاه و سفید می نمود، اما اکنون در دوران پیچیده ای می زیم که روش همزیستی فرصت طلبانه ی سابق را بر نمی تابد.

جایگاه شریعتی تا پیش از انقلاب اسلامی آنقدر بحث انگیز نبود که پس از انقلاب. پیش از انقلاب بخشی از روحانیت به نظام سیاسی وقت فشار می آورد که جلوی انتشار آثار شریعتی را بگیرد. روزی پیش از انقلاب در دفتر وزیر وقت فرهنگ بودم به منظور مشاوره در مورد سرنوشت مرکز اسناد فرهنگی آسیا. وضع بحرانی بود. به یاد ندارم به چه سبب بحث به اجازه ی انتشار آثار انتقادی مخالفان من جمله شریعتی کشید. گفتم چرا نمی گذارید سخن مخالف و انتقادی هم فرصت خود نمایی بیابد. مهندس فروغی که آدمی غیرسیاسی بود و از سر شاید تصادف به وزارت رسیده بود دست در جیبش کرد و نامه ای درآورد از یکی از بزرگان روحانی در قم (که نامش را اکنون به خاطر ندارم)، به من نشان داد و گفت ما حرفی نداریم که این کتابها به چاپ برسند خودشان مخالفند.<sup>8</sup> اندکی از متن را خواند. نگارنده ی نامه از وزیر وقت خواسته بود جلوی انتشار کتابهای شریعتی را بگیرد.

اگر شریعتی محور شد به سبب آن بود که هم چند حلقه را به هم متصل می کرد و هم آن که با اندیشه های مطرح روزگار خود چون مارکسیسم دست و پنجه نرم می کرد. روحانیت سنتی آن زمان نه این توان را داشت و نه این دانش را. البته شریعتی از بستر سنت و نمادهای مذهبی استدلال می کرد اما به سبب پراکندگی اندیشه از این بستر می گسست و حد یقینی نمی شناخت. برعکس مهندس بازرگان که به روش علمی دلبسته بود به انسجام استدلال و فکر مذهبی پایبند بود و به همین علت هم ناچار به محدودیتهایی تن می داد. مجاهدین از این هر دو می گذشتند و چیزی چون لنین و رهبری ولایی و حزب پرولتاریایی را سامان می دادند که نه ریشه در سنت داشت، نه به اندیشه ی ملی حاکم در نهضت آزادی علاقه نشان می داد و نه ارزشی قائل بود برای دموکراسی و آزادی اندیشه. این ملغمه سرانجام سخت فاجعه برانگیز شد. در حالی که مهندس بازرگان روشن تر از دیگر دین اندیشان دست کم رسالت پیامبران را الزاماً حکومت کردن نمی دانست، در عمل شریعتی به سبب نحوه ی اندیشیدن موقعیتی مبهم داشت. مهندس بازرگان با صراحت حکومت و دیانت را دو شغل اصلاً متفاوت می دانست (نک. مهدی نصیری. کیهان 4 تیر 1373. ص 6). به باور نویسنده ی کیهان همه ی کسانی که دین را از حکومت جدا می دانند یا آن را امری درونی و فردی در نظر می گیرند در

<sup>7</sup> - تصورم بر این است که نهضت آزادی در واقع جریانی ملی- مذهبی بود و هست. این که پس‌انتر پاره ای از نهضت آزادیها خود را با این عنوان متمایز کردند چیزی را تغییر نمی دهد. اختلافات درون سازمانی الزاماً معرف اندیشه های متفاوت نیست.

<sup>8</sup> - در همین جلسه وقتی راجع به اهمیت مرکز اسناد فرهنگی آسیا توضیح دادم با حرکتی سخت ناشیانه و مبتدل به من گفتم ما با بلژیک بیشتر قرابت داریم تا با کشورهای آسیایی. چنان حیرت زده شدم که از واکنش متناسب بازماندم. از آن پدر چنین پسری را انتظار نداشتم. البته پس از انقلاب هم نه معاون فرهنگی، پرویز ورجاوند، اولین وزیر فرهنگ و آموزش عالی که سرپرستی وزارت فرهنگ سابق را به عهده گرفت در مورد این مرکز کاری انجام داد و نه مهدی برکشلی که پس از او به این سمت گمارده شد. بعد از این دو هم چنان بد عمل شد که گفتن ندارد.

یک کاسه قرار دارند. همین نویسندگان در باره ی صاحب این قلم می نویسند: «مورد دیگری که می توانیم از یکی از افراد دیگر نقل کنیم، اظهارات آقای چنگیز پهلوان در گفتگو با رادیوی بی بی سی است. این گفتگو سال گذشته در ارتباط با مسائل افغانستان انجام شده است: باید جدایی دین را از دولت قبول کرد و از ایدئولوژیک شدن دین جلوگیری نمود. دین علی رغم نقش مهمی که دارد به عنوان یک عامل درونی و فردی مطرح خواهد بود و برای آن که به دین آسیبی نخورد چه بهتر که خصوصیت درونی آن حفظ شود و دین وارد سیاستهای روزمره ی دولتی نشود.» (کیهان. همانجا)

این نویسندگان کیهان روشنفکران لائیک را اساساً ضد دین می داند و روشنفکران سکولار را کسانی می داند که «دین را صرفاً برای عرصه های فردی می خواهند». به باور او «نهضت آزادی را می توان در مجموع در این نوع از روشنفکری قرار داد». (کیهان . همانجا). البته این تفاوت معنایی میان لائیک و سکولار جنبه ای خودسرانه دارد و گرنه یکی واژه ای است فرانسوی و دیگری واژه است مشترک در چند زبان من جمله انگلیسی ولی همه و هر دو به معنایی واحد. بهتر است آقایان زحمت بکشند و حد اقل یک فرهنگ دو زبانه را ورق بزنند. البته صرف نظر از این نکته در اینجا فرض بر این است که می توان میان کسانی که ضد دین اند و کسانی که دین را برای قلمرو فردی می خواهند فرق گذاشت. به تدریج اما در جمهوری اسلامی لبه ی تیز حمله متوجه کسانی شد که دین را امری معتبر در عرصه ی فردی می دانستند. یعنی ضدیت با دین را نمی پسندیدند، جدایی دین و دولت را می خواستند و باور دینی را خاص عرصه ی خصوصی می پنداشتند. گویا این گروه می توانست از اقبال بیشتری در جامعه برخوردار شود تا آن گروه ضد دین. از این رو اینان که دین را محترم اما امری خصوصی تلقی می کردند عناصر نا مطلوب به حساب می آمدند.

از اینها که بگذریم ابهام در گفتار عنصری است مشترک میان روشنفکران دینی. همه چیز می گویند و بسته به مصلحت به همه چیز اشاره می کنند. از این رو همه چیز می توان در آثارشان یافت. اما اندیشه هنگامی ارزش و برش دارد که منسجم و دور از ابهام وارد میدان فرهنگ شود و قادر باشد خود را درست بنمایاند. تفسیرهای گوناگون از اندیشه سخنی دیگر است که در اینجا به آن نمی پردازیم اما به هر حال مجوزی نیست در جهت ابهام آفرینی. علی شریعتی نمونه ای است برجسته و شاید کم مانند در پهنه ی فوران پراکندگی و جولان در دریای مفاهیم ناروشن. در مورد ایران و تاریخ ایران و هویت ایرانی در ضمن می گوید: «به نژاد نمی خواهیم برگردیم، به حصارهای بومی کلاسیک نمی خواهیم برگردیم و انسان را به پرستش خاک و خون نمی خواهیم برانیم. صد و بیست و چهار هزار پیغمبر آمده اند که این بشر سرافراز و بد دماغ را به پرستش خدا که مظهر زیبایی مطلق است بخوانند، گوش نمی دهد و حالا دو مرتبه به عنوان روشنفکر او را به پرستش خاک بخوانیم؟ این چطور دعوتی است، آیا این دعوت بازگشت به خویش است؟ نه ... ما یک خویش باستانی داریم، مال دوره ی هخامنشی، دوره ی ساسانی، دوره ی اشکانی، دوره ی پیش از آنها، آیا به آنها برگردیم؟ آن خویشتن هخامنشی و باستانی و قدیمی ما خویشتنی است که در تاریخ، مورخین و جامعه شناسان، دانشمندان و باستان شناسان، آن خویشتن را می توانند کشف بکنند، بخوانند و بفهمند ولی ملت ما آن خویشتن را به عنوان خویشتن خودش حس نمی کند و قهرمانان، شخصیتها، نبوغها و افتخارات و اساطیر آن دوره در میان مردم ما حیات و حرکت و تپش ندارند، قیچی تمدن اسلامی آمده و بین خویشتن پیش از اسلام و پس از اسلام ما فاصله ای انداخته است که خویشتن پیش از اسلام ما فقط به وسیله ی دانشمندان و متخصصین در موزه ها و کتابخانه ها قابل رؤیت و مطالعه است، توده ی ما هیچ چیز از آنها یادش نیست.» (کیهان . همانجا). البته هیچ پژوهشگر و فرهنگ شناسی این گفته ها

را جدی نمی‌انگارد. نه از نظر روش‌شناسی در خور اعتناست و نه از نظر معنایی و انسجام کلام. با این حال این گفته‌ها را بارها از دهان بسیاری از نظریه‌پردازان و استادان و روزنامه‌نگاران و سیاست‌اندیشان جمهوری اسلامی شنیده‌ایم. (نک. زمینه‌ی ایران‌شناسی. جلد دوم. مقدمه. به کوشش این قلم.) این تصور که ایران باستان تصویری است دور از ذهن که هیچ ارتباطی با امروز ما ندارد در عمل نوعی نفی تاریخ است و نفی تفسیر ایرانی از اسلام. شریعتی این تصور را در مطلبی دیگر به نام شیعه‌ی صفوی و شیعه‌ی علوی به نحوی دیگر دنبال می‌کند. یکی را ارتجاعی و آن یکی را انقلابی می‌داند و از یاد می‌برد که به هر حال صفویه بود که شیعه را رواج داد و حتی تبدیل به دین رسمی کرد. شاید باز اینجا بتوان گفت وجه مشترک دیگری که میان روشنفکران و صاحب‌نظران دینی در ایران به چشم می‌خورد، استنباط نا دقیق و آشفته و به اعتباری خود انگاشته‌ی آنان از تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ است که مع‌الاسف با عدم اطلاع و ناآگاهی نسبت به تاریخ ایران حتی در دوران اسلامی عجین شده است. خوب می‌بود این نظریه‌پردازان دینی حضور شگفت‌انگیز ایران پیش از اسلام را امروز در میان جوانان و اندیشگران ایرانی و حتی منطقه‌ی تمدن ایرانی می‌دیدند و گفته‌هایشان را نه از سر فرصت طلبی که از بابت اصلاح صمیمانه‌ی نگاه خود می‌پیراستند.

درست است که روشنفکری دینی جریانی همگن و یکدست نیست اما نفی آن هم انکار واقعیتهاست. شماری از عرفی‌اندیشان یا دین‌گريزان در اصل بر این باورند که چیزی به نام روشنفکری دینی نداریم و این ترکیب را تناقضی فی‌نفسه می‌دانند. به نظر اینان فرد یا روشنفکر است یا دینی. روشنفکری به این اعتبار نمی‌تواند دینی باشد و به محض آن که دینی شد، دیگر روشنفکر نیست. این استدلال به هیچ وجه دقیق و روشن نیست. پس چرا می‌توانیم صفت چپ یا عرفی را برای روشنفکری قائل شویم؟ اصولاً این بحث فاقد اهمیت است و در واقعیت بیرون از ذهن ما کسانی وجود دارند که خود را روشنفکر دینی می‌دانند. ما ناچار نه فقط باید ببینیم چه می‌گویند، بل باید به سنجش سخنان و گفته‌هایشان نیز رو آوریم. البته اگر تعریفی روشن و دقیق از روشنفکر و روشنفکری به دست دهیم در آن صورت می‌توانیم از به کار گرفتن صفتها یا پسوندها بپرهیزیم. در این صورت دیگر نخواهیم گفت روشنفکر چپ یا عرفی یا دینی. تنها خواهیم گفت روشنفکر و بس. اما این روش نیز مانع از آن نمی‌شود که روشنفکر دینی هم داشته باشیم. اگر مثلاً بنا به تعریفی روشنفکر را کسی بدانیم که در ماهیت چیزها پرس و جو می‌کند، در این صورت یک روشنفکر جدی نمی‌تواند در ماهیت همه‌ی چیزها پرس و جو کند. او هم ناگزیر در باره‌ی ماهیت برخی چیزها به طرح پرسش می‌پردازد. در چنین حالتی می‌توان گفت که هر روشنفکری محوری برای اندیشیدن خواهد داشت. یکی ممکن است محور اندیشه‌اش چپ باشد، دیگری ملی و سومی دینی و الی‌آخر. مهم شیوه‌ی تفکر و روش طرح مسئله و گرایش به سوی دستیابی به حقیقت است که یکی را روشنفکر و دیگری را مصلحت‌اندیش می‌کند. به هر حال فرض بر این است که روشنفکر از مصلحت‌اندیشی می‌گریزد و به شناخت محض علاقه‌نشان می‌دهد. اما این تصور که روشنفکر همه چیز دان است تصویری است باطل. درست است که در بحرانهای بزرگ اجتماعی و فرهنگی روشنفکر می‌تواند نقشی دورانساز ایفا کند ولی این بدان معنی نیست که او در همه‌ی امور صاحب نظر است. هنگامی که یک بحران بزرگ رو می‌دهد این استنباط تقویت می‌شود که روشنفکر منجی و دانای کل است و اگر از درک رویدادها عاجز بماند او را مسبب و بانی فاجعه‌ی بزرگ خطاب می‌کنند. همه‌ی این داورها آمیخته است به غلو و دور از تأمل علمی. از آنجا که مفهوم روشنفکری بیشتر آمیخته بوده است با تفکر پیشرو در امور اجتماعی از این رو علی‌الاصول روشنفکر بودن مفهومی بوده است در ارتباط با سیاست و جامعه. مثلاً کسی که در انقلاب مشروطیت ایران از تحدید

استبداد و از استقرار قانون سخن می رانده است او را روشنفکر (= منورالفکر) می دانسته اند اما اگر مثلاً در همان دوران کسی در اروپا در حوزه ی فلسفه دست به نوآوری می زده است کسی از او به عنوان روشنفکر یاد نمی کرده است زیرا رشته ی او یعنی فلسفه علی الاصول خواستار دستیابی به حقیقت است و در این راه هر کس که گام بنهد وظیفه ی نخستین و آخرینش پرسش کردن از کنه امور است. با این حال فیلسوفانی که از سنت قرون وسطایی کلیسا بریدند و پرسشهای تازه ای طرح کردند تحولی دورانساز را بنیان گذاشتند. یا به عنوان مثال هنگامی که نوکانتیان به طرح پرسشهایی تازه در حوزه ی فلسفه پرداختند ، نه فقط بازگشت به کانت که طریقی تازه را پایه گذاری کردند. با این همه مثلاً در آلمان کسی اینان را روشنفکر خطاب نمی کند هرچند که عملی روشن اندیشانه را طراحی کرده و سبکی نو را در مسیر اندیشیدن ترسیم کرده اند. اینها به کنار ، سنت فرهنگی هر جامعه هم در استعمال عنوان روشنفکر و روشنفکری سهمی در خور توجه دارد. ممکن است کسی برای فکری در جامعه ای روشنفکر دانسته شود و کسی دیگر را برای طرح همان فکر در جامعه ای دیگر نوعی دیگر ارزیابی کنند.

بنا بر آنچه آمد روشنفکر دینی کسی است که در ماهیت دین پرسش کند. اگر او در ماهیت دین به طور کلی پرسش کند وارد قلمرو فلسفه می شود و دیگر روشنفکر نخواهد بود چون به چیزی عام می پردازد و لی اگر در ماهیت دین جامعه ی خود یعنی دینی که به آن تعلق دارد پرسش کند در این صورت جسارت و مخاطره کرده است. حال در اینجا عامل تازه ای به این مبحث افزوده می شود و آن مخاطره کردن است. به راستی هم روشنفکری به یک اعتبار یعنی مخاطره کردن. روشنفکر باید هم دانش لازم را برای طرح پرسش داشته باشد و هم آن که بتواند خلاف عرف فکری و سنتهای اجتماعی – سیاسی از خود مایه بگذارد و پرسشهایش را به آگاهی عموم برساند یا با تاریک اندیشی رایج در جامعه یا در حوزه ای که به طرح پرسش پرداخته است دست به نبرد بزند. این شخص می تواند علقه ی دینی داشته باشد یا دلبستگی عرفی. اگر او پا به عرصه ی عام بگذارد ممکن است مخاطره هم بکند ولی این امر بستگی دارد به آن که در جامعه و فرهنگی که می زید این مخاطره جنبه ای ملموس دارد یا مخاطره ای است صرفاً فکری. به بیان دیگر هر مخاطره ای را نمی شود مخاطره ی اجتماعی- سیاسی دانست. اگر کسی در عرصه ی عام یا حتی خاص پرسشی جسورانه طرح کند و تنها بخواهد در غنا بخشیدن به ابعاد روش شناختی و چارچوب رایج در رشته یا حوزه ای سهم بگیرد ، در اساس تفاوت دارد با کسی که با پرسشهای خود چارچوبهایی را درهم می شکند یا به این قصد وارد عمل می شود. اولی در نزد شمار محدودی از اندیشگران رشته اش مباحث تازه ای را دامن می زند اما دومی ساختار شکنی می کند با گوشه ی چشمی به عرصه ی تحولات اجتماعی. بیش از این فعلاً قصد ندارم این زوایا را بشکافم. می خواستم بگویم که اصطلاح روشنفکری دینی چیزی نا متجانس نیست. اصطلاحی است مانند دیگر اصطلاحات خویشاوند در این حوزه و بالاخره آن که می توان روشنفکر دینی هم داشت. آنچه مهم است این است که ببینیم این کالا در مقیاس وطن ما در حقیقت روشنفکری است یا یک کالای وطنی کم ارزشی که سعی دارد به مدد پشتیبانیهای گروهی و حکومتی و سازمانی جایی برای خود دست و پا کند. اصطلاحاً می گویند در این دوران عده ای سعی دارند با پخته خوری به جایی برسند و به سهولت وجهه ای بیابند ؛ در این صورت البته اگر این اصطلاح خدای ناکرده در موردشان صدق کند، کار یا حاصل کارشان چندان پسندیده نخواهد بود و به هیچ روی ماندگاری نخواهد داشت. سهم گیری خلاق در امر دین به مدد اندیشه های نو به آسانی محو نخواهد شد. اگر مورد لوتر را به خاطر بیاوریم، می بینیم که او در چند مورد نوآوری کرد و جامعه ی مؤمنان مسیحی آلمان و حوزه ی فرهنگی پیرامونی خود را تکان داد و به تحرک واداشت و هنوز

که هنوز است شیوه ی کار او بحث انگیز است و اندیشه برانگیز. در حالی که در ایران روشنفکران دینی شناخته شده گاه با توسل به الهیات مسیحی استدلال می کنند بی آن که نظری به نوآوری در قلمرو دین خود بیندازند و تازه اگر کسی این نکته را برزبان بیاورد یکی مریدان تازه به دوران رسیده را برمی انگیزانند تا حساب طرف را برسد. سخن گفتن از مدارا را دوست دارند، عمل کردن به آن را اما با قوت تمام پس می زنند.

به باور این قلم نخستین گام جدی در عرصه ی روشنفکری دینی در ایران با نگارش کتاب تنبیه الامه و تنزیه الملة فی لزوم مشروطية الدولة المنتخبه لتقليل الظلم علی افراد الامة، توسط حاجی میرزا حسین نایینی از فقهای امامیه و از مراجع تقلید برداشته شد. او این کتاب را در لزوم مشروطیت نگاشت. از درون فقه و تعالیم امامیه به مشروطیت نگاه انداخت و بر این اساس استدلال خود را بنیان گذاشت. اگر او از منظر دموکراسی یا فلسفه ی سیاسی غرب به این موضوع می نگریست رساله اش فاقد اهمیت می بود. کاری که او کرد اهمیتی دورانساز داشت و دارد و سنگپایه ای فراموش ناشدنی و ماندگار است. نه دلخوش می کرد به تحسین تجدد طلبان آن روز، نه آرزوی بورس هاوارد یا ستایش چند روزنامه و مؤسسه ی غربی را در سر می پروراند و نه از دشنام همگان و همپالکیها هراس به دل راه می داد. مردی بود یکه و ممتاز که هنوز هم اهمیت اثر او بر بسیاری از حوزویها پوشیده است یا به قصد بی اعتنا از کنار آن می گذرند یا در بهترین حالت از او یاد می کنند تا نشان دهند مذهبیهون هم در مشروطیت شرکت داشته اند تا عرفی مسلکان چندان جسارتی نیابند ولی حاضر نیستند روش استدلالی او را پی بگیرند و مکتب استدلالی تازه ای را در این مسیر سامان دهند.

در فاصله ی شکست مشروطیت تا شهریور بیست عرصه ی دین نتوانست روشنفکر از درون خود بپروراند. دین مقهور بیشتر به نگهداری و حراست از خود توجه می کرد. در شهریور بیست که در واقع نوعی انقلاب به حساب می آید همه ی قابلیت های جامعه بیرون ریخت. معمولاً در هر مقطع بحرانی مانند انقلاب یا تحولات ژرف اجتماعی هر جامعه ای آنچه را که در درون خود نهفته و پنهان دارد بیرون می ریزد و همه ی تواناییهای خود را به نمایش می گذارد. در دوره ی شهریور بیست تا بیست و هشت مرداد هر آنچه در جامعه ی ایران از مشروطیت به این سو در عرصه ی فرهنگی و سیاسی و اجتماعی شکل گرفته بود و آشکار یا پنهان پرورده شده بود به گونه ای بی سابقه فوران کرد و سرانجام به آشفته گی اجتماعی و سیاسی دامن زد. بسیاری از پژوهشگران و سیاسی اندیشان از این دوره به عنوان «دموکراسی ناقص» یاد کرده اند. معلوم نیست اگر این دموکراسی کامل می بود چه می شد. شاید ایران بار دیگر در آستانه ی سقوط محض قرار می گرفت. کمتر کسی در این دوره به فکر پرورش نظریه ی سیاسی منسجمی در جهت حفظ و بقای ایران بود. عمل سیاسی روزمره بر همه چیز چیرگی یافت و فرصتی نماند برای درست و دوراندیشی. تنها اندیشه ی ایرانخواه جدی را در مجموع باز می توان همان اندیشه ی احترام به قانون اساسی دانست که از سنت مشروطیت نشأت می گرفت. جناح چپ این اندیشه را مسخره می کرد و در فکر حفظ منافع روسیه در ایران از انقلاب پرولتری دم می زد. جناح مذهبی در این مقطع بیمناک بود از نیروگرفتن و به قدرت رسیدن چپ و به همین سبب از استقرار ضوابط اسلامی در پرتو حکومت سلطنتی سخن می راند. بعدها البته مذهبیهون این خصلت جنبش مذهبی این دوره را نادیده گرفتند ولی همه می دانند که فدائیان اسلام در برنامه ی منتشر شده ی خود از دربار و حتی اصلاح دربار می گفته اند و اصولاً همکاری با سلطنت را به سود اسلام در برابر کمونیسم می پنداشته اند. با این حال باید به این نکته توجه داد که در فاصله ی شهریور بیست تا مرداد بیست و هشت نوعی خودآگاهی در میان نیروهای

مذهبی ایران شکل گرفته بود. سنگلجی از سویی وعظ و خطابه داشت و آیت الله کاشانی از سوی دیگر در عمل سیاسی شرکت می جست. فدائیان اسلام هم در مجموع به حذف فیزیکی حکومتگران به قول آنان «فاسد» گرایش داشتند. فکر اسلامی غالب در این دوره همان فکر اسلامی سنتی و فقهی است. آنچه در عرصه ی سیاست از سوی اسلام گرایان عنوان می شد در حقیقت طلب مشارکت در امر سیاسی بود و میل به تأثیرگذاری در تصمیم گیریهای سیاسی. آیت الله کاشانی هم جز این چیزی نمی خواست. روحانیون تهران در این مقطع نیرومند تر از روحانیون قم هستند ولی اندکی بعد یعنی پس از بیست و هشت مرداد، این روحانیت قم است که دست بالا را بازی می کند. اگر روحانیت از مصدق گله مند بود به دلیل این بود که مصدق نمی گذاشت حکومت در معرض تصمیمات لحظه به لحظه ی سران روحانی بیفتد. او نیک می دانست چگونه مدرس هر که را که به خانه اش می رفت و جای می نوشید در یک چشم به هم زدن مشمول عنایات خود قرار می داد. چنان که با وثوق الدله کرد حتی با وجود قرارداد 1919. عرصه ی تحرک دینی در دوران رضاشاه در وجود مدرس تبلور یافت اما از این عرصه اندیشه ی بزرگی برنیامد جز مخالفت موردی با رضاشاه. مهمترین تحول دینی این دوره را باید بنیانگذاری و تقویت حوزه ی علمیه ی قم دانست که به کمک شیخ عبدالکریم حائری و با موافقت و پشتیبانی رضاشاه دانست. این اقدام یعنی نفوذ بخشیدن به حوزه ی علمیه ی قم از نظر ملی اقدام مهم و بزرگی به شمار می آید که در عمل به ملی سازی روحانیت شیعه انجامید. این ملی سازی اولاً توانست محفلی در برابر نجف ایجاد کند و در نتیجه جلوی نفوذ بیگانگان را در امور روحانیت شیعه بگیرد و ثانیاً تحولی مهم بود زیرا که روابط تازه ای میان جناحهای مختلف روحانیت شعه در ایران و عراق و جاهای دیگر برقرار ساخت. تأثیر فوری آن ملموس نبود اما تأثیر درازمدت آن را هم اکنون می بینیم و به جان می آزمایشیم. با تقویت حوزه ی علمیه ی قم روحانیت شیعه هم رسالتی تازه یافت و هم آن که بعدها در معادلات تمدنی ایران اثربخشی قابل ملاحظه ای از خود برجا گذاشت. کمتر رویدادی را در تاریخ معاصر شیعه می توان برشمرد که به این حد و اندازه اهمیت داشته باشد؛ و البته بدیهی است که این رویداد دورانساز بر تقویت تمدن ایرانی نیز سخت تأثیر گذاشته است. مطمئنم که دین ستیزان با این استدلال سرمخالفت دارند اما اگر از زاویه ای نمذنی به این رویداد و نیرو گرفتن دین شیعه بنگرند آنگاه ناچار به پذیرش این تفسیر فرهنگی می شوند.

پس از بیست و هشت مرداد همه چیز خصلت سیاسی یافت. خرد شیعه در وجود شخصیت کم مانندی چون آیت الله بروجردی تبلور یافت و تا او بود کسی را جرأت نبود به گونه ای دیگر و به خصوص مؤثر عرض اندام کند. علی شریعتی که دیرتر سربرآورد به راستی پدیده ای روشنفکر مآبانه محسوب می شد که اولاً در میان توده ی مؤمنان مؤثر نمی افتاد و ثانیاً در درون حوزه و در میان روحانیون با مخالفت روبه رو می شد و حتی از طرد او در بین خود سخن می گفتند. خطابه های شریعتی در عمل پس از انقلاب 57 بود که رونق کم مانندی یافت و از او به عنوان «دکتر مطلق» یاد می شد. طبیعی است که در این دوره ما در تقابل چند اندیشه ی دینی هستیم. یکی اندیشه های مهندس بازرگان که چیزی است در عرصه ی مذهب و دین همچون عنصر رستگاری، دو دیگر اندیشه های شریعتی که دشوار می توان آنها را در یک مجموعه ی منسجم بسته بندی کرد اما نوعی ترویج دین است در عصر نیرومندی چپ در دوران دهه ی چهل و در دوران دهه ی پنجاه تا انقلاب و بالاخره می توان از تأثیر آیت الله خمینی یادکرد که بنای تازه ای از دین بنیادکرد که می توان خیلی ساده آن را دین حکومتی نام نهاد. این بنای سوم با توجه به امکانات اقتصادی گسترده ی ایران، با پیروزی انقلاب و با پشت سر گذاشتن یک جنگ تجاوزگرانه ی طولانی همچنان در حال حاضر نیرومندترین وجه اندیشه ی دینی حکومتی در ایران به شمار می رود. دیگرانی هم که این جا و آنجا از این اندیشه

انتقاد کرده اند و می کنند به واقع نمی توانند بنای تازه ای را پایه گذاری کنند. آیت الله منتظری که از مخالفان بعدی است، خود از معماران اندیشه ی ولایت فقیه به شمار می رود. این اندیشه چنان که نخستین بار در 1993 در سخنرانی خود در آکسفورد در کالج سنت آنتونیز گفتم دنباله ی اندیشه ی شهریاری در ایران است به گونه ای دیگر و با جامعیت ایدئولوژیک. اندیشه ی شهریاری براساس پذیرش تنوع شکل گرفته بود در حالی که اندیشه ی ولایت فقیه بر اساس همسان سازی پرورده شده است. دوگونه ملی سازی و دو گونه رویکرد تمدنی در پرتو این دو اندیشه سامان می یابد که در جای خود باید به آنها پرداخت و از قوتها و ضعفهایشان سخن گفت.

در این دوره ی انقلاب گرچه سه مکتب یا سه گرایش دینی فوق الذکر را داریم اما به تدریج با اوجگیری بحران حکومت در ایران با مجموعه ای از اندیشه ها نیز مواجه می شویم که خود را روشنفکران دینی مدرن می نامند.

امروز این تصور که جامعه ی ایران «یک جامعه ی انتقالی» است تبدیل شده است به یک اندیشه ی سیاسی. در نتیجه فرض بر این شده است که هیچ چیز در این جامعه قابل پیش بینی نیست. می گویند «در این جامعه ی انتقالی، هنجارها، رفتارها و وقایع نه فقط در حال تغییر است بلکه در حال دگرذیسی است. یعنی فرمها در حال تغییر است. آراء در حال تغییر است. ما به عنوان روشنفکر تا سطوحی را می توانیم پیش بینی کنیم و آینده را حدس بزنیم.» (شرق. گفتگو با ابراهیم یزدی. 30 تیر 1386. ص 6)

دکتر ابراهیم یزدی در همین مصاحبه در ارتباط با انتخابات در پیش رو می گوید: «حتی اگر همه ی آقایان تایید صلاحیت شوند این سؤال در ذهن مردم هست که شما اصلاح طلبان د و قوه از سه قوه را در دست داشتید و کاری نتوانستید بکنید، به چه دلیل می خواهید مجدداً وارد مجلس شوید؟ و باید دید که اصلاح طلبان باچه برنامه و روشهایی می خواهند وارد مجلس هشتم شوند. اگر اصلاح طلبان می خواهند تنزه طلبی پیشه گیرند، از نهضت آزادی و ملی- مذهبی دوری کنند، وقتی وارد قدرت شوند به چه دلیل می توانند قوی تر عمل کنند. ما فعلاً در مورد انتخابات آینده اظهار نظر نمی کنیم. ما حقیقتاً نمی دانیم تا اسفند چه اتفاقی می افتد.» (همانجا) بعد هم گلایه می کند که حتی بهزاد نبوی حاضر نیست با او سر یک میز بنشیند. آنچه «نهضت آزادی» از یاد می برد این است که مشارکت در قدرت را نمی توان تکدی کرد و از راه نصیحت به دست آورد. این حکومت و اعضای سابق و کنونی و لاحقش چگونه به نهضت آزادی بگویند حالا دیگر شما را فقط در حد بله گویی می خواهیم نه بیشتر. اصلاح طلبان حکومتی هم این تمایل را بارها به نمایش درآورده اند و فقط وفاداری خود را به بازگشت در قدرت برتر از هر چیز و هر اصل دیگری دانسته اند. هنگامی که چند سال پیش در مجله ی «راه نو» پیش بینی کردم که نهضت آزادی با روشی که پیش گرفته در صحنه ی سیاست ایران اگر نه محو که کم اثر خواهد شد یا حداقل جدی گرفته نخواهد شد نهضت آزادی در پاسخی مفصل نه تنها برآشفتگی خود را بروز داد، گامی و راتر گذاشت و چنانکه آمد مرا متهم کرد به ارتباط با «محافل معین». این همان کاری بود که معمولاً توده ایها می کردند: یعنی افترا زدن به جای پاسخ دادن. اکنون که چند سالی از آن مقاله می گذرد می بینیم که نهضت آزادی نه تنها دنباله رو اصلاح طلبان و در نتیجه در جامعه کم اعتبار شده است، حتی اصلاح طلبان هم دیگر این نهضت را جدی نمی گیرند. رو آوردن به چنین پیش بینیهای نیازمند یک مقدار بینش سیاسی است، نه ارتباط با محافل خاص.

تازه مگر محافلی می دانستند که نهضت به چنین وضعی گرفتار می آید؟ این را خود آقایان باید جواب بدهند.

البته دکتر ابراهیم یزدی به علت آن که رهبری یک سازمان سیاسی- مذهبی قدیم را به دست دارد و با دوستانی همگام است که در همین مسیر بوده اند، دیدگاه هایش معرف دیدگاه ها و گرایشهای گروه معینی در جامعه ی ماست که گهگاه به صورت ملی- مذهبی یا روشنفکران دینی یا اصلاح طلبان دینی و از این دست نامها سربرمی آورند و این جا و آنجا هم وجهه ای می تراشند برای بخشهای بحران زده ی روحانیت. ایشان خود را روشنفکر دینی می داند و البته وقتی این نکته را بر زبان می راند در اصل تمام نهضت آزادی را روشنفکر تصور می کند. مفاهیمی چون روشنفکری، مصلح اجتماعی، نو اندیشی و اصلاح گر دینی را هم راحت و گاه به جای هم به کار می گیرد. با این حال باید منصف بود و گفت که ابراهیم یزدی به سبب تحصیلات دانشگاهی توان آن را دارد که مقصودش را هرچند اغلب آمیخته با عقاید عرفی و غیر دینی به خواننده بشناساند. آنچه او اکنون می خواهد در نهایت استقرار یک حکومت دینی است که اهل مدارا باشد و برای زینت هم که شده است چند عرفی اندیش یا حتی غیر مسلمان را هم در حاشیه بپذیرد بی آن که اجازه دهد پایه های دینی این حکومت را بلرزانند. آرزویش بر این است که دین به مدد دموکراسی به قدرت برسد اما روشن نمی گوید اگر دموکراسی حکومت دینی را نپذیرفت چه خواهد کرد؟ در تجلیل از مهندس بازرگان می گوید: «شادروان مهندس بازرگان، تنها يك نواندیش و اصلاحگر دینی نبود، بلکه وی يك روشنفکر دینی و مصلح اجتماعی نیز بود. نواندیش دینی، در محدوده ی باورهای دینی رایج مردم و نخبگان به کنکاش می پردازد و به بازسازی فهم دینی دست می زند، اما روشنفکر، علاوه بر این، علي الاصول، منتقد وضع موجود بوده و درصدد تغییر و تحول در منش افراد و در مناسبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه می باشد.» (ابراهیم یزدی. روشنفکری دینی و سکولاریسم. متن بازبینی شده ی یک سخنرانی. این متن را آقای دکتر ابراهیم یزدی از راه لطف و از طریق پست الکترونیک در اختیارم گذاشت).

در این سنجشی که از مرحوم مهندس بازرگان شده است اولاً به قرآن پژوهی مهندس بازرگان یعنی مهمترین کاری که او در عرصه ی دین انجام داد (نک. در ضمن به سخنرانی عبدالجواد فلاطوری در کلن. شرق. 12 تیر 1386. ص 20) اشاره نمی شود و در ثانی می بینیم که روشنفکر دینی نه فقط نواندیش دینی است، بل منتقد وضع موجود هم هست و می خواهد مناسبات سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه را نیز متحول سازد و حتی تغییر دهد. مهندس بازرگان در آخر عمر رسالت انبیاء را رسالتی سیاسی نمی دانست. اما از این که بگذریم پرسشی که مطرح می شود این است که آیا این وضع موجود منحصر می شود به دوره ی شاه یا به دوره ی کنونی هم بر می گردد؟ آیا روشنفکر دینی پس از استقرار حکومت دینی هم حق دارد چنین موضعی اتخاذ کند؟ بدیهی است که ایشان خواهند گفت بلی، هم اکنون هم نهضت آزادی همین را می خواهد. اما نمی گویند که نهضت آزادی به راستی چه می خواهد؟ آیا چون از حکومت کنار گذاشته شده است این را می خواهد یا در اساس طرفدار شک و تردید است؟ آیا حاضر است یک همه پرسی را بپذیرد؟ آیا حاضر است یک حکومت غیر دینی را هم بپذیرد اگر با رأی اکثریت به قدرت رسیده باشد؟ آیا حاضر است به یک حکومت ضد دینی هم تن دردهد چنانچه اکثریت آن را به قدرت رسانده باشد؟ ایشان می نویسند با نظریه ی ولایت فقیه موافق نیست ولی نمی گوید راجع به اصول دیگر قانون اساسی که اسلامی بودن قوانین را امری همیشگی و ابدی می داند چه نظری دارد؟ آیا قانون اساسی سندی است تغییر پذیر یا تغییر ناپذیر؟ اگر



قانونی به تصویب برسد که وجهه ی اسلامی نداشته باشد، ایشان به عنوان یک شهروند از آن تبعیت می کند یا دست به «نافرمانی مدنی» یا انقلاب می زند؟ این مسائل از هر دیدگاهی که مطرح شوند در عمل مسائل عرفی به شمار می روند. به همین علت است که عرفی اندیشان می گویند دین را آمیخته یا آلوده به این چیزها که امور اعتباری به شمار می روند، نکنید. اگر چنانکه مهندس بازرگان می خواست دین به رستگاری اینجهانی و آنجهانی انسان توجه کند گرفتار مسائل روزمره ی سودجویان و سیاستمداران نخواهد شد و بی اعتبار نخواهد گشت؛ خود مهندس بازرگان به سبب شرکت در حکومت در معرض شدیدترین داوریهها قرار گرفت و بی تردید بارمسئولیت بسیاری از نادرستیها را بر دوش می کشد.

ابراهیم یزدی در بخشی دیگر از این گفتار چنان که پیشتر هم آمد سخن از انتقالی و گذرا بودن جامعه ی ایران می کند و ناخواسته همه چیز را بی اعتبار می نمایاند. او می گوید:

«جامعه ایرانی در حال گذر تاریخی و بی سابقه از يك جامعه ی سنتی به يك جامعه ی جدید است و تمامی ویژگیهای يك جامعه ی انتقالی را دارا می باشد. از نظر تاریخی شاید بتوان وضعیت جامعه کنونی ایران را با دوران پس از ورود اسلام به ایران قابل مقایسه دانست. یکی از ویژگیهای برجسته ی این جامعه انتقالی، دگرذیسی اساسی در رفتارهای فردی و اجتماعی است.» (همانجا).

آنچه ایشان در اینجا ذکر می کند به خصوص مقایسه ی جامعه ی کنونی ایران با دوران پس از ورود اسلام به ایران سخنی دقیق و علمی نیست، اما به هر حال جامعه ی فعلی را در معرض گذار می بیند. این که جامعه ی ایران جامعه ای است در حال گذار اولاً سخنی تازه نیست و ثانیاً این سخن فقط هنگامی اعتبار پیدا می کند که خصوصیات این جامعه ی در حال انتقال درست طرح شود و ثالثاً مسیر و آینده ی این گذار روشن شود، وگرنه این سخن در حد یک استنباط و رونویسی خواهد بود.

با این حال بسیار خوب، می پذیریم که این جامعه در حال گذار است، آیا این گذار درست پس از استقرار حکومت دینی در ایران به وقوع می پیوندد؟ اگر درست باشد که جامعه ی ایران دوره ی گذار را طی می کند در این صورت همه چیز حکایت از غلبه ی گرایشهای عرفی دارد نه چیزی دیگر. در این صورت سنت گرایانی که می خواهند جلوی این گذار را بگیرند علی الاصول بیشتر دین خواهی می کنند تا آقای یزدی و دیگر روشنفکران دینی یا مجموعه ی اصلاح طلبان. مسئله ی اساسی عرفی اندیشان این است که دین در حوزه ی خصوصی و حریم فردی به بحث گذاشته شود تا آسیب پذیر نباشد وگرنه منصفانه باید گفت که دیدگاه اصولگرایان نیرومند تر از دیدگاه های آقای یزدی و دوستانشان یا اصلاح طلبان حکومتی است. دست کم آن که اصولگرایان، چه خوب و چه بد دین خواهی جدی تری را در عرصه ی قدرت می طلبند. آقای یزدی به نظریه های فرهنگی تحول علاقه نشان می دهد ولی ناچار باید برآیند به کار گیری این نظریات را هم بپذیرد وگرنه انسجام گفتاری خود را از دست خواهد داد. ایشان در ادامه ی نظر خود در ارتباط با انتقالی بودن جامعه ی ایران می گوید:

« اما هنوز برآیند غالبی به وجود نیامده و هنجارهای جدیدی که فراگیر شده باشند، جایگزین سنتها نشده اند. بنابراین هم تنوع و تضاد در رفتارهای فردی و اجتماعی و هم تشتت و پراکندگی در افکار و عقاید، حتی در میان نخبگان جامعه، چشمگیر است.» (همانجا) نتیجه ی منطقی این سخن اولاً این است که هیچ نظری حتی دینمداری در حال حاضر در ایران فراگیر نیست. در آستانه ی انقلاب 1357 حد

اقل دینمداری رواج داشت اما اکنون پس از قریب سی سال ایشان که خود از انقلابیون بوده اند می گویند هیچ چیز در جامعه ی ایران فراگیر نیست یعنی هیچ رفتار و منشی با این حال باز هم می خواهد مردم به ایشان و دوستانشان اعتماد کنند. آخر چرا؟

در ادامه می گوید ایران دستخوش پارادوکس سنت و مدرنیته است. بسیاری این سخن را در آغاز انقلاب هم می گفتند. اول از همه هنری کیسینجر وزیر خارجه ی سابق آمریکا بود که علت انقلاب ایران را مدرنیزاسیون سریع دانست. خود آقای یزدی در همین گفتار می گوید انقلاب اسلامی وضع ایران را به سود عنصر مدرنیته تغییر داد. ایشان در اظهار نظر زیر که از دقت و انسجام برخوردار نیست می گوید:

« مهمترین مسئله در جامعه ی در حال گذار، همکنشی، اعم از تقابل و تضاد یا تعامل و همگرایی میان سنت و مدرنیته می باشد که از زمان **امیرکبیر** شروع شده و فرازهایی همچون انقلاب مشروطه، دوره بیست ساله حکومت پهلوی اول و جنبش ملی شدن صنعت نفت را پشت سر گذارده است. انقلاب اسلامی بهمن سال 1357 این فرایند را به نفع مدرنیته تغییر داده و تسریع نموده است.» (همانجا)

آیا به راستی انقلاب اسلامی چنین هدفی داشت یا می خواست در برابر به اصطلاح مدرن باوری یا غربگرایی سلسله ی پهلوی بایستد؟ اگر جریان مدرنیته این همه قدمت داشته است چگونه می توان گفت که انقلاب اسلامی به سود آن وضع گرفته است؟ ایشان همه ی گفتارهای رهبران انقلاب اسلامی و همه ی مباحث مطرح شده در این زمینه را نادیده می گیرند و به گونه ای استنباطی انقلاب اسلامی را فرایندی به نفع مدرنیته و عامل تسریع فرایند ورود ایران به مدرنیته می دانند و در همانحال هم مهمترین پارادوکس جامعه را تقابل میان سنت و مدرنیته ذکر می کنند. آیا این سخن بدین معنی است که تا انقلاب اسلامی مقاومتی در برابر مدرنیته وجود داشته است؟ یعنی انقلاب این مقاومت را درهم شکسته است؟ همانگونه که در این نوشته پیشتر هم یادآور شده ام مشکل اصلی روشنفکران دینی این است که همه چیز می خواهند بگویند و همه چیز می گویند اما هیچ جای ثابتی ندارند و هیچ جا قرار نمی گیرند. به هر طرف که بنگری تحولات جامعه به زیان تجربه ی اینان گواهی می دهد ولی اینان با دست انداختن به این یا آن استدلال باز بر می خیزند و اناالحق کنان بی اعتنا به واقعیات به راه خود ادامه می دهند.

اما درست وقتی بخواهی برایشان خرده بگیری می گویند:

« در ایران، نظیر هر جامعه دیگری واکنش به ورود یا تهاجم فرهنگ و تمدن غربی ناهمگن با هویت و فرهنگ ملی موجب ضربه یا شوک شده است. بر اثر این شوک ما دچار «پارادوکس سنت و مدرنیته» شده ایم. از سنت به بیرون پرتاپ شده ایم، اما به مدرنیته هم نرسیده ایم.» (همانجا) بالاخره آیا انقلاب اسلامی ورود به مدرنیته ای را که از یکصد سال پیش شروع شده است تسریع کرده است یا ما «به مدرنیته هم نرسیده ایم»؟ اگر وارد عصر مدرن شده ایم پس در عصر مدرن قرار داریم و بدیهی است که عصر مدرن پایان نیافته است که بتوانیم بگوییم به آن رسیده ایم یا نه. تصورم این است که ایشان می خواهند بگویند ما هنوز به اندازه ی کافی مدرن نشده ایم که این هم سخنی دقیق نیست چون این حرف را فقط وقتی می توان زد که معلوم باشد نهایت مدرن بودن یعنی چه و چه الگویی را میتوان الگوی کامل به حساب آورد. آنچه ایشان نمی توانند یا نمی خواهند صریح بگویند این است که

سرخوردگی از تجربه های این سی سال مردم را هر چه بیشتر به سوی نوحواهی رانده است نه خود انقلاب. یعنی انقلاب سنت گرا با شکست روبه رو شده است.

یکی از سخنان غیر جدی روشنفکران دینی سخن گفتن از اصل دو بعدی هویت ایرانی است. این سخن حکایت دارد از نا آشنایی با نظریه های هویت و فرهنگ و در همانحال عدم انسجام در مورد ارتباط دین و ملیت. آیا ایرانی اند یا نه؟ یا چی؟ آیا می شود گفت شمار در خور توجهی از ایرانیان نیم هویتی اند؟ ایشان می فرمایند:

« اگر اصل دو بعدی بودن هویت ملی ایرانیان، یعنی ملیت (ایرانیت) و دیانت (اسلامیت) را بپذیریم، بومی کردن مقولات مدرنیته یعنی ایرانی و اسلامی کردن آنها.» (همانجا)

ایشان مدرنیته را که به زعم خودشان از غرب آمده است اصل می گیرند و می خواهند آن را بومی کنند. این سخن را همه ی روشنفکران دینی بر زبان می رانند. اما توجه نمی کنند که این گفته به معنای آن است که اسلام مدرنیته ندارد، یعنی کامل نیست، دیگر آنکه ناچار است از غرب وام بگیرد و سوم آن که می خواهد آن را بومی کند یعنی خود را به هر حال به غرب نزدیک کند و به هر حال به قول خودشان به «قرائتی از مدرنیته» بپیوندد. پس تمام رسالت این انقلاب خلاصه می شود در بومی کردن یک پدیده ی غربی؟ آیا مدرنیته یک چیز مشخصی است که باید آن را بومی کرد؟ اینان در نظر نمی گیرند که نوسازی جامعه تجربه ی هر جامعه ی معینی است نه تقلید از یک مفهوم کلی که معلوم نیست چیست. این مشکل روشنفکری دینی از آنجا ناشی می شود که به یک روش مشخص پایبند نمی ماند. از این که سنتی و غیر مدرن خطاب شود ناراحت است و از این که دین گریزش هم بنامند ناخرسند. در نتیجه بین زمین و آسمان در نوسان است.

نظر ایشان در مورد سکولاریسم هم ما را امیدوار نمی سازد و افقی روشن در برابرمان نمی گشاید. می گویند:

« اما براساس تجارب تاریخی در کشورهای مختلف جهان سکولاریسم یا لائیسیته را می توان با سه ویژگی زیر در نظر گرفت:

**اول** آن که سکولاریسم صرفاً سیاسی (است) و حکومت یا دولت را با نهاد دین یا کلیسا (روحانیت) معین می کند. به عبارت دیگر سکولاریسم یک مکتب فکری یا یک ایدئولوژی نیست؛ امری است فاقد درون مایه ی فکری ویژه و تنها در قلمرو قدرت و سیاست کلان و رابطه میان دو نهاد قدرت معنا پیدا می کند.

**دوم** آن که اصل پیدایش سکولاریسم براساس نفی دخالت دین در دولت و بالعکس می باشد. به عبارت دیگر تعریف سلبی دارد نه ایجابی.

**سوم** و مهمتر از همه، این که رابطه میان دو نهاد قدرت سیاسی/ حکومت با نهاد دین رابطه ای است پویا و تحول پذیر، که برحسب شرایط و وضعیت و مناسبات سیاسی و اجتماعی و اعتبار و اقتدار نهادهای قدرت و دین در هر زمان و مکانی، اشکال متنوع و متفاوت پیدا می کند. بنابراین طیف وسیع و متنوعی از روابط قابل تصور، محتمل و امکان پذیر است. در یک جامعه براساس شرایط ویژه همان جامعه شکل گرفته است لزوماً قابل تقلید و به کارگیری در جامعه ای با ویژگیهای متفاوت نمی - باشد. (همانجا)

صرف نظر از این که سخنشان در مورد اول نادقیق است ( یعنی چه که سکولاریسم » امری است فاقد درون‌مایه فکری ویژه؟ یا چه ایرادی دارد که فکری « تنها در قلمرو قدرت و سیاست کلان و رابطه میان دو نهاد قدرت معنا پیدا کند؟ )، در مورد سوم استنباطی عام را که مقبول ایشان هم شده است مطرح می‌کنند که آمیخته است با ابهام که راه را برای هرگونه نتیجه‌گیری باز می‌گذارد. فکر اما هنگامی ارزشمند است که از صراحت و انسجام برخوردار باشد وگرنه ممکن است هر کس به سهولت از روشنفکری به سیاستمداری بغلطد. فقط در این ارتباط می‌توان گفت که با توجه به شرایط ایران آیا شما موافق جدایی دین از دولت هستید یا نه؟ و البته یک پاسخ صریح و روشن در این زمینه پیامدهای بسیار دارد.

در زمینه‌ی دموکراسی و استقرار حکومت دینی آقای یزدی می‌گوید:

« اکنون به بخش دیگری از رویکرد اول مبنی بر **جدایی کامل دین از سیاست** می‌پردازیم. از آنجا که معتقدین و مبلغین حذف دین از جامعه، خود را به دموکراسی، مردم‌سالاری، معتقد و متعهد می‌دانند، یا به آن تظاهر می‌کنند، در جامعه‌ای که اکثریت آن را دینداران و دینمداران تشکیل می‌دهد با یک پارادوکس روبرو هستند. اگر هدف استقرار حکومت مردم بر مردم است، در آن صورت اگر اکثریت مردم آزادانه به نوع خاصی از حکومت رای دادند، تکلیف چیست؟ » (همانجا) بسیار خوب ایشان به ما بگویند و اگر اکثریت رای ندادند تکلیف چیست؟ فقط اصولگرایان در این زمینه تاکنون پاسخ منسجم داده‌اند. اینان گفته‌اند در این مورد و در موارد دیگر نظر فقها شرط است نه نظر اکثریت مردم. آقایان روشنفکران دینی هم باید صراحت داشته باشند نه آن که به هر فکر و اندیشه‌ای سرک بکشند. چرا آقای یزدی به سنت مهندس بارگان پایبند نمی‌ماند که دین را امری شخصی می‌دانست و آن را در جهت رستگاری مؤمنان ضرور جلوه‌گر می‌ساخت؟ دین از نظر بازرگان یعنی دین شیعه نه دینی دیگر. این سخن البته معنایی دارد که اینجا فرصت پرداختن به آن را نداریم.

آقای دکتر یزدی که مدام از دوران بیست ساله‌ی پهلوی اول انتقاد می‌کند، دست کم یک چیز آن را می‌پسندد و می‌گوید « **قانون مدنی ایران** هفتاد سال پیش در زمان داور با الگو گرفتن از احکام فقهی تدوین و نهایی شد و به تصدیق حقوق‌دانان اروپایی، از جمله قوانین مترقی مدنی دنیا محسوب می‌گردد. اما به هر حال وقتی یک حکم دینی به یک قانون مدنی تبدیل گردید، دیگر حکم دینی محسوب نمی‌شود. » (همانجا). آیا بدین ترتیب می‌توان احکام دینی را هم غیر قانونی دانست اگر در تناقض با قانون مدنی قرار بگیرند یا نه؟ آیا می‌توان گفت فتوای کشتن فردی غیر قانونی است یا نه؟ و در نتیجه اگر پاسخ مثبت باشد فتوادهنده را به جرم تحریک به قتل دستگیر کرد؟ یک فکر هنگامی ارزش دارد که اندیشگر نتایج برآمده از استدلال را بپذیرد و در ضمن حاضر باشد استدلال خود را تا نهایت ادامه دهد.

در میان روشنفکران دینی یک تصور کلی وجود دارد که می‌گویند روشنفکری دینی در دهه‌ی هفتاد زمینه‌های تئوریک جنبش اصلاحات را فراهم آورد. گرچه برخی روشنفکری را با اصلاحات همسان و همجنس نمی‌دانند اما ارتباط تنگاتنگ آن را با اصلاحات منکر نمی‌شوند. (نک. محمد قاندری. شرق). 10 تیر 1383. ص 6) این نظر به تاریخچه‌ی اصلاحات توجه ندارد. این جریان در اصل توسط ناراضیان دستگاه‌های امنیتی که کنار گذاشته می‌شدند پایه‌گذاری شد. اینان به نحوی حتی خود را سوسیالیست می‌پنداشتند. به الگوهای امنیتی شوروی می‌نگریستند و از سرمشق چین الهام می‌گرفتند و از اصلاحات حکومتی دم می‌زدند. [یک «سالن کمونیست» را هم گیر آورده بودند که هم

دکتری می داد و هم می گفت رقابت درون حکومتی تنها راه برون رفت از بن بستهای نظام است. تصورشان همسان بود با تصور حاکم در میان مردم که حکومت را به سبب فساد گسترده در دوران سازندگی می نکوهیدند. هاشمی رفسنجانی را نمی پسندیدند چون اینان را از قدرت دور می ساخت و می خواست یکه تاز میدان باشد. می گویند درست است که اصلاح طلبان درون حکومتی شکست خوردند اما روشنفکری دینی شکست نخورده است چنانکه مارکسیسم شکست نخورده است. این را خود آقایان می گویند قیاس مع الفارق. مارکسیسم یک فلسفه است در حالی که روشنفکری دینی در بهترین حالت کوششهای پراکنده ی دینمداران است به منظور احیای دین در عرصه ی حیات اجتماعی. روشنفکری دینی به این اعتبار فرزندی تازه به دوران رسیده است وگرنه به طور سنتی ما احیاگران یا اصلاح گران دینی داریم که مجدد هستند و می کوشند دین را بازمانه تطبیق دهند. روشنفکران دینی امروز در ایران کسانی به شمار می روند که خود را ناظر انحطاط دین در جامعه می پندارند و می خواهند این غریق را نجات دهند و گناه وضع کنونی را به گردن سنت گرایان و اصول گرایان بیندازند. خود از آغاز در همه ی امور فعالانه شرکت جسته اند اما از چندی پیش که اوضاع را بحرانی ارزیابی کرده اند به صورت منجی و خردمند محله وارد میدان گشته اند. هم اکنون هم در حد معینی خواهان تغییرند که در نتیجه چیزی نیست جز تغییر در سطح. از همین وضع فعلی بهره مند می شوند و در ضمن باتوجه به موقعیتهای گذشته مانند بسیاری از سیاستمداران پیشین آرزو دارند وجیه المله باشند. روزگارشان از راه رانت خواری حاشیه نشینی می گذرد و ارتباطاتشان را با قدرت آگاهانه پاس می دارند. اینان هر بار که مثلاً مکان شغلی شان عوض می شود جنجال به راه می اندازند و توجه غرب را به سوی خود می کشانند و در آنجا هم بورس و امکاناتی دست و پا می کنند. درست مانند اصلاح طلبان حکومتی که مدام به غرب می نگرند. خودشان نسب به انسجام اندیشه ی خود تردید دارند. « تصور می کنم روشنفکری دینی در این خصوص ( یعنی « انسجام اندیشه») دارای مشکلاتی است و نتوانسته به انسجام برسد یا اگر انسجامی هم وجود داشته نتوانسته آن را بیان کند. » (شرق. محمد قانلی. همانجا).

ولی جالب تر از همه آنکه می گویند « روشنفکری دینی راه میانه ی لیبرال دموکراسی و اقتدار گرایی دینی است و ادبیاتش با بخشی از ادبیات این دو گره می خورد و در این مواقع دچار مشکل می شود اما نهایتاً راه خود را از میانه ی این دو خواهد جست» (شرق. همانجا) بدین ترتیب روشنفکری دینی اصالت اندیشه ندارد. می خواهد تلفیقی دنیاپسند یعنی غرب پسند تدارک ببیند و به همین سبب هم دچار مشکلات شده است. نمی خواهد بنیادهای موجود را پرشش برانگیز سازد زیرا از آن سود می برد و عاقل تر از آن است که در رانت خواری را به روی خود ببندد. در ضمن گوشه ی چشمی هم به اقتدار گرایان یا به قول خودشان اصولگرایان دارد چون می داند بی تأیید آنان راه به جایی نمی برد.

روشنفکران دینی همه بر اثر تجربه ی انقلاب اسلامی باورهای خود را تغییر داده اند. حتی بر این عقیده اند که « شاید اگر شریعتی هم تا این زمان حیات داشت، کتابی شبیه بازرگان می نوشت و نظری متفاوت از آنچه که در کتاب امت و امامت خود عرضه کرده بود، ارائه می داد و جریان اسلام نوگرایی را به گونه ای دیگر ارائه می داد.» ( محسن کدیور. شرق. 10 تیر 1386. ص 6). بدین ترتیب روشنفکری دینی یک روشنفکری تجربی است. ماندگاری ندارد. بسته به موقعیتهای واکنش می کند. اگر دین بسته به وقعت و بسته به تجربه می اندیشد، پس خصلت ابدی آن کجا می رود؟ با این استدلال روشنفکر دینی در مکتب فکری دیگری قرار می گیرد که با خصلت ابدیت و رسالت

رستاخیزی دین تفاوت دارد. یک بار «پروفسور ار.اچ. تاوونی در لحظه ای از سر خوردگی در باره ی لوتر گفته های او را در باره ی مسائل اجتماعی با انفجارهای گاه و بیگاه آتشفشانی هوسباز که در میان سیلی از دود و آتش فقط به ندرت نوری ناگهانی از آن بیرون می جهد مقایسه کرده بود و با افسردگی افزوده بود بیهوده است اگر بخواهیم آنها را همچون نظریه ای به هم پیوسته و منسجم بررسی کنیم» (نک. اندیشه های سیاسی. ترجمه چنگیز پهلوان. 1366). البته مقام و جایگاه لوتر با روشنفکران دینی ما قابل قیاس نیست. تنها می خواستیم نشان دهم که گفته ی پروفسور تاوونی اگر در ارتباط با لوتر هم صدق نکند، گفته ای است سنجیده و پرداخته راجع به روشنفکران دینی ما. سخنانشان به قدری پراکنده و انباشته از ذوق زدگی و زمانخواهی است که مرتبط ساختن آنها با هم عملی ناممکن است. با وجود این می کوشیم گوشه هایی از آنها را بنمایانیم.

روشنفکر دینی ما حالا هم که به مدرنیته دلبستگی نشان می دهد می خواهد از قافله عقب نماند. با این حال توان آن را ندارد که به اعماق دین برود و از آنجا راه حل برون برکشد یا جرأت کند و بنیادهای دین را دگرگون سازد. مهندس بازرگان در آخر کار احساس کرد عمری را در جهتی نامطلوب گذرانده است؛ به اشتباه خود پی برد و با شهامت کم مانندی که افرادی چون او می توانند داشت این نکته را بر زبان آورد. همان اثر بازرگان به نام «خدا و آخرت هدف نهضت انبیا» به تنهایی کافی است که او را در کنار روشنفکران دینی بزرگی چون صالحی نجف آبادی قرار دهد.

روشنفکران دینی صمیمی بر این باورند که هنوز مصرف کننده هستند. از این رو «و نهایتش این است که بتوانیم نکاتی را که پیشتازان اندیشه و فلسفه مطرح کرده اند تا حدودی بومی کنیم.» (شرق. همانجا) اما بعد در ستایش خود می افزایند «کسانی که بومی می کنند روشنفکران دینی محسوب می شوند و کسانی که بومی نمی کنند و عیناً ترجمه می کنند روشنفکران عرفی به حساب می آیند.» (شرق. همانجا) آیا رسالت روشنفکر دینی فقط بومی کردن الگوی دیگران است؟ تازه از یاد می برند که همین آشناییها را بر اثر ترجمه های به اصطلاح عرفی مسلکان کسب کرده اند. به بیان دیگر یعنی اندیشه هایی را دست دوم گرفته اند و می خواهند بومی کنند. آن شماری هم که یک زبان اروپایی می دانند آن قدر تعدادشان اندک بود که نتوانستند نهضت ترجمه ی دینی به راه اندازند. در نتیجه در مقیاس وسیع وابسته ماندند به همین نهضت گسترده ی ترجمه که به نوبه ی خود اهمیت فرهنگی اندیشه برانگیزی دارد که روشنفکران دینی اهمیت آن را درست نمی سنجند. پیشتر در این باره گفته ایم. اما خوب است بدانیم که این روشنفکران در کجا می خواهند به «بومیگری» بپردازند؟ در آغاز انقلاب همین روشنفکران دینی در قبال چپها توسعه گرا و توسعه مدار بودند اما وقتی از ایشان می پرسیدی این توسعه را در کجا می خواهند پاسخ روشنی نداشتند و جهان وطنی خود را می پوشاندند. حالا که می خواهند فکر دیگری ی یا درست تر بگوییم الگویی غیر دینی و غربی را بومی کنند نه صراحت دارند و نه توان آن که تا به انتها بروند. این مکان کجاست که می خواهند این مدرنیته را بومی کنند؟ آیا ایران است؟ فکر ایرانی کجایش ترجمه است؟ وقتی که از حوزه ی تمدن ایرانی سخن به میان آمد کجای آن ترجمه بود؟ وقتی که از جنبش افغانستان و حتی جنبش اسلامی افغانستان در توفان تهمتها سخن گفته شد آیا ترجمه بود؟ آیا شما ها حتی یک نفرتان به خود زحمت داد به آن دیار سفر کند و ببیند شیعیان در چه وضعی و مسلمانان با چه مشکلاتی بسر می برند و دست به گریبان اند؟ تنها با چند روشنفکر چپ سرخورده و چند مقاطعه کار فلسفی و چند مترجم رفت و آمد دارید و تازه عقده مند به آنان می نگرید و مدام دم از سازش اسلام و مدرنیته می زنید. طرح مسئله ی شما از اساس نادرست است. حاشیه نشینی فکری اجازه نمی دهد که جرأت و جسارت کنید و گامهای

نهایی را بردارید. آن وقت فکر اصیل ایرانی را نادیده می‌گیرید و دنبال آن هستید که متفکر جهانی بشوید؟ دوران این چنین متفکرانی به سرآمده است. هر کس اگر هم کسی است باید در تمدن خود گام بردارد، باید جرأت کند و با صراحت از جنبش شیعیان در لبنان به دفاع برخیزد و با تمام قوت از حرکت دورانساز شیعیان و کردان در عراق بگوید و بداند که همه ی اینها در چارچوب تمدن ایرانی رخ می‌دهند. کجای این فکر ترجمه است؟ حداقل مأخذ آن را به ما بگویید؟ کسانی ترجمه می‌کنند که یک الگوی بی‌خطر به نام سازش «اسلام و مدرنیته» برگزیده اند تا هم محبوب آن سو باشند و هم مطبوع این سو؛ و اگر به اینان بگویند بالای چشمتان ابروست داد همه ی رسانه های جهان در می‌آید اما اگر این بدبخت‌های عرفی را سالیان سال دربند نگهدارند شاید یک مادامی در نیویورک پیداشود و حقوق بشرش گل کند و نامی از او ببرد. آیا شما هیچگاه به فکر تاجیکان بوده اید؟ آیا از سمرقند و بخارا و ظلمی که بر آن مردم و فرهنگشان می‌رود سخن رانده اید؟ آیا می‌دانید بلوچان در چه وضعی می‌زیند؟ آیا از شیعیان اسماعیلی و زیدی و علوی و جزآن حرف می‌زنید؟ و از ده ها مسئله ی دیگر که خاص تمدن ایرانی و مورد علاقه ی کسانی است که به بازسازی آن دلبستگی دارند؟

روزی در سمینار دکتری در دانشگاهم بودم. هرکس وظیفه داشت چارچوب رساله ی خود را معرفی کند. همکلاسی ام در آن هنگام رساله ای می‌نوشت سخت نوآورانه . به روشنفکری و تعریف آن اختصاص یافته بود. از روشنفکری و چپ اندیشی می‌گفت. استاد راهنمایمان یک کاتولیک نواندیش بود. گفت این مارکسیستها یک چیزی دارند به نام تاریخ (به جای خدا) که هُردود کشان می‌آید و همه چیز را توجیه می‌کند. حالا روشنفکر دینی ما هم یک چیزی دارد به نام دین و می‌خواهد به مدد این «خدا» با تمام نیرو مدرنیته را درآغوش بکشد تا از «روح زمانه» عقب نماند. (نک. مصطفی ملکیان. آفتاب. شماره ی دهم. آذر 1380. صص. 70-73). این روشنفکر طرازنوبین از سویی دینی است یعنی با عرفی تفاوت دارد و از سوی دیگر مدرن است یعنی با سنت مداران فاصله برقرار می‌سازد. اینان مانند تاریخ از نظر مارکسیستها یک خدایی دارند که تحت لوای او هرکاری را مجاز می‌دانند و توجیه می‌کنند. بی‌تردید مصطفی ملکیان از روشنفکران دینی صمیمی است اما توجه نمی‌کند که این استنباط از «روح زمانه» آسان می‌تواند به فرصت طلبی تعبیر و ترجمه شود. آیا روشنفکری دینی ما اصالتی دارد یا تمام هم و غمش این است که از قافله عقب نماند؟ می‌گوید «روح زمانه به گمان من امروزه روح مدرنیته است و روح مدرنیته بسیار موافق تر است با آنچه روشنفکران دینی می‌گویند تا روحانیت.» (ملکیان. همانجا). این روح زمانه از کجا آمده و در کجا تجلی یافته است؟ در غرب که خود را زادگاه مدرنیته می‌داند سخن از پست مدرنیته است؛ آدمهای جدی تر سخن از تمدنها بر زبان جاری می‌کنند؛ سخن از میهن پرستی مبتنی بر قانون اساسی می‌رود؛ سخن از جهانی شدن و امپراتوری خاصی می‌رود که می‌خواهد جهان را به تسخیر خود درآورد. چرا تصور می‌کنید که روح زمانه یعنی مدرنیته؟ یک تعداد مترجم سرخورده ی ایرانی مرتب از مدرنیته می‌گویند و روشنفکران دینی ما هم تصور می‌کنند این یعنی روح زمانه. بعد هم می‌گویند موافق روح زمانه بودن به معنای بر حق بودن نیست ولی اتفاقاً روشنفکر دینی برحق هم هست! این قبیل استدلالات از جنس استدلالات ماتریالیسم تاریخی است: مرتب خود را بر حق بیندارید سرانجام کسانی هم پیدا خواهند شد که شما را بر حق خواهند دانست.

روشنفکر دینی در این مرزوبوم از یاد می‌برد کجا زندگی می‌کند. می‌خواهد جهانی باشد. فکر می‌کند ابن سینا و ابن عربی دورانشان سپری شده است و فقط مولانا اندکی سوسو می‌زند. چون فکر تمدنی ندارد تحولات تمدنی را هم در نظر نمی‌گیرد. در غرب هم دیگر اندیشگر واحدی که همه را

زیر پرچم خود بگیرد یافت نمی شود. این به علت نوع پیشرفت علم و شاخه شاخه شدن آن است که دیگر نمی توان اندیشگر و دانشمند جامع الاطراف داشت. آن دوران به علل مختلف سپری شده است. حتی در عرصه ی یک دین واحد مانند دین شیعی هم دیگر این امر ممکن نیست چه رسد به متفکری در مقیاس جهانی. پیش از انقلاب می گفتند این شاه جنون خودبزرگ بینی دارد و می خواهد به پای سوئد برسد اما غافل از این بودند که این خوی بسیاری از ایرانیان است که به جای آن که مشق شب خود را درست انجام دهند می خواهند بشریت را نجات دهند. یک ایرانی را پیش از انقلاب به سبب آن که ممنوع القلم شده بود از طریق همان حکومت فرستادند آکسفورد که از مزایای ممنوع القلم شدنش بهره مند شود. در چارچوب این دعوت از او خواستند در جلسه ای از ایران بگویند. شروع کرد به فرمایشات در باره ی تمدن یونان و اساطیریونانی آن هم در شهری که شهرت دارد به یونان شناسی. به او گفتند بهتر است در باره ی آل احمد حرف بزنید نه در این باره.<sup>9</sup>

روشنفکر دینی ما از یاد می برد که دین شیعی دارد و همین یعنی محدودیت. به جای آن که به این محدودیت واقف باشد خود بزرگ بینانه آرزوی اثر گذاری جهانی را در سر می پروراند؛ باید بداند اگر این تمدن ایرانی برجا بماند او هم برجا می ماند. او که در بخش مهمی از جهان اسلام رافضی قلمداد می شود، حاضر نیست آشکارا به مسائل خاص خود توجه کند و این سلفی گری و وهابیت را برملا سازد. می شود اومانیت است بی آن که به عمق معنای فلسفی آن پایبندی نشان دهد. اومانیسیم را انسان دوستی و انسان گرایی می پندارد. این که اهل تسنن ما راجدی نمی گیرند و کوششهایی را که در بستر تقریب ادیان به کار می رود سطحی تلقی می کنند بدان سبب است که در میان دینداران شیعی ایران خطوط روشنی از دین گریزی به چشم میخورد. این سخنان که حضرات به یاری گفتاربرداری سروسامان می دهند سرانجامی جز دین پرهیزی به بار نخواهد نشانند. چپ ایران هم همین بدبختی را داشت. به جای آن که به مسائل خاص خود توجه کند می خواست در پناه زور روسیان جهان را به سوسیالیسم سوق دهد و البته برایش مهم نبود که در این مسیر ایران راهم واگذار کند چون بالاخره قرار بود تمام جهان را سوسیالیستی کند. در حالی که چینیان از همان اندیشه ی مارکس که آن را هم نتوانسته بودند ترجمه کنند آنچنان سود بردند که کشورشان را اکنون در بالاترین سطوح گذاشته اند و به آن فخر می فروشند. ما از این همه جانبازیهایی که در این جنگ تحمیلی برای ایران شد چه بهره ای گرفته ایم؟ تازه می خواهیم مدرنیته را بومی کنیم؟ خوب بفرمایید در چه سطحی، در چه حوزه ای؟ مدرنیته در فرهنگ یعنی چه، در آموزش و پرورش یعنی چه؟ در سیاست و اقتصاد به چه معناست؟ با یک حرف کلی که نمی شود از خود سلب مسئولیت کرد. بگویید و صریح هم بگویید آیا شما به این انقلاب اسلامی هنوز هم پایبندید؟ آیا هنوز هم وقوع آن را ضرور می دانید؟ بیایید در باره ی تمام پدیده های این انقلاب روشن و دور از ابهام نظر بدهید تا شما را جدی بگیرند وگرنه می شود زرنگی فکری و بازی با کلمات که البته مقبول نخواهد بود.

میرم ترین مسئله ی پیش روی ایرانیان باز سازی و حراست از تمدن ایرانی در پرتو احترام به تنوع درون آن است و این ممکن نمی شود مگر در پناه اندیشه های عرفی که همه ی مردم و شهروندان را یکسان می دانند.

<sup>9</sup> - در زمان رژیم قبل گفته می شد ساواک لیستی پخش کرده است از افراد ممنوع القلم. این لیست سخت مشکوک بود. افرادی در این لیست قرار داشتند که در همان زمان مثلاً در سازمان برنامه سمت مدیریت داشتند. عده ای از این لیست نشینان همین لیست را سرمایه ی خود ساختند و از آن بهره ها بردند. کسی هم چون ایرج افشار پس از گذشت سالها ناگهان نسنجیده در نشریه ی «بخارا» از چنین لیستی از قول فرزندش سخن به میان می آورد و از آن همچون سند یاد می کند. تصور می کنم این کار را به اصرا مدیر این نشریه انجام داده باشد که از او خواسته است در مجموعه ی نوشته هایش به آن رژیم نیز خرده بگیرد. بهتر است ایرج افشار جای خود بنشیند و ارد گودی نشود که به آن اشراف ندارد.



روشنفکر دینی اکنون که جدایی دین از دولت و سیاست تبدیل شده است به یک آرمان عمومی و ملی از یک طرف می‌خواهد به مدد واژه‌ی مدرنیته برون رفتی بجوید و از طرف دیگر می‌خواهد دین را وارد عرصه‌ی عمومی کند تا پشتوانه‌ای برای آن بترشد. می‌گویند مردم ناگزیر باید به تبعیت از قانون تن دهند اما موافقتشان با حکم شرعی صواب دارد. یعنی قانون اجباری است و حکم شرعی اختیاری. (نک. کدیور. شرق. همانجا) معنای این سخن این است که قانون امر عمومی است و حکم شرعی امر خصوصی. قانون در عمل به صورت دموکراتیک تولید می‌شود و به همین سبب هم تغییر پذیر است ولی دین تغییر پذیر نیست. روشنفکر دینی به جای آن که این وضع منطقی را بپذیرد می‌خواهد دین را وارد عرصه‌ی عمومی کند تا ارزشهای آن «به شکل دموکراتیک در عرصه‌های عمومی ظهور داشته باشد» (کدیور. همانجا). این همه تناقض برای چه؟ یا شما دموکراسی را می‌پذیرید یا نمی‌پذیرید. وقتی به قول خودتان مرتب می‌خواهید «راه وسط» پیدا کنید و میانبر بزنید فقط و فقط اغتشاش فکری به بار خواهید آورد. البته حاصلی ندارد. بخواهیم منطقی در چنین گفته‌هایی بجویم. مشکل روشنفکر دینی این است که نمی‌خواهد از این انقلاب اسلامی که این همه فاجعه به همراه داشته است فاصله بگیرد و گناهان خود را بپذیرد. اصطلاحات و معنایی را از فرهنگی دیگر می‌گیرد و به هنگام بومی کردن صدها تناقض تازه می‌آفریند و تازه این راهم به حساب خدمات خود می‌گذارد. در واقع راهی که روشنفکر دینی برگزیده است به عرفی‌گری می‌انجامد زیرا هیچ کس دیگر توان بردوش کشیدن این همه آشفتگی را ندارد. یکی از همین آقایان در برلین هنگامی که به او گفته شد احتمالاً با دادگاه روحانیت مشکل پیدا می‌کند صمیمانه گفت این عبا و عمامه ام را بردارند تا راحت شوم. در مشروطیت هم بودند بسیاری که بعدها عبا و عمامه‌شان را کنار گذاشتند و راحت شدند! این هم یکی از راه‌های عرفی شدن در ایران است.

## روشنفکری چپ

این گفتار را نمی‌توان به پایان برد بی آن که نگاهی هر چند گذرا به روشنفکری چپ در ایران انداخت و دست کم برخی خصوصیات آن را برشمرد. بیشتر مطالبی از همین قلم در باره‌ی جریان و روشنفکری چپ در ایران انتشار یافته است. تا حدی که الان به خاطر دارم در مهر 1360 در نشریه‌ی «آرش» که توقیف شد به نام «لنینیسم در ایران»، و بعد در «کتابنمای ایران» به نام «گذشته‌ی غلبه نایافتنی» که اجازه‌ی تداوم پیدا نکرد، و البته در گفتگوی با «کیان» که در کتاب «پنج گفتگو» به چاپ رسید. آنچه را که پیشتر نوشته‌ام نمی‌خواهم تکرار کنم هرچند که تصورم این است که خط فکری آنها هنوز هم اعتبار دارد.

روشنفکری چپ در ایران پدیده‌ی است پیچیده. به یک اعتبار اصطلاح روشنفکری در یک دوره عجین شد با جریان سیاسی چپ. کسانی که دنبال یک تاریخ منسجم چپ هستند نمی‌توانند اجزای این تاریخ را به گونه‌ای منطقی و منسجم به هم ببیوندانند. علتش روشن است زیرا بخشهای مختلف این تاریخ در دوره‌های مختلف روی داده‌اند و از این گذشته معنا و مفهوم چپ هم در هر دوره با دوره‌ی بعد تفاوت داشته است. چپ ایران را در مشروطیت نباید با چپ ایران در آستانه‌ی انقلاب اکتبر در روسیه یکی گرفت و این دو را نباید با چپ ایران در دوران رضا شاه و چپ ایران در شهریوربیست همسان دانست. در دوره‌ی پس از بیست و هشت مرداد تا آستانه‌ی انقلاب 57 و حتی

در دوران انقلاب ، چپ منقسم گشت و از درون آن چپهای بسیار سربرآوردند که هر کدام خصوصیتی داشتند و اغلب در تضاد باهم سر می کردند.

با این حال می توان گفت که مهمترین حزب چپ همانا حزب توده بوده است که هنوز هم به شکلی نحیف حیات دارد. از این رو یکبار می توان تاریخ چپ ایران را نوشت و یکبار هم می توان اندیشه های غالب را در جنبش چپ بررسی کرد. و البته می توان در چارچوب همین اندیشه های غالب در جستجو و شناخت ویژگیهای روشنفکری چپ برآمد و دید این روشنفکری چیست و چه می گفته است و چه می گوید.

شاید اکنون هنگام آن فرارسیده است که ببینیم چپ ایران چه سرنوشتی پیدا کرده است و در چه مسیری قرار گرفته است. گروه های مختلف چپ پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی هر یک به گوشه ای رفتند و در جایی پناه جستند. در آغاز انقلاب آنقدر تند روی کرده بودند که بتوانند در کشورهای گوناگون پناه بجویند و آنقدر بر دگراندیشان ستم روا داشته بودند و اتهام زده بودند که بتوانند در جایی جز میهن خود بهانه ای برای پنهان شدن دست و پا کنند. چپ ایران مدتی پس از انقلاب با یورش نیروهای حزب الله و حکومت اسلامی روبه رو شد و این بار خود در معرض ستم و ظلمی قرار گرفت که نتوانست دوام بیاورد. بیشتر هواخواهان و بازماندگان خود را برداشت و به خارج کشور عقب نشست. بخشی هم که در ایران ماند شروع کرد به همکاریهای گوناگون با نظام، از سیاسی و امنیتی گرفته تا فرهنگی و رسانه ای. فشار وارد آمده برچپ نباید ما را از داوری در باره ی خطاها یا حتی در مواردی جنایات سازمان داده شده توسط چپ ، به تحریک چپ یا با توجیه چپ ، باز دارد. همه ی ما در برابر آنچه که بر سر این کشور و بر سر این مردم آمده است مسئولیم و همه باید نسبت به آنچه که کرده ایم و کرده اند روشن و صریح وضع بگیریم. چپ ایران بخشی در خور توجه از تاریخ استبداد در ایران است. احزاب چپ با دوگانه سازی استبداد سهم در خورتوجهی در اشاعه ی استبداد اندیشی در ایران داشته اند. از این گذشته چپ، هر جا که توانسته استبداد را هم به کار بسته است. دوگانه سازی استبداد به این معناست که چپ استبداد را ناشی از نظام پادشاهی می دانست و آسان آن را سرزنش می کرد و در نتیجه تاریخ ایران را استبداد زده معرفی می کرد، اما از سوی دیگر نوعی استبداد را که در خدمت طبقه کارگر قرار می گرفت ستایش می کرد و در خور تحسین می دانست. از آنجا که قدرت حکومتی را در اختیار نداشت و نمی توانست این استبداد دوم را به کار اندازد ناچار استبداد مورد علاقه اش را در سازمانهای تحت نفوذ خود به کار می گرفت آن هم به بدترین وجهی. ناراضیان درون سازمانی محکوم می شدند و نظام حقوقی خاصی این محکومیتها را به اجرا می گذاشت. لذت از شرکت در اجرای حکم و خدمت به خدایگان مبارزان چپ یعنی تاریخ موجب می شد که قتل همزمان عملی انقلابی و موجه جلوه گر شود. چپ و شبه چپ مثل مجاهدین هنوز هم که هنوز است از بررسی آشکار و علنی چنین پدیده هایی سرباز می زنند.

گروه های مختلف چپ در این دوره ی انقلاب اسلامی یک وضع دارند و حزب توده به تنهایی وضعی دیگر. آنچه بر اثر فشار حکومت اسلامی از میان رفت گروه های مختلف چپ بود. این گروه ها در دوره هایی به ویژه در آغاز انقلاب از نفوذ زیاد و گاه حیرت انگیز و اغلب دردناک و تأثیربرانگیزی برخوردار بودند. اما به محض آن که سرکوب می شدند یا از فعالیت باز می ماندند، چنان رخت برمی بستند و محو می شدند که گویی هرگز وجود خارجی نداشته اند. وجه مشترک همه ی آنها ، اقتدارگرایی و خودکامگی بود.

چپ ایران در مجموع در آستانه ی انقلاب 57 با شعار تضاد عمده توانست با راحتی وجدان و از سر اعتقاد از انقلاب و از فجایع برآمده از آن دفاع کند و سهم مؤثری در استقرار استبداد در ایران برعهده بگیرد. به نظر تمام گروه های چپ صرف نظر از آن که به روسیه دل بسته باشند یا به چین یا به کوبا یا حتی خود را مستقل بیندارند، از نظریه ی تضاد عمده به دفاع برمی خاستند و معتقد بودند نخست باید در برابر امپریالیسم ایستادگی و سپس در فرصتی دیگر به مسائل داخلی توجه کرد. این طرز تفکر چپ در سازمانهای دیگر سیاسی-عرفی و حتی سیاسی-عرفی-ملی و بسیاری از فعالان سیاسی مستقل اثر بخشی داشت. هر فرصتی که پدیدار می گشت و هر واقعه ای که فرصتی به بار می آورد برای سنجش میزان علاقه ی مردم به دموکراسی و آزادی، توسط چپها و به این بهانه که این قبیل علائق منشأیی بورژوازی دارند و می توانند به انحراف انقلاب بینجامند با شدت هرچه تمامتر سر کوب می شد. حرف چپ این بود که نباید اجازه داد تجربه ی انقلاب ناقص مشروطیت تکرار شود. همین حالا باید تکلیف امپریالیسم را روشن ساخت و سرفرصت به معضلات داخلی پرداخت. این نظریه لباسی بود اندازه ی تن روحانیون انقلابی و برانزده ی تن رهبر و رهبران آن. به اندازه ی کافی فرصت فراهم می آورد تا بتوان سازمانهای سیاسی و جریانهای دگراندیش و حرکت های صنفی را متوقف ساخت و از صحنه به شدت بیرون راند تا در فرصتی دیگر آنها را یکسره سرکوب و روانه ی عدم کرد. پس از آن که نوبت حزب توده فرا رسید و قربانی این سیاست شد، تازه تردیدهایی نسبت به این سیاست و این اندیشه ی پیش پا افتاده سربرآورد.

چپ ایران به ظاهر در پرتو دو رویداد مهم تاریخی دیدگاه های خود را تغییر داد. رویداد نخست و مهم همانا فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی بود. دیگر نه کعبه ای وجود داشت نه افقی زرین که به خاطر آن بتوان همه چیز را توجیه کرد. پس از آن بود که چپ تازه به خود آمد و به قول روشنفکران دینی به فکر بومی کردن این اندیشه افتاد که در معرض سرکوب و فشار مدام قرار دارد و نمی تواند عقاید خود را حتی به سود نظام سیاسی حاکم بر زبان براند. چپ عادت کرده بود که قربانی شود و از این قربانی شدن هم افتخار برای خود دست و پا کند و هم از آن لذت ببرد و در محافل به خود ببالد که برای تحکیم انقلاب دست به فداکاری زده است. به تدریج که اعتبار اخلاقی انقلاب 57 به لبه ی پرتگاه رانده شد و جوانان از آن سرخورده شدند و بسیاری فرار را بر قرار ترجیح دادند تازه «چپ منحل» و «حزب منحل» به فکر عقده گشایی افتادند و شروع کردند به انتقادکردن از نظام ولایت فقیه. به تدریج سخن گفتند از دموکراسی و برخی نیز که حقیقت را می جستند شروع کردند به انتقاد کردن از نظریه ی تضاد عمده. فرض بر این بود که این گفتار مرگبار و اسف انگیز هر چند سطحی چپ را در جهت دموکراسی براند، اما در حقیقت در بنیادهای استبداد اندیشه ی چپ تحولی بنیادی فراهم نیاورد و دل بستگی به ایران را جانشین جهان وطنی نکرد. عده ای از توده ایهای پیشین که بسان سربازان کیانوری در راه آرمانهای حزب به روی هر کس و همه کس خنجر می کشیدند، حالا از اهمیت آمریکا و دموکراسی غرب حرف می زدند و به گونه ای پیش پا افتاده در ستایش غرب افراط می کردند. فرهنگ استبداد و افراط چیزی است عمیق در چپ این دوره که به سادگی از میان نمی رود. مدتها طول کشید تا برخی از چپها به ایران و اندیشه ی ایرانی علاقه نشان دهند. سرخوردگی اولیه فقط دموکراسی لفظی را رواج داد اما شروع کردند به قوم گرایی تا از این راه تمایل خود را به دموکراسی به رخ بکشند. انواع اتهامات را به کسانی که از تمامت ایران و از فرهنگ و تمدن ایران و اصولاً از حوزه ی تمدن ایرانی دفاع می کردند وارد ساختند و سعی می کردند اینان را به بدترین وجهی با تهمت و افترا از عرصه ی اجتماع و تأثیر گذاری بیرون برانند؛ نمی گذاشتند دگراندیشان حضوری ملموس داشته باشند حتی هنگامی که خودشان به ظاهر به دموکراسی رو آورده بودند. برای

مثال یکی از همین چپیها که دموکرات تازه به دوران رسیده شده بود و از لنینیسم فقط سودجویی را فراگرفته بود و پول و پله ای هم به هم زده بود برای آن که وجدان آسوده ای بخرد و از نقد رفقای حسود هم بگریزد مجمعی راه انداخت برای بحث در باره قومیتها و قوم گرایی در ایران و به توصیه ی مؤلف کتابی در ارتباط با مشروطیت اصرار داشت که من هم در مجمعش شرکت کنم تا از هر نظر رونق و شهرتی به دست آورد. یک پان ترکیست وطنی را هم سفارش کرده بود تا به من بپرد و خودش و رفقا یش بتوانند بساط دموکراسی خواهی پهن کنند و به ریش ایرانخواهی بخندند. هنگامی که او و رفقایش را جدی نگرفتم و دام کودکانه شان را ریشخند کردم ، افتادند به نکوهش من که گویا دموکراسی را نمی خواهم و با همه به گفتگو نمی نشینم. یکی دیگر از همین چپیها که بر اثر امکانات بروروی خود به استادی رسیده بود و از راه جهان ترکی و آذریخواهی و از این دست حرفها کنفرانسهایی برای خود ترتیب می دهد و در عمل نوعی پان - ترکیسم خجول<sup>10</sup> را به نمایش در می آورد؛ در هر جا که می توانست علیه فکر تمدن ایرانی وضع می گرفت و مرا در میان شرق شناسان و ایران شناسان «شووینیست» معرفی می کرد تا بتواند به عنوان آدمی معقول که نگران مردم ترک است شناخته شود. اما از سوی دیگر با همین حضرات حکومتی نیز روابط نهان و آشکار می جست تا تصویر مبارکش در روزنامه های دوم خردادی به چاپ برسد. این دوم خردادیهای بیچاره هم به خاطر یک دعوت به آن سوی مرز همه کار می کردند و می کنند و ارتباطی دوسویه را می پروراندند. از سویی در داخل وفاداری خود را به نظام ابراز می کنند و از همه ی دگراندیشان در عرصه ی عمل می پرهیزند و از سوی دیگر در برابر ایرانیان مقیم خارج که امکاناتی در دانشگاه ها و ادارات دارند کوچکی به خرج می دهند و خود را یک مخالف جدی وضع موجود می نمایانند.

در ایران چپ اندیشی به جای مارکس ، لنین را برگزید و در اندک مدتی استالین را به جای اونشانند و پس از رهبر کبیر ، وفاداری به اردوگاه سوسیالیسم را که در میدان واقعیت چیزی جز روسیه یا چین نبود به جای آن نشانند و در عرصه ی ملی برای جبران سیاستهای خطایش نسبت به مصدق، وفاداری به رهبر انقلاب اسلامی را و بعد از آن کل نظام را وظیفه ی خود دانست. در حالی که برای مصدق گهگاه اشک تمساح می ریخت ، در داخل هر جا که توانست اندیشه ی ملی را طرد کرد و حتی از مهندس بازرگان که به هر حال حکم به نابودی آنان نمی داد ذره ای دفاع نکرد و هواخواهی از او را مردود شمرد زیرا که در بحران سیاست در طول انقلاب به او همچون سرمایه دار ایران و بورژوا می نگریست. نظریه ی راه رشد غیر سرمایه داری که روسیان برافراشته بودند تا سیاستهای نامنجم و غیر مارکسیستی خود را توجیه کنند، ابزاری شد در دست چپیها برای سرکوب هر نوع فکری که در آن مقطع به آزادی لیبرال و دموکراسی اندکی علاقه بروز می داد. قهرمان این سیاستهای دردناک کسی نبود جز نورالدین کیانوری. او تبلور فاجعه ی چپ و اصولاً نماد یک فاجعه ی سیاسی است. توده ایهایی که امروز هم از او حمایت می کنند به واقع از فاجعه ای که برسرشان آمده است به دفاع برمی خیزند. اگر کیانوری را نفی کنی یعنی حزب را نفی کرده ای و اگر حزب را نفی کنی یعنی خودت را نفی کرده ای پس بهتر آن که نماد فاجعه را دوست داشته باشی .

<sup>10</sup> - پان- ترکیسم خجول رفتار فرصت طلبانه ی کسانی است که در میان آذریها و ترکان منطقه خود را ترکخواه جلوه می دهند و در میان ایرانیان غیر آذری و نگران تمامیت ارضی ایران مدام هشدار می دهند اگر چنین و چنان نکنید مملکت تجزیه می شود. این ریاکاری را در عرصه های دیگر نیز کسانی پیش می گیرند که هر وقت بخواهی بگویی این یا آن سیاست حکومت فعلی در قبال دنیا نادرست است فوری می گویند آخر خطر حمله ی آمریکا و وجود دارد و نباید کشور تجزیه شود. یکبار هم که شده حاضر نیستند بپذیرند که همین سیاستها ست که کشور را به سوی تجزیه سوق می دهد.

چپ ایران امروز دیگر توان پرورش هیچ نظریه‌ی منسجمی را ندارد. نه الگویی از سوسیالیسم به جا مانده که بتوان تبلیغش کرد و نه «کشور مادر» که بتوان همه چیز را در راهش قربانی ساخت. از آنجا که چپ ایران به اتکاء به اندیشه‌های مارکس شکل نگرفت در عمل نیز توان آن را ندارد که به مدد اندیشه‌های مارکسی به تجزیه و تحلیل رویدادهای ایران و جهان بپردازد. اگر درست به گذشته‌ی دور و اخیر ایران نگاه بیفکنیم می‌بینیم مجموعه‌ی چیزی که به نام اندیشه‌ی چپ در ایران عرضه شد، بسته بندی کالایی ساده و تهی مغز بود که درست به همین سبب توانست جذابیتی بی سابقه برای خود دست و پا کند و عیوب خود را بپوشاند و حتی وجهه‌ای علمی دست و پا کند. این بسته بندی ارزان و بی ارزش به آن علت که جامعه‌ی ما در دورانی طولانی در معرض بحران خودآگاهی قرار داشت همه جا در ذهن روشنفکران و حتی دولتمردان دورژیم گذشته و کنونی ریشه دواند و البته با بهره‌گیری از حضور یک قدرت بزرگ در همسایگی این امکان را یافت که خود را همچون اندیشه‌ای معتبر وانمود کند.

چپ ایران در دوره‌ی پهلوی و به ویژه از شهریور بیست تا فروپاشی شوروی، در اساس چپ قاجاری است. این نکته را پیشترها در نشریه «کلک» نوشته بودم. این چپ هدفی نداشت جز سرنگونی رژیم پهلوی و وابسته کردن ایران به روسیه. این همان چیزی بود که روسیان می‌خواستند و همان تضمینی بود که به قاجاریه داده بودند. ترکیب رهبری حزب توده نیز حکایت از نفوذ عناصر قاجاری در این حزب داشت. گرچه در آغاز روسیان به شهادت دائرةالمعارف روسیه رژیم رضاشاه را مترقی می‌دانستند چون از مخالفت انگلیسیان با آن رژیم اطلاع داشتند، اما هنگامی که دیدند نمی‌توانند از رضاشاه به سود خود سود بجویند و وقتی که درک کردند یک رژیم ناسیونالیستی می‌تواند از اعتبار الگوی سوسیالیستی بکاهد و در کشورهای همسایه در معرض تقلید قرار بگیرد، به سیاست قدیم روسیه‌ی تزاری بازگشتند و حمایت ناگفته از سلسله‌ی قاجاریه را پی گرفتند. به همین دلیل حزب توده که برآمد این سیاست بغرنج و چندجانبه بود، خود نیز مخلوقی پیچیده و چند بُعدی از آب درآمد. در آغاز محصول توافق متفقین بود و سپس عنصر روسی آن تقویت گشت. وقتی می‌گوییم متفقین در اصل یعنی روسیه و انگلیس زیرا آمریکا در این منطقه تجربه‌ای غنی نداشت. از این رو هم بسیاری می‌دانند که اشخاص متمایل به انگلستان در حزب توده حضور و نفوذ داشتند. هنگامی که مرحوم مصدق در دادگاه این حزب و رهبری آن را توده نفتی نامید این سخن از اطلاع عمیق او نسبت به این حزب حکایت می‌کرد. اما بعدها هیچگاه نخواست این گفته را درست بشکافد. در آن هنگام حزب توده افتاده بود وسط و مرتب از اشتباهات خود در ارتباط با جنبش ملی شدن صنعت نفت سخن می‌گفت. شاید دکتر مصدق نمی‌خواست با اظهار نظرهای دقیق‌تر این جنبه از قضیه را تضعیف کند.

به خصوص پس از بیست و هشت مرداد تعلق خاطر حزب توده به روسیه‌ی بلشویک صراحت یافت. دیگر نمی‌شد به مدد متفقین چهره‌پوشانی کرد و به همزیستی دو عنصر انگلیسی و روسی ادامه داد. از همان دوره‌ی رضاشاه و دستگیری پنجاه و سه نفر یک هسته‌ی بلشویک روسی در حزب وجود داشت که سرکارها را در مجموع به نفع روسیان می‌چرخاند بی آن که بدنه‌ی انگلیسی خود را برنجانند یا نفی کند. به تدریج که سیاست روسیه‌ی بلشویک خواستار حضور نیرومند در ایران شد و سیاست کاهش نفوذ انگلیس و در مجموع غرب را پی گرفت، مسیر کشتی حزب به سوی روسیه با قوت بیشتری هدایت شد. این بار عنصر کمونیستی مورد تأکید قرار گرفت و عناصر قاجاری و شاهزادگان سرخ به عنوان بلشویک و ضد سلطنت در عرصه‌ی نبرد سیاسی سربرافراشتند. اگر هم

اختلافی میانشان پدیدار می‌گشت به یاری عنصر خویشاوندی بر آن غلبه می‌کردند، چنان که در پلنوم چهارم ایرج اسکندری این وجه از علائق را در ارتباط با مریم فیروز به نمایش گذاشت و از انشعاب در حزب جلوگیری کرد.

حزب توده یک حزب قاجاری - روسی بود. وقتی که در آغاز می‌خواست اعلام موجودیت کند نیازمند موافقت متفقین بود و به همین لحاظ انگلیسیان توانستند عناصر خود را در درون آن حفظ کنند و بگنجانند. از این رو براساس توافق متفقین (یعنی انگلستان و روسیه، آمریکا در این زمینه نقشی نداشت) همچون سازمانی ضد فاشیست قدامت‌گرا. ادبیات این حزب همواره از احمد شاه چهره ای ملی می‌ساخت که انگلیسیان او را از سلطنت خلع کرده و به جایش رضاشاه را نشانده‌اند. درست در این مقطع انگلستان نظری موافق نسبت به قاجار داشت. البته حزب هیچگاه به ارزیابی نخستین بلشویکان از رضاشاه و مثبت دانستن ناسیونالیسم مترقی او چیزی ملموس بر زبان نراند. یک نکته همیشه مبهم ماند: آیا روسیه ی بلشویک به سبب نداشتن اطلاعات کافی رضاشاه را مثبت ارزیابی کرده بود و هنگامی که دید منافعش با حضور او تأمین نمی‌شود لبه ی تیز تیغ را به سوی او برگرداند، یا ارزیابی این حزب بلشویک از جنبشهای ناسیونالیستی اندیشه ای خطا بود که می‌باید اصلاح می‌شد؟ حزب توده با ترویج یک ساده اندیشی تاریخی که به قدرت رسیدن رضاشاه را یک برنامه ی از پیش طراحی شده ی انگلیسیان می‌دانست بی‌درد سر از جنجالهای تئوریک گریخت و روسیه گرای. قاجار محوری خود را آراسته و پیراسته کرد. اگر حزب در دو مقطع دیگر در مخالفت آشکار با دو رجل برجسته ی قاجاری پرچم برافراشت بدان سبب بود که قوام روشی متعادل را آرزو می‌کرد که سرانجام به تقویت حضور آمریکا و در نتیجه تضعیف روسیه و انگلیس می‌انجامید، و دکتر محمد مصدق نهضتی را در جهت خلع ید انگلیس به راه انداخته بود و شکل می‌بخشید که مطلوب روسیه و انگلیس نبود. با این حال نباید ساده اندیشی کرد و حزب توده را حزبی یکسره قاجاری- روسی دانست. اولاً افکار چپ در آن مقطع اعتبار و حیثیتی جهانی داشتند و از همین رو بسیاری از جوانان ایران به این حزب و جنبش چپ پیوستند به امید اصلاح کشور خود، ثانیاً در عمل حزب ناچار می‌شد وجهی از هویت خود را به زیان وجه دیگر چرب تر کند تا بتواند در صحنه ی سیاست برجا بماند و «تهمت» وابسته بودن به اینجا و آنجا را بی اعتبار سازد. این مجموعه ی بغرنج که حزب توده نام گرفته است در واقع بیانگر هویت بغرنج و آشفته ی چپ ایران است که در ضمن ضعف تعلق خاطر جامعه ی ایران به هویت راستین خود را نیز می‌نمایاند. کمتر حزب چپی می‌شناسم که تا این اندازه وابسته بوده باشد. رفاه طلبی رهبری حزب و پیشینه ی شازدگی نیز به این وابستگی یاری می‌رساند و فاجعه ی حزب را دامن می‌زد. نورالدین کیانوری اگر یک سخن درست بر زبان رانده باشد همان است که به هنگام دستگیری یا به هنگام اعترافات، بدبختی و فاجعه ی حزب را در وابستگی آن دانسته بود. عاقبت کیانوری به جایی رسیده بود که به چند هزار دلار بسنده می‌کرد. در حد یک مسافرت تفریحی و اطلاع رسانی به رفقا.

پس از سقوط حزب و فروپاشی شوروی هواخواهان و اعضای این حزب حتی نتوانستند تحلیلی جامع از این دو رویداد به دست دهند. کافی است نگاهی بیندازید به مجله ی «آدینه» که با نظر مثبت و اغلب با همبستگی افراطی به رویدادهای حزب و چپ در مجموع می‌نگریست و همه ی دگر اندیشان را طرد می‌کرد یا علیه آنان پرونده سازی می‌کرد و تهمت به راه می‌انداخت به خصوص در دوره ای که گردانندگی یا «کمک سردبیری» آن به دست یک آدم آشفته و اندک مایه ای قرار گرفته بود

که همواره آب را آلوده می ساخت و بازیگریهای اپوزیسیونی- امنیتی اش در یک مرحله در حدی زنده تحول پیدا کرد.

چپ ایران امروز فقط در وجود گروه های دوستی و خونی ادامه می یابد. البته این گروه ها به منافع خود آگاهند و مخالفان و دگراندیشان را نیز بر نمی تابند. اما اگر بخواهیم از اندیشه ی چپ سخن بگوییم دیگر هیچ نمونه ی روشن و آشکاری نداریم. این پدیده را فقط می توان به این اعتبار توضیح داد که در ایران متفکر چپ و ادبیات مستقل چپ سربرنیارود. حتی کسانی که در اروپا بودند یا پس از بحران چپ در جمهوری اسلامی به اروپا رفتند نتوانستند یک فکر منسجم چپ پیروانند. حداکثر در سازمانهای جمهوریخواه گردهم آمدند و یکی دیگری را به سازشکاری متهم کرد یا افتادند به دفاع از جریانهای سلطنت طلب چون در میان رفقایشان چندان ارج و اعتباری نیافته بودند، نه از سر اعتقاد یا براساس یک تحلیل مارکسی یا مارکسیستی. گروه هایی هم وجود دارند که خود را چپ می دانند و حداکثر از حقوق بشر دم می زنند یا به تصور آنکه دفاع از اقلیتهای قومی وجه مشخصه ی آنها از دیگر گروه هاست در این زمینه اندیشه های پیش پا افتاده و افراطی و از همه مهمتر عقب افتاده عنوان می کنند. در خارج کشور بیشتر گروه های چپ در ارتباط با سازمانهای سیاسی کشورهای خود قرار دارند و از این راه نه فقط برای زندگی روزمره ی خود کمکهای مالی دریافت می کنند ، بل در اختیار آنها قرار می گیرند و بسته به مورداطلاع رسانی می کنند. شمار در خور توجهی هم که قابلیتهای عملی لنینی دارند در خدمت دستگاه های امنیت اند. اما از اینها گذشته چپها که با اتکاء به اندیشه ی فرصت طلبانه ی لنینی فعالیت خود را سازمان می دادند، از همین اندیشه بهره مند می شدند برای سروسامان دادن به فعالیتهای تجاری. این نکته که اندیشه ی لنینی بستری شد برای فعالیتهای سرمایه داری در این بخش از جهان، از اهمیتی جامعه شناختی برخوردار است. لنینیستها که می گفتند وسیله در خدمت هدف است و به این اعتبار هر وسیله ای را برای دست یافتن به هدف موجه می دانستند، آسان می توانستند در عمل و کار تجاری خود بر رقیبان چیره شوند و به سود برسند. اخلاق لنینی مایه ی پیشرفت و توسعه ی تجاری در میان چپ سابق شده است. اینان چون نمی خواهند در معرض نکوهش برخی از رفقای خود قرار گیرند، در لفظ خود را هنوز چپ می شناسانند ولی در عمل در چارچوب فعالیتهای سود جویانه ی خود بی آنکه دچار تشننت اخلاقی شوند با بهره گیری از اصول لنینی به حداکثر سود طلبی دل می بندند. در بسیاری از کشورهای خارج هم چپها فوری گروه همدل خود را شناسایی می کنند و با هم از امکانات محلی و کشوری بهره می گیرند و دیر رسیدگان یا «غیرخودها» را هر چند محتاج از دایره ی مکانیسم امتیاز گیری و امتیازات به دست آمده دور می سازند. در ایران نیز این پدیده به وضوح به چشم می خورد. بسیاری از دستگاه ها به تدریج زیر نفوذ چپها یا چپ- توده ایها قرار دارد که تنها دوستداران و هواخواهان خود را می پذیرند به خصوص در حوزه ی رسانه ها و طرحهای توسعه. اما اگر فکر شود که این همبستگی تجاری- سیاسی تنها به رسانه ها و طرحهای توسعه محدود می شود ، اشتباهی ملموس خواهد بود. همبستگی لنینی- تجاری ابعاد گسترده تر ی دارد که مهمتر از همه رفتار سودطلبانه و اخلاق گریزانه ی خود سرمایه داران جدید چپ است.

## روشنفکران پیرامونی

البته هستند بسیاری دیگر از روشنفکران پیرامونی که یا دور و بر چپ بوده اند یا در اطراف گروه های متمایل به چپ می زیسته اند. اینان از آغاز تمایل داشتند به همکاری با جمهوری اسلامی در ابعاد مختلف ولی جمهوری اسلامی آنان را نپذیرفت. در آغاز انقلاب بهمن 57 آیت الله خمینی را با الفاظی چون «پیرمرد عبا به دوش» می ستودند و بعد که طرد شدند و باز به خارج از کشور عقب نشستند از سید محمد خاتمی با الفاظی چون «این مرد باری به سنگینی گورباچف به دوش می کشد» تجلیل می کردند. هنوز هم که هنوز است منتظرند باز امکانی بیابند و در چند نشریه ی «اصلاح طلب» با عکس و تفصیلات خودنمایی کنند. برخی از اینان هم که شگرد کم نظیری در پوزش خواهی دارند به محض آن که بوی کباب به مشامشان برسد به تصحیح گفته هایشان می پردازند و می گویند «من هیچوقت کمونیست نبوده ام» یا «من کیستم که در باره ی ولایت فقیه» نظربدهم یا تردید کنم یا فوری خود را از «اتهام همکاری با سلطنت طلبان» مبری می سازند هرچند که در مجالس آنان نقش نظریه پرداز را ایفا می کنند. با این حال جمهوری اسلامی این قبیل روشنفکران را میدان نمی دهد و از آنان تنها به منظور صحنه آرای و تزیین سفره ی نمایشی خود بهره می گیرد و آن گروهی را هم که گرز چوبین و حقه ی گلین را دور سرشان می چرخانند و در عالم خلسه مخالفان و کسانی را که ذره ای خرده بر رمانهایشان بگیرند سرکوب می کنند و بلافاصله از هیاهوی خود ترسیده دست به دامان جمهوری اسلامی می شوند، در حد دفاع از هاشمی رفسنجانی پایین می آورد و حتی اجازه نمی دهد که در مقام رفیع دفاع از سید محمد خاتمی برقرار بمانند. این قبیل روشنفکران گرز به دست معمولاً در بحران وارد صحنه می شوند و به قول خودشان بین بد و بدتر دست به گزینش خردمندانه می زنند. جمهوری اسلامی در ضمن با کسانی هم که خدمات حرفه ای دلالی را دنبال می کنند خواه در یونسکو باشند و خواه در ایالات متحده ی آمریکا بسان وسایل یکبار مصرف رفتار می کند.

## کلام پایانی

این همه خفت روشنفکری چپ و شبه چپ و اصولاً کل روشنفکری ضد پهلوی یا ضد پهلوی شده، در چیست؟ این حضرات که در رژیم پهلوی در اوج می زیستند و عزت داشتند حالا در حد مجلس آرای می احترام ندارند. اگر هم نشریاتی تصویر تمام قدشان را در صفحه ی نخست به تقلید از روزنامه های عامه پسند اروپایی مانند بریژیت باردو به چاپ می رسانند معنایی جز دست انداختن آنان ندارد.

اسباب بازی کنونی بخشی از روشنفکران در حال حاضر «مدرنیته» نام دارد. این اسباب بازی در دست روشنفکران دینی هم قرار گرفته است و حالاهمه با هم به رقابت می پردازند. یکی می گوید باید به اصل یونان بازگشت و دیگری می گوید به مدد اسلام خودم آن را بومی می کنم. اما هیچ یک به فکر پرسش انتقادی از وضع موجود نمی افتد و نمی خواهد با واقعیات روز درگیر شود. این دست از اندیشه های کلی نگر از واقعیت زندگی می گریزند و در هاله ای از ابهام شناور می شوند. واقعیتها، روشنفکر را در برابر پرسشهای جدی و پاسخهای روشن قرار می دهند، در حالی که اندیشه ی کلی نگر به او فرصت می دهد با تبختر از برابر همه ی دشواریها بگریزد. در این میان یک جریان ترکیبی به اصطلاح روشنفکری هم به وجود آمده است که ملقمه ای بی همتاست: چپ سابق. اسلامی



شده با مشاوران مقاطعه کار دو رژیم و همکاری با فیلسوف مسلکان توریست اسلامی به رهبری سید بی حقیقت عارف نما.

آنچه امروز ما در ایران نداریم یک جریان روشنفکری متکی به فرهنگ و تمدن ایرانی است چه رسد به یک جنبش فکری روشن اندیش. سالها پیش در نشریه ی «کیان» سرخورده از این روشنفکری در مانده، راه برون رفت از این بن بست عقیم را توسل به حرکت تازه ای به نام «روشن اندیشی» دانستم. بازماندگان روشنفکری چپ در نشریه ی «آدینه» علیه من دست به بسیج گسترده زدند و هر آنچه از تهمت و افترا در زرادخانه ی حزب فخریه داشتند به منظور تحریف واقعیت و ترور شخصیت به کار گرفتند. همان افراد اندکی بعد پراکنده گشتند و برخی نیز خود چون طعمه ای در دست امنیتی ها به کار رفتند. آن موقع به تدریج روشن تر می دیدم که مشکل ما ژرفتر از آن است که تصور می کردم. پس از آن دریافتم که کسی سخنی را نمی شنود. گوشها و چشمها بسته اند و فقط در راستای منافع گروهی عمل می کنند. اندکی بعد دیدم که هیچ زبانی و هیچ معیاری برای تماس با دیگری و دیگران نمانده است. دوم خردادها چنان بی پروا زبان را به خدمت درآوردند که خاستگاه زبانی گروه ها را در هم ریختند. از این رو در کنفرانس برلین اصطلاح «گفتاربرداری» را به کار بردم. امروز بر این باورم که روشن اندیشی در ایران پانمی گیرد اگر اندیشه ای صریح و زبانی ویراسته و پاک به کار نرود. منظوم در اینجا زبانی است روشن و خاص معنای مورد نظر و پرهیز از آنچه در جهت اغتشاش ترویج داده می شود. نباید زبان را مبهم و چندپهلوی به کار بست چنان که روشنفکران دینی یا روشنفکران عرفی. ترجمه - محور می کنند. باید هدفهایی روشن انتخاب کرد تا بتوان زبانی روشن و ناآلوده و متناسب با نیازها پروراند.

روشنفکری در ایران با انقلاب 57 بی اعتبار گشت و دیگر آسان نمی توان با چند نوشته و چند دوپهلویی اعتباری به آن بازگرداند. روشنفکران دینی هم که مانند اصلاح طلبان کاری جز «رونویسی» ندارند از روی دست عرفی مسلکان بحران زده با «بازنویسی» روزگار می گذرانند و از یاد می برند که به مدد سرمشق آشفته نمی توان در راه رستگاری گام برداشت. با این حال باید واقع بینانه به تحولی که در جامعه ی ایران رخ می دهد درست نگریست و این تحول را درست سنجید. نسلی جوان وارد صحنه ی اجتماع شده است که سخت به منافع خود دل بسته است و چیزی جز کسب منافع در نظر ندارد. این نسل که راه جهان خارج را به روی خود بسته می بیند به ایران گرایی فزاینده میل می کند و آگاهانه کسب منافع را در پرتو کشوری به نام ایران ممکن می داند. اگر بورژوازی در اروپا در پی سودجویی به ناسیونالیسم رو آورد، در ایران یک نسل منفعت خود را برابر می گیرد با حفظ ایران. این وضع پیچیده بی تردی به نوعی دلبندی منجر می شود که می توان آن را تحولی تازه در زمینه ی ملی گرایی نامید. ملیون در ایران تاحال از راه اندیشه به ابراز علاقه می پرداختند اما حالا اسباب مادی برای ایران دوستی یک نسل فراهم آمده است و از این راه نیز نوعی خاص از ملی گرایی تقویت شده است که هنوز نتوانسته است زمینه های لازم فکری یا به اعتباری یک فکر مدون و منسجم را به دست آورد.

این نسل بخشی از اندیشه ی رفتاری خود را از راه تجربه کسب می کند و در جست و جوی اندیشه های هدایت کننده ی ملی به هر جا که بتواند دست می اندازد. وظیفه ی روشنفکری ایران در این مرحله یاری رساندن فکری به نسلی است که به هر حال آینده ی این کشور را در دست خواهد گرفت. البته هرکس که خود را روشنفکر بداند، می تواند به دلخواه خود رفتار کند و به هر شکلی که می

پسندد بیندیشد. سخن کنونی متوجه کسان یا روشنفکرانی است که اندیشه ی اجتماعی را هدف خود می دانند و به فرهنگ و تمدن ایران و بقای آن پایبندند.

ایران به این اعتبار اکنون در آستانه ی موجی تازه از ملی گرایی یا ملی اندیشی قرار دارد. با توجه به آن که سنت ملیون ایرانی عرفی اندیشی بوده است، موج جدید نیز بر همین سنت تکیه خواهد زد و صفوف خود را از دو گروه متمایز خواهد کرد: یکی کسانی که با دین ضدیت دارند و به ویژه دین اسلام شیعی را موجب عقب ماندگی می دانند و دو دیگر از کسانی که در دین پروری افراط می کنند و دین را در حکومت می خواهند یا به بیانی تازه تر حضور نرم آن را در عرصه ی عمومی دنبال می کنند. ملی اندیشان با صراحت خواستار جدایی دین از دولت به معنای وسیع کلمه اند و به هیچ رو نمی گذارند دین آلوده به سیاستهای روز شود. از نظر آنان هر دینداری حق دارد آزادانه راه سیاسی خود را شخصاً برگزیند بی آن که حق داشته باشد آن را به دیگران تحمیل کند. به همین سان هیچ کس نیز در حوزه ی قدرت حق نخواهد داشت کسی را از دینخواهی بازدارد یا منع کند. این تفسیر جامع از عرفی اندیشی مبنای حقوقی و سیاسی بسیاری از کردارهای حکومت آینده ی ملی در ایران خواهد بود. اما روشنفکری ملی تازه کارش به همین حد ختم نمی شود.

روشنفکری ملی اکنون رسالتی دارد که درونه ی آن از اهمیت دورانسازی برخوردار است و آن این که می کوشد رویکردی تازه به تاریخ ایران بپروراند. این رویکرد دوسو دارد. اول آنکه تفسیری فرهنگی – سیاسی از تاریخ معاصر ایران به معنای تاریخ یکصدساله ی اخیر تدوین کند. این تفسیر تازه مبتنی بر نگرشی جدید است و می کوشد رویدادهای این دوران را به هم پیوسته توضیح دهد. به بیان دیگر گامی نو برداشته می شود در مسیر تدوین تاریخ ملی کشور کنونی ایران. تدوین این تاریخ اهمیت خاص دارد زیرا مبنای عمل نسل جدید و نگرش ایرانیان کنونی به کشور و تمدن خود، و همچنین به جهان می شود.

دوم آنکه این تفسیر تازه از تاریخ معاصر ایران همراه می شود با تفسیر گسترده و جامع از کل تاریخ ایران که صبغه ای تمدنی دارد. این تاریخ تمدن ایرانی محور اصلی روابط ما با پاره های گسسته و جدا از ایران کنونی خواهد بود. این منظر تمدنی، نگرش جدیدی به بار می نشاند که نگاه تمدنی نام دارد. در پرتو این نگاه تمدنی است که می توان روابط تازه ای را در مقیاس منطقه ای پی ریخت و ارتباطات نوینی را در مقیاس جهانی طراحی کرد. این نگاه تمدنی با دو نگرشی که می خواهند سودجویی ناسیونالیستی دنبال کنند یا سیاست گسترش ایدئولوژی شیعی را لابلای آن بیوشانند فاصله می گیرد و مرزهای خود را با آن دو مشخص می کند.

عده ای در این چند سال اخیر که فکر حوزه ی تمدن ایرانی مطرح شده است با کپی برداری ناشیانه، جوهر این اندیشه را می گردانند و می گویند ایران باید حرف اول را در منطقه بزند. این مردمان طیف وسیعی را تشکیل می دهند: از سلطنت طلبان گرفته تا پان ایرانیستهای گونه گون و حتی اسلام گرایان جاه طلب و بلند پرواز که ترویج شیعیگری را در ذهن می پروراندند و آرزو می کنند.

نگاه تمدنی در اصل همه ی اجزای تمدن ایرانی را برابر می داند. این اجزا می توانند کشورهای تشکیل دهنده ی تمدن ایرانی باشند و می توانند فرقه ها و اقوام مختلف باشند. همه دارای حقوق برابرند و هیچ بخشی رجحان ندارد بر دیگری. نگاه تمدنی در پی آن است که تمدن ایرانی در یک مجموعه ی به هم پیوسته و برابر احیاء شود نه چیرگی یکی بر دیگری. بنابراین امکان دارد که در هر مقطع هر یک از این پاره ها بتواند به اصطلاح «حرف اول» را بزند. یک بار ممکن است

افغانستان نقشی مهم به دست بگیرد و یکبار تاجیکستان و به همین ترتیب. از سوی دیگر ممکن است یکبار شیعیان مقام فکری و فرهنگی مهمی کسب کنند و یکبار سنیان یا یکبار اسماعیلیان یا فرق دیگر. نگاه تمدنی در ضمن در اساس با افراطیگری ملی یا دینی توافق ندارد. ایران کنونی را پاره‌ی تن تمدن ایرانی می‌داند نه بیشتر. و از این گذشته جریان احیای تمدنی را جریانی طولانی و افتناعی می‌داند که بنا به توافق میان بخشها و پاره‌های یک تمدن شکل می‌گیرد. در اساس در نگاه تمدنی و جود اجزای مختلف ملی به سود بازسازی تمدنی است و هرگونه ادغام این واحدها در یک بدنه را زیانبار می‌داند. این پاره‌های ملی تضمین‌کننده‌ی بقای تمدن ایرانی و نگاه‌دارنده‌ی دموکراسی خواهند بود. اگر در گوشه‌ای استبداد شکل بگیرد می‌توان به گوشه‌ای دیگر که امکاناتی دارد پناه برد. اگر بتوان اصطلاحی مناسب در این مورد به کار برد، همانا اصل وحدت در تنوع است. تنها بدین طریق می‌توان تمدنی شکوفا را بازسازی کرد و سهمی در پیشرفت بشری داشت. کسانی که اندیشه‌ی تمدنی را به برتری کنونی ایران در منطقه تبدیل می‌کنند بی‌تردید زیانهای بسیار به این فکر وارد می‌سازند و کسانی که در پرتو فکر تمدنی ناگفته‌ی غلبه‌ی شیعیان را در منطقه یا حتی نیرومندی شیعیان را نسبت به ادیان دیگر پی می‌گیرند، سرانجام فکر تمدنی را نابود می‌سازند.

فکر تمدنی بنا بر طبیعت خود اندیشه‌ای است عرفی چون که دین را امری فرهنگی در نظر می‌گیرد و همه‌ی ادیان موجود در تمدن ایرانی را برابر می‌داند. یعنی دینخواهی را امری خصوصی تلقی می‌کند. اگر روشنفکر دینی ادعا کند که دین متعلق به عرصه‌ی خصوصی است در این صورت خاستگاه نخستین خود را ترک گفته و دیگر روشنفکر دینی محسوب نمی‌شود. در ضمن سخن تازه‌ای بر زبان نرانده است. مدتها و سالها پیش از این روشنفکری دینی چنین سخنی گفته و پرورانده شده است آن هم در تمدنی دیگر. تازه روشنفکران عرفی در ایران این سخن را مدتها پیش بر زبان رانده‌اند. این که روشنفکر دینی خود را دیندار جلوه‌گر می‌سازد تغییری در این داوری به وجود نمی‌آورد زیرا وقتی دین امری خصوصی محسوب شد در این صورت ممکن است کسی دیندار باشد و شخصی دیگر دیندار نباشد. اگر روشنفکری دینی بتواند در زمینه‌ی وضع خود که دیندار است و در عین حال دین را متعلق به عرصه‌ی خصوصی می‌داند سخنی تازه بر زبان بیاورد که از آن موقعیتی یا جایگاه جدیدی استنباط شود در این حالت در گسترش فکر عرفی - دینداری خصوصی سهم گرفته است. در غیر این حالت فقط رونویسی کرده است با اندکی عقب ماندگی. باید بتواند جایگاه دین را در پرتو روشنفکری تبیین کند نه آنکه حرف روشنفکری عرفی را بگیرد و به عنوان حرفی تازه بگوید چون خود را دیندار می‌داند.

اما اگر روشنفکری دینی بگوید دین نمی‌تواند یا نباید غیر سیاسی باشد و به همین خاطر باید در عرصه‌ی عمومی حضور ملموس خود را به شکل دمکراتیک به نمایش بگذارد در این صورت دور بزرگی زده و در نهایت به همان جایگاهی برمی‌گردد که دین را متعلق به عرصه‌ی خصوصی می‌داند. کسانی که حضور دین را در عرصه عمومی طلب می‌کنند باید روشن کنند که آیا حقوق برابر برای همه‌ی شهروندان قائل هستند؟ اگر حقوق برابر برای همه‌ی شهروندان در نظر می‌گیرند در این صورت حضور دین در عرصه‌ی عمومی وضعیت ناپایدار خواهد داشت. یعنی ممکن است بر اثر کسب اکثریت، دینداران دین را وارد عرصه‌ی عمومی بکنند و به هنگامی که اکثریت را از دست بدهند در عمل حضور دین نیز منتفی خواهد شد. البته اصولاً باید بگویند منظورشان از عرصه‌ی عمومی چیست؟ اگر حضور دین را در جامعه می‌خواهند در این صورت سخن تازه‌ای نگفته‌اند و معضلی را نگشوده‌اند. حضور دین در جامعه در صورت قبول اصل برابری شهروندان به دینداران

و غیردینداران حق برابر اعطاء می کند و در نهایت یعنی دین امری است خصوصی. اگر می خواهند بگویند که اینان تضمین می خواهند که بتوانند به گونه ای علنی دین خود را به نمایش بگذارند و تبلیغ کنند، در این صورت باید این اصل را حق همه ی شهروندان بدانند. باز برمی گردند به حوزه ی خصوصی یعنی جدایی دین از دولت. اگر این امر را به شکل دموکراتیک به بحث بگذارند آن وقت وارد عرصه ای می شوند که حضور دین را وابسته می کند به اکثریتی که در هر مقطع ایجاد شده است و این استدلال به آسانی می تواند به زیانشان تمام شود. اما اگر اصل عرفی آزادی مذهب را بپذیرند و قانون اساسی این اصل را تضمین کند در این صورت هم می توانند آزادانه به تبلیغ مذهبشان بپردازند و هم آن که اجازه دهند دیگران آزادانه مذهب خود را پی بگیرند. برای بقای هر حکومتی یعنی هر نظام سیاسی پایداری باید اصولی را در جامعه پی گرفت که در معرض تحولات روزمره نباشند. به هر حال می بینیم روشنفکری دینی حرفی و سخنی ندارد که بتواند جای روشنفکر عرفی را بگیرد و تازه اگر ادعا کند که می خواهد مدرنیته را بومی کند در این صورت هم دنبال تطبیق دادن خود است با وضع جدید و با سخنی که روشنفکران عرفی سالهاست بر سر آن با هم گفتگو و جدل می کنند.

البته ما در شرایطی به سر می بریم که به قول معروف فعلاً دور، دور همین روشنفکران دینی و اصلاح طلبان حکومتی است. در خارج کشور ایرانیانی نشسته اند که دنبال رونق بخشیدن حضور خود در موسسات تحقیقاتی و دانشگاهی اند. اینان بیشتر از هر گروه دیگری گمراهی اروپاییان و آمریکاییان را دامن زده اند و اطلاعات نادرست تولید کرده اند. این ایرانیان برای حفظ موقعیت و جایگاه خود در کشورهای محل اقامتشان خود را دانای کل جلوه گر می سازند و به مقامات محل اقامت خود وانمود می کنند که اوضاعی ایران را بهتر از دیگران می دانند. اینان روزنامه های ایران را در اینترنت می خوانند و شایعاتی را از این و آن می شنوند و سپس دست به تحلیل و نتیجه گیری می زنند. اینان اندکی هم «علم الرجال» یاد می گیرند و مثلاً می گویند فلانی با فلانی قرابت دارد و براین اساس می شوند عالم مسائل ایران. یا مثلاً می گویند سپاه بدنه ای دارد که خواستار سلامت اوضاع است و بدنه ای هم دارد که فساد می کند. همین تحلیل را در ارتباط با اصلاح طلبان به کار بستند و در نهایت آمریکاییان و اروپاییان را به گمراهی کشاندند. بعد راه افتادند دنبال روشنفکران دینی و از آنان بت سازی کردند و به این جا و آنجا بردند و حتی بر اثر عنایت «رهبر پنهانی» بورسهای هاروارد مدتی در آنجا فرمایشات کردند به این تصور که اینان دارند «رفرم بزرگ» اسلام را به ثمر می نشانند. حالا هم یکی از این حضرات افتاده دنبال «مانیفست جمهوریخواهی» به این خیال که می تواند حرکتی در ایران به راه بیندازد. این ایرانیان حرفه دوست افتادند دنبال خاتمی و چنان غلوی راجع به او کردند که کالایی غیر واقعی از او به غربیان فروختند. غافل از این که اصلاح طلبان و روشنفکران دینی از هر فرصتی بهره می گیرند و نیک آگاهند که سودشان در بقای همین حکومت نهفته است و اگر هم اندکی به بازی گرفته نشوند باز می توانند از راه رانت خواری به امتیازات بسیار دست بیابند. برخی از این ایرانیان «تجاری اندیش» که سابقه ی سیاسی هم داشته اند مانند بسیاری از سازمانهای سیاسی خارج از کشور دنبال اصلاح طلبان راه افتادند چون می خواستند بر ناتوانی خود سرپوش بگذارند و کاری را که خود نتوانسته اند به انجام برسانند از دیگران بطلبند. به این امید که اصلاح طلبان می توانند حکومت کنونی را بلرزانند تا حد انحلال خود پیش رفتند و برخی نیز آشکارا می گفتند اگر خاتمی سرباز خواهد حاضر به خدمت هستند. معلوم نبود پس چرا از خارج کشور دل نمی کنند و به وطن باز نمی گردند؟ پس از خاتمی به اعتصاب غذای گنجی دل بستند و به امید «مانیفست» او از اندیشیدن بازماندند. در آلمان همین قبیل از ایرانیان حزب بخت

برگشته ی سبزه را به بیراهه کشاندند و در آمریکا همین کار را عده ای در واشنگتن و نیویورک و راتگرزو استانفورد دنبال کرده اند و می کنند.

این ایرانیان تاجر مسلک ضمن آن که کالای روشنفکری دینی و اصلاح طلبی اسلامی را به غربیان به خصوص آمریکاییان و آلمانیان می فروشند ، خود را نیز به صورت کالا به جمهوری اسلامی عرضه می کنند. مدام از فرار مغزها دم می زنند و مدعی می شوند که اگر مغزهای فراری به ایران برگردند ، کشور چین و چنان خواهد شد. البته نمی گویند که می خواهند در کنار شغل و تابعیت کنونی شان امتیازاتی اضافه بگیرند؛ و البته باز هم نمی گویند که بزرگترین فرار مغزها در داخل ایران تحقق یافته است. شمار اندکی که در خارج زندگی می کنند در تحلیهای این حضرات سخت مهم اند اما این واقعیت را که نسلی از کارشناسان و متفکران و پژوهشگران در عرصه ی داخل کشور کنار گذاشته شده اند و بزرگترین فرار مغزها در داخل ایران شکل گرفته است، نادیده می گیرند. پدیده ی فرار مغزها در داخل پدیده ای است بی همتا در تاریخ ایران.

اگر بخواهیم مفهوم و معنای روشنفکری را در یک چارچوب عام و متعارف به کار بگیریم می توانیم بگوییم که روشنفکری ملی نوین ایران به جامعیت اندیشه توجه می کند نه به منافع این یا آن گروه ؛ راهجویی برای حل معضلات کنونی ایران را در داخل ایران جستجو می کند نه در خارج. اساس تفکر دوزیستی را به سود ایران نمی داند و نمی خواهد بر اثر یک تحول به هر حال اجتناب ناپذیرسرنوشت ایران به دست دوزیستان بیفتد.

این روشنفکری نوین همانا روشنفکری ملی – تمدنی است که اکنون در برابر تحولی دورانساز قرار دارد و بر خلاف دیگر شکل‌های روشنفکری، خواه چپ یا دینی یا روشنفکری ملی سنتی باید بتواند از خود درگذرد و حتی به نفی خود میل کند. تنها همین روشنفکری ملی است که می تواند این خصلت دیالکتیکی را از خود بروز دهد و اسباب گذار از خود به سوی روشنفکری تمدنی را فراهم بیاورد. این گذار بیانگر توانایی عظیم و ارزشمندی است که فقط روشنفکری ملی می تواند از خود به نمایش بگذارد. به بیان دیگر حالا باید بسیاری از مفاهیم رایج را کنار بزنند و مفاهیمی تازه وارد عرصه ی تفکر و فرهنگ و سیاست کند. از این گذشته باید بسیاری از مفاهیم را از نو پرداخت کند و با جلوه ای نو به پهنه ی اندیشه و کارزار بکشانند.

اینها تنها گوشه هایی از اندیشه ی روشنفکری ملی است. در فرصتهای مختلف به آن توجه داده ام و البته در آینده نیز توجه خواهم داد و این خصوصیات را هر گاه که فرصتی به دست آورم به تفصیل خواهم شکافت.

**میزگرد مجله ایران مهر:**

**روشنفکری در ایران**

**با شرکت: عیسی خان حاتمی ، چنگیز پهلوان ، عمویی، ابراهیم یزدی**

**16 مرداد 1386/تهران**

## میزگرد:

روشنفکری در ایران- با شرکت چنگیز پهلوان، عمویی، ابراهیم یزدی  
16 مرداد 1386/مجله ایران مهر

## حاتمی

101 سال از انقلاب مشروطه می گذرد، بزرگترین هدف روشنفکران ما در این مدت بدست آوردن آزادی، دموکراسی و عدالت اجتماعی بوده است ولی در عمل بیشتر از هدفهایمان فاصله گرفته ایم. ایرانیان در 101 سال پیش نخستین انقلاب آزادیخواهانه خاورزمین را انجام دادند و نخستین قانون اساسی را بدست آوردند. در دوران انقلاب مشروطه با اینکه روشنفکران از نظر شمار خیلی کم بودند ولی در میدان عمل لیاقت و توانایی زیادی از خود نشان دادند و موفقیت‌های چشمگیری برای کشور بدست آوردند از جمله در درون کشور با بسیج و رهبری توده های مردم از یک طرف و وادار نمودن خردمندان حکومت به عقب نشینی انقلاب مشروطه را به پیروزی رساندند، سپس قانون اساسی را که نشان از سازشی هوشمندانه بین حکومت و روشنفکران داشت به تصویب رساندند و بعد رو در روی نیروهای روسیه قرار گرفتند.

با کودتای لیاخوف علیه انقلاب مشروطه به مقابله برخاستند، بعد با انگلستان و نیروهای محمد علی شاه درگیر شدند. در تمام این برخوردها پیروز شدند. بعد از جنگ جهانی اول می بینیم که پس از فروپاشی روسیه که به عنوان بزرگترین حامی دولت قاجاری ایران سربرآورده بود، انگلستان می خواست قرارداد 1919 را بر ایران تحمیل کند. نیروهای روشنفکری در مقابل این جریان هم ایستادند که در نتیجه این قرارداد با شکست مواجه شد. انگلیسی ها به نوعی دیگر، با کودتای 1299 خواستند قرارداد را اجرا کنند که باز هم نیروهای روشنفکری در مقابل انگلستان ایستادند. سید ضیاء با شکست روبرو شد و در تاریخ ایران کابینه ی سیاه نام گرفت. رضا شاه در اوایل تصمیم گرفت با نیروهای روشنفکری کنار بیاید و بعد از اینکه بر قدرت سوار شد دیدیم که بعضی از اصول انقلاب مشروطه، از جمله توسعه اقتصادی، را در عمل به اجرا درآورد و انجام داد ولی توسعه سیاسی را مانع شد. در این دوران نیروهای روشنفکری ایران یک خواست داشتند و خواستشان هم ملی بود؛ همه ی هدفشان آزادی و برابری و بالابردن قدرت ایران بود که موفق هم شدند؛ در مرحله دوم روشنفکری ما وارد دوره ی 1332- 1320 می شود. در این مرحله حمله به ایران بدبختی به همراه آورد ولی یک حسن داشت و آن این بود که به دلیل رقابت قدرتهای جهانی یک نوع فضای آزاد سیاسی بوجود آمد. اینجا دیگر تنها نیروهای سیاسی ملی در صحنه نبودند، نیروهای جنبش چپ هم وارد صحنه ی سیاسی ایران شدند و حزب توده در سالهای دهه 20 بزرگترین سازمان روشنفکری ایران شده بود. در مورد حزب توده هم اگر به اساسنامه اش مراجعه کنیم یک حزب علی الظاهر ملی می نمود ولی در عرصه ی رقابت‌های خارجی که شوروی از ایران واگذاری نفت شمال را می خواست، این حزب از این سیاست حمایت می کرد. البته ملت ایران در مقابل واگذاری چنین امتیازی به روسیه ی شوروی ایستاد. با آن که ارتش

سرخ در ایران حضور داشت، نیروی گسترده‌ی روشنفکری در صحنه سیاسی مقاومت به خرج داد و ما نفت شمال را به روسها ندادیم.

همین نیروهای روشنفکری ملی آذربایجان را از دست استالین در آوردند؛ و در مرحله‌ی سوم مصدق با کار بزرگ خود یعنی ملی کردن صنعت نفت دوهف بزرگ را دنبال می‌کرد: 1- استقلال سیاسی، 2- نهادینه کردن آزادی در ایران.

در این مرحله قدرتهای بیگانه با مصدق مخالفت کردند. با کودتای 28 مرداد و در آن مقطع نیروهای مصدق از صحنه‌ی ایران خارج شدند. در دهه 50 از درون نیروهای ملی، جنبش روشنفکری مذهبی متولد شد یعنی گروهی از این نیروها به عنوان پیش قراول و به عنوان نیروهای جنبش مذهبی در آمدند. نمونه‌ی مهندس بازرگان را داریم که بیشتر از درون نیروهای ملی شکل گرفت و دکتر علی شریعتی که یک حالت ایدئولوژیک به مذهب داد. در انقلاب 57 که نقش اصلی در دست نیروهای مذهبی بود نیروهای روشنفکری مذهبی دهه 50 ی با اینکه دوران کوتاهی رهبری در دستشان بود، ولی خیلی زود از صحنه خارج شدند. امروز نیروهای روشنفکری ما در صحنه هستند و خواستهایشان ملی است؛ با توجه به فروپاشی و شکست شوروی نیروهای بیشتری امروز دنبال منافع ملی هستند. نخست این پرسش در برابرمان قرار می‌گیرد: چرا نیروهای روشنفکری ما در انقلاب مشروطه با اینکه تعدادشان اندک بود توانمند ظاهر شدند؟ آقای دکتر پهلوان.

### پهلوان:

نخست بگویم مفاهیمی که ما امروز به کار می‌بریم در طول زمان دستخوش تغییرات بوده اند. مثل مفهوم روشنفکری، مثل مفهوم ملی. درست است که ما مفهومی را در دوره‌های مختلف در ارتباط با پدیده‌های گوناگون به کار می‌بریم و آنها را زیر چتر همین مفهوم وحدت می‌بخشیم اما این امر الزاماً همواره به این معنا نیست که این پدیده‌های مختلف همه دارای طبیعتی واحد بوده اند. یا این حال برای سهولت دست به چنین کاری می‌زنیم. فقط باید مراقب باشیم که بر اثر این شیوه‌ی استعمال که معمول هم شده است زیاد به خطانرویم و بتوانیم در ضمن خصوصیات مستقل هر پدیده را در هر دوره نیز باز بشناسیم.

نکته‌ی دیگر این که وقتی می‌گوییم انقلاب مشروطیت، خوب است به یاد بیاوریم که در آن هنگام در کشورهای آسیایی پدیده‌ای به این عظمت و وسعت به چشم نمی‌خورد. آسیا هنوز نخستین گامهای بیداری را بر می‌برد که ایران جهشی چشمگیر را می‌آزماید و به انجام می‌رساند. در همین دوران دو رویداد مهم را می‌توان برشمرد. نخست شکست یک جنبش اجتماعی بزرگ در روسیه است که به انقلاب 1905 معروف شده است و دیگر شکست همین روسیه به دست یک قدرت آسیایی یعنی ژاپن است که این هم پدیده‌ای یکه به شمار می‌رود. در ضمن فراموش نکنیم که همین روسیه حامی سرسخت نظام پادشاهی قاجاری است. انقلاب مشروطیت با توجه به همین نکته هنگامی به پیروزی می‌رسد که استبداد در مقیاس گسترده بر پایه‌هایی لرزان قرار دارد و حتی حامی نظام استبدادی ایران در همسایگی نیز از تداوم خود اطمینان ندارد.

و اما روشنفکران و انقلاب مشروطیت. در مقطع انقلاب مشروطیت یعنی پیش از آن، در همان هنگام و درست پس از آن ایران بستر مجموعه‌ای از اندیشه‌هاست. درست است که همه‌ی آنها را نمی‌توان یک کاسه کرد که ضرورتی هم ندارد اما مهم است بدانیم که کل توان فکری جامعه فوران کرده بود و در زمینه‌های متنوع اجتماعی کوششها و فعالیت‌هایی بروز می‌کرد. در زمینه‌ی ترجمه، در عرصه‌ی تألیف و در عرصه حکومتداری تمام جامعه در معرض تحول قرار داشت. انقلاب فقط مظهر تحقق



همه ی این تحولات بود. به راستی معلوم بود که دیگر نمی توان جامعه را به سبک سابق اداره کرد. انقلاب در چنین مقطعی به وقوع پیوست. مهمترین دستاور این انقلاب همان قانون اساسی آن بود. یعنی قانون اساسی و البته متمم آن که دربرگیرنده ی جوهر دموکراتیک این قانون بود. در قانون اساسی مردم می خواستند سران قاجار را که پولهای مملکت را صرف سفرها و عیاشیها می کردند مهار کنند و نظامنامه ای برای اداره ی مجلس نمایندگان خود داشته باشند اما جنبشهایی که به دنبال آن آمد فکر دموکراتیک را به کرسی نشاند و ایران را صاحب یک قانون اساس کرد که تا انقلاب 57 مرجعیت داشت و اندیشه های اساسی آن نیز در قانون بعدی انعکاس یافت. اینها همه دستاوردهای نیروهایی بود که در آن روزگار «منورالفکر» نامیده می شدند و البته کسانی که در دیوانسالاری مصدر امور بودند زیرا مشکلات را لمس می کردند. از خصوصیات انقلاب مشروطیت تقویت شگفت آور اندیشه ی ایران و ایرانخواهی بود. «منورالفکر» یعنی کسی که فکر روشن دارد یعنی به بیان دیگر روشن اندیشی، یعنی همان چیزی که جامعه ی ایران امروز بدان نیازمند است. انقلاب مشروطیت پدیده هایی را به همراه خود آورد و دستاورد موقعیتهایی بود که در مجموع به این انقلاب مرجعیت بخشید و هنوز که هنوز است انقلاب مرجع ایران به شمار می رود. در این انقلاب با استقرار قانون اندیشه ی عرفی تقویت گشت و اندیشه ی شرعی برای نخستین بار در برابر اندیشه ی عرفی قرار گرفت که همان مرجعیت قانون است یعنی قانون موضوعه که حاصل توافق جمع است یعنی خرد جمعی که در بستر زمان تغییر می یابد در برابر اندیشه ی شرعی که خصلتی ابدی برای خود در نظر می گیرد.

آن کسانی که در انقلاب مشروطیت «منورالفکران» نام گرفتند در مجموع ایران را به راهی تازه انداختند و در مسیری نو به پیش رانند. اینان در آن هنگام در جامعه اعتبار داشتند. اما کسانی که در انقلاب 57 روشنفکر خطاب می شدند کسانی گشتند که اعتبار شان را نزد مردم از دست دادند. ما هنوز به فکر مشروطه خواهان ارجاع می دهیم اما فکر روشنفکران انقلاب 57 را نقد می کنیم و از آن در می گذریم.

از طرف دیگر شما یک تقسیم بندی تاریخی، نه موضوعی، را برای پرداختن به موضوع روشنفکری به میان کشدید، به همین لحاظ در همین جا به همین چند نکته ی مقدماتی اکتفا می کنم.

### حاتمی: آقای دکتر یزدی نظر شما چیست؟

یزدی:

انقلاب مشروطه نه تنها اولین انقلاب در شرق بود بلکه نخستین انقلاب در قرن بیستم بود، قرن بیستم را قرن مردم نامیده اند و تمام انقلاب های بزرگ در این قرن صورت گرفته است؛ هم انقلاب مشروطه اولین انقلاب در قرن بیستم بوده و هم انقلاب ایران در بهمن 57 آخرین انقلاب قرن بیستم بوده است. بعد از این دیگر دوران انقلاب ها به پایان رسید و از این نظر روشنفکران ایران در انقلاب مشروطه پیش گام و خط دهنده بودند. ولی تعادل بین نیروهای استبدادی و روشنفکران به نفع روشنفکران نبود و مانند انقلاب های دیگر نیروی غالب و تعیین کننده در مشروطه نبودند به همین علت در بعضی جاها مجبور شدند برای اینکه حداقل را بگیرند ولی در این مورد که چرا انقلاب مشروطه از درون به استبداد رضا خانی منجر شد؟ دلایل زیاد و محکم جامعه شناختی دارد. دوره رضاخان دوره تغییرات اقتصادی بود ولی دوره توسعه اقتصادی نبود. رضاخان می خواست ساختن دولت - ملت را بدون حضور ملت انجام دهد و این يك مشکل بود در انقلاب مشروطه روشنفکران با اینکه موفق بودند و عمل کردند و بتوانند محدودیتی برای پادشاه ایجاد کنند، قانون را دو پهلو بنویسند و یک سری امتیازات به مستبدین بدهند

وگرنه پیروز نمی شدند و یک سری قانون ها را دو پهلو نوشتند که شاه می توانست سوء استفاده کند همین امر موجب شد که بعدها مشروطه دچار یک سری مشکلات اساسی بشود. يك نقص اساسی در ساختار قانون اساسی مشروطه وجود داشت که اوج آن در دوره مصدق بود که یک کمیسیون مستقل مرکب از مجلس شورای ملی و سنا معین شدند که اصل 48 را تبیین کنند. که ما در انقلاب اسلامی ایران نیز با همین مشکل روبرو شدیم، همه نیروها بودند، مذهبی و غیر مذهبی و ملی، ولی تعادل به آن معنا نبود که یک نیرو بتواند تا آخر خط برود. در مورد این سؤال شما که چرا مشروطه به اهداف خود نرسید؟ به یک دلیل برمی گردد به ساختار اجتماعی ایران و جمعیت شناسی. در آن مقطع ده میلیون جمعیت داشتیم 80% روستائی، 20% عشایر شهرنشین ها بودند و تعداد با سوادها خیلی کم بود. باید با توجه به اینکه اولین انقلاب قرن 20 بود توقعات ما از انقلاب مشروطه نیز در همان حد با توجه به شرایط موجود آن زمان باشد. در دوران مشروطه زمینه های سیاسی، دموکراتیک، جمعیتی و ... بیش از این مهیا نبود. نکته حائز اهمیت این است که قانون اساسی مشروطه اگر چه از لحاظ ساختار حقوقی ایراداتی داشت ولی مشکل اساسی ساختار حقیقی یعنی رفتار حاکم اصلی یا پادشاه بود و روابط سیاسی و نیروهای مردمی طوری نبودند که پادشاه را مجبور کنند که از همان قانون اساسی تبعیت کند. تنها در دوره مصدق بود که نیروی ملی آنقدر قوی بود که می توانست به پادشاه دیکته کند، بطوری که پادشاه از نظر موازنه داخلی سیاسی نتوانست به جنبش ملی به رغم تمام اختلافات و مشکلات ضربه بزند آخر سر هم مجبور شد از طریق دخالت خارجی و کودتای نظامی ضربه بزند.

#### حائمی:

انقلاب مشروطه با توجه به کمبود ها تواناییهایی هم داشته؛ آقای عمویی نظر شما در مورد نقش روشنفکران در دوره مشروطه که منجر به اولین انقلاب قرن 20 شد چیست. آنها چه تواناییهایی داشتند که این پیروزی را بدست آوردند؟

#### عمویی:

در مقدمه ای که بیان شد تکیه زیادی روی روشنفکران شد یعنی این روشنفکران بودند که انقلاب کردند. درست است که روشنفکران راه گشا هستند و هدایت کننده بودند ولی اگر نمی توانستند این اندیشه های بکر را در توده های مردم بیان کنند و نتوانند برای مردم روشن کنند این قضیه را که شرایط موجود چه ایراداتی دارد و درصدد تغییر چه چیزی هستیم و جایگزین چه هست، نمی توانستند حرکتی کنند. آیا ستارخان و باقرخان روشنفکر بودند؟ آیا میرزا کوچک خان روشنفکر بود؟ اینها رهبران توده های مردم بودند که در مقابله با ستم حاکم بر ایران به پا خاستند. روشنفکران در انتقال آگاهی و دادن آگاهی به مردم نقش ارزنده ای داشتند و قابل ستایش هستند ولی به یاد داشته باشیم که روشنفکران انقلاب نمی کنند آنها ارائه طریق می دهند، روشنفکران ماهیت راه را باز می کنند و ماهیت حرکتی را که دارد آغاز می شود. تصور من این است که تعریفی که از روشنفکران در صدر مشروطیت شد و پس از آن؛ در سلسله مرتب گوناگون حضور موثری از خود نشان دادند به نسبت اینکه انگار در انتقال نظرات خود برای مفهوم کردن

ایده هایشان به توده های مردم موفق بودند. انبوه نیرویی را همراه خود بردند برای دگرگونی در حد ممکن، آنجا که نتوانستند نظرات خود را انتقال دهند به مردم به بخشی از نیروها که قدرت را بوجود می آورد نا موفق بودند به نظر من بی جهت نیست که در یکی از اصول اعلامیه حقوق بشر اشاره می کند که قدرت حکومتها مبتنی بر اراده آزاد مردم است نه روشنفکران. تنها در دوره دکتر مصدق نیروی ملی واقعی بود. چرا که دکتر مصدق تکیه کرد بر نیروی مردم. همیشه روشنفکران وجود داشته اند. آنجا که روشنفکر توانست اندیشه های ترقی خواهانه خود را منطبق برخواست مردم کند یک نیروی منسجم بوجود آمد که در مقابل استبداد قرار گیرد. تصور من این است که سؤال مطرح شده روح جامعه شناختی ندارد. ما اگر شرایط ایران را در انقلاب مشروطه و در انقلاب بهمن ماه هم مطالعه می کنیم در قیاس با اروپا می بینیم که اروپا 300-200 سال سابقه ی تاریخی دارد. ماهنوز قدم اول را هم برنداشتیم. آنقدر فراز و نشیب شده که این جامعه مدنی بوجود آمده. چه انتظاری از آن داریم اگر

بستر اجتماعی مناسب بوجود نیاید. اندیشه های مترقی و خوب هم به نتیجه نمی رسد ، ما نیاز به یک روند آرام و آگاه و آزاد داریم با کمال تأسف کمتر فرصتی در این زمینه داشتیم.

### حاتمی:

وارد مرحله ی دوم از تاریخ ایران می شویم یعنی دوران جنبش مردم پس از واژگونی دیکتاتوری رضاخان در 1320 که منجر به ملی شدن صنعت نفت و کودتای 28 مرداد شد. آقای پهلوان نقش روشنفکران در حرکت های 1320 - 1332 چه بود ؟ آیا حرکت روشنفکران در ایران مثبت بود یا منفی ؟

### پهلوان:

روشنفکری مشروطیت به نحوی دارای جامعیت بود چنان که انقلاب مشروطیت دارای چنین جامعیتی بود. به زبان ساده روشنفکران استبداد نمی خواستند، یک مجلس منتخب می خواستند با شرکت نمایندگان مردم. یعنی خیلی زود بر نحوه ی نمایندگی صنفی غلبه کردند هر چند که همان نمایندگی صنفی آغازین هم دموکراتیک بود. یعنی کسی نمی گفت اگر تو چنین و چنان نباشی نمی توانی نماینده شوی چنان که امروز می کنند. در واقع انقلاب مشروطیت برای همه ی ایرانیان حق شهروندی قائل شد. در حالی که درست امروز ما از همین حق محرومیم. به این اعتبار روشنفکری و انقلاب مشروطیت دارای مرجعیت هم هستند، یعنی ما به همان فکر و همان سند ارجاع می دهیم فقط آنها را به نحوی دیگر می شکافیم و بسط می دهیم. هنوز انقلاب مرجع ما و تخته ی پرش اصلی فکری ما همان انقلاب مشروطیت است. امروز کسی به انقلاب بهمن 57 ارجاع نمی دهد ، همه حتی خود انقلابیان می خواهند از آن درگذرند، حتی بخش بزرگی از روحانیت. با همه ی ایرادهایی که به انقلاب مشروطیت می گیرند هنوز مرجعیت دارد. در شهریور بیست گسست فکری در میان روشنفکران رواج می یابد. یعنی روشن اندیشی جای خود را می دهد به روشنفکری که پدیده ای است تا اندازه ای متفاوت. این روشنفکری شهریور بیستی خصلتی چپ دارد و مرجعیت خود را در جایی دیگر جستجو می کند. انقلاب پرولتری می شود مرجعیت این روشنفکری . در حالی که در مشروطیت ایران خواهی مبنای اصلی همه ی تأملات است ، در مقطع شهریور بیست انقلاب جهانی تخته پرش روشنفکری است و کشور مادر انقلاب جهانی یعنی روسیه ی بلشویک مرجع تأملات روشنفکری است. مارکسیسم ما هم که نوعی مارکسیسم روسی است از همین جا وارد می شود نه از اروپای غربی که پیشرفته تر هم بود. بنابراین روشنفکری ما دیگر نمی خواهد جامعه را اصلاح کند بلکه می خواهد جامعه را درهم بریزد. انقلاب مشروطیت به معنای اصلاح جامعه بود، در حالی که در شهریور بیست درهم ریختن جامعه به بهای ایجاد جامعه ای نو در آغوش انقلاب جهانی هدف روشنفکری است. درست در همین مقطع رویداد تاریخی بزرگی به دست رهبری بزرگ به نام مصدق به یاری جامعه می آید و فکر ملی را که تضعیف شده بود بازمی گرداند و در برابر اندیشه ی انحلال طلبی می ایستد.

روشنفکری چپ این دوره می گفت انقلاب مشروطیت ناقص بود. انقلاب خرده بورژواها بود. باید انقلاب کامل کرد. یعنی به انقلاب مشروطیت و اندیشه های آن ارج نمی نهاد و در نتیجه جامعه را تضعیف می کرد. همه چیز ما در گذشته بد بود. نگاه کنید به روشنفکری چپ این دوره. تاریخ ما را مسخره می کرد و تاریخ ایران باستان را در حد تحقیر به یاد می آورد. یک هیولایی وجود داشت به نام انقلاب پرولتری که می باید در آن ادغام شویم. چپ قاجاری که از سلسله ی پهلوی نفرت داشت دنبال اصلاح نبودو حالا انحلال می خواست . شعار نفت شمال و مباحث دیگر در این دوره گواه این مدعاست. کوروش کبیر را مسخره می کنند، دین ما را مسخره می کنند و خلاصه از جامعه و تاریخ ما به نحوی یاد می شود که برای یک کودک دبستانی و یک نوجوان چیزی افتخارآمیز وجود ندارد. برعکس قهرمانانش می شوند قهرمانان کلخوزهای روسیه یا رهبران روسیه، در بهترین حالت، قهرمانان رمانهای روسی. با همه ی این معضلات در این دوره پایه های ایرانخواهی هم تقویت می شود. این ایرانخواهی تازه زمینه های فکری تازه ای هم به بار می نشاند در برابر فکر چپ.

در حالی که در نظر چپ همه چیز ما بی ارزش است در این دوره روشنفکری ملی به مشروطیت و تاریخ ایران ارجاع می دهد . روشنفکری چپ حتی آن فضای دموکراتیک را «دموکراسی ناقص» می نامد. همه چیز ما ناقص است. در بسیاری نوشته ها در این دوره و پس از آن فضای دموکراتیک جامعه در فاصله ی شهریور بیست تا 28 مرداد به دموکراسی ناقص تعبیر می شود. دکتر جاوید مرحوم که در فرقه ی دموکرات بود و شاید بعد از آن فرقه برید کتاب کوچکی داشت به همین نام.البته چنین طرز تفکری در میان دیگر نیروهای چپ هم وجود داشت و حتی در میان ملیون به خصوص ملیون چپ گرا. در نتیجه به خصوص روشنفکران و فعالان چپ به فکر حراست از جامعه و دستاوردهای آن نبودند. می خواستند از راه انقلابی دیگر آن انقلاب ناقص و آن دموکراسی ناقص را کامل کنند. نمونه ی این انقلاب هم در کنار گوششان بود. در روسیه. یک استبداد همه جانبه که کسی نمی خواست آن را ببیند. آنقدر از استالین ستایش می شد که حیرت انگیز بود. رهبر کبیر بود. همه چیز بود. او الگوی ما بود نه رجال ایران. من البته بگویم که به تقسیم بندی خائن و خادم چندان اعتقادی ندارم. درست است که عده ای وابسته بودند اما این بدان معنی نیست که این امر راتعمیم بدهیم. در همین حزب توده بودند عده ای و جوانانی که به همین آرمانهای اعلام شده و به همین استالین اعتقاد داشتند. یاد دارم روزی که استالین مرد، جوانان حزبی با پیراهن سفید سر چهارراه قوام السلطنه راه را بستند و سکوت اعلام کردند. خودشان مستقلاً این کار را انجام دادند و البته در مقابل حکومت. برخی از جوانان حزبی هم در ایران یا حتی در روسیه به خاطر همین چیزها جان خود را از دست دادند. پس باید دید چه اندیشه هایی در آن روزگار حاکم بوده است. چه چیز جهان فکری بخش در خور توجهی از جوانان ما را می ساخته

است و حتی خود ما را تحت تأثیر قرار می داده است. الان در اینجا جای این چیزها نیست ولی یک بحث جدی راجع به روشنفکری باید بتواند به جهان اندیشه در هر دوره راه بیابد. چگونه است که بی اعتنایی به تاریخ و فرهنگ ایران می تواند پایه ای حتی برای فخر فروختن به دیگران شود؟ مگر در آستانه ی انقلاب چنین وضعی به وجود نیامد؟ این بار هم چپ بود و هم نیروهای مذهبی و روشنفکری مذهبی. مرحوم مهندس بازرگان همه ی تاریخ ما را ستم شاهی می دانست. من باید در این جا بگویم که برای مهندس بازرگان احترام قائم ولی ببینید مردی ایران دوست مانند او چگونه همه ی تاریخ خود را بدین گونه کم ارزش می کند. از نیکیهای مهندس بازرگان یکی این بود که در آن دوره ی هیاهو و هیجان انقلابی در 57 و اندکی پس از آن می آمد در تلویزیون و با نقل حکایتهایی از شدت و وخامت اوضاع می کاست بلکه آن جو ناسالم و آمیخته به خشونت اندکی تقلیل بیابد. آن وقت همه او را مسخره می کردند. یک نفر بود که نایب کانون وکلا بود در آن وقایع. مصاحبه می کرد و می گفت ما به دادگاه های انقلاب انتقاد نداریم، انتقاد ما به این است که چرا سرعت عمل ندارند. ببینید چگونه اندیشه ی قانونخواهی سربرآورده در مشروطیت دستخوش تزلزل می شود که حتی وکلای دادگستری چنین سخن می گویند و تازه کسی هم از همکارانشان آنان را نقد نمی کند. البته آن فاجعه خودشان را هم در برگرفت. در آن وضعی که چنین بود بالاخره یک نفر بود به نام مهندس بازرگان که جامعه را دعوت به آرامش می کرد. بعد می گفتند بازرگان سرمایه دار ایران و از این راه به او آسیب می رسانند. این شعارهای ضد بازرگان را چپها و همزمانشان و البته عده ی خاصی از روحانیون سر می دادند. بازرگان با آن که از ستمشاهی سخن می گفت اما مردی بود منصف. یک روز به او گفتم آقا شما بورسیه بودید؟ گفت بله. گفتم بورسیه ی چه کسی و کدام رژیم بودید؟ گفت رضاشاه. گفتم پس همه چیز او بد نبود؟ خوب اگر چند نفر را به زندان انداخت شمار بیشتری را برای تحصیل اعزام کرد و تعداد به مراتب بیشتری توانستند در کشور خودشان درس بخوانند.

با این حال مرتب عده ای با نفی تاریخ ایران می گویند و می نویسند انقلاب مشروطه ناقص بود، در دوره ی رضاشاه ما پیشرفت اقتصادی نداشتیم. همه اش شبه مدرنیسم بود. راه آهن ایران کار انگلیسیان بود و بعد هم دوره ی مصدق دموکراسی ناقص داشتیم. این عده اندیشه ی تاریخی نادرستی را دنبال می کنند. در ذهنشان یک الگوی کامل وجود دارد که معلوم نیست چیست و بعد مرتب دنبال یک چیز کامل می گردند و جامعه ی خود را نادیده می گیرند. اینان به تحول تدریجی جامعه ارج نمی نهند. فکر می کنند همه چیز آسان به دست می آید. از طرف دیگر توان و ظرفیت جامعه را در نظر نمی گیرند. از حکومت انتظار همه چیز را دارند اما خودشان به خود حق می دهند هرگونه که بخواهند رفتار کنند. درست در زمانی که شاه و مصدق را دست نشانده می دانستند، مراتب وفاداری خود را به ستاد پرولتاریای جهان اعلام می کردند و توقع داشتند که حکومت در

برابرشان سکوت کند. می‌خواهم بگویم که انقلاب مشروطیت انقلاب ناقصی نبود. دموکراسی در فاصله‌ی شهریور بیست تا 28 مرداد ناقص نبود و در ضمن فقط محدود به دوره‌ی دکتر مصدق نبود. اتفاقاً در دوره‌ی دکتر مصدق امکانات بیشتری در اختیار گذاشته شده بود که ناچار شد برخی از آنها را به سبب سوء استفاده‌ی احزاب سیاسی تحت اختیار خود درآورد.

یک تصور عام ما این است که نظام حکومتی همه چیز را تعیین می‌کند. البته نظام سیاسی مهم است اما باید توان و میزان اثر بخشی آن را درست ارزیابی کرد و از این گذشته ارزش هر نظام را در همان جامعه سنجید و شکل حکومت را امری مطلق ندانست. اجازه بدهید نمونه‌ی ژاپن را مثال بزنم. در ژاپن شوگانها داشتند این کشور را به ورطه‌ی سقوط می‌کشاندند. هرکس پرچم خود مختاری بلند کرده بود. فوکوتساوا که از متفکران برجسته‌ی ژاپن است و پیش از انقلاب مشروطیت ایران آثار مهمش را به چاپ رسانده است به این موضوع توجه می‌دهد. او غرب را می‌شناخت و می‌خواست ژاپن تمدن غربی را کسب کند و در همانحال به سنتهایش هم ارج بنهد. تفکر دیالکتیکی داشت. می‌دید که ژاپن دموکراسی هم می‌خواهد برای آن که پیشرفت کند. شوگانها که فرامانرویان واقعی در مناطق مختلف ژاپن بودند به ظاهر همین تنوع را دموکراتیک وانمود می‌ساختند اما نمی‌گذاشتند ژاپن پیشرفت کند. صنعت جدید نیازمند یک اراده‌ی ملی بود. اوبا شوگانها به مخالفت برخاست و سلطنت را عامل وحدت و پیشرفت ژاپن دانست. سلطنت البته با خودش نوعی انسجام به بارآورد که همه‌ی آزادیها را تحمل نمی‌کرد ولی از درون آن پیشرفت ملی سربرکشید و به تدریج نیز رو به دموکراسی نهاد. خُب این یک برداشت از تاریخ است که متکی به عناصر درونی همان تاریخ است. از بیرون نیامده است. در حالی که روشنفکری شهریور بیستی که ادامه هم می‌یابد باتاریخ خود بیگانه است. هرچه دارد از بیرون می‌گیرد و با تحقیر تاریخ خود به میدان می‌آید. این پدیده را نباید منحصر به چپ بدانیم. در درون مذهبی‌ها هم همین وضع رخ می‌دهد. نگاه کنید به مرحوم شریعتی که با او البته سرتوافق ندارم. ایشان البته اندیشه‌هایی در خور توجه دارد حداقل از منظر تاریخ اندیشه و از منظر تحول فرهنگ. چیزی را به هم می‌پیونداند که تا آن موقع سابقه نداشت. به جنبش الجزیره علاقه داشت، از استادی مارکسیست چون گورویچ بهره برده بود و به دین اسلام شیعی نیز دلبستگی داشت. از این مجموعه چیزی برآمد که تبلور آشفته‌گی بود. شیعه را دوست داشت اما شیعه‌ی صفوی را نفی می‌کرد. یک ساخته‌ی ذهنی درست کرده بود به نام شیعه‌ی علوی که در پرتو آن می‌شد همه چیز گفت. اما حاضر نبود بپذیرد که همان صفویه یعنی یک سلطنت ایران گرا توانست دین شیعه را ترویج دهد و چون به تاریخ تمدن ایران توجه نداشت متوجه نمی‌شد که همین شیعه گرچه ما را در برابر عثمانی تقویت کرد اما بسیاری از پیوندهای ما را در درون تمدن خودمان سست کرد و ارتباطاتمان را با

دوردست ترین بخشهای تمدنی مان سخت تضعیف کرد. منظورم این است که اگر شما نتوانید درست به تاریخ نگاه کنید عنصر ایدئولوژی را جای واقعیت‌های تاریخی می‌نشانید، خواه چپ باشید خواه راست، خواه ملی یا مثلاً ملی - مذهبی. این تأثیر پذیری از مارکسیسم در ایران در آن هنگام سخت رواج داشت. این مارکسیسم در واقع چیزی نبود جز لنینیسم. اندیشه های مارکس با لنینیسم تفاوت دارد اما مع الاسف سهم ما شد مارکسیسم روسی. لنین، مارکس را در حزب پرولتاریا خلاصه کرد و حزب را در رهبری و رهبری را در وجود یک شخص. آنوقت می‌گویند تحقیقات خوب است. کسی با این حرفها که مخالفت ندارد ولی اگر شما تحقیق را فی نفسه در نظر بگیرید آن وقت خیلی دستگاه های اطلاعاتی امکانات تحقیقاتی وسیعتری دارند. مهم آن است که تحقیق ما متوجه تاریخ و فرهنگ خودمان بشود نه آنکه با کلی گویی از کنار همین تاریخ و فرهنگ بگذریم و به آن بی اعتنا باشیم.

این که گفته شود روشنفکران نقش اصلی نداشته اند سخن درستی نیست. درست است که مردم تاریخ را می‌سازند اما نیاز به هدایت و رهبری هم دارند. اگر روشنفکران اغتشاش ذهنی به بار بیاورند در این صورت مردم را هم آشفته می‌کنند. البته توده ها نیاز به رهبری دارند اما این رهبری هم مسئول است و نمی‌تواند مرتب اشتباه کند. هنگامی که در آستانه ی انقلاب 57 قرار داشتیم استادان دانشگاه های ما رفتند دانشگاه تهران بست نشستند و در انتظار لطف آقای آیت الله خمینی و دیدار ایشان از محل تحصن، دانشگاه را ترک نکردند. اما آیت الله خمینی به جای دانشگاه تهران که آن را مظهر غربزدگی می‌دانست رفت به بهشت زهرا که در آن سنت عزاداری سربرآورده بود. این روشنفکری در آن وقت نتوانست معنای این حرکت نمادین را بفهمد. بیشترشان چپی بودند. بعد که بتدریج نفی شدند فغانشان برآمد. بله این روشنفکری نیست. توده ی مردم و حزب توده در آن هنگام پشت آیت الله خمینی بود. روشنفکری چپ در آستانه ی انقلاب در دو سه جا سرمایه گذاری می‌کرد اما منصفانه باید گفت که زیر پرچم تضاد عمده یکسره همین حکومت کنونی را می‌خواست که حالا به ظاهر از آن ناراضی است. یعنی چه؟ یعنی روشنفکر به جایی پیوست که به آن تعلق نداشت. حزب توده از چیزی به دفاع برخاست که از آن او نبود. نزدیکترین نیرویی که از مکلاها در کنار آقای خمینی قرار داشت همانا نهضت آزادی بود که کنارشان گذاشتند به دلایل مختلف. و حالا در مرز خودیها و غیر خودیها قرار گرفته اند. نه این طرف قبولشان دارد نه آن طرف. در واقع می‌خواهم بگویم هرکس باید جای خود بایستد. در آستانه ی انقلاب جبهه ی ملی هم اشتباه کرد. وارد صحنه ای شد که متعلق به او نبود. یک روز به یکی از آقایان در همان موقع گفتم آقا محتاط باشید. صحنه ی خیابان در دست چپ است و در دست آخوند. صحنه ی ما تالارهای سخنرانی است. شما می‌توانید در یک تالار سخنرانی کراوات زده بروید و صحبت کنید اما در خیابان نه می‌توانید از پس چپ بریباید، نه از پس آخوند. کافی

است آخوند دستار خود را بردارد و دور سر بچرخاند و چیزی بگوید. هیجان حاکم بر خیابان شما را در خود فرو خواهد برد و محو خواهید شد. این نکته را نهضت آزادی هم متوجه نشد با آن که با آخوند در تماس بود. در حرکت دوم این نهضت نفی شد چون دموکراسی اسلامی می خواست که معلوم نبود چیست.

نیروهای ملی یک سنت عرفی و سکولار دارند. از ملیون به معنای عام صحبت می کنم نه از گروهی خاص. نباید در بحران به جایی رفت که با سنت هرگروه نمی خواند. این را می گویم برای آن که نمی خواهم آن طرز تفکری باز رایج شود که همه چیز را ناشی از حکومت می داند و همه ی تقصیرات را به گردن حکومت می اندازد. باید پذیرفت که جامعه به تدریج تحول پیدا می کند و باید توانست این داوری را در مقاطع مختلف تاریخ معاصر به کار بست و البته باید توان آن را داشت که استبداد را در همه ی ابعادش باز شناخت. «آدورنو» و همکارانش پس از فرار از آلمان در آمریکا تحقیقی را انتشار دادند به نام شخصیت مستبد و در آن نشان دادند که فاشیسم در درون خانواده در آلمان سربرآورده است یعنی به جستجوی ریشه های فاشیسم پرداختند. خانواده ها در آلمان خودکامه بودند که جامعه فاشیسم را پذیرفت. چگونه شد که جامعه ی ما در آستانه ی انقلاب 57 چیزی را پذیرفت که حالا با نگاه انتقادی به آن می نگردد. این افکار از کجا آمدند؟ هیچ کس دنبال منافع طبقاتی و صنفی خود نبود. همه کلی گویی می کردند. یک مقطعه کار زمان شاه که حسابی نفع برده بود در پاسخ به این پرسش که شما دیگر چرا از این انقلاب حمایت کردید گفت: ما همه چیز داشتیم گفتیم خب دموکراسی هم داشته باشیم. فراموش می کرد که اگر دموکراسی به گونه ای عمیق وجود می داشت، او همه چیز نمی داشت. در دانشگاه تهران قبل از انقلاب یک کنفرانس کار برگزار شده بود. یکی که از این کنفرانس آمده بود گفت نمی دانم چه کسی نماینده ی کارگران بود و چه کسی نماینده ی کارفرمایان. شب که روزنامه ها را دیدم متوجه شدم که نمایندگان کارفرمایان آنقدر تند سخن گفته بودند که بیچاره نمایندگان کارگران دیگر نمی توانستند به آن حد به طرح تقاضا بپردازند.

نگاه کنید به حزب توده. در درون این حزب استبداد محض حاکم بود. می شد اعضای حزب را کشت به دستور رهبری. آن وقت انتقاد می کردند به این که دموکراسی موجود ناقص است. درست حزب توده در همان فاصله ی شهریور بیست تا مرداد 28 توانست وزیر به هیأت دولت بفرستد ولی باز می گفت دموکراسی ناقص نمی خواهیم. کاملش خوب است. البته که موافقم از جامعه ی مدنی نباید انتظار معجزه داشت اما این را باید خود شما مورد توجه قرار دهید و در همه ی دوره ها به آن اشاره کنید. نه فقط وقتی همه چیز به بن بست رسید. مصدق چون دمکرات بود نمی توانست رفقای خود را به زندان بیندازد ولی حزب توده می توانست حتی رفقای خود را هنگامی که در حکومت



نبود نابود کند. یعنی قانون خاص خود را داشت و باز می گویند دموکراسی ناقص. من معتقدم که انقلاب مشروطیت یک انقلاب کامل بود در آن مقطع تاریخ. یعنی شاید نخستین انقلابی است که اصلاحات ژرف را در درون ساختار موجود پی می گیرد بی آن که بنیادهای جامعه را بر هم بزند. به همین لحاظ هم هستند محققانی که آن را جنبش اصلاحی دانسته اند که البته سخنی است نادقیق. اگر ما این انقلاب و دستاورهای آن را می پذیرفتیم و در پی انقلاب کامل دیگری نمی بودیم و وضعمان الان بهتر می بود و می توانستیم در ساختارهای موجود در آستانه ی 57 دست به اصلاح بزنیم و دموکراسی را عمق ببخشیم. مائو تسه دون حرف زیبایی دارد. می گوید اندیشه هنگامی که فراگیر شود و توده ها را دربرگیرد تبدیل می شود به نیرویی مادی. وقتی از شهریور بیست روشنفکری و احزاب چپ که مدعی روشنفکری بودند مرتب انقلاب مشروطیت و ساختارهای اجتماعی ایران را نفی کردند بالاخره جایی این حرف زمینه پیدا کرد و منتهی شد به انقلابی که خود چپ را هم شست و کنار زد. اساس سیاست و درست اندیشی در سیاست این است که هرکس و هر گروهی از جایگاه خود سخن بگوید و عمل کند. بر پایه ی تفاوتهاست که می توان به تفاهم رسید، نه بر پایه ی ابهام و امتیاز دادن. آن وقتی که در نشریه ی «راه نو» نوشتیم «نهضت آزادی» افتاده دنبال اصلاح طلبان و در نتیجه هویت خود را از دست خواهد داد آقای یزدی و دوستانش ناراحت شدند و مطلبی مفصل علیه من نوشتند. ولی حالا می بینیم که این اغتشاش هویت به زیان نهضت آزادی تمام شده است. تازه در بهترین حالت دیگر نهضت آزادی نخواهیم داشت. چیز دیگری بیرون خواهد زد. این اصلاح طلبان یک چیزند و نهضت آزادی یک چیز دیگر یا البته مطلوب این بود که چنین می بود. وقتی که حزب توده می رود دنبال روحانیت این دیگر حزب چپ نیست، یک چیز دیگر است. یکجا باید در صحنه ی سیاست ایران وضعی پیش بیاید که احزاب بدانند سازمانهایی عمومی اند و مسئول، نه آن که تصور کنند به اعتبار غیر دولتی بودن می توانند به دلخواه عمل کنند. دموکراسی و آزادی با همین چیزها تقویت می شود. از آسمان نمی افتد پایین.

### حاتمی:

آقای یزدی می خواستم نظرتان را در خصوص نقش نیروهای روشنفکری از سال 1320 که وارد صحنه شدند تا کودتای 28 مرداد بفرمائید؟ ضمناً به ضعفها و قوتها اشاره کنید؟

### یزدی:

ببینید در بحث هایی که شد آقای عمویی می فرمایند روشنفکران نقشی در رهبری توده ها ندارند. آیا علت در ساختار و یا بافت اجتماعی ایران بوده و یا هست. مسئله در انقلاب مشروطه و بعد از آن این بود که روشنفکران چگونه می توانند در متن جامعه نفوذ پیدا کنند. شما اگر بخواهید در جامعه نفوذ کنید باید با زبان توده ها سخن بگویند. جریان روشنفکری پس از شهریور 20 با تمام تعارضات و تناقضاتی درونی به زبان توده ها سخن نمی گفتند. من بحثی را که با برخی از دوستان چپ در همان موقع داشتم، ما گفتیم شما چرا به شاه می گوئید فاشیست، هیتلر فاشیست بود، شما برای یک روستائی در اروپا

بگویند هیتلر فاشیست بود می فهمد چون وجود او را در جنگ حس و لمس کرده بود اما به يك روستایی ایرانی بگویند شاه فاشیست است نمی فهمد . اما اگر به همان روستایی بگویند شاه یزید است سریعاً می فهمد . روشنفکری نتوانستند رابطه ای میان آرمان ها و توده های مردم برقرار کنند . در اروپا مشکل ناسازگاری با فرهنگ توده ها را نداشتند برای اینکه از داخل خود جامعه نشأت گرفت جریان روشنفکری ایران اگر بخواد موفق شود نیاز دارد تا مفاهیم بومی شوند ، تا بومی نشوند به عنوان عنصرنا مطلوب باقی می مانند فرهنگ ها سیرو سلوک دارند جهانی شده اند؛ تهاجم فرهنگی در طول تاریخ همیشه بوده است ، فرهنگ قوی از فرهنگ های دیگر استفاده می کند فرهنگ ایرانی دارای چنین استعدادی است ، به تعبیر دکتر پهلوان یک حوزه فرهنگ ایرانی فراتر از حوزه جغرافیایی وجود دارد زمانی که روشنفکران نتوانند آرمان های خود را به زبان توده بیان کنند مردم کاملاً درک کردند روشنفکر در میان توده ها نفوذ پیدا می کند .

نکته دوم آن است که از خیزش تنباکو به بعد روشنفکران در هر مبارزه ملی احتیاج به کانالی برای برقراری ارتباط با مردم داشتند . بنابراین مجبور شدند به سراغ روحانیت بروند . به دلیل این که روحانیت یک شبکه نیمه منسجم خارج از قدرت حاکمیت بود . در واقع هر وقت روحانیت به حمایت از جنبش ضد استبداد درآمده است جنبش موفق بوده است همانند تنباکو . نکته سوم اینکه استبداد تنها در ساختار سیاسی محدود نمی باشد بلکه تبدیل به یک فرهنگ شده است . این فرهنگ استبدادی ما را به سلطه گر و سلطه پذیر تبدیل می کند . مرحوم مهندس بازرگان می گفتند : دموکراسی یاد گرفتنی است ، اما چه چیز را باید یاد بگیریم ، رأی دادن را ، خیر ، اول پذیرفتن تنوع و گوناگونی افکار و عقاید در جامعه بشری ، دوم اینکه با دارندگان عقاید مخالف همکاری و گفتگو داشته باشیم . و باید بپذیریم که همه با هم صحبت کنیم . من مخالفم با آنها که با مخالفان خود صحبت نمی کنند من می گویم باید صحبت کنیم . دوم اینکه عقاید مخالف را تحمل کنیم . دموکراسی بدون تساهل و تسامح معنا ندارد . تسامح و یا تساهل يك بار منفي دارد . من شما را و شما من را تحمل نمی کنید . این برای دموکراسی کافی نیست . نکته سوم ضرورت سازگاری یا همکاری میان تمام نسله های سیاسی و فکری است . دموکراسی یعنی سازگاری ، یعنی اینکه بتوانیم با هم کار کنیم ، یعنی بتوانیم روی نقاط مشترک با هم کار کنیم . من دوره 12 ساله از 20 تا 32 از جهت کسب تجربه را مهم می دانم زیرا سازگاری را نمی توان حکیم فرموده به دست آورد؛ نمی شود ، هیچکس نمی تواند ، نه دکتر مصدق می توانست دیکته کند و نه کس دیگری . کودتای 28 مرداد جنبه منفی نظیر دخالت بیگانان داشت اما جنبه دیگری هم داشت در عمل به ما نشان داد که کودتا پیروز شد چون که ما با هم کار نمی کردیم و ناسازگار بودیم . حد فاصل 20 تا 32 آزادی نسبی بود و در فضای آزاد امکان تبادل نظر بود ما با نیروهای توده ای کلنجار می رفتیم . خدا بیامرزد ، ما با مهرداد بهار کلنجار می رفتیم که همه سازنده بود . بعد از 28 مرداد که همه را گرفتند و جمعی را به فلک افلاک بردند ، هم زندی را بردند هم خلیل ملکی را کرمانی آن شعر معروف را گفت :

زندی بنگر بازی چرخ فلکی را

آورده کنار تو خلیل ملکی را .

مانمی توانیم این تجارب را نادیده بگیریم . نمی توانیم در تغییرات و تحولات اجتماعی جهش داشته باشیم همه دنیا این مسیر را طی کرده اند ، ماهم لاجرم باید بپذیریم . تغییرات باید تدریجی باشد ، گام به گام باشد برای همه تجارب رسیدن به آن اهداف کلان لازم است . هم آن دوره 12 ساله هم دیگر مقاطع ، ما در آن موقع بسیار چیزها یاد گرفتیم . حالا ما یک زبان مشترک ، درد مشترک پیدا کرده ایم . این ها تجاربی است که باید بدست آوریم . دیگران هم در دنیا این تجارب را داشته اند دو جنگ جهانی بزرگ اتفاق افتاد و 60 میلیون نفر کشته شدند تا فرانسه و آلمان بفهمند همکاری بیشتر به نفع همه است تا جنگ . همه باید بفهمیم هزینه اش را هم باید بدهیم . میان بر هم نمی توانیم بزنیم . حتی تجربه انقلاب اسلامی هم برای ما گران بها است . هزینه دادیم ، می دهیم . بنابراین من آن دوره 12 ساله را مهم می دانم به علت فضای باز نسبی و تجربیاتی که همه گروه ها داشتند . من با حرف آقای دکتر پهلوان موافق هستم

که در رابطه با مشروطیت یعنی عصری که با جنبش تنباکو و خیزش مشروطه شروع شد این عصر هنوز به جمع بندی نرسیده یعنی آرمانهایی که بوده هنوز تحقق پیدا نکرده و پس از مشروطه دوره 12 ساله در ناخود آگاه جامعه ما سنگینی می کند؛ دوره ای بوده که آزادی های نسبی کمی وجود داشته یعنی آمههایی آمدند و آن آرمان ها را در یک رفتار و عمل به مانشان دادند ، اینها الگوهایی بود که برای ملت ما لازم بوده . باید فهمید که دموکراسی یاد گرفتني است و باید بدانیم که دموکراسی را سر کلاس درس یاد نمی دهند. مصدق هم یک شخصیت تاریخی است که این را نشان داده است و به همین دلیل ما باید منش دکتر مصدق را یاد بگیریم نباید فقط تجلیل از شخص او باشد. دکتر شایگان این داستان را شخصاً برای من تعریف کرده است و گفت : در جلسه ای فاطمی بود ، حسینی و بقیه هم بودند قرار بود در مورد لایحه کمیسیون نفت با هم صحبت کنیم . فاطمی مطرح کرد گفت نفت را باید ملی کنیم. ما همه پذیرفتیم وقتی مصدق آمد این را گفتم ، گفت آیا این مطلب را به کسی غیر از این جمع گفته اید، گفتم نه ،گفت تأکید می کنم به هیچ کس در هیچ جایی این حرف را مطرح نکنید . او گفت حرف آخرت را اول نزن. اگر مصدق می خواست حرف آخرش را اول بزند شکست می خورد اما آن حرف آخرش را زمانی گفت که همان مجلس که دست انگلیسی ها و دربار بود نتوانست با او مخالفت کند و با کمک توده مردم توانست مجلس را مجبور کند. این درس هایی است که ما از آن دوره گرفته ایم و باید بگیریم و این درس ها باید برای ما ملاک باشد و مبنا قرار بگیرد خصوصاً برای جوان ها. من معتقدم که روشنفکرها نقص های جدی داشتند، اشتباهاتی هم داشتند اگر گروه هایی نتوانند از اشتباهات گذشته خود درس بگیرند فایده ای ندارد. من معتقدم حزب توده در سال 23 یک حزب فراگیر بود ، خیلی روی جنبه های مارکسیستی تأکید نمی کرد و فرهنگ سوسیال دموکراسی را ارائه می داد و فهمیده بود که فرهنگ ملی چه نقشی دارد. در ورودی دفتر مرکزی حزب واقع در خیابان فردوسی در همان خانه عاشورا و تاسوعا کتیبه بندی کرده بودند و روزنامه مردم می نوشت ما از حسین بن علی الهام می گیریم . در شهری هم همین کار را کرده بودند حالا من کاری ندارم که اعتقاد بود یا نه. خاطره ای را نقل کنم. مرحوم پیروز دوانی پیش من می آمد با هم خیلی صحبت می کردیم به او گفتم ما با شما دوماه داشتیم یک مسئله ملی و دومی ایدئولوژیک. با فروپاشی شوروی مسئله ملی منتفی است دیگر. کشور سوسیالیستی وجود ندارد که مسائل انترناسیو نالیستی بر منافع ملی الویت داشته باشد. اما حالا وقت آن است که شما تکلیف خود را با فرهنگ ملی روشن کنید بالاخره باید این فرهنگ را به رسمیت بشناسید. او موانع و مشکلات را برای من شرح داد و به عنوان مثال گفت دوستان ما می خواهند برنامه ای برای مهندس بازرگان داشته باشند ولی ما معتقد به دین نیستیم که مراسم را در مسجد برگزار کنیم. پس کجا بگذاریم ؟ گفتم مسجد فقط یک جای دینی نیست یک نماد فرهنگی هم است شما از بعد فرهنگی به قضیه نگاه کنید برگزاری این مراسم یک مفهومی دارد یعنی اینکه برای حفظ هویت خودمان کاری را انجام دهیم.

پهلوان: مثلاً این که گفت و گفتند دکتر مصدق یک مشت استخوان پوسیده است و لش کنید، سخن درستی نبود. اکنون شخصیت دکتر مصدق بیش از همیشه مطرح است و اوست که مطرح است نه آن که او را مшти استخوان پوسیده می دانست.

یزدی: از آن طرف هم گروهی علی علی می گویند اما علی وار رفتار نمی کنند. گروهی خود را یار مصدق می دانند اما مطابق رفتار وی عمل نمی کنند

حاتمی :

جناب آقای عمویی منش و جریانات چپ را در دوره شهریور 20 تا 32 بگوئید ؟

عمویی:

من از صحبت‌های دیگر دوستان استفاده می‌کنم منتها فکر می‌کنم با توجه به صحبت‌های آقایان و مواضع سیاسی آنان نسبت به مواضع حزب توده کم‌لطفی می‌شود. علی‌الخصوص مطرح‌کنندگان سئوالات. یک وقت یک دوستی می‌گوید که حزب توده زیر پرچم آقای خمینی رفت. زمان دیگر مطرح می‌شود که حزب توده است. به کسی گفتم که حزب توده یک حزب غیر مذهبی است نه ضد مذهبی. در دوره معینی سخن از مارکسیسم نبود. حزب سوسیال دموکراسی بود. موسسان حزب توده درک کردند که حزب طبق قانون سال 1310 باید فعالیت علنی و قانونی کند لذا اصلاً عنوان حزب مارکسیست و کمونیست را کنار گذاشت تا بتواند فعالیت کند. بدرستی دکتر اشاره کرد که روشنفکر چگونه می‌تواند با توده‌ها ارتباط برقرار کند و گفت که سازمان باید داشت. ارتباط با مردم و دریک ساختار تشکیلاتی با مردم مستمر و طولانی است و می‌توان آموزش و پرورش را به درون مردم فرستاد. کسانی که در چنین کلاس‌هایی درس می‌آموزند روحیات بکارگیری اندیشه‌ها را دارند و می‌توانند انتقاد از هم بکنند حتی خود انتقادی کنند. باید چنین سازمانی باشد اما ماده قانونی سال 1310 می‌توانست مزاحم‌شان شود لذا در چنین قالبی حزب فعالیت نمی‌کرد. فراموش نکنیم که یک هسته کمونیستی قوی در درون حزب بود که شاگردان دکتر ارانی بودند. بعضی از آنها فعالیت حزب کمونیست ایران را داشتند رفته رفته این چهره روشنترو روشنتر می‌شود. من هم بدرستی در خصوص نقش روشنفکران چپ را در دوازده سال متری می‌دانم. یک دوره دوران ساز است. ما نداریم چنین مقطع تاریخی گرانقدری را که روشنفکر این قدر نقش و تأثیر داشته باشد. حزب توده ادبیات جدیدی را وارد کرد. من بررسی کردم از چهره‌های ادب، فرهنگ‌تئاتر بخش اعظمی از این کانال حرکت کردند. بعضی آن را ترک کردند، بعضی مخالف شدند اما از این کانال حرکت کردند. حزب کاستی‌های بدی داشت. مهمترین ایرادش به جا نیاوردن نیروی ملی جامعه ایران بود و دقیقاً به همین علت بود که میان نیروهای چپ، نیروی ملی شکل گرفت. حزب میدان داد به مخالفین جنبش ملی شدن نفت و سوء استفاده کردن از آن. اما در 31 تیر سال 31 حزب دست به بازبینی زد و روشی را که حزب در قبال دولت دکتر مصدق اتخاذ کرد از آقایان ملی طرفدارتر بود. ما بارها و بارها توطئه را به دکتر مصدق اطلاع می‌دادیم و خنثی می‌شد. اخیراً در کتاب خاطرات دکتر شایگان منتشر شده که ما بارها اعلام کرده ایم در خصوص رابطه حزب با دکتر مصدق. ایشان اشاره می‌کند من صبح 27 مرداد عازم منزل دکتر مصدق بودم 2 جوان در جلوی منزل ایستاده بودند و گفته اند که ما اطلاعات دقیقی در خصوص کودتا داریم درست است که کودتای 25 شکست خورد اما اتفاقات اصلی کودتا در راه بود ما آمده ایم به اطلاع دکتر مصدق برسایم که بگوئیم ما آماده ایم هر کاری بکنیم و حزب آماده است چه برای نیروهای هوادار خودتان، چه برای ما، اما به ما اجازه رفتن به منزل دکتر مصدق را ندادند لطف کنید این پیام را برای دکتر مصدق برسایید. دکتر شایگان می‌گوید من رفتم و این مطلب را به دکتر گفتم و ایشان گفتند دولت به اوضاع مسلط است، مهمترین همراهی که حزب می‌تواند به ما کند آن است که به نیروهایش دستور بدهد در خانه بمانند. تاریخ داوری می‌کند همه نوع اتهامی به حزب می‌توان زد آن چیزی که نکته بسیار روشن است آن است که این نه حدس عمومی عنصر حزب توده است بلکه از زبان دکتر شایگان بیان شده است.

پهلوان:

آیا حزب شما به دکتر مصدق اطلاع داده بود که هفتصد نظامی ارتش او را درحزب متشکل ساخته است؟

### عمویی:

این هفتصد که شما می گویند در واقع پانصد و خرده ای است. وقتی در خصوص نیروی انتظامی صحبت می کنیم باید به دسته ها و کیفیت آنها نیز نگاه کنیم. آن موقع می بینیم که چقدر رقم کم می شود. دکتر کیانوری در خاطرات خود می گوید چه تعداد دانشجو داشتیم، چه تعداد سواره، چه تعداد پیاده یا پزشک داشتیم. این نیروها با هم فرق می کنند، از لحاظ کیفیت و نوع اما به هر حال آماده بودند.

### پهلوان:

دکتر مصدق به حزب توده اطمینان نداشت و از آنها می ترسید و به همین علت هم اصطلاح توده نفتی را به کار برد.

### یزدی:

بحث را به عملکرد توده نبریم و به بحث روشنفکری برگردیم.

### عمویی:

یک قیاسی را آقای دکتر کردند در خصوص انقلاب. باید بگویم که ما از هر سو می خوریم. گروهی حزب را خوب می دانند و تعدادی بحث های دیگری کنند. ما می گوئیم مملکت، مملکت مذهبی است. حزب توده نمی آید بگوید ما پرچم مارکسیستی بلند می کنیم تا در قالب یک انقلاب پرولتری شما را سرنگون کنم. حزب می گوید ما انقلاب را تایید می کنیم و خطی را پیش می بریم که با آن مغایرت نداشته باشد. ما دیدیم خط امام آنقدر مغشوش است که باید یک شعبه بازرسی و رسیدگی بگذاریم تا به بدنه حزب توضیح دهد که خط ما خط مردمی و ضد امپریالیستی است نه خط امام زیرا خط امام ولایت فقیه دارد و...

### یزدی:

اجازه بدهید مطلبی را اضافه کنم. بعد از کودتای 28 مرداد فشار زیادی بود که نیروهای ضد استبداد و ضد استعمار همکاری کنند. مرحوم آیت الله حاج سید رضا زنجانی من را معرفی کرد. آقای جزنی از آن سو معرفی شد. ما با ایشان جلسات مشترک داشتیم. من رابط کمیته مرکزی نهضت مقاومت ملی با کمیته دانشجویی بودم بیست و یکم آبان روز شروع محاکمه دکتر مصدق بود. حزب توده فشار می آورد که یک بیانیه مشترک با نهضت مقاومت ملی بدهیم. شورای مرکزی نهضت مقاومت ملی مخالف بود و اعلام کرده بود که چرا نمی شود. اما در مذاکره با آقای جزنی قرار شد عملیات مشترک میدانی با هم انجام دهیم و شعار مشترک دهیم. روی شعارهای مشترک با هم بحث می کردیم شعارها این بود:

1- مرگ بر امپریالیسم آمریکا و انگلیس که البته بعضی از دوستان ملی می خواستند شعار مرگ بر شوروی نیز اضافه شود، که در آن زمان چندان مطرح نبود

2- سرنگون باد حکومت شاه - زاهدی

3- پیروز باد مبارزه مشترک ملت ایران برای بازگشت حکومت ملی دکتر مصدق ایشان {= جزنی} نپذیرفت و گفت که ما نمی توانیم به عنوان حزب طبقه کارگر از بورژوازی ملی حمایت کنیم. مصدق از نظر ما نماینده بورژوازی ملی است.

### عمویی:

تکذیب می کنم.

### یزدی:

شما حرف او را تکذیب می کنید یا حرف من را؟ به آقای جزئی توضیح دادم که ما سرنگونی صرف را نمی پذیریم. باید مشخص شود که چه کسی می آید؟ ما خواستار بازگشت حکومت ملی دکتر مصدق هستیم. من گزارش مذاکرات را به آقای زنجانی دادم که ایشان گفت حق با توست. باید بگویم که این مطلب را آقای جزئی از خودش نگفت. او به عنوان نماینده حزب توده معرفی شده بود.

عموی:

اسناد حزب موجود است و اینطور نیست.

یزدی:

به هر حال حزب باید این تعارض را حل کند.

حاتمی:

در سال 56 تحت فشار کارتر فضای نسبتاً بازی ایجاد شد که این فضا تا سال 60 حدوداً ادامه داشت. آقای پهلوان در مدت این چند سال کاستی ها و توانمندی های جریان روشنفکری ملی را چطور می بینید؟

پهلوان:

آقای یزدی در ارتباط با دوره ی پس از 28 مرداد گفت در آن هنگام سوت دلالان گردهم آمده بودیم. این سخن شاید به امروز هم اشاره ای داشته باشد. البته ما که دور این میز نشسته ایم هر یک وضع خاصی نسبت به این انقلاب داشته ایم و هرکس باید مسئولیت خود را بپذیرد. از این که بگذریم به راستی آنان که به این انقلاب دل بسته بودند و کنار گذاشته شده اند بی تردید سوت دلالند. از طرف دیگر مردم و سیاسیون ما هر وقت تحت فشار قرار می گیرند سوت دلال می شوند. هم اکنون ما هر یک به درجه ای غیر خودی هستیم. البته برای همه ی ما در اول انقلاب چنین وضعی نبود. من از همان اول غیر خودی بودم.

به هر حال نباید جامعه ای بگذارد بر اثر فاجعه سرعقل بیاید. اجازه بدهید بگویم که روشنفکری ملی کاستیهای زیاد داشته است و دارد ولی یک مشی را همیشه داشته که آن هم عرفیگری بوده است. یعنی حکومت دینی نمی خواسته است. نهضت آزادی هم تا دوره ای در همین صف قرار داشت بعد رفت سوی حکومت دینی، البته خواسته یا ناخواسته. این مطلب جداگانه ای است. نیروهای ملی مخالف دین نیستند. احترام به دین یک اصل بوده است برای نیروهای ملی و اگر اکنون می گویم دین شیعه فرهنگ ماست و ما به فرهنگ خود ارج می نهیم این را یک امر تاکتیکی به حساب نیاورید. دین شیعه جزئی از تمدن ماست و این دین قدرتهای زیادی دارد که نباید گذاشت در دست عده ای خرد و خمیر شود و زیر چرخهای مصلحت سیاسی از بین برود. سالها پیش در مجله ی آقای مهندس سبحانی در ضمن گفتیم ما الان مشکل شیعه و سنی پیدا کرده ایم. نباید تبعیض دینی در ایران رواج پیدا کند. گرچه ما شیعه ایم اما همه باید از نظر دینی با هم برابر باشند. و این تبعیض دینی بازتاب حقوقی پیدا کرده است در نظام حقوقی ایران. در همان

مجله به من حمله شد ولی حالا می بینیم این تبعیض چه در دسرهایی برای مملکت به بار آورده است. چرا اهل تسنن و اصولاً پیروان سایر ادیان حقوقی برابر شیعیان نداشته باشند؟ این سخنان را روشنفکران دینی و ملی- مذهبی ها بر زبان نمی آوردند یا درست تا آخر خط نمی روند و نمی شکافند. اگر بپذیریم که همه شهروندان ایران برابری در این صورت هیچ کس نمی تواند میان شهروندان یک کشور تفاوت قائل شود. البته از آنجا که اکثریت بزرگ مردم ایران شیعه مذهب اند دیگر شهروندان نباید ناراحت شوند اگر ما به سرنوشت شیعیان عراق و لبنان اظهار علاقه ی جدی و عملی بکنیم. دین تشیع به همه ی محدودیتهایی که از سویی به بار آورده است از سوی دیگر دارد افق تمدنی ما را به سهم خود می گستراند و امکانات فراوانی برای مابه بار می نشاند. این نگرش را فقط نیروهای ملی می توانند تا انتها ادامه دهند زیرا عرفی مسلک اند. ما یک حکومت عرفی می خواهیم بر اساس اصل شهروندی به معنای راستین کلمه نه آن که یک آقایی در قوه ی قضاییه با کپی برداری اصطلاح حقوق شهروندی را بر می دارد و تکرار می کند بی محتوی.

ما حتی آنان را هم که ضد دین اند جزء شهروندان ایران به حساب می آوریم. ما افتخار می کنیم که مردم ما شیعه اند ضمن آن که حق هر کس می دانیم دین خود را خود انتخاب کند و حتی هر زمان که بخواهد تغییر دهد. نیروهای ملی در عصر مشروطه می خواستند ایران را حفظ کنند، پس آن توسعه ی اقتصاد ملی را پی گرفتند، بعد نهضت ملی شدن نفت را به راه انداختند، سپس یک دوره ی رونق اقتصادی را دنبال کردند و در انقلاب 57 هم اگر اشتباهی کردند اما به ایران اندیشی ادامه دادند. تحول تدریجی در سرنوشت هر کشور اهمیت بسیار دارد. حالا به ما می گفتند شوونیست و از این سخنان سخیف ولی می بینند که سخنان ما درست بود وقتی به افغانستان و تاجیکستان می اندیشیم یا به حوزه ی تمدن ایرانی. ما نه تنها به شیعیان ایران که به شیعیان در سراسر منطقه و در جهان ارج می نهیم و معتقدیم هنگامی که رضاشاه و حاج شیخ عبدالکریم حائری تأسیس حوزه ی علمیه قم را پی ریزی کردند کار بزرگی در جهت استقلال ایران انجام دادند و یک مرکز فرهنگی ملی دینی به وجود آوردند که به نفع استقلال ما تمام شده است چون توانستیم از زیر نفوذ مطلق نجف بیرون بیاییم. نجف می توانست هر لحظه تحت نفوذ خارجی قرار بگیرد. من البته با دخالت آقایان در سیاست مخالفم ولی این تحول دینی را یعنی تأسیس حوزه ی علمیه قم را باید به نوبه ی خود ارج گذاشت و درست سنجید. در واقع با این احوال من همان قدر خود را به شیعه ی عراقی و لبنانی و بحرینی و مصری و جاهای دیگر نزدیک می دانم که به سنی تاجیکستان و افغانستان و به ارمنی ارمنستان. اگر تمدن خود را در شیعه خلاصه کنیم سخت زیان کرده ایم این طرز تفکر را اکنون فقط روشنفکران ملی - تمدنی می تواند دنبال کند و پرچم آن را برافرازند.

به هر حال اگر می‌گوییم تحول تدریجی خوب است پس انقلاب به صلاح مان بود. در مورد روشنفکری ملی در فاصله ی 56 تا 60 باید بگوییم که اشتباهاتی کردند. فکر می‌کنم صلاح ما این بود که صدیقی و سپس حتی بختیار را حمایت می‌کردیم و آن نظام سیاسی را به تدریج در اختیار می‌آوردیم و راه را آهسته می‌پیمودیم. نه این که گرفتار هیجانهای شایع در میان سیاستمداران و توده ی مردم بشویم. البته پس از انقلاب 57، هر چند از موافقان این انقلاب نیستم، صلاح بود مهندس بازرگان را حفظ می‌کردیم. با این حال من انقلاب 57 را به عنوان یک واقعیت تاریخی قبول دارم و به نتایج برآمده از آن به گونه ای جدی می‌اندیشم.

### یزدی:

شاه استعفا از سلطنت و کناره گیری ، حتی به نفع پسرش را نپذیرفت. آمریکایی ها تا آخرین لحظه از شاه حمایت می کردند. تنها وقتی آن را قبول کردند که کار از کار گذشته بود. ژنرال آمریکایی هایزر را فرستادند به ایران که همان کاری را که بعدها در فیلیپین کردند در ایران بکنند. آن کاری که آمریکایی ها در فیلیپین کردند با اعزام هایزر به ایران می خواستند انجام بدهند. اگر در اردیبهشت - فروردین 57 ارتش دخالت می کرد ، شاه را برای معالجه به مرخصی و خارج می فرستاد ممکن بود . آمریکایی ها در فیلیپین چه کار کردند؟ ارتش در سیاست دخالت کرد و گفت آقای مارکوس تقلب کرده است و خانم اگینو انتخاب شده است مارکوس را بیرون کردند . خانم اگینو رییس جمهور شد اما ارتش هم یک پای انقلاب شد. خوب که جا افتاد زیر پای خانم اگینو را خالی کردند. همین کار را در ایران می خواستند بکنند. اما خیلی دیر بود .

ما تاریخ را با اگر نمی توانیم بنویسیم. حالا یک انقلابی در حال شکوفایی و رشد است ما باید بگوییم که ما شرکت نمی کنیم؟ نه نمی توانستیم ولی نقشی که روشنفکری دینی بطور خاص بازرگان و ما داشتیم این بود که قانون اساسی که بعد از انقلاب نوشته شده بود هر چه بود یک قانون دموکراتیک بود. از تجربه مشروطیت ما الهام گرفتیم . به نظر من در حل مسئله دین و دولت رهبران مشروطه خیلی واقع بینانه عمل کردند. پیشنهاد مشروعه طلبان را نپذیرفتند ولی این متمم را که گذاشتند که بایستی چیزی خلاف این تصویب نکنیم. مجلس قانونگذاری نمی تواند چیزی را خلاف دین اسلام و نه هیچ دین دیگری که بخشی از مردم کشور به آن باور دارند تصویب بکند مجلس نمی تواند چیزی برخلاف معتقدات یهودیان و یا مسیحیان ایران تصویب بکند . بنابراین در قانون اساسی اول نه ولایت فقیه بود نه هیچ کدام این ها. شورای نگهبان بود ولی منتخب مجلس بود. یک تفاوت هم با انقلاب مشروطه داشت. کارش هم فقط این بود که آن می گفت چیزی برخلاف دین نباشد این می گفت چیزی برخلاف قانون اساسی هم نباشد .

### پهلوان:

چرا شما با مجلس خبرگان موافقت کردید؟

### یزدی:

بعد از انقلاب ما فهمیدیم که اصولاً همه ما با آن چیزی که نمی خواستیم متحد و متفق شدیم و نه آن چیزی که می خواستیم. وقتی آقای خمینی در پاریس گفت شاه برود و این زیاد بیاید بهتر است همه برای



شان دست زدند. الان شما دیگر نگوئید اینها بروند هر کس بیاید خوب است. یک تجربه برای آن نسل بس است.

بعد از انقلاب دیدیم که این ها اصلاً اعتقادی به دموکراسی ندارند. یکی از آقایان بزرگواران در یک جلسه ای گفت که ما انتخابات و قانون اساسی را نمی خواستیم. حکومت اسلامی است. آقای خمینی امیرالمومنین است وزیر تعیین می کند و وکیل تعیین می کند و می گوید خوب کار کرد بماند بد کار کرد برود. اما شرایط و جو اوایل انقلاب به آنها اجازه طرح آن را نداد. و لاجرم جمهوریت و قانون اساسی و انتخابات را پذیرفتند اما بعد آمدند گفتند ما پیش نویس قانون اساسی را به فرزندم بگذاریم. ما رفتیم در قم جمع شدیم. ضمن بحث ها مطرح شد که، مرحوم بهشتی صریحاً گفت آقا چرا اینقدر جوش می زنید؟ حالا چه کسی می خواهد این قانون را اجرا کند؟ ما باید 20 سال مملکت را اداره بکنیم. مرحوم بهشتی با صراحت می گفت. گفت مارکسیست ها می گویند بعد از انقلاب دیکتاتوری ما با این موافق نیستیم چون مسلمانیم. می گوئیم دیکتاتوری صلحا. حالا تصورش را بکنید که ما می پذیرفتیم 155 اصل را به فرزندم می گذاشتند. ولی نمی خواستند که اجرا کنند. این قانونی را که خودشان نوشته اند زیر بارش نمی روند قانون اساسی که ما نوشتیم می گفتند آقا این قانون اساسی را یک مشت لیبرال نشستند و نوشتند، اصلاً زیر بار نمی رفتند. ما مجبور بودیم قانون اساسی را چهار میخ بکنیم. تعارضات وجود دارد نمی خواهم بگویم که نیست اما همانطور عرض کردم مشکل فقط در ساختار حقوقی نیست مشکل در ساختار حقیقی نیز است. در زمان شاه مگر شاه اختیار نصب نخست وزیر را داشت؟ آنجا که نیروی ملی وجود داشت مثل زمان مصدق شاه مجبور بود عقب می نشست، آنجا که حضور نداشت هر کاری که دلش می خواست می کرد. الان هم مشکل ما با تغییر در ساختار حقوقی حل نمی شود باید ساختار حقیقی را از طریق نیروی ملی حل کنیم. ما باید به گونه ای رفتار کنیم که حاکمان اگر هم بخواهند کاری خلاف انجام دهند نتوانند. من این را بارها مثال زده ام. ملکه انگلستان حق انحلال مجلس را دارد ولی نمی تواند، یعنی اگر بخواهد حرف بزند سلطنت از بین می رود. بنابراین موضعی که ما داشتیم اجتناب ناپذیر بود و تحت تأثیر عوامل متعدد قرار داشت. این هم که در آخرین مرحله اوضاع آرام آرام به گونه ای شد که رهبری این انقلاب را آقای خمینی بدست گرفت، اما اینکه بعد از انقلاب روحانیت قدرت را در دست گرفت دو بخش دارد. بخشی از آن مربوط است به ساختار اجتماعی و روابطی که روحانیت ایران حتی قبل از اسلام در ایران با توده های مردم داشته است. یکی هم آن چیزی را که مرحوم شریعتی می گفت مشکل ایران نه استبداد و نه استعمار و نه استثمار بلکه دو چیز است: اول استثمار دوم استعمار. آن طبقه ای که موضوع استثمار است اهل کتاب خواندن نیست بعد از انقلاب چون همه مردم حضور پیدا کردند. ما روشنفکران اقلیت عددی بودیم. کاری نمی توانستیم بکنیم خوب یک بخش هم باید بگویم ...

**حاتمی:**

روشنفکرهای دینی از روشنفکرهای ملی و چپ در انقلاب دست بالاتری داشتند.

**یزدی:**

اما روشنفکرهای ایران در مجموع نسبت به ارزیابی موقعیت تاریخی خودشان در آن مقطع مرتکب یک اشتباه استراتژیک شدند. در سال اول روحانیون روزنامه نداشتند همه اش دست روشنفکران بود. چپ، راست و عرفی. جو مطبوعات در دست روشنفکران بود. اما عملکرد آنها واقع بینانه نبود ببینید، در دوره ای که من در وزارت امور خارجه بودم از تمام احزاب برای بحث در مورد ایران و اصول سیاست خارجی ایران دعوت کردم. شاید در تاریخ بی سابقه باشد. مرحوم به آذین از طرف حزب توده آمد به وزارت امور خارجه. از همه احزاب سیاسی دعوت کردیم. حتی نماینده حزب توده هم آمدند.

**عمویی :**

تنها موردی بود که رژیم جمهوری اسلامی بهایی داد به احزاب.

**یزدی :**

تنها حزبی که بایکوت کرد حزب جمهوری اسلامی بود. گفتند چرا شما با این نیروها نشستید؟ می خواهید سیاست خارجی ایران را تنظیم کنید؟ اما من پاسخ دادم که این یک گفتگو است. و گفتگو ضروری و مفید است. تمام نیروها آمدند. چریک ها، مجاهدین، حزب ایران و جبهه ملی همه آمدند. 800 صفحه مشروح مذاکرات آن جلسه را من دارم. برنامه سیاست خارجه دولت موقت نظیر دولت دکتر مصدق بر اساس دو محور نوشته شد :

1 - موازنه منفی

2 - بی طرفی مثبت

بی طرفی مثبت در روابط جهانی ، یعنی شرکت نکردن در تعارضات جهانی همان که بعد شد جنبش غیر متعهدها. سیاست خارجی ما این است. که با همه کشورها دوست باشیم . سیاست موازنه منفی را هم توضیح دادم. اینکه آقای عمویی می فرمایند حزب توده چنین و چنان بود باید بگویم خیر. تنها این نبود که بگوید من خط امامی هستم. گفت بازرگان که می گوید گام به گام و این همان سیاست کسینجراست. حزب توده می گفت خط امام یعنی ضد آمریکایی بودن. کجا غفلت کردند روشنفکران؟ می خواهیم درس بگیریم از تاریخ. هنگامی که زیر یک شعار بسیار مترقی ، یعنی مبارزه با امپریالیسم آمریکا گروگان گیری می کنند در واقع جاده صاف کن تثبیت اقتدار روحانیون شدند و چون قدرت را ثبت کردند بعد با تمام قوا به روشنفکران زدند، روشنفکران ایران در آن موقع جو غالب تبلیغاتی را در دست داشتند یعنی افکار عمومی را می ساختند و به همین دلیل حزب جمهوری در دو سه سال اول ماه می را جلوتر از همه برنامه می گذاشت. دولتی کردن کلیه وسایل تولید و توزیع ثروت در برنامه جمهوری اسلامی با صراحت آمده بود مواضعی که در میان مکاتب سوسیالیستی برنامه سوسیالیسم نوع مارکسیستی بود. روشنفکران از چنین وضعیتی غفلت کردند. بنابراین به نظر من روشنفکران، حالا هر یک به سهم خود به ارزیابی عملکرد خود در آن دوره بپردازند . من نمی خواهم کارنامه روشنفکران را بطور عام نفی کنم. اما می گویم روشنفکران ایران و حتی بخشی از روشنفکران دینی در این فرایند نقش داشتند. می گویم بازرگان و چند نفر از دوستانشان هم در این وسط هر چه داد زدند صدایشان به جایی نرسید . ولی آن قانون اساسی که ما اول نوشتیم این طور نبود.

**حاتمی :**

کارنامه نیروهای چپ در سال 56 تا 60 را چگونه ارزیابی می کنید آقای عمویی؟

**عمویی :**

حکایت کارنامه، آدم را به یاد این عبارت می اندازد که چه بگویم که ناگفتم بهتر است . آن کارنامه یک فاجعه است.

واقعاً خیلی تأسف آوراست. حزب توده ایران خواهان این بود که به دنبال پیروزی انقلاب بهمین یک حضور علنی داشته باشد و برای حضور علنی داشتن به رغم اینکه ایراداتی جدی نسبت به قانون اساسی داشت رأی آری داد و معتقد بود که مخفی کاری فقط یک ارتباط بسیار محدودی با نیروهای معینی بوجود می آورد و این کار را کرد برای این که برد گفته هایش به اندازه ی کافی فضایی داشته باشد و این غیبت و سالها قبلش را و به ویژه تاریخ دروغینی که دشمنانش طی سالهای بعد از 28 مرداد تا سالهای 57 نوشته بودند جبران کند و حداقل زبان گویایی داشته باشد و یک توضیحی بدهد. من کمتر کسی را به انصاف آقای طالقانی دیدم آنجایی که در مقابل همه وقتی عده ای رادعوت کرده بود بیانیه ی

حزب توده را آوردند که در خانه علما انداخته بودند که عمامه شما را به گردنتان می بندیم. بعد ما فهمیدیم که این از جای دیگر سرچشمه گرفته. خیلی دوستان دیگر اینها را می دانستند که نه فقط بیانش نکردند بلکه در واقع هیزم هم به آن انداختند. من معتقدم که روشنفکران چپ محدودیت بسیار زیادی داشتند. یکی دو ماه از افتتاح دفتر حزب در خیابان 16 آذر گذشته بود که آقای غفاری با گروهی بنام حزب الله ریختند و کردند آن کاری را که باید بکنند. من شب رفتم پیش آقای طالقانی گفتم آقا این چه امنیتی است؟ انقلاب که همه اش اغتشاش و بهم ریختن و مزاحمت برای هم فراهم کردن نیست؟ ما فکر می کنیم یکی از مشکلات مدنیت جامعه ایران این است که امکان ندادند که ساختارهای تشکیلاتی حالا با هر عقیده ای و با هر ایدئولوژی شکل بگیرد. وقتی اندیشه ای و راهکاری توسط متفکرین ارائه می شود باید بتوانند از طریق این ساختارها آنها را به توده مردم ببرند و در این چارچوب و در سازماندهی هم آدمها پرورش پیدا کنند و عادت کنند به کار جمعی. این تکروری یک بیماری وحشتناکی است در جامعه ما. می گویند چرا جامعه ما اینقدر جمع گریز است؟ چرا نباشد؟ اصلاً این امکان داده نشده به ما. با همه این گرفتاریهایی که مواجه بودیم با این همه سعی کردیم خلاف قانون کاری نکنیم که از لحاظ حقوقی نتوانند حزب را محکوم کنند.

**پهلوان:**

پس چرا شما از آقای بازرگان حمایت نکردید؟

**عمویی:**

در جلسه ای که آقای دکتر یزدی به عنوان وزیر خارجه دولت موقت از نمایندگان احزاب دعوت کردند من از طرف حزب در آن جمع حضور داشتم. من سابقه دوستانه ای با آقای مهندس بازرگان داشته ام در تبعیدگاه برازجان. ما همراه هم بودیم. وقتی ما را آوردند به تهران در زندان شماره 4 زندان قصر باز هم با هم بودیم. بسیار مناسبت خوبی داشتیم حتی تا آنجایی که در کتاب خاطراتم از او به گرمی یاد کردم که چقدر منصفانه در فضای درون زندان عمل می کردند. حتی شبی که رفتم پیش آقای طالقانی به شکایت از رفتاری که برای تعطیلی دفتر حزب توده کردند ایشان گفتند آقای مهندس که دوست شماست با او قضیه را حل کن. آقای مهندس بازرگان جزء اولین سخنانی که در مقام نخست وزیری کشور کردند گفتند حزب توده غیر قانونی است. من یک نامه با مارک حزب توده برای ایشان فرستادم که آقای مهندس اگر به موجب تصمیمات رژیم شاهنشاهی حزب توده غیر قانونی شده خوب این انقلاب هم غیر قانونی است. نخست وزیری شما هم غیر قانونی است. پس باید انقلاب و تمام آن مقررات را از بین برد.

**حاتمی:**

به عنوان آخرین پرسش از آقای دکتر پهلوان: آیا نیروهای سیاسی جامعه با توجه به تجربه های گذشته نباید به هم نزدیکتر شوند؟ و آینده نیروهای ملی را در ایران چگونه می بینید؟

**پهلوان:**

بنده معتقدم که ما باید سرجایمان بایستیم و عقاید مختلفمان را بیان کنیم. این اساس همزیستی است نه اینکه به هم ناراست بگوییم و همواره به صورت تاکتیکی با هم کنار بیاییم و در ضمن بدانیم که این تنوع حضور نیروهای مختلف بقای من یعنی بقای ما را هم تأمین می کند. نباید تصور شود که کسی می تواند بخواد که همه ی نیروها از بین بروند و خودش باقی بماند. بنابراین آینده نیروها به این تنوع بستگی دارد. اما همان طور که عرض کردم این یک پیش بینی است یک روزی من گفتم نهضت آزادی نباید اینقدر این وضع را تحمل کند چون خودش از بین می رود و نهضت آزادی بالاخره یک نیروی سیاسی است و یک تشخیصی دارد. الان شما ببینید این جریان اصلاح طلبی را. آقایان می خواهند اصلاح طلبی کنند بی این که هیچ کس دیگر در موردش حرف بزند. آینده مملکت در گرو یک صراحت کامل است و آن اینکه نیروی عرفی ایران خواستار جدایی دین از حکومت است. این را باید

صریح بگویم. آقایان یعنی اصلاح طلبان نمی خواهند نفی شوند ولی الان که ما را نفی کرده اند سکوت می کنند. من چیزی ندارم از دست بدهم. شغلم را چند بار از دست داده ام. الان حضور آقای عمویی عرض می کردم همین نکته را. حالا شما خواستید چاپ کنید نخواستید نکنید. برای مثال وقتی درس مرا قطع کردند از دفتر آقای کنی تلفن کردند. گفتم به حاج آقا بگویند وقتی ایشان را آوردند در تلویزیون گفت من محمدرضا کنی هستم محمدرضا پهلوی نیستم. گفتم حق با ایشان است چون محمدرضا پهلوی افسران حزب توده را به زندان می انداخت بعد حقوقشان را به خانواده شان می داد ولی حاج آقا کنی، پهلوان را اخراج کرد، نه حقوقش را داد نه بازنشستگی اش را. چون وقتی در 18 تیر گفتم نباید دانشجویان را می زدید بازنشستگی من را هم قطع کردند. خوشبختانه الان در بین نیروهای چپ دارد یک علاقه ای به ایران بوجود می آید. این مهم است. خیلی از نیروهای چپ در اینجا هستند. اگر چپ هستند ایرانی هستند، چپ چینی یا روسی که نیستند. هم وطنان هستند. بنده آقای عمویی را دوست دارم چون ایرانی است.

نیروی ملی نیروی آینده ایران است. نیرویی است که به این مملکت و تمدن وفادار است و علاقمند است به این مملکت. این هم که چیز عجیب و غریبی نیست. مملکتی است. یک مرزی دارد. یک فرهنگی دارد. بخشی از این تمدن در داخل محدوده سیاسی است بخشی دیگر خارج از محدوده سیاسی است. ما در ذات این کشور می توانیم فرهنگ گشایی کنیم و به همین سبب بالاخره من به سرنوشت شیعه عراق، فارسی زبان تاجیکستان، فارسی زبان افغانستان بیشتر علاقه مندم تا یک روس و چینی یا امریکایی. این طبیعی است ولی تمام مسئله ما را تبدیل کرده اند به بخش معینی از خاورمیانه آن هم با نگرش نادرست.

حائمی:

آقای دکتر یزدی آیا نیروهای مختلف با توجه به تجربه های پیشین نباید بهم نزدیکتر شوند؟ آینده روشنفکری دینی را چگونه می بینید؟

یزدی:

این بحث دو بخش دارد باید ببینیم آیا نیروهای سیاسی باهم در تعامل هستند یا به سمت تعامل با هم می روند؟ من معتقدم و علائمی می بینم تمام نیروها به این سمت می روند که باهم در تعامل باشند اما این کار زمان گیر است و وقت می برد و رسوبات تاریخی همیشه بالا می آیند اما بر این باورم که تمام نیروها معتقدند که این تنها راه است. اگر دموکراسی یاد گرفتنی است، دموکراسی زمانی در ایران نهادینه می شود که تمام احزاب اصول سه گانه را بپذیرند که اگر من یاد بگیرم، اگر محافظه کار یاد نگیرد، کارها پیش نمی رود. اگر می خواهد بماند دموکراسی را باید یاد بگیرد و در ایران محافظه کاران پایگاه دارند، نیرو دارند سابقه دارند. ما می گوئیم بازی دموکراسی را همه باید یاد بگیرند. اما آینده ی روشنفکری دینی را چه تعریف می کنیم و چه رسالتی دارد؟ اول اینکه مفاهیم و مقولات مدرنیته هنگامی می تواند وارد جامعه شود و بماند و نهادینه شود که جزء اجزا بدن فرهنگی جامعه شود. پس مفاهومات باید بومی شوند و روشنفکری دینی در ایران و چه در کشورهای اسلامی، یک واقعیت اجتناب ناپذیر است و رسالت عمده اش این است که این مقولات مدرنیته و مقولات اساسی آن را نه نمادهای مدرنیته را، بتواند بومی کند تا در جامع ریشه بدواند و جا بیفتد. این مقولات مدرنیته نباید با مفاهیم دینی و ارزشهای دینی ما تعارض پیش بیاورد. ما تجربه ترکیه را روبروی خودمان داریم و باید از آن یاد بگیریم. به نظر من روشنفکری دینی به رغم این کارنامه دینی و حکومت دینی که در طول سی سال به ضررش تمام شده است در حال حاضر با چالش های جدید روبرو است و پاسخ های جدیدی باید بدهد. در ایران روشنفکری دینی یک واقعیت اجتناب ناپذیر است و از لحاظی در حال حاضر در حال توسعه و رشد است. ما ایرانی هستیم هویت ملی ما دو بعدی دارد بعد ملی و بعد دینی است و مرحوم دکتر مصدق هم گفت و هر آنچه که بخواد ملیت و دیانت مرا مخدوش کند در مقابلش می ایستم

پهلوان:

آقای دکتر یزدی شما موافق جدایی دین از حکومت هستید؟

یزدی:

اصلاً حکومت نمی تواند و نباید دینی باشد. اما رابطه دین و حکومت را قانون اساسی معین می کند. دموکراسی بدون قانون اساسی وجود ندارد. قانون اساسی يك پیمان یا میثاق ملی است که مردم آن را تدوین و تصویب می کنند. و در کابینه ای که 97 درصد آن مسلمان هستند، لاجرم باورهای دینی مردم در این سند ملی منعکس می گردد. در قانون اساسی مشروطه چیزی مخالف مبانی دینی مردم تصویب نشد. در قانون اساسی اول جمهوری اسلامی که در دولت موقت نوشتیم و آقای خمینی هم آن را امضا کرد همین بود.

حاتمی:

سکولاریزم را شما قبول دارید یا نه؟

یزدی:

باید دید سکولاریزم به چه معنا است؟

مثلاً ما می خواهیم یک پزشک بیمارستان را اداره کند به دینش چه کار داریم. این را ما علناً رد کردیم نه الان، در قانون اساسی که ما نوشتیم گفته نشده که باید زن باشد یا مرد یا مذهب شیعه باشد یا نه؟ آقای خمینی این را امضا کرد ولی آقای گلپایگانی این را رد کرد و مخالفت کرد. آقای خمینی گفت بروید آقای گلپایگانی را راضی کنید با آقای مهندس بازرگان و مهندس کنیرایی رفتیم. گفت من شیخ فضل الله نوری انقلاب می شوم. باید بیائید و بگویید هم مرد باشد هم شیعه.

حاتمی:

آقای عمویی آیا نیروهای سیاسی جامعه با توجه به تجربه پیشین نباید به هم نزدیکتر شوند؟ آینده نیروهای چپ را در ایران چگونه می بینید؟

عمویی:

من کاملاً تأیید می کنم گفته های دکتر پهلوان و دکتر یزدی را در زمینه ضرورت همکاری نیروهای سیاسی ایران. یعنی همه کسانی که برای تعالی این کشور برای استقلال کشور و برای ارتقاء زندگی مردم کشور صمیمانه فعالیت می کنند دغدغه چنین خطراتی را دارند من معتقدم که این نیروها نیروهای طرفدار موجودیت مردم و کشور هستند و ضرورتاً باید با هم همکاری کنند و من نشانه چنین روندی را به عین می بینم. متأسفانه ما در روند فعالیت های سیاسی، دموکرات بار نیامده ایم. در جامعه غیر دموکرات در جامعه استبدادی آدم دموکرات بار نمی آید. یک حوزه ملی تشکیل شده دائماً دغدغه این که الان ساواک می ریزد آنجا همش به فکر این بود که جانش را نجات دهند یا چریکها همه اش منتظر بودند که رگبار می بندندشان. ما یک اصل داشتیم که اصل رهبری جمعی بود، یعنی وقتی رهبری تصمیمی را اتخاذ می کند هیچ کس حق نداشت منفرداً تصمیمی را اتخاذ کند. شرایطی که غیر دموکراتیک باشد یا شرایط پادگانی باشد بیم هر اتفاقی می رود. لاجرم این اصل چنان مخدوش می شود که واقعاً فراگرفتن روحیه ی دموکراسی کار ساده ای نیست. ما همین قدر که می توانیم با نظرگاههای خودمان گرد یک میز بنشینیم و با هم صحبت کنیم و شما ایراداتتان را نسبت به من به عنوان یک توده ای بیان کنید و من به عنوان یک توده ای دفاع کنم و هیچکدام تند نشویم به همدیگر من این را یک حادثه میمون می دانم و آرزو می کنم در این مسیر هم حرکت کنیم. من الان به عنوان نتیجه گیری با توجه به این سه گرایش فکری که اینجا حضور داشت و آینده ایران را در یک وضع دموکراتیک و باورهای فکری در یک جامعه سیاسی نقش داشته و این به نفع مردم ایران است. عدالت اجتماعی

ایران دوستی و دموکراتیک می تواند به عنوان عوامل نزدیک کننده همه گرایشهای فکری در گروههای سیاسی و روشنفکری نقش داشته باشد و حول محور دموکراتیک و ایران دوستی و عدالت اجتماعی نقش داشته باشد.

پایان

## ده فرمان روشنفکری

---

- (1) تنها بیندیش، با جمع میندیش ،
- (2) از توده بپرهیز، با توده هم‌آواز مشو،
- (3) به هیچ دسته و گروه وسازمان و حزب نپیوند، به تنهایی عمل کن،
- (4) از اتهام و افترا و ترور شخصیت مه‌راس، راهت را ادامه ده و سر سخت بایست،
- (5) سخنها را بنا بر مصلحت بر زبان مران، به حقیقت سخن بگو،
- (6) اندیشه ی بلند و دور را فدای اندیشه ی پست و نزدیک مکن ،
- (7) وجیه المله مباش، محبوب القلوب مشو، جسارت پیشه کن ،
- (8) مرید پروری را خوارشمار و اندیشه ات را فدای چاپلوسی مساز،
- (9) درجا مزن ،از تحول اندیشه مگریز و از نقد گذشته بپرهیز،
- (10) شفاف عمل کن و از تقیه دوری بجو.

- 1- نظریه ی دولت در ایران ، اثر آن.کی.اس.لمتون. گردآوری، ترجمه از زبان انگلیسی، افزوده ها و بیوستها از چنگیز پهلوان. نشر گیو .تهران 2000(1379).
- 2- شعر عربی در عهد جاهلی. اثر کارل بروکلن. گردآوری، ترجمه از زبان آلمانی و افزوده ها از چنگیز پهلوان. نشر گیو. تهران 2000(1379).
- 3- نگاهی دیگر به دوم خرداد. گفتارهایی در شناخت تحولات کنونی در ایران . چنگیز پهلوان. انتشارات سنبله. هامبورگ. اوت 2000- مرداد 1379.
- 4- نظریه ی تمدن . اثر فوکوتساوا یوکچی . ترجمه از انگلیسی . از چنگیز پهلوان. نشر گیو. تهران 2000(1379).
- 5- تمدن . چنگیز پهلوان. مجموعه ی فراز. دفترهای فرهنگ و جامعه. مونستر 2002.
- 6- پنج گفتگو با چنگیز پهلوان. چاپ اول ، مجموعه ی فراز. دفترهای فرهنگ و جامعه. سال 2002، چاپ دوم: نشر نیما. اسن 2002، چاپ سوم: بدون موافقت مولف و همراه با حذف برخی قسمتها توسط انتشارات عطایی 0 تهران سال 2003.
- 7- احکام سلطانی. چنگیز پهلوان همراه با محمد تقی دانش پژوه. مجموعه ی فراز. دفترهای فرهنگ و جامعه. مونستر سال 2002.
- 8- رد غزالی بر اباحیه. ترجمه ای جدید یا سرقت ادبی . گزارشی از چنگیز پهلوان. مجموعه ی فراز. دفترهای فرهنگ و جامعه. مونستر ژوئیه ی 2002 .
- 9- فرهنگ شناسی. گفتارهایی در زمینه ی فرهنگ و تمدن. چاپ دوم. بازخوانی شده. نشر قطره . تهران سال 2003.
- 10- ریشه های تجدد. پژوهش چنگیز پهلوان. نشر قطره . تهران سال 2004.
- 10- سخن گفتن در دو کمان. گزیده ی شعرهای ارنست یاندل . برگردان به فارسی از چنگیز پهلوان . مجموعه ی دفترهای فرهنگ و جامعه (5) . مونستر 2005 .
- 11- سه رساله در ارتباط با مدرسه ی علوم سیاسی . به کوشش چنگیز پهلوان. مونستر 2005. مجموعه ی دفترهای فرهنگ و جامعه (6).
- 12- ترور شخصیت . مجموعه ی اسناد. به کوشش چنگیز پهلوان مونستر 2005. مجموعه ی دفترهای فرهنگ و جامعه (7).
- 13- دوم خرداد و پس از آن. مجموعه ی نوشته ها. مونستر 2006. دفترهای فرهنگ و جامعه (8).
- 14- مقالات در باره ی افغانستان و تاجیکستان. از چنگیز پهلوان. مونستر 2006. دفترهای فرهنگ و جامعه (9)
- 15- مقالات در باره ی دانشگاه. چنگیز پهلوان. مونستر، زمستان 2006. دفترهای فرهنگ و جامعه (10).
- 16- مقالات نایاب و کمیاب. چنگیز پهلوان. دفترهای فرهنگ و جامعه 11. مونستر 2006.

برخی آثار به زبانهای دیگر :

- 1-Deutsch-Iranische Beziehungen.Kulturaustausch2000.
- 2-Die Justiz. Münster 2001.
- 3-Kultur und Religion. Münster 2002.
- 4-Eine Weltkonferenz.Münster2002.
- 5-In der Fremde.Münster2002.
- 6-Ist das iranische Regime reformierbar? Münster / Berlin2003.



7-Der Schläfer. Münster 2003.

8-Warum Kulturhauptstadt? Ein Wort für Münster.2003.

9-Conflict and Transformation: New Forms of Nation-State Building in Iran,Afghanistan und Tajikistan.  
In: Worlds on the Move .Edited by J. Friedman. USA:2004

10-Many Bookreviews in Abstracta Iranica ,volume 24 and volume 25.Published in Paris 2003 and 2004.

11- Übersetzung und Ernst Jandl. Vortrag : Münster, November 2005.

برخی آثار به انگلیسی پیش از اقامت ناخواسته در آلمان:

## Articles in English

-Measurement of Progress at the Local Level 1972  
UNRISD.Geneva

-Seminar on Cultural Planning in Asia 1976

-Cultural Planning in Iran. 1978

-Religion and Identity ,Japan 1998

-Iran and Turkey , US Institute for Peace 1997

-Afghan Refugees in Iran,USA 1997

-Iran and Central Asia , London 1997

....

### برخی آثار از زمان بازگشت به ایران از 2006:

- 1- زبان مادری اثر آگاتا کریستف. برگردان از زبان فرانسه. چنگیز پهلوان. نشر آبی. 1386.
- 2- پرواز باترانه. در معرفی اینگه برگ باخمن. همراه با ترجمه و تفسیر گزیده ی شعر ها. چنگیز پهلوان. نشر آبی. دوچاپ 1388.
- 3- فرهنگ و تمدن. تألیف و تحقیق. چنگیز پهلوان. نشر نی 1388.
- 4- بیست و دوم خرداد و بحران فروپاشی. رساله ای در باب تحولات کنونی در ایران. دفتر دوم از دفترهای پراکنده. نشر فراز. توزیع محدود. اندیشه، 1388.
- 5- در عزت و خفت روشنفکران. دفتر سوم از دفترهای پراکنده. چنگیز پهلوان نشر فراز. توزیع محدود. اندیشه، 1388.
- 5- تعدادی مقاله و تحقیق. منتشر شده در روزنامه های تهران و تارنماهای اینترنتی.

**6- تجدد و روشنفکری 1389. نشر قطره. وزارت ارشاد در اریبهبشت ماه 1390 پس از مدتها اعلام کرد این کتاب «غیرمجاز» است.**

**7- ریشه های تجدد. 1389. نشر قطره. ماه ها در وزارت ارشاد در انتظار پاسخ به سر می برد. بخش بزرگ این کتاب قبلاً به چاپ رسیده است. کتاب کنونی تصحیح چاپ قبلی است همراه با یک رساله ی مفصل در باب حکومت و تشکلات اداری در ایران.**

