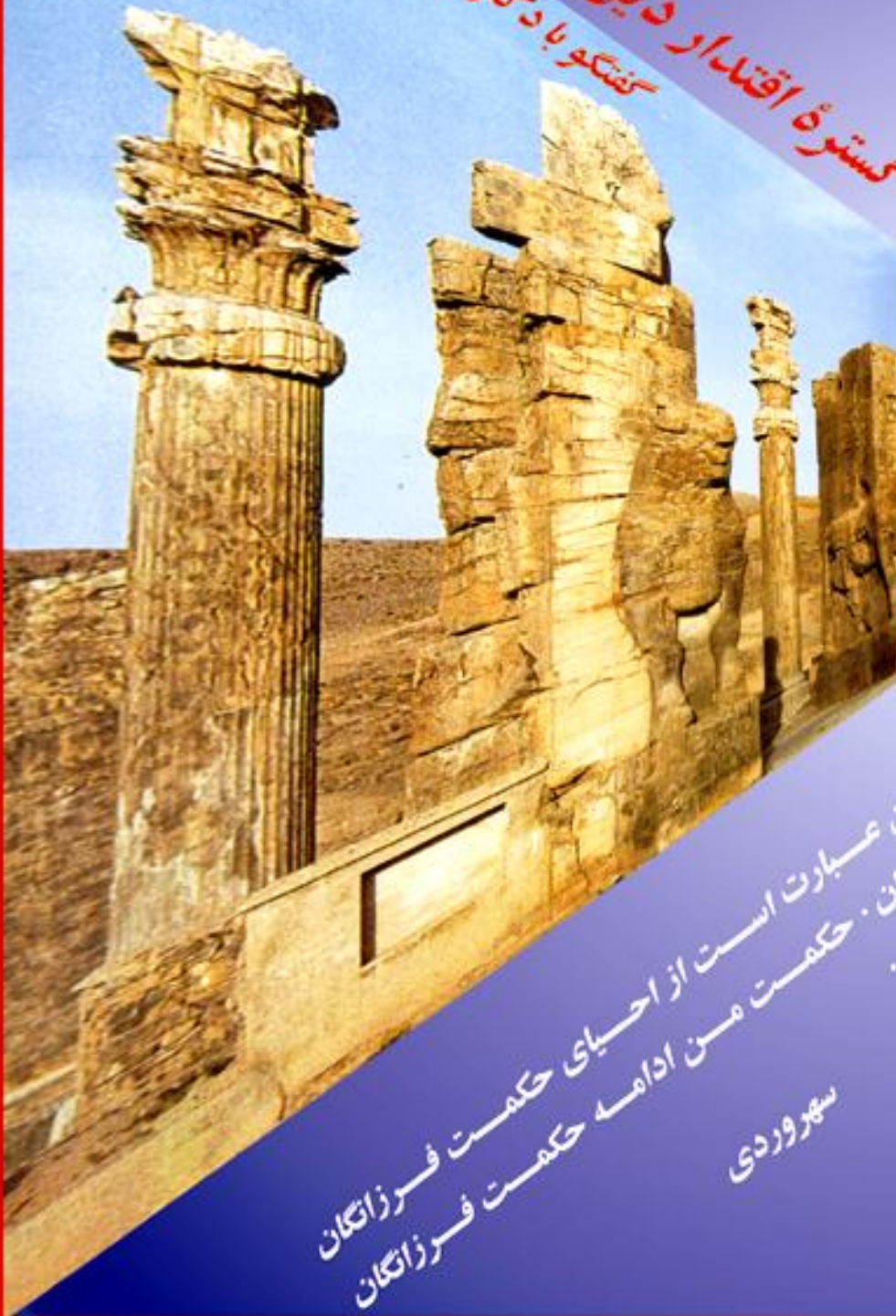


تلاش

گستره اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان
گفتگو با دکتر جواد طباطبائی



کار من عبارت است از احیای حکمت فرزاتگان
ایران باستان، حکمت من ادامه حکمت فرزاتگان
ایران باستان است.
سهروردی

راز بقای ما و ایده بنیادین ایران زمین - رامین پرهام / دو انقلاب - دو الگو و جدال دواستل - نیلوفر بیعتانی
دیگر همکاران ما در این شماره: نادره انصاری - داریوش همایون - فرهاد بزدی
و گزارشی از سمینار "الجهنم دوستداران اندیشه" در برلین
نقدی پیرامون نگرش تاریخی - شهرام اسلامی / آراء و دیدگاههای دکتر طباطبائی و پاسخ به نقدها و سنجش ها

صاحبان امتیاز : فرخنده مدرّس / علی کشگر

مدیر مسئول و سردبیر : فرخنده مدرّس

معاون سردبیری : عبدالله سعیدی

نشریه تلاش ؛

به هیچ حزب ، سازمان ، گروه و جمعیتی وابستگی ندارد .

آدرس پستی :

Talash
Sand 13
21073 Hamburg / Germany

Fax :(0049) 040 32 80 88 25

آدرس تلاش در اینترنت :

<http://www.talash.de>

پست الکترونیکی :

Talashnews@hotmail.com

بهای اشتراک در اروپا برای شش شماره ۱۸ یورو و برای آمریکا و کانادا و ... معادل ۳۰ دلار آمریکا .

متقاضیان محترم لطفاً مبلغ اشتراک را به حساب بانکی زیر حواله و رسید را به همراه نام و آدرس پستی به آدرس " تلاش " یا از طریق شماره فکس نشریه ارسال نمایند .

حساب بانکی :

دارنده حساب : S . Modarres Tabatabaei

شماره حساب : 13 30 11 34 63

کد بانک : 200 505 50

نام بانک : HASPA - Germany

برای ارسال وجه از خارج آلمان اطفأ کد زیر نیز ارائه شود.

S.W.I.F.T – Adresse HASP DE HH XXX

شماره ثبت : 8615 – ISSN1616

شماره ثبت اینترنت : Talash(internet) ISSN 1618-0569

Talash Nr.15

بهاء تکشماره: ۳ یورو

بنام مردانی که در بندانند

بنام زنانی که تبعیدی اند

بنام یارانمان همه

که جان باختگانند و کشتگان

زانرو که تن به تباهی نداده اند

« پل الوار »

• در این شماره ۱۰۰۰۰۰

• راز بقای ما و ایده بنیادین ایران زمین

گفتگو با رامین پرهام ۲۰۰۰۰۰

• دو انقلاب، دو الگو و جدال دو نسل

گفتگو با نیلوفر بیضائی ۸۰۰۰۰۰

• پروژه ی دوم خرداد

جمهوری خواهی، ائتلاف های تازه و نوسازی جبهه اصلاحات

نادره افشاری ۲۱۰۰۰۰۰

• صدساله گذشته ایران و پیکار جامعه ایرانی با مدرنیته

(تجدد)

داریوش همایون ۲۸۰۰۰۰۰

• بایدهای سیاست خارجی ایران

فرهاد یزدی ۳۶۰۰۰۰۰

• گستره اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان

گفتگو با دکتر جواد طباطبائی ۴۰۰۰۰۰۰

• نقد و بررسی دیدگاههای دکتر جواد طباطبائی در کتاب

« دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران »

گزارشی از سمینار «انجمن دوستداران اندیشه»

در برلین ۴۷۰۰۰۰۰

نقدی پیرامون نگرش تاریخی

شهرام اسلامی ۴۸۰۰۰۰۰

آراء و دیدگاهها - پاسخ به نقدها و سنجشها

دکتر جواد طباطبائی ۵۲۰۰۰۰۰



ملی» خواستند که به حضور تاریخی خود تداوم بخشند و تنها بر بستر این تداوم بود که شرایط ایجاد حکومت‌ها و دولت‌ها فراهم آمده است. از دیدگاه تنگ، انحصار طلبانه و بیش از هر چیز معطوف بقدرت اینگونه افراد که بی‌مسئولیتی و سبکسری از یکسو، منافع و انگیزه‌های

سیاسی از سوی دیگر هر گونه دست اندازی و جعل واقعیت را مجاز می‌نماید. - که امروز سرهم کردن یک پیشینه «مقبول» و «موجه» برای اقدامات بی‌ریشه اشان آن نفع سیاسی است -

شاید اگر بیهقی دوباره زنده می‌شد و در صدد نگارش «تاریخ پایه‌ای» ایران برمی آمد، وی نیز، برای آنکه به «بازاریابی برای کالای اقتدار دین و دربار» متهم نشود، می‌بایست آغاز تاریخ ایران را به نقطه دلخواه اینان انتقال دهد و تا چند صباحی دیگر شاید مجبور می‌شد این نقطه آغاز را واقعه سیاهکل قلمداد کند!

در خور توجه آنکه در روزی دیگر و مکانی دیگر از یکی از سرکردگان و تئوری پردازان جبهه اصلاح طلبی حکومت دینی (شمس الواعظین - سخنرانی در هامبورگ و دور اروپائی) می‌شنویم که تاریخ هزاران ساله ایران کوله باری است که کار ما را در پیشرفت در راه دموکراسی سخت و کُند می‌سازد! برای چنین کسانی چه خوب می‌شد که اساساً تاریخ و تاریخنگاری و حافظه تاریخی وجود نداشت تا این آقایان می‌توانستند هرچه می‌خواهند بکنند و هر وقت می‌خواهند، از این بیراهه به آن بیراهه از این شکست به آن شکست رفته و به هیچ کس و هیچ جا حساب پس ندهند!

بسیاری بر این نکته توافق دارند که «پیروزی گاهی موجب کوته بینی و حماقت است»، اما شکست این شانس را هم با خود می‌آورد که انسان از اشتباهات و کم و کاستی‌های عمل خود بیاموزد. «پیروزی» فاجعه بار آرمانهای انقلابی در انقلاب اسلامی ۵۷ که در اصل شکست قطعی و عمومی جامعه ایرانی بود به سرآغاز بازنگری تاریخی بدل شده است. آنهم نه بازنگری یک صد سال گذشته بلکه سراسر هزاران ساله آن. بر بستر این بازنگری است که قطعاً آن «حس ملی» به «آگاهی ملی» تبدیل خواهد شد. ملت ایران در سازماندهی دموکراتیک میهن خود بی‌تردید نه تنها تاب این تاریخ کهن را خواهد آورد، بلکه برای تداوم حیات و سازماندهی نوین خود ناگزیر است به دستاوردهای آن اتکاء کند. آنهم سرفرازانه! سرفرازانه، درست بدین خاطر که چشم در چشم تاریخی دارد که بقول دکتر جواد طباطبائی؛ حداقل دوبار - در درازای این تاریخ - بر تمدن جهانی تأثیر داشته، یکبار در دوران باستان و یکبار نیز در دوره اسلامی آن.



نگارش تاریخ حادثه‌ای که واقع نشده، پدیده‌ای که پدیدار نگشته، روندی که آغاز نشده و جریان اجتماعی - سیاسی که منشاء اثری در طول تاریخ نبوده است، عجا که تنها در مهارت سیاسی کاران حرفه‌ای ما نهفته است. جستجوی پدیده‌ای تحت عنوان «جمهوری خواهی لائیک، مدرن و طرفدار دموکراسی» در دوران معاصر ایران را برعهده نیلوفر بیضائی می‌گذاریم که در کاوشهای مستند به تاریخ صدساله ایران، تنها به جمهوری خواهان ضد دموکراسی، ضد لیبرالیسم، مخالف گسترش حقوق و آزادی‌های فردی و طرفدار جمهوری‌های خلقی، کارگری و اسلامی می‌رسد و نشان می‌دهد، بسیاری از سرکردگان امروز جمهوری خواهی پیش از هر چیز و بجای جعل تاریخ و آفرینش پیشینه خیالی برای خود بهتر است ابتدا صادقانه پاسخگوی بازتاب آرمان‌ها و تمایلات سیاسی - ایدئولوژیک خود در انقلاب اسلامی و استقرار حکومت دینی باشند.

همچنین در توضیح عمیق‌تر و گسترده تری از مفهوم «رأی» و اراده یک ملت - که جمهوری خواهان امروز سعی می‌کنند آن را به حد حضور مردم در پای صندوق‌های رأی و شرکت در انتخابات مبتدلی چون انتخابات جمهوری اسلامی، تنزل دهند - بهتر است توجه خوانندگان خود را به گفته‌های رامین پرهام در این شماره جلب کنیم، که در درازای تاریخ هزاران ساله این سرزمین و در جستجوی جای پای رأی و اراده مردم ایران به ایده بنیادین ایران زمین، به «اختراع ویژه ایرانی» و سپس به تجلی و تبلور نوین و به روز شده این اراده و رأی در انقلاب مشروطه و قانون اساسی آن می‌رسد. اما با وجود همه این توضیحات، از ذکر نکته‌ای در مفهوم «رأی مردم» از یک سو و از سوی دیگر معنای تاریخنگاری جعلی این آقایان و قلب تاریخ «رأی مردم» بنام خود، نمی‌توان چشم پوشید.

کسانی از سرجنابان اتحاد جمهوری خواهی، استناد و اتکاء به تاریخ هزاره‌های حیات ایران زمین و مردم این مرز و بوم را «بازاریابی برای کالای اقتدار دین و دربار» نامگذاری می‌کنند. کسانی که تا همین چندسال پیش هویت خویش را در تاریخچه احزاب بلشویکی جهان جسته و در خدمت به ایدئولوژی خویش و در راه گسترش «اقتدار» اردوگاه سوسیالیستی به سرکردگی حزب «برادربزرگ» حاضر بودند، منافع میهن را قربانی کنند. اسناد و مدارک در این باره آنچنان سرگشاده و آشکار و این گذشته آنچنان تازه و نزدیک است که بفراموشی سپردن آن هنوز «متأسفانه» بسیار سخت می‌نماید.

این کسان امروز بنام «قدرت رأی مردم» تاریخ می‌نگارند و در این تاریخنگاری تنها به صد سال نظر داشته و باقی مانده قدمت و کهنسالی تاریخ میهن را به دیده حقارت می‌نگرند، آنهم در این غفلت شگفت آور که این مردم بقول هگل «نخستین قوم تاریخی» و ساکن در سرزمینی با «نخستین دولت شاهنشاهی» یعنی ایران زمین، با تکیه بر رأی و اراده خود - و بعضاً بی‌التفات به هر اقتدار و بیرون از هر حکومتی - و بر بنیان یک «حس

راز بقای ما و ایده بنیادین ایران زمین

گفتگو با رامین پرهام



به روال تقریباً همیشگی تلاش، از رامین پرهام هم خواستیم چند خطی در معرفی خود بنویسد، تا خواننده را مجال باشد، هنگام نشستن به پای سخنش، تصویری حتی الامکان معین و روشن از او در ذهن داشته باشد، تا گفته‌ها به پای چهره‌های مشخصی ثبت شوند و امکان بازشناسی‌ها فراهم گردد. اما او ترجیح داد تصویر خود را به تصویر نسلی بدل سازد که در تردید آغشته به خمشی فروناپذیر و عصبان کرده، عمق «مسخ شدگی» و سودازدگی نسل پیشین خود را با میزان فرومایگی، فروافتادگی، درماندگی و انحطاط غلبه یافته برمیهن، که پیامد ناگزیر آن گزینش ذلت بار ۵۷ بود، پیمانه زند.

بی‌تردید، تا پدیدارشدن نقطه پایان این دوران تباهی و سیاهی، درافق دید هم نسلان رامین و پس از وی، ما ناگزیریم در سرافکنندگی شرم در برابر حق بجانبی نسل‌های پس از خود به تلاش‌هایمان در اثبات «لیاقتی» دیگر ادامه دهیم

رامین پرهام «ایرانی، متولد کاشان، بزرگ شده تهران و عاشق قمصر است. نوجوانی را در زمستان پُر عربده مسخ شدگان با پرسشی بی‌پاسخ به پایان برد: «پدر! حزب فقط حزب الله، رهبر فقط روح الله، یعنی چه؟» پس، از شرق پاسخهای کهنه تا غرب پرسش، دنیائی را در نوردید. در غروب فرومایگان ستاره ائی دمید و بزبانی آشنا چنین گفت «خلائق هر چه لایق!»

با احترام در برابر خروش خشم‌آگین رامین پرهام، با وی از طریق نظرات، دیدگاهها و تعمقاتش در گفتگو با «تلاش» آشناتر شویم.

گلوکسمن و موراویک مربوط می‌شود، گفته‌های اولی نشان از نوعی خوشبینی - بدبینانه دارد چرا که گلوکسمن از طرفی بدرستی ایران را یکی از کلیدی‌ترین صحنه‌های نبرد تمدن برعلیه نیهیلیسم می‌داند ولی از طرف دیگر ایرانیان و سرآمدن فکریشان را در این نبرد حیاتی عمدتاً تنها دانسته، بیم آن دارد که ایرانیان، در وحله نخست، «برهیچکس دیگری جز خودشان نتوانند حساب کنند». حال، سؤال در اینجاست که آیا ما ایرانیان خواهیم توانست با اتکاء به پادزهرهای درونی خود به عفونتهای درونیمان فائق آئیم؟ از طرف دیگر موراویک، با تکیه بر باور خویش بر «نقش بسیار قاطع ایرانیان» در پیشبرد دموکراسی در منطقه، «خوشبینی» خود را براساس کمیت و کیفیت بالای روشنفکران ایرانی و تجربیات جامعه ما از مشروطه تا به امروز و امکان نوعی به‌گزینی - Eclectisme - دستاوردهای تاریخی، فرهنگی و مدنی استوار می‌کند.

پس از این پیش درآمد، برسیم به نکات اصلی پرسش شما. شما بدرستی سخن از «سازماندهی» دموکراتیک جامعه به میان می‌آورید و بدینگونه انگشت بر لزوماتی می‌گذارید که در انحطاط دیرینه ماکمتر یافت می‌شوند. لازمه هر «سازماندهی» و هر فرایند پویای سازماندهی‌ای اصالت فرد، در تقابل با «توده»، اصالت فکر، در تقابل با «از نسل به نسل و از سینه به سینه از حفظ بازگفتن»، اصالت پرسش، در تقابل با پاسخهای قافیه دار «بقول شاعر» گونه، و اصل شایسته‌سالاری است. چارلز داروین - Darwin - در جایی گفته بود که رمز بقاء نه در حجم مغز است و نه در میزان ماهیچه. رمز بقاء بگفته او در انطباق‌پذیری با پیرامونی دگرگون شونده است. در اینجا، در برابر پرسش شما، پرسش دوم خود را مطرح می‌کنم: ما ایرانیان چگونه می‌توانیم انطباق‌پذیری جامعه، اقتصاد، سیاست و فرهنگ خود را در

تلاش - در همه جا از جمله در میان روشنفکران جهان غرب یک خوش بینی بارز نسبت به توان جامعه ایرانی بویژه روشنفکرانش برای سازماندهی دموکراتیک آینده کشور دیده می‌شود. خود شما در گفتگویی که با دوتن از روشنفکران صاحب نام فرانسوی (آندره گلوکسمن و لوران موراویک) انجام داده‌اید، سعی نموده‌اید، این خوش بینی را از زبان آن‌ها سیاه بر سفید کرده و مستند نمائید.

با توجه باینکه سازماندهی دموکراتیک یک کشور با سابقه طولانی استبدادی، بسیار امر سخت و پیچیده‌ای است و پیش از هر چیز یک جریان قوی مسلط و یکدست روشنفکری آشنا و معتقد به ارزشهای دموکراتیک می‌طلبد و مهم‌تر از آن وفادار و هوشیار در برابر پویائی این ارزش‌ها در جهان پر تحرک امروز، آیا فکر می‌کنید در ارتباط با جریان روشنفکری ایران و چند پارگی آن چنین خوش بینی پایه مادی دارد؟ با کدام فاکت‌ها و به کدام نشانه‌ها؟

رامین پرهام - پیش از هر چیز بگذارید که به گوشه‌هایی از آن دو مصاحبه اشاره‌ای داشته باشم. دموکراسی، از دیدگاه آندره گلوکسمن همان «گردش در قدرت» است و بوجود آوردن این امکان که «اداره کنندگان - Gouvernants - به اداره شوندگان - Gouvernés - و اداره شوندگان به اداره کنندگان تبدیل شوند». او لازمه یک چنین گردشی را «نظامی متبلور از اراده مردمی و وجود یک رشته حقوق پایه‌ای» می‌داند که در «تقابل با جهنم‌هایی پی‌ریزی شده‌اند که می‌بایست بازدارنده و سد راهشان باشند». او دموکراسی را در یک جمله، «همان ضد استبداد» می‌داند. و اما در آنجا که «خوش بینی» متفکرین غربی مطرح است، باید متذکر شوم که تا آنجا که به



در برابر پرستان پرشی نهادم تا از درنگتان تأملی بیافرینم!

تلاش - آقای پرهام ابتکار شما را در تسهیل در تعمیق بحث از طریق پرسشهای جدید تحسین می‌کنم. اجازه دهید بر محور پرسش شما مسیر گفتگو را پی گیریم:

«آیا ما ایرانیان خواهیم توانست با اتکاء به پادزهرهای درونی خود به عفوتهای درونی امان فائق آئیم؟»

آیا فکر نمی‌کنید علیرغم همه خوشبین‌ها - که البته در مقایسه با بسیاری از کشورهای منطقه این خوشبینی بی‌پایه نیست - جامعه روشنفکری ایرانی چه در تشخیص «عفوته‌ها» و چه در تبیین «پادزهرها» ی درونی هنوز از گسست عمیقی رنج می‌برد؟

بعنوان نمونه؛ هرچند ظاهراً همه جریانهای فکری بر روی استبداد بعنوان یکی از ریشه دارترین و مهم‌ترین «عفوته‌ها» انگشت می‌گذارند، اما هنوز بر سر مرکز یا مراکز تولید و بازتولید این «عفوته» دیدگاه مشترکی وجود ندارد. هنگامیکه هنوز اتحاد نظری بر سرآرزیابی از «دست آوردهای تاریخی، فرهنگی ومدنی» موجود نیست، چگونه می‌توان «امکان نوعی به‌گزینی» از میان این دستاوردها را مایه امید و دستمایه کار نمود؟

رامین پرهام - در رنج هجرت، عشق جویندگی و گنج یابندگی نهفته است. در هر نبشی، نوشی! اگر به ایران از دریچه‌ای صرفاً ایرانی بنگریم، جز مصیبت ونومیدی چیزی نخواهیم یافت. «قلعه ایران»، هم مرز با ۱۶ کشور و دربرگیرنده ۹ قوم ایرانی، فلات ترکیب (Synthèse) است. به‌گزینی در جغرافیای ماست، از شاخصهای تاریخی - فرهنگی ماست. به‌گزینی راه بقای ماست. آن راه دیگر مرگ است. به دیگران و تجربیاتشان بنگریم و به خود آئیم که ما تافته جدا بافته نیستیم. دیگران هم از دره گسست در گذشته‌اند، هرچند در جاهای دگر و در شرایطی دگر.

آمریکائیان از نخستین خاستگاه تاریخشان بعنوان یک «ملت» Nation، فلسفه وجودیشان را بر محور «اکسیسوناالیسم آمریکائی» - Exceptionnalisme Américain - استوار کرده‌اند. این «استثناء آمریکائی»، که عنصر «ایده آمریکائی» - Idée Américaine - را تشکیل می‌دهد، اعتقاد به ویژگی و یگانگی نظام سیاسی آمریکا بعنوان نمونه‌ای برای دیگر کشورهاست. این اعتقاد و نظام سیاسی متبلور از آن بر این ایده استوار است که «آزادی، ایده آلی است جهانی». این ایده تا بدانجا با فلسفه وجودی آن کشور عجین شده است که «مصلحت نظام کشوری - Raison d'Etat» - آمریکا کیفیتاً با تعریف کلاسیک این اصطلاح متفاوت بوده و دست کم در یکی از ابعاد خود به مراتب از آن فراتر می‌رود. «امنیت و بقای آمریکا در پیوندی تنگاتنگ با امنیت و بقای آزادی در جهان تعریف می‌شود.»^۳

ولی این بدان معنی نیست که «ایده» بنیادین آمریکا در طی قرون در «وحدت کلمه» ای بی‌روح و ناپویا سینه به سینه حفظ شده و همواره می‌دانداز عرصه فکر و تصمیم و عمل بوده است. در دهه‌های اخیر، از نیکسون تا کارتر، از جرج بوش پدر تا کلینتون، راست و چپ آمریکا در دو چارچوب فکری رئالیسم تنگ بینانه - Réalisme étroit - و لیبرالیسم

پیرامونی دگرگون شونده بالا بریم و بخت بقای میهن خود را افزایش دهیم. در چگونگی شکل‌گیری دموکراسی آمریکائی، الکسیس دو توکویل Alexis de Tocqueville به وجود دو رگه، دو نخ در تار و پود جامعه نوپای آمریکا اشاره دارد. تأمل در پیدایش دموکراسی در جامعه شایسته سالار و کارسالار آمریکا می‌تواند به شکل دادن به پروژه دموکراسی در ایران کمک کند.

(ایالت) ویرجینیا Virginia در سال ۱۶۰۷ نخستین کلنی Colonie انگلیسی را در خود پذیرا شد. نخستین امواج مهاجر را جویندگان طلا و دیگر ماجراجویان و «افراد ناراحت و بی‌قراری» تشکیل می‌دادند که نه از بزرگواری فکری و اخلاقی بوئی برده بودند و نه از هیچ حیثی بر طبقات زیرین و فرودستان انگلستانی را که پشت سر گذاشته بودند برتری داشتند. نه تنها هیچ گونه فکر والائی سرمشق اینان در بنیانگذاری جامعه نوین و در حال شکل‌گیری آنروز نبود که با یدک کشیدن افکار پوسیده اروپائی مبنی بر اینکه اساس ثروت ملت‌ها را معادن طلا و نقره تشکیل می‌دهند به استخراج این منابع روی آورده داری و فقر را از یک سو و فرهنگ بطالت و تجمل‌گرایی را از سوی دیگر در کالبد جامعه نویناد خود دمیدند.

در تباین با ایالات جنوبی، پی ریزی نیواینگلند New England یا انگلستان نوین هم از بافت مهاجری متفاوتی و هم از اصول دیگری پیروی می‌کرد. مهاجرینی که در شمال شرقی آمریکا سکنا گزیدند از توانمندان جامعه انگلستان و سرآمدان آن دیار بودند. اینان نه از روی آز و نیاز مادی که در راستای هدفی بس والاتر آسودگی زادگاه خویش را پشت سر گذاشته قدم در راه تجربه‌ای نوین گذاردند. آنچه اینان را، که از جایگاه مادی، اجتماعی، و معنوی والائی در زادگاه خود بهره‌مند بودند، از حرص طلاجویانه اوباشان رانده شده از زندانهای اروپا متمایز می‌ساخت نفس هدف و پویائی کارستانی بود که در پیش گرفته بودند. اینان انجماد فکری انگلستان آن روزگار را و نظم از - ما - بهتران و «خودی‌های» آنرا نه در پی ثروت بیشتر که از روی «نیازی»، بگفته توکویل، «صرفاً (روشن) - فکری» - Besoin purement intellectuel - پشت سر گذاشتند. «با بجان خریدن سختیهای اجتناب‌ناپذیر هجرت، اینان در پی به پیروزی رساندن یک ایده - idée - بودند.»^۱

در ۱۶۲۰، مهاجرینی که در کرانه‌های هادسون - Hudson - سکنا گزیده بودند و از زن و مرد و کوچک و بزرگ جمعیتی را تشکیل می‌دادند که تعدادشان کمابیش به ۱۵۰ تن می‌رسید، پایه‌های دموکراسی نویناد خود را بر اساس منشور زیر بنا نهادند:

«ما، که ناممان بر زیر این متن آمده است، و از برای عزت ایزدی و گسترش ایمان مسیحی و افتخار میهن، عزم بنای این نخستین مستعمره - Colonie - را در این سواحل دور دست کرده‌ایم، در این سطور و برپایه اعتماد و رضایت متقابل، در برابر پروردگار پیمان می‌کنیم که به اراده خود، به حکومت برخویش و تلاش در دستیافتن به سرنوشت خویش، جامعه عمل پوشانده، آنرا به شکل سیاسی در خود بیارائیم.»^۲

زندگی تهی از پلشتی نیست. ولی هیچ پلشتی‌ای وجود ندارد که در برابر همساز شدن افکار و اراده‌های آزاد و مسئول افراد بشر توان دیرپائی داشته باشد.



شده...» پادشاهی، پیش از آنکه «موهبتی» باشد «الهی»، «ودیعہ» ایست «ملی». در فارسی شیرین‌تر از شکر ما، «ودیعہ» سپرده ایست که به امانت نزد کسی گذارند (فرهنگ معین). ایرانیان، در ۹۷ سال پیش، نخستین ملت از نوع خود بودند که نه تنها اختراع و خرد سیاسی بومی خود را، با الهام گرفتن از تجربیات ملل پیشتاز دنیای غرب، قانونمند کردند، که روح مشروعیت سیاسی، عرفی و ملی را، به اقتضای زمان، در آن کالبد کهن ایرانی دمیدند. پادشاهی مشروطه (پارلمانی)، هم از نقطه نظر بومی و ملی، و هم از دیدگاه کارکرد مشروع سیاسی و حکومتی، ناب است. ناب‌تر از این ناب ایرانی، کاسهٔ داغ‌تر از آتش می‌شود!

منشور بزرگ Magna Carta در ۱۲۱۵ میلادی در سواحل رودخانهٔ Thames در انگلستان تدوین و مَهر پادشاه King John بر آن نهاده شد. هدف از تدوین آن، نهادینه کردن اختیارات محدود پادشاه، اصلاح قوانین و «عدلیهٔ» آن زمان، و آزاد کردن نهاد کلیسا از یوغ نهاد پادشاهی بود. Magna Carta با مقدمه‌ای بسیار کوتاه و اصول ۶۳ گانهٔ خود، که در طی قرون و بویژه از قرن ۱۷م به بعد و با اوج‌گیری تنش بین نهاد پادشاهی و پارلمان بارها مورد بازنویسی و اصلاح قرار گرفته است، اساس پادشاهی مشروطهٔ Constitutional Monarchy انگلستان را تشکیل می‌دهد.

قانون اساسی مشروطهٔ ایران Magna Carta و منشور بزرگ تاریخ ماست. اصول ۱۰۷ گانه این قانون رامی بایست براساس اقتضای زمان (عصر جوامع اطلاعاتی) و تجربیات معاصر مورد بازخوانی قرار داد و در صورت لزوم به روز کرد. در این میان، بزرگ‌ترین دستاورد معاصر جامعهٔ ایرانی، تفکیک دو نهاد و دو مشروعیت عرفی - ملی از یکسو و شرعی - الهی از سوی دیگر است. در این راستا، اصل راهبردی و معامله‌ناپذیر، اولویت و برتری «ایرانیت» ایران بر «اسلامیت» ایران است. ما فرزندان فرهنگ «گفتارنیک» و «کلام حق» ایم. ما آن «تفکیک» و این «برتری» را نه از روی ضدیت با دین و یا بی‌دینی، که از برای منافع عالی و حیاتی این هردو نهاد می‌خواهیم. ما فرزندان حکیم نیشابوریم و هرچند خون رزان خوریم، مزرورانی را که دین ماراسیاسی کردند و خون برادرانمان را ریختند، از خود خونخوارتر می‌دانیم. و فرزندان آن رادمرد طوس‌ایم که هزار سال پیش از آخرین فصل از انحطاط ایران، چه نیک و چه پیامبرگونه گفته بود:

دریغ آن سر تاج و آن تخت داد
دریغ آن بزرگی و فرّ و نژاد...
چو با تخت منبر برابر شود
همه نام بوبکر و عمر شود...
شود بندهٔ بی‌هنر شهریار
نژاد و بزرگی نیاید بکار...
زایران و ز ترک و از تازیان
نژادی پدید آید اندر می‌ان
نه دهقان نه ترک و نه تازی بود
سخن‌ها به کردار بازی بود...
نه جشن و نه رامش نه کوشش نه کام
همه چاره و تبیل و ساز و دام^۶

«سخن‌ها به کردار بازی بود»: «مارکسیسم اسلامی»: «ملی - مذهبی»: «مردم سالاری دینی»: «جمهوری اسلامی»: «جمهوری ناب ایران»!!
در پایان، به دودست‌آورد دیگر نیز به اختصار اشاره‌ای می‌کنم. نخست، لزوم حیاتی اعادهٔ حقوق حقهٔ زن ایرانی است. این نکته را بسط نمی‌دهم و بعنوان

فریبده Libéralisme illusoire - «ایده» بنیادین را تا بدانجا فراموش کرده بودند که سیاست تنش زدائی - Appeasment - را با اتحاد جماهیر شوروی در پیش گرفتند، و نسبت گرائی فرهنگی - Relativisme Culturel - را تا بدانجا سرمشق سیاستهای کلان خود کردند که سرانجامش نشست و برخاستهای آشکار و پنهان با ددمنشان کرهٔ شمالی و بعثیون عراقی بود.^۴ نسبت گرائی فرهنگی و رئالیسم سیاسی تنگبینانه و عاری از ایدهٔ تالیسم اخلاقی - ارزشی، در صبح روز ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ دفن شد.

در همین برههٔ تاریخی ۲۰ ساله، ایران ما نیز در راستای گسله‌های بینشی دچار تکنانهای شدید فکری شد. از تکثر فکر نه‌راسیم و گسست را خوش آمد گوئیم و محترم بداریم که جهش فکری - Intellectual Mutation - لازمه‌اش همان گسست فکری است. «به‌گزینی» نه تنها بدون «گسست فکری» می‌سر نمی‌شود، که این حداقل لازمهٔ وجودی آن حداکثر است. «به‌گزینی فکری» خود پادزهر عفونتی است که نام دیگرش «وحدت کلمه» است. «وحدت کلمه» می‌وهٔ چرکین فرهنگ متعفن است که خود را «ختم کلام» می‌پندارد.

آمریکا تنها دولت - ملت بزرگی نیست که دارای «ایده» ای بنیادین است. توکوبیل، هنگامی که ۲۶ سال پیش نداشت، در آوریل ۱۸۳۱، در گرماگرم پس لرزه‌های انقلاب ۱۸۳۰ فرانسه بدنبال دسترسی به روح دمکراسی نویناد آمریکا آبهای اطلس را در می‌نوردد، و موراویک، در بُهت گرد آلود پس لرزه‌های ۱۱ سپتامبر، در فوریه ۲۰۰۲ جستار هرچند مختصر ولی پرمحتوای خود را در روح بنیادین چهار دولت - ملت آسیائی، ژاپن، چین، هند و روسیه، منتشر می‌کند. ایران - شهر نیز روح و ایدهٔ بنیادین خود را دارد.

«ایده» ایران، در چارچوب این اختراع ایرانی که همان نهاد پادشاهی است استوار بر سه ارزش بنیادین است: زیبائی (Beauté)، توانائی (Force) و دلآوری (Courage).^۵ نوازش، به‌گزینی و ترکیب این ایده باهر آنچه از غرب و شرق بهترین است، جز از راه گسست با تمامی تجربه‌های فکری - فرهنگی‌ای که در کوره راه تاریخ اصلاح‌ناپذیری و انطباق‌ناپذیری خود را با به جا گذاردن لاشهٔ خود بزیر ویرانه‌های کردار خود به اثبات رسانده‌اند، امکان پذیر نیست. گزینش طبیعی (Natural Selection) فرآیندی است فراگیر، یکسویه، و بی‌رحم. کوله بارما را جایی برای لاشه‌ها نیست. بنابراین، نه «سابقهٔ طولانی استبداد»، و نه «چندپارگی» و یا «گسست» جریان روشنفکری ایران، هیچکدام در تضاد با پروژهٔ سازماندهی دمکراتیک جامعه و فرهنگ ما نیست. جهنم استبداد در بطن خود مرگ خود را که همان ضد استبداد باشد می‌پروراند و تکثر و گسست فکری لزومات جهش فکری را تشکیل می‌دهند.

تلاش - آن گزینه‌های مثبت تجربه‌های جامعه از زمان مشروطه که شما بر آن‌ها انگشت می‌گذارید کدام‌ها هستند؟

رامین پرهام - اصول سی و پنجم و سی و ششم قانون اساسی مشروطهٔ ایران بصراحت ماهیت به - روز (Updated) شدهٔ نهاد پادشاهی را بیان می‌کند: براین اساس، پادشاهی مشروطهٔ ایران «ودیعہ ایست که بموهبت الهی از طرف ملت... بوسیلهٔ مجلس مؤسسان بشخص پادشاه تفویض

«بهترین‌ها» امروز خود را در مفهوم دموکراسی، اصل برابری حقوق انسان‌ها، اصالت فرد و احترام به آزادی و استقلال فرد متبلور ساخته است. گفته می‌شود؛ بهترین پوسته - گرینش طبیعی - برای این مضامین دستاوردی انسان امروز، نهاد جمهوری است. مضافاً اینکه خاطره تاریخی برجای مانده از نظام سلطنت بسیار آلوده به استبداد است. و از نظر سرجنبانان تحقق اتحاد جمهوریخواهان درون و بیرون نظام جمهوری اسلامی «در مفهوم دموکراسی سلطنت وجود ندارد.»

رامین پرهام - Politeia در زبان یونانی، هم به معنای «شهروندی» است و هم به معنای «نظام سیاسی» و کلمه‌ای است که رابطه تنگاتنگ میان «شهروند» و «قانون اساسی» را می‌رساند. از طرف دیگر، دموکراسی، از دو ریشه یونانی Demo و Kratein، «اقتدار مردم» را می‌رساند. در یونان باستان، «شهروندی» و «آزادی» امتیازی همگانی نبود. در ۴۳۱ پیش از میلاد، در دولت - شهر آتن از هر ۲۵ نفر فقط یک نفر «شهروند» محسوب می‌شد و از امتیازات شهروندی بهره‌مند بود. اصطلاح حقوقی لاتین Numerus closus، یا «عدد بسته»، به همان بسته بودن دایره شهروندان اطلاق می‌شد.

باز هم از دیدگاه تاریخی، و اگر از نقطه نظر منشورهای تاریخ ساز به این مقوله نگاهی بیندازیم، می‌بینیم که، همانطور که پیش‌تر متذکر شدم، منشور Magna Carta در ۱۲۱۵ میلادی؛ اعلامیه استقلال آمریکا، که از بهترین اسناد تاریخ دموکراسی و الهام گرفته از Magna Carta است، در ۱۷۷۶ میلادی؛ اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۷۸۹؛ و نخستین قانون اساسی فرانسه در ۱۷۹۱ تدوین و هرکدام به اقتضای زمان خویش به ثبت رسید. نخستین قانون اساسی فرانسه، پیش از اعمال زور غیرقانونی یا Coup de Force ژاکوبین‌های (Jacobins) مساوات طلب، در دهم اوت ۱۷۹۲ میلادی، و اعدام «انقلابی» لوئی شانزدهم Louis XVI، پادشاه فرانسه (Roi de France) را به پادشاه فرانسویان (Roi des Français) و نظام پادشاهی آن کشور را به پادشاهی مشروطه (Monarchie Constitutionnelle)، الهام گرفته از پادشاهی پارلمانی انگلستان و نظام رئیس جمهور - محور (Régime Présidentiel) آمریکا، تبدیل کرد. از ۱۷۸۹ تا ۱۸۷۰ میلادی، در نتیجه بی‌ثباتی سیاسی فرانسه، این کشور شاهد سه انقلاب، دو کودتا، یازده قانون اساسی، و چهار نظام سیاسی متفاوت است.

همانطور که پادشاه، در چارچوبی مشروطه، نماد سمبولیک انسجام و امتداد تاریخی یک ملت است، رئیس جمهور نیز می‌تواند، در چارچوب و شرایطی ویژه، یک تنه حکومت کند. در سالهای بحرانی ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵، روزولت، رئیس جمهور آمریکا، با اتکاء به قانون اساسی (۱۷۸۷) آن کشور و حق وتوی معوق‌کننده (Véto suspensif) خود با بهره‌گیری از ۶۳۱ وتو از اعمال قوانین تصویب شده توسط کنگره جلوگیری بعمل آورده، مدیریت و تصمیم‌گیری سیاسی را در دایره حقوق ریاست جمهوری خود متمرکز می‌دارد.

به گردش کوتاه‌مان در تاریخ دموکراسی یک دیدگاه دیگر نیز بیفزائیم و به نتیجه‌گیری برسیم. اگر از پنجره «حق رأی زنان» به تاریخ تکامل

یک مرد، دفاع از حقوق زن را به زن ایرانی می‌سپارم. چرا که، در تمامی این سال‌ها، اگر یک چیز از زن ایرانی آموخته باشم آنست که «ایراندخت» برای دفاع از حقوق خود به مرد ایرانی نیاز چندانی ندارد! این مرد ایرانی است که برای احقاق حقوق خود به «ایراندخت» سخت نیازمند است! چرا که ما را به سخت جانی زن ایرانی این گمان نبود!

نکنه دوم، لزوم حیاتی نهادینه کردن فرهنگ مسئولیت و کارآفرینی و کارسالاری در چارچوب پروژه سازماندهی دموکراتیک ایران است. انحطاط، از جمله، ریشه در به فراموشی سپردن این «ارزش» دارد که «نابرده رنج گنج می‌سر نمی‌شود.» نیم نگاهی به پیکره متعفن جمهوری اسلامی بیندازید: تمام موجیت این عفونت بر نهادینه شدن عدم مسئولیت، و نهادین شدن ضد - ارزشهای «لافزنی»، «خالی بندی»، و «یکشبه از کلوخه به کاخ رسیدن»، بناشده است... «شود بنده بی‌هنر شهریار».

شهروند تنها «محق» نیست. شهروند «مکلف» نیز هست. حق بر تکلیف مقدم است. اما با محقی که تکلیف خود را بجا نیاورد می‌بایست بدون چون و چرا و بی‌هیچ گونه تعارفی برخورد کرد. کار و انضباط ایمان است. ایران فردا را کار و انضباط خواهد ساخت. نه حق عاری از تکلیف و نه حرف پراز خالی و سخنهایی که دیرینه ایست به کردار جز به بازی نبوده‌اند...

✓ ایرانیان، در ۹۷ سال پیش، نخستین ملت از نوع

خود بودند که نه تنها اختراع و خرد سیاسی

بومی خود را، با الهام گرفتن از تجربیات ملل

پیش‌تاز دنیای غرب، قانونمند کردند، که روح

مشروعیت سیاسی، عرفی و ملی را، به اقتضای

زمان، در آن کالبد کهن ایرانی دمیدند.

پادشاهی مشروطه (پارلمانی)، هم از نقطه نظر

بومی و ملی، و هم از دیدگاه کارکرد مشروع

سیاسی و حکومتی، ناب است. ناب‌تر از این

ناب ایرانی، کاسه داغ‌تر از آتش می‌شود!

تلاش - حق با شماست توانمند ساختن دوباره ایران و زدودن غبار غم فقر و کراهت خشونت و خونباری از سیمای میهن و ارائه چهره‌ای دلپذیر و چشم نواز و محترم در نزد جهانیان، آن ایده پویا با رویکردی به آینده است که متحقق ساختنش دل‌واریهای گران و تلاشهای بیکران می‌طلبد. امروز این ایده نه تنها آرمان و آرزو بلکه تعهد و تکلیف تاریخی شهروند ایرانی است.

اما چرا می‌پندارید که همه این‌ها در معیت نهاد پادشاهی به سرانجام خود خواهد رسید؟ مگر نه اینکه معتقدید نوزائی ایده بنیادین ایران بدون ترکیب آن «با هر آنچه از غرب و شرق بهترین است»، تحقق پذیر نیست. این

ما ایرانیان در ۱۹۰۶ پیشاپیش ملت‌های هم‌ردیف خود، نهاد خرد سیاسی «بومی» و تاریخی خود را با قانون اساسی اصلاح و به روز کرده، برای نخستین بار فریاد «زنده باد ملت ایران» سردادیم^۸ و این در حالی بود که تنها شش سال پیش از آن در تمامی ایران شمار «دبستان‌ها»، به معنای قرن بیستمی و متجدد آن، از ۲۱ فراتر نمی‌رفت و مابقی هرچه بود «مدرسه قرانی» بود و «مکتب‌خانه»!^۹

بدون تردید «خاطره تاریخی» ما ایرانیان، همچون خاطره دیگر ملل دنیا، از رگه‌های انحطاط میرا نیست. در «خاطره تاریخی» ما اما، هیچ انحطاطی نیست که نتوان آنرا با اتکاء به عزمی ملی و آنچه بنمایه افتخار تاریخی ایران و ایرانی و ایرانیست، زدود.

«منم کوروش، شاه بابل شاه سومر و کلد، شاه چهارکشور که زنجیره‌اش با مهر ایزدان و فرمانفرمانیش به دل‌ها نزدیک است. هنگامی که بی‌ستیز و نبرد بابل را گشودم، همگان مرا به شادمانی پذیرفتند. در کاخ شاهان بابل به تخت شاهی نشستم... فرمان دادم که همه در پرستش خدای خود آزاد باشند... فرمان دادم که هیچ یک از خانه‌های مردم خراب نشود، هنر دیگران به چپاول نرود... فرمان دادم که از بابل تا آشور و شوش و کلد و همه سرزمین‌هایی که آنسوی دجله هستند پرستشگاه‌های ایشان را که بسته بودند بازگشایند... و آشتی و آرامش را به همگان ارزانی کردم»^{۱۰}

اگر در «خاطره تاریخی» ما شرمی هست، که هست، این شرم را نه در ۲۵۰۰ سال پیش آن خاطره که، در منحنی‌ترین شکل آن، در هر سال و هر روز و هر ساعت و هر دقیقه و هر ثانیه این ۲۵ سال گذشته باید جست که بی‌شک در هر قطره از غلظت غلیظ عمر کریم‌اش آنتولوژی‌ای بوده است از دروغ و شرم.

چهل مرکب جهل در جهالت است. «سرجنبانان»، اگر پادشاهی را منافی دموکراسی و اصالت فرد می‌دانند، یا جاهل‌اند و معذور یا در جمهوریت خود ساخته‌اشان مشترک المنافع‌اند و مغرض!

در چارچوب خرد کشورداری، مدیریت تکثر و حفظ انسجام از ویژگی‌های ساختار نهاد پادشاهی در ایران است.^{۱۱} پهناوری میهن ما و تکثر قومی بافت جمعیتی آن، از بدو پیدایش ایران - شهر، یک چنین خردی را اقتضا می‌کرد. شیخ نشین‌های خلیج فارس، این قبایل صاحب پرچم شده! و کشورهای کوچکی نظیر Leichtenstein و Tonga و Samoa و... بکنار، از تایلند تا اسپانیا، از اسکانندیناوی تا ژاپن و از کانادا تا استرالیا، بیش از ۴۳۳ میلیون نفر از مردمان این جهان در چارچوب نهاد پادشاهی نه از کمبود اصالت فرد رنج می‌برند و نه از نبود دموکراسی، و نه پادشاهی را نفی «مفهوم دموکراسی» می‌دانند.

ماهی از سر گنده گردد نی ز دم... «سرجنبانان» سرافکنده اگر حرف تازه‌ای دارند به میدان آیند تا حسابشان را کنار جام بگذاریم، که فتنه از عمامه خیزد نی ز خم.

تلاش - وراثت در نهاد پادشاهی نافی اصل برابر حقوقی انسانهاست، در این باره چه می‌گوئید؟

رامین پرهام - ذهنیت حاکم بر «کودو فرس» (Coup de Force) دهم اوت ۱۷۹۲ فرانسه که منجر به الغای پادشاهی مشروطه فرانسه و پی‌ریزی نخستین جمهوری آن کشور در وحشتی (La Terreur) از خون و خشونت

دموکراسی بنگریم، متوجه می‌شویم که هیچیک از دموکراسی‌های بزرگ مغرب زمین تا دهه‌های نخستین سده بیستم، و حتی تا اواسط آن، به این دستاورد تعیین کننده نرسیده بود. زنان، حق رأی و حق انتخاب شدن را در فنلاند در ۱۹۰۶، در نروژ در ۱۹۱۳، در آمریکا در ۱۹۲۰، در انگلستان در ۱۹۲۸ در فرانسه و ایتالیا بترتیب در ۱۹۴۴ و ۱۹۴۵ و در سوئیس در ۱۹۷۱!! بدست می‌آورند. پنجره را با نگاهی تطبیقی ببندیم: در ایران، تاریخ معاصر حقوق زنان با بدست آوردن حق دانش آموزی در ۱۸۷۵ میلادی پایه‌ریزی می‌شود؛ پنجاه سال طول می‌کشد تا سرانجام در ۱۹۲۵ دبیرستانهای تهران نخستین دختران دانش آموز را در خود پذیرا شوند؛ در ۱۹۳۶ به فرمان رضاشاه پهلوی اول از زن ایرانی کشف حجاب می‌شود؛ در ۱۹۶۳، در چارچوب اصلاحات اداری، حقوقی و اقتصادی، زنان برای نخستین بار از امتیاز حق رأی بهره‌مند می‌شوند؛ و سرانجام، در ۱۹۶۸ میلادی، زنان از تمامی حقوق مدنی، از حق طلاق تا حق نگه‌داری فرزندان تاحق انتخاب حرفه و حق شرکت در انتخابات بعنوان نماینده و... برخوردار می‌شوند. در ۱۹۷۹، در چارچوب جمهوریت و اسلامیت سیاسی، زنان از تمامی حقوق مدنی خود، به استثنای حق رأی، خلع امتیاز می‌شوند و تنها در فاصله زمانی ۱۹۷۹ تا ۱۹۹۰، هزار و دویست زن ایرانی سنگسار می‌شوند.^۷

پس، دموکراسی موهبتی نیست که از- ما - بهترین در تمامی قرون و اعصار از آن بهره‌مند بوده‌اند و ما ایرانیان از آن بی‌بهره! مگر «خاطره تاریخی» دیگران، از یونان باستان تا قرن هیجدهم و در بسیاری از زمینه‌ها، که تنها به گوشه‌هایی از آن در اینجا اشارتی داشتیم، تا همین اواسط قرن بیستم، آکنده از بهشت دموکراسی و شیر و عسل آزادی این و آن و برابری همه با همه در همه چیز و در همه جا بوده است که در قیاس با آن «خاطره تاریخی» ما ایرانیان از خجالت استبدادزدگی آب شود و در مرداب ننگ زانوی شرم در بغل گیرد! «ای یاهو، ای یاهو... خلاق مستید و منگ یا به تظاهر تزویر می‌کنید؟»

دموکراسی موهبتی نیست که از- ما - بهترین در تمامی قرون و اعصار از آن بهره‌مند بوده‌اند و ما ایرانیان از آن بی‌بهره! مگر «خاطره تاریخی» دیگران، از یونان باستان تا قرن هیجدهم و در بسیاری از زمینه‌ها، که تنها به گوشه‌هایی از آن در اینجا اشارتی داشتیم، تا همین اواسط قرن بیستم، آکنده از بهشت دموکراسی و شیر و عسل آزادی این و آن و برابری همه با همه در همه چیز و در همه جا بوده است که در قیاس با آن «خاطره تاریخی» ما ایرانیان از خجالت استبدادزدگی آب شود و در مرداب ننگ زانوی شرم در بغل گیرد! «ای یاهو، ای یاهو، ای یاهو... خلاق مستید و منگ یا به تظاهر تزویر می‌کنید؟»



نکته بینی «سرجنبانان» پوشیده مانده است: «ادعای تمدن، تمدن ساز نیست!» با حرف و قافیه نمی‌توان دمکراسی ساخت. دمکراسی به «دبستان» و دانشگاه، به زیرساخت صنعتی و خدماتی و فرهنگ کار و شایسته - سالاری، به نیروهای مسلح حرفه‌ای، به دیوانسالاری و دادگستری، به تقسیم کار و قوا، به شفافیت در گردش ثروت، به گردش قدرت در کشورداری و Governance، به سیستم‌های باز (Open Systems)، و به طبقه متوسطی با روحیه‌ای شاد و پویا نیاز دارد.

دمکراسی پروژه‌ای بوده است که در ۱۴ مرداد ماه ۱۲۸۵ آغاز و در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ به حال تعلیق درآمد.

متوقف کردن انحطاط ایران در گرو بستن پرانتز جمهوریت ویرانگر و نوزایش ایرانیت در چارچوب پروژه سازماندهی دمکراتیک ایران است.

تلاش - آقای رامین پرهام از بابت وقتی که در اختیار ما گذاشتید سپاسگزاریم.

زیرنویس

1 - De la Démocratie en Amérique, (I) d'Alexis de Tocqueville . Ed. Folio Histoire, Gallimard 1961 . Paris France, pp 76
2 - idem, pp 79 / 80

۳ - در رابطه با «ایده آمریکا» و «اکسیپونالیسم آمریکائی» رجوع شود به :

Notre Route Commence à Bagdad (The war over Irak : Saddam's Tyranny and America's Mission) . William Kristol & Lawrence F. Kaplan, Saint-Simon, France 2003 ; pp 74 - 75.

۴ - همانجا، pp 33 - 72

5 - Darius, Les Perses et L'Empire . Pierre Briant, Ed, Gallimard, France 2001, p.41.

۶ - شاهنامه جلد هفتم .

۷ - از مصاحبه زنده یاد اکرم میرحسینی با مجله فرانسوی Marie-Clarie در www.ac-strasbourg.fr سایت رسمی وزارت آموزش پرورش فرانسه شاخه Alsace .

۸ - تاریخ مشروطه ایران، بقلم زنده یاد احمد کسروی جلد اول ص ۷۴.

۹ - «پیشرفت دبستانها» : همانجا ص ۳۸

۱۰ - فرمان کورش بزرگ در بابل در ۵۳۹ قبل از میلاد . نخستین منشور تاریخ حقوق بشر.

11 - Darius, les Perses et L'empire. Pierre Briant, éditions Gallimard, France 2001, p 58.

12 - Dictionnaire critique de la révolution française. De Furet et Ouzof. Flammarion, France 1992, p 239.

۱۳ - همانجا، ص ۲۵۰

۱۴ - آندره گلوکسمن، «نبرد تمدن با نیهیلیسم»، در مصاحبه با رامین پرهام، سایت ایران و جهان مارس ۲۰۰۳

15 - De la démocratie en Amérique, page 86.

۱۶ - همانجا

17 La philosophe Monique Canto-Sperber, lors du colloque « Le nouveau désordre mondial », Le Monde du 20/07/2002, par Jean-Pierre Langellier

شد از محفلی نشأت گرفته بود که به محفل ژاکوبین‌ها (Le Club des Jacobins) شهرت داشت. ذهنیت اینان «مخلوطی بود از ناچیز شمردن قانون، آرمانگرایی جمهوری خواهانه، سوء ظن به همه چیز و به هر چیز، و مساوات طلبی آرمانشهری». ^{۱۲} در نتیجه عملکرد «انقلابی» همین ژاکوبین‌ها بود که در آن روز شوم دهم اوت ۱۷۹۲ مجلس Convention با رأی تنها ده درصد از هفت میلیون دارنده حق رأی تشکیل شده، به الغای حکومت قانونی رای می‌دهد و اعلام جمهوری می‌کند. در تاریخ مدرنیته، مساوات طلبی‌ای که نطفه‌اش در شبه کودتائی این چنین بسته شده باشد، تعجب آور نیست که بینم که راهی را که ژاکوبین‌ها گشودند لنین (Lenin)، یکصد سال پس از آنان، از رهروان اصلی‌اش باشد ^{۱۳} و حاج شیخ روح الله پس از ولادیمیر ایلیچ از نوآوران گونه سزاش! ^{۱۴}

حقیقتاً نمی‌دانم منظور «سرجنبانان» از این مقوله مساوات طلبی چیست! اگر مقصود اینان همان «جامعه بی طبقه توحیدی» و «نفث رایگان برای همگان» است که پاسخگوئی به یک چنین یاقه خانمانسوزی را در حوصله نه خود می‌بینم و نه این گفتگو. یکی از ویژگی‌های برجسته دمکراسی نوپای آمریکا که ذهن تیزبین توکویل جوان را به خود جلب کرده بود، اصل «برابری شعور شهروندان» در آن دیار بود. ^{۱۵} در ۱۶۴۱ «جلاس عمومی شورای ایالت Rhode - Island به اتفاق آراء اعلام می‌دارد که حکومت آن ایالت بر دمکراسی استوار بوده، قدرت براراده انسانهای آزاد، که تنها مرجع مشروع وضع قوانین و ناظر بر اجرای آنهاست، استوار است». ^{۱۶} تار و پود وجود من آنچنان با مساوات طلبی انقلابی و خالی از هرگونه محتوای عینی درستیز است که ترجیح می‌دهم در همینجا سخن را در این باب کوتاه کنم و در پایان به اختصار یادآور چند نکته مهم در زمینه نهاد پادشاهی ایرانی باشم. پیش‌تر به ایدئولوژی بنیادین این نهاد براساس ارزشهای «زیبائی»، «توانائی» و «شجاعت» اشارتی داشتم. من فردسالاری و اصالت فرد آزاد و مستقل‌الرأی را در همین چارچوب می‌بینم و می‌فهمم. زیبائی و شجاعت و توانائی اساساً ارزشهای فردسالارند و تا آنجا که به عقل سلیم برمی‌گردد ما زیبائی «توده‌ائی» نداریم! همین نکته را می‌توان به دو ارزش دیگر، یعنی «توانائی» و «شجاعت» نیز گسترش داد.

از طرف دیگر، جمهوریت نه جائی در تاریخ، فرهنگ و ادبیات ایران دارد و نه درخود اسلام. آنچه مهم است ارزشهای بنیادین «داد» و «دادگری» ازیکسو و نظارت برکارکرد نهاد پادشاهی است. درتاریخ پادشاهی ایران، ما نهادی داشته‌ایم که پیشینیان ما آنرا «مهیستان» می‌نامیدند. وظیفه این «شورای بزرگان» همان نظارت برکارکرد نهاد پادشاهی بود و این کار را تا به آنجا پیش بردند که پادشاه خسروپرویز را به زیر کشیدند و به اصطلاح امروزیان او را Empeachment کردند. «پادشاهی ودیعه‌ای است که از طرف ملت واز طریق مجلس مؤسسان به پادشاه تفویض می‌شود». پادشاهی ایرانی نه ریاست جمهوری است و نه سلطنت خلیفه اسلام بر رعایای تسلیم شده خیمه خلافت او! پادشاهی ایرانی نماد افتخار ایرانی و انسجام اقوام ایرانی درامتداد تاریخی اقتدار یک دولت - ملت (Etat - Nation) است.

پادشاهی را می‌توان می‌بایست که به اقتضای زمان و مکان به - روز کرد. در همایش «بی‌نظمی نوین جهانی»، بانوی فیلسوف مونیکا کانتو - سپربر Monica-Canto Sperber ^{۱۷} یادآور بداهتی شد که گویا همواره از



گفتگو با نیلوفر بیضائی



- ✓ مؤلفه‌های فکری انقلاب مشروطه، یعنی آزادیخواهی، پیشرفت طلبی و دموکراسی اجتماعی و سیاسی بود و با آماج‌های فکری انقلاب اسلامی ۵۷ هیچ سنخیتی نداشت. خواسته‌های انقلابی که به یاری و پشتوانه‌ی همسویی «روشنفکری چپ»، «ملی مذهبیون» و بخشهای قابل توجه «ملیون» و به رهبری خمینی، به نتیجه رسید، عبارت بودند از «ضدیت با غرب» و «امپریالیسم»، «ضدیت با تجدد» و «ضدیت با «آزادی»
- ✓ کسی که هنوز از درک جوهر محرک و شدیداً ارتجاعی انقلاب ۵۷ عاجز است و آن را انقلاب شکوهمند می‌خواند، نمی‌تواند به کوچکترین درک درونی شده از مفهوم «تجدد خواهی» رسیده باشد.

دو انقلاب، دو الگو و جدال دو نسل

بتدریج کاستن از وجه اسلامی نظام و افزایش روح «جمهوریت» آن، امکان پذیر می‌دانند.

از نظر طرفداران سرسخت انقلاب ۵۷ که برخی نیز در جبهه ضدیت با حکومت اسلامی قرار دارند، روح انقلاب مشروطه در ضدیت با دویایه استبداد یعنی استبداد سه هزار ساله سلطنتی و استبداد هزار و چهارصد ساله دینی تمرکز و تداوم یافته است. به اعتقاد آنان، با انقلاب «شکوه‌مند» ۵۷ جامعه ایران بریک پایه استبداد یعنی سلطنت فائق آمد و امروز با دفاع از «جمهوریت» نظام جمهوری اسلامی، در حالیکه بساط استبداد دینی نیز برچیده خواهد شد، همچنین از بازگشت نظام پادشاهی نیز جلوگیری بعمل خواهد آمد. و هردو گروه اخیر، طرفداران جمهوری لائیک را ادامه دهندگان آرمان مشروطه خواهی می‌دانند.

حال از نظر شما این تعبیرهای گوناگون از یک واقعه تاریخی تا کجا ریشه در واقعیت‌های دوران نهضت مشروطه دارد و تا چه میزان با قصد خدمت به منافع و اهداف سیاسی مقطعی صورت می‌گیرند؟

بیضائی - همانطور که شما در طرح سوال اشاره کردید، هر نیرویی به فراخور درک و خواست روشن سیاسی خود قصد بهره برداری از میراث انقلاب مشروطیت بنفع موقعیت خویش است و مسلم اینکه بر همین اساس، هر نیرویی به بیان بخشی از واقعیت بنفع مصالح امروزی خویش بسنده می‌کند. آنچه بنظر من بسیار جالب و قابل توجه است اینکه امروز حتی ترکیب طبقه‌های اسلامیون نیز با اندکی پس و پیش، مشابه ترکیب نیروهای سیاسی آندوره است. همانگونه که در انقلاب مشروطه، عمامه بسری چون شیخ فضل الله نوری، خواهان ولایت مطلقه فقیه یا حکومت «مشروع» بود، امروز نیز در ترکیب نیروی حاکم با افراطی گرایان مذهبی برهبری خامنه‌ای، فرزند خلف خمینی که خود فرزند خلف شیخ فضل الله و تحقق بخش آرزوی دیرینه او بود، روبرویم. همانگونه که دوعمامه بسر، یعنی بهبهانی و طباطبایی، خواهان «مشروطه مشروع» بودند، امروز با سید محمد خاتمی

تلاش - همزمان با اوج گیری مبارزات اخیر مردم و دانشجویان، مطلبی از شما در دفاع از این مبارزات خواندیم که مبانی فکری و ارزشی و مطالبات نسل امروز را برشمرده و تفاوت‌های بنیادین آن را با نسل پیشین روشن ساخته است.

شما انقلاب مشروطه را الهام بخش نسل جوان دانسته و آن‌ها را «پاس دارنده میراث تجدد خواهی و آزادیخواهی مشروطه خواهان و انقلاب ۱۲۸۵/۱۹۰۶» می‌دانید.

اما چنین بنظر می‌رسد، همه نیروهای فعال در عرصه سیاست ایران در تعبیر از انقلاب مشروطه، با شما و کسانی که بوجه آزادیخواهی، تجددطلبی و مخالفت با دخالت دین در سیاست در انقلاب مشروطه انگشت تأکید می‌گذارید، همصدا نیستند. در این زمینه تحلیل‌ها و برداشت‌ها و دیدگاه‌های مختلفی وجود دارند از جمله: سردمداران جریان اصلاح طلب حکومتی، با تخصص شگرف خود در اخته نمودن هر ایده و الگوی اجتماعی معتبر در نزد افکار عمومی و در نهایت مصادره نوع مثله شده آن به نفع خود، پس از یک دوره طولانی دشمنی با آزادی، ترقی و تجدد و در نهایت شکست آشکار در این دشمنی، امروز سخن از مشروطه مشروعه یا «حکومت اسلامی مشروطه» کرده و بنام الهام از این انقلاب سعی در نشان دادن رهبری ولایت فقیه بجای پادشاه و بستن دست و پای وی و «نهادهای غیر انتخابی حکومت» با بند قانون اساسی اندکی پس و پیش شده اسلامی داشته و معتقدند؛ «تقویت دموکراسی» با تغییر توازن قدرت به نفع «اصلاحات»، امکان پذیر خواهد بود.

کسانی دیگر انقلاب مشروطه را الهام بخش «حاکمیت قانون» به مفهوم سپردن سرنوشت مردم به دست نمایندگان آن‌ها در مجلس دانسته و لاجرم بزرگترین پیام جنبش مشروطه را در احترام به قانون و حرکت در چارچوب آن تلقی نموده و دسترسی به آرمانهای صدساله ایرانیان را تنها از طریق تقویت مجلس اصلاح طلب اسلامی و تحولات گام بگام از طریق استفاده از راهکارهای قانونی از جمله تصویب قوانین عرفی و اجرای این قوانین و

آزادیخواهی مردم ایران شکل صریح‌تر و شفاف‌تری بخود می‌گیرد، نزدیکی این دو جناح بیکدیگر (چه علنا و چه در نهان) بیشتر می‌شود. چون پای منافع مشترک یعنی بقای حکومت اسلامی در میان است.

آندسته از کسانی که امروز «اصلاح طلب» نامیده می‌شوند و بدون برخورداری بودن کوچک‌ترین نشان و حتی پیشزمینه فکری و عملی، اصرار عجیبی دارند که نقش خود را با روشنفکران انقلاب مشروطه مقایسه کنند، بدین دلیل تنها و تنها بر اصل «قانونمداری» تکیه دارند که می‌خواهند این گمان را در مردم تقویت کنند که «مجلس شورای اسلامی» در چارچوب حکومت اسلامی می‌تواند از طریق تلاش برای گسترش حدود حوزه فعالیت خود به خواسته‌های جامعه پاسخ بگوید.

این‌ها در نظر نمی‌گیرند که «ولایت فقیه»، یعنی مطلق بودن حق حاکمیت یک نفر بنام «ولی فقیه» بر کلیه امور کشوری، مهم‌ترین پایه‌ای است که این حکومت براساس آن استوار است. یعنی اینکه در حکومت اسلامی جایی برای انتقال و عملی ساختن خواسته‌های مردم در نظر گرفته نشده است، بلکه این ولی فقیه، شورای نگهبان، شورای تشخیص مصلحت نظام... هستند که خود را نمایندگان «قادر مطلق» و مردم و مجلس را پیرو این اصول مطلقه می‌خواهند. پیش شرط کاندیدا شدن برای نمایندگی مجلس و ریاست جمهوری، اعتقاد به دین و احکام اسلامی و قانون اساسی جمهوری اسلامی است که خود بر بنیان تبعیض میان اسلامی و غیر اسلامی استوار است. افزایش روح «جمهوریت»، آنگونه که شما اشاره فرمودید، بدون کاستن از استبداد و خودکامگی ممکن نیست. کاستن از استبداد بدون رشد و فزونی مقام حقیقی و حقوقی افراد جامعه، غیر ممکن است. رشد حقوق افراد جامعه بدون وجود حقوق و آزادیهای فردی ناممکن است. پس می‌بینیم این ادعا که از درون این حکومت با مشخصاتی که بر شمرده، می‌توان با اتکا به مجلسی که ولی فقیه برای آن تره هم خرد نمی‌کند و نمایندگانی که اصولاً نمایندگان واقعی مردم نیستند، چون در یک انتخابات آزاد به قدرت نرسیده‌اند و قوانینی که قابل اتکا نیستند، چون بر اساس درک تبعیض آمیز از انسان‌ها استوارند و حق حیات سیاسی و اجتماعی را تنها برای «خودی‌ها» قائلند، ذره‌ای از «اسلامیت» کاست و بر «جمهوریت» افزود، یا از سر ناآگاهی است و یا برای فریب دوباره مردم.

مورد سوم کمی پیچیده‌تر است، چرا که از طیفهای گوناگون فکری با خواسته‌های گوناگون تشکیل شده است و در ضمن بخشی از آن‌ها که مدعی پرچمداری «جبهه جمهوریخواهان» هستند، عناصری شدیداً فرصت طلب و منفعت جو هستند. کسانی که تا همین اواخر دل به اصلاح حکومت اسلامی بسته بودند وای بسا اگر در همین حکومت مقامی به آن‌ها داده می‌شد، با کمال میل می‌پذیرفتند. با اینکه این تحلیل من ممکن است در وهله نخست غیر سیاسی بنظر بیاید، نکته‌ای در آن هست که باید بدان توجه کرد. در جبهه جمهوریخواهان بخشی از معتقدین «حکومت شوراها» یا حکومت یک طبقه بر همه (که ماهیتا غیر دموکراتیک است) که این جبهه را بعنوان ابزاری برای رسیدن به هدف نهایی (دیکتاتوری پرولتاریا) می‌بینند، وجود دارند. وجود چنین نیروهایی به خودی خود منفی نیست و به باور من تمام این نیروها می‌بایست در ایران آینده شانس حضور در عرصه سیاست و تبلیغ و ترویج نظرات خود را داشته باشند. مشکل آنجا آغاز می‌شود که این نیروها

و ترکیب ناهمگون و نامیمون «مردمسالاری دینی» روبرویم. ایندو جناح در ظاهر با هم اختلاف داشتند. علت اینکه بسیاری شیخ فضل الله نوری و همراهانش را به اشتباه طرفدار «مشروطه مشروعه» می‌دانند، این نکته بوده که وی یکی از مصرین اضافه شدن پسوند «مشروعه» به «مشروطه» بوده است. اما با نگاهی به نظرات او که البته بدلیل زیرکی، ترجیح می‌داد آن‌ها را علنا بروز ندهد، در می‌یابیم که خواسته وی در حقیقت همانا برقراری «حکومت شریعت» بوده است. درحقیقت این مخالفت با مشروطه بارها و بارها و به اشکال گوناگون و در فرمولبندی‌ها جملات ادا می‌شد. در مقابل «مجلس شورای ملی»، «مجلس شورای اسلامی» پیشنهاد می‌شد و «آزادی» امری موهوم شمرده می‌شد که «ازمقتضیات دین و مذهب ملل مسیحیه» و دعوت «زناده و ملاحده بایه» به لامذهبی است. آن‌ها می‌گفتند طرفداران آزادی می‌خواهند کتب دینی را به کنار بگذارند و خود را از «ربقه عبودیت الهیه» آزاد سازند. آن‌ها در عین حال آزادی را باعث جسارت فاسقان و کافران در عمل به منکرات و اشاعه کفریات و جری شدن بدعتکاران به ظهور بدعت الحاد و بی‌حجایی زنان و امثال این‌ها تلقی می‌کردند. آن‌ها صریحاً خواهان حاکمیت سیاسی بدست علمای دین بودند. این‌ها اصلاً هیچ قانونی را بجز «قانون شرع» قبول نداشتند. بهمین دلیل نیز تنظیم قانون اساسی را مخالف شرع اسلام عنوان می‌کردند. آن‌ها می‌گفتند: «دین ما مسلمانان اسلام و قانونمان کتاب آسمانی قرآن و سنت پیغمبر آخر الزمان است». در نتیجه از نظر آن‌ها وضع قانون، التزام بدان و مقصر شناختن متخلفین از قانون و اصولاً هر قانونی بجز قوانین اسلامی، بدعت است! می‌بینیم که این مبانی فکری تماماً در حکومت اسلامی تحقق یافت. طرفداران «مشروطه مشروعه»، خواهان مشروط کردن قدرت استبداد سلطنتی با اصول مذهب و شریعت بودند. پس آن‌ها در همین تعریف خود از محدود کردن استبداد، نه از اراده ملت، بلکه از حاکمیت به اراده خداوند و احکام شرع حرکت می‌کردند. بر خلاف اندیشه مشروطیت که معتقد بود، قانون از مردم نشأت می‌گیرد، اینان منشأ قانون را اراده خداوند و مردم را تابع قوانین الهی می‌دانستند.

این دو جناح هم در زمان انقلاب مشروطه و هم امروز در یک خواست اصلی یعنی برقراری و دوام «حکومت دینی» درموضع واحدی قرار داشته و دارند. برای همین هم بدلیل این اشتراک مبانی فکری و حتی منافع مقطعی، هرگاه عرصه بر یکی تنگ می‌شد یا شود، دیگری بسرعت به کمکش می‌شتافت یا می‌شتابد. پس می‌بینیم که آنچه در سالهای اخیر تحت عنوان اختلاف میان «اصلاح طلبی» و «تمامیت خواهی» دو جناح حکومتی بر سر زبان‌ها افتاده یا بهتر بگوییم انداخته شده است، نیز یکی از حیل‌های تاریخی روحانیت و اسلام‌گرایی سیاسی در ایران است و آنچه امروز بعنوان اختلاف یا دوگانگی در حکومت اسلامی با آن روبرویم، بهیچوجه تازگی ندارد. دلیل چنین دوگانگی‌هایی، نه ضعف رهبری، بلکه از یکسو حفظ و گسترش قدرت و از سوی دیگر از راه بدر کردن مخالفان است.

در حقیقت هرچه جنبش مشروطه به اصول آزادیخواهانه و دموکراتیک خود نزدیک‌تر می‌شد و این اصول را نمایان‌تر می‌کرد، مقابله هر دو جناح روحانیون با این جنبش علنی‌تر و نزدیکیشان به یکدیگر بیشتر می‌شد. این همان اتفاق است که امروز دارد می‌افتد. یعنی هر چه دموکراسی خواهی و

برابر است با «دمکراسی». این تعریف خلاف واقعیت و خلاف تعاریف موجود است، چرا که جمهوری یک شکل یا فرم حکومتی است که همانگونه که می‌تواند استبدادی باشد و به حاکمیت «فرد» بر «جمع» منتهی شود، می‌تواند دمکراتیک باشد و بر پایه «پارلامنتاریسم» و انتخابات آزاد استوار باشد. دوستان ما گمان می‌کنند تاکید هزار باره بر شکل جمهوری ما را در باور به دمکراسی خواهی، میزان درک آن‌ها از دمکراسی و همچنین میزان تعهد آن‌ها به دمکراسی یاری می‌کند. اگر بجا یا لااقل همزمان با آن برای ما توضیح می‌دادند که تعریف آن‌ها از آزادیهای فردی چیست و تا کجا حاضرند در دفاع از آن پیش بروند، اگر روشن می‌کردند، در مورد «دین رسمی» چه می‌اندیشند، رقابت آزاد در عرصه سیاست و اقتصاد را چگونه تعریف می‌کنند، «منافع ملی» را چگونه تعریف می‌کنند...، یعنی وارد بحث محتوایی می‌شدند که هم در روشن کردن افکار عمومی و هم در تقویت باور ما به خواسته‌های واقعیشان و میزان همخوانی آن با خواست ملت ایران، نقش مهمتری ایفا می‌کرد، شاید من بسیاری از این تردیدها را نمی‌داشتم. هراس من این است که این دوستان که اکثرشان ادعا می‌کنند تجربه «همه با هم» سال ۵۷ را نمی‌خواهند تکرار کنند و برای همین از حالا صفندی‌ها را آغاز کرده‌اند، در صفوف خود نیز دچار تضادهای بعضاً غیر قابل حل هستند و گمان می‌کنند با سکوت در مقابل آن به تقویت «جبهه جمهوری خواهی» مدد رسانده‌اند. به گمان من تقلیل دادن بحث دمکراسی به شکل حکومت، در شرایط کنونی بحثی انحرافی است، بخصوص که هنوز شرایط شرکت مردم در این بحث مهیا نیست. عده‌ای که مشخص نیست به چه اعتباری، خود را نماینده افکار عمومی می‌دانند، از قول مردم می‌برند و می‌دوزند و نتیجه می‌گیرند و این درست آن چیزی است که با روح دمکراسی ستخیت ندارد و شک بر انگیز است. در عین حال جای بسی تعجب است که بسیاری از دوستان «جمهوری خواه» ما (چه با امضاء و چه بی‌امضاء) که در این سالهای حکومت ننگین جمهوری اسلامی بر مردم میهنمان، در این سالهای کشتار و شکنجه و حذف دگر اندیش، کمتر زبان اعتراضشان به گوش می‌رسید، اینک بناگاه قلم بدست گرفته‌اند و به «تکفیر» طرفداران «پادشاهی» و حکومت پهلوی که ۲۵ سال است وجود خارجی ندارد، کمر بسته‌اند. ای کاش ذره‌ای از این تند قلم‌ها در این سال‌ها یکصد رو به سوی یکی از قرون وسطایی‌ترین حکومت‌های این قرن، یعنی حکومت اسلامی می‌داشت. اما دریغ از خیال باطل! اینکه نظام پادشاهی یک نظام استبدادی بوده را گمان نمی‌کنم هیچ صاحب عقل سلیمی نفی کند. اما اینکه امروز یک طیف گسترده از کسانی که خواهان نظام پادشاهی هستند، در عرصه مبارزه با استبداد دینی حضور دارند را نمی‌توان به این سادگی نادیده گرفت. در میان این طیف از متعصبین و استبداد گرایان دو آتشه هستند، همانگونه که استبدادگرایان جمهوریخواه از نوع اسلامی و غیر اسلامی آن نیز کم نداریم) تا کسانی که بدلیل تاریخی خواهان پادشاهی مشروطه مبتنی بر دمکراسی پارلمانی هستند. آندسته که خواهان بازگشت سلطنت پهلوی به‌مان شکل سابق و با همان ساختار استبدادی هستند، باید بدانند که دوران دیکتاتوری و دیکتاتورپروری در ایران دارد می‌رود که برای همیشه به سر رسد و تفکری که خواهان حذف تمام نیروهای سیاسی «غیر خودی» است، با سرنوشت جمهوری اسلامی از عرصه سیاست در ایران

بخاطر مصلحت بیابند و زیر فلان بیانیه را که مواد آن از مدل نظام‌های دمکراتیک موجود در اروپا نسخه برداری شده را امضاء کنند و همزمان فریادشان بلند باشد که اصلاً دمکراسی لیبرال را قبول ندارند و آن را یک باور «بورژوازی» قلمداد کنند و معتقد باشند که در هیچ کشور غربی دمکراسی وجود ندارد! یعنی به نقض آن اصولی دست بزنند که زیر آن را امضاء کرده‌اند. در این جبهه همچنین بخش قابل توجهی از راست‌ترین نیروهای جنبش چپ نقش اصلی را دارند که نقش تاریخی‌شان انگار در باج دادن به هر آنکس که بر مسند قدرت است برای بدست آوردن سهمی در آن، خلاصه شده است. آن‌ها که تا سال‌ها پس از انقلاب و در حالیکه که حتی اعضای خودشان به جوخه‌های اعدام سپرده می‌شدند، با این حکومت همراهی کردند و در این سالهای اخیر به نام دمکراسی، هر صدایی را که در ضدیت با تمامی این حکومت بلند شد، در گلو خفه کردند و هر کس را که در بازبهای جناح‌های حکومتی، از تلاش هر دو جناح برای حفظ بقای حکومت صحبت کرد را با زدن انگ «رادیکالیسم» و یا وابستگی به این یا آن جریان نامحبوب سیاسی، لااقل برای مدتی به حاشیه راندند. بسیاری از گردانندگان اصلی این بازی تحت عنوان «جمهوریخواهی» حتی در تحلیلهای سیاسی خود ثبات فکری ندارند. یک روز شعار «مرگ بر امپریالیسم جهانی بسرگردگی آمریکا» سر می‌دهند، روز بعد می‌گویند که تغییر کرده‌اند و دیگر به این شعار اعتقادی ندارند و اصلاً به «مرگ» بی‌اعتقادند و طرفدار صلح و دمکراسی، تا جایی که حتی «مرگ» حکومت اسلامی را نیز تابت نمی‌آورند و در نقش مشاور اقتصادی به حکومت اسلامی رهنمود می‌دهند که برای نجات «منافع ملی» با آمریکا وارد مذاکره شود. روز بعدتر به اتحادیه اروپا که اعتراض چندان مهمی به نقض حقوق بشر در ایران ندارد، نزدیک می‌شوند و باز بعدتر با به خیابان آمدن جوانان و اعتراضهای مردم، غافلگیر می‌شوند و برای عقب نماندن از قافله، ناگهان در ۲۴ ساعت جبهه جمهوریخواهی تشکیل می‌دهند تا اگر دری به تخته‌ای خورد و این حکومت بر افتاد، سرشان بی‌کلاه نماند. بعد هم با سر هم کردن تحلیلهای غیر منطقی، مردم را از خطر حمله آمریکا به ایران می‌ترسانند و هزار راه و بیراه دیگر که از حوصله بحث ما خارج است. در این جبهه همچنین بخشهایی از ملی - مذهبی‌ها حضور دارند و...

این‌ها که گفتم برای کوبیدن این نیروها نیست، بلکه بیان واقعیت تلخ جبهه‌ای است که ادعای همگونی و توافق بر سر اصول پایه‌ای دارد، اما در جوهر اصلی خود می‌تواند حامل خطرهای بزرگی برای آینده سیاسی ایران باشد.

خطر آنجا آغاز می‌شود که بدلیل قوی بودن جناح راست جریان چپ در این جبهه، این گمان دامن زده شود که چون شکل «جمهوری» اصل است، با زدودن پسوند «اسلامی» آن می‌توان به دمکراسی رسید و این چیزی نیست جز به‌مراه بردن لایه‌های بیشتر نیروهای حکومتی غیر دمکرات و احتمالاً باز تسلیم شدن در برابر وجه «دینی» افکار و خواسته‌های آنان. این‌ها را بدین لحاظ بازگو می‌کنم تا مشخص شود که مبارزه با استبداد و در حال حاضر استبداد دینی، دغدغه اصلی این دوستان نمی‌تواند باشد، چون بارها و بارها در مبارزه با استبداد دینی، ارجحیت‌های مبارزه را در جاهای دیگر جسته‌اند. بسیاری از این دوستان به این توهم دامن می‌زنند که «جمهوری»

هر شکل و لباسی باشد. بگمان من پای گذاشتن در این راه، همانا حفظ میراث مشروطه و نتیجه آموختن از خطاها و کاستی‌های آن است.

تلاش - اگر فرض را بر این بگذاریم و بپذیریم که اختلاف و دیدگاه‌های امروز (حداقل در همان محدوده تحلیل از مطالبات انقلاب مشروطه و با چشم بستن بر انگیزه‌ها و مقاصد سیاسی امروز) در واقع نمود و انعکاسی از وجوه مختلف مطالبات آن جنبش اجتماعی گسترده است، چرا از نظر شما جوانان و نسل امروز ما بیش از هر چیز بر آرمان‌های پدران مشروطه مبنی بر آزادیخواهی و تجدد طلبی و خواست جدائی دین از سیاست تکیه دارند. در پس پرده و مضمون این شعارهای اساسی جوانان در مبارزه علیه جمهوری اسلامی چه گستره‌ای از مطالبات اجتماعی نهفته و چه دریچه‌های بسوی آینده خواهند گشود؟

بیضائی - آنچه من در پاسخ سوال قبلی بدان اشاره کردم، یک بازنگری ترکیب نیروهای «اپوزیسیون» مستقر در خارج از کشور است. می‌دانیم که این نیروها با وجود اینکه ادعا می‌کنند تغییر کرده‌اند، از بسیاری جهات حامل بازمانده‌های فکری انقلاب ۵۷ هستند. یعنی نتوانسته‌اند خود را از قیود فکری و زنجیرهای ایدئولوژیک تقسیم جهان به «سیاه» و «سفید»، رها شوند. با توجه به روان‌شناسی جمعی این طیف از سیاسیون خارج از کشور، می‌توان علل بسیاری از این موضع‌گیری‌های نابجا را براحتی دریافت. اول اینکه این‌ها بازماندگان نسلی هستند که با وجود حضور فعالانه در انقلاب ۵۷، پس از بقدرت رسیدن خمینی، به بدترین شکل ممکن سرکوب و قلع و قمع شدند. بسیاری از جوانان و نوجوانانی که به جریان‌های سیاسی چپ گرایش داشتند، در حقیقت مجذوب شخصیت‌های ناشناخته و دست‌نیافتنی «شهیدان راه خلق» در زمان شاه، بودند. در حقیقت استبداد پهلوی و وجود سانسور و کمونیست ستیزی ریشه دار زمان شاه، خود زایای یک نسل «قهرمان» بود که صرف نظر از اهداف سیاسی‌اش بدلیل مقابله با استبداد شاهی، مورد احترام و صاحب اعتبار گشته بود. در دوران خمینی اوضاع به نحو دیگری بود. خمینی نماینده سطح شعور و درک مردم و روشنفکران از مفهوم آزادی بود. سیستم پروپاگانداستی - امنیتی پاسداران خمینی که با زمان فاشیسم هیتلری قابل مقایسه است، آنچنان بسرعت و غافلگیرانه کشت و به گورهای دسته جمعی سپرد که از این هزاران جوان هیچ نام و نشانی بر جای نماند. هنوز هنگامیکه از شهیدان زمان شاه صحبت می‌شود، می‌توان از احمدزاده‌ها و حنیف نژادها و گل‌سرخ‌ها و جزئی‌ها نام برد. اما از آن هزاران نوجوان خفته در گورستان خاوران و آن هزاران ناپدید شده و سر به نیست شده، چگونه می‌توان بنام نام برد. بر خلاف حکومت شاه که مشخصا با روشنفکران سیاسی سر عناد داشت و آن‌ها نیز با او، حکومت اسلامی با هر آنکس که چون او نیست در عناد است و هر صدای معترض را در گلو خفه می‌کند. فرقی نمی‌کند که روشنفکر باشد یا نباشد. یعنی روشنفکر امروز در سرکوب شدن، نسبت به بقیه مردم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار نیست، هر چند که سرکوب روشنفکران از آغاز قدرت‌گیری این حکومت به وقیحانه‌ترین شکل ممکن رواج داشته است. اما ابعاد سرکوب حکومت اسلامی بسیار گسترده‌تر و برای عموم مردم ملموس‌تر بوده است. نسل جوان ایران در یک چنین شرایطی پا به عرصه وجود نهاد. در جامعه‌ای

پاک خواهد شد. اما طیف دیگری، شاه را تنها بعنوان نماد وحدت ملی و نه بعنوان مقتدر سیاسی می‌خواهند و به حکومت دوره‌ای و سیستم پارلمانی و عدم دخالت شخص شاه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی باور دارند. تا جایی که من متوجه شده‌ام، خود آقای رضا پهلوی نیز طبق گفته‌هایش خواهان بازگشت «حکومت پهلوی»، یعنی نظامی که شخص شاه در امر سیاست و تعیین سیاست دخالت کند، نیست. ایشان هم می‌گویند که خواهان دموکراسی پارلمانی (مبتنی بر اصل جمهوریت و نه شکل جمهوری) است. ایشان همچنین گفته است که به رای مردم احترام می‌گذارد و اگر مردم خواهان یک «جمهوری» باشند، نیز آن را می‌پذیرد. منتها مشکل در اینجا است که ایشان توضیح نمی‌دهند که اشتباهات و کاستی‌های حکومت پهلوی را در کجا می‌بینند و چگونه می‌خواهند از تکرار آن جلوگیری کنند. با اینهمه، من با اینکه اصولا با شکل موروثی حکومتی میانه‌ای ندارم، ولی در حرف‌های ایشان یک انعطاف پذیری می‌بینم که در ادعاهای «جمهوریخواهان» نمی‌بینم. بسیاری از این‌ها می‌گویند، چون مردم ۲۵ سال پیش به جمهوری رای داده‌اند، پس شکل حکومتی، یعنی جمهوری نباید به فراندوم گذاشته شود. در حالیکه دوستان ما کم لطفی می‌کنند و نمی‌گویند که در آن فضای انقلاب‌زده اسلامی که حتی روشنفکرانش نیز «آقا» را ناجی مطلقه می‌دیدند، آن «آری»، نه به شکل جمهوری که هیچ‌شناختی از مفهوم آن وجود نداشت، بلکه به محتوای «اسلامی» گفته شد. خب، حالا در شرایطی که همه کسانی که خواهان شرکت در ساختن ایران آینده هستند، حرف دموکراسی و لائسیسم می‌زنند، ما چطور می‌توانیم به یکی بگوییم، تو دروغ می‌گویی و حرف دیگری را بپذیریم. همانگونه که ۲۵ سال جنایات جمهوری اسلامی، در چارچوب یک نوع «جمهوری» انجام شده و ما نمی‌توانیم به این دلیل بگوییم که اصولا جمهوری یعنی دیکتاتوری! چنین نتیجه‌گیری‌هایی اگر مغرضانه یا نتیجه کینه ورزی‌های کور نباشد، از یک سطحی بینی و یکسوی‌نگری سیاسی می‌آید.

نتیجه این دعوای بر سر لحاف ملا بدون حضور نیروی مردمی در این مباحثات، اینست که آن نیروی عظیمی که در ایران بعنوان پتانسیل نیروهای دمکرات در مسیر سرنگونی حکومت اسلامی و برقراری دموکراسی می‌تواند حضور داشته باشد، دست تنها مانده و به خارج از کشور که می‌نگرد، تنها عنادورزی و دعوای قدرت، بجای بحث بر سر ساختار دموکراتیک ایران آینده، دعوای بر سر پرچم ایران که اصلا باید باشد یا نباشد، بجای مهر به ایران، حذف یکدیگر، دسته بندی بجای حضور یکپارچه در نفی حکومت استبدادی اسلامی، می‌بیند.

من با وجود اینکه خواهان برقراری یک جمهوری فدرال مبتنی بر دموکراسی پارلمانی در ایران هستم، یعنی شکل جمهوری فدرال را در جهان مدرن برای ایران آینده مناسب‌تر می‌دانم، اما چنین بحث‌ها و بازی‌های مغرضانه سیاسی و اینگونه خلط مباحث‌ها را تنها آب به آسیاب حکومت اسلامی ریختن و زمینه سازی حذف‌های آینده و کوتاهی در مقابله با استبداد دینی می‌دانم.

مهم‌ترین وظیفه ما در ایران آینده، صرف نظر از تصمیم مردم در مورد شکل حکومت، باید مبارزه برای برگشت ناپذیر بودن ساختار دموکراتیک، دفاع از اصل آزادی و حقوق فردی، تحقق دموکراسی و عدالت اجتماعی و مقابله با به بیراهه کشاندن شدن دموکراسی به کوچه پسکوچه‌های استبداد، در

آور خود راتحت عنوان «جریان سوم» (جمهوریخواه) وارث مبارزات آزادیخواهی و ترقیخواهی قلمداد نمایند.

نخستین پرسش آن است که اساساً نسبت میان ارزشهای نظیر آزادی، تجدد و ترقی با ارزشها و آرمانهای انقلاب اسلامی چیست؟ و دیگر اینکه آیا می‌توان آندسته از روشنفکران سیاسیونی را که به راه انقلاب اسلامی رفته و فعالانه در بیانرشدن محصول آن یعنی حکومت اسلامی شرکت داشتند و کماکان در درستی آن انقلاب تردیدی ندارند، وارثان وفادار به آزادی و تجدد قلمداد نمود؟

بیضائی - همانطور که شما بدرستی اشاره کردید، ما در میان نیروهایی که در شکل‌گیری انقلاب ۵۷ نقش داشتند، با بخشی که بنظر من در صد اندکی از این همراهان اسبق را تشکیل می‌دهد، روبرویم که با یک خودنگری و بازنگری عملکردهایش، در همان سالهای آغازین قدرت‌گیری حکومت اسلامی از آن فاصله گرفت، به پژوهش در تاریخ و فرهنگ ایران پرداخت، نوشت و تولید کرد، از «سیاه» و «سفید» بینی فکری دوری گزید و تلاش کرد تا دیگران را نیز بدنیای اندیشه و بازاندیشی فراخواند. منتها این گروه چون بیشتر از روشنفکران منفرد تشکیل شده است تا نیروهای حاضر در صحنه سیاست و چون بیشتر اهل نوشتن است تا گفتن، کمتر و پراکنده‌تر شنیده شده است.

اما دسته دوم، یعنی همان جماعت «سیاسی کاران حرفه‌ای»، که اکثراً از جنبش چپ می‌آیند و امروز خود را «چپ دمکرات» می‌خوانند را می‌توان در میان لایه‌های هدایت‌کننده همان «اتحاد جمهوریخواهان» یافت. اجازه بدهید پیش از پرداختن به این گروه و برای جلوگیری از سوءتفاهم‌های احتمالی تأکید کنم که برخورد اصلی من با همان رهبران انتصابی این جبهه است که نویسندگان یا «رهبران پنهانی» بیانیۀ جمهوریخواهان نیز هستند و نه همه امضاکندگان. از میان این گروه نیز آقای فرخ‌نگهدار را برمی‌گزینم، چرا که صدای ایشان را این روزها بیشتر از دیگران می‌شنویم. ایشان جدیداً مطلبی نوشته‌اند تحت عنوان «هویت تاریخی احراز شده ما جمهوریخواهان» که من در صحبت‌هایم در چند جا به این مطلب برخورد می‌کنم، چرا که به گمان من ایشان در این مطلب در طرح واقعیت‌های تاریخی و عملکردهای سیاسی جریان‌هایی که از آن می‌آیند، کم لطفی فرموده‌اند و به جای اینکه به خیال خودشان سنگ بنای هویت «نیروی سوم» را بنا نهند، با تحریف بسیاری از واقعیت‌ها و درز گرفتن بخش‌هایی که در این خط تاریخی تعیین‌کننده بوده‌اند، این سنگ بنا را از همین آغاز دارند کج بنا می‌نهند (سالی که نکوست، از بهارش پیداست!)

همانگونه که «فرد» بر مینا و با اتکا به هویت خویش و در عین حال امکانات موجود و موقعیت اجتماعی، تلاش می‌کند تا به خواسته‌هایش برسد، در عملکردهای تاریخی نیز «حافظه و هویت تاریخی» نقش مهمی ایفا می‌کند. تاریخی که سرشار از شکست و مصیبت باشد، بر روحیۀ یک ملت تأثیر منفی می‌گذارد و باعث نوعی بی‌عملی و بی‌خیالی یا حتی سپردن ارادۀ خویش بدست دیگران می‌شود. همچنین تعدد نشانه‌های مثبت تاریخی، مشوق تلاش و پیگیری است. منتها آنچه مسلم است جستجو در اعماق این تاریخ و پیگیری چرایی پدیده‌ها و وقایع نیز امری است که با وجود

که در آن فضای نفس کشیدن نیست و تنها انگ و اتهام یک همسایه که فلانی صهیونیست است، می‌تواند به ناپدید شدن همان فلانی بیچاره بینجامد و اگر فلان دانشجو در هر اصل دینی به شک سوال کند، از دانشگاه اخراج و از عرصه زندگی حذف می‌شود و اگر فلان جوان شعری بگوید که بوی اعتراض به وضع موجود بدهد، فوراً ناپدید می‌شود و در خیابانی که در آن قدم می‌زند، چندین نفر درملاء عام به دارآویخته شده‌اند. فضای ارباب و وحشت و سرکوب حتی ابتدایی‌ترین آزادیهای فردی و اجتماعی، چنان بر ایران این ۲۵ سال سنگینی می‌کند که تنها با شرایط زندگی در «قرون وسطا» قابل مقایسه است. همانطور که قرون وسطا سر آغاز شکل‌گیری جنبشی آزادیخواهانه و روشنگرانه شد، حکومت اسلامی نیز ناخواسته به پیدایش نسلی باری رساند که آزادی و فضای تنفس می‌خواهد، که حق شک کردن در کار خدا و خلق می‌خواهد، که خواهان همه آن چیزهایی است که از او گرفته شده و سد راه رشد طبیعی اوست. نسلی که پدرانش مرعوب یک قهرمان پوشالی، یعنی خمینی شدند، قهرمانی که در تبلیغ بلاهت و حماقت و ضدیت با تمدن و پیشرفت و آزادی و کلیه حقوق انسانی و با سلاح اسلام سیاسی، گوی سبقت را از دیگران ربود، می‌رود تا با این میراث ناخواسته برای همیشه وداع کند.

اینجاست که این نسل متوجه پدران تاریخی خویش می‌شود: تجدد طلبان و آزادیخواهان مشروطه. اینکه متوجه اهمیت حضور و حرمت انسان می‌شود، نتیجه بی‌حرمتی هاست که دیده. خودآگاهی و آزادی را پیش شرط هر گونه پیشرفت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می‌داند و حقوق فرد را سنگ بنای نهادهای اجتماعی و پایگاه قدرت سیاسی. این نسل همچنین از یک امتیاز بزرگ برخوردار است و آن اینکه دستگاه مذهبی - استبدادی بعنوان یکی از موانع اصلی و تاریخی «آزادی» و «تجدد» در ایران، هیچگاه ضعیف‌تر و بی‌پایگاه‌تر و بی‌اعتبارتر از امروز نبوده و اگر ابزار سرکوب را از آن بگیرند، هیچ دلیل وجودی دیگری نخواهد داشت. برای همین هم این نسل، استفاده از این امکان تاریخی را در دستور کار خود قرار داده است و خواهان وحدت تمام نیروهای آزادیخواه و دمکراسی طلب است. جهان را هم «سیاه» و «سفید» نمی‌بیند، چون نتیجه اینگونه تقسیم بندیهای مطلق بینانه را لمس کرده است. این نسل بدین باور رسیده است که هیچکس و هیچ نیرویی صاحب «حقیقت مطلق» نیست و هر نیرو بخشی از واقعیت را نمایندگی می‌کند. جامعه کثرت‌گرا، آنچنان که در ایران دمکراتیک آینده با آن روبرو خواهیم بود، تنها در صورت درک این مفهوم است که شانس حیات خواهد داشت.

تلاش - در حالیکه شما، خمینی را نماینده سطح شعور و درک مردم و روشنفکران از مفهوم آزادی می‌دانید و در همگونی و همسوئی با این دیدگاه بخش بزرگی از روشنفکران و نیروهای سیاسی سعی می‌کنند در یک نگاه انتقادی به خویش و نتایج برآمده از نگرشها و آرمانهای خود از آن مقطع فاصله گیرند، اما بخش دیگری بویژه در میان جماعتی از سیاسی کاران حرفه‌ای سعی می‌شود، همه مسئولیت انحرافات اساسی جامعه ایرانی از جاده ترقیخواهی و آزادیخواهی را برعهده دیگران نهاده و با چشم برهم گذاشتن برسهم خود و متحدینشان درجبهه جمهوریخواهی و در یک دورخیزی شگفت

خواندند و بدین ترتیب بر حکم تکفیر آن‌ها مهر تایید زدند، در وصف «انقلاب اسلامی» و حاصل آن مقاله‌ها نوشتند، در دفاع از کاندیداهای ریاست جمهوری اسلامی، از خامنه‌ای گرفته تا رفسنجانی و خاتمی، اعلامیه‌ها صادر کردند و این روال را نه تنها در سالهای آغازین، بلکه تا شکست مفتضحانه «انتخابات شورای شهر تهران» (۲۰۰۳) ادامه دادند، امروز ادعای وراثت متفکرین انقلاب مشروطه و اصل آزادیخواهی و تجددخواهی و ضدیت با استبداد کنند، این ادعا را هیچ چیز بجز «شارلاتانیسم سیاسی» نمی‌توان نامید. اینکه آقای فرخ نگهدار در نقش تاریخ نویس با تدوین یک پرونده هویت جدید برای خود و یارانشان، از این آزمون «من در آوردی» تاریخی، سر بلند بیرون می‌آیند، در زمانیکه بسیاری از یاران اصلاح طلب ایشان نیز مشغول حذف بخش‌های «ناخوشایند» بیوگرافیهای خویش هستند، شاید تعجب برانگیز نباشد. همانگونه که جناب سروش، طبق ادعای خودشان، نه عامل «انقلاب فرهنگی» و بسته شدن دانشگاه‌ها، بلکه حامی بازگشایی دانشگاه‌ها بوده‌اند، آقای نگهدار نیز که همواره در سایه و در کنار قدرت قدم زده‌اند، اینک خود را وارث متفکرین مشروطه و پرچمدار آزادیخواهی می‌دانند.^۱ واقعیت این است که حکومت اسلامی در سرایش سقوط قرار دارد و در این مسیر، بخش اعظم نیروهای سازنده و حامی این حکومت، خواه ناخواه، در این سقوط تاریخی سهیم خواهند بود. امثال آقای نگهدار و سروش، از آنجا که هر ایرادی داشته باشند، از یک هوش سیاسی برخوردارند، برای تضمین نقش خود در آینده ایران، راهی بجز این ندارند.

اینکه «جمهوری سوسیالیستی» مطلوب آقای نگهدار و همراهانشان که سال‌ها پیروی از مدل «شوروی» و تلاش برای پیوستن ایران به «اردوگاه سوسیالیسم» را بدنبال داشت، هیچ ربطی به «جمهوریت» و مشارکت جمهور مردم در تعیین سرنوشت خویش، نداشته است، بلکه یک حکومت «مافیایی» منظور بوده است، در مطلب ایشان اصلاً مورد اشاره نیز قرار نمی‌گیرد. همچنین این واقعیت تلخ تاریخی را که پدران فکری ایشان یعنی رهبران حزب توده در زمان شاه و خود ایشان و همراهانشان تا زمانیکه «اتحاد جماهیر شوروی» وجود داشت، نه به منافع ملی ایران، بلکه بر اساس مواضع و منافع «رفقا» همسایه، موضعگیری سیاسی می‌کردند و حمایت آن‌ها از جنبه «ضد امپریالیستی» حکومت اسلامی در واقع بر همین مبنا صورت گرفت که تا برقراری «اردوگاه سوسیالیسم» ادامه داشت، اصلاً قابل ذکر نیز نمی‌دانند. همچنین آنچه از نظر پنهان می‌دارند این است که پس از فروپاشی «سوسیالیسم شوروی»، گرایش ایشان و همفکرانشان بسوی اتحادیه اروپا جلب شد و الگوی ایشان و همراهان در تداوم همان سیاست حمایت از جناح‌های حکومتی، «چپ دمکرات» اروپایی (بخوانید حزب سبزها) بوده است و نه روشنفکران مشروطه. (دقت کنید که میان آقای یوشکا فیشر که در یک ساختار سیاسی دمکراتیک، خواستار شرکت در ساختار قدرت و مبارزه پارلمانی شد و ایشان و همفکرانشان در سایه جمهوری ولایت فقیه در رویای حضور در ساختار قدرت سیر کردند، تفاوت از زمین تا آسمان است). ایشان و همفکرانشان در عملکرد سیاسی، نه بنیان «مدرنیته» (آنگونه که متفکرین مشروطه بودند)، بلکه مبلغین و حامیان «پست مدرنیته» (بخوانید جناح ۲ خرداد و تئوریسین‌های حقوق بشر

پیچیدگی، می‌تواند راهگشا باشد. عبارت دیگر گذشته ما با هویت امروزی و سرنوشت فردایمان در پیوند است. برای همین هم امر تاریخ نویسی اینچنین اهمیت پیدا می‌کند. حالا آقای نگهدار هم آمده و در صدد «اثبات حقانیت تاریخی» «جریانی بنام «جبهه جمهوریخواهان» که هنوز چند ماهی از تشکیل آن نگذشته، بر آمده و خواسته این تاریخ صد ساله پیکار دمکراسی خواهی را به اعضای این جبهه نسبت بدهد. اگر منظور دنبال کردن رد پای آزادیخواهان مشروطه و منسوب کردن خود به آنهاست، اول باید بگوییم که هستیم، از چه جریان و تفکر سیاسی می‌آییم و خواست تاریخیمان چه بوده و در این صد سال چه کرده‌ایم. اگر می‌خواهیم حقانیت نام جبهه‌مان، یعنی «جمهوریخواهی» را اثبات کنیم که باید به ایشان گوشزد کرد که نه روشنفکران مشروطه حکومت جمهوری می‌خواستند، نه مصدق! از سوی دیگر هم آن‌ها که برای رسیدن به جمهوری اسلامی جنگیده‌اند، جمهوریخواهند و هم آن‌ها که برای جمهوری خلقی به سبک شوروی! اگر منظور اثبات محتوای مبارزه و آزادیخواهی و تجدد طلبی‌مان است که می‌بایست در ابتدا هر یک از این واژه‌ها را از دیدگاه خود معنا کنیم و نشان دهیم که تطابق حضور تاریخیمان با این معانی در کجاست. امروزه روز هیچ ایرانی را پیدا نمی‌کنید که بگوید «دمکرات» نیست. ماشاءالله همه دمکرات تشریف دارند و از کودکی دمکرات بوده‌اند و در خانواده‌های دمکرات بزرگ شده‌اند و حتی در قنداق هم خواب دمکراسی می‌دیده‌اند! حالا کسی نیست بپرسد که با وجود اینهمه انسانهای دمکرات، چرا یکی از قرون وسطایی‌ترین حکومت‌های تاریخ ایران به پشتیبانی همین آزادیخواهان، ۲۵ سال است که بر آن مردم حکومت می‌کند و چشم در می‌آورد و دست قطع می‌کند...

به باور من این جبهه برای بسیاری از «سران سیاسی» «تلاشی است در جهت ایجاد یک هویت و کارنامه سیاسی جدید برای خود که با عملکردها و دیدگاه‌های سیاسی این سروران، چه در یک قرن گذشته و چه در این ۲۵ سال حاکمیت حکومت اسلامی هیچ سختی که ندارد، هیچ، بلکه با آن در تناقض جدی نیز قرار دارد. تشکیل این جبهه برای بسیاری از این‌ها نه نتیجه بازنگری اشتباهات فاحش و غیر قابل انکاری که در این سال‌ها در تضعیف نیروهای مخالف جمهوری اسلامی و تقویت صدای سازندگان این حکومت، مکرراً مرتکب شده‌اند، بلکه وسیله‌ای است برای ادامه همان سیاست «تضعیف اقتدارگرایان در برابر «اصلاح طلبان»، منتها اینبار تحت عنوان جریانی مستقل از آن‌ها. مسلماً حق هر نیروی سیاسی است که راه خود را تغییر بدهد، اشتباهات گذشته خود را تصحیح کند و راه دیگری در پیش گیرد، اما وقتی این اشتباهات را مکرراً به انحاء گوناگون تکرار کند و یا مدعی گذشته یا سابقه‌ای غیر واقعی برای خود بشود، یا مغرض است و یا منافع گروهی را بر منافع ملی ترجیح می‌دهد. بسیاری از کسانی که به گفته خودشان در «مبارزه سیاسی» «موسفید کرده‌اند، حتی اگر اعلام می‌کردند که شرکت در ساختار قدرت را، حتی اگر این ساختار دینی باشد، بر ماندن مادام العمر در موضع اپوزیسیون ترجیح می‌دهند، لاقلاً قابل باورتر بودند. اما وقتی همین حامیان و عاملین انقلاب ۵۷ که از آغاز تشکیل حکومت اسلامی، راه حمایت از خمینی «ضدامپریالیست» را در پیش گرفتند، حجاب اجباری را با آغوش باز پذیرفتند، چرا که مبارزه با «امپریالیسم» برایشان عمده‌تر بود، مخالفین حکومت اسلامی را همصدا با حکومتیان «گروه‌های ضد انقلاب»



اسلامی!) بوده‌اند و این نکته‌ای است که مصلحت نمی‌بینند در روایت نویسی تاریخی‌شان بدان اشاره کنند.

تنها طریقی که عاملین، تئورسین‌ها و همراهان انقلاب ضد آزادیخواهی و ضد تجدد سال ۱۳۵۷ و حکومت استبدادی، آنهم از نوع دینی، می‌توانند برای اثبات ادعای «نوادگی» متفکرین مشروطه برگزینند، تحریف واقعیت‌های تاریخی و تغییر شناسنامه سیاسی خویش است. اینکه آقای نگهدار مدعی می‌شوند که افکار آزادیخواهی و تجدد طلبی «مشروطه» در دستگاه روحانیت نیز نفوذ داشته است، نتیجه تحریف تاریخ بنفع عملکرد سیاسی ایشان و امثال ایشان است که هنوز در پی اتحاد با «آزادیخواهان اسلامی» هستند.^۲

این دوستان را در بهترین حالت می‌توان در عملکرد سیاسی (و حتی نه در میزان سواد سیاسی)، فرزندان احسان طبری و کیانوری خواند که امروز دریافته‌اند محبوبیت آخوندزاده بیشتر است و از آنجا که همواره محبوبیت در اذهان عمومی برایشان جذاب‌تر از پرنسیب سیاسی داشتن و دموکراسی خواهی بوده است، پدران و پدر بزرگ‌های جدیدی برای خود دست و پا می‌کنند که چون دیگر در قید حیات نیستند، نمی‌توانند منکر این نسبت‌های قالبی و بی‌اساس خود ساخته شوند. این‌ها نه ذره‌ای از شهامت آخوندزاده‌ها را در نقد سنت و ایستادگی در برابر استبداد دینی دارند و نه هرگز ظرفیت در انداختن طرحی نو داشته‌اند. آن‌ها نه در خلاقیت فکری، بلکه در صنعتگری و رونویسی افکاری که در بطن تفکرشان هرگز درونی نشده است، مهارت دارند. شاید هم بتوان بخشی از این «رهبران سیاسی» را به میرزا یوسف خان مستشارالدوله نسبت داد که تمام تلاشش در نزدیک کردن ترقیخواهان به روحانیون بود و یا به میرزا ملکم خان که از هیچ تلاشی برای وصله کردن اصول مدنیت با اصول مذهبی کوتاهی نکرد. حتماً واقفید که چنین برخوردهایی هیچ مناسبتی به اعتقاد به جدایی دین از حکومت ندارد. کسانی در این جبهه تا همین اواخر، بدلیل «باورهای دینی» مردم از تز با ادعای شناخت «سیاست بعنوان هنرممکنات» از غیرمنطقی‌ترین و نامربوط‌ترین و ناممکن‌ترین مدل سیاسی، یعنی «مردمسالاری دینی» آقای خاتمی پیروی می‌کردند. چگونه خود را «لائیک» می‌نامند، من بیخبرم.

همچنین اگر نزدیکی در بسیاری از این دوستان با مشروطه خواهان دیده شود، آنجا خواهد بود که به بررسی دلایل ناکام ماندن انقلاب مشروطه می‌پردازیم و در می‌یابیم یکی از این دلایل این بود که متأسفانه در بسیاری از سران مشروطه طمع مال و مقام بیش از خواست آزادی بود و در بسیاری از موارد، ادعاهایشان با عملکردشان همخوانی نداشت. منتها بر خلاف آن‌ها که لا اقل در دوره‌هایی در طرح خواسته‌های آزادیخواهانه و ترقی جویانه نقش داشتند، اگر در تاریخ ایندوره ایران، نامی از این «سران» بیاید، آنجا خواهد بود که بدنبال نمونه‌های بیشتر روشنفکران حامی یک حکومت ضد آزادی، ضد پیشرفت، انسان کش و مرتجع بگردیم.

اما حتی اگر نخواهیم کارنامه سیاسی این دوستان را در نظر بگیریم، همین ادعای مدعیان رهبری جبهه جمهوریخواهان، که هر کس تا کنون به این جبهه نپیوسته، یا سلطنت طلب است و یا «سرگردان سیاسی»، خود شاهی است بر این مدعا. این شیوه که از سنت کار تشکیلاتی حزب توده ایران نشأت گرفته است، نیز ترفند جدیدی نیست که ما نشناسیم. ایجاد تشکلهایی

که ظاهراً وابستگی حزبی ندارند، اما در بطن خود هدفشان پیش بردن اهداف حزبی و سازمانی در قالبی گسترده‌تر است، از این تفکر بر می‌آید که: اگر زیر چتر من قرار بگیری و بگذاری از حضورت برای اثبات خودم بهره بجویم، با تو دوست خواهم بود، اما بمحض اینکه از زیر این چتر بیرون بروی یا در زیر آن قرار نگیری، از میدان سیاست حذف خواهی شد. البته همه این‌ها در پس ظاهری کاملاً دموکرات!

نکته جالبتر که جناب نگهدار مخالف «سلطنت موروثی» در اثبات حقانیت جبهه جمهوریخواهان بدان اشاره می‌کند، این است که «بسیاری از اینان (امضا کنندگان) در خانواده‌هایی متولد شده‌اند که به احزاب مخالف شاه در سالهای قبل از ۳۲ نظر مثبت داشته‌اند...». مبارزه موروثی یا اصولاً تأکید بر ضد سلطنت بودن اقوام، نه دلیل بر آزادیخواه بودن است و نه سندی برای اثبات حقانیت سیاسی. نیروهای سیاسی در هر دوره تاریخی، نه براساس عملکردهای دیگران، بلکه بر اساس عملکردهای خودشان و تأثیری که بر یک روال تاریخی در این یا آن جهت گذاشته‌اند، بررسی می‌شوند.

جالب‌تر اینکه ایشان (و نه هیچکس دیگر!) می‌نویسند: «پیشینه یابی امضاکنندگان بیانیه جمهوریخواهان نشان می‌دهد که آن‌ها عموماً از جریان‌هایی برخاسته‌اند که با حکومت و حزیت دینی مخالف بوده... در انقلاب بهمین شرکت فعال داشته و سپس بلااستثناء زیر سرکوب و پیگرد خشن حکومت اسلامی قرار گرفته‌اند...».^۴

این ادعا نیز امری است خلاف حقیقت و خود ایشان بعنوان یکی از بانیان سوق داده شدن سازمان فداپایان اکثریت به موضع دفاع از حکومت اسلامی (یا جناح بقول خودشان ترقیخواه اسلامیون!)، بهترین نمونه عدم صحت این ادعا هستند. اینکه حکومت اسلامی هر نیروی «غیر خودی» را سرکوب می‌کند، یک واقعیت است. اما تحت پیگرد این حکومت قرار گرفتن، دلیلی بر مخالفت با آن و آزادیخواهی نیست، بلکه گواهی است بر گستردگی و ریشه دار بودن ابزار و ابعاد خشونت و انحصارطلبی این حکومت که امروز شامل بخشی از دست اندرکاران آن نیز شده است. شرکت فعال در انقلاب بهمین شاید درست‌ترین ادعای ایشان در این بخش باشد که نه شایسته مدال افتخار در امر مبارزه است و نه نشان از داشتن آگاهی سیاسی و داشتن شناخت از مفهوم آزادیخواهی و تجدد طلبی دارد. در یک مقایسه میان ارزشهای مورد نظر مبارزین مشروطه و خواسته‌های انقلاب ضد تجدد و ضد آزادیخواهی اسلامی که این دوستان به شرکت در آن مفتخرند، در می‌یابیم که که جوهر خواسته‌های حامیان اولی، دقیقاً عکس آن چیزی بود که حامیان دومی می‌خواستند. اگر بپذیریم که انقلاب مشروطه خواهان آزادی و ترقی و حکومتی ناشی از قوای مردم بود، انقلاب اسلامی «آزادی» را تحت عنوان «بی‌بند و باری» و «زیاده خواهی» و «هرج و مرج» و «اندیشه بورژوایی»، تقبیح می‌کرد و آن را «انحصاری» می‌خواست. اگر انقلاب مشروطه، حکومت را موظف به تضمین حقوق انسان‌ها و ایجاد موجبات رشد و ترقی می‌خواست، انقلاب ۵۷، مردم را وسیله‌ای برای تحقق «اراده الله»، «سوسیالیسم انقلابی» و «ولایت فقیه» می‌دید. یعنی تضمین سعادت عمومی، هدف نبود، بلکه آن عموم وسیله‌ای بودند برای رسیدن این و آن به قدرت سیاسی.

عملکرد سیاسی و نقش تاریخی بسیاری از این جمهوریخواهان در رده آقای



دگرگونی بنیادین اوضاع جهان عوامل اصلی این تمایز است...
... مهاجرانی اکنون با قدرت وداع کرده است. اما شهروندان جمهوری اسلامی ایران با او وداع نخواهند کرد. آن‌ها نقش ویژه او بمثابة یک روشنفکر دینی را برای پیوند و گذر مهرآمیز و صبورانه میان دیروز، امروز و فردای این مرز و بوم همچنان کارساز می‌یابند و می‌ستایند...
... پذیرش عمل در چارچوب قوانین موجود بمعنای تجهیز اعضا و هواداران سازمان به پوشش دفاعی است...

... کاربرد «نافرمانی مدنی» برای بیان شکل مقاومت همگانی، یا معلول درک استبدادی از مفهوم قانون است یا اساسا در خدمت مشی‌های غیر اصلاح طلبانه به پیش کشیده شده است...^۵

این‌ها فقط بخشهای کوچکی بود از تحلیلهای سراپا غیر مدرن ایشان بعنوان مدعی امروز نمایندگی «مدرنیت». کسی که در تحلیل سیاسی خود وجود قدرت مطلقه ولایت فقیه را انکار کند تا باور خود مبنی بر «مدرن» بودن ساختار حکومت اسلامی بما حقه کند. کسی که صریحا نیروها را به حمایت از جناحهای حکومتی فرا می‌خواند که از اساس با مدرنیت، آزادی فردی و اجتماعی و روح دموکراسی در تناقض است، اما هنوز شیوه مبارزاتی «رفقا» با حکومت پیشین که مدرنیت را بدون آزادی می‌خواست، را تایید می‌کند، کسی که هنوز از درک جوهر محرک و شدیداً ارتجاعی انقلاب ۵۷ عاجز است و آن را انقلاب شکوهمند می‌خواند، نمی‌تواند به کوچک‌ترین درک درونی شده از مفهوم «تجدد خواهی» رسیده باشد. کسی که مهاجرانی، حامی درجه اول فتوای خمینی به قتل سلمان رشدی و عامل حذف بسیاری از فرهیختگان و روشنفکران لائیک از صحنه فرهنگ و اجتماع در ایران را اینگونه در جایگاه «ویژه» قرار می‌دهد، نمی‌تواند کوچک‌ترین دلبستگی به اصل آزادی بیان و اندیشه برای همگان داشته باشد. کسی که در سایه حکومتی ناقض اولیه‌ترین حقوق انسانی، از واژه «شهروندان جمهوری اسلامی ایران» استفاده می‌کند، نمی‌تواند از کوچک‌ترین درکی نسبت به مفهوم «شهروند» و «حقوق شهروندی» برخوردار باشد. مگر نه اینکه مسئله شهروندی یعنی هویت فرد انسانی از جهت نسبت با دولت خود و مگر شهروند کسی نیست که دارای حقوق فردی، سیاسی و اجتماعی است و مگر نه اینکه در هیچ دوره‌ای از حیات ۲۵ ساله این حکومت، مردم ایران از هیچیک از این حقوق، آنچنان که شایسته مقام انسان در اجتماع است، برخوردار نبوده‌اند. پس این چه اصراری است که آنچه را که وجود نداشته بعنوان «واقعیت موجود» به خورد دیگران بدهیم، جز اینکه سودای قدرت در سر می‌پرورانیم و چندان هم فرقی نمی‌کند که این قدرت را در سایه یکی از ضد بشری‌ترین حکومت‌های تاریخ ایران بیابیم یا در نظامی دیگر. در تمام نوشته‌ها و تحلیلهای جناب نگهبان تنها به یک جمله از ایشان بر خوردم که‌ای کاش خود ایشان معنای آن را در می‌یافتند و امروز بجای قرار گرفتن در راس «جبهه جمهوریخواهان» و ادامه همان روال فکری سابق در قالب اشکال مد روز، به شکست خط فکریشان گردن می‌نهادند و معنای شکست را با ادعای پیروزی مخدوش نمی‌ساختند
«... عدم توفیق دولت و مجلس در همه این زمینه‌ها و به هر بهانه که باشد، معادل عدم توفیق همه ما در پیشبرد جنبش اصلاح طلبانه جاری کشور است...»

نگهبان نشان می‌دهد که این‌ها نه ادامه دهنده راه آزادیخواهان مشروطه، بلکه فرزندان جناح راست جنبش «چپ» ایران و در راس آن حزب توده ایران هستند. همانگونه که آن‌ها در زمان شاه با روحانیت همسو بودند و حتی یک موضع تاریخی خلاف روحانیت نگرفته‌اند، این فرزندان خلف نیز همواره با ادعای «جهان بینی علمی»، اما آگاهانه در خدمت رهبری مذهبی قرار گرفتند. این است واقعیت تحریف شده در «تلقی تاریخی» جناب نگهبان.

پس می‌بینیم که آن «هویت تاریخی احراز شده» تنها ظاهر امر است و نگاهی به آنچه امروز در نظر دیگران محبوب است، داشته است و ربطی به سیاست‌ها، افکار و الگوهای فکری امثال آقای نگهبان ندارد.

بگمان من بسیاری از این دوستان که سودای شرکت در معادلات سیاسی ایران آینده را در سر می‌پرورانند، در این سالهای تعیین کننده که زمینه سازی، روشنگری و آماده سازی فکری جامعه برای تحولات جدی و عمیق در ساختارهای موجود، می‌توانست نقشی مهم و سرنوشت ساز، هم برای آینده ایران و هم برای تداوم حیات سیاسی خودشان و تبدیل به نیروهای سیاسی جدی ایفا کند، شدیداً غفلت کرده‌اند و در این سال‌ها نه نمایندگان فکری لائیسیت، بلکه حامیان حذف کنندگان صدای لائیک‌ها در پس اتهام «رادیکالیسم» و «سرنوگونی طلبی» و مشغول تقسیم استبداد دینی به انواع «خوب» و «بد» بوده‌اند. چنین ادعاهایی در حالیکه بجای نگاه دوباره و از دیدگاه مدرن به تاریخ و ارزیابی نقش واقعی (و نه مجازی) خود و دیگران، چیزها به خویش نسبت می‌دهند که نکرده‌اند، بجای جلب اعتماد، تنها بی‌اعتمادی را نسبت به چنین جریانی قوی‌تر می‌کنند.

مثالی از همین سالهای اخیر بزنم و توضیح بدهم که تمام نقل قولهای زیر از مطالب درج شده آقای نگهبان (در ۴ سال اخیر) در آرشیو مقالات سیات «ایران امروز» بر گرفته شده است.

با برآمد برخاسته از اعماق جامعه و آن نقش آفرینی عظیم توده‌ای در انقلاب بهمن بود که اندیشه «حکومت اسلامی» در ذهن اکثر روحانیون به حکومت رسیده به اندیشه «جمهوری» اسلامی تبدیل شده است...

... در کشور ما ایران نه تنها دیگر امر سیاستگذاری و اجرا در يد ولایت فقیه نیست، بلکه این نهاد به انضمام تمام زیر مجموعه‌های آن حتی نیروی تعیین کننده هم در ساختار قدرت حاکمه به شمار نمی‌رود...

... در ۱۲ سال پیش، در آستانه انتخاب شدن آقای رفسنجانی، وقتی وزین شدن نقش حقوقی و نفوذ سیاسی ریاست جمهوری بر امکان و زمینه تقویت قدرت و اختیارات این نهاد در نظام سیاسی موجود می‌افزود، کمتر کسی فکر می‌کرد این تغییر در راستای تقویت وجه جمهوریت در نظام سیاسی است و لذا مثبت است...

... در ایران دولت مدرن شکل گرفته و این دولت را فقط دولتمردان می‌گردانند. در جایی که دولت مدرن شکل گرفته، یک نهاد مهم جامعه مدنی بوده، هست و خواهد بود...

... رفتار روشنفکران سیاسی ما در قبال جمهوری اسلامی ایران نمی‌تواند همان رفتار سیاسی در قبال نظام سیاسی سابق باشد... یکپارچگی حکومت پهلوی و دوطبقه‌گی حکومت اسلامی از یکسو و تفاوت جدی در حد تاثیرگذاری جامعه بر حکومت در وضع حاضر نسبت به قبل از انقلاب و نیز

روشنفکری دینی و دیگر، افتادن در دام کسانی که روشنفکری دینی را جدی می‌گیرند.»

تلاش - اساساً هم‌عرض کردن دو انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی و دومی را تداوم اولی قلمداد نمودن بیان واقعیت است یا جعل تاریخ؟

بیضائی - همانطور که در پاسخ سوال شما اشاره کردم، به باور من، انقلاب ۵۷ و اهداف آن، دقیقاً در جهت عکس خواسته‌های آزادیخواهان صدر مشروطه بود. اما اگر نگاهی به ترکیب نیروهای اجتماعی و اصول شرایط سیاسی آن دوره بیندازیم تشابهات بسیاری نیز خواهیم یافت. منتها در بررسی ترکیب و نقش نیروها، تاریخ نویسی ما دچار تناقضات جدی است که می‌بایست ارزیابی موقعیت را از واری آن دید و دریافت. انقلاب مشروطه مرحله نهایی یک تحول دراز فکری بود و انقلاب ۵۷ تحقق آرزوی عملی نشده روحانیت در انقلاب مشروطه (حکومت شریعت). آنچه مسلم است اینکه بر خلاف بسیاری از روایت‌های سراسر تناقض تاریخی، نیروهای واقعی مشروطه طلب، همانا تجددخواهان و آزادیخواهان بودند. جرقه ناخواسته این انقلاب را، دو روحانی (ضد تجدد) در جنگ قدرت با دربار و در «واقعۀ رژی زدند، اما مسیری که این انقلاب بدان پای گذاشت (تجددخواهی) و راهبری فکری آن در دست ترقیخواهان و آزادیخواهان بود. شواهد زیادی در دست است که روحانیت با وجود اینکه در ادوار گوناگون، حامی و حاکم پنهانی و یک قدرت سیاسی موازی دربار بوده است، در شرایط خاصی از فرصت‌های موجود برای مرعوب ساختن دربار و قدرت نمایی خود بهره برده است و «واقعۀ رژی» و نقش روحانیت در هدایت اعتراضات مردمی که «جنبش تنباکو» نام گرفت، ناخواسته به جرقه‌ای بدل شد که راهگشای انقلاب مشروطه و جنبش ترقیخواهی ایران شد. جالب اینکه همه شواهد، نشان از این دارد که رهبری شیعه یا روحانیت (که تنها و تنها به «فقهیات» باور داشت) به طمع قدرت و با این فرض که طرح «حکومت اسلامی» را برقرار خواهد ساخت، وارد میدان شد و اصلاً معنای «مشروطه» را نیز نمی‌دانست. در همان هفت، هشت ماه اول، همین رهبری پس از اینکه متوجه اهداف این انقلاب شد، به مقابله با آن برخاست و از هیچ تلاشی برای به شکست کشاندن اهداف این انقلاب کوتاهی نکرد. در حقیقت انقلاب مشروطه، واقعۀ بسیار پیچیده و در عین حال سرشار از تناقض است. انقلاب مشروطه در جامعۀ ای رخ داد که حدود ۹۰ درصد از جمعیت آن سواد خواندن و نوشتن نداشت و حاکمیت مذهبی در اوج قدرت قرار داشت، اما ثمره آن تصویب یکی از مترقی‌ترین قوانین اساسی جهان شد. انقلابی که از یکسو به فرار شاه از کشور منجر شد و از سوی دیگر پرقدردترین رهبر مذهبی، یعنی شیخ فضل الله نوری در ملاء عام به دار آویخته شد!

تحت تاثیر غیر قابل انکار انقلاب فرانسه بر روند آزادیخواهی جهان، خواست اعتلای جایگاه انسان به مقام انسانی خویش و تاکید بر لزوم شکل گیری قدرت سیاسی بر اساس اراده و خواست انسانهای صاحب حقوق سیاسی و اجتماعی، انقلاب مشروطه قاعدتاً می‌بایست یکی از مهم‌ترین تحولات تاریخی را در ساختار جامعۀ ایران ایجاد می‌کرد، یعنی از بین بردن ساختار حکومت استبدادی و دستگاه روحانیت، تامین حقوق فردی، تحقق

براستی جای بسی تاسف است که جایی که خود چیزی در چپته نداریم تا صحت ادعاهایمان را اثبات کنیم، مانند آقای نگهدار ناچار شویم مکرراً از پشتوانه‌های «خونی» و «خوشاوندی» و «مدرن» و «بافرهنگ» بودن اقوام و خویشان بهره بجوییم و تصویری بدیگران ارائه دهیم که با نقش تاریخیمان همخوانی ندارد. ایکاش قدری تعمق می‌کردیم که «مدرن» اندیشیدن با پیروی از «مد روز» برای عقب نماندن از قافله، دو مقولۀ جداگانه است. ای کاش قدری در باب این واقعیت تامل می‌فرمودند که ادعای «مدرن اندیشیدن» در حالیکه همه عناصر بینش سنتی در «ما» می‌اندیشند، فقط در سطح ادعا باقی خواهد ماند. ایشان و امثال ایشان تنها زمانی می‌توانند خود را «روشنفکر سیاسی» بنامند که دریابند، روشنفکر مدرن همیشه به تنهایی فکر کرده است و حتی مخالف جهان بوده است و این خصلت ماهیتاً با بدنبال توده‌ها دویدن و در نتیجه تکرار اشتباهات توده‌ها برای کسب محبوبیت سیاسی متفاوت است و در نهایت تنها می‌تواند از ایشان یک سیاستمدار «زرنگ» بسازد. جامعۀ ما اما بیش از آنکه به سیاستمداران «زرنگ» و در نتیجه فرصت طلب نیاز داشته باشد، به اندیشمندانی نیاز دارد که گره‌های تاریخی را بشناسند و بنمایانند و گرنه همانقدر که به تعبیر ایشان دولت ایران «مدرن» معرفی می‌شود، مبنای فکری ایشان نیز می‌تواند «مدرن» باشد، بدون اینکه کوچک‌ترین ربطی به ادراک مفهوم مدرنیته داشته باشد. چنین نگرشی حتماً و همانگونه که از «امروزش پیداست» و با توجه به «دیروزش»، نهایتاً به جبهه‌ای متشکل از بخشی از «لائیک‌ها» و همراهان تاریخی آن‌ها یعنی «روشنفکران دینی» (که آقای نگهدار آن‌ها را در واژه خود ساخته و شدیداً بی‌معنی نمایندگان فکری «اسلام سیاسی مدرن»، طبقه بندی می‌کنند، احتمالاً کلمه «مدرن» را برای فریب ساختن چهره همان اسلامیون سیاسی مناسب می‌بینند) خواهد انجامید که بدنبال راهی برای باقی نگاه داشتن پیشوند «جمهوری» همین حکومت ماهیتاً «اسلامی» هستند. همانگونه که پیش از این نیز در جایی اشاره کرده ام، وارثین واقعی متفکرین مشروطه را باید در میان نسل امروز ایران جست که هنوز از یک سلامت فکری برخوردار است و مهم‌تر از آن بی‌اساسی ادعاهای مدعیان «اصلاح حکومت دینی» را از نزدیک حس کرده و خطر ماندن در بند «ایدئولوژی» از هر نوعش را نیز می‌شناسد و بر نمی‌تابد، در به بار نشستن فکر تجدد خواهی و آزادی سهم اصلی را بر عهده خواهد داشت. پشتیبانی یا پیوستن به این نسل، بدون بازگویی و بازنگری جدی خطاهای بارز و واقعیت‌های تاریخی، برای هیچ نیرویی امکان پذیر نخواهد بود.

من در همین «تلاش»، سخنی از آقای جواد طباطبایی خواندم که مرا سریع بیاد همین طیف سیاسی که بسیاری از آن‌ها اکنون در پس نقاب «جمهوریخواهی» پنهان شده‌اند، انداخت:

«بحث‌های کنونی روشنفکری دینی حجاب پرش‌هایی است که بیراهه ایدئولوژیک کردن دین از چهار دهه پیش مطرح کرده است. روشنفکری ایران نباید بیراهه‌ای را دنبال کند که روشنفکری دینی در برابر او گذاشته است. تکرار می‌کنم زمان آن رسیده است که روشنفکری ایران با اقتدای به شعار روشنگری «جرات دانستن» پیدا کند. در این راه دوخطر ما را تهدید می‌کند: نخست، خطر جدی گرفتن نظریه‌های «از پای بست ویران»

چیزی که برای جایگزین کردن نظام سلطنتی در چپته داشتند، جمهوری شبه فاشیستی اسلامی ایران بود که همانا تحقق خواسته‌های ارتجاعی‌ترین طبقه‌های فکری جامعه ایران، یعنی روحانیت بود. اینکه بسیاری از شرکت کنندگان و حامیان انقلاب ارتجاعی اسلامی، اینطور وانمود می‌کنند که خواسته‌های دمکراتیک داشته‌اند و خمینی بناگاه «رهبری» را از آن‌ها دزدیده است، امری خلاف واقعیت است. هیچیک از این نیروها آزادی را برای همگان نمی‌خواست، هیچیک خواهان یک ساختار دمکراتیک و پارلمانی لیبرال نبود، بلکه هر یک بر اساس باورهای ایدئولوژیک خود، یک حکومت تک حزبی را در نظر داشت. هیچیک از این گروه‌ها به آزادی زنان، اقلیت‌های دینی و قومی توجهی نداشت، هیچیک خواهان کثرت گرایی نبود و عدم اعتقاد به آنچه در بالا و جایگزین کردن آن با «بیگانه ستیزی» و... کلیه این نیروها را حول اقتدار خمینی گرد آورد. اصولاً همسویی‌های «چپ» ایران با دستگاه روحانیت و نیروهای خواهان یک حکومت اسلامی، در ضدیت با نظام سلطنت به سال‌ها پیش از این انقلاب بازمی‌گردد و رهبران سیاسی از توده‌ای تا کنفدراسیونی و از ملی- مذهبی، به دستبوس امام می‌رفتند، شعارهایشان با او یکی بود و ضدیت او را با «غرب» و دفاعش را از «کوخ نشینان» می‌ستودند.

تلاش - ظاهراً جبهه «اصلاحات» درون حکومت هر قدر در مقابل جناح «انحصار طلب» ناموفق بوده است، به همان میزان در همساز و هم‌آواز کردن نیروهای از اپوزیسیون خارج کشور با خود موفق و پیروز! طرح تشکیل «ائتلاف‌های تازه» از سوی تئوریسین‌های «اصلاح طلب» از ماه‌ها قبل در کار تهیه و تبلیغ است و ارائه بیانیه یا منشور جمهوری خواهان بیار نشینی آشکار این تلاش‌ها است. در توضیح زمینه پیدایش فکر «ائتلاف‌های تازه» بارزتر از هر کس باید از زبان همان بلندگویان جبهه اصلاح طلبی حکومت دینی شنید. همزمان با اقرار سران این جبهه نظیر شمس الواعظین، علوی تبار، حجابیان و... به شکست خود پس از یک دوره «چانه زنی در بالا»، «حساب بیش از حد روی ظرفیت پذیرش اصلاحات دمکراتیک جریان‌های محافظه کار» و «تهداهای غیر انتخابی» نظیر شورای نگهبان و شورای مصلحت نظام و... «حساب بیهوده روی قدرت قانونی نهادهای انتخابی» و... برخی از این آقایان چاره خروج از این بن بست سیاسی و «جلب اعتماد مجدد مردم» را گشایش حساب شده زنجیر «خودی‌ها» و افزودن چند حلقه گزیده شده از یاران رسمی و غیر رسمی خود دانسته و طرح «ائتلاف‌های تازه» می‌دانند! ائتلاف‌هایی با حضور «روشنفکران دینی، ملی - مذهبی و جمهوریخواهانی که دین ستیز نیستند و برخورد منفی با همه نیروها و پدیده‌های منسوب به انقلاب را کنار گذاشته‌اند» البته یکی از پیش شرط‌های چنین «ائتلافی»، «تلاش برای اصلاحات همراه با حفظ چهار چوب نظم کنونی و مخالفت با فروپاشی سیاسی کشور است».

جمهوریخواهان بمنظور اعلام آمادگی خود برای چنین ائتلافی در یکی از بندهای بیانیه جمهوری خواهی خود می‌نویسند: «... ایجاد یک جنبش وسیع دمکراتیک می‌تواند اقتدارگرایان را به تمکین و پذیرش مطالبات مردم وادارسازد و راه دستیابی به آزادی‌های سیاسی برگزاری انتخابات آزاد و در نهایت مراجعه به آراء عمومی را برای تغییر قانون اساسی و گذار به دمکراسی

دمکراسی اجتماعی در ایران. همین مشخصه است که این انقلاب را به یک رویداد بسیار مهم تاریخی در ایران بدل می‌سازد.

انقلاب مشروطه توانست درحوزه‌های قانونی و سیاسی، بسیاری از خواسته‌های تجدد خواهانه خود را علیرغم مقاومت مذهب‌یون به کرسی بنشاند. این انقلاب با وجود دستاوردهایی که داشت، در نهایت نه توانست حاکمیت استبداد را به مخاطره اندازد و نه موفق شد از نفوذ دستگاه مذهبی روحانیت (که حکومت و قوانین شریعت می‌خواست) بکاهد. عده‌ای از روشنفکران مشروطه بلحاظ اینکه به نفوذ عمیق روحانیت در جامعه آگاه بودند، تلاش می‌کردند که با بهره‌گیری از نفوذ روحانیون به اهداف سیاسی خود دست یابند، اما در این راه بجای نزدیک شدن به اهداف خود، بناچار از سطح خواسته‌های آزادیخواهانه و ترقیخواهانه کوتاه آمدند و تلاششان در پیوند زدن «مدنیت» با «شریعت» نیز تلاشی محکوم به شکست بود. اما در میان همین آزادیخواهان، بودند کسانی که با شهامت و صراحت به نقد قوانین عقب مانده شریعت و بی‌سرانجامی «باج» دادن به روحانیت سخن می‌گفتند. همچنین جناح ترقیخواه دربار نیز که با این انقلاب همراهی‌هایی داشت بدلیل هویت دوگانه و هراسش از نفوذ روحانیت و همچنین ناپیگیری، تنها در مراحل با انقلابیون همراهی کرد.

اگر زمینه‌های تدارک مقدمات فکری انقلاب مشروطه را روشنگران دوران ناصرالدین شاه، تاسیس مدارس و روزنامه‌ها در خارج و سپس در داخل کشور بدانیم، عامل قوی‌تر که علیرغم دستاوردهایی، منجر به ناکامی آن شد، عقب ماندگی پایگاه اجتماعی و در نتیجه وجود پایگاه قدرت مذهبی بود که حتی توانست از این انقلاب برای ثبت خود بعنوان یک نیروی «آزادیخواه و مبارز» بهره جوید، بدون اینکه واقعا با آن همراه بوده باشد. نتیجه این اشتباه فاحش در تشخیص نقش مخرب روحانیت بعنوان نیروی اصلی بازدارنده پیشرفت اهداف مشروطه، این شد که یک توهم عمیق تاریخی مبنی بر وجود «روحانیت مترقی» نمود عینی خود را در انقلاب ۵۷ یافت که اینبار برآستی تحت رهبری فکری روحانیت قرار داشت.

روحانیت با وجود اینکه در دوران مشروطه نتوانست هدف اصلی خود یعنی برقراری «حکومت اسلامی» را تحقق ببخشد، اما بر زمینه همین طرح و در تداوم همان طرح توانست در انقلاب ۵۷، اهداف خود را عملی سازد. بعبارت دیگر طرح «حکومت اسلامی» در دوران مشروطیت ریخته شد.

موفله‌های فکری انقلاب مشروطه، یعنی آزادیخواهی، پیشرفت طلبی و دمکراسی اجتماعی و سیاسی بود و با آماج‌های فکری انقلاب اسلامی ۵۷ هیچ سختیتی نداشت. خواسته‌های انقلابی که به یاری و پشتوانه همسویی «روشنفکری چپ»، «ملی مذهب‌یون» و بخش‌های قابل توجه «ملیون» و برهبری خمینی، به نتیجه رسید، عبارت بودند از «ضدیت با غرب» و «امپریالیسم»، «ضدیت با تجدد» و ضدیت با «آزادی» (منظور آزادی بمعنای لیبرال و فرا ایدئولوژیک است). اینکه سلطنت استبدادی که از یکسو نگاه به مدرنیسم اقتصادی غرب داشت و از سوی دیگر وجود پیشزمینه‌های مدرنیته، یعنی وجود آزادهای سیاسی چون آزادی تشکل، تجمع و آزادی بیان و همچنین عدالت اجتماعی را نفی می‌کرد، امری غیر قابل انکار است. اما نکته دیگر این است که انقلاب اسلامی نیز نتیجه عقب ماندگی‌های فکری و سیاسی ریشه دار در تاریخ جامعه ایران و روشنفکرانش بود که تنها

ترغیب گروه‌های دگر در پذیرش اندیشه‌های این نظام و ایجاد نظامی واحد تحت اندیشه امت اسلامی در سرلوحه کار خود قرار داده و با این اندیشه مرزها و اقتدار ملی کشورها را نادیده گرفته و در اندیشه براندازی نظام‌های حاکم بر کشورها و ایجاد جامعه واحد اسلامی است. این اندیشه به معنای دخالت در امور داخلی سایر کشورها و ترغیب ملل دگر اسلامی به طغیان علیه اقتدار ملی آنان است. این قانون در جای دیگر مقدمه خود تحت عنوان ارتش مکتبی یکی از وظایف ارتش و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی را «... جهاد در را خدا و مبارزه در راه گسترش حاکمیت قانون خدا در جهان...» عنوان نموده است در بند شانزدهم اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی، که مبین اهداف عالی دولت جمهوری اسلامی است، آمده: «تنظیم سیاست خارجی کشور بر اساس معیار اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان». در اینجا واژه تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان مبین حمایت این نظام حتی از مسلمانان بنیادگرای معتقد به اندیشه‌های تروریستی است. این اصل نه تنها نشان داده که این نظام حامی گروه‌های اسلامی بنیادگرا می‌باشد بلکه این حمایت را وظیفه خود می‌داند. مطابق با این اصل حمایت از گروه‌های تروریستی همانند القاعده، انصار الاسلام، حزب الله و حماس از وظایف این نظام تلقی می‌شود. بنابر اصل پنجم از فصل اول و اصول یکصد و هفتم، یکصد و نهم از فصل هشتم مربوط به رهبر یا شورای رهبری، بالاترین مقام این نظام را تنها به طبقه‌ای خاص از اجتماع اختصاص می‌دهد و تنها کسانی می‌توانند به این مقام دست یابند که روحانی شیعه دوازده امامی، مرد و مسلمان باشند. اصول یکصد و پانزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی انتخاب شدن برای مقام ریاست جمهوری را تنها برای مردان مجاز شمرده و زنان حق انتخاب شدن به عنوان رئیس جمهور را ندارند. در این اصل ذکر شده است «رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر می‌باشند...» انتخاب شود. این‌ها تنها نمونه‌های کوچک آن فاجعه عظیمی است که تحت عنوان قانون اساسی بر سرنوشت مردم ایران حاکم است.

چنین نگرشی نسبت به ایدئولوژی و تاکید بر لزوم جهانی کردن آن، از مشخصه‌های نظام‌های فاشیستی با ساختار توتالیتر است. چه کسی است که نداند این حکومت سالهاست که در سراشیب سقوط قرار دارد. من این نظر را قبول ندارم که «هر نظامی قابل اصلاح است» و همانطور که پیش از این نیز گفتیم و بارها گفته‌ام، حکومت اسلامی را جزو نظام‌های ماهیتا غیر قابل اصلاح می‌دانم و بر این باورم که از بسیار جهات به فاشیسم هیتلری شباهت‌های غیر قابل انکار دارد. منتها فاشیسم هیتلری، چون در اروپا برقرار شده بود و جهان غرب را مخاطره انداخته بود، توسط نیروهای متحد، سرنگون شد، اما در کشورهای منطقه، مانند ایران، همواره این ناهنجاری‌های ساختاری، توسط دولت‌های غربی پذیرفته و حتی حمایت شده است که البته امروز خود به این اشتباه بزرگ که مرتکب شده‌اند، آگاهند. حکومت فاشیستی هیتلر هم اگر بر قدرت می‌ماند، جناحی «اصلاح طلب» برهبری گوبلز در آن ایجاد می‌شد. اما اصلاح طلبی در چنین نظام‌هایی، تنها به معنای جستن راه‌هایی برای خارج ساختن حکومت‌ها از بحران و ارائه دادن یک چهره مقبول جهانی از این حکومت‌هاست. همانگونه که در مقابل و در عین حال در کنار هیتلر نظامی و خشک، گوبلز «هنردوست» و «فرهنگ ورز» وجود

بگشاید.» و از نظر این بیانیه تشکل جمهوری خواهان گامی در جهت شکل گیری چنین جنبشی است. پس از این مقایسه پرسشهایی که در ماهیت و انگیزه حقیقی اقدام جمهوریخواهان پیش می‌آید عبارتند از:

الف - وادار ساختن اقتدار گرایان از طریق یک جنبش وسیع، پروژه‌ای بود که از ۶ - ۷ سال پیش توسط اصلاح طلبان حکومتی و روشنفکران دینی پی گرفته و امروز به اقرار خودشان به ثمر نرسیده است. پس تکرار این پروژه از سوی جمهوریخواهان چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

ب - آیا امروز مطالبات دمکراتیک مردم محدود به تغییراتی در قانون اساسی جمهوری اسلامی است؟ و مبارزات مردم و خواست آنان مبنی بر برگذاری همه پرس، پس از شکست پروژه اصلاحات در حکومت دینی مبتنی بر ملاحظه و در چارچوب «حفظ نظم کنونی در مخالفت با فروپاشی نظام سیاسی» دینی است؟

پ - سالهاست ابهام در مفهوم «مسالمت جوئی» کوله بار سنگینی است که دست و بال نیروهای سیاسی اجتماعی و ملت منجر از قهر و خشونت ایران را در ایستادگی قاطع در برابر هرزه دری‌ها و نابکاریهای حکام و نهادهای جمهوری اسلامی بسته است. برخی از نیروها و بویژه جمهوریخواهان مدافع اصلاحات در حکومت دینی از این ابهام بهره برداری‌های سوء بسیار نموده و می‌نمایند. اتخاذ روش‌های مسالمت آمیز و دوری جوئی از قهر و خشونت در یک جنبش اجتماعی که بالاترین مطالبه آن برچیدن نظام سیاسی مبتنی بر دین و از میان برداشتن بساط مداخله دین در تعیین و تکلیف حقوقی و قانونی است، آیا می‌تواند به مفهوم تن در دادن به نظم سیاسی و حقوقی کنونی که بنیاد آن بر دین است تلقی گردد؟

بیضائی - الف: ببینید، سوال اصلی که مطرح است و برای من از همان اولین «انتخابات» خاتمی و در بجنوبه برانگیختگی «شور حسینی» عموم که یک «سید دمکرات» را ناجی خود تلقی کرد، این بوده است که آیا ساختار سیاسی موجود، قابل اصلاح هست یا خیر. شما برای اصلاح، در وهله نخست نیاز به مواردی در ساختار سیاسی موجود دارید که با اتکا بر آن بتوانید بر لزوم تغییر، اصلاح، حذف یا وضع این یا آن قانون تاکید کنید.

اساس تفکر سازنده این حکومت، برسمیت شناختن کمال اراده الهی بنماینده‌گی ولی فقیه و اعتقاد به ناکامل بودن یا نقص عقل انسان در تشخیص سره از ناسره گذاشته شده است. در این میان مردم نیز به «مومن» و «کافر»، «مرد» و «زن» و «دارالاسلام» و «دارالکفر» طبقه بندی شده‌اند و این اساس آن ذهنیتی است که مبانی قانونگذاری را نیز تشکیل می‌دهد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در مقدمه خود، در بخش شیوه حکومت در اسلام، آورده است: «قانون اساسی با توجه به محتوای اسلامی انقلاب ایران که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفین بر مستکبرین بود زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می‌کند. بویژه در گسترش روابط بین المللی، بار دیگر جنبشهای اسلامی و مردمی می‌کوشد تا راه تشکیل امت واحد جهانی را هموار کند (ان هذمه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون) و استمرار مبارزه در نجات ملل محروم و تحت ستم در تمامی جهان قوام یابد.» در این بخش از مقدمه یکی از آرمانهای نظام جمهوری اسلامی که این قانون آن را شرح و توصیف می‌کند، تشویق و

کلیت این حکومت را تحت عنوان «رادیکالیسم» و خشونت طلبی، خاموش سازد. با «انگ زنی» به ظاهر مخالفت کرد، اما خود در انگ زنی به دیگران سرآمد شد. راه نفوذ «اصلاح طلبان» حکومتی را به مطبوعات و جلسات خارج از کشور گشود و در وصف «مبارزات و آزادیخواهی» آنان از هیچ تزویری کوتاهی نکرد. در خارج از کشور فضایی ایجاد کرد که معترضین، مغرض و ضد دموکراسی جلوه کنند و در عوض، شخصیت‌های نالایق و بد سابقه را توسط ارگان‌های تبلیغاتی‌اش و در یک برنامه ریزی شده، به عرش اعلی رساند. در عرصه سیاسی نیز با تکیه بر نظرات متفکرین «پست مدرن» غرب، تلاش کرد تا مدل حکومت موجود را موجه جلوه دهد و آن را مناسب شرایط ایران تعریف کند. با استفاده از ارگان‌ها و نشریات خود که تحت پوشش دو خرداد، نظریات گروهی‌اش را نمایندگی می‌کنند، در جو سازی علیه مخالفین حکومت اسلامی در خارج و «تک جریان» جلوه دادن جهت مخالفت‌ها برای موجه جلوه دادن اصلاح طلبان حکومتی، بهره برد. بدون کوچک‌ترین استقلال فکری، به تکرار طوطی وار براننده حکومتیان (و نه اپوزیسیون) پرداخت و خلاصه از هر فرصتی در جهت عشوهرگری برای اصلاح طلبان بهره جست. اما درینا که اصلاح طلبان حتی گوشه چشمی نیز به آن‌ها نشان ندادند.

امروز اوضاع فرق کرده است و اصلاح طلبان بیش از پیش به پشتیبانی این نیروها محتاجند. گسترش حلقه متحدین، شیوه‌ای است که اسلاميون همواره در طول تاریخ از آن بهره جستند تا در شرایط بحرانی، دفع خطر و قدرت خود را تثبیت کنند. همانگونه که روحانیت از همراهان «توده‌ای» در مقاطع گوناگون تاریخی برای تقویت جبهه ضد سلطنت بهره گرفت و همانگونه که خمینی از اپوزیسیون «چپ» برای رسیدن به قدرت استفاده کرد. «اصلاح طلبان» نیز امروز در شرایطی به سر می‌برند که برای تضمین موضع قدرت پس از فروپاشی این ساختار حکومتی و همچنین برای جلوگیری از بازگشت «سلطنت»، متحدین خود را در میان همین نیروها می‌جویند. آنچه مسلم است، در صورت محال به سرانجام رسیدن این طرح مشترک، بازنده اصلی «دموکراسی» خواهد بود.

ب- خیر و باز هم خیر. به باور من خواسته‌های مردم ایران امروز، بسیار فراتر از آن چیزی است که این نیروها برای عرضه کردن دارند. حکومت اسلامی از درون پوسیده است و هر تلاشی برای صافکاری و تعمیر آن، فروپاشی را حتمی‌تر خواهد کرد. امروز مردم هوشیارتر شده‌اند و نیرنگ‌ها و بازیهای سیاسی این سال‌ها و قهرمانهای پوشالی علم شده توسط دستگاه‌های تبلیغاتی را باور ندارند. آنچه مثبتی که از تحولات اجتماعی داخل ایران ترسیم شده است، تنها تا جایی که به مکانیسم دفاعی و فرهنگی مردم در برابر تحمیل فرهنگ حاکم، باز می‌گردد، صحت دارد. اما بخش دیگر واقعیت این است که بسیاری زنان و نسل جوان ایران، بدلیل بسته بودن همه روزنه‌ها و بی‌امیدی محض که نتیجه تحمیل و خشونت فرهنگ حاکم است، به نوعی عصیان «تخریب خویش» روی آورده‌اند. هیچگاه در طول تاریخ ایران برخورد فرهنگ حاکم نسبت به زنان اینچنین جنسیتی و تحقیر آمیز نبوده است. از یکسو روسری را به زور بر سر آن‌ها کردند، حقوق مدنی آن‌ها را زیر پا گذاشتند و از سوی دیگر نگاه به زن بعنوان یک ابزار برای ارضاء

داشت، امروز نیز با خاتمی که شباهت‌های بسیاری به گوبلز دارد، روبرویم. اصولاً چنین حکومت‌هایی که خشونت و وحشی‌گری در آن‌ها یک پدیده ذاتی و هویتی است، چهره‌هایی وجود دارند که می‌خواهند به جهان اثبات کنند که بسیار هم با فرهنگ هستند.

به باور من، اصلاح طلبان، آن بخش از اسلاميون هستند که متوجه زنگ خطر بزرگی که هم از سوی مردم ایران و هم از سوی مجامع جهانی به صدا در آمده است، شده‌اند. اما اینکه آن‌ها متوجه خطرهایی که تداوم حیات این حکومت را تهدید می‌کند، شده‌اند، بهیچوجه نشانه دمکرات بودن آن‌ها نیست. اصلاح طلبان از آنجا که خود از عناصر سازنده و طرح ریزان فکری این حکومت بوده‌اند، در بسیاری از جنایات و نامردمی‌ها شریک جرم آن جناح دیگر هستند و برای همین هم ناچارند مرتب به آن جناح «باج» بدهند تا از بازگویی نقش آن‌ها در تصمیم‌گیریهای سیاسی و باندهای «مافیایی» و اختلاس‌های اقتصادی چشم‌پوشد. عبارات دیگر ریششان در جایی گرو است. فاجعه دیگر این است که همین اصلاح طلبان مرتب سعی در توجیه جنایات این حکومت دارند و خشونت ماهوی این حکومت را در دو دهه به گردن آن هزاران اعدا می‌حذف شده می‌اندازند که اگر زبان دراز نمی‌کردند، این بلا بر سرشان نمی‌آمد. از سوی دیگر اگر به ارتباط میان مردم و اصلاح طلبان نظری بیفکنیم، در خواهیم یافت که عامل «مردم» برای اصلاح طلبان وسیله‌ای بود و هست برای حذف رقیب. اما این را نیز در نظر بگیریم که مردم در این ۲۵ سال و بخصوص در ۷ سال گذشته متوجه شده‌اند که از نامشان تنها برای تحکیم موقعیت قدرتمداران استفاده می‌شود.

مردم در این سال‌ها متوجه شدند این واقعیت شدند که هیچیک از دو جناح حکومتی نمی‌توانند تامین کننده خواسته‌های آنان باشند. اصلاح طلبان که به باور من آخرین برگ «برنده» این حکومت بودند، نه می‌خواهند و نه می‌توانند از حکومت «الله»، حکومت «مردم» بسازند. تلاش آن‌ها در حقیقت بر این بود که در شرایطی که مردم نظر به سوی یک ساختار دمکراتیک دارند، اثبات کنند که چنین ساختاری با قوانین اسلامی قابل تطبیق است. موهوم بودن این ادعا امروز بر همگان روشن است، چون هر کوششی در این جهت، تنها به اخته کردن «دموکراسی» بنفع دستوره‌های دینی خواهد بود و نه بر عکس. در ساختار این حکومت هیچ مبنای قابل اتکایی وجود ندارد که بتوان با تکیه بر آن به مدل دموکراسی رسید و این نکته همان گره کوری است که هر ادعایی در این جهت را غیر قابل باور می‌سازد.

اصلاح طلبان در ابتدا می‌خواستند قدرت را بنتهایی تسخیر کنند. اما قدرت رقیب از آن‌ها بیشتر بود و پایگاه مردمی را نیز که برای مدت کوتاهی توانستند به خود جلب کنند، دیگر ندارند. آن‌ها برای جلب دوباره حمایت مردمی که در حلقه خشونت و قهر مجموع حکومت محاصره شده‌اند، اینک به سوی بخشهایی از «اپوزیسیون» روی آورده‌اند که در تمام این سال‌ها خواسته به قدرتمداران اثبات کند که اگر جایی به آن‌ها بدهند، قدرتشان نه تنها به مخاطره نخواهد افتاد، بلکه تقویت خواهد شد. این بخش که امروز جمهوریخواه اصلاح طلب نام گرفته، در این سال‌ها از هیچ تلاشی برای تهی کردن واژه‌ها از معنای واقعی و مدرن آن‌ها بنفع منافع «اصلاح طلبان» کوتاهی نکرد. خشونت فرهنگی و سیاسی حاکمین را نادیده گرفت و مقاومت منفی در برابر آن را «خشونت طلبی» خواند. تلاش کرد تا هر نقد جدی به

بدست آورد و همه را حول یک خواست عمومی گرد هم آورد، چرا که پای منافع ملی در میان بود و گاندی هم جزو آن تک ستارگان درخشان تاریخ جهان بود. اندیشه او نه اندیشه حذف «آنکس که چون من نمی‌اندیشد» و قدرت، بلکه تجمع و مهر و احترام به یکدیگر و همبستگی در برابر نیروی خارجی بود.

وارثین واقعی متفکرین مشروطه را باید در میان نسل امروز ایران جست که هنوز از یک سلامت فکری برخوردار است و در به بار نشستن فکر تجدد خواهی و آزادی سهیم اصلی را بر عهده خواهد داشت. پشتیبانی یا پیوستن به این نسل، بدون بازگویی و بازنگری جدی خطاهای بارز و واقعیت‌های تاریخی، برای هیچ نیرویی امکان پذیر نخواهد بود.

این وضعیت یا موقعیت شومی که ملت ما در آن قرار دارد، بسیار متفاوت است. ایران تحت سلطه حکومت اسلامی، شاهد این بن بست بزرگ است که هر جمعی، هر حرکتی پیش از آنکه آغاز شود، سرکوب می‌شود. تا ۵ نفر دور هم جمع شوند، ناپدید می‌شوند یا سر از زندان در می‌آورند و یا به مرگ‌های مشکوک می‌میرند.

در مورد حمله به خوابگاه‌های دانشجویان در سال ۷۸ دیدیم که بر سر جوانان این ملت چه می‌آورد و در این سرکوب‌ها، «اصلاح طلب» و «اقتدارگرا»، چگونه در کنار یکدیگر قرار دارند. کافی است نگاهی به سخنان خاتمی در نکوهش دانشجویان بیندازیم و یا در حمله معترضین به همین اعتراضات اخیر دانشجویی که جناب خاتمی بعنوان رئیس قوه مجریه، مسئول آن است. به سالگرد ۱۸ تیر که برگزار نشد، چون تمام شهرهای بزرگ پر از مامور و تانک و «نیروی انتظامی» بود، اطلاع رسانی و اطلاع گیر توسط رسانه‌های داخلی و خارجی، ممنوع اعلام شد...

مردم ایران، این حکومت جانی را نمی‌خواهند و این را همه می‌دانند که ما نه گاندی داریم و نه در شرایطی بسر می‌بریم که صداهای اعتراضی مردم فرصت همصدایابی بیابند. با اینهمه هوشیاری امروز مردم و بخصوص جوانترها که خواستهای دموکراتیک و انسانی آن‌ها بدور از شعارهای ایدئولوژیک، بدنبال طرح خواستهای همگانی مبنی از کوتاهی دست دین از دولت و دموکراسی است، فراتر از آن است که تحت عنوان «مسالمت جویی» بتوان آن‌ها را به سکوت واداشت.

تلاش - خانم بیضائی با سپاس فراوان از شما

جنسی را (با اتکا به دین) به شکل حیرت آوری تقویت کردند. از یکسو امکان شکفتن و بالیدن نسل جوان را در همه زمینه‌ها سد کردند و از سوی دیگر مواد مخدر و انواع ابزار و امکانات خودکشی را روانه بازار مکاره‌شان کردند. ملت ایران که در دو دهه پیش شاهد اعدام فرزندان خویش بود، امروز همچنان شاهد سرکوب نسل جوان است و از سوی دیگر شاهد عصیان خاموش یا خودکشی دسته جمعی سازندگان آینده ایران. واقعیت این است که آشفته‌گی اجتماعی بسیار فراتر از آن است که با تغییر این یا آن قانون بشود سمت دیگری به آن داد. این یک قتل عام خزنده است و تنها راه متوقف کردن آن، یک حرکت فراگیر اجتماعی و سیاسی برای تغییر ساختار سیاسی در ایران است.

پ- ما می‌دانیم که با یکی از خشن‌ترین حکومت‌های جهان روبرویم. حکومتی که بهیچوجه به خواست مردم احترام نمی‌گذارد و قدرت خود را متکی بر اراده خداوند ارزیابی می‌کند. اتکای این حکومت بر دینی است که اعمال خشونت بر «معاند» و «مخالف» و حتی دگر باور را خدمت به خدا دانسته و بر همین اساس هم پاسدارانش را در لباس شخصی و رسمی بسیج کرده تا دمار از روزگار مردم در آورد. این سیاست سرکوب از هنگام قدرت گیری این حکومت آغاز شد و تا به امروز نیز ادامه دارد. تنها مرکز ثقل این سرکوب‌ها در هر دهه تفاوت داشته است. اما مکانیسم سرکوب بدون اینکه کوچک‌ترین خللی به آن وارد شده باشد، همچنان ادامه دارد. این خشونت، نه تنها در عرصه سیاست، بلکه در جنبه‌های اجتماعی نیز به بیرحمانه‌ترین شکل صورت می‌گیرد. قطع اجزای بدن، سنگسار، بدار آویختن، تجاوز، شکنجه روانی و جسمی... تنها بخشی از این ابعاد گسترده خشونت را بازگو می‌کند.

حال پرسشی که با آن روبرویم، این است که در برابر خشونتی اینچنین عریان، چه باید کرد. حکومت‌هایی اینچنین سرکوبگر، هیچ نوعی از اعتراض را تاب نمی‌آورند و چون از حمایت مردمی برخوردار نیستند و عبارت دیگر پایه‌هایشان لرزان و سست است، ابراز خشونت را تنها راه باقی ماندن و واردار کردن مردم به سکوت می‌بینند. بدون این ابزار، حکومت اسلامی سال‌پیش سرنگون شده بود. آن بخش اطلاع طلب حکومتی و «اپوزیسیون وابسته به آن در خارج، با دادن تعاریف عجیب و غریب و آوردن مثال‌های غیر قابل تعمیم، از همان ذهنیت حاکم حرکت کردند. آن‌ها بنام «مسالمت جویی»، هر گونه صدای اعتراضی را که چارچوب «اصلاحات» را نپذیرفت، تحت عنوان «خشونت طلبی» به سکوت واداشتند. این بسیار خطرناک است که ما واژه‌ها را بر اساس «مصلحت زمان» تعریف و در نتیجه تحریف کنیم. آوردن مثال مبارزات بدون خشونت «گاندی» نیز از همان مثال‌های عجیب و غریب، بدون در نظر گرفتن واقعیات جاری در ایران است. جنبش هند تحت رهبری گاندی، یک جنبش استقلال طلبانه و ضد استعماری بود. زمانیکه گاندی، مردم هند را به تحریم کالاهای انگلیسی فراخواند، توسط رسانه‌های جهانی منعکس می‌شد و جهان متوجه این فیلسوف و سیاستمدار منحصر به فرد بود. زمانیکه گاندی مردم را به یک مارش پیاده ۳۶۰ کیلومتری در اعتراض به «مالیات نمک» فرا خواند، تمام مطبوعات جهانی در این مسیر حضور داشت. گاندی توانست اعتماد مردم هند را از مسلمان گرفته تا هندو

۱ فرخ نگهدار، هویت تاریخی احراز شده ی ما جمهوریخواهان، سایت ایران امروز ۱۶ آگوست ۲۰۰۳
 ۲ همانجا
 ۳ همانجا
 ۴ همانجا
 ۵ نقل قول‌های بالا از این مطالب آقای نگهدار برگرفته شده است: خاتمی در برابر بیم موج، مجلس ششم و مسیل نوین خط مشی سیاسی، آقای مهاجرانی، ما به شما به درود نمی‌گوییم، معنای انتخابات ۸۰ رای اعتماد به خاتمی است، ایران پس از ۱۸ خرداد، برای مهار تمرد از رای مردم

پروژه‌ی دوم خرداد جمهوری خواهان، ائتلاف‌های تازه و نوسازی جبهه‌ی اصلاحات!

سال ۱۳۷۵ برای رژیم تهران سال خوبی نبود. ادامه‌ی روند کار دادگاه میکونوس در رابطه با صدور تروریسم دولتی حکومت اسلامی به جاهای باریکی کشیده بود. محکوم شدن نفرات درجه اول این حکومت به عنوان آمران آن جنایت فجیع تاریخی که در نوع خود بی‌نظیر بود، دنیا را تکان داده بود. شیخ علی اکبر هاشمی رفسنجانی که سال پایانی هشت ساله‌ی ریاست جمهوری‌اش را می‌گذراند، می‌کوشید با دستکاری در نص قانون اساسی حکومت اسلامی که ریاست جمهوری هر رئیس جمهوری را تنها به دو دوره محدود می‌کرد، پایه‌های قدرتش را در سنگ و سمنت فرو کند. شیخ رفسنجان خواب ریاست جمهوری مطلقه و مادام‌العمری از سنخ کشور «دوست و برادر» سوریه و پرزیدنت مادام‌العمر آن حافظ اسد را می‌دید! در چند گفت‌وگو هم خود را رئیس جمهور بعدی ایران معرفی کرده بود. بعد که با این پرسش روبرو شده بود که با نص قانون اساسی کشورتان چه خواهید کرد، با همان لبخند کج معروفش گفته بود: آن هم درست خواهد شد. همه‌ی این کارها در شرایطی انجام می‌شد که رفسنجانی به عنوان رئیس جمهوری دولتی که وزیر اطلاعات و امنیتش علی فلاحیان در سلسله قتل‌ها و ترورهای این دوره نقشی آمرانه داشت، در این ماجرا نیز نقشی کلیدی ایفا کرده بود. در دو دوره‌ی ریاست جمهوری همین شیخ، دکتر شاهپوربختیار، فریدون فرخزاد، دکتر عبدالرحمان قاسملو و بسیاری دیگر از مخالفین حکومت اسلامی که تنها با سلاح کلام به مصاف این نظام رفته بودند، ترور شده بودند. حتی برخی عاملان این قتل‌ها توانسته بود با زرنگی خاصی از معرکه گریخته، به حکومت اسلامی «پناهنده» شوند. چند کشور اروپایی در جریان محکومیت اعضای دولت اسلامی به عنوان آمرین واقعه‌ی رستوران میکونوس، سفیرهاشان را از ایران فراخوانده بودند. ایران در ایزولاسیون

«بی‌سابقه‌ای» به سر می‌برد. حتی آن «روشنفکرانی» که در دوران هشت ساله‌ی ریاست جمهوری شیخ علی اکبر هاشمی رفسنجانی بهرمانی به دستاویز «پراگماتیست» بودن این شیخ، رفت و آمدی را به کشور آغاز کرده بودند، و می‌کوشیدند افتتاح هر روزه‌ی سدی و زدن کلنگی در هر خرابه‌ای را روند توسعه‌ی اقتصادی و سازندگی توسط «امیرکبیر ایران» و «سردار سازندگی» [یا همان شیخ رفسنجان] جا بیاندازند، کم و بیش سرشان پائین بود.

هیاهویی برپا بود. از یکسو انزوای بین‌المللی، از سوی محکومیت نفرات طراز اول دولت اسلامی که در عرف حقوقی غربی دیپلمات شناخته می‌شدند و الزاما نمی‌توانستند قابل تعقیب باشند، غوغایی برانگیخته بود. از درون کشور جوانانی سر برآورده بودند. برخی از خود حکومتیان برای این که زهر این همه جار و جنجال را بگیرند، در چند نشریه شروع به زدن حرف‌هایی کردند که تا آن تاریخ برای به زبان راندن ۰.۱٪ آن‌هم خیلی‌ها به صلابه کشیده شده بودند. دوران هشت ساله‌ی ریاست جمهوری شیخ به پایان خود نزدیک می‌شد و در جریان همان اعتراضات و دعوای قدرت در درون نظام بود که رئیس جمهوری وقت نتوانست قانون اساسی حکومت اسلامی را همانند سال ۱۳۶۸ و پس از مرگ سیدروح الله خمینی دستکاری کند.

۸۰۰ نفری که در آن بلبشو برای انتخابات هفتمین دور ریاست جمهوری ثبت نام کرده بودند، همگیشان بجز ۱۰ نفر مشمول قانون عام نظارت استصوابی شدند و از صحنه‌ی انتخابات حذف. چند خانم با چادر و چاقچور هم در میان آن ۸۰۰ نفر بر خورده بودند. حتی دختر آیت‌الله سید محمود طالقانی هم خود را نامزد انتخابات ریاست جمهوری کرده بود. در برخی نشریات زنانه که در این دوران می‌رفتند جانی بگیرند، بحث در باره‌ی تفسیر واژه‌ی «رجل» در گرفته

بود. اوضاع جنجالی بود. خیلی جنجالی بود. از نخست وزیر دوران جنگ آقای مهندس سید حسین موسوی خواسته شده بود او هم در انتخابات ریاست جمهوری شرکت کند، اما او - که به تعبیر طنز نویسی مدت‌ها بود تصویر داشت ولی صدا نداشت - از شرکت در این انتخابات استنکاف کرده بود. از همان آغاز هم معلوم بود که ۸ نامزد از ۱۰۰۱ فیلتر رد شده‌ی ریاست جمهوری، در کنار حجت‌الاسلام سید محمد خاتمی، وزیر پیشین ارشاد اسلامی دولت شیخ علی اکبر هاشمی رفسنجانی بهرمانی، و آیت‌الله علی اکبر ناطق نوری رئیس مجلس همان زمان شورای اسلامی، بیشتر برای دکوراسیون جعبه‌ی رنگی نمایش انتخاباتی حکومت ولایت مطلقه‌ی فقیه بوده‌اند.

در همین دوران کلی جریان و حزب سیاسی از زیر زمین سبز شد. کلی نشریه و مجله اجازه‌ی انتشار یافت. اوضاع خیلی هیجانی بود. هر چه دوم خرداد و روز انتخابات نزدیک‌تر می‌شد، داستان، التهاب بیشتری می‌یافت. حجت‌الاسلام خاتمی از جامعه‌ی مدنی و توسعه‌ی سیاسی و آزادی و آزادی‌های اجتماعی و گفت‌وگوی فرهنگ‌ها سخن می‌گفت. آیت‌الله ناطق نوری در برابر این همه شعار تازه در حکومت اسلامی که تا آن زمان حکم تابو را داشت، پاک مات شده بود. در همین گیرودار بود که رهبر - خود - به میدان آمد و بر خلاف نص صریح قانون اساسی از آیت‌الله ناطق نوری حمایت کرد. این حمایت غیرقانونی [انگار بقیه‌ی کارهاشان قانونی بود!] جوانان و به ویژه زنان ایران را که طی ۱۹ سال در منگنه‌ی رادیکالیسم حکومت اسلامی مجالی برای تنفس نیافته بودند، به میدان کشاند. از اقضا نقاط جهان خبرنگار و روزنامه نگار و عکاس به ایران سرازیر شد. همه مصاحبه می‌کردند. برخی در وصف رئیس جمهوری که آمده بود تا همه چیز را و حتی شربت سیاه سرفه را قسمت کند و قدش از چنار حیاط خانه‌ی مش قاسم هم بلندتر

نشریات همانند دوران خروشچف پس از استالین در رابطه با جنایات شیخ رفسنجان افشاگری‌ها می‌شد. عالیجنابان خاکستری و عالیجنابان سرخپوش رسوا می‌شدند. هر روز خبرهایی، هر روز شایعه‌هایی، هر روز جنجالی، و در این میان هر روز قهرمانانی ظهور می‌کردند و به فاصله‌هایی کوتاه نردبام از زیر پاهایشان کشیده می‌شد.

درست در همین دوران است که رویای ائتلاف بزرگ به ذهن تیز برخی دولتمردان دولت اصلاحات می‌رسد. درست در همین دوران است که رابطه‌ی بین «قهرمانان» درون کشور و «روشنفکران» بیرون از کشور نضج می‌گیرد، یا علنی می‌شود. دیگر خجالتی در بین نیست. همه برای همراهی و همگامی و همکاری و همیاری و همپایی با دولت بخت سید محمد خاتمی با هم مسابقه گذاشته‌اند. همه به رئیس جمهوری اصلاحات خط می‌دهند و بقیه‌ی داستان‌هایی که همه‌مان کم و بیش می‌دانیم!!

در همین دوران جریانی به نام اصلاح طلبان حکومتی ظهور می‌کنند که بلندگوهایی در خارج از کشور دارند. این جنابان که همگی از «رجال» طراز اول و دوم بیست ساله‌ی سپری شده‌ی حکومت اسلامی هستند، بیشترشان فیلسوف و دانشمند و تئوریسین از آب در می‌آیند. آنانی که تئوریسین سازمان اطلاعات و امنیت حکومت اسلامی و مسئول آن همه قتل و حرق و سنگسار و مرگ و حذف و کشتار بودند، ناگهان در هیئت فیلسوفان و دانشمندان و وطن‌نویسان و تئوریسین‌ها و فیلمسازان و نویسندگان و شاعران پاکباز و قهرمان از سوی «روشنفکران برونمرز» می‌باد می‌شوند و می‌شوند و می‌شوند. خود رئیس جمهوری هم با بالنی به هوا می‌رود. کار برونمرزی‌ها در دمیدن به دم حضرت خاتمی دیدنی است. همگی‌شان با رویای این رئیس جمهوری به خواب می‌روند و با عشق همان رئیس جمهوری خندان اصلاح‌طلب از خواب ناز دموکراسی و آزادی و رفرماسیون اسلامیشان بیدار می‌شوند!

هنوز این جماعت در حال تراش دادن بت عیارشان هستند که یک‌باره خبری از درون همه را گیج می‌کند. به خانه‌ی پروانه‌ی اسکندری و داریوش فروهر حمله شده و ایشان را سلاخی کرده‌اند. چه افتضاحی؟! حالا چه موقع این

میکونوس کمرنگ و کمرنگ‌تر شد. بعد دولت آقای خاتمی تشکیل شد. بعد نمایش‌هایی در کشاکش انتخاب وزیران پیش آمد. یکی از این طرف می‌کشید، یکی از آن طرف. یکی از سینه چاکان درجه اول رئیس جمهوری از این سو به جناب خط می‌داد: اگر شیخ محمد یزدی را از بالای قوه‌ی قضائیه کنار بگذارید، ایران بهشت خواهد شد. اگر محمد جواد لاریجانی را از سر صدا و سیمای حکومت اسلامی بردارید، تمام آزادی‌های غربی یکسره می‌پرد در دامن رسانه‌های ایران. کشاکشی بود. یکی از این سو می‌کشید، یکی از آن سو.



یکی/دو خانم ایرانی استاد دانشگاه در غرب راه، طرح نسبیت فرهنگی حکومت اسلامی به میدان کشانده بود. اینان رفتار مردسالار و زن ستیز اسلامی را «متمدنانه» و «هوشمندانه» تئوریزه می‌کردند. این «دوستان و سینه چاکان آزادی زنان ایرانی!» در میان زنان فمینیست اسلامی درونمرز، مجتهدین مونتشی کشف می‌کردند که خیال داشتند قوانین شرعی حکومت اسلامی را تفسیری زنانه کنند، تا لایذ سطح حقوق زنان را در ایران به سطح حقوق دوبله‌ی مردان مسلمان برسانند! در همین بلبشو بود که نشریات جامعه و نشاط و توس و صبح و سلام و زن و خیلی‌های دیگر از زیر زمین سبز شدند. در برخی از این

بود، حرف می‌زدند. این طرف غوغا بود. از اروپا یکی هر شب مصاحبه‌ی رادیویی می‌کرد و از روی اخباری که از ایران برایش فاکس می‌شد، تحلیل‌های تازه‌ای می‌داد. عصر نوینی در ایران آغاز شده بود؛ عصر دموکراسی، آزادی، برابری، رفاه و خیلی چیزهای دیگر. عصر اتوپیا سازی و مدینه‌ی فاضله سازی دوباره اوج گرفته بود. هیاهوی این دوران را تنها می‌توان با هیاهوی خبرنگاران غربی از بی بی سی گرفته تا رادیوها و تلویزیون‌های انگلیسی و فرانسوی و آلمانی و امریکایی در هنگام اقامت سه ماهه‌ی سید روح‌الله خمینی در زیر درخت سیبی در «نوفل لو شاتو»ی پاریس مقایسه کرد. همه هیجان زده بود. همه منتظر بودند. دنیا را جنجال انتخابات هفتمین دور ریاست جمهوری در ایران برداشته بود. یکی که خیلی سنگ اصلاحات و دموکراسی را در دوران ریاست جمهوری این حجت‌الاسلام به سینه می‌زد، مدعی بود که در بین همه‌ی طیف‌ها و صنف‌ها آدم‌های گوناگونی وجود دارند و آقای خاتمی در میان عمامه‌داران از آن خوب خوابش است. انقلاب عجیبی در گرفته بود. جوان‌ها در تهران سوار بر اتومبیل‌های بعضا روباز و پراژ می‌دادند و مردم را به شرکت در انتخابات ترغیب می‌کردند. از خودشان که می‌پرسیدی، حمایت از حجت‌الاسلام را دهن کجی‌ای به نامزد رهبر تفسیر می‌کردند. برخی هم آرزو می‌کردند روزی رئیس جمهوری غیرمعمم داشته باشند!

دوم خرداد فرا رسید. رادیوها و تلویزیون‌ها لحظه‌ای از کار نمی‌افتادند. مجله‌ها و روزنامه‌ها می‌کاغذ سیاه می‌کردند، می‌عکس می‌گرفتند. می‌مصاحبه می‌کردند. می‌جنجال می‌کردند. می‌شلوغ می‌کردند؛ تا بالاخره زمان خواندن رای‌ها فرارسید.

نامزد انتخاباتی سید علی خامنه‌ای ولی مطلقه‌ی فقیه حکومت اسلامی با تفاوت سهمگینی در انتخابات شکست خورد. بیست میلیون رای، نه، بیش از بیست میلیون رای به پای شعارهای سید اردکان روانه‌ی صندوق‌های رای شده بود.

پاره‌ای که مدت‌ها بود در غرب خرجشان را از حکومت اسلامی جدا کرده بودند، برخی شرمسارانه، برخی هم سرفرازانه رفتند و به حجت الاسلام گفت‌وگوی تمدن‌ها رای دادند. اوضاع خیلی شلوغ شده بود. در این میان البته داستان

کجا که دانشجویان کتک خورده و کشته شده و زندانی، بی گناه باشند؟! خنده دار بود، ولی مگر این جماعت دست برمی داشتند؟! باز هم دکان توجیه هاشان رواج داشت. باز هم مصاحبه، باز هم جلسه، باز هم سمینار. باز هم سخنرانی، باز هم حرف و حرف تا این که این جریان هم کهنه شد و از مد افتاد. مردم هم از نفس افتادند.

فرج سرکوهی را در همین دوران دزدیدند و به زندان کشاندند، اما رئیس جمهوری اصلاح طلب میرا از هر مسئولیتی بود. غلامحسین کرباسچی را گرفتند، ول کردند، دوباره گرفتند، دوباره ول کردند و کلی ملات برای «مطبوعات آزادیخواه اصلاح طلبان حکومتی» و دعوی دو جناح حکومتی تدارک دیدند. شهردار به اوج رسید. قهرمان شد. قهرمان قهرمانان. تفسیر «روشنفکران» برونمرزی از کشاکش رفت و آمد جناب کرباسچی به زندان جالب بود. هنوز رگه های تیزهوشی در میانشان دیده می شد: جناح راست حکومتی به این دلیل برای کرباسچی پاپوش دوخته است که جناب، پول های شهرداری را خرج انتخابات سید محمد خاتمی کرده بود. خیلی جالب بود، نه؟!!

در جریان شورش دانشجویان در تیرماه ۱۳۷۸ یکی از همین «روشنفکران برونمرزی» به تلویزیون آلمان آمد و افاضه فرمود که: «من مطمئنم قلب رئیس جمهوری آقای خاتمی با قلب دانشجویان زندانی و شیخون زده می تپد.» سکوت رئیس جمهوریشان را این گونه توجیه و تفسیر می کردند. بعد البته ایشان سکوتش را شکست. حاج آقا همان روز یا روز بعدش فرمود: مطمئن نباشید که دانشجویان، بیگناه به زندان افتاده باشند، اما مگر این جماعت دست برمی داشتند. حرف می ساختند و در دهان رئیس جمهوریشان می گذاشتند. شعارهای رئیس جمهوریشان را که حالا دیگر نیازی هم نداشت نقش بازی کند، با ۱۸۰ درجه اختلاف، تفسیر به رای می کردند و شرمی هم از این همه فریب نداشتند.

اول کارنامه ای یکساله ای خاتمی را منتشر کردند. هیچی نبود و جای حرف زیاد داشت. این ها هم فقط حرف زدند. بعد کارنامه ای ۱۸ ماهه اش را منتشر کردند، باز هم جز حرف و شعار هیچی

مقر پناهندگیشان در غرب، این بار سید محمد خاتمی را و شهردار تهران را و روزنامه ای نشاط را و روزنامه ای جامعه را و آقایان شمس الواعظین را و علوی تبار را و موسوی خوئینی ها را و سعید حجاریان را و جلالی پور را و محسن سازگارا را و مجتهد شبستری را و خیلی های دیگر را به عرش اعلا می بردند. وظیفه ای ایشان سخت بود. گاه می باید حرف هایی بزنند که جماعت درونمرزی یادش می رفت بزند. هرچه به ذهن آنان نرسیده بود، این جا گفته می شد. این جا عنوان می شد. اینجا تفسیر و تعبیر و تاویل و توجیه می شد. کمدی آن که شعارهایی را که به عقل آن طرفی ها نمی رسید، این ها در ذهنشان می گذاشتند. دیوار حاشا بلند بود. هنوز هم بلند است!

«روشنفکران» برونمرزی در این روزها با بازگشت به خویشتن عزیزشان، برای چندمین بار، این بار به دامان متولی دموکراسی دینی و ریاست جمهوری که در اولین دوره ای حکومتش سلسله قتل های زنجیره ای اتفاق افتاد، بازگشته بودند. «مام میهن اسلامی» برای بازگشت ایشان پرپر می زد. خیلی از همین جماعت به ایران گریختند و بیچاره یکی/دو تاشان هم شکار یک محفل پرسنی وزارتخانه ای دولتی اطلاعات و امنیت حکومت اسلامی شدند که خود بعدها به انجام «پروژه ای کشتار درمانی» اعتراف کردند. اما مگر می شد از پس حامیان خارج کشوری جناح اصلاح طلب حکومتی برآمد؟! هر کدام یک خروار توجیه و تفسیر و تاویل در چنته داشتند. تازه بیشترشان برای میرا جلوه دادن رئیس جمهوریشان از مسئولیت قتل های زنجیره ای، دسته جمعی همه ای گناه ها را به گردن رهبر و شیخ رفسنجان می انداختند. اصلا گفتند که تدارک این جنایات در دو دوره ای ریاست جمهوری شیخ رفسنجان دیده شده بود و حضرت سید خندان روحش هم از آنچه در «برخی محافل» وزارت اطلاعاتش می گذرد، خبر ندارد. چه توجیه خوبی؟! دانشگاه ها که به آتش کشیده شدند، حضرت رئیس جمهوری که برای هر چیز بیمزه ای، مزه ای در وصف دموکراسی و آزادی می پراند، ساکت شد. با مقاش هم نمی شد زبان صاحبمرده اش را از دهانش بیرون کشید. اصلا لال شده بود. بعد هم که ۱۸ تیر سپری شد، رئیس جمهوری اصلاحات، با افتخار تمام و البته خندان خندان فرمود: «از

کارهاست؟! صبر می کردید چند صبحی دیگر. آخر ما هنوز داشتیم حلاوت رئیس جمهوری را زیر زبانمان مزمزه می کردیم. بهار پراگ [ببخشید تهران] را خراب نکنید. «روشنفکران برونمرزی» کاسه ای «چه کنم؟» را دستشان گرفتند و نشست گذاشتند و سمینار برگزار کردند و مذاکره کردند و مصاحبه کردند و جلسه گذاشتند و گفت و گو کردند و مقاله نوشتند و نوشتند و نوشتند و گفتند و گفتند که: ... بله ... این کار، کار جناح راست حکومتی است. سریال قتل ها جریان داشت و این جماعت این سوی مرز، همچنان در حال چاله کندن بین دو جناح حکومتی بودند. چه کار سختی! بعضی وقت ها گیر می افتادند، اما تجربه ها داشتند و همان تجربه هاشان در به بن بست کشاندن مبارزات ملت ایران در ۵۰ سال گذشته ای تاریخ معاصر، این جا هم به کارشان آمد. می رفتند که تجربه هاشان را به جهل اجتماعی بدل کنند و کردند. و چه نیکو!

مردم امیدوار بودند. این امیدواری از سوی «روشنفکران» خارج از کشوری دامن زده می شد. به شدت دامن زده می شد. کارنامه ای ۴ سال اول ریاست جمهوری سید محمد خاتمی، کلی کاغذ سیاه شده بود - مطبوعات اصلاح طلب - که هر کدام عمر چند ماهه ای داشتند و بعد هم تمام می شدند. هر روز روزنامه و نشریه ای تازه ای اجازه ای چاپ می یافت. جنجالی می کرد. بعد که می رفت خسته کننده و یکنواخت شود، تعطیل می شد. در همین دوران کلی قهرمان از میان همین روزنامه نگاران تازه کار که در آغاز پایگیری حکومت اسلامی هر یک عنوان نان و آب دار و البته بوداری داشتند، ظهور کردند. حامیان خارج کشوری این جریان داخلی جنجالی، در تقسیم کاری اساسی به انجام این وظیفه گمارده شده بودند. اعمال جناح اصلاح طلب حکومتی باید توجیه می شد. اما ایشان که کاری نمی کردند. فقط حرف می زدند. فقط جنجال می کردند. فقط شعار می دادند و بعد می رفتند در خانه هاشان با رویای تداوم حکومت اسلامی می خفتند و باز روز از نو و «روزی های کلان» از نو!

همان جریان هایی که در آغاز به قدرت رسیدن اسلامیست ها در ایران، از اشغال سفارت کشور ایالات متحده به عنوان حرکت ضد امپریالیستی امام خمینی یاد کرده و ایشان را باد می کردند، از

برای مردم نداشت، اما این جماعت از نفس نمی‌افتادند. حالا دیگر از اعمال فشار بر دولت خاتمی حرف می‌زدند. آقا اصلا اجازه نداشت وزیر و حتا معاونش را تعیین کند. همه را رهبر و آن جناح به ایشان حقه می‌کرد. روزنامه‌ی توس توقیف شد، روزنامه‌ی جامعه قیلا توقیف شده بود، حاج آقا تشریف بردند به کشور شیطان بزرگ تا برای ارشاد پرزیدنت بیل کلینتون و همه‌ی امریکایی‌ها و ایرانی‌های ساکن امریکا هم سخن‌سرایی کنند. ایشان رفتند و آمدند و کارنامه‌ی کارشان چند نوار ویدئویی بود و چند صد خروار شعار و خطابه؛ با این همه ریل حمایت از ایشان از سوی جمهوری خواهان برونمرزی بیشتر و بیشتر می‌شد. داریوش فروهر را کشته بودند، پروانه‌ی اسکندری را هم کشته بودند، محمد مختاری و پوینده و شریف و زالزاده و دیگران را هم به سیخ کشیده بودند، و این جماعت همچنان در پی توجیه بی‌مسئولیتی رئیس‌جمهوری اصلاحات در تلاش بود.



حالا دو گروه بودند که منافعشان به هم گره می‌خورد؛ همین «روشنفکران برونمرزی» و همان اطلاعاتی‌ها و امنیتی‌های درونمرزی که حالا به دفتر ریاست جمهوری رخت کشیده بودند و هی پشت سر هم روزنامه و نشریه منتشر می‌کردند. جبهه‌ی اصلی مصاف که در تمام ۱۹ سال پیش از ریاست جمهوری حضرت خاتمی بین ملت

ایران و حکومت اسلامی سرسختانه در جریان بود، حالا به میان دو جناح حکومتی رخت کشیده بود. مردم تنها برای رای دادن‌ها به کار می‌آمدند. بعد هم به سادگی کنار گذاشته می‌شدند. هر حرفی از زبان جناح موسوم به اصلاح طلب، این طرف کلی مفسر پیدا می‌کرد. همه‌ی آن حرف‌ها، این طرف «هرچو که دوست داشتند» تفسیر می‌شد. همه هم برای توجیه بی‌عملی این جناح و در روند مشروعیت تراشیدن برای همین جناح! همه‌ی کاسه/کوزه‌ها سر جناح تمامیت خواه می‌شکست. در این میان چند انتخابات هم انجام شد، ولی مردم دوباره به حاشیه نشینی کشانده شدند. «روشنفکران» خارج کشوری‌ای که در دوران پادشاهی پهلوی دوم حاضر نبودند «انقلاب را با چند رفرم دم و گوش بریده معامله کنند» این بار به هر ترفندی دست می‌زدند، تا اسکلت حکومت اسلامی را حفظ کنند و تا همین اکنون هم حفظ کرده‌اند.

دوران چهار ساله‌ی ریاست جمهوری آقای خاتمی به پایان رسید. دوباره همان جنجال‌ها، دوباره همان شلوغ‌کاری‌ها، همان توجیه و تاویل‌ها. این بار اما ۱۴ میلیون نفر از مردم در انتخابات شرکت نکردند. با این همه خیلی از کانال‌های رادیویی، بسیاری از کانال‌های تلویزیونی، خیلی از مطبوعات خارج کشوری همچنان در کار حمایت از این جریان ناکارآمد و جنجالی بود و هنوز هم هست.

در این میان البته اتفاقات دیگری هم افتاد. دولت‌های غربی سیاستشان را در رابطه با حکومت اسلامی عوض کردند. بحث گفت‌وگوی انتقادی به محور اساسی سیاست غرب، اروپا و به ویژه آلمان در رابطه با حکومت اسلامی بدل شد. رفت و آمدها جریان داشت. برخی دولت‌های غربی که در جریان دادگاه میکونوس سفیرهاشان را از ایران فراخوانده بودند، این بار سفیرهاشان را با دسته گل به تهران و به ملاقات رئیس‌جمهوری اصلاح طلب گسیل داشتند؛ با این که حکومت اسلامی «هلموت هوفر آلمانی» را گروگان زد و بندهایش و آزادی کاظم دارابی فرماندهی اجرایی کشتار درمانی رستوران میکونوس کرده بود، اما روند حمایت از ریاست جمهوری از سوی روشنفکران برونمرزی و جمهوری خواهان بعدی همچنان ادامه داشت.

سه‌م مردم البته از این همه جنجال، تنها وضع بدتر اقتصادی بود و ناامیدی و بعد هم موج‌های پی در پی گریز از میهن که برخی‌شان یا در اقیانوس‌های دور به کام کوسه‌ها می‌افتادند، یا هدف شلیک تیر مرزبانانی قرار می‌گرفتند که دولتشان می‌خواست با حکومت اسلامی زد و بندی داشته باشد. ناامیدی و گریز از میهن این بار در موج طولی که می‌رفت دیگر به میهن بازنگردد، آغاز شده بود. موج حامی دولت اصلاح طلب، با این که اشک‌هایی برای این جوانان و پناهجویان می‌ریخت، اما همچنان ناکارآمدی دولت اصلاحات را به مانع تراشی جناح راست و رادیکال حکومتی تعبیر می‌کرد. اتفاق جالب دیگری هم در این میان افتاد. شعارهای انتخاباتی حضرت خاتمی در فاصله‌ی سال‌های ۷۶ تا ۸۰ کلی رنگ باخت. تازه ایشان در هنگام توشیح فرمان دوره‌ی دوم ریاست جمهوری‌اش از پدیده‌ی تازه‌ای سخن گفت که تا این زمان از سوی ایشان دست کم رسماً اعلام نشده بود. دموکراسی و مردمسالاری ادعا شده در سال ۱۳۷۶ رنگ باخت و رنگ باخت تا در مراسم گرفتن فرمان ریاست جمهوری - آن هم نه از دست رهبر که از دست رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام - به مردمسالاری دینی تغییر ماهیت یافت. جامعه‌ی مدنی هم در تعبیر دوره‌ی دوم ریاست جمهوری ایشان به جامعه‌ی مدینه‌النبی تقلیل یافت. ایشان دو ساعت حرف زد و «هیچ چی» از توش در نیامد. کم‌دی‌ترین بخش فعالیت ریاست جمهوری این بود که پس از ترور اسدالله لاجوردی رئیس زندان‌های حکومت اسلامی که در طول دو دهه در قتل و شکنجه‌ی دست کم صد هزار شهروند ایرانی شرکت داشت، به ایشان لقب سردار شهید اسلام را اعطا فرمود. با این همه هیچ ککی حامیان خارج از کشوری ایشان را نگزید. همه، سلاح‌هاشان را همچنان به سوی محمد یزدی و لاریجانی و فلاحیان و سید علی خامنه‌ای زوم کرده بودند. دوربین‌هاشان فقط همان‌ها را می‌دید. چشم‌هاشان بر مسئولیت یک و نیم دوره‌ی ریاست جمهوری سید خندان همچنان بسته ماند. مگر نه این بود که آقای خاتمی همچنان چند میلیون رای مردم را در کیسه داشت؟! کنفرانس برلین پیش آمد و همه‌ی آنانی که کمی ناپرهیزی کرده بودند و فریب

شعارهای گفت‌وگوی تمدن‌های این ریاست جمهوری را خورده بود - از معمم و مکلا و محجب - به زندان افتادند؛ حتا با دستکش جراحی آلت زنانه‌ی ایشان را در ورودی زندان زنان دریدند و تحقیرشان کردند، اما حاج آقا در خواب ناز بود و در خواب ناز هم ماند. روزها می‌گذشت. هنوز زنان را در ایران اعدام می‌کردند. هنوز موتور قتل‌های زنجیره‌ای از کار نیفتاده بود. هنوز در شهرها جوانان را در خیابان‌ها به دار می‌کشیدند. هنوز در میدان‌های بزرگ شهرها برای جوانان تخت شلاق بپا می‌کردند. هنوز زنان را تا سینه در خاک فرو می‌کردند و سنگسار می‌کردند. هنوز دست و پای مردم را ضربدیری قطع می‌کردند. زنی را هم در خیابان به دار کشیدند. جلاد را هم از میان همین زنان حامی حکومت اسلامی برگزیده بودند. اما میخ آهنی در سنگ فرو نمی‌رفت...

«پروژه‌ی دوم خرداد» علیرغم موفقیت نخستینش که با به اشتباه انداختن ملت ایران برای حمایت از سید محمد خاتمی در هم آمیخت، به این دلیل که از اساس «برنامه ریزی» و طراحی شده بود تا حکومت اسلامی را از بن بست عملکردهای دولت پس از جنگ شیخ علی اکبر هاشمی رفسنجانی و به ویژه از بن بست استراتژیکی تروریسم دولتی حکومت اسلامی نجات بخشد، در نهایت خود نیز به بن بست رسید؛ چرا که دولت اصلاحات چون اساسا برای استیفای حقوق شهروندان ایرانی به میدان نیامده بود، ماهیتا نمی‌توانست حقوق حقه و اولیه‌ی ایرانیان را فارغ از جنسیت و نژاد و قومیت و باور نمایندگی کند. به همین دلیل نیز در تمام دو دوره‌ی این ریاست جمهوری، این دولت نه تنها نتوانست و اساسا نخواست گرهی از کار فروبسته‌ی شهروندان ایرانی بگشاید که با ترفندهای گوناگونی کوشید سد راه به کرسی نشستن حقوق ملت ایران شود. این پروژه‌ی خونین که به گفته‌ی علی رضا علوی تبار سه گروه و دسته را نیز همدست و همراه دارد، از اساس برای حفظ موجودیت این جمهوری به میدان آمده است. افرادی که از این جریان حمایت می‌کنند و در پی آنند که این حمایت‌ها را به «اتلافی تازه و قدرتمند» ارتقاء بدهند، از چند طیف ویژه خارج نیستند.

۱ - سری اول همان طیف دوم خردادی‌ها و دولتمردان پروژه‌ی اصلاحات هستند که معضل اصلی‌شان حفظ تمامیت حکومت اسلامی و حفظ حکومت «مردمسالارانه‌ی دین در قدرت» است. این جریان که از همراهان و همکاران تتوریک نضج گرفتن حکومت اسلامی هستند، بیشترشان در نهادهای اطلاعاتی و امنیتی و در سرفصل‌های گوناگون برای تحدید حقوق ملت ایران در تمام این ۲۵ سال در میدان حفظ حاکمیت حکومت اسلامی بوده‌اند و همچنان هم هستند.

۲ - جریان دیگر این ائتلاف بالقوه، ملی/مذهبی‌ها هستند که شاخص اصلی‌شان نهضت مذهبی آزادی است و افرادی نظیر عزت الله سبحانی، حبیب‌الله پیمان، ابراهیم یزدی و تنی چند از همین طیف. نهضت مذهبی آزادی در اردیبهشت ماه ۱۳۴۰ خورشیدی توسط مهدی بازرگان و یدالله سبحانی بنیانگزاری شد. وجه مشخص این جریان از دیگر جریان‌های سیاسی از نهضت مشروطه به این سو این است که نهضت آزادی، از همان آغاز تاسیسش خواهان دخالت دین در حکومت بود و با این که بنیانگذارانش خود را مصدقی و مشروطه خواه - نیز - معرفی می‌کردند، اما در کلیتشان خواهان کشاندن دین به دایره‌ی حکومت هستند و اساسا اصل جدا بودن دین و به ویژه تشیع را از حکومت مصرانه رد می‌کنند.

۳ - جریان سوم که هم در درون و هم بیرون از کشور هستند، خود را منتسب به دکتر محمد مصدق و راهیان راه جبهه‌ی ملی می‌دانند. اینان نیز چه به رفت و آمدی که به درون کشور دارند و چه به سکوتی که در مورد فجایع حکومت اسلامی می‌کنند و چه به امیددی که برای دست یافتن به قدرت دارند و به ویژه این که همچنان خود را عزازار کودتای ۲۸ مرداد و مرثیه خوان این واقعه‌ی تاریخی می‌دانند، فاصله گرفتن از حکومت اسلامی را با بازگشت حکومت پادشاهی در یک راستا ارزیابی می‌کنند و به همین دستاویز هم هر گونه همراهی‌ای را برای آرایش چهره‌ی اصلاح طلبان حکومتی مجاز می‌شمارند. اینان از طرفداران پروپاقرص ائتلاف تازه و قدرتمند با اصلاح طلبان حکومتی هستند؛ هرچند که می‌باید در تمام این ۲۵ سال دریافته باشند که حکومت اسلامی اساسا نافی هرگونه ایرانی گری، ملی گرای و ناسیونالیسم است. این جریان در واقع

برخلاف شعارهایی که می‌دهد، هیچ گونه سختیتی با ایده‌های دکتر محمد مصدق در رابطه با کوتاه کردن دست جمعیت فدائیان اسلام و ابوالقاسم کاشانی از دولت و حکومت ندارند.

۴ - جریان دیگری که بخشی از آن همچنان در درون کشور است، بازمانده‌ی حزب متلاشی شده‌ی توده و بخش جوانان این حزب، یعنی سازمان فدائیان اکثریت است. اینان با این که تعداد انگشت شماری بیش نیستند، اما با همان نگرش استالینیستی با هر گونه مدرنیته و تجدد و آزادی‌های فردی و اجتماعی - تحت عنوان گرایش‌های بورژوایی و امپریالیسم - ضدیت می‌ورزند. اینان چه در آغاز نضج گرفتن حکومت اسلامی و چه در به سرانجام رساندن پروژه‌ی دوم خرداد سهمی اساسی دارند. این افراد که بسیاری از هواداران‌شان را نیز در ایران به کشتن داده‌اند، در تمام این سال‌ها برای رسیدن به سهم کوچکی از قدرت با حکومت اسلامی همراهی‌ها کرده‌اند. جالب این که بیشتر اینان زمانی که تیغ حکومت اسلامی را که خودشان در تیز کردنش سهمی اساسی داشته‌اند، بر گردنشان حس کردند، از ایران به کشور شوروی مرحوم گریختند و بعدها پس از فروپاشی آن نظام به غرب «امپریالیست» پناهنده شدند. مرکز اصلی استقرار بیشتر اینان در پاریس و کشور فرانسه است. وجه مشخص این جماعت و دوم خردادی‌ها این است که در مورد صلح خاورمیانه، با رادیکال‌ترین بخش حکومت اسلامی وجه مشترک و مشخصی دارند و آن هم به بن بست کشاندن جریان صلح خاورمیانه و دخالت در روند این صلح است.

۵ - یک جریان دیگر هم در این میان وجود دارد که بسیاری از آن‌ها بازماندگان و زندگان کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی در اروپا و امریکا در سال‌های پیش از انقلاب هستند. این افراد که گرایش‌های گوناگونی دارند، عموما توده‌ای‌های قدیمی هستند که برخی‌شان در دهه‌ی ۶۰ میلادی مائوئیست شدند. اینان بیشتر جوانانی بودند که پس از کودتای ۲۸ مرداد برای ادامه‌ی تحصیل به اروپا و امریکا آمدند. وجه مشخص این افراد، ضدیت هیستریک و دشمنی غیرمنطقی‌شان با هر گونه رفرم و سازندگی در دوران پادشاهی پهلوی‌ها است و به همین دلیل هم از هیچ گونه همراهی‌ای با ارتجاعی‌ترین

بخش «پوزیسیون» حکومت محمدرضا شاه ابا نداشته‌اند. برخی‌شان حتا سابقه‌ی تلاش‌هایی تروریستی برای قتل سردمداران آن نظام را داشته‌اند. لیست‌های دروغین کشتارهای چند صد هزار نفری در زندان‌های ساواک را اینان - بنا بر نوشته‌ها و اعترافات خودشان - منتشر می‌کرده‌اند، تا از این طریق چهره‌ی نظام پیشین ایران را در افکار عمومی بین‌المللی آلوده، خشن، جنایتکار و نافی حقوق بشر در مقیاس‌هایی نجومی نشان دهند. البته تازگی‌ها نویسندگانی در درون ایران تمام دروغبافی‌های ایشان را در دهه‌ی ۶۰ و ۷۰ افشا کرده و بر اساس اسنادی مستند این دروغ‌های نجومی کنفدراسیونی‌ها را بی اعتبار خوانده است؛ اطلاعات دروغینی که مبنای دروغبافی‌های خمینی و دستیارانش برای مشروعیت بخشیدن به «مبارزاتشان» برای دست یافتن به قدرت شده است. اینان یک وظیفه بیشتر برای خودشان نمی‌شناخته‌اند و آن هم سرنگون کردن حکومت عرفی سلطنتی در ایران بوده است. جالب این که بیشتر اینان همچنان بر این رفتارهای فریبکارانه‌شان در آن دوران، انگ «مبارزه» و «انقلابی» می‌زنند و افتضاح تاریخی سال ۵۷ را که با سرکردگی ایشان و با دروغبافی‌های ایشان به وقوع پیوست، همچنان «انقلاب شکوهمند اسلامی» ارزیابی می‌کنند.

ویژگی اساسی و تازه‌ی ایشان برای به دست آوردن سهمی از قدرت در کنار اصلاح طلبان حکومتی این است که لیست‌های طولی «جمهوری خواهی» و «فقط جمهوری» و «چارچوب جمهوری» را در حمایت‌های مرحله‌ای و لحظه به لحظه از پروژه‌ی دوم خرداد منتشر و امضاء می‌کنند. به عنوان یک نمونه‌ی ساده در تابستان گذشته همین جماعت بیانیه‌ای منتشر کرد که در آن خواهان گفت و گوی دولت امریکا با دولت ایران بدون هیچگونه پیش شرطی شده بود. اینان در این بیانیه حتا حاضر نشده بودند غرب در گفت و گویی انتقادی با دولت اصلاحات به معامله و مذاکره بنشینند. توضیح این که دولت‌های غربی چند محور را برای معامله و مذاکره با دولت ایران در این سال‌ها مرتباً اعلام می‌کرده‌اند که مهمترین محورهای آن عدم نقض حقوق بشر در ایران، عدم سنگ انداختن بر سر راه صلح خاورمیانه و چند محور دیگر بوده است.

به هر صورت چندی است که مجموعه‌ی این افراد همراه با افراد نخودی‌ای که فقط برای امضای این بیانیه‌ها به کار می‌آیند، با وارونه جلوه دادن خواست اساسی‌شان - با کپی کردن شعارهای آزادیخواهان سکولار درون و بیرون کشور - به شرکتشان در ائتلافی «تازه و قدرتمند» برای حفظ حکومت اسلامی ادامه می‌دهند. وجه مشخص این جماعت، فلسطینیزه کردن سیاست خارجی دولت ایران، حفظ بخش «انتخابی» حکومت اسلامی، و مثلاً نفی بخش انتصابی این حکومت و در نهایت ایجاد سدی در برابر خواست اساسی ملت ایران برای دست یافتن به آزادی، دموکراسی [غیر دینی] ورود به روند جهانی شدن، عدم صدور تروریسم دولتی و سنگ نیانداختن بر سر راه روند صلح خاورمیانه است.

علی رضا علوی تبار در گفت‌وگویی که نشریه‌ی آفتاب در آبان‌ماه ۱۳۸۱ منتشر کرده است، تحت عنوان «ائتلاف‌های تازه، گامی برای نوسازی جبهه‌ی دوم خرداد» سخنانی دارد که هم شنیدنی است و هم اندیشیدنی! او که به این همیاری‌ها و همراهی‌های فکری/عملی امید بسیاری بسته است، برای پیروزی در جنگ شکلی میان دو جناح حکومتی و البته تداوم حکومت اسلامی این گونه برنامه‌ریزی کرده است. فراموش نکنیم که علوی تبار با پیشنهاد این پروژه، تنها در نقش «یک روشنفکر دینی» ظاهر نشده است، بلکه او کلیت اصلاح طلبان حکومتی و این گونه «روشنفکران ایدئولوژیک/دینی» را نمایندگی می‌کند.

پرسشگر از او می‌پرسد: «در بعضی از گفته‌ها و نوشته‌های اخیرتان از لزوم گسترش جبهه‌ی دوم خرداد و شکل‌گیری ائتلاف‌ها و پیوندهای تازه سخن می‌گویید. این تاکید تا حدودی «تازه» است. چرا حالا به این فکر افتاده‌اید؟ آیا مقطع زمانی حاضر ویژگی خاصی دارد؟»

و علوی تبار در پاسخ که: «این تاکید تصادفی نیست. به گمان من گسترش جبهه‌ی دوم خرداد و شکل دادن به ائتلاف‌های تازه، این روزها هم «ضرورت» بیشتری دارد و هم «امکان» بیشتری. یکم، پیش بینی من این است که به زودی زلزله‌ای سیاسی در منطقه‌ی ما رخ خواهد داد... فکر می‌کنم ایران تنها کشوری است که می‌تواند

از این زلزله به سلامت خارج شده و حاکمیت ملی [اسلامی] و تمامیت ارضی خود را حفظ کرده و جلو گسسته شده «فرآیند توسعه‌ی» خود را بگیرد. اما شرط آن [شرط جلوگیری از روند گسسته شدن فرآیند توسعه توسط دولت اصلاحات] این است که یک «نیروی قدرتمند» که کم و بیش تمامی گرایش‌های میهن دوست [جمهوری اسلامی دوست] کشور را در برمی‌گیرد، و «قادر به جلب اعتماد مردم» است، در صحنه‌ی سیاسی حضور داشته و با طرح «شعارهای مناسب» مردم را هدایت کند.

«دوم... تنها یک «ائتلاف قدرتمند» است که می‌تواند به جهانیان نشان دهد که با وجود «برخی نشانه‌های مخالفت» تحولات تدریجی و درونزای ایران از این کشور «مردمسالاری‌ای مسالمت‌جو» خواهد ساخت و این تنها آینده‌ی اطمینان بخش و پایدار ایران [حکومت اسلامی] است...

«چهارم: در آغاز جنبش اصلاحات میان نیروهای مختلف علاقمند به مردمسالاری و اصلاح‌گری، نوعی بدبینی و بی اعتمادی نسبت به یکدیگر وجود داشت... اما «قرار گرفتن تحت فشار واحد» [از سوی چه کسانی؟! و کمک به یکدیگر در دوران سختی، تا حدودی اعتماد به هم را در میان نیروها افزایش داده است... امروز به روشنی می‌دانیم که چه کسانی در حمایت از مردمسالاری [دینی] پیگیر و مسئولیت پذیر هستند و «مستقل از گذشته‌ای که داشته‌اند» امروز مردمسالاری را به عنوان یک ضرورت با حضور و هدف پذیرفته‌اند... از «دشمنی با نسل انقلاب و عناد با حضور مردمسالاران‌های دین در عرصه‌ی جامعه» [بین نیروهای ائتلاف] دیگر خبری نیست. از تحقیر پیشینه‌ی دیگران و متصل کردن آن‌ها به بیگانگان چیزی به گوش نمی‌رسد. [به ویژه] دیگر حضور در انقلاب و جنگ و دفاع از نظام انقلابی برای کسی «پیشینه‌ی منفی» محسوب نمی‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که ائتلاف‌های تازه و گسترش ائتلاف‌های موجود امروز، هم ضروری‌تر است و هم ممکن‌تر. لابد شما هم این تحلیل را شنیده‌اید که یکی از اهداف قتل‌های زنجیره‌ای، از میان بردن هر نوع زمینه‌ای برای حمایت نیروهای بیرون از حاکمیت، از اصلاح طلبان درون حاکمیت بوده است؟!»

خرداد» و «با ائتلاف‌های تازه و قدرتمند» باز هم یک دوره‌ی تاریخی دیگر ملت ایران را در منگنه‌ی حکومت اسلامی و جنجال‌های درونی پروژه‌ی دوم خرداد زندانی کرده، با این ترفند باز هم بر عمر به سر آمده‌ی این حکومت عقب افتاده و قرون وسطایی بیافزایند. جالب این که دست داشتن بخش «جمهوری‌خواه» برونمرزی این ائتلاف - به دلیل عملکردشان در دو دوره‌ی ریاست جمهوری سید محمد خاتمی - دلیل اصلی خوابنا شدن متولیان پروژه‌ی شکست خورده‌ی دوم خرداد و اصلاح طلبان حکومتی، برای سرمایه‌گذاری روی «این ائتلاف تازه و قدرتمند» در جهت تداوم همین حکومت اسلامی است!



هوشنگ وزیری از میان ما رفت

مردی کوچک اندام، با آرزوئی بزرگ و همتی بس پایدار! در همان نخستین دیدار گفت که او تنها می‌خواهد؛ آبروی از دست رفته ایرانی بوی بازگردد. و او خود نیز تمام همت، توان، تجربه و دانسته‌هایش را یکجا سرمایه‌ای کرد و بر سر بازآفرینی کیهان نهاد تا بیاری آن در تحقق این آرزو بکوشد. نمی‌دانم سردبیر کیهان چاپ لندن خود تا چه میزان بر این امر واقف بود که این هفته نامه در تبعید خاری است در چشم حاکمان جمهوری اسلامی، کسانی که در ولج سیری ناپذیری خود در همان آغاز کار، کیهان را چون دیگر اموال و اعتبار ملت ایران به تاراج برده و آنگاه در فلج فکری و در دشمنی با هرچه ابزار اندیشیدن است، این دستاورد پُربهای فرهنگی ایرانیان را به باد بدنامی و نابودی سپردند و با این کردار البته خیلی زود عرض خویش بردند. اما در گوشه‌ای دیگر از جهان با همه کمبودها و سختیها، کیهان وزیری و یارانش، در پی سالها تلاش و پایداری به یکی از ارکان اشاعه افکار آزادیخواهان ایران بدل شد و برای ایرانیان بویژه در تبعید سربلندی بسیار آفرید.

با تاملی سنگین درگذشت هوشنگ وزیری را به همه آزادخواهان میهن و بویژه خانواده مطبوعات ایران و همچنین اعضای خانواده اش تسلیت گفته و یادش را همواره بزرگ می‌داریم. و صمیمانه آرزو می‌کنیم کیهان به دستهای شایسته دیگری سپرده شود تا همچنان در مبارزه علیه حکومت استبداد مذهبی و تا سربلندی دوباره ملت ایران چون پرچم آزادیخواهی برافراشته بماند.

بیگانگان [هم] چیزی به گوش نمی‌رسد. [به ویژه] دیگر حضور در انقلاب و جنگ و دفاع از نظام انقلابی برای کسی «پیشینه‌ی منفی» محسوب نمی‌شود.»

چهارم این که جریان این «ائتلاف قدرتمند و تازه» هنوز هم «قادر به جلب اعتماد مردم» است، و می‌تواند با طرح «شعارهایی مناسب» برای «نوسازی جبهه‌ی دوم خرداد» از مردم به عنوان ماشین رای گیری استفاده کرده و ضمن استفاده‌ی مجدد از «اعتماد مردم» همچنان حکومت اسلامی یا «حضور مردمسالارانه‌ی دین» را در حکومت تداوم بخشد.

پنجم این که «ضرورت» و «امکان» این ائتلاف «تازه و قدرتمند» بیشتر بر اساس چراغ‌های سبزی است که از «خارج کشور» تحت عنوان «جمهوری خواهی» با نادیده گرفتن خواست اساسی ملت ایران برای دست یافتن به حکومتی عرفی و سکولار - بدون توجه به شکل حکومت - دریافت می‌شود.

ششم و از همه جالب‌تر این که به قول آقای علوی تبار: «تنها یک ائتلاف قدرتمند است که می‌تواند به جهانیان نشان دهد که با وجود برخی نشانه‌های مخالفت، تحولات تدریجی و درونزای ایران» از حکومت اسلامی «مردمسالاری‌ای مسالمت‌جو خواهد ساخت و این تنها آینده‌ی اطمینان بخش و پایدار ایران [حکومت اسلامی] است.» و صد البته «مردمسالاری‌ای مسالمت‌جو» با همکاری و همراهی حزب الله لبنان و حضرت حسن نصرالله رهبر این جریان و توافق‌های مابین ایشان و دیگر جریان‌های تروریستی منطقه با رئیس جمهوری اصلاحات در سفرهای چندگانه‌ی ایشان به منطقه‌ی خاورمیانه!

به هر صورت این جماعت یا هر سه بخش این ائتلاف «قدرتمند و تازه» که همچنان در صددند از فرآیند «فروپاشی تمامیت حکومت اسلامی» جلوگیری کنند و خواهان حفظ سلطه‌ی «مردمسالارانه‌ی دین در حکومت» هستند و «پیشینه‌ی منفی‌شان» هم چندان اهمیتی ندارد و دست داشتنشان در بخش‌های اطلاعاتی و نظامی و امنیتی سال‌های آغازین حکومت اسلامی هم باید «به فراموشی سپرده شود» با پرداختن پروژه‌ی تازه‌ای نظیر «پروژه‌ی شکست خورده‌ی دوم خرداد» می‌خواهند با «نوسازی جبهه‌ی دوم

اما سه جریانی که علوی تبار و همراهانش برای ایجاد یک نیروی قدرتمند ائتلاف روی آن‌ها سرمایه‌گذاری کرده‌اند:

«همانطور که قبلا هم گفته‌ام، سه نیروی شناخته شده در عرصه‌ی سیاسی ایران فعال هستند که در مجموع در یک طرف درگیری‌های سیاسی [و نه مطالبات ملت ایران از کلیت این نظام] قرار می‌گیرند. این نیروهای اصلاح طلب و مردمسالاری‌خواه عبارتند از: جبهه‌ی دوم خرداد، نیروهای ملی/مذهبی و نیروهای «جمهوری خواه». در درون این سه جریان بخش‌هایی وجود دارد که ائتلاف آن‌ها می‌تواند نقش تعیین کننده‌ی در ترسیم چهره‌ی آینده‌ی کشور داشته باشد... در میان نیروهای ملی/مذهبی نیز بخش‌هایی که توانسته‌اند فاصله‌ی معناداری از میراث و الگوی مجاهدین خلق بگیرند و کینه‌ی ناشی از برخوردهای سال‌های نخست انقلاب را به فراموشی سپارند، در وضعیت مساعدی برای مشارکت در چنین ائتلافی قرار دارند. در میان «جمهوری خواهان» نیز بخش‌هایی که دین ستیزی و برخورد منفی با همه‌ی نیروها و پدیده‌های منسوب به انقلاب را کنار گذاشته‌اند، از اجزای مناسب چنین ائتلاف احتمالی تلقی می‌شوند. باید توجه داشت که این نیروها را هم در داخل کشور می‌توان یافت و هم در خارج از آن...»

اما ائتلاف‌های تازه‌ای که علوی تبار روی آن سرمایه‌گذاری کرده است، چند ویژگی دارد:

نخست این که بخش ملی/مذهبی این ائتلاف باید «فاصله‌ی معناداری از میراث و الگوی مجاهدین خلق بگیرند و کینه‌ی ناشی از برخوردهای سال‌های نخست انقلاب را به فراموشی سپارند [تا] در وضعیت مساعدی برای مشارکت در چنین ائتلافی قرار» بگیرند.

دوم این که بخش «جمهوری خواه خارج از کشور» این «ائتلاف تازه و قدرتمند» باید حتما «دین ستیزی و برخورد منفی با همه‌ی نیروها و پدیده‌های منسوب به انقلاب را کنار» بگذارد!

سوم این که امروز روشن شده است که «از دشمنی با نسل انقلاب و عناد با حضور مردمسالارانه‌ی دین در عرصه‌ی جامعه [بین نیروهای ائتلاف] دیگر خبری نیست. از تحقیر پیشینه‌ی دیگران و متصل کردن آن‌ها به



داریوش همایون

صد ساله گذشته ایران و پیکار جامعه ایرانی با مدرنیته (تجدد) آگورا در یک نظام بسته

عرفیگرایی بیش از ردیف کردن جملاتی درباره جدائی دین از حکومت و در نتیجه سیاست است. (حکومت را از سیاست نمی توان جدا کرد که موضوع و غایت آن است). اگر یک نظام سیاسی مردمسالار بخواهد از خودش دست کم در نخستین مراحل آسیب پذیری دفاع کند می باید به آن حق داد که از راههای قانونی جلو فعالیت سیاسی مذهبیان را بگیرد. در ترکیه پس از آنکه دادگاه، یک حزب اسلامی را در جامعه صوفیگری غیرقانونی اعلام کرد شکایت به دیوان عالی اروپا بردند و رای در آنجا ابرام شد. استدلال دیوان عالی آن بود که آن حزب با انتخابات آزاد سرکار خواهد آمد ولی جلو انتخابات آزد را خواهد گرفت. آلمانها پس از تجربه ناسیونال سوسیالیسم به همین نتیجه رسیدند. برای بیرون بردن مذهب از قلمرو عمومی و گذاشتنش در حوزه وجدانیات می باید زبان وتفکر را هم تغییر داد. آنها که از موضع عرفیگرایی، خود را به ملی مذهبی می چسبانند یک سر مشکل اند؛ سر دیگر آن، و به همان دلائل خام فرصت طلبانه، سیاستگران و نویسندگانی هستند که نمی توانند ایرانی را از مسلمان شیعه جدا کنند. یک سیاستگر امروزی که هنوز در عصر انقلاب اسلامی نمی زید و از افسانه و افسون آخوندی آزاد شده است (هنوز یک نسل نگذشته است و گوئی داریم از صد سال پیش سخن می گوئیم) یا برای همه روزهای بزرگ مذهبی ایرانیان پیام می فرستد، و یا بهرمناسبت اعتبار نامه شیعی خود را تثبیت نمی کند. این سیاستگران به پیروی درجه بندی مذهبی در جمهوری اسلامی به مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان مختصر توجهی دارند. سنیان و بهائیان با آنکه در ایران اقلیتهای قابل ملاحظه ای هستند از این مختصر توجه نیز بی بهره اند. (در طبقه بندی آخوندی، سنیان ایران را عملا از اهل کتاب حذف کرده اند و آنان را تا بتوانند به زور به "اسلام مشرف" می کنند). اما هنگامی که سخن از حقوق انسانی و آزادی مذهبی است نه شماره به حساب می آید نه درجه. بهمین دلیل است که اصلا اقلیت را می باید به مفهوم حقوقی از میان برداشت. اقلیت در مفهوم سیاسی یک پدیده واقعی ولی گذراست. کسانی گاه کمتر و بیشترای می آورند و موقتا از امتیازاتی برخوردار می شوند. ولی اقلیت در مفهوم حقوقی یک مداخله زنده تفکر مذهبی در سیاست است. اقلیت حقوقی (جنسیتی، مذهبی، قومی) یعنی انسان درجه دوم. در ایران مردم گوناگونی زندگی می کنند، اما همه به اعتبار تاریخ و فرهنگی که سرنوشت و دستاورد مشترک آنهاست و به دلیل سود مشترک (که در حکومت اسلامی، زبان مشترک شده است) ایرانی اند. تفاوتهای آنها با هم در زبان و مذهب است که در جای خود محترم است ولی نمی باید در حقوق نیز باشد. یا کسی ایرانی است یا نیست. اگر ایرانی است می باید به آن عنوان با ایرانیان دیگر برابر باشد. ما دیگر اقلیت و اکثریت در حقوق نمی شناسیم. (اقلیت واقعی جامعه ایرانی زنان اند).

اینهمه، از درآمیختن اسلام و ایران برمی خیزد که یک واقعیت تاریخی ولی به موقعیت کنونی ما بیربط است. مانند شاهنشاهی ساسانی که یک واقعیت تاریخی است و پاره ای آثار زبان آموزش تا روزگار ماکشیده است؛ ولی اگر می خواهیم به سده بیست و یکم ببینیم واز قرون وسطای توحش خود بیرون بیائیم می باید از آن در گذریم، به این معنی که آن را به تاریخ بسپاریم. اسلام در ایران حقیقتی است و مدتها همه یا بخش بزرگ سیاست ما با آن تعریف شده است. ولی ایران تنها اسلام نیست و حتا ملی مذهبی ها و مذهبی ملی ها نیز اسلام را در کنار ایران می گذارند. اگر هویت دیرپای ایران — آن هزار و پانصد ساله سرفراز پیش از اسلام — نمی بود آنهمه فاتحان غیر ایرانی و اسلامیان دو آتشفشان خود را با ایران یکی نمی کردند. درآمیختن اسلام با ایران، چنانکه گوئی ماهیتی یگانه اند، دیر زمانی به ضرورت و بعد عادت با ما بوده است. ولی ضرورت ما دیگر شده است و عادت را می توان دیگر کرد؛ ما خود در این سه هزاره تاریخ ایرانی مان بارها کرده ایم. (این سرزمین پیش از آنکه نام ایران بگیرد تاریخ و تمدنی داشته است. نخستین کوزه های می جهان را با آثار شراب در آنها، از ۵۲۰۰ سال پیش از میلاد در باختر ایران یافته اند، در همان دامنه های زاگرس که یکی از نخستین جاهائی بود که کشاورزی را به جهان داد. اینهمه به عربها نازیدن شایسته چنین ملتی نیست). ایران به عنوان شیعی اسلامی یک قرارداد است — یادگار ۱۴۰۰ سال زیستن زیر سایه شمشیر اسلام حکومتی و حکومت اسلامی رو به مرگ — و لازم نیست ابدی باشد، چنانکه پدیده های سیاسی دیگر نیز در تاریخ ما ابدی نبوده اند. ما دیرگاهی است که بایست خود را صرفا به عنوان ایرانیان و کشور ایران و جامعه ایرانی بی هیچ پیشوند و پسوند می شناختیم و از تنبلی و ترس نشناختیم. اکنون که می بینیم چه بهای سنگینی پرداخته ایم (واپسماندگی هشتصد ساله و فرو افتادن در حکومت مذهبی) وظیفه داریم با نگاه بلند تر و آزادتری به آنچه هستیم و در جایی که خود را گذاشته ایم بنگریم. این مایه سربلندی نیست که ملتی به نام ایمان، خود را به درجا زدن و ناچار پس افتادن محکوم کند.

درباره "خدمات (و صدمات) متقابل ایران و اسلام" بیش از آنچه ورد زبان مذهبیان و ملی مذهبیان است می توان گفت. ایرانیان پس از دویست سالی تحمل کشتار و آدمکشی و ویرانی و تاراج (که در این دومین هجوم عرب گوشه ای از آن را باز تجربه می کنند) آن دین را از آن خود کردند و هشتاد درصدی از آنچه را فرهنگ اسلامی خوانده می شود — آثار ماندنی و تاثیر گذار آن سرزمینها و آن شیوه زندگی — پدید آوردند؛ درست همانگونه که

راه فضیلت را هم زیر سایه شکست مظلومانه می برند و کم بها ترین مردمان می توانند به صرف کشته شدن، اگرچه ناخواسته، از قهرمانان پیروزگر در گذرند. نمونه هایش در تاریخ بسیار است و اشاره بدانها جز تازه کردن زخمهای کهنه سودی نخواهد داشت. اما از ذکر دو نمونه تازه و رقت آور نمی توان گذشت. در نخستین ماههای مجلس پنجم که اکثریت آن از ملی مذهبیان دوم خردادی بودند خامنه ای به یک دستور، حق قانون اساسی مجلس را در تعیین حقوقدانان شورای نگهبان از آن گرفت. یک نماینده ملی مذهبی پس از وادادن مجلس و رئیس جمهوری با خرسندی آشکاری گفت مجلس گزندی در افکار عمومی ندیده است و مردم به مظلومیت او پی برده اند. یک ملی مذهبی دیگر در امریکا مدعی شد که مظلومیت ملی مذهبیان سبب شده است که مردم به آنها روی آورند - مظلومیت به عنوان نقطه قوت.

این سخنان در واقع تکه هائی از سوکنامه یک گرایش فکری است که صد و بیست سالی پیش در جامه "مدرن" خود زاده شد و چند دهه ای مجال یافت حرکت تجدد را کند و متوقف کند. ملی مذهبیان اکنون با دستهای تهی از دستاورد و کولبارهای سنگین از مسئولیت، برای خاکسپاری خویش به شنهای داغ صحرای زادگاه شان باز می گردند. دست و پا زنی برای زنده نگهداشتن پندار ۱۳۰۰ ساله "انقلاب" کربلا در عصر انقلاب ارتباطات که مجال میت سازی نمی دهد واپسین نشانه زندگی گروههایی است که شانه های لاغر خود را سپر سیلاب پیشرفت کرده اند. بیداران و روشن بینان ایران دیگر نیازی به فرهنگی که یک سرش مظلومیت است با احساس حق بجانبی و طلبکاری نابجای آن، و سر دیگرش شهادت و خونخواری است ندارند. مردم از سیاست خود گشودن گرگانههای بهروزی و پیشرفت را می خواهند، نه روضه خوانی را. اسلامیت خمینی و جمهوری و اسلامیت ملی مذهبی های از همه رنگ برای زیست خود نیازمند رژیم آخوندی است که بزرگترین یادمان monument و بزرگترین تابوتی است که توانستند برای خود بسازند.

در سالهای پایانی پادشاهی پهلوی یکی از پژوهشگاه هائی که در آن سالها به فراوانی بنیاد می گرفتند در یک بررسی علمی از روحیات ایرانیان به این نتیجه رسیده بود که والاترین ارزشها برای ایرانیان فداکاری است. ما خود در کودکی می دیدیم که همسالان مان در تماشای فیلمها بیش از همه زیر تاثیر فداکاری هنرپیشگان می بودند. این حس فداکاری و از خود گذشتن برای دیگری - انسانی، کشوری، یا امری - از حس اخلاقی انسان می آید و لازم نیست حتما تا جانفشانی برسد. روحیه مدنی، محترم شمردن حقوق جامعه و افراد آن به درجه ای از خود گذشتگی نیاز دارد. در هر جامعه ای از خودگذشتگی بیشتر پرورش باید بهتر اداره خواهد شد. ایرانیان با احساس ستایش پسندیده ای که به فداکاری دارند به آسانی - و به دستیاری ثواب - به آسانی به شهید و مظلوم پرستی رسیده اند. تفاوت فداکاری با شهادت در نبود عنصر مذهبی است که آن را از حالت طلبکارانه بدر می کند. فداکاری یک عمل اخلاقی است؛ از خویشکاری انسان است و به پاداش نظری ندارد. شهادت برعکس عین طلبکاری است زیرا بنا بر تعریف در راه حق است و شهید را به خدا پیوند می دهد. او عین حق است و حق بجانب بودن کمترین طلبکاری اوست که به میراث بران منتظرش هم می رسد. در

یک دهه از خونریزی و ویرانی و تاراج جمهوری اسلامی نگذشته دست بکار تحمیل یک جنبش فرهنگی بر رژیم آخوندی شدند که دنباله شکوفائی پیش از انقلاب است و ربطی به اسلام ندارد. آن رونق فرهنگی که سه قرن را (دهم تا سیزدهم میلادی) را گرفت در همه سرزمینهای اسلامی چنان جوششی نیافت و در جمهوری اسلامی نیز هر چه به پسوند آن شناخته می شود ابتذال و کهنگی است و با شکوفائی سروکاری ندارد. آن عنصر ایرانی که در نخستین هجوم، از گشاده شدن فضای جغرافیائی جهان اسلام بهره گرفت در این دومین هجوم، فضای خود را با پافشاری و پذیرفتن مرگ و شکنجه و زندان گشاده می کند و به جهان پیشرفته می رساند. به اسلام یکبار دیگر فرصت داده شد که مهرخود را به تمام بر جامعه ایرانی بزند و در یک شکست تاریخی که ابعادش از شکست سیاسی، بسیار فراتر می رود سایه اش را از این جامعه و این فرهنگ برمی گیرد. خدمات و صدمات هر چه بوده باشد به جهان امروز و نیازهای یک جمعیت هفتاد میلیونی، و هشتاد درصدش زیر چهل سال، تنها به عنوان یک خاطره تاریخی، بیشترش ناخوشایند، مربوط است. این جمعیت که جهان امروز را می شناسد، مانند آن نسلهای ایرانی بخود آمده از هجوم عرب، می خواهد به بالاترین درجه انسانیتی که در دسترس است برسد. در آن سده های نخستین، تا پایگان مذهبی بتواند قدرت انحصاری اش را بر اندیشه استوار کند، ایرانیان به بالاترین انسانیتی که در دسترس بود، به سرچشمه های یونانی، روی آوردند که زمینه فرهنگ اسلامی است - با رنگ اسلامی، زرتشتی، مانوی، مهرآئینی، و ساسانی آن. نسل امروز ایرانیان به سرچشمه های فرهنگ غربی روی آورده است و مهلت استوار کردن قدرت انحصاری پایگان مذهبی را بر اندیشه نداده است. اسلام به عنوان یک شیوه تفکر و زندگی برای توده جوان ایرانی هیچ ندارد. مذهبیان می باید با بیرون رفتن کامل از عرصه عمومی، بگذارند کم کم به زندگی خصوصی کسانی که به اسلام گرایش دارند برگردند.

زبان ملی مذهبی چنانکه در هر گفتمان پیش می آید بخش بزرگ و موثر آن گفتمان است. این زبانی است که رویهمرفته زبان سیاست ما شده است. ایرانیان از هنگامی که خود را از فرمانروائی اعراب آزاد کردند با اندیشه ملی مذهبی سروکار داشته اند. سلسله های ایرانی که از سده نهم از شمال خاوری در سراسر ایران گسترده شدند همه در آرزوی بازگرداندن شکوه ایران ساسانی، ولی شسته در باورهای اسلامی و بیشتر سنی می بودند. زبان ملی مذهبی چنانکه ما بکار می بریم از رخنه روزافزون شیعیگری در جامعه ایرانی برآمد که چهار سده ای از سده شانزدهم، عنصر مسلط فرهنگی بود. ویژگیهای این زبان را به یاری پاره ای واژه ها و اصطلاحات کلیدی بهتر می توان دریافت و این واژه ها و اصطلاحات کلیدی است که متن سیاست گمراه و خطرناک ما شده است. اگر نیک بنگریم مظلومیت و شهادت و ارزشهای اصیل و هویت اسلامی، همه برگرفته از یک فولکلور هزار و چهار صد ساله و زمینه ساز سیاست ایران بوده اند. از این میان ارزشهای اصیل و هویت اسلامی، تازه ترند و سوغاتهای تجدد واژگونه جامعه ایرانی بشمار می آیند. در فرهنگ ما، حتا آن زمان که گام در تجدد گذاشتیم، مظلومیت بجای پیشرفت، و شهادت بجای فضیلت، و ارزشهای اصیل - نام دیگر سنتهای سد پیشرفت - بجای خردگرایی نشسته اند. در این وارونگی ارزشها، پیروزی از

با مصالحه و پذیرفتن مخالف ناسازگار است. در برابر هر آخوند آزادمش تر می توان صد آخوند راست آئین نشان داد با همان گفتاوردها و ارجاعهای معتبر. اتفاقا اسلام به سبب احکام مشخص خود چه در قرآن و چه در سنت پیامبر از دینهای است که هیچ آمادگی سازش و مدارا ندارد. بسیاری کوشیده اند اسلام را با ندیده گرفتن ناسخ و منسوخ ها و نخواندن متنهای مقدس و چشم بستن بر تاریخ اسلام در همان زمان پیدایشش با مردمسالاری و پیشرفت و تجدد آشتی دهند. اما به فرض که اسلام بتواند همه چیز برای همه کس باشد، تازه به قول "لوتر" خود بر تاویل گشاده است - و بسیار تاویلها. آنچه ما برای بیرون کشیدن این ملت از نکبت این تازه ترین تاویل، نیاز داریم دست و پا زدن در تاویلهای گوناگون یک آئین نیست. ما پایه های اندیشگی استواری می خواهیم که با فراز و فرودهای سیاست و دست بدست شدن های قدرت، به "قبض و بسط" نیفتد و دچار تاویلهای این چنینی نشود. می باید سرانجام به آزادی اراده انسانی رسید.

اوجگیری تروریسم اسلامی چشمها را باردیگر به جهان اسلام، از رباط تا بغداد و جاکارتا، برگردانده است، به این سرزمینها که گوئی همه چیز در آنها برای آن ساخته شده است که مردان بر زنان و حکومت کنندگان بر حکومت شوندگان، خشونت و ستم کنند و گروههایی انگل وار به پیکره اجتماعی بچسبند. پرسش دیرینه باز پیش کشیده می شود: آیا اسلام با دموکراسی لیبرال، با تجدد و نوگرایی اصلا سازگاری دارد؟ اسلامیهایی بنیادگرا در کشورهایی مانند ایران که فشار مردم و افکار عمومی جهانی در سیاستها وزنی دارد، بسیار از دموکراسی و حقوق بشر اسلامی که گویا از صورتهای جهانروای آن فریافتها واقعی تر است سخن می گویند. در ایران و پاره ای کشورهای اسلامی از نیمه دوم سده نوزدهم بخش عمده انرژی اتلکتوتل صرف آن شده است که از اسلام، تجدد و دموکراسی و حقوق بشر بدر آورند. در متنهای مذهبی و تاریخ اسلام همه گونه دخل و تصرف گزینشی و بسته به میل خود کرده اند تا آن تعریف مناسب که اسلام را با باززائی(رنسانس) و روشنائی(روشنگری به گفته مشهور) همونوا، بلکه هماهنگ جلوه دهند و به کرسی بنشانند. در ایران گروهی از هواداران این نظر که روشنفکران اسلامی نامیده می شوند اکنون بخشی از حکومت بشمار می آید و با دشواریهای هر روزه آشتی دادن، مثلا، گفتگوی تمدنها با فتوای کشتن سلمان رشدی که از نظرشان اشکالی ندارد جزآنکه فعلا عملی نیست، دست و پنجه نرم می کنند. این مناظر هیچ تازه نیست. اروپائیان صد ها سال، از سده دوازدهم(که یک دوران روشنائی کوچک به خود دید) تا همین سده - برای سخت جان ترهانشان - دچار همین کشمکشها بوده اند. آنان نیز نمی توانستند به آسانی، خودمختاری و مسئولیت انسان را بپذیرند و اندیشه را از بایست و نایست های ایمان مذهبی آزاد سازند. آنان نیز هویت خویش را در فرهنگ مذهبی شان می دیدند و آن فرهنگ را تغییر ناپذیر و مطلق می شمردند. سه اصلی که اروپا برای از نو ساختن خود بکار گرفت - خردگرایی، آزادی و کمال پذیری - برای بیشتر اروپائیان نیز تا مدتها دور از ذهن بود. مگر می شد انسان نادان ناتوان گنهکار را در برابر مشیت خداوند که هر دقیقه زندگی او را مقدر کرده کرده است و آنها را که خواسته بالابرده است و آنها را که نخواستند بر زمین زده است، در شمار آورد و او را دارای اراده آزاد و خردی دانست که نه تنها رازهای هستی را درمی یابد بلکه از آن برای تسلط بر

فرهنگ شیعی که در ایران بی دشواری زیاد می توان ملی مذهبی نیز نامید مظلوم همان جایگاه و گاه بالاتر از شهید را دارد. او یک شهید "پاسو" است و گریه و دلسوزی بر حال خود را نیز می افزاید. شهید و مظلوم، قربانی و حق بجانب اند و از جهانیان طلبکار؛ و کسانی که خود را به آنها می چسبانند بسته به کاراکتر و موقعیت خود می توانند به نام انتقام و عدالت تا هر درجه بیخردی و بیرحمی برسند. ما خود چه اندازه بابت شهادت و مظلومیت در همین بیست و چند ساله اشتباه کرده و شکست خورده و کشته داده ایم و چه زباله های انسانی را بر خود مسلط گردانیده ایم و آنها را تا حد هیولاهای انسانی بالا برده ایم؟ به عنوان یک نمونه دیگر همین بس که به خاطرات یکی از این زباله های انسانی که در اوایل انقلاب به نام جلال پرند نامی در جهان یافت بنگرند. چگونه "ابتدال شر" (به سخن هانا آرنه در آیشمن در اورشلیم) از طلبکاری و برحق و احساس مظلومیت نیرو می گیرد؟ آن حق بجانبی و طلبکاری که از کیش مظلومیت و شهادت برمی آید و تا فرصتی بیابد سیل خون روان می کند در انقلاب و حکومت اسلامی فرصت یافت حقیقت خود را به مردم ما نشان دهد. آن مردم رابطه ای میان روضه خوانی و آدمکشی نمی یافتند و ناگهان خود را دیدند که به نام مظلومیت و شهادت فریاد مرگ و خون سر می دادند. شاید بسیاری از آنها هنوز رابطه ای میان پرستش مظلوم و شکست خورده، و سرنوشت خود به عنوان مردمی که پیای شکست خورده اند نیابند، ولی آن را هم اندک اندک کشف می کنند.

بیشتر کسانی که در این صد ساله مربوط به موقعیت کنونی ما در پی بهره برداری از شیعیگری برای پیشبرد امر ملی بوده اند، یا از سر اخلاص، ملی و مذهبی را یک پدیده ایرانی شمرده اند که قدرت ملی ما در آن است، نمی خواستند کار به اینجاها بکشد. آنها مانند بیشتر ایرانیان نمی توانستند تا پایان گفتار و کردار خود را ببینند. از این خطاها ما همه کرده ایم. آنچه چشم پوشی بر نمی دارد بازی کردن فرصت طلبانه با زبان و طرز تفکری است که صد سال و بیشتر برای نشان دادن بی پایگی و زیان آوری خود وقت داشته است. زمان بریدن نهائی از مذهب در سیاست که پایان ملی مذهبی خواهد بود فرارسیده است؛ زمان همه میانه گیریها و نیمه حقیقتها و مجامله ها نیز سررسیده است. اسلام سیاسی و آخوند زامدار، و ملی مذهبی خوش نیت ساده لوح سودجوی از هر دو سر بارکن - همه با هم - هر چه داشته اند به ما عرضه کرده اند؛ هنوز هم سیاست و سخنان شان تکرار همان دوره انقلاب است. ولی با این آدمها و این روحیه ها و با اندکی از این و اندکی از ضد آن، نمی باید به بیش از آنچه دوم خرداد توانست برسد چشم داشته باشیم. دوم خرداد واپسین فرصتی بود که مردم ایران با اکثریتهای خرد کننده به گرایش ملی مذهبی دادند، که از هیچ بابت نمی تواند گله ای داشته باشد. در انقلاب و حکومت اسلامی هرچه می خواستند بدانها داده شد. با قدرت سیاسی و پشتیبانی عمومی شان، با فرصتهائی که در تاریخ یکبار هم به دشواری دست می دهد، هرچه خواستند توانستند - از جمله نمایش دادن واپویی(خلاء) اخلاقی و سیاسی و اندیشگی خود، که هر سه بهم مربوط است. این اندیشه و سیاست مال چنین منشهها و سرشتهائی است. درباره پیوند کاراکتر با موضع گیریهای سیاسی، مانند هر رفتار دیگر دیگر انسان، بیش از اینها می توان گفت.

دین بهر صورت و در هر درجه خود به کار حکومت نمی آید زیرا سرشتش

تکنولوژی، و آزادی را بی حقوق بشر، و کمال پذیری را در همانندی های ظاهری به غرب شناخته اند. ترکیه و ایران و مصر که پیشاهنگان این رهیافت بوده اند در عمل نشان داده اند که در واقع از روایت دیگری از همان بومیگرایی - سازگاری کردن اسلام با تمدن غربی که بزودی به سازگار کردن تمدن غربی با اسلام تبدیل شد - پیروی کرده اند. در ترکیه، لایه های پیشرفته و امروزی شده جامعه تنها به بهای زیر پا گذاشتن حقوق قوم کرد و به نیروی ارتش می توانند برتری خود را بر اسلامگرایان نگهدارند. در مصر، دیکتاتوری در جامعه دمکراسی به بهای دادن امتیازات سنگین به اسلامگرائی، اگر نه اسلامگرایان، می تواند برتری گروههای ممتاز و وضع موجود را به هزینه توده های بینوا و نا آگاه نگهدارد. در ایران، گروههای ممتاز با بستن راه فعالیت بر هر نیروی مستقل سیاسی مگر آخوندها و اسلامگرایان - سیاستی که در عموم کشورهای اسلامی دیگر کم و بیش اجرا شده است و می شود - انحصار خود را بر اقتصاد و سیاست نگهداشتند تا جائی که دیگر نتوانستند؛ و گرگی که پرورده بودند آنها و کشور را درید. (تفاوت ایران با دیگر کشورهای اسلامی در این زمینه آن بود که گروههای ممتاز کنترل کمتری بر روحانیت داشتند). در هیچ یک از سه کشور، و در بقیه جهان اسلامی نیز، آن گام قطعی برای تابوذائی از بحث درباره دین که راز اصلی درآمدن اروپائیان از جامعه سنتی به جامعه مدرن بود برداشته نشده است.

پیروزی خیره کننده انقلاب اسلامی در ایران که "آواز قو"ی اسلام سیاسی است، جنبش تازه ای به اسلام داد که دامنه تاثیرش تا ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و دورتر از آن کشید. ولی در شکست این انقلاب است که جهان اسلامی می تواند رستگاری خود را بجوید. آتش نهادان توییستی را بالاتر از چنگ انداختن بر پیکر و روان کشوری مانند ایران به خواب نمی توانستند ببینند. بهمن ۱۳۵۷/۱۹۷۹ برای اسلامیان، قادیسه دومی بشمار می رفت. نگاهی به منظره بیزار کننده و هراس آور آنچه پیروزی در انقلاب با ایران و با خود اسلام سیاسی، حتا اسلام، کرده است ناچار به ارزیابی دوباره رهیافتهای بازتولید و بومیگرایی کمک می کند. هر راه وارد کردن جامعه های اسلامی به جهان امروز(وارد کردن به معنی نشستن بر خوان و نه ریزه خواری آن) که پایه اش بر خود اسلام باشد، خواه به تعبیر بنیاد گرایانه و خواه به تعبیر لیبرال تر، از نگرستن به تجربه های دویست ساله جهان اسلام، بویژه ایران که غنی ترین تجربه ها را داشته است، ناگزیر خواهد بود. کوشش برای بازگشت به عصر طلایی اسلام(چه ده ساله مدینه و چه یک دو نسل نخستینی جهانگشائی ها) در ایران و افغانستان و سودان به چنان بن بستهای فاجعه آمیزی انجامیده است که دیگر جز اسلامیان دو آتشفشان حاشیه ای، هر چند در توده های میلیونی شان، جای تردید برای کسی نمی گذارد. آنچه برای اسلامگرایان می ماند میانه رو شدن است و کند و کاو در تاریخ و ادبیات مذهبی برای تعبیر متفاوت و دمکراتیک تری از اسلام. آنها می توانند با چشم بستن بر بخش مدنی و بسیار مهمتر قرآن و سنت خود پیامبر اسلام، هر چه بخواهند صرفا بر بخش مکی قرآن(بخش دوران آزار و پیگرد و بی بهرگی از قدرت) و به موارد رواداری و ارفاق و مصالحه در دوره هائی از تاریخ کشورها و امپراتوریهای اسلامی، که بستگی به اوضاع و احوال داشتند، استناد کنند و ضرورت پیش آمدن با زمان را، در عین باور داشتن به پاره ای

جهان هستی و بازآفریدن آن کمک می گیرد؟ اروپائیان تکنولوژی اش را نداشتند و فرایند دگرگونی فرهنگی شان به سده ها کشید. جامعه های اسلامی دستخوش یک گردباد ارتباطی اند و زمان شان به دهه ها و نه سده ها اندازه گرفته می شود. آنها هر چه بکنند نمی توانند از این شبکه ارتباطی که عملا همه کس را به همه کس می پیوندد بیرون بمانند. دامنه تاثیر جهان بیرون بر آنها ربطی چندان به آنچه دل شان می خواهد ندارد. چنانکه در همه جا دیده شده است، هیچ دیواری در میان فرهنگها بر پا نمی ماند. دادوستد فرهنگها به سود فرهنگ برتر جریان می یابد و فرهنگی را که نیروی زندگی اش کاستی گرفته خواه ناخواه و دیر یا زود به راه می اندازد. دگرگونی آمده است و بیشتر می آید و ایستادگی سنت گرایان تنها هزینه های دگرگونی را بالا تر می برد. موضوع این است که آیا دگرگونی را می توان از خود سنتهای جامعه رو به انحطاط بیرون کشید یا می باید طرحی نو در انداخت؟ (انحطاط جامعه های اسلامی را بیش از همه خود رهبران جنبشهای فرهنگی و سیاسی کشور های اسلامی از دویست سال پیش، از ناپلئون در مصر و روسها در قفقاز، گفته اند). در ۱۹۴۸ آرنولد توییستی که از فیلسوفان نامدار تاریخ است با بکار گرفتن اصطلاحات دوران رویارویی یهودیان با امپراتوری روم (صدساله پیش و پس از میلاد) مسلمانان را به دو بخش کرد: آتش نهادان zealot و "هرودگرایان(هرود بزرگ پادشاه یهود و متحد رومیان). آتش نهاد کسی است که از ناشناخته در مانوس پناه می جوید. هنگامی که خود را درنبرد با بیگانه ای که تاکتیکهای برتر و سلاحهای تازه سهمگین تر دارد بازنده می یابد شیوه سنتی جنگی اش را با سختگیری بیشتر عینا بکار می برد. هرود گرا بر این باور است که بهترین نگهبان در برابر خطر ناشناخته، پیروی بر رازهای آن است. او هنگامی که با هموردی کاردن تر و با سلاح بهتر روبرو می شود شیوه جنگ سنتی اش را وامی نهد و با فراگرفتن تاکتیکها و سلاحهای دشمنش با او می جنگد." یک پژوهشگر ایرانی رهیافت approach نخست را بازتولید reproductivism و دومی را جهانروائی universalism نامیده است و بومیگری nativism را نیز بر آن دو افزوده است.^(۳) بازتولید، کوشش برای بازگشت به عصر طلایی اسلام است که چون یکبار بوده است باز می تواند باشد و نیاز به جهاد و شهادت دارد. جهانروائی، تسلط بر اسباب پیشرفت غرب است که رو نهادن به تمدن غربی معنی می دهد. بومیگری درمیانه است، هم یک اسلام نیرومند می خواهد هم یک دمکراسی نیرومند. از ماندنهای بازرگان تا خاتمی و سروش و همفکران شان در کشورهای عربی، هواداران این رهیافت سوم، در پویش "عصر طلایی" اسلام، آن را بیشتر به عنوان یک مایه الهام تلقی می کنند و در پی یک جامعه اسلامی گشاده تر و عقلانی ترند.

جهان اسلامی، که اصطلاحی بطور روز افزون بی معنی است ولی برای راحتی بکار می رود، دویست سالی است این سه رهیافت را آزموده است و اکنون می تواند تنها از این سربلند باشد که از نظر سطح امروزی تمدن در ردیف بالاتر از افریقا قرار دارد. پیشرفته ترین جامعه های اسلامی را پس از این دوران طولانی رویارویی و سازگاری با غرب در میان "هرودگرایان" یا جهانروائیان می توان یافت. ولی آنها نیز در دریافت و کاربرد آن سه رهیافت در محدوده باورها و عاداتهای سنتی خود مانده اند: خردگرایی را به گرفتن

“هویت” ما را نیز در مفهوم کهنه اش دگرگون خواهد کرد؟ آیا می خواهیم وارد کنندگان کوچک فرآورده های غرب بمانیم یا توانائی آن را پیدا کنیم که در فرایندی که نتیجه اش برتری فزاینده غرب در همه زمینه ها از جمله اخلاق و معنویات است شرکت جوئیم (در کدام جامعه اسلامی، بویژه در بخش شیعی آن، از اخلاق و معنویات می توان سخن گفت)؟ آیا گرفتن از غرب به معنی رویارویی موثرتر با یک دشمن است یا رسیدن به یک همراه که بیشتر راه را برای ما کوبیده است و تا چشم کار می کند می باید از درست و نادرست هایش آموخت و عبرت گرفت؟ غرب برای ما تنها همان قدرت استعماری است که از سده نوزدهم در پی تصرف سرزمین و تاراج منابع ما برآمد یا خاستگاه بزرگترین تمدنی هم هست که انسان تاکنون توانسته است بنیادگذارد و به پدیده های جنگ و تسلط نیز ابعاد بیسابقه داده است؟ چنین گزینشی اگر برای دگرگون کردن جامعه بسته سنتی، و نه دفاع از آن باشد بدین معنی است که دیگر همانکه بوده ایم نباشیم و بتوانیم مستقل بیندیشیم. مستقل اندیشیدن، اتلکتوتل را در صورت سده هژدهمی اش، فلسفی، *philosophe* به میدان اندیشه و عمل آورد که دیگر روشنفکر مذهبی نبود (این سنت در واقع با اراسموس هلندی آغاز شد و هلندیان بودند که با مردانی چون اسپینوزا و اراسموس “عصر جدید” جامعه شهروندی را در سده هفدهم آغاز کردند). از آن اتلکتوتلها بیشتری خدانشناس بودند. از آن پس نیز آزاد اندیشی با خدانشناسی لزوما منافاتی نداشته است؛ ولی بستگی های فرهنگی یا عاطفی به مذهب هر چه بیشتر به بخش معنوی و اخلاقی زندگی انسان انتقال یافته است و عرصه سیاسی و مدنی را به عناصر دیگری که از پایه های اصلی جهان بینی غربی — خردگرایی، آزادی، و کمال پذیری — آمده هر چه بیشتر فراگرفته است. شگرد ریاکارانه اسلامیان در آن است که همه تکیه خود را بر عرصه معنوی و اخلاقی می گذارند، ولی کاری مهمتر از پرداختن به عرصه های مدنی و سیاسی نمی شناسند — درست برعکس عرفیگرایان (سکولاریست) که در گفتار و کردار بر عرصه های مدنی و سیاسی تاکید دارند.

در دفاع از اسلامیان می باید گفت که فضای قانونگزاری و فعالیت سیاسی از عنصر معنوی و اخلاقی تهی نیست و این عرصه ها را از هم نمی توان بکلی جدا کرد. ولی چه در معنویات و اخلاق و چه در سیاست و امور مدنی می باید دید که تکیه بر چیست؛ بر یقین و ایمان و حقایق جاودانی است که زندگانی فرد و جامعه را سامان می دهد، یا بر خرد مختاری است که می تواند شک کند و خود به حقایقی برسد که در یک اوضاع و احوال معین می توان رسید؛ بر اراده آزادی است که تن به هیچ بندگی نمی دهد، یا از روی یک مشیت ناشناخته و ناگزیر، نیکی می کند به امید پاداش آن جهانی، و بدی می کند به امید آمرزش؛ بر دید ایستائی است که آنچه را یکبار گفته شده یا بجا آمده برای همیشه بهترین می داند، یا هر دستاوردی را مرحله ای در مسیر پیشرفت و بهتر شدن می بیند که پایان پذیر نیست؟ تنها قانونگزاری و فعالیت سیاسی نیست که در فضای سیاسی و اخلاقی صورت می پذیرد. معنویات و اخلاق نیز در فضای مدنی و سیاسی شکل می گیرند و در قالب توصیه ها و هنجارها و دستورعملها می آیند. روابط سیاسی و مدنی که بر جامعه هائی مانند ایران و افغانستان و پاکستان و هر کشور اسلامی دیگر جاری است مسئول سطح پائین معنوی و اخلاقی در این جامعه هاست

اصول حیاتی تغییر ناپذیر، چاشنی استدالات خود سازند. این رهیافت اگر هم توانسته در جاهائی نیروی سیاسی لازم را بسیج کند سرانجام در برابر آشتی دادن آشتی ناپذیر و گشودن مسئله اصولی دگرگونی در برابر تقدس به شکست افتاده است.

به عنوان راه حلی برای برطرف کردن واپسماندگی صدها ساله جامعه های اسلامی، طرح بومیگرایی همان بن بست را دربر دارد که ناکجا آباد متعصبان و آتش نهادان. اگر تجدد یا مدرنیته نیز ریشه هایش را در آموزه *doctrine* های مذهبی می جوید خود را از اصل نفی کرده است. اسلام کمتر از هر دین بزرگ دیگر جا برای این درهم آمیختن ها می گذارد؛ هم بایست و نبایست های تفصیلی تری دارد، و هم برخلاف دینهای بزرگ دیگر سرگذشت روزانه پیامبر و تاریخ سالهای شکل دهنده اش را به دقت نوشته اند — مهمتر از همه تاریخ شگرف طبری و سیره رسول الله که به عنوان سنت پیغمبرو در کنار قرآن، منابع شریعت از نظر شیعیان و سنیان است. اختلافات مسلمانان که از فردای مرگ محمد درگرفت برسر قدرت و جانشینی بود که تعبیرات متفاوت از حقایق مطلق را به یاری گرفتند. یک دین جهانی که به هزاره ها بکشد بر تعبیرات گوناگون و متضاد گشاده است. هر نسل آنچه بتواند با آن می کند و هیچ تعبیر یا تاولی نمی تواند و نتوانسته است در یک نظام اعتقادی مطلق دعوی برتری همیشگی کند. برتری تعبیرهای گوناگون بستگی به قدرتی داشته است که توانسته اند در زمانهای معین پشت سر خود گرد آورند. روشنفکران اسلامی ممکن است بگویند که به یاری عقل که منبع دیگر شریعت است می توان از میان احکام ناسخ و منسوخ و رویدادها و سخنانی که همه حجت اند ولی به سبب اوضاع و احوال گوناگون در نقطه مقابل هم قرار دارند و به رغم گفتار و کردار خود پیغمبر اسلام بهترین تعبیرها را بیرون کشید. ولی گرفتاری اصلی در مفهوم عقل بوده است. عقل و علم در دین همان معنی را نمی دهد که برای آموزگاران یونانی اندیشه وران اسلامی می داشت و اروپائیان در دوران باز زائی به آن بازگشتند. “علم” کلام که به فلسفه یونانی در جامه اسلامی اش گفته می شود، نخست عقل اسلامی را از عقل خودمختار شکافنده و ویران کننده و سازنده یونانی جدا کرد و بدان منشاء ایمانی و در نتیجه الهی داد. روشنفکر اسلامی که صرفا سیاست نورد و در پی یک راه حل عقلائی برای مسئله ای باشد که عقل و علم بر نمی دارد، دیر یا زود به همانجا خواهد رسید که اندیشه وران مسیحی بسیار پیش از او رسیدند: جدا کردن قلمرو عقل و علم از ایمان؛ و آزاد کردن جامعه از زنجیر تعبد؛ و رهانیدن دین از گرفتاریهای امور پیوسته دگرگون شونده، بویژه سیاست و حکومت که هیچ چیز را پاکیزه نمی گذارد.

با سخنان کلی و فریبنده که می باید فرهنگ و هویت را نگهداشت و از غرب آنچه را بکار می آید گرفت چیزی حل نمی شود. از ترقیخواهی مشروطه تا ارتجاع بنیادگرایی همه همین را گفته اند. باید روشن کرد که چه را می باید گرفت و چه را نگهداشت و به چه منظوری؟ آیا ما می خواهیم علم و تکنولوژی غرب را بگیریم، آنهم تا جایی که به “هویت” ما آسیبی نزنند (در واقع نظام ارزشهای مستقر و سودهای پاگیر پشت سر آنها را تهدید نکند و تنها اجازه دهد که انحصارطلبان از دینی و غیر دینی با کارائی بیشتری از امتیازات خود دفاع کنند) و یا در پی دگرگون کردن خود هستیم که ناچار

بخشید که در پرتو تجربه انقلاب اسلامی از دست داده بود. مردمی که به تغییرات ناگهانی با تردید می نگرند امیدی یافتند که جایگزین اسلامی بهتری برای رژیم پیدا می شود و به دلیل نزدیکی با الیگارش، بی مقاومت زیاد قدرت را در دست می گیرد. پدیدار شدن یک چالش اسلامی در برابر حکومت آخوندی، تحولی برخاسته از خود اسلام سیاسی بود و می شد انتظارش را داشت. از هنگامی که اروپائیان پیای لشگریان اسلام را شکست دادند در جهان اسلامی به چاره جوئی افتادند. نخستین واکنش، طبعاً، بیشتر چسبیدن به گذشته بود که تا پایان سده بیستم کشید و هنوز نیروی برانگیزاننده تروریسم اسلامی است. رهبران و اندیشه مندان اسلامی که تصور کمترین اشکالی را در نظام اعتقادات خود نمی کردند مسئله را در دور افتادن مسلمانان از اسلام دیدند: مسلمانان تا وقتی واقعا مسلمان بودند پیروز می شدند (نمونه اش سپاهیان عرب که به وعده تاراج راه افتادند و در میان خود دویست تن نداشتند که آیه ای از قرآن بدانند) و شکست می خوردند چون از اسلام دور افتاده اند. جنبشهای احیای دینی نیز که با لشگرکشی قبیله ای وهابی در عربستان سده هژدهم آغاز شد و پس از شکست آن و شکست جنبش مهدی در سودان صد سال بعد، به رهبری روشنفکران اسلامی ادامه یافت جملگی در پی یافتن چاره واپسماندگی اسلام از درون خود اسلام بوده اند که با همه ناممکن بودن، راه دیگری ندارد. اگر بخواهند اسلام را به یاری عناصر غیر اسلامی اصلاح کنند دیگر اسلام نخواهد بود.

جنبشهای احیای دینی revivalism رابه نامهای گوناگون می شناسند، از وهابی و سلفی و بنیادگرا. احیائیان وهابی در آغاز با بکارگرفتن ابزارهای غربی نیز مخالفت می نمودند زیرا در دوره محمد نبوده اند. احیائیان بعدی رادیکالها یا بنیادگرایان (سلفی در عربی) بودند، دنباله روان سید جمال الدین افغانی، اسدآبادی (بسته به موقعیت) که روشنفکرانی از طبقه متوسط بودند و سران شان، سعید قطب مصری، مودودی پاکستانی، و شریعتی و خمینی از ایران، در اجرای برنامه انقلابی خود و در دست گرفتن قدرت برای برقراری دوباره عصر طلایی اسلام و حاکمیت خداوند، مخالفتی با گرفتن علوم و تکنولوژی باختری نداشتند. مودودی بن بست اندیشگی احیائیان "مدرن" را به خوبی در این سخن خود نشان می دهد: "علم نوین نه بر هیچ نظریه فلسفی ویژه ای پایه گذاری شده بود و نه یک مجموعه ارزشها را پیش می آورد و نه مستلزم رویکردی از سوی مسلمانان بود که در ایمان آنها مداخله ای کند." موج تازه احیاءگری، لیبرالهای اسلامی اند که واکنشی به شکست بنیادگرائی بشمار می روند و می کوشند اسلام را با دیدگاههای فلسفی غرب و مجموعه ارزشهای آن آشتی دهند. ولی در این نکته با مودودی هم عقیده اند که اینهمه مداخله ای در ایمان مسلمانان نمی کند. از احیاءگران تا رادیکالها و لیبرالهای اسلامی همه از آبشخور غرب نوشیده اند و عناصری از ناسیونالیسم و سوسیالیسم اروپای سده نوزدهم و فاشیسم و دمکراسی لیبرال و پسا مدرنیسم و جهان سوم گرائی چپ شیک اروپای سده بیستم گرفته اند. با همه پافشاری بنیادگرایان - و پسا مدرنیستها - شکاف میان فرهنگها چندان هم پر نشدنی نیست.

در ایران بیش از صد سال اسلامیان گوناگون پاسخ مسئله ملی را، که تجدید بود و آنها نمی توانستند بپذیرند، در اسلامهای گوناگون خود نشان کردند؛ تا توانستند در انقلابی که از نظرشان نزدیک به کمال بود و جایی

— هر کدام در طبقه بندی خجالت آور خودشان. اسلام را با شیوه حکومت و فلسفه سیاسی درهم آمیختن، مسئولیت ستمی را هر روز در این کشورها، کمتر و بیشتر، بر کودکان و زنان و همه فرودستان می رود و در بسیاری موارد در حد غیر انسانی است، بر دوش دین می اندازد. دفاع از جدا کردن دین از حکومت و بیرون بردنش از عرصه های مدنی و سیاسی، در واقع خدمتی به دین است که تا آنجا که بتوان دید به مردمان بیشمار کمک می کند که با هم خوشرفتاری کنند و در برابر مصائب شکیبا باشند. احساس مذهبی بخشی از طبیعت انسانی است و حتی کسانی که مذهب مشخصی ندارند در تجربه نزدیک با عشق و مرگ، در خود به آن پی می برند. این احساس مذهبی هنگامی که بهانه فرمانروائی مردمانی برهنه از هر ملاحظه اخلاقی باشد و با کارد بسیجی و گلوله پاسدار برقرار بماند چه حالی پیدا خواهد کرد؟

پاسخ پرسش دیرینه اسلام و تجدید هنوز بیشتر نه است. در آینده قابل پیش بینی شمار اندکی از جامعه های اسلامی خواهند توانست چنان نو شوند که به دمکراسی لیبرال برسند. بخت کشورهای عربی بویژه زیاد نیست زیرا زندگی شان بیشتر زیر سایه گذشته رفته است و بسیار کمتر از ما می توانند آن گذشته را به چشم انتقادی بنگرند و بهمین دلیل بیش از ما دچار عوالم توطئه اند. تاریخ — یک دوره معین تاریخی، آنهم در صورت اسطوره ای همه اش پسندیده و آرمانی — در آنها حضور بیشتری دارد؛ و زبان عربی، زبان قرآن، بر اندیشه آنها زنجیرهای سنگین بسته است. کار بر عرب زبان حتا از ما که می باید پیوسته با محدودیت های دلاویز زبان خود دست به گریبان باشیم دشوارتر است. زبان بر او مفاهیم و شیوه اندیشیدن را تحمیل می کند، چنانکه در میان بسیاری از جامعه شناسان نیز می توان یافت که زبان تخصصی یا "زارگون" شان تنها یک دستگاه به رشته درآوردن و انتقال اندیشه نیست، خود اندیشه است و موج موج مدهای روز می آورد. قرآن برای عرب زبان چنان زبانی است. اگر ما در برابر زبان سعدی و حافظ می باید هر دم بر اندیشه خود لگام بزیم و جلو گسترش واژگان *vocabulaire* خود را بگیریم، حال عربان را در برابر زبان قرآن می توان تصور کرد. در اینجا کوششها و تاثیر دراز مدت روشنفکران عرب را که عموماً از کشورهای خود مهورند و بیشتر به زبانهای دیگر می نویسند نمی باید نادیده گرفت. آنها بر خلاف روشنفکران ایرانی با خطر کشته شدن به دست مردم و "جامعه مدنی" روبرویند! تا جامعه های اسلامی نتوانند به این پرسشها پاسخ درستش را بدهند که چه را می خواهند از غرب بگیرند و چه را واگذارند و چرا می خواهند به این دگرگونی تن در دهند حال و روزشان همینها خواهد بود که داشته و دارند — از سر گذراندن دگرگونی ناگزیر با بیشترین هزینه و درد؛ همواره بسیار کمتر و دیرتر از آنچه می باید؛ و پیوسته واپستر افتادن از کاروانی که آنان را خواه ناخواه و افتان و خیزان به دنبال خود می کشد. طرفه آن است که ایران، سرزمین بزرگترین پیروزی بنیادگرایان و آتش نهادان، بیش از هر کشور دیگر اسلامی بخت یافتن پاسخ آن پرسش دیرینه را دارد.

نزدیک شدن بخشی از حکومت اسلامی به مردم در پیکار قدرتش با بخش قدرتمند الیگارش آخوندی به اصلاحگری و روشنفکری اسلامی اعتباری

جامعه های اسلامی در پویش تجدد بسیار با مقاومت مذهب روبرو بوده اند و گناه ناکامی های خود را بردوش آن گذاشته اند. در واقع نیز پیشرفت اجتماعی در این کشورها بیشتر به رغم پایگان (سلسله مراتب) مذهبی صورت گرفته است. اما مشکل اصلی درجهان سوم، از جمله کشورهای اسلامی، نه مذهب بلکه نا تندرستی نظام حکومتی و کم مایگی سیاسی بوده است. هیچ طبقه سیاسی آگاه و پیشرو، حتا هیچ رهبر فرهنگد، در دراز مدت اشکالی با باورهای مذهبی مردم نداشته است. در کشورهای اسلامی که اکنون مهمترین میدانهای نبرد تجدد و مذهب هستند، گرفتاری بیش از آنکه در تضاد پیشرفت با باورهای دینی باشد در زورگوئی و فساد و ناکارائی گروههای فرمانروا و ضعف اندیشگی و اخلاقی طبقه سیاسی است. اسلامیان واپسگرا با حمله به گروههای فرمانروا و به خدمت گرفتن طبقه سیاسی است که مردم را پشت سر خود می آورند. شکست طرحهای نیمه اندیشیده و بد اجراشده نوسازندگی در این کشورها به آنها امکان می دهد که طرحهای نیندیشیده و بد اجرا شونده خود را پیش اندازند. انقلاب اسلامی ایران نمونه کلاسیک این "وضعیت" است و خواهد ماند.

اقلیت در مفهوم سیاسی یک پدیده واقعی ولی گذراست. کسانی گاه کمتر و بیشتر رای می آورند و موقتا از امتیازاتی برخوردار می شوند. ولی اقلیت در مفهوم حقوقی یک مداخله زنده تفکر مذهبی در سیاست است. اقلیت حقوقی (جنسیتی، مذهبی، قومی) یعنی انسان درجه دوم.

در تونس پیشرفت اجتماعی از همه کشورهای عربی بیشتر است (برای اندازه گرفتن پیشرفت اجتماعی می توان جای زن را معیار گرفت که بسیاری چیزهای دیگر به آن بستگی دارد). تونسوها البته به اروپا نزدیک اند و مدتها دراستعمار فرانسه بوده اند - همچنانکه همسایگان واپساماده ترشان. تفاوت اصلی را می باید در گروه فرمانروای تونس جست که بیش از آنکه نمونه دمکراسی و حکومت سالم باشد از اعتماد بیشتری در میان مردم خود برخوردار بوده است. بوریقه با همه کوتاهی هایش، تا آن سالهای واپسینی که موریانه قدرت و فرسودگی سالها درونش را خورده بود و دیگر جز بازیچه ای در دست پیرامونیانش نبود به خوبی توانست جامعه مسلمان تونسی را چنان بسیج کند که مردم به رغبت تن به دگرگون کردن بسیاری شیوه های سنتی دادند. ماخود نیز در سده گذشته دیدیم که هر بار رهبری سیاسی ایران از خود کمترین شایستگی نشان داد و بهر دلیل از اعتماد عمومی برخوردار شد چالش واپسگرایان مذهبی را بی دشواری برطرف کرد. ایرانیان بویژه در رفتار فرصت طلبانه با مذهب و رهبری مذهبی از استادان کهنه کار بشمارند.

بهمان ترتیب که پاسخ واپسماندگی ایران را نمی توان در اسلام جست گناه آن را نیز نمی باید تنها به گردن اسلام انداخت. موقعیت فروتر زنان در جامعه و صورتهائی از حجاب جزء فرهنگ لایه های گسترده جامعه ایرانی

برای بیشتر خواستن نمی گذاشت (از شور و شوق ملی که به پرستش نزدیک شد، و احساسات موافق جهانی که به شیفتگی رسید) اسلامی ترین اسلامیان را فرمانروای کشور سازند. این یک فرصت تاریخی بود که به اسلامیان داده شد که حقیقت اسلام را به عنوان یک شیوه کشورداری تجربه کنند و به جهانیان نشان دهند. اکنون پس از یک نسل که رنگ و بوی تند حکومت اسلامی از نوع کامل آخوندی آن، چنان همه جا را برداشته است که دیگر چشم و گوشه را بسته نمی توان داشت جز این چه انتظاری است که اسلامیان پیشین یا بهم برآیند و یا از پایان کار به هراس افتند و در اندیشه خود بازنگری کنند، و چه آسانتر و مطمئن تر از آنکه از همان جایگاه و با همان زبان، به دگرگون کردن مسیری که پایان فاجعه بارش هم اکنون نمایان شده است پردازند؟ رابطه میان اندیشه با قدرت سیاسی، اندیشه ای که جوانه می زند و به تدریج برگفتمان و نظام سیاسی چیره می شود، کتابهای بی شمار را در تاریخ فلسفه سیاسی پر کرده است. همین رابطه در میان قدرت با اندیشه سیاسی است. نظام سیاسی می تواند تا مدتها اندیشه را، حتا اگر جز پوسته ای از آن نمانده باشد، بر گفتمان مسلط سازد. در جمهوری اسلامی آسانتر از همه در چهارچوب اسلام می شود از اصلاحگری تا مخالفت آشکار را بیان کرد.

سرتاسر بحث مذهب را در ایران می توان (و اگر در پی چاره عملی هستیم می باید) از این دو گزاره آغاز کرد: نخست، با همه اصول ثابتی که در اسلام مانند هر دینی هست، تا آنجا که به مردم و جریان زندگی ارتباط دارد گونه ها و برداشتها و تعبیرات فراوان از اسلام می توان داشت. ما با یک اسلام، و هر دین دیگری، سروکار نداریم - "جنگ هفتاد و دو ملت" همه از مواضع جاودانی و تغییر ناپذیر و یگانه. دوم، این آرایش نیروها در جامعه است که برداشت از اسلام و در واقع کارکرد آن را تعیین می کند. درست است که اسلام می تواند در زمانهئی آرایش نیروها را دگرگون سازد، ولی باز این عامل سیاست است که بر اسلام تاثیر می گذارد. هنگامی که جامعه ای به بن بست می رسد به بسیاری اندیشه های افراطی میدان می دهد. در شکست سیاست است که اسلام سیاسی فرصت برهم زدن تعادل نیروها را به سود خود به دست می آورد. ایرانیان عموما مسلمان شیعی هستند. اینکه چگونه مسلمان و شیعی هستند بستگی به به اوضاع و احوال داشته است و دارد. رفتار تاریخی مردم ایران با اسلام بیش از آنکه در قلمرو الهیات بوده باشد در قلمرو روانشناسی و فولکلور است. از نظر هشتاد و پنج در صد مسلمانان، بیشتر الهیات شیعی ربطی به قرآن و سنت ندارد و در همان قلمرو فولکلوریک است. ایرانیان مذهب را نه با سختگیری، بجای می آورند ولی درباره اش موشکافی نمی کنند. از قرآن چیز زیادی نمی دانند و کار زیادی هم با آن، جز در سطح، ندارند. این رفتاری سودگرایانه است که احکام مذهبی را با نیازهای دگرگون شونده آشتی می دهد - در واقع ندیده می گیرد. اما حتا همین درجه رعایت مذهب بستگی به سیاستهای روز دارد. مردم در اصل بی شباخت به خود رهبران دینی عمل نمی کنند. آنها نیز سودگرا و انعطاف پذیرند و اگر زورشان نرسد راه می آیند؛ و بویژه وارد مسائل بحث انگیز و مزاحم نمی شوند - مانند هر مذهب دیگر). از اینها همه گذشته چنانکه یک فیزیک دان بزرگ گفته است، اگر علم بتواند بی قطعیت بسر برد دین هم می تواند بی جزمیت سرکند.

گفتار و کردارش هرگز از موضع فرمانروائی نبود. آن سنت اندکی هم که از اومانده است سازگاری کاملی با اخلاقیات و سیاست امروزی دارد. "همسایه خود را مانند خود دوست بدار" که از عهد عتیق گرفت، و "آنچه بر خود نمی پسندی به دیگران مپسند" رهنمودهای بی نقصی در رواداری و برابری مذهبی و جنسیتی بشمار می روند؛ و "به خدا آنچه از آن خداوند است و به سزار آنچه از آن سزار است" کاملترین دستور جدائی دین از حکومت است. رویگردانی محض مسیح از خشونت: "هر که به شمشیر کشد، هم به شمشیر کشته شود" و بویژه "گونه دیگر خود را پیش آور" در چنان سطحی است که هیچ پیام خشونت زدائی نمی تواند چیزی بر آن بیفزاید.

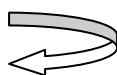
مسیح را بسیار بهتر می توان از مسیحیت کلیسائی جدا کرد. جهان مدرنی که با اصلاح مذهبی از زمین قرون وسطا کنده شد - پس از تکان بزرگی که رنسانس بدان داده بود - به آسانی می توانست از کلیسا فاصله بگیرد و با گفتار و کردار مسیح، در آن چند سال کوتاه دعوتش، مجرد از آلیشهای این جهانی، زندگی کند. اصلاحگران اسلامی تنها با روایت آخوندی و فقهی اسلام سروکار ندارند؛ باتوده بزرگ "سنت" نیز روبرویند (اصلاحگران شیعی با توده بزرگتری) و اگر جهان اسلام تا کنون جنبش قابل مقایسه خود را نداشته به سبب باریک بودن میدان تعبیر و عمل بوده است. پروتستانها به انجیل و سخن مسیح بازگشتند و زیاده رویها و انحرافات کلیسا را پیراستند. اصلاحگر اسلامی در چنین بازگشتی با چند زنی و جای فروتر زن در جامعه و خانواده، و دیه و قصاص و سنگسار و مهدورالدم بودن مرتد و جنگ با ناباوران و توسل به شمشیر در نخستین فرصت ... چه خواهد کرد. هر بازگشتی به یک جا نخواهد رسید. با همه کوششها برای بدرآوردن تعبیرات متفاوت و با همه تفاوتها که درکارکرد حکومتهای اسلامی می توان دید، عناصرثابت و بنیادی است که دراسلام اهمیت دارد. حکومت یا جنبشی که زن را با مرد و کافر را با اهل کتاب و اهل کتاب را با مسلمان برابر بداند اسلامی نیست، نامش هر چه باشد. در باره فریافتهائی مانند حاکمیت مردم و جامعه مدنی و آزادی و صلح جوئی در اسلام، بهترین منابع متنهای مقدس هستند و نه گزارندگان(تعبیر کنندگانی) که با رنج قابل ستایش به ورزش فکری می پردازند. اسلام در نظریه و عمل جائی برای اراده انسانی در برابر مشیت و احکام الهی نمی شناسد؛ و در یک نظام امر و نهی با منشاء الهی - دست کم در محدوده آن - از آزادی و قانون سخنی نمی توان گفت. بهمین ترتیب جامعه مدنی که همه درباره چند گانگی (پلورالیسم) است کمترین ارتباطی با یک نظام دینی که بنا بر تعریف، وحدت گراست ندارد. دین با فلسفه سیاسی از دو مقوله است و بیشتر آنچه به نام اندیشه سیاسی اسلام شناخته می شود زیر تاثیر اندیشه های اروپائی از ارسطو به این سو، بویژه یکی دو سده گذشته، ساخته شده است.

پانوشتها

(۲) دکتر مهدی مظفری در **International Relations** دسامبر

۱۹۹۸

ادمه دارد



است که با اسلام یکی شده است و از بهترین راههای تاختن براسلام در حکومت بشمار می رود. ترکیب شگفتی از محافظه کاری و سازش پذیری، و روحیه انفرادی و غریزه گله وار، و بی اعتمادی و زودباوری افراطی نیز از ته نشستهای تاریخ آنهاست. پاره ای از این ویژگیها با اسلام در هزار و چند صد ساله گذشته اندرکنشی داشته اند ولی همه آنها فرآورده یک تاریخ هستند و دویست سالی است که در برخورد با جهان باختر دارند زیر و رو می شوند. دراین تحرک اجباری که به جامعه و فرهنگ داده شده است، موقعیت زنان و حجاب، حتا ناتوانی مشهور ایرانی از کار جمعی نیز، مانند شیوه زندگی دستخوش دگرگونی است. ایستادگی سنت پرستان به جائی نمی رسد. کمترین زیان فروکاستن مسئله به اسلام و غوته ورماندن در فرهنگ واپسماندگی، آن است که اسلام سیاسی را باردیگر با اعتبار می کند. برای رهائی از بنیاد گرایی و احیا گری می باید از جهان سوم نیز بیرون آمد.

با سخنان کلی و فریبنده که می باید فرهنگ و هویت را نگهداشت و از غرب آنچه را بکار می آید گرفت چیزی حل نمی شود. از ترقیخواهی مشروطه تا ارتجاع بنیادگرایی همه همین را گفته اند. باید روشن کرد که چه را می باید گرفت و چه را نگهداشت و به چه منظوری؟ آیا ما می خواهیم علم و تکنولوژی غرب را بگیریم، آنهم تا جائی که به "هویت" ما آسیبی نزند و یا در پی دگرگون کردن خود هستیم که ناچار "هویت" ما را نیز در مفهوم کهنه اش دگرگون خواهد کرد؟

از بیشتر آموزه ها و احکام هردینی می توان تعبیرات گوناگون و مترقی تر و ارتجاعی تر کرد(کار اسلام در این زمینه بسیار دشوارتر است). مسئله پیش از آنکه اصالت و اعتبار تعبیرات باشد شرایط اجتماعی و سیاسی است. جنبش اصلاح مذهبی اروپا بر ویرانه امپراتوری مقدس رومی - که چنانکه یک تاریخنگار انگلیسی گفت، هیچ یک آنها نبود، و ورشکستگی کلیسای کاتولیک میسر گردید. پروتستانتیسیم، بازگشت به کتاب مقدس و سنت یا گفتار مسیح را بی واسطه کلیسا و تعبیرات آن موعظه می کرد و جنبشی برضد کشیشان و روایت کلیسائی مسیحیت بود؛ و در موقع خود، هم به اصلاح کلیسای کاتولیک و هم، طرفه روزگار، پایه گذاری کلیساهای گوناگون پروتستان و روایتهای گوناگون از مسیحیت(که با رجوع به "عهد عتیق" و کتابهای دهگانه آن کاملا امکان پذیر است و تا نفی داروینیسیم و مندلیسم می کشد) انجامید. بازگشت به متون مقدس به هیچ روی نسخه آزاد منشی نبوده است. امروز در امریکا بنیادگرایی و همه ویژگیهای ضد آزادی آن از ناحیه پاره ای کلیساهای پروتستان است که جزم متن های مقدس را قبول ندارند؛ در برابر کلیسای کاتولیک که به رهبری پاپ، سنگر واپسگرایی و ماشین سرپوش گذاری up cover شده است. به پروتانتیسیم اسلامی خیلی امیدها بسته شده است ولی گذشته از تجربه مسیحیت می باید به وظیفه غیر ممکن اصلاحگران اسلامی در برابر همتایان کامیابتر مسیحی شان نیز نگاهی انداخت. بازگشت به مسیح کمتر همانندی با بازگشت به محمد دارد. مسیح در جوانی و آغاز کارش به صلیب کشیده شد و



فرهاد یزدی

بایدهای سیاست خارجی ایران

مرکز پژوهش‌های راهبردی

۴ - پاکستان

اسرائیل از دو ویژگی در خاورمیانه برخوردار است: این کشور، تنه‌ادموکراسی^۱ و تنها قدرت اتمی منطقه خاورمیانه است. هر دو عامل، ثبات و آرامش نسبی داخلی و استقلال کشور (حتا بدون چتر حفاظتی آمریکا) را تضمین می‌کند. هم‌زمان اسرائیل از اقتصاد، تکنولوژی و دیپلماسی پویایی برخوردار است که وزنه‌ای بیش از جمعیت و مساحت، برای آن کشور فراهم آورده است. با پیوستن کشورهای دیگر به جرگه کشورهای که با اسرائیل رابطه سیاسی دارند، باید در آینده انتظار فعال شدن بیش تر، دیپلماسی و اقتصاد اسرائیل را داشته باشیم. سرمایه‌گذاری خارجی و کمک‌های مالی بسیار بزرگ افراد و موسسات خصوصی از سراسر جهان و به ویژه آمریکا، پایه‌های اقتصاد اسرائیل نیرومندتر شده و از سوی دیگر با کاسته شدن از تشنج، دموکراسی و احترام به حقوق بشر نیز گسترده‌تر خواهد شد.

سابقه تاریخی با اسرائیل به دوران اولیه شکل‌گیری امپراتوری پارس بر می‌گردد. منافع طبیعی هردو کشور، ایجاد ثبات و آرامش در منطقه و موازنه در مقابل فشار کشورهای عربی است. امکان دادوستد گسترده بین دو کشور وجود دارد. استفاده از دانش فنی آن کشور بخصوص در کشاورزی، برای ایران مهم است. تمامی این موارد پایه‌های همکاری نزدیک بین دو کشور را فراهم می‌آورد. بالاتر از همه، عامل منفی که بتواند بر منافع متقابل دو کشور در درازمدت اثر گذارد، در افق دیده نمی‌شود. پس می‌توان انتظار داشت که با کاسته شدن از تندروی مذهبی در هر دو جامعه، همکاری میان دو کشور افزایش یابد. در این میان نقش یهودیان ایرانی که دارای سابقه دست کم ۲۵۰۰ ساله در این کشور و وفاداری به این سرزمین هستند، بسیار حساس است و می‌تواند به عامل موثر کسترش روابط دو کشور بی‌انجامد.

III اتحادیه اروپا

کشور	جمعیت	تولید ناویژه ملی سال ۲۰۰۰	تولید ناویژه سرانه
	میلیون نفر	میلیارد دلار (سال ۱۹۹۵)	دلار (سال ۱۹۹۵)
آلمان	۸۲/۰	۲/۶۷۹	۳۲/۶۷۰
اتریش	۸/۲	۲۶۵	۳۲/۳۱۰
انگلستان	۵۹/۸	۱/۲۹۵	۲۱/۶۵۰
اسپانیا	۳۹/۶	۷۰۲	۱۷/۷۲۰
ایتالیا	۵۸/۰	۱/۲۰۵	۲۰/۷۷۰
ایرلند	۳/۸	۹۴	۲۴/۷۳۰
بلژیک	۱۰/۲	۳۱۶	۳۰/۹۸۰
پرتغال	۱۰/۱	۱۲۸	۱۲/۶۷۳
دانمارک	۵/۴	۲۰۶	۳۸/۱۴۸
فرانسه	۵۸/۹	۱/۷۶۴	۲۹/۹۴۹
فنلاند	۵/۲	۱۶۵	۳۱/۷۳۰
سوئد	۸/۹	۲۷۶	۳۱/۰۱۱
لوکزامبورگ	۰/۴	۲۵	۵۶/۸۱۰
هلند	۱۵/۹	۴۹۸	۳۱/۳۲۰
یونان	۱۰/۶	۱۳۸	۱۳/۰۱۸
جمع	۳۷۷/۰	۹/۷۵۶	۲۵/۸۰۹ میانگین

منبع: National Energy Information Center (USA). ارقام برای سال ۲۰۰۰ بر مبنای نرخ تبدیل ارز بازار.

جمعیت ۱۴۴ میلیون نفر
تولید ناویژه داخلی ۶۱ میلیارد دلار
تولید ناویژه سرانه ۴۲۵ دلار

برخلاف هندوستان، هیچگاه دموکراسی در پاکستان بطور جدی پا نگرفت. برخلاف هندوستان، پاکستان کوششی در راه کاستن از تندروی مذهبی بعمل نیاورد بلکه هر روز بیشتر بسوی نوعی عدم تحمل مذهبی پیش رفت. برخلاف هندوستان، پاکستان بطور فعال، بدون پرده پوشی و در درازای چند سال در افغانستان حکومتی ضد مردمی، ضد انسانی، ضد ایرانی و منحط‌ترین نمونه حکومت مذهبی را سرکار آورده و از آن حمایت کرد. برخلاف هندوستان، پاکستان با ایران دارای ۹۷۸ کیلومتر مرز مشترک است. برخلاف هندوستان، پاکستان در ۶۰ کیلومتری مرز ایران بمب اتم منفجر کرد و حتا از ملت ایران پوزش نیز نطلبید.^۱

پاکستان پر جمعیت، بدون ثبات سیاسی و پر آشوب، همراه با گسترش افراط‌گرایی مذهبی، در مرزهای غربی خود با سرزمین کم جمعیت و بالقوه ثروتمند همسایه است. پاکستان برای گسترش، راهی بجز ماجراجویی در باختر ندارد. غیر قابل تصور نیست، که حکومت خودکامه‌ای در پاکستان که مجهز به سلاح اتمی است و مواجه با اوضاع وخیم اقتصادی، شورش‌های محلی و مذهبی، برای رهائی، ساده‌ترین مسیر که تجاوزه به مرزهای غربی کشور باشد را در پیش بگیرد. بارها در طول سال‌های اخیر، رژیم‌های خودکامه برای برون رفت از بن بست مسائل داخلی، دست به ماجراجویی خارجی زده‌اند. تصور وقوع چنین واقعه‌ای از دخالت نظامی شوروی در افغانستان آن هم در دورانی که مسائل اقتصادی نظام کمونیستی نمیتوانست از چشم رهبران آن پنهان باشد، مشکل‌تر نیست. شوروی هنگامی دست به چنین اقدامی زد که حزب کمونیست به طور کامل جا افتاده بود و دست کم پس از استالین، یعنی از سال ۱۹۵۳ رهبری این نظام جمعی و بطور در بست در دست حزب کمونیست بود و نه دیکتاتوری فردی. چنین تضمینی در باره پاکستان وجود ندارد. افزون بر آن، تضمینی برای برقراری دموکراسی با ثبات در آینده نزدیک در پاکستان وجود ندارد. تمامی این عناصر امکان درگیری با پاکستان را افزایش می‌دهد.

در نتیجه، رابطه نزدیک با هندوستان برای خنثی کردن فشار احتمالی پاکستان و بر همین منوال رابطه نزدیک با چین برای کاستن از حمایت این کشور از پاکستان بسیار مهم هستند.

۴ - اسرائیل

جمعیت ۶ میلیون نفر
تولید ناویژه داخلی ۱۰۶/۱ میلیارد دلار
تولید ناویژه سرانه ۱۷/۵۶۶ دلار

چه از نظر ایدئولوژیک با موجودیت اسرائیل موافق باشیم و یا خیر، اسرائیل واقعیتی است که تا سال‌های قابل پیش بینی موجودیت خود را حفظ خواهد کرد. هیچ یک از نیروهای موثر در منطقه که برخلاف موجودیت این واحد سیاسی فعال هستند، قادر به حذف آن نخواهند بود. حتا کشورهای عربی تا کنون به هردلیل (که اصلی‌ترین آن فشار افکار عمومی داخلی آن کشورها است) این کشور را به رسمیت نشناخته‌اند، بادرک بی‌فایده بودن اقدامات خود، آماده به رسمیت شناختن آن کشورند. دیر یا زود، بقیه کشورهای منطقه، بخاطر منافع ملی با این کشور روابط سیاسی برقرار کرده و قرارداد عدم تجاوز و حتا صلح امضاء خواهند کرد.

اتحاد اروپا، جمعیت فعال و پویای ایرانی با سطح بالای دانش در کشورهای مختلف آن، این اتحادیه را به متحد طبیعی ایران، یعنی نیروی که بطور طبیعی در جهت مخالف منافع ایران رشد نمی کند، تبدیل می کند. وزنه سیاسی این اتحادیه برای ایجاد توازن در منطقه مورد نیاز ایران است. وزنه اقتصادی آن برای برآورد نیازهای فنی ایران، سرمایه گذاری و بازار بالقوه ای برای فرآورده های ایران و قدرت شگردشناسی آن برای آموزش نیروی انسانی، مورد نیاز ایران هستند. گسترش روابط و افزایش نفوذ دوطرف در سرزمین های یکدیگر در جهت تضمین منافع ایران می باشد. هم مرزی با جامعه اروپا می تواند تمامی این مزایا را فزونی دهد. در این راستا، عضویت ترکیه در این اتحادیه، در درازمدت در راستای منافع ایران است.

IV - دیگر همسایگان و قدرت های محلی

کشورهای عرب منطقه :

کشور	جمعیت میلیون نفر	تولید ناویژه داخلی میلیارد دلار	تولید ناویژه سرانه دلار
مصر	۷۱/۱	۸۳	۱/۱۷۰
عراق	۲۳	۳۲	۱/۳۲۰
عربستان سعودی	۰۲/۳	۱۳۹	۶/۸۴۰
امارات متحده عربی	۳/۱	۴۷/۶	۱۵/۳۵۰
کویت	۲/۲	۲۵/۹	۱۱/۷۷۰
عمان	۲/۵	۱۶/۷	۶/۶۸۰
قطر	۰/۷	۱۰/۵	۱۵/۰۰۰
بحرین	۰/۷	۱	۱/۴۲۰

سرزمینهای عرب زبان از سواحل اقیانوس اطلس تا اقیانوس هند گسترده اند. جمعیت این کشورها ۲۸۰ میلیون نفر و ۲۲ کشور را در بر می گیرد. در این میان، مصر با ۶۸ میلیون جمعیت و قطر با کمتر از ۷۰۰ هزار نفر کم جمعیت ترین هستند. حدود ۳۸ درصد جمعیت، زیر ۱۴ سال قرار دارند. برآورد می شود که در سال ۲۰۲۰ میلادی، جمعیت عرب زبانان به بیش از ۴۰۰ میلیون نفر خواهد رسید. درآمد ناویژه داخلی همه عرب زبانان که درآمد عظیم نفت را نیز در بر می گیرد، کمتر از درآمد ناویژه داخلی کشور ۳۹/۶ میلیون نفری اسپانیا است. درآمد هنگفت نفت، روپوشی بر وضعیت حقیقی این کشورها کشیده است. بر پایه گزارش «توسعه انسانی سازمان ملل» : «اعراب ثروتمند تر هستند تا توسعه یافته». بر پایه این گزارش که توسط ۳۰ نفر از نخبگان عرب برای سازمان ملل تهیه گردیده و در قاهره منتشر شده است^۴، مجموع کتاب هائی که در سال از زبان های دیگر به عربی ترجمه می شود کمابیش ۳۳۰ جلد است در حالی که در کشور یونان با جمعیت ۱۰/۶ میلیون نفر که فقیرترین عضو جامعه اروپاست، در سال ۱۶۰۰ جلد کتاب از زبان های دیگری یونانی برگردانده می شود. تمام کتاب هائی که از زبان های دیگر در هزار سال گذشته، یعنی از زمان خلافت مامون به عربی ترجمه شده است، برابر است با تعداد کتاب هائی که در یک سال از زبان های دیگر در کشور اسپانیا (این آمار دیگر کشورهای اسپانیا زبان رادبرنمی گیرد) ترجمه می شود. این گزارش پسماندگی کشورهای عرب رانتيجه سه عامل می داند: دیکتاتوری (جلوگیری از خلاقیت)، سد در مقابل عقاید دیگران (که بصورت فقر فرهنگی خود را نشان داده است) و دور نگاهداشتن نیمی از جمعیت یعنی زنان از شرکت در فعالیت های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی.

بدین سان باید در انتظار سال های ناآرامی در جهان عرب زبانان بود. خیل عظیم جوانان وارد بازار کار می گردند در حالی که کار وجود ندارد. به ویژه در کشورهای پرجمعیت مانند مصر، سرمایه گذاری بارشد جمعیت افزایش نمی یابد. در بسیاری از

کمتر از شصت سال پس از پایان جنگ جهانی دوم جهانی، کشورهائی که دست به کشتار ملت ها و ویرانی سرزمین های یکدیگر زده بودند، توانستند با اتحاد با یکدیگر، ابرقدرت اقتصادی را در جهان بوجود آورند. حتا در ده سال پیش قابل پیش بینی نبود که روزی در صحنه اروپا و در قلب آن آلمان و فرانسه و ایتالیا دارای پول واحدی خواهند شد^۵ دیگر دویج مارک وجود نخواهد داشت و کشور بسیار پیشرفته اقتصادی آلمان دارای پول مشترکی با یونان و یا پرتغال خواهد بود. روند گسترش روابط این اتحادیه بسوی نزدیکی بیشتر با یکدیگر است. به عبارت دیگر رسالت اتحادیه، با یکی شدن پول این کشورها به پایان نخواهد رسید. بلکه می توان نزدیکی هرچه بیشتر سیاسی این کشورها با یکدیگر را درمد نظر داشت. در سال های آینده بدون شک این قدرت اقتصادی، اتحادیه اروپا را به ابرقدرت سیاسی نیز تبدیل خواهد کرد.

زبان مشترک و ملاطی که دشمنان دیروزی را بهم پیوند داده است، مردم سالاری در بُعد سیاسی و بازارهای باز در بُعد اقتصادی آن است. بدون وجود این دو عنصر، منطق مشترک و معیاری که بتواند رفتارهای متفاوت کشورهای گوناگون، با زبان و فرهنگ مختلف، با منافع ملی جداگانه را پیوند دهد، هیچگاه نمی توانست به وجود آید. دموکراسی لیبرالی، معیار روابط افراد با یکدیگر، روابط فرد با دولت و روابط دولت با دولت را نه تنها یکسان و تضمین شده کرد، بلکه مکانیسم حل اختلاف مسالمت آمیز بین دولت های اروپای غربی را نیز تثبیت کرد. طبیعت سیاسی این جوامع که برخی از آنان بزرگترین نیروهای استعماری تاریخ بودند، با تحولات پس از جنگ و استواری ارزش های مردم سالاری لیبرالی، دگر دینی پایه ای کرده است. با هیچ استاندارد دیگری نمی توان اتحادیه اروپا در آغاز سده بیست و یکم را وارث سنت استعماری کشورهای عضو آن دانست. البته معنای این امر بر این نیست که این جامعه و یا کشورهای عضو آن، در پی کسب بالاترین منافع و یا گسترش ارزش های خود در سطح جهان نیستند. هرگونه حرکتی برخلاف این امر، نشانه انحطاط در هرجامعه است. بلکه کسب بالاترین منافع در چهارچوب ارزش هائی انجام می گیرد، که مقبولیت جهانی بدست آورده است.

از سوی دیگر بازارهای آزاد در بُعد اقتصادی، توانست وظیفه ای مشابه دموکراسی در وجه سیاسی را به عهده بگیرد. مانند ورزش، قوانین بازی برای شرکت کنندگان روشن است. زبان بین المللی کاپیتالیسم از شمالی ترین نقطه اروپا درنورژ تا جنوبی ترین ساحل آن در اسپانیا یکسان است. از سوی دیگر بسیاری از کشورهای اروپای شرقی که در جبهه شوروی قرار داشتند، در چند سال آینده به این اتحادیه خواهد پیوست که وزنه اقتصادی و سیاسی، نه یک دستی، آن را حتا سنگین تر خواهد کرد.

از سوی دیگر، نفوذ نظامی این اتحادیه با قدرت اقتصادی آن همخوانی ندارد. هر چند برخی از دولت های اتحادیه اروپا، گه گاه کوشش در تقویت بنیه دفاعی مستقل از آمریکا می کنند، اما با در نظر گرفتن پاسیفیسمی که بر جوامع اروپا حکمفرما است، بنظر نمی آید که این امر بزودی عملی بگردد. بعنوان نمونه، امروز مخارج تحقیقاتی نظامی آمریکا از مجموع تمامی مخارج نظامی آلمان و انگلستان بیشتر است (Foreign Affairs ژوئیه و اوت ۲۰۰۲). از سوی دیگر با کاهش هرروزه جمعیت، در اروپای باختری، این اتحادیه در آینده با دو مسئله مواجه خواهد شد. نخست آنکه تولید ناویژه داخلی آن امروزه برابر با آمریکا است، با افزایش جمعیت در آمریکا که بر طبق برخی گمان زنی ها به مرز ۵۰۰ میلیون نفر در نیمه سده بیست و یک خواهد رسید (اکنون بیست ۲۴ اوت ۲۰۰۲)، موازنه تولید ناویژه داخلی بهم خواهد ریخت و به احتمال زیاد، فاصله توان نظامی آمریکا و اتحادیه اروپا شدیدتر خواهد شد. از سوی دیگر با افزایش تعداد بازنشسته گان و کم شدن نیروی کار شاغل، درآمد ملی و مزایای بازنشستگی کاسته خواهد شد. تمامی این عوامل، به بهای کاستن از وزنه اتحادیه اروپا در پهنه جهانی تمام خواهد شد. قدرت اقتصادی، استانداردهای سیاسی، تنوع کشورها و فرهنگ های متفاوت در

صنعتی غرب مختل شده و حتا میتوانست برای مدتی متوقف گردد. با اختلال هر بیش تر در جریان نفت، بحران سیاسی جهان غرب شدیدتر می شد و بخت پیروزی گروه های پاسیفیست در انتخابات اروپا افزایش می یافت. جنگ ایران و عراق فرصت ویژه ای در اختیار ابرقدرت شوروی در جهت استحکام دستاوردهای جدید خود قرارداد. این تهاجم نمی توانست بدون توافق شوروی و دست کم بدون اطلاع آن کشور انجام گیرد. در بحرانی ترین لحظات تاریخ ایران، همسایگان جنوبی با اشتراک منافع با همسایه شمالی، کوشش در تجزیه ایران به «ملت های» مختلف کردند. در سایه چنین تصویر ترسناکی است که ارزش همکاری هرچه بیشتر ایران با آمریکا، چین، هندوستان و اسرائیل (کشورهائی که مرز مشترک با ایران ندارند) روشن می گردد.

جهان غرب در روزهای اولیه جنگ برای حفظ موازنه قوا و جلوگیری از پیروزی کامل صدام که بسیار محتمل بنظر می رسید، به سوی ایران تمایل داشت. افزون بر آن افکار عمومی آمریکا و هیات حاکمه آن کشور، مساله گروگان گیری و لگدمال کردن پرچم آمریکا در ایران، نمی توانست در جنگ ایران و عراق، جهت گیری مستقیم به سود ایران بکند. در حالی که ایران مطابق هر نوع معیار بین المللی مورد تعرض واقع شده بود و بایستی می توانست همدردی جهانی را بسود خود جلب نماید، هیات حاکمه ایران، با سردادن شعارهای تحریک آمیز و بدون در نظر گرفتن منافع ملی، افکار عمومی غرب را به سوی بی اعتنائی سوق داد. پس از آن که ایران توانست پیشروی عراق را متوقف کند، برای غرب ادامه و یا توقف جنگ، تا زمانی که برنده مشخصی وجود نداشته و تمامیت سرزمینی و یکپارچگی دو کشور بهم نخورد، یکسان بود. اما برای غرب پیروزی یکی از دوطرف بردیگری قابل قبول نبود. از اینرو با گذشت زمان و برتری نیروی ایران بر عراق، آمریکا همکاری نظامی خود را با عراق در قالب افزایش ارسال اطلاعات نظامی در باره ایران آغاز کرد و بتدریج به مستشاری نظامی نیز سرایت کرد. عامل دیگری که باید در این محاسبه در نظر گرفته شود، عبارت است از برهم خوردن موازنه نیروهای ابرقدرتها در پهنه جهانی. دوران جنگ ایران و عراق همزمان بود با نشیب امپراتوری شوروی که برابر بود با فراز قدرت غرب و به ویژه آمریکا.

ذخیره ارزی ایران در آغاز جنگ کم و بیش ۲۵ میلیارد دلار بود. میلیاردها دلار ذخایر عراق و چندین برابر آن ذخائر دیگر کشورهای عربی، به نوعی حامی عراق، برپا داشت. شوروی در درازای ۸ سال جنگ شاهد افول قدرت خود بود. ایران، عراق و دیگر اعراب حوزه خلیج فارس نیز شاهد از دست دادن ذخائر ارزی گرانبهائی خود شدند و ذلت مالی بر منطقه سایه افکند. با کاسته شدن از قدرت نظامی و مالی کشورهای حوزه خلیج فارس، اهمیت راهبردی آنان، نیز درحال افول بود خلاء قدرت، به وسیله آمریکا پر شد.

این آمادگی نظامی برای مقابله با حوادث غیر مترقبه در منطقه، سودمندی خود را در هنگام اشغال کویت توسط عراق نشان داد. پس از اشغال کویت، عراق می توانست، عربستان سعودی را بطور مستقیم تهدید کرده و یا حداقل به باج خواهی اقدام کند. نتیجه این امر می توانست تبدیل عراق به دارترین قدرت منطقه گردد. جالب است که دیگر قدرت های منطقه مانند ایران، عربستان سعودی، سوریه و ترکیه از هرگونه اقدام بازدارنده خودداری کرده و در انتظار عملیات تنبیهی آمریکا بودند. غرب به سرکردگی آمریکا برای حمایت از منافع حیاتی خود، در دست زدن به جنگ درنگی نکرد. در این جنگ، قدرت نظامی و تکنولوژی آمریکا، جنگهای سده بیست و یکم را به نمایش گذارد. یعنی وظایفی که حتا در جنگ ویتنام به عهده نیروی انسانی بود، به وسیله ابزارهای ساخته دست انسان، وسیله موشک های هدایت شوند، بمبهای هوشمند، درهم ریزی الکترونیکی سیستم مخابراتی و فلج کردن رهبری طرف متخاصم، انجام گرفت. در سوی دیگر، ارتشی قرار داشت که برپایه تکنیکهای به ارث رسیده از تجربه جنگ دوم شوروی بنا شده بود. با

این جوامع کارکردن امری است دون و حقیر. به عنوان نمونه در حالی که عربستان سعودی دارای درصد بیکاری بالائی است، خیل بزرگی کارگر خارجی در آن کشورکاری کنند. حتادردوران اوج تجارت برده که کشورهای اروپائی کنترل آن را در دست داشتند، برای جلوگیری از بیکارشدن شهروندان خود، برده ها راه مستعمرات می فرستادند و وارد بازار داخلی نمیکردند. به دلایل سیاسی و اقتصادی و کمبود امنیت، اعراب ترجیح می دهند که به جای سرمایه گذاری در سرزمین های عرب زبان، سرمایه را به نقاط امن تر جهان کوچ کنند. درحالی که سرمایه داخلی تمایل به ماندن ندارد، نمی توان تصور کرد که سرمایه گذاری قابل ملاحظه خارجی، خواستار راه یافتن به این سرزمینها باشد. تنها استثنا ماده استراتژیک نفت است که آن هم محدود به نواحی ویژه ای است.

ایران در جنوب، ۲۰۴۳ کیلومتر مرز آبی و ۱۶۰۹ کیلومتر در بخشی از مرزهای غربی با کشورهای عرب زبان همسایه است (اگر بتوان با در نظر گرفتن ترکیب جمعیت، عراق را کشور عربی دانست). افزون بر آن بخش قابل ملاحظه ای از جمعیت این واحدهای سیاسی را ایران تباران تشکیل می دهند. منابع بزرگ نفتی که زندگی تمامی کشورهای حوزه خلیج فارس به آن وابسته است و آزادی کشیترانی در آب های جنوبی کشور و وابستگی جهانی به مواد سوختی در این ناحیه، منطقه خلیج فارس را به یکی از مناطق راهبردی جهان که مداخله نظامی قدرت های غربی را توجیه می کند، تبدیل کرده است. پس آرامش و دوری از ماجراجوئی هدف اول تمامی حکومت های ناحیه باید باشد.

هیچیک از کشورهای حوزه خلیج فارس دارای دولت دموکرات نیستند. این امر خود به خود می تواند حرکات رادیکال و واکنش های تند درمنطقه را به وجود آورد. بسیاری از این مناطق بطورطبیعی بی ثبات هستند (مانند عراق) و درسال های گذشته تنها با ترکیبی از درآمد نفت و دیکتاتوری توانسته اند جمعیت را آرام نگاه دارند. هرازگاه، جنگ خشن قدرت همراه با قتل و خونریزی اتفاق می افتد. برخی از آنان، مانند عربستان سعودی، برای حفظ قدرت حکومتی که در عین حال حافظ منافع نجومی هیئت حاکمه نیز هست، به افراطی ترین نظرات و گروه های مذهبی اجازه رشد غیر قابل کنترل را داده اند. از سوی دیگر شوونیسم عربی را نیز باید در این ملاحظات دخالت داد. نگاهی به واکنش کشورهای عربی در مقابل تجاوز عراق به ایران و حمایت تمامی آنان از عراق، بسیار روشنگر است. بخشی از این حمایت را می توان تدافعی به حساب گذارد ولی بخش عمده آن مربوط به شوونیسم عربی و نفرت از دیگر مردمان مربوط است. این موارد، نشانگر، امکان عدم آرامش در مرزهای آبی جنوبی ما می باشد.

خونین ترین و طولانی ترین جنگ خاورمیانه میان ایران و حکومتی که بطور کامل خود را عربی می دانست، برائرتجاوز عراق درگرفت. در این جنگ ایران بیش از پانصد هزار کشته، چندین سدهزار زخمی، میلیون ها نفر بی خانمان و میلیاردها دلار خسارات متحمل شد. توسعه اقتصادی ایران سالها دچار قهقرا شد و توسعه اجتماعی و آزادی های دمکراتیک به بهانه جنگ رشد منفی داشتند. تندرهای سیاسی داخلی دست بالا را پیدا کرده و کشور را با سرعت هرچه بیشتر به سوی رادیکالیسم راندند. گفتمان اجتماعی که میتوانست راه های حل مسالمت آمیزتر مسائل اجتماعی را جستجو کند، بطور کامل متوقف شد. در حالی که توده های مردم در میدان های جنگ جان می باختند، ریشه های فساد در نبود هر نوع نظارت در دیوان سالاری کشور، گستره ای بیشتر می یافتند.

اعراب منطقه با ارسال پول و اسلحه و پاره ای مانند اردن و سازمان های مربوط به فلسطینی ها حتا با ارسال سرباز، در ویرانی ایران دست داشتند. ابرقدرت شوروی ازحمله عراق به ایران خرسند بود. نه تنها دست شوروی در عملیات افغانستان بازتر می شد، بلکه تهاجم مذهبی اسلام^۵ به جنوب روسیه ضعیف تر شده و از همه مهمتر، جریان آزاد نفت به خصم اصلی کمونیسم یعنی جهان پیشرفته، ثروتمند و

فشارهای نیروهای مذهبی در تعیین سیاست های خارجی و... باعث گردید تا پشتیبانی آمریکا از خاندان سعود رو به کاهش گذارد. در نتیجه باید انتظار برخوردهای تند میان مثلثی مرکب از نیروهای اصلاح طلب که از حمایت غرب برخوردار خواهند شد، نیروهای واپسگرا و نیروهای سنتی طرفدار سلطنت مطلقه بود. دو نیروی آخری می توانند در مواقعی با یکدیگر اتحاد داشته و درمواقع دیگر درقطب های مخالف یکدیگر قرار گیرند. با پیشرفت اطلاعات و آگاهی توده ملت از اوضاع جهانی و از همه مهمتر، درآمد نفت که نتوانسته است از کسری بودجه داخلی جلوگیری کند، در درازمدت، نیروهای اصلاح طلب از بخت بیشتری برای افزایش نفوذ خود، برخوردار خواهند بود.

اگر تجربه مردمسالاری درعراق بتواند موفقیت آمیز باشد (که بنظر می آید براه اجبار غرب به استقرار آن باید موفقیت آمیز باشد)، عربستان سعودی شاهد بالاترین لرزشها در جامعه خود خواهد بود. جامعه عربستان به شدت سنتی است. نیروهای اصلاح طلب که به نوعی از حمایت غرب برخوردار خواهند شد و بنیادگرایان وهابی با حامیان پاکستانی، در دو قطب بسیار متفاوت قراردارند. بدین سان بی ثباتی درعربستان شدیدتر از دیگر کشورهای عربی خواهد بود. این بی ثباتی می تواند به جریان آزاد نفت صدمه بزند، که ممکن است نیروهای غربی را به مداخله مستقیم و رودرو وادار کند. در آنصورت، حفظ امنیت کشتیرانی درخلیج فارس نیز در اختیار آمریکا قرار خواهد گرفت. ایران دمکرات، می تواند سهم مؤثری در حفظ آرامش آبهای جنوبی کشور را بعهده گرفته و نقش خود را بعنوان قدرت منطقه ای بازی کند. در صورتی که ایران به کشوری مردم سالار تبدیل شده باشد، اجرای چنین نقشی با تأیید دمکراسی های مهم جهان همراه خواهد بود.

هرگونه بی ثباتی در نظام عربستان، فرار سرمایه از این بخش از جهان را تشدید خواهد کرد و شیخ نشین های حاشیه جنوبی رانیز بشدت متأثر کرده و آنان را بیشتر بدامان غرب خواهد فرستاد. تمام این تحولات، امکانات سیاسی جدیدی دراختیار ایران قرار می دهد که در قالب یک نیروی آرامش بخش منطقه ظاهر شود. در چنین موقعیتی نباید بخاطر منافع کوتاه مدت، منافع ملی درازمدت را که در گرو آرامش و ثبات منطقه است، به خطر انداخت. بایستی که از هرگونه ماجراجویی حذر کرده و از تقویت گروه خاص بنفع گروه دیگر خودداری کرد. تنها نیروی مورد حمایت، باید نیروهای مردمسالار منطقه باشند.

زیرنویس:

- ۱ - پس از آزمایش موفقیت آمیز هسته ای پاکستان، وزیر امور خارجه جمهوری اسلامی ایران خود را دوان دوان به اسلام آباد رسانیده و انفجار بمب هسته ای « اسلامی » را به رهبران آن کشور شادباش گفت.
- ۲ - گرچه عرب های اسرائیلی را می توان شهروندان درجه دو نامید، با این حال در مقایسه با دیگر ملت های عرب، از مردم سالاری بیشتر برخوردار هستند.
- ۳ - نه تمامی کشورهای اتحادیه اروپا به پول واحد پیوسته اند. دانمارک، سوئدو انگلیس پول مستقل خود را حفظ کرده اند.
- ۴ - Arab Human Development Report 2002
- ۵ - شوروی اسلامی شدن ایران را بخشی از تهاجم مذهبی غرب همانند هجوم مذهبی کلیسای کاتولیک از لهستان تلقی می کرد.
- ۶ - اقتصاد عراق از کوچکترین ایالت آمریکا ۲۰ درصد ضعیف تر است

فرماندهانی که بالاترین فضیلت آنان سرسپردگی بی چون چرا به زعیم بزرگ بود و به هزینه و با خون ملتی که زیرستم یکی از مستبدترین دیکتاتورها، قرار داشت. از سوی دیگر موقعیت غرب در سال ۱۹۹۲ در جنگ خلیج فارس، در حالی که شوروی در مرحله از همپاشی کامل بود، با زمان حمله عراق به ایران در سال ۱۹۸۰ که شوروی در حال گسترش بود، تغییر زیادی کرده و آزادی عمل بیشتری به دست آورده بود.

انکون درسال های آغازین سده بیست و یکم، آمریکا برآن است که برای تغییر نظام درعراق مداخله نظامی بکند در شرایط کنونی و نبود رقیب قابل ملاحظه، چه از لحاظ نظامی و چه از نظر ایدئولوژیکی در برابر دمکراسی لیبرال غرب، سقوط نظام کنونی عراق، منجر به استقرار نوعی دمکراسی هرچند لرزان، در آن کشور خواهد شد. برای ایران حیاتی است که با تمام قوا از ریشه گیری دمکراسی، آزادی و یکپارچگی سرزمینی درآن کشور حمایت کند. دلایل بایدهای حمایت ایران از تغییر رژیم در عراق عبارتند از:

- ۱- آرامش منطقه، جلوگیری از تجاوز و جنگ، و نیز کاربرد سلاح های کشتار جمعی
- ۲- محو یکی از کانون های حمایت و پناه دادن به گروه های تروریستی
- ۳- وجود تعداد قابل ملاحظه ایرانیان در آن سرزمین
- ۴- مسأله کردها - یک عراق دمکراتیک، دیگر دست به کشتار، ویرانی سرزمینی و کوچ اجباری و دستجمعی کردها نخواهد زد. حقوق مساوی کردها مانند هر شهروند دیگر در یک دمکراسی تضمین خواهد شد. ایران و ترکیه و عراق با هماهنگی سیاست های خود باید یکبار برای همیشه، در چارچوب یکپارچگی سرزمینی خود این مسئله را به انجام برسانند.
- ۵- با برقراری دمکراسی و ورود گسترده کردها به پهنه سیاسی و مشارکت در اداره کشور، دیگر نمی توان عراق را یک کشور عربی دانست که به خودی خود یک عامل مثبت در روابط خارجی ایران خواهد بود.
- ۶- آزادی تجارت و دادوستد.

هرگونه شکل گیری مردم سالاری در عراق، در تحول مثبت تمامی منطقه در درازمدت اثر قاطع خواهد داشت. سوریه، پایگاه دیگر حزب بعث، نمی تواند از لرزه های دمکراتیک ساحل از عراق خود را کنار بکشد. افزون برآن ترکیه همسایه دیگر عراق هرروزه به سوی گسترش دمکراسی حرکت می کند که فشار بیشتری بر سوریه خواهد بود. اردن نیز تحت همین فشارها قرار خواهند گرفت.

اما بزرگترین فشار ناشی از تغییر نظام در عراق، افزون بر هیات حاکمه جمهوری اسلامی، بر کشورهای عرب حوزه خلیج فارس وارد خواهد شد. عربستان سعودی که از آغاز تشکیل دولت مستقل در آن کشور، از حمایت آمریکا برخوردار بود، با افزایش صادرات نفت و ارتقاء به مقام نخست در میان دیگر کشورهای صادرکننده نفت، اهمیت راهبردی ویژه ای یافت، و در نتیجه از هر جهت زیر چتر حمایتی آمریکا قرار گرفت. خاندان سعود، با اتحاد با افراسیون وهابی، (یکی از واپسگرا ترین فرقه های مذهبی در جهان)، استحکام حکومت خود را با ثبات کشور و در نتیجه منافع حیاتی غرب یکسان کرد. سیاست آمریکا پس از جنگ دوم جهانی، درباره عربستان سعودی دست نخورده باقی ماند: حمایت تام از این خاندان تا زمانی که جریان آزاد نفت را تضمین می کردند. در نتیجه خانواده سعودی، به دارائی های افسانه ای دست یافت. از سوی دیگر رهبران وهابی، با تأیید حکومت مرکزی، از هرگونه اصلاحات اساسی در داخل کشور جلوگیری بعمل آورده و در خارج از کشور دست به توسعه نفوذ زدند. چیزی که می توان نشانه های آشکار آنرا در سودان، پاکستان و افغانستان اتفاق افتاد، دید. در داخل، آل سعودی کوشید تا جمعیت کشور را با تقسیم بخشی از درآمد نفت، ساکت نگاه دارد.

بر اثر کاهش قدرت نسبی عربستان، نبود ابرقدرت دیگر در پهنه سیاست جهان، روشن شدن نقش تندروهای وهابی در گسترش تروریسم در جهان، تن در دادن به



گفتگو با دکتر جواد طباطبایی



ادامه گفتگوی تلاش با دکتر طباطبائی به تعویق افتاد و ما بابت آن از خوانندگان خود و علاقمندان به دیدگاه‌های ایشان پوزش می‌طلبیم. نخست سفری الزامی برای دکتر طباطبائی و بعد هم شماره ویژه ۲۸ مرداد، کار ادامه این گفتگو را به تأخیر انداخت، گفتگویی برگرد موضوعی پراهمیت، که نه تنها امروز بلکه قرنی است، از پرسش‌های اساسی جامعه ایرانی است، پرسشی در گستره اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان.

دکتر طباطبائی در بخش‌های پیشین این گفتگو، با «ادعای بزرگ اهل شریعت» مبنی بر تعیین کنندگی دیانت در همه امور به مخالفت برخاسته و روشنفکران مرعوب شده در برابر این ادعا را مورد نکوهش قرار می‌دهد. وی در این شماره - چه در این گفتگو و چه در توضیح دیدگاه‌های خود در سمینار «انجمن دوستداران اندیشه» در برلین - به انتقاد از مهم‌ترین بازیگر صحنه انحراف و ایجاد «بیراهه» در تعیین نسبت میان دیانت و سیاست می‌پردازد. دکتر طباطبائی عمل روشنفکری دینی، چه در دهه‌های قبل از انقلاب یعنی آن هنگام که بدعت آنان بصورت ملغمه‌ای از اسلام به مسلخ ایدئولوژی برده شده و ترکیب آن با «اقتباسی نستجیده و مبتذل از ایدئولوژی‌های سیاسی جدید بویژه مارکسیسم» فراهم آمد و مورد بهره‌برداری سیاسی قرار گرفت و چه امروز که پیروان همان روشنفکری با همین عنوان و با همان مقاصد سیاسی ادعای سکولار کردن دین دارند، را به صراحت مردود می‌شمارد.

همچنین بخش‌های دیگر جامعه روشنفکری، چه آنان که در یک فرهنگ دین ستیز از چالش دین سرباز می‌زنند و چه آنان که دست روی دست در انتظار «ظهور اصلاح طلبی دینی» می‌نشینند، از مهمیز نقدها و نکوش‌ها و هشدارهای او برکنار نمی‌مانند. با هم به ادامه گفته‌های دکتر طباطبائی توجه کنیم:

گستره اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان

بخش پایانی

گسترده تفکر ایمانی و دخول هر چه بیشتر دیانت در سیاست اضمحلال، نزول و فروپاشی در همه عرصه‌های اجتماعی، حاصل این دوران است. تجربه امروز ما نیز در تأیید این امر است که یکی دانستن دیانت و سیاست و عمل بر این پایه جز انحطاط اجتماعی نتیجه دیگری در ایران ندارد. آیت‌الله خمینی در همان آغاز کار اعلام داشت: «دیانت ما عین سیاست ما و سیاست ما عین دیانت ماست.» و یک دهه و نیمی نیز بر آن پایه عمل شد (هنوز هم سعی می‌شود اما مقاومت‌های اجتماعی مانع بزرگی است). بنابراین و با توجه با این تجربه‌های تاریخی، چگونه می‌توان نتایج عملی کاملاً متفاوت را به یک اندیشه یکسان مربوط ساخت؟

دکتر طباطبائی - نخست، باید این نکته را یادآوری کنم که شعار «سیاست ما عین دیانت ماست» - که گویا آیت‌الله مدرس به مناسبتی گفته است - از دیدگاه تاریخ اندیشه در اسلام قابل دفاع نیست. سیاست‌نامه‌نویسان و تاریخ‌نویسان «توأمان بودن دین و مفلک» را به اردشیر بابکان نسبت داده‌اند و به هر حال از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی، با نظریه شاهی آرمانی ایرانیان باستان بیشتر سازگار است. البته، در برخی از منابع قدیم، متن عربی این عبارت را حدیث نبوی دانسته‌اند که به هیچ‌وجه درست نیست. نسبت دیانت و سیاست در اسلام، به‌رغم ادعاهای بسیار اهل ایدئولوژی، به هیچ‌وجه روشن نیست. جالب توجه است که در قرآن تنها در مورد دو پیامبر گفته شده است که خداوند مفلک - یعنی سلطنت - و پیامبری را توأمان به آنان داده است. در مورد پیامبران دیگر تنها از نبوت آنان سخن رفته است. وقتی قرآن درباره داوود نبی می‌گوید که «به او پادشاهی و پیامبری و فصل خطاب دادیم»، آیا جای شگفتی نیست که چنین تعبیری درباره دیگر پیامبران نیامده باشد؟ البته، حتی اگر چنین تعبیری در قرآن می‌آمد، از این که خداوند

ما در بررسی‌های تاریخی شما به سه حوزه از رابطه دیانت و سیاست برمی‌خوریم:

الف - حوزه‌ای که در آن ارجح مصالح و منافع سیاسی است. مراعات دین و اخلاق دینی در صورت مغایرت با این مصالح مسکوت گذارده می‌شود. و بعضاً با توجه به اصالت و استقلال «منطق امر سیاسی» حتا در تعرض با دیانت عمل می‌گردد. و از ویژگی‌های این حوزه تاریخی تسلط خردگرایی در امر سیاسی است.

ب - حوزه دیگر اجرای شرع در هر صورت مقدم بر اجرای «عدالت» قرار می‌گیرد. (عدالت در اینجا به مفهوم عمل بر مبنای مصلحت سیاسی) ج - این همانی میان سیاست و دیانت که در اصل دیانت ابزاری می‌شود برای توجیه سیاست و سیاست ادامه دیانت تلقی می‌گردد تا جائیکه در پرتو چنین تفکری در ایران سلطنت (و امروز حکومت اسلامی) ادامه دایره نبوت و دایره امامت تلقی می‌گردد. سلطه نگرش ایمانی بر امر سیاست و زوال نگاه خردگرایانه از برجستگی‌های این دوران است.

در مقایسه میان این سه حوزه؛ مغایرت دیدگاه نخست و دیدگاه دوم بارز است. اما شما دیدگاه سوم را بنوعی در رابطه یا بعبارت صحیح‌تر در پیروی از دیدگاه نخست دانسته و معتقدید تاریخ نویسان دوره گذار (دورانی که دیانت حضوری غالب در سیاست داشت) از نظر اندیشه سیاسی (توجیه سلطنت مطلقه) در موضع پیروی از اندیشه سیاست نامه نویسان (ارجحیت سیاست و مصالح نظام بر دیانت) قرار داشتند.

اما در عمل این دوره تاریخی از لحاظ تفکری که بر آن‌ها حاکم بوده با دو شرایط اجتماعی کاملاً متفاوت در مقابل هم قرار دارند. در حوزه نخست یعنی در دوران تفوق خردگرایی در امر سیاست توجه به مصالح عالیه کشور، ما با اعتلای اجتماعی ایران مواجه‌ایم. اما در دوران گذار به موازات نفوذ

اصول بنیادین اخلاق اسلامی است، رعایت کند. این نکته آخر را نیز اضافه می‌کنم که مدرس رجلی سیاسی و اهل دسته‌بندی و حزب‌بازی بود، اما در علم سیاست مردی عوام بود و تنها در کشوری مانند ایران می‌توانست چنین حرف نامربوطی بگوید و کسی به‌ریش او نخندد!

فیلسوفان یونانی که دیانت به معنای ادیان الهی را نمی‌شناختند و به عنوان فیلسوف ملترم به دیانت نبودند، گفته بودند که سیاست در قلمرو مصالح عمومی سامان می‌یابد. اندیشه سیاسی جدید از ماکیاوولی تا کنون بر این امر تأکید کرده است که سیاست امری مستقل از دیانت است، موضوع آن مناسبات قدرت در جامعه است و منطق ویژه خود را دارد. با توجه به همین چند مطلب می‌توان گفت که موضوع سیاست، دولت ملی است، دولت ملی حوزه تأمین مصالح عمومی ملت و منافع ملی است و بویژه از دیانت که درباره هیچ یک از این مباحث نمی‌تواند حکمی بکند، مستقل است. دیانت در حوزه اخلاق فردی که مؤمن خوانده می‌شود و رستگاری روح او که با آخرت سر و کار دارد، قرار می‌گیرد و بنابراین، نمی‌تواند عین سیاست باشد، هم‌چنان که عکس آن نیز درست نیست. با خلط این مباحث هم سیاست معطل می‌ماند و هم دیانت بر باد می‌رود. تصور نمی‌کنم که نیازی به مثال داشته باشم.

— بحث فوق یعنی رابطه میان اندیشه سیاسی و نتایج عملی، ناگزیر ما را به مقایسه دیگری بر پایه نظرات شما در ماهیت دو اندیشه سیاسی حاکم بر ایران در دوره‌های تاریخی مختلف وامیدارد: اندیشه سیاسی ایران‌شهری از یک سو و از سوی دیگر اندیشه سلطنت مطلقه که در اصل خط پایانی سیر تدریجی زوال اندیشه ایران‌شهری را ترسیم می‌کند. شما معتقدید؛ در عصر زرین فرهنگ ایرانی «ترکیبی از معنویت جدید اسلامی شیعی» و «فرزانیگی ایران‌شهر» (اندیشه سیاسی برجای مانده از دوران باستان ایران) شالوده‌ای فراهم آورد تا سامان ایران زمین بربنیادی نوین استقرار گردد. نخستین پرسش ما این است که نمود عینی این «معنویت اسلامی - شیعی» در سراسر این تاریخ را کجا و در کدام نتایج سیاسی ملموس و قابل رؤیت می‌توان یافت؟ این «معنویت جدید اسلامی - شیعی» (هومانیسم اسلامی) چگونه و در چه عرصه‌ای از فرهنگ، اندیشه و ادب که ضامن و بیانگر تعالی خواهی «هویت و فرهنگ ایرانی» باشد تبلور یافته است؟

دکتر طباطبائی - بحث عصر زرین فرهنگ ایران، از نظر تاریخ، تاریخ اندیشه و البته، از نظر ملی - عملی - بویژه در این سال‌های پرمخاطره برای ایران - مسئله مهمی است. من اندکی در این باره بررسی کرده‌ام. چون به جنبه ملی - عملی این مسئله اشاره کردم، اجازه بدهید چند لحظه از بحث خارج شوم! امروزه، دو نظریه افراطی و تفریطی به‌نوعی موجودیت و هویت ملی ما را تهدید می‌کند: با انقلاب اسلامی اتفاقاتی در کشور افتاد که به هر حال فاجعه‌ای بود. عقب‌نشینی همه گروه‌های سیاسی و فکری ایران در برابر ایدئولوژی انقلاب اسلامی که راه آن را شریعتی‌ها، آل‌احمدها و... هموار کرده بودند و مقلدان تازه به دوران رسیده آنان، مانند عبدالکریم سروش، تبلیغ می‌کردند، این فکر را تقویت کرد که گویا ظرفیت‌های فکری و فرهنگی ایران را باید در سخنان بی‌ربط این گروه‌ها که امروزه روشنفکری

به‌پیمبری پادشاهی و نبوت را توأمان داده باشد، نمی‌توانستیم نتیجه بگیریم که «سیاست ما عین دیانت‌ماست». پادشاهی یکی از انواع نظام‌های حکومتی است که البته اسلام آن را به رسمیت نمی‌شناسد، و بنابراین نمی‌تواند بر پایه آن نظریه‌ای تدوین کند. سیاست، به‌معنایی که مدرس آن را مراد می‌کرد - البته، مدرس اهل سیاست عملی بود و از دیدگاه نظری، من تردیدی ندارم که او به هیچ وجه نمی‌دانست سیاست چیست و گرنه چنین ادعایی نمی‌کرد - ربطی به دیانت و بویژه اسلام ندارد؛ سیاست، به قول علما از مسائل مستحدثه است، یعنی بحثی جدید است و با مبانی اندیشه اسلامی نمی‌توان این بحث را باز کرد.

نکته اصلی بحث مرا می‌توان به قرار زیر خلاصه کرد: با انقلاب اسلامی این مسئله در ایران در حد بدیهیات مطرح شد که گویا «دیانت ما عین سیاست ماست». من، به هر مناسبتی، و از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، گفته‌ام که این حرف معنایی ندارد. در ادامه آن‌چه به اجمال اشاره کردم، این نکته را اضافه می‌کنم که قدما می‌گفتند هر «علمی» موضوعی دارد؛ اگر این سخن را بپذیریم، باید بگوییم که وحدت سیاست و دیانت در صورتی می‌تواند درست باشد که موضوعات آن دو عین یکدیگر باشد. بدیهی است که دیانت علم‌دین است، اما موضوع سیاست علم دین نیست، بلکه توضیح مناسبات قدرت در جامعه است. دین، اگر دین باشد، به عنوان حوزه اخلاق فردی مبتنی بر معنویت، نمی‌تواند بر مناسبات قدرت استوار باشد و سرشت آن مناسبات را توضیح دهد. در تاریخ اندیشه در ایران کتاب‌های بسیاری درباره دیانت نوشته شده و در همه آن نوشته‌ها توضیح داده شده است که دیانت چیست؟ اما باکاوش چند دهه‌ای در شاید همه نوشته‌های انگشت شماری که در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام داریم، به جرأت می‌توانم ادعا کنم که اگر از سیاست‌نامه‌ها - که اندیشه سیاسی ایران‌شهری در آن توضیح داده شده - و چند رساله در فلسفه سیاسی - که اندیشه یونانیان در آن‌ها خلاصه شده است - هیچ رساله‌ای را نمی‌شناسیم که تعریفی اسلامی از سیاست در آن داده شده باشد. البته، رساله‌های چندی در «سیاست شرعی» اسلامی به دست ما رسیده است، اما هیچ یک از آن‌ها نه در ایران نوشته شده و نه توضیحی شیعی درباره سیاست در آن‌ها آمده است. برخی از دلایل این مطلب را من در کتاب خواجه نظام‌الملک طوسی توضیح داده‌ام. اجمال آن مطلب این است: نخست این که حتی آن رساله‌ها هم اسلامی نیستند و عمده مطالب آن‌ها از رساله‌های ایرانی درباره نظریه سلطنت گرفته شده است. دوم این که بر پایه نظریه شیعی امامت، به دنبال آغاز غیبت کبری، سیاست نمی‌تواند عین دیانت باشد، بلکه سیاست در قلمرویی سامان می‌یابد که محمدباقر صدر، نظریه‌پرداز شیعی معاصر که به دست‌صدام حسین کشته شد، از آن به «منطقه فراغ شرع» تعبیر کرده است. فهم این نکته برای بحث کنونی ما بسیار دارای اهمیت است. از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی، نظریه حکومت اسلامی نداریم، یعنی تاکنون نتوانسته‌اند طریقی از جامعه اسلامی و سازماندهی قدرت اسلامی به دست دهند. آن‌چه محمدباقر صدر می‌گوید این است که حکومت در قلمرویی سامان می‌یابد که شرع حکمی برای آن معلوم نکرده است. بنابراین، حکومت اسلامی نداریم، اما حکومتی می‌تواند وجود داشته باشد که از اصول اجتماعی اسلامی تبعیت کند، یعنی به عنوان مثال، عدالت را که یکی از

به نظر من، ایران، به‌رغم سده‌های انحطاطی که گذرانده است، هنوز بر سرمایه و اعتبار این دوره تکیه دارد و این سرمایه را نباید با پرخاش‌جویی و درشت‌گویی‌های‌سنجیده بر باد دهیم. بارزترین نشانه «نیندیشیدن» بی‌تفاتی به سرمایه‌فکری و فرهنگی یک کشور است و نه اندیشیدن به آن.

— پرسش دیگر اینکه شما در اشاره به دوران زرین فرهنگ ایران - تمدن اسلامی می‌گویید: «از نظر تاریخی، در جنبش‌های سیاسی - دینی‌پایداری و در قلمرو فرهنگی، در زبان و ادب فارسی، زمینه مناسبی برای تجدید هویت ایرانی فراهم آمد.» و بلافاصله می‌افزاید: «و این امر زمانی صورت گرفت که در آگاهی ایرانیان عرب‌جانین اسلام شد.»

شاید از نظر تاریخی هیچ‌گاه نتوانیم چگونگی سيطرة اسلام و اندیشه دینی را به اثبات برسانیم (استقبال ایرانیان یا تحمیل به آنان)، اما همینکه سيطرة اسلام و تفکر دینی از چالش ایرانیان کنار گذاشته شد، آیا سیر زوال تفکر خردگرایانه در اندیشه ایرانشهری بجای مانده از دوران باستان به تفکر

ایمانی، قضا و قدری، صوفیگری و شریعتمداری اجتناب‌ناپذیر نشد؟

آیا کاهش دادن رخنه تفکر اسلامی شیعی و تداوم ایستای آن طی قرن‌ها در فکر و فرهنگ ایرانی و لاجرم تغییر تدریجی ماهیت آن، به جاهلیت عرب و نظام‌های قبیله‌ای ترک و مغول بار دیگر مصالحه، ملاحظه و نرم‌خوئی در برابر نگرش و اخلاق دینی نیست؟

دکتر طباطبائی - بحث درباره چگونگی اسلام آوردن ایرانیان، اگرچه از نظر تاریخی اهمیت دارد، اما نتایج عملی آن برای امروز ما بسیار اندک است. بر عکس، نمی‌توان به‌تحولاتی که از دیدگاه تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران در دوره اسلامی روی داد، بی‌اعتنا ماند. تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران گذشته‌ای دارد و این گذشته، به هر حال، هم‌چون افقی در برابر ما قرار دارد و باید قرار داشته باشد. در بی‌اعتنایی به این افق نمی‌توان اندیشید. این‌که امروز تصمیم بگیریم تا با عزل نظر از این گذشته، دکارتی، کانتی، و بدتر از آن، به عنوان مثال، پُست‌مدرن، «بیندیشیم»، نشانه گسسته‌خردی است. جز برای ملت‌هایی که فاقد تاریخ و تاریخ اندیشه هستند، در تاریخ اندیشه، پیوسته، نقطه اتکایی در گذشته وجود دارد. عصر زرین فرهنگ ایران نیز برای ما همین نقطه اتکاست، اما مسئله اساسی در رویکرد به گذشته نسبتی است که با سنت برقرار می‌کنیم. جای تأسف است که ما هنوز نظریه سنت یا تدوین نکرده‌ایم؛ از دو سده پیش، نسبت ما با سنت از محدوده تقلید سنت یا اعراض از آن فراتر نرفته است، اما تحولات اخیر، و موضع‌گیری‌های افراطی این دوره، افق دیگری را در برابر ما گشوده است. اشاره‌ی شما به جایگاه تشیع را باید به درستی فهمید؛ من لحظه‌ای پیش به این مسئله اشاره کردم، اما نظر به اهمیت موضوع، بار دیگر، تکرار می‌کنم که در سده‌های سوم تا پنجم، در دنیای ایرانی، در میان نخبگان، نوعی تشیع - که من آن را تشیع فلسفی می‌نامم - وجود داشت که نه علوی بود و نه صفوی، و این محافل محل گرد آمدن بسیاری از نخبگان فکری و علمی بود. هیچ‌یک از نویسندگانی که نام بردم، به معنایی که ما امروز می‌فهمیم، شیعه نبودند، اما همه، به نوعی به این محافل تعلق داشتند. اطلاعات ما درباره این محافل بسیار اندک است،

دینی خوانده می‌شوند، خلاصه کرد. از سوی دیگر، کسانی در چهل مرکب به ظرافت‌های تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران با دریافتی یکسویه و عوامانه از واقعیت‌های پیچیده تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، در واکنشی‌سنجیده به افراط روایت ایدئولوژیک اسلام، اعلام کردند که به هر حال «فرهنگ دین‌خوی ما مرده به دنیا آمده و مرده خواهد ماند».

❖ به نظر من، در تاریخ دوره اسلامی ایران، مفهوم
مصلحت‌عمومی، و در سده‌های اخیر مفهوم منافع ملی،
بیشتر به غریزه فهمیده شده و به همین دلیل، تداوم
تاریخی نداشته است. انقلاب اسلامی، از دیدگاه نظری،
چنان ابهامی داشت که به هر حال، حتی همین دریافت
غریزی مصالح عمومی و منافع ملی را غیر ممکن می‌کرد و
می‌توان گفت که در کمتر دوره‌ای از تاریخ ایران این همه
ضرر به منافع ملی ایران وارد شده است.

عصر زرین فرهنگ ایران، در این جایی که ما ایستاده‌ایم، هم‌چون آینه‌ای است از ایرانی متفاوت در برابر ما. سده‌ای که ریچارد فرای عصر زرین فرهنگ ایران خوانده است، به دنبال سده‌های فروپاشی ایران و سيطرة دستگاه خلافت و قشریت دینی، دوره تعادل میان عناصر گوناگون فرهنگ ایرانی است. ایرانیان، نخست، زبان فارسی را به عنوان بارزترین نشانه هویت قومی از یورش تازیان نجات دادند و آن‌گاه بخش‌های مهمی از دستاوردهای فرهنگ باستانی را با اندیشه یونانی و عناصری از اسلام درآمیختند و خرد را به عنوان معیاری برای سنجش و انتخاب عناصر گوناگون فرهنگی به کار گرفتند. به این مسائل، پیش از این اشاره کرده‌ام و تکرار نمی‌کنم، اما یک نکته را باید به اجمال توضیح دهم، اگرچه دانسته‌های من در این باره کافی نیست. وقتی از تشیع، در آغاز دوره اسلامی و بویژه در قلمرو ایران بزرگ سخن می‌گوییم، نباید آن را با مذهبی که با صفویان در ایران رسمیت پیدا کرد، اشتباه کنیم. نوعی از تشیع فلسفی، در سده‌های سوم تا پنجم، داریم که جنبشی خردگرای در مخالفت با اسلام قشری دستگاه خلافت بود و بسیاری از جریان‌های فکری در زیر پوشش این تشیع عمل می‌کردند. به عبارت دیگر، این تشیع، جریانی تنومند از «دگراندیشی‌های گوناگون بود. با کمال تأسف، از آن‌جا که بیشتر این جریان‌ها «زیرزمینی» بودند، اطلاعات دقیقی درباره آن‌ها نداریم، اما نباید فراموش کرد که اخوان‌الصفای به همین محفل‌های زیرزمینی تعلق داشتند، ابونصر فارابی که بیشتر عمر خود را در سفر گذراند، شیعی مذهب بود، ابن سینا که دریافت دینی او چنان با دیانت رسمی ناسازگار بود که غزالی حکم ارتداد او را داد، از همین شیعیان بود، ابوعلی‌مسکویه هم که گویا در خانواده‌ای زرتشتی به دنیا آمده و شیعی شده بود، اگرچه به نظر من یونانی - ایرانشهری است و از مجموعه نوشته‌های او بوی تشیع به مشام نمی‌رسد... و البته، فردوسی که جای خود را دارد. مجموعه تأملات اینان، اعم از شعر، فلسفه، تاریخ، اخلاق، سیاست و فلسفه، رنگ همین محافل شیعی را دارد و در همین محفل‌ها اندیشیده شده است.

موانع عدم شکل‌گیری این مفهوم اساسی را در وابستگی اندیشه سیاسی به تفکر دینی نشان می‌دهد. در اروپا مقدمات شکل‌گیری اجزاء مهم اندیشه سیاسی مدرن از جمله مفهوم «مصلحت نظام» و قوام دولت‌های ملی - از راه استقلال اندیشه سیاسی از تفکر دینی انجام پذیرفت. در ایران برعکس با رخنه و گسترش نفوذ شریعت در سیاست و در نهایت سلطه کامل نگرش دینی در تفکر اندیشمندان، «مفهوم مصالح عالیة کشور» از دلمشغولی‌های فکری آنان رخت برست. آیا حوادث جاری در ایران امروز تحت حکومت اسلامی بار دیگر ما را به پذیرش این حکم نزدیک‌تر نمی‌سازد که «مصلحت عالیة کشور» در حقیقت قربانی «مصالح دین» شده است و امروز ۲۴ سال است (و در دهه‌های پیش از آن در اشکالی دیگر) مصالح کشور قربانی «حفظ کبان» اسلام می‌گردد؟

دکتر طباطبائی - آنچه من درباره اندیشه سیاسی ایران شهری گفته‌ام، بر پایه اطلاعات ناقص و اندکی است که از طریق نوشته‌های تاریخی و نیز اندرزنامه‌های دوره اسلامی به ما رسیده است. این بحث را در صورتی می‌توان با دقت تاریخی لازم مطرح کرد که منابع و اطلاعات بیشتری به دست آید و البته بیشتر از آن، باید بتوان درباره آن نظریه‌ای تدوین کرد. با کمال تأسف، باید بگویم که به سبب فقدان امکانات، پژوهش‌های من در این مورد ناقص ماند. زمانی که من رساله‌ای با عنوان خواجه نظام‌الملک طوسی را نوشتم، تصمیم داشتم دو رساله دیگر درباره شاهنامه فردوسی و حکمت‌الاشراق شهاب‌الدین سهروردی بنویسم. سهروردی و فردوسی، به نظر من، بزرگ‌ترین نمایندگان اندیشه ایران شهری در دوره اسلامی‌اند، اما متأسفانه از این دیدگاه مورد توجه قرار نگرفته‌اند. اگر بتوان این جریان از اندیشه در نخستین سده‌های دوره اسلامی را - که به نظر می‌رسد با یورش مغولان یکسره از میان رفت - بازسازی کرد، بسیاری از زوایای تاریخ اندیشه در ایران روشن خواهد شد. این بررسی، در قلمرو اندیشه سیاسی، پرتوی بر تاریخ خودکامگی در ایران خواهد افکند. من در رساله خواجه نظام‌الملک طوسی - که در واقع تحقیقی مقدماتی است - برخی از وجوه این تحول را مورد بررسی قرار داده‌ام، اما هنوز به پژوهش‌های دقیق‌تری نیاز داریم تا پیوندهایی که میان اندیشه و خودکامگی در ایران وجود داشته است، به درستی، بفهمیم.

در پاسخ سؤال شما مبنی بر این که آیا اندیشه دینی یا دست‌کم دریافتی از آن، زمینه‌ساز خودکامگی نبوده است؟ باید بگویم که من به خلاف کسانی که ایران را به‌طور عمده، از دیدگاه جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار می‌دهند و کوشش می‌کنند ریشه‌های اجتماعی خودکامگی در ایران را برجسته کنند، تصور می‌کنم که اندیشه، در معنای عام آن، نقشی بسیار پراهمیت در استقرار خودکامگی و بویژه توجیه مشروعیت آن ایفاء کرده است. حدود سه سال پیش، کتابی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در ایران با عنوان آیین و اندیشه در دام خودکامگی منتشر شد که به‌رغم این که تاریخ اندیشه است، اما نویسنده آن، این اشتباه عمده را مرتکب شده است که وجود خودکامگی سیاسی در ایران را علت و خاستگاه خودکامگی در قلمرو اندیشه دانسته است. چنین توجیهی برای وجود نظام‌های فکری خودکامه، تبیین درستی از آن به دست نمی‌دهد. بویژه اگر بخواهیم از دیدگاه تاریخ اندیشه در این بحث وارد شویم،

اما می‌دانیم که برخی از نمایندگان پایداری ایرانی در برابر خلافت عربی پیوندهایی با این گروه‌ها داشتند و هم‌چنان که مورد فردوسی نشان می‌دهد، این پیوندها در حدی بود که به زبان امروزی می‌توان آن‌ها را استراتژیک خواند. اجازه بدهید به این مطلب اشاره‌ای بکنم: می‌دانیم که کسانی از نمایندگان پایداری ایرانی در تدوین شاهنامه فردوسی شرکت فعالی داشته‌اند که خود فردوسی از برخی از آن‌ها نام برده است، و نیز می‌دانیم که فردوسی، به گفته نظامی عروضی، از «دهاقین طوس»، یعنی از بازمندگان اشراف متوسط زمین‌دار ایرانی بود و بنابراین، به جبهه پایداری و رستاخیز فرهنگی ایرانیان تعلق داشت، اما در عین حال، علقه‌هایی نیز با همین تشیع داشت که خرد را به عنوان ضابطه همه امور می‌پذیرفت. در مورد ابوعلی مُسکویه نیز باید بگویم که چنان که از نام او بر می‌آید - مسکویه مُسکویه، یعنی منسوب به مُسک - به احتمال بسیار، خواجه‌ای زرتشتی بود و شاید به تشیع گرویده بود. بعضی گفته‌اند، پدر ابوعلی شیعی شده بوده است. این تشیع فلسفی پیوندهای بسیار ژرفی با آیین زرتشت، در باز پرداخت آن در دوره اسلامی، داشت. این مطالب را به‌اشاره می‌آورم و بر آن‌ام که برای فهم درست بسیاری از زوایای تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به این نکته‌ها نیاز داریم و گرنه حق بسیاری از نمایندگان تاریخ اندیشه و فرهنگ در ایران را اداء نخواهیم کرد. به عنوان مثال، فردوسی، نه آن شیعی مجلسی‌وار بود که شریعت‌مداران ادعا می‌کنند و نه یگانه اندیشمند تاریخ ایران و هیدگر آن. تنها پی‌آمد آن افراط و این تفریط بستن راه فهم درست ما از تاریخ و تاریخ اندیشه است. آن هر دو موضع خلاف تاریخ‌اند و بنابراین، نادرست و ناشی از جهل!

— همانقدر که پرداختن به اجزاء نظریه سلطنت مطلقه اسفباری و فلاکت هویت تاریخی ما را «در آخر زمان» تاریخمان می‌نمایاند، به همان میزان - و شاید بیشتر از آن - شکافتن، شناساندن و شناختن اندیشه سیاسی ایران شهری و بویژه برخی از اجزاء قابل اتکاء آن، جان تازه‌ای به پیکره اندیشه جامعه ایرانی می‌بخشد.

بازهم با برداشتی از توضیحات شما؛ همانگونه که «خودکامگی» و «قرار داشتن نهاد پادشاهی و سلطنت در رأس سامان (بی‌سامانی) کشور» وجه مشترکی میان این دو اندیشه است، اما مفهوم «مصلحت عمومی» و «مصالح عالیة» نیز فرق بزرگ ماهوی میان آن دو است. اگر خودکامگی جوهره هم پادشاهی آرمانی و هم سلطان مستبد بوده است، اما توجه به مصالح نظام و مصالح عموم «شالوده‌ای استوار» در اندیشه ایران شهری است. و این خط تفکیکی است برای تشخیص سیاست درست از نادرست، که بی‌اغراق برای نخستین بار در آثار و تألیفات شما به وضوح در تبیین نوئی از تاریخ ایران ممکن شده است.

این درست است که خودکامگی سلاطین مانعی بزرگ در برابر طرح مصالح کشور و مردم و در نتیجه عدم نقد و چالش شیوه‌های استبدادی آنان از سوی اندیشمندان بود، اما آیا سلطه تفکر دینی اساساً جایی برای تکوین و تبلور مفهوم مصالح عالیة کشور و نظام‌های سیاسی آن باقی می‌گذاشت؟

رجوعی که شما در آثار خود به تاریخ اروپای مسیحی در توضیح شکل‌گیری مفهوم «مصالح نظام» داده‌اید در درک مطلب بسیار یاری دهنده است و

سده‌های اخیر مفهوم منافع ملی، بیشتر به‌غریزه فهمیده شده و به همین دلیل، تداوم تاریخی نداشته است. انقلاب اسلامی، از دیدگاه نظری، چنان ابهامی داشت که به هر حال، حتی همین دریافت غریزی مصالح عمومی و منافع ملی را غیرممکن می‌کرد و می‌توان گفت که در کمتر دوره‌ای از تاریخ ایران این همه ضرر به منافع ملی ایران وارد شده است. این نکته را نباید از نظر دور داشت که سده‌ها پیش، دورانی نو در مناسبات سیاسی میان کشورها و ملت‌ها آغاز شده است که مفهوم بنیادین آن دولت ملی و تأمین منافع ملی است، ماکیاوولی می‌گفت: «به ننگ یا به نام». حتی اگر در زمان سلطنت شاه عباس، اداره کشور بر پایه دریافتی غریزی از مصالح عالی امکان‌پذیر بود، امروز، بیش از هر زمان دیگری، جز به عقل و درایت و البته تصویری روشن ممکن نیست. امروزه، دولت ملی در کانون مناسبات سیاسی قرار دارد و هیچ رابطه‌ای سیاسی میان ملت‌ها وجود ندارد که از منطق منافع ملی تبعیت نکند. بنابراین، ایجاد مناسباتی بیرون دولت ملی و ورای منافع ملی توهمی بیش نیست. در این‌جا نیز مورد سیاست خارجی جمهوری اسلامی نمونه بارزی از افتادن در چاه ویل این توهم است. نظریه‌پردازان خواب‌نمایی مانند ابوالحسن بنی‌صدر که مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی سرشار از ترهات او و رفقای اوست، با خیال‌اندیشی و توهم‌های خود، با مطرح کردن نظریه‌هایی نامربوط در روابط بین‌المللی، مانند «حذف‌زور» که تصور می‌کردند برای نخستین‌بار کشف کرده‌اند، در قلمرو سیاست خارجی، آسیب‌هایی به کشور زده‌اند که حتی در یورش مغولان وارد نشده بود.

عصر زرین فرهنگ ایران، در این جایی که ما ایستاده‌ایم، هم‌چون آینه‌ای است از ایرانی متفاوت در برابر ما. سده‌ای که ریچارد فرای عصر زرین فرهنگ ایران خوانده است، به دنبال سده‌های فروپاشی ایران و سیطره دستگاه خلافت و قشریت دینی، دوره تعادل میان عناصر گوناگون فرهنگ ایرانی است. ایرانیان، نخست، زبان فارسی را به عنوان بارزترین نشانه هویت قومی از یورش تازیان نجات دادند و آن‌گاه بخش‌های مهمی از دستاوردهای فرهنگ باستانی را با اندیشه یونانی و عناصری از اسلام درآمیختند و خرد را به عنوان معیاری برای سنجش و انتخاب عناصر گوناگون فرهنگی به کار گرفتند.

— جایگاه ارزشی و اهمیت مفهوم «مصالح عالی» در اندیشه برانگیخته انقلاب اسلامی چه بود؟ آیا اساساً این مفهوم در اندیشه یا مجموعه اندیشه‌هایی که به انقلاب اسلامی ختم شد جایی داشت؟ اگر بله پس چگونه است که همه ما بر رانده شدن قطعی ایران زمین به یک بن‌بست تاریخی اذعان داریم؟

دکتر طباطبائی - در همه انقلاب‌های دوران جدید، این توهم وجود داشته است که هیأت حاکمه مستقر در تأمین مصالح عالی کوتاهی کرده‌اند و در

باید جایگاه اندیشه در استقرار خودکامگی را عامل عمده بدانیم. من در کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران، به طور کلی، دو عامل را در استقرار خودکامگی برجسته کرده‌ام: از دیدگاه سیاسی، برآمدن سلسله‌هایی از اقوام مهاجر ترک، و دیگر، از دیدگاه تاریخ اندیشه، دریافتی قشری از دیانت اهل سنت و جماعت. محافل تشیع فلسفی، که من پیش‌تر به آن اشاره کردم، و فرمانروایی خاندان ایرانی‌تبار آل‌بویه پیوندهای نزدیکی با آن داشتند، کمابیش، با سلطان محمود غزنوی افول پیدا کرد. می‌دانیم که همان سلطان محمود، به گزارش ابوالفضل بیهقی، «انگشت گرد جهان کرده بود و قرمطی می‌جست» و هم او، چنان‌که تاریخ‌نویسان گفته‌اند، در ری دویمت دانشمند در رشته‌های علمی گوناگون به دار آویخت و کتابخانه بزرگ ری را در پای آن دارها آتش زد. این امر، چنان‌که توجیه شرعی و نظری نداشت، ممکن نمی‌شد، اما دستگاه خلافت بغداد و قشربتی که، به تدریج، سایه خود را ایران زمین می‌گسترده، پشتوانه‌ای برای این خودکامگی بود.

در مورد جز سوم سؤال شما مبنی بر این‌که آیا بایروزی انقلاب اسلامی، بار دیگر، با سیطره دریافتی از دیانت، مصالح ملی ایران، مورد بی توجهی قرار نگرفته است؟ باید بگویم که به نظر من، این امر طبیعی است. به هر حال، مفهوم مصلحت عمومی - و به طریق اولی، مصالح ملی - در اندیشه‌ای که انقلاب اسلامی بر پایه آن شکل گرفت، جایی نداشت.

— مفهوم «مصلحت عمومی» یا مصالح عالی کشور، طبعاً یک مفهوم تاریخی است و به لحاظ محتوایی ثابت نمی‌ماند. با همت و دقت و کنجکاوی، خواننده آثار شما می‌تواند پی به خطوط اصلی و محتوایی مفهوم «مصالح عالی» ایران زمین در دوره‌هایی که در تألیفات خود به بحث گذارده‌اید، بویژه در آخرین اثرتان، پی برد.

با این مقدمه می‌خواستم نظر شما را در مورد جایگاه مفهوم «مصالح عالی» در اندیشه سیاسی دوران جدید ایران یعنی ایران دوران مشروطه و پس از آن جويا شویم. هرچند می‌دانیم باید در انتظار انتشار آثار دیگر شما که در جای تألیفاتتان وعده آن را داده‌اید، بنشینیم. اما مسلماً سرنخ‌هایی اجمالی می‌تواند، نقطه قوت «تلاش» ما در طرح مسائل نوین باشد.

دکتر طباطبائی - حق با شماست. کوشش کنونی ما ناظر بر این است که فقدان مفهوم مصلحت در تاریخ اندیشه در دوره اسلامی را برجسته کنیم. به عنوان مثال، مفهوم مصلحت عمومی، به گونه‌ای که یونانیان می‌فهمیدند، در محدوده شهرهایی یونانی با دریافتی که آنان از مناسبات شهروندی داشتند، قابل فهم بود و در مناسبات سیاسی امروز تنها از دیدگاه تاریخ اندیشه اهمیت دارد. به نظر من که از دیدگاه تاریخ اندیشه در این مسائل نظر می‌کنم، هنوز تعیین حدود و ثغور بحث‌های نظری ما در اندیشه سیاسی به مرحله‌ای نرسیده است که بتوان در این مسائل دقیق شد. با پیروزی مشروطیت در ایران، و در قانون‌هایی که در نخستین مجالس تدوین شد، مانند هر قانونگذاری جدید، مصلحت عمومی به ضابطه تدوین قانون‌ها تبدیل شد، و از آن پس نیز، به تدریج، منافع ملی ایران - که پیوندهای ناگسستی با مفهوم مصلحت عمومی دارد - ضابطه سیاست خارجی ایران شد. به نظر من، در تاریخ دوره اسلامی ایران، مفهوم مصلحت عمومی، و در

ارزش‌ها «بی‌بها» بودند. نظر شما نسبت به این تفاوت چیست؟ آیا این بحث‌ها بیانگر تحولی بنیادین در تفکر ماست؟ جایگاه و نقش انقلاب در این تحولات چیست؟

دکتر طباطبائی - تردیدی نیست که با گذشت زمان، در دو دهه گذشته، دگرگونی‌های بنیادین در ذهن بسیاری از ایرانیان صورت گرفته است، و در این تحول، پایان جنگ ایران و عراق، و البته آشکار شدن شکست تجربه انقلاب - که به بسیاری از توهم‌های کهنه امت اسلامی واحد، فکر همبستگی جهان سومی، راه رشد غیرسرمایه‌داری... که نیروهای مذهبی از گروه‌های چپ گرفته بودند - نقشی ایفاء کرد. مارکسیسم مبتدل گروه‌های چپ ایران و به‌طریق اولی روایت اسلامی آن که با نخستین موج روشنفکری دینی در ایران به ایدئولوژی مسلط تبدیل شده بود، به طور اساسی، تجددستیز بود و نسبتی با مفاهیمی که به آن‌ها اشاره می‌کنید، نداشت. مهم‌ترین دلیلی که می‌توان بر تجددستیز بودن گروه‌های چپ و مذهبی در دوره انقلاب و پس از آن آورد، همین کشف اهمیت این مفاهیم جدید از دهه‌ای پیش است. این نکته را نباید فراموش کرد که از نیم سده پیش تا انقلاب اسلامی توهم ایدئولوژی چپ در ایران ذهن بسیاری - حتی گروه‌هایی از افراد مذهبی - را فلج کرده بود و اینک باید پایان این توهم را به فال نیک بگیریم، اما نباید گمان کرد که پایان توهم برای روشن شدن افق فکری ایرانیان کافی است. فهم مضمون این مفاهیم و درک درست از اندیشه تجدد نیازمند کوششی اساسی است و از این حیث، ما هنوز حتی اندر خم یک کوچه نیز نیستیم. نقادی توهم‌هایی که به آن‌ها اشاره کردم، گام نخست در این راه خواهد بود، اما باید فراتر رفت. به نظر من، عرضه کردن تبیین درستی از تاریخ اندیشه در ایران و کوششی اساسی برای فهم اندیشه جدید غربی دو روی یک سکه‌اند و باید این هر دو را در کنار هم پیش برد.

— شما در جایی گفته‌اید: «فرهنگ و فرهیختگی اگر اندیشه مدیر و مدبّر پشتوانه آن نباشد، خود از عوامل انحطاط می‌تواند باشد.» آیا نمودار شدن بارقه‌هایی از یک اندیشه نوین در میان ایرانیان امروز با خود خطر فوق را به‌همراه دارد؟

دکتر طباطبائی - این سخن را من با تکیه بر ارزیابی خود از برخی واقعیت‌های اسفناک تاریخ ایران گفته‌ام. در تاریخ ایران تنش و تعارضی اساسی میان فرهنگ والای ایرانی و مدیریت اسفناک ایرانیان وجود دارد. این نکته‌ای است که از سده‌های پیش، از زمانی که پای نخستین فرستاده‌های سیاسی و سفرنامه‌نویسان به ایران باز شد، حتی توجه بسیاری از بیگانگان - شاید بهتر باشد بگوییم بویژه بیگانگان - را جلب کرده است و خود ایرانیان نیز به‌غریزه گاهی به آن اشاره می‌کنند، اما جای شگفتی است که در سده‌های اخیر، هر دوره‌ای اشتباه‌های دوره پیش را تکرار کرده است. در دهه‌های اخیر سوء مدیریت در ایران - البته، به معنای عام آن یعنی اداره کشور - ابعادی فاجعه‌بار پیدا کرده است و تردیدی نیست که اگر فکر معقولی جانشین توهم‌هایی که از نیم سده پیش ذهن ایرانیان را آزرده و آسیب‌های جدی به سلامت آن وارد کرده است، نشود، بیم آن می‌رود که ایران به

واقع، رهبران هر انقلابی خود را نمایندگان راستین مصالح ملی می‌دانسته‌اند. وانگهی، حتی در کشورهایی که مفهوم مصالح ملی در اندیشه سیاسی آن حضور داشته است، مانند فرانسه، و مصالح عمومی و منافع ملی نیز از اساسی‌ترین شعارهای انقلاب به شمار می‌آمده، در شرایط انقلابی امکان مطرح شدن درست آن‌ها وجود نداشته است. انقلاب‌هایی مانند انقلاب اکتبر در روسیه و انقلاب اسلامی در ایران، به هر حال، با دیدگاه‌هایی به مخالفت برخاستند که در چارچوب آن‌ها مفهوم منافع ملی می‌توانست مطرح شود. این هر دو انقلاب، بر دریافتی از اندیشه سیاسی تکیه داشتند که مفهوم «ملت» را نفی می‌کرد و بنابراین، رهبران این انقلاب‌ها، به طور اصولی، حتی اگر می‌خواستند، نمی‌توانستند نمایندگان مصالح ملی باشند. هدف انقلاب اکتبر تأمین مصالح پرولتاریای روسیه و انقلاب جهانی و هدف انقلاب اسلامی تأمین مصالح امت اسلامی بود. افزون بر این، من، به مناسبت بحث درباره تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، توضیح داده‌ام که مفهوم مصلحت عمومی از تاریخ اندیشه سیاسی ایران غایب بوده است و بدیهی است که در جهل به این مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی امکان تأمین مصالح ملی در ایران وجود نداشت. با توجه به این دو نکته که اشاره‌ای اجمالی به آن‌ها آوردم، من، از همان‌آغاز، تردیدی نداشتیم که انقلاب اسلامی نخواهد توانست مصالح عالی ملی ایران را تأمین کند. البته، در سال‌های اخیر، مفهوم مصالح ملی به یکی از مفاهیم رایج در گفتار دیپلمات‌های ایرانی تبدیل شده است و به هر مناسبتی نیز از «منافع ملی» ایران سخن به میان می‌آید، اما من، در عمل، چیزی نمی‌بینم که پیوندی با این مفهوم داشته باشد.

— آیا دوران ایران جمهوری اسلامی آخرین منزلگاه انحطاط تاریخی میهنمان است؟

دکتر طباطبائی - می‌تواند باشد، به شرط این که ملت ایران تکلیف خود را با توهم‌هایی که ذهن آنان را فلج کرده است، روشن کرده باشد. از نیم سده پیش، با نخستین موج روشنفکری دینی خیال اندیشی از مهم‌ترین ویژگی‌های ذهن ایرانی بوده است؛ و البته، توهم‌هایی از سنخ «راه بدون بیراهه آسیا و گاندی» نیز که بخش بزرگی از روشنفکری مطرح می‌کرد، نباید نادیده گرفت. در این‌جا باید گفت که تا زمانی که نظریه انحطاط ایران را جدی نگیریم، خروج از وضعیت انحطاط ممکن نخواهد شد.

— اگر به گفتمان فلسفی - سیاسی و سیر اندیشه امروز در جامعه روشنفکری ایران بویژه از سال‌های پس از جنگ ۸ ساله ایران و عراق توجه بیشتری داشته باشیم، ملاحظه می‌کنیم، مضمون این گفتمان در کیفیتی ظاهراً بسیار متفاوت نسبت به سال‌ها و دوره‌های قبل از تحقق انقلاب و بویژه پیش از جنگ ۸ ساله قرار دارد.

بعنوان مثال امروز سخن از ضرورت پایه‌گذاری بنیادهای جامعه مدنی، استقرار حکومت قانون، بسط و گسترش روز افزون آزادی‌های فردی - اجتماعی احترام به حقوق طبیعی انسان‌ها، جدائی دین از نهادهای قدرت سیاسی و... جزء مطالبات اصلی بسیاری از جریان‌ها و نحله‌های فکری - سیاسی - فرهنگی است. در حالیکه در گذشته نزد اکثریت مطلق از ما این

بقول آلمان‌ها Aktuell است یا اینکه بیشتر از سر درماندگی‌امان در یافتن الگوهای نوین و کارا تر است که به چنین رجعتی پرداخته‌ایم؟

دکتر طباطبائی - البته، من به اندازه شما به این که بسیاری از گروه‌های فکری ایرانی توجهی به اهمیت جنبش مشروطه‌خواهی و دستاوردهای آن برای تجدد ایران پیدا کرده‌اند، خوشبین نیستیم، اگرچه با اصل این مطلب و توجه برخی ایرانیان به اهمیت تاریخی جنبش مشروطه‌خواهی موافقم. با وصف این اعتقاد دارم که از دیدگاه تاریخ اندیشه - اگر از پژوهش‌های پراهمیت فریدون آدمیت، و برخی نوشته‌هایی که در سال‌های اخیر منتشر شده‌اند، صرف نظر کنیم - هنوز کاری جدی صورت نگرفته است. به نظر من، جنبش مشروطه‌خواهی مهم‌ترین حادثه تاریخ ایران در سده‌های اخیر است و به لحاظ تحولی که بویژه از دیدگاه نظری صورت گرفت، نمی‌تواند توجه ما را به خود جلب نکند. با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی دگرگونی بنیادینی در بسیاری از باورها و دریافت‌های ایرانیان پیدا شد، اما با کمال تأسف زوال اندیشه به درجه‌ای رسیده بود که روشنفکری ایران توان بسط اندیشه سیاسی آن را نداشت. در این جا باید به نفوذ مخرب مارکسیسم مبتذل جریان‌های چپ در ایران اشاره کنم و این که بخش بزرگی از روشنفکری غیرچپ نیز مرعوب ایدئولوژی مارکسیستی ماند و هرگز نتوانست به نوآوری‌های تجددخواهان جنبش مشروطه‌خواهی التفاتی جدی از خود نشان دهد. از بسیاری جهات، به نظر من، تا زمانی که درس‌های جنبش مشروطه‌خواهی ایران را به درستی نفهمیده باشیم، تصور روشنی از آینده پیدا نخواهیم کرد. از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، می‌توان درس‌های بسیاری از جنبش مشروطه‌خواهی آموخت و این امکان آموختن، بیشتر از آن که از بد حادثه باشد، حاکی از اهمیت و تازگی این اتفاق مهم است.

اجازه بدهید درباره تفسیر مارکسیستی مشروطیت ایران به یک نکته دیگر نیز اشاره کنم. تا دهه‌های اخیر، نه تنها در تاریخ‌نویسی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، بلکه در تاریخ‌نویسی بسیاری از انقلاب‌های دیگر نیز تحلیل مارکسیستی یا مارکسیست‌مآب رواج کامل داشت. به عنوان مثال، تا چهار دهه پیش، بیشترین تاریخ‌نویسان انقلاب فرانسه مارکسیست‌ها یا کسانی بودند که دریافتی مارکسیستی از انقلاب داشتند و رایج‌ترین تفسیر انقلاب فرانسه نیز مارکسیستی یا سوسیالیستی بود، اما از زمانی که نخست، برخی از تاریخ‌نویسان انگلیسی، و سپس، فرانسوی، تفسیرهای نوبی از انقلاب فرانسه عرضه کردند، دریافت از حوادث و پی‌آمدهای انقلاب فرانسه دستخوش دگرگونی عمده‌ای شد و نوعی بازگشت به تفسیری که آلکسی دو توکویل در آغاز نیمه دوم سده نوزدهم بسط داده بود، صورت گرفت. در ایران، بویژه در قلمرو تاریخ اندیشه، به استثنای فریدون آدمیت، بیشتر کسانی درباره جنبش مشروطه‌خواهی ایران تحقیق کرده‌اند، مارکسیست بودند. از این‌رو، من تصور می‌کنم که باید، با توجه به منابع تازه‌ایی که در سال‌های اخیر به دست آمده و یا منتشر شده است، پژوهش‌های جدیدی صورت گیرد، بویژه این که زمان بسیاری از توهم‌ها گذشته است.

- آقای دکتر طباطبائی از صبر و حوصله و وقتی که در اختیار تلاش قرار دادید بی‌نهایت ممنون و سپاسگزاریم.

کشوری یکسره بی اهمیت نه تنها در دنیا بلکه در منطقه‌ای که جز مشکل ندارد، تبدیل شود. شرایط خطر و پرمخاطره کنونی ایجاب می‌کند که بیش از هر زمان دیگری نسبت به این مشکل تاریخی کشور توجه داشته باشیم. من خلاصه‌ای از گزارش راهبی یسوعی را که در زمان یورش افغانان به ایران - در نخستین دهه‌های سده هفدهم میلادی - در اصفهان به سر می‌برد، تهیه کرده‌ام که نشان می‌دهد ابعاد فاجعه سوء مدیریت در کشور به چه درجه‌ای رسیده بود و چگونه خود هیأت حاکمه ایران کمر به نابودی کشور بسته بودند. ابعاد تخریب اتفاقاتی که در دهه‌های اخیر در ایران افتاده، به حدی رسیده که دیگر جایی برای اشتباه در تأمین مصالح عالی کشور و بی‌توجهی به آن نمانده است. باید امیدوار بود که با تحولی که بویژه در ذهن نسل جوان ایران در حال تکوین است، نقطه آگاهی نوآیینی از مصالح ملی ایران بسته شود. اگر بخواهیم بحث را تنها به دهه‌های اخیر محدود کنیم، به نظرمی‌رسد که با به بن‌بست رسیدن روشنفکری دینی که از دهه‌ها پیش آفتی برای ذهن ایرانیان و خاستگاه بسیاری از توهم‌هایی بوده است که ایرانیان گرفتار آن بوده‌اند، خطری که شما به آن اشاره می‌کنید، گذشته باشد.

تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران گذشته‌ای دارد و این گذشته، به هر حال، همچون افقی در برابر ما قرار دارد و باید قرار داشته باشد. در بی‌اعتنایی به این افق نمی‌توان اندیشید. این که امروز تصمیم بگیریم تا با عزل نظر از این گذشته، دکارتی، کانتی، و بدتر از آن، به عنوان مثال، پست‌مدرن، "بیندیشیم"، نشانه گسسته خردی است. جز برای ملت‌هایی که فاقد تاریخ و تاریخ اندیشه هستند، در تاریخ اندیشه، پیوسته، نقطه اتکایی در گذشته وجود دارد.

انقلاب‌هایی مانند انقلاب اکتبر در روسیه و انقلاب اسلامی در ایران، به هر حال، با دیدگاه‌هایی به مخالفت برخاستند که در چارچوب آن‌ها مفهوم منافع ملی می‌توانست مطرح شود. این هر دو انقلاب، بر دریافتی از اندیشه سیاسی تکیه داشتند که مفهوم "ملت" را نفی می‌کرد و بنابراین، رهبران این انقلاب‌ها، به طور اصولی، حتی اگر می‌خواستند، نمی‌توانستند نمایندگان مصالح ملی باشند. هدف انقلاب اکتبر تأمین مصالح پرولتاریای روسیه و انقلاب جهانی و هدف انقلاب اسلامی تأمین مصالح امت اسلامی بود.

- بازگشت و استناد به اندیشه دوران مشروطیت بعنوان الگویی برای خروج از بن‌بست امروز ایران، میان نیروهای سیاسی - فرهنگی - اجتماعی از چپ و ملی و طرفدار سلطنت و حتا نیروهای مذهبی به امری عادی و بدیهی بدل شده است. آیا رفرانس و مرجعی چون انقلاب مشروطه هنوز حکایت از تازگی و جوانی آن الگو دارد و آرمان‌های آن نهضت بزرگ برای ما هنوز

اثری پایدار بر تاریخ

گزارشی از سمینار «انجمن دوستداران اندیشه»

در نقد و بررسی دیدگاه‌های دکتر جواد طباطبائی در کتاب «دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران»

در مقدمه، باید از خوانندگان تلاش، دوستان «انجمن دوستداران اندیشه» و همچنین سخنرانان دعوت شده به سمینار «نقد و بررسی دیدگاه‌های دکتر جواد طباطبائی در کتاب دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» پوزش بخواهیم که چاپ بخش دوم گزارش ما از این سمینار به تعویق افتاد. در بخش نخست این گزارش (تلاش شماره ۱۲) فشرده‌ای از کار سه سخنران عضو انجمن در معرفی کتاب «دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» در اختیار خوانندگان قرار گرفت. ابتدای قسمت دوم، به گفتار سه سخنران دیگر جلسه اختصاص یافته، که علاوه بر طرح برخی سنجش‌ها، نقدها و پرسش‌ها، همچنین به ارائه و بسط حلقه‌های ارتباطی میان نظریه پردازیهای دکتر طباطبائی در مورد ایران و مبانی نظری و فلسفی وی پرداخته‌اند. پس از درج خلاصه‌ای از نقدها و پرسشهای دو سخنران نخست، متن کاملتری از درنگ‌ها، تعمقات و تردیدهای آقای شهرام اسلامی در مورد دیدگاههای دکتر طباطبائی آورده شده است. مادر اینجا از ایشان بابت همکاری و فراهم ساختن امکان ارائه مجموعه کاملتری از سخنانشان سپاسگزاری می‌کنیم. در قسمت نهائی این گزارش به تفصیل، آراء، و دیدگاههای توضیحی دکتر طباطبائی و همچنین پاسخ ایشان به برخی پرسش‌ها در این سمینار را مورد توجه قرار می‌دهیم.

بخش دوم: نقدها و سنجش‌ها

کهن است و این پرسش را پدید می‌آورد که چگونه می‌توان با ابزار تفکر مدرن و از دیدگاه اندیشه تجدد به نقد فرآیند زوال اندیشه در ایران و انحطاط عمومی پیامد آن پرداخت، اما اندیشه ایرانشهری و وضعیت ایران در دوران باستان را نه تنها از دایره این نقد خارج نمود، بلکه آنچنان توصیفی از آن بدست داد، که گوئی تنها از طریق ترک این اندیشه و این نظم کهنه است که انحطاط آغاز می‌گردد.

در نوبت بعد، سخنران دیگر توجه حضار را به پرسشی عمیق‌تر و اساسی‌تر مستتر در کتاب «دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» و همچنین در سایر آثار تحقیقی و علمی دکتر طباطبائی معطوف داشته و معتقد است؛ طرح پرسش از علل تاریخی انحطاط، امکان مواجه ما را با مسئله پراهمیت دیگری فراهم می‌سازد. یعنی مفهوم دقیق تاریخنگاری و نگرش تاریخی عقلانی و اینکه آیا اساساً شرط تحقق این مفهوم از تاریخ نویسی یا شرایط امکان تاریخ نویسی در ایران فراهم است. در پاسخ به این پرسش و همچنین به منظور روشن‌تر ساختن حلقه‌های ارتباطی میان مبانی فلسفی و نوع نگرش تاریخی موجود در مضمون بحثهای مؤلف کتاب، با آنچه در غرب بعنوان نگرش تاریخی موجود است، سخنران مقدمتاً به شرح مختصری از سیر تحولی مبانی تاریخ نویسی غربی پرداخته و نشان می‌دهد که در این سیر چگونه تصور دَورانی از زمان به تصور خطی تحول یافت و چگونه موجب گشوده شدن حلقه مسدود زمان و راهیابی مفهوم توسعه و پیشرفت در تاریخ شد. پس از آن سخنران به مفهوم زمان در فرهنگ، ادب و متون دینی‌امان پرداخته و معتقد است مفهوم زمان در این منابع عبارت است از سلسله آتاتی که هرآن (لحظه) این آتات، دال بر اراده و مشیت الهی است و وقایع به صورتی منقطع و گسسته و بی‌ربط باهم‌اند. در کنار این همچنین نگاهی بدبینانه و آخرزمانی به تاریخ مانع اساسی شکل‌گیری مفهوم تاریخی در نزد ما شده است.

از نظر سخنران اول، در بررسی و نقد کتاب «دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» به دو پیش فرض اساسی نظریه انحطاط ایران برمی‌خوریم. فرض نخست؛ قائل بودن به سیر تاریخی زوال اندیشه یا اندیشه سیاسی‌ای تحت عنوان اندیشه سیاسی ایرانشهری، و فرض دوم مبنی بر اینکه این اندیشه در مقطعی از تاریخ ایران موجب اعتلای عمومی بوده است، یعنی همزمانی و همراهی یک نظام اجتماعی شکوفا با اندیشه سیاسی ایرانشهری. از دیدگاه سخنران تفحص و توجه در آثار نویسنده نشان می‌دهد که وی این مقطع تاریخی را در دوره حکومت هخامنشیان می‌داند و اگر چنین دریافتی از سوی خوانندگان مورد تأیید باشد، پس انتظار می‌رفت، نویسنده کتاب ابتدا در فصلی مجزا از کتاب، به تعریف دقیق و روشنی از اندیشه سیاسی ایرانشهری و توضیح وضعیت عمومی در دوران ایران باستان می‌پرداخت. سخنران معتقد است؛ اما به این انتظار خواننده در این کتاب پاسخ داده نشده و خواننده به منظور دریافت دقیقتری از اندیشه سیاسی ایرانشهری ناگزیر می‌بایست به آثار دیگر مؤلف مراجعه نموده و تنها پس از جمع‌آوری داده‌های پراکنده در آثار مختلف به تعریفی از اندیشه سیاسی ایرانشهری که عبارت است از نظریه شاه آرمانی، دست یابد. و عبارت دیگر پی‌برد که بنیادی‌ترین عنصر این اندیشه، شاه آرمانی است که شاخص‌ترین صفت شاه، که توضیح دهنده موقعیت ممتاز شاه است، عبارت است از نسبت این مقام با یزدان و دین. عبارت دیگر شاه دارای «فَر ایزدی» است و فَر ایزدی از الطاف یزدان است که بصورت مجموعه‌ای از صفات نیکو و اختیارات فرمانروائی جهان به شاه عنایت می‌شود. برتری شاه بر سایر آفریدگان بر مبنای خصائل الهی است؛ همچون خردمندی، زبردستی، تیزهوشی، چالاکي، پهلوانی، مردانگی، زیبایی، دادگری که بعضاً قبل تولد بوی ارزانی شده و او را برگزیده خدا می‌سازد. شاه کانون تحولات سیاسی - تاریخی است. شاه مجری اراده الهی و رعیت تابع وی است. بدین ترتیب نظم مبتنی بر اندیشه سیاسی ایرانشهری از مقوله نظم





نقدی پیرامون نگرش تاریخی

سخنرانی آقای شهرام اسلامی

در سمینار «انجمن دوستداران اندیشه» در برلین

از کتاب «دییچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» من دو محور نظری را برجسته کرده‌ام:

الف) تدارک و تدوین مفاهیم و مفردات دوران‌های تاریخی بطور عام با جهت‌گیری مشخص به سوی شکل بخشی به «فلسفه تاریخ».

ب) بررسی نظریه انحطاط پس از دوران زرین فرهنگی ایران بطور اخص. هر دو محور نظری در رابطه تنگاتنگ با نگرش تاریخی برای تبیین مفاهیم تاریخ و انحطاط قرار دارند. در واقع شکل‌گیری نظری و بحث پیرامون دوران‌های تاریخی بطور اعم و دوران انحطاط بطور اخص با ساز و برگ نگرش تاریخی می‌سر گشته است.

اگر بخواهیم به زبان فلسفی صحبت کنیم، باید بگوئیم آقای طباطبائی یک موقعیت هرمنوتیکی را فرض کرده و خود را در آن قرار داده‌اند که البته موقعیت تاریخی است. یعنی با این پیش فرض حرکت کرده‌اند که باید به «تاریخ» بصورت تاریخی هم نگاه کرد.

فقط برای شروع بحث باید اشاره کرد که در گذشته فلسفه هیچ سنخیت و نزدیکی با تاریخ نداشته، در شروع و آغاز، فلسفه دردوگانگی و تضاد و حتی در تحقیر به تاریخ شکل گرفته و به بحث‌های خود دامن زده است. زیرا فلسفه از حقایق ابدی یا حقایق ایستا و لا تغییر بحث می‌کند که با محور تاریخی و نگرش تاریخی هماهنگی ندارد. در این زمینه می‌توان به بحث‌های ارسطو یا افلاطون مراجعه کرد. برای نمونه می‌توان به محور بحث فلسفی افلاتون پیرامون نظریه سپهر ایده‌ها (مَثَل) اشاره کرد و یا مقایسه ارسطو میان شعر (ادبیات) و تاریخ را یادآور شد که در آنجا تاریخ به علت عدم ثبوت و ضبط حقایق جاودانی در مرتبه‌ای نازل‌تر از ادبیات جای دارد. در واقع در دوره فلسفه کلاسیک یونانی ما به بی‌توجهی و حتی سوء ظن به تاریخ مواجهه‌ایم.

چیزی که ممکن است موجب تعجب برخی شود؛ این واقعیت است، که دید تاریخی، دیدی است که از ادیان و در واقع ادیان سامی و بطور مشخص دین یهود وارد بحث‌های فلسفی می‌شود. در این مورد یکی از دوستان توضیحاتی داد، فقط باید بر این نکته بار دیگر تاکید کرد، که در دید متمرکز یا معطوف به پیشرفت، فلسفه کلاسیک با تاریخ بیگانه است و با ادیان سامی و بطور مشخص دین یهود است که تاریخ وارد بحث‌های فلسفی می‌شود. کسی می‌تواند نگرش تاریخی داشته باشد که سنت انبیاء را پیگیری نماید.

سنت انبیاء سنتی است که از حرکت ادواری تاریخ بریده و منفصل شده و متوجه آینده است. یعنی مبتنی بر پیشگویی است. پیش از این دردیدگاه

موضوع نقد من پیرامون نگرش تاریخی است.

مقدمه: منطق حاکم بر پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی نگاه تاریخی است. در دوره کنونی بویژه در علوم انسانی بررسی تاریخی بدل به یکی از مسلمات روش‌شناختی شده است. دوستان سخنران نیز، آگاهانه و یا ناآگاهانه، از این روش استفاده کردند. در رشته‌های دیگر بخصوص در جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسان و محققین ایرانی از این روش بکرات استفاده کرده‌اند. بدون آنکه منطق حاکم بر این روش در بحث‌هایشان دقیق باشد. امری که خوشبختانه آقای طباطبائی در این کتاب و در کتاب‌های دیگرشان دائماً بدان تأکید داشته‌اند، مسئله رابطه فلسفه و تاریخ و چگونگی آن است. چون این سوء تفاهم وجود دارد که کتاب آقای طباطبائی یک اثر تاریخی است و نه فلسفی. بهمین دلیل باید بعنوان پیش زمینه توضیح داد که چه رابطه‌ای بین تاریخ و فلسفه است. باید پیش زمینه‌های نگرش تاریخی را روشن کرد.

منطق حاکم بر پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی نگاه تاریخی است که در اتحاد با مبانی فلسفی که در دو سده پیش طرح گردیدند، گفتمان مسلط را ساخته‌اند. در حوزه دانش‌های پایه ضرورت نگرش تاریخی نه بصورت جدی احساس و نه به بحث گذاشته می‌شود و بازبینی تاریخی دانش‌های پایه بطور مشخص تنها ثبت دستاوردهای این دانش‌ها ست و مربوط به اعتبار مجزای آن‌ها نمی‌شود. ما در این پهنه با انبوه داده‌ها بصورت عمودی و ارگانیک مواجه‌ایم. درحالی‌که درحوزه‌های دیگر بطور مشخص فلسفه، دین و هنر ما با نظراتی که بطور افقی در کنار یکدیگر قرار داشته و هریک بر اعتبار خود پای می‌فشارند روبروئیم. باید پرسید که حقانیت نگرش تاریخی از چه خاستگاهی برخاسته است، کارآمدی آن از کجاست، چه نقاط ضعفی در آن به چشم می‌خورند؟

پرسش‌هایی از این دست ما را به رابطه آگاهانه با تاریخ وارد می‌سازد. اسارت انسان در تاریخ آنچنان قطعی بنظر می‌رسد. (ویا می‌رسید) که مارکس در ایدئولوژی آلمانی تنها علم واقعی باقی مانده را علم تاریخ می‌نامد.

در اینجا من برآنم که با طرح امکان ورود به این بحث، نقد این دید را فراهم سازم و از این طریق شرایط برخوردی فلسفی با نظرات طباطبائی را که اساساً نگرشی تاریخی به مقوله تاریخ و زوال اندیشه بطور کلی و اندیشه سیاسی بالاخص دارد، را فراهم سازم.



شبهاتی میان آن‌ها وجود دارد. اما از یک منظری که من اشاره می‌کنم و این منظر در دیدگاه ایشان ناپیدا است (پنهان می‌ماند در بحث) کاری است که فلاسفه آلمان انجام داده اند و با وضعیت ایران شاید تشابهاتی داشته باشد. به نظر می‌رسد که فلاسفه آلمان، ویا ایده آلیسم آلمانی، در شرایطی قرار دارند که در آن تبیین واقعی فلسفه تاریخ اجرا می‌شود، و این شرایط متفاوت از وضعیتی است که ما امروز در آن قرار گرفته‌ایم. یعنی ما آگاه به فروپاشی فلسفه تاریخ هستیم. ایراد اساسی من به روش شناختی کتاب و دید آقای طباطبائی این است که، با اینکه کتاب بسیار محتاطانه فلسفه تاریخ را چندین جا در گیومه قرار داده اما در برخی جاهای دیگر این گیومه حذف شده است. و در واقع به طور مثبت (یا شاید آقای طباطبائی بر این نظرند) یعنی بحث آقای طباطبائی متوجه تبیین فلسفه تاریخ است. پرسش من این است که آیا امروزه حرکت در جهت تدوین فلسفه تاریخ ضروری است؟ یا این جهت گیری و یا حتا پیوند با فلسفه تاریخ راهگشاست یا خیر؟ یا اینکه باید کار دیگر انجام داد غیر از تدوین فلسفه تاریخی. فراموش نکنیم که در دوران پساهاگلی انتقادات جدی به فلسفه تاریخ و ابعاد متافیزیکی آن وارد می‌شود. در موقعیت کنونی ما نمی‌توان از این انتقادات بی‌اعتنا گذشت.

اما اگر بپذیریم که ابتدا باید فلسفه تاریخ تدوین شود بعد مجبوریم یکسری مفردات و یکسری مفاهیم را تهیه و تدوین نماییم که آقای طباطبائی نیز در این کتاب وظیفه خود را تدوین یا حداقل بحث در مورد این مفردات و مفاهیم گذاشته‌اند تا با فراهم شدن آن‌ها شاید در آینده کس دیگری با استفاده از این تحقیقات بتواند فلسفه تاریخ را بنویسد. در واقع کتاب جهت گیری معینی دارد، انرژی نویسنده متوجه شکل دادن مفردات و مفاهیمی است، که با فلسفه تاریخ بتوان آن‌ها را مربوط ساخت. ایرادی که می‌توان به این فلسفه تاریخ در این فراموش گرفت یکی رابطه آن با فلسفه بطور کلی است. یعنی ما قادر نیستیم فلسفه را بصورت بخشی، محدود (Partikular) و خاص ارائه دهیم. بنابراین نمی‌توانیم تنها برای ایران فلسفه‌ای خاص و جدیدی بنویسیم. البته می‌توانیم ویژگی‌هایی را تبیین کنیم اما قادر به نوشتن فلسفه جدیدی نیستیم. از آنجاییکه ما قادر به انجام این امر نیستیم، ناگزیر باید بپذیریم که تاریخی که در رابطه با این فلسفه است، قبلاً نگاشته شده یعنی تاریخ فلسفه ایران قبلاً نگاشته شده و جایگاه آن هم مشخص است. حداقل در بحث‌های هگل که خود آقای طباطبائی نیز به آن اشاره می‌کنند. امکان بازنویسی مجدد فلسفه تاریخ برای ایران نیست. چرا که پیش شرط فلسفه تاریخ نوشتن جهان شمول بودن نگرش تاریخی است که آقای طباطبائی نیز خود چنین ادعائی را ندارند و نه امکان جهانشمول بودن نگاه تاریخی برای ما وجود دارد. یعنی برای اینکه فلسفه تاریخ نوشته شود باید ابتدا یک نگاه عمومی به تاریخ شود. یعنی تاریخ جهان نوشته شود و تاریخ جهان بصورت تمامیت‌اش و جامعیت‌اش مورد بررسی قرار گیرد. وقتی که هگل با توجه به وضعیت آلمان، یعنی در نبود دولت ملی، شروع می‌کند، اندیشیدن به فلسفه تاریخ و نوشتن و تدوین فلسفه تاریخ، دید او، دیدی است که تمام کره خاکی را در برمی‌گیرد. باید از خودمان سؤال کنیم که آیا امکان یعنی جهانشمول بودن، نگاه عمومی کردن به تاریخ ممکن است که از

یونانی و در فلسفه کلاسیک آن سخن از وضعیت طبیعی بود که دارای قانونمندیهای خود است که دائماً بصورت ادواری تکرار می‌شوند. یعنی باور به حرکت سینوسی در طبیعت و جامعه انسانی، که حضور آن هم در دوره یونان باستان پیش از چالش‌های فلسفی و هم بعدها که بگونه‌ای عقلانی‌تر در فلسفه کلاسیک مطرح است، به چشم می‌خورد. سنت انبیاء به این دلیل که دوره بندی ادواری را رد می‌کند، و مبتنی بر یک پیشگویی است و این پیشگویی با معادخواهی و آخرت بینی در پیوند است، لازم می‌داند که تاریخ را از حرکت ادواری و گردش‌ی بی‌اندازد. در واقع حرکت جامعه انسانی با غایتی در پیوند است. ایده غایت‌مندی و هدفمند بودن این حرکت خواه ناخواه متوجه برنامه و نقشه عمومی برای انسان و طبیعت است.

دوره‌های بعد متافیزیک یونان قدیم در هیئت الهیات مسیحی بار دیگر عمده می‌شود و نقش اساسی پیدا می‌کند. این متافیزیک آن نگرش دوره‌ای ارسطویی و افلاطونی را از دست داده و نگرش حرکت خطی به تاریخی را در خود حمل می‌کند. به این ترتیب نگرش تاریخی با عنصر متافیزیکی در پیوند قرار می‌گیرد. این مهم است که نگرش تاریخی با مضمون نگرش تاریخی در پیوند است. به این معنا که ما قادر نیستیم به راحتی عنصر و مفردات نگرش تاریخی را اثبات کنیم بلکه باید بصورت پیش فرض آن را وارد بحث نگرش تاریخی کنیم. به این ترتیب است که مسئله اسطوره، خرد، حقیقت، فلسفه با همدیگر مطرح می‌شود. شاید به همین دلیل است که یکی از سخنرانان با نظریه ایران‌شهری مسئله داشتند، زیرا ایران‌شهری یک پایه در اسطوره دارد. و یک بخش از مفردات انتقالات ایران‌شهری و شاه آرمانی در پیوند نزدیک با اسطوره است. حتی از نظر منابع‌شناسی، یعنی ما قادر نیستیم در مورد خیلی از مسائل ایران‌شهری به معنای تاریخی و به معنای اخص کلمه یعنی بصورت بررسی کتب، کتیبه‌ها و نوشته‌ها این نظریه را تدوین کنیم. این بدان معنا نیست که قادر به تبیین مفهومی از ایده ایران‌شهری نباشیم، ولی پیوندهای اسطوره‌ای آن را نیز نمی‌توانیم فراموش کنیم. در واقع همین پیوندها ابعاد این عنصر متافیزیکی، یعنی ایده ایران‌شهری، را آشکار می‌کنند.

در این میان باید رابطه تاریخ را با مفاهیمی همچون طبیعت، اسطوره، خرد، حقیقت و غایت (مندی) به نقد کشید. این نقد در واقع درنگی در این موضع طباطبائی است که هم نظر با «رضا داوری» تاریخ ایران را ذیل تاریخ اروپا می‌داند و در این راستا طباطبائی می‌نویسد «حتا اگر پاسخ‌های غرب، پاسخ‌های ما نباشد، تردیدی نمی‌توان کرد که پرسش‌های ما همان پرسش‌های غرب است.» (ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۱۷). پرسش پیرامون نگرش تاریخی خود تردید در پرسش‌های یکسان ما و غرب است. در اینجا آنچه که من می‌خواهم عنوان کنم این است که برخلاف نظر آقای طباطبائی نه تنها پاسخ‌های ما پاسخ‌های غرب نیست، بلکه پرسش‌های ما با پرسش‌های غرب نیز یکسان نیست. نه تنها پاسخ‌های ما متفاوت است بلکه پرسش‌هایمان نیز متفاوت از غرب است. به این دلیل که این افق هرمونوتیکی که ما در آن قرار گرفته و در آن به بحث مشغولیم، نه وضعیت آلمان در دوره کانت یعنی در شروع ایده آلیسم آلمان است که آقای طباطبائی به آن برخورد مثبت و ایجابی دارد. اما خود می‌گوید که نه ایران آلمان است و نه از نظر جغرافیائی و نه تاریخی

طریق آن بشود فلسفه تاریخ نوشت یا خیر؟

بنظر من کتاب دیباچه با این دید نوشته شده که ساز و برگ و مقدماتی را برای نوشتن فلسفه تاریخ فراهم آورد (یعنی مفاهیم و مفردات آن را فراهم آورد، امری که طباطبایی بکرات یادآور شده است) یعنی سمت و سوی کتاب شکل گیری فلسفه تاریخ است. اگرچه در این کار مفاهیم ویژه و مناسبی را هم فراهم کرده است ولی هنوز از هدف فاصله فراوان دارد. باید اشاره کرد که تدوین و یا عدم تدوین فلسفه تاریخ نو تنها مد نظر نیست، بلکه ضرورت فلسفه تاریخ برای تبیین و فهم حرکت اندیشه بطور کلی و اندیشه سیاسی بطور اخص باید دغدغه ما باشد. با فلسفه تاریخ چه را می توان پاسخ داد که در نبود آن راهیابی به شکست می انجامد؟

این نگرش تاریخی که هدفمند در جهت تدوین و یا در جهت پیوند با فلسفه تاریخ می کوشد، باید با مشکلات ساختاری - معرفتی «فلسفه تاریخ» از پیش خود را درگیر کند. برخی از این مشکلات را در اینجا می توان چنین برشمرد:

۱ - فلسفه تاریخ در پیوند با تاریخ جهانی شکل گرفته است. عمومی و جهانشمول بودن (Universalität) آن (بدون در نظر گرفتن توانائی و ضعف آن، که برای نمونه می توان از اروپا محوری نام برد) شرط اساسی است. در صورتی که پرداخت به تاریخ ایران (و یا حتا تاریخ اسلام) منطقه ای، خاص و بخشی از تاریخ (Partikularität) را در برمی گیرد.

۲ - فلسفه تاریخ که بطور مفهومی - عقلانی در صدد بررسی و محاصره تاریخ است، خود روایتی ویژه از تاریخی شدن خرد را حکایت می کند.

در اینجاست که صحبت من در رابطه با تاریخ، طبیعت، اسطوره، حقیقت و خرد اهمیت می یابد. همانگونه که بدان اشاره رفت، در فلسفه بطور سنتی یعنی دوره قبل از هگل، حقایق تاریخی با حقایق فلسفی یکسان نیستند ما اساساً نمی توانیم از حقایق تاریخی اسم ببریم. آن ها یکسری معلومات بی ارزشی هستند، که ثبت وقایع و داده ها هستند، مثل اینکه چه کسی چه زمان مُرده، جنگ کجا و چه زمانی اتفاق افتاده و... در واقع فلسفه تاریخ در صدد است روایتی از یک روایت دیگر را بیان کند. حکایتی را از حکایت دیگر بیان نماید. خود را در واقع حکایت آغازین می نامد. ایرادی که به فلسفه تاریخ می توان گرفت این است که دائماً عنوان می کند، پشت حوادثی که اتفاق می افتد رابطه های علی نهفته است که تنها با فلسفه تاریخ می توان توضیح داد. و از این لحاظ فلسفه تاریخ پیوند نزدیکی با اسطوره دارد. چرا که روایت های اسطوره ای نیز در صدد توضیح حوادث به گونه ای بنیادی و همه جانبه هستند. شاید شگفت آور باشد، فلسفه که امکان وجود و نضج اش در دوری از اسطوره نهفته است، به اسطوره در هیئت فلسفه تاریخ نزدیک می شود. پس این پیوند با اسطوره می تواند معنائی داشته باشد. نزدیکی فلسفه تاریخ به اسطوره دلیلی به ما دهد که در واقع فلسفه تاریخ را اسطوره اجتماعی بنامیم. (و یا عبارتی دیگر یکی از خطرات تبدیل فلسفه تاریخ به اسطوره های اجتماعی است). اسطوره های قبلی در حقیقت اسطوره های طبیعی هستند. فلسفه تاریخ از این جهت خود را واقعی تر، پایه ای تر و اصیل تر می داند و مدعی است که می تواند پشت حوادث واقعی روابط علی را توضیحی دهد، اما روابط علی به ملزومات بیرونی گردن نمی گذارند بلکه ملزومات درونی خود دارند. و این شامل حال

تمام فلسفه های تاریخی که تا کنون نوشته شده می شود. مگر اینکه فلسفه تاریخ جدیدی نوشته شود که از این مشخصه بدور باشد. شاید بعد از آن بتوان در مورد فلسفه تاریخیگری صحبت کرد. اما در مورد آنچه که تا کنون توسط فلاسفه غربی نوشته شده اند، می توان برخی از مشخصه های آن بدینگونه برشمرد:

متوجه بودن به تاریخ عمومی جهان - عبارتی دیگر جامع و کلی بودن آن - یک مشخصه است و مسئله دیگر این است که فلسفه تاریخ به الزامات بیرونی گردن نمی گذارد، چه در فلسفه هگل و چه بصورت نطفه ای در بحث های کانت، در فلسفه شلینگ و فیخته نیز به جز آن نیست.

این ها نمایندگان ایده الیسم آلمانی هستند و طباطبائی در نزدیکی با این حرکت نظری که منجر به فلسفه تاریخ می شود، دست به مقایسه وضعیت کنونی ما و آلمان آن دوره می زند و با شفافیت آن وضعیت را بدینگونه بیان می کند: با آگاهی به انحطاط شرط و امکان بیرون آمدن از انحطاط فراهم می شود. طباطبایی در این راستا به چنین تلاشهایی که در آلمان صورت گرفته اشاره می کند و بطور نمونه به فیخته پیرامون درک از زمان اشاره دارد (ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۵۲). اگر ما به بحث های شلینگ و فیخته توجه کنیم هیچیک از آن ها به داده های بیرونی واقعی نمی گذاشتند و برای آن ارزشی قائل نبودند. که البته جای بحث آن اینجا نیست، چرا که در غیر اینصورت می توان با نقل قولهایی نشان داد که کاملاً دیدی که این ها به تاریخ دارند، دیدی نیست که آقای طباطبائی به تاریخ دارند. یعنی تلاشی که آقای طباطبائی در این کتاب جدید کرده اند در مقابل بحثی است که فیخته عنوان می کنند و آقای طباطبائی به طور تعجب آوری در ابن خلدون و علوم اجتماعی (همانطور که در بالا بدان اشاره رفت) یک نقل قولی در رابطه با تاریخ و اهمیت زمان عنوان می کنند که از فیخته است ولی اگر ما به چند پاراگراف بالاتر یا پائین تر این فقره توجه کنیم، متوجه خواهیم شد که تلاشی را که آقای طباطبائی در آنجا کرده اند، دقیقاً در مقابل بحثی است که فیخته در رابطه با تاریخ و اهمیت تاریخ می کنند. آقای طباطبائی در مورد فلسفه تاریخ آنچه بیان می کنند همان بحث های هگلی است. اما این نگاه به فلسفه تاریخ یعنی نوع هگلی در همه جا رعایت نمی شود. بعنوان مثال در تنش هایی که آقای طباطبائی طرح می کنند تضادی همواره میان مردم ایران و حکام وجود داشته است، که به تبع آن مردم نماینده اندیشه ایرانی بوده اند و حاکمان از این اندیشه به دور بوده اند، اگر درستی این تنش را بپذیریم، تنها از اینکه این اندیشه خود بعضاً پا در اسطوره و روایت داشته است و در حافظه قومی جای مستحکمی دارد، قابل بررسی است. و از این لحاظ این تضاد می تواند مورد تعمق واقع شود. اما در فلسفه تاریخ باید تناسبی میان این خرد جمعی و خرد حکومت وجود داشته باشد. آقای طباطبائی می توانند طرح کنند که آنچه که بعنوان فلسفه تاریخ هگل بیان می کند تماماً در شرایط امکان است من در شرایط امتناع صحبت می کنم. پس باید فلسفه تاریخ برای شرایط امتناع نیز نوشت که این امکان پذیر نیست. مسئله پیشرفت امر بسیار مهمی است. اگر ما مسئله پیشرفت در تاریخ را در نظر بگیریم اصلاً امکان نوشتن فلسفه تاریخ وجود نخواهد داشت. اینجا می توان به آقای طباطبائی این امتیاز را داد و گفت: مقایسه ای که میان ایران و آلمان صورت

بصورت نطفه‌ای حرکتی را می‌بینیم که می‌خواهد به فلسفه تاریخ منجر شود و یا بدان به پیوندد، باید از همین امروز خطرات، موانع و مشکلات آن را، یا حتی تزه‌های آن را، بررسی کنیم، تا که در آینده در صورت پختگی و انسجام این بحث‌ها، گذشت‌ها یا پیش شرط‌ها اجباری آن ما را غافلگیر نسازند.

عنصر متافیزیکی برای فلسفه تاریخ بدون چون و چرا است. فکر می‌کنم در بحث‌های آقای طباطبائی این عنصر متافیزیکی مسئله ایران‌شهری باشد، یعنی ایران‌شهری یک عنصر متافیزیکی است که وارد فلسفه تاریخ می‌شود تا بتواند قوام بخش باشد، البته بهتر است این مسئله را بصورت فلسفی بیان کرد یعنی ایران‌شهری دارای یک مابه ازای فلسفی است که وحدت در کثرت است. و این وحدت با کثرتی که خود را در فرم شاهنشاهی نشان می‌دهد، می‌تواند بصورت عنصرمتافیزیکی عمل نماید، فراموش نکنیم که آقای طباطبائی در تمام این دوره‌ها بدنبال عنصر ایران‌شهری می‌گردد، چه بلاتی سر این اندیشه ایران‌شهری می‌آید اینجا و آنجا چه اتفاقی می‌افتد، در ایران زمانی که مردم هنوز به ایران‌شهری اعتقاد داشتند و در مقابل حاکمان می‌ایستند، خصلت‌های ایران‌شهری هنوز زنده است و دردوره‌ای خزیدن این اندیشه در ادبیات و شعر نشان داده و تعقیب می‌شود و غیره....

در نگاه انتقادی که تاریخ «فلسفه تاریخ» را مورد پرسش قرار می‌دهد، نزدیکی و بهره‌وری آن از دین بطور کلی و الهیات مسیحی بطور اخص پنهان نمی‌ماند. این مطلب همراه با عنصر متافیزیکی شرایط دگردیسی را فراهم می‌آورد، که فلسفه تاریخ خود بدل به «اسطوره اجتماعی» می‌شود. چرا که در پس امور حادث، تاریخ پنهانی ولی آغازین‌تر و اساسی‌تر را می‌یابد. بدین لحاظ فلسفه تاریخ میان تئوری و اسطوره اجتماعی در حال نوسان است. آلترناتیوی که من در برابر فلسفه تاریخ پیشنهاد می‌کنم: و آقای طباطبائی در اینجا بخشی را انجام داده‌اند، حرکت بسوی تنظیم تئوری است (ممکن است این بحث خیلی تخصصی بنظر بیاید و پرسیده شود چه فرقی میان تئوری تاریخ و فلسفه تاریخ است) خود آقای طباطبائی هم اشاره کرده‌اند که امکان اینکه ما به گذشته خود بصورت علمی و تاریخ‌نگارانه برخورد کنیم وجود ندارد و لاجرم مجبور به بحث فلسفی هستیم.

این «لاجرم» را می‌توان از آقای طباطبائی پذیرفت و من نیز با این دید نگاه می‌کنم، ولی لازمه «لاجرم نگاه فلسفی» به گذشته ایران مستلزم حرکت بسوی فلسفه تاریخ نیست. بلکه درجهت تدوین تئوری‌های متفاوت، مجزا، گسسته از هم، وبصورت مستقل در مورد عوامل و محرکه‌های مختلف تاریخ ایران است. یعنی ما نمی‌توانیم در یک سیستم عمومی که فلسفه تاریخ چنین ادعائی را دارد، ارگانیک و سیستماتیک کل تاریخ ایران را دوباره بنویسیم.

نظریه انحطاط ظاهراً بی‌خطر به نظر می‌آید، ایران دچار سقوط شده و مشکلاتی وجود دارد و آقای طباطبائی آن‌ها را در یک مجموعه بی‌نظیری ارائه داده‌اند، با توجه به مجموعه آثار و کتبی که ایشان رجوع کرده و جمع آوری نموده‌اند و بصورت روشنی به جمع‌بندی رسیده‌اند کاری است بی‌نظیر و کاری نیست که بتوان براحتی از آن گذشت. هریک از این‌ها

می‌گیرد به این اعتبار قابل فهم است که، تمام آن متفکرینی که در دوره ایده آلیسم آلمانی در صدد توضیح تاریخ‌اند، یک هدف را دنبال می‌کنند، هدفی که آقای طباطبائی هم دنبال می‌کنند و آنهم تشکیل دولت ملی است. یعنی هم متفکرین آلمانی نظیر هگل، فیشتنه، شیلینگ متوجه هستند که فلسفه تاریخ محوری دارد. محور اصلی آن آزادی و تحقق و انکشاف آن است، که این آزادی و انکشافش متاسفانه در مورد ایران اصلاً صادق نیست، این آزادی در نهایت تبلور خود را در یک دولت ملی یا یک قانون اساسی که مبتنی بر خرد و عقلانیت باشد، خواهد یافت. در واقع دغدغه کتاب آقای طباطبائی هم حرکت بسوی آگاهی ملی است، یعنی شکل‌گیری دولت ملی، مصالح عمومی و یا بصورت حقوقی که سرانجام معاهده ملی باشد، که خود را در قانون اساسی مبتنی بر خرد و عقل باز می‌یابد. در این راستا این هماهنگی موجود است ولی برای فلاسفه آلمانی آن محور اصلی یا آن عنصر اساسی که همه این‌ها را بهم نزدیک می‌سازد مسئله آزادی است. یعنی در واقع فلسفه تاریخ را نگاشتن یعنی فلسفه آزادی را به تحریر در آوردن.

در مورد فلسفه تاریخ و الهیات مسیحی در اینجا فقط همینقدر می‌توان اشاره کرد، هر چند که به ظاهر متناقض بنظر می‌رسد، حضور اندیشه تاریخی از طرف ادیان ایجاد شده است و البته این بدان معنا نیست که ادیان بخصوص ادیان سامی و مهم‌تر از همه یهودیت موفق شده‌اند فلسفه تاریخ بنویسند، بلکه دید تاریخی را وارد کرده و نزدیکی تاریخ و فلسفه را فراهم ساخته‌اند.

فلسفه تاریخ که بطور مفهومی - عقلانی در صدد بررسی و محاصره تاریخ است، خود روایتی ویژه از تاریخی شدن خرد را حکایت می‌کند. به عبارتی دیگر تاریخ نه بررسی «امر حادث» بلکه حکایت خرد تاریخی و شرایط ظهور آن است. در ایران (بنا به گفته طباطبائی) که با وضعیت امتناع مواجهه است، این تاریخ به گونه تاریخ بی‌خردی و یا جهل نمایان می‌شود. یعنی بنا به مقدمات باید تاریخ جهل را نوشت. این نتیجه منطقی وضعیتی است که ما در ایران با آن مواجهه هستیم. ولی در این میان از یاد برده می‌شود که این حکایت نیز از جانب خود خرد بازگو می‌شود. و از اینطریق این خرد الزمات توجیه خود را هیچگاه فراموش نمی‌کند.

درواقع اگر کسی بخواهد حتی تاریخ جهل را در ایران بنویسد، باید که آن را از طرف خرد بنویسد. و بازهم به همان نتیجه‌ای می‌رسیم که اول رسیده بودیم. یعنی اگر چه فلسفه تاریخ سعی می‌کند بصورت عقلانی حوادث تاریخی را توضیح دهد، در جایی مجبور می‌شود بگوید که این توضیح که من از حوادث تاریخی می‌دهم، از حوادث تاریخی نیست بلکه توضیح خود خرد است یعنی در واقع خرد تاریخی می‌شود. بحثی که کاملاً در بحث‌های هگل منعکس است و می‌توان به آن رجوع کرد.

فلسفه تاریخ (در گونه‌های متفاوت خود) بدون عنصر متافیزیکی، که از یکسو قوام بخش و رکن خاموش آن به حساب می‌آید و از سوی دیگر همچون مرکز دایره‌ای که نسبتی یکسان با همه مواد تاریخی در پیرامون دارد، غیر قابل تصور است. یعنی باید عنصر متافیزیک را در آن همواره در نظر داشت. در بحث آقای طباطبائی باید پرسید که این عنصر متافیزیکی چیست؟ یعنی اگر چه ما با فلسفه تاریخ منسجم روبرو نیستیم، بلکه داریم

که آقای طباطبائی برای این دوران تعیین می‌کند یعنی «خرد»، گرایش به خرد، باید خرد یا عقل را در این دوره به محک گذاشت و دید که این دوران به چه میزان خردگرایانه بوده است.

همه نظریه‌های انحطاط به نوعی در خود نگرش ادواری به تاریخ را همراه دارند. نگرشهای انحطاط از یکسو به تاریخ خطی نگاه می‌کنند و از سوی دیگر نگرش ادواری را در خود دارند. فراموش نشود که «نوزایش» که در مورد اروپا بوده است لزوماً در مورد فرهنگ یونان یا روم صورت نگرفته یعنی اگر قرار باشد نوزایشی در فرهنگ ایران یا اسلام صورت گیرد نباید لزوماً این امر در ایران تحقق یابد. می‌تواند در کشوری باشد که در گذشته ایران زمین به لحاظ فرهنگی یا ما یکی بوده است. پس اگر ما در اروپا از نوزایش سخن می‌گوئیم لزوماً این نیست که این نوزایش در یونان انجام گرفته باشد، گرچه نوزایش درحقیقت بر بستر فرهنگ و بازگشت به خرد یونانی انجام شد.

بطور الزامی نظریه انحطاط، نظریه ادواری بودن تاریخ را آشکارا و یا پنهان در خود به همراه دارد. چرا که رفع این انحطاط گرچه به معنای بازگشت همه جانبه (منطبق) به «دوران زرین» نیست، با این وجود احیای عنصر هویت بخش از دوران گذشته برای دوره حال خواستی ضروری می‌شود، چه در غیر اینصورت نمی‌توان از نوزایش سخنی به میان آورد. (برای نمونه به مبحث استمرار و تداوم فرهنگی از یکسو و گسست و برش در تاریخ می‌توان رجوع کرد. «دیباجه»، صص ۴۴۹ - ۴۴۱). ادواری بودن تا درجه معینی سامانه ارگانیک را در خود حمل می‌کند، گرچه طباطبائی خود به این امر انتقاد دارد. که به علت کمی وقت نمی‌توانم بدان بپردازم.

بحث دیگر این است، که ضرورت و تقدیر در نظریه انحطاط ایران بطور غیر انتقادی کنار همدیگر آمده‌اند. اگر ضرورت در انحطاط تاریخی همانا علی بودن و قابل توضیح بودن امور حادث باشد و تقدیر به الزامات مستقل از افراد و حوادث ناظر باشد، ما در تبیین مفهومی نظریه انحطاط با مشکلاتی مواجه‌ایم. («دیباجه»، صص ۴۴۹ - ۴۴۸). که به تبع آن امتناع و امکان در تاریخ ایران بحث انگیز می‌شود.

گذار از یک بن بست به بن بست بعدی در تاریخ ایران با ملاک‌های متفاوت ارزیابی می‌شود (توجیه نظری آن تفاوت میان انحطاط جزئی و کلی است) تا آنجا که شاهنامه (با تأیید اهمیت آن) بدل به فلسفه تاریخ آگاهی ایران می‌شود («دیباجه»، صص ۴۰۸)، اما ماهیت انحطاط در حوزه اندیشه و از طریق انکشاف و دینامیزم درونی آن نارسا می‌ماند. از یکطرف ادبیات فارسی که با عرفان آغشته است و از آن جدا ناپذیر است، را باید در نظر داشت و همچنین این تحلیل درست و بجا که عرفان برای تدوین اندیشه سیاسی نازاست، اما از سوی دیگر بربنای زبان فارسی که عرفان جزئی از آن است می‌توان اندیشه سیاسی را تدوین کرد، که خود این تناقض معضل زبان غیر مفهومی را برجسته می‌کند.

حداقل ماه‌ها وقت برده است، ما در واقع روی این دستاوردها صحبت می‌کنیم، مبدا این برداشت ایجاد شود که اینجا فقط قرار است ایراد گرفته شود. صحبت در مورد اثر آقای طباطبائی به فرصتهای زیادی احتیاج دارد. من از نکاتی که در آن‌ها با ایشان هم نظر بودم صرفنظر کردم. اگر اینجا مسائلی مطرح می‌کنم بدین معناست که پرسشی وجود دارد و یا ایراداتی وجود دارد.

در نظریه انحطاط به چند مطلب اشاره می‌کنم. هر نظریه انحطاط مجبور به پیدا کردن عصر زرین هستند. در واقع نظریه انحطاط در اروپا در رابطه با سقوط روم طرح می‌شود. نظریه انحطاط قبلاً هم وجود داشته است. هم نزد آگوستینوس و هم نزد پل بیوس که وی یونانی است و مسیحی هم نیست، در واقع هنوز از آموزه‌های مدرسه یونانی بهره‌مند است. چون به نظریه ادواری معتقد است، معتقد است که روم روزی سقوط خواهد کرد. در جنگ‌هایی که علیه کارتاژ صورت می‌گیرد خودش شرکت دارد و از نزدیک مشاهده می‌کند، که روم درحال سقوط است. و آگوستینوس هم بصورت باور دینی به این نظریه معتقد است. ولی چیزی که الان در نظریه انحطاط برای ما مهم است دوران زرین است، یعنی همه نظریه‌های انحطاط مجبور هستند برای نظریه انحطاط عصر زرین پیدا بکنند. عصر زرین ویژگی همه نظریه‌های انحطاط است. ولی خود نظریه انحطاط هم مجبور به یک عنصر متافیزیکی به یک ماده متافیزیکی در درون خودش برای توضیح دادن است. کوتاه می‌کنم:

اکثر نظریه‌های انحطاط، مجبور به قبول و آرایش دوره‌ای از تاریخ گذشته‌اند، که آنرا عصر طلایی (دوران زرین) می‌نامند. چه در غیر اینصورت سخن از انحطاط بدون این قطب جهت دهنده بی‌مورد می‌شود. بنا به قرائن موجود در اروپا بحث انحطاط بطور جدی در آغاز، پیرامون سقوط امپراتوری روم بطور مشخص آغاز شد و سپس به طور عمومی به برخی از دوره‌های اعتلاء فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و غیره در کشوره و تمدن‌ها و یا فرهنگ‌ها اطلاق شد.

یعنی اگر ما در بحثهای آقای طباطبائی عصر زرین را بطور جدی مورد پرسش قرار دهیم و در رابطه با آن دوره کاستی‌ها و کمبودهایی روشن بشود، تئوری انحطاط هم در این فرم قابل دفاع نیست یعنی عصر زرین در ایران وجود ندارد که ما بخواهیم صحبت از انحطاط و بازگشت به این دوران بکنیم. شاید بنا به تفسیر و یا باقرائت دیگری تاریخ کل ایران همیشه تاریخ انحطاط بوده است. در واقع سیاست نامه نویسی و حتا فلسفه متعلق به این دوران برخلاف آنچه که نویسنده مطرح می‌کنند گردن به سیادت خرد و عقلانیت نداده است. که البته خود بحث مفصل جداگانه‌ای را می‌طلبد. تنها بدین مطلب اکتفا می‌کنم، که خردورزی در ایران بگونه ساختاری و اساسی همیشه لنگ می‌زده است.

همانند فلسفه تاریخ، نظریه انحطاط (در انواع جزئی و یا کلی آن) نیز با انتخاب عنصر و یا عناصری به عنوان شاخص اندازه گیری دوری و نزدیکی از دوران زرین، به تبیین فروپاشی این کیفیت (ها) و کمیت (ها) می‌پردازد. یعنی شاید عصر زرینی که آقای طباطبائی از آن سخن می‌گویند به لحاظی تغییر کیفی نیست و تغییر کمی است. دریک وضعیت عمومی یعنی در وضعیت انحطاط باتغییر کمی روبروئیم. یعنی آن عنصری

دیدگاه‌های دکتر طباطبائی و پاسخ به نقدها و سنجس‌ها

- این ایران، که مبنای هویت تاریخی ماست، چیست؟
- آیا می‌توان این ایران را به عنوان Objekt - به معنای موضوع یک علم - مورد بررسی قرار داد؟ و درباره آن نظریه‌پردازی کرد؟
- و سرانجام آیا می‌توان این ایران موضوع تأمل فلسفی را به تاریخ جهانی پیوند زد؟

کوشش برای تبدیل ایران از Subjekt پژوهش‌های غربی به Objekt تأمل فلسفی کوششی بنیادین در بحث‌های فلسفی کنونی است. اگرچه طرح پرسش از ایران بیش از سده‌ای به تأخیر افتاده، اما تا زمانی که نتوانیم این ایران را به فلسفه تاریخ جهانی گره بزنیم، نوزایش یا رنسانس ایرانی آغاز نخواهد شد و دوره انحطاط ایران که از سده‌ها پیش آغاز شده است، به پایان نخواهد رسید. من از بیست سال پیش - بویژه در واپسین صفحات زوال اندیشه سیاسی در ایران - به این وضع هشدار داده و گفته بودم که ایران در آستانه بیرون رفتن از گردونه تاریخ جهانی است و تصور می‌کنم امروز تردیدی نمی‌توان داشت که به رغم نطفه آگاهی نویی که در ذهن بخش‌هایی از جوانان در حال تکوین است، هنوز کوششی عمده برای خروج از وضع بحران نشده است. این بحث - به رغم ظاهر سیاسی آن - دیدگاهی سیاسی نیست، بلکه موضعی نظری است و من با استفاده سخن احمد فردید، که می‌گفت: «صدر تاریخ ما، ذیل تاریخ غربی است»، می‌خواهم نسبت این صدر به آن ذیل را روشن کنم و اعتقاد دارم که برای این کار، اگرچه راهی جز چنگ زدن به دستگاه مفاهیم غربی نیست، زیرا بدون مفاهیم غربی، حتی سنتی‌ترین گروه‌های فرهنگی جامعه ایران، نمی‌توانند سخنی بگویند، اما در این یاری جستن از دستگاه مفاهیم غربی باید محتاط و مبتکر بود. یعنی نمی‌توان آن مفاهیم را به گونه‌ای هستند، در مورد مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به کار برد، بلکه باید مانند صنعتگری چیره دست، در آن‌ها تصرف کرد و آن‌گاه با توجه به موادی که در اختیار داریم، آن ابزارها را به کار گرفت. وانگهی، باید، مانند مهندسان، در مواد تاریخ ایران از دیدگاه «مقاومت مصالح» نظر و این پرسش را مطرح کرد که در چه مقیاسی می‌توان در تدوین نظریه‌های جدید از آن مواد سود برد؟ به نظر من، در شرایط کنونی، برای پرداختن به تاریخ و تاریخ اندیشه راهی جز این وجود ندارد. با توجه به تجربه سده‌ای که گذشت، می‌دانیم که وضعیت تقلید دوگانه - تقلید از غرب یا موضع تقلید از سنت - نتیجه مطلوبی نداشت و نخستین موج روشنفکری دینی نیز که با افشای غربزدگی به دنبال راه برون رفتی از این تقلید مضاعف بود، در اقدام خود از تقلید مقلدان فراتر نرفت. ایران‌شناسی ما - اگر بتوان به مسامحه گفت - زمانی آغاز خواهد شد که بتوانیم، نخست، در این ابزارها دخل و تصرف بکنیم و آن‌گاه، آن‌ها را به محک مواد تاریخ ایران بزنیم. من، در کتاب‌هایی که تاکنون منتشر کرده‌ام، و نیز در کتاب‌های نه گانه‌ای که اکنون جلد نخست آن تحت عنوان دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط منتشر شده است و مجلد دیگری از آن، که به غرب اختصاص دارد و زیر چاپ است، کوشیده‌ام نشان دهم که دستگاه

با تشکر از دوستانی که به نکته‌های مهمی درباره این نخستین جلد تأملی درباره ایران اشاره کردند و در مواردی نیز ایرادهای مهمی بر مطالب مطرح شده در آن کتاب گرفتند، کوشش می‌کنم من نیز به نوبه خودم به همان نکته‌ها اشاره بکنم و تا جایی که ممکن باشد به برخی از ایرادها پاسخ بدهم یا دست کم درباره همان نکته‌ها نظر خودم را بیان کنم. در مورد کلیات بحث و جهت گیری اساسی آن پاسخ من همان است که مارتین لوتر در نشست با حضور کارلوس پنجم امپراتور اسپانیا که برای محاکمه او تشکیل شده بود، در پایان جلسه، به عنوان فصل المقال موضع خود، گفت. او که در واقع هر نوع مصالحه‌ای را با کلیسای رسمی رد می‌کرد، خطاب به امپراتور و حاضران در جلسه، گفت من اینجا ایستاده‌ام و جز این کاری از من ساخته نیست. اگرچه همان طور که اشاره کردم، بسیاری از ایرادها و ملاحظات شما را می‌پذیرم، اما به هر حال من هم می‌خواهم بگویم اینجا ایستاده‌ام. معنای این حرف آن نیست که به هر قیمتی از همه مطالبی که نوشته‌ام دفاع می‌کنم، بلکه می‌خواهم بگویم که باید در جایی ایستاد و بر آن‌ام که تنها کسی می‌تواند از یک موضع نظری دفاع کند و بیشتر از آن ایرادی را بپذیرد که در جایی ایستاده باشد و گر نه دفاع از موضع نظری جزمیت و پذیرفتن ایراد و نادانی بیش نخواهد بود. در این «در جایی ایستادن» رمزی از تأمل نظری و فلسفیدن وجود دارد که جای بحث از آن اینجا نیست، اما برای اینکه در ادعای خود رعایت حدود را کرده باشم، در اشاره‌ای دیگر بیتی را برایتان می‌خوانم از رساله‌ای که در اواسط دوره ناصری، یکی از رجال اصلاح طلب این دوره آورده است. مجدالملک در آغاز رساله‌ای با عنوان رساله مجدیه این بیت را می‌آورد که به نوعی زبان حال من نیز هست و آن بیت این است:

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش
از سال‌ها پیش من به دنبال این بوده‌ام که مکانی برای ایستادن پیدا کنم و همه کوشش من صرف این مهم شده است که شاید بتوانم مختصات این مکان را توضیح دهم، اما این بیت را از این رو در آغاز بحث خواندم که بگویم که هنوز راه به جایی نبرده‌ام و نتیجه کار از حد گنگی خواب دیده فراتر نمی‌رود. از شهرام اسلامی سپاسگزارم که بحث را به قلمرویی هدایت کرد که من باید از آنجا شروع کنم و این بحث در واقع با مشکل ایستادن در اینجا که به آن اشاره کردم، پیوندی بنیادین دارد: مشکل فلسفه تاریخ ایران. شهرام توضیح داد که در دوران جدید، فلسفه تاریخ در چه شرایطی تأسیس و تدوین است. البته، بدیهی است که ادعای من این نیست که بخواهم فلسفه تاریخ ایران را تدوین کنم - تردیدی نیست که در بحث‌های من در این باره ابهام‌هایی وجود دارد و باید در ویراست دیگری از کتاب آن ابهام‌ها را رفع کنم - اما می‌خواهم مفهوم ایران را به عنوان موضوع بحث فلسفه تاریخ مطرح کنم و منظور من از «موضوع» به معنای دقیق کلمه Objekt=object است و نه Subjekt=subject که البته در زبان فارسی معادل دقیقی برای این دو اصطلاح نداریم. بنابراین بحث بر سر این است که

روباویی با غرب می‌توان دست به گزینش زد، اشتباه کرد. به عنوان مثال، دموکراسی را می‌توان پذیرفت، اما بسیاری از آزادی‌های ناشی از آن را رد کرد.

اگر بتوانیم چنین تصرفی در این مفاهیم بکنیم - و به نظر می‌رسد که ناگزیر باید به این کار دست زد - آن‌گاه، راهی نو در برابر ما گشوده خواهد شد. با استفاده از تعبیری که منتقد ادبی فرانسوی، سنت بوو، به مناسبت دیگری گفته بود، می‌خواهم بگویم در این صورت، ایران در آستانه تجدید قرار خواهد گرفت و، چنان که همان منتقد اضافه کرده بود، این خود امر خطیری است. البته من به نوبه خودم و در حد توانایی محدودم این کار را انجام می‌دهم. کتابی که در دست شماست، کتاب ناقصی است و در واقع، یک جلد از نه جلدی است که در دست تهیه است. من از سوئی، تحول فکر در ایران را دنبال می‌کنم و از سوی دیگر، تحول اندیشه در اروپا را تا از این راه بتوانم پرتوی بر برخی از وجوه ایران به عنوان موضوع تأمل فلسفی بیندازم و بر آن‌ام که اگر نتوانیم مضمون مفاهیمی را که در نظریه‌پردازی درباره ایران به کار می‌گیریم، تبیین کنیم و آن مضمون را به محک مواد تاریخ و تاریخ فرهنگ ایران بزنیم، راه به جایی نخواهیم برد. بنابراین نکته مهم این است که توضیح دهیم: ۱- دستگاه مفاهیم غربی بر کدام مبانی استوار شده‌اند و در تاریخ اندیشه چه تحولاتی پیدا کرده‌اند؛ ۲ - در چه مقیاسی می‌توان از دستگاه مفاهیم غربی برای توضیح مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران سود جست.

با توجه به این مقدمات می‌توان به بحث درباره مفهوم سکولاریزاسیون پرداخت که یکی از اساسی‌ترین مفاهیم غربی و الهیات مسیحی است. همان طور که صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غربی است، حتی در قلمرو پژوهش‌های مربوط به اندیشه و الهیات نیز به رغم تمایزهای اساسی که میان به عنوان مثال الهیات مسیحی و کلام اسلامی وجود دارد، تاکنون تحقیقات و بحث‌های ما از حد ذیلی بر پژوهش‌های غربی فراتر نرفته است. این نکته را پیش از هر چیز باید بگویم که مفهوم سکولاریزاسیون در قلمروهای متعددی به کار گرفته شده و البته به طور اساسی مفهومی در قلمرو الهیات مسیحی است و در دیگر قلمروها نیز به تبع الهیات و با توجه به مضمون الهیاتی آن به کار رفته است. باید به این نکته توجه داشت که قلمرو تاریخ اندیشه نسبت به جامعه‌شناسی استقلال دارد و نمی‌توان هر بحث اندیشه‌ای را به توضیح جامعه‌شناختی آن فروکاست. این تحدید حدود قلمروها و بحث‌ها بویژه در ایران که میانی بحث در تاریخ اندیشه به درستی روشن نیست، دارای اهمیت است، زیرا مفهوم سکولاریزاسیون را ما از جامعه‌شناسی گرفته‌ایم و توجهی به این امر نداشته‌ایم که چنان که مضمون الهیاتی این مفهوم روشن نشده باشد، توضیح جامعه‌شناختی آن نیز امکان پذیر نخواهد شد. بحث درباره سکولاریسم و مفهوم سکولاریزاسیون اگر در بحث درباره تاریخ اندیشه در ایران کاربردی داشته باشد - که البته من مطمئن نیستم - تنها می‌تواند از طریق مفهوم مخالف پرتوی بر سرشت متمایز دو بحث الهیات مسیحی و کلام اسلامی بیفکند. به طور کلی من اعتقاد دارم که تا زمانی که مضمون مفاهیم پیچیده‌ای مانند سکولاریزاسیون روشن نشده باشد، از کاربرد آن در حوزه بحث‌های اسلامی نتیجه مطلوبی به دست نخواهد آمد. و اما توضیح مطلب.

مفاهیم غربی از کجا می‌آیند، مبادی و مبانی آن‌ها کدام‌اند و چرا باید، و چگونه می‌توان، از آن‌ها در تبیین تاریخ و تاریخ اندیشه سیاسی ایران سود برد.

اینکه می‌گویم باید در جایی ایستاد، معنایی جز این ندارد که باید از موضعی اساسی نسبت این صدر و ذیل را روشن کرد. در واقع سخن فرید - البته از دیدگاهی یکسره متفاوت - این بود که تاریخ ایران تا کنون نانوشته مانده است، یعنی تاریخ ما - اگر بحث را تنها به حوزه تاریخ نگاری محدود کنیم - جز شاخه کوچکی در تولید دانش دانشگاه‌های غربی نیست. ایران موضوع تأمل نظری به عنوان جزئی از مجموعه دانش غربی برای ما معنایی ندارد و علت آن این است که این نظام دانش مبانی خود را دارد و آن مبانی بر ما روشن نیست. با توجه به این مشکلات - که من تنها اشاره‌ای به آن‌ها می‌کنم - به نظر من باید بحث را از دو جهت پیش برد: نخست باید بتوانیم مضمون مفاهیمی را که به کار می‌بریم به درستی روشن کنیم. دیگر اینکه اگرچه ناچار دستگاه مفاهیم غربی را به کار می‌گیریم، اما نمی‌توان کاری نقدانه درباره آن انجام نداد. می‌گویم ناچار باید از دستگاه مفاهیم غربی سود جست و این مسئله مهمی است، زیرا در شرایط کنونی در غیر این صورت نخواهیم توانست سخن معقولی بگوییم. این بحث را اینجا نمی‌توان مطرح کرد که چرا من می‌گویم در محدوده سنت و با توجه به سنت تنها می‌توان خاموش ماند. جای شگفتی نیست که حتی سنتی‌ترین گروه‌های حوزه علمیه از بد حادثه به زبان جدید سخن می‌گویند و اهل هرمنوتیک یا ایدئولوژی‌اند. این نوع سخن گفتن این توهم را ایجاد می‌کند که گویا اینان با تکیه بر مبانی اندیشه جدید و به زبان جدید سخن می‌گویند، بسیاری در دام توهم می‌افتند و این را از نشانه‌های متحول شدن گروه‌هایی می‌دانند که در واقع، نه تنها جدید نیستند، بلکه در بهترین حالت، جز با قشری بی‌مغز از سنت پیوندی ندارند. واقعیت این است که تحول هواداران سنت و روشنفکری دینی - که در بهترین حال اهل ایدئولوژی‌اند - از بد حادثه است، زیرا گروه نخست به غریزه و گروه دیگر با نوعی آگاهی به این امر پی برده‌اند که درباره سنت با صرف امکانات سنت نمی‌توان بحث کرد. بحث‌های هر دو گروه برای من که اینجایی ایستاده‌ام که سعی می‌کنم توضیح دهم، یکسره از درجه اعتبار ساقط است. چرا؟ برای اینکه از هیچ یک از دو صورت قرائت سنت - هرمنوتیکی و ایدئولوژیکی - تا زمانی که بحثی در مبانی نظری اندیشه جدید صورت نگرفته باشد، نتیجه‌ای جز التقاط به دست نخواهد آمد. برای اینکه از این مقدمات نتیجه گرفته باشم، می‌گویم که به هر حال طرح پرسش از سنت در بیرون نظام مفاهیم اروپایی امکان پذیر نیست، اما نه با تقلید، بلکه با تصرف در ابزارهای نظام مفهومی اندیشه جدید. باید بتوان در ابزارهایی که اندیشه جدید در اختیار ما می‌گذارد، با توجه به مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، تصرف کرد، هم چنان که صنعتگر استاد با ابزارهایی که در دسترس هر شاگردی قرار دارد، کار نمی‌کنند، در آن‌ها چنان تصرفی می‌کند که با مهارت‌هایی که می‌خواهد به کار گیرد، سازگار باشد. ایران به عنوان Objekt یا به زبان ساده‌تر ایران‌شناسی واقعی، یعنی شناخت آغازین و بنیادین ما از ایران، زمانی آغاز خواهد شد که ما بتوانیم در ابزارهای تبیین آن تصرف کنیم. تصرف در ابزارهای مفهومی را نباید با بحث یکسره بی‌ربطی که روشنفکری دینی از دهه‌ها پیش مطرح کرده که گویا در

مثال، سنت در عرف علوم اسلامی معنایی محدود دارد و از این رو، بسیاری از مناقشاتی که در الهیات مسیحی در گرفت - مانند جدال قدما و متأخرین - در کلام اسلامی ظاهر نشد. در بحث‌های مربوط به علوم انسانی و اجتماعی باید توجه داشت که بسیاری از این مباحث از طریق ترجمه نوشته‌های اروپایی رواج پیدا کرده و قرینه‌سازی‌های لغوی از بسیاری جهات گمراه کننده‌اند. اینکه به عنوان مثال، Tradition را در الهیات سنت ترجمه می‌کنیم، اشکالی ندارد، اما انتقال از مضمون مفهوم Tradition در معنای الهیاتی آن به مضمون سنت - در تداول آن در علوم دینی و بویژه در علوم اجتماعی - سخت گمراه کننده است. بحث جامعه‌شناختی زمانی امکان پذیر خواهد شد که حدود و ثغور بحث الهیاتی روشن شده باشد. این بحث در مبانی مفاهیم است و اگر به درستی مطرح شده باشد، می‌تواند نتایج مهمی برای توضیح تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران داشته باشد، اما به رغم اینکه در سال‌های اخیر بحث‌های بسیاری این باره صورت گرفته است، حتی در طرح پرسش گامی فراتر نگذاشته‌ایم.

برای اینکه از این مقدمات نتیجه‌ای گرفته باشیم، باید بگوییم که نباید تصور کنیم که این بحث صرف بحثی در مقولات نظری است. من تنها به یکی از مهم‌ترین پیامدهای این بحث اشاره می‌کنم. به نظر من، اگر بخواهیم مفهوم سکولاریزاسیون را به هر قیمتی، و به رغم ابهام‌های غیر قابل انکار آن، در مورد اسلام به کار بگیریم، باید بگوییم که تنها صورت ممکن سکولاریزاسیون اسلامی - بویژه اسلام شیعی - به دنبال پیروزی جنبش مشروطه خواهی پدیدار شد. تأکید من بر اینکه باید تفاوت‌های میان اسلام و مسیحیت را از نظر دور نداشت، از این حیث اهمیت دارد که اسلام، به خلاف مسیحیت، به طور اساسی، دینی شرعی - یعنی مبتنی بر نظام حقوق موضوعه - است. اگرچه مفهوم سکولاریزاسیون، در تاریخ کلیسا مضمونی حقوقی نیز پیدا کرد، اما بدیهی است که کاربرد آن در مورد دینی که به طور اساسی شرعی است، موجه به نظر نمی‌رسد. در مورد اسلام باید گفت که در واقع، از زمانی که احکام شرع به نظام حقوقی مدونی تبدیل شد، سکولاریزاسیون آن عملی شده است. در ایران، این اتفاق با پیروزی جنبش مشروطه خواهی و شروع به کار مجلس برای تدوین قانون‌های جدید - بر پایه فقه شیعی - افتاد. از آن پس، و با استوار شدن نهاد دادگستری جدید، ایران، اگر بتوان گفت، کشوری سکولار بود، یعنی کشوری جدید با نظام حقوقی و سیاسی غیر دینی و دیانت آن تنها شالوده اخلاق آن بود، یعنی امری خصوصی. در ایران، اسلام، در دوره مشروطیت، دینی خصوصی و سکولار بود. اینکه در دهه اخیر، با شکست تجربه ایدئولوژیک کردن اسلام، روشنفکری دینی خود را پیشگام اسلام معنوی، سکولار و جدایی دیانت و سیاست می‌داند، خلط مبحثی بیش نیست. ایدئولوژی دیانت اجتماعی، اسلام سیاسی، و اسلام به مثابه حزب تمام عیار، از جعلیات روشنفکری دینی برای تعطیل نهادهای مشروطیت در دهه‌های چهل و پنجاه بود و روشنفکری دینی، اگر بخواهد توضیحی برای بن بست که خود و کشور را در آن رانده است، عرضه کند، ناچار باید توضیحی برای روندی پیدا کند که به ایدئولوژیک شدن اسلام انجامید و در واقع، اسلام عرفی و سازگار با تجدد مشروطیت، به اسلام عرف ستیز - یعنی تجددستیز - تبدیل شد.

تجلیل مردی نادان در مسائل جدی و البته سخت مغرض مانند آل احمد از

بحث درباره مفهوم سکولاریزاسیون از این حیث در الهیات مسیحی آغاز شد که پولس قدیس در نامه به رمیان به صراحت گفته بود که مؤمن مسیحی نباید به دنیا یا saeculus تشبه پیدا کند. تا سده دوازدهم میلادی این دنیاستیزی در الهیات مسیحی موضعی اساسی بود، زیرا مسیحیت تنها به قلمرو لطف اصالت قائل بود و دنیا به اعتبار اینکه در قلمرو طبیعت قرار می‌گرفت، با لطف در تضاد بود. می‌دانیم که در فلسفه و کلام اسلامی بحث درباره نسبت میان لطف و طبیعت وجود ندارد و سبب آن این است که این دو دین به اعتبار مبانی الهیاتی آن‌ها با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند. مسیحیت دیانت تجسد است و همه دستگاه مفاهیم الهیات بر پایه این مفهوم بنیادین استوار شده است. دو حیثیت عیسی مسیح - به عنوان فرزند خدا و فرزند انسان - و اینکه خداوند خود را به انسان تبدیل کرد و قدسانیت پیامبر در مسیحیت از طریق خلیفه او و کلیسا ادامه یافت، بحث‌هایی نیستند که بتوان به آسانی از آن‌ها صرف نظر کرد. در اسلام تجسد معنایی ندارد و به سبب فقدان مفهوم تجسد و اینکه پیامبر اسلام بشری مثل سایر افراد است که تنها به او وحی می‌شود، بسیاری از مفاهیمی که در الهیات مسیحی اساسی هستند در کلام اسلامی معنایی ندارند. وانگهی ما نمی‌دانیم که سکولاریزاسیون پیوندی با یکی از اساسی‌ترین مفاهیم الهیات مسیحی، یعنی سنت، دارد و چنان که مفهوم سنت در الهیات مسیحی بر ما روشن نباشد، تحریر محل نزاع در سکولاریزاسیون ممکن نخواهد شد. بحث‌های ما درباره سنت نیز از محدوده مفهوم جامعه‌شناختی آن فراتر نمی‌رود، در حالی که در مسیحیت سنت مفهومی بسیار پیچیده است. اجمال این بحث به گونه‌ای که در «الهیات سنت» آمده، این است که با بسته شدن دایره تشریح نبوی، دایره وحی برای همیشه بسته نمی‌شود. از الزامات نظریه تجسد این است که در مسیحیت انقطاع فیض ممکن نیست، بلکه با بازگشت عیسی مسیح به پیش پدر، الهام وحیانی - این اصطلاح را من برای توضیح این مطلب پیچیده جعل کرده‌ام - ادامه می‌یابد. بسط سنت در مسیحیت با توجه به این ادامه فیض و الهام وحیانی امکان پذیر می‌شود و در واقع حیثیت قدسانی عالم که با آغاز تاریخ تجسد حصول پیدا کرده است، راه را بر استقلال طبیعت و اصالت منطقه فراغ شرع و مبنای عرف می‌بندد. سکولاریزاسیون کوششی نظری برای طرح مبنای عرف در کنار مبنای شرع است و تنها در صورتی می‌تواند به عنوان مفهومی اساسی به کار گرفته شود که در درون نظامی از مفاهیم الهیات مسیحی فهمیده شود.

این مطالب البته پیچیده‌تر از آن است که بتوان در این فرصت کوتاه به همه جزئیات آن اشاره کرد، اما این نکته اساسی است که بحث الهیاتی سکولاریزاسیون، شرط امکان بحث جامعه‌شناختی درباره آن بود. در این مورد نیز مانند موارد بسیار دیگر، بحث نظری مطرح شده در ایران، از طریق علوم اجتماعی به بحث‌های ما راه یافته و در دستگاه مفاهیم علوم اجتماعی بیان شده است. سبب اینکه مفهومی مانند سکولاریزاسیون را جهان شمول می‌دانیم، جز این نیست که علوم اجتماعی را به عنوان علم، و از این حیث که توجهی به مبانی آن نداریم، جهان شمول می‌دانیم، در حالی که الهیات دانش فهم عقلانی ایمان است و هر ایمانی در محدوده دیانتی خاص قابل تبیین است. ایمان در اسلام مبنای خاص خود را دارد و در درون دستگاه مفاهیمی قابل تبیین است که نسبتی با الهیات مسیحی ندارد. به عنوان



مفاهیم الهیات مسیحی است و در واقع، اندیشه سنتی اروپایی، به تعبیر او، آستان دستگاه مفاهیم اندیشه جدید بوده است. به نظر اشمیت، مفاهیم نوبی چون دولت، قانونگذار، رئیس دولت و نظام نهادهای جدید، همه صورت عرفی شده مفاهیم و نهادهای مسیحی‌اند. کارل لویت نیز در برخی از نوشته‌های خود وجهی از همین نظریه را به فلسفه تاریخ تمیم داده و از این نظر دفاع کرده است که همه فلسفه‌های تاریخ، از هگل و پرودن تا کارل مارکس، صورتی از الهیات تاریخ مسیحی است. نظریه دوم، که با نوعی نقادی از دیدگاه نخست آغاز می‌شود، نظریه گسست است و در آلمان، فیلسوف معاصر، هانس بلومبرگ به بهترین وجهی از آن دفاع کرده است. او در کتابی، با عنوان مشروعیت دوران جدید، همه وجه نظریه نخست را مورد بررسی و نقادی قرار داد و از این نظر دفاع کرد که دوران جدید و اندیشه تجدید را نمی‌توان به دوران پیش از آن فروکاست و در واقع، در دوره‌هایی از تحول تاریخی، گسست‌هایی در مضمون مفاهیم صورت گرفته است که نشان دادن زمان و مکان و نیز تبیین منطق آن گسست‌ها برای فهم سرشت دوران جدید از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

من تفصیل این بحث را در جلد نخست تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا آورده‌ام، اما آنچه باید از نظر تاریخ اندیشه در ایران مورد توجه قرار گیرد، این است که نسبت وضع کنونی اندیشه در ایران به اندیشه سنتی چگونه است؟ می‌گویم وضع کنونی اندیشه در ایران و نه اندیشه جدید، زیرا معلوم نیست که التقاط‌هایی را که از بیش از سده‌ای پیش در ایران بر اندیشه سنتی و سنت اندیشیدن مناقشه‌ها کرده‌اند، بتوان اندیشه جدید خواند. این مطلب بویژه درباره آنچه روشنفکری دینی خوانده‌اند مصداق دارد، زیرا روشنفکری دینی، در بهترین حالت، ترکیبی نسجیده و نفهمیده از اندیشه سنتی - از شعر و عرفان گرفته تا صورت‌هایی از اندیشه سنتی از فقه و تفسیر و کلام تا شریعت‌مداری خلاف زمان غزالی و دیگران - و جدیدترین بحث‌های هر دوره‌ای است، چنان که به عنوان مثال، علی شریعتی، به دنبال «تلفیقی» میان اسلام و جامعه‌شناسی امثال گورویچ بود و عبدالکریم سروش به دنبال فلسفه علم کارل پوپر و البته نه شریعتی می‌دانست تالی‌های جامعه‌شناسی برای اسلام او چه می‌تواند باشد و نه به طریق اولی سروش می‌داند که با بسیاری از فیلسوفان سده بیستم می‌شد - البته با معیارهای التقاط روشنفکری دینی - نظریه‌پرداز انقلاب «اسلامی»، «دانشگاه اسلامی»، مأمور گزینش استاد و تصفیه در ستاد انقلاب فرهنگی - که نوعی تفتیش عقاید از سنخ جدید آن بود و هست - و نویسنده کتاب‌های دانشگاه اسلامی بود، اما با پوپر نمی‌شد. این بحث تنها در ظاهر آن سیاسی است، اما بدیهی است که من به جنبه‌های نظری آن برای تاریخ اندیشه در ایران نظر دارم.

با توجه به آنچه پیش از این درباره نسبت قدیم و جدید در تاریخ اندیشه در اروپا گفتم، این نکته را اضافه می‌کنم که تحول اندیشه در اروپا از مجرای «گسست در تداوم» صورت گرفت، در حالی که در ایران این تحول را باید با مفهوم «تداوم در گسست» توضیح داد. چرا؟ تفصیل این مطلب را در جای دیگری خواهم آورد، اما اینجا به اجمال اشاره می‌کنم که چنان که نظریه پردازانی مانند بلومبرگ گفته‌اند، در تاریخ اندیشه در اروپا با رنسانس و به دنبال «جدال میان قدما و متأخرین» که در سده‌های میانه آغاز شده بود، گسستی از اندیشه قدیم ایجاد شد. یعنی اینکه نوزایش فرهنگ اروپایی در

شیخ فضل الله نوری - به قول آل احمد، «شیخ شهید» - مبین این واقعیت اسفناک تاریخ معاصر ایران بود که روشنفکری دینی، به خلاف گفته اسپینوزا جهل را دلیل خود قرار می‌داد و بیشتر از آنکه با فکر روشن سر و کار داشته باشد، با وسیله قرار دادن دین برای کسب قدرت سیاسی دیانت را با سیاست سودا می‌کرد. روشنفکری دینی - و روشنفکری ایران - در جهل به مبانی اندیشه تجدید و نیز جایگاه دیانت در دنیای جدید، هرگز، به اهمیت دستاوردهای جنبش مشروطه خواهی مردم ایران پی نبرد. به نظر من، تجربه مشروطیت، نهادها و نظام حقوقی آن، چنان اهمیتی در تاریخ ایران دارد که فهم معنای حوادث تاریخی سده‌ای که گذشت، جز در پرتو فلسفه سیاسی آن امکان پذیر نخواهد شد. این نکته را نیز به مناسبت به اشاره می‌گویم که از دیدگاه بحث سکولاریزاسیون، اهمیت مشروطیت ایران را زمانی می‌توان به درستی دریافت که آن را با تجربه ترکیه در برقراری حکومت لائیک، از یک سو، و نظام‌های مشروطه کشورهایمانند انگلستان، از سوی دیگر، مقایسه کنیم. تعطیل خلافت عثمانی در ترکیه و استقرار نظامی که به ظاهر می‌توان آن را لائیک خواند، تقلیدی از تجربه انقلاب فرانسه و جدایی دولت و کلیسا بود، اما مشروطیت ایران تجربه‌ای بی‌سابقه در یک کشور اسلامی بود و به نظر من از دیدگاه نظری، حتی از شکست آن درس‌هایی بیشتر از موفقیت جمهوری در ترکیه می‌توان آموخت. وانگهی، نظام مشروطه ایران انقلابی از نوع انقلاب فرانسه نبود و، در عمل، به دنبال آن بود که نسبتی با سنت ایجاد کند که از آن پس نیز در هیچ کشور اسلامی تجدید نشده است. می‌گویم، در عمل، زیرا روشنفکری ایران، در نظر، هرگز، نتوانست فلسفه حقوق و اندیشه سیاسی مشروطیت را تدوین کند. به نظر می‌رسد که در پرتو تجربه چهار دهه اخیر، توضیح بیراهه بحث سکولاریزاسیون و بن بست روشنفکری دینی، از طریق مخالف آن، تبیین معنای تجربه مشروطیت را امکان پذیر خواهد کرد. برای رسیدن به چنین هدفی، نخست، باید پرده پنداری را که روشنفکری دینی از چهار دهه پیش در ادامه تجددستیزی شیخ فضل الله نوری بر روی واقعیت‌های تاریخ و تاریخ اندیشه کشیده است، درید. این باور که روشنفکری دینی، راهی نو به سوی عرفی کردن اسلام و تجدید است، توهمی بیش نیست که البته روشنفکری عرفی «ترس محتسب خورده» ایران نیز در جستجوی پیدا کردن پوششی بر بی‌خبری خود به آن دامن می‌زد.

موضوع دیگری که باید در دنباله صحبت‌هایی که شد، به اجمال به آن اشاره‌ای بکنم، به نسبت اندیشه تجدید با سنت مربوط می‌شود. از زمانی که ماکس وبر، در آغاز سده پیش، پرسش از علل و اسباب تحول بی‌سابقه تجدید اروپایی را مطرح کرد، درباره این بحث، در تاریخ اندیشه در اروپا، دو نظریه کلی تدوین شده است: هواداران نظریه نخست بر آن‌اند که مفاهیم اندیشه جدید، صورت عرفی شده مفاهیم الهیات مسیحی و اندیشه سنتی است. به عبارت دیگر، دوران جدید در تداوم دوران قدیم پیدا شده و اندیشه تجدید ادامه اندیشه سنتی است. کسانی چون کارل اشمیت، حقوقدان آلمانی، و کارل لویت فیلسوف از مهم‌ترین مدافعان این نظریه هستند. کارل اشمیت، در رساله معروفی که در سال‌های بیست سده گذشته انتشار داد و از آن پس نیز موضوع مناقشات بسیاری قرار گرفت، به تصریح از این نظریه دفاع کرد که دستگاه مقولات اندیشه سیاسی جدید، عرفی شده - یاسکولار شده -

فارابی و ابن سینا تا صدرالدین شیرازی، جز در محافل بسته سنتی، شناخته شده نبود و توجه به آن سنت نیز از محدوده تکرار برخی مسائلی که آنان مطرح کرده بودند، فراتر نمی‌رفت. این بحث البته تنها به گذشته مربوط نمی‌شود. من پیش از این به برخی از بن‌بست‌های نظری روشنفکری دینی اشاره کردم؛ اینجا بار دیگر به اشاره می‌گویم که روشنفکری دینی در ایران، از این حیث که فاقد نظریه سنت است، و در حالی که از محدوده تقلید مضاعف قدما و متأخرین نمی‌تواند فراتر رود، تنها توانسته است توهم تدوین نظام اندیشه‌ای نو را ایجاد کند. تا زمانی که نسبت مبانی زهد ابوذری با سوسیالیسم، جهان‌شمولی ارزش‌های غربی با تجدیدستیزی شیخ شهید، شریعتمداری غزالی با لیبرالیسم پوپر روشن نشده باشد، روشنفکری دینی راه به جایی نخواهد برد. من عرضه کردن طرحی از نظریه سنت را هم چون دیباچه‌ای بر آغاز روشنفکری جدید ایران مطرح می‌کنم که بی‌آنکه مصالح‌های با دین و در واقع، «دینی» باشد، نسبت اندیشه جدید با دین را روشن خواهد کرد.

یکی از سخنرانان در صحبت‌های خود از من انتقاد کرد که حدود و ثغور دوره بندی تاریخ ایران به گونه‌ای که من در کتاب عرضه کرده‌ام، روشن نیست. این ایراد کمابیش درست است. باید بگویم که دوره بندی کنونی موقتی است و تا زمانی که جلد دوم تأملی درباره ایران انتشار بیابد، معنای برخی مباحثی که در جلد نخست آمده است، به درستی، روشن نخواهد شد. تا جایی که من می‌دانم تاکنون دوره بندی قابل دفاعی از تاریخ ایران به دست نشده است و البته جای شگفتی نیز نیست، زیرا تا حدود نیم سده پیش، تاریخ ایران را به طور عمده، اروپاییان نوشته‌اند و بدیهی است که در نوشته‌های آنان تاریخ ایران بخشی از تاریخ غربی است و دگرگونی‌های آن نیز تابع قانونمندی‌های تاریخ غربی است. از این رو، تاریخ نویسان اروپایی، دوره بندی‌های تاریخ غربی را به تاریخ ایران اطلاق می‌کنند و به عنوان مثال، از تاریخ دوره اسلامی ایران به «سده‌های میانه» تعبیر می‌کنند. پذیرفتن نظریه رایج در میان تاریخ نویسان اروپایی و تکرار آن در مورد تاریخ ایران به این معناست که تحولات تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران را عین تحولات تاریخ و تاریخ اندیشه در غرب بدانیم، در حالی که به نظر من، اگر در دوره بندی تاریخ ایران به مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران توجهی نداشته باشیم، و اگر به تقلید از تاریخ نویسان اروپایی بحث‌های آنان را تکرار کنیم، معنای بسیاری از زوایای تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران قابل توضیح نخواهد بود. پیش‌تر به نکاتی درباره معنای عرفی شدن در الهیات مسیحی و نیز به گسست در تداوم در تاریخ اندیشه در غرب اشاره کردم. با تکیه بر این بحث‌ها این نکته را می‌توان افزود که اگر این مفاهیم و مقولات را بی‌هیچ نقادی در مورد مواد تاریخ اندیشه در ایران به کار بگیریم، نه تنها نخواهیم توانست آن مواد را توضیح دهیم، بلکه این بی‌توجهی به حدود و ثغور و مبانی بحث پیامدهایی جدی برای تبیین تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران خواهد داشت.

نتایج این بحث را می‌توان به مورد دوره بندی تاریخ ایران نیز تعمیم داد؛ هم چنان که کاربرد مفهوم سکولاریزاسیون در اسلام نه تنها سرشت نسبت دین و دنیا در اندیشه اسلامی را روشن نمی‌کند، بلکه بر عکس، ما را به بیراهه‌هایی نیز می‌راند که - چنان که از تجربه نزدیک به نیم سده

شرایطی عملی شد که اندیشه فلسفی ارسطویی و افلاطونی بخشی از سنت زنده حوزه‌های علمیه به شمار می‌آمد. کوشش اهل فکر دوره نوزایش - و البته سده‌هایی پیش از آن - ناظر بر این بود که با سود جستن از دستگاه مفاهیم اندیشه قدیم جا به جایی‌هایی در مضمون آن‌ها ایجاد کنند و بدین سان، به تدریج، نخست، در مضمون مفاهیم قدیم دگرگونی‌هایی بنیادین ایجاد و از آن پس نیز دستگاه مفاهیم جدیدی تدوین شد. بر عکس، در ایران، سده‌ها پیش از اینکه اندیشه‌های جدید اروپایی جای خالی نظام اندیشه سنتی را پر کند، «تولید» علم در عمل تعطیل شده بود و اگر بتوان گفت، اندیشه سنتی بخشی از سنت اندیشه در ایران نبود. زمانی که به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، عباس میرزا در دامن فرستاده دولت فرانسه آویخت و در نهایت درماندگی راز شکست خود را از او پرسید، نظام اندیشه سنتی دیری بود تا اعتبار خود را از دست داده بود.

در واقع، مسکوت گذاشتن باب جهاد در فقه به همان اندازه مبین بی‌اعتباری فقه سنتی بود که اعلام جهاد با شیوه‌های سنتی. اگرچه این سخن خلاف آمد عادت می‌نماید، اما به نظر من، سده‌ای پیش از آن، اندیشه سنتی، به عنوان مثال، اندیشه سیاسی، در بن بست گرفتار آمده بود که بیرون رفتن از آن با امکانات اندیشه سنتی امکان پذیر نمی‌شد. روشنفکری دینی - یعنی به هر حال ایدئولوژیک کردن دیانت - که از نظر تاریخ اندیشه در ایران فاقد اعتبار است، میراث خوار همین بی‌اعتبار شدن اندیشه سنتی و بن بست آن است، و البته خود نیز جز بن بست تاریخی نیست. معطل ماندن باب جهاد در دوره قاجار را به عنوان مثال ذکر کردم، اما به نظر من دامنه این بی‌اعتباری اندیشه سنتی از این مورد فراتر می‌رود. این بی‌اعتباری صرف بی‌اعتبار شدن یک نظام گفتاری و دستگاه مفاهیم نیست، بلکه بحث درباره جهاد، از این حیث، در دوره قاجار، اعتبار خود را از دست داده بود که، از سویی، سده‌ها پیش از آن، نظام دانش سنتی پیوند خود را با تحولات زمان و الزامات آن از دست داده بود و، از سوی دیگر، متولیان اندیشه سنتی - در موضوع مورد بحث من، اهل فقه - نمی‌توانستند درباره سرشت و منطبق دانش خود تأمل کنند. به عبارت دیگر، در دوره قاجار، اندیشه سنتی، در صورتی می‌توانست خود را با الزامات زمان سازگار کند که در مبانی خود تأمل می‌کرد. یعنی سنتی می‌تواند تحول پیدا کند که در دوره‌هایی بتواند در درون نظریه سنت در مبانی خود تأمل کند. اگر گسستی از اندیشه سنتی امکان پذیر باشد، گسستی که باید راه اندیشیدن جدید را هموار کند، جز در درون این نظریه سنت - یعنی جدال قدما و متأخرین و مناقشه اینان بر قدما - ممکن نخواهد شد.

من از این حیث ترکیب «تداوم درگسست» را برای توصیف نسبت سنت و اندیشه جدید در ایران به کار بردم که در تاریخ اندیشه در ایران، چنان که اشاره کردم، با بی‌اعتبار شدن تدریجی اندیشه سنتی، تجدیدخواهی در بی‌اعتنایی به مبانی اندیشه سنتی و اعراض از آن آغاز شد و از آنجا که پیوند با مبانی اندیشه سنتی یکسره گسیخته بود، رویکردی جدی به اندیشه جدید نمی‌توانست امکان پذیر باشد. جنبش نوزایش در اروپا و مقدمات آن با مناقشه‌ای بر افلاطون و ارسطو آغاز شد و این مناقشه - که راه نوزایش و گسست از اندیشه سنتی را هموار کرد - به دنبال «گسستی در تداوم» امکان پذیر شد، در حالی که در آغاز دوران جدید ایران، سنت اندیشه فلسفی، از

روشن کرد - بیرون آمد و این نکته را به اشاره می‌گویم که به نظر من، پیروزی جنبش مشروطه خواهی، نخستین و مهم‌ترین دگرگونی در تاریخ جدید ایران بود و تصور نمی‌کنم که از این حیث نتوانسته باشیم توضیحی قانع کننده از جایگاه آن در تکوین آگاهی ایرانیان و پیامدهای آن برای دوران جدید تاریخ ایران عرضه کرده باشیم، توضیحی که نه تن‌ها، به طور عطف به ما سبق، بسیاری از زوایای تاریخ دوران قدیم ایران را روشن خواهد کرد، بلکه پرتوی نیز بر حوادثی خواهد انداخت که از آن پس اتفاق افتاد. بحث درباره سده‌های میانه تاریخ ایران و اینکه آیا در تاریخ ایران می‌توان از نوزایش سخن گفت یا نه مجال دیگری می‌طلبد و من مجبورم بار دیگر علاقه مندان را به جلد دوم تاملی درباره ایران حواله دهم. اگرچه، بار دیگر تکرار می‌کنم که به هر حال، روشن کردن این مفاهیم در توان یک فرد نیست و کوشش من نیز از حد بسیار نازل و طرح پرسشی فراتر نمی‌رود.

اینجا، در ادامه آنچه پیش‌تر درباره برخی مباحث الهیات مسیحی گفتم، بار دیگر، باید به پرسشی بپردازم که درباره مقام الهیات در مسیحیت و علم کلام در اسلام و نسبت آن دو مطرح شد. اشاره‌های اجمالی من در دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران به اهمیت دستگاه مفاهیم الهیات مسیحی در تدوین برخی مفاهیم اندیشه جدید و نقش آن در دگرگونی‌های اندیشه در اروپا این سؤال را پیش آورد که آیا علم کلام در دوره اسلامی همان نقشی را در تحول اندیشه ایفاء کرده است که الهیات در دوره مسیحی؟ پیش از این گفتم که درباره اهمیت نقشی که دستگاه مفاهیم الهیات در تاریخ اندیشه در دوره مسیحی ایفاء کرده است، اجماعی میان تاریخ نویسان وجود ندارد، اما به هر حال، در این نکته خلافی نیست که الهیات مسیحی، به سبب تمایزهای میان اسلام و مسیحیت، از محدوده علم کلام - علم «جدال احسن» - فراتر رفت. برای فهم این نکته باید توجه داشت که در مسیحیت، ایمان، صرف «اقرار به لسان و عمل به ارکان» نیست، بلکه لطیفه‌ای نهانی و الهی است که الهیات - که ما آن را از بد حادثه در ترجمه اصطلاح *Theologie* می‌آوریم - در واقع، بازسازی علمی آن لطیفه نهانی است و همین بازسازی علمی موجب شده است که الهیات، به خلاف علم کلام که تنها از برخی مفاهیم نظام ارسطویی برای پیشبرد استدلال استفاده می‌کند، بویژه از سده دوازدهم و سیزدهم میلادی، نظامی از مفاهیم تدوین کند. وانگهی، آنچه من در بخش‌هایی از دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران درباره انتقال برخی نهادهایی که کلیسا ایجاد کرده بود - مانند دولت و دستگاه اداری و مالی - گفته‌ام، باید مورد توجه قرار گیرد. دوره اسلامی، در قلمرو اندیشه و نیز بویژه در حوزه نهادهای سیاسی، جز در علوم دینی خاص اسلامی، نتوانست نسبت به میراث یونانی، در اندیشه، و ایرانی - بیزانسی، در عمل، چنان استقلال‌ی پیدا کند که بتواند، مانند دوره مسیحی، نظام مفاهیم ویژه خود را تدوین کند. البته، بسیاری از زوایای اندیشه پیچیده‌ای که در دوره مسیحی تدوین شد، برای ما روشن نیست و از این رو، در این بحث نمی‌توان سخنی جدی در این باره گفت. به عنوان مثال، بحث درباره مفهوم «سنت»، با توجه به تمایزهایی که میان مبانی اسلام و مسیحیت وجود دارد، برای فهم تمایزهای علم کلام و الهیات اساسی است، اما از آنجا که اطلاعی از این بحث نداریم، نمی‌توان توضیحی قانع کننده درباره جایگاه و نقش آن در تحول مفاهیم در دوره مسیحی عرضه کرد. همین قدر، باید بگویم که علم کلام در دوره

روشنفکری دینی می‌توان دریافت - پیامدی جز افزودن بر ابهام‌ها در قلمرو نظر و بن بست در عمل نمی‌تواند داشته باشد، کاربرد مفهوم «سده‌های میانه» در مورد هزاره‌ای از دوره اسلامی تاریخ ایران نیز نمی‌تواند پیچیدگی‌های زوایای مهمی از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران را روشن کند. سده‌هایی از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران که تاریخ نویسان «نوزایش اسلامی»، «می‌ان پرده ایرانی» و «عصر زرین فرهنگ ایران» نامیده‌اند، دوره‌هایی بوده است که هنوز معنای آن‌ها برای تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به درستی روشن نیست، هم چنان که هنوز توضیح دقیق و همه جانبه‌ای از نخستین سده «دوره گذار تاریخ ایران» و نیز از معنای دگرگونی‌هایی که پیروزی جنبش مشروطی خواهی به دنبال داشت، عرضه نشده است.

من تصور می‌کنم که این وضعیت ابهام در دوره بندی تاریخ ایران، تا زمانی که نتوانسته باشیم نظریه‌ای از آغاز دوران جدید عرضه کنیم، ادامه خواهد یافت. بی‌آنکه بخواهم در قیاس نظریه‌پردازی درباره تاریخ ایران با اروپا به طور بی‌رویه‌ای عمل کرده باشم، به این نکته اشاره می‌کنم که در تاریخ نویسی غربی نیز مفهوم سده‌های میانه، به طور عطف به ما سبق، زمانی آغاز شد که مقدمات رنسانس فراهم شده بود و انسان اروپایی با توجه به آگاهی خود از دوران جدید می‌توانست، با تبیین ویژگی‌های دوران جدید، تمایزهای این دوران را با دوران پیش از آن توضیح دهد. به عبارت دیگر، آگاهی از ویژگی‌های دوران جدید ویژگی‌های دوران قدیم را متعین می‌کند. بندتو کروچه، فیلسوف تاریخ ایتالیایی، می‌گفت: «هر تاریخی تاریخ معاصر است». به نظر من، تاریخ «پایه‌ای» ایران - به قول ابوالفضل بیهقی - نمی‌تواند تاریخ معاصر ایران نباشد. تاریخ معاصر ایران، با تصویری که من از این تاریخ دارم و کوشش می‌کنم نظریه‌ای از آن را عرضه کنم، دوره‌ای است که با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس - یا بهتر بگویم، با نطفه تکوین آگاهی از آن شکست - آغاز می‌شود و با توجه به منطق، زمینه‌ها و پیامدهای همین آگاهی تبیین دوره‌های تاریخ ایران ممکن خواهد شد. توضیح و توجیه این ادعا که چرا دوران تاریخ جدید ایران با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس آغاز می‌شود، در این مجال اندک ممکن نیست، اما همین قدر باید بگویم که تاریخ «پایه‌ای» یعنی تاریخ آگاهی، و من از این حیث این شکست را آغاز دوران جدید می‌دانم که با این شکست نطفه نوعی آگاهی از وضع ایران تکوین پیدا کرد که در تاریخ ایران بی‌سابقه بود. آن‌گاه که عباس میرزا در دیداری با فرستاده ناپلئون دامن را او گرفت و راز شکست خود را از آن «بیگانه» پرسید، در واقع - به تعبیری که هگل پیش از آن به کار برده بود - نخستین نطفه «آگاهی از وجدان نگونبخت» ایرانی بسته شد. طالبوف تبریزی نیز در یکی از رساله‌های منتشر نشده خود می‌نویسد که «این بساط کهنه را باید برچید و طرحی نو در انداخت». در دوره‌ای از تاریخ ایران که با برآمدن صفویان آغاز می‌شود، حوادث تاریخی مهمی در ایران اتفاق افتاده بود، اما پیش از جنگ‌های ایران روس، هرگز، نطفه آن آگاهی از اینکه تاریخ «پایه‌ای» ایران جز با مواد آن نوشته نمی‌شد، بسته نشده بود. فرزند این آگاهی، سده‌ای پس از آن، جنبش مشروطه خواهی و قانون اساسی آن بود. با پیروزی جنبش مشروطه خواهی، اگر به مسامحه بتوان گفت، ایران از «سده‌های میانه» - که البته باید در فرصت دیگری حدود و ثغور آن را

اسلامی، تخته بند مفاهیم ارسطویی بود و نتوانست نظامی از مفاهیم تدوین کند که در مسیحیت توماس قدیس مؤسس آن بود. این الهیات جدید در مسیحیت در اصطلاح *synthèse thomiste* «هیأت تألیفی» خوانده شده است، ترکیبی نظاممند از فلسفه یونانی و مبانی ایمان عیسوی در درون نظامی از مفاهیمی که به طور عمده مسیحی است. کلام اسلامی فاقد چنین دستگاه مفاهیم الهیات مسیحی است. من تصور نمی‌کنم که کلام در تمدن اسلامی همان تحولی را پیدا کند که الهیات در مسیحیت داشته است و بیشتر از آن تصور نمی‌کنم در تمدن اسلامی از چیزی شبیه به «الهیات سیاسی» - به معنایی که کارل اشمیت مراد می‌کند - سخن گفت. بنابراین، به نظر من، هر مقام نقشی که به الهیات در دوره مسیحی قائل باشیم، باید گفت که به دنبال تحولی در تاریخ اندیشه در ایران که من «تصلب سنت» خوانده‌ام، علم کلام در تمدن اسلامی اهمیت خود را از دست داده است و «فعال کردن» آن نیز تعلیق به محال است. جای شگفتی نیست که امروزه حتی روشنفکری دینی از کلام جدید سخن می‌گوید که در بهترین حالت، باید برخی مفاهیم فلسفه دین جدید مسیحی را جانشین دستگاه مفاهیم ارسطویی منسوخ کند.

دامنه این بحث گسترده‌تر از آن است که بتوان اینجا به آن پرداخت. بنابراین، اجازه می‌خواهم نظر خودم را درباره یکی دیگر از نکته‌هایی که در صحبت‌های منتقدان دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران آمده بود، بیان کنم که به جایگاه نهج البلاغه در تاریخ اندیشه سیاسی مربوط می‌شود. نیازی به گفتن نیست که در تاریخ ایران، بویژه در سده‌هایی که تشیع مذهب اکثریت ایرانیان بود، نهج البلاغه اهمیتی بسزا داشته و از نظر دینی و سیاسی سندی مهم به شمار می‌آمده است. تا فرمانروایی صفویان، اهل دیانت تفسیرهایی پراهمیت بر این کتاب نوشته بودند، اما تا رسمیت یافتن تشیع به عنوان مذهب رسمی، به جنبه‌های سیاسی آن توجه چندانی نشد و به نظر می‌رسد که نخست در دوره صفویان بویژه «عهدنامه مالک اشتر» به عنوان رساله سیاسی نظر شریعتمداران و نویسندگان سیاسی را به خود جلب کرد. در دو سده فرمانروایی صفویان، این رساله به زبان فارسی ترجمه و شرح‌های چندی بر آن نوشته شد. من در فصلی از دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران به برخی از این شرح‌ها اشاره کرده و گفته‌ام که تنها جریان اندیشه سیاسی دارای اهمیت در دوره صفویان در رساله‌هایی بازتاب پیدا کرده که بر مبانی نهج البلاغه نوشته‌اند. اگرچه با صرف بررسی کتاب‌شناختی می‌توان به ابعاد این اقبال دیرهنگام به نهج البلاغه پی برد، اما به نظر نمی‌رسد که توضیح آن از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی امر آسانی باشد. بر حسب معمول، سبب این اقبال را رسمیت یافتن تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور دانسته‌اند، اما من گمان می‌کنم برجسته شدن جنبه‌های سیاسی نهج البلاغه، از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی، دلیل دیگری دارد. به اجمال کوشش می‌کنم به دو نکته در این باره اشاره کنم:

نخست اینکه من حدس می‌زنم که بخش‌هایی از این کتاب، بیشتر از آنکه سند دینی باشد، از سنخ سیاستنامه‌ها است و به عبارت دیگر، از اندیشه سیاسی ایران شهری تاثیر پذیرفته یا بر پایه رساله‌هایی درباره اندیشه سیاسی ایران شهری تدوین شده است. وجه تمایز اصلی میان اندیشه سیاسی - اعم از ایران شهری و یونانی - با اندیشه سیاسی دینی، این است که در یک سند

دینی اصل بر اجرای حکم خداوند است، حال آنکه در اندیشه سیاسی - و نیز در نهج البلاغه بویژه در عهدنامه مالک اشتر - توجه خاصی به رعایت مصالح سیاسی شده است. در عهدنامه مالک اشتر نیز اصل «مصالح مرسله» یا رعایت مصلحت رعیت است. این امر را می‌توان آشکارا در تاریخ اندیشه در ایران دید، و به گونه‌ای من در جای دیگری توضیح داده‌ام، وزیر متشرعی مانند خواجه نظام الملک در یکی از مهم‌ترین رساله‌های اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی، به صراحت، این نکته را که پیش از او نیز گفته بودند، برجسته می‌کند که «مُلک با کفر می‌ماند، اما با ظلم نمی‌ماند». همین ضابطه عدالت، یعنی رعایت مصالح عمومی، در عهدنامه به مالک نیز به تأکید آمده است که خراج باید با توجه به توان رعیت، یعنی با رعایت ضابطه مصلحت، گرفته شود و تردیدی نیست که این ضابطه مصلحت ناظر بر مصالح عمومی کشور است و نه صرف اجرای حکم خداوند. مطلب دیگری که باید درباره اهمیتی که نهج البلاغه در دوره صفوی پیدا کرد، بگویم این است که با یورش مغولان، اندیشه سیاسی ایران شهری، به عنوان نظریه رسمی سلطنت در ایران، اهمیت خود را از دست داد و تصور من این است که دریافت مصلحت اندیشانه بخش‌هایی از این مجموعه جانشین اندیشه سیاسی ایران شهری شد. از این رو، در کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط، با احتیاط، این فکر را مطرح کرده‌ام که نهج البلاغه رساله‌ای در اندیشه سیاسی است و بیشتر از آنکه پیوندی با رساله‌های سیاست شرعی اهل سنت - مانند رساله‌های ابوالحسن ماوردی و ابن تیمیه - داشته باشد، از سنخ سیاست نامه‌های ایرانی است. جالب توجه است که مفهوم بنیادین مصلحت رعیت هم چون رگه‌ای است که از کانون هر دو جریان از اندیشه می‌گذرد و نهج البلاغه را به اندیشه سیاسی ایران شهری پیوند می‌دهد. البته، آنچه من در کتاب یادشده آورده‌ام و اینجا نیز به اختصار بیان می‌کنم، از محدوده حدس و گمان فراتر نمی‌رود و به هر حال در این زمینه نیازمند پژوهش‌های جدی هستیم. در سال‌های اخیر، کتاب‌شناسان منابعی بسیاری را که از دوره صفوی بازمانده، شناسایی کرده‌اند و برخی از آن‌ها نیز به چاپ رسیده است، اما از آنجا که من این بخش را در خارج از کشور نوشته‌ام، به بسیاری از آن منابع و امکانات کتابخانه‌ای متعددی - که بویژه در قم در این مورد وجود دارد - دسترسی نداشتم.

شاید بی‌مناسبت نباشد که در این مورد، به اجمال، به یک نکته دیگر نیز اشاره کنم که به نظر من از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران دارای اهمیت است. پیش از این گفتم که جنبش مشروطه خواهی مهم‌ترین حادثه تاریخی ایران سده‌های اخیر است. تردیدی نیست که شرکت علما در جنبش - بویژه از دیدگاه نظری - بسیار دارای اهمیت بود و من گمان می‌کنم که دریافت مصلحت اندیشانه از دیانت - به گونه‌ای که در نهج البلاغه بر آن تأکید شده است - در تدوین نظریه حکومت قانون، چنان که در مشروطیت مطرح شد، نقشی مهم ایفاء کرد. از تاریخ تطبیقی نظام‌های مشروطه نیز می‌دانیم که به عنوان مثال، دیدگاه‌های متألهین مسیحی و دستگاه مفاهیم الهیات در تکوین مفاهیم نظریه سیاسی مشروطه خواهی در انگلستان جایگاه ارجمندی داشته است. شاید بتوان گفت که این امر یکی از علل استواری شالوده مشروطه خواهی در کشورهایی مانند انگلستان است که در آن کشورها اهل دین از تمام امکاناتی که مبانی دینی در اختیار آن‌ها می‌گذاشت، در جهت

شاید، از دیدگاه جامعه‌شناسی بتوان حکم واحدی را درباره آن دو صادر کرد، اما این داوری شتابزده ماهیت دو گونه متفاوت حکومت را روشن نخواهد کرد و بیم آن می‌رود که به جای فهمیدن سرشت سلطنت در ایران - که جامعه‌شناسی مدعی آن است - خودمان را از فهمیدن واقعیت بسیار پیچیده‌ای محروم کنیم. قواعد و احکام جامعه‌شناسی با منطق تاریخ اندیشه یکی نیست و جامعه‌شناسی تاریخ ایران، اگر رشته‌ای علمی و جدی باشد، باید بتواند قواعد خود را به محک منطق تاریخ اندیشه بزند. به عنوان مثال، حتی تاریخ نویس رسمی نادرشاه، به رغم محدودیت‌های مقام رسمی و الزامات تاریخ نویسی رسمی در دوره‌ای بسیار تاریک در تاریخ ایران، مخدوم خود را نمونه شاه خودکامه می‌داند، اما یکی از فیلسوفان دوره آل بویه، در یکی از رساله‌های فلسفی خود، عضدالدوله را «انسان کامل» می‌نامد. اینکه حتی تاریخ نویسی رسمی شاهی را خودکامه بنامد و اینکه فیلسوفی شاهی را برابر اندیشه افلاطونی نمونه «انسان کامل» بداند، از دیدگاه تاریخ اندیشه قابل تأمل است و نمی‌توان به این نکته‌های مهم در تاریخ و تاریخ و اندیشه ایران بی‌توجه ماند.

این مطلب را از باب مثال آوردم تا بگویم که بسیاری از داده‌های تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران پیچیده‌تر از آن است که بتوان با بررسی‌های جامعه‌شناختی - البته، تا زمانی که درباره مبانی نظری آن نیندیشیده باشیم - توضیح داد. تلقی کنونی ما از علوم اجتماعی بیش از حد ساده انگارانه است، زیرا تصور می‌کنیم که علوم اجتماعی ابزارهایی هستند که می‌توان آن‌ها وارد کرد و با کسب برخی مهارت‌های ابتدایی به کار گرفت، هم چنان که از سده‌های پیش با وارد کردن ابزارهای تکنولوژیکی، آن‌ها را به کار گرفته‌ایم و نتوانسته‌ایم در آن‌ها تصرفی بکنیم. به احتمال بسیار، موفقیت در به کارگیری علمی که تصور می‌کنیم ابزارهایی بیش نیستند، حتی از موفقیتی که در انتقال تکنولوژی به دست آورده‌ایم - یعنی در حد صفر - کمتر است و شاید، از بسیاری جهات، پیشرفت ما منفی نیز بوده باشد.

به هر حال ما مشکلات نظری و تاریخی بسیار مهمی داریم و تا زمانی که به قول بیهقی تاریخ پایه‌ای نوشته باشیم، این‌ها روشن نخواهد شد. نکته پراهمیت این است که تا زمانی که «تاریخ پایه‌ای» ایران نوشته نشده باشد، جامعه‌شناسی تدوین نخواهد شد. بیش از پنجاه سال است که در دانشگاه‌های ایران جامعه‌شناسی تدریس می‌شود، در حالی که حتی هنوز یک اثر درباره جامعه‌شناسی ایران نوشته نشده است. این مطلب را من در جایی درباره علم سیاست نیز گفته‌ام و اعتقاد دارم که نه مبادی و مبانی جامعه‌شناسی و سیاست برای ما روشن است و نه هنوز نظریه‌پردازی درباره ایران به جایی رسیده است که بتوان پیچیدگی‌های آن را با جامعه‌شناسی و علم سیاست توضیح داد. برای اینکه سخنم را کوتاه کنم، با استفاده از بیتی از شاعر معاصر، مهدی اخوان ثالث، که در جایی می‌گوید: «نعش این شهید عزیز مانده است روی دست ما»، من نیز بر آن‌ام که شهیدی به نام «سنت» - که البته تصور می‌کنم در بحث‌های ما هنوز مفهوم روشنی ندارد، و من کوشش خواهم کرد در دو کتاب آینده طرحی از نظریه سنت عرضه کنم - روی دست ما مانده است و تا زمانی که نتوان نظریه جامعی از نسبت با اندیشه سنتی و جایگاه سنت در بحث‌های جدید عرضه کرد، راه پژوهش در جامعه‌شناسی و سیاست ایران هموار نخواهد شد. به عبارت دیگر، نقادی اندیشه سنتی - یعنی بحث در شرایط امتناع علوم اجتماعی در ایران و نه صرف امتناع تفکر که به هیچ وجه معنایی ندارد - و تبیین منطق تداوم سنت، باید هم دیباچه‌ای بر تاریخ پایه‌ای اندیشه در ایران باشد. - متشکر

بسط نظریه مشروطه خواهی استفاده کردند. البته بدیهی است که منظور من این نیست که نظریه مشروطه خواهی را عین دیانت بدانیم، بلکه می‌خواهم بگویم که در جریان تدوین قانون‌های مشروطیت در ایران نیز شرکت علما مهم بود، چنان که به عنوان مثال، علما توانستند برپایه برخی احکام نابرابر اسلام، و به رغم آن‌ها، اصل مساوات را در قانون اساسی بیاورند.

یکی از نقدهایی که در نشست امروز مطرح شد، جنبه عمومی تری دارد و تنها به کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران مربوط نمی‌شود. خلاصه ایراد این بود که نظریه شاهی آرمانی و اندیشه ایران‌شهری که من از چند سال پیش کوشش کرده‌ام، برخی وجوه آن را توضیح دهم، از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی ایران قابل دفاع نیست و تا جایی که با توجه به اسناد و مدارک تاریخی موجود در تاریخ ایران نظر می‌کنیم، جز سلطنت مطلقه در آن نمی‌یابیم. در این ایراد دو نکته اساسی و قابل بحث وجود دارد که کوشش می‌کنم در واپسین دقایق این نشست به آن‌ها اشاره بکنم. اشاره نخست به اندیشه سیاسی ایران‌شهری مربوط می‌شود. باید بگویم که زمانی که رساله درباره خواجه نظام الملک را می‌نوشتیم، تصمیم داشتیم دو کتاب دیگر، درباره فردوسی و شهاب الدین سهروردی بنویسیم. می‌دانیم که در نخستین سده‌های دوره اسلامی، بخشی از نوشته‌های دوره ساسانی از زبان پهلوی به عربی و از آن پس به فارسی ترجمه شد و این مجموعه تا سده ششم هجری در محافل که اطلاع دقیقی درباره آن‌ها نداریم، مورد توجه بود. در همین سده‌ها کوشش‌هایی برای عرضه کردن بازپرداختی از آنچه من اندیشه ایران‌شهری می‌خوانم، صورت گرفت. در مورد فردوسی و کسانی - یا محافل - که از اقدام بی‌سابقه و در واقع، دوران ساز او پشتیبانی می‌کردند، کمابیش اطلاعی داریم، اما درباره سهروردی و اینکه منابعی که در دسترس او قرار داشت، از طریق چه محافل و چه کسانی که گویا هنوز مشعل پایداری را روشن نگاه داشته بودند، در اختیار او قرار می‌گرفت، آگاهی بسیار اندکی داریم. قصد من این نیست که درباره جزئیات این موضوع بحث کنم، اما به هر حال، یک نکته روشن است و آن اینکه در این سده‌ها تا یورش مغولان، دست کم، در بخش‌هایی از ایران، مشعل پایداری هم چنان روشن بود و کسانی در محافل درفش این پایداری را به دوش می‌کشیدند. دستاورد این جنبش پایداری که من تنها اشاره‌ای گذرا به آن می‌کنم، برای بقایای ایران زمین و هویت ملی آن بسیار اساسی بود. این تجدید اندیشه ایران‌شهری، یا به گفته سهروردی «احیای حکمت خسروانی» نقشی پراهمیت در استوار شدن شالوده زبان فارسی ایفاء کرد و در واقع، اگر انتقال اندیشه ایران‌شهری به دوره اسلامی ممکن نمی‌شد، زبان فارسی به تدریج اهمیت خود را از دست می‌داد. نیازی به گفتن نیست که ایران زمین، از نظر جغرافیایی، نزدیک‌ترین کشور به مرکز ثقل اسلام بود، اما شگفت اینکه به خلاف بسیاری از کشورهای دیگر، استقلال خود را از دست نداد.

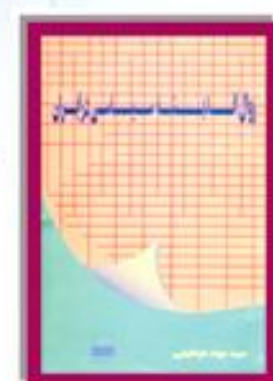
به هر حال، در قلمرو اندیشه در ایران، نظام منسجمی وجود داشت که یکی از مفردات آن، به گونه‌ای که در کتاب سیاستنامه خواجه نظام الملک آمده، اندیشه شاهی آرمانی بود، اما نسبت این اندیشه آرمانی با توصیفی از واقعیت تاریخ ایران که جامعه‌شناسی تاریخی به ما عرضه می‌کند، چگونه است؟ پاسخ من به اجمال این است که جامعه‌شناسی دانشی جدید است و شالوده نظری را آن نیز نمی‌توان از ارزش‌های دوران جدید جدا کرد. در دوره اسلامی ایران، نهاد سلطنت، در تحول تاریخی خود، دوره‌هایی را گذرانده است و نمی‌توان درباره همه این دوره‌ها حکم واحدی را صادر کرد. به عنوان مثال، نمی‌توان هم نادرشاه را خودکامه خواند و هم عضدالدوله دیلمی را.



در دست انتشار:

تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا
 جلد نخست - از نوزایش تا انقلاب فرانسه
 بخش نخست از جلد اول - جدال قدام و متأخرین در اندیشه سیاسی

نشر نگاه معاصر



در دست تألیف:

* اندیشه سیاسی جدید در اروپا، بخش دوم از جلد نخست، ۱۷۸۹ - ۱۵۰۰ / * تأملی در باره ایران، جلد دوم، مکتب تبریز

* اندیشه سیاسی جدید در اروپا، ۱۹۱۴ - ۱۷۸۹ / * زوال اندیشه سیاسی در ایران، ویراست دوم