



برای مطالعات مشروطه خواهی

بنیاد داریوش همایون

مشروطه نوین — گفتمان نسل چهارم



گفتگوهای بنیاد داریوش همایون

مشروطه نوین — گفتمان نسل چهارم

گفتگوهای بنیاد داریوش همایون

نشر بنیاد داریوش همایون
برای مطالعات مشروطه خواهی

bonyadhomayoun.com

bonyadhomayoun@hotmail.com

گفتگو کننده : فرخنده مدرّس

فهرست :

پیشگفتار :

- ۵ فرخنده مدرّس

بابک مینا :

- ۸ سوژهٔ سیاسی اصلی تاریخ مدرن ما، ملت ایران، است
- ۲۳ خاستگاه پایداری ملی و سنت دیوانسالاری ایرانی
- ۳۶ دیوانسالاری ایرانی و اندیشهٔ سیاسی - دیوانی ایران - بخش اول
- دیوانسالاری ایرانی و اندیشهٔ سیاسی - دیوانی ایران - بخش دوم
- ۵۲ اصلاحات پهلوی و بخت بیشتر ترقی برای همگان

محمد محبی :

- ۶۲ غفلت روشنفکران انقلاب اسلامی از نظام حقوقی مشروطه

حجت کلاشی :

- ۷۸ برآیند بی‌اعتنایی به گذشته و حال، آینده‌ای خوب برای ایران، نخواهد بود!
- ۹۲ تفاوت بنیادین انقلاب مشروطه با انقلابی‌گری ایدئولوژیک

علیرضا کیانی :

- ۱۱۳ ایران در کانون گفتمان نسل امروز
- ۱۲۳ بازگشت به مشروطه یعنی رفتن بسوی آینده
- ۱۳۷ ضرورت رای اعتماد به نماد وحدت ملی و حامل ارزش‌های مدرن

نیکروز اعظمی :

۱۴۸ مرز میان چپ «مدرن» و «سنتی»

۱۵۹ هم‌رأی با که و بر کدام اصول

مزدک بامدادان :

۱۶۷ چپ و خودآگاهی ملی

۱۷۸ انکار آزادی در جنبش مشروطه

امین سوفیامهر :

۱۹۰ تأمین امنیت به شیوه رژیم اسلامی، سلب امنیت از ایران است

مسعود دباغی :

۲۰۶ تحقق آگاهی ملی در نهادهای عقلانی مدرن

آغاز دوره‌ای تازه در تاریخ روشنفکری ایران

گواه این‌که، همچنان می‌توان و باید به زنده و پویا بودن جامعه ایرانی امیدوار ماند، خود را امروز، بیش از هر حوزه دیگری، در میدان جدال فکری - فرهنگی و بحث سیاسی، و به این اعتبار، در پدیداری یک لایه جدید روشنفکری کوشا، در این دو میدان مهم تداوم حیات ملت ایران، نمودار می‌سازد. جامعه فکری و فرهنگی ایرانی به تدریج، از درون دوره‌ای دشوار و مملو از نابسامانی‌های گسترده و بحران‌های فراگیر، که سراسر همراه با سرگشتگی فکری و آشفتگی فرهنگی شدید ناشی از انقلاب و سیطره نظام اسلامی بوده است، بدرآمده و می‌رود، تا بر پایه مبانی و اصول ریشه‌دار در جنبش مشروطه‌خواهی و انقلاب پیروزمند تاریخی مشروطه، خود را، به عنوان روشنفکری در خدمت جامعه و مردمان خویش، دوباره تعریف و موجودیت مهم و تازه خود را تجدید نماید. هر روز که می‌گذرد، فاصله میان نسل روشنفکری امروز ایران، به ویژه از نظر رویکرد به ایران و اولویت دادن به منافع مردمان ساکن این سرزمین، از روشنفکری گذشته و خادم انقلاب اسلامی و درغلتیده در مرداب ایدئولوژی‌های خدمت‌گزار به «انقلابات جهانی»، دورتر و دورتر می‌شود. مهم‌ترین و پررنگ‌ترین خط فاصل میان نسل روشنفکری دیروز و نسل روشنفکری نوبنیاد امروز میهن‌مان، جهت‌گیری دو نگاه متضاد این دو به امر مهم الویت حفظ سرزمینی ایران، اصل بقا و قوام ملت و اهمیت پاسداری از رشته‌های انسجام و وحدت ملی و تکیه بر خیر و منافع مردمان این مرز و بوم است. برخلاف گفتمان روشنفکری دهه‌های انقلابی و برخلاف نمایندگان و سخنگویان بازمانده و درجاذبه آن نسل، که در بی‌اعتنایی مطلق به کشور و به ملت ایران آبروبخته و همچنان پایبند به مضامین گفتمان انقلاب اسلامی بوده و تا تباه و سیه‌روی کردن عنوان روشنفکری و تا انتهای بی‌ربطی امروز خود رفته‌اند، اما روشنفکری نسل جدید ایران، از همان آغاز تکوین و در روند پختگی

و فرهیختگی خویش در نظر و در تجربه، حفظ تمامیت ارضی، یکپارچگی ملی، مصلحت کشور و منافع ملت را در گرانیگاه همه بحث‌های سیاسی، جدال‌های فکری و اقدامات عملی خود قرار داده و تعهد خود به این امور خطیر را به مثابه نقطه عزیمت و اصول راهنمای عمل خویش و هم‌نسلان خود، هر روز پررنگ‌تر و برجسته‌تر ساخته است.

ما پیش از این‌ها، با نگاه از بلندای دیدگاه همواره امیدوار داریوش همایون به بهترین‌های ملت ایران، و با تکیه بر آموزه‌های ژرف وی، بارها از «نسل چهارم» سخن گفته‌ایم، و همواره بر اهمیت توجه به روند شکل‌گیری و تازگی حضور این نسل از روشنفکری ایرانی تکیه داشته‌ایم، نسل تازه روشنفکری که، متوسط عمر بیشتر نمایندگان و سخنگویان آن، از طول عمر نظام اسلامی کمتر، اما قامت فکریش، به فراخور دانش تاریخی - سیاسی، به ویژه در باره ایران، تابشی بس فراتر دارد. خاستگاه این نسل جدید شالوده‌های استوار افکار نوین برآمده از ریشه‌های تاریخی و فرهنگی یک ملت کهن و ماندگار بوده و مجهز به قدرت بیان و برهانی‌ست که منطق آن بر واقعیت‌های تاریخی ایران استوار است؛ منطق مبرهن و مستدل و منسجمی که نشأت گرفته از تجدید پیمان با ملت ایران است.

نسل جدید روشنفکری ایران می‌رود تا به تدریج، اما با سرعتی بالاگیرنده، خاطره تلخ سلطه گفتمانی ایدئولوژی‌های رنگارنگ ضد ایرانی و در خدمت انقلاب اسلامی، را مدفون سازد. بنابراین هیچ ادعای گزافی نخواهد بود، اگر گفته شود؛ یک جنبش بیداری تازه و یک جنبش پایداری فرهنگی ایرانی سربرافراشته و نمایندگان و سخنگویان این جنبش رفته رفته و تک به تک سربلند کرده‌اند. اگر خوب بنگریم، و اگر هشیارتر، میدان نبردهای تن به تن آنان، در زمینه بحث‌های فکری، تاریخی، فرهنگی و سیاسی، در مقابله با نمایندگان و سخنگویان بخش‌های وامانده خادم انقلاب اسلامی، را زیر نظر بگیریم، درخواهیم یافت که ملت ایران می‌رود تا هم از بند رهاشدگی و بی‌اعتنایی نسل روشنفکری ۵۷ و بدپیمان خود بدرآید و هم رفته رفته با نمایندگان روشنفکری امروز و هم‌پیمان با خود و متعهد به منافع خویش آشنا شود، تا با بهترین آرزوها و حمایت‌ها، پشتوانه و تکیه‌گاه آنان باشد.

«بنیاد داریوش همایون - برای مطالعات مشروطه‌خواهی» که در افق دید و و برپایه امید و اعتماد راسخ به پویایی جامعه خویش، همواره انتظار طلیعه حضور این نسل جدید را داشت، با دیدن نخستین پرتوهای این حضور، انرژی و امکانات خود را در عزم پشتیبانی از این نسل تازه روشنفکری ایران

ریخت و به روش شناخته و تجربه شده خود به مدت تقریباً دودهه فعالیت در «فصلنامه تلاش»، مبادرت به انجام گفتگوهای با چهره‌هایی از این نسل تازه نمود، تا با این اقدام، به سهم خود و به میزان برد شعاع این سامانه و امکانات ارتباطی دیگر آن، در رساندن افکار و پیام‌های نویدبخش آنان، در این پشتیبانی سهمیم گردد. ما نتیجه یکسال و اندی از این تلاش را، تا مقطع برآمدن وضعیت جدید در میهنمان یعنی پیاختن جوانان دلاور کشورمان در رستاخیز ملی، در مجموعه زیر گردآوری کرده و در اختیار هم‌میهنان علاقمند قرار می‌دهیم، و با امید و اطمینان راسخ‌تری به پایداری ملت و ایستادگی نسل جوان کشورمان، در آرزوی پیروزی نهایی و آینده‌ای روشن با ملت سرفراز ایران انباز می‌مانیم.

بنیاد داریوش همایون - برای مطالعات مشروطه‌خواهی

دسامبر ۲۰۲۲

دی‌ماه ۱۴۰۱



گفتگو با بابک مینا

سوژه سیاسی اصلی تاریخ مدرن ما، ملت ایران، است

بنیاد — جناب آقای بابک مینا، سپاسگزاریم که دعوت ما را برای انجام این گفتگو پذیرفتید. اجازه دهید نخست از احساس مشترکمان آغاز کنیم. راستش ما خودمان سخت «مدعی» پیوند عاطفی ناگسستگی با میهن‌مان ایران هستیم. به رغم این، در هنگام خواندن نوشته‌ها و شنیدن سخنان شما، کم نیستند مواردی که از این همه ابراز دلبستگی و علاقه به ایران از سوی شما، خود من به شگفتی تحسین‌آمیزی افتاده و نه چندان نادر، گره‌ای آغشته به غرور راه‌گلویم را بسته و نم‌اشکی در چشمان کم‌سو و نه دیگر چندان جوانم دیده و آنها را دمی به برق شوق «جوانی» انداخته است. به چه چیز آن «خاک مهربانان» این همه دلبسته‌اید، با وجود آن‌که، شاید بیشترین «بی‌مهری» را، بدون آن‌که سزاوارش باشید، به نسل‌های پس از انقلاب اسلامی کرده است؟ آن‌هم پیوند مهرآمیزی که با درجه‌ای درخور توجه از «خودآگاهی» برخوردار است. در درجه نخست، لطف کنید و برایمان اندکی در باره علت این پیوند عاطفی و همچنین روند رسیدنش به این خودآگاهی توضیح دهید.

بابک مینا — خانم مدرّس عزیز، نخست باید بگویم بسیار خوشحالم که مرا برای این گفت‌وگو قابل دانستید. کم سعادتی نیست گفت‌وگو با بنیادی که بر تارکش نام داریوش همایون فقید آمده است. داریوش همایون شاید آخرین بازمانده از نسلی از سیاستمداران فرهیخته ایران بود که خرد و کردار نیکو را در خود پرورانده بودند. کسی هم‌سرشت با وزیران حکمت‌دان ایرانی که می‌توانستند

در زمانهٔ عسرت سخن مردم را به شهریار بگویند و سخن شهریار را به مردم. تمام آن مردانِ مردم‌دار و میهن‌بان و جهان‌شناس و مصحلت‌بین تاریخ ایران از بزرگمهر تا فروغی، افسوس که داریوش همایون فرصت نیافت آنچنان که شایستهٔ او بود، و آنچنان که شایستهٔ ایران بود، ایران را باغبانی کند. اما همین مقدار هم کافی ست تا نام او بزرگ و احترام‌برانگیز باشد.

برگردم به پرسش شما. من در خانواده‌ای میهن‌دوست به دنیا آمدم و همیشه در کودکی در گوشم خوانده بودند که «باید برای ایران کاری کرد». بنابراین اولین پاسخی که می‌توانم بدهم این است که مهر به ایران از کودکی در من شکل گرفت. ایران همیشه در کودکی من چیزی والا و ارجمند بود. تصور می‌کنم یکی از مشکلات جهان فعلی این است که حس احترام به چیزی برتر و والاتر از منافع فردی را از دست داده است. جنگ‌ها و فاجعه‌های سیاه قرن بیستم اعتماد ما را به هر پرستش و هر امر والایی سُست کرده است. اگرچه تا حدی این بی‌اعتمادی را درک می‌کنم و حتی گاه با آن همدلم، اما فکر می‌کنم این بی‌اعتمادی و این رهایی از هر امر جمعی، راه تفریط را دارد می‌پیماید. آدمی همواره نیاز دارد با احساس نسبت به چیزی برتر از خود بزید. انسانی که تنها به ارادهٔ خود تقلیل یابد و چیزی فراسوی خود شناسد، از قضا سلطه‌گر و خودخواه خواهد شد. دوست داشتن میهن فضیلتِ فراموش‌شدهٔ قرن بیستم و یکم است. برآمدن ملی‌گرایی افراطی و عوام‌فریب‌نشانهٔ ضعف میهن‌دوستی است و نه قوّت آن، اگر دقت کنید می‌بینید این جنبش‌های افراطی ملی‌گرا، وجهی تدافعی دارند تا هجومی، واکنشی هستند بیمارگونه به زوال خیر جمعی و خواستِ سعادتِ میهن. چون دوگل نداریم، مارین لوپن داریم، چون روزولت و آیزنهاور نداریم، ترامپ داریم! به نظر من میهن‌دوستی حقیقی باید ما را فروتن کند و محدودیت ما را به ما یادآوری کند. چیزی که خیلی زود فهمیدم این بود که «ایران مالِ من نیست، من مالِ ایران هستم». ایران پیش از من بوده و پس از من هم خواهد بود. ایران نام دیگر امیال شخصی من نیست، ایران فراتر و برتر از امیال شخصی من است. اگر اینگونه به میهن نگاه کنیم، هرگز در دام ملی‌گرایی افراطی و پرخاشگر نمی‌افتیم. میهن خاستگاه آدمی است و خاستگاه همواره چیزی است فراسوی ارادهٔ ما، چیزی که پیش از ما بوده و وجود ما مدیون اوست.

اما جدا از این جنبه‌های وجودی - عاطفی رابطه با میهن، دلیل دیگری نیز برای دوست داشتن و مهم دانستن ایران هست. به تدریج با مطالعهٔ فلسفهٔ سیاسی متوجه شدم سیاست از آنجا که ماهیتی

میان‌کنشی دارد، یعنی اساساً کنش میان افراد است، ضرورتاً در اجتماعی مشخص و متعین رخ می‌دهد. از میان همهٔ اجتماع‌های سیاسی تنها «کشور» یا همان دولت - ملت است که اجتماعی واقعی است. دولتشهر و امپراتوری در زمانهٔ ما از میان رفته است، قبیله و قوم نیز اجتماعاتی فروتر هستند که آزادی آدمی در آنها ممکن نیست. اجتماعاتی که ایدئولوژی‌های مدرن پیشنهاد کردند، مثل «طبقهٔ متحد جهانی»، هم در نظر و هم در عمل با شکست مواجه شد. بنابراین «کشور» یا «دولت - ملت» آن اجتماع سیاسی شایسته‌ای است که در دوران مدرن جانشین پولیس یونانی شده است. ما تنها با تکیه بر این اجتماع سیاسی است که می‌توانیم «سعادت جمعی» را تعریف کنیم. بنابراین ایران دوستی برای من نام دیگر دوست داشتن سعادت است. چرا که سعادت فردی به سعادت جمعی گره خورده است. و چنانکه ارسطو در اوایل «اخلاق نیکوماخوسی» می‌گوید، سعادت غایت زندگی است. و درست از این رو است که اخلاق و سیاست در اندیشهٔ ارسطو هر دو درون فضایی مشترک هستند. شما نمی‌توانید به سعادت فردی برسید مگر اینکه در پولیسی نیک زندگی کنید. این سخن را امروز اینگونه می‌توانیم تغییر دهیم: سعادت به دست نمی‌آید مگر در کشوری فضیلت‌مند و نیک. بنابراین باید بپرسیم: کشور نیک چیست؟ یا با کمی تغییر، به سبک فارابی به «اندیشه‌های اهالی کشور فضیلت‌مند» بیندیشیم.

بنیاد - با تأکید بر تصویری که از ایران دوستی پرورش یافته و میهن دوستی فرهیخته ارائه نمودید و با امید آن که خوانندگان هم‌میهن‌مان در همدلی ما با این سخنان هم‌باز شوند، می‌خواهیم تکیهٔ خود را بر بخش دوم توضیحات شما قرار داده و با اخذ موضع برخی از روشنفکران کشورمان، به ویژه در میان گرایش‌های «چپ» و همچنین در میان گرایش‌های دینی هم‌نظر با «چپ‌ها»، بپرسیم؛ آیا درست‌تر نیست که بجای بحث و سخن در بارهٔ اهمیت «اجتماع مشخص و معین»، که در درجهٔ نخست منظورمان به عنوان ایرانی، ایران است، یا بجای ضرورت تکیه بر اهمیت «دولت - ملت» ایران و اولویت مصالح کشور و ملت ایران، از «انسان‌گرایی» سخن گوئیم؟ و بر مبنای افکار این «روشنفکران» که عموماً میهن دوستی، هر قدر هم تدافعی، را در مسیر پنداشت و اتهام «برتری طلبی نژادی» قرار می‌دهند، بپرسیم که آیا دفاع از «انسان» و «انسانیت» و «جهان»، در کل، «پرفضیلت‌تر» و «شایسته‌تر» از دفاع و تلاش در تحقق و استواری «سعادت جمعی» ایرانیان نیست؟

بابک مینا — اسلام‌گرایان در حال حاضر گاهی از انسان‌دوستی صحبت می‌کنند، که بیشتر جنبه تبلیغاتی دارد و عوام‌فریبی. اسلام‌گرایان مشهور به «میانه‌رو» هم دیگر قواعد دکان‌داری در بازار رسانه‌های عمدتاً «مترقی» را یاد گرفته‌اند: روضه‌ای برای از دست رفتن عدالت در جامعه سرمایه‌داری می‌خوانند و از نژادپرستی اظهار انزجار می‌کنند. اما در نهایت واحد سیاسی‌ای که در پس ذهن‌شان است، همان امت است. امت فرم سیاسی‌ای است که اسلام در آن متحقق می‌شود. این فرم سیاسی امروزه با پایان خلافت عثمانی در اوایل قرن گذشته به پایان رسیده است و احیاء آن ممکن نیست. چنانکه متفکرانی مثل جواد طباطبایی اشاره می‌کنند، ایران در همان جهان قدیم هم به طور کامل جزء امت نبود و به تدریج توانست اجتماع سیاسی مستقلی بسازد که بیرون از قلمروی خلافت بود. این بحث مفصلی است که من در اینجا نمی‌خواهم آن را بسط دهم چون موضوع اصلی ما نیست. ولی تنها روی این نکته می‌خواهم تأکید کنم که بیرون بودن نسبی ما از امت پیامدهای فرهنگی و سیاسی بسیاری داشته است. یکی از آن پیامدها این است که برخلاف اکثر کشورهای عربی، اسلام برای ما دین ملی نیست. بنابراین وقتی اسلام‌گرایان ما به تقلید از اخوان المسلمین از امت صحبت کردند، اگرچه چندی توانستند ذهن یکی دو نسل را گرفتار آشوب کنند، اما وقتی آن سروصداها خوابید، سرسختی واقعیت ایران مجدداً آشکار شد. ایران را به این سادگی نمی‌توان در امت حل کرد. پدران ما به گونه‌ای این بنا را ساخته‌اند که به راحتی تن به استحاله نمی‌دهد. این بنا — یعنی ایران — پر از رازهای معمارانه است، فراتر از هوش نواب صفوی و شریعتی و خمینی! باری اسلام‌گرایان علاقه‌ای به بشریت ندارند و دغدغه‌شان در نهایت امت است. اما اگر از دغلکاری اینان که بگذریم، با مسئله‌ای عمیق‌تر مواجه می‌شویم که در پرسش شما بود: چرا به جای سعادت ایران، به جستجوی سعادت بشریت نباشیم؟ این چیزی است که چپ‌ها و برخی روشنفکران دینی مدعی آن هستند.

ایده بشریت اگرچه پیش از دوره مدرن سابقه دارد، اما فقط درون فلسفه سیاسی روشنگری بود که به چنین اعتبار و جایگاهی دست یافت. برای قدام این نکته تقریباً بدیهی و بلافاصله روشن بود که آدمی متعلق به واحدی سیاسی است: خواه قلمروی پادشاهی، خواه قلمروی خلافت یا دولت‌شهر و غیره. ما همواره در بدنی سیاسی (Body politic) به هویتی سیاسی دست می‌یابیم. برای آتنی‌ها آتن، برای رومی‌ها، قلمروی امپراتوری رم و حوزه Pax Romana واحدهای سیاسی‌ای بودند که افراد در آن به موجودی سیاسی بدل می‌شدند. امر سیاسی اصولاً چیزی بود درون پولیس یا درون مرزهای

امپراتوری. تعین و محدودیت واحد سیاسی از آن روست که آدمی همواره در «شرایطی سیاسی» می‌زید. یکی از وجوه این شرایط سیاسی تضاد منافع و اراده‌های اجتماعات انسانی است. بشریت کلیتی عمیقاً نامتجانس است، و بنابراین ضرورتاً به واحدهایی مجزا از یکدیگر تقسیم می‌شود. به احتمال زیاد «ایران‌شهر» نیز دستکم در دوره ساسانی نامِ فرمِ سیاسی جامعه ساسانی بوده است. یعنی ایران از همان ابتدا نوعی بدنِ سیاسی بوده است که ساسانیان می‌توانستند در آینه آن بنگرند و هویت و قلمروی خود را تعریف کنند. اما آیا بشریت خود می‌تواند بدنی سیاسی شود؟ پاسخ قطعاً منفی است، و دلیل ساده است: چیزی به نام انسان فراسوی فرهنگ‌ها، منافع، و آرزوها و تخیلات ملت‌ها وجود ندارد. ایده یک امپراتوری جهانی هراس‌انگیز است چرا که عملاً راه به یکسان‌سازی سراسری می‌برد. ایده‌ای تمامیت‌خواه و شیطانی است. بشریت درست از این رو به واحدهای سیاسی مختلف تقسیم شده است که از لحاظ فرهنگی، زبانی، اقتصادی ماهیتاً نامتجانس است. بنابراین بشریت هیچگاه نمی‌تواند واحد سیاسی باشد، حداکثر می‌تواند ایده‌ای اخلاقی باشد. شما می‌توانید با فردی از کشوری دیگر مهربان باشید، تا جایی که ممکن است درد او را درد خود بدانید، با او دوست باشید و غیره. اینها روابطی انسانی است. اما به عنوان شهروند، به عنوان موجودی سیاسی، از یکدیگر جدا هستید. آدمی همواره در شرایطی سیاسی می‌زیید. رابطه با دیگری سیاسی، همواره با میانجی دولت‌ها ممکن است، و بنابراین عمیقاً ماهیتی سیاسی دارد.

در پس آگاهی سیاسی مدرن، خیالِ گریختن از «شرایطِ سیاسیِ بشر» همواره وجود داشته است. کمونیسم یکی از انواع این خیالات است: وقتی که طبقه کارگر به رسالت تاریخی خویش آگاه شود و آن را متحقق کند، به تدریج دولت‌ها از میان می‌روند و اجتماعی شدن سرمایه باعث می‌شود بشریت به کلی آشتی کرده‌باخود بدل شود، یعنی کلیتی بی‌شکاف و بدون تضاد درونی. تضاد نه ذاتی موقعیت بشر، که پیامد سلطه سرمایه‌داری است. با حذف سرمایه‌داری آخرین مانع بر سر راه وحدت اخلاقی بشریت برداشته می‌شود. با همین نگاه بود که بعضی از کمونیست‌ها در میانه جنگ جهانی اول انتظار داشتند طبقات کارگر کشورهای متخاصم اسلحه را به طرف بورژوازی کشورهای خود نشانه روند. انتظاری که ابلهانه و مضحک بود. در انترناسیونال دوم بسیاری از احزاب سوسیالیست موضع ملی و میهنی گرفتند که از نظر لنین و کمونیست‌های اروپایی درافتادن در «موضع بورژوایی» بود. جنگ جهانی اول خیلی زود پرده توهّم بشریت یکدست را درید. تاریخ قرن بیستم نشان داد

دولت ملی بسیار سخت‌جان‌تر و واقعی‌تر از آنی است که کمونیست‌ها فکر می‌کردند. در واقع سوژه سیاسی اصلی تاریخ مدرن ملت‌ها هستند نه طبقات اجتماعی. چنانکه گفتم دولت - ملت جانشین پولیس، امپراتوری، امت، و سایر فرم‌های قدیمی واحد سیاسی شده است. اسلحه را به طرف بورژوازی داخلی گرفتن یعنی تبدیل جنگی میهنی به جنگ داخلی و فروپاشی ملت به عنوان واحدی سیاسی. حتی طبقات اجتماعی هم درون چهارچوب حقوقی - سیاسی دولت - ملت به وجود می‌آیند و بدون این چهارچوب، «طبقات» بی‌معنا هستند.

نکته مهم این است که از این بشریت‌دوستی تمامیت‌خواه استعمار و امپریالیسم بیرون زد. بشر‌دوستی اگر از چهارچوب اخلاقی خارج شود و بخواهد تبدیل به سیاست شود، ضرورتاً دیر یا زود به نوعی سیاست امپریالیستی بدل خواهد شد. چرا که سیاست همواره باید در بدنی سیاسی متجسد و متعین شود. تنها فرم سیاسی که قادر است فراسوی دولت‌های ملی برود، فرم امپراتوری است. می‌بینید که این مسیری بود که شوروی سابق پیمود: از ادعاهای رهایی‌بخشی جهانی خیلی زود رسید به نوعی سلطه‌طلبی امپریالیستی. بنابراین ارزش‌ها و هنجارهای جهانی تا زمانی که ایده‌های راهنما هستند، مفیدند، اما اگر قرار باشد در فرمی سیاسی متجسد شوند، دیر یا زود به سلطه‌گری امپراتورمآبانه می‌انجامند. شاید بحران اتحادیه اروپا آخرین مثال باشد: حتی اتحاد فراملی بر اساس ارزش‌های لیبرال و دموکراتیک نیز مشکل‌زا ست. چرا که به تدریج دولت ملی را به عنوان عالی‌ترین مرجع سیاسی جامعه تضعیف می‌کند. این احساس در بسیاری از شهروندان کشورهای اروپایی هست که تصمیمات اصلی در نهادهای فراملی گرفته می‌شود و از این رو رأی آنان به این یا آن حزب بی‌فایده است. نتیجه اتحادیه اروپا نوعی سیاست‌زدایی بوده است. چرا که مرجع اصلی سیاست همچنان دولت ملی است و هر تلاشی برای تضعیف دولت ملی، نوعی سیاست‌زدایی است و به بحران می‌انجامد.

خلاصه کنم: به این دلیل باید در جستجوی سعادت ایران باشیم که بشریت به واحدهایی سیاسی تقسیم شده است. تقسیم بشریت به واحدهای سیاسی مجزا، اگرچه ناگزیر و جوهی تراژیک دارد (اصولاً «شرایط سیاسی بشر» تراژیک است)، که مهمترین‌اش احتمال دائمی جنگ است، اما وجوهی مثبت نیز دارد: به اجتماعات انسانی امکان می‌دهد هر کدام بر اساس وجود تاریخی و فرهنگی خود، به هویت سیاسی خود شکل دهند. بدون ایستادن بر روی واحدی سیاسی شما اصلاً نمی‌توانید سیاست بورژیزد. واحد سیاسی واقعی در عصر مدرن دولت ملی است و جایگزینی ندارد. تمام

تجربه‌های دو قرن گذشته این را به ما نشان می‌دهد. بنابراین ما نه فقط بر اساس عواطف، که بر اساس استدلالی کاملاً عقلانی و واقع‌بینانه باید بر روی ایران و ایران‌گرایی پای فشاریم. ایران آن بنای بنیادینی است که باید حفظ کنیم. هر چه بخواهیم بسازیم دموکراسی، نهاد قضایی سکولار، توسعه اقتصادی و اجتماعی، دولت رفاه، آموزش سکولار و غیره، همگی بر چهارستون بنای ایران ساخته می‌شود و بنابراین توافق و اجماع بر سر این چهارچوب اصلی ضروری است. اصولاً تمام حقوق و امتیازهایی که زیر عنوان «دستاوردهای تجدّد و روشنگری» رده‌بندی می‌شوند، در فرمی متحقق شده‌اند که دولت ملّی نام دارد. گزافه نیست اگر بگوییم مدرن‌سازی جامعه در تحلیل نهایی یعنی دولت - ملّت‌سازی و اصلاح دائمی آن. ملّت‌ها یک بار برای همیشه ساخته نمی‌شوند، بلکه دائماً خود را بازسازی می‌کنند و هویت خود را از نو تفسیر می‌کنند. ملّت‌هایی که موقعیت خود را می‌پذیرند و به نوعی آشتی با خود می‌رسند، کامروا می‌شوند و دولت می‌یابند. ملّت‌هایی هم که مدام در کار تخریب و نفی خود به عنوان بدنی سیاسی هستند، چونان افراد افسرده بی‌توان و دلمرده خواهند شد. خطر ایران‌ستیزی چپ‌ها و اسلام‌گرایان و برخی روشنفکران دینی در اینجا است. به نام ایدهٔ مبهم بشریت، خویش‌شن ملّی را تحقیر می‌کنند. خدمتی به بشریت نمی‌کنند که هیچ، بر شاخه نشسته‌اند و بُن می‌برند.

بنیاد — این پاسخ شما از جامعیتی برخوردار است که ما را ناگزیر می‌کند به اجزاء دربرگیرندهٔ آن بیشتر بپردازیم. به عنوان یک نمونه: این سخن که؛ انسان‌دوستی کنونی اسلام‌گرایان «بیشتر جنبهٔ تبلیغاتی و عوام‌فریبی دارد.» شاید در حال حاضر پذیرش این ارزیابی چندان دشوار نباشد. اما به رغم این، توضیح تعارض مبانی اسلام‌گرایی با انسان‌گرایی مهم است. از قضا برای آن که «عوام» باردیگر فریفته نشود. به ویژه در هنگامه‌ای که در مراکز رسمی آموزش و پرورش و دانشگاه‌های زیر سلطهٔ ایدئولوژی‌های «عوام‌فریب» و از کانال دستگاه‌های تبلیغاتی و رسانه‌ای که هنوز در بخش آشکارا بزرگتر آن در انحصار «روشنفکری» خدام انقلاب اسلامی، از گرایش‌های گوناگون، قرار دارند و در آنها تلاش در تولید افکار «عوامانه» می‌شود، انجام روشنگری بنیادی در بارهٔ موضوعاتی که مستعد ارائهٔ درکی عوامانه هستند، بسیار بسیار مهم به نظر می‌رسند. علاوه بر آن، و با توجه به سابقهٔ تاریخی «ما» ایرانیان در دوره‌های گوناگون، خودِ حد و مرز «عوام» که همواره مستعد فریفته شدن

است، تا حد زیادی، گنگ و ناروشن است. در جامعه‌ای که نیروی «فکری» و «فرهنگی‌اش»، یا به قول داریوش همایون «گل‌های سرسبدش» - تا میزان، به قول رایج، ۹۹ درصد - فریفته و شیفته آل‌احمد و شریعتی و خمینی می‌شود، این عوام چه معنایی می‌یابد؟ و این بار نخست نبود، که «ما فریب خوردیم»! حتا - و شاید به‌طور ویژه - از همان آغاز ورود اسلام به ایران، پیام «عدالت» و «برابری» اسلامی در گوش بسیاری از تاریخ‌نگاران و نظریه‌پردازان ما سروشی بهشتی یافت. آیا این یک رویهٔ شناخته شده و منتسب به «ما» ایرانیان نیست که؛ «پیام» اسلام و «دین محمدی» را از تهاجم «عرب‌ها» جدا کرده و در هر فرصتی «خدمت اسلام» به ایران را یادآور شده و بر خشت کج همان مفاهیم و شعارهای گنگ و ناروشن، بناهای کژ و مژ را تا ثریا بالا برده‌ایم؟ اسلام و اسلام‌گرایی، البته به اعتبار همان پاسخ شما تنها یک گرایش و یک نمونه از شکل‌ها و شب‌های شناخته شده «فریب‌خوردگی» است.

بابک مینا — مطمئن نیستم دقیقاً منظور سؤال شما را متوجه شده باشم. به یک نکته می‌پردازم که در صحبت شما بود و مهم است. و آن تعارض اسلام با انسان‌گرایی و سیاست مدرن است. سعی می‌کنم کمی این تعارض را روشن کنم.

در هستهٔ مرکزی اسلام خدایی انتزاعی نشسته است که به هیچ رو متجسد نمی‌شود. یعنی به هیچ رو تاریخی و انسانی نمی‌شود. مهمترین راه پیروی از او پیروی از **قانون** اوست. این **قانون** که اکثر حوزه‌های زندگی را در بر می‌گیرد، نظم اجتماعی و سیاسی می‌سازد. بنابراین اسلام پیش از آنکه ایمان باشد، یک **رژیم** است. اسلام در واقع نوعی «بدن سیاسی» است همانطور که در بالا اشاره کردم. مسلمان در وهلهٔ اول کسی است که عضو این بدن سیاسی است. علم فقه دانش حدود و قواعد این بدن سیاسی است، و فقیه متخصص این بدن سیاسی. این بدن سیاسی بر طبق نظر مذاهب مختلف می‌تواند شکل‌های گوناگونی به خود بگیرد: خلافت، امامت، یا سلطنت مشروعه. پایان این فرم‌های سنتی و تحولات مدرن باعث شد اسلام همچون «بدن سیاسی» دچار بحران شود. اسلام‌گرایی درست از اینجا آغاز می‌شود: بحران بدن سیاسی اسلام و جستجو برای بازسازی «رژیم اسلام». وقتی می‌گوییم اسلام‌گرایی پدیده‌ای مدرن است، منظور این نیست که از دل آثار متفکران روشنگری درآمده است، منظور این است که محصول بحران رژیم اسلام در دورهٔ جدید

است. اسلام در این معنا در تعارض کامل با انسان‌گرایی جدید و فلسفه سیاسی مدرن است. جامعه مدرن آگاهانه به فرد و هویت فردی مشروعیت و مرجعیت می‌بخشد. این همان چیزی است که ما به آن آزادی می‌گوییم که نه اسلام‌گرایان دوست دارند، و نه مارکسیست‌ها. اسلام‌گرایان در آزادی فردی نوعی طغیان علیه خداوند و قانون او، و نوعی تکبر کافران می‌بینند. در سنت ابراهیمی اصولاً تکبر در برابر خداوند منشی ناپسند است. آدمی باید در برابر خدا خاکسار و فروتن باشد. بنابراین عجیب نیست که بسیاری از مؤمنان سخت‌کیش آزادی مدرن و شاید کل مدرنیته را نوعی تکبر کافران (Pagan) می‌بینند. از طرف دیگر مارکسیست‌ها هم این نوع آزادی را صوری می‌دانند. دلایل مختلف است اما دشمن یکی است: «آزادی بورژوازی». تصور می‌کنم اکنون بعد از گذشت چند دهه آشوب مفهومی، به تدریج آشکار شده است که بدون تفکیک جامعه مدنی از جامعه سیاسی، و بدون پذیرش اصل آزادی فردی تجدّد نخواهیم داشت. و لازمه چنین تحولی این است که اسلام دیگر خود را به مثابه رژیم سامان ندهد. بدیهی است که این به معنای پایان ایمان نیست. به معنای پایان اسلام به مثابه بدن سیاسی است. طبعاً این به نفع اسلام‌گرایان نیست، چون اینطوری در دکان دونبش‌شان تخته می‌شود. من فکر می‌کنم در پس هیاهوی اسلام‌گرایان خواست قدرت و پول خوابیده تا ایمان!

بنیاد — اگر اجازه دهید، در دور بعدی گفتگویمان به این عبارت آمده در پاسخ دوم شما که گفته‌اید: «ملت‌هایی که موقعیت خود را می‌پذیرند و به نوعی آشتی با خود می‌رسند، کامروا می‌شوند و دولت می‌یابند. ملت‌هایی هم که مدام در کار تخریب و نفی خود به عنوان بدنی سیاسی هستند، چونان افراد افسرده بی‌توان و دلمرده خواهند شد.» بازگشته و به یاری شما اجزاء مهم این عبارت را، که از نظر ما چگونگی طرح و تفسیرش بسیار مهم است، بیشتر بشکافیم.

و اما با پاسخی که در مورد «انسان‌گرایی» و تعارض آن با «هسته مرکزی اسلام» دادید، در عمل بر بخش مهم مقصود ما از پرسش سوم انگشت گذاشتید. یعنی بر اهمیتی که، از نظر ما، توضیح مفاهیم و روشنگری در باره معناها و مضامین دارند. به باور ما اگر، پیش یا به موازات آن که امری - به عنوان نمونه، همان «انسان‌گرایی» به مطالبه اساسی یا شعار همگانی ارتقاء می‌یابند، معنا و مبانی و الزامات آن‌ها شکافته شده و در برخورد‌های فکری انتقادی میان گروه‌ها و گرایش‌های گوناگون،

تناسب آنها با وضعیت کشورمان سنجیده و نشان داده شوند، آنگاه شاید امکان عوام‌فریبی تقلیل یابد. در کنار «انسان‌گرایی» می‌توانیم از نمونه‌های دیگری مثل «عدالت»، یا شعارهای متداولی نظیر «آزادی» و «استقلال»، یاد کنیم. ما نمیدانیم که امکانات روشنفکران نسل‌های جدید ایران که با ارزش‌هایی، که شما بر نمونه‌هایی از آنها انگشت گذاشته‌اید، تا چه میزان قادر خواهند بود، با توجه به گستردگی امکانات تبلیغی رژیم اسلامی و اعوان و انصار «روشنفکری»، دست آنان را، در باره نمونه‌های فوق، ببندند؟

و نکته گنگ پرسش قبلی ما باز می‌گردد به این که این «عوام» چیست و کیست؟ چون انقلاب اسلامی در حمایت خالصانه «روشنفکری» ایران صورت گرفت. از کانون نویسندگان تا کانون و کلا و دانشگاهیان، از سران و هواداران احزاب چپ و ملی - مصدقی تا گروه‌های رنگارنگ ملی - مذهبی و... فعالان، با تمام امکانات مادی و معنوی خود، در انقلابی شرکت داشتند، که علیه انقلاب مشروطه و دستاوردهای آن بود. با نگاه به این واقعیت، حداقل ما نمی‌دانیم که منظور از «عوام» کیست؟

بابک مینا — می‌کوشم به مسئله «عوام» و «روشنفکران» بپردازم اما از منظری که شاید کمتر به آن توجه شده است. پدیده روشنفکری از ابداعات تمدن جدید است و طبعاً به سرزمین ما هم آمد. یکی از نقدهای تیزبینانه لئو اشتراوس - فیلسوف سیاسی معاصر - به پروژه مدرن این است که روشنگری می‌کوشد علم و معرفت را همگانی کند. چیزی که نه نزد یونانیان و رومیان وجود داشت و نه در قرون وسطای مسیحی و نه در تمدن اسلامی و ایرانی. علم و معرفت نزد حلقه‌ای از نخبگان بود که عوام به آن راه نداشتند. یکی از دعاوی روشنگری این است که همگان باید «روشن‌اندیش» شوند. بنابراین دروازه‌های علم و معرفت را باید به روی آنان گشود. ما که در فرهنگ و حال و هوای مدرن بزرگ شده‌ایم بلافاصله می‌گوییم چه عالی! این انتشار علم و معرفت بندهای جامعه را پاره خواهد کرد و ما را به سوی آزادی و خردورزی خواهد برد. اما «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها». اشتراوس به انتشار علم و معرفت بدبین است: از آنجا که هیچگاه نیروی فهم دانشمندان و فیلسوفان حقیقی با عامه مردم برابر نیست، انتشار علم و معرفت به ایدئولوژیک دانش منجر می‌شود. ایدئولوژی در نظر اشتراوس علم و معرفتی است که تا سرحد فهم عوام پایین آمده است و

مخدوش و قلب ماهیت شده است. مثال مارکسیسم را در نظر بگیرید: دوست و دشمن اجماع دارند که کارل مارکس متفکری شایسته و ژرف‌اندیش بود. می‌توانیم با مارکس موافق نباشیم، ولی نمی‌توانیم بزرگی و قوّت اندیشه او را انکار کنیم. اما وقتی تفکر همین مارکس به دست پیروانش می‌افتد به تدریج قدرت و اصالت خود را از دست می‌دهد. به این دلیل ساده که آدم‌هایی با استعداد فکری متوسط یا ضعیف نمی‌توانند مارکس را به همان قوّت و عمقی بخوانند و بفهمند که خود او خودش را می‌فهمید. اینگونه بود که از دل افکاری پیچیده با هزار گونه ظرافت مفهومی، ایدئولوژی‌ای ساده اما همگانی به وجود آمد که مارکسیسم نام دارد. از امریکای لاتین تا چین شما شاهد نیمه‌فیلسوفانی هستید که چند مفهوم مارکسی را جویده و نجویده تکرار می‌کنند و خلقی را به گمراهی می‌برند. نمی‌خواهم بگویم مشکل مارکسیسم فقط این است که مارکس درست فهمیده نشده است. از قضا ریشه فساد در خود مارکس است. فلسفه‌ای که می‌کوشد خود را به زور و ضرب انقلاب و سازمان‌دهی سیاسی محقق کند، دیر یا زود ایدئولوژیک خواهد شد. به عبارت دیگر ایدئولوژیک شدن تا حدی به ماهیت خود علم و معرفت در عصر مدرن هم برمی‌گردد. یعنی هر چه جلوتر می‌آییم فلسفه و علم بیشتر و بیشتر به تحقق اجتماعی خود تمایل دارد، و همین گرایش درونی و ذاتی معرفت مدرن آن را به سمت ایدئولوژیک شدن سوق می‌دهد. آیا نقد اشتراوس درست است؟ و اگر درست است چه باید کرد؟ به این نکته چالش‌برانگیز بازمی‌گردم. اما بگذارید فعلاً حرف اشتراوس را بپذیریم و به شرایط ایران نگاه کنیم.

توسعه دانشگاه در ایران پهلوی و استقرار نهاد آموزش جدید، آشنایی بیشتر ایرانیان با زبان‌های غربی و آغاز نهضت ترجمه ضرورتاً همیشه پیامدهای مثبت نداشته است. یکی از پیامدهای منفی این همگانی‌سازی علم و معرفت گسترش ایدئولوژی‌های جدید غربی بوده است. چه کسانی این ایدئولوژی‌ها را گسترش می‌دهند؟ صنفی یکسره جدید در تاریخ ما که «روشنفکران» می‌نامیمشان. این «روشنفکران» اکثراً با این یا آن حوزه دانش آشنایی دارند و می‌توانند مهر و کین‌شان را به نیمه‌نظریاتی بد یا متوسط تبدیل کنند. روشنفکر در این معنا یعنی کسانی که اهل ایدئولوژی هستند و در کار عمومی کردن و بنابراین عوامانه کردن علم و معرفت هستند. در دوره مدرن ما مواجهیم با «عوام تحصیل‌کرده» یعنی کسانی که در حوزه‌هایی از دانش نیمچه تخصصی دارند، ولی توانایی درکی ژرف و شایسته ندارند. در حوزه علوم دقیقه «مهندسان» عمدتاً از این صنفند. مهندسان کسانی

هستند که بنا به رشته تخصصی خود تا حدی در علوم دقیقه مطالعه دارند اما فاقد ژرفاندیشی دانشمندان بزرگ هستند. اینها اکثراً حامل نوعی ایدئولوژی فن‌سالار هستند و بدتر اینکه به نگاه خود عمومیت می‌دهند، حتی در مسائلی که خارج از رشته تخصصی‌شان است. نتیجه - مثلاً در حوزه معماری و شهرسازی - می‌شود تهران امروز: شهری شترگاوپلنگ و بی‌دروپیکر و کُشنده هر هویت فرهنگی و ملی. تا جایی که می‌دانم در اواخر دوره پهلوی توجه بسیاری به مسئله معماری تهران و شهرهای دیگر شد و معماران شایسته‌ای را به کار گرفتند تا توسعه شهری بر اساسی صحیح استوار شود. اما با وقوع انقلاب این تلاش ناکام ماند و اوضاع بدتر شد. ایدئولوژی فن‌سالار در اواخر نظام پهلوی جانشین سیاست‌ورزی شد و این دقیقاً مهمترین نقطه ضعف آن نظام بود. سیاست، هنر مردان و زنان حکمت‌دان و خردورز است نه افرادی که تنها باید در بخش‌های صنعتی و اقتصادی کشور مشغول باشند. بگذریم.

بپردازیم به اهل ایدئولوژی در حوزه علوم انسانی. به موازات رشد و گسترش فلسفه و نظریات غربی در ایران روشنفکران با درکی سطحی و مغشوش از این نظریات شروع کردند به معرکه‌گیری. جلال آل‌احمد و علی شریعتی نمونه‌های کاملی از این روشنفکران بودند که با درکی بسیار سطحی از بعضی از نظریات غربی شروع کردند به صدور شبه‌نظریاتی آشفته و مخدوش درباره ایران و جهان. همین عوام تحصیل‌کرده و رهبران‌شان بودند که به گفتمان ضدپهلوی در سه نسخه چپ، اسلامی، و ملی شکل دادند و در نهایت انقلاب ۵۷ را خلق کردند. اگرچه تنها یکی از جناح‌های جبهه ضدپهلوی در انقلاب ۵۷ پیروز نهایی از آب درآمد، اما گفتمان ضدپهلوی و انقلاب ۵۷ را باید پروژه مشترک آنان دانست. بنابراین برخلاف تصور رایج، من انقلاب ۵۷ را صرفاً پیروزی مرتجعان علیه مترقیان نمی‌دانم. بله، شکی نیست که انقلاب ۵۷ ضد بسیاری از دستاوردهای مدرنیته بود و رگه ارتجاعی نیرومندی داشت. ولی این همه واقعیت نیست. شرکت گسترده «عوام تحصیل‌کرده» در این انقلاب و به طور کلی در جبهه متحد ضدپهلوی را نمی‌شود به «ارتجاع» فروکاست. انقلاب ۵۷ انقلاب عوام تحصیل‌کرده‌ای بود که از قضا به ایدئولوژی‌هایی شبه‌مدرن مسلح بودند.

یک مشاهده ساده اما مهم: سرآمدان علوم انسانی ایران در نیمه اول سده چهاردهم هجری در حوزه‌هایی مثل فلسفه، ادبیات و حقوق چه کسانی بودند؟ افرادی مثل محمد علی فروغی، علی اکبر سیاسی، بدیع‌الزمان فروزانفر، ملوک‌الشعرا بهار، جلال‌الدین همایی، علی اکبر داور و مصطفی عدل

(منصورالسلطنه عدل) و دیگران. وجه مشترک همه این افراد بری بودن از ایدئولوژی اندیشی است. این افراد که بسیاری‌شان اهل عمل سیاسی و حکومت و وزارت هم بودند، در حوزه علم و معرفت ایدئولوژیک فکر نمی‌کردند. در مسائل عملی نوعی بصیرت عملی یا به قول ارسطو «فرونسیس» داشتند و در مسائل نظری اهل تحقیق و مطالعه بودند. جالب این است که بعضی از این افراد مسلمان و حتی متشرع بودند، اما پایبند به نظام پهلوی بودند و از قضا در تحولات جدید جامعه ایران نقش مثبتی ایفاء کردند. یکی دو نسل بعد ما مواجه هستیم با افرادی نظیر جلال آل احمد و علی شریعتی، و چریک‌هایی سودازده و آشفته‌حال که از «دیالکتیک» و «آنتاگونیسم طبقاتی» و «حزب پیشگام» و غیره صحبت می‌کنند و کمی هگل، کمی مارکس، و مقدار زیادی لنین و مائو و تروتسکی با هم مخلوط می‌کنند و سر می‌کشند و مست می‌شوند. به عبارت دیگر در حوزه علوم انسانی، و خصوصاً در حوزه اندیشه سیاسی، چهره «محقق» و «دانشمند» و در حوزه عمومی چهره «خردمند» جای خود را به «ایدئولوژی پرداز» و «روشنفکر» و «پارتیزان» می‌دهد. این تحول خطرناک و این سیر زوال محصول همگانی شدن علم و معرفت، و سقوط معیارهای تفکر و تحقیق است. نسل‌های بعدی به جای اینکه نواقص و معایب نسل‌های پیشین را برطرف کنند و سنگی بر سنگ‌های قبلی بگذارند، در چاه ایدئولوژی اندیشی سقوط کردند. پیروزی انقلاب ۵۷ و استقرار حکومت جدید ضربه نهایی به حیات فکری جامعه ایران بود. دانشگاه‌های علوم انسانی به خاک افتادند و جز طلوع بیگاه ستاره‌هایی کم‌شار، آسمان اندیشه در ایران تیره و تاریک ماند.

چنین وضعی در کشورهای غربی نیز وجود داشت و دارد. اما در آنجا نهاد معرفت آنچنان استوار و قدرتمند است که این موج‌های هرزه نمی‌تواند آن را در هم بشکند. اگرچه خطر همیشه وجود دارد و باید همواره مراقب همه‌گیری ایدئولوژی‌ها خصوصاً در عصر رسانه‌ها بود. اما آریستوکراسی دانشگاهی در غرب همچنان پاسدار میراث عقل است. اینچنین است که مارکسیسم ممکن است یک چند صحنه عمومی را در دست بگیرد و یکی دو نسل را به خود مشغول کند، اما در نهایت این کاخ استوار معرفت است که می‌ماند. نکته دیگر اینکه به دلیل استواری همین نهاد معرفت حتی سطح ایدئولوژی اندیشی هم در غرب بالاتر است. از اینجا می‌خواهم به ارزیابی بحث اشتراوس بازگردم. تفسیر من از بحث او طبعاً این نیست که ما باید از غنی کردن فرهنگ عمومی دست بکشیم. راه درمان تقویت نهاد معرفت از یکسو و تأکید بر آموزش صحیح از سوی دیگر است. سطح فرهنگ

عمومی باید بالا برود، اما از سویی اقتدار نهاد معرفت نیز باید حفظ شود. خصوصاً آموزش عمومی باید با ایده‌آل‌های انسان‌گرایانه همراه باشد: یعنی پروراندن افراد بر اساس فرهنگ والا و ذوق سلیم. این چیزی است که تا حدی از نفوذ ایدئولوژی‌اندیشی جلوگیری می‌کند. اما به هر حال در کشورهایی مثل ایران که نهاد معرفت مقتدر نیست، متأسفانه ایدئولوژی‌ها خیلی راحت ذهن عوام تحصیل کرده را تسخیر می‌کند. برآیند قوا در کشور ما بیشتر به نفع روشنفکران ایدئولوژی‌اندیش است، درست عکس کشورهای غربی. بنابراین نقد و گفت‌وگو در حوزه عمومی از اهمیت بسیاری برخوردار است. در شرایط مدرن دیگر نمی‌توان به حفظ دانش در حلقه‌ای باطنی اکتفاء کرد، چون چه خواهیم چه نخواهیم شرایط ما نسبت به دوران پیشامدرن تغییر کرده است. بنابراین لازم است چهره «خردمند» را احیاء کنیم، کسی که بدون درافتادن در دام ایدئولوژی‌اندیشی می‌کوشد با بهره‌گیری از معرفت، تجربه و عقل سلیم در جستجوی خیر عمومی باشد، کسی که می‌کوشد چراغ عقل را در جان شهروندان روشن کند. کاری که سقراط در آتن می‌کرد و ما امروز وظیفه داریم این گفتار سقراطی را در برابر روشنفکران - یعنی سوفسطایان عصر جدید - به شکلی دیگر احیاء کنیم. اهمیت این گفتار سقراطی در کشوری مثل ایران که نهاد معرفت در آن ضعیف است، دو چندان احساس می‌شود. از سوی دیگر صنفی از نخبگان فرهنگی باید بتوانند نهاد معرفت را احیاء کنند و تحقیق و تفکر جدی را، در واقع در یک کلام با الهام از اشتراوس، من در برابر ایدئولوژی‌اندیشی روشنفکرانه نوعی «آریستوکراسی فرهنگی» را پیشنهاد می‌دهم که از یکسو بتواند به پرورش معرفت و استواری نهاد معرفت کمک کند، و از سویی دیگر با چهره «خردمند» در حوزه عمومی بکوشد با ایدئولوژی‌اندیشی بجنگد، و شهروندان را به سوی خوداندیشی انتقادی و خردورزی هدایت کند. وظیفه‌ای که در تاریخ معاصر ما مرد بزرگی مثل محمد علی فروغی به نیکویی انجام می‌داد. بی‌جهت نیست که این روزها نام بلند او دوباره بر سر زبان‌ها است.

بنیاد - آقای مینای گرامی، بابت نخستین دور از گفتگو، از شما بسیار سپاسگزاریم، هر چند که ما خود به هیچ روی میل نداریم در ادامه این گفتگو توقفی ایجاد شود و در طرح پرسش‌های مان، در باره نکات مهم مندرج در پاسخ فوق، از جمله پرسش در باره چگونگی برقراری پیوند میان «احیای چهره خردمند» و «روشن کردن چراغ عقل در جان شهروندان»، به ویژه در شرایط فقدان یا ناکارایی

نهادهای لازم پشتیبان، درنگ ورزیم. اما در ادامه گفتگوهای پیوسته خود با شما، که ما بدان، به رضایت شما، امیدواریم، تلاش خواهیم نمود، آن پیوند و چگونگی برقراری مجدد آن را در کانون پرسش‌های خود قرار دهیم. البته با یادآوری این که موضوع مورد اشاره در آغاز پرسش آخرمان، یعنی «پذیرش موقعیت خود، از سوی ملت‌ها، برای رسیدن به کامیابی»، زمینه دیگریست که باید بیشتر برای ما شکافته شود. در نوبت بعدی از گفتگو، با اجازه شما این موضوع مدخل ورود به بحث خواهد بود.



گفتگو با بابک مینا

خاستگاه پایداری ملی و سنت دیوان سالاری ایرانی

بنیاد - آقای مینای عزیز، با سپاس بابت پذیرش دور دوم گفتگویمان! جهت یادآوری خوانندگان: فرازی در پاسخ‌های شما در دور قبلی، نظر ما را برای طرح پرسش‌های جدیدی جلب کرد که آن فراز را در اینجا، جهت تکمیل همان یادآوری، نقل می‌کنیم:

«ملت‌هایی که موقعیت خود را می‌پذیرند و به نوعی آشتی با خود می‌رسند، کامروا می‌شوند و دولت می‌یابند. ملت‌هایی هم که مدام در کار تخریب و نفی خود به عنوان بدنی سیاسی هستند، چونان افراد افسرده بی‌توان و دلمرده خواهند شد.»

این گفتاورد از سخنان شما در بافتار بحث بر روی عمل و نظر روشنفکری میهنمان و خطاب به آنان مطرح شده بود، که در گذشته، در طیف وسیعی با ایدئولوژی‌هایی مبتنی بر ضدیت با اصل «دولت - ملت» ایران، و یا به دلیل جهل به اهمیت آن اصل، به «پیروزی» انقلاب اسلامی یاری رساندند، به انقلابی که از بنیاد «بنای ایران» به عنوان یک کشور و یک ملت را سست می‌کرد. و امروز نیز دسته‌هایی از بازماندگان همان روشنفکران، در پس داعیه‌های دیگری، به عنوان نمونه «انسان‌گرایی» بی‌بنیاد، «جهان‌وطنی» پرتوهم و یا «امت‌گرایی» فرساینده، خونریز، اما از نظر شما محتمم به شکست، نمی‌خواهند با ملت بودن ایرانیان و با عضویت خود، به عنوان یک ایرانی، در این ملت کنار آیند، تا بتوانند به مطالباتی نظیر «دموکراسی، نهاد قضایی سکولار، توسعه اقتصادی و اجتماعی، دولت رفاه، آموزش سکولار» دست یابند.

در درجه نخست می‌خواهیم نظر و ارزیابی شما را، در مورد درجه پذیرش، آشتی و وسعت آگاهی ایرانیان نسبت به «موقعیت خود به عنوان یک ملت»، در وضعیت امروز میهن‌مان، جویا شویم. آیا «ما» «بی‌توان و دلمرده شده‌ایم»؟ یا این که به رغم شرایط دشوار و به‌رغم آسیب‌های جدی که توسط رژیم امت‌گرای اسلامی ضد ایران، با تمام قوا، به پیکر ایران و بنیادهای انسجام ملی و ملت بودن «ما» وارد شده و می‌شود، آیا می‌توانیم، از نظر شما، به وجود و به نشانه‌های آن پذیرش و به گسترش آگاهی بدان امیدوار باشیم؟

و به عنوان پرسش بلافاصله و متصل به پرسش نخست، اگر جای آن امیدواری هست، برآیند نیروی نمایندگان آن اصل پذیرفته شده و سخنگویان آن «آشتی»، را، برابر طیف مخالفان ضد ایران، به چه میزان مؤثر می‌دانید؟

بابک مینا - پاسخ به پرسش شما نیاز به تحقیقاتی تجربی دارد. تنها با قیاس ذهنی و مشاهدات روزمره نمی‌توان قضاوتی روشن و مدلل داشت. بنابراین آنچه خواهیم گفت تنها مجموعه‌ای از حدس‌ها است. چیزی که روشن است این است که ما در دوره‌ای تا حدی افسرده و دلمرده شدیم. چشم‌انداز چندان امیدبخش نبود. زیستن در دهه‌های تاریک شصت و هفتاد دست و پا زدن در مردابی ژرف بود. اگرچه جنگ ایران و عراق در آغاز احساسات میهن‌دوستانه را برانگیخت، اما در ادامه می‌توان گفت تبلیغات مذهبی جمهوری اسلامی تا حد زیادی تصویر رسمی جنگ را به نفع هویتی دینی تغییر داد. نیمه اول دهه هفتاد - که به نظر من سال‌های فراموش‌شده تاریکی است در ادامه دهه شصت - جمهوری اسلامی با تمام توان کوشید هویت ملی را کمرنگ کند و هویت اسلامی را با نوعی فکر توسعه‌گرا بیامیزد. صادقانه باید بگویم وقتی به دو دهه اول حیات حکومت نگاه می‌کنم، از موفقیتش در پروپاگاندا تعجب می‌کنم. این نظام را اصلاً نباید دستکم گرفت. با اینکه در اهداف اصلی‌اش شکست خورده است، اما در تخریب و ضرر رساندن کم نگذاشته است. دو دهه اول حیات جمهوری اسلامی اندکی مرا یاد دوره سلجوقیان می‌اندازد که مفهوم ایران به محاق رفت و هویت سنی - شافعی بر آن چربید. البته این را برای تقریب به ذهن می‌گویم چون دوره سلجوقیان بسیار پیچیده است و در این دوران شاعرانی چون نظامی و خاقانی شروانی نیز داریم که راوی روح ایرانی بودند. اما به هر حال مفهوم ایران و هویت ایرانی در این دوره کمرنگ شد چنانکه در دو دهه اول

جمهوری اسلامی نیز چنین شد. پس از جهان‌وطن‌گرایی اسلامی نوبت به جهان‌وطن‌گرایی لیبرال رسید. مفاهیمی چون دموکراسی، جامعه مدنی، آزادی بیان، مدارا، و غیره مطرح شدند که فی‌نفسه بسیار خوب بود، اما باز در چشم‌اندازی جهان‌وطن‌گرا و سترون. انگار نه انگار همه این مفاهیم عالی و والا در نهایت باید در واحدی ملی محقق شود. سرانجام در دهه نود بود که به گونه‌ای شایسته و بایسته مفهوم ایران مجدداً اقبالی عمومی یافت. البته نکته مهمی را که باید بر روی آن تأکید کنم این است که ایران در تمام این سال‌ها با ما بود و در زمینه فرهنگ سیاسی ما وجود داشت، اما نه به شکلی کاملاً آگاهانه و تأمل‌شده. ما در دهه نود ایران را دوباره کشف نکردیم، بلکه اهمیت تأمل بر آن را دوباره از نو آموختیم. بسیاری از روشنفکران برجسته ما که در طول این سال‌ها از ایران و اهمیت آن گفته بودند نتوانسته بودند سخن خود را بر صدر بنشانند. اما ناگهان از اواخر دهه هشتاد و در طول دهه نود اوضاع به شکل محسوسی دگرگون شد. آن دلمردگی سال‌های پیش جای خود را به خوشدلی جدیدی داد. بنابراین می‌توانم در پاسخ به پرسش شما بگویم ما دوره‌ای از سکوت و کسوف را دیدیم، اما در نهایت مجدداً ملت بودن خود را از نو نشان دادیم. تصور می‌کنم ما در آغاز راهی نو هستیم، و نوعی محافظه‌کاری ایرانی در حال تولد است. بالطبع محافظه‌کاری را در معنای سیاسی آن به کار می‌برم، یعنی اصول سیاسی که از هویت ملی، کارکرد بهنجار نهادهای بنیادی جامعه و آزادی‌های فردی و مالکیت خصوصی دفاع می‌کند. این نیرو با مرزبندی با چپ‌ها، اسلام‌گرایان و ملی‌گرایان مصدقی هویت سیاسی خود را مشخص می‌کند. تصور می‌کنم در مرکز این جریان سیاسی نوپهلوی‌گرایان قرار دارند که می‌کوشند با بازسازی انتقادی میراث پهلوی به فکر سیاسی جدیدی جان بخشند. البته جریان محافظه‌کاری ایرانی یا راست میانه ایرانی را نباید به آنها تقلیل داد. ولی من تصور می‌کنم هیچ لیبرال - محافظه‌کار ایرانی نمی‌تواند از میراث پهلوی چشم‌پوشی کند. این میراث گنجینه‌ای بسیار ارزشمند برای ماست و باید در ادامه مشروطیت تعریف و فهمیده شود. نمی‌دانم این جریان چقدر وزن و قدرت دارد. اما می‌دانم که به سرعت در حال رشد است و جوانه‌های این نهال نوپا را به راحتی می‌شود دید. اما هنوز راه بسیاری در پیش دارد.

بنیاد - ظرفیت پاسخ شما، در اشاره و اجمال به موضوعات مهم، به اندازه‌ای درخور کنجکاوی و تأمل است که ما را، در مسیر طرح پرسش‌هایمان، وادار می‌کند، برای خود این امکان را نگه داریم؛

هر جا که ضرورت دیدیم به این پاسخ بازگردیم. در درجه نخست؛ شما این دوره چهاردهه از «پیروزی» انقلاب و استقرار نظام اسلامی را تقسیم کرده و، به درستی و ایجاز، به مهمترین مضامین - یا «سخنانی» - اشاره نمودید که طی تقریباً سه دهه اول، به ضرب «توانایی» «پروپاگاندا» و البته با امکانات بی کران زر و زور، «صدر» را اشغال کرده بودند. از اواخر دهه هشتاد بدین سو، که یادآور «جنبش سبز» است، اما نه در تداوم آن «جنبش»، قائل به آغاز دوره کاملاً جدیدی هستید که آغاز دوره «اقبال عمومی و مجدد مفهوم ایران» و در صدر قرارگرفتن این «مفهوم» است. ما بدون آن که در این تقسیم‌بندی دقیق و مبتنی بر واقعیت‌های آشکار تردیدی روا بدانیم، می‌خواهیم زاویه دیگری بر این دوره چهاردهه‌ای، به صورت یک تصویر سراسری، بکشاییم و آن را به صورت پرسشی طرح کنیم:

در کشوری که آمار رأی‌دهندگان و کسانی که به استقرار «جمهوری اسلامی» آری گفتند، بالغ بر ۹۰ درصد بود و روشنفکران آن دوره، در قدر تقریباً مطلق خود، با تمام قوای فکری، معنوی و سازمانی و نهادی خویش، از آن استقبال کرده و یاریش داده بودند، آیا به نظر شما، ما اشتباه می‌کنیم اگر بگوییم، برای جدا شدن آن پیکر عظیم و دریای انسانی، از نیروی «پروپاگاندا»، از یکسو شکیبایی در روشنگری، و از سوی دیگر فرزاندگی در توضیح این که، ملت به خطا رفته و خود را به عنوان ملت باید دوباره بازباید، این «زمان»، با تمام سکوت و کسوفش، لازم می‌بود؟ در چنین صورتی، آیا خطاست که بگوییم؛ تمامی حرکت‌ها و جنبش‌ها، هر چند به سرکردگی عوامل و حاشیه‌های رژیم، در این چند دهه تا جنبش سبز، به ریزش آن توهّم بزرگ یاری رسانده و در اصل آسیب و شکافی پی در پی در دستگاه «قدرتمند» نظام اسلامی بوده است؟ آیا راهی که در ایران طی شده و به نشاندن این «نهال نوبا» یاری رسانده، از مقوله هنر سیاست نیست، که تنها با نیروی فکر و شکیبایی پیش می‌رود؟

بابک مینا - کاملاً با شما موافقم. نکته‌ای که اکنون گاه فراموش می‌شود این است که طی کردن این راه دستکم پس از پیروزی انقلاب ۵۷ تا حدی ناگزیر بود. ما یا از ابتدا نباید انقلاب می‌کردیم و همان مسیر پهلوی را ادامه می‌دادیم، که به نظر من راه درست‌تر این بود، و یا پس از انقلاب و تثبیت جمهوری اسلامی دیگر نمی‌بایست انتظار می‌داشتیم که یک شبه این نیروی جدید، یعنی

اسلام‌گرایان، صحنه را خالی کنند. به قول معروف یا نباید غول را از چراغ جادو خارج کرد، یا وقتی آن را خارج می‌کنیم دیگر به دلخواه ما به درون چراغ بر نمی‌گردد. این چنین شد که عده‌ای از انقلابیون به کوه و صحرا زدند و حتی با دشمن در حال جنگ با ایران متحد شدند. این ماجراجویی‌های سیاسی در مقطعی که نظام اسلامی کم و بیش تثبیت شده بود و بخش بزرگی از مردم هم هوادار آن بودند نه تنها بی‌فایده بود بلکه به راحتی به اعمالی خائنانه انجامید. البته من واقعاً تعجب می‌کنم از بعضی سخنان انقلابیون ۵۷. شما یا نباید انقلاب کنید و یا وقتی انقلاب می‌کنید باید انتظار نبردی خشن بر سر قدرت را پس از پیروزی انقلاب داشته باشید. و گفتن ندارد که هر نبردی یک سرش بُرد است و یک سرش باخت. بعضی از نیروهای مؤثر در انقلاب به گونه‌ای صحبت می‌کردند و می‌کنند که گویی اولین بار است با پدیده انقلاب مواجه شده‌اند. نمی‌گویم کاری که خمینی و هوادارانش با بقیه کردند عادلانه یا مشروع بود. ولی دور از انتظار نبود. نسل متوهم ۵۷ هنوز هم به نظر من متوهم است. تاریخ قراردادی با کسی ندارد. وقتی خمینی بر منبر قدرت تکیه زد و چند سالی گذشت دیگر نمی‌شد کاری کرد. نکته مهم این است: میان پذیرش خائفانه و ذلیلانه واقعیت، و واقع‌بینی مویی فاصله است. حرف من این نیست که باید همرنگ جماعت شد و موج‌سواری کرد. اما باید واقعیت موجود و سرسختی نسبی‌اش را دید و سنجید. کاری که از سودازدگان پنجاه‌وهفتی بر نمی‌آمد. در ادامه برآمدن اصلاح‌طلبان و جنبش سبز هم حرکتی رو به جلو بود و بسیاری از پرده‌ها را درید. این مسیر باید طی می‌شد. باید به هر عصری زمان داد تا حقیقت درونش را کشف کند. یک شبه نمی‌شود از تاریکی به در آمد. ایرانیان بیش از یک سده زیر سلطه ظالمانه اعراب بودند تا سرانجام ابومسلمی پیدا شد و توانست بنی‌امیه را به خاک افکند و مقدمه استقلال سیاسی دوباره بخش‌هایی از ایران‌شهر را فراهم کند. باید صبر کرد تا شب‌های طولانی زمستان اندک اندک کوتاه شوند. به نظر من اکنون دیگر زمان آغازی دیگر است. باید مهر قضاوت نهایی‌مان را به این چهل سال بزیم و راه نویی را آغاز کنیم.

بنیاد - تاریخ، نه تنها، به گفته شما، «قراردادی با کسی ندارد»، همچنین گاهی در برابر اشتباهات تاریخی بسیار بی‌گذشت هم هست. تاوانی را که ایرانیان، در اثر اشتباه ۵۷، پرداخته‌اند، تا همین‌جا نیز بسیار بسیار سنگین بوده است. رژیم اسلامی، همان‌طور که در پاسخ قبلی خود تکیه کرده‌اید؛ «با

این که در اهداف اصلی اش شکست خورده است، اما در تخریب و ضرر رساندن کم نگذاشته است.» ابتدا باید پرسیم؛ که آن «اهداف اصلی» چه بوده، تا بعد به ابعاد آن «تخریب و ضرر» و پیامدهای احتمالی آن رسیده و از چاره‌جویی در برابر آن پرسیم. اما قبل از این پرسش مهم است بدانیم؛ تحت تأثیر کدام عوامل، در برابر کدام موانع اهداف اصلی رژیم اسلامی عقیم مانده و به پیروزی نرسیده‌اند؟ آیا این که «ما» «مجدداً ملت بودن خود را از نو - در برابر امت‌گرایی رژیم - نشان دادیم» توانسته عنصری مؤثر و تعیین‌کننده در این «شکست» رژیم باشد؟

بابک مینا - این پرسش بسیار مهمی است: چرا جمهوری اسلامی با همهٔ ضررهایی که زد موفق نشد جامعهٔ آرمانی خود را محقق کند؟ تصور می‌کنم چند دلیل دارد: نخست، چیزی که من اسمش را می‌گذارم «مقاومتِ خاطرهٔ جمعی» همان چیزی که روشنفکران چپ و مذهبی و ملی‌گرای ما امروز آن را به عنوان «نوستالژی به پهلوی» به سُخره می‌گیرند. برای اینکه بی‌سند حرف نزده باشم برای نمونه می‌توانید به نوشتهٔ اخیر رامین کامران با نام «پهلوی‌طلبی نوین» در سایت ایران لیبرال مراجعه کنید. خلاصهٔ سخن او این است که پهلوی‌گرایان جدید جز افسانه و خاطره‌بافی چیزی ندارند. نمی‌خواهم مجادله‌ای با ایشان بکنم، قضاوت در این باره را به عهده خوانندگان می‌گذارم. اما نکتهٔ مهم‌تر اینجاست که ایشان و بسیاری دیگر تصور می‌کنند «خاطره» پدیده‌ای بی‌ارزش و بی‌اهمیت است. گویی سیاست عرصه‌ای است به طور محض عقلانی! خیر، از قضا وجوه غیرعقلانی آدمی در سیاست بسیار مؤثر است. خاطره و خاطره‌گویی همیشه مهمترین ابزار مقاومت در زمانهٔ عسرت و ظلمت بوده است. به قوم یهود نگاه کنید، آیا هویت یهودی چیزی جز خاطره‌گویی‌ای طولانی است؟ یهودیان همواره خود را و گذشتهٔ واقعی و خیالی خود را روایت می‌کردند و با وسواسی مثال‌زدنی این خاطرات جمعی را حفظ می‌کردند و نسل به نسل انتقال می‌دادند. نتیجه این شد که بزرگترین امپراتوری‌ها امروز به خاکستر بدل شده‌اند اما یهودیان همچون اجتماعی انسانی وجود دارند. قومی که در تاریخ اکثراً ضعیف و حاشیه‌نشین بوده است توانسته از دالان سده‌ها وحشت عبور کند و امروز زنده باشد. به سخن اصلی برگردم. خاطرهٔ آزادی‌های دورهٔ پهلوی در تمام دوران جمهوری اسلامی زنده بود و است. شهروندان معمولی که لزوماً اهل نظریه نیستند، به راحتی می‌توانستند بفهمند که شکل دیگری از زندگی دهه‌ها در ایران ممکن بوده است: «مؤمن به مسجد می‌رفت و ملحد به

میکده، محجبه حجاب سرمی کرد و بی حجاب آزادانه در خیابان می خرامید». همین تصویر ساده کافی بود تا مشروعیت زندگی تحمیل شده در دوره جمهوری اسلامی را متزلزل کند. اما مقاومتِ خاطره بُعدِ عمیق تر و نیرومندتری نیز دارد که شما به آن اشاره کردید. تا زبان فارسی هست، تا شاهنامه و منظومه های نظامی و تاریخ بیهقی و گلستان و بوستان سعدی و دیوان حافظ و دیگر متون بنیان گذار فرهنگ ما هست، ایران هم چون خاطره ای جمعی با ماست. کمی به شوخی باید بگویم جمهوری اسلامی در خشکاندن ریشه ادبیات فارسی کم کاری کرد! اگر این متون اساسی ممنوع می شدند و زبان فارسی از ریشه درمی آمد شاید نظام مقدس بیمه می شد! بله با شما موافقم که واقعیت ملت بودن ما سرسخت تر و بنیادی تر از آن است که چند انقلابی ژولیده که تازه از رختخواب برخاسته بودند بتوانند آن را محو کنند. ایران در آگاهی جمعی ما ریشه های ستری دارد. هویت ایرانی گام به گام ضرورت های خود را به امت گرایی تحمیل کرد و سرانجام مشروعیت آن را به تمامی از میان برد. امروز امت گرایی فقط پدیده ای است نظامی که با زور و پول سرپا مانده است. دومین عامل مهم، ضرورت های دولت - ملت است. غیر از آن خاطره جمعی که از درون و از عمق جان جمعی ما ایدئولوژی امت گرایی جمهوری اسلامی به چالش می کشید، ساختار دولت - ملت الزامات خود را به امت گرایی تحمیل می کرد. ایران خوشبختانه در دوره پهلوی به گونه ای بازگشت ناپذیر به دولت - ملتی کم و بیش مدرن بدل شد. امت گرایان سوار بر اسبی شدند که اگرچه اجباراً کولی می داد اما تنها در مسیری مشخص می توانست بتازد. تمام ایدئولوژی های جهان وطنی ضدملیت وقتی دولت - ملتی را تسخیر می کنند دچار پارادوکس می شوند: از سویی موجودیت شان محدود به ساختار دولت - ملت می شود و از سویی دیگر ایدئولوژی شان این ساختار را نفی می کند و می خواهد از آن فراتر رود. شوروی سابق نیز دچار همین پارادوکس بود. سومین عامل، که اصلاً نباید آن را دستکم بگیریم، تأثیر فرهنگ غربی بر ایران است که پس از انقلاب نیز علیرغم خواست نظام اسلامی کم و بیش ادامه یافت. البته در جایی دیگر باید عوامل درونی شکست پروژه اسلام گرایان در ایران را هم بررسیید. اصولاً پروژه آنها تناقضاتی ذاتی داشت. منتها این بحث فرصتی دیگر می طلبد.

بنیاد - به عنوان یک وجه و یک رشته پررنگ از آن «مقاومت خاطره جمعی» بعنوان مانع بزرگی در برابر «اهداف اصلی نظام اسلامی»، و در تأیید نظر شما، در پاسخ به بی پایه گویانی که «مقاومت

خاطره جمعی» را به گنداب افکار خویش می‌آلایند، جا دارد از مقاومت‌های دلیرانه زنان ایران یاد کنیم. تنها در یاهوگویی‌های پرکین می‌توان تجربه زیستی زنان ایران، در آزادی و تأمین حقوقشان، در دوره پادشاهان پهلوی را بدست فراموشی سپرد و «خاطره» و «حافظه تاریخی» را به «نوستالژی» آلود. بدون هر تردید، باید گفت که؛ به عنوان نخستین اقشار و لایه‌های اجتماعی، این زنان ایران بودند که، پس از بیرون آمدن از خوابگردی‌های انقلابی، که برای آنان جز کابوس وحشتناکی نبود، در برابر نظام اسلامی سربرداشته و گردن افراشتند و نظام ارتجاعی را به چالش طلبیدند. خاستگاه «خاطره جمعی» زنان یک عینت تجربه شده تاریخی‌ست. واقع‌بین‌ترین و روشنگرترین مادران ایران‌دخت‌های امروز، پس از آن بیداری با فرزندان خود، به ویژه دختران خویش از آن تجربه‌های عینی و به زیست درآمده سخن گفتند و بدین ترتیب بذر آگاهی و ضرورت پایداری و استواری بر حقوق و آزادی‌های برباد داده شده را، در روان و جان آنان کاشتند.

بنابراین، با نگاه به این تجربه گران‌بها و به پاس دلاوری‌های زنان ایران و ایران‌دخت‌ها، از شما درخواست می‌کنیم، به اجمال هم که شده، تفاوت میان «خیال‌بافی» یا «نوستالژی» با «خاطره» و «حافظه‌ای» که از زمین تجربه‌های عینی برخاسته و در عینیت زیست شده تاریخی ریشه دارند، روشن سازید.

بابک مینا - ما همچنان که می‌توانیم به مکان عشق بورزیم، شهری محبوب، محله‌ای خاطره‌انگیز، باغی دلگشا، به دوره‌های زمانی نیز می‌توانیم عشق بورزیم. پیشرفت‌گرایان سخت‌کیش که خصوصاً در مارکسیسم قرن نوزدهم و بیستم یکی از صورت‌های مهم خود را نشان داد، هرگونه مراجعه به گذشته را محکوم کرد و ارتجاعی خواند چرا که پویایی درونی تاریخ قرار است ما را به آرمانشهر عقل و آزادی برساند. این تصور پیشرفت‌گرایانه از تاریخ هرگونه نوستالژی، و رابطه پرمهر با گذشته را محکوم کرد. البته پیشرفت‌گرایی صورت‌های دیگری هم دارد، که در ایدئولوژی‌های توسعه‌گرای لیبرال هم می‌بینیم. آنان که از «پیشرفت» مذهبی نو ساخته‌اند و تصور می‌کنند هر آنچه روبروی ما قرار دارد نیک است هرآنچه پشت‌سر است بد، همچون پروسرپینا، ملکه جهان مردگان، به ما می‌گویند اگر به قفا بنگرید محبوب‌تان محو خواهد شد. ما باید به سان اورفئوس تنها به روبرو نگاه کنیم و هرگز ائورودیکه را که ما را دنبال می‌کند، نبینیم. پشت سر مردگانند و تنها پیش رو جهان زندگان

است. گذشته یعنی مرگ، یعنی جهانِ مردگان، یعنی هادس. ملکهٔ مرگ نمی‌خواهد ما به چهرهٔ محبوب بنگریم. نکتهٔ جالب این است که پیشرفت‌گرایی خود ماهیتی اسطوره‌ایی دارد. افسانه‌ای دنیوی است دربارهٔ سفر آدمی از دوزخ به بهشت. کمدی نا-الهی دوران ما، افسانهٔ پیشرفت است. عکس‌برگردان این نگاه پیشرفت‌گرا، فلسفهٔ تاریخ زوال‌گرا است: تمام تاریخ قصهٔ زوال است. از عصری طلایی آغازیدیم، و سپس گام به گام سقوط کردیم. هر دو این نگاه‌ها پیامدهایی مالیخولیایی دارند: مالیخولیای آینده و مالیخولیای گذشته. عشق به گذشته اگر آشتی‌جویی ما با جهان معاصر را مخدوش کند و موجب نفرتی عمیق از اکنون شود خطرناک است. هر عصری عظمت‌ها و حقارت‌های خود را دارد چرا که هیچ چیز انسانی نیست که به طور محض خیر یا شر باشد. ما باید مدام نسبت‌مان را با گذشته و حال بسنجیم و و بپرسیم کدام پیشرفت ما را به کمال می‌رساند و کدامیک مخرب است؟ چه چیزی در گذشته هست که برای امروز ما راهگشا است و چه چیزی باید به کناری نهاده شود. معیار من در مواجهه با گذشته این است: گذشته همچون دشتی پرگل پیش روی ماست، گذشته را باید بخوانیم و بچنینیم چون ریشهٔ هستی ماست، اما داوری نهایی دربارهٔ این گذشته و اینکه چه چیزی را بگیریم و چه چیزی را وانهیم، در نهایت با ماست. هانا آرنت در این باره دوست داشت مدام این شعر رنه شار را نقل کند، «بر تارک میراث ما هیچ وصیت‌نامه‌ای نیامده است». میراث ما از گذشته آمده ولی شیوهٔ برخورد با این میراث مسئله‌ای معاصر است و بستگی به قضاوت ما دارد. اینجاست که از نگاه صرفاً خیال‌بافانه نسبت به گذشته رها می‌شویم. چیزی که در خاطرهٔ جمعی ما از دوران پهلوی و آزادی‌های آن دوره هست، صرفاً تخیل نیست، قضاوتی خردمندانه نیز در آن مستتر است. اینجا با استدلال هم سروکار داریم: فرمی از زندگی که به کثرت اجازهٔ ظهور می‌دهد بهتر است از فرمی از زندگی که رو به سوی وحدت‌سازی دینی دارد. زنان ایرانی چنانکه گفتید دریافت ژرفی از این واقعیت داشتند و دارند، چرا که از بازندگان اصلی انقلاب ۵۷ بودند. در یک کلام: تخیل می‌تواند عقل را زائل کند، می‌تواند او را تحریض کند به تأمل و داوری. به نظر من حضور خیالِ عصرِ پهلوی بیشتر از نوع دوم بود. ما همیشه در این چهل سال، تصویر دورانِ پهلوی را همچون عکس‌برگردانِ واقعیت، در جان خود حمل می‌کردیم. این تصویر همیشه واقعیت پیروز مستقر را به چالش می‌کشید. شبخِ دورانِ پهلوی همچون خلافِ واقعی (Counterfactual) ممکنِ چهار دهه است که نظم اسلامی را عذاب می‌دهد. گویی در پس این تصویر صدایی جبرئیل‌وار به ما

می‌گوید: زندگی دیگری ممکن بوده و ممکن خواهد بود.

بنیاد - زاویه دیگری که شما در پاسخ قبلی خود گشوده‌اید؛ توضیحاتی در باره خاستگاه «مقاومت خاطره جمعی» و رابطه آن با تجربه راه، ضروری می‌سازد. آن زاویه طرح موضوع «ساختار دولت - ملت» است که گفتید؛ الزامات خود را به رژیم اسلامی تحمیل و آن را در دستیابی به اهداف اصلی‌اش به شکست رسانده است. البته پرسش‌های ما در باره تعارضات میان «ملت» و «امت» بسیار است. اما در این مورد خاص بفرمایید منظور شما از این «ساختار» چیست؟ و پیوند آن راه، از نظر فکری، در میان نسل امروز ایران چگونه توضیح می‌دهید؟

و با توجه به این که ما بارها از زبان بسیاری از سخنگویان و فعالان نسل‌های پس از انقلاب ۵۷ تأکید بر اهمیت «دیوانسالاری ایرانی»، اعتبار «نظم و نسق کشوری» نزد ایرانیان، تکیه بر «میراث گران‌بهای ادب و دیوان تاریخ ایران» را شنیده و خوانده‌ایم، آیا آن «ساختار دولت - ملت» مورد نظر شما با این عبارت‌های مورد استفاده در ادبیات سیاسی نسل جوان‌تر کشورمان وجه یا وجوه مشترکی دارد؟ آیا در این زمینه نیز می‌توان از وجود یک «خاطره جمعی تاریخی» سخن گفت؟ اگر بله، ریشه و خاستگاه تاریخی این «خاطره جمعی» کجاست؟ و چرا روشنفکران انقلاب اسلامی این‌چنین از این امر مهم و میراث ملی غفلت کردند، که در اصل پایگاه پراهمیت و استوار پایداری در برابر یک نظام امت‌گرا بوده است.

بابک مینا - انقلاب ۵۷ در کشوری رخ داد که به طور نسبی توسعه یافته بود. انقلابیون سوار ماشین پیچیده‌ای شدند که از پیش ساخته شده بود و آنها فقط می‌توانستند شیوه راندن ماشین را بیاموزند، اما نمی‌توانستند به دلخواه خود این ماشین را تغییر دهند. دولت مدرن به طور کلی سامانه‌ای (dispositif) نسبتاً خودبنیاد است که ضرورت‌های خود را به حاکمانش تحمیل می‌کند. انقلاب به میزان بسیار زیادی دستگاه دولت را تخریب کرد، و با «پاکسازی»های مداوم سامانه دولت را تضعیف کرد. اما باید گفت خمینی در این غوغا تا حدی راه میانه را در پیش گرفت و بنا به زیرکی ذاتی‌اش به تدریج فهمید برای تاختن در عرصه قدرت به شماری از متخصصان خودی نیاز دارد و تنها با تکیه بر آیه و حدیث نمی‌تواند کشور را اداره کند. از میان انقلابیون ژولیده‌مو و نشسته‌رو کسانی بودند که

همین حد هم نمی‌فهمیدند و از امام‌شان بی‌خردتر بودند. به هر حال در دهه اول انقلاب با ترجیح تعهد بر تخصص به جان سامانه دولت افتادند و ساختاری کلنگی تحویل دادند. اما به هر حال انقلابیون دولتی ملی را به ارث برده بودند و ساختاری که در چهارچوب دولت - ملت کار می‌کرد. خود «ایران» به عنوان فرمی سیاسی الزامات خود را به سیاست خارجی و داخلی تحمیل می‌کرد. واقعیت دولت - ملت بودن ایران در همان ابتدا در جنگ خود را نشان داد. عراق کشوری مسلمان با اکثریت شیعه به ایران حمله کرد. این جنگ به روشنی آشکار کرد مفهوم «امت» اجتماعی خیالی است ولی «ایران» اجتماعی واقعی است و الزامات خود را دارد. از طرف دیگر اکثریت مردم ایران هویت ملی خود را به عنوان ایرانی درونی کرده بودند، و بسیار مشکل می‌شد هویت اسلامی را در برابر هویت ایرانی تعریف کرد. سامانه خودبنیاد دولت مدرن گام به گام ضرورت‌های خود را تحمیل کرد تا جایی که حکومت اسلامی از اساس محور تبلیغاتی خود را تغییر داد. در جنگ سوریه آشکارا جمهوری اسلامی از احساسات ملی برای موجه کردن این جنگ سوءاستفاده می‌کرد.

اما بخش دوم پرسش شما اشاره به مسئله مهمتری می‌کند. سنت دیوان‌سالاری ایرانی بدون شک در جهان کم‌نظیر است و تنها امپراتوری‌های بزرگ در چین یا رم باستان با آن قابل مقایسه است. از همه مهتر فراهم آمدن نوعی نظریه تدبیر شهر در حوزه تمدن ایرانی است که نسل اندر نسل ادامه یافت تا به دوره ما رسید. در آغاز این گفت‌وگو اشاره کردم از سنتی که از عهد باستان آغاز می‌شود و تا محمد علی فروغی و پس از او ادامه پیدا می‌کند. انقلاب ۵۷ شورش تمام‌عیاری بود علیه این سنت، و خردمندی ذخیره‌شده در فرهنگ سیاسی ایران. گسستی که در این انقلاب رخ داد شگفت‌انگیز است، انگار هرگز ایرانی نبوده است. در سنت دیوان‌سالاری ایرانی مدام بر گماردن افراد شایسته بر سر کارها، تدبیر و احتیاط در موقع تصمیم و اهمیت رایزنی با خرمندان تأکید می‌شود. انقلاب گسستی ایدئولوژیک از این سنت بود. البته پیش از انقلاب غلبه فن‌سالاران بر سیاستمداران بینش سیاسی دولت را کم‌سو کرده بود. دولت مدرن را بدون فن‌سالاران نمی‌توان اداره کرد، اما فن‌سالاری نباید جای سیاست را بگیرد. رهبری دستگاه دولت باید در اختیار سیاستمداران باشد. اما به هر حال ما هنوز در حکومت پهلوی چیزی از آریستوکراسی سنتی ایرانی داشتیم. انقلاب زیر و رو کردن جهان ایرانی بود. بالا به زیر رفت و زیر به بالا رفت، خوب بد شد و بد خوب. نمی‌توان این وضعیت را توصیف کرد و ابیات آغازین داستان ضحاک را در شاهنامه به خاطر نیامورد:

نهان گشت کردار فرزندگان

پراگنده شد کام دیوانگان

هنر خوار شد جادویی ارجمند

نهان راستی آشکارا گزند

شده بر بدی دست دیوان دراز

به نیکی نرفتی سخن جز به راز

بصیرت مهمی که در پس این ابیات هست این است: جباریت (tyrannie) نظم طبیعی جامعه را به هم می‌زند، افراد بی‌لیاقت را بر کارها می‌نشاند و شایستگان را تحقیر می‌کند. خصلت ذاتی جباریت زوال فضیلت‌ها و از میان رفتن فرزاندگی و خردمندی است. در جباریت با نوعی جهان بازگونه سروکار داریم. جباریت مدرن با شعارهای برابری خواهانه در واقع برنامه‌ای ابدی همه حکومت‌های جبارانه تاریخ را اجرا می‌کند: شایستگان را از کار برکنار می‌کند و دیوسیرتان و لئیمان را دولت می‌دهد. درست از همین روست که «آریستوکراسی» در معنای تحت‌اللفظی کلمه، دقیقاً ضد تیرانی است: حکومت شایستگان در برابر حکومت لئیمان. اندیشه‌ی سیاسی - دیوانی ایرانی به این معنا اندیشه‌ی سیاسی‌ای آریستوکراتیک است. حکومت پهلوی این آریستوکراسی را مجدداً احیاء کرد و در شرایط جدید جامعه‌ای نو برای آن دوخت. نظم قاجاری در پایان خود به انحطاط و انسداد مطلق رسیده بود و لازم بود نیرویی از بالا آن را متحول کند. پهلوی اول چنین کرد اما گسست مطلق صورت نگرفت، ما همچنان در دوره‌ی پهلوی شاهد نوسازی، بازسازی و تجدید حیات شایسته‌سالاری سنتی ایرانی هستیم. اما انقلاب ۵۷ گسست مطلق بود از آنچه آریستوکراسی ایرانی می‌خوانم. تمام آن اندیشه‌ی سیاسی‌ای که از دوره‌ی باستان تا دوره‌ی پهلوی با تمام فراز و نشیب‌ها و قطع و وصل‌ها ادامه یافته بود، فرو ریخت و ایدئولوژی جای آن را گرفت. دریدن پرده‌ی ایدئولوژی در سیاست داخلی و خارجی و بازگشت به سنت اندیشه‌ی سیاسی ایرانی رسالت امروز ماست. باید از جامعه‌ی ضحاک‌منشی که جمهوری اسلامی ساخته است رها شویم و مجدداً اندیشه‌ی آریستوکراتیک ایرانی را احیاء کنیم.

بنیاد - آنچه از توضیحات شما در پاسخ، به پرسش چهارم ما، در مصاحبه‌ی اول‌مان، بلافاصله در ذهن ما جای ویژه‌ای گرفت، تاکید شما بر ضرورت «احیای چهره‌ی خردمند» بود؛ «کسی که بدون

دراقتادن در دام ایدئولوژی اندیشی می‌کوشد با بهره‌گیری از معرفت، تجربه و عقل سلیم به جستجوی خیر عمومی باشد، کسی که می‌کوشد چراغ عقل را در جان شهروندان روشن کند.»

راستش دائما مترصد طرح پرسش‌های خود در باره این «ضرورت» و الزامات آن بودیم. خوشحالیم و سپاسگزار که با طرح مفهوم «ارستوکراسی» و تکیه بر «اریستوکراتیک بودن اندیشه سیاسی - دیوانی ایرانی» این فرصت را به ما دادید و ما را به طرح کلی نوبت بعدی گفتگویمان رساندید. «ارستوکراسی» از آن نوع واژگانی‌ست که نزد بسیاری از «ما» در «پرده‌های پندار» ضخیمی پیچیده شده است. اگر اجازه دهید، مقراض را، در گفتگوی بعدی، برای شکافتن حداقل برخی از آن لایه‌های پندار، بدست شما بدهیم.



گفتگو با بابک مینا

دیوانسالاری ایرانی و اندیشه سیاسی - دیوانی ایران

بخش اول:

بنیاد - آقای مینای گرامی ما برای انجام گفتگویی دیگر دق الباب می‌کنیم؛ با تلاش برای گشودن باب بحثی در باره آن «چهره خردمند دانا» و ربط آن با «اندیشه سیاسی ایرانی»، «اندیشه سیاسی - دیوانی» که از نظر شما «ارستوکراتیک» بوده است. تلاش برای رودرو قراردادن نظراتی برخلاف این سخن شما که گفته‌اید: «تمام آن اندیشه سیاسی‌ای که از دوره باستان تا دوره پهلوی با تمام فراز و نشیب‌ها و قطع و وصل‌ها ادامه داشته با انقلاب اسلامی فرو ریخت.» و این که گفته‌اید: «انقلاب ۵۷ گسست مطلق بود از آنچه اریستوکراسی ایرانی می‌خوانیم.»

اما کسانی در میان روشنفکران ایران، به خلاف شما، از اساس منکر وجود «اریستوکراسی» یا به قول روشن‌تر آنان «طبقه اشراف» در ایران هستند. افرادی نظیر دکتر کاتوزیان که می‌گوید: «خودکامگی یا استبداد ماهیت صورت پادشاهی ایران بوده است... تصمیم هر دولت (پادشاه) عین قانون است که هر آن ممکن بود تغییر کند. با اشاره دستی می‌شد جان و مال مردم را گرفت.» و این که: «اریستوکراسی در ایران... بوجود نیامد چون دولت اختیار مال و جان همه را داشت و چون این طبقه بوجود نیامد، خودکامگی شاه نیز کنترل نمی‌شد...»

در باره این تعارض فکری - تاریخی شما چه می‌گویید؟ مطابق نظریه آنان خودکامگی، استبداد یا به قول متداول‌شان «دیسپوتیسم شرقی» و «ایرانی» ظاهراً صورت سیاسی و روبنای فرماسیونی خاص در پهنه آسیا بود. آیا اندیشه سیاسی اریستوکراتیک مورد نظر شما در ایران فاقد واقعیت عینی و

اجتماعی بوده است؟ یا این که تحلیل چنین روشنفکرانی بر پایه‌های خلاف واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی ایران استوار شده است؟

بابک مینا - دربارهٔ تحلیل دکتر کاتوزیان به نظری کوتاه بسنده می‌کنم چون کار ایشان را سال‌ها پیش و برای قبولی در امتحانی خواندم و بنابراین جزئیاتش خاطرمد نیست. این نظر که در ایران طبقه زمین‌داران بزرگ مستقل از دستگاه سلطنت یا وجود نداشتند یا اگر در دوره‌هایی وجود داشتند قدرت بسیار متزلزلی داشتند درست است. اما فکر می‌کنم نگاه کاتوزیان بیشتر به تاریخ انگلستان است و آن را به گونه‌ای هنجارین می‌کند. لفظ آریستوکراسی اقلاً سه کاربرد دارد: نخست به معنای یونانی آن، به معنی حکومت برگزیدگانی که بر اساس منافع عمومی حکومت می‌کنند، دوم، به معنای اشراف زمین‌دار در قرون وسطی و رنسانس تا قرن نوزدهم، و سوم به معنای مجموعهٔ نخبگان یک جامعه. فکر نکنم کسی شکی در وجود آریستوکراسی در معنای اول و سوم داشته باشد. فکر می‌کنم بحث سر این است که ما «آریستوکراسی مستقل از دستگاه سلطنت نداشته‌ایم». دیوان‌سالاران ایرانی در واقع همان طبقهٔ آریستوکرات بودند و حاملان دانش و هنر سیاسی. تصور می‌کنم ما باید بر اساس محتوای تاریخ خودمان نظریه‌ای برای فهم «آریستوکراسی ایرانی» داشته باشیم، و نه اینکه صرفاً با هنجاری کردن تاریخ این یا آن کشور تاریخ ایران را برش بزنیم و هر جا که با الگوی اصلی منطبق نبود، بگوییم کج است! اما بگذارید اشاره کوتاهی به اروپا بکنم.

در انگلستان قدرت مستقل اشراف تا حدی قدرت پادشاه را محدود می‌کرد. اگرچه این محدودیت نیز نسبی بود. به طور کلی در سراسر اروپا از حدود قرون یازده و دوازده به بعد ساختار فئودالی رو به افول رفت و قدرت وحدت‌بخش دولت‌های سلطنتی نقش بیشتر پیدا کردند. اقتصاد فئودالی اساساً محلی است و زیر نگین قدرت اشراف. هر چه به پایان قرون وسطی نزدیک می‌شویم قدرت اشراف کمتر می‌شود و قدرت پادشاه و دستگاه سلطنت بیشتر. در واقع طی این فرایند است که «وحدت قلمروی ملی» به وجود می‌آید. اگرچه این روند وحدت‌بخشی به قلمروی سلطنتی کم و بیش در سراسر اروپای غربی و مرکزی قابل مشاهده است، اما تفاوت‌هایی نیز میان کشورهای مختلف وجود دارد. در هلند تلاش برای برپایی سلطنت مطلقه شکست خورد و همین امر باعث تولد جمهوری شد. اما به هر حال دوک‌های بورگینیون در وحدت قلمروی ملی هلند نقش مهمی داشتند. در اسپانیا و

انگلستان وضع قدرت سلطنت مطلقه بینابین بود، و در فرانسه سلطنت مطلقه به طور کامل پیروز شد. در آلمان ضعف امپراتوری مقدس رم باعث شد این وحدت بسیار دیر صورت پذیرد و قدرت‌های اشرافی محلی تا مدت‌ها نفوذ خود را حفظ کردند. چنانکه می‌دانیم در نهایت در قرن نوزدهم آلمان به معنای واقعی کلمه به دولت - ملت بدل شد. در انگلستان پس از پایان جنگ دو رز هنری هفتم کوشید قدرتی مطلق گرا ایجاد کند و اشراف را تضعیف کند اما در نهایت نه او و نه کسانی که پس از او آمدند نتوانستند به طور کامل بر اشراف غلبه کنند. با اینهمه به تدریج قدرت سلطنت در انگلستان افزایش یافت و اشرافیت رو به زوال رفت. در فرانسه فساد و ستمگری اشراف به ضرر عامه مردم بود و در نهایت هم به انقلاب منجر شد.

قصدم از این اشارات این بود که بگویم حتی در خود اروپا هم نمی‌توان تاریخ انگلستان را به عنوان مدل در نظر گرفت. و دیگر اینکه نقش دولت‌های مطلقه پادشاهی در تولد دولت - ملت و رشد بورژوازی و شهرنشینی بسیار مهم است. و چنانکه می‌دانیم شهرنشینی و برآمدن طبقه متوسط نقشی اساسی در خواست برابری حقوقی در میان عامه مردم داشته است. من به پیروی از توکویل معتقدم جهان جدید و دستاوردهای دموکراتیک بیشتر نتیجه بیرون آمدن از جهان آریستوکراتیک است تا در ادامه آن.

بنیاد - دهه‌ها است تلاش شده نشان داده شود؛ چرا الگو برداری از نظریه‌ها و مکتب‌های تاریخی اروپایی و بکار بستن الگوهای تقلیدی در مورد تاریخ تحولات ایران نادرست بوده و به نتایج غلطی می‌رسد. به رغم این، بخش بزرگی از روشنفکران نسل گذشته، و پیروان آن نسل، همچنان همان حرف‌های تکراری گذشته را تکرار می‌کنند. به نظر می‌رسد در میان این نسل از روشنفکران؛ این عادت به بیماری مزمن بدل و امید چندانی به بهبود آن نیست. اما برای آن که این عادت به نسل‌های بعدی انتقال نیابد، به نظر می‌رسد، سیر تحولات تاریخی ایران باید به صورت ویژه و همخوان با منطق تحولات ایران توضیح داده شود. به عنوان نمونه، همین دو عبارت مهمی، که اشاره‌وار در پاسخ شما آمده‌اند: «اریستوکراسی مستقل از دستگاه سلطنت نداشته‌ایم» و یا «دیوان‌سالاری ایرانی در واقع همان طبقه آریستوکرات بودند و حاملان دانش و هنر سیاسی.» به توضیحاتی با منطق تحولات ویژه ایران نیاز دارند.

در این دو عبارت؛ پرسش‌های گره‌ایی که هنوز پاسخ روشنی نیافته، این است که: وقتی «شاه تعیین کننده جان و مال بوده است» و «اریستوکراسی مستقل از دستگاه سلطنت نداشته‌ایم» چگونه چنین «دیوان‌سالارانی»، حتا به‌رغم برخورداری از «دانش و هنر سیاسی»، می‌توانسته‌اند به عنوان «طبقه‌ای» صاحب قدرت و صاحب منافع «مستقل» کنترل‌کننده فرمانروایان خودکامه بوده باشند؟ و از آن دشوارتر چگونه می‌توانسته: «دیوان‌سالاری ایران» در عدم استقلال «اقتصادی» و «سیاسی» خود از «نظام سلطنت»، «شرایط امکان» عملی و تاریخی پدیداری کاربرد سوم مفهوم «اریستوکراسی» به معنای «مجموعه نخبگان جامعه» را بیافریند؟

با عرض پوزش از این که چند پرسش را در بحث خود جای داده‌ایم، اما شاید بهتر آن باشد که مقدماً توضیح دهید؛ این «دیوان‌سالاری ایرانی» از چه شاخصه‌هایی از چه میدان عملی برخوردار بوده و جای پای تاریخی این نهاد و نمادهای آن را در تحولات ایران چگونه باید ارزیابی شود؟

بابک مینا - چنانکه در پاسخ قبلی اشاره کردم تحدید قدرت پادشاه توسط اشراف بیشتر در تاریخ انگلستان واقعیت دارد و در تاریخ فرانسه موضوع حتی تا حدی برعکس بوده است، یعنی این پادشاه است که قدرت اشراف را محدود می‌کند. من از این پیش‌فرض آغاز می‌کنم که اصولاً جهان قدیم «آریستوکراتیک» است اما نه به معنای اروپایی آن. آریستوکراسی پیش از هر چیز نوعی جهان‌بینی و خصلت *habitus* است. اگر مفهوم آریستوکراسی را به چهارچوب نظام فئودالی محدود کنیم در فهم تاریخ ایران دچار مشکل می‌شویم. مثلاً تشکیل قلمروی ملی یعنی وحدتی در عین کثرت در اروپا به تدریج از اواخر قرون وسطی و در طول قرن ۱۶ و ۱۷ اتفاق افتاد. اما این وحدت در عین کثرت در تاریخ ایران خیلی زود اتفاق افتاد و در دوران اسلامی ایده آن باقی ماند تا در دوره صفویه که جامعه‌ای نو پوشید. به هر رو، من کلمه آریستوکراسی را در معنای عام آن به کار می‌برم و نه در معنای خاص اروپایی آن.

همچنین از تحدید قدرت پادشاه به معنایی که در حکومت‌های پادشاهی مشروطه اروپایی وجود دارد صحبت نکردم. بحث بر سر این است که اندیشه سیاسی ایران‌شهری حاوی یک «نظریه مشروعیت سیاسی» بود که قدرت مشروع را تعریف و توصیه می‌کرد. آریستوکراسی ایرانی حامل این نظریه بود و تا جایی که قدرت نهاد وزارت اجازه می‌داد می‌کوشید امور را بر این اساس هدایت کند. در واقع در

این فرهنگ سیاسی مشروعیت با غلبه به دست نمی‌آید، اینطور نیست که هر آنکس که غالب است مشروع است. شاه باید دادگر باشد و مصلحت‌مُلک را تشخیص دهد، بیهوده خشمگین نشود و بر ضعیفان رحم آورد و غیره. بازتاب این جهان‌بینی سیاسی را در نصیحت‌الملوک‌ها می‌بینیم. آیا تضمینی عملی برای تحقق این نظریه وجود داشت؟ طبعاً خیر. ولی این عدم وجود تضمین تقریباً جهانی است. در مناسبات جهان قدیم اصولاً نمی‌توان قدرت حاکم را به گونه‌ای ضمانت‌شده محدود کرد و همیشه باید از طرفی منتظر شاه دادگر بود و از طرفی با نوعی بندبازی تعادل را حفظ کرد تا هم شاه راضی باشد و هم رعیت، کاری که وزیران معمولاً انجام می‌دادند.

اما نکته‌ای عمیق‌تر اینجا هست که مایلیم به آن اشاره کنم: در جهان قدیم اصولاً نظریات سیاست تأکیدشان بر خصلتِ habitus فرد حاکم است. حاکم در نهایت از طریق درونی کردن فضیلت‌های اخلاقی و سیاسی و دینی به پادشاهی نیک بدل می‌شود. برای قدما مسئله اصلی این نیست که قدرت حاکم محدود است یا نامحدود، بلکه مسئله این است که سرشت حاکم چیست؟ آیا عادل است یا ظالم؟ یونانیان کورش را حاکمی عادل می‌دانستند اما آیا قدرت کورش محدود بود؟ خیر. برای قدما حاکم تنها از طریق تربیتِ نفس می‌توانست اسب سرکش قدرت را رام کند. اما برای بنیان‌گذاران لیبرالیسم سیاسی قدرت را تنها با قدرت می‌توان مهار کرد. این نگاهی بود که با ماکیاوولی آغاز شد و در نهایت در هابز و لاک شکل نظریه سیاسی منسجمی به خود گرفت. درست به همین دلیل است که «قدرت» یکی از موضوعات اصلی تأمل سیاسی مدرن است.

بنیاد - ما مایل هستیم، پیش از آن که به دروان جدید برسیم، تکیه بیشتری بر شاخص‌ها و ارکان فکری «دیوان‌سالاری» قدیم ایران و چگونگی انتقال آن در طول تاریخ دراز کشورمان و تأثیرات عملی آن داشته باشیم. آنچه ما از پاسخ شما برداشت می‌کنیم این است که؛ در دوران قدیم ایران، زیر تأثیر تجربه دوره‌های اقتدار گذشته، همواره حافظه، درک و ذهنیتی از ضابطه بزرگی و ارکان اقتدار «دولت» و رسم و آیین کشورداری بهینه وجود داشته و در هر دوره‌ای محمل خود را در وجود اهل دیوان و اهل سیاست و یا اهل نظر ایران یافته، و بدین صورت، نه تنها انتقال این درک و ذهنیت را طی تاریخ ممکن می‌ساخته، بلکه هر بار، پس از هر دوره فروپاشی و انحطاط، بازگشت به آن ذهنیت و حافظه تاریخی و تبدیل آن به تجربه‌ای جدید ممکن می‌شده است.

اگر چنین برداشتی درست باشد، پرسش ما این است که؛ آیا ما می‌توانیم عموم «نصیحت‌الملوک‌هایی» که در تمام دوران قدیم برگرد «فضیلت‌های پادشاهان نیک» تنظیم و تدوین می‌شدند، از نظر کارکرد اندیشه در عمل، به یک‌سان ارزیابی کنیم؟ آیا می‌توانیم «سیاست‌نامه‌های شرعی» که مبنای «مشروعیت سیاسی» شاهان را «انقیاد بر شرع» و میزان عدالت آنان را در «داشتن رعیت بر انقیاد شرع» و «غایت سلطنت» را «مانند غایت شرع، رغبت به باقیات صالحات و رستگاری» دانسته‌اند، را، به لحاظ انتقال «دانش و هنر سیاست» هم‌سنگ، مثلاً «رساله فی الصحابه» ابن مقفع بدانیم که «در باره تدبیر دیوان خلافت، ارتش، خراج و دیوان مظالم» بوده است؟ یا آیا می‌توانیم «شریعت‌نامه‌های سیاسی» را با سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک بسنجیم که دکتر طباطبایی از آن، در کنار «نامه تسر»، به عنوان «بیانیه‌ای برای تجدید وحدت سرزمینی و تداوم هویت ملی ایران» و نویسندگان آن دو «بیانیه» را، «در دو دوره تاریخی، نمایندگان اندیشه سیاسی ایرانشهری» می‌نامد؟ مرزهای تمایز و تفکیک در میان این «نصیحت‌الملوک‌ها»، به رغم آن‌که عموم آنها نمود «عدالت» و نگاه‌داری «مصلحت‌مُلک» را در شاهان می‌خواستند، چه و کجا بوده است؟

بابک مینا - پرسش شما اشاره به بحثی پیچیده می‌کند که پاسخ قطعی به آن در توان من نیست. اما می‌کوشم در حد توانم اشاراتی بکنم. آیا تمام سیاست‌نامه‌ها محتوایی یکسان دارند و بازتاب اندیشه ایرانشهری هستند؟ طبعاً خیر. منتها در تقابل شریعت و اندیشه ایرانشهری باید احتیاط کرد و موقعیت سیاسی معاصر را در تفسیر این متون دخالت نداد. این درست است که سنت و تبار ایرانی خصوصاً در دوره بنی امیه زیر فشار نخبگان عرب بود، و در دوره‌های بعد نیز بیزاری از مظاهر فرهنگ ایرانی در میان بسیاری از فقها رواج داشت. اما باید به این نکته توجه داشت که اولاً ضرورتاً همه نخبگان سیاسی و دیوانی ما این دو را در تقابل نمی‌دیدند، ثانیاً این تقابل را به شیوه‌ای که ما با آن مواجهیم نمی‌فهمیدند. برای ما این تقابل تا حد زیادی تضاد میان گرایش سکولار ملی و الاهیات سیاسی است. در صورتیکه بسیار بعید می‌دانم این تقابل در سده‌های میانه به این شیوه فهمیده می‌شده است. مثلاً بخشی از این تقابل در سده‌های اولیه بیشتر تضاد میان دو دین زرتشتی و اسلام بوده است و در کنار آن تضاد میان دو گروه فرهنگی - زبانی. این را از آن رو می‌گوییم که

متأسفانه برخی بدون توجه به ظرافت‌های این مباحث، و با وجود هشدار به حق دکتر طباطبایی برای پرهیز از بحث ایدئولوژیک، از تعارض اندیشه ایرانی‌شهری با سنت شریعت‌نامه‌نویسی گریزی ایدئولوژیک می‌سازند. بیزاری مشروع ما از حکومت اسلامی فعلی نباید در فهم دقیق و دانشورانه متون سده‌های میانه خللی ایجاد کند. یک بار پاره‌ای از روشنفکران ما در چنین دامی افتادند و مثلاً برخی از چپ‌ها از حافظ روشنفکری مخالف مذهب ساختند، و یا اسلام‌گرایان در وهمی سُکرآور پنداشتند اسلام ما را «قیچی» کرده است و ایران پیشااسلامی را یک بار برای همیشه بریده و دور ریخته است. این بار نباید ایدئولوژی راست را بر این متون تحمیل کنیم. مثلاً شخصیت سعدی را در نظر بگیرید. سعدی دانشجوی نظامیه بغداد بود و در فضای اشعری - شافعی بار آمده بود و خلافت عباسی را مهمترین مظهر سیاسی اسلام می‌دانست و از همین رو مرثیه‌ای بسیار سوزناک به عربی برای سقوط خلافت سروده است. اما می‌دانیم همین سعدی تحت تأثیر فردوسی و اندیشه ایرانی‌شهری بود و بازتاب آن را در بوستان و گلستان به روشنی مشاهده می‌کنیم. هیچ شکی نیست که سعدی سنی مذهب وارث فرهنگ ایرانی است. امیدوارم منظورم را روشن بیان کرده باشم. قصد من قضاوت مثبت یا منفی درباره گرایش مذهبی سعدی نیست. بحث بر سر نوعی آمیزش فرهنگی است و چیزی که من آن را «فرهنگ تطبیقی» می‌نامم. هنگامی که در قلمرویی فرهنگی دو یا چند سنت مداوماً با یکدیگر در رابطه تقابل، تنافر، نزدیکی پنهان یا آشکار، از آن‌خودسازی، غیرزدایی و اصالت‌جویی و غیره باشند، ما با فرهنگی تطبیقی مواجهیم. تمام این مواجهات می‌تواند در فرهنگ‌های تطبیقی صورت بگیرد. سنت ایرانی و سنت عربی - سامی در قلمروی فرهنگی ما مداوماً در حالت تناقض، تقابل، آشتی و نزدیکی، ترکیب‌سازی، از آن‌خودسازی و همچنین غیرزدایی و اصالت‌جویی بوده‌اند. البته باید سنت سومی را نیز اضافه کنیم و آن میراث یونانی و یونانی‌گری است که خصوصاً بعد از اسلام در حوزه تمدن ایرانی و اسلامی گسترش یافت. کسی مثل شهاب‌الدین سهروردی را در نظر بگیرید. او در کانون ملاقات سه سنت فرهنگی ایرانی، عربی - سامی و یونانی است. در تاریخ‌نگاری ما به تدریج شاهان اساطیری ایرانی با اسطوره‌های سامی آمیختند و کیومرث و حضرت آدم و کیخسرو و انوشیروان دادگر و پیامبر اسلام و خلفای راشدین نامشان در کنار هم آورده شد. من می‌دانم برای سره‌گرایان اسلام‌گرا یا باستان‌گرا فرهنگ تطبیقی چیزی نفرت‌انگیز است، برای گروه اول احتمالاً الحادی شدن است و برای گروه دوم ناخالص شدن فرهنگ ایرانی. و البته خود این تنافر

و رفتن به سوی خالص سازی فرهنگی هم یکی از امکانات درونی فرهنگ های تطبیقی است. اما تطبیقی بودن فرهنگ ما ریشه های عمیق تری از ایدئولوژی ها دارند.

اکنون در پرتوی مفهوم «فرهنگ تطبیقی» اندکی گره های متون اندیشه سیاسی ایران شهری باز می شود. سیاست نامه خواجه نظام الملک متنی است که در آن نویسنده می گوید: «در همه جهان دو مذهب است که نیک است و بر طریق راست اند، یکی حنفی و دیگر شافعی رحمه الله علیهما و دیگر همه هوا و بدعت و شبهت است». اما می دانیم که همین نویسنده از نوشیروان یاد می کند و درباره او و شیوه حکمرانی عدالت گستر او می نویسد. نوشیروان دادگر از نظر خواجه هموست که «هژده ساله بود و کار پادشاهی می راند و مردی بود که از خردگی عدل اندر طبع او سرشته بود و زشتی ها را به زشت داشتی و نیکی ها را به نیک». اگر فقط مذهب حنفی و شافعی حق است، پس چگونه است که نوشیروان نامسلمان برای خواجه نمونه دادگری است؟ به روشنی می بینیم که اینجا عنصری فراتر از «تعصب دینی» در کار است. مذهب حنفی و شافعی دو مکتب فقهی است که اداره امپراتوری سلجوقیان بر اساس آنها امکان پذیر است. بنابراین نگاه خواجه در اینجا بیش از آنکه دینی به معنای الاهیاتی کلمه باشد، سیاسی است. او در فکر تقویت بنیان قانونی حکومت است و گفتن ندارد که در زمان او قانون همان شریعت است. نگاه او به شرع ماهیتی سیاسی و اینجهانی دارد. در طرف دیگر مفهوم «عدل» به طور ضمنی فراتر از شریعت است. نوشیروان غیرمسلمان می تواند الگوی دادگری باشد. چرا که عدل به شریعت تقلیل پذیر نیست. قلب اندیشه سیاسی ایران شهری همینجا است: هنر حکومت داری و دادگری چیزی فراتر از تبعیت پادشاه از شریعت است. فراتر است یعنی ضرورتاً ضد شریعت نیست، «غیر» آن است، منطقه ای است که شرع در آن ساکت است. سر سیاست درست در همین منطقه غیرشرع نهفته است. حتی شرع را نیز باید از چشم همین غیرشرع - یعنی عدل - دید.

سیاست نامه ها در فرهنگی تطبیقی که حاصل مواجهه دستکم دو سنت ایرانی و اسلامی هستند به وجود آمده است. نه به دلیل وجود اشارات اسلامی می توانیم بگوییم اندیشه ایران شهری مرخص است، و نه به دلیل وجود اشارات ایرانی می توانیم اشارات مذهبی اثر را کم رنگ کنیم. مورد به مورد باید متون را بررسی کنیم و بفهمیم نویسنده در بافتار فرهنگ تطبیقی چگونه با عناصر سنت های مختلف بازی کرده است. اما آنچه درباره مورد خاص سیاست نامه خواجه می خواهیم بگوییم این است: در این

متن و متونی مشابه هنر حکومت‌داری موضوع اصلی است و وزن آن بر شریعت‌مداری به گونه‌ای واضح می‌چربد. چنین سیاست‌نامه‌هایی علاوه بر تأکید بر شریعت و مذهب، به استقلال نسبی هنر حکومت‌داری معتمد بودند. در این متون معیارهای «حکومت خوب» به معیارهایی شرعی تقلیل‌پذیر نیست. دستاورد مهم اندیشهٔ ایران‌شهری همین ارزش افزوده بر شریعت است که فضایی اینجهانی را برای سیاست می‌گشاید، بی آنکه بخواهم بگویم سیاست را سکولار می‌کند. همین خرد دیوان‌سالارانه است که در آریستوکراسی ایرانی با فراز و نشیب‌های بسیار دوام داشته است؛ اگر چه کم و زیاد آن را باید متن به متن بررسی کرد و به سختی می‌شود حکمی کلی دربارهٔ تمام متون صادر کرد. ولی به طور کلی آنجا که روح متن بر استقلال هنر حکومت‌داری بر شریعت تأکید می‌کند، می‌توانیم بگوییم با اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری مواجهیم. و بالعکس در متونی که شریعت نقش اساسی‌تری دارد می‌توانیم عنصر ایران‌شهری را کمرنگ یا مغلوب یا ناموجود بدانیم. توازن قوا میان این عناصر متن به متن فرق می‌کند و تشخیص آن تنها از عهدهٔ مفسری موشکاف و کارگشته برمی‌آید.

بنیاد - در اینجا پیش از هر سخن، چنانچه زبان آهنگ گستاخی به خود گیرد، از آن پوزش می‌خواهم! به‌رغم همهٔ هشدارها و تذکرات درستی، در پاسخ شما، و با احترام به تمام احتیاطی که نشان می‌دهید، اما این‌ها هیچ‌یک نباید مانع طرح پرسش‌های اساسی ما شود، که به جان ناآرام افتاده است. «ما» را نمی‌بایستی از سایهٔ استعداد «ایدئولوژی سازی‌مان»، در برابر پرسش از ریشه‌های تباهی هراساند. شما در پاسخ خود، به‌درستی، از زبان دکتر طباطبایی تذکر و هشدار داده‌اید. اجازه دهید که ما نیز به برداشت‌های خود از سخنان ایشان متوسل شده و پرسش خود را بر آنها بنا کنیم: ما اگر این نظر دکتر طباطبایی را پذیرفته و مد نظر داشته باشیم، که سیر فرهنگی ما از نظر فکری رو به «زوال» و از نظر اجتماعی رو به «انحطاط» داشته است و همچنین این آموزه را نیز قبول کرده باشیم که «زوال فکری» مقدم بر انحطاط است، به نظر ما می‌رسد که؛ در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی و آیین کشورداری، به عنوان موضوع بحث و مدار توجهٔ ما، این «زوال فکری» فاجعه‌آفرین خواهد بود. شاید هیچ مردمانی در پشت سرگذاشتن فاجعه‌ها و شکست‌های پی‌درپی و تاریخی، تجربه‌آموخته‌تر از ایرانیان نمی‌توانستند باشند؛ شکست‌هایی که جز از منطق درونی «نیاندیشیدگی» پیروی نکرده‌اند. علاوه بر این دکتر طباطبایی آموخته‌اند که «شرایط امکان امتناع تفکر» را باید در «روش و منطق

گفتار» متون شناخت و بیرون کشید و نشان داد. بنابراین، اگر چنین نتیجه‌گیری از این آموزه‌ها درست باشند، پس چرا ما نباید بتوانیم از نقطه عطف‌های این «زوال فکری» دقیق‌تر، کنجکاوانه‌تر و بی‌واهمه‌تر بپرسیم؟ وقتی خود شما می‌گویید؛ «هنر حکومت‌داری» تقلیل‌پذیر به «شریعت‌مداری» نیست، حال اگر چنین تقلیلی صورت گیرد و «شریعت‌مداری» بنیاد اندیشه کشورداری و دین سوار بر سیاست شود، چنان‌که در دوره‌های طولانی از تاریخ قدیم ایران نیز چنین بوده است، آیا نتیجه چنین کشورداری، فاجعه و شکست نخواهد بود؟ اگر چنین بوده است، پس بفرمایید چرا باید از بیان صریح و روشن این امر واهمه داشته باشیم؟ مسئله ما شناخت و فهم منطق این زوال است.

بابک مینا - می‌کوشم منظورم را روشن‌تر کنم. معیار من برای فهم یک متن این است: فهم نویسنده متن از متن. به عبارت دیگر همیشه در برخورد با متون باید از خود بپرسیم این نویسنده چگونه خود را می‌فهمیده است؟ بنابراین فهم دقیق و لفظ به لفظ متن نخستین گام است. خطر ایدئولوژی‌اندیشی همیشه از جایی برمی‌خیزد که برای ما آشنا یا محبوب ماست. از مسکن مألوف یا محبوب. اگر ما به حکومتی سکولار علاقه داریم این خطر وجود دارد که در تفسیر متون گذشته وجه مذهبی را کم‌رنگ کنیم، اگر به حکومتی مذهبی علاقه‌مندیم، این خطر وجود دارد که جنبه‌های غیرمذهبی را بی‌اهمیت جلوه دهیم و قس علی هذا. بنابراین هشدار من در مرحله «فهم» متن بود و هدفم دستیابی به بیشترین عینیت ممکن در تحقیق تاریخی است. اینجا به عنوان شهروندی که این یا آن گرایش سیاسی را دارد سخن نمی‌گویم، بلکه به عنوان دانشجوی علوم انسانی حرف می‌زنم که باید سخت‌گیر باشد و عقاید سیاسی‌اش را موقتاً پشت در بگذارد. اینجا مایلیم از اصطلاح نیچه‌ای «لغت‌شناسی» (Philologie) استفاده کنم. چنانکه می‌دانیم نیچه خود لغت‌شناس بود یعنی دانش گسترده‌ای در زبان یونانی و لاتین داشت، اما این اصطلاح را در معنایی استعاری نیز به کار می‌برد. از نظر وی لغت‌شناس بررسنده دقیق و موشکاف هر چیزی است. مثلاً می‌گفت جراح لغت‌شناس بدن است. لغت‌شناس از نظر نیچه کسی که متن را لفظ به لفظ با صبر و دقت می‌خواند و برمی‌رسد. لغت‌شناسی در معنای نیچه‌ای نوعی جراحی لفظ به لفظ متن است. می‌توانم بگویم در اینجا کاملاً پیرو این نگاه نیچه‌ای به متن هستیم. در خوانش متن دعوای سیاسی را باید موقتاً فراموش کرد و متن را لفظ به لفظ دنبال کرد. هر کلمه، هر اشاره و تلمیح، هر حکایتی که آورده

می‌شود، نوع تقسیم‌بندی متن، عنوان فصول، عنوان خود متن، و سایر وجوه یک متن همه و همه اساسی هستند و باید با دقت و مراقبت خوانده شوند. در این مرحله تنها و تنها فهم دقیق متن مهم است، خواه به کار هدف سیاسی ما بیاید خواه نیاید.

اما پس از این مرحله می‌توانیم به مقام داوری برسیم. اینجا کاملاً با سخن شما همدلیم. بله، طبعاً باید تاریخ خود را و تاریخ فکر خود را قضاوت کنیم. مثلاً یکی از وجوه انحطاط تمدنی ما که هنوز باید روی آن تأکید کرد مخدری قوی است که از ترکیب فقه و عرفان به دست می‌آید. تحقیر علم سیاست و زندگی مدنی یکی از نتایج فاجعه‌بار این ترکیب است. تا زمانی که میان عقل و وحی در تمدن ایرانی - اسلامی گفت‌وگویی انتقادی برقرار بود، و همزمان اندیشه سیاسی ایران‌شهری شریعت را بر اساس مصالح مُلک تعریف می‌کرد و نه برعکس، ما شاهد پویایی تمدنی بودیم. اما به تدریج این پویایی از دست می‌رود و جدال عقل و وحی بیش از پیش به نفع وحی و تفسیر عرفانی از وحی فروکش می‌کند. اندیشه سیاسی نیز سیر زوال را طی می‌کند و جز درخشش‌هایی جزئی دیگر جلوه‌ای ندارد. این وضعیت تا مواجهه با نظام اندیشه مدرن غربی ادامه پیدا می‌کند. استاد شفیع کدکنی یک بار در مقاله‌ای گفتند اگر به سبک اثرِ گران‌سنگ اویرباخ، می‌خواستند کتابی درباره محاکات در ادبیات فارسی بنویسد و به این پرسش پاسخ دهند که ادبیات فارسی از فردوسی تا بیدل دهلوی چه چیزی را بازمی‌نمایاند؟ این پاسخ را می‌دادند: ادبیات فارسی تاریخ زوال خرد را بازمی‌نمایاند. از فردوسی و بیهقی که اوج خردورزی ایرانی است خطی وصل کنید تا سبک هندی، چه می‌بینید؟ قرن به قرن شعر و نثر فارسی از زندگی مدنی و خردورزی ملازم با آن دور شده است. به نظر من شعر و نثر دوره صفویه به روشنی این انحطاط و این نیستی‌انگاری صوفی‌مسلکانه را بازمی‌نمایاند.

خلاصه کنم: نگرانی من در پاسخ به پرسش پیشین ناظر بر فهم دقیق متون است. اما مقام قضاوت و نقد جدا است. درگیری انتقادی با فرهنگ ایرانی وظیفه اصلی و فوری ماست. اما هر نقدی باید متکی به فهم دقیق و عینی متون باشد. منتقد بی‌تابی که تنها هدفش دفاع از نیکی و طرد بدی است خیلی زود در دام ایدئولوژی‌اندیشی خواهد افتاد. اول عینیت بعد نقد!

بنیاد - ما در این‌جا دو پرسش دیگر داریم که با طرح آن دو پرسش، همراه باسپاس و اشتیاق برای خواندن پاسخ شما، این بخش از گفتگو را، با اجازه شما، به پایان رسانده و پرسش‌های خود در باره

سرنوشت «آریستوکراسی ایرانی» را در دوران دیگر، یعنی از «مواجهه با نظام اندیشه مدرن غربی» پی می‌گیریم، البته بازهم با اجازه شما.

ابتدا این‌که: حاملان آن «مخدر قوی» در دیوان و دربار ایران چه جا و مقام و منصبی داشتند و دید و نگاهشان به تحولات عظیم در غرب چگونه بود؟ آیا اساساً نگاهی به این اوضاع جدید داشتند؟ و دیگر این‌که: چگونه بود که آن «درخشش‌های جزئی» همچنان «جزئی» ماندند و به اندیشه‌ای قدرتمند و چالشگر اندیشه رسمی رو به زوال و روند عمومی رو به انحطاط بدل نشدند؟

بابک مینا - اینکه آیا اندیشه عرفانی بر دیوان‌سالاری ما تأثیری داشته یا نه پرسشی تاریخی است که تاریخ‌نگاران باید به آن جواب دهند. من در این حوزه خطر نمی‌کنم. اما ملاحظات درباره عرفان می‌آورم. نخست باید اشاره کنم چیزی که در پاسخ به پرسش قبلی گفتم نفی عرفان به طور کلی نبود. نوعی از تفکر اشرافی وجود دارد که اساساً محل تجلی آگاهی ملی ایرانی بوده است. نه تنها در سهروردی می‌توانیم تداوم این آگاهی ملی را ببینیم که حتی حضور این عنصر اشرافی - ایرانی را در دیوان حافظ هم به روشنی حس می‌کنیم. به تدریج حکیمان و شاعران ایرانی شروع کردند به خوانش باطنی شاهنامه و اسطوره‌های ایرانی و چنین شد که داستان‌های تمثیلی سهروردی و منظومه‌های عطار زاده شد. هانری کربن در اینجا از گذر از حماسه قهرمانی به حماسه معنوی سخن می‌گوید. درواقع اندیشه اشرافی، اساطیر ملی ایرانی را درونی کرد. سیمرغ اساطیری به تدریج تمثیلی از روح جهان شد و جام جم تمثیلی از نفس مهذب عارف. در اینجا هم باز حضور درهم‌تنیده سه فرهنگ ایرانی، یونانی و سامی را می‌بینیم. نقطه اوج این درهم‌آمیزی در غزل فارسی بدون شک دیوان حافظ است. حافظ با نبوغ ادبی بی‌مانندش لحظه‌ای اساسی در تکوین آگاهی ملی ماست. شاید دومین نقطه اوج پس از فردوسی است که توانست عناصر یونانی‌مآب و اسلامی را نیز با عناصر ایرانی ترکیب کند. خیلی عجیب نیست که حافظ هنوز در ایران کالت است و آرامگاهش مانند معبد است و «زیارت» می‌شود. پدیده‌ای بسیار عادی برای ما و بسیار عجیب و نادر برای غیرایرانیان و خصوصاً اروپایی‌ها. برای غربی‌ها کالت شاعران یادآور یونان باستان و فرهنگ‌های پاگان است. برای ما پدیده‌ای عادی است و از فرط بداهت پیش‌وپاافتاده تلقی می‌شود. من هر وقت برای یک غربی از جایگاه حافظ در ایران می‌گویم شگفت‌زده می‌شود، انگار مذهب ارفئوس دوباره زنده شده است! برگردم به بحث اصلی. چیزی که عرفان می‌خوانیم نام عمومی‌ای است که به جریان‌ها و افکار

گوناگون می‌دهیم. برای داوری عادلانه باید وارد جزئیات شویم و تک‌تک این جریان‌ها را بررسی کنیم، کاری که من در اینجا نمی‌توانم انجام دهم. اما تنها فرضیه‌ای را می‌توانم مطرح کنم: یکی از ویژگی‌های تفکر گنوسی به طور کلی چه در تاریخ غرب و چه در تاریخ ایران تحقیر جهان خاکی است. همچنین حدس می‌زنم نوعی اخلاق کلبی مسلکانه هم از دوران باستان متأخر به جهان اسلام منتقل شد که در ادبیات فارسی هم بازتاب دارد. مثلاً می‌توان به داستان مشهور دیدار دیوژن کلبی با اسکندر اشاره کرد که در نثر و نظم فارسی به شکل‌های مختلفی و با تغییراتی روایت شده است. مثلاً هجویری در کشف‌المحجوب در باب فقر می‌نویسد: «همی آید که درویشی را با ملکی ملاقات افتاد. ملک گفت: «حاجتی بخواه.» گفت: «من از بنده بندگان خود حاجت نخواهم.» گفت: «این چگونه باشد؟» گفت: «مرا دو بنده‌اند که هر دو خداوندان تواند: یکی حرص و دیگر امل.» این درویش احتمالاً همان دیوژن کلبی است و آن ملک، اسکندر. همچنین شعر مشهور مولانا:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر

کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

گفتند یافت می‌نشود جسته‌ایم ما

گفت آنک یافت می‌نشود آنم آرزوست

احتمالاً اشاره به دیوژن می‌کند. منتها آنچه برای من در اینجا مهم است، انتقال و دگردیسی یک جهان‌بینی و اخلاق زیستی به جهان اسلام است. بی‌اعتنایی به امیال، دوری از شهر - که مهمترین محل ظهور سیاست است - و حقیر دیدن پادشاه به عنوان نماد سیاست و تدبیر امور اینجهانی، از اجزاء مهم خوی کلبی مسلکانه است. علی السویه دیدن اموری که در شهر می‌گذرد و تحقیر آن از مهمترین جنبه‌های رویکرد کلبی مسلکانه است. چهره فیلسوف کلبی در ادبیات فارسی و متون عرفانی به چهره «زاهد» و «شیخ» و «پیر» بدل شد و با عناصر مذهبی آمیخته شد. هر چه از سده‌های نخست پس از اسلام فاصله می‌گیریم این کلبی‌مسلکی عرفانی بیشتر غلبه می‌کند. نقطه اوج این اخلاقیات را در مثنوی معنوی می‌بینیم. حال اگر به فردوسی یا بیهقی یا فارابی یا خواجه نظام الملک مراجعه کنید چندان اثری از این اخلاق کلبی مسلکانه نمی‌بینید. طبعاً برای قدما پادشاه باید بر نفسش حاکم باشد و خشم و شهوت بر او غالب نباشد، اما غایت این حکومت بر نفس تمشیت امور است و خیر مُلک، نه فقط رستگاری آخری. چنانکه گفتم اینها اگرچه «سکولار» به معنایی که ما امروز

می‌شناسیم نبودند، ولی دین را در خدمت مُلک می‌دیدند و نه مُلک را در خدمت دین. این همان سیر زوال اندیشه سیاسی در ایران است که دکتر طباطبایی از آن سخن می‌گوید. در چند سدهٔ اخیر از زمان برآمدن صفویان تا قرن نوزدهم نه در نثر و نه در نظم فارسی با متون برجسته‌ای در حد تاریخ بی‌هقی یا سیاست‌نامهٔ خواجه نظام الملک مواجه نیستیم. برای فیلسوف بزرگی مثل ملاصدرا سیاست اهمیت چندانی ندارد. در «الشواهد الربوبیه» فقط چند صفحه به سیاست می‌پردازد و می‌گذرد. اگر پادشاهی مثل شاه عباس هم بر اساس شهود فردی خود مصلحت مُلک را به نیکویی تشخیص می‌دهد و کشور را سروسامان می‌دهد، هیچ‌گاه عمل فردی او در فلسفه‌ای سیاسی یا حتی متنی ادبی - سیاسی به اندیشه‌ای تأمل‌شده بدل نمی‌شود. هیچ‌کس نمی‌پرسد چرا دوران شاه عباس خوب بود؟ اصولاً پرسش‌هایی اینچنینی به حاشیه می‌روند، اگر نگوییم ناپدید می‌شوند. پرسش‌هایی که به علم سیاست و حیات عملی آدمی می‌پردازد.

در پاسخ پرسش قبلی اشاره‌ای کردم به مقاله‌ای از استاد شفیعی کدکنی و بازتاب سیر زوال عقل در ادبیات فارسی. اگر اجازه داشته باشیم می‌خواهم حدسی را به این سخن اضافه کنم. به نظر من به جای سیر زوال عقل، می‌توان از بحران رابطه با جهان سخن گفت. هر چه از سبک خراسانی فاصله می‌گیریم شعر فارسی درونی‌تر و بدبین‌تر به جهان می‌شود. گویی شعر فارسی سیر صعود ناامنی وجودی آدمی را در این تمدن بازمی‌نمایاند.

منوچهری می‌گوید:

خیز بت‌رویا! تا مجلس زی سبزه بریم

که جهان تازه شد و ما ز جهان تازه‌تریم

بر بنفشه بنشینیم و پریشیم خطت

تا به دو دست و به دو پای بنفشه سپریم

اگرچه شاعران همیشه مرگ‌آگاهند و توصیه به پرستش جهان نمی‌کنند، اما برای شاعران سبک خراسانی جهان جایی است که باید در آن زیست. اندوه هست، رنج هست، اما خانهٔ طبیعی ماست. اگر چه همواره سایهٔ جهان دیگر نیز هست. در واقع می‌توان گفت توازنی میان این دو برقرار است.

با تمام رنج‌ها و اندوه‌ها نگاه شاعر شاد و پذیرنده جهان است. اما مقایسه کنید با این شعر شگفت‌انگیز بیدل دهلوی:

به جیب تُست اگر خلوتی و انجمنی‌ست

برون ز خویش کجا می‌روی جهان خالی‌ست

اینجا با نوع دیگری از رابطه با جهان مواجهیم. درون‌گرایی شاعر ما را به نوعی متافیزیک نیستی می‌برد: هیچ چیز «درخود»ی نیست، هر چه هست امری منفی و درونی و «برای من» است. اینجا تنها با گلایه از رنج‌های جهان یا مرگ‌آگاهی و یا دل نیستن به دنیای فانی مواجه نیستیم. این مضامین را می‌توانیم در فردوسی هم بیابیم. از جمله بنگرید به ابیات اندوه‌بار وی پس از کشته شدن سهراب به دست رستم و کشف نهایی هویت سهراب نزد پدرش. در شعر بیدل با چیزی متفاوت مواجهیم. به زبان فلسفی می‌توان گفت: شعر بیدل، نفی امرِ درخود و دعوت به گسست از آنچه هست است.

وقتی نخبگان تمدن ایرانی به تدریج چنین نگرشی به جهان پیدا کردند، بالطبع دیگر علم سیاست و کشورداری مسخره می‌نمود. ادبیات فارسی که در سده‌های اول مهمترین میدان تجلی تأملات سیاسی ایرانشهری بود، از این اندیشه‌ها خالی شد. از حدود قرن چهاردهم میلادی به بعد ایران نیز مشمول افول کلی شد که در سرتاسر تمدن اسلامی شاهد آن بودیم. پویایی تمدن ایرانی - اسلامی تقریباً از میان رفت و نوزایی دوران صفوی هم اگرچه چندی رونق و سامانی آورد و معماری و فلسفه و ادبیات اوج گرفت اما نتوانست پویایی پایداری ایجاد کند. از صفویه به بعد ما به تدریج وارد دوره‌ای از بحران درونی می‌شویم و در گیرودار این بحران درونی هستیم که با نظام تمدنی جدید غرب مواجه می‌شویم. اینکه آیا آن مسیر تمدنی بدون برخورد با غرب به سیر انحطاط خود ادامه می‌داد و تا فروپاشی کامل پیش می‌رفت یا از درون دوباره نو می‌شد پرسشی است که نمی‌توانیم هیچ‌گاه پاسخ دهیم. چیزی که مسلم است این است که تمدن ایرانی در قرن هجدهم با بحرانی کامل مواجه بود. نه فتوحات زودگذر نادر و نه آرامش نسبی دوران زندیه هیچ‌کدام نتوانست سیر زوال این تمدن را متوقف کند. دوران قاجاریه از یک نظر جالب است چون دیگر بحران به شکل شکستی نظامی خود را تحمیل کرد و نمی‌شد نادیده‌اش گرفت. قائم مقام فراهانی آخرین کسی بود که از درون سنت قدمایی و با تکیه بر سنت کشورداری ایرانی و کمی خلاقیت شخصی تلاش کرد پاسخی به وضع

بحرانی زمان خود بدهد. شکست او به یک معنا پایان قدرت و اعتبار نظام سنت ایرانی - اسلامی بود. عصری جدید آمده بود که سنت پاسخ‌گوی پیچیدگی‌های آن نبود.



گفتگو با بابک مینا

دیوانسالاری ایرانی و اندیشهٔ سیاسی - دیوانی ایران اصلاحات پهلوی و بخت بیشتر ترقی برای همگان

بخش دوم

بنیاد — در طرح پرسش خود اجازه دهید عبارت پایانی شما را در بخش پیشین این گفتگو عیناً بیاوریم:

«تمدن ایرانی در قرن هجدهم با بحرانی کامل مواجه بود. نه فتوحات زودگذر نادر و نه آرامش نسبی دوران زندیه هیچکدام نتوانست سیر زوال این تمدن را متوقف کند. دوران قاجاریه از یک نظر جالب است چون دیگر بحران به شکل شکستی نظامی خود را تحمیل کرد و نمی‌شد نادیده‌اش گرفت. قائم مقام فراهانی آخرین کسی بود که از درون سنت قدمایی و با تکیه بر سنت کشورداری ایرانی و کمی خلاقیت شخصی تلاش کرد پاسخی به وضع بحرانی زمان خود بدهد. شکست او به یک معنا پایان قدرت و اعتبار نظام سنت ایرانی - اسلامی بود. عصری جدید آمده بود که سنت پاسخ‌گوی پیچیدگی‌های آن نبود.»

در اینجا «شکست قائم‌مقام»، به چه معناست؟ ما، با قبول این واقعیت که تلاش‌های قائم‌مقام در عمل ناکام ماند، اما آیا می‌توانیم «شکست او»، را هم از نوع «بی‌اعتباری و ناتوانی نظام سنت ایرانی - اسلامی» به حساب آوریم؟ آیا شکست قائم‌مقام، یک «شکست سیاسی» بود یا یک «شکست تاریخی»؟

بابک مینا — قائم مقام در رقابت جناح‌های درونی قدرت در حکومت قاجار شکست خورد، اما

مسئله به این محدود نمی‌شود. وقتی منشآت را می‌خوانیم می‌بینیم قائم مقام چندان متوجه تحول جهان نیست و می‌کوشد از درون نظام سنت به مسائل پیش رو پاسخ دهد. یک نمونه مقدمه‌ای است که بر رساله پدر خود درباره جهاد نوشته است. قائم مقام می‌کوشد مفهوم جهاد را مجدداً مورد توجه قرار دهد، چون احتمالاً می‌داند سستی در کار دفاع از مُلک چه پیامدهای بدی دارد. اما هنوز از ماهیت عصر جدید و راز سلطه فرنگیان سر در نیاورده است. این البته اشکالی بر او نیست. در قرن نوزدهم از ژاپن تا عثمانی، تمام تمدن‌های قدیمی در این گيجی غوطه‌ور بودند. هر کدام به نحوی با تمدنی جدید و بسیار نیرومند مواجه شده بودند که از اساس با آنها متفاوت بود. ژاپن زیر فشار امریکا به تجارت روی آورد، چین زیر فشار انگلستان بود، هندوستان مستقیماً استعمار شد، و عثمانی زیر فشار قدرت‌های غربی قرار داشت. «نظام قدیم» تمام امپراتوری‌های قدیمی در حال فروپاشی بود. اما این به این معنا نیست که اندیشه سیاسی ایرانی یکسره بی‌اعتبار است. نیاز به بازسازی داشت و تطبیق با شرایط جدید. این کاری بود که از توان قائم مقام خارج بود. اصولاً چنین طرحی کار یک نفر نیست، کار چند نسل است.

بنیاد — بدیهی‌ست که هر نوع درگیری درون حکومت‌ها، در اولین نگاه، رقابت بر سر قدرت به نظر آیند. رقابت میرزا ابوالقاسم خان قائم مقام طبعاً با درباریان قاجار بود، از جمله با فردی مانند حاج میرزا آقاسی، که محمدشاه «شیفته عرفان‌بازی‌های» خرافی وی بود و پس از به قتل رساندن قائم مقام، حاجی «اهل کرامات» را به جای او نشانده. مهم آن است که «رقابت» برای چه بود؟ می‌گویند؛ قائم مقام در مقام وزارت وظیفه خود را «دفاع از مصالح دولت ایران به مردمی و نامردی» می‌دانست و میرزا آقاسی در مقام صدراعظمی، در برابر فشارهای دولت‌های روس و انگلیس و عثمانی خود را «از کارها بری» و «از آبرو و دین خود برحذر» دانسته و خود را به وزیر مختار فرانسه، «رعیت دولت فخیمه روسیه» معرفی می‌کرد.

از قیاس مع الفارق میان قائم مقام و دیگر رقبا، نظیر آقاسی یا میرزا آقاخان نوری که بگذریم، اما قائم مقام، همراه با امیرکبیر را «از تبار وزیران مدیر و مدبر عصر زرین فرهنگ ایران» و همانند خواجه نظام الملک و رشیدالدین فضل‌الله همدانی، آن دو وزیر بزرگ ایران را «از تبار وزیران نهاد» به شمار آورده‌اند. ما در پرسش بعدی خود به معنی «شکست» قائم مقام، در پاسخ قبلی، باز خواهیم

گشت. اما پیش از آن مایلیم نظر شما را در این باره بدانیم که؛ راز به هم پیوند دادن چنین حلقه‌هایی که در فاصله‌های دراز تاریخی، گاه چند قرن، چیست؟ کدام امر در عمل و نظر این نامداران اهل دیوان موجب شده است، همه آنان در یک تراز قرار گرفته و در یک داوری یکسان، در حافظه تاریخی ایرانیان کم - و - بیش، به یک میزان ستوده و ماندگار شوند؟

بابک مینا - به قول شما عرفان‌بازی‌های حاج میرزا آقاسی و اینکه محمد شاه مجذوب او شد یکی از جلوه‌های تأثیر مخرب عرفان در سیاست است. آن هم عرفانی منحنی و دست چنم. عرفان یکی از عناصر مهم تمدن ایرانی - اسلامی است و حتی شعباتی از آن حامل فرهنگ ایران پیش از اسلام بوده است، اما همیشه باید نسبت به خطرات آن گوش به زنگ باشیم. اما درباره سؤال شما. آنچه در کار این وزیران برجسته بوده است و باعث شده است آنها را کم و بیش شاخه‌های یک درخت محسوب کنیم، برداشتی است که از امر سیاسی داشته‌اند. آنچه میان این وزیران مشترک است نگاه نسبتاً اینجهانی به سیاست و درکی است که از «خیر ایران» به مثابه واحدی سیاسی داشته‌اند. حتی در زمانه‌ای که ایران به عنوان قلمرویی سیاسی وجود نداشته است، این وزیران درکی از خیر قلمروی امپراتوری - سلجوقی یا ایلخانی مثلاً - داشته‌اند. برای تحقق این خیر پادشاه باید تربیت شود، آدابی را رعایت کند، دادگر باشد و غیره. این وزیران همه حامل فرهنگ سیاسی‌ای هستند که در نوبت قبلی به سویه‌هایی از آن اشاره کردم. نام این فرهنگ سیاسی را ایران‌شهری می‌گذاریم که سرچشمه‌اش دستکم به دوره ساسانیان بر می‌گردد. متقابلاً در تاریخ فرهنگ سیاسی و در خاطره جمعی ایرانیان که بازتابش را در ادبیات فارسی می‌توانیم پی بگیریم، «وزیر» تنها یک مقام نیست، نماد و رمز نوعی تفکر و منش است. انتظار این بوده است که وزیر واقعی باید بر اساس الگوی «وزیر نمادین» عمل کند. این «بزرگمهر ابدی» که ضرورتاً ربطی به بزرگمهر تاریخی ندارد، در خاطره جمعی ما خصوصاً از طریق نظم و نثر فارسی نسل به نسل منتقل شده است. وزیرانی که بر طبق مفهوم آرمانی وزیر عمل می‌کردند، نام نیکی می‌یافتند و ماندگار می‌شدند. ای کاش ما در دوره مدرن مجدداً این پرسش را طرح می‌کردیم: وزیر کیست؟ وزیر عصر جدید کیست و چه باید بکند؟ می‌دانید که قدما نظم جامعه را با استعاره بدن توضیح می‌دادند و وزیر معمولاً در این استعاره جای عقل را اشغال کرده است: وزیر، عقل بدن حکومت است. پرسش از وزیر در عصر جدید پرسش

از عقل سیاسی است. یکی از نشانه‌های بحران تمدن ایرانی افول «وزیر» است. آیا نمی‌توانیم انقلاب ۵۷ را اساساً انقلابی ضدوزیر و «وزرات» بخوانیم؟ چهرهٔ وزیر گم شده است و ما تفکر و منش بزرگمهر ابدی را فراموش کرده‌ایم. باید این رمز گشودهٔ تمدن ایرانی را مجدداً به خاطر بیاوریم و منطبق با شرایط جدید آن را احیاء کنیم.

بنیاد — این باید از اقبال ملت و مردمانی باشد که در خاطرهٔ تاریخی خود الگوهای دارند، که در شرایط دشوار بحران‌زده می‌توانند، به خود بازگشته و در سرگردانی و گمگشتگی از دست نروند. اما، به نظر ما، این اقبال، بزرگ‌تر می‌شود، وقتی ملتی بتواند نمونه‌های واقعی و مستند به تاریخ خود را نیز در طول دوام و بقای خویش در عمل و در نظر بازشناسد. به نظر ما می‌رسد، ما در این بازشناسی نمونه‌های واقعی تا حد زیادی دچار مشکل هستیم. به عبارت دیگر ما نگاهمان، در یک منتهی‌الیه، به نمونه‌های «آرمانی» ست و در منتهی‌الیه دیگر به «شکست» نمونه‌های واقعی، و در میان «دیگر هیچ». برای آن که بر این «میان‌ها» تکیه کنیم، ما همچنان تکیه بر نمونهٔ میرزا ابوالقاسم‌خان قائم‌مقام را ادامه می‌دهیم. در جایی، از سر ایراد و انتقاد به سطح نازل برخورد به چنین نمونه‌ای خواندیم، که؛ با قائم‌مقام همچون «شهید تاریخ» و «شکست‌خورده» در تلاش‌هایش، برخورد شده و در بالاترین سطح و بهترین برخورد، نوشته‌هایش تنها مورد توجه اهل ادب و سبک‌شناسان ادبی بوده است. بازشناسی تفکر و منش وی، به عنوان یکی از چهره‌های شاخص دیوان‌سالاری، در مقام «نخستین رجل سیاسی تاریخ جدید ایران»، در حالی که از مهمترین رازگشایی‌ها و شگفتی‌های تاریخ‌نگاری تاریخ مشروطهٔ ایران، در دهه‌های اخیر است، اما هنوز چندان مورد اعتنا نیست. کمتر کسی از اقدامات وی به پشتیبانی عباس میرزا به عنوان «آغاز و مقدمهٔ جنبش مشروطه‌خواهی» باور دارد. حال آن‌که؛ او نخستین رجل سیاسی بود که با «طرح نو»، یعنی «طرح مجلس وزارت» که شکافی در دستگاه «سلطنت مستقل» بود و با گفتن این نکته به شاه، در جلوگیری از خان‌خرجی‌های وی، که: «ما هر دو در خدمت دولت ایران» هستیم، از خود تصور روشنی از جدایی «دولت ایران» و حکومت‌های آن برجای گذاشت. امیرکبیر همین «طرح» را در صورتی دیگر با «خیال قنسطیپولوسیون» ادامه داد، یعنی «خیال» ایجاد «نوعی دولت منتظم در ادارهٔ مملکت بر پایهٔ قواعدی مشخص» بعد از این دو، رشتهٔ دیوان‌سالاران ایران و تلاش‌های اصلاح‌طلبانه‌شان و همچنین رشتهٔ

روشنفکران دولت‌خواه ایران دوست، یا همان به قول شما «چهره خردمند دانا» تا پیروزی انقلاب و مشروطه و دهه‌های حیات‌بخش و ثمربخش آن قطع نشد. اما به رغم همه اینها، هنوز هم، وقتی بحث پیش می‌آید، ما به راحتی می‌گوییم که قائم‌مقام «شکست» خورد، امیرکبیر «شکست» خورد، سپهسالار «شکست» خورد، میرزاعلی‌خان امین‌الدوله «شکست» خورد، رضاشاه «شکست» خورد، محمدرضاشاه «شکست» خورد، بدون آن که روشن کنیم که منظور از این همه «شکست» چیست. بنابراین اگر اجازه دهید دوباره بپرسیم که منظور شما از «شکست» قائم‌مقام چیست؟

بابک مینا — با نکاتی که طرح کردید موافقم. اما به یک نکته باید توجه کنیم. به نظرم شکست و پیروزی را باید نسبی در نظر گرفت. رضاشاه به یک معنا پیروز شد و به یک معنا شکست خورد. اصولاً خیلی از سیاستمداران بزرگ با شکستی سخت از صحنه سیاست بیرون رفته‌اند. اما این به آن معنا نیست که دستاوردهای «هیچ» بوده است. محمدرضا پهلوی قطعاً در شطرنج ۵۷ به سختی شکست خورد. اما اکنون بعد از چهار دهه می‌بینیم که میراث او چقدر زنده و حاضر است. تلاش وی برای استقرار نظامی مدرن به نظر من به طور نسبی موفق بود. قائم‌مقام فراهانی چنانکه به درستی گفتید همراه با عباس میرزا نماد نخستین تکاپوها برای اصلاح دستگاه سیاسی و دیوانی ایران بودند. هر دو بصیرت‌های قابل توجهی نیز داشتند. و نیز بحثی نیست که روح میراث آنان امروز می‌تواند همچنان الهام‌بخش باشد. اما من در این نکته می‌خواهم پافشاری کنم که قائم‌مقام فراهانی همچنان در مناسبات نظام قدمایی دارد می‌اندیشد و از این منظر تا حد زیادی نسبت به اتفاقی که در عالم در حال وقوع است، جاهل است. البته این جهالت کاملاً بخشودنی است چرا که در زمان او و با امکانات او درک دنیای جدید بسیار مشکل بود. اما به هر حال قائم‌مقام در پارادایم قدمایی می‌زیید و عمل می‌کند. از این رو فکر می‌کنم اگر حتی در رقابت میان جناح‌های قدرت حذف نمی‌شود، باز نمی‌توانست تحول مهمی به وجود آورد. امیرکبیر نسبت به او یک گام جلوتر است و متوجه شده است که باید به علم و صنعت جدید غربی تکیه کرد و بدون اینها صرف اصلاح دیوانی به جایی نخواهد رسید.

بنیاد — البته وجود منشأ واقعی الهام بجای خود بی‌اهمیت نیست، آن هم از چهره‌های برجسته

تاریخ سیاست و دیوان سالاری ایران، که نظر و عمل‌شان بر مدار حفظ کشور، بقای ملت و بهبود و ارتقاء وضع مردم می‌گردید. اما حق با شماست، مهم‌تر از الهام، مسئله تداوم و پیگیری مضامین دستاوردهایی‌ست، که بازشناسی و بازبینی آنها، فهم تاریخی ما از خودمان را پیش‌تر می‌برند. پیش‌تر بردنی که شما از آن، در مثال امیرکبیر، برداشتن گام به جلوتر، یاد کردید، با این که وی نیز مانند قائم‌مقام از شرایط و امکانات زمان و مکان و از توازن نامناسب نیروها «شکست» سیاسی خورد. اما آیا فکر نمی‌کنید که ما اگر، نقطه عطف بودن «طرح» قائم‌مقام برای احیای «نهاد وزارت» - به مثابه ضربه و شکاف در دیوار خودکامگی و به عنوان مقدمه دگرگونی نظام سیاسی - را نبینیم و محتوای «خیال قنسطیپوسیون» امیرکبیر و تلاش‌های نظامی، «صنعتی و علمی» وی و ادامه دهندگان خواست‌ها و طرح‌های آن دو را در سرآغاز جنبش مشروطه‌خواهی ایران نادیده بگیریم و حتا کم اهمیت بگذاریم، نمی‌توانیم بلوغ فکری انقلاب مشروطه را در تغییر یک نظام سیاسی و اجتماعی کهنه و «نوآیین» کردن آن را توضیح دهیم؟ تکیه بر این پرسش برای ما از آنجا اهمیت بسیار زیاد دارد، چون در تحلیل‌های بسیاری، از چپ و راست، می‌بینیم که این تاریخ و این مقدمات آن جنبش تاریخی انقلاب پیروزمند، به رغم ظاهر «شکست‌خورده» کنونی آن، حذف شده و نادیده انگاشته می‌شود. سؤال ما این است که، نتایج چنین حذف یا بی‌اهمیت‌گذاشتنی، به کجا خواهد انجامید؟ آیا نه بدانجا که موجب شد، رشته تداوم انقلاب مشروطه و تثبیت پیروزی آن، با اصلاحات دوره پادشاهان پهلوی، گسسته و موجب شد که ارتجاع، کهنگی و پوسیدگی، بر گرده ناآگاهی «ما»، فائق آید؟

بابک مینا — بله کاملاً موافقم. مفهوم «احیاء نهاد وزارت» به نظرم توصیف دقیقی است. متأسفانه برداشتی «انقلابی‌گرایانه» از تجدد در میان روشنفکران ما سبب شده است اهمیت کار این نخبگان را نبینند. گویی تجدد یعنی فریاد انقلابی «شورش‌یانی آرمان‌خواه» که پادشاه وقت را برکنار می‌کند و نظامی آزاد برقرار می‌کنند. ما گاهی تجدد را با شلوغ‌کاری اضافی و شاه‌کشی اشتباه گرفته‌ایم. از این رو، به نظرم شما درست می‌گویید که باید به اهمیت کار قائم‌مقام و امثال او توجه کرد و آن را در حلقه‌ای از سلسله وزرای ایرانی دانست که کوشیدند نهاد وزارت، یعنی در واقع عقل سیاسی را احیاء کنند.

بنیاد — در ادامهٔ مقدمات تاریخی جنبش مشروطه به انقلاب مشروطه می‌رسیم. از نظر شما جایگاه و نقش دیوانسالاری ایران — که بعضاً معادل اریستوکراسی بوده — در ایجاد نهادهای مهم نظام پادشاهی مشروطه در ایران چه بوده است؟ به عنوان نمونه در تقویت و پیگیری فکر تدوین نخستین قانون اساسی کشور و تأسیس مجلس قانون‌گذاری، در ایجاد دادگستری و نهاد دادرسی، در ایجاد ارتش ملی، در نظام پولی و تأسیس بانک، در تدوین قوانین جدید و گسترش نظام حقوقی، در تکامل نظام آموزش و پرورش و تأسیس نظام آموزش دانشگاهی و...؟

بابک مینا — دیوان‌سالاران پیش از انقلاب مشروطه اغلب پیشگام اصلاحات بوده‌اند. دیوان‌سالاری ایرانی گام به گام شرایط جدید را شناخت و توانست خود را با آن تطبیق دهد و دستاوردهایی نیز داشت. در دوران پس از انقلاب مشروطه نیز این دیوان‌سالاران همچنان تأثیرگذار بودند اما به تدریج بحران ژرف‌تر شد. این بحران چنانکه می‌دانیم در نهایت موجب روی کار آمدن رضاشاه شد. دیوان‌سالاری ایرانی در دوران رئیس‌الوزرای و سپس پادشاهی رضاشاه توانست تجدید حیات کند. نسلی جوان‌تر و خوش‌فکرتر مانند عبدالحسین تیمورتاش و علی اکبر داور و محمدعلی فروغی وارد صحنه شدند و توانستند تحولات بسیاری پدید آورند. و البته باید توجه داشت بسیاری از این تحولات در ادامهٔ کارهایی بود که در دوران پیش از رضاشاه آغاز شده بود اما به دلیل عدم تمرکز قدرت و تصمیم‌گیری به شایستگی پیش نمی‌رفت.

اما بگذارید در این میان به نکته‌ای اشاره کنم: به نظر من دوران انقلاب مشروطه و پس از آن تا پایان سلسلهٔ قاجار ما شاهد رویارویی دو ذوق سیاسی متفاوت، دو ایده و آرزوی متضاد هستیم که هر دو وارث مشروطه هستند. به عبارت دیگر مشروطه درون خود دوپاره متولد شد. پاره‌ای که وارث سنت وزارت ایرانی بود، که البته کم یا بیش خود را با تغییرات روز تطبیق داده بود، و کسانی که با اتکاء به دریافتی ناقص از اندیشهٔ سیاسی غربی در جستجوی انقلابی اساسی‌تر بودند. این دوپارگی ضرورتاً تقلیل‌پذیر به دو جناح «اعتدالیون» و «عامیون» نیست. من این تضاد را حق‌خواهی در برابر دولت‌خواهی نام می‌دهم. از طرفی نخبگانی در جستجوی شیوهٔ جدیدی از حکومت‌داری بودند، و از طرف دیگر روشنفکران انقلابی — لیبرال یا سوسیالیست — مدام بر آزادی تأکید می‌کردند. گرایشی سعادت ایران را در تناسب نویی میان اجزاء می‌جست و گرایشی دیگر سعادت را در تقابل با نظم

مسلط. یکی از عمارت می‌آغازید و آزادی و حق را جزئی از آن تعریف می‌کرد، یکی دیگر آزادی و حق را سرآغاز و بنیان هر عمارتی می‌دانست. به نظرم این تضاد در سراسر تاریخ معاصر ادامه داشته است.

بنیاد — می‌دانیم که برابری حقوقی و آزادی با نهاد دولت و قانون، پیوند و رابطهٔ چندان ساده‌ای ندارد. علاوه بر این تجربه کرده‌ایم که؛ انهدام «عمارت» و بناکردن دوباره، الزاماً راه تحقق برابری حقوقی و آزادی را نمی‌پیماید. این دو نکتهٔ مهم یعنی دریافتی درست و خردمندانه از تناسب نهاد و عدالت و آزادی، و ارزیابی میزان خردمندانه بودن تجربه‌های ما، نیازمند بحث و شاید بحث‌های مفصل دیگری‌ست. اما برای آن که بحث کنونی خود را به انجام رسانیم، اجازه دید، پرسش‌هایی خود را با استناد به برخی گفته‌های شما بنا کنیم. شما در آغاز بخش نخست این گفتگو آورده‌اید:

«من به پیروی از توکویل معتقدم جهان جدید و دستاوردهای دموکراتیک بیشتر نتیجهٔ بیرون آمدن از جهان آریستوکراتیک است تا در ادامهٔ آن.» و پیش از بیان این گفتهٔ توکویل، در تقسیم سه‌گانهٔ معنای «آریستوکراسی»، نخست به معنای یونانی آن، یعنی «حکومت برگزیدگانی که بر اساس منافع عمومی حکومت می‌کنند.» و سپس به معنای سوم آن یعنی «مجموعهٔ نخبگان جامعه» اشاره نمودید. ما، در بیان توکویل، بازتاب پیوندی میان آن «برگزیدگان» آگاه و متعهد منافع عمومی و «مجموعهٔ نخبگان جامعه» را می‌بینیم. علاوه بر این برداشت ما این است که در گفتهٔ توکویل اشرافیت، در جوامع مدرن امروزی، جای خود را به «مجموعهٔ نخبگان جامعه» داده و دیری‌ست که اشرافیت دیگر منبع برخاستن «نخبگان جامعه» نیست. اما برعکس نشانی نمی‌بینیم که حتا مدرن‌ترین و دمکرات‌ترین جامعه‌ها نیز بی‌نیاز از «دیوان‌سالاری» شده باشند. و اما آنچه که در این زمینه مربوط به ایران می‌شود این است که؛ با اصلاحات، در شاخه‌های مختلف، در زمان رضاشاه و محمدرضاشاه انحصار «دیوان‌سالاری» از دست گروه‌های خاص بدرآمد و با پدیدآمدن «مجموعهٔ نخبگان» منبع پایان‌ناپذیر «دیوان‌سالاری» از درون جامعه بناگردید. شما نسبت میان این تحول اصلاحی پس از انقلاب مشروطه و خاصه در زمان دو پاشاه پهلوی را با دمکراتیزه کردن جامعهٔ ایران چگونه ارزیابی می‌کنید؟

بابک مینا — این مسئله را باید در ظرف وسیعی تری گذاشت و آن ماهیت تحولات دوره پهلوی است. من در مقاله‌ای که اخیراً برای فصل‌نامه فریدون نوشتم کوشیده‌ام تا حدی این نکته را روشن کنم. عنوان مقاله هست: «نظم پهلوی آستن دموکراسی». حرف من در این مقاله این است که عصر پهلوی را باید دورانی در نظر گرفت که در طی آن جامعه ایرانی از درون متحول می‌شود و رژیم اجتماعی جدیدی بر آن حاکم می‌شود که آن را تقریباً آماده پذیرش نظم سیاسی دموکراتیک می‌کند. البته این «تقریباً» مهم است. من اعتقاد ندارم حتی در دهه پنجاه جامعه ایران آماده دموکراسی‌ای تمام عیار بود. اما این جامعه در آن سال‌ها نسبت به پنجاه سال پیش از آن آماده‌تر بود برای پذیرش نوعی دموکراسی محدود. من از این فرض می‌آغازم که دموکراسی تنها رژیمی حقوقی نیست که آن را از بالا بر فرق جامعه بگوییم، بلکه رژیمی سیاسی - اجتماعی است که جامعه بر طبق آن شکل می‌گیرد. شما تا این رژیم اجتماعی را نداشته باشید، نمی‌توانید دولتی دموکراتیک داشته باشید. دموکراسی نتیجه نهایی فرایندی بطلی است که از پایین آغاز می‌شود و می‌تواند به شکستن دموکراسی منجر شود. دقت کنید می‌گویم «می‌تواند» و منظورم این است که در این فرایند ضرورتی وجود ندارد. اگر مقدمات فراهم شود، آنگاه باید منتظر نخبگانی باشیم که بتوانند با برقراری توازنی میان نیروهای متضاد دموکراسی را مستقر کنند. توکویل اشاره می‌کند که انقلاب فرانسه نه آغاز، که پایان فرایند طولانی برابری میان طبقات مختلف در جامعه فرانسه بود. این برابری نه در قانون که در چیزی رخ داد که می‌توانیم با الهام از سنت پدیدارشناسی آن را «زیست‌جهان» بنامیم. یعنی به تدریج طبیعی بودن تمایز اشرافیت و مابقی مردم محو شد و بیشتر و بیشتر این تمایز غیرطبیعی و برساخته‌ای بی‌فایده فهمیده شد. این فهم جدید از خود و دیگری بود که هویت اجتماعی جدیدی را برای «طبقه سوم» یا عامه مردم به ارمغان آورد. این هویت اجتماعی جدید در پایان قرن هجدهم دیگر امتیازات اشرافی را تحمل نمی‌کرد و این زمینه را برای تحول فراهم کرد. در ایران البته این فرایند به این شکل تدریجی و از درون جامعه اتفاق نیفتاد. اما اصلاحات پهلوی به تدریج رژیم اجتماعی جامعه ایران را دموکراتیک‌تر کرد. فقط کافی است تحول موقعیت زنان را در ذهن‌مان احضار کنیم. حرکت به سوی برابری نسبی موقعیت زن و مرد، فهم زن ایرانی از خود و جنس مرد را عمیقاً دگرگون کرد. این اصلاحات پهلوی بود که زن ایرانی را بیش از پیش توانمند کرد و عاملیت او را به رسمیت شناخت. اکنون می‌توانم به سؤال شما برگردم. یکی دیگر از ابعاد این

برابرسازی در معنایی که شرحش گذشت، برابرتر کردن روابط طبقات و اقشار اجتماعی بود. یعنی دیگر امتیاز عضویت در اشرافیت دیوانسالار در انحصار خانواده‌هایی خاص نبود و افراد معمولی نسبت به گذشته بخت بیشتری داشتند که از نردبان ترقی بالا بروند. در واقع «آریستوکراسی» به شکل قجری آن از میان رفت و نخبه‌سالاری بازتر و منصفانه‌تری جای آن را گرفت. این تحول بسیار بزرگ و مهمی در دوران پهلوی بود. تحولی که به نظر من یکی از مقدمات اصلی دموکراسی‌سازی جامعه ایران بود.

بنیاد — با سپاس از شما جناب مینا



گفتگو با محمد محبی

غفلت روشنفکران انقلاب اسلامی از نظام حقوقی مشروطه

بنیاد - پیش از طرح نخستین پرسش مایل هستیم، از این که دعوت ما را برای انجام این مصاحبه پذیرفتید، از شما سپاس‌گزاری کنیم. آنچه بیش از هر موضوع دیگری، در نوشته‌ها و ابراز نظرات شما، توجه ما را به خود جلب کرده، تکیه بر موضوع حقوق و نظام قانونی‌ست و همچنین، در مواردی قیاس و برجسته ساختن تفاوت میان قوانین، یا بهتر است بگوییم روح نظام حقوقی و قانونی دو دوره پیش و پس از انقلاب اسلامی. علت این توجه ویژه شما به حوزه بحث حقوق و نظام قانونی، آیا به‌طور طبیعی از رشته تخصصی‌تان برمی‌خیزد؟ و یا به نظر شما مسئله حقوق یک موضوع قانونی‌ست و در ایجاد بحران کنونی کشور و جامعه ایران، این موضوع نقشی تعیین کننده داشته و دارد؟

محمد محبی - با سپاس از مهر و توجه شما، توجه بنده به نظام حقوقی و روح قانون در ایران، هم ناشی از تحصیلات و مطالعات در رشته حقوق است و هم به باور بنده، ریشه بسیاری از بحران‌ها و چالش‌ها در ایران کنونی، مسأله حقوق است. می‌دانیم که انقلاب مشروطیت در درجه اول، یک انقلاب در حقوق بود. و ایران را وارد نخستین فاز تأسیس نظام حقوقی مدرن (State) و نهادهای وابسته به آن کرد. با وقوع انقلاب ۱۳۵۷ روند تأسیس (که از ۱۲۸۵ شروع و با فراز و فرود ادامه می‌یافت) متوقف گردید. اشخاص و گروه‌های شرکت کننده در انقلاب که در این توقف نقش داشتند، نه در طول ده‌ها سال مبارزه و نه در سال‌های بعد از انقلاب، نه تنها روند جایگزینی را طراحی نکردند، که از لحاظ حقوقی، کشور را به دوران ماقبل مشروطیت بردند. انقلابیون در عرصه حقوق،

هیچ محتوایی تولید نکردند، هر چه تولید کردند غرب‌ستیزی و تجددستیزی، همراه با اظهار فضل‌های ادیبانه بود، اما طنز ماجرا اینحاست که بسیاری از انقلابیون، بعد از برانداختن نظام پیشین و متوقف کردن روندهایی که از مشروطیت شروع شده بود، از خمینی و یاران مکلا و اسلام‌گرا شکست خورده و از قدرت محروم ماندند، به جای نقد شورش کور خود علیه مشروطیت، مدعی شدند که خمینی انقلاب آن‌ها را سرقت کرد، و نظامی غیر از آن نظامی که مدنظر انقلابیون بود ساخت! اما پرسش اینحاست که انقلابیون مگر برای نظام بعد از انقلاب، نظریه‌پردازی حقوقی کرده بودند؟! کدام رساله حقوقی را برای تبیین نظام مدنظر خود نوشته بودند؟! آیا آن‌ها نمی‌دانستند که از دل اظهار فضل‌های ادیبانه آن‌ها نظام حقوقی بیرون نمی‌آید؟! و آن طیفی برنده قدرت می‌شود که نظام حقوقی در آستین خود داشته باشد؟! طبیعی است که بعد از برانداختن نهاد پادشاهی مشروطه ایران، این نهاد مذهب بود که می‌توانست یک نظم ایجاد کند، چون نظام حقوقی (البته از نوع پیشامدرن آن) در دست داشت و می‌توانست مردم را برای تأسیس نظام مدنظر خود بسیج کند. به همین خاطر بارها گفتیم که وضعیت کنونی، نتیجه محتوم، و شاید بهتر است بگوییم، بهترین نتیجه انقلاب ۱۳۵۷ است.

بنیاد - حق با شماست؛ موضوع «حقوق» و نظام حقوقی در بحث روشنفکری دهه‌های انقلاب اسلامی هیچ جایگاهی نداشت و امری فرع بر سیاست، آن‌هم سیاست به معنای صرف فعالیت و تبلیغ برای سرنگونی نظام وقت و تلاش برای کسب قدرت بود. قدرتی که اگر به چنگ می‌آمد، با آن می‌شد هرگونه «نظم اجتماعی» و نظام قانونی دلخواه را به یک جامعه تحمیل کرد. یعنی «جامعه» و انسان «دلخواه» را ساخت. در مورد مارکسیست - لنینیست‌ها «جامعه بی‌طبقه» و انسان «طراز نوین» بود و از نظر اسلام‌گرایان «جامعه‌ای مبتنی بر وحدت اسلامی»، بر شانه‌های مستضعفان پیروز بر مستکبران، که شاید اصطلاح خاص چنین انسانی را شما بهتر دانسته یا به خاطر داشته باشید. به هر تقدیر بحث هر دو گروه بر پایه کسب قدرت برای «استقرار عدالت» بود. به این اعتبار آیا اندیشه مشروطه‌خواهی گذشته و اندیشه نسل‌های ایرانی جدیدی که ندای بازگشت به مشروطه و دستاوردهای آن و گسترش آنها را می‌دهند، از جمله بازگشت به نظام حقوقی مشروطیت، تهی از آرمان عدالت بوده و هست؟ خارج از این که نسل روشنفکری دهه‌های انقلابی هیچ «رسالة» جدی «حقوقی» عرضه نکرده بود و هنوز هم نکرده است، آیا تفاوت میان درک آنان از عدالت و

عدالت خواهی مشروطه خواهی را می توان تبیین کرد و آیا می توان گفت که تفاوت یا تفاوت ها چه بوده است؟ آیا می توان گفت که اگر به جای اسلام گرایان و مدافعان دین در قدرت سیاسی، مارکسیست - لنینیست های ما قدرت سیاسی و زر و زور را بدست می گرفتند، نظام کشور و کل جامعه و هستی ملت دچار بحران های به همین شدت امروز می شد؟

محمد محبی - این یک پرسش قدیمی در باب مشروطه خواهی است، جالب است که در میان متفکران و نویسندگان غربی چپ گرای قرن بیستم که مشروطه خواهی در انگلستان و حتی انقلاب استقلال آمریکا و بعضاً انقلاب فرانسه را فاقد آرمان عدالت می دانستند. و صرفاً انقلاب اکبر روسیه و انقلاب های کمونیستی را دارای آرمان عدالت می پنداشتند. و ریشه تقسیم بندی انقلاب ها به دو دسته «انقلاب برای آزادی» و «انقلاب برای عدالت» در این نگرش نهفته است.

اما در میان فعالان چپ ایرانی، من ندیدم کسی این ادعا را در مورد انقلاب مشروطه ایران در سال ۱۲۸۵ و یا حتی در مورد جریان مشروطه خواهی نوین در چند سال اخیر مطرح کند. شاید مهم ترین دلیلش این باشد که چپ های پیش از انقلاب، قبل از آنکه آرمان عدالت داشته باشند، بیشتر تجددستیز و غرب ستیز بودند و دال عدالت، دال مرکزی گفتمان چپ ایرانی نبود، و عمدتاً از دال های شناور این گفتمان بود. گفتمان چپ های ایرانی در سال های اخیر هم، به روزرسانی نشده است و همان کلیشه های دهه های چهل و پنجاه است. چپ های ایرانی هم مانند بقیه گروه های شرکت کننده در انقلاب ۵۷، بیشتر غرب ستیز و پهلوی ستیز و تجددستیز بودند و اندیشه های ایجابی چندانی نداشتند. اما جریان مشروطه خواهی نوین ایرانی، قبل از اینکه این ایراد بنی اسرائیلی و این برچسب عدم التفات به آرمان عدالت را از چپ های هم میهن دریافت کند، باید این پرسش از خود را مطرح کرده و به آن پاسخ دهد.

آیا مشروطیت تهی از آرمان عدالت است؟ در پاسخ باید گفت که اساساً عدالت در معنای جدید سیاسی و حقوقی، با اندیشه مشروطه خواهی متولد شده است. آرمان عدالت در معنای چپ که اتویبای بازگشت به کمون اولیه را دنبال می کند، نه تنها یک مفهوم در معنای حقوقی و سیاسی نیست، بلکه یک پدیده ضدحقوقی است. به ویژه متضاد با دو حق از سه حق طبیعی، یعنی حق آزادی و حق مالکیت است. و دیدیم که ستیز چپ ها با این دو حق در قرن بیستم، باعث شکست آن ها شد و آرمان

عدالت خواهی آن ها را هم تحت الشعاع قرار داده.

پرواضح است که عدالت در ذیل «حقوق» و «نظام حقوقی» قابل تصور و تحقق است، و از آن جا که مهم ترین آرمان مشروطه خواهی، تأسیس نظام حقوقی مدرن، و به قول فروغی «دولت بااساس» است، عدالت واقعی و عدالتی که متضاد با حقوق طبیعی و بنیادین انسان ها (از جمله حق آزادی و حق مالکیت) نباشد، در ذیل مشروطیت قابل تحقق است.

شایسته است که نسل جدید مشروطه خواهان تبیین مفهوم عدالت را هم در گفتمان خود جای دهند و برداشت مغشوش چپ گرایان از مفهوم عدالت را به چالش بکشند و اجازه ندهند که آن ها در این فقره، اقدام به تدلیس کنند. هرچند جریان های چپ ایرانی، همان طوری که عرض کردم در همان کلیشه های دهه های چهل و پنجاه باقی مانده اند و به اندازه یک دهم چپ های جدید غربی افکار خود را به روز نکرده اند، هنوز هم بسیاری از چپ های ایرانی مدل کوبای کاسترو را می ستایند! و آن مدل را مصداق «عدالت»! تلقی می کنند.

به خاطر همین جمود فکری چپ های ایرانی به ویژه نوع مارکسیست لنینیست آن است که بارها گفتم که اگر آن ها به جای اسلام گرایان قدرت را در ایران بعد از انقلاب به دست می گرفتند، وضعیت کشور به مراتب بدتر می شد. شما تصور کنید در دهه هشتاد قرن بیستم که دهه پایانی عمر اتحاد جماهیر شوروی بود، یک حکومت متحد شوروی در ایران بر سر کار بود، معلوم نبود ایران در معادلات آن عصر، قربانی کدام مصالحه می شد؟! با توجه به عدم پابندی چپ ها به مفهوم وطن، چه بسا ممکن بود هر بخشی از کشور تحت عنوان مفاهیم پوچ و نابخردانه ای چون «حق تعیین سرنوشت خلق ها»! به مزایده گذاشته می شد، به ویژه اینکه، چپ های مارکسیست لنینیست و حتی چپ های مائوئیست در سال های اولیه انقلاب از مدافعان جریان های تجزیه طلب در ایران بودند.

بنیاد - شما در نوشته تان - کلیشه تقویت اسلام گرایان در زمان پهلوی! - که بر همین سامانه نیز درج شده است، به «فرافکنی» نیروهای شرکت کننده و مدافع انقلاب اسلامی، اشاره داشته اید. شاید یکی از این موارد، استتار ضدیت ایدئولوژیک این نیروها با انقلاب مشروطه و دستاوردهای آن در دوره دو پادشاه پهلوی، باشد. بسیاری از نمایندگان و سخنگویان بازمانده نسلی که فعالانه، با تمامی امکانات خود در انقلاب اسلامی شرکت نمودند، هنوز هم بیشترین حمله ها و ناسزاهای خود را روانه

آن دوره می‌کنند. ما هنوز از سوی چنین افرادی، و در میان انبوه نوشتارها و گفتارهای خستگی‌ناپذیرشان، نخوانده و نشنیده‌ایم که به طور جدی وارد بحث مضمونی و معنایی دستاوردهایی شوند، که نمایندگان و سخنگویان نسل جدید از آن به عنوان بنیان‌گذاری دولت - ملت مدرن یاد می‌کنند. از جمله خودداری آنان از شرکت در بحث مورد توجه شما و همچنین ما، در باره تأسیس «نظام حقوقی مدرن» و تأسیس نهادهای آن و پیوند آن نظام و این نهادها با موضوع و محتوای «عدالت»، «برابری» و «آزادی». برعکس درجاردگان آن نسل، بجای هر بحث مضمونی جدی در این موارد مهم، همچنان مدافع مشارکت خود در انقلاب اسلامی هستند، که تعارض و ضدیت آن با انقلاب مشروطه، در روشنی، حداقل طی این چهار دهه گذشته و به میمنت روشنگری‌های نظری، همچون خورشید وسط آسمان میانه مرداد شده است. در درجه نخست، و پیش از آن که به برخی از ایرادهای سخنگویان نسل‌های انقلابی به برخی واقعیت‌های انقلاب مشروطه که بعضاً جنبه حقوقی و قانونی نیز دارند، اشاره کرده و نظر شما را در این باره جويا شویم، باید پرسیم، چرا از نظر شما چنین رفتارها و گفتارهایی در خدمت «تقویت اسلام‌گرایان» است؟

محمد محبی - آری، ضدیت تمامی گروه‌های شرکت‌کننده در انقلاب اسلامی با دستاوردهای انقلاب مشروطه عیان است. هرچند در گذشته و یا حال، به‌طور صریح در مورد این ضدیت سخن نگفته باشند، هرچند برخی از آن‌ها حتی اتیکت مشروطه‌خواهی هم به خودشان بزنند. یکی از طنزهای مضحک و کمدی‌های فلاکت‌بار انتخابات اخیر جمهوری اسلامی، سخنرانی مصطفی تاج‌زاده هنگام رأی‌گیری برای انتخابات بود که خودش را از تبار مشروطه‌خواهان (کذا)!! نامید، شگفتا که عضو گروه تروریستی فلق که علیه دولت مشروطه ایران اسلحه کشید، خود را مشروطه‌خواه نامید! انبوهی از گروه‌های سیاسی در دهه چهل و پنجاه خورشیدی، به‌طور فعالانه در مبارزهای شرکت کردند که به انقلاب ۵۷ منجر شد. اما بسیاری از این گروه‌ها، بعد از انقلاب از سوی آیت‌الله خمینی و یارانش به بیرون از قطار انقلاب پرت شدند، و با سانسور و زندان و اعدام و ... هم مواجه گردیدند، اما بخش شگفت‌انگیز ماجرا اینجاست که، این گروه‌ها، انگار هنوز هم دارند با دولت مشروطه قبل از انقلاب می‌جنگند، هنوز هم علیه آن دوره محتوا تولید می‌کنند. هنوز هم از دروغ‌پردازی و اغراق و تدلیس و قلب واقعیت درباره آن دوره دست بر نمی‌دارند. برخی دوستان، این مسأله را به کینه‌ها و

عقده‌های شخصی و باندی این جماعت نسبت می‌دهند، ولی به باور من این فقط بخش کوچکی از علت است، عقده و کینه به تنهایی نمی‌تواند این حجم از نابخردی و یاوه‌گویی را توضیح دهد. مسأله اصلی، باز به باور من ریشه حقوقی دارد.

چرا انقلابیون متضرر بیشتر از جمهوری اسلامی، به دولت مشروطه پیش از انقلاب حمله می‌کنند؟! دلیل نخست، تف سربالا بودن جمهوری اسلامی برای انقلابیون متضرر است، جمهوری اسلامی نتیجه محتوم چند دهه مبارزه و انقلاب آنهاست، در بالا هم گفتم که همین سیستم با همین نهاد ولایت فقیه، بهترین نتیجه حقوقی انقلاب ۵۷ می‌توانست باشد. مسأله دوم که مهم‌تر است، این است که به نظر می‌رسد، آن‌ها هم ناخودآگاه دریافته باشند که جمهوری اسلامی، اساساً دولت در معنای State نیست. بلکه یک تشکیلات فرقه‌ای و ایدئولوژیک است، یک شهروند فقط به دولت می‌تواند معترض شود. به یک فرقه که نمی‌تواند اعتراضی بکند! مناسبات یک فرقه فقط به پیروان آن مربوط است و بس.

تنها دولت واقعی که در ایران مستقر شد و تعطیل (نه لزوماً منحل) شد، دولت مشروطه ایران است. به قول اندرو وینسنت، دولت پناهگاه شهروندان اعم از شهروندان موافق و مخالف است. وقتی انقلابیون متضرر، از دسترنج خود (جمهوری اسلامی)، آزار می‌بینند، ناخودآگاه به دولت واقعی ایران پناه می‌برند و او را با فحاشی مورد نوازش قرار می‌دهند.

در پاسخ به این پرسش که چرا این اعمال انقلابیون به نفع اسلام‌گرایان است؟ باز باید از علم حقوق بهره گرفت. می‌دانیم که دولت (State) یک پدیده جدید و غربی و نهایتاً سیکصد ساله است. ساخت دولت در دنیای جدید هم شوخی نیست. در دنیای جدید فقط با سه امکان می‌توان دولت تاسیس کرد، نخستین امکان که مختص کشورهای قدیمی است، استفاده از ابزارهای سنتی حکمرانی و روزآمد کردن آن‌هاست. مثل دولت پادشاهی مشروطه انگلستان، دولت پادشاهی مشروطه ژاپن، دولت پادشاهی مشروطه ایران و امثالهم. دو امکان بعدی، مختص کشورهای جدید است. امکان دوم قومیت و یا نژاد است، و امکان سوم، استقلال از یک کشور یا امپراتوری بزرگ. البته دو امکان پایانی در مواردی هم‌پوشانی‌هایی دارند. مثلاً استقلال اقوام اروپایی از امپراتوری‌هایی چون بیزانس و عثمانی و شوروی، هم با ابزار قومیت صورت گرفت و هم با امکان استقلال از یک کشور بزرگ‌تر تحقق یافت. علاوه بر این سه امکان یادشده، با ابزار نهاد مذهب هم می‌توان یک شبه‌دولت ساخت.

مواردی چون جمهوری اسلامی ایران، طالبان افغانستان، داعش در عراق و سوریه و امثالهم، در واقع دولت نیستند، بلکه شبه‌دولت محسوب می‌شوند. هرچند برخی از این شبه‌دولت‌ها بتوانند در سازمان‌های بین‌المللی عضو هم بشوند.

وقتی انقلابیون متضرر، به جای جمهوری اسلامی به دولت مشروطه ایران که خودشان تعطیل کرده‌اند می‌تازند، در واقع خواسته یا ناخواسته به اسلام‌گرایان خدمت و یاری می‌رسانند. زیرا در دوران تعطیلی و فترت دولت مشروطه ایران، این نهاد مذهب است که جایگزین آن می‌شود و یک شبه‌دولت می‌سازد. این انقلابیون متضرر که توان و ابرار و امکان دولت‌سازی ندارند، پس حملات آن‌ها به دولت مشروطه ایران، لاجرم به تقویت شبه‌دولت جمهوری اسلامی منجر می‌شود. این حملات حتی می‌تواند به ضرر کلیت ایران هم منجر شود. حال اگر این شبه‌دولت هم از بین برود، تنها جایگزین آن دولت مشروطه ایران است و بس، و الا تنها گفتمان جایگزین، قوم‌گرایی است. و از آن‌جا که اقوام ایرانی درهم‌تنیدگی تاریخی دارند و مانند اقوام اروپایی قابلیت تفکیک از هم را ندارند، به همین خاطر، دوران پس از جمهوری اسلامی، دوران اوج بی‌دولتی در ایران و چیزی بدتر از تجزیه کشور خواهد بود.

به همین خاطر، بارها به دوستان مشروطه‌خواه توصیه کردم که گفتگو با آن دسته از اپوزیسیون جمهوری اسلامی که موافق انقلاب ۵۷ هستند را به سمت مباحث حقوقی بکشانند. باید گارد ضد مشروطه آن‌ها را با استدلال شکست. و از آن‌ها خواست که از آسمان ایدئولوژی و خیال‌پردازی به زمین سفت میهن فرود بیایند.

بنیاد - به نکته‌ای که در پرسش قبلی خود اشاره کردیم، بازمی‌گردیم: بی‌تردید شما نیز ایرادهایی را که از سوی مخالفین انقلاب مشروطه، مطرح شده است، شنیده یا خوانده‌اید. به عنوان نمونه اشاره و تکیه آنان بر مواردی نظیر نقش «روحانیت» در انقلاب مشروطه، یا ابتدای قوانین مدنی و مجازات‌های «مصرحه در قانون مجازات عمومی» مصوبه دی‌ماه ۱۳۰۴ «بر موازین اسلامی» و... است. عده‌ای حتا از این نیز فراتر رفته و با استناد به همین نشانه‌ها «انقلاب اسلامی را ادامه انقلاب مشروطه» می‌دانند. نظر شما در باره این موارد چیست؟

محمد محبی - اینکه عده‌ای انقلاب اسلامی را ادامه انقلاب مشروطه تلقی کنند، بیشتر ناشی از ناآگاهی و یا دادن آدرس غلط است. انقلاب اسلامی، همان‌طوری که عرض کردم، طغیانی علیه مشروطیت و دستاوردهای آن بود.

دلایلی که برای آن ادعا ذکر می‌شود، بسیار مضحک و سست هستند. اینکه برخی قوانین در ایران مبتنی بر فقه بودند، دلایل خاص خودش را داشت. البته اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه، مشهور به اصل تراز، که لزوم ابتدای قوانین با شرع را مورد تأکید قرار می‌داد، به گواه بسیاری از حقوق‌دانان، عملاً نسخ شده بود و اجرا نمی‌شد.

البته قوانین متقدم مشروطیت همچون نخستین قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۲۹۰ و قانون راجع به مجازات عمومی مصوب ۱۳۰۴، و قانون تجارت مصوب ۱۳۰۴ کم‌تر بندهای فقهی داشتند و عمده‌تر ترجمه و گریته‌برداری از قوانین کشور فرانسه بودند. در قانون راجع به مجازات عمومی چند ماده درباره مجازات‌های شرعی وجود داشت که در مصوبه سال ۱۳۱۱ کمیسیون عدلیه نسخ شدند. حتی در قوانین بعدی مشروطیت چون قانون مدنی مصوب ۱۳۱۳ و قانون امور حسبه مصوب ۱۳۱۸ که بیشتر از فقه استفاده شد، باز شاکله اصلی آن‌ها از قوانین کشورهای غربی اقتباس شده بود. تفاوتی که مخالفان مشروطیت آن را نمی‌دانند و به غلط انقلاب اسلامی را ادامه انقلاب مشروطیت می‌پندارند این است که، در عصر مشروطیت، فقه فقط یکی از ابزارهای قانون‌نویسی و قانون‌گذاری بود. اما بعد از انقلاب اسلامی، نه تنها فقه و شریعت براساس اصل چهارم قانون اساسی ج.ا تبدیل به تنها منبع قانون‌گذاری شد که اساساً قانون و حقوق در فقه حل شدند. اساساً قانون و حقوق از بین رفتند.

قانون‌گذاران قانون مدنی، حتی مدتی بعد از نوشتن آن قانون که حدود سی درصد مواد آن از فقه گرفته شد، مشروح مذاکرات آن را سوزاندند تا در دوره‌های بعدی که قرار بود این قانون تفسیر شود، با استناد به مبانی حقوقی و نیاز زمانه تفسیر شود، نه براساس ادله فقهی که در طول مذاکرات تصویب آن اقامه شده بودند.

حتی استفاده بسیاری از قانونگذاران عصر مشروطیت از فقه هم بیشتر ابزاری بود و ذره‌ای جنبه اعتقادی نداشت. در حالی که در ایران بعد از انقلاب قانون‌گذاران جمهوری اسلامی، فقه و شریعت را نه ابزار که اعتقاد خود تلقی کردند. قانونگذاران مشروطه در نوع نگاه ابزاری به فقه تا آن‌جا پیش

رفتند که از فقه امامیه هم عبور کرده و بعضاً از فقه مذاهب اربعه اهل سنت و جماعت هم استفاده نمودند. به طور مثال در قانون مدنی، درباره عقد ضمان، از نظریه امام صادق (امام ششم شیعیان) استفاده کردند و اساس عقد ضمان را بر «نقل ذمه به ذمه» قرار دادند. اما در قانون تجارت نمی‌توانستند نظریه امام صادق را مبنا قرار دهند، چون در قراردادهای تجاری راهگشا که نبود هیچ، بلکه سد راه هم بود، تا اینکه قانون‌گذاران نخستین قانون تجارت در عصر مشروطیت، درباره قراردادهای تجاری ضمانتی از نظریه امام ابوحنیفه (یکی از ائمه اربعه اهل سنت و جماعت)، یعنی نظریه «ضم ذمه به ذمه» استفاده کردند.

البته مسأله ریشه‌دارتر از این دلایل است. اینکه افرادی ایراد می‌گیرند که چرا در نوشتن بخشی از قانون مدنی، از فقه استفاده شد؟! یا از حقوق چیزی نمی‌دانند و صرفاً یک ایراد بنی‌اسرائیلی می‌گیرند، و یا اینکه می‌دانند و مخاطبین اکثر ناآگاه از مسایل حقوقی را گمراه می‌کنند. مگر در ایران، زبان حقوقی از زبان فقهی جداست؟! همین الان لایک‌ترین و آنتیست‌ترین حقوق‌دانان ایرانی را دور هم جمع کنیم و از آن‌ها بخواهیم که یک قانون مدنی جدید برای ایران بنویسند، من به شما قول می‌دهم نمی‌توانند حتی یک ماده بدون استفاده از زبان فقهی بنویسند. مشکل دقیقاً همین‌جاست، حضرات مخالف مشروطه در دنیای ایدئولوژی، ساعت‌ها می‌توانند حرافی کنند، اما وقتی به حقوق و فلسفه حقوق می‌رسند مشت‌شان باز می‌شود و همه می‌فهمند که چیزی جز سفسطه و یاوه برای ارائه ندارند.

حقیقت این است که در عصر مشروطه که هیچ، در عصر کنونی هم ما زبان حقوقی مستقل از فقه نداریم، مشکلی که مشروطه‌خواهان جدید باید به‌طور جدی به آن فکر کنند، در همان عصر مشروطه تلاش‌هایی شد. مثلاً بعد از تدوین قانون مدنی، واژه‌های جدید حقوقی ابداع شدند و در قانون آیین دادرسی مدنی گنجانده شدند، اما این تلاش‌ها ادامه نیافت. فقط بحث زبان و واژگان هم نیست، روح قانون در ایران در حال آزادی کامل از بند فقه بود، دولت مشروطه ایران، مانند دولت‌های مشروطه غربی، در حال تلاش برای جدایی فقه از قانون بود، در کشورهای غربی چون انگلستان هم اوایل مشروطیت بسیاری از قوانین از شریعت اقتباس می‌شدند، اما به تدریج، قانون از شریعت مستقل شد. این حرکت تدریجی در ایران هم با روند قابل‌قبولی در حال انجام بود که انقلاب اسلامی در دقایق آخر، این آزادی را منتفی کرد و این دفعه قانون را در هزارتوی فقه و شریعت زندانی کرد.

بنیاد - در پاسخ فوق، شما بر برخی وقایع تاریخی در دوره مشروطیت و تجربه قانون گذاری آن انگشت گذاشته‌اید که این نمونه وقایع تاریخی در حوزه قانون گذاری، ضمن آن که عیان کننده «تاریک اندیشی روشنفکران» انقلابی‌ست، که هرگز به این روندهای حساس و حیاتی توجه نکردند، اما در عین حال، به نظر می‌رسد؛ آن وقایع، با محتوای آزادی تدریجی قانون و قانون گذاری از بند فقه، در هنگام وقوع، بیشتر بر بستر نوعی توازن نیرو، به نفع تحقق ایده‌های حقوقی و قانونی مشروطه خواهی، ممکن شدند. به عنوان نمونه؛ «تعلیق و نسخ عملی اصل تراز» یا «سوزاندن مشروح مذاکرات قانون مدنی، مدتی بعد از نوشتن آن قانون که حدود سی درصد مواد آن از فقه گرفته شد، تا در دوره‌های بعدی که قرار بود این قانون تفسیر شود، با استناد به مبانی حقوقی و نیاز زمانه تفسیر شود، نه براساس ادله فقهی که در طول مذاکرات تصویب آن اقامه شده بودند.» در هر صورت، بخشی از فقها و متولیان اسلام این کاهش تدریجی قدرت خود را هرگز فراموش نکردند و در اولین فرصت، با تغییر توازن نیرو، ورق را بطور کامل به نفع استقرار نظام شرع، برگرداندند. به عبارت دیگر آن رهایی تدریجی روح قانون از بند فقه در دوره مشروطه، در آتش انقلابی به رهبری فقها، با آتش‌باری «روشنفکران» و فراموش نکنیم، با حمایت دسته‌هایی از حقوق دانان و استادان «سرشناس» حقوق، و البته بر دوش صف میلیونی مردمان، سوخت. چگونه و با چه تدبیری می‌توان امیدوار بود، که راه پدیداری چنین صف بندی قدرتمند و هولناکی علیه اصل قانون گذاری و نظام حقوقی آزاد، در صورت احیای آن در ایران، برای همیشه بسته بماند؟

محمد محبی - برای این تجربه گران سنگ، هزینه بسیار زیادی تاکنون پرداخت شده است. به باور من این هزینه و این تجربه، می‌تواند ضمانت خوبی برای دوران پس از احیای مشروطیت باشد. افزون بر این، نسل جدید فعالان مشروطه خواه باید با افزایش دانش حقوقی، خود و کشور خود را در مقابل خطر بازگشت مجدد مناسبات پیشامشروطیت بیمه کنند.

در این راه توجه نقادانه به تجربه هولناک انقلاب ۵۷ بسیار مهم و حیاتی است. تجربه‌ای که در آن همه مسخ ایدئولوژی‌ها شدند و همه چیز را فدای آن ایدئولوژی‌ها کردند. کشوری که هم در روند ساخت دولت مدرن و هم در توسعه، قدم‌های خوبی برداشته بود، به قهقرا رفت. شاید اگر به آن حقوق دانانی که برای عبور از فقه و حرکت به سمت حقوق مدرن، اقدام به سوزاندن مشروح مذاکرات

قانون مدنی می‌کردند، گفته می‌شد که، چند دهه دیگر قانون و نظام حقوقی در ایران، در چنبره فقه گرفتار خواهد شد، گوینده را مجنون تلقی می‌کردند.

حتی در دهه‌های چهل و پنجاه هم کسی این واقعه هولناک را در خواب هم نمی‌توانست ببیند، حتی حقوق‌دانان معمم این کشور هم از فقه عبور کرده بودند. کافیست به دوره شش‌جلدی «حقوق مدنی» زنده‌یاد دکتر حسن امامی نگاهی بیاندازیم، حقوق‌دان معممی که مجتهد و امام جمعه تهران هم بود. اما در استدلال‌های حقوقی خود، در این کتاب و در برخی آرای وحدت رویه دیوان عالی کشور (در آن سال‌هایی که رئیس و یا عضو دیوان بود)، به شدت و با وسواس از دخالت دادن قواعد فقهی اجتناب می‌کرد. اما بعد از انقلاب ۵۷، حقوق‌دانانی چون مرحوم ناصر کاتوزیان، محمدجعفر جعفری لنگرودی و امثالهم، با اینکه معمم نبودند و بعضاً کراواتی هم بودند و خودشان قبل از انقلاب شاگرد اساتیدی مثل مرحوم دکتر امامی بودند و در دادگستری پیش از انقلاب قاضی هم بودند، در آثار حقوقی خود در دوران بعد از انقلاب به طرز عجیب و وحشتناکی به فقه رجوع کردند. با اینکه شاکله قانون مدنی تغییر چندانی نکرد، هرچند نهادهای قانون‌گذاری در جمهوری اسلامی تلاش‌های زیادی برای تغییر قانون مدنی کردند، اما جز در برخی مواد نتوانستند بهانه‌ای برای تغییر بتراشند. حتی در بسیاری از مواردی هم که تغییر دادند، نتایج زیان‌بار آن را تجربه کرده و از تغییر پشیمان شدند.

پس قانون تغییری نکرد، اما چرا تفاسیر قانون مدنی، از استدلال‌های حقوقی به استدلال‌های عمدتاً فقهی تغییر کرد؟! وقتی نسل قبل‌تر، فقه را در تفاسیر دخالت نمی‌داد و یا کم‌تر دخالت می‌داد، به طریق اولی نسل جدید حقوق‌دانان هم باید این راه را ادامه و حتی تکمیل می‌کردند. اما وقتی الان به یک کتابفروشی مختص کتاب‌های حقوقی در خیابان انقلاب می‌رویم و لای هر کتابی را که باز می‌کنیم، صفحه‌ای نیست که در آن آیه و حدیث، و اصول و قواعد فقه در آن نبینیم!

دلیل روشن است انقلابیون ۵۷ بیش از هفت دهه تجربه نظام حقوقی در ایران را سوزاندند و فضا را برای اسلام‌گرایان باز کردند، در این فضا، حقوق‌دانانی که در غرب علم حقوق خوانده بودند هم روش‌شناسی فقهی را مینا قرار دادند.

ناگفته پیداست که خطای برخی از همین حقوق‌دانان هم کم‌تر از بقیه انقلابیون نبود. چطور افرادی مثل کاتوزیان و لنگرودی و هاشمی و امثالهم که حقوق خوانده بودند و در حالی که کشور قانون اساسی ۷۲ ساله داشت، حاضر شدند برای کادر انقلاب ۵۷ «پیش‌نویس قانون اساسی» بنویسند؟!

این‌ها حتماً از بدیهیات فلسفه حقوق عمومی (به ویژه حقوق اساسی) آگاه بودند، و می‌دانستند که کارشان به سخره گرفتن مفهوم قانون اساسی است. اما جوّ ایدئولوژی‌زده آن روزها کار خودش را کرد و شد آن‌چه که نباید می‌شد.

خوشبختانه هر سه ایدئولوژی آرمانی که در آن روزها یعنی چپ‌گرایی، اسلام‌گرایی و بومی‌گرایی در اوج قدرت بود، الآن خریدار چندانی ندارند و تشت رسوایی‌شان از بام افتاده است. در صورت احیای نظام حقوقی مشروطیت، این سه ایدئولوژی خطر چندانی نخواهند داشت و اگر خطری باشد از جانب ایدئولوژی‌های جدید خواهد بود، البته احتیاط شرط عقل است، و شایسته است که مشروطه‌خواهان جدید، حواس‌شان هم به خطرات جدید باشد و هم به خطرات قدیم.

بنیاد - ما امیدواریم که بتوانیم در فرصت‌های بعدی گفتگوهای خود را با شما ادامه دهیم، اما در پرسش آخر این دور از گفتگویمان اجازه دهید، بپرسیم که چرا شما بر وجه حقوقی نظام مشروطه در ایران، به عنوان رکن اصلی تعیین‌کننده سرشت انقلاب مشروطه تکیه دارید؟ چرا انقلاب اسلامی و نظام سیاسی آن را فاقد چنین ماهیتی می‌دانید؟ و چرا از آن به عنوان «شبه‌دولت» یاد می‌کنید؟ چه نسبت و رابطه‌ای میان نظام حقوقی و دولت واقعی وجود دارد؟

محمد محبی - وجه حقوقی انقلاب مشروطیت بر تمامی وجوه آن رجحان دارد. اصلاً می‌توان گفت که، تمام ریشه‌های این نهضت جنبه حقوقی دارند. از مضامین نخستین افکاری که از چندین دهه قبل از آن وارد ایران شده و زمینه‌های فکری این انقلاب را فراهم کردند، می‌توان دریافت که این انقلاب یک انقلاب حقوقی است.

برای این مدعای خود سه نشانه از دهه‌های قبل از انقلاب مشروطیت ارائه می‌کنم، یکی مربوط به عصر فتحعلیشاه که ولیعهد او یعنی عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز مبتکر یک حرکت اصلاحی در ایران شد، دوم در عصر محمدشاه که صدراعظم او یعنی قائم‌مقام فراهانی زمینه‌های فکر تفکیک بین نهاد پادشاهی و نهاد وزارت را فراهم کرد، و سوم در عصر ناصری که نظریات حقوقی توسط نسلی طلایی از متفکران و باشندگان چون مستشارالدوله و طالبوف و امثالهم وارد ایران شد.

اصلاً کلمه کنسلیطوسیون که معنای لغوی آن قانون اساسی و معنای اصطلاحی آن به تعبیر مرحوم

فروغی «دولت بااساس» است در ابتدای عصر ناصری و توسط امیرکبیر وارد ادبیات نخبگان حکومتی شد.

بگذارید به نشانه دوم که به باور من مهم‌ترین ریشه حرکت مشروطیت است و بسیار مغفول مانده است بپردازم. یعنی فکر تفکیک نهادی بین دو نهاد پادشاهی و وزارت در ایران که بحث بسیار مهمی است. می‌دانیم که این دو نهاد پادشاهی و وزارت هزاران سال بود که در ایران حکمرانی کرده و به رتق و فتق امور میهن می‌پرداختند. به نظر می‌رسد فکر تفکیک نهادی بین دولت (State) و حکومت (Government)، به عنوان اصلی‌ترین وجه مشروطیت، ده‌ها سال قبل از انقلاب مشروطیت در ایران و به‌طور مشخص در عصر محمدشاه قاجار شکل گرفته بود، البته قرینه‌هایی در دوره‌های تاریخی قدیمی‌تر هم وجود دارد، اما نخستین تلاش در عصر قاجار به عنوان عصری که انقلاب مشروطه در آن رخ داد، در دوره محمدشاه انجام شده است. در این مورد، سخنانی روز ۲۵ بهمن ۱۳۹۶، دکتر جواد طباطبایی، در «همایش ملی قانون اساسی و دولت مشروطه در ایران» که در دانشگاه تبریز ایراد شد، خیلی جالب و راهگشاست. ایشان در ابتدای این سخنرانی روی موضوع مهمی دست گذاشتند و آن اینکه، در ایران چیزی بنام سنت «حقوق اساسی» نداریم. علی‌رغم تلاش نویسندگان متون حقوق اساسی در ایران، از محمدعلی فروغی و منصورالسلطنه (عدل) تا قاسم قاسم‌زاده و ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی، اما سنت مداوم در حقوق اساسی در ایران شکل نگرفت (نقل به مضمون). به همین خاطر است که به باور من، در ایران به پدیده‌ها و تحولات، نگاه حقوقی نداشته و نداریم. و تبیین حقوقی تحولات، یک روش جدیدی در میان ایرانیان است. باعث تأسف است که بسیاری از نویسندگان که درباره تحولات عصر مشروطه قلم‌فرسایی کردند و تبیین‌ها درباره این نهضت را به بیراهه بردند! چون توان و یا انگیزه تبیین حقوقی آن تحول بزرگ را نداشتند.

نکته مهمی که طباطبایی به آن اشاره می‌کند این است که، یکی از مباحث پایه‌ای در حقوق اساسی، تفکیک دو نهاد دولت (State) و حکومت (Government) است، این تفکیک نخستین گام حقوقی در روند مشروطیت است. یک قرینه بسیار مهم در اواسط دوره قاجاریه، وجود دارد که نشان می‌دهد، این تمایل به تفکیک نهادی در میان نخبگان حکومتی شکل گرفته بود. در کتاب «صدرالتواریخ» که توسط چند نفر از جمله «اعتمادالسلطنه» نوشته شد، به وضوح پیداست. البته اعتمادالسلطنه که خودش بنیانگذار ممیزی و سانسور در ایران بود، قبل از تحویل آن به ناصرالدین شاه، به قسمت‌هایی

از این کتاب، از جمله قسمت مربوط به امیرکبیر دست برد (پدر اعتمادالسلطنه از قاتلین امیرکبیر بود)، فریدون آدمیت به نسخه کامل این کتاب دست یافته بود، ظاهراً برادر او یعنی تهمورث آدمیت از نسخه اصلی، رونویسی کرده بود. در این کتاب، یکی از دلایل کشتن قائم مقام دوم، توسط محمدشاه قاجار این بود که او تلاش می‌کرد تا بین نهاد پادشاهی (به مثابه دولت یا State) و نهاد وزارت (به مثابه حکومت یا Government) تفکیک ایجاد کند. البته اعتمادالسلطنه تأکید می‌کند که قائم مقام، خائن نبود، بلکه شاه با این تلاش او احساس خطر می‌کرد. ولی اعتمادالسلطنه، وقتی به بحث امیرکبیر می‌رسد، وسط دعوا نرخ تعیین می‌کند، و در واقع همان کارهای قائم مقام را که امیرکبیر دنبال کرده است را «خیانت» تلقی می‌کند! (نقل به مضمون)

طباطبایی معتقد است که نخستین نشانه‌ها برای خواست تفکیک این دو نهاد که مقدمه مشروطیت در ایران شد و از آن مهم‌تر، فکر ایجاد یک نظم حقوقی جدید در ایران، در دارالسلطنه تبریز و زمانی که عباس میرزا ولیعهد فتحعلیشاه در آن‌جا حاکم بود، آغاز شده بود. کسانی که معتقدند مشروطیت از عثمانی آمده است (با استناد به اینکه مشروطه از شارث فرانسوی، وارد عثمانی شده و از آنجا به ایران آمده) و یا اینکه معتقدند مردم کلمه مشروطه را از همسر سفیر انگلیس در جریان تحصن باغ سفارت یاد گرفتند و مواردی از این دست، نشانه عدم التفات به تاریخ تحولات قبل از مشروطه است و ناشی از همان ضعف نگاه حقوقی به آن تحولات است، البته قطعاً تحولات در عثمانی و تحصن و غیره، بی‌تأثیر نبوده است. اما مشروطیت، آن‌طوری که بسیاری از مورخان در ایران گفته‌اند، در شش هفت سال قبل از صدور فرمان مشروطه تکوین نیافته است، بلکه مسبوق به سابقه‌ای بیش از دهها سال قبل از مشروطیت است. براساس آن چیزی که طباطبایی در کتاب «مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی» نوشت، بعد از شکست تحقیرآمیز در جنگ‌های ایران و روس، و به توصیف فروغی «آن وهن بزرگی که به ملت ایران وارد شد»، عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز به همراه میرزا بزرگ (قائم مقام نخست) و میرزا ابوالقاسم فراهانی (قائم مقام دوم)، دنبال توضیح و علت‌یابی آن «وهن بزرگ» برآمدند. اینها چند نفر را برای تحصیل علم و فن به خارج فرستادند. از این «کاروان تمدن» (به توصیف مجتبی مینوی)، چند نفر به هند و بعد به انگلستان رفتند. مهمترین تأکیدات در گزارش‌هایی که این افراد از سفرهای خود داشتند، «نظم حقوقی» موجود در هند تحت مستعمره انگلیس و خود انگلستان بود، حتی کلمه «عدالتخانه» و لزوم برپایی آن در ایران، که پایه انقلاب

مشروطه شد، در سفرنامه میرزا صالح شیرازی و همچنین در سفرنامه یکی از مسافران هند، آمده است. بنابراین می‌بینیم که جرعه‌هایی که به انقلاب مشروطیت منجر شد ناشی از توجه نخستین ایرانیان اعزام شده به غرب، به نظم حقوقی غربی به ویژه از نوع انگلیسی آن بود. مسافران «کاروان تمدن» که نخستین افکار مشروطه‌خواهی را وارد ایران کردند، تحت تأثیر نظم و نظام حقوقی انگلستان بودند....

اما وقتی به انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ می‌رسیم، در کمال شگفتی می‌بینیم که این انقلاب فاقد هرگونه ماهیت حقوقی است. شاید به جرأت می‌توانم ادعا کنم که انقلاب ۵۷ از لحاظ محتوای حقوقی یکی از فقیرترین انقلاب‌ها در تاریخ جهان است، هیچ انقلابی را در دنیا سراغ ندارم که تلاش‌گران و پایه‌گذاران آن حتی یک صفحه رساله حقوقی نداشته باشند. یک سطر در مورد فلسفه حقوق ساخت نهاد دولت ننوشته باشند. کادر انقلاب ۵۷ نه تنها «دولت‌ساز» نبودند که به شدت «دولت‌ستیز» هم بودند. که دلیل اصلی آن احتمالاً سیطره هم‌زمان افکار چپ مارکسیستی و افکار بنیادگرایانه در میان انقلابیون باشد. و دقیقاً به همین دلیل است که انقلابیون نتوانستند دولت تأسیس کنند و در ایران بعد از انقلاب ۵۷ وضعیت «خلأ دولت» شکل گرفت، و در این دوران خلأ، به‌طور طبیعی نهاد مذهب بود که توانست یک نظم پیشامدرن ایجاد کند و این نظم هم به‌طور بدیهی نمی‌تواند وصف «دولت» به خودش بگیرد، و در خوشبینانه‌ترین حالت یک «شبه‌دولت» می‌تواند باشد. می‌دانیم که دولت مهم‌ترین محصول نظم و نظام حقوقی در دنیای مدرن است. همان‌طوری که در پاسخ به یکی از پرسش‌های پیشین عرض کردم، دولت یک پدیده جدید و غربی و حداکثر سیصدساله، و مهم‌ترین ثمره و نتیجه فلسفه حقوق مدرن است. آن وضعیتی که در ایران بعد از تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی شکل گرفت، هرگز وصف دولت نمی‌تواند به خودش بگیرد. و ایران از آن روز تاکنون در عصر بی‌دولتی و بی‌نظمی و آشوب به سر می‌برد. شاید این دوره را بتوانیم به عنوان یک دوره طولانی فترت مشروطیت ایران بنامیم. برای این ادعا دلایل محکمی وجود دارد....

بنیاد - آقای محبی گرامی با سپاس بی‌کران در اینجا، به‌رغم میل درونی خود، ناگزیر، نقطه نه

پایان، بلکه توقفی بر این بخش از گفتگویمان می‌گذاریم. با این امید که شما اجازه دهید، تا ما در دور دیگری برای گفتگو مزاحم اوقات شویم. به نظر ما، در تأکید و تکیه مجدد بر اهمیت تلاش‌های تاریخی برای تفکیک میان دو نهاد «دولت» و «حکومت»، نکته‌های بسیاری، از جنبه‌های گوناگونی، به ویژه از زاویه مهم فراهم آمدن مقدمه و «شرایط امکان» شکل‌گیری یک نظام جدید حقوقی نهفته است، که ما امیدواریم، به یاری پاسخ‌های شما، به روشن‌تر شدن آنها، در دور بعدی گفتگویمان، گامی برداریم.

محمد محبی - مشتاق ادامه این گفتگو و پاسخ به پرسش‌های بعدی هستم.



گفتگو با حجت کلاشی

برآیند بی‌اعتنایی به گذشته و حال، آینده‌ای خوب برای ایران، نخواهد بود!

بنیاد - در آغاز مراتب سپاس خود را، در قبال پذیرش انجام این گفتگو، خدمت شما اعلام می‌کنیم. آقای کلاشی گرامی اجازه می‌خواهیم پرسش‌های خود را، در مقدمه، با نگاه به اوضاع رو به وخامت میهن‌مان شروع کنیم؛ اعتصابات اخیر، بلافاصله پس از «انتخابات» ریاست جمهوری، و حمایت بخش‌های دیگر از این اعتصابات، و همچنین شعارهای شبانه بر فراز بام‌ها و در تاریکی‌های قطع مداوم برق در شهرهای مختلف، گویای چیست؟ صرف اعتراض به وضع معیشتی ناگوار و وضع رنج‌آور مردم کشور؟ یا تجربه و تلاش دیگری در دامن زدن به پیکار با رژیم؟

حجت کلاشی - با درود. خوشحالم در خدمتتان هستم. برای پاسخ به این پرسش اول باید تعیین کنم که به عنوان فعال سیاسی صحبت می‌کنم یعنی کسی که می‌کوشد به قدرت برسد یا کسی که می‌خواهد وضعیت را تحلیل کند یا با دقت بیشتر بگوییم؛ تامل نظری در واقعیت کرده و به قدر توان می‌کوشد که چیزی بفهمد و آنرا توضیح دهد؟ منطق گفتار این دو الزاما عین هم نیست. در فضای امروز ایران، هر مخالفی به صرف مخالفتی که دارد می‌تواند مقداری غر و لند و مقداری حرف‌های تند را جایگزین حرف جدی سیاسی کند و به این اعتبار خود را فعال سیاسی بنامد و البته برای اینکه خیلی فعال سیاسی باشد و حتا انقلابی‌تر از بغل دستی‌اش دیده شود؛ می‌تواند در میان کلمات آتشین - لنین می‌گفت چپ‌روی‌های کودکانه - فحش هم بدهد اما اگر از این گونه‌ء جدید و فصلی فعال سیاسی بگذریم قطعا فعل فعال سیاسی باید معطوف به تصاحب قدرت باشد. یعنی همه مباحثش تابعی از اراده معطوف به قدرت اوست و منطق رفتارش تابعی از موازنه و مناسبات نیرو و

به این اعتبار در قلمر استراتژی و تاکتیک واقع است. البته که فعال سیاسی نمی تواند این قدرت را برای نابودی کشور بکار ببرد. در این گفتگو من از این جایگاه حرف نمی زنم. می خواهم آنچه روی می دهد را بفهمم. فهمیدن یعنی بحث علی و معلولی کردن. در تاریخ فکر ما آشوب اولیه ای که از داخل اش نظم پدیدار می شود و کل هستی را با این روش نظم داده و توضیح می دهیم؛ انسان همین است؛ یعنی می تواند زبان هستی شده و آنرا حکایت کند.

جمهوری اسلامی با یک بحران به همان معنای دقیقی که بکار رفته یعنی یک پایش در آنسوی گور و یک پایش این سوی گور مواجه است؛ همه وجوهی از این بحران را متوجه شده اند. مثلاً کشاورز می داند با مشکل آبی بی مانندی مواجه شده، در حوزه کود و بذر هم مشکل دارد؛ محصولش را هم نمی تواند به قیمت مناسب بفروشد؛ چرخه کاشت و داشت و برداشت و سپس فروش آسیب دیده؛ اصلاً در بسیاری مناطق کشاورزی صرفه ندارد پس زمین های حاصل خیز می روند زیر خروارها سیمان و آجر و تبدیل می شوند به ساختمان. اما این همه مشکل نیست شهر که این زمین ها را بلعیده بی حساب و کتاب و بدون طرح های جامع، گسترش می یابد و قابلیت تامین آب و هوا و امکانات رفاهی و غذای باشندگان را ندارد. آمایش جمعیت نداریم و مناطقی از ایران از جمعیت خفه می شود. نکته عجیب این است که تولید رو به نابودی است. نظام اقتصادی ایران قبل از دوره جدید، کشاورزی بود. یعنی زمین منبع اصلی تولید ثروت بود. کشاورزان و در کنارش عشایر و صنعت کاران جمعیت فعال و تولید کننده بودند. اکنون جمعیت هشتاد و پنج میلیونی ایران چه تولید می کند؟ ادارات که بخشی از ماشین تخریب ثروت ملی اند. مثلاً ببینید وزارت جهاد کشاورزی ماموریتش قبلاً هر چه بوده الان به بخشی از ماشین تخریب تبدیل شده یعنی چشم می پوشد و با ویرانی همراهی می کند. به بهانه سنگ باطله کوه های ارزشمندی را می تراشند و نابود می کنند. وزارت اقتصاد و مسکن و... نیز همینطور. ملتی که تولید نمی کند و فقط مصرف می کند آنهم با تخریب گسترده و سرمایه ملی و نسل های آینده را تخریب و نابود می کند در واقع اقتصاد ندارد! رائفی پور در نقد حسن روحانی شنیدم که می گفت باید در دانشگاه ها بررسی شود که آسیب مغول زیاد بود یا دوره حسن روحانی. تاکید هم داشت که جدی می گوید. اگر مانند او مساله را جناحی نبینیم و حرفش را هم همانطور که خودش تاکید دارد جدی بگیریم؛ این سخن را می شود طور بهتری پرسید آیا آسیب مغول بیشتر بوده یا جمهوری اسلامی؟

با این مقدمه می‌خواهم بگویم که اقتصاد نداریم. کشور با پول نفت اداره می‌شده که الان نیمه و نصفه می‌رسد و همین باعث شده ایرادات و کاستی‌ها بیرون بزنند. حکومت نفت فروخته و کشور را اداره کرده، در واقع تخریب کرده. اقتصاد رانتی و دلالی بوجود آمده که دشمن تولید است و همه ارزش‌های خوب و اخلاقی و قوت‌های روحی یک ملت را که بهش تحرک و جنگندگی و استواری می‌دهد را آسیب زده.

این عوارض مانند سرطانی کل کشور را گرفته. البته نمی‌توانم در همین پرسش نخست بگویم این سرطان چطور درست شده و ریشه‌اش کجاست اما عوارض این سرطان فروپاشی ست. البته سرطان عبارت تر و تمیزتری ست که پلشتی موضوع را نشان نمی‌دهد؛ بگذارید از اسطوره‌های سامی استفاده کنم؛ مانند کرمی ست که کل بدن ایوب را گرفته. یک پیکر گندیده. اگر بخواهیم این پیکر گندیده را تعلیل کنیم باید از نظام‌ها بحث کنیم. در این وضعیت با یک نارضایتی گسترده مواجه می‌شویم که یکبار در اعتراضات خیابانی خودش را نشان می‌دهد، یکبار در درگیری روزانه و مدام دستفروشان با ماموران سد مامر، یکبار در اعتصابات اما اصل نارضایتی در همه جای شهر و در طول شبانه روز جاری ست. مردم در هر جمعی در حال شکایت از وضعیت کشورند. اعتصابات اخیر هم بخشی از این اعتراضات است اما هنوز پیکار نیست؛ چون پیکار ایدئولوژی می‌خواهد

سعی می‌کنم ساده بگویم. اگر بخواهم با زبان مارکس توضیح بدهم باید بگویم اینها خودشان را طبقه‌ای در برابر طبقه دیگر نمی‌دانند؛ که پیکارشان موتور حرکت تاریخ باشد و صورت قدیمی ترک بخورد و صورت جدید یا روبنای نو پدیدار شود. خود را در برابر سرمایه‌داری هم نمی‌بینند چون سرمایه‌داری در کار نیست. برای خودشان رسالتی هم قائل نیستند. یعنی این اعتراضات را بعنوان روشی جهت گسترش خودآگاهی و سپس فراهم کردن نیروی لازم جهت ساقط کردن دولت یک طبقه نمی‌بینند. تنوع هم بینشان هست، برخی از آنها دستمزد نسبتا بالایی می‌گیرند - البته سختی کار بالایی دارند اما نمی‌شود تصور کرد که وضعیت و احساسات درونی و وجدانشان شبیه کارگران معادن قرن ۱۹ یا کارگران معادن ذغال سنگ انگلیس است. در واقع مطالبه آنها نه از جنس چارتیست‌هاست نه از جنس مطالبات بلانکیست‌ها و نه کمون پاریس و نه هیچ جنبش کمونیستی دیگر. اصلا از جنس جنبش کارگری نیست. اما آنها در کنار مطالبات صنفی مانند دستمزد، تغییر نسبت روزهای کار و استراحت، بخشی از وجدان یکپارچه ملی‌اند. وجدانی که برپایه چیزی شبیه

غریزه سیاسی، که اسم دقیقی الان برایش سراغ ندارم، متوجه شده که زندگی ملی‌اش در خطر است. یعنی به نحوی متوجه بحران بقا شده. می‌داند نظام ج.ا عامل گسترش تبهاهی‌ست و از انقلاب ۵۷ پشیمان است. اما هنوز همه این فهمی که در درون اعماق وجدان ایرانی جریان دارد صورت‌بندی فلسفی نشده و زبان و بیان دقیق خود را نیافته تا آگاهی ایجاد کند. بدون این آگاهی پیکاری اگر روی می‌دهد پراکنده و گاه مقطعی یا کور است اما اینکه هر روز اعتراضات بیش از دیروز زبانه کشیده و شعله‌ورتر خواهد شد شکی نیست.

بنیاد - صرف‌نظر از گروه‌های چپ سنتی ما که، با تکیه بر صورت آشکار اعتراضات کارگری و مطالبات صنفی آنان، وجهی از «جنبش» حالا نگوییم «کارگری»، اما «جنبش زحمت‌کشان» و ... را در این وقایع می‌بینند، اما گروه‌هایی از «روشنفکران» و در رأس آنان برخی از اقتصاددانان، به ویژه کسانی که در مقام رسمی و غیررسمی مشاوره اقتصادی «دولت» حسن روحانی بوده‌اند، ریشه این بحران را در رویه‌های غلط و مداخله نابجا در امور اقتصادی دانسته و راه حل را در «آزاد سازی اقتصادی» و برقراری مناسبات تجاری آزاد، با دیگر بخش‌های جهان، خصوصی‌سازی و تضمین امنیت حقوقی برای سرمایه‌گذاری در ایران می‌دانند. به عبارت دیگر، برخلاف نظر شما، آنها «کل پیکر ایوب را کرم گرفته» نمی‌بینند، و این بحران‌ها را عارضه بیماری‌هایی می‌دانند، که حداکثر نیاز به «حجامت» دارد، یعنی انجام برخی «اصلاحات». آیا، به نظر شما، با توجه به فلسفه حکومتی رژیم اسلامی، اصلاحات می‌تواند و می‌توانسته مانع چنین بحران‌های دائمی و گسترش یابنده باشد؟

حجت کلاشی - چپ ایران در اعراض از واقعیات تاریخی ایران زاده شده است. اگر افلاطون با خروج از غار درباره شهر و مناسبات سیاسی و شهروندی اندیشید؛ چپ ایران حتا به غار هم برگشت بلکه در اعراض از واقعیات تاریخی ایران، بیرون دروازه‌های واقعیت تختی گذاشت تا قد و قواره وقایع را مطابق حقایق ایدئولوژیک دراز و کوتاه کند و بیشتر خود را در پیوستگی با انترناسیونال و نیروهای جهانی چپ و سپس مصالح سوسیالیسم کاملاً موجود فهمید و همیشه در عطش انقلاب سوخت و کماکان می‌سوزد. البته تقی ارانی سوسیالیسم در واحد ملی را در تقابل با این دیدگاه مطرح کرده بود اما بنظر گرفتار تیر غیب توطئه کامبخش شد تا چپ ایران شاخه‌ای از یک سیاست بزرگتر

بین‌المللی باشد. به هر حال چپ مجهز به چشمی نیست که واقعیات جاری در ایران را ببیند. اما اینکه می‌فرمایید اقتصاد دانهایی که مشاور حسن روحانی بوده‌اند نظراتی دارند؛ اعتبار آن نظرات را می‌توان در نتایج برنامه‌های اقتصادی حسن روحانی دید. دولتی که بیشترین خلق پول را داشته و برای تامین کسری بودجه جدا از فروش اوراق دست در جیب مردم برد. تورم لجام گسیخته‌ای داشتیم و در شرایطی دولت را منتقل می‌کند که تورم بزرگتری در راه است. میزان فساد و تخریب جنگل و دست اندازی در منابع طبیعی و از بین بردن زمین‌های کشاورزی در این دولت بی‌نظیر بود. وضعیت تولید هم مشخص است. اینها بیشتر متخصصان توزیع و تخصیص پول و بودجه هستند و بیشتر در حوزه‌های سیاست‌های مالی صحبت می‌کنند؛ برخی‌شان هم که به احزاب فاسدی مانند کارگزاران نزدیکند؛ خودشان بخشی از مشکلند. مشکلات اقتصاد ایران ساختاری‌ست. بر می‌گردد به بحث از نظام‌ها. نظام ویژه‌ای درست شده که مدعی‌ست می‌خواهد قوانین کلی اداره امور را از راه استنباط احکام شرعی فرعی کشف کند! اقتصاد بعنوان علم تولید ثروت در حوزه تجربه و عقل است. اما وقتی در حوزه نقل و شرع قرار دادیم؛ نه تنها ثروتی تولید نمی‌شود بلکه منابع ثروت نیز نابود می‌شود. علم اقتصاد با خروج از قلمرو فقه و شرع موضوعیت می‌یابد؛ در درون آن هر تاملی، تاملی در بستن باب‌ها و تعطیلی آن است. منابع استنباط حکم در فقه منابع چهارگانه است، نه موضوع فقه و نه روش آن نسبتی با علم اقتصاد ندارد. این موضوع زمانی پیچیده‌تر می‌شود که بدانیم که اقتصاد در واحد ملی قابل بحث است و ج.ا نظریه‌ای‌ست برای تاسیس امت. همه اینها آشفته‌گی فکری درست می‌کند. از سوی دیگر از آنجایی که ولایت فقیه نظریه استبداد قدیم است در درون آن سخن گفتن از بازار آزاد و کم شدن دخالت دولت حرفهای شعاری یا آرزوست. همانطور که خص.صی سازی به تقویت بازار آزاد منجر نشد؛ بلکه اموال غارت شده‌ای بین خودی‌ها توزیع شد تا دوباره غارت شود. اصلاح طلب‌ها اصلاً نمی‌دانند در مورد چه چیزی سخن می‌گویند و اصلاحات یعنی چه. تصویری از اصلاحات ندارند و تقریباً وقتی قوه مجریه یا مقننه را از دست می‌دهند با کلمات شاعرانه از اصلاحات سخن می‌گویند ولی وقتی قوا را بدست می‌آورند بعنوان بخشی از نظام فاسد و تباهی عمومی رفتار می‌کنند. بنظر من ج.ا نظریه تباهی‌ست و خروج از آن با بحث از نظام‌ها ممکن است. اینطور نیست که تغییرات کمی مورد نظر اصلاح طلب‌ها به تغییرات کیفی مثبت قابل مشاهده تبدیل شود که خبر در هیچ حوزه‌ای نشده. آنها ضابطه‌ای برای این تغییرات کمی و ناحیه‌ای ندارند فارغ از اینکه اغلب‌شان

فضیلت شخصی هم برای این اصلاحات مورد ادعایشان ندارند. کابینه فاسدی که حسن روحانی داشت می‌توانست قوی‌ترین اقتصادها را زمین گیر کند.

بنیاد - شما در این گفتگو و همچنین در مصاحبه‌های دیگر بر اهمیت «بحث از نظام‌های سیاسی» تکیه کرده‌اید. در یکی از این مصاحبه‌ها نیز از ضرورت رسیدن «به ایده مشترک در مورد نظام سیاسی»، سخن گفته‌اید. خوب! جریان‌ها و گرایش‌های مختلف سیاسی، بعضاً دهه‌هاست که طرح و پیشنهاد خود را در مورد «نظام سیاسی» دلخواه خویش داده و در مورد آن نیز از هیچ تبلیغی فروگذار نکرده و چند دهه‌ایست که باهم نیز، بر گرد این توافق، نشست و برخاست‌های مستقیم و بده‌بستان‌های غیرمستقیم دارند. اما شما به طرح یک‌تنه «سازمان مجاهدین خلق» صفت «جمهوری وحشت» داده و از طرح «جمهوری‌خواهی» طیف نسبتاً وسیعی از نیروهای سابق شرکت‌کننده در انقلاب اسلامی، که امروز در صف «مخالفت» با رژیم اسلامی قرار گرفته‌اند، تحت عنوان «جمهوری خیالی» یاد کرده‌اید و با توجه به توضیحات شما در باره جریان «اصلاح‌طلبی به عنوان بخشی از نظام فاسد و تباهی» جمهوری اسلامی، می‌توان دریافت که با «جمهوری‌خواهی» آنان از بنیان مخالفید. بنابراین پرسشی که می‌ماند این است که با چنین ارزیابی‌هایی چگونه می‌توان در باره «نظام‌های سیاسی» بحث کرد و با چه کسانی به ایده مشترک رسید؟ آیا شما ضابطه‌ها و پیش‌شرط‌های مقدماتی برای ورود به این بحث دارید که دیگران نیز بتوانند، با پذیرش آنها وارد این بحث شوند؟ به نظر شما «از کدام منشور» - به قول داریوش همایون - می‌توان و باید نگریست، تا اصلاً امکان تلاقی نگاه‌ها و رسیدن به وحدت نظر پایه‌ای برای ایران و آینده این ملت فراهم آید؟

حجت کلاشی - فلسفه سیاسی با سخن گفتن از همین نظام‌ها آغاز شده. افلاطون اگر چه از مرد سیاسی هم صحبت کرده - که آن هم در واقع مرتبط با نظام هاست - اما جمهوری کتاب مهم او در مورد نظام هاست. در سیر تحولات کلی بشر با گذر از نظام‌های خونی و طبیعی به نظام‌های شهری می‌رسیم که در آنجا نیاز به قوانین کلی است؛ سیاست مربوط به همین قلمرو است. یعنی سخن گفتن از شهر - به همان معنای کشور یا یک واحد سیاسی که می‌تواند وضع قانون برای عموم کند - و مناسباتی که آنجا وجود دارد. هرودوت داستانی نوشته که نشان می‌دهد داریوش و دوستانش

وقتی غائله گئومات را سرکوب و رفع می کنند از نظامها گفتگو کرده اند. یعنی متوجه بوده اند که این بحران می تواند ریشه در نظامها یا صورتی که قدرت سیاسی و نظم سیاسی بخود گرفته است؛ داشته باشد. در آنجا گفتگویی بر سر این که کدام نظام خوب است روی داده و هر کدام از فضیلت های یک نظام دفاع کرده اند. پس طبیعی است که من هم از نظامها صحبت کنم چون کلا فلسفه سیاسی بسط همین مساله است و پرسش از اینکه نظام خوب چیست؟ چرا که غایت سیاست فهم این نظام خوب و کوشش برای تامین مصلحت و خیر کشور است.

اگر ما متوجه این نباشیم که غایت سیاست و معیار و ارزش محوری آن تامین خیر ملی ست - یعنی خیری که برای کشور است - آنگاه می توانیم در ساحت سیاست از - نظام اسلامی - دفاع کنیم که غایت آن تامین خیر امت است که وابسته به کشور نیست و دچار این توهم باشیم که گویا می شود درون چنین نظامی بصورت پیوسته منافع کشور را تامین کنیم و اتفاقا در نفهمیدن این نکات است که گروهی که خود را ملی می نامند می توانند همراه خمینی باشند و از هواپیما پایین بیایند و همچنان خود را ملی بنامند و نفهمند این تضادی که در دنیای نظر وجود دارد در قلمرو عمل هم خودش را ظاهر خواهد کرد! چون وجه ضد استعماری انقلاب اسلامی ذهن آنها را تصرف کرده بود. قدمای ما این مباحث را در ذیل بحث از نفس مطرح کرده اند و می دانستند که حکمت مدنی گفتگو از قوانین کلی برای تامین مصلحت عمومی ست. اما با هجوم ایدئولوژی ها سیاست آن مقدار شاعرانه شده که دیگر موضوعی ندارد! دقیقا به این خاطر است که دیگر معلوم نیست یک فرد سیاسی چگونه فردی ست و اساسا در مورد چه چیزی و به چه منظوری باید صحبت کند. در بهترین حالت سیاهه ای از الفاظ که معمولا معنا و یا دلالت آن در عالم واقع برای ما چندان مشخص نیست مرتب شده و تکرار می شود. البته بگذریم که برخی به بهانه سیاسی حرف زدن ریشه ایران را می زنند و از هر ابزاری استفاده می کنند تا گزاره هایی بکار ببرند که نتیجه اش مرگ ملی ماست. من پرسشم این است که جایگزین ج.ا چه نظامی باید باشد؟ البته که نمی شود به این پرسش با عبارات حفظ شده ای مثل باید مطابق حقوق بشر و میثاق های بین المللی و سکولار و غیره باشد؛ پاسخ داد. همه می دانند که سبب باید خوشمزه باشد اما اینکه چگونه یک سبب درست می شود و چه باید بکنیم و سبب خوشمزه چگونه بعمل می آید را نمی توان با چند وصف شاعرانه از اینکه سبب باید سرخ و سفید باشد و خوشمزه و آبدار باشد پاسخ بدهیم. در قانون اساسی افغانستان هم آمده که دولت اعلامیه جهانی حقوق بشر

را رعایت خواهد کرد. شده؟ مگر آمریکایی‌ها در عراق و افغانستان صندوق نگذاشتند؟ مگر قانون اساسی مترقی با عبارات مطمئن نوشته نشده؟ پس چرا با وجود اینکه همه در عراق و افغانستان دارند با اعلامیه جهانی حقوق بشر و دموکراسی جمله می‌سازند اما در افغانستان در واقعیت طالبان سیطره یافته و در عراق داعش توانسته بود بخش بزرگی از عراق را تسخیر کند و الان هم اصلاً سامانی در عراق و در افغانستان وجود ندارد! در عراق و افغانستان همه می‌دانند آزادی خوب است، حقوق بشر چیز خوبی ست و مردم حق انتخاب دارند؛ اما آنجا سامانی نمی‌شود درست کرد. این مفاهیم بخشی از مفاهیم عالم علوی و بهشت نیستند باید منظم به نظام‌ها از آن سخن گفت. باید از نظام‌های صحبت کنیم تا ببینیم در کدام نظام ما می‌توانیم این ارزش‌ها را داشته باشیم. یعنی در کدام نظام ما می‌توانیم به وضعیت و مناسبات دموکراتیک برسیم و قوانین مترقی برپایه عقل وضع کنیم یعنی از اصالت عقل پاسداری شود، بتوانیم داخل آن مالکیت خصوصی داشته باشیم و تولید ثروت و قدرت کنیم. این پاسخ قسمت نخست.

اما پاسخ پرسش دوم. ببینید ما با انقلاب مشروطه نظام جدید ساختیم. نظام نو در برابر نظام کهنه. در نظام جدید به این پرسش که چه کسی قانون وضع می‌کند؛ پاسخ جدید دادیم. در نظام قدیم به این پرسش که چه کسی قانون وضع می‌کند؛ پاسخ داده شده بود شاه! در نظام جدید پاسخ این بود ایرانیان - گاهی بصورت ابنا وطن طرح می‌شد. این پاسخ با شکافی که در نظریه نظام قدیم روی داد؛ ممکن شد و زمینه این شکاف را آشنایی با نظام‌های جدید در غرب فراهم کرد. در نظام‌های سیاسی پرسش این است که چه کسی قانون وضع می‌کند؟ سپس این قانون برای تأمین مصالح چه گروهی ست یا ضابطه وضع قانون چیست؟ در نظام جدید، ایرانیان حق وضع قانون داشتند، برای مصلحت عمومی. این بنیاد نظری نظام جدید و پارلمان محل ظهور عقل ملی بود. این تحولات کاملاً در گسست منطقی از نظام قدیم ایجاد شد و از درون آن بیرون آمد. اینکه عده‌ای فکر می‌کنند این فکرها صرفاً در تقلید و در خلاء درست شد اشتباه می‌کنند. با این مقدمات مبنای نظام جدید روشن شد؛ پادشاهی یا قدرت سیاسی از آن ایرانیان بود؛ در تعبیر نو یعنی ملت. شاه نه تنها نماینده دولت قدیم ایران و نشانه استمرار آن بود بلکه پاسدار این حق بنیادین و قانون اساسی بود. قانون برای مصلحت عمومی و بر پایه رضایت عمومی باید وضع می‌شد. اینها فلسفه نظام جدید ماست. انقلاب ۵۷ علیه این نظام روی داد.

حالا بحث من این است که مخالفان نظام ج.ا می‌خواهند چه کنند؟ به نظام قبل که نظام جدید است برگردند و انقلاب را شکست دهند و از نظام سیاسی جدید دفاع کنند یا می‌خواهند جمهوری جدید و نوبنیاد درست کنند؟

اگر پاسخ جمهوری نوبنیاد باشد؛ پرسش‌های نظری دارم. اولین پرسش من این است که انقلاب ۵۷ انقلابی علیه دولت ملی و استمرار هزار ساله آن بود و به آشکار می‌گفت که علیه چند هزار سال پادشاهی انقلاب کرده. آیا این جمهوری نوبنیاد کماکان علیه هزاران سال استمرار پادشاهی و دولت در ایران است؟ با این میراث ملی ما چه می‌خواهند بکنند؟ پاسخ زمانی دشوار خواهد شد که توجه کنیم ملت ایران در تاریخ همواره در قالب پادشاهی تشخص یافته‌اند؛ پادشاهی تشخص دهنده ملت ایران در تاریخ بوده و با این لباس در تاریخ ظاهر شده‌ایم و دفاع از استقلالمان در این هیات ممکن شده، یعنی پادشاهی مساله‌ایست در پیوند با استمرار ملی ما. مساله مربوط به این خانواده و آن خانواده یا این طایفه و آن طایفه نیست؛ متعلق به مساله ملی و استقلال و تشخص ملی ماست. چرا باید این استمرار گسسته شود؟ اگر گفته شود که خب آن هزاران سال نظام استبداد بوده. پاسخ این است که دوران جدید دموکراتیک بخش ناچیز و کوچکی از تاریخ بلند و دور و دراز سیاسی بشر است. نمی‌توان کل تاریخ سیاسی بشر را زیر ارزش‌های دنیای جدید دید و قضاوت کرد. در دنیای قدیم ما نظام کارآمد و پویا داشته‌ایم که پاییده و بقای ملی ما را با همه فراز و فرودها تامین کرده. وحدت و هویت و بقای ملی ما با این نهاد و هیات سیاسی همراه بوده است. مساله بعدی این است که همین نهاد و هیات سیاسی کهن همراه با دنیای جدید در نظر و عمل نو شده. پادشاهی مشروطه در گسست از منطق پادشاهی قدیم اما در امتداد آن نو شده و این امکان را فراهم کرده که از ماده قدیم موجود یک صورت نو درست کنیم. یعنی اصل باقی ماند، اما جنبش و قوای درونی برای تغییر یافته است. اگر قبلا خمیره بود الان خمیره جنبان شده و پذیرای تغییر. پادشاهی مشروطه ماده قدیم نو شده است که ارزش‌های جدید را در خود دارد. موضوع مهمی که اینجا پیش می‌آید این است که با چه منطقی با این صورت جدید و نظام سیاسی نو مخالفند؟ اگر گفته شود بخاطر آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و این قبیل مسائل که پاسخ ساده است همه اینها ارزش‌های نظام‌های پادشاهی مشروطه هستند؛ پادشاهی مشروطه ما آزادی و برابری را پذیرفته بود؛ در انگلیس و سوئد مگر رعایت نمی‌شود؟ اگر گفته شود که در ایران بخاطر تاریخ استبداد نهاد پادشاهی میل به استبداد دارد؛ پاسخ این است

مگر در انگلیس و ژاپن تاریخ دموکراسی وجود داشته؟ همه نظام‌های دموکراتیک از درون نظام‌های استبداد بیرون آمده‌اند. در دنیای جدید نیز جمهوری‌هایی که استبدادی باشند به اندازه کافی پیدا می‌شوند. همینطور می‌شود گفت افغانستان بعنوان بخشی از ایران بزرگ همواره تاریخ پادشاهی داشته، بدون پادشاهی، دموکراتیک شد؟ بالاخره باید بگویند که جمهوری نوبنیاد چه نسبتی با تاریخ دولت در ایران دارد و بنا به چه ضرورتی باید تاسیس شود؟ در فرانسه جمهوری یا ریپابلیک و انقلاب و ایده برابری و ملت برای درست کردن یک وحدت طرح شده بود. همانطور که کنت دوگینو متذکر شده بود در فرانسه دومت وجود داشت! همین دعوا در رساله آبه سپس هم هست. یک گسست بزرگ در بین نظام اشراف و کلیسا با طبقه سوم یا عامه مردم وجود داشت که نظام جدید فرانسه در صدد حذف این دوبرونی حقوقی و فلسفی بود. در آنجا در همه ساحت‌ها دوبرونی وجود داشت که از خون ناشی می‌شد و انقلاب طغیانی بود علیه آن دوبرونی و طرح ایده وحدت و پیدایش ملت واحد فرانسه. البته انگلیسی‌های محافظه کاری هم پیدا می‌شدند که از درون تجربه خود کار فرانسوی‌ها را بی‌خردانه یا بی‌حاصل بدانند؛ فارغ از داوری در مورد خوب یا بد بودن، موافق یا مخالف بودن با آن، انقلاب در پاسخ به یک وضعی بود که ریشه تاریخی و واقعی داشت؛ در ایران پاسخ به چیزی است؟ بنظرم یک تقلید کوراست با تعدادی کلمات عوام فریبانه پوچ!

اما فارغ از جهات نظری، من جمهوریخواهی را بدفرجام با سویه‌های خطرناک می‌بینم. عده‌ای از این جمهوری‌خواهان می‌خواهند به انقلاب برگردند، چون معتقدند انقلابشان خوب بود و ضروری و دزدیده شده. پس مقصد آنها دهه شصت است منتها بدون خمینی. انقلاب بدون خمینی. خب کاملاً مشخص است که آن وضعیت چقدر وحشتناک بود؛ فوران خشم و جنگ همه علیه همه. بازگشت به دهه شصت و اوائل انقلاب که اصلاح طلبان از آن به دوره طلایی تعبیر می‌کنند؛ آیا بازگشت به عصر وحشت نیست؟ اگر خمینی را از آن دهه حذف کنیم همه چیز گل و بلبل می‌شود؟ خیر بجای خشونت یک نفر یا یک جریان علیه همه، خشونت همه علیه هم حاکم می‌شود؛ حالا ممکن است یکی بقیه را سرکوب کند و نظمی درست کند یا نظمی درست نشود و تبدیل بشویم به جغرافیای جنگ.

اما عده‌ای دیگر هم می‌گویند نه خیر آن انقلاب روی داده و خوب هم نبوده یا بوده و به انحراف رفته و الان باید انقلاب جدید کرد. بعضی از آنها تجربه انقلاب ۵۷ را دارند و این از عجایب است

که در عمر کوتاه خودشان می‌خواهند دوتا انقلاب بکنند و نمی‌دانند انقلاب چه هزینه‌هایی برای یک کشور دارد؛ شاعیان می‌گفت تاریخ کارگاه انقلاب است؛ اینها هم ایران را کارگاه انقلاب و رویاها و آزمون و خطای انقلابی خود کرده‌اند. آنها یک لیست از ایده‌های قشنگ و شعارهای فریبا نوشته‌اند یک چیزی مثل ده فرمان و می‌گویند برای تحقق اینها می‌خواهیم یک دینامیسم اجتماعی یک غلیان عمومی را برانگیزیم و انقلاب کنیم. اما نمی‌دانند انقلاب را رهبران پیش نمی‌برند بلکه این دینامیسم عمومی که فعال شد خودش پیش می‌رود و همه به میدان پرتاب می‌شوند و سیاست توده‌ای و شاعرانه مسیرهایی جدیدی را باز می‌کند که تابع فکر و نیت آغاز کننده‌ها نیست. از سوی دیگر اینها که اغلب آدم‌های بی‌آزاری هستند نمی‌گویند چگونه قرار است احزاب چریکی مثل مجاهدین و کومله و ... را کنترل کنند که آنها دوباره مسیر را منحرف نکنند؟ به این خاطر فعال کردن انرژی انقلاب نو، راهکار نیست بلکه راهکار شکست دادن انقلاب ۵۷ و بازگشت به نظام جدید - نظام پادشاهی مشروطه - است. البته توکویل می‌گفت که بازگشت به نظام قبل ممکن نیست؛ حرف او درست است منتها به شرطی که انقلاب گسست از نظام قدیم باشد. انقلاب ۵۷ انقلاب علیه نظام جدید ماست و این بسیار متفاوت است.

با این توضیحات عرض می‌کنم من مخالف اشکال دیگر نظام‌ها نیستم اما گفتگو در مورد نظام‌ها با کاری که مخالفان نظام می‌کنند متفاوت است.

بنیاد - اجازه دهید، در این پرسش آخر، که نه آخرین پرسش ما، و نه این نوبت، تنها دور از گفتگوی ما با شما، خواهد بود، موقتاً نقبی بزنییم میان مضمون پاسخ فوق و نخستین پرسش خودمان و ببرسیم؛ چگونه می‌توان از مردمی که تا گریبان در منجلاب ناشی از وجود نظام اسلامی فرورفته‌اند و شبانه روز در حال دست و پنجه نرم کردن با مشکلات روزمره‌اند، انتظار داشت که همچنان منتظر به ثمر رسیدن «بحث نظام سیاسی» شایسته برای آینده خویش بمانند؟ آیا با عمیق‌تر شدن بحران و وخیم‌تر شدن اوضاع، که با حضور و دوام رژیم اسلامی محتوم به نظر می‌رسد، ممکن نیست، به یکباره نیروهایی پیدا شوند که در شرایط بحرانی کنونی و به نام مبارزه با رژیم اسلامی، با شعارهای عوام‌فریبانه تجزیه ایران را بیار نشانند.

بدون هر گونه تردیدی در درستی نظر شما مبنی بر ضرورت پیشبرد «بحث نظام سیاسی»، اما چگونه

می‌توان ایران را از تهدید چنین خطرات مهیبی دور داشت، و در عین حال تیغ پیکار علیه رژیم اسلامی را کند نکرد؟

حجت کلاشی - سپاسگزارم که این وقت را در اختیار من گذاشتید؛ فکر می‌کنم هنوز سخنان زیادی مانده که بشود آنها را بازگفت. بعنوان مثال در مورد روایت ایدئولوژیک و انقلاب‌سازی که از تاریخ معاصر ساخته شده. بدون باز کردن این زوایا نمی‌شود معنای امروز را دریافت. از آن می‌گذرم اما نمی‌شود اینرا نگفت که ج.ا یک نظام ایدئولوژیک است و آمده است با انقلاب یک دنیای خیالی روی زمین پیاده کند. این دنیای خیالین ارزش‌ها و سبک زندگی رسمی دارد؛ حکومت رسالت خود را مراقبت آمرانه از این ارزش‌ها و سبک می‌داند؛ مثلا ادبیات و سینمای انقلاب؛ رسالت داشت آنرا نمادین و به بشریت تقدیم کند. سبکی که جامعه با آن و نمادهایش سالهاست جنگیده و عقب رانده یعنی ما یک جنگ فرسایشی بین جامعه و حکومت داشته‌ایم؛ جامعه نمی‌پذیرد زیر چتر نگاه مثلا جنتی زندگی کند. خود کارگزاران نظام هم به آن ارزش‌ها اعتقادشان را از دست داده‌اند. اما دعوا و تنش جدید بین جامعه و حکومت الان فقط در حوزه فرهنگ و سبک زندگی و یا در حوزه ایدئولوژی‌ها صرفا نیست. جامعه با پیامدهای یک نظام ضد عقل مواجه شده. مردم با مشکلات معیشتی مواجهند؛ خانواده‌ها یکی پس از دیگری فرومی‌پاشند؛ با مشکلات ترکیبی مواجهیم؛ بعد از چهار دهه در حوزه کشاورزی، غذا، آب و برق دچار مشکل شده‌ایم. ماموریت‌های خارجی نظام و هزینه‌های آن قابل فهم برای مردم نیست یا دست کم اولویت اول آنها نیست. بیکاری بیداد می‌کند، فقر گسترش یافته، برخی در پشت بام‌ها می‌خوابند؛ کسانی توان اجاره یک اتاق ندارند. با این مشکلات جدید مردم منتظر هیچ چیزی نمی‌مانند تا مثلا ما در مورد نظام‌ها به توافق برسیم و بعد آنها ببینند خیابان برای اعتراض. ایران انبار باروت شده. نارضایتی موجود، نارضایتی ایدئولوژیک نیست؛ اعتراض و تظاهرات مردم هم ساخته و حاصل زحمت اپوزیسیون نیست؛ نتیجه سیاست‌های غلط حکومت تولید نارضایتی بوده. پس فارغ از بحث‌های ما و اینکه در هفته چندبار جلسه برگزار می‌کنیم تا در مورد اتحاد صحبت کنیم؛ مردم بخاطر جنس مشکلات با حکومت درگیر شده‌اند. مردم به تنگنا آمده‌اند، خسته‌اند، عصبانی‌اند. از فساد و تبعیض خسته‌اند. آینده نسل‌هایی سوزانده شده. پس آنها منتظر نمی‌مانند که ما در مورد نظام‌ها تعیین تکلیف کنیم و سپس اعتراض کنند. سخن من این است که بین عصیان و

اعتراض با مبارزه فرق است. خیلی‌ها در میان مخالفان نظام شتابزده می‌خواهند این اعتراضات مردمی را به حساب خود واریز کنند، می‌کوشند با بیانیه‌هایی با عبارات تند تبدیل شوند به چهره‌های برجسته این انقلاب در آستانه وقوع. من از بیست سالگی با ج.ا مبارزه کرده‌ام. همیشه هم مشروطه‌خواه بوده‌ام. اینرا آموخته‌ام که از برنامه فکری هر حرکتی بپرسم. صرف حرکت کافی نیست، حرکت برای چه مهم است به این خاطر می‌کوشم واقع‌بین باشم و نقش خودم را در تحولات آینده پیدا کنم. نقشی که بتوانم در فردای تاریخی منطق آنرا توضیح دهم. اعتراضات و عصیان را می‌فهمم و با آن همدلم اما صرف اعتراض و عصیان و قیام علیه وضعیت امروز که وضعیت خوب فردا را نمی‌سازد. اینجاست که مسأله نظام‌ها مطرح است. باید به اکنون معنا داد، باید ریشه وضع موجود را توضیح داد تا نارضایتی و قیام تبدیل به «مبارزه برای» شود. هر نیرویی در میدان، نیروی یک فکر است. حالا باید پرسید نیروهایی که در پی سیاست‌های نظام هر روز به صحنه مخالفت و اعتراض پرتاب می‌شوند نیروی چه فکری هستند. این حرکت مردم باید به کدام سمت برود؟ فردا چگونه باید ساخته شود؟ انسان موجود نماد ساز است، چون معنای زمان را درک کرده و گذشته و حال و آینده را می‌تواند بشناسد، پروژه می‌سازد. باید این نیروی بزرگ اجتماعی را برای ساخت چیزی به حرکت در آورد والا صرف مخالفت با ج.ا منتج به آینده خوب نمی‌شود. حرکتی که در راستای نظام مترقی و کارآمد باشد ارزشمند است. این نظام که نمی‌تواند در خلأ درست شود یعنی در بی‌اعتنایی به گذشته و اکنون. نمی‌توان آنرا در گوشه‌ای از دنیاها یا یوتوپیا ساخت. معنای اکنون تاریخی ما چیست؟ فردای تاریخی انقلاب ۵۷ را چگونه می‌فهمیم؟ داوری ما چیست؟ روشنفکری ما چون تاریخ شرمگینی دارد؛ البته بدون اینکه عذاب وجدان داشته باشد از آن پرسش‌ها فرار می‌کند یا رندانه مسولیت آنرا به گردن خمینی می‌اندازد تا در حالی که تا رستنگاه غرق در گناه است خود را معصوم بنمایاند. اما مردم فهمیده‌اند؛ مردم می‌گویند ما انقلاب کردیم چه اشتباه کردیم! و البته از سالها پیش تقدیر عمومی از شاه و پشیمانی از انقلاب آغاز شده بود.

مردم فهمیده‌اند انقلاب اشتباه بوده، فهمیده‌اند که فریب خورده‌اند. متوجه شده‌اند که انقلاب یک کج راه بوده. خب عده‌ای از اصحاب انقلاب ۵۷ نمی‌خواهند معنای این فهم درخشان مردم را بفهمند کماکان در آتش انقلاب دیگر می‌سوزند، یعنی همانها که دیروز ملتی را آتش زدند، اکنون هم می‌خواهند فردا را قمار کنند. در یک جعبه خطرناکی بنام انقلاب تحت تاثیر فرانسه و روسیه در ایران

معاصر باز شده که باید با درایت بسته شود والا اسیر این مفهوم جادویی می‌شویم و آرامش نمی‌یابیم. وقتی مردم فهمیده‌اند که انقلاب اشتباه بوده باید این نیروی بزرگ و ناراضی را به سمت شکست دادن انقلاب ۵۷ حرکت داد نه در امتداد آن. نمی‌شود گفت انقلاب اشتباه بوده ولی نتایج حقوقی و سیاسی آنرا پذیرفت و به رسمیت شناخت. وقتی می‌گوییم انقلاب اشتباه بوده یعنی شکست دادن انقلاب و بازگشت به مشروطه. پس موضوع این است که دیر یا زود اعتراضات عمومی شعله خواهد کشید، چگونه می‌توان این نیروی عظیم را به جای نیروی ویرانگر به نیروی سازنده تبدیل کرد؟ چگونه می‌توانیم از شر ج.ا و انقلاب ۵۷ رها شویم اما به دنیای ناشناخته و خلأ پرتاب نشویم؟

بنیاد - آقای کلاشی عزیر بابت این فرصتی که به ما برای انجام این گفتگو دادید، بی‌نهایت سپاسگزاریم. ما نیز احساس می‌کنیم که لازم است، این گفتگو و گفتگوهای بیشتری با شما را ادامه دهیم. با امید به فرصت نزدیک بعدی و با آرزوی پایداری و پیروزی برای شما و هم‌نسلان پیکارگرتان.



گفتگو با حجت کلاشی

تفاوت بنیادین انقلاب مشروطه با انقلابی‌گری ایدئولوژیک

بنیاد - آقای کلاشی عزیز، در وفای به عهد، و با قدردانی از شما، دور دیگری از گفتگوهای خود را، که در اصل در پیوند مستقیم با گفتگوی قبلی‌ست، آغاز می‌کنیم. شما در پاسخ‌های خود، در آن گفتگو، بر اهمیت تبدیل قیام و اعتراض و عصیان، در برابر وضع موجود، به یک پیکار یا «مبارزه برای آینده» میهن‌مان تکیه کرده و چند جا نیز از ضرورت «معنا دادن به اکنون» مان سخن گفته و با طرح پرسش‌های بلافاصله‌ای نشان داده‌اید که این «معنا دادن» به امروز، از طریق پاسخ به کدام پرسش‌ها ممکن می‌شود. به عنوان نمونه گفته‌اید: «باز کردن روایت ایدئولوژیک و انقلاب‌سازی از تاریخ معاصر» به فهم و دریافت درست «ما» از «معنای امروز» یاری می‌رساند. نخست خوشحال می‌شویم؛ درباره این «روایت» توضیح بیشتری دهید.

علاوه بر این، با بازگشت و تأمل بر این گفته شما که: اعتراضات و عصیان کنونی در میهن‌مان «هنوز پیکار نیست؛ چون پیکار ایدئولوژی می‌خواهد» لطفاً توضیح دهید؛ که چه تفاوتی وجود دارد میان «ایدئولوژی» در «روایت تاریخی» و «ایدئولوژی» برای پیکار؟ چرا یکجا «ایدئولوژی» مذموم است و در جای دیگر مطلوب؟

حجت کلاشی - درود بر شما. سپاسگزار مهربانی و کوشش‌های شما هستم.

در گفت‌وگوی پیشین از یک «روایت» انقلاب‌ساز سخن گفته بودم؛ می‌گویم توضیحش دهم. انسان یک نخستی نمادساز است و روایت به همین توانایی انسان بازمی‌گردد؛ روایت بهم پیوستن زمانی نمادهاست. در اینجا و در این گفتار، گونه ویژه‌ای از روایت مد نظر است که از زبان «اصالت انقلاب»

و انقلاب جهانی، جاری می‌شود! شکل اسطوره‌ای دارد؛ چون ضد تاریخ - تاریخی که با "دانش و واقعیت" ارتباط دارد - است! تاریخ را ابداع می‌کند؛ دانایی - شبه دانایی یا دانایی کاذب را - با قالب‌هایی که اغراض مشخصی دارند، صورت‌بندی می‌کند و به تاریخ غایت یا حواله می‌بخشد و عواطف و احساسات جمعی را به این تاریخ آخرالزمانی پیوند می‌زند تا آدم حامل رسالت مقدس شود؛ از آن پس تاریخ مادر باردار انقلاب می‌شود، یعنی باید آنرا بزاید و مترقی بودن و نیز بر حق بودن ویژگی نیرویی می‌گردد که حامل ایده انقلاب است. فردید در بحث از ادوار و علم الاسماء تاریخی می‌گوید: «آنچه هر دوره‌ی تاریخی را تعیین می‌بخشد، حواله تاریخی یا حکم اسمی است که بر آن دوره حکومت می‌کند.» اگر چه مبنای آن چه قصد دارم بگویم، با نظرات فردید متفاوت است؛ اما با یاری گرفتن از این تعبیر او می‌گویم نام دوره‌ی جدید تاریخی ما «انقلاب» است و «انقلاب» بر دوره جدید تاریخی ما حکومت و خدایی می‌کند. تاریخ جدید ما زیر سایه «انقلاب» قرار گرفته یا بهتر است بگویم بی‌قرار و مالیخولیایی شده است. اما انقلاب، در تاریخ ما چهره یا نمود دوگانه یافته: انقلاب مشروطه و انقلاب ۵۷، انقلاب مشروطه پیوندی با اصالت انقلاب و این روایت که توضیح دادم ندارد؛ بنابراین در تاریخ ایران، انقلاب دو معنای متفاوت یافته است. می‌کوشم این تمایز را فشرده و کوتاه بگویم.

«انقلاب» مشروطه به‌مثابه‌ی نظریه تاسیس پارلمان و حکومت قانون، انقلابی در مبانی حکمرانی بود؛ این انقلاب کوششی بود برای ایجاد مظهر و نمود جدید برای «قوه‌ی عاقله» و به عبارت دیگر این انقلاب با تجدید مطلعی در مبانی نظام حکمرانی قدیم، پارلمان را به آن پیوند داده و می‌افزود - منظورم از تجدید مطلع بازاندیشی است و الا انقلاب مشروطه بالعکس انقلاب فرانسه و انگلیس به جایی باز نمی‌گشت. انقلاب فرانسه بازگشتی از نظام اجتماعی طبقاتی و مشتقات آن به نظم طبیعی بود و انقلاب انگلیس به سستی در تاریخ - انقلاب مشروطه اگر چه در گسستی از مبانی حکمرانی قدیم، محقق شد اما در امتداد و پیوست با نظام قدیم بود و تکیه‌گاهی مادی و معنوی در سنت داشت. این نوعی از «انقلاب» است که دوران جدید ما را در خروج از دنیای قدیم، چارچوب بندی کرد و نشانگر تحولاتی در ذهن و زبان بود. نشانه‌های رسوب‌یافته از این تحول در ذهن و زبان را می‌شود در لابلای اوراق تاریخی باقی‌مانده از آن دوره یافت و نشان داد و سیر حرکت اندیشه‌ی این انقلاب را بازخوانی کرد که به آن خواهم پرداخت.

این «انقلاب» در نظر و عمل، با انگیزه‌ی تدبیر امور مملکت و تأمین مصلحت ملی در زمانه‌ی بحرانی، شکل گرفت و پیش رفت و به این اعتبار امری سیاسی - یعنی مرتبط با شأن و شخصیت حقوقی، تاریخی و سیاسی ایران و لذا دولت ایران - بود که غرض و غایت و مبدأ آن تأمین خیر ملی و عمومی بود.

آنچه تا انقلاب مشروطه در ادامه خواهیم گفت؛ در مدار و محور پاسداری از ایران و حفظ موجودیت و حقوق دولت ایران است. یعنی مدعی هستم چنین فکری پس و پشت کنش سیاسی نداشته بوده است؛ حتا خیلی پیشتر از مقدمه مشروطه. اگر چه چون زمان و زمینه نیست خیلی دور و دراز نمی‌شود رفت تا جلوه‌های تاریخی و عینی این ایده را نشان داد اما می‌توان به کوتاهی اشاره کرد که چنین فکر و منطقی را در عالم‌آرای عباسی؛ در توضیح برآمدن پادشاهی صفوی، می‌توان دید. در دره نادره هم اگر بتوانیم پرده ستر صنایع ادبی و سخن‌آرایی را کنار بزنیم می‌توانیم چنین منطقی را - البته در محدوده امکانات و ویژگی‌های نظام‌های استبدادی - ببینیم. با چشم پوشیدن از امکانات و داشته‌های سنت نمی‌توانیم منطق این دگرگونی و نو شدن را صرفا با ارجاع به آشنایی ایرانیان با اندیشه‌های نو و نظام‌های جدید توضیح دهیم.

بنایی که در دوره‌ی صفوی از میان خاکستر خلافت و یورش مغولان سر برآورد و استوار شد تا دولت ایران را دو سده و نیم نمایندگی کند؛ به زوال و فتنه محمود و سرانجامی بدفرجام پیوست. میرزا مهدی استرآبادی، توصیفی از زمانه سقوط اصفهان تا برآمدن نادر دارد؛ او می‌نویسد، در این ایام "هر زمان از تشدید زمانه، کسری به دولت ممدود ضم می‌شد" و محمود "با سرشت بد و طویت فاسد مالک سریر جم و غاصب حق خدیو عالم شد" و "جوکیان در جای کیان نشستند" و از این سلیقه کج زمانه "گلگشت ایران از شوکت (خار) شوکت (اقتدار) اعدا مانند خارزار خوار و زار گشت" و روزگار "خاک خذلان بر سر اهل ایران بیخت" و "مانع رسم مملکت آرایی شد و عاقبت خاک ایران از آتش تر و آب خشک بباد رفت و از این کشور پر شور و شر جز آیات خرابات اثری نماند!" این توصیف درخشان از ایام فتنه در واقع فلسفه برخاستن نادر "خدیو ایران صولت ایران آرا" را روشن می‌سازد. اگر عبارت پردازی‌های مغلق و معانی پیچیده در الفاظ هم‌وزن و مطمئن نبود؛ می‌شد صدایی که متعلق به فلسفه سیاسی مدرن و عصر دولت ملت‌های غربی ست را از درون این نوشتار شنید؛ صدای ماکیاوولی را هم از درون این سخنان می‌توان شنید. میرزا مهدی می‌نویسد با ترقی نادر "ایرانیان را

هنگام انفجار فجر فرج گشت". پیشتر اسکندر بیک منشی هم در توصیف برآمدن شاه عباس عباراتی نزدیک به آنچه آورده شد داشت. اسکندر بیک می‌نویسد "در دو سه سال اوایل دولت ظفرمآل چون هنوز اختر بخت ایرانیان در حضيض وبال بود بعضی مکروهات که در لوحه قضا مثبت شده بود بحیز ظهور آمد اما بتوفیق الله، زمان ادبار زود سپری شده زمانه ابواب سعادت و اقبال بر روی دولت بیزوال گشاد و به میمنت بخت همایون و نیروی همت والا رفع مکاره گردیده و ریاض مملکت از رشحات سحاب لطف الهی و حسن اعتنا و اهتمام پادشاهی خرمی یافت". پس برای رفع فتن از ایران، بخت، اعتنا و اهتمام پادشاهی لازم بود.

بعد از آقامحمدخان که بعنوان سردار، توان رویارویی با عثمانی و روسیه را داشت؛ فتحعلی شاه نه اعتنا و اهتمامی به اوضاع مملکت داشت و نه فهمی از تحولات جهانی. در غرب تحولات تکنولوژیک روی داده بود و وارد عصر بخار و انقلاب سوختی شده بودند. ولسلی ا. وایت معتقد است "هیچ فرهنگی نمی‌تواند فراتر از محدوده منابع نیروی خود پیشرفت کند؛" غرب به منبع جدیدی از نیرو دست یافته بود. انقلاب صنعتی و انقلاب علمی - مثل انقلاب کوپرنیکی - به همان معنایی که کوهن بکار می‌برد، در آنجا روی داده بود و با نظام علمی نو به مسائل خود پاسخ می‌دادند؛ تحولی در معنای سرعت، شتاب و مسافت روی داده بود که به نوبه خود جغرافیا، سیاست و جنگ و دیپلماسی را متأثر می‌ساخت. در این روزگار ایران جدا از مشکلات تاریخی از هر طرف زیر فشار قدرت‌های بزرگ خارجی بود.

در این زمان که هنگامه اروپا محوری‌ست، انگلیس بعنوان بزرگترین قدرت دریایی در جنوب به کمک مستعمرات و یا مناطق تحت سیطره خود همسایه ما بود و روسیه قدرت خاکی - غیر دریایی - در شمال، در گریز از تنگنای جغرافیا در حال پیشروی در خاک ایران. دربار در مرکز سیاست قرار داشت؛ اما عاری از اندیشه و نیرویی خلاق بود. در این برهه، قائم مقام فراهانی حکم آگاهی یا روحی را دارد که بر فراز نهاد دربار ایستاده و می‌کوشد علت این فتور و آشفتگی را توضیح دهد. قائم مقام نامه‌ی مهمی دارد که از دربار فتحعلی شاه، به تبریز و به میرزا موسی خان نوشته است می‌پندارم در این نامه‌ی مهم قائم مقام توانسته آشفتگی و ضایع بودن امور در دربار را به بهترین شکل نشان دهد؛ در آن هنگام دربار جایی بود که در آن هیچ کس مسئول امری نیست و در آن قاعده «به من چه» حکم‌فرماست. نادر و آقا محمدخان، هر دو شاه - سرداری بودند که خود می‌جنگیدند اما فتحعلی

شاه جنگ را به پسرش سپرده بود و البته توان پشتیبانی کافی از جبهه جنگ را هم نداشت. قائم مقام این وضعیت دربار را که از دلایل مهمی ست که منجر به شکست‌های بزرگ و تاریخی برای ایران شد؛ نشان می‌دهد.

در این نامه آمده که مقارن نوروز معتمد به همراه بزرگانی از خراسان به تهران و دربار فتحعلی شاه، آمده بوده‌اند بعد از پیشکش برای سلام به دیوان‌خانه می‌روند در آنجا «میرزا محمد نائینی عریضه‌خوان حاضر نبوده» کسی از میرزاها هم پیش‌قدم نمی‌شوند تا عریضه‌ی ایشان را بخواند تا اینکه شاه به پسر میرزا اسدالله اشاره می‌کند که پیش برود و عریضه را بخواند. قائم مقام می‌گوید او «طوری غلط و بد و مهوع خواند که سلام ملوث شد و شاه متغییر گشت. دفعه دیگر که محمود خان آدم ایلخانی را آورد تا عرض کرد؛ پسر میرزا اسدالله از صف جدا شد و تا نیمه راه رفت و معلوم شد که عریضه را محمود خان همراه نیاورده. میرزا هدایت دمی به صف آمد و محمود خان دمی از دیوان‌خانه در رفت و شاه دمی از تخت برخاست و خراسانیها تعجب کردند و از عمله شاهزاده‌ها و یتیم اطرافی که پای نقاش‌خانه ورودی مهتابی ظل‌السلطان به تماشا ایستاده بودند بی اختیار شلیک خنده بلند شد.»

این وضع دربار فتحعلی شاه بوده، هیچ کاری مسئول نداشته و همه‌ی امور در اوج بی‌نظمی و آشفتگی بوده است و البته «شلیک خنده» و مسخرگی نیز نشان از فرط بی‌غیرتی دارد. قائم مقام در این نامه می‌کوشد نمایی واقعی از این آشفتگی تهران را برای تبریز نمایان کند و منطق متمایز اداره‌ی امور در دربار فتحعلی‌شاه و دارالسلطنه‌ی تبریز در زمان ولیعهدی عباس‌میرزا را توضیح دهد. قائم مقام در این‌جا منطق و مبنای نظام استبداد را نقد نمی‌کند بلکه بین دو وضعیت در درون نظام استبداد تمایز قائل می‌شود به عبارتی دو صورت از نظم استبدادی را نشان می‌دهد. در یکی از آن‌ها، امور بر مبنای اصل «به من چه» قرار گرفته و در آن انتظار بهبود امور نمی‌توان داشت و دیگری نظامی استبدادی است که بر مبنای اصل مسئولیت انتظام یافته است. طرحی که قائم مقام برای این انتظام - که به نظر صورت اولیه‌ای از دولت‌های منتظم است - ارائه می‌کند بر اساس اصل مسئولیت و توان ضرب خوردن و ضرب زدن است که به تعبیر معتمد، همان «قانون» میرزا عیسی قائم مقام است که در تبریز درست پیش می‌رود و صدراعظم در کانون آن قرار دارد. در همان نوشته و در ادامه آن داستان، معتمد که مقتضی شده بود از قائم مقام می‌پرسد «تو هم در امثال این امور، "به من چه" می‌گویی؟»

قائم مقام می‌گوید «اوایل بله و امور مغشوش بود اما اکنون نه. سهل است هر کس خوب خدمت کند خود را مستوجب تحسین می‌داند و هر کس غلط و خطایی کند خود را مستعد سیاست می‌کند و ضرب و تربیت نایب السلطنه را اشهد بالله هیچکس جز خود روا ندارم. دنیاست، در خانه است بی‌غلط و خطا نمی‌شود هر وقت امری اتفاق افتد ضرب حضور را خودم می‌خورم و ضرب بیرون را خودم می‌زنم و قوام امر خودم را و در خانه آقای خودم را به همین ضرب خوردن می‌دانم. اگر یک روز بالمثل ترک اولی از امیرزاده صادر شود و ضرب آن را من نخورم و من خود نزنم خود را معزول و مخدول و امر آن در خانه مغشوش و ضایع می‌دانم.»

معلوم است که قائم مقام پیشتر چنین نظمی را در تبریز درست کرده بوده و توضیح می‌دهد که از آن طرز فکر و عمل قبلی گسسته و روش دیگری برگزیده و با دیدن آشفتگی دربار فتحعلی‌شاه می‌کوشد منطق نظم خود را توضیح دهد. اگر چه این نظم بر محور نهاد وزارت و درون نظام استبداد کهن طرح شده است، می‌توان آن را ناشی از اندیشه‌ای مهم در راستای ایجاد نظم اداری بر بنیاد اصل مسئولیت و حتی تلاشی برای محدود کردن دخالت خودسرانه شاه در اداره امور کشور دانست؛ نظم و فکری که در دوران امیرکبیر ادامه یافت و شاید التزام به آن امیر را نیز به سرنوشت قائم مقام گرفتار کرد.

با این همه اما این فکر و نظم کماکان در میدان کشاکش سلطان و وزیراند و در این اندیشه جایی برای پرداختن به قدرت در محدوده قانون و این مسأله که چه تضمینی وجود دارد که شاه در این نظم به محدودیت‌ها پایبند بماند نیست. البته در تاریخ ایران با تثبیت سلسله‌ها وزرای توانمندی پدیدار می‌شدند که اداره امور را به دست می‌گرفتند؛ و میان آن‌ها کسی مانند شیخعلی خان زنگنه وزیر شاه سلیمان صفوی هم پیدا می‌شد که شاه ببخشد ولی او نه، ولی این مسائل بیشتر به مناسبات قدرت در کشور و دربار مربوط بود تا اینکه مبنایی نو در اندیشه داشته باشد. نهاد وزارت در دوره عباسیان از روی سرمشق پادشاهی ساسانی، شکل گرفت و در بازسازی دیوانسالاری ساسانی درون نظام اسلامی؛ نقش محوری به عهده داشت؛ اما همواره در رابطه پر خطر و شکننده با سلطان بسر برد. در این دوره نیز، صدراعظم‌ها می‌خواهند نقش پایه‌ای برای حفظ دولت بازی کنند.

دوره‌ی قائم مقام، دوره‌ی آشنایی با نظام‌های جدید است؛ و به کمک این آشنایی با تجربه‌ی ملل دیگر است که امیرکبیر که در دستگاه قائم مقام بزرگ شده بود می‌تواند از نظامی جدید صحبت کند.

ریشه‌ی فکر امیر و نظم تقی‌خانی را باید در ادامه‌ی تلاش برای سر و سامان دادن به امر حکومت و نظام سیاسی دید. نظامی که در آن نظم، قانون است و اندیشیدن به نظم و نظامی که در آن قانون بالاتر از هر چیز است و اراده‌ی سلطان قانون نیست، همه در چارچوب گسست از نظم و درباری بود که از فرط آشفتگی به حسیض مسخرگی افتاده بود و از ضایع شدن امور «شلیک خنده» در آن شنیده می‌شد و البته که سلطان مستبد و دربار فاسد مناسباتی جدید و نظم مبتنی بر آن را بر نتابیدند و با قتل او و عزیز شدن ملیجک که عزیز بی‌جهتی بود؛ ناصرالدین‌شاه می‌خواست اصول استبداد را مدام در مقابل چشم نوکران خود نگه دارد. اعتمادالسلطنه متوجه چنین منظوری شده بود؛ به خاطر این که سخن به درازا نکشد از آن می‌گذرم.

امین‌الدوله در سلسله‌ی وزرا و امتداد خطی که گفتم سخن مهمی دارد که می‌توان آن اعلامیه‌ای در درون نظام استبداد، با موضوع ضرورت تاسیس پارلمان به‌عنوان محل تجلی قوه‌ی عاقله و لزوم تفکیک آن از شأن شاه دانست: قوه عاقله و قوه محرکه هر دو در وجود شاه به‌عنوان نهاد مجتمع بود و شاه حکم روح را داشت که واجد دو قوه بود برای آنکه بتوان این قوه را از نهاد سلطنت جدا کرد و در جای دیگر بنیاد گذاشت در قانون اساسی مشروطه آمده است: سلطنت ودیعه ایست که بموهبت الهی از طرف ملت بشخص پادشاه مفوض شده

مجدالملک می‌گوید: «در ارباب عقل و تجربه توقع داریم به اعتقاد بی‌غرضانه‌ی ما همراهی کنند و به ما بگویند بعد از آن خلل و فرج، امور یک دولتی به اینجایها بکشد. تکلیف اهالی مملکت چه خواهد بود؟» در پاسخ می‌گوید: «چنانچه اهالی ایران، در این حالت که کشتی حیات ایشان به گرداب فنا نزدیک شده، این مجلس صحیح الاعضا را تشکیل دهند، وعده صریح می‌دهیم که نتیجه این مجلس نظم و ترقی دولت است.» در گفتار مجدالملک اهالی کشور باید مبدأ این تغییر باشند همان طور که می‌بینیم منطق تأمل و اندیشیدن به نظم و ترقی مملکت و دولت است؛ یعنی نظم دادن به کشور، درست کردن وضعیت تجارت و راه و کشاورزی و ایجاد نیروی نظامی قوی و جلوگیری از تسلط و مداخله بیگانه و...؛ روشنفکرانی که متصل به این فهم، بعد از مرگ امیر ظهور کردند و بخشی از نسل اول روشنفکری بودند؛ فارغ از اینکه چه مقدار مسائل را درست می‌فهمیدند و چه سطحی از دانش داشتند، بر همین اساس می‌اندیشیدند و غایت و غرضشان همین بود یعنی تأمین مصلحت دولت تاریخی ایران؛ این روشنفکری در برابر نوع دیگری از روشنفکری است که دنباله‌روی

ایدئولوژی‌های مد روز است و تأمین مصلحت دولت ملی ایران در آن جایی ندارد؛ البته نه اینکه روشنفکری نسل نخست تحت تأثیر مدها و ایدئولوژی‌ها نباشند که اغلب بودند - حتی تحت تأثیر حوادث پیرامون هم قرار می‌گرفتند مثلاً تحت تأثیر حوادث و نحله‌های فکری و سیاسی قفقاز و قازان و جنبش‌های دینی و ناسیونالیستی و ... قرار داشتند؛ بلکه صرفاً نکته مهم این است که آنچه می‌گفتند دستکم ادعا داشتند که برای تأمین خیر دولت ایران است؛ اگر چه در صداقت برخی می‌توان شک کرد؛ اما کماکان تأمین خیر عمومی و مصلحت دولت و ملت ایران بهانه سخن گفتن آنها بود در مقابلش جریانی قرارداد داشت که انقلاب برایش اصل بود؛ آنها ایران را در بستر انقلاب جهانی قرار می‌دادند.

سطح فهم آنها هم یکسان نبود و در اینکه چرا وضع ایران اینگونه شده و چاره کار چیست مانند هم نمی‌اندیشیدند و پایه و مایه اندیشه‌هایشان هم هم‌اندازه نبود.

با شکستی که در طرح‌های اصلاحی اهل دیوان و صدارت روی داد؛ اندیشیدن به این که چرا کشتی حیات اهالی ایران به «گرداب فنا» نزدیک می‌شود و چاره‌ی کار چیست؛ در قلمروی دغدغه‌ی روشنفکران واقع شد. می‌دانیم که دارالسلطنه تبریز محل گرد آمدن افراد با دانش و میهن‌پرست بود. بنظر می‌رسد نسل نخست شاخه عثمانی در ارتباط با بقایای این افراد و اطرافیان امیر شکل گرفت و به‌نوعی به دیوانسالاری مربوط بودند؛ اما با دیدن سرنوشت امیر خود را از محل خطر دور نگه داشتند؛ نشریه اختر در ارتباط با این افراد قوام گرفت و رفته رفته دیگران به گردش درآمدند و شاخه دیگر روشنفکران حوزه قفقاز بودند. پرسش آنها این بود که چرا حال دولت ایران چنین است و چاره‌ی کار چیست؟ یا بعبارت دیگر مشکل کجاست و بحران از کجا ناشی شده؟ و دقیقاً چه کاری باید برای رفع آن کرد؟

در آن زمان این آگاهی عمومی وجود داشت که زمانی مسلمانان نسبت به اقوام و ملل دیگر جلوتر بودند؛ تاریخ شاهنامه‌ای ما هم نشان می‌داد که گذشته‌ی با شکوهی داشته‌ایم. آثاری که از زیر خاک بیرون می‌آمد یا کتاب‌هایی که غربی‌ها در مورد تاریخ ایران بر اساس اسناد یونانی یا آثار نویافته یا کتیبه‌های بازخوانی شده می‌نوشتند؛ نشان می‌داد که ایران دوران باشکوهی داشته است اما این دوران باشکوه از دست رفته بود؛ خاطره دولت صفوی و ضرب شمشیر نادر و آقامحمدخان نیز هنوز تازه بود. مساله اصلی که ایرانی‌ها با حسرت و سوگمندانه از آن سخن می‌گفتند همین از دست

رفتن شکوه گذشته بود؛ برای نمونه بخشی از کتاب «سفرنامه‌ی ابراهیم‌بیک»، سوگواری برای شکوه و نظم و نسق از دست رفته دوره شاه عباس است. ناپلئون در نامه به فتحعلی‌شاه از قدرت نظامی دو فرمانده بزرگ، آقامحمد خان و نادرشاه یاد می‌کرد که البته دربار می‌دانست دیگر از آن اثری نیست. آن شکوه و آوازه‌ی نظامی زوال یافته بود. به این خاطر بسیاری در حسرت فرمانده‌ای مثل نادر می‌سوختند. نه تنها در ایران، بلکه در قفقاز - ایران بیرونی - نریمان نریمان‌اف هم حسرت برآمدن نادری دیگر داشت که همین بر نیامدن این آرزو سرنوشت و مسیر حرکت روشنفکران قفقازی را دگرگون کرد.

روشنفکران ایرانی با مبانی فکری خود متوجه می‌شدند که وقتی «اکنون» بدتر از گذشته است یعنی اتفاقی باعث این حرکت قهقرایی شده چون زیر قمر فلک که چیزی ثابت نیست؛ عالم کون و فساد است. در این دوره ایرانیان با کتاب معروف گیبون، «انحطاط روم» آشنا شدند. بخش نخست این کتاب به درخواست عباس میرزا با نام «تاریخ تنزل و خرابی دولت روم» توسط میرزا رضا مهندس تبریزی ترجمه شد؛ با ترجمه‌ی مابقی بخش‌های آن مخالفت شد. بعدها هم با عنوان «علت تباهی و انحطاط روم» ترجمه شد. یعنی با مقوله‌ی تباهی و تنزل و خرابی و انحطاط آشنا بودیم و از آن پس مسأله این بود که این تباهی از چه ناحیه‌ای است؟ ما متوجه بودیم که زمانی دوران باشکوهی داشتیم حال پرسش این بود که سبب این انحطاط و تنزل چیست؟ و این انحطاط از کی و چه دوره‌ای آغاز شده است؟ و چگونه می‌توان آنرا علاج کرد. قصدمان اینجا بررسی پاسخ‌ها و ارزیابی و انتقاد از گفته آنها نیست که بررسی روشنفکری و ایدئولوژی و عقاید این دوره به زمینه‌ای گسترده و فراخ نیاز دارد. اما همراه با این تفکرات، افکار کمون پاریس و قفقازی‌ها و سوسیالیست‌ها هم به سمت ایران می‌آمد. این آمدن افکار جدید؛ همان سیطره «اصالت انقلاب» بر ذهن‌ها و تاریخ ایران است که به جنگ انقلاب مشروطه و گاه در پرده و گاه فاش به دشمنی با دولت ایران برخاست.

همراه با خیزش موج مشروطه‌خواهی، در دوره‌ی ناصری، ایرانیان از راه آشنایی بیشتر با تحولات فرانسه - آشنایی با انقلاب و تاریخ فرانسه از پیشتر و قبل از دوره ناصری آغاز شده بود - و سپس آگاهی از کمون پاریس با شکل دیگری از انقلاب آشنا شدند؛ و البته بعدها فدایی‌ها و مجاهدین قفقازی نوع روسی آن را هم با خود آوردند. از این پس رفته رفته، انقلاب اصالت دارد و اصل اصالت انقلاب، بر افکار بسیاری حاکم می‌شود؛ در نظر اینها انقلاب همان تکامل است و ارزش در ذات آن

نشسته و آن چه ارزشمند است؛ انقلابی ست و انقلاب خود، خالق ارزش و زیبایی ست. پس دو دیدگاه دربارهٔ انقلاب، یکی برگرفته از ارزش‌های انقلاب مشروطه و دومی تحت تأثیر انقلاب‌های فرانسه و روسیه در برابر هم قرار گرفتند در دیدگاه نخست انقلاب در مبانی حکمرانی با هدف تأمین خیر عمومی و اعاده‌ی عظمت و قدرت دولت و ملت ایران دنبال می‌شد اما در دیدگاه دوم، انقلاب به ذات خود ارزش بود و جبری تاریخی آنرا پیش می‌برد و بخشی از دفتر انقلاب جهانی بود. این دو اندیشه مانند دو الهه در میدان عمل به مصاف هم رفتند و ظهور جریانهای انقلابی مالیخولیایی ریز و درشت و انقلاب ۵۷ و آشفته‌گی‌ها و فجایع پس از آن محصول چیرگی دومی بر اولی است که البته به نظر من این پیکار ادامه دارد و پیروزی دیدگاه دوم در سال ۵۷ صرفاً پرده‌ای از این جدال بوده است.

چپ ایدئولوژی عقل‌سوزی بود که مفاهیمش مانند عینکی بر چشمان روشنفکری ایران قرار گرفت که واقعیت را نشان نمی‌داد. غرض چپ از روایت تاریخ، زایمان انقلاب بود. این مقدمه را فشرده گفتم تا به اینجا برسم. ایدئولوژی چند معنا دارد؛ از علم مطالعه‌ی ایده‌ها تا آگاهی کاذب طبقاتی را شامل می‌شود. در اینجا مقصودم از ایدئولوژی، معنی منفی آن یعنی آگاهی غیرتاریخی یا به قول دکتر جواد طباطبایی پرده‌ی پندار است. چپ در ایران مبتنی بر فهمی که از فلسفه‌ی تاریخ مارکسیستی داشت معتقد بود هر جامعه‌ی مرحله‌ی را طی کرده و سپس سرانجام قطعیت‌یافته خواهد رسید. آن سرانجام هم انقلاب و برقراری دیکتاتوری پرولتاریا و رسیدن به کمون بود. به این خاطر تصویر و نقشه‌ای از تاریخ در ذهنشان شکل گرفته بود که به تاریخ ایران تحمیل می‌کردند و مبتنی بر آن تاریخ ما را دوره‌بندی و به صورت ماتریالیستی - کمونیستی به اصطلاح بازخوانی می‌کردند اما این بازخوانی تحمیل مفاهیم از پیش آماده به واقعیات تاریخ بود؛ به عبارتی لباس را از پیش دوخته بودند نه این که انتزاع کنند. جدا از تحمیل مفاهیمی مثل فئودالیسم به مناسبات زمین در دوران پیشامشروطه، حتی از عرفان و جنبش‌های معنوی و باطنی هم قرائت ماتریالیستی داشتند. در کتاب اسناد چپ جلد یک، عبدالحسین آگاهی در مورد تاریخ چپ نوشتاری دارد؛ در آنجا نویسنده می‌گوید حکیم سبزواری مخالف مالکیت است! شعبده‌بازی عجیبی می‌خواهد تا حکیم سبزواری را فیلسوف ضد مالکیت معرفی کرد؛ ادله‌اش چیست؟ می‌گوید چون حکیم سبزواری مالکیت را اضافه‌ی اعتباری می‌داند؛ پس حکیم سبزواری «مخالف مالکیت بوده است!» نویسنده نه اعتبار و اضافه را می‌فهمد و

نه نگاه سبزواری را منتها در تلاش است برای کمونیسم و مخالفت با مالکیت در تاریخ ایران سابقه بتراشد. نمونه‌ها و شواهد بسیار است که فرصت پرداختن به آنها نیست؛ همین الان هم پاسخ طولانی شده اما این حرفهای پریشان همان آشفتگی فکر تاریخی است که شادروان آدمیت می‌گفت؛ در پی این آشفتگی موضوع بعدی این بود که کم انقلاب، «تکامل» فهمیده شد بلکه انقلاب همان تکامل بود. پس انقلاب به خودی خود ارزش شد و وظیفه‌ی علوم اجتماعی تولید انقلاب بود. شعاعیان می‌گفت، تاریخ کارگاه انقلاب است و جوامع نمی‌توانستند از مرحله انحطاط خارج شوند مگر اینکه انقلاب کنند، هم او می‌گفت «تاریخ طبقاتی جهان، در واپسین تحلیل تاریخ دو طبقه است: بهره‌کش و بهره‌ده» و تاریخ باید میدان کشاکش این دو طبقه باشد؛ طبقه حاکم طبقه محکوم. انقلاب نبرد مسلحانه طبقه بهره‌ده در برابر طبقه بهره‌کش است و طبقه یا نیروهای پیشرو از تنگ‌ترین تا گسترده‌ترین معانی در برابر طبقه یا نیروهای ارتجاعی از تنگ‌ترین تا گسترده‌ترین معانی می‌باشد. گفتار شعاعیان از این حیث مهم است که زبده‌ی فکر آن دوران را نشان می‌دهد؛ تاریخ نزد ایشان نه عرصه‌ی رویارویی نیروهای مختلف، بلکه محل ظهور دو طبقه حاکم و محکوم بود. در این نگاه، تاریخ میدان کشاکش خیر و شر شده است؛ به عبارتی دیگر تاریخ، تاریخ نیست بلکه به امری اساطیری و به شدت سمبلیک بدل شده است، به این خاطر خطابه از ابزارهای مهم سیاست شده بود و خطیب و سخنور با استفاده از استعاره سخن می‌گفت؛ استعاره‌هایی که برای زنده نگه داشتن شعله‌های انقلاب، کینه، خشم، انتقام و دمیدن شور و هیجان به کار می‌رفت. هم علی شریعتی می‌توانست با استعاره و به کمک آن تاریخ را به روایت سمبلیک موردنظر خود تبدیل کند و هم احمد شاملو می‌توانست از «آمان جان» استعاره‌ی انتقام درست کند تا دختران انتظار و دشت «در بستر خشونت نومیدی» و «فسرده دلتنگی» یاد او را که خشم و جسارت بود بدرخشاند و «سلاح آبایی» را صیقل دهد. برای او تاریخ مهم نبود؛ چرا که اگر مهم بود می‌دانست این برهه از بستر تاریخی که دختران در آن قرار گرفته‌اند؛ چشم‌اندازهای امیدبخشی دارد که در تاریخ پیش از خود بی‌همانند است و اتفاقاً دختران در سایه حمایت حکومت پا به اجتماع گذاشته‌اند؛ اجتماعی که امثال آبایی دشمن آن هستند. در دیدگاه شعاعیان که نوعی باور آخرالزمانی است این کشاکش خیر و شر باید به پیروزی جبهه‌ی خیر و نابودی انواع استعمار و سلطه منجر شود و نیروی تاریخی این پیروزی شکوهمند، کارگر است. او طبقه‌ی کارگر را طبقه‌ای جهانی - تاریخی می‌داند که با خود سراسر در صلح و با

همه طبقات دیگر در جنگ است. از نگاه او «تا بدان زمان که جهان، جهان طبقاتی است، به ناچار بنیادین‌ترین ریشه انقلاب، بنیادین‌ترین شرایط عینی انقلاب همواره فراهم است» البته باید توجه کرد که این تصویر از نبرد تاریخی در درون تاریخ جهان تصور می‌شده است؛ یعنی میدان این نبرد کل تاریخ و کل زمین است بنابراین «طبقه‌ی کارگر می‌تواند در کالبد یک طبقه و آن هم طبقه‌ای جهانی هسته داشته باشد» پس نباید آنرا بر اساس ملیت و کشور تجزیه کرد. شعاعیان مورد جالبی است چون علایق ملی هم داشته یعنی کار خود را از احزاب و جریانات ملی آغازیده - در بین جریانات ملی هم تفکر ضد استعمار وجود داشت که می‌پنداشت رسالت ایران جنگیدن با استعمار به نمایندگی از ملت‌های مظلوم و دربند است - در نوشتار هم از سرهنویسی احمد کسروی پیروی کرده است اما تقریباً جوهره‌ی فکر مسلط بر نیروهای انقلابی را نشان می‌دهد. پرسش این بود که کدام مکتب می‌تواند چنین نبرد آخرالزمانی بیافریند؟ مکتب اسلام سیاسی جدید به مثابه‌ی مکتب کامل در برابر اسلام سنتی اینجا متولد شد و حاصل درگیری بین چپ و اسلام بود. یعنی تلاشی بود برای اینکه نشان دهد دین افیون توده‌ها نیست و به خواب نمی‌برد. تقسیم تاریخ به نیروهای خیر و شر و طبقه حاکم و محکوم یا با تعبیر شبه‌مذهبی شریعتی، دوگانه‌ی یزیدی و حسینی نظریه تولد انقلاب بود. پس دیگر در نظر اینان تاریخ محل آگاهی ملی نیست بلکه فقط محل آگاهی به رابطه ستم‌کش و ستمگر و آماده شدن برای جنگ و انقلاب است! در اینجا دیگر موضوع جنگ با هیأت حاکمه معنی روشنی دارد. هیأت حاکمه همان طبقه‌ی استعمارگر و استثمارگر و بهره‌کش است. در این چارچوب بود که برای تراشیدن ابزارهای نبرد، گفتن هر حرف بی‌ربطی مجاز بود؛ هم تاریخ را به هم ریختند و هم قصد کردند که از این روایت دروغین از تاریخ این انقلاب بیرون بکشند چون چنان که گفتم تاریخ برایشان کارگاه انقلاب و وظیفه‌ی روشنفکر کار در این کارگاه و درست کردن انقلاب بود. آل‌احمد در مورد نیما می‌گوید او شاعر دردهای بی‌نام و گم‌شده است. هنرمند مبارزی است که در آثار او بجای نک و نال، فریاد انتقام دیده می‌شود. آل‌احمد نیما را شاعر انقلابی می‌بیند و به این خاطر به دفاع از او برمی‌خیزد. او می‌نویسد «اکنون دفاع از نیما دفاعی است از شعر انقلابی و من و شما چه بخواهیم و چه نخواهیم نقش اشعار نیما در مطبوعات امروز فارسی نموداری از تمایل به شعر انقلابی‌ست.» یعنی می‌خواهد سبک جدید سبکی در خدمت انقلاب باشد. شریعتی با دین همین کار را می‌کرد و از ابوذری، سوسیالیست انقلابی می‌ساخت، جنگ بین هابیل و قابیل را - به تقلید از

یک اندیشمند غربی - جنگ طبقاتی تفسیر می‌کرد و بدون توجه به تاریخ مالکیت در اسلام، الناس مسلطون علی اموالهم را در نفی مالکیت خصوصی و تأیید مالکیت اجتماعی تفسیر می‌کرد. یعنی نمی‌ترسیدند و هر حرف غلطی را می‌زدند. آل احمد از این که ایران در هاضمه‌ی جهان اسلام و خلافت عثمانی هضم نشده بود تأسف می‌خورد؛ چون اینان تعهدی به ایران نداشتند! موضوع که ایران نبود؛ موضوع کل الارض بود. کارشان نوعی معلق زدن و شعبده‌بازی بود. آن‌ها از مشروطه، انقلاب شکست خورده‌ای درست کردند که همه‌ی ناکسان به آن ضربه زده و در نهایت ناکامش گذاشته‌اند تا راه به انقلاب دیگر باز شود. نه می‌توانستند در امتداد انقلاب مشروطه باشند و نه آن را انقلاب پیروز و موفق بنامند؛ می‌ماند که از آن شهید بسازند تا بشود تیغ تیز انتقام را صیقل بیشتر داد.

ببینید مثلاً برخی از این گروه‌های انقلابی رضاشاه را متهم می‌کنند به این که مشروطه را تعطیل کرد؛ یعنی اصلاً اشاره نمی‌کنند که در جنگ جهانی اول ایران اشغال شد و نظم سیاسی به هم ریخت در همان حال به صورت باورنکردنی عکس میرزا کوچک‌خان را می‌گذارند پشت سرشان! مگر میرزا کوچک خان اعلام جمهوری سوسیالیستی نکرد؟! پس مشروطه کجا بوده که رضاشاه تعطیلش کند؟ مگر می‌شود هم مشروطه باشد، هم قانون اساسی جاری باشد و هم جمهوری سوسیالیستی ایران اعلام موجودیت کند؟ چطور در حالی که رضاشاه را متهم به تعطیلی مشروطه می‌کنند، عکس کسی را بالای سرشان می‌گذارند که در جهت تعطیلی و علیه مشروطه اعلام جمهوری سوسیالیستی کرده بود. این همه تناقض و حرف بی‌ربط زدن از کجا آمده؟ از آن‌جا آمده که ایشان به همه‌ی انقلابی‌ها تعلق خاطر دارند چون اصل بر انقلابی بودن است؛ کار آن‌ها که تاریخ نیست؛ کارشان صنعت انقلاب است. همین نگاه بود که روایت ۲۸ مرداد را ساخت. حادثه ۲۸ مرداد در درون یک روایت انقلاب ساز، روایت شد و از تحلیل‌های اولیه حزب توده فاصله گرفت. این روایت کمک می‌کرد که وضعیت سیاسی ایران را از انقلاب در آمریکای لاتین و کوبا قیاس گرفت و بر روی توسعه کشور خط کشید و دلیلی بر ضرورت مبارزه مسلحانه علیه این کودتای نظامی شاه که به کمک اجانب و استعمارگران روی داده بود اقامه کرد و مساله را در پیوند با استعمار، به جنبش‌های آزادیبخش دوخت. موضوع را از تنش و دعوای پارلمانی و درون نظام مشروطه به‌طور کامل خارج کردند تا بتوانند آن را به صورتی بازسازی کنند که مطابق الگوی کوبا باشد.

اگر علاقه داشتید در پرسش بعدی این را توضیح می‌دهم.

بنیاد - ما، هرچند در پی‌گیری موضوعی که در پرسش نخست مطرح کردیم، تکیه و تأکیدی را بر بحث‌های شما هنوز لازم می‌دانیم، اما، در اینجا، اصلاً تمایلی به قطع کلام شما نداشته و با کمال میل خواهان ادامه سخن شما و توضیح نکته‌ای که بر آن انگشت گذاشته‌اید، هستیم، به‌ویژه وقتی می‌بینیم که قرار است نور تازه‌ای بر یک واقعه مهم تاریخی میهن‌مان تابانده و زاویه تازه‌ای بر آن گشوده شود. علاوه بر این، و به مناسبت بحث، شاید درخور توجه نیز باشد که؛ در ادبیات نیروهای چپ و نیروهای ضدامپریالیستی بارها دیده شده که دکتر مصدق را از آئنده و «کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲» از کودتای شیلی در ۱۹۷۳، یعنی، از حادثه‌ای نزدیک به دو دهه بعد قیاس می‌گیرند. یعنی الگویی برای ایران از حوادث بعدی جهان گرفته می‌شود. اما از این گذشته باید بپرسیم؛ آیا این قیاس، بعدها موجب آن نشد که در «کودتا بودن» ۲۸ مرداد، جای هیچ تردیدی باقی نماند؟ آیا موجب نشد که افکار برانگیخته علیه «امپریالیسم جهان‌خوار» از بحث و روشن‌گری درباره موضوعات اصلی نظیر؛ توجه به شرایط و موقعیت کشور در همان سال‌ها، توجه به مصالح کشور، که همواره میزان تأمین آن رابطه مستقیمی با توان و انسجام قوای کشور دارد - «توازن میان توان ملی و منافع ملی» - دور شده و مضمون و معنای واقعی سیاست، زیر فشار احساسات برانگیخته علیه «کودتای امپریالیستی» فهمیده نشود؟ آیا اذهان از ضرورت بحث درباره معنای مفاهیم مهمی دور نشدند که رفته رفته با مضامین نادرستی پر می‌شدند؟ به نظر شما، به‌عنوان نمونه، در فهم معنای استقلال، چه خللی، با چه پیامدهایی وارد شد؟

چرا «ما» در آن سال‌ها متوجه نشدیم که «اراده معطوف به کسب قدرت به هر قیمت» دارد به‌تدریج جای پیکار و تلاش برای تأمین منافع کشور و در الویت قراردادن ایران، را که رویکرد اصلی مشروطه‌خواهی بود، می‌گیرد؟ این جابجایی تا کنون چه آسیب‌هایی به ما زده است؟

حجت کلاشی - «تزویر جزئی» که با عنوان «مسائل جنبش ضد استعماری و آزادیبخش خلق ایران و عمده‌ترین وظایف کمونیست‌های ایران در شرایط کنونی» پخش شد با این عبارت آغاز می‌شود: «رژیمی که با کودتای ۲۸ مرداد بر ایران مسلط شد با ماهیت عمیقاً ارتجاعی و با

وابستگی‌های شدیدش به امپریالیسم در اساسی‌ترین جهت و صدر سیاسی خود بدون تغییر همچنان بر ما حکومت می‌کند.»

این کتاب در سال ۱۳۴۶ توسط گروه جزنی - ظریفی تنظیم شد که از بنیانگذاران جنبش انقلابی مسلحانه ایران بودند. شماره ۶ نبرد خلق می‌نویسد «آنها نخستین کسانی بودند که به ضرورت مبارزه مسلحانه در شرایط ایران رسیدند» البته حال و هوای دهه ۱۳۴۰ تحت تأثیر اتفاقاتی مانند انقلاب کوبا و الجزایر و انعکاسی که در ایران می‌یافت؛ دوره اندیشیدن به مبارزه مسلحانه بود. اما پرسش این است که فلسفه چنین مبارزه‌ای و منطق ضرورت آن چگونه تدوین شد؛ یعنی بهانه‌های اینکه اکنون فعالیت سیاسی نمی‌تواند به صورت مسالمت‌آمیز پیگیری شود و نوبت اسلحه است چه بود؟ برای پاسخ باید به عنوان جزوه و جملات نخستین "تذکره جزنی" توجه بیشتر کنیم. آنها حرکت خودشان را حرکتی «ضد استعماری» و «آزادیبخش» می‌دانستند یعنی در ذیل حرکت آزادیبخش ضد استعماری که بعد جنگ جهانی دوم راه افتاده بود قرار می‌دادند؛ هدفشان مبارزه با حکومتی بود که «وابستگی شدیدی به امپریالیسم» داشت. از نظر من بدون اینکه «۲۸ مرداد» از زمینه تاریخی و واقعی خود خارج و به نقطه عطفی که در آن امپریالیسم توانسته بود حکومت مردمی را ساقط و از طریق حکومت دست‌نشانده بر مردم حکومت کند؛ تبدیل نمی‌شد؛ این وصلت و بردن ایران در ذیل تاریخ استعمار و مبارزه با امپریالیسم از راه مبارزه با دست‌نشانده‌اش یا عامل امپریالیسم ممکن نمی‌شد. مبارزه با عامل امپریالیسم در واقع همان مبارزه با امپریالیسم و گام نخست در انقلاب جهانی و جبر تاریخ و تکامل بود. مبارزه مسلحانه در درون قانون کلی جبر تاریخی پیش می‌رفت و نهایتاً به انقلاب جهانی علیه امپریالیسم و همه جلوه‌های استعمار و استثمار می‌رسید. این «عمده‌ترین وظایف کمونیست‌های ایران» در بازخوانی و اعطای معنای جدید به ۲۸ مرداد ممکن می‌شد. حزب توده در پلنوم چهارم خودش در ۲۶ تیر ۱۳۳۶ درگیر تحلیل مسئله ملی شدن نفت بود. آنها نمی‌توانستند معنای این حادثه بر پایه دستگاه تنوریک و الگوهای مفهومی و تاریخی کمونیسم رسمی و آموزه‌های برادر بزرگ را دریابند. در این پلنوم جناح کامبخش - کیانوری جناح رادمنش - اسکندری را به دنباله‌روی از بورژوازی ملی (مصدق) متهم ساختند. برچسب زنی به عنوان شیوه و روشی آشنا برای حذف رقیب و رقابت درون تشکیلاتی، لای این عبارات تاریخی و فلسفی پیچیده شده بود و مصرف محدود داشت.

در گسست از این نگاه کلاسیک و بازخوانی حادثه و ساختن نقطه عطف و بازگشت به آن است که در این جزوه جزئی، گفته می‌شود «حزب توده باید عهده‌دار بار گناه شکست جنبش مردم شود» او اگر چه حزب توده را حزبی انقلابی نمی‌دانست ولی ادعا می‌کرد «در بسیج هوادارانش در برابر کودتا شکست خورد و شکستش در درک ضرورت مقاومت به‌عنوان مسئولیت تاریخی‌اش مانع توسعه اجتماعی ایران به مدت حداقل دو دهه شد!» این دعوا با حزب توده و کمونیسم کلاسیک برای این است که در تقابل و گسست از آنها، نقش جدید و انقلابی کمونیست‌ها را اعلام کند؛ این نقش جدید را حزب توده نمی‌تواند به عهده بگیرد چون نتوانسته پراکسیس‌های بخش را هدایت کند؛ چرا که اگر حزب توده به وظیفه انقلابی خود عمل می‌کرد؛ تشتت در جریان نهضت ملی مصدق به وجود نمی‌آمد و خود عمل انقلابی وحدت‌بخش بود. «مصدق» همان مظلومی ست که به‌دست شیر امپریالیسم و عوام‌لش قربانی شده است؛ از اینجا به بعد مسئله تاریخ نیست؛ همان اسطوره و افسانه است. نهضتی که ذبح شده و باید از آن به بعد به خونخواهی آن برخاست. پیوست عاطفی و اسطوره‌ای می‌یابد و به ناخودآگاه جمعی پیوند می‌خورد و راه برای پا به میدان گذاشتن قهرمانان باز می‌شود. اگر به گفته شجاعیان برگردیم که تاریخ کارگاه انقلاب است؛ اکنون زمینه‌های احساسی و عاطفی و اسطوره‌ای - یعنی فهم مسائل بر اساس ناخودآگاه جمعی - برای تولد انقلاب خوب فراهم و برانگیخته شده‌اند؛ در این فضا است که «فهم» و «امر سیاسی» جای خود را به خطابه می‌دهد. گلسرخی همانقدر اهل خطابه است که علی شریعتی و هر دو به همان اندازه سخنگویان انقلابی هستند که تاریخ حامل آن است.

ایرانی‌ها در زمان رضاشاه تلاش کرده بودند دست انگلیس را از نفت کوتاه کنند اما چون انگلیس هنوز قدرت بزرگی بود سرانجام به بهبود نسبی آن رضایت دادند. مصری‌ها هم در سال ۱۸۸۲ به رهبری سرهنگ احمد اورابی می‌خواستند کانال سوئز را ملی کنند؛ اما شکست خوردند و این به تعویق افتاد تا بعد جنگ جهانی که نظم قدیم افول کرده بود و نظم جدید سر بر می‌کشید و سرانجام کانال سوئز ملی شد. بعد جنگ جهانی دوم انگلیس قدرت خود را از دست داده بود، امپراتوری در حال فروپاشی بود و دولت‌های جدیدی از داخل مستعمرات بیرون می‌آمد؛ در طراحی سازمان ملل متحد یکی از ارکان‌های اصلی شورای قیمومیت بود. به این جهت طبیعی بود که با ضعف انگلیس و فروپاشی امپراتوری وسیع آن، ایران و کشورهای دیگر می‌توانستند در مفاد قراردادها تجدیدنظر

کنند. در این میان عواطف و احساسات ملی هم دخیل بود که درصدد بازآفرینی غرور لگدمال شده از راه تحقیر انگلیس و به دست آوردن یک پیروزی بود. در پی بهداشت و رفاه و امنیت و تربیت دوره رضاشاه، نسلی بالیده بود که می‌خواست به تحقیر تاریخی پایان دهد؛ منبع آشنایی جریان ملی از سیاست و تاریخ معاصر بیشتر کتاب مرحوم محمود محمود بود و البته پشت هر اتفاقی و البته اتفاق شوم، دست اجنبی و از جمله انگلیسی‌ها را می‌دید به این دلیل اخراج انگلیسی‌ها از ایران هم دلایل منطقی داشت و هم احساسی. هم می‌خواست دست مداخله آنها را کوتاه کند و هم انتقام هرات را بگیرد. هم نادر را زنده کند و هم دلش خنک شود به این خاطر بین جریان ملی و چپ هر دو همراهی و اتفاق بود و حتا ملی‌ها هم موضوع را جنگ با امپریالیسم و استعمار می‌دانستند و البته جریان ملی فقر تئوریک داشت اما این هیجان عمومی در نهایت رهبری بنام مصدق یافت. مصدق در رأس چنین ائتلافی بود. مصدق به لحاظ تاریخی دولتمردی متوسط‌الحال بود؛ در حکمرانی کارنامه مردودی دارد؛ او حتا نتوانست به یاری آن همسازی و هم‌آوایی بزرگی که برای ملی شدن نفت فراهم آمده بود؛ از طرف مقابل امتیاز بگیرد و در نهایت آن جبهه به هم ریخت و چند شاخه و شعبه شد و او دولتی غرق در مشکلات سیاسی و اقتصادی و درحالی که نیروهای کمونیست از یک سوی و اسلامی از سوی دیگر خیابان‌های تهران را میدان نبرد خود ساخته بودند؛ تحویل داد. کارنامه دوره زمامداری‌اش به لحاظ آزادی فاجعه است؛ کشور را با حکومت نظامی اداره کرد؛ اختیارات مجلس را به دست گرفت به حدود پارلمان و تفکیک قوا تجاوز و انتخابات را به بازیچه تبدیل کرد و هر چه دلش می‌خواست در مقام یک مستبد انجام داد اما در داستانی که برایش سراییدن؛ او یک دموکرات و یک قربانی منزله و قهرمان مبارزه با امپریالیسم بود. همین‌طور سال‌های بعد ۳۲ سال‌های برنامه‌ریزی و رشد اقتصادی و تحولات ژرف اجتماعی بود که نویسندگان این جزوه‌های انقلابی آنها را به‌عنوان «مانورهای اصلاحی رژیم» بی‌آنکه خللی در «مواضع استراتژیک ضد ملی و ارتجاعی رژیم» بیندازد؛ صرفاً یک دستور از سوی امپریالیسم برای به زنجیر کشیدن بیشتر مردم ایران می‌دیدند و ترفندی برای به تأخیر انداختن انقلاب؛ بی‌آنکه قادر به دیدن آنچه بود و روی می‌داد شوند؛ هدف از این رجعت به ۲۸ مرداد در واقع کوششی است برای ساخت یک تکیه‌گاه انقلابی - یعنی شرایط ذهنی - برای صورت‌بندی و بازآفرینی تاریخ معاصر بر اساس نظریه امپریالیسم جدید یا نظریه وابستگی یا همان کمپرادور! شبخ انقلاب برای اینکه کماکان در خیابان‌های ایران گشت‌وگذار کند؛ به پستوها

سرک بکشد؛ همه مفاهیم و ایده‌ها و خاطره‌های کهنه و جدید را تسخیر و مسخ کند؛ به جان‌ها آتش بریزد و ذهن‌ها برای انقلاب شعله برکشند به چنین بازسازی تاریخی نیاز داشت.

استالین می‌گفت لنینیسم عبارت است از مارکسیسم عصر امپریالیسم. مارکس می‌پنداشت در پی بحران سرمایه‌داری در اروپای صنعتی، انقلاب در اروپا رخ می‌دهد. سالهای دهه ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰ سرمایه‌گذاری گسترده‌ای در صنعت راه‌آهن و شکوفایی صنعت ذوب آهن شده بود که با خود رونق می‌آورد اما در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ از طول دوره‌های رونق کاسته شده بود؛ از ۱۸۷۰ تا ۱۸۹۰ رکود گسترده‌ای غرب را فرا گرفت که نشانه‌ای از بروز همان بحران بزرگ سرمایه‌داری و چنان‌که نشانه‌های انقلاب بود؛ اما همزمان، گسترش مستعمرات که از اواخر ۱۸۷۰ شتاب گرفته بود در دهه ۱۸۸۰ اوج گرفت. بریتانیا، فرانسه و آلمان مناطق وسیعی را به‌عنوان مستعمره به‌دست آورده بودند؛ با عدم وقوع انقلاب بسیاری متوجه نقش استعمار در تداوم سرمایه‌داری شدند. با توجه به نقش استعمار در تداوم سرمایه‌داری یا سرمایه‌داری استعماری؛ همانطور که روزالوگزامبورگ گفته «سنت مارکسیستی پس از مارکس، امپریالیسم» شد!

هادسون، نویسنده غیر مارکسیست، در ۱۹۰۲ کتابی بنام امپریالیسم نوشت و لوگزامبورگ هم به نقش استعمار و امپریالیسم توجه کرد؛ آنها امکانات لازم نظری در اختیار لنین قرار دادند تا نظریات خود را بیان کند. از نظر زینوویف «لنینیسم عبارت بود از مارکسیسم عصر جنگ‌های امپریالیستی و انقلاب‌های جهانی»؛ با لنین دیگر مسئله بروز انقلاب نبود بلکه ایجاد انقلاب بود در عصر امپریالیسم. تمام مسئله همین است ایجاد انقلاب در عصر امپریالیسم. لنین پیروزی کمونیسم در روسیه را نویدبخش آغاز «انقلاب جهانی» می‌دانست او می‌گفت: «آرمان ما یک آرمان بین‌المللی ست و تا زمانی که انقلاب در همه کشورها روی ندهد» پیروزی ما کامل نخواهد شد. لنین می‌پنداشت «در نبردهای سرنوشت‌ساز آینده انقلاب جهانی، این جنبش اکثریت جمعیت جهان که از اصل هدفش آزادی ملی بوده است علیه کاپیتالیسم و امپریالیسم به پا خواهد خاست و نقش انقلابی‌تری» به عهده خواهد گرفت. در سال ۱۹۱۹، در کمینترن سوم بلشویک‌ها می‌پنداشتند برپایی «جمهوری بین‌المللی شورایی» از راه «سرنوشت‌ساز بزرگ بین‌المللی» با هر وسیله ممکن حتا توسل به زور، نزدیک است. در سال ۱۹۲۰ تلاش‌ها برای صدور انقلاب به جایی نرسیده بود؛ چین نیز روز به روز بیشتر راه ملی خود را می‌رفت. در دوره استالین رویای انقلاب جهانی بیش از پیش جای خود را به واقعیت

«سوسیالیسم در یک کشور» داد و استالین صنعتی شدن شوروی را در دستور کار خود قرار داد. بعد از جنگ جهانی دوم از دیدگاه استالین جهان به دو اردوگاه تقسیم شده بود. این تئوری آشکارا با ایده انقلاب جهانی لنین فاصله داشت. سال ۱۳۳۲، سال مرگ استالین است. حزب توده بر اساس تعالیمی که از مرکز می‌گرفت در صحنه سیاسی نقش بازی می‌کرد. سال ۱۳۳۲ به بعد سال عبور از استالین، نگاه و سیاست‌های اوست. بنابراین نه تنها بازگشت به سال ۳۲ برای دست‌وپا کردن تکیه‌گاه تاریخی جهت صورت‌بندی کردن ایده امپریالیسم و کمپرادور ضروری بود بلکه انتقادی بود از عملکرد شوروی دوره استالین.

با مرگ استالین و روی کار آمدن خروشچف، در بیستمین کنگره حزب در سال ۱۹۵۶ «کیش شخصیت» استالین محکوم شد. او در گذر از سیاست‌های دوره استالین گفت «دوره جدید تاریخ جهان که لنین پیش‌بینی می‌کرد فرا رسیده است». خروشچف بر این باور بود که جنگ سرد را می‌توان در جهان سوم برد؛ ک گ ب مسئول حمایت از مبارزات آزادی‌بخش خلق‌های ستم دیده شد. خروشچف سال ۱۹۶۴ کناره‌گیری کرد و برژنف جای او نشست. رهبری شوروی پیر و سالخورده بود و جاذبه لنین و استالین را برای الهام بخشی از دست داده بود. سر برآوردن دو چهره برجسته انقلابی، کاسترو و چگوارا در حیات خلوت آمریکا نیروی جوانی به انقلاب جهانی کمونیسم بخشید. مسکو از پیدا کردن کاسترو، این انقلابی با ابهت و پرجاذبه، دچار شعف بود و خروشچف این شادی را با در آغوش کشیدن کاسترو در سال ۱۹۶۰، در سازمان ملل نشان داد. کاسترو مبارزه خود را علیه باتیستا سال ۱۹۵۳ آغاز کرد؛ یعنی همان سال ۳۲ خورشیدی. در سال ۱۹۵۸ باتیستا گریخت و کاسترو پیروز شد. همزمان با اتفاقات سیاسی و حرکت‌های انقلابی، جریان‌های فکری موثری نیز در آمریکای لاتین شکل می‌گرفت. نظریاتی که در نقد، نظریه نوسازی یا مدرنیزاسیون به نظریه وابستگی و کمپرادور رسید و در ایران به‌شدت مورد استقبال گروه‌های انقلابی قرار گرفت.

البته وجود طبقه وابسته به‌عنوان ابزار سلطه استعمار در اندیشه لنین و استالین بود؛ جواهر لعل نهرو هم در سال ۱۹۴۵ می‌گفت سلطه انگلیس بر هند نتیجه وابستگی و همکاری طبقه وابسته است. اما این نظرات بر پایه تجربیات آمریکای لاتین توسعه‌یافته بود و حکومت، آن طبقه دست‌نشانده را نمایندگی می‌کرد و این حکومت بود که به‌عنوان گماشته امپریالیسم نفوذ و سلطه آن را تضمین می‌کرد. در واقع نظریه وابستگی بیان نویی از نظریه امپریالیسم لنین بود. جزئی در آن جزوه می‌نویسد:

«از نظر داخلی پس از ۲۸ مرداد رشد و تکامل اقتصادی ایران به‌سوی بورژوازی کمپرادور جریان یافت» از نظر آنها همه کارهای این حکومت وابسته «منطبق با استراتژی‌ها و تاکتیک‌های جدید سیستم جهانی امپریالیسم و نئوکلنیالیسم» بود. شاید توانسته باشیم ریشه‌ها و آبشخورهای فکری انقلابیون را نشان داده باشیم البته نیاز به زمینه فراخ‌تری دارد؛ اما شاید پیرسید این نگاه به ۲۸ مرداد فقط برای جریان‌های چپ و کمونیستی نبود؛ برخی جریان‌های ملی هم چنین نگاهی داشتند. کاملاً درست است؛ اما آنها هم فقط در علاقه به وطن و استقلال ملی، ملی بودند اما به لحاظ فکری تحت تأثیر مقولات و ایدئولوژی چپ قرار داشتند.

یک نمونه می‌آورم؛ داریوش فروهر که سری پر سودا داشت و به‌عنوان میهن‌پرستی پرشور شناخته می‌شود که آتش با کمونیست‌ها یک جوی نمی‌رفت، در دوم آبان ۱۳۵۶ در اجتماع بزرگ بازاریان به مناسبت میلاد امام رضا سخنانی دارد که به‌اندازه کافی گفته ما را نشان می‌دهد. این چهره ملی و رهرو راه مصدق، «پیش از آغاز سخن در سوگ یکی از بزرگترین رادمردان تاریخ ایران که روح تازه‌ای به مبارزات ملی و مذهبی دمیده است» یعنی حاج سید مصطفی خمینی، ضمن تسلیت به «پدر والا تبارش حضرت آیت‌الله العظمی خمینی مرجع تقلید شیعیان جهان» باشندگان را فرامی‌خواند که یک دقیقه سکوت کنند. نمی‌دانم مصطفی خمینی چه روح تازه‌ای به مبارزات ملی و مذهبی دمیده بود یا می‌توانست بدمد که فروهر از آن یاد کرده است؛ البته خود او هم قطعاً نمی‌دانسته و فهم او از مسائل این مقدار ساده و سطحی بود؛ در واقع فهمی از سیاست نداشت. بعد مقداری مقدمه «ناگزیر در فرصتی که» بود «دامنه گفتار را به آنچه ضرورت زمان ایجاب می‌کند» می‌کشاند.

از نظر او «ما در زمانه‌ای بس فضیلت سوز بسر می‌بریم که همه ارزش‌های اخلاقی بازیچه استبداد وابسته به بیگانگان قرار گرفته است!» سپس گفتاری در مورد تاریخ ایران می‌راند و آن را به ملی شدن صنعت نفت می‌رساند. اصلاحات ارضی را انقلاب واقعی نمی‌داند؛ چون «ارتجاع که وظیفه‌دار حفظ سلطه بیگانه می‌باشد بارها به دستاویز اصلاحات به حقوق اساسی مردم تجاوز کرده» و «هیچ انقلاب واقعی و دگرگونی اقتصادی و اجتماعی در پرتو استبداد که ناگزیر در دامن بیگانه پناه می‌جوید و استقلال را فدای بقای خود می‌کند میسر نیست». گفتار فروهر همان گفتار جزئی یعنی همان توضیح نظریه وابستگی و کمپرادور و امپریالیسم است، حتا مانند جزئی این کارها را یک «مانور عقب‌نشینی» می‌دانست، مابقی حرف‌هایش مثنی شعار که دور این مسئله تنیده شده. وقتی از

استقلال سخن می گوید در واقع منظورش همین استقلال از وابستگی به استعمار و امپریالیسم است. نه اهمیت کارهای عمرانی و توسعه در آن دهه ها را می دانست و نه معنای درست استقلال ملی را و حتا می فهمید این سخنانش چه میزان می تواند به ایرانی که قرار بود پاسدارش باشد، صدمه می زند. در این جهل مرکب بود در آتش انقلاب واقعی می سوخت و می پنداشت «جامعه روحانیت نیز به پشتیبانی حضرت آیت الله العظمی خمینی در خط دفاع از آزادی و استقلال ایران قرار گرفت». البته این به معنا نیست که فقط فروهر فکرش آلوده شده بود، خاطر م هست که حزب پان ایرانیست - که بخشی از هیات حاکمه نظام قبل بود و تفکر انقلابی نداشت - نشریه ای بنام ضد استعمار چاپ و پخش می کرد که در آن همه مستضعفان جهان برای قیام فراخوانده می شدند آنهم در زمانه ای که ما خودمان آلوده به هزار بلا و کژی و کاستی بودیم، این آلودگی البته در قبل انقلاب هم بوده بطوری که برخی از افراد حزب برای انقلاب دل غشه و دل ضعفه رفته اند آنهم در شرایطی که حزبشان بخشی از هیأت حاکمه بوده.

چون زمینه نیست و پاسخ به درازا کشید به آرا پریش و فرانک و پل باران و غیره و الهیات آزادیبخش آمریکای لاتین نمی پردازم و سخن کوتاه می کنم.



گفتگو با علیرضا کیانی

ایران در کانون گفتمان نسل امروز

بنیاد - آقای کیانی گرامی از این که دعوت ما، به این گفتگو، را پذیرفتید، بسیار خوشحال و سپاسگزاریم. در ابتدا اجازه دهید از نظر شما در مورد رسانه‌های «ایرانی» کنونی «از تهران تا لندن» آغاز کنیم. شما در موارد بسیاری در گفته‌ها و نوشته‌های خود، بر نفوذ و چیرگی گسترده نیروهای روشنفکر پاسدار «گفتمان انقلاب ۵۷» بر این رسانه‌ها تکیه کرده‌اید. به ویژه در سرمقاله شماره ۱ نشریه «فریدون» یعنی «شبح نظم نوین بر شهر - تاملی بر آنچه در میدان براندازی رخ می‌دهد»^۱، ارزیابی شما از این چیرگی رسانه‌ای بسیار منفی است. چرا؟ مگر نه این که کار و تقویت این رکن، در پیشبرد امر بحث و تبادل فکر و گسترش «گفتمان» لازم است؟ نمایندگان «فکری» آن انقلاب چه «پیروزمندانان» در تهران و چه شکست‌خوردگان‌شان در «لندن» و دیگر پایتخت‌ها و شهرهای بزرگ کشورهای «امپریالیستی» غرب، خیلی پیشتر، و پیش از آن که نسل‌های پس از «انقلاب ۵۷» بعضاً حتا به نوباوگی برسند، و بتوانند تجربه تلخ خود را با پی‌آمدهای فاجعه‌بار آن انقلاب، آن هم با کمترین امکانات مطرح کنند، پاسداران «گفتمان انقلاب ۵۷» این خبیرهای رسانه‌ای را برای پیشبرد و تبلیغ افکار خود تسخیر کرده بودند. به عبارت دیگر آنها از تأثیر «کار رسانه‌ای» بر افکار عمومی مطلع بوده و در این مدت چندین دهه‌ای نیز نهایت بهره‌برداری از این ابزار را کرده‌اند. اما آیا به نظر شما، آنها در «سمت‌دهی» افکار مردم ایران، در جهت تداوم دفاع از انقلاب اسلامی و جلب نگاه همدلانه نسل‌های پس از انقلاب نسبت به گذشته خود موفق بوده‌اند؟

کیانی - خوشحالم که با بنیاد محترم داریوش همایون گفتگو می‌کنم. زنده‌یاد همایون سیاست‌ورز

و اندیشمند ارزشمندی بود. اما درباره پرسش شما؛ آنگونه که من در می‌یابم این پرسش عملاً دو پرسش است. از یک سو درباره ضرورت کار رسانه‌ای برای پیشبرد یک فکر و گفتمان می‌پرسد که خب بدیهی است پاسخ من مثبت است و از سوی دیگر درباره چرایی نگاه منفی من به چیرگی گفتمانی نگاه ۵۷ بر رسانه‌ها از تهران تا لندن. این دومی به نظرم می‌رسد بخش اصلی پرسش این باشد. خب من به عنوان یک شهروند که نمی‌توانم با تلاش رسانه‌ای حامیان انقلاب ۵۷ مخالف باشم. این حق هر شهروند با هر اندیشه‌ای است که فکر خود را بپراکند. آنچه من خودم را در تقابل با آن تعریف می‌کنم محتوای این تلاش رسانه‌ای است یعنی خود گفتمان ۵۷. همانطور که موکداً گفته‌اند و گفته‌ایم گفتمان ۵۷ منحصر به جمهوری اسلامی نیست. جمهوری اسلامی یکی از برآوردهای سیاسی گفتمان ۵۷ است. یکی از محصولات آن است. گفتمان ۵۷ می‌توانست نتایج سیاسی دیگری هم داشته باشد. می‌توانست منتج به تسلط مجاهدین خلق شود یا گروه‌های چریکی - کمونیستی. اینکه چرا اسلام‌گرایان خمینیستی مسلط شدند بحث دراز دیگری است ولی نکته این است که از چشم‌اندازی که من به آن تعلق خاطر دارم همه این محصولات نتایجی ویرانگر در پی می‌داشتند. چرایی‌اش روشن است؛ رویکرد غلیظ ضدآمریکایی که در همه گرایش‌های و شعب گفتمان ۵۷ وجود داشت، رویکرد ویرانگری بود. شما هیچ کشور خوشبختی را در دنیای معاصر نمی‌یابید که دشمن نظم جهانی و معادلات جهان آزاد - و در راس آن - آمریکا بوده باشد ولی خوشبخت شده باشد. منظورم از خوشبختی روشن است؛ یعنی بالارفتن شاخص‌های رشد و توسعه و رفاه در جامعه. من قبلاً هم نوشتم که دوستی با آمریکا لزوماً خوشبختی نمی‌آورد ولی دشمنی با آمریکا قطعاً بدبختی می‌آورد. من نیازی به دلیل‌آوری برای این ادعا نمی‌بینم. وقتی فکته‌ها و واقعیات بیرونی سخن می‌گویند چه نیازی به دلیل‌آوری و نظریه‌پردازی است؟! کافی‌ست به تاریخ نگاهی بیندازیم و ببینیم نمونه‌ای می‌یابیم که کشوری خود را از لحاظ ایدئولوژیک در تقابل با دنیای آزاد و خارج از معادلات اقتصادی سرمایه‌داری در سطح جهان تعریف کرده باشد ولی به رشد و توسعه اقتصادی دست یافته باشد؟ قطعاً نمی‌یابید. جریانات متعلق به گفتمان ۵۷ اساساً این را درک نمی‌کردند چون اساساً اهل تامل و تاریخ نبودند و اهل تامل و تاریخ نبودند چون ایدئولوژیک بودند. فراموش نکنیم ایدئولوژی برای اثبات خود نیازمند این است که تاریخ را ندیده بگیرد و یا با آن دشمنی کند. محمدرضاشاه در گفتگویی در تبعید پس از انقلاب ۵۷ درباره خمینی گفته بود برای

خمینی، تاریخ ایران از بهمن ۱۳۵۷ آغاز می‌شود. این گفته‌ی پادشاه بسیار دقیق است. نشان می‌دهد که ذهنیت ایدئولوژیک و - به تبع آن - ضدتاریخی پنجاه‌هفتی‌ها را خوب شناخته بود. این ذهنیت نزد کیانوری و رجوی و طبری و بازرگان و یزدی و دیگر حامیان و باورمندان به گفتمان ۵۷ هم وجود داشت. اینکه می‌پرسید فعالیت رسانه‌ای باورمندان شکست‌خورده‌ی انقلاب ۵۷ برای سمت‌دهی به فکر مردم ایران در جهت دفاع از حقانیت آن انقلاب کامیاب بوده است یا خیر، پاسخ روشنی دارد؛ خیر! این را در خیابان‌های ایران همین الان می‌توانید ببینید. به همان نمونه آمریکا برگردیم. کارگر ایرانی شعار می‌دهد «دشمن ما همینجاست / دروغ می‌گن آمریکاست». این شعار به تنهایی یک مهر «باطل شد» است بر گفتمان ۵۷ و همه شعبات آن که آمریکاستیزی وجه اشتراک بنیادین‌شان بود.

بنیاد - آنچه در ایدئولوژی‌های گروه‌های انقلابی که «گفتمان انقلاب ۵۷» را ساخت، عدم سازگاری آنها، از ریشه، با مصالح ایران و منافع ملت ایران بوده است. این عدم سازگاری و بی‌اعتنایی به ملت و کشور، همچنان، در این چندین دهه پس از «پیروزی» انقلاب، و در تکرار دائمی آمریکاستیزی، ضدیت با دستاوردهای دوران مشروطیت و کین و نفرت پراکنی علیه دوره پادشاهان پهلوی و وارونه‌سازی نتایج مهم اصلاحات مهم این دو پادشاه، ادامه داشته است.

همانطور که شما گفته‌اید، ادامه‌دهندگان این «گفتمان» چه در ایران و چه در کشورهای غربی تقریباً از همه امکانات رسانه‌ای برخوردارند و رسانه‌های در اختیار آنان اساساً «برای پیشبرد گفتمان ۵۷» بوده‌اند. اما به رغم آن، و به تأیید شما، سیر افکار عمومی ایرانیان هر روز بیشتر از پیش، از آن «گفتمان» فاصله گرفته است. آنچه در روند فاصله‌گیری از ایدئولوژی‌های متعارض با منافع ملت و مصالح کشور ایران، از همان آغاز پیکار علیه نظام اسلامی جلب توجه می‌کند، قرار گرفتن «ایران» در کانون این پیکارهاست. آیا شما فکر نمی‌کنید که فاصله گرفتن از ستیز با آمریکا و دشمنی با کشورهای دیگر و همچنین گسترش رویکرد به انقلاب مشروطه و بازبینی و دفاع از دستاوردهای اصلاحات دوره پادشاهی پهلوی از نتایج بازگشت به الویت ایران و اهمیت دادن به مصالح کشور و منافع ملت باشد؟

کیانی - بله این نکته بسیار قابل توجهی است و البته این توجهی که بر می‌انگیزد لزوماً به معنی

پپچیدگی وضعیت نیست چه آنکه همانطور که در پرسش شما نیز مستتر بود آنچه اساسا گفتمان ۵۷ را ساخت همین برکناربودن مفهومی و سیاسی ایران از معادلات فکری و سیاسی گروه‌های حامل این گفتمان بود. این به معنی این نیست که حاملان سرخ و سیاه این گفتمان لزوما نسبت عاطفی با ایران نداشتند. البته بسیاری از آنان از عاطفه نسبت به ایران و ایرانی نیز تهی بودند. ولی قطعا بخشی از نیروهای میدانی آنان طبعاً به علت ایرانی‌بودن پیوندهای عاطفی با ایران داشتند و چه بسا گمان می‌کردند خیر ایران در آن است که آنان می‌خواهند و انجام می‌دهند؛ ولی در اینجا ما درباره اندیشه و سنخ فکری سخن می‌گوییم نه سنخ و نوع عواطف حاملان یک اندیشه. باید دید آن فکر و اندیشه، آن مناسبات گفتمانی چه نسبتی با ایران و خیر عمومی ملت ایران دارد. البته من نیز بیرون از تاریخ زندگی نمی‌کنم و طبعاً از چشم‌انداز مختار خودم سخن می‌رانم ولی با فکت و سند می‌توانم مدعی باشم ایران در منظومه گفتمانی پنجاه‌وهفتی‌ها جایگاهی نداشت. طبیعی هم بود؛ گفتمان ۵۷ و دو شاخه برجسته کمونیستی و اسلام‌گرای آن عمیقاً نسبت به مفهوم ملت و پیامدهای مفهومی - سیاسی آن مرزبندی داشتند. هر دوی این جریان‌ها امت‌گرا بودند. یکی آمال خود را در انترناسیونالیسم کمونیستی می‌جست و یکی نیز در امت اسلام. در این دو آرمانشهر، ملت ایران در بهترین حالت یک جایگاه حاشیه‌ای دارد. دقیقاً از همین روست که می‌بینید هر دوی این گرایش‌ها با «جمال عبدالناصر» مشکلی ندارند که هیچ بلکه با او و دولت‌مردانش روابط گرمی دارند. این مثال از این رو اهمیت دارد که ناصر از ضدایرانی‌ترین چهره‌های معاصر دنیای عربی است و عبارت ضدایرانی و جعلی «خلیج عربی» را او مدام بازگو می‌کرد. دقیقاً از همین روست که حامیان گفتمان ۵۷ نیز حساسیتی به نام خلیج فارس نداشتند و صادق خلخالی پیشنهاد می‌داد این را «خلیج اسلامی» بنامند. این بی‌حسی ملی - میهنی آنان از آن آرمانشهرگرایی کمونیستی و اسلام‌یستی بیرون می‌آید. پس می‌بینید که وقتی از عدم حساسیت ملی آنان سخن می‌گوییم و اینکه ایران در اندیشه آنان جایگاهی محوری ندارد اتهام بی‌پایه وارد نمی‌سازیم بلکه از واقعیتی بیرونی سخن می‌گوییم که تا به امروز هم نمود دارد. جمهوری اسلامی، به عنوان یکی از محصولات گفتمان ۵۷، ایران را دقیقاً به شکل یک پادگان می‌بیند؛ به شکل یک پایگاه نظامی برای گسترش تروریسم اسلامی در منطقه. به دقیق‌ترین و عینی‌ترین شکل ممکن ایران را مصرف می‌کنند تا آرمان فلسطین را پیش ببرند. اینکه آخوند همین دستگاه تاکید می‌کند سوریه از خوزستان - از استراتژیک‌ترین استان‌های ایران

— مهم‌تر است در واقع در حال بازگویی آرمان پنجاه‌هفتی‌هاست. اینکه دستگاه‌های ایدئولوژیک این رژیم بودجه‌های بسیار کلان‌تر از سازمان محیط زیست دارند، برآمد منطقی گفتمان ۵۷ است. خب بر همین اساس وقتی خیزشی ملی با شعار «پشت به دشمن / رو به میهن» بر می‌خیزد، به صورت طبیعی دشمن خود را گفتمان ۵۷ و حاملان آن می‌داند و می‌گوید ما به شما پشت می‌کنیم و پشت کردن به شما و گذشتن از شما یعنی رو به میهن آوردن. یعنی رو کردن به ایران و خواست تعالی آن را به میان آوردن. توجه کنید که این شعار در یکی از برجسته‌ترین نمودهای خود در نماز جمعه رخ داد و کشاورزان معترض، به امام جمعه منصوب خامنه‌ای پشت کردند و این شعار را سر دادند. در واقع آن روز کشاورزان ایرانی علیه روشنفکران پنجاه‌هفتی شوریدند. پنجاه‌هفتی‌هایی که نباید گمان کنیم تمام شدند. خیر! آنان هنوز هستند و بسیار هم فعال هستند. من در همان سرمقاله شماره نخست «فریدون» به بیانیه‌ای در اردیبهشت ۱۳۹۷ اشاره کردم که ۳۰۰ تن از چهره‌های مخالف جمهوری اسلامی، پای آن را امضا کردند در اعتراض به انتقال سفارت ایالات متحده از تل‌آویو به اورشلیم. آن هم بیانیه‌ای به زبان فارسی که نشان می‌دهد دنبال تاثیرگذاری بین‌المللی هم نبودند بلکه صرفاً در پی عرض‌اندازی برای اثبات وجود تبار پنجاه‌هفتی‌شان بودند. آیا از همان افراد برای جانب‌اختگان خیزش سراسری دی ۱۳۹۶ تسلیت و اعتراضی صادر شد؟ هیچ! این به خوبی نشان می‌دهد که چه اندازه آرمان فلسطین برای آنان ارزشی بسیار بیشتر از آرمان ایران دارد و ملت ایران نیز دقیقاً می‌خواهد آرمان فلسطین را دور بریزد و آرمان ایران را بر جای آن بنشاند تا جایی که از خیابان‌های تهران شعار «مرگ بر فلسطین» نیز به گوش می‌رسد. ملت ایران ملت رنجوری است. آنان قطعاً برای مردمی در نقطه دیگری از جهان آرزوی مرگ نمی‌کنند. «مرگ بر فلسطین» از خیابان‌های تهران یعنی «مرگ بر آرمان فلسطین». یعنی مرگ بر آرمانی که آرمان ایرانیان برای داشتن یک زندگی بهتر و یک کشور سرفراز را ویران کرد.

بنیاد - هیچ نمونه‌ای در زمینه روشنگری نیت و اهداف مدافعان «گفتمان ۵۷»، به نظر ما، بارزتر از آنچه که شما در شماره نخست «فریدون» ارائه نمودید و در این پاسخ یادآور شدید، نیست؛ آماده به یراق بودن این نیروها در دفاع از «آرمان فلسطین»! اما در مقابل سکوت و یا حتی تخطئه و سعی در ایجاد انحراف از پیکار علیه کلیت نظام اسلامی.

یکی از نمونه‌های آشکار این تخطئه و مغلطه اخیراً در «تحلیل» از شعارهای «مرگ بر دیکتاتور» و «رضاشاه روح شاد» دیده می‌شود. در بسیاری از سایت‌های مارکسیست‌های جدید و قدیم و البته در رسانه‌های «اصلاح‌طلبان» در داخل و خارج، چنین تحلیل می‌شود که گویا پیکان شعار «مرگ بر دیکتاتور» رو به نظام اسلامی نیست و چون رضاشاه هم «دیکتاتور» بوده، پس گویا این شعار شامل وی نیز می‌شود. از این رو گویا شعار «رضاشاه روح شاد» «متناقض با مرگ بر دیکتاتور» است. به این ترتیب با چنین تحلیل‌هایی می‌خواهند میان صفوف تظاهرکنندگان شکاف انداخته و شعار «رضاشاه روح شاد» را به «گروه‌های کوچک برانداز» نسبت دهند. این نیروها از این طریق می‌خواهند، تا جایی که تیغ رسانه‌ایشان ببرد، از ابعاد مبارزه علیه کل نظام اسلامی کاسته و آن را بی‌رنگ کرده، و در نهایت آن را به نفع خود و به نفع حفظ نظام اسلامی مصادره نمایند، کاری که اصلاح‌طلبان و هموندانشان در گروه‌های مدافع «گفتمان ۵۷» تا مقطع مبارزات ۹۶ تا حد زیادی موفق بودند. حال برای مقابله با چنین روش‌هایی که آب‌ها را گل‌آلود می‌کند، واقعیت‌ها را آگاهانه وارونه جلوه می‌دهد تا دائماً در جریان اصالت پیکار علیه یک نظام ضد ایران و ایرانی آشوب نماید، از چه طریقی می‌توان ایستادگی کرد؟ و چگونه می‌توان چنین دست‌های ناراستی را، به رغم سلطه رسانه‌ایشان، به طور مؤثرتر و گسترده‌تر برملا نمود؟

کیانی - ببینید یک نکته را من اینجا یادآور شوم و آن اینکه فراموش نکنیم حاملان ارتجاع سرخ و ارتجاع سیاه بیش از ۴۰ سال رسانه‌های بزرگ فارسی زبان در درون و برون کشور را در اختیار داشتند و هرچه در توان داشتند علیه رضاشاه و آریامهر و خانواده پادشاهی گفتند. چه شد؟ ۴۰ سال پس از بهمن ۵۷ بزرگترین خیزش سراسری کشور در دی ۹۶ با فریاد «رضاشاه روح شاد» از گوهرشاد مشهد آغاز شد! من از این در سرمقاله‌ام در شماره نخست «فریدون» به دهن کجی بزرگ تاریخ به نفرت‌پراکنان پهلوی‌ستیز یاد کردم و هرگاه نیز به آن می‌اندیشم حس می‌کنم گویی دست نامرئی تاریخ تکه‌های پازل را چنان چیده بود که تا به اکنون و علی‌رغم گذشت ۴ سال، ما همچنان از یادآوری وجوه نمادین آن رخداد شگفت‌زده شویم. پس تاثیر رسانه‌ای این‌ها را بر خیابان نباید جدی گرفت؛ خیابان سال‌هاست تکلیف خود را با انتلک‌توئل‌های سرخ و ملا - مکلاهای سیاه روشن کرده است. آنچه ایجاد نگرانی می‌کند این است که اگر تحولات خیابان به واسطه پشتوانه گفتمانی،

غنی نشود، سرکوب اثربخش شود و خیابان را کاملاً پس بزند. باید بیشتر توضیح دهم؛ ببینید، جنبش کنونی ایرانیان که خصایص برهم‌زندگی و انقلابی بسیار بالایی دارد، از دی ۹۶ آغاز شده است و با فراز و فرود همچنان تداوم دارد. اینکه چه چیزی خیزش دی ۹۶ را به آبان ۹۸ و آن را به تیر ۱۴۰۰ وصل می‌کند خود بحث بنیادین و تفصیلی دیگریست ولی عجلالتا مخاطب را ارجاع می‌دهم به شعارهایی که همسو هستند و برآمده از یک آبشخور فکری سیاسی. جای دیگر نیز گفته بودم شعارها شناسنامه یک انقلاب یا جنبش هستند. از دی ۹۶ تا تیر ۱۴۰۰ شعارها دو جهت محوری و همسان داشتند؛ پهلوی‌گرایی و نفی تمامیت جمهوری اسلامی اعم از شعار علیه اصل ولایت فقیه تا شعار علیه رفتار تروریستی رژیم در منطقه. تمام نشانه‌ها در این بازه‌ی زمانی چهارساله حکایت از تداوم دارند نه گسست. حالا به این دقت کنیم که هر سه‌ی این خیزش‌های سراسری و خرده‌خیزش‌های بین آن‌ها شدیداً سرکوب شده‌اند ولی با این وجود رژیم در پس‌زدن تمام و کمال آن کامیاب نبوده است؛ ولی این سرکوب اگر تداوم پیدا کند دست‌کم به یک شرط می‌تواند اثربخشی تضمینی و همیشگی داشته باشد و آن شرط این است که این جنبش از تکیه‌گاه گفتمانی بی‌بهره بماند. اینجاست که نقش رسانه بسیار مهم می‌شود و این واقعیت که رسانه‌های بزرگ فارسی‌زبان خارج از کشور عمدتاً از سوی نیروهای وابسته به جبهه سرخ و جبهه سیاه گردانده می‌شود، اندوه‌آفرین می‌شود. شما به توییت‌ر فارسی بنگرید. چه چیزی توییت‌ر فارسی را این اندازه پراهمیت ساخته است؟ علل اهمیت آن کم نیست ولی من یک علت بسیار مهم را در این می‌بینم که کنشگران برانداز و پهلوی‌دوست و بیزار از رفتار رسانه‌های جریان‌ اصلی به آنجا پناه آورده‌اند تا حرف خود را بزنند. بر این اساس است که توییت‌ر فارسی این اندازه جریان‌ساز می‌شود و نزاع‌های بزرگی در آنجا شکل می‌گیرد و فشار ناشناس‌های شریف فارسی‌زبان روی ماله‌کشان رژیم و به تعبیر ماندگار فردوسی، پایمردان دیو، چنان سنگین می‌شود که مدیریت روزنامه نیویورک تایمز مجبور می‌شود توییتی به زبان فارسی بزند تا از خبرنگار ایرانی تبار و پرمسئله‌ی خود دفاع کند. این خوب است ولی کافی نیست. نقش تلویزیون‌هاست که بسیار اهمیت دارد. توییت‌ر اگرچه بسیار مهم است ولی نمی‌تواند جای تلویزیون را بگیرد. به نظر من آنچه در این مقطع بسیار اهمیت دارد جذب الیت ناخرسند از جمهوری اسلامی ولی بی‌اعتماد به تحولات خیابان و آلترناتیو است. این الیت از لحاظ کمیت اثرگذار نیست ولی در جهت‌دهی به تحولات کلان فکری - سیاسی در سطح جامعه اهمیت زیادی دارد. منظورم

همان بچه‌هایی هستند که این نیروهای به اصطلاح اصلاح طلب، ۲۰ سال آن‌ها را به معنای واقعی کلمه معطل کردند؛ آن‌ها اگرچه از دوم‌خردادی‌ها بریده‌اند ولی به صف براندازان نپیوسته‌اند. آن‌ها این تحولات کنونی خیابانی را از جنس خود نمی‌بینند. حق دارند. من چرایی این غریبی را در همان سرمقاله فریدون توضیح داده‌ام و اینجا مجال بحث آن نیست ولی خلاصه اینکه این فاصله باید پر شود. با جان برکفان مستقر در خیابان باید به زبان خودشان سخن گفت و با الیت مستقر در کافه و دانشگاه نیز باید زبان دیگری بر گشود؛ ولی البته باید بی‌تعارف بود. چرا راه دور می‌رویم؟ تلاشی که زنده‌یاد داریوش همایون در نوشته‌های خود می‌کرد و شما آن را در این بنیاد تداوم داده‌اید خواسته یا ناخواسته همان سخن با ناراضیان بی‌اعتماد به آلترناتیو است. تلاشی که در هم آمیخته از تامل بر وضعیت کنونی و ارائه آلترناتیو بود و است. خاستگاه «فریدون» نیز همین است. نشریه «فریدون» زاده شد چون بر آن بودیم در این راه اثرگذار باشیم و سهم خود را ایفا کنیم. نباید عجله کرد. ارتجاع سیاه در بهمن ۵۷ غالب شد ولی پروژه‌ی خود را از دهه ۲۰ خورشیدی آغازیده بود. فراموش نکنیم در جزوه‌ای که نواب صفوی و فداییان اسلام به عنوان «راهنمای حقایق» در ۱۳۲۹ منتشر کردند، گفته بودند زنان باید حجاب سر کنند و در اماکن عمومی از هم جدا باشند و نماز جمعه برپا شود و احکام اسلام اجرا شود و چه و چه. آن‌ها در همان جزوه اقتصاد را علم حقه‌بازی می‌نامند! حدود ۳۰ سال بعد همین حرف‌ها را خمینی می‌زند که نواب از شخصیت‌های محبوبش بود. خمینی حجاب را اجباری می‌کند اقتصاد را مال خر می‌داند و احکام اسلام را پیاده می‌کند و نماز جمعه برپا می‌کند! آن زمان به فداییان اسلام خندیدند و آن‌ها را که مشتی تروریست بودند بازداشت کردند و اعدام کردند ولی پندار ارتجاعی آن‌ها در بهمن ۵۷ غالب شد و خواست آنان پیاده شد. اینکه آنان در فکر باطل خود چنین بی‌تعارف و پایدار بودند باید برای آنان که در راه درست تاریخ گام بر می‌دارند درس‌آموز باشد.

بنیاد - شما به درستی بر اهمیت جایگاه «گفتمان» در مبارزه با رژیم اسلامی تکیه کرده‌اید، اهمیت، تا جایی که؛ سرکوب جنبش، بدست رژیم اسلامی، را در صورتی ممکن می‌دانید که فاقد «پشتوانه گفتمانی» باشد. از طرف دیگر «شعارهایی» که داده می‌شوند، را نیز «شناسنامه» این جنبش می‌دانید. اما به نظر می‌رسد که رابطه «گفتمان» و «شعارهای» جنبش، همیشه روشن و ساده نبوده است.

برای روشن تر کردن منظور خود از این رابطه ناروشن از «انقلاب ۵۷» مثالی می‌آوریم: انقلابیون ۵۷، در آن دهه‌ها شعار «آزادی» می‌دادند. اما همان شعاردهندگان، با گفتمان ضد آزادی انقلابی، به یکی از ضد آزادی‌ترین رژیم‌ها تن دادند. حال با توجه به تجربه تلخ ۵۷، می‌پرسیم؛ آیا به نظر شما، ما امروز با جنبشی روبرو هستیم که شعارهای آن برخاسته از گفتمانی‌ست که در کانون آن الویت حفظ ایران، برتری مصالح کشور و منافع مردم ایران و آگاهی به ویژگی‌های تاریخی و شاخص‌های فرهنگی این ملت کهن، قرار دارد؟ و در اندیشه‌های الیت فکری نسل امروز ایران قابل رؤیت است؟

کیانی - دغدغه درستی است. چه بسیار کسانی که در سخن چیزی می‌گویند ولی به گونه‌ای دیگر عمل می‌کنند. من این نگرانی را اینجا ولی روا نمی‌دانم. من شعار را شناسنامه یک جنبش و خیزش می‌دانم ولی همانطور که شناسنامه در بردارنده همه هویت یک فرد نیست - اگرچه در پیوند با آن قرار دارد - شعارها نیز همه‌ی مختصات گفتمانی یک جنبش را عرضه نمی‌کنند اگرچه پیوندهای جدی با آن دارند. بر این اساس شما باید به منابع و متون و ادبیات تولیدشده در آن جنبش سر بزیند و ببینید آنجا چه خبر است و آنگاه شعار را بهتر درک کنید. شما علیرضا کیانی را صرفاً بر اساس شناسنامه او نمی‌توانید بشناسید بلکه زمانی به درک بهتری از علیرضا کیانی می‌رسید که با او به گفتگو بنشینید. من از شما می‌پرسم چه نسبتی بین ادبیات اسلامگرایان - اعم از مجاهدین و خمینیست‌ها - و کمونیست - اعم از گروه‌های گوناگون - با آزادی برقرار بود؟ متون آنان چه نسبتی با آزادی داشت؟ مطهری به عنوان ایدئولوگ ارشد خمینیست‌ها می‌گوید آزادی فکر را قبول داریم و می‌پذیریم ولی آزادی بیان را نمی‌پذیریم! نمونه‌های مضحک از این دست فراوان است در آشوب شوم ۵۷. تعریف آن‌ها از آزادی، آن‌ها آزادی از رژیم شاهنشاهی بود. آزادی در معنای راستین خود یعنی آزادی انتخاب و این آزادی انتخاب در شقوق گوناگون تجلی پیدا می‌کند و فقط قانون می‌تواند آن را محدود کند نه فرد یا نهادی فراتر از قانون. حالا البته این بحث تفصیلی دارد که وارد نمی‌شوم. حالا این را مقایسه کنید با متون و ادبیاتی که برای این جنبش ملی و کنونی ایرانیان تولید شده است و می‌شود. شعار «ایران را پس می‌گیریم» صرفاً یک شعار نیست. به بهترین وجه خود را در ایران‌گرایی موجود در بین بخش گسترده‌ای مخالفان نشان می‌دهد. چرا پهلوی‌ها محبوب هستند؟

چرا شاهان پهلوی این اندازه مورد ارجاع هستند؟ چرا شاهزاده رضا پهلوی به عنوان برجسته‌ترین مخالف جمهوری اسلامی برکشیده شده است؟ چرا رضاشاه روح شاد از شعارهای اصلی جنبش است؟ دقیقا و دقیقا و دقیقا به علت ایران‌گرایی این بزرگان. آن‌ها نزد ملت عزیز هستند چون ایران را عزتمند کردند. چون ایران را از درون حجم وسیع ناکارآمدی و فلاکت بیرون کشیدند و آن را به سطح کشوری بزرگ و تاثیرگذار در سطح منطقه و جهان تبدیل کردند تا جایی که به واسطه رشد اقتصادی دهه ۴۰ از آن به «ژاپن غرب آسیا» یاد می‌شد و از این رشد به عنوان «معجزه اقتصادی» نام می‌بردند. توجه ویژه به نمادهای باستانی ایرانیان و حاملان گرانشنگ فرهنگ ایرانی همچون فردوسی در دوره رضاشاه آغاز شد. درواقع ما فقط به شعار نگاه نمی‌کنیم؛ ما به ارجاع آن شعار نیز می‌نگریم. یعنی دقت می‌کنیم که حاملان این شعار، عرضه‌کنندگان چه نگاهی هستند. چه روایتی از تاریخ را پذیرفته‌اند. دشمن خود را چه کسی می‌دانند و حامیان و بزرگان خود را چه کسانی می‌دانند. چه نمادهایی را عزیز می‌دارند. این‌هاست که نگرانی‌ها مبنی بر میزان صداقت و راستی و درستی در شعارهای ایران‌گرایانه را نیز رفع خواهد کرد.

بنیاد - جناب آقای کیانی، از توضیحات روشنگر شما در باره پیوستگی و همسویی میان شعار با گفتمان سپاسگزاریم و همچنین از برجسته ساختن «ایران‌گرایی» که طی چند سال گذشته، به وضوح در کانون گفتمان نسل امروز قرار گرفته و در روح این شعارها موج می‌زند. به باور ما چنین رویکرد و گرایشی در تاریخ معاصر ایران بی‌سابقه نیست. از این نظر، یعنی از نظر رویکرد به ایران و قرار گرفتن ایران در کانون همه بحث‌ها، ما پیوند مهمی میان گفتمان امروز نسل‌های جدید ایران و گفتمان مشروطه‌خواهی می‌بینیم. از این رو بسیار مایلیم که در دور دیگری از گفتگو این موضوع را با شما به بحث و گفتگو بگذاریم. بی‌تردید پاسخ مثبت شما به دعوت مجدد ما موجب مسرت‌مان خواهد شد.

کیانی - بدون تردید فرصت گفتگو با بنیاد داریوش همایون را هیچ‌گاه از دست نخواهم داد!



گفتگو با علیرضا کیانی

بازگشت به مشروطه یعنی رفتن بسوی آینده

بنیاد - آقای کیانی عزیز، با سپاس از شما در پذیرش درخواست ما در انجام گفتگویی دیگر. در یک نتیجه‌گیری از گفتگوی پیشین بر این نکته مهم و بر این خط تمایز پررنگ، در سخنان شما، انگشت گذاشتیم، بر این که؛ برخلاف روشنفکری نسل انقلاب ۵۷ که، در بی‌اعتنایی کامل به مصالح و منافع کشور و ملت و بعضاً در ضدیت با این دو امر اساسی، تحقق آن انقلاب را ممکن ساخت، اما امروز، ایران و توجه به مصالح کشور و منافع ملت، در کانون بحث عمومی نسل‌های پس از انقلاب اسلامی قرار گرفته است. همچنین گفتیم که ما در این نوع رویکرد به ایران و در الویت قراردادن مصالح و منافع میهن و ملت، سابقه و پیوندی آشکار با اندیشه مشروطه‌خواهی می‌بینیم. علاوه بر این ما شاهدیم که کم نیستند، افراد و جریان‌های فکری و سیاسی، به ویژه در میان هم‌نسلان شما و از سوی برخی سخنگویان این نسل که؛ بر بازگشت به اندیشه مشروطه‌خواهی و دستاوردهای آن تکیه و تأکید دارند. در آغاز این دور از گفتگویمان، و به عنوان مقدمه، مایلیم نظر و ارزیابی شما را در این باره بدانیم. آیا شما نیز گفتمان نسل امروز ایران را در پیوند و در تداوم اندیشه دوره مشروطه و انقلاب آن می‌دانید؟

کیانی - یک زمانی است درباره مشروطه ایران در قالب یک نظم حقوقی سخن می‌گوییم که در قانون اساسی‌اش متجلی شد و یک زمانی نیز است از مشروطه ایران در قالب یک جنبش سخن می‌گوییم. اگر وجه جنبشی مشروطه را در نظر بگیریم و در یک رویکرد ریشه‌شناسانه به دهه‌های

پیش از انقلاب ۱۳۸۵ بازگردیم من هیچ تردیدی ندارم مسائلی که امروزه ایرانیان در پی آن هستند به صورت بارزی در جنبش مشروطه و دهه‌ها و سال‌های منتهی به آن نمود داشت. کفایت به متون و اسناد آن دوره مراجعه کرد. دولت قدرتمند ملی، تامین خیر عمومی، پیشرفت خواهی، امنیت، حکومت قانون، قطع کردن دست خارجی و حیثیت آفرینی برای دولت ایران از جمله مسائلی بود که درمندان ایران در آن زمان مطرح می‌کردند و با نهایت تأسف امروز ذیل سلطه جمهوری اسلامی دقیقاً همان مسائل، هنوز مسائل ما هستند. نمونه واکسیناسیون بسیار جالب توجه است. در پدیده همه‌گیر کرونا، جمهوری اسلامی عملاً با تلفیقی از فساد، بدخواهی، توهمات ایدئولوژیک، و ناکارآمدی، کاری با ملت ایران کرد که ایران از آسیب‌پذیرترین کشورها مقابل این ویروس باشد. البته عبارت ناکارآمدی را با تسامح استفاده کردم زیرا نظرات جدی و قابل تاملی وجود دارند که اساساً قائل به این هستند که جمهوری اسلامی عامدانه از ویروس کرونا و همه‌گیری آن بهره‌گرفت تا ایرانیان بیشتری را به کام مرگ بفرستد که به عنوان نمونه می‌توان به مقاله «کرونا، ایران و نظریه نیستآوری»^۱ از دکتر ناصر کرمی اشاره کرد که در وبسایت فصلنامه «فریدون» منتشر شده است و ایشان از نظریه «نیستآوری» از پرفسور «دیوید مارکوس» بهره‌گرفت تا نشان دهد جمهوری اسلامی از کرونا در خدمت اهداف ضد مردمی خود بهره‌گرفت. به هر روی، شما می‌بینید که این مسئله درمان و بهداشت از جمله مسائل شدیداً حاد در دوره قاجار بود که در نوشته‌های برخی از روشنفکران آن دوره متجلی است. اساساً تباهی و ناکارآمدی هیئت حاکمه دولت ایران در زمان قاجار علت اصلی وضعیت نامطلوب ایران بود و اگر کارگزاران میهن‌پرست و کارآمد و دلسوزی هم در آن دولت بودند عملاً نمی‌توانستند کاری از پیش ببرند. چنانکه فی‌المثل میرزا علی‌خان امین‌الدوله تلاش بسیار داشت تا به میرزا حسن رشیدیه برای تاسیس مدارس مدرن یاری برساند ولی میرزا علی‌خان نیز از صدارت اعظم کنار گذاشته شد و میرزا حسن نیز تنها ماند. درماندگی دولت ایران در زمان قاجار در سال‌های پس از مشروطه نیز عیان بود؛ ایران در آن زمان از لحاظ حقوقی و قانونی مشروطه بود ولی دولت‌های مشروطه نتوانستند کامیاب شوند چون بحران‌های ایران اساسی‌تر و حیاتی‌تر از آن بودند که به صرف تشکیل مجلس شورای ملی و تدوین یک متن حقوقی قابل حل باشد. بوروکراسی مدرن وجود نداشت و شاکله‌ی حکومت، ملی نبود. این بحران‌ها از جمله خود را در پدیده قحطی و همه‌گیری بزرگی که ایران را در خلال جنگ جهانی اول برگرفت، نشان داد. بروید ببینید چه عواملی

این بلای بزرگ را تشدید بخشیدند. یک نمونه‌اش فساد شگفت‌انگیز احمدشاه قاجار بود که گندم را احتکار می‌کرد و وقتی نمایندگان پارلمان نزد او می‌رفتند و عملاً التماس می‌کردند به قیمت مناسبی گندم را بفروشد که بلکه کمی مایه بهبود وضعیت شود، عملاً همچون یک تاجر رذل سر قیمت چانه می‌زد و انگار نه انگار آن بیرون مردم به خوردن گوشت سگ و گربه روی آورده‌اند. همین احوال احمدشاهی را اکنون در خامنه‌ای می‌توان دید. توهمات ایدئولوژیک درباره واکسن تولیدی ایالات متحده آمریکا همراه با فساد و طمع مالی برای به اصطلاح تولید واکسن داخلی توسط «ستاد اجرایی فرمان امام» که نهادی است که مستقیماً زیر نظر خود او اداره می‌شود. گویی تاریخ تکرار می‌شود. گویی بلای فراگیر سال‌های جنگ جهانی اول دگرباره به جان ایران افتاده است و سلطانی بی‌مروت از این بلا بهره می‌جوید و این ملت هستند که هزار هزار کشته می‌شوند. خواست استقرار یک دولت ملی که در تامین خیر عمومی کوشا باشد و منافع ملت را در سیاست‌گذاری‌های خود دخیل سازد دقیقاً چیزی بود که دردمندان عهد مشروطه‌خواهی در پی آن بودند. اکنون نیز خواست ملت ایران همان است وقتی شعار می‌دهند: «سوریه رو رها کن / فکری به حال ما کن». این نشان می‌دهد که ما دگرباره با مشکل فقدان دولت ملی روبرو هستیم. من خواست ایرانیان امروز را سخت در پیوند با خواسته‌های جنبش مشروطه می‌بینم. خیلی بیشتر می‌شود در این باره سخن گفت و مثال زد.

بنیاد - بله حق با شماست، در بیان شباهت وضع ناگوار امروز ایران با اواخر دوره قاجار، ارائه نمونه‌ها و شمارش مصداق‌ها پایانی نخواهند داشت. از این نوع قیاس که بگذریم، اما در برخورد به این دو نظام سیاسی باید بر تفاوت مهم‌تری انگشت گذاشت، که البته خود شما در پاسخ، اشاره‌ای گذرا بدان کرده‌اید، چنان که گفته‌اید: واژه «ناکارآمدی» در باره جمهوری اسلامی را به «تسامح» استفاده می‌کنید. شاید درست باشد واژه «نابکاری» را در وصف متصدیان و مسئولین نظام اسلامی بکار ببریم. چون ما هم فکر می‌کنیم، «نابکاری» در حق مردم ایران و آسیب‌های آوار شده بر کشورمان، تنها جنبه خصوصیت شخصی و فردی ندارد، بلکه ریشه در افکار و اهدافی دارد که نظام اسلامی از درون آن رُسته است. به عنوان نمونه مطالعه یک نوشته تحقیقی، به قلم همکارتان، در «انجمن شهریار»، یعنی آقای محمد ایزدی، با عنوان «رهبر جمهوری اسلامی در مکتب جهادگرایی سلفی - مروزی بر سه کتاب از سید قطب با ترجمه علی خامنه‌ای»، برای خوانندگان روشن می‌کند؛ که

چگونه سیدعلی خامنه‌ای، «رهبر» نظام سیاسی کشور، مسخ و مفتون آرمان‌های سید قطب است، که در هسته مرکزی آن‌ها سلفی‌گری و امت‌گرایی و ضدیت با غرب قرار دارد. وفاداری سران رژیم اسلامی به این هسته تا کنون آسیب‌های اندازن‌نگرفتنی به کشور و ملت زده است.

و اما پس از این مقدمه و در ادامه پرسش قبلی باید پرسیم؛ چرا نسل جوان‌تر ایران پس از انقلاب، و بسیاری از سخنگویان آنان، در کنار روشنگری و پیکار عملی در برابر نظام امت‌گرای اسلامی و نابکاری آن، ضرورت بازگشت به اندیشه مشروطه‌خواهی و دستاوردهای دوره‌های مختلف آن را مطرح می‌کنند؟ و چرا بر اهمیت شناخت و ارائه شناخت از آن اندیشه و دستاوردهایش تأکید دارند؟ چرا اساساً شما و هم‌نسلان شما، هم‌مانند بسیاری از مشروطه‌خواهان در طول سده‌ای پیش، این همه به تاریخ ایران، توجه دارید؟ آیا رازی یا رازهایی در آن اندیشه و دستاوردها و در این تاریخ وجود دارد، که شناخت از آن می‌تواند پایداری در پیکار با رژیم امت‌گرا و امیدواری به آینده این پیکار ایجاد کند؟

کیانی - به نکته مهمی اشاره کردید. من البته از جانب خودم سخن می‌گویم و لزوماً نمی‌خواهم بگویم نظر همفکرانم را بازتاب می‌دهم. تحلیل من این است این نکته‌ای که شما می‌فرمایید، یعنی ارجاع نسل جوان اندیشه‌ورزی در کشور به تاریخ کشور و اندیشه مشروطه‌خواهی و حتی دستاوردهای ایران در سده‌های پیش از آن و نیز تأکید موکد بر تاریخ باستانی‌مان، دلایل آشکار میهنی و سیاسی دارد. منظورم این است که این ارجاع به تاریخ ایران و دستاوردهای تاریخی، صرفاً برآمده از علاقمندی‌های تاریخی نیست بلکه برآمده از یک نیاز سیاسی نیز است. ببینید واقعیت این است که کشور ما اکنون اصلاً در وضعیت خوبی بسر نمی‌برد و عملاً در موقعیتی رو به زوال قرار دارد. به علت وضعیتی که جمهوری اسلامی بر کشور حاکم کرده است ایران در غالب رتبه‌بندی‌های بین‌المللی در رده‌های خجالت‌آور و در کنار کشورهای جنگ‌زده و بسیار عقب‌افتاده بسر می‌برد. یادم می‌آید پیش از این بیانیه‌ای از شاهزاده رضا پهلوی مربوط به سال‌های دهه ۶۰ خورشیدی می‌خواندم که در آن از اینکه ایرانیان بعضاً مجبور هستند به جای ایرانی خود را پرشین معرفی کنند تا از صفات منفی مربوط به نام ایران در امان بمانند ابراز تاسف و ناراحتی کرده بود. واقعیت این است که اکنون نیز وضع خیلی بهتر نیست و پاسپورت صادره از جمهوری اسلامی غالباً مایه دردسر است و مثلاً شما نمی‌توانید به راحتی یک حساب بانکی حتی در کشوری همچون ترکیه باز کنید. خب در چنین

وضعیت شرم‌آوری، بسیاری که ایران را دوست می‌دارند، نیاز به یک پشتوانه تاریخی - معرفتی دارند تا روحیه خود را حفظ کنند. بر این اساس آن‌ها وقتی ایران را در یک تصویر بزرگ می‌گذارند، می‌بینند خب وضعیت این کشور همیشه اینگونه نبوده است. می‌بینند این کشور پیش از بهمن ۵۷ سرآمد خاورمیانه بوده است و قدرتمندترین ارتش منطقه را داشته و پادشاه آن عامل ایجاد صلح در این نقطه پر آشوب دنیا محسوب می‌شده. می‌بینند در سال ۱۳۵۰ بیش از ۷۰ هیئت دولتی و سلطنتی جهان به پاسارگاد و تخت جمشید می‌روند و چند روز در آنجا اقامت می‌کنند و به تاریخ ایران ادای احترام می‌کنند. به عقب تر می‌روند و می‌بینند این کشور در اوج فلاکت اقتصادی و سیاسی، انقلابی به نام جنبش مشروطیت راه می‌اندازد که در نوع خود در آسیا اولین و نخستین است و از بسیاری جهات حقیقتاً باشکوه است. به عنوان نمونه شما وقتی به صورت مذاکرات مجلس اول شورای ملی مراجعه می‌کنید از سطح کیفی مباحث حقیقتاً لذت می‌برید. آن هم زمانی که هیچ کدام از کشورهای منطقه با مختصات امروزی اساساً وجود نداشتند و حتی کشور ترکیه چندین سال پس از انقلاب ۱۹۰۶ مشروطه ایران و از خاکستر ویرانه‌های امپراتوری عثمانی به وجود آمد؛ ولی ایران نه تنها از هم فرو نپاشید بلکه توانست در یک گذار نسبتاً باثبات، نهاد پادشاهی خود را مدرن کند و از خودکامگی به مشروطیت عبور کند. این دستاورد بسیار باشکوهی است. اینکه مشروطیت ایران در سال‌های نخست نتوانست به همه اهداف خود برسد بحث دیگری است؛ باید رضاشاهی می‌آمد و برای این سر پر سودا و ایده باشکوه، پای ایستادن و پیش‌رفتن فراهم می‌کرد و نهادهای لازم برای مشروطیت را دست و پا می‌کرد که کرد ولی نفس اینکه خرد جمعی در ایران در اواخر قرن ۱۹ و نخستین سال‌های قرن ۲۰ می‌فهمد که درد کشور از خودکامگی است و تا خودکامگی وجود دارد نمی‌توان کاری از پیش برد و ضرورت حکومت قانون را می‌فهمد و به تعبیر امروزی، منافع ملی و خیر عمومی را در سیاست‌گذاری‌ها لحاظ می‌کند، بسیار مسئله تحسین‌برانگیزی است. به هرحال این از تاریخ معاصر ایران، و حتی عقب‌تر هم که می‌رویم می‌بینیم کشور ما شخصیت دارد و تنها کشور این منطقه است که به همین نام کنونی‌اش، ۵۰۰ سال قبل طرف حساب دولت‌های اروپایی بوده است و به عنوان نمونه شاه عباس بزرگ را می‌بیند که با اروپایی‌ها مذاکره می‌کند که چگونه امپراتوری هراس‌آفرین عثمانی را زمین بزنند. درواقع آنچه من اکنون در خلال این یادآوری‌های بسیار اجمالی به آن می‌پردازم اشاره به بحث هویت ایرانی است؛ این مسئله هویت بسیار اهمیت

دارد و اگر کسی از در انکار آن بر آمد از او پرسید اگر هویت ملی مهم نیست چرا دولت‌های شرق و غرب عالم دربر در پی آن هستند که تاریخ خود را هر چه قدیمی‌تر و پرشکوه‌تر نشان دهند؟ همین دولت‌های خاورمیانه چون خود غالباً هویتی ندارند، مدام از هویت ایرانی می‌دزدند و ایران هم چون اکنون بی‌متولی و بی‌صاحب است و چون عملاً دولت ملی ندارد، نمی‌توانیم مقابل این سرقت‌ها کاری کنیم. می‌بینید که جمهوری باکو، شخصیت‌های ایرانی را جزو شخصیت‌های خود جا می‌زند. به هرحال باز هم که عقب‌تر می‌رویم می‌بینیم دو هزار سال پیش در دوره ساسانیان در همین ایران کنونی ما دولت ساسانیان را داریم که از قضا کاملاً یکپارچه است و از قضا با همین نام یعنی ایران‌شهر حکومت می‌کند. خب این‌ها از لحاظ تاریخی برای یک ایرانی علاقمند به میهن آن پشوانه تاریخی - معرفتی لازم را به مثابه یک تکیه‌گاه روانی فراهم می‌کند؛ یعنی به او اعتماد بنفس بسیار زیادی می‌بخشد که درباب وضعیت کنونی شایسته‌ی این کشور و تاریخ این کشور و هویت این کشور نیست و باید تکانی بخورد و به برون‌رفت کشور از این وضعیت کمک کند. برای تقریب ذهنی من شما را ارجاع می‌دهم به متون میرزا آقاخان کرمانی یا شاهزاده جلال‌الدین میرزا یا میرزا فتحعلی آخوندزاده و دیگر روشنفکران عصر ناصری که چگونه در نوشته‌های خود با حسرت بر ایران پرشکوه باستانی، اندوه می‌خوردند و این حسرت مدام آنان را برمی‌انگیخت که برای رهایی از فلاکت عصر ناصری چاره بیندیشند. اساساً فکر می‌کنم تاریخ ایران به مثابه یک سکوی پرتاب عمل می‌کند برای میهن‌پرستانی که بر وضعیت کشور افسوس می‌خورند و در اندیشه‌ی راهی به رهایی هستند.

بنیاد - ما به شما، همچنین به خودمان و بخش گسترده هم‌میهنان، حق می‌دهیم که، به عنوان یک فرد میهن‌دوست و دلبسته ایران، از وضع فلاکت‌بار کشور به رنج روح و روان افتاده و از خطرات تهدیدکننده در راه مضطرب باشید. از سوی دیگر طبیعی می‌دانیم که به عنوان انسانی آگاه به شرایط بحرانی، آن‌هم بحرانی به پیچیدگی وضعی که ایران در آن گرفتار آمده است، مانند بسیاری از هم‌میهنان به چاره‌اندیشی افتاده باشید. علاوه بر این، بازهم، به شما و بسیاری از فعالان سیاسی حاضر در میدان پیکار علیه رژیم اسلامی، حق می‌دهیم که در پیکار سیاسی به دنبال برانگیختن و به دنبال «ایده‌ای برانگیزاننده» هم‌میهنان باشید. طبیعی‌ست که هر پیکار سیاسی اگر بخواهد به نتیجه برسد، علاوه بر توازن و انسجام نیرو به نفع پیکار، و برای آن، به ایده‌ای روشن و رسا نیاز

دارد. البته با تأکید بر این که، برای ما و طبعاً برای بسیاری از هم‌میهنان و مطمئناً برای شما نیز، اولویت حفظ ایران به هر قیمت و برداشتن رژیم اسلامی، بدون آن که آسیبی به ایران بخورد، عنصر تعیین‌کننده آن نتیجه است. حال اجازه دهید، روی همه آن «حق دادن‌ها» و این «اولویت» بایستیم و پرسش‌هایی را که از دل پاسخ شما برمی‌آیند، با حوصله و با احتیاط مطرح کنیم.

نخست این که؛ «ما» ایرانیان «تاریخ به عنوان سکوی پرتاب» را، عصر جنبش مشروطه، همان‌طور که اشاره کردید، یکبار، با همه زیر و بالا و کم و کاستی‌هایش به طور موفقیت‌آمیز و مؤثر، تجربه کردیم. در اینجا فکر نمی‌کنیم نیازی باشد که، دستاوردهای دوران مشروطه، تا وقوع انقلاب اسلامی، را که به تعطیل یا حتا انهدام بسیاری از آن دستاوردها انجامید، حداقل برای شما، به شمارش آوریم. اما به رغم این تجربه مهم و مؤثر تاریخی، «ما» مردم همین کشور مشروطه، به رهبری «بهترین» سرآمدان یا «گل‌های سرسید» جامعه فکری، فرهنگی و سیاسی، تنها چند دهه بعد، با ایده دیگری برانگیخته شدیم و در نتیجه آن از خودمان شکست خوردیم. چرا؟

کیانی - درواقع شما اینجا از من می‌پرسید که علت اقبال گسترده نخبگان ایرانی به انقلاب ۵۷ و گفتمان ۵۷ چه بود و من اگر بخواهم در یک جمله بگویم خواهم گفت که ما چوب چپ را خوردیم. این بحث بسیار مفصل است و طبعاً من اشراف کافی بر همه جنبه‌های آن را ندارم. می‌خواهم به یکی دو نکته اجمالی اشاره کنم. نکته نخست اینکه باید توجه کنیم اسلامگرایی از لحاظ تتوریک جریان بسیار رقت‌انگیزی بود و آنچه در سال‌های منتهی به بهمن ۵۷ به آن به صورت مستقیم و غیرمستقیم یاری رساند و موجب تشکیل ادبیات اسلامگرایانه شد، جریان چپ بود. شما بروید این حرف‌های امثال نواب صفوی را بخوانید. واقعا از قلت و رقت تتوریک این‌ها شگفت‌زده می‌شوید. خب چه چیزی به این جریان جان داد؟ به نظر من چپ استکبارستیز. بگذارید در آغاز روشن کنم از کدام چپ سخن می‌گویم؛ وقتی از چپ می‌گویم از چپ پارلمانتاریستی سخن نمی‌گویم. این احزابی که در کشورهای غربی در پی پیشینه‌سازی سیاست‌های رفاه‌محور هستند منظورم نیست. من مشخصاً منظورم آن گرایشی از چپ در ایران است که محمدرضا شاه پهلوی از آن به ارتجاع سرخ یاد می‌کرد. من جریان‌های سرخ را منظور دارم؛ چپی که ستیز با آمریکا اصلی‌ترین تکه هویت‌بخش آن است. من پیش از این در سرمقاله شماره نخست «فریدون» تلاش کرده بودم چپ استکبارستیز

را از چپ ستم‌ستیز سوا کنم. تلاش خامی بود ولی برای آنچه من می‌خواستم و می‌خواهم بگویم کفایت می‌کرد و می‌کند. من چپ استکبارستیز را منظور دارم. خب به نظر من آنچه اسلامگرایی را در ایران تغذیه‌تئوریک کرد چپ استکبارستیز بود. اساسا آمریکاستیزی را سرخ‌ها به ایران آوردند. بی‌وطنی را توده‌ای‌ها در ایران تعمیق کردند و به آن رسمیت پارلمانی دادند. احسان طبری از تربیون پارلمان خواستار تامین منافع شوروی در شمال ایران می‌شد. نگاه امت‌گرا را همین توده‌ای‌ها در ایران تعمیق کردند. همین احسان طبری بی‌وطن مایه‌ت‌حسین روشنفکران و نخبگان این مملکت بود. توده‌ای بودن مایه‌ی افتخار بود. البته این را منظور ندارم که هویت مستقل اسلامگرایی در ایران را انکار کنم و مدعی شوم که اسلامگرایی فرزند چپ و توده بود. اتفاقا به نظر من اسلامگرایی از لحاظ سیاسی جریانی جدی و مستقل در تاریخ معاصر ایران بود. اساسا جریان امت‌گرای اسلامی که از عصر ناصری در ایران وجود داشت و پس از عصر رضاشاه، با ظهور جریان فداییان اسلام، مجدداً جان گرفت پایه‌های مستقل معرفتی و هویتی خودش را هم داشته است. من پیش از این در یک سخنرانی در همایشی که حزب مشروطه در خرداد ۹۹ برگزار کرده بود تلاش کرده بودم نشان دهم که چگونه اسراییل‌ستیزی خمینی در پیوند وثیق با بهایی‌ستیزی و یهودستیزی او قرار دارد و بر خلاف روایت غالب ربطی به دیدگاه‌های ضدآمریکایی او — که البته بعدها در نگاه او برجسته شد — ندارد. پس اینکه من می‌گویم اسلامگرایی از جریان چپ تغذیه شد و ادبیات خودش را بارور کرد، منظورم در اتخاذ دیدگاه‌های سیاسی — معرفتی در دهه‌های سپسین و منتهی به بهمن ۵۷ است. عالی‌ترین نمونه‌ی تاثیرپذیری جریان اسلامگرا از جریان چپ، علی شریعتی است که به حق تاثیرگذارترین جریان‌ساز اسلامگرایی معاصر ایران است. به عنوان نمونه شما می‌بینید که رهبران انقلاب ۵۷ و اساساً شاخه‌های اسلامی انقلاب ۵۷ در شعبه‌های گوناگون خودشان متأثر از علی شریعتی هستند. خب علی شریعتی چه کرد؟ روی مفاهیم سرخ رنگ اسلامی کشید. به معنی دقیق کلمه برای آنکه اسلام را تبدیل به ایدئولوژی کند، از ادبیات سرخ کمک گرفت و برای ارتجاع سیاه، جعل مفهوم کرد. این را که ما نمی‌گوییم؛ خودش می‌گوید. خود شریعتی صراحتاً می‌گوید بزرگترین خدمت من این بوده که اسلام را ایدئولوژی کردم. خب ایدئولوژی هم نیاز به مفهوم دارد دیگر. آخوندها شدیداً به صنف و منافع صنفی خود اهمیت می‌دهند و نمی‌پذیرند که غیرآخوند، اسلام‌شناسی کند؛ ولی علی‌رغم آنکه شریعتی به علت گرایش‌های ایدئولوژیک خود علیه اسلام سستی، گرایش‌های

ضدآخوندی داشت و به ادبیات خودش آخوندها را به «پاک، پوک و پلید» تقسیم می‌کرد و مدعی اسلام‌شناسی هم بود، هیچ‌گاه شریعتی از طرف آخوندهای پنجاه و هفتی طرد نشد و بلکه از او تمجید نیز کردند. یکی از بزرگترین خیابان‌های تهران را به نام شریعتی نهادند. چون از خدمت شریعتی به خودشان و برآمدن نظام آخوندی خبر داشتند. خمینی هیچ‌گاه حاضر نشد علیه شریعتی سخن بگوید. خامنه‌ای یک مصاحبه مشهوری در سال ۶۰ درباره شریعتی دارد که بسیار قابل تأمل است و موید این نکته است که آخوندهای سیاسی چه اندازه شریعتی را برای پروژه خود ارزشمند می‌دیدند؛ می‌دانید خامنه‌ای در سال ۶۰ توسط کسانی ترور شد که به احتمال فراوان وابستگی‌های مشهوری به فرقانی‌ها داشتند و فرقانی‌ها نیز اساساً از وابستگان فکری - سیاسی علی شریعتی بودند، ولی با این حال می‌بینیم که خامنه‌ای، شریعتی را چهره مظلوم معرفی می‌کند و او را برای گسترش فکر اسلامی جریان‌ساز می‌داند. خامنه‌ای در همان مصاحبه می‌گوید که خمینی پیش از انقلاب از کسانی که به شریعتی حمله کردند نیز انتقاد کرده بود. سخن کوتاه کنم که بله من با این تعبیر شما موافقم که ما در درجه نخست از خودمان شکست خوردیم ولی این شکست ریشه‌های سرخ داشت و اسلامگرایی هم که در ۵۷ غالب شد متأثر از ارتجاع سرخ بود. این البته وجه گفتمانی قضیه است. در سطوح میدانی و سیاسی قضیه به نظر من عملکرد سیستم و دستگاه امنیتی در قبال ارتجاع سرخ و ارتجاع سیاه در سال‌های دهه ۴۰ و نیمه نخست دهه ۵۰ بسیار خوب بود. آنچه حکومت شاهنشاهی را زمین زد و موجب انقلاب ۵۷ شد، ناتوانی دستگاه در تنظیم و تدوین و اتخاذ اراده لازم برای کنترل و سرکوب در ماه‌های منتهی به بهمن ۵۷ بود. اگر دستگاه همان سیاست خود در دهه ۴۰ و ۵۰ را تداوم می‌بخشید، بهمن ۵۷ نیز رخ نمی‌داد. این البته بحث تفصیلی دیگری است.

بنیاد - شاید شما نیز تا کنون با این برخورد مواجه شده و بهتر بدانید؛ نتیجه‌گیری سیاسی از تاریخ ایران این روزها عموماً مردود شناخته و در مقابل این هشدار قرار می‌گیرد که؛ تاریخ را نمی‌توان به «ابزار سیاسی» بدل کرد! گفته می‌شود که؛ برای پاسخ به نیاز سیاسی روز، هر رویکردی به تاریخ بغرنج ایران، که در یک درهم‌آمیختگی پیچیده‌ای از عناصر گوناگون و در کش و واکنش و بعضاً تطابق و تعادل میان آن عناصر، توانسته دوام آورد، منجر به ایدئولوژی‌سازی جدیدی شده، زیرا

موجب می‌گردد، برخی عناصر آن، به نفع عناصر مورد تأیید و تأکید، فوت شود و این به معنای نادیده گرفتن واقعیت و عینیت تاریخ است. آیا وقتی می‌گویید: «ارجاع به تاریخ ایران و دستاوردهای تاریخی، صرفاً یک بحث تاریخی نیست بلکه برآمده از یک نیاز سیاسی نیز است» از این پرهیز ندارید که «اهل ایدئولوژی» شناخته شوید؟

کیانی - خیر! زیرا من از امر واقع و مستند سخن می‌گویم. من که جاعل مفهوم نیستم. من به نفع آنچه دوست می‌دارم، امر تاریخی را انکار نمی‌کنم. اتفاقاً تاریخ این مملکت پر از دست‌انداز و نقاط شرم‌آور نیز است. کاری به سده‌های میانه و پیش از آن ندارم. شما به سلطنت فتحعلی‌شاه بنگرید یا ناصرالدین شاه. علی‌رغم سال‌های دراز سلطنت، چه مایه‌ی فخر و بهجتی در آن دوره برای ایران و ایرانی می‌یابید؟ اتفاقاً برای فرار از ایدئولوژی است که بایستی مدام به تاریخ ارجاع داد. ایدئولوژی و تاریخ در ضدیت با یکدیگر تعریف می‌شوند و این ایدئولوژی است که چشم دیدن امر واقع را ندارد. من اگر قرار بود اهل ایدئولوژی باشم که بایستی به نفع ایده خودمان جعل واقعه می‌کردم؛ همچون جمهوری باکو که از یک امپراتوری خیالی به نام خود حرف می‌زند که روس و ایران آن را به دو تکه تقسیم کردند. به این جعل ضدایرانی خود رنگ تاریخی پوشاندند و در کتب به اصطلاح تاریخ مدارس وارد کردند و کاری کردند که برخی از بچه‌های آن سرزمین دستی‌دستی باورشان شده علی‌آباد هم شهر شده و شعار می‌دهند که روس و فارس دشمن ماست. این است ایدئولوژی‌اندیشی و تبعات فکر ایدئولوژیک. این چه ربطی به امثال من دارد که ایران را توامان در زشتی و زیبایی آن می‌بینیم و می‌پذیریم که این کشور در کنار شکوه شاه عباسی، زشتی فتحعلی‌شاهی هم داشته است. می‌پذیریم که این کشور در کنار شکوه مشروطیت، زشتی احمدشاهی هم داشته است. می‌دانید مسئله چیست؟ مسئله این است که ایران و تداوم مفهومی - سرزمینی آن که یک واقعیت در بیرون است، با خیال‌اندیشی اهل ایدئولوژی - در شعبه‌های گوناگون آن - جور در نمی‌آید و بر این اساس کلاً می‌زنند زیر میز و هر که از تداوم تاریخی ایران می‌گوید را، اهل ایدئولوژی می‌نامند! یاد حملات به دکتر جواد طباطبایی افتادم. اتفاقاً نمونه خوبی است. شما ببینید محور این حملات به جواد طباطبایی چیست؟ اینکه او یک ایدئولوژی به نام «ایران‌شهری» ساخته است! حقیقتاً دعوت‌تان می‌کنم به رقت اسفبار این انگ به طباطبایی؛ طباطبایی از یک امر واقع در بیرون به نام «ایران‌شهر» سخن می‌گوید.

نام تاریخی این کشور در دوره ساسانیان که نسب به نام باستانی می‌برد و تا سده‌هایی پس از ورود به اسلام نیز تداول داشت و در شاهنامه فردوسی به صورت مداوم به آن ارجاع داده می‌شود و از آن به «شهر ایران» یاد شده است. یک اندیشه ایرانی‌شهری هم وجود دارد که آن هم با ارجاع به امر واقع در بیرون است. تاملاتی در پهنه اندیشه‌ورزی بر سرشت امر سیاسی در ایران صورت گرفته و پیشینه‌ای دست و پا شده که نه ربطی به دنیای اسلام دارد و نه اساساً غربی است. خب ایرانی است و ریشه در ایران باستانی دارد و جز با فهم تاریخ ایران، نمی‌توان آن تاملات را فهمید. خب اسم این اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری است. این‌ها ایدئولوژی است؟! اگر قرار باشد هرگونه ارجاعی به تاریخ را به عنوان ارجاعات ایدئولوژیک یا تدارک ایدئولوژی بفهمیم که خب پس تمام مباحث و گفتگوهای معرفتی ابزار تولید ایدئولوژی هستند دیگر. چون همه این‌ها بر پایه یک بستر تاریخی و ارجاعات تاریخی صورت می‌گیرند. بالاخره همه ما از یک خاستگاهی برخاستیم. حالا من از این تاریخ خودم تفسیر سیاسی خودم را دارم. شما می‌توانی تفسیر من را قبول نداشته باشی. سلّمنا! ولی نمی‌توانی به من بگویی به تاریخ ارجاع ندهید! خب به چه ارجاع دهم؟ به فرشتگان و امور مجرد آسمانی؟! ما از یک جایی به اینجا رسیدیم. سعدی را بخوانید. باب اول گلستان. مدام به شخصیت‌های تاریخی ارجاع می‌دهد و اگر اشتباه نکنم دستکم دو سه بار به انوشیروان ارجاع می‌دهد و برداشت خود را از وقایع منسوب به این شخصیت عرضه می‌کند و اتفاقاً این وقایع را به مثابه تاییدی بر سخن و ایده خود به میان می‌آورد که بخواهد سلاطین زمانه خود را نصیحت کند. نکند سعدی شیرازی هم اهل ایدئولوژی بود؟!

بنیاد - بنابر آنچه ما از پاسخ‌های شما برداشت می‌کنیم؛ «بازگشت به مشروطه» صرف یک شعار سیاسی نیست، بلکه در درجه نخست رویکردی برای بازشناسی موقعیت لحظه و در عین حال موقعیت تاریخی خود ما به عنوان ایرانی‌ست، آن‌هم از طریق شناخت تجربه تحقق یافته تاریخی، یعنی انقلاب مشروطه، که تجربه‌ای تحقق یافته و به زیست درآمده توسط خود ایرانیان است. مضافاً این‌که؛ حاصل تجربه تاریخی مشروطه و دستاوردهای عینی آن، طی چندین دهه، در واقع انتقال ایران از وضعیتی به وضعیت دیگر، یا انتقال از یک دوران تاریخی به دوران تاریخی دیگر و در جهت تکوین و تکامل دولت جدید و نهادهای آن بوده است؛ دولت و نهادهایی که در کانون وظائف و سیاست آن

نگهداری ایران، نمایندگی مصالح کشور و تأمین منافع ملت قرار داشت. به این اعتبار، «بازگشت به مشروطه»، هم راهنمای نظری در بازگشت به هویت مستقل تاریخی ایرانی و هم بازگشت به مسیر تداوم تاریخی دولت ملی ایران و اصلاح و تکامل نهادهای آن است، که توسط نظام اسلامی نظم و پروسه تکاملی هر دوی آن برهم خورده و از پایه تضعیف شده و هر روز نیز ضعیف تر می شود. علاوه بر این، «بازگشت به مشروطه»، در عین حال، راهنمای عملی در طرح شعارها و تعیین مضمون خواسته‌هایی است که در پیوندی منطقی با اهداف معوق مانده جنبش مشروطه، قرار می گیرد.

چنانچه این برداشت فشرده از مجموعه پاسخ‌های شما درست باشد، به عنوان پرسش آخر این دور از گفتگویمان، مایلیم نظر و ارزیابی شما را در باره امکان واقعی و میزان ظرفیت برانگیزندگی «بازگشت به مشروطه»، در پیکار علیه نظام اسلامی بدانیم. صرف نظر از وجود برداشت‌های ناهمگون از «مشروطه» و سرنوشت آن، که امیدواریم بتوانیم، برگرد آن، با شما گفتگوی دیگری داشته باشیم، اما مایلیم بدانیم که چرا فکر می کنید، در پیکار امروز ایرانیان علیه رژیم اسلامی، در برابر مجموعه‌ای از شعارهایی با ظاهر و محتوای «وجیه» و «پسندیده» ای، که دیگر نیروها، با داعیه رو به جلو و «مترقی» بودن و در ضدیت با «بازگشت» مطرح می کنند، طرح «بازگشت به مشروطه» ظرفیت پاسخگویی واقعی تر و گسترده تر و آینده روشن تری را نوید می دهد؟

کیانی - من از «بازگشت به مشروطه» که در اینجا طرح کردید دو برداشت می توانم داشته باشم. یک برداشت کلی است که به معنای بازگشت به اندیشه‌های مشروطه خواهانه است؛ یعنی بازگشت از ایدئولوژی‌های اسلامگرایانه و یا چپگرایانه - در قالب‌های غیردموکراتیک - به ایده‌هایی همچون حکومت قانون، مبارزه با خودکامگی، ضرورت آزادی، ضرورت جمهوریت، و ایده‌های هم خانواده. خب به جرات می توان گفت این بازگشت رخ داده است. تمام ایده‌های ضد مشروطیت در ۵۷ گرد آمده بودند و اگر به شکست ۵۷ - جدای از شکست جمهوری اسلامی - باور داریم، درواقع داریم از بازگشت به مشروطیت سخن می گوئیم. این در شعارهای مردم هم پیداست. در اقبال عمومی هم پیداست. دستاوردهای شاهان پهلوی در امتداد تحقق مشروطیت است. پیش از این نیز گفتم مشروطیت سر پرشکوهی بود که پایی برای ایستادن و پیش رفتن نداشت. رضاشاه چکمه به پا کرد و پایه‌هایی خلل ناپذیر برای مشروطه ایرانی فراهم کرد. یک معنای دیگر از بازگشت به مشروطه

ولی معنای اخص تری است که معنای بازگشت به قانون مشروطه ایران است. این معنا در تضاد با معنای اول نیست ولی معنای اخص تر، سیاسی تر و میدانی تر است. دستکم روی کاغذ شما می‌توانید قائل به بازگشت به مشروطیت به معنای اول باشید ولی قانون مشروطه ایران و سامانه پادشاهی مشروطه را نپذیرید و طالب فرم جمهوری باشید. تضاد و تعارضی با همدیگر ندارند. مگر جمهوری آمریکا و جمهوری فرانسه، مشروطه نیستند؟ مگر حکومت قانون ندارند؟ مگر آزادی در آن دو کشور حرمت ندارد؟ مگر سامان قضایی مستقل ندارند؟ مگر خودکامگی نکوهیده نیست؟ من البته خود پادشاهی مشروطه را برای ایران - به دلایلی - بهترین فرم و سامان می‌دانم ولی همانطور که عرض کردم طلب مشروطیت با علاقمندی به فرم جمهوری تضادی ندارد. متأسفانه در ایران و حتی در میان فضای نخبگانی فرم جمهوری با مفهوم جمهوریت خلط می‌شود و این خود اسباب سوء تفاهم بسیار شده است و بر این اساس عامدانه در «فریدون» تلاش کرده‌ایم در این باب زیاد نوشته شود. هم جمهوریت در پادشاهی تحقق پذیر است و هم مشروطیت در جمهوری. همانطور که پادشاهی مشروطه با مشروطیت یکسان نیست و دومی اعم از اولی است، جمهوری نیز با جمهوریت یکسان نیست و دومی اعم از اولی است. درباره پیشرو بودن یا عقب‌مانده بودن ایده بازگشت به مشروطه اصلاً با این نگاه - که شما البته نقل کردید - همراه و همدل نیستیم. بزرگترین پیشرفت‌های ایران که بسیاری از آن‌ها بازگشت‌ناپذیر بوده‌اند در قالب قانون مشروطه، ذیل پادشاهی مشروطه و تحت ایده‌های مشروطه‌خواهانه رخ داده‌اند. به تعبیر دوست گرامی‌ام، «سعید قاسمی نژاد» دوره پادشاهی پهلوی که ذیل همین قانون مشروطه پادشاهی خود را پیش بردند، دوره‌ی «انفجار آزادی» بود. این به بهترین وجه خود را در مسئله زنان نشان می‌دهد که مصادیق آن نیازی به تکرار من ندارد. ما با مشروطه از خودکامگی به حکومت قانون عبور کردیم و چه اندیشه‌های مشروطه‌خواهانه در معنای اعم و چه قانون مشروطه در معنای اخص، اکنون نیز می‌توانند عصای دست ما باشند برای رهایی از خودکامگی بی‌کفایت کنونی. چه آنکه گاهی شما شاه‌عباس را دارید که اگرچه خودکامه است ولی کارآمد و باکفایت و وطن‌پرست است ولی گاهی خامنه‌ای را دارید که حقیقتاً تصور حضور او در راس قدرت در ایران، مایه ننگ است. به هر حال من بازگشت به مشروطه را نه تنها بازگشت به عقب نمی‌دانم بلکه از تعبیر یکی از نویسندگان «فریدون» در مقاله‌ای که در شماره دوم این فصلنامه نوشت استفاده می‌کنم و می‌گویم اگر این بازگشت را در صورت خطی آن در نظر نگیرید، و جنبه‌های

مفهومی‌اش را در نظر بیاورید، بازگشت به مشروطه درواقع «بازگشت به آینده»^۲ است.

بنیاد - با سپاس از شما. تا گفتگوی بعدی.

1 - <https://www.fereydoun.org/reflections/0934656>

2 - <https://www.fereydoun.org/articles/baram-rasti-93405>



گفتگو با علیرضا کیانی

ضرورت رای اعتماد به نماد وحدت ملی و حامل ارزش‌های مدرن

بنیاد - آقای کیانی گرامی خوشحالم که فرصت گفتگوی مجددی را با شما یافتیم. در حال حاضر، در فضای مجازی، بسیاری از مدافعان بازگشت به مشروطه و هواداران بازگشت به نظام پادشاهی، از جمله خود شما، مورد «عنایت» تازیانه‌های مخالفان ناسزاگو هستند. دشنام‌های سخت و کلام ناشایست به کنار، اما این ناسزاگویی‌ها تنها از سوی طرفداران نظام اسلامی نیست و از سوی کسانی که داعیه مخالفت و پیکار با نظام اسلامی را دارند، نیز دیده می‌شود. با چنین واقعیتی، که در هر صورت در صف پیکار سیاسی شکاف می‌اندازد، چگونه باید مواجه شد؟

علیرضا کیانی - درباره این پیش از این گاهی فکر کرده‌ام و هنوز هم گاهی تامل من برانگیخته می‌شود که روش برخورد مناسب چگونه باید باشد. توصیه‌های متفاوتی هم شنیده‌ام. نتیجه‌ای که تاکنون گرفته‌ام و عملاً آن را به کار بسته‌ام این بوده است که به فحاشی‌ها که اساساً اعتنا نکرده‌ام و درباره تهمت‌ها و دروغ‌ها نیز اگر از جانب فردی یا گروهی اتهام و دروغی وارد شد و گفته شد که در پاسخگویی به آن فایده و خیری دیده‌ام، پاسخ داده‌ام. این دومی هم البته شامل موارد اندکی بوده است. منظورم از فایده و خیر در اینجا، تبیین بهتر مواضع است. به این معنا که اگر در پاسخگویی به آن تهمت یا دروغ، موضع خود من یا گروهی که به آن تعلق خاطر دارم و یا مجموعه‌ای که در آن عضویت دارم، بهتر تبیین می‌شود، پاسخ داده‌ام. یک بار در گفتگویی ویدیویی با جناب بیژن فرهودی و یکی دو بار هم در توییتر. مورد دیگری را به یاد نمی‌آورم. در کل بی‌اعتنایی را تاکنون برگزیده‌ام. این هم نه از سر تکبر و غرور - که در جایگاهی نیستم که شایسته تکبر باشد - بلکه به سادگی از

روی وقت نداشتن است. بهتر می‌دانید آن اندازه کار خوب انجام نشده، و کتاب و مقاله خوب نخوانده، وجود دارد که آدم واقعا بهتر است وقت خود را بگذارد برای به انجام رساندن بخشی از آن‌ها نه پاسخ دادن به یک مشت اراجیف. از دوستان شنیده‌ام که برخی از همین آدم‌های بیکار شایع کرده بودند که کیانی بابت سردبیری در نشریه «فریدون» ۷۰ هزار دلار در سال می‌گیرد! آن‌ها یا درکی از عدد و رقم ندارند یا به راحتی می‌توانند دروغ بگویند. خب من به این چه پاسخی بدهم؟!

بنیاد - یکی از دوستان، از میان هم‌نسلان شما، که وی نیز طرفدار بازگشت به نظام پادشاهی مشروطه است و به همین دلیل «لطف» مخالفان شامل حال ایشان نیز می‌شود، کانون بحث با مخالفان را بر نوع موضع‌گیری آنان در مورد انقلاب اسلامی می‌داند و می‌گوید: ابتدا باید با آن انقلاب تسویه حساب کنند. این نظر مبتنی‌ست بر این‌که؛ صرف مخالفت با نظام اسلامی کافی نیست، بحث بر سر مبانی فکری عمل انقلابی گذشته است. نظر شما در باره این مرزبندی چیست؟ آیا چنین مرزبندی در حقیقت شکاف میان مخالفان و طرفداران رژیم اسلامی، به مثابه یک واقعیت موجود، را به میان مخالفان و طرفداران انقلاب اسلامی، به مثابه واقع‌ای در گذشته، منتقل نمی‌کند؟

علیرضا کیانی - با این سخن و تحلیل ایشان - که نمی‌دانم البته کیست - همراه و همدل هستم. منظور این است که افرادی که با ۵۷ همدلی دارند طبعاً به مخالفت با طیفی کشیده می‌شوند که من نیز به آن تعلق خاطر دارم. طیفی که خود را در تعارض با گفتمان ۵۷ می‌بیند نه لزوماً جمهوری اسلامی. پیش از این درباره این مسئله با بنیاد محترم شما گفتگو کرده بودم که جمهوری اسلامی یکی از برون‌دادهای گفتمان ۵۷ بوده است. در ۵۷ هیچ گزینه‌ای وجود نداشت که بتواند به خیر بینجامد. این را مستند می‌توان نشان داد. تمام گزینه‌هایی که خارج از مشروطه و قانون آن مطرح می‌شدند ایران را یا اردوگاه کمونیسم می‌کردند یا سنگر ایده‌های آخرالزمانی شیعه که خب به واسطه وجود خمینی دومی غالب شد. خب مخالفت پنجاه و هفتی‌ها با این ایده ضد ۵۷ ما اصلاً ناگزیر است. به همین علت است وقتی گفتگوی من با سعید قاسمی نژاد در شماره سوم «فریدون» به نام «در دفاع از نوپهلوی‌گرایی» بیرون می‌آید آتش خشم عده‌ای از دوستداران ۵۷ - که از قضا با رژیم کنونی نیز دشمنی دارند - به سختی برانگیخته می‌شود. چون ما ۵۷ را ویران می‌کنیم و روی آن

ویرانه، منزل گاه تئوریک خود را بنا می‌کنیم. عرض می‌کنم که من البته خشم آن‌ها را درک می‌کنم. ما کیستی سیاسی آنان را به پرسش می‌گیریم و هویت سیاسی آنان را در ستیز با آبادانی کشور معرفی می‌کنیم. خب این خشم‌آفرین است. مسئله اما این است خشم نباید به خشونت کلامی و زشتی گفتار منتهی شود. خشم مع طبیعی است. آن‌ها هم می‌توانند پاسخ دهند. فضای سیاسی همین داد و ستدها است دیگر. در بخشی از پرسش تلویحی چنین گفتید که این جدال‌ها شکاف ناظروری ایجاد می‌کند. مخالف هستیم. اتفاقا این شکاف‌ها ضروری هستند. اصلا هستند! ما که ایجادشان نکردیم. ما آنان را بیان می‌کنیم. می‌گوییم این شکاف‌ها هستند و بیا باید درباره آنان حرف بزنیم. وقتی مردم می‌گویند ما اشتباه کردیم که انقلاب کردیم یعنی شکاف بین هوادار ۵۷ و مخالف ۵۷ وجود دارد دیگر. چرا پنهانش کنیم؟! این حرف‌ها ضروری است. بایستی هر گروه و هر جریان روشن کند که چگونه می‌اندیشد و چه برنامه‌هایی دارد و چه نسبتی با ۵۷ دارد؟ اگر کسی همچنان همان حرف‌های ۵۷ را بزند که نمی‌شود با او کار کرد چنانکه عده‌ای هنوز همان حرف‌ها را می‌گویند و هنوز دارند با شاه می‌جنگند. این‌ها را از منظر لزوم شفافیت مواضع می‌گوییم وگرنه بدیهی است که در قالب دموکراتیک آدم‌ها تا زمانی که دست به اسلحه و حذف فیزیکی نبرند و همانند نازی‌ها به نفرت‌پراکنی علیه گروهی مشخص از مردم دست زنند و علیه تمامیت ملی و سرزمینی کشور فعالیت نکنند، مجاز هستند هر اندیشه‌ای داشته باشند و آن را بیان کنند. تنها مرجع تشخیص آن موارد ممنوعه هم که گفتم دستگاه قضایی است نه من که خودم یک طرف دعوا هستیم. من اینجا سیاسی حرف می‌زنم نه حقوقی.

بنیاد - از استقبال و آمادگی شما در برخورد به «هموطنان» آن سوی شکاف ۵۷، که هنوز از عمل انقلابی خود دفاع می‌کنند، اعتماد به نفسی به خود، اعتمادی قوی به جبههٔ پیکار علیه رژیم اسلامی و همچنین اطمینان از جهت‌گیری پیکارگران به سوی اهدافی که از آن صحبت می‌کنید، بارز است. بسیاری از شعارهای خیابانی مردم میهن‌مان، به ویژه از نیم‌دههٔ پیش، نیز موجه بودن این اعتماد و اطمینان را نشان می‌دهند. اما به رغم این شما و بسیاری از هم‌فکران و هم‌اندیشان و هم‌نسلان‌تان هنوز هم انرژی مفید فراوانی را صرف جدال سیاسی و فکری با طرفداران انقلاب ۵۷ می‌کنید. چرا؟ آیا فکر می‌کنید، این نیروها هنوز مانع جدی در پیشبرد پیکار علیه رژیم اسلامی هستند؟ یا مهم‌تر

از آن هنوز، از راه تبلیغات و اتهامات قادر به تیره کردن اهداف هستند؟ آیا هنوز می‌توانند در جبههٔ پیکار تردید و دو دستگی ایجاد و آن جبهه را تضعیف نمایند؟

علیرضا کیانی - ببینید وقتی شما به یک بیماری مبتلا باشید نزد پزشک می‌روید و درباره آن حرف می‌زنید و پروسه درمان را آغاز می‌کنید. شما برای بهبود خود و رهایی از دست آن بیماری، به انکار درد خود و وجود آن بیماری دست نمی‌زنید. این انکار دردی را دوا نمی‌کند. اذعان به وجود بیماری، گفتگو بر سر آن و اتخاذ راه‌های درمانی می‌تواند وضعیت شما را بهبود بخشد. همین فلاکت کنونی که به آن مبتلا هستیم و داریم در آن دست و پا می‌زنیم ناشی از اجرای ایده‌های پنجاه و هفتی است. آرمان فلسطین را که همه‌ی گروه‌های پنجاه و هفتی پیگیری می‌کردند و هنوز هم گروه‌هایی در جایگاه مخالف جمهوری اسلامی آن را پیش می‌برند و به آن باور دارند. ویژه‌سازی از مسئله فلسطین و تلاش برای ورود ایران به این نزاع و خرج منابع و آبروی ایران بر سر این مسئله، از اصلی‌ترین علل فلاکت کنونی ماست. سال ۱۳۹۹، حشمت‌الله فلاح‌پیشه، از کارگزاران رژیم در مجلس شورای اسلامی صراحتاً گفت ۲۰ تا ۳۰ میلیارد دلار در سوریه خرج کرده‌اند. از جیب خودشان که ندادند. از پول من و شمای ایرانی در آنجا خرج حمایت از بشار اسد برای کشتار مردم شد. خب این سوریه را رد بگیرید و بروید ببینید رژیم آنجا چکار می‌کرد؟ گفته صریح شخص حسین همدانی از سرکردگان سپاه این بود که ما برای حفظ بشار اسد تلاش کردیم چون باید کربدور مقاومت را حفظ می‌کردیم. کربدوری که از عراق به سوریه می‌رود و از آنجا به لبنان و مشخصاً برای حمایت تسلیحاتی و مالی از حزب‌الله لبنان و نیز گروه‌های تروریست فلسطینی. خب من وقتی می‌بینم کسانی در جایگاه هوادار ۵۷ و شعارهای آن نشسته‌اند و هر چند وقت یک بار هم روضه فلسطین می‌خوانند و اسرائیل را تبدیل به موضوع ویژه می‌کنند و در عین حال خود را آلترناتیو جمهوری اسلامی معرفی می‌کنند، بدیهی است که خود را موظف می‌بینم اعتراض کنم به ویژه وقتی می‌بینم این نگاه، از لحاظ رسانه‌ای نیز حمایت می‌شود. البته گروه‌های پنجاه و هفتی همه در نسبتی یکسان با شعارهای مختلف ۵۷ قرار ندارند و دوری و نزدیکی آن‌ها به حوزه‌های گوناگون آن گفتمان خود قابل بحث است. از پرسش شما درواقع اینگونه برداشت می‌کنم که گویی این مسئله نزاع با حاملان گفتمان ۵۷ را غیرضروری می‌دانید؛ نه اصلاً اینگونه نیست. ببینید ۵۷ یک ایده است. ایده‌ای که

همیشه است و احتمالا خواهد بود. به همانگونه که کمونیسم و چپ فرهنگی همیشه در غرب زنده خواهد بود و صرفا شاید صورت‌های متفاوتی هم پیدا کند. از مبارزه با گفتمان ۵۷ هم که می‌گوییم لزوماً از مبارزه با انقلابیون ۵۷ نمی‌گوییم! خیلی از آن‌ها فوت شده‌اند و از قضا اکنون بیشتر کسانی که حامل افکار پنجاه و هفتی هستند کسانی هستند که همس‌وسال خود ما هستند و یا در سنین میانسالی بسر می‌برند. فضای سیاسی کنونی ایران به شدت شبیه سال ۵۷ است با یک تفاوت مشخص. در این مقطع بخش بزرگی از مردم سمت جریانی هستند که خود را ایرانگرا، واقع‌گرا، توسعه‌گرا و آزادی‌گستر تعریف می‌کند؛ به استناد منطق گفتمانی اعتراضات ۵ سال اخیر و شعارهایی که مطرح می‌شود. این شباهت صف‌بندی‌ها با صف‌بندی‌های سال ۵۷ نباید این گمان اشتباه را پدید بیاورد که ما بر سر گذشته بحث غیرضروری می‌کنیم. خیر؛ ما بر سر فردای ایران داریم حرف می‌زنیم و موضوعاتی که مطرح می‌شوند البته که با ۵۷ شباهت‌های زیادی دارند. در آن زمان شاه ایران از وحشت اسلامگرایی و کمونیسم می‌گفت و هم‌اکنون نیز ما با اسلامگرا و چپ ضداستکباری درگیر هستیم. رادیو زمانه را کسی می‌گرداند که چریک فدایی خلق بوده است و آنجا را دستگاه دروغ‌پراکنی علیه شاهزاده رضا پهلوی کرده است. رژیم سیاسی حاکم بر کشور هم که اسلامگراست. خب دشمن این است. ۵۷ هم همین‌ها بودند. چه کنیم؟ چاره چیست؟! اگر بحث‌ها برایتان تکراری است به این علت است که دشمن همان دشمن قدیمی است.

بنیاد - هیچ جای تردیدی نیست که نظر شما در بارهٔ ضرورت ایستادگی و ادامهٔ بحث‌های نظری و سیاسی، بر محور ایران و بر پایهٔ واقع‌گرایی، برای بازگرداندن ایران به مسیر ترقی‌خواهی و گسترش آزادی و با تکیه بر دستاوردهای تاریخی در این زمینه‌ها در دورهٔ پادشاهان پهلوی، در مقابله با هواداران انقلاب ۵۷، صائب است. هنوز هم جدال راسخ در این موضوع‌ها شاخهٔ مهمی از پیکار علیه حکومت اسلامی و هدایت فکری این پیکار در مسیر درست است. به‌رغم این اما، با نگاه به سراسر پیکاری که در درون، علیه این رژیم، جریان دارد، به نظر می‌آید که تا حدود زیادی صحنه و توازن نیروها به نفع جبههٔ پیکار، با آن شاخص‌هایی که ذکر شد، تغییر کرده و وجوه دیگری از وظایف خود را، به عنوان پیش‌شرط‌های پیروزی این پیکار، به تدریج نمودار می‌سازند. از جملهٔ آن‌ها، طرح ضرورت سازماندهی و سازمان‌یابی پیکار و جنبش مردمی‌ست. به عبارت دیگر؛ تقویت و گسترش گفتمان

ایران‌گرایی، در برابر گفتمان انقلاب ۵۷، به جای خود بسیار پراهمیت، اما آیا فکر نمی‌کنید، سازماندهی یا سازمان‌یابی نیروهایی که هر روز بیشتر به صف پیکار علیه نظام اسلامی پیوسته و یا به این پیکار دلبسته‌اند، از همان میزان اهمیت برخوردار شده است؟ آیا فکر نمی‌کنید که در کنار آن بحث‌های «نفس‌گیر» علیه افکار و سخنان «روشنفکران تاریک‌اندیش» مدافع انقلاب ۵۷، که هر روز از تعداد و اعتبارشان در چشم مردم کاسته و به همان میزان به عصیبت و حرف‌های بی‌پایه‌اشان افزوده می‌شود، ضرورت دامن زدن به بحث و ضرورت اندیشیدن به تدابیری در مسیر سازماندهی پیکار، اهمیت و الویت بیشتری می‌یابد؟

علیرضا کیانی - این بحث بسیار پراهمیت دیگری است؛ منظورم بحث از سازماندهی مبارزه علیه رژیم اسلامی است. من به عنوان کسی که در درون و بیرون از کشور کار تشکیلاتی کردم، درباره این مسئله نظرات خودم را دارم که از خلال این تجربه ۱۵ ساله حاصل شده است. یکم اینکه اگر از ضرورت سازماندهی مبارزان می‌گوئید که اساسا تردیدی در آن نیست. کار سیاسی یعنی کار تشکیلاتی. من نمی‌فهمم چطور می‌توان به صورت فردی کار سیاسی کرد! منظورم تامل و تدقیق در سیاست و بیان نظر در رسانه‌ها نیست. آن کار فکری است. بسیار هم لازم است. ما هم تلاش می‌کنیم انجام دهیم. کار سیاسی به معنای مبارزه ولی با این جنس کارها فرق می‌کند. در پیوند با نکته اول، دوم اینکه در مبارزه تشکیلاتی شما یک هدف بنیادین دارید؛ هدف‌تان دستیابی به قدرت است. به همین علت من این کسانی هم که در قالب کار تشکیلاتی می‌خواهند در ایران دموکراسی ایجاد کنند و حقوق بشر را تقویت کنند نمی‌فهمم! ایجاد و ترتیبات یک ساختار دموکراتیک به عهده مجلس موسسان و قانون‌گذاران است. شما به عنوان تشکیلات سیاسی مخالف جمهوری اسلامی باید این رژیم را سرنگون کنی و تلاش کنی ایده‌های خودت را در درون یک ساختار دموکراتیک که مجلس موسسان ترتیبات و چگونگی آن را روشن می‌سازند پیش ببری. اینکه چقدر می‌توانی در این مسیر کامیاب باشی بستگی به توان و عرضه خودت دارد. سوم اینکه من کار حزبی را در بیرون از کشور را هم خیلی نمی‌فهمم. مبارزه سیاسی با رقابت سیاسی فرق می‌کند. در هر دو هدف دستیابی به قدرت است. در اولی ولی شما برای دستیابی به قدرت باید رژیم مستقر را بر اندازید ولی در دومی در درون نظم مستقر برای دستیابی به قدرت تلاش می‌کنید. حزب و تحزب که بسیار هم خوب و

لازم است برای دومی است. برای اولی شما بیش از کار حزبی نیاز به کار سازمانی دارید. در مبارزه برای برانداختن یک رژیم شما خود نباید درگیر مبارزه برای کسب قدرت درون نظم کوچکتر - یعنی حزب - باشی! این شما را از هدف اصلی دور می‌کند. نباید فضای کار به گونه‌ای شود که رقابت درون حزبی اعتبار و اهمیتی فراتر از هدف اصلی پیدا کند. به همین علت من از واژه چریکی استفاده کردم. منظور از چریکی در اینجا اسلحه دست گرفتن نیست! منظورم نبود ترتیبات حزبی و وقف هدف اصلی بودن است. در کار مبارزه سیاسی، ترتیبات سانترالیستی لازم است. نباید شفاف عمل کنی؛ زیرا دستت برای دشمن اصلی که عوامل رژیم باشند، رو می‌شود. بدیهی است این سانترالیسم و عدم شفافیت به معنای تمامیت‌خواهی درون تشکیلاتی نیست. نکته چهارم اینکه اتحاد سازمان‌ها و گروه‌های مخالف علیه رژیم اگر به معنای انحلال این گروه‌ها در یکدیگر باشد بسیار هم نامطلوب است ولی اگر به معنای توافق بر سر اصول مشخص ملی - میهنی که باید محدود و مشخص باشند و همسویی بر سر مبارزه با دشمن اصلی یعنی جمهوری اسلامی باشد بسیار هم لازم است. ما در تشکیلات کنونی خودمان یعنی فرشگرد بسیار تلاش کرده‌ایم با گروه‌هایی که با آن‌ها بر اصول ملی - میهنی توافق داریم، همسویی خود را اعلام کنیم. نکته پنجم اینکه کار سازمانی در خارج از کشور علیه جمهوری اسلامی به باور من اصلاً کار آسانی نیست؛ منظورم در رسیدن به هدف است. یک علت آن و شاید مهم‌ترین علت آن این است که جمهوری اسلامی همه کانال‌های ارتباطی سازمانی - تشکیلاتی را قطع می‌کند و برای فعالان مرتبط با خارج از کشور هزینه بسیار سنگینی ایجاد می‌کند. به همین علت کار سازمانی خارج از کشور روحیه بالایی می‌خواهد. از هر کسی بر نمی‌آید. از دور جذاب است ولی از نزدیک متوجه هزینه بالایی روانی‌اش می‌شوید. از جمله اینکه اساساً برانداختن یک رژیم کار آسانی نیست و بسیار هم کار سختی است. باید به پایداری و تداوم بیندیشید. نکته ششم اینکه کار سیاسی - سازمانی نیاز به پول و بودجه دارد. برانداختن یک رژیم بایستی شغل یک سری افراد باشد. یعنی پیرو هدف بزرگ که برانداختن رژیم است و در ذیل آن باید اهداف مقطعی و وظایف مترتب بر آن تعریف کنند و برآورده شدن آن اهداف و انجام آن وظایف را بایستی به مثابه شغل خود بنگرند و تلاش کنند آن را پیش ببرند. یعنی کار سیاسی - سازمانی باید کار حرفه‌ای باشد. هرچه از حرفه‌ای بودن این کار کاسته شود، شانس موفقیت پایین‌تر می‌آید. شما برای ارتباط با درون کشور و ساماندهی مبارزان درون کشور نیز نیاز به بودجه و پول دارید. البته که بحث

از کار سیاسی - مبارزاتی بحث مفصلی است و بزرگوارانی که تجربه بسیار بیشتری از من دارند درباره این نکته قطعاً نقطه نظرات ارزشمندتری دارند.

بنیاد - سپاسگزار که براساس تجربه‌های خود و البته بر پایه بسیاری واقعیات به ضرورت‌های گوناگون و کنش و واکنش‌های لازم مختلف در شرایط الزام‌آور متفاوت به صورت تفکیک شده اشاره داشتید. به باور ما هم لازم است که چنین تفکیک‌هایی در ذهن تک تک پیکارگران وجود داشته باشد. اما، بدیهی‌ست که توجه ما و بسیاری از هموطنان دیگر، در حال حاضر، متوجه سازماندهی امر پیکار علیه رژیم اسلامی و تداو آن‌ست. برای مقدمه طرح پرسش خود، در اینجا به سخنان مهدی حاجتی، برای نمونه، اشاره می‌کنم که در مصاحبه خود شما در «فریدون» گفت: «بدون رهبر ماندن انتهایش ناامیدی و شکست است.» برای استناد دیگری، در این مقدمه، ترجیح می‌دهیم متن کوتاه زیر را از یکی از مبارزان میهن‌مان ارائه نماییم:

«انتظار پیروزی از جنبش بدون رهبری، بسیار ساده‌لوحانه است. جنبش‌ها و خیزش‌ها بدون رهبری هم می‌توانند شروع شوند، بدون رهبری هم می‌توانند به حیات خود ادامه دهند، اما برای پیروزی و مدیریت اوضاع آشفته بعد از پیروزی آن هم در اقلیمی چون ایران، حتماً رهبری لازم است. و الا خون دلیران ایران زمین به هدر خواهد رفت. به‌طور قطع و یقین، این جنبش ملی ایرانیان، برای نیل به پیروزی به رهبری منسجم نیاز دارد. این رهبری در داخل ایران هم نمی‌تواند شکل بگیرد، چون دشمن ملت ایران شر مطلق است، به هیچ چیزی پای‌بند نیست، هرکس یا کسانی را که احتمال دهد رهبری جنبش را به دست بگیرند، در کسری از ثانیه دستگیر و اگر احساس خطر کند بدون لحظه‌ای تردید می‌کشد. پس لاجرم رهبری جنبش باید در خارج از کشور شکل بگیرد. در صورت پیروزی جنبش، شایسته است که فعالان جان‌برکف داخلی، اکثریت را در مدیریت روند دوره انتقال برعهده بگیرند.»

و اما در اینجا و در خاتمه این دور از گفتگویمان، ما ترجیح می‌دهیم، این پرسش را عمومی‌تر مطرح کنیم و امیدواریم دیگران نیز در کنار شما خود را مخاطب این پرسش بیابند که؛ منظور از این «رهبری و انسجام» آن، برای کسانی که به قول معروف از «رژیم اسلامی عبور کرده‌اند»، و فعالانه، در حوزه‌های گوناگون، پیکار برای سرنگونی این رژیم را با حفظ تمامیت ایران، با اعتقاد به ملی

بودن این جنبش و با هدف استقرار نظام قانونی مبتنی بر رفع تبعیض و اسقرار حقوق برابر ایرانیان، دنبال می‌کنند، چیست؟ مگر ما چند آلترناتیو برای گزینش این «رهبری» داریم که توانسته باشد، اعتبار خود و اهمیت خویش را به عنوان نماد وحدت و همسویی این پیکار یا جنبش ملی ایرانیان را به اثبات برسانند؟ در انتها ما ترجیح می‌دهیم، بازهم به عنوان نمونه و به عنوان یک الگو، عبارت زیر را از یکی از زنان جوان و پیکارگرمان بیاوریم که گفته است: «نماینده من در مجامع بین‌المللی شاهزاده رضا پهلوی است.» آیا فکر نمی‌کنید، هرکس با چنین تعیین تکلیفی برای خود، بقیه وظایف سازماندهی را برای خویش و برای دیگران آسان می‌کند؟

علیرضا کیانی - من درباره این مسئله کمی فکر کرده‌ام و مسئله دستکم برای شخص من تا حدی روشن است. ما سه سطح رهبری داریم؛ ملی، میانی و میدانی. رهبر ملی چه خصایصی بایستی داشته باشد؟ به نظر من باید بیرون کشور باشد؛ یعنی از دسترس رژیم دور باشد. بسیار مشهور باشد. از لحاظ سیاسی خوشنام و بسیار محبوب باشد و برد و نفوذ رسانه‌ای و بین‌المللی از منظر سیاسی داشته باشد. این ویژگی‌ها را یا افراد از پیش دارند یا برای آن‌ها می‌سازند. خمینی در مقطع آشوب شوم ۵۷ در عرض چند ماه شهرتی چند برابر پیدا کرد. تمام رسانه‌های بزرگ جهان روی او زوم شدند. به واسطه مرجعیت مذهبی برای عامه مسلمان و به واسطه مخالفت با شاه برای خواص ضد پهلوی (که عموماً چپ یا مصدقی بودند) محبوبیت پیدا کرد. کشورهای دیگر نیز او را طرف گفتگو شناختند تا جایی که او در فرانسه به دولت کارتر به صورت پنهانی در نامه‌ای محرمانه قول داده بود که گردش آزاد نفت را تضمین خواهد کرد. نماینده او در این گفتگوها کسانی مانند ابراهیم یزدی بودند. ضمن اینکه دور از دسترس حکومت پهلوی در قلب فرانسه بود و به راحتی می‌توانست فعالیت کند. تمام این خصایص را شاهزاده رضا پهلوی نیز دارند. از مقایسه ایشان با خمینی شرمند هستیم ولی برای پیشبرد بحث این مقایسه را انجام می‌دهم. ایشان از خمینی نزد ملت مشهورتر است؛ چه به علت جایگاه ولایتعهدی و چه به علت ۴۰ سال مبارزه و ایستادگی بر این اصل که جمهوری اسلامی باید برود. محبوبیت ایشان نیز نیاز به یادآوری ندارد. از دسترس رژیم دور هستند و در مقطع اوج‌گیری خیزش‌های ملی در ایران، رسانه‌های غربی از او سراغ می‌گیرند. چنانکه در همین خیزش شهریور ۱۴۰۱ شاهد آن بودیم. تنها نکته‌ای که شاهزاده هنوز به اندازه خمینی از آن برخوردار نیست

اقبال دولت‌های غربی است که این نیز در ید اختیار ایشان نیست و سیاست‌گذاری‌های دولت‌های غربی تعیین‌کننده آن است. گرچه روابط پیاپی و مکرری با سیاست‌سازان غربی چه کنگره در آمریکا و چه پارلمان اروپا داشتند. من شگفت‌زده می‌شوم کسانی کشور را دوست می‌دارند، خواهان تغییر رژیم هستند، خواهان گذاری کنترل‌شده و باثبات هستند ولی عین‌حال مخالف حضور ایشان هستند. این واقعا برای من قابل درک نیست. دقت کنید. از بعد عاطفی نمی‌گویم. حق افراد است از شاهزاده خوش‌شان بیاید یا از او نفرت داشته باشند یا شیفته و شیدای او باشند یا انتقادهای کم و زیاد داشته باشند. بحث من اساسا چیز دیگری است. بحث من درباره ظرفیت‌ها و ویژگی‌های ایشان و جایگاه ایشان است که نوع نگاه و احساس ما به ایشان و خانواده پهلوی، تاثیری در کم و کیف آن ندارد. مثال می‌زنم. ببینید؛ مهم‌ترین و یا دستکم یکی از مهم‌ترین سرفصل‌های نهایی سرنگونی یک رژیم و برآمدن نظم جدید، نوع تصمیم‌گیری نیروهای نظامی است. نیروی نظامی اگر به رژیم مستقر پشت کند و به مخالفان رو بیاورد تقریبا کار رژیم مستقر تمام است. من از مخالفان شاهزاده رضا پهلوی می‌پرسم چه فرد دیگری می‌شناسند که احتمال می‌دهند نیروهای نظامی کشور در صورت تصمیم برای پشت کردن به سیستم به او رجوع کنند و او را در اندازه‌ای بدانند که به عنوان طرف مذاکره و گفتگوی خود انتخاب کنند؟ من جز شاهزاده کسی را نمی‌شناسم. به ویژه که پیشینه نظامی هم دارد. این برد و نفوذ شاهزاده هم از برد و نفوذ مردمی‌اش می‌آید. نیروی نظامی که به رژیم مستقر پشت می‌کند، اگر نخواهد خود کودتا کند، درواقع به مردم مخالف رو می‌آورد. خب نماینده این مردم مخالف کیست؟ قاطبه این مردم به چه کسی اقبال دارند؟ دستکم نوع شعارهای ایران‌گرایانه و پهلوی‌گرایانه نشان می‌دهد شاهزاده این نقش را بازی می‌کند. درباره رهبری میانی و میدانی نیز پیش از این در مقاله‌ای دیگر نظر خود را به صورت تفصیلی شرح داده‌ام و چون به این پرسش ربط مستقیم ندارد آن را شرح نمی‌دهم. نکته‌ای دیگر اما در امتداد همین بحث می‌خواهم بگویم. کسانی مدعی هستند رهبری ملی به صورت فردی پاسخگو نیست یا مضر است یا هر تبعات منفی دیگری که بر می‌شمارند. سلما. کس دیگری هم می‌شناسید؟ خب بهتر! شاهزاده هم که بارها استقبال کرده‌اند این فرایند با همراهی افراد بیشتری انجام شود. مگر خود شاهزاده در پیمان نوین تاکید نکردند این فرایند یک «مسئولیت جمعی» است و ایشان نیز در پی پست و مقام نیستند و صرفا می‌خواهند مانند هر شهروند دیگری از ظرفیت‌ها و توان خود برای تسهیل فرایند براندازی و استقرار یک رژیم سکولار دموکراتیک

استفاده کنند؟ مگر خود شاهزاده در پیام خرداد ۱۴۰۱ تاکید نکردند از ایجاد هر سازوکاری که به هماهنگ‌سازی اعتراضات در درون کشور یاری برساند حمایت می‌کنند؟ این را در عمل هم نشان دادند. به صفحات رسمی ایشان سر بزنید یا به کنش‌های این چندسال اخیر نگاه بیندازید. به نظر من شاهزاده رضا پهلوی، رهبر ملی جریان سرنگونی جمهوری اسلامی است. رهبری که در این مسیر از همراهی دیگران نه تنها استقبال می‌کند بلکه آن را لازم می‌داند.

بنیاد - با سپاس از شما و وقتی که در اختیار ما قرار دادید.



گفتگو با نیکروز اعظمی

مرز میان چپ «مدرن» و «سنتی»

بنیاد - آقای اعظمی گرامی سپاسگزاریم که دعوت ما را برای انجام این مصاحبه پذیرفتید. اجازه دهید نخست از نقدهای شما در برابر نیروهای چپی آغاز کنیم که از آنان در موارد بسیاری تحت عنوان «چپ سنتی» یاد می‌کنید. منظور شما از این «سنت» چیست؟ و به چه اعتباری برای تفکیک از «چپ سنتی» استفاده می‌کنید؟ در برابر آنان ما با کدام چپ روبرو هستیم، «چپ مدرن»؟ اگر چنین باشد، معیار و محک «مدرن» بودن در رابطه با «چپ» میهن‌مان چیست؟

اعظمی: از شما تشکر می‌کنم که مرا به این مصاحبه دعوت کردید. برای فهم درست ابتدا بایست یک تعریف کلی از «سنت» در نزد خود داشته باشیم. بطور کلی «سنت»، ملغمه و مجموعه‌ای از باورهای راست و دروغ همگانپسند است که آدمی، مقبولیت، حیثیت و هویت خود را از آنها دارد و نمی‌تواند از آنها عبور کند. ارزشهای سنت ما، با هر رویداد و پدیده‌هایی که حامل موضوعات جدید باشند در ستیز است. انقلاب مشروطیت که حامل موضوع جدید یعنی «عدالتخانه» بود اما کاملاً در مقابل صلابت و سرسختی ارزشهای سنت ما قرار داشته بود. و از همین ارزشهای سنت ما بوده که انقلاب واپسگرانه و نهایتاً جمهوری اسلامی برآمده از آن، بر پهنه ایران زمین نشست و بنیان هر آنچه را که در جامعه ما مدرن بود، برچید. سنت در فرهنگ ما یعنی کنسرو کردن کهنسالی ارزش‌های دینی و خوراندن آن به نسل‌هایی که از پی هم می‌آیند. ما کنونی‌ها در سنت بی‌مایه و بی‌اختیاریم آنگاه که نمی‌توانیم نیروی تفکر را از آن آزاد سازیم و حامل موضوعات جدید باشیم. هر جا که سخن از ارزشهای سنت به میان باشد بلادرنگ ارزشهای مدرن در اذهان تداعی می‌شود. «عدالتخانه» که

از آن سخن گفتیم موضوع تازه و مدرن در فرهنگ و جامعه ما بود و در واقع، تقلیدی از مدرنیته غرب در زمینه قانونگرایی بود. لازم به توضیح است هر اندازه ارزشهای مدرن در جامعه ایران انباشت شده همگی منحصرأ ارزشهای غربی اند. با این توصیف کلی از «سنت»، حال می‌رسیم به توضیح و تعریف «چپ سنتی» اما پیش از آن لازم است تا بطور موجز تاریخچه شکل‌گیری چپ در ایران را توضیح کرد. چپ ایران مانند چپ‌های ممالک دیگر به مفهوم اخصش، چپی است با آرمان‌های سوسیالیسم و کمونیسم. سابقه این چپ در ایران باز می‌گردد به دوره قاجاری، دوره‌ای که شاهان قاجار از شیوه حکومت‌مداری، بی‌کفایت و مستصل شده بودند و دیگر نمی‌توانستند جامعه ایران را مدیریت سیاسی کنند. بلبشو همه جای ایران را فرا گرفته بود و در هر منطقه‌ای از ایران قدرت‌های محلی از جمله در خطه گیلان پا می‌گرفتند. جمهوری شورایی سوسیالیستی که به رهبری میرزا کوچک خان جنگلی در منطقه گیلان اعلام موجودیت کرده بود از پشتیبانی لئون ترسکی فرمانده ارتش سرخ شوروی برخوردار بوده که حزب کمونیست ایران در آن نقش مهمی داشته بود. بانفوذی که کمونیست‌ها در این جمهوری پیدا کرده بودند میرزا کوچک خان برکنار می‌شود و مجدداً با کمک ارتش سرخ دولت جدید در تاریخ ۱۲۹۹ به ریاست احسان‌الله خان، تشکیل شد. پس از جلوس رضاشاه به شاهی و غلبه بر قدرت‌های محلی، ماجرای زندانی شدن «۵۳ نفر» پیش می‌آید. این گروه پس از آزادی از زندان، حزب توده ایران را تأسیس کردند. اگر چه در این تاریخ در مرامنامه این حزب از کمونیست و مارکسیسم لنینیسم بعنوان ایدئولوژی آن سخن گفته نشده و تا حدودی این حزب به سمت ملی‌گرایی ایرانی گرایش داشته اما دیری نپایید که پس از رویداد ۲۸ مرداد ۳۲ و انتقال برخی از رهبران این حزب به خارج، مرامنامه جدید حزب آغشته به مارکسیسم لنینیسم بعنوان ایدئولوژی آن شد. حزب توده ایران زین پس در دفاع از کمونیسم روسی و نظام تک حزبی مبتنی بر دیکتاتوری پرولتاریا برآمد. در واقع چپ کمونیستی که با تشکیل حزب کمونیست ایران در بندر انزلی آغاز شده بود و تا تأسیس حزب توده ایران، هم با اسلامگرایان سر و سر داشتند و هم با روس‌ها. در جریان ۱۵ خرداد ۴۲، حزب توده ایران پشتیبان مصمم خمینی بود علیه دستاوردهای مدرن محمدرضاشاه، دستاوردهایی که منجر به تحولات اجتماعی و اقتصادی شده و ارزشها و ساختارهای کهنه و فرسوده جامعه سنتی ایران را در نور دیده بود. هر چند که مشکلات سیاسی همچنان به قوت خود باقی بود اما همگان در این مشکلات نقش داشته اند؛ هم اپوزیسیون از جمله چپ‌ها و هم

شخص شاه و حکومت وی. بر بستر این مشکلات بود که سازمان چریک‌های فدایی خلق با یک عملیات تروریستی در پاسگاه ژاندارمری سیاهکل، اعلام موجودیت کرد. عملیاتی که قطعاً بسود حل مشکلات سیاسی نبوده بلکه اوضاع را بیشتر ملتهب می‌کرد. دفاعیات بی‌مورد و نسنجیده خسرو گل‌سرخ‌ی که به ناحق موجب اعدامش شده و ده شب شعر گوته در تهران که به ظاهر علیه سانسور بود بنزینی بود بر این اوضاع و چپ در یک اتحاد عمل با اسلامگرایان جرعه انقلاب واپسگرانه را زد. این مختصری بود از پیدایش و عملکرد چپ ایرانی از زمان قاجار تا کنون که همواره در همدلی و هم‌بانی با اسلامگرایان در پی کسب قدرت سیاسی و ساختن جامعه تک صدایی منتها از نوع دیگرش بوده است. مبارزه با دشمن که عنوانش امپریالیسم بوده و استقرار سوسیالیسم و کمونیسم با تکیه بر دیکتاتوری پرولتاریا، آرمان‌های چپ ایران بوده و به همین مناسب، ساختار تشکیلاتی‌اش را نیز «سانترالیسم دموکراتیک» تشکیل می‌داده که صرفاً سانترالیسم بود و از دموکراتیک آن خبری نبود. چپ‌های ایرانی با وجود ادعای نوگرایی اما همچنان در ارزشهای سنتی (پابندی به اصول) و سنت مبارزاتی خود در گذشته، غوطه می‌زنند. بعنوان مثال با برجسته کردن مشکلات سیاسی در زمان رژیم پیشین از بیان وجوه مدرنیسم که می‌توانست در تکامل خود بر مشکل سیاسی فائق آید، طفره رفته و بدینسان بر سنت مبارزاتی خود می‌بالند. من چنین چپی را چپ سنتی می‌نامم. چپ سنتی آن چپی است که هر دو پایش در برزخ ارزشهای سنت گیر است و به همین مناسب کمترین نقدی را بر آنها و بنیانش روا نمی‌داند. چنین چپی نمی‌تواند حامل ارزشها و اندیشه‌های سیاسی نو باشد. با شکست اتحاد شوروی و جهان سوسیالیسم و تز راه رشد غیرسرمایه‌داری، چپ سنتی ایران نیز با بحران هویت روبرو شد. این بحران هویت همچنان تداوم دارد و هنوز چپ نتوانسته از پس این بحران برآید. هر چند که این چپ ظاهری نو به خود گرفته اما همچنان با پاسداشت سنت ارزشهای پیشین مبارزاتی گذشته و بقایای اصولی که دیگر کاربرد سیاسی ندارند، دلخوش کرده است. بی‌شک چپ سنتی در مقابل چپ مدرن قرار می‌گیرد. اما ما با چپ فراگیر مدرن ایرانی که اولین ویژگی‌اش بایست نقد سنت مبارزاتی مغلط و ایدئولوژی مخرب باشد روبرو نیستیم بلکه صرفاً برخی شخصیت‌های چپ همچون خلیل ملکی یا ایرج اسکندری در دوره ما که استثنایی بیش نبودند، مدرن فکر می‌کردند و به ساختار و سنت تشکیلات غیر دموکراتیک که در آن فرد در استقلال فکری‌اش مأوی نداشت، نقب زدند. چپ مدرن یا دموکرات آن چپی است که پیش از هر چیز تابع

هیچ اصول لایتغیر همچون مارکسیسم لنینیسم نباشد. تابع «اصالت تاریخ» نباشد. رویدادهای تاریخی از پی کنش و واکنش‌ها در اجتماع و رفتارها و ایفاء نقش عاملان و منافع، به منصفه ظهور می‌رسند. و وقتی به ظهور رسیدند مشمول بررسی علم تاریخ نگاری می‌شوند. خطای چپ سنتی در این است که تاریخ را تک خطی می‌بیند و تغییر صورتبندی را به بازدهی تولید و نعمات مادی موکول می‌کند و از اینجا به «اصالت تاریخ» می‌رسد. وقتی تاریخ اصالت یافت آدمی در زیرمجموعه آن قرار می‌گیرد و اراده‌اش در برابر چنین اصالتی بی‌معنا می‌شود. چپ مدرن و دموکرات تابع چنین اصالتی از تاریخ نیست.

بنیاد - بنا بر توضیحات شما، «چپ» در ایران، از همان آغاز خود، از نظام فکری پیروی کرد و بر پایهٔ ایدئولوژی آن در ایران فعال شد که، صرف نظر از درستی یا نادرستی آن نظام فکری و بدون توجه به گزری یا راستی اصول و نظام ارزشی آن در اینجا، این «فعالیت» هیچ رویکردی به ایران و مصالح و منافع آن نداشت و به همین دلیل نیز از شناخت مناسبات نیروها، توازن و تضادهای آنها در کشور بی‌بهره بود یا از اساس به ضرورت این شناخت اعتنایی نداشت.

آیا فکر نمی‌کنید، که به عنوان یک نیروی ایرانی، پیش از اقدام به هر عملی، «چپ» ایران نیز باید نسبت و پیوند افکار خود را با مصالح و منافع کشور خویش روشن کند؟ از نظر شما بازنگری در گذشتهٔ «چپ» و تجدید نظر در اصول ارزشی پیشین این نیرو، از منظر رویکرد به ایران و توجه به مصالح کشور و منافع ملت، برای پایه‌گذاری «چپ نوین ایران»، از چه درجه اهمیتی برخوردار است؟

اعظمی: به گواهی ایدئولوژی انترناسیونالیستی احزاب چپ ایران، منافع و مصالح ایران، به راه حل نهایی جهانی که همان استقرار سوسیالیسم جهانی بوده، گره زده می‌شد. بر مبنای این ایدئولوژی، منافع و مصالح ملی ایران، اگر نگوئیم کاملاً بی‌اهمیت بوده اما می‌توان گفت اهمیت درجه دوم داشته است. مهمترین مسئله چپ ایران و دلمشغول‌اش، برهم زدن توازن قوا بنفع «سوسیالیسم واقعاً موجود» بوده و بس. سوسیالیسمی که ایستایی‌اش دیگر بر همگان معلوم گشته. حتا گنادی زیگانیف رهبر حزب کمونیست روسیه در یک سخنرانی پس از شکست «سوسیالیسم واقعاً موجود» گفته بود: «ما به سوسیالیسم بر نمی‌گردیم بسوی سوسیالیسم می‌رویم.» در تقسیم‌بندی گروه‌های سیاسی

کلاسیک در جامعه، سه گروه عمده برایمان قابل فهم است؛ چپ، راست و میانه. میزان فهم این سه گروه در خصوص مسائل عدیده و بطور کلی مفاهیم سیاسی و اجتماعی، متناسب بود با جامعه و مردمی عقب مانده که موضوعاتشان در حد ابتدایی باقی مانده بوده و هیچگاه نمی توانسته منشأ آن تحولی باشد تا زمینه را برای تکوین جامعه، مهیا کند. اما، واقعیت امروز ایران و تمایلات و آرمان های نسل جدید ایرانی گواه بر این دارد که جامعه بتدریج از این نوع تقسیم بندی صرف کلاسیک گذر کرده است. مبارزات اجتماعی و سیاسی در شکل جنبش های نوین، متنوع تر از پیش شده که معیارها و شیوه های جدید زندگی اجتماعی را می طلبد. برجسته شدن جنبش های حقوق بشری و حقوق مدنی زنان و مسئله بسیار جدی در خصوص حفظ زیست محیطی، در کانون این تنوع قرار گرفته اند. ضمن اینکه همه این موارد جهانشمولند اما کاملاً با منافع و مصالح ایران و ایرانی مطابقت دارند. چپ نوین آن چپی است که بتواند آرمان های خود را با این تنوع در جامعه، در یک مانیفست تنظیم و تدوین کند. جهان وطنی (Cosmopolitanism) که چپ سنتی ایران بدان التفات داشته و وی را در قبال منافع و مصالح ایران و ایرانی فارغ از مسئولیت می کرده، دیگر رنگ باخته است. جهان، وطن انسان و ایران، وطن انسان ایرانی است. «چپ نوین ایران» در ضمن تأثیر پذیری از تحولات جهانی، اما مسئله حیاتی اش الزاماً بایست در برگیرنده منافع و مصالح ایران باشد. بعبارت دیگر، اگر ایران را «من خویشتن خویش» و جهان را «من های متنوع خویشتن دیگران» در نظر بگیریم در اینصورت هر یک از این «من ها» وظایف و مسئولیت منحصر بفرد خود را در قبال «خویشتن خویش» دارند. معنای این سخن به هیچ وجه «بازگشت به خویشتن درون» که جلال آل احمد در «غرب زدگی» و علی شریعتی در «امت و امامت» مبلغ و مشوق آن بودند و جمهوری اسلامی نیز بر همین پایه استوار شد، نیست بلکه منظوم اینست که ابتدا باید خودمان را دریابیم و همزمان در همراهی با جامعه جهانی در راستای حل و فصل معضلات جهانی، سهم و مسئولیت خویش را ادا کنیم. «چپ نوین ایران»، با نقد متهورانه ارزشهای چپ سنتی است که می تواند پا بگیرد و زورمند شود. چنین چپی، در فرآیند فراگیری جنبش های نوین متنوع و متکثر و مناسبات جدید اجتماعی که اینها پایه های اصلی نظام مدنی و سیاسی ایران خواهند بود، می تواند نقش مهم ایفاء کند. تلاش و پاسداری از منافع و مصالح ایران و ایرانی و همچنین داد و ستد با جهان متمدن، صلح جهانی و مبارز در راه حفظ محیط زیست وظیفه مهم «چپ نوین ایران» است.

بنیاد - در پاسخ شما اشاره به نکات مهمی وجود دارد، که مستلزم توضیحات بیشتری هستند. اما از تکیه برجسته شما بر «حیاتی بودن مصالح و منافع ایران» نمی‌توان عبور کرد، که در حقیقت می‌تواند وجه مشترک پررنگ و پراهمیتی داشته باشد، با اصول اولیه بسیاری از نیروهای فعال در میدان پیکار سیاسی و اجتماعی میهن‌مان. بخش بسیار مهمی از این نیروها، در اکثریت مطلق خود، بر ایران به عنوان یک «پیکره سیاسی» یا به عبارت دیگر یک «ملت - دولت» ایستاده و نزد آنان اصول تجزیه‌ناپذیری حاکمیت ملی و حفظ تمامیت سرزمینی ایران از اولویت اغماض‌ناپذیری برخوردارند. مواضع «چپ» ایران در گذشته در مغایرت آشکار با چنین اصولی بوده و امروز هنوز هم، از سوی بخش‌های قابل توجه‌ای از این نیرو تعارضات آشکار و پنهانی با اصول فوق دیده و شنیده می‌شوند. از نظر شما در آن «نقد متهورانه چپ» بازبینی و تجدیدنظر بنیادی در باره چنین مفاهیم و مضامین پایه‌ای چه جایگاهی دارد؟ آیا این «نقد متهورانه» به تعارضات «سنتی» چپ به آن اصول نیز خواهد رسید؟

اعظمی: ایران، قلمرو جغرافیایی و یک مفهوم فرهنگی سیاسی است. تا پیش از انقلاب مشروطیت، چرخه موضوعات این مفهوم فرهنگی سیاسی در حد کاست نظام اجتماعی و سیاسی می‌چرخید. اگر از این منظر به نظام سیاسی و اجتماعی ایران در قرون متمادی بنگریم به این نتیجه خواهیم رسید که انگاری این قلمرو که نامش ایران است تاریخ بمفهوم واقعی نداشته. به دلیل اینکه چه پیش از اسلام و چه پس از اسلام خواهی ایرانیان، نظام سیاسی و اداری جامعه مبتنی بر آن نوع استبدادی بوده که به «استبداد شرقی» یا همان «دیسپوتیسم شرقی» معروف است. حکومت‌های برآمده از چنین نوع استبداد به دلیل غصب و کنترل هر دو مسئولیت جامعه مدنی و نظام سیاسی قادر نمی‌شدند رضایت مردم را جلب کنند و در نتیجه از هستی ساقط می‌شدند به جای اینکه از درون متحول گردند. ناممکن بودن تحول در نظام سیاسی و به همین مناسب فقدان تنظیم و تدوین اندیشه‌های سیاسی به قدمت دو هزار و پانصد سال، گواه بر بی‌تاریخی ما می‌دهد. ما در بی‌تاریخی‌مان بی‌مایه و فرتوت شدیم. اولین وجه و اصول «تاریخ»، تحول است. یعنی از مرحله‌ای به مرحله تازه و متمایز از قبل رسیدن. نظام سیاسی در غرب مدرنیته، ساقط نمی‌شود بلکه به دلیل حضور جامعه مدنی مستقل و فعال، از درون متحول می‌گردد. جامعه مدنی مستقل در غرب، حیات همبستگی ملت در تنوع خویش

است. ایرانیان به جز دوره‌ای محدود در حکومت‌های پهلوی از چنین همبستگی‌ای بی‌بهره بودند. اجازه دهید با مثال از حکومت جمهوری اسلامی موضوع فوق را پی بگیرم. از بدو تأسیس این جمهوری تا کنون، گردانندگانش تلاش کردند بموازات مدیریت سیاسی جامعه، مدیریت جامعه مدنی را نیز در ید قدرت خود داشته باشند. تصادم پیش آمده میان حکومتگران و مردم از همین مسئله ناشی می‌شود. این تصادم بطور طبیعی باعث تضعیف قدرت سیاسی مرکزی شده است. حکومت بدون توجه به نحوه و راه و روش‌های نوین زندگی نسل جوان ایران که می‌خواهد سرنوشت زندگی خویش را بدون آقابالاسر بر عهده بگیرد، در سیاست داخلی و خارجی خود با زبان زور و باج‌خواهی سخن می‌گوید. این زبان، ایران را در معرض خطر احتمالی حملات نظامی بیگانگان قرار داده است. یا حداقل اینکه، ایران را به دلیل کمک ملی به اسلامگرایان تروریست و تجهیز آنها به سلاح با انگیزه شیعه گسترده و نیز جنگ‌های نیابتی در منطقه ما، در انتظار و افکار عمومی جهان منزوی کرده است. با توضیحات فوق می‌رسم به اصل پرسش‌تان در رابطه با چگونگی نقش چپ در پیوند با مقولات و مفاهیم همچون «همبستگی ملی» و «منافع و مصالح ایران». در ایران هیچگاه «همبستگی ملی» و فهم از «منافع و مصالح ایران و ایرانی» بوجود نیامد و اگر در دوره پهلوی‌ها چنین فهمی آغاز شده بود اما تاب ارزشهای سنتی جا خشک کرده در فرهنگ ما را نداشت. چپ سنتی ایران همانطور و به همان دلیل که پیشتر در پاسخ به پرسش دوم توضیح کردم نمی‌توانسته فهم و درکی از چنین مفاهیم داشته باشد و آن را پیگیرانه دنبال کند. و اصولاً در جامعه و فرهنگ ما چنین تجربه و الگویی نمی‌توانسته وجود داشته باشد. «همبستگی ملی» در نزد ایرانیان آن نوع همبستگی‌ای بوده است که دو مسئولیت قدرت جامعه مدنی و قدرت سیاسی را یکجا درهم آمیخته که حاصلش دوهزار و پانصد سال نظام سیاسی بی‌کفایت بوده است. پس از رویداد مشروطه است که بتدریج مقولات و مفاهیم دولت و ملت و همبستگی در شکل نوینش مطرح شدند و در دوره رضاشاه و محمد رضاشاه در عمل و بدون تدوین به اوج رسیدند اما ارزشهای فرهنگ ما تاب تحمل آنها را نداشت و همه را از بیخ و بن از جایش در آورد و به جای آن الگوی «امت و امامت» را نشانده. چپ سنتی و مارکسیستی لنینیستی ایران که خود برآمده از همین ارزشهای فرهنگی بوده، با این فضای نفسگیر همراه و همصدا شده بود. گذر از چپ سنتی به چپ مدرن لازمه‌اش نقد بی‌باکانه از سنت مارکسیستی لنینیستی است. سنتی که در تخالف با ارزشهای فرهنگ ما نبوده. بگذارید اینطور

بگوییم؛ الگوی مارکسیستی لنینیستی همان الگوی «امت و امامت» فرهنگ اسلامی ماست منتها با عنوان دیگر. چپ در حال حاضر میان هویت گذشته و جدید دارد دست و پا می‌زند؛ از یکسو عملیات مسلحانه سپاهکل را مردود می‌شمرد و از سوی دیگر هر ساله بر قبور و استخوان‌های پوسیده مجریان آن عملیات، رقص و پایکوبی می‌کند، از یکسو مدعی پذیرش برخی مفاهیم مدرنیته غرب است از سوی دیگر شهامت دفاع از آثار مدرنیته در رژیم پیشین را ندارد و همچنان ترجیح می‌دهد به جای دفاع از اصلاحات رضاشاه بزرگ، وی را دیکتاتور خطاب کند بی‌آنکه بتواند به این پرسش پاسخ دهد که، مگر در آن زمان در جامعه ایران موضوع دموکراسی از سوی گروه‌های سیاسی و «جامعه مدنی» مطرح بوده که حالا باید آن را با «دیکتاتور» قیاس نمود؟! باری، هنگامی که نسل امروز ایران در جنبش‌های متنوع دارد عرض اندام می‌کند و نیاز به یک همبستگی در مقابل حکومت دینی ایران حس می‌شود، چپ ایران که در برزخ میان سنت مبارزاتی و ارزشی، و مفاهیم جدید گیر کرده است کمترین نقش را نه اینکه در این مسیر ندارد برعکس، آگاه و ناآگاه تبدیل شده به نیروی سیاسی تفرقه افکنانه تحت عنوان جمهوری خواهی و از این منظر به مفهوم «همبستگی» و «منافع و مصالح ایرانی» می‌نگرد. غافل از اینکه همبستگی ملی یعنی پذیرش تنوع در یک اتحاد برای نجات ایران که در برگیرنده منافع و مصالح ایرانی است. بدون حضور فعال چنین نیرویی، سخن از «حاکمیت ملی» ایرانی مبالغه است و بدینسان، سرنوشت «تمامیت ارضی» ایران در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند.

بنیاد - البته قصد ما در این گفتگو انجام یک بحث اقناعی در بارهٔ این که آیا «این قلمروی که نامش ایران است تاریخ واقعی» داشته یا نداشته نبوده است، یا پرداختن به بحث پیچیدهٔ سنت در این سرزمین که شما آن را «ملغمه‌ای از راست و دروغ» می‌پندارید. علاوه براین ما در پرسش‌های خود از «چگونگی نقش چپ در پیوند با مقولات و مفاهیم همچون «همبستگی ملی» و «منافع و مصالح ایرانی» نپرسیدیم، زیرا به نظر ما مسئله در این رابطه اتفاقاً کاملاً روشن است و نیاز به پرسش ندارد. با مراجعه و مطالعهٔ بسیاری از نوشته‌ها و ادبیات چپ می‌توان به این روشنی پی برد. به گواه همان ادبیات؛ نیرویی که اساساً قائل به وجود «ملت» و قائل به اصل «حاکمیت ملی» او نیست و حفظ سرزمینی ایران و تمامیت آن در معادلات سیاسی و مبانی فکریش جایی و راهی نداشته است،

طبعاً «همبستگی ملی» هم نمی‌توانسته و نمی‌تواند، حتا جزیی از دلمشغولی‌اش بوده باشد. پرسش ما، در این رابطه، حتا این هم نبود، که آیا «چپ» میلی به شرکت در یک «اتحاد برای نجات ایران» دارد یا نه. پرسش ما این بود؛ که دامنه آن «نقد متهورانه‌ای» که شما ضرورتش را در صف «چپ» می‌بینید، آیا به نظر شما باید به تعارض «سنتی چپ»، با اصل ملت بودن ایرانیان، حاکمیت ملی، حفظ سرزمینی این قلمروی که نامش از دیرباز ایران بوده است، برسد یا نه.

تا اینجا اجازه بدهید که ما یک پاسخ نه، به پرسش قبلی خود، را از شما بپذیریم، آن هم نه به این خاطر که «چپ سنتی» اساساً این «مقولات و مفاهیم» را قبول ندارد، بلکه به این دلیل که به برداشت ما از پاسخ شما، وجود این «مقولات» در ایران اساساً به لحاظ مبانی فکری خود شما مورد تردید است. زیرا شما بر این نظریه که: «این قلمرو که نامش ایران است تاریخ بمفهوم واقعی نداشته و فقدان تنظیم و تدوین اندیشه‌های سیاسی به قدمت دو هزار و پانصد سال، گواه بر بی‌تاریخی ما می‌دهد.»

اگر چنین برداشتی درست باشد، به این ترتیب، سؤال ما از شما این است که؛ ایراد و انتقاد شما به «چپ» چیست؟ بخاطر عدم قبول چیزی که به نظر شما نیز «هیچگاه وجود» نداشته است؟

اعظمی: برای شناخت صحیح و درک بهتر هر پدیده یا رویداد اجتماعی و سیاسی، ابتدا بایست از محیط فرهنگی که آنها در آن ظهور کردند و پرورده شدند، شناخت حاصل کرد. عبارت دیگر در توضیح پدیده‌ها یا رویدادهای اجتماعی و سیاسی ابتدا بایست سرمنشأ آنها را جست و کاوید. پاسخ‌های من نیز، تا حدودی که مقدور باشد، بر این قاعده استوار است. از طرف دیگر، پاسخ به یک پرسش آنهم در مورد نقش چپ در ایران، لازمه‌اش توضیح مبسوط در اینکه بطور کلی نگره چپ راجع به موضوعات و مفاهیم از جمله همان «حاکمیت ملی» یا «همبستگی ملی» چیستند تا از اینطریق بهتر بتوان تعریفی از چپ ارائه کرد. بنابراین توضیحاتم در باره این مفاهیم و نزدیکی یا دوری چپ به آنها در بطن فضای جامعه، صرفاً به دلیل شناخت صحیح تر از اصل موضوع بود که تمایز میان چپ سنتی و نوین را متعین می‌کند. سخنم در مورد «بی‌تاریخی» نیز صرفاً به این دلیل بوده تا نظرم را برای خواننده در خصوص فضای فرهنگی ایران و گروه‌های اجتماعی و سیاسی برآمده از آن تا حدودی مشخص کردم باشد. اگرچه می‌شود عملکرد هر پدیده را بطور مجرد توضیح کرد

اما شناخت صحیح از یک پدیده الزاماً با توضیح سرچشمه‌هایش صورت می‌گیرد. در این میان مهم آن است که چگونه میان پدیده سیاسی یا اجتماعی و محیط فرهنگی ارتباط برقرار کنیم. بنابراین حضور چپ در صحنه اجتماعی و سیاسی ایران بعنوان یک رویداد یا پدیدار، نمی‌تواند از قاعده چنین شناختی مستثناء باشد. با این توضیح در باره نحوه شناخت از پدیده‌ها یا رویدادهای اجتماعی و سیاسی، باز می‌کردم به پرسش اصلی شما. بله، قطعاً میان چپ سنتی و چپ نوین تفاوت ماهوی وجود دارد. چپ نوین در واقع امر، وداع کردن با سنت ارزشی اصل‌هایی است که چپ سنتی را در حصار خود داشته و به وی اجازه نمی‌داده تا به همان مفاهیم که پیشتر از آن سخن گفتیم، پیوند برقرار کند. بر حسب توضیحاتم از پرسش‌های قبلی راجع به ایدئولوژی مبتنی بر تک خطی تاریخی یا ذوب شدن در «اصالت تاریخ» از جانب «چپ سنتی»، منظوم «تعارض» این نوع چپ در قبال مفاهیم از جمله «حاکمیت ملی» و «حفظ تمامیت ارضی» بوده است. «انترناسیونالیسم کمونیستی» نمی‌توانسته جز این بوده باشد. بر این پایه ایدئولوژیکی اگر آذربایجان ایران به جمهوری آذربایجان کمونیستی (شوروی) می‌پیوست و این دو باهم تحت قیمومت شوروی کمونیستی مستحیل می‌شدند هیچ ایرادی نمی‌داشت. زیرا اگر قرار باشد همه کشورها در این کره خاکی کمونیستی شوند پس چه ایرادی می‌داشت فلان منطقه ایران به یکی از جمهوری‌های کمونیستی شوروی می‌پیوست؟ بنابراین «چپ نوین» که من درک می‌کنم تمام هم و غمش در رابطه با منافع و مصالح ایران و ایرانی است که اینها، فقط با استقرار حاکمیت ملی و نه اسلامی یا حاکمیت هر نوع ایدئولوژی دیگر، میسر می‌شود. بر این مبنا و اصل کشور ایران (دموکراتیک) نوع رابطه خود را با سایر کشورها تنظیم می‌کند. پس در اینجا معلوم کردیم که «نقد متهورانه»، که در برگیرنده بازخوانی و بازاندیشی از ملاک و معیار «چپ سنتی» است، حاوی «تعارض» با آن است. چونکه «چپ سنتی» با مفاهیمی همچون «ملت جهانی» ممارست می‌کرده و نه «ملت» در قلمرو جغرافیایی ایران. شما این جمله را از من نقل قول کردید «این قلمرو که نامش ایران است تاریخ بمفهوم واقعی نداشته و فقدان تنظیم و تدوین اندیشه‌های سیاسی به قدمت دو هزار و پانصد سال، گواه بر بی‌تاریخی ما می‌دهد.» و سپس پرسیدید «اگر چنین برداشتی درست باشد، به این ترتیب، سؤال ما از شما این است که؛ ایراد و انتقاد شما به «چپ» چیست؟ بخاطر عدم قبول چیزی که به نظر شما نیز «هیچگاه وجود» نداشته است؟ همانطور که پیشتر در پاسخ به پرسش اول شما لحاظ کردم تاریخچه چپ باز می‌گردد به دوره قاجار

و تا دوره رژیم پشین و اکنون. یعنی دورانی که انقلاب مشروطه را در بطنش دارد و حاوی مفاهیم جدید است. بنابراین و پیش از هر چیز، موضع چپ ایران را از نقطه نظر این مفاهیم که تاریخ معین و محدودی دارد مورد مذاقه قرار دادم. خود این مفاهیم نیز که همگی غربی بوده اند به دلیل «فقدان تنظیم و تدوین اندیشه‌های سیاسی» در ایران، نمی‌توانستند فراگیر شوند. علت شکست انقلاب مشروطه و شکست حکومت‌های پهلوی برآمده از آن و تأسیس جمهوری اسلامی، در همین مسئله نهفته است. بنابراین از سخنم در خصوص چنین «فقدانی» در سراسر قدمت فرهنگی ما، خواستم این مسئله را روشن کرده باشم که دلیل عدم تعمیق و تعمیم آن مفاهیم وارد شده از غرب در دوره انقلاب مشروطیت، به همین «فقدان تنظیم و تدوین اندیشه‌های سیاسی» مربوط بوده است. اینطور بگوییم: مفاهیم جدید اجتماعی و سیاسی وارداتی ما از غرب، پشتوانه اندیشه سیاسی بکر نداشته است تا بتوان از آن، نوع نظام سیاسی‌ای را پایه‌ریزی کرد که در تمایز با نظام‌های سیاسی بی‌کفایت پیشینیان بوده باشد. درست است که «چپ ایران» همزمان با ورود مفاهیم جدید، وارد فضای سیاسی ایران شد اما کمترین تأثیر در تبیین و تدوین سیاسی آنها نداشته و در دوره رژیم پهلوی‌ها همین میزان موجود(مفاهیم) و نارس را هم بر نتابید و به دنبال ارزشهای «جهان وطنی» راه افتاد.

بنیاد - با سپاس از توضیحات شما مبنی بر این که اصول بنیادینی نظیر «یکپارچگی حاکمیت ملی»، «حفظ تمامیت ارضی» و «الویت مصالح و منافع ملی» شالوده و بستر تکوین و حضور سیاسی و اجتماعی «چپ نوین» و در عین حال مرز تفکیک میان این نیرو با «چپ سنتی» خواهد بود.



گفتگو با نیکروز اعظمی

همرایی با که و بر کدام اصول

بنیاد - آقای اعظمی گرامی با سپاس از پذیرش دعوت مجدد ما برای انجام این گفتگو. ما چند سالی است که شاهد رویکردهای گسترده‌ای به مشروطیت هستیم. صرف‌نظر از ایرانیان طرفدار جنبش مشروطه در گذشته، به علاوه، نیروهای جوانی از میان نسل‌های پس از انقلاب اسلامی، که از همان آغاز تلاش، خود را ادامه مشروطه‌خواهی دانسته‌اند، توجه و گرایش نیروهای چپ، به این موضوع و تمایل به شرکت در بحث آن نیز گسترش یافته است. قبل از هر پرسشی، ابتدا مایلیم بپرسیم، آیا نظرات نیروهای چپ و مواضعی را که در قبال مشروطه در ایران اخذ می‌کنند، باید به «چپ سنتی» و «چپ مدرن» تقسیم کرد؟ اگر بله به چه اعتباری؟

اعظمی - با سپاس از شما. اجازه دهید پیش از هر چیز در باره انقلاب مشروطه که آغاز مشروطه خواهی ایرانیان است سخنی موجز داشته باشیم. رویداد انقلاب مشروطه صرف‌نظر از نیروهای شرکت کننده در آن، رویدادی بوده که ایران را به مرحله تازه‌ای از زندگی سیاسی و اجتماعی سوق می‌داد. با سپری شدن دوره میانه «تاریخ» ایران، جامعه ایران گام در دوره جدید می‌نهاد. این دوره جدید مصادف بود با پیشرفت و ترقی و آزادی فرد در جامعه اروپا. ایرانیان که در دو جنگ با روسیه شکست سنگین متحمل شده بودند در این فکر افتادند تا دلایل شکست را بفهمند. وقتی متوجه شدند ابزار نظامی ایران را یارای مقابله با ابزار نظامی روسیه نبوده، آنوقت گروهی برای اخذ آموزش نظامی به فرنگ رهسپار شدند. این دوره تاریخی مصادف شد از آشنایی ایرانیان با نحوه زندگی اروپایی. «تجدد» یا «بیداری ایرانیان» محصول این دوره است. حال که سخن از «تجدد» ایرانی به میان آمد مایلیم

فهم نادرست برخی «روشنفکران» که تجدد را همان مدرنیته غرب برداشت می کنند در دو جمله نقب زنم. تجدد ایرانی تقلید و تجربه ای از مدرنیته غرب بود در جامعه ایران دوره جدید، و نه بیش از این. ایرانیان در آشنایی با برخی مفاهیم مدرنیته به تجدد رسیدند و تلاش کردند تا قدرت سیاسی حاکم را مشروط به قانون کنند. با این مقدمه می رسم به پاسخ پرسش شما. مشروطه خواهی یا جنبش مشروطه که تا به امروز ذهن ایرانی را به خود مشغول کرده در واقع مشروط کردن قدرت به قانون یا همان تعدیل قدرت مطلقه است. حکومت هایی نظیر حکومت اسلامی بر ضد تقسیم قدرت میان جامعه مدنی و دولت اند. به همین جهت مبارزه جامعه مدنی ایران در شکل های جنبش های اجتماعی علیه حکومت مطلقه، تا دستیابی به چنین تقسیم قدرت تداوم خواهد یافت. از این منظر که بنگریم مشروطه خواهی می بایست مهمترین جلوه مبارزاتی مردم ایران باشد. در این زمینه، نباید به تقسیم بندی میان مواضع «چپ سنتی» و «چپ مدرن»، اهمیت قائل شد. چونکه هیچ راهی برای جنبش های اجتماعی و جامعه مدنی ایران باقی نیست جز تلاش و اهتمام ورزیدن در راه تقسیم قدرت میان ملت و دولت و چپ، چه از نوع «سنتی» چه «مدرن» در این امر ذی نفع است.

بنیاد - با مواجهه با عبارت هایی نظیر «چپ مدرن» و «چپ سنتی» در مقاله های شما، و با خواندن انتقادهایی که در آن مقاله ها به «نظام ارزشی»، «آرمان» گذشته «چپ ایران» مطرح می کردید، ما کنجکاو شده و با اقدام به انجام گفتگویی، جویای توضیحات بیشتری در مورد این عبارت ها و انتقادات شدیم. شما در آن گفتگو توضیح دادید که: «آرمان چپ ایران استقرار سوسیالیسم و کمونیسم با تکیه بر دیکتاتوری پرولتاریا بود.» «سنت مبارزاتی اش مغلط و ایدئولوژی اش مخرب بود.» و همچنین گفتید که «مهمترین مسئله چپ ایران و دلمشغولی اش بر هم زدن توازن قوا به نفع سوسیالیسم واقعاً موجود بود و بس.» به عبارت دیگر قائل به این شدید که؛ چنین نیرویی اساساً نه به مصالح کشور و نه به منافع ملت ایران اعتنایی نداشت.

در این گفتگو، بر اساس آن تقسیم بندی که میان «چپ های ایران» کرده بودید، و با نگاه به رویکرد گسترده امروز به مشروطیت، خواستیم از طریق دانسته های شما، از مواضع هر یک از جریان های «سنتی» و «نوین» چپ نسبت به مشروطیت و رویکرد گسترده به آن، جويا شویم. اما از پاسخ شما چنین برمی آید، که آن تقسیم بندی «ارزشی» و «آرمانی»، دیگر اهمیت ندارد. چون مسئله اصلی

حالا «تقسیم قدرت است» و «چپ چه از نوع «سنتی» و چه «مدرن» در این امر - یعنی تقسیم قدرت - ذی نفع است.» ما نمی‌دانیم، چگونه و به چه اعتباری، نیرویی را که از مواضع گذشته خود، هنوز هم کوتاه نیامده و به صراحت اعلام می‌دارد؛ نه به کشور، نه به ملت و نه به دولت ایران باور دارد، در «قدرت» در ایران «ذی نفع» می‌توان دانست؟

اعظمی - مارکسیسم لنینیسم و انترناسیونالیسم پرولتری ایدئولوژی و هویت چپ سنتی ایران است. و با همین ایدئولوژی به مسئله و مفهوم ملت و دولت، منافع و مصالح ملی بومی خود می‌نگرد. این موضوع را پیشتر به گفتگو نشسته بودیم. اکنون توضیح اجمالی در باره آن ایدئولوژی جهت ایضاح سخن، مفید خواهد بود و همین که در خلال آن، پرسشهایتان را توضیح خواهم کرد. چپ سنتی ایران از آبخور نظام کمونیستی شوروی سابق و بطور کلی بلوک سوسیالیسم جهانی تحت قیمومت حزب کمونیست، سیراب می‌شده. به همین جهت جهان وطنی (کوزموپولیسیسم) بوده و به ایجاد دولت سوسیالیستی و نظام کمونیستی جهانی می‌اندیشیده و همچنان آرزوی چنین نظامی را در سر دارد. درست بمانند مسلمانان و اسلامگرایان که دین اسلام را جهانی پنداشته و در آرزوی استقرار و تثبیت آن در کل گیتی هستند. بی دلیل نبود که عبدالکریم سروش در مقاله «که دل به دست کمان ابرویست کافر کیش» خطاب به سکولارهای ایرانی می‌گوید: «هم خدای مسلمانان (به شهادت قرآن) وعده تثبیت این دین را در زمین داده است». بنابراین در بینش جهان وطنی چپ سنتی قطعاً دولت در مفهوم فرهنگی و سیاسی قلمرو ایران، نمی‌توانست معنای اختصاصی خود را داشته باشد. در حالیکه مفهوم دولت ایرانی بر حسب ایدئولوژی انترناسیونالیستی، در مفهوم دولت کمونیستی جهانی مستهلک می‌گردد. یا به عبارتی، وطن بومی در وطن جهانی مستحیل می‌شود. از اینرو برای به ثمر نشستن و ایجاد دولت سوسیالیست جهانی، مراحل از گذار به نظام‌های سیاسی و اقتصادی بعنوان پیش‌زمینه برای استقرار نظام سوسیالیستی بومی ایران و سایر کشورها الزامی می‌شود تا در مراحل مقتضی سوسیالیسم بومی کشورها در سوسیالیسم جهانی به وحدت برسند و واحد گردند. بنابراین آرمان چپ سنتی که با ایدئولوژی آن مناسب است، اینست که مجموع کشورها و قلمروها در یک «واحد» کمونیستی بعنوان آخرین فرماسیون یا صورتبندی اجتماعی/سیاسی/فرهنگی در جامعه بشر، گرد هم آیند. و این یعنی پایان تاریخ بشر. از این توضیحات باید به این نتیجه برسیم که چپ سنتی

در هر حال با مفهومی از ایران سیاسی اجتماعی برای تحقق و تثبیت آن “واحد”، سر و کار دارد. به همین خاطر در پاسخ به پرسش نخست متذکر شده بودم که چپ سنتی در همراهی با جنبش‌ها و خیزش‌های اجتماعی و مبارزه با جمهوری اسلامی و تلاش برای سرنگونی آن، “ذی نفع” است. چنین همراهی و مبارزه‌ای می‌تواند به استقرار نوع نظام “بورژوا دموکراتیک” بیانجامد و چنین نظامی قطعاً با تقسیم قدرت در جامعه همراه خواهد بود و از منظر چپ سنتی این زمینه‌ای است برای حرکت بسوی ایجاد نظام سوسیالیستی بومی در راستای ایجاد و تثبیت نظام سوسیالیسم جهانی. از این منظر که بنگریم، “ذی نفع” بودن چپ سنتی در این فرایند آشکار می‌شود. عبارت دیگر، چپ سنتی به این اعتبار که مرحله فروپاشی نظام اسلامی و دولت برآمده از آن بورژوازی است و آن را بالحاظ تاریخی روندی می‌بیند که در نهایت باید به نظام سوسیالیستی ختم شود در نتیجه با جنبش‌ها و خیزش‌های موجود همراهی نشان می‌دهد. این سخن هیچ تنافی با سخن قبلی‌ام راجع به بینش چپ سنتی نسبت به مفهوم دولت بومی و منافع و مصالح ایرانی، ندارد. بنظرم در حال حاضر سه نوع چپ از هم قابل تمیز و تفکیک‌اند: ۱- چپ سنتی دارای ایدئولوژی مارکسیستی لنینیستی. این چپ که در امتداد و همراه با چپ جهانی، “راه رشد غیرسرمایه‌داری” را برای رسیدن به سوسیالیسم پذیرفته بود و به همین ترتیب از حکومت آخوند به رهبری خمینی دفاع کرده تا این راه به سوسیالیسم ختم گردد در واقع نظریه مارکس مبنی بر ضرورت “انقلاب بورژوا دموکراتیک” را مخدوش کرده بود. اما اکنون بنظر می‌آید که به این “ضرورت” بازگشت کرده باشد چون که اگر نظام پس از جمهوری اسلامی، نظام سوسیالیستی نباشد (که قطعاً نیست) پس باید نظام “بورژوا دموکراتیک” باشد. نظامی که در آن قدرت مشروط به قانون است. ۲- چپی که با فروپاشی شوروی و بلوک سوسیالیستی سابق از این ایدئولوژی جدا شده اما بشدت محافظه‌کار و حامی اصلاح‌طلبان دینی که خواهان تداوم نظام دینی در ایران‌اند، می‌باشد. رفتار “سیاسی” این چپ عملاً با ارزش‌های مشروطه سکولار در تضاد قرار دارد. چون که مشروطه سکولار نافی هر نوع نظام مذهبی و ایدئولوژیکی است در حالیکه این گروه از چپ با پشتیبانی از اصلاح‌طلبان حکومتی/دینی، عملاً باعث تداوم این نظام دینی‌اند. ۳- چپی که دموکرات است و هر نوع نظام دینی و ایدئولوژیک را مردود می‌شمارد و در نهایت در تلاش برای استقرار نوع نظام سوسیالیست دموکراتیک در جامعه است. و چنین نظامی را مشروط به قانون و تعدیل قدرت بنفع ملت، می‌کند. اگر روشنفکران صدر مشروطیت تمایل به

وجوهی از ارزش‌های مدرنیسم در نظام سیاسی ایران داشتند «روشنفکران» پس از مشروطه، نه اینکه این راه را تداوم بخشیدند و در فکر غلبه بر ضعف‌های آن برنیامدند بلکه برعکس در مقابل هر نوع مظاهر مدرن ایستادند و بتبع نمی‌توانستند گام سیاسی در جهت تعدیل قدرت بردارند در حالیکه در پی کسب قدرت انحصاری خود بودند.

بنیاد - شاید بهتر باشد فعلاً موضوع پرسش از رویکرد به مشروطیت در ایران از موضع «چپ‌های ایران»، اعم از «سنتی» و «مدرن» را کنار بگذاریم، فقط به این برداشت از پاسخ شما اکتفاء کنیم، که در هر صورت، جنبش و انقلاب مشروطه آمال و آرزوهای هیچ یک از جریان‌های «چپ» را برای ایجاد نوعی «نظام سوسیالیستی»، اعم از «وطنی» یا «جهانی» برنیاوره است. از پاسخ شما نیز برمی‌آید که جریان «چپ» در ایران همچنان هدف ایجاد «نظام سوسیالیستی» در ایران را دنبال می‌کند. اما «گروه‌هایی از آنها در راستای ایجاد و تثبیت نظام سوسیالیسم جهانی» فعالند و دسته‌هایی، از جمله شما، هدف‌شان ایجاد «نظام سوسیالیست دموکراتیک» می‌باشد. و اما، در اینجا به نظر ما در توضیحات شما در مورد «چپ سنتی»، همه حرف‌ها به روشنی زده نشده است. اگر اجازه دهید، ابتدا برای روشن کردن این ناروشتی به نکاتی در پاسخ شما نگاهی دو باره بی‌اندازیم:

نخست آن‌که؛ از آن دسته‌ای که شما تحت عنوان «چپ سنتی» یاد می‌کنید و به نظرتان هنوز در رؤیای پیوستن به «دولت جهانی سوسیالیستی» است، جز لاشه‌ای باقی نمانده که اولاً به صراحت از سیاست‌های فاسد و تهاجمی پوتین، به عنوان بازمانده «اردوگاه جهانی» روسیه، در دفاع از بدترین رژیم‌ها دفاع می‌کند و هم از خوشخدمتی‌های فرماندهان سپاه پاسدار نظام اسلامی در جهت وابسته کردن فزاینده ایران به روسیه تزاری جدید، تمجید و ستایش. این بخش کوچک وابسته به رژیم اسلامی، هیچ‌گونه ادعایی نه بر دموکراسی دارد، نه حقوق بشر و نه... این دسته کوچک، سرنوشت خود را به آینده حکومت اسلامی گره زده است.

و اما، آن بخش دیگر چپ که در پاسخ شما، مواضع‌اش به روشنی نمود واضحی ندارد، یا مسکوت گذاشته می‌شود، از قضا دسته بزرگتری است که امروز خوب می‌داند ترها و تئوری‌های گذشته، نظیر «دیکتاتوری پرولتاریا» یا «راه رشد غیرسرمایه‌داری» نه در ایران و نه در جهان دیگر رونقی ندارند، همه ترهای گذشته بی‌اعتبار شده‌اند. این دسته از قضا، در اثر آن بی‌وطنی آرمانی و اعتقادی سابق،

در بخش قابل توجه‌ای، به ایده «جهان وطنی» روی آورده و به «جنبش جدید جهانی چپ» نقل مکان کرده است. این دسته، با ایدئولوژی‌های «مدرن» و «دمکراسی خواه» و هویت‌طلبی‌های فردی و جمعی، به نام «آزادی»، هم از «حقوق بشر» در ایران دفاع می‌کند و هم از «دمکراسی» و هم از «جنبش زنان»، هم از قوم‌گرایی و هم از تجزیه‌طلبی. آنها نیز برای «جنبش‌ها و خیزش‌های» درون ایران نیز سروسینه می‌کوبند. البته تا وقتی که سمت و سوی این «خیزش‌ها و جنبش‌ها» گنگ و ناروشن باشد و شعارهای عام مثل «مرگ بر دیکتاتور» سر داده شوند. وگرنه ضدیت آنان، با خواست‌های ملی و ایران‌خواهانه و ستیزشان علیه مصالح میهن و منافع ملت ایران روشن است. حال، آخرین پرسش ما، در اینجا، این است، که در مبارزه علیه رژیم اسلامی، بدون تکیه بر اصول مبتنی بر تعهد به بقای ایران و تعهد به مصالح کشور و منافع ملت، به صرف شعار «دمکراسی خواهی» ما مجاز هستیم با نیروی «چپی» از در اتحاد درآییم که نه کشور می‌شناسد و نه ملت؟ علاوه بر این برای دستیابی به نظام «سوسیالیستی» در ایران ما باید از چند انقلاب دیگر عبور کنیم؟

اعظمی - نظام اسلامی به همبستگی ملی ایرانیان در چهارچوب قلمرو ایران، که در رژیم پهلوی‌ها از اصالت برخوردار شده بوده بطور جدی خدشه وارد آورد. همبستگی ملی یعنی آن نیروی بهم پیوسته‌ای که در قلمرو سرزمینی ایران دارای منافع و مصالح مشترک بوده و مدافع و حافظ آنند. عبارت دیگر کشوری بنام ایران در یک قلمرو و مرز مشخص دارای منافع درون کشوری است که این، بسان همان منافع درون کشوری برای سایر ملل در مرزهای معین خودشان است. اما همبستگی دینی چه از نوع زردتشتی آن در دستگاه دولت ساسانی و چه از نوع اسلامی در دستگاه دولت صفویه (و جمهوری اسلامی)، هر چند اگر توانسته باشند در برهه‌ای تاریخی سیاست معین را در رقابت با برخی دولت‌ها و نیروی‌های خارجی پیش برده باشند اما بدون کُشتار دینی این امر میسر نمی‌شده است. همبستگی دینی ساسانی در مقابل روم و صفویه در مقابل عثمانی با کُشتار و سرکوب مفرد پیروان سایر ادیان در مرزهای بومی ایران همراه بوده است. در حالیکه در همبستگی ملی به دلیل تنوع قوم‌ها و دین‌ها، همه آنها در زیر مجموعه این همبستگی قرار گرفته و رویداد کُشتار دینی در آن ناممکن می‌شود. مانند دولت هخامنشیان و پهلوی‌ها که در آنها آزادی‌های قومی و دینی وجود داشته و کُشتار دینی صورت نمی‌گرفت. جمهوری اسلامی به دلیل اصل اسلامیت‌اش، منافع اسلام

را بر منافع ملی ایرانیان غالب کرد و این بنظر من نکته مهمی است که بایست بدان توجه وافر مبذول داشت و چاره‌ای اندیشید. منافع اسلام، منافع‌ست جهانی. جمهوری اسلامی که در چهارچوب منافع جهانی اسلام، سیاست داخلی و خارجی‌اش را تنظیم می‌کند موجب دشمن تراشی در عرصه جهانی شده و به جد ایران را در معرض تجاوز بیگانگان قرار داده است. ایرانیان تاریخاً در پروردن و پرور کردن اسلام نقش کانونی داشته و در ساختن "فلسفه" اسلامی پیشگام بوده‌اند. حتا فراتر از عرب که اسلام از آن وی بوده، ایرانیان در این کار دخیل بوده‌اند. با این سخنان در مورد اسلام و نقش ایرانیان در آن مقصودم بررسی اسلام نیست که این یک موضوع تاریخی فرهنگی است و الحق زنده یاد آرامش دوستدار خوب بدان پرداخته، بلکه بیان میزانی از نقش اسلام است که تمایز میان منافع ملی ایرانی و منافع اسلام را در حد همین گفتگوی حاضر، به ما نشان دهد. باری، دستگاه مخوف جمهوری اسلامی و تمام نهادها و ارگان‌ها و سایر مؤسسات وابسته به این دستگاه در چهارچوب شرع و الله اسلامی، برای ۸۸ میلیون مردم در همه ابعاد و عرصه‌های حوزه عمومی و خصوصی حکم صادر می‌کنند و نحوه زندگی را تحمیل و زندگی را بر آنها تلخ کرده‌اند. این نظام تبهکار اسلامی متعاقباً در سیاست خارجی، بر منافع ملی ما در اقصی نقاط جهان چوب حراج زده و منابع و سرمایه مالی که متعلق به مردم سرزمین ایران است را مشغول برباد دادن است. همه این سیاه کاری‌های داخلی و خارجی، بر ضد منافع همگانی ما بوده و ایران بر باده است. مردم نمی‌توانند کمترین اظهار نظر یا تصمیم در مورد منافع کشورشان اتخاذ نمایند. سرنوشت کشور و مردم در دست مشتی آخوند شیعی قرار گرفته که جز دزدی و غارت اموال و منابع ایران و ایرانی چیزی دیگری سرشان نمی‌شود. به همین جهت "در مبارزه علیه رژیم اسلامی"، ایرانیان نیازمند یک همبستگی بزرگ ملی سکولار می‌باشند. هسته اصلی این همبستگی را در قدم نخست، گروه‌ها و سازمان‌ها و شخصیت‌های فعال سیاسی و متنفذ باید بر عهده گیرند. مجاز نیست تا در پیوستن یک گروه یا یک شخصیت سیاسی با هر ایده و انگیزه‌ای هم که برای فردای ایران در پس کله‌اش باشد به همبستگی سکولار ایرانیان، مانع ایجاد شود. اگر قبول کنیم در فردای ایران آزاد هر گروه یا هر فرد سیاسی با هر فکر و انگیزه‌ای فعالیت آزادشان می‌بایست از سوی نظام و مدیریت سیاسی جامعه ضمانت شود پس باید قبول کنیم همه آنها مجازاند و حق دارند برای ساختن چنین ایرانی اگر بخواهند، شرکت فعال داشته باشند. همانطور که در پاسخ دومم اظهار داشتیم چپ سنتی جهان وطنی، برای ساختن وطن جهانی‌اش

نیازمند فضای عمومی آزادانه در ایران است. بنابراین منافع سیاسی مقطعی این چپ تناقضی با آزاد شدن ایران از شر جمهوری اسلامی ندارد. از سوی دیگر، اگر بپذیریم ایران برای همه ایرانیان صرفنظر از نوع فکر، عقیده و دین شان، است پس این موضوع باید برای گروهی از ایرانیان حتا با وجود حمایت ضمنی شان از سیاست‌های پوتین که برایشان تداعی سیاست‌های خارجی بلوک شوروی سابق است، صادق باشد. و هیچ مانعی برایشان جهت شرکت در همبستگی سکولار ایرانی برای سرنگون کردن جمهوری اسلامی، وجود نداشته باشد. بنظر می‌رسد که راه آینده ایران پس از جمهوری اسلامی در بُعد نظام اقتصادی، «بورژوازی باشد و در الگوی نظام سیاسی، آزادی کانون اصلی اش را تشکیل دهد. در آزادی سیاسی بی حد و حصر و نهادینه شده است که هویت چپ از هر نوع اش و سایر بلوک‌های سیاسی به محک زده می‌شوند و مواضع شان در قبال مفهوم فرهنگی سیاسی ایران در نزد همگان روشن می‌گردد. اینکه پرسیدید «برای دستیابی به نظام «سوسیالیستی» در ایران ما باید از چند انقلاب دیگر عبور کنیم؟»، من نمی‌دانم «از چند انقلاب دیگر باید عبور کنیم» اما بنظرم انقلاب موضوع فعلی و فعال ماست و شرایط نیز برای آغاز چنین رویدادی آماده است. چونکه اگر سرنگونی جمهوری اسلامی بوسیله همبستگی بزرگ و همه‌جانبه سکولار ایرانی صورت گیرد در این صورت مسلماً خیزش‌ها و جنبش‌های بسیار گوناگون اقشار و طبقات جامعه نیز در آن نقش محوری خواهند داشت و این یعنی دگرگونی و تحول بزرگ که عنوانش هم انقلاب است. بگذار برخی‌ها به دلیل حمایت از اصلاح‌طلبان حکومتی و رواداری با نظام اسلامی از این عنوان خوششان نیاید مهم نیست. مشکل فعلی و سد راه مخالفان این نظام دینی اسلامی، آن نوع چپ ایرانی است که در همقطاری با جناحی از حاکمیت دینی مانع سرنگونی این نظام است. در خاتمه این را نیز اضافه کنم با بحران همه جانبه جمهوری اسلامی که رفع بحران در توانش نیست و ضدیت روزافزون مردم ایران با آن، بسیاری از موضعگیری‌های سیاسی می‌تواند تغییر کند و باعث پیوستن بسیاری از گروه‌های سیاسی به صف سکولارهای آزادیخواه گردد و این را بایست به فال نیک گرفت.



گفتگو با مزدک بامدادان

چپ و خودآگاهی ملی

بنیاد - آقای بامدادان گرامی با سپاس بی کران از قبول دعوت ما برای انجام این گفتگو. اجازه دهید برای طرح پرسش‌های خود، نخست از نقل و بازتاب این سخن شما - آمده در مقاله «جمهوری‌خواهان و حسین فاطمی» - آغاز کنیم، که در آنجا گفته‌اید؛ تلاش می‌کنید نشان دهید که: «چپ‌گرایی ایرانی، تنها و تنها در ایران‌دوستی، ایران‌خواهی و آینده‌نگری است.»

با توجه به این فرض که، درجه‌ای از «آینده‌نگری»، مطلوب و مورد نظر هر نیرویی‌ست که پا به میدان فعالیت فکری و عملی، به ویژه در حوزه سیاست، می‌گذارد، بنا براین، اجازه دهید، فعلاً این امر کلی را کنار گذاشته و به «ایران‌دوستی» و «ایران‌خواهی» بپردازیم. با توجه به این که بار عاطفی این دو واژه بسیار سنگین و بالا است، ابتدا مایلیم پرسیم، که از نظر شما جایگاه این حس دلبستگی و مهر به ایران کجاست؟ و اساساً آگاهی به وجود این پیوند عاطفی، یعنی دوست داشتن میهن خود چقدر اهمیت دارد؟ شما تأثیر و تقدم وجودی این حس عاطفی و آگاهی بدان را، برای فرارویدن برخوردهای عقلانی و منطقی، چقدر مهم ارزیابی می‌کنید؟

بامدادان - با درود و سپاس فراوان از بنیاد زنده‌یاد داریوش همایون برای این گفتگو.

پرسش درباره میهن‌دوستی در کشور ما بسیار حساسیت برانگیز است. دلیل اصلی آن هم این است که با سلطه دو ایدئولوژی جهان میهن مارکسیسم و اسلام‌یسم، که هر دو باور به یک طبقه یا امت جهانی دارند، ناسیونالیسم، ملت‌گرایی، میهن‌دوستی، وطن‌خواهی یا هر نام دیگری که بخواهیم بر این حس ملی بگذاریم، دچار یک اهریمن‌سازی هدفمند شده و به حاشیه رفته است. پس در پاسخ

به پرسش نخستستان باید بگویم این حس دل‌بستگی اگرچه برترین جایگاه را در ملت‌بودگی ما ایرانیان دارد، ولی در چهار دهه گذشته پیوسته در موضع دفاعی بوده، اگر چه توانسته است برغم بمباران نیروهای ایدئولوژیک و پشتیبانان رسانه‌ای آنان گام‌بگام میدان را از دست حریفان بازپس بگیرد. اهمیت پیوند عاطفی و داشتن یک خودآگاهی ژرف به این پیوند را می‌توانید در رخداد‌های روزاروز ایران ببینید. در نبود یک حس خودآگاه ملی فراگیر، جنبش‌های ایرانی در این چهل سال پراکنده بوده‌اند، در عوض ما در مواردی مانند زمین‌لرزه آذربایجان و کردستان شکوه خیره‌کننده این پیوند را دیدیم، هنگامی که خودروهایی آمده از چهارگوشه کشور بزرگترین راه‌بندان تاریخ ایران را در شتابی که برای کمک به هم‌میهنانشان داشتند، آفریدند. این حس ملی اگر فراگیرتر شود، آنگاه دیگر خوزستان تنها نمی‌ماند و خیزش مردمان آن در خون خفه نمی‌شود و همه فرزندان این سرزمین بیاری هم برمی‌خیزند. مهم‌تر از «احساس» پیوند، ولی خودآگاهی به هم‌سرنوشت بودن مردمان یک کشور است، زیرا ملت با تعریفی که من از آن دارم، مجموعه انسان‌هایی است که گذشته، اکنون و آینده‌شان به هم پیوند خورده است، انسان‌هایی که می‌دانند «سرگذشت مشترک» آنان زمینه‌ساز «سرنوشت مشترک» است.

بنیاد - در باره «بمباران رسانه‌ای» علیه ایران‌دوستی حق با شماست. این حملات از دو سو، یعنی هم از سوی نیرو‌هایی در درون جبهه مخالفین رژیم اسلامی و هم از سوی هواداران آن رژیم، همچنان ادامه دارد. اما پرسش ما این است که، نبردی که، از نظر شما با موفقیت‌های گام‌بگام، از سوی نیروهای ایران‌دوست پیش برده شده و به تدریج از دامنه نفوذ تبلیغات ضد ایرانی کاسته است، آیا تنها یک رقابت موفق برای فتح میدان بوده است، یا این نبرد توانسته از مسیر روشنگری، همچنین مبانی و اصول منطقی و عقلانی این حس ملی ایرانیان را نیز در افق فکری آنان قرار دهد؟ با چنین کیفیتی، تأثیر چنین نبرد روشنگرانه‌ای بر پیکره سازمان‌ها، احزاب و جریان روشنفکری انقلابی سابق چگونه بوده است؟

بامدادان - ببینید، این دو را نمی‌توان از هم جدا کرد. برداشت من این است که ایران‌گرایی پس از سقوط ساسانیان تنها در میان بخش کوچکی از ایرانیان رواج داشته است. در اصل جان و روان

ایران‌شهر را در دورانه‌های مختلف اقلیت‌هایی بسیار کوچک، ولی بسیار فرهیخته و تاثیرگذار نگرهبانی کرده‌اند و به ما رسانده‌اند، شاید همان چیزی که زنده‌یاد داریوش همایون آن را “هسته سخت ایران” می‌نامید. بگذارید در اینبار مثالی بزنم:

جنبش مشروطه، برآمده از نگاه ملی‌گرایانه، یا بنوعی یک ناسیونالیسم مدرن در میان یک اقلیت بسیار کوچک بود. توجه داشته باشید، در آستانه صدور فرمان مشروطه تنها نیم‌درسد از مردم ایران باسواد بودند و از این نیم‌درسد هم بخش بسیار بزرگی ملأیان بودند که باوری به ارزشهای ایرانی نداشتند. ولی همان اقلیت ناچیز ایرانگرا نه تنها توانست ایرانیان را با مفاهیم مدرنی چون قانون، دسپوتیسم، پارلمان، حقوق بشر، حقوق زنان و... آشنا کند، که توانست با استفاده از برآمدن رضاشاه جامعه نیم‌برده‌داری-نیمه‌فئودالی ایران را در کمتر از ۵۰ سال به صادرکننده محصولات صنعتی - هرچند در سطحی پائین - تبدیل کند. حالا به این گفته‌ها این سخن عارف قزوینی را هم اضافه کنید که نوشته بود: «وقتی تصنیف وطنی ساخته‌ام، که ایرانی از ده‌هزار نفر یک نفرش نمی‌دانست وطن یعنی چه!» یعنی اکثریت بسیار بزرگی اساساً تصویری از مفهوم ملیت و ملی‌گرایی نداشت، با اینهمه می‌بینید که آن اقلیت ناچیز ولی سازمان‌یافته به چه موفقیت‌ستری دست یافت. هرچه شخصیت برجسته و تاثیرگذار از این دوره می‌شناسیم، از دل ناسیونالیسم ایرانی بیرون آمده است. همچنین پیشگامان جنبشهای برابری‌خواهانه زنان هم همه نامهای ملی‌گرایانه مانند “جمعیت نسوان وطنخواه” و “انجمن مخدرات وطن” دارند.

من امروز هم روند گسترش و موفقیت ناسیونالیسم ایرانی را چنین می‌بینم، ما نه تنها توانسته‌ایم خودمان را در میدان فرهنگی، سیاسی و اجتماعی ایران نشان بدهیم، که قادر به دیدن یکدیگر هم شده‌ایم و همدیگر را در این میدان یافته‌ایم. این پدیده، نویدبخش پیشرویهایی آینده است.

بنیاد - خوانندگان نوشته‌های شما می‌دانند که یکی از زمینه‌های تلاش‌های فکری شما در نقد افکار نیروهای انقلابی چپ در گذشته بوده است. به ویژه دو نیروی «عمده» آن یعنی حزب توده و سازمان فدائیان خلق ایران - اکثریت. قضاوت، در مورد حزب توده، ترجیح است که به دست همان تاریخ و بدست روشنگری‌های تدریجی در باره تاریخ معاصر ایران و قضاوت در باره آنچه که در مورد احزاب وابسته به شوروی سابق و روسیه کنونی روشن شده، سپرده شود. اما قضاوت در مورد سازمان

فداییان خلق ایران - اکثریت اندکی دشوارتر است. این سازمان انقلابی مارکسیست - لنینیست و طرفدار «پرولتاریای جهانی»، که هر چند پایش، به واسطه تعدادی از رهبرانش، به ورطه وابستگی به روسیه و به منجلاب دفاع از رژیم اسلامی کشیده شد، اما در هیچ یک از این دو به تمامی غرق نشد. برعکس هر روز که گذشت، در ناتوانی از بازنگری در افکار و اعتقادات خویش و عجز در بازبینی تجربه‌های شکست‌خورده دیگران، و عاجز از نقدی دلاورانه، از آن گذشته ناگوار، این سازمان به مهلکه پراکندگی اعضا و هواداران و بی‌ربطی تدریجی گروهی گرفتار آمد. چرا این سازمان چپ نتوانست این فرصت چهارده‌ای را به امکانی برای تجدید حیات نو بدل کند؟ و چرا این سازمان بزرگ چپ نتوانست، از زیر بار آن گذشته بیرون آید و به عنوان «چپ ایران» به عنوان «نیروی چپ» ملت ایران قامت راست کند؟

بامدادان — من باید پرسش شما را کمی تصحیح کنم. نقد من به نیروهای مارکسیست است، و نه الزاما به چپ. اصلا من بسیاری از اینها را چپ نمی‌دانم و برای توصیف این نیروها از واژه «مارکسیست اثنی‌عشری» استفاده می‌کنم. بستر تاریخی این نقد هم از حزب توده و فدائیان بسیار بازپس‌تر می‌رود و به تاسیس حزب کمونیست ایران در سال ۱۲۹۶ بازمی‌گردد و همکاری کمونیست‌های آغازین ایرانی با یک روحانی شیعه و رهبر هیئت ائتلاف اسلام و تاسیس جمهوری شوروی گیلان به ریاست همان روحانی، که در جلسه کمیسرهای دولت با تسبیح استخاره می‌کرد. پس می‌بینید که خشت از همان اول کج نهاده شده بود، واگر نه کار حزب توده و سازمان اکثریت به همکاری با دستگاه سرکوب رژیم اسلامی و فراخوان به لودادن مخالفان ولی فقیه نمی‌رسید.

شما درست می‌گویید، داوری درباره سازمان اکثریت کمی دشوارتر است. این سازمان را روزگاری بزرگترین سازمان چپ خاورمیانه می‌نامیدند. برای بررسی راهی که اینها پیمودند، باید دو موضوع مختلف را در نظر گرفت. اول مسئله رهبری است، شما از سازمانی که رهبرش فرخ نگهدار بود، انتظار داشتید به کدام سو برود؟ و البته دیگر رهبران این جریان هم دست کمی از ایشان نداشتند، یعنی برایشان منافع ملی ایران سرسوزنی ارزش نداشت، اولویت مبارزه آنها نبرد با «امپریالیسم جهانخواه» بود، در آغاز سیاستی معطوف به کسب قدرت داشتند و هنگامی که حریف را قدرتر از خود دیدند، به بودن در کنار قدرت بسنده کردند و ...

ولی مهمتر از رهبری، ساختار فکری مارکسیسم ایرانی است، که همانندیهای شگفت‌آوری با تشیع اثنی‌عشری دارد. من بارها گفته‌ام همانطور که نورالدین کیانوری نواده شیخ فضل‌الله نوری است، مارکسیسم ایرانی هم نواده تشیع است. در چنین فرهنگی انتقاد از خود، پذیرفتن اشتباهات و تلاش برای جبران آنها معنایی ندارد. بجای آن سازمان اکثریت نیز بمانند شیعیان در «توبه» را همیشه باز می‌داند. اگر از ایشان درباره نقش‌شان در دهه ۶۰ پرسید، پاسخ می‌دهند «ما در فلان پلنوم و بهمان کنگره سیاستمان را نقد کردیم». این به اصطلاح نقد، چیزی جز توبه مسلمانان و اعتراف در کلیسای کاتولیک نیست. در باور دینی اقرار در نزد کشیش و توبه به درگاه حق، گناهان مؤمن را می‌شوید و او می‌تواند همه چیز را از نو آغاز کند. از من می‌پرسید چرا فدائیان در این چهل سال نتوانستند تجدید حیات کنند؟ پاسخ من این است: کاری را که شیعه اثنی‌عشری در ۱۲۰۰ نتوانسته به انجام برساند، مارکسیسم اثنی‌عشری چگونه خواهد توانست، در ۴۰ سال به پایان ببرد؟

ولی برای اینکه گریزی هم به پرسش نخستان زده باشم، باید بگویم در فرهنگ ملی ما که آموزه‌های زرتشت پایه‌های آن را می‌ساختند، چیزی بنام توبه وجود نداشت. آن ترازوی معروف بر سر چینوت پل^۱ که نیکبها و بدیهای انسان را در دو کفه آن می‌گذاشتند، برای آن بود که آدمی اگر دست به پلیدی آلود، آن را نه با توبه و اقرار، بلکه با کارهای نیک جبران کند. آیا سازمان اکثریت در همه این سالها برای جبران آن سیاست ایران‌سوز خود کاری کرده است؟ ایراد از ساختار و بنیادهای ایدئولوژیک است که نه با تغییر رهبری و نه با دگرگونی تشکیلاتی (از سازمان اکثریت به حزب چپ) برطرف نخواهد شد. سازمان اکثریت یا حزب چپ از نگاه من یک بیمار رو به مرگ است که تنها و تنها با رانت رسانه‌ای هنوز نفس می‌کشد.

بنیاد - در طرح این «انتظار»، شاید نگاهی خوشدلانه داشته‌ایم، به تعداد نه چندان اندکی از همانندهای سابق فدائیان خلق، از سازمان‌ها و گروه‌های دیگر، در همان جبهه «چپ» سابق که، پس از بیداری بر بستر شکست اخلاقی خود، در برابر بی‌مستولیتی خویش و زیر بار شرم سنگین در برابر سرنوشت هولناکی که با شرکت در انقلاب اسلامی، بر میهن خود روا کرده بودند، به نقد خود و تغییر رویکردهای سابق خویش روی نمودند. اما هشدار شما در توجه به اهمیت «رهبری» سیاسی و به ویژه فکری، در یک حرکت سازمانی، ما را متوجه این آروز و انتظار از سر خوشدلی‌مان کرد.

و اما افراد نالایق، در مقام «رهبری» سیاسی و حتا فکری می‌مانند، وقتی اعضا از خود کنجکاوی نشان نداده و در بازآموزی کاهل بوده و در بازنگری درجا می‌زنند. ما در این چند دهه از درون سازمان، و همچنین از سوی افراد جدا شده از سازمان، که همچنان نام «فدایی» را برخورد نگه داشته‌اند، بدون اغراق، شرکت در هیچ بحث جدی فکری و حتا کنجکاوی در این زمینه‌ها ندیده‌ایم. اما بسیار مواقع دیده‌ایم که کسانی بدون هرگونه پیوند روشن سازمانی با فداییان، اما همواره در مقام ملجاء «نظری» و «فیلسوف» سازمان بوده‌اند، کسانی که از «انقلاب ۵۷» همچنان دفاع و گذشته خونین سازمان را شاعرانه می‌ستایند، از تاریخ ایران ابراز انزجار می‌کنند، تاب شنیدن مفهوم «ایران‌شهر» را ندارند، واژه «ما ایرانیان» را بر نمی‌تابند، ایران‌گرایی را معادلی برای فاشیسم قلمداد می‌کنند، با جبهه اصلاح‌طلبان و نیروهای مذهبی و ملی - مذهبی میانه خوبی دارند و... از نظر شما این‌گونه «تئورسین‌ها»، تا چه اندازه بلندگوی سازمان هستند؟ آیا برای نقد و بازنگری گروهی از سوی سازمان فداییان، این‌گونه افراد، نقشی داشته و مانعی بوده‌اند؟

بامدادان — آنچه که درباره کاهلی و گریز از بازآموزی آورده‌اید، در واقع تز من را تایید می‌کند، که اکثریت بزرگ مارکسیستهای ایرانی را شیعیان لائیک می‌دانم. یعنی اینها اگرچه نماز نمی‌خوانند و روزه نمی‌گیرند، ولی در اندیشه و عمل همان ویژگیهای شیعه را از خود بروز می‌دهند. برای اینکه سخنم واضحتر بشود، بگذارید اشاره‌ای به مراسم سیاهکل داشته باشم:

در واقع رخداد سیاهکل چیزی جز یک عملیات تروریستی نبود، که در آن چند جوان ماجراجوی آلوده به تعصب کور ایدئولوژیک، در یک تقلید سوگمندانه از انقلابیان کوبا و آغاز جنگ چریکی آنها در منطقه سیرا ماسترا، به پاسگاه سیاهکل حمله کردند، چند انسان بیگناه را کشتند و سرانجام توسط همان "خلق" به پلیس تحویل داده شدند. اگر امروز، یعنی پس از ۵۰ سال به یکی از این بزرگداشت‌های سیاهکل بروید - و در اینجا فرقی نمی‌کند میزبان شما کدام شاخه از فدائیان باشد - ، شباهتهای شگفت‌انگیزی با مراسم عاشورای حسینی یا عشاء ربّانی در آنها خواهید دید. همان سرایش خوانیها (لیتورژی / Liturgy) و حماسه‌پردازیهایی را که درست بمانند مراسم عاشورای حسینی سال‌یسال بر انبوه آنها افزوده می‌شود، و همچنین مراسم آئینی (Ritual) را در اینجا هم خواهید دید. البته این پدیده برای من چندان هم شگفت‌آور نیست، جنبشی که جانب‌اختگانش را "شهید" می‌نامد

و بر خود نام "فدائی" می‌نهد، عمیقاً در فلسفه زندگی شیعی غوطه‌ور است، بدون اینکه خود بداند. شهید (Martyr) از ریشه یونانی martys به معنی گواه)، تنها در بستر یا کانتکست مسیحی-شیعی معنی می‌دهد، "فدا" بازگوکننده فلسفه عیسا و همچنین حسین است، یعنی کسانی که جان خود را برای رستگاری انسانها فدا کرده‌اند.

در پیش روی یک چنین پس‌زمینه‌ای دیگر نباید تعجب کنید، اگر "نظریه‌پردازان" یا "فیلسوف‌های نزدیک به این جریان، در کنار نفرت هیستریک از کیستی ایرانی، فرهنگ و تاریخ ایران و بویژه خاندان پهلوی، روابط نزدیکی با کسانی مانند عبدالکریم سروش، از دست‌اندرکاران انقلاب فرهنگی داشته باشند و تولد یک آخوند را به جشن بنشینند. در جایی که "سازمان" دیگر وجود ملموس اجتماعی ندارد، چنین کسانی با نام شخصیت‌های مستقل بلندگوی گفتمان فدایی هستند و همچنان به ترویج و تئوریزه کردن این اندیشه ارتجاعی و ایران‌ستیز مشغولند. آنها هنوز انقلاب ویرانگر اسلامی را "شکوه‌مند" می‌خوانند و با تولید تئوریهای شگفت‌انگیز تلاش می‌کنند گناه ویرانی کشورمان را از یکسو به گردن پادشاه و از دیگر سو به گردن "دزدیده شدن انقلاب" بیاندازند. یکی از سرشناس‌ترین‌های اینان حتی تئوری جدیدی را وضع کرد بنام "دشمنی ژنتیکی" و شاهزاده رضا پهلوی را "دشمن ژنتیکی حاکمیت مردم" نامید. پس می‌بینید همانگونه که شیعه همه غیر شیعیان را تنها به این دلیل که از پدرومادری سنی، زرتشتی، مسیحی یا خداناباور زاده شده‌اند کافر و اهل جهنم می‌داند، مارکسیست اثنی‌عشری هم باور به "گناه موروثی" دارد و فرزند یک پادشاه را تنها بدلیل ترکیب کروموزومهایش در مقابله با دموکراسی می‌بیند! در چنین فضای اعتقادی و با وجود چنین مراجع تقلید و چنین پیش‌نمازانی دیگر چگونه می‌توان از مؤمنان فدائی که در سراسر تاریخشان چیزی جز دنباله‌روی و تقلید نیاموخته‌اند، انتظار نقد خویشتن و پیمودن راههای نارفته را داشت؟ آن بمباران رسانه‌ای که در پاسخ به پرسش نخست شما گفتم، خودش را در چنین جاهایی بوضوح نشان می‌دهد، درست چنین کسانی از سوی رسانه‌های فراگیر و پربیننده وابسته به بیگانگان به مردم ایران بنام تئوریسین و نظریه‌پرداز و حتا فیلسوف فروخته می‌شوند.

بنیاد - در دهه‌های پیش و پس از انقلاب اسلامی، نیروهایی که ظاهراً از «مارکسیسم» با تعبیرهای «جهان‌سومی»، «خاورمیانه‌ای» و زیر سلطه فرهنگ و ذهنیت، به قول شما «شیعه اثنی‌عشری» و

«عاشورایی»، تبعیت کرده و می‌کنند، «جامعه بی‌طبقه» «توحیدی» و یا «سوسیالیستی» آرزوی مشترک همه آن گروه‌های انقلابی بوده و هست. با وجود آن که همه آنها در یک دسته و گروه جای نداشتند و از نظر عقیده دینی یا «خداناباوری» یگانه نبودند، حتا برخی از آنان داعیه «ملی» بودن نیز داشتند، اما همه در ضرورت پیشبرد انقلاب علیه نظام پادشاهی و علیه اندیشه و دستاوردهای مشروطیت، هم‌سخن بودند. بعد از «پیروزی» انقلاب اسلامی، با این که هر یک از آنان مسیرهای سیاسی ظاهراً متفاوتی را در پیش گرفتند. به‌رغم همه این «تفاوت‌ها» اما آنچه که همچنان در باورهای و افکار همه آنان به یکسان باقی مانده است، بی‌اعتنایی به اهمیت دوام ملت و ضرورت بقای ایران و عناد با اصول عقلانی و مبانی منطقی این دوام و بقای کشور و ملت است. بسیاری از این نیروها، در حالی که ظاهراً در صف ضدیت با رژیم اسلامی ایستاده و به نام «آزادی» و «حقوق بشر» و «رفع تبعیض» و... مبارزات خود را موجه می‌نمایند، اما همچنان به اصل «ایران‌گرایی» نظام گذشته و رویکرد بنیادی مشروطیت می‌تازند. و بدتر از آن عده‌ای نیز به این آشوب فکری دامن می‌زنند و این گره ذهنی گذشته را نیز محکم‌تر می‌کنند که؛ گویا این گونه خواست‌ها، نه تنها نسبتی با ایرانی بودن و تعلق خاطر به میهن و ضرورت پابندی به منطق و ضرورت بقای کشور و دوام و بقای ملت، ندارند، بلکه تعهد به آن پیوند و پذیرش این منطق، مانع از طرح و پیشبرد این خواست‌هاست. آیا فکر نمی‌کنید که نقدها به گذشته، باید بتوانند در درجه نخست آن گره ذهنی را گشوده و به موازات آن همچنین باید بتوانند شالوده بازسازی یا تأسیس «چپ ایران» یا «چپ ملی» را نیز فراهم آورند؟ اگر درست به خاطر داشته باشیم و اشتباه نکنیم، فکر می‌کنیم، ما به واژه «چپ ملی»، برای نخستین بار، در یکی از نوشته‌های شما برخوردیم، که این عبارت را مستعد آن می‌دانیم که سرفصل بحث‌های گره‌گشای بیشتری قرار گیرد.

بامدادان — راستش این را که من نخستین کسی باشم که واژه چپ ملی را بکار برده‌ام، نمی‌دانم، ولی به هر روی من از نخستین کسانی بودم به گفتمان ایران‌ستیزی در جریان‌هایی که خود را چپ می‌نامیدند و می‌نامند، پرداختم و آن را بزرگترین کاستی آنها دانستم. مشکل عمده ما این است که گفتمان چپ و عناصر تشکیل‌دهنده آن بسرعت بزیر سیطره مارکسیسم، با خوانش لنینی و دیرتر استالینی آن رفت، از گرایشهای مائوئیستی و انورخوجه‌ایستی درمی‌گذرم. یعنی ما چپی که در زیر

یک گرایش آنارشستی، سوسیالیستی یا سوسیال دموکراتیک سازماندهی شده باشد نداشتیم، در صورتی که چپ ایرانی در آغاز یک جریان آشکارا ملی بود. آن شاعری که می‌سرود:

«توده را با جنگ صنفی [۱] آشنا باید نمود
کشمکش را بر سر فقر و غنا باید نمود»،

همان کسی است که می‌سراید

«ای خاک مقدس که بود نام تو ایران
فاسد بود آن خون که براه تو نریزد»

اگر “چپ” را با نوگرایی، گسترش عدالت اجتماعی، کاستن شکاف طبقاتی و نوین‌گرایی و پیشرو بودن، دفاع از حقوق شهروندی، مبارزه برای برابری زن و مرد و ... یکی بگیریم، آنگاه خواهیم دید که ناسیونالیسم مدرن ایرانی اساسا چپگرا است. بالاتر به یک نمونه این ادعا اشاره کردم و آنهم گرایش نیرومند ملی‌گرائی در نخستین جنبشهای زنان ایران در انقلاب مشروطه بود و دیرتر دوباره به این موضوع بازخواهم گشت.

شما حتی می‌بینید که نسل نخست مارکسیستهای ایرانی هم بسیار ایرانگرا هستند. برای نمونه اگر تقی ارانی را برجسته‌ترین نظریه پرداز نخستین گروه کمونیستی ایرانی (گروه ۵۳ نفر) بدانیم، می‌بینیم که او یک ناسیونالیست تمام‌عیار است [۲]. حتا میرجعفر پیشه‌وری هم نام پسرش را داریوش می‌گذارد و در باکو روزنامه‌ای با نام “آذربایجان جزء لاینفک ایران” چاپ می‌کند. چپگرایی اینها، یک چپگرایی بومی شده است و نیک اگر بنگریم، ایران‌ستیزی تازه در راستای منافع امپریالیسم شوروی است که به بدنه چپ ایران تزریق می‌شود و کار را بجایی می‌رساند که احسان طبری صراحتا برای شوروی تقاضای امتیاز نفت شمال را می‌کند [۳].

ما در تاریخ باستانی خودمان هم چهره‌های چپگرا کم نداریم، مزدک بامدادان که توماس شمیدپنجر [۴] او را نخستین انقلابی سوسیالیست جهان می‌داند، در دل فرهنگ ایران‌شهر بالیده بود و اگر “دادگری” را عنصر بنیادین اندیشه چپ بگیریم، حتی افسانه‌های ملی ما نیز چپگرایانه هستند، در کدام فرهنگ سراغ دارید که نخستین دودمان پادشاهی آن “پیشدادیان”، یعنی نخستین دادگران، نخستین بنیانگذاران داد باشد؟ از تاریخ باستان پسین که بگذریم، نزدیک به همه عناصر گفتمان چپ در ایران بوسیله ناسیونالیستها اشاعه داده شدند. و از آن گذشته بخش بسیار بزرگی از دستاوردهای دیوانسالاری پهلوی، بویژه انقلاب سفید رنگ‌وبوی چپگرایانه دارند و من یکبار در جایی نوشتم محمدرضا شاه را شاید بتوان تنها چپگرایی راستین تاریخ نزدیک ایران دانست که تنها شعار نمی‌داد

و در عمل نیز در راستای کاهش شکاف طبقاتی، برابری زن و مرد، حفاظت از زیست‌بوم، فن‌آوری و پیشرفت، گسترش سوادآموزی و افزایش قدرت خرید کارگران تلاش می‌کرد.

پس می‌بینید که چپ ملی، یک مفهوم برساخته من نیست. ما اگر آن پیوند ساختگی و متصلب میان چپ و مارکسیسم-لنینیسم را فراموش کنیم، آنگاه درک اینکه کدام نیرو برآستی چپ است و کدام نیست، بسیار ساده می‌شود. در همین راستا من نمی‌توانم به حزب توده‌ای که خمینی را امام می‌نامد و خلخالی را کاندیدای حزب اعلام می‌کند، یا به سازمان اکثریتی که برای لودادن نیروهای انقلابی به دستگاه سرکوب مرتجع‌ترین و تبه‌کارترین رژیم تاریخ معاصر فراخوان می‌دهد، "چپ" بگویم.

خلاصه کنم، چپ انترناسیونالیست ایران ستیز یک پدیده وارداتی است و همین بی‌ریشگی آن در فرهنگ ایرانی باعث می‌شود برای کسب هویت بومی، دست‌بدا مان شیعیسم بشود. در واقع این گونه از چیگرایی که در ایران تنها از طریق مارکسیسم-لنینیسم ارائه شد، مانند گیاه بیگانه‌ای بود که باید به تنه یک گیاه بومی مشابه خودش - یعنی شیعیسم - پیوند زده می‌شد^[۵]. با چنین نگاهی هم همکاری حیدر عموغلی کمونیست با میرزا کوچک خان روحانی را بهتر می‌شود فهمید، هم داوری جزئی درباره شورش ارتجاعی ۱۵ خرداد را، هم ستایش خسرو گل‌سرخ‌ی از علی ابن‌ابی‌طالب و حسین ابن علی را و هم خزیدن حزب توده و سازمان اکثریت در آغوش ولایت فقیه را. از آنچه که تا امروز خود را چپ نامیده است، چشم‌داشت دگردیسی نیست، چپ مارکسیستی خواه‌ناخواه به مرگ فیزیکی یا اجتماعی دچار خواهد شد و میدان را برای ناسیونالیسم چیگرای ایرانی باز خواهد کرد.

در برابر این پدیده بیگانه وارداتی، ناسیونالیسم ایرانی در جایگاه یک اندیشه و جنبش بومی در مفهوم پیشامدرنش سابقه‌ای دستکم ۱۸۰۰ ساله، و در مفهوم مدرنش سابقه‌ای ۲۰۰ ساله دارد و موتور محرک جنبش مشروطه و جنبش ملی شدن نفت بوده است. برای همین هم هست که در زمینه عرضه چهره‌های فرهیخته، اثرگذار و پیشرو، مارکسیسم و اسلام‌یسم حتا به غوزک پای ناسیونالیسم ایرانی هم نمی‌رسند. پس با چنین دستان پُر و چنین گذشته درخشانی، جای آن دارد که یک چپ نوین پا به میدان سیاست ایرانی بگذارد، چپی که دچار تضاد کفر و ایمان با "راست" نباشد و کنشگری در پهنه سیاست را تنها و تنها برای سربلندی ایران و خوشبختی مردمان آن بداند، چپی که به آن درجه از خودآگاهی ملی رسیده باشد که برای اثبات انسان‌دوستی خود در کوچه‌پس‌کوچه‌های انترناسیونالیسم استالینیستی سرگردان نشود و با گردنی افراشته خود را ایرانی بخواند و منافع ملی

این کشور را برتر از هر چیز دیگری بداند.

آرزوی من این است که بتوانم گامی هر چند کوچک در راستای ایجاد چنین جنبشی بردارم.

بنیاد - با سپاس از شما، در اینجا این دور از گفتگویمان را پایان می‌دهیم و امیدواریم که درخواست ما را برای انجام گفتگوهای بعدی بپذیرید. پرسش‌های ما در بارهٔ احیای پیوند «چپ» با ایران و چگونه بالیدن یک نیروی اجتماعی مدافع عدالت و برابری بر بستر ایران‌گرایی و دفاع از مصالح کشور و منافع ملی، بیش از آن است، که به یک یا دو گفتگو بسنده کنیم.

[۱] طبقاتی

[۲] در اینباره بنگرید به جستار دوبخشی من با فرنام “جنگ جهانی دوم و چرخش گفتمانی در ایران”

[۳] همانجا

[۴] Thomas Schmidinger – Der Mazdakismus im Iran

[۵] این همانندی سخن گزافه نیست. من در نوشته‌ها و سخنرانیهای گوناگون نشان داده‌ام که که دیالکتیک تاریخی مارکس به این دلیل که او خود در یک محیط یهودی پرورش یافته بود، همانندیهای شگفت‌آوری با نگاه توراتی/انجیلی به جهان دارد. و از آنجا که تشیع هم ریشه‌های عمیقی در یهودیت دارد، نوای آن بگوش مارکسیستهای ایرانی بسیار آشنا می‌آمد.



گفتگو با مزدک بامدادان

انکار آزادی در جنبش مشروطه

بنیاد - جناب آقای بامدادان گرامی با سپاس از پذیرش درخواست ما برای دور دوم گفتگو. موضوع محوری بحث این بار ما مشروطیت است، که هرچه از پیکار علیه نظام اسلامی می‌گذرد، تأمل و تأکید بر انقلاب مشروطه و دستاوردهای آن بیشتر در کانون توجه و بحث‌ها قرار می‌گیرد. ما با عرض پوزش از طولانی بودن مقدمهٔ زیر، ابتدا برای روشن تر نمودن چهارچوب موضوع گفتگو، ناگزیر از ارائهٔ یک جمع‌بندی عام از مواضع گوناگون در قبال مشروطه در ایران هستیم، مبنی بر این‌که: رویکرد و بحث در بارهٔ تجربهٔ تاریخی مشروطه و اهمیت آن برای ایران تقریباً خیلی زود، به موازات تابش نخستین طلایه‌های دریافت از خطا بودن تجربهٔ انقلاب ۵۷، آغاز شد. اما از همان آغاز ما با برخوردها و مواضع گوناگون و بعضاً ناهمسویی، در بارهٔ این رخداد مهم تاریخ ایران روبرو شدیم. در حالی که برخی از «ناکامی» انقلاب مشروطه و «شکست» آن سخن می‌گفتند، عدهٔ دیگری آن را «انقلاب ناتمام» قلمداد می‌کردند. همین‌طور در آثار و تألیفات مهمی، نتیجه‌گیری‌های نظری مختلف و متناقضی از آن رخداد، ارائه شده‌اند؛ در حالی که در آثاری، انقلاب مشروطه به عنوان مقدمهٔ انقلاب اسلامی و نظریهٔ اصلی آن، نتیجه می‌شود، اما در آثار مهم دیگری جنبش مشروطه‌خواهی و ثمرهٔ آن به عنوان شالودهٔ اصلی دوران تاریخی جدید ایران، توضیح داده و از آن به عنوان جنبشی یاد می‌شود، که همچنان زمینه و بستر حرکت ایران و ایرانیان به سوی آینده است. نمونهٔ مشخص دیگری را ما از داریوش همایون داریم. در حالی که سابقهٔ دفاع تقدیرآمیز و روشنگرانه از انقلاب مشروطه را می‌توان در نوشته‌های ایشان در آغاز دههٔ ۵۰ یافت، همچنین تداوم این روشنگری و

پایبندی فکری به دستاوردهای دوران مشروطه را در نوشته‌های بعد از انقلاب اسلامی، و به عنوان بنیاد فکری ایشان، علیه اسلام‌گرایی، نیز می‌توان مشاهده کرد. به عنوان نمونه به مناسبت صدمین سالگرد انقلاب مشروطه در پیشانی نوشته ایشان آمده است: «انقلاب مشروطه شرمشوق زنده‌ای که باید از آن پیش‌تر رفت.»

گذشته از همه این نمونه‌ها، ما شاهدیم؛ به موازات پدیدار و فعال‌تر شدن سخن‌گویان نسل‌های جوانتر ایران در میدان سیاست و پیکار سیاسی، نظریه «بازگشت به مشروطه»، به عنوان شالوده و نظریه بنیادین پیکار کنونی، علیه نظام اسلامی هر روز بازتاب گسترده‌تر و هواداران بیشتری می‌یابد. حال با توجه به این مقدمه، نظر شما نسبت به این رویکرد جدید و جریان جوان مشروطه‌خواهی چیست؟

م. بامدادان: با درود بر شما و خوانندگان ارجمند و سپاس فراوان برای دعوت دوباره به گفتگو. همانطور که در مقدمه خوب و گویاتان آوردید، در مورد جنبش مشروطه داوریه‌های متفاوتی در دسترس هستند. متفاوت، از این نظر که هم پژوهشگران همزمان با رویکردهای گوناگون به این جنبش پرداخته‌اند و هم این داوریه‌ها در گذر زمان دستخوش دگردیسی شده‌اند. متأسفانه تاریخنگاری ایرانی بسیار یکسویه و تا اندازه‌ای ایدئولوژیک بوده است، یعنی شما حتا در گزارش کسی مانند کسروی هم یک خوانش خطی می‌بینید که در آن همه عناصر تا حدی در جای خودشان هستند و مرز میان آزادیخواهان و مستبدان تا اندازه زیادی مشخص است، یعنی چیزی مانند تاریخنگاری دینی یا آن‌طور که من بیشتر می‌پسندم، تاریخ‌رستگاری. مثلاً نقش جنبش باب و اندیشمندان بابی و دیرتر ازلی تا مدت‌ها در پرده مانده بود و بسیار دیرتر به آنها پرداخته شد. خود من هم تا مدت‌ها به همین خوانش خطی و یکپارچه باور داشتم، ولی از هنگامی که شروع به پژوهش مستقل در اینباره کردم، به نتایجی رسیدم که برای خودم هم شگفت‌انگیز بودند. شما می‌توانید در اینباره جستار ۷ بخشی مرا با فرنام «مشروطه و افسانه‌هایش» در نشانی زیر بخوانید [۱].

به پرسش شما بازگردیم، با شکست پروژه نوین‌سازی آمرانه که من آن را پروژه پهلوی می‌نامم، در واقع مشروعه‌خواهان بر مشروطه‌خواهان پیروز شدند. این نکته را باید یادآوری کنم که دموکراسی و مدرنیته جایی در پروژه پهلوی نداشتند، برعکس دموکراتیزاسیون و مدرنیزاسیون، یعنی پدیدآوردن

زیرساختهایی که می‌توانستند در یک روند دراززمان راه به دموکراسی و مدرنیته ببرند، دغدغه‌های اصلی این پروژه بودند. دموکراتیزاسیون در اینجا پدیدآوردن امکان دسترسی همه شهروندان به منابعی چون آموزش و پرورش، بهداشت، راه‌های ارتباطی، پست و . . . بود، یعنی سخت‌افزار دموکراسی. دشمن اصلی همه این اقدامات روحانیت شیعه بود، نکته‌ای که در آن تاریخ رستگاری با نگاه یکسویه و رمانتیکش به جنبش مشروطه مغفول مانده بود و بهای این غفلت روشنفکران ایرانی را جامعه با فاجعه‌ای بنام انقلاب اسلامی پرداخت.

جنبش مشروطه جنگ استبداد و آزادی نبود، این جنبش میدان جنگ مشروطه و مشروعه بود، و موفقیت خیره‌کننده پروژه پهلوی را هم باید درست در این نکته دید که تضاد اصلی را دریافت کرده بود. در سالهای آشوب پس از سقوط محمدعلی شاه مشروعه‌خواهان به گفته کسروی بساط شریعت را در چهارگوشه کشور گسترده بودند و دست می‌بردند و سنگسار می‌کردند و با همه مظاهر زندگی مدرن از برق و دوش حمام گرفته تا مدارس نوین و دادگستری و غیره دشمنی می‌ورزیدند. رضا شاه توانست این هیولای مخوف را با مشت آهنین به گوشه‌ای براند، تا اندیشورزان جامعه آزادانه به زیرساختهای یک ایران نوین بپردازند، پس سوم اسفند شکست مشروعه بود. با اشغال ایران مشروعه‌خواهان به صحنه بازگشتند و ترور کسروی اوج پیروزی آنان بود. در سال ۳۲ آنان نیز مشمول فضای سرکوب سیاسی شدند و به گوشه‌ای خزیدند، پس این بزنگاه را نیز باید به نوعی شکست دوباره مشروعه بشمار آورد. خیزش بعدی مشروعه در برابر مشروطه در سال ۴۲ بود که اینبار نیز مشروطه توانست با مشت آهنین پیروزی را از آن خود سازد. سرانجام مشروعه‌خواهان در سال ۵۷ با پشتیبانی مارکسیست‌ها به میدان آمدند و اینبار مشروطه شکست خورد.

رویکرد نوینی که شاهد آن هستیم، نتیجه آگاهیهای نوین نسل جوان است، آگاهی از اینکه بزرگترین دشمن پیشرفت و آزادی ایران در ۲۰۰ سال گذشته بی‌بربرگرد روحانیت شیعه بوده است، آگاهی از اینکه با یا بی رضاشاه یا محمدرضاشاه جامعه ایران حتا در سال ۵۷ هم با کمتر از ۵۰ درصد شهرنشین و بیشتر از ۵۰ درصد بی‌سواد زمینه‌های مادی رسیدن به یک دموکراسی پایدار را نداشت، آگاهی از نبرد یک‌ده‌ساله مشروعه و مشروطه و افت‌وخیزهای آن و سرانجام آگاهی از دست‌آوردهای خیره‌کننده پروژه پهلوی که از دل جنبش مشروطه بیرون آمد و توانست کشوری نیمه‌برده‌داری/نیمه فتودالی را در کمتر از نیم قرن به کشوری نیمه صنعتی تبدیل کند.

بنیاد - بنابراین شما نیز موضع «شکست مشروطه» در ایران را قبول دارید. البته موضع «شکست مشروطیت» جدید نیست. پیش از این نیز، گروه‌هایی از شرکت‌کنندگان و مدافعان انقلاب اسلامی همین موضع را داشتند. با این اختلاف که آنها، افراد یا عوامل دیگری را مسبب این «شکست» می‌شناختند. از عوامل و عناصر موجب «شکست مشروطه»، به رغم همه اهمیت بحث آن، که بگذریم، اما در رویکرد طرفداران جدید تر «شکست مشروطه» نکات قابل توجه و قابل بحث مشترکی ملاحظه می‌شود، از جمله در نوشته شما. شما نیز به حوادث ناگوار، آشوب‌ها، هرج و مرج‌ها و موانع بسیاری در سال‌های انقلاب مشروطه اشاره داشته و از افراد بسیاری - حتا مشروطه‌خواهان - نام برده‌اید که با افکار و اعمال خود در عمل جز آسیب به مشروطیت نرساندند. استنادات شما نیز به آثار احمد کسروی در مورد وقایع سال‌های انقلاب مشروطه اندک نیست. شاید بتوان گفت؛ یک نوعی از تکرار وقایع‌نگاری بر پایه اثر احمد کسروی یا از گفته‌ها و نوشته‌های دیگری که این وقایع را بر پایه مشاهدات مستقیم و غیر مستقیم خود، در همان دوره آورده و ثبت کرده‌اند، البته به منظور استفاده برای اثبات «شکست مشروطه در ایران»

حال، اگر تنها به مورد کسروی، به دلیل اهمیت مقام وی در وقایع‌نگاری انقلاب مشروطه، بسنده کنیم، باید بگوییم؛ که به نظر نمی‌رسد، وی، به رغم داورى‌های پراکنده خود، دست به تاریخ‌نگاری در باره «پیروزی» یا «شکست» مشروطیت در ایران زده باشد. به بیانی دیگر؛ کسروی در یک برش عرضی تنها وقایع یک دوره خاص را مورد توجه قرار داده و ثبت کرده است، بدون آن که به پیوند منطقی آن برش عرضی یا آن دوره خاص، با تاریخ ایران، یعنی مقدمات و زمینه‌هایی که به انقلاب مشروطه ختم شد، توجهی داشته باشد. آیا فکر نمی‌کنید، امروز دیگر، بدون توجه به این پیوندهای منطقی تاریخی نمی‌توان قضایای جدی، آن‌هم در باره «شکست مشروطه در ایران» ارائه نمود؟

م. بامدادان: شما نکته را دقیقاً بیان کردید! کاری که کسروی کرده، و باید بگوییم کاری بسیار سترگ و ارزشمند است، نگارش یک رویدادنامه است، یا چیزی که در زبانهای اروپایی بدان chronicle می‌گویند. با نگاه پسینی می‌توان از این رویدادنامه‌ها بهره گرفت، داده‌های آماری و شماری را هم به آنها افزود، زمینه و پیشینه و برآیند رخدادها را بررسی کرد و سرانجام یک تصویر

کلی درباره جنبش مشروطه بدست داد. این کاری است که من تلاش کردم در آن جستار بدان بپردازم و اگر عمری بماند و اسلام‌پژوهی اندکی مجال بدهد، آن را در کتابی منتشر خواهم کرد. البته من شکست مشروطه را در سال ۱۳۵۷ می‌دانم و نه در سال ۱۳۰۰ یا ۱۳۳۲!

نکته اصلی این جستار و آن کتاب در این است که بدون شناخت زمینه‌های برآمدن خاندان قاجار، نقش روحانیان، جنگ‌های ایران و روس، جنبش بابی، جنبش روشنگری و برآیش ناسیونالیسم مدرن ایرانی، جنگ جهانی، رقابت بریتانیا و حکومت شوروی و . . . شما نمی‌توانید جنبش مشروطه را بررسی کنید. من بویژه نقش بابیها و دیرتر ازلیها را در این میان بسیار برجسته می‌دانم. بگذارید برایتان مثالی بزنم:

مارکسیستها و اسلامیه‌ها (و همچنین بخشی از هواداران جبهه ملی و دیگریانی چند) همصدا و هم‌نوا قانون کشف حجاب در زمان رضاشاه را محکوم می‌کنند و قانون حجاب اسلامی را پیامد مستقیم آن می‌دانند، یا حداقل هردو کار را به یک اندازه بد می‌شمارند. بسیاری از آنان نیز این تصمیم دولت را تقلید رضاشاه از آتاتورک می‌دانند.

از اسلامیه‌ها چشمداشت دیگری نیست، ولی مارکسیستها و ملی‌گرایان با این سخنانشان نزدیک به یکصد سال مبارزه بی‌امان، نفس‌بر و خونین زنان ایران را نادیده می‌گیرند. یعنی آنها توجهی به این که قره‌العین در سال ۱۲۲۷ (۸۷ سال پیش از قانون کشف حجاب) حجاب مرسوم را از سر برداشت و در جنبش مشروطه زنان بسیاری با عضویت در سازمانها و انجمنهای زنان متشکل شدند و برای حقوق خود مبارزه کردند، نمی‌کنند. این نوع تاریخنگاری، ریشه در تاریخنگاری اسلامی دارد و شما در آنجا هم همه پدیده‌ها را ناگهانی، بدون پیوند با زمینه‌های اجتماعی و تاریخی و عاری از پیش‌زمینه می‌بینید. مثلاً می‌گویند در زمان عبدالملک زبان دیوان را از یونانی به عربی برگرداندند، دلیلش چه بود؟ دلیلش این بود که کاتب دربار عبدالملک که مسیحی بود، یکبار آب برای دوات نداشت و در شیشه دوات ادرار کرد. عبدالملک فهمید و او را بیرون کرد و گفت از این به بعد دیوان را به عربی بنویسید! می‌بینید که نگاه آن مخالفان کشف حجاب به رخدادهای جهان در سال ۲۰۲۱، تفاوت چندانی با نگاه ابن‌کنیر در سال ۱۳۲۱ میلادی ندارد.

بنابراین تاریخنگاری مشروطه هم متاسفانه تا اندازه زیادی به این آسیبها دچار است. پس برای ریشه‌یابی شکست آن نیز باید از چهره‌ها فراتر رفت و به زمینه‌ها پرداخت. از جمله به اینکه در

جامعه‌ای با بیش از ۹۹٪ بیسواد و کمتر از ۱۵٪ شهرنشین، دموکراسی پایدار از بیخ‌وبن امکان‌پذیر نبود، و دلیل عمده شکست مشروطه هم همین بود، به علاوه گسترش گفتمان انترناسیونالیستی - ضدامپریالیستی و همدستی شگفت‌انگیز مارکسیست‌ها با اسلام‌پست‌ها.

بنیاد - با عرض پوزش مثل این‌که ما نتوانسیم مقصود خود را در پرسش قبلی، با اشاره به کاستی وقایع‌نگاری، که جز حوادث پراکنده و ناشی از «برداشت‌های جزئی فردی» نیستند، درست بیان کنیم. اما به نظرمان می‌آید؛ علیرغم اهمیتی که وقایع‌نگاری برای تاریخ‌نگاری دارد، اما کسانی که چنین حوادث و برداشت‌هایی را برای اثبات «شکست مشروطه» شاهد می‌آورند، در حقیقت، در قضاوت در باره تاریخ، مضمون و تداوم مشروطیت و دستاوردهای آن به بدفهمی‌ها دامن زده و در دریافت «ما ایرانیان»، از این‌که، پس از آغاز دوران جدید ایران در کجای تاریخ خود ایستاده و موقعیت تاریخی‌مان چیست، آشوب می‌کنند.

اما از این گذشته، باید بگوییم؛ ما علاوه بر این که نوشته هفت قسمتی شما، در مورد مشروطه را خوانده‌ایم، بلکه کتاب تأثیرگذار و «روشن‌کننده ذهن شما» را نیز مورد مطالعه قرار داده و همچنین منابع استنادی شما را نیز می‌شناسیم، از جمله منبع استنادی شما را در مورد همین آمار و ارقامی که در پاسخ خود تکرار کرده و گفته‌اید که؛ میزان بیسوادی (۹۹٪) یا میزان شهرنشینی (۱۵٪) در سال‌های انقلاب مشروطه را «دلیل عمده شکست» آن انقلاب می‌دانید. اما وقتی همین اعداد و ارقام را با تعداد به مراتب بیشتر شهرنشینان و بازهم به مراتب بسیار بیشتر باسوادان در سال‌های تدارک انقلاب اسلامی قیاس می‌کنیم، نمی‌توانیم دچار سردرگمی نشده و از طرح این پرسش خودداری کنیم که؛ تا چه اندازه می‌توان به «دلیل عمده» شما در «شکست مشروطه» تکیه و بسنده کرد؟ با علم به این‌که انقلاب اسلامی در حمایت و با جانفشانی «بهترین گل‌های سرسبد» جامعه فرهنگی، هنری، دانشگاهی، حقوقی ایران و جمع کثیری از تحصیل‌کردگان ایرانی در بهترین دانشگاه‌های بهترین کشورهای غربی به ثمر رسید. از طرف دیگر، تا حدی نیز می‌دانیم؛ هدف «دموکراسی» مورد نظر شما، که مشروطیت در برآوردن آن، به دلیل بی‌سوادی و روستائینی بیشتر مردم، در ایران ناتوان ماند، هنگامی که در کشورهای غربی بسیاری، به اریکه آمد، سطح سواد عمومی، در آن کشورها نیز، چندان چنگی به دل نمی‌زد. بنابراین آیا فکر نمی‌کنید، که نه تنها دلایل

شما در قضاوت «شکست مشروطه» قانع کننده نیست، بلکه نقصان این دلایل در اثبات این «شکست» در واقع، ریشه در خلط بحث و نقص دریافت از جنبش مشروطه و اهداف آن دارد؟

م. بامدادان: ببینید! هیچ پدیده‌ای در جهان تک‌ریشه‌ای نیست. یعنی نه برای پدیدآمدن جنبش مشروطه و نه برای شکست آن نمی‌توان یک «علت‌العلل» پیدا کرد. موضوعی که من در اینجا مطرح کردم، یعنی ۱۰ بافت اجتماعی (نسبت شهرنشینی به روستائیشینی)، ۲۰ بافت آموزشی (نسبت باسوادان به بی‌سوادان) و ۳۰ نقش مخرب روحانیت شیعه تنها سه عامل درونی (از عوامل بسیار بیشتر) هستند. ایران از ۱۲۸۵ تا ۱۳۵۷ دوبار اشغال شد و در سالهای ۱۲۹۶ تا ۱۲۹۸ نزدیک به نیمی از جمعیت خود را در قحطی بزرگ و بیماری‌های واگیر از دست داد. اینها هم دوتا از عوامل بیرونی هستند. شما هنگامی که از یک جنبش سخن می‌گویید، باید به نیروی پشتیبان آن هم اشاره کنید. در بازه تاریخی ۱۲۸۵ تا ۱۲۹۹ با آن ترکیب اجتماعی و آموزشی که گفتم، کدام نیروی اجتماعی پشتیبان مشروطه بود؟ من می‌دانم که این سخنم شاید برای بسیاری از هم‌میهنان ناراحت کننده باشد، ولی آن جنبش تنها در بستر شرایط ویژه پایان دوره قاجار بود که توانست خودش را به جامعه تحمیل کند، من بر روی این تحمیل تاکید می‌کنم، زیرا نزدیک به همه اقداماتی که از سوی اندیشورزان مشروطه و بدست رضاشاه انجام پذیرفتند، در مواجهه با خواست عمومی جامعه بودند. حکومت قاجار فاقد قدرت سرکوب مشروطه‌خواهان بود، زیرا نه پول داشت و نه ارتش و پلیس آماده. این یک عامل بود، عامل دیگر اشغال ایران و از هم‌گسیختگی همه رشته‌های حکومتی و دولتی بود، در واقع مشروطه‌خواهان (که تازه اینها هم یک جنبش یک‌دست و دارای یک اندیشه منسجم نبودند) از خلاء قدرت استفاده کردند و هنگامی که رضاخان آن سالها و رضا شاه سالهای بعد کودتا کرد، از شرایط بوجود آمده حداکثر استفاده را کردند. هدف آنها هم، همانطور که در کتاب حیات یحیی آمده و من هم در آن جستار به آن اشاره کردم، آزادی و دموکراسی نبود، آنها می‌خواستند چهره ایران را نوین کنند و دیدیم که در این زمینه بسیار موفق بودند.

ولی پرسش شما همچنان برجا است. در سال ۱۳۵۷ چه اتفاقی افتاد؟ من ریشه‌های رویکرد ضد مشروطه‌الیت جامعه ایرانی را در چرخش گفتمانی سال ۱۳۲۰ می‌دانم، که تاسیس حزب توده برترین نماد آن بود. یعنی اگر از آغاز دوران روشنگری در روزگار ناصرالدین شاه تا سال ۱۳۲۰ گفتمان غالب

در میان روشنفکران گفتمان ملی-دموکراتیک بود، از آن برحه به بعد گفتمان انترناسیونالیستی-ضدامپریالیستی بر جامعه غلبه کرد و متأسفانه تا به امروز هم گریبان ما را رها نکرده است. نگاهی به آن "گل‌های سرسید" بیاندازید، ببینید کدامیک از آنها دغدغه توسعه اقتصادی و رفاه شهروندان و حقوق بشر و برابری زن و مرد را داشتند؟ مهمترین مسئله آنها مبارزه با امپریالیسم جهان‌خوار و سگ زنجیری آن صهیونیسم بین‌الملل بود و بازماندگان آنها در رسانه‌های پربیننده هنوز هم با زبانی دیگر بر همان طبل می‌کوبند. اگر باور ندارید، ببینید بازماندگان آن "گل‌های سرسید" در این روزها چگونه برای نتیجه انتخابات شیلی هورا کشیدند. از آن گذشته اگرچه در سال ۱۳۵۷ شمار شهرنشینان بسیار بیشتر شده بود، ولی آنها تنها شهرنشین بودند و شهروند نشده بودند، و دموکراتیزاسیون نیازمند پشتیبانی یک نیروی کنشگر و منسجم از شهروندان است.

یک نکته هم درباره مقایسه شما با دموکراسی در اروپا بگویم، که ایراد شما را وارد نمی‌دانم. در کشور دوم من یعنی آلمان، انقلاب موسوم به بورژوا-دموکراتیک در سال ۱۸۴۸ به وقوع پیوست. در این سال مارکس ۳۰ ساله بود، هگل ۱۷ سال و کانت ۴۴ سال بود که درگذشته بودند، بیش از ۶۵٪ مردم باسواد بودند و شمار شهرنشینان کمابیش ۵۰٪ بود. یعنی آلمان، یکی از ابرقدرتهای جهان، با چنین بافت اجتماعی و آموزشی و لشگر انبوهی از اندیشمندان دانشمندان و نویسندگان و فیلسوفان، باید دهها جنگ کوچک و بزرگ و دو جنگ جهانی را پشت سر می‌گذاشت و هیتلر را به چشم می‌دید، تا بتواند ۱۰۱ سال دیرتر و در سال ۱۹۴۹، آنهم با فشار متفقین به یک دموکراسی پایدار دست یابد. آیا می‌توان ایران آغاز قرن ۱۹ را با آلمان مقایسه کرد؟ به گمانم خواندن نوشته‌های عبدالرحیم طالبوف که خودش هم اندیشمند و هم هم‌روزگار جنبش مشروطه بوده است، می‌تواند در این زمینه بسیار راهگشا باشد.

بگذارید خلاصه کنم، جنبش مشروطه تنها با استفاده هوشمندانه از شرایط ویژه درونی و بین‌المللی توانست بخشی از خواسته‌های خود را به جامعه تحمیل کند، ولی نتوانست نیروی پشتیبان خود را در میان الیت جامعه بیافریند، زیرا آن چرخش گفتمانی (انترناسیونالیستی-ضدامپریالیستی) بخش بزرگی از سرآمدان جامعه را از گفتمان ملی-دموکراتیک دور کرد. مشروطه شکست خورد، زیرا فاقد نیروی پشتیبان بود، ولی من همچنان برآنم که این جنبش تنها یک نبرد دیگر را باخته و جنگ اصلی هنوز در پیش است.

بنیاد - پیش از هر سخنی، باید بابت طرح نمونه آلمان، در تفهیم بهتر ما از دو زاویه، از شما تشکر کنیم. نخست این که؛ این نمونه نشان می دهد که نه سطح بالای سواد و نه میزان شهرنشینی و پیشرفت صنعتی تضمینی برای فهم اندیشه آزادیخواهی نیست. این امر را هم بربریت ناسیونال - سوسیالیسم آلمانی نشان می دهد و هم انقلاب اسلامی. امر دیگری را که این نمونه به خوبی به نمایش می گذارد آن است که هیتلر و حزب نازی وی به یاری «توده» و برانگیختن عوام شهرنشین و باسواد و با سوار شدن بر تئوری پردازی های عوامانه «فلاسفه» و «روشنفکران» توانست قدرت را بدست گیرد. همین اتفاق نیز در انقلاب اسلامی افتاد. خمینی رهبر «توده»، «خلق قهرمان» و «مستضعفان» شد و بر دوش «نظریه پردازی های» با سوادان عوام پسند و «توده گرایان» دانشگاه دیده به قدرت رسید. البته از این بابت حق باشماست اندیشه مشروطه خواهی فاقد پشتیبانی چنین توده «باسواد» و توده «شهرنشین» و روشنفکری عوام گرا بود. از این نظر، و به دلایل بسیار دیگری، جنبش مشروطه خواهی ایران یک جنبش فکری بود که طبعاً آنهایی می توانستند هوادار این جنبش و پیش برنده آن باشند، که در تأملات خود برای بیرون آوردن ایران از بحران عقب ماندگی، دربند عوام نبودند و از ذکاوت، کیاست و افکار روشن خود در باره تاریخ ایران و نسبت به جهان پیشرفته بهره می گرفتند و سرآمدن جامعه بودند.

سخن به درازا کشید، اما ما هنوز نکات بسیاری داریم که مایل بودیم، در صورت پرسش های بیشتری، در زمینه اشتراکات نظری میان طرفداران «تز شکست مشروطه» با شما مطرح کنیم. امیدواریم بتوانیم در فرصت دیگری این بحث و گفتگو را ادامه دهیم. اما در اینجا و در پرسش پایانی این دور، باید از شما بپرسیم، که اگر معتقدید که: «آغاز دوران روشنگری در روزگار ناصرالدین شاه تا سال ۱۳۲۰ گفتمان غالب در میان روشنفکران گفتمان ملی - دموکراتیک بود» و اگر بر این باورید که: مشروطه خواهان توانستند، «با استفاده از خلأ قدرت و هنگامی که رضاخان آن سالها و رضا شاه سالهای بعد کودتا کرد، از شرایط بوجود آمده حداکثر استفاده را کردند و هدف خود را پیش بردند» هدفی که باید منطقاً بازتاب آن را در همان گفتمان «ملی - دموکراتیک» نیز تشخیص داد، پس چرا بر این تکیه می کنید که «جنبش مشروطه جنگ استبداد و آزادی نبود.» و یا این که «هدف آنها... آزادی و دموکراسی نبود»؟ این تناقض گویی ها به چه معناست؟ آیا تنها به این اعتبار

مشروطه‌خواهی و انقلاب مشروطه را به «تأکید تحمیلی» می‌دانید، چون «توده» مورد نظر خود را نه پشت مشروطه‌خواهان و نه پشت رضاشاه نمی‌یابید؟ اگر چنین است پس چرا از انقلاب به معنای واقعی توده‌ای اسلامی دفاع نمی‌کنید؟ فقط بخاطر آن که آن انقلاب مهر اسلامی داشت و به پیروزی اسلام‌گرایان انجامید؟

م. بامدادان: یک نکته را درباره ایراد شما به «فهم اندیشه آزادیخواهی» باید مطرح کنم. بله، سطح سواد و شهرنشینی تضمینی برای این فهم نیست. ولی شرط لازم آن است، به دیگر سخن، اندیشه آزادیخواهی در یک جامعه باسواد و شهرنشین «می‌تواند» به بار بنشیند، ولی در یک جامعه روستائی و بی‌سواد ناممکن است.

ولی پرسش پایانی شما دقیقاً برمی‌گردد به تز اصلی من درباره مشروطه. امیدوارم فرصتی باشد که بتوانیم به شکل مفصل درباره مفهوم آزادی گفتگو کنیم. ببینید، یکی از پیشوایان جنبش روشنگری ایرانی که او را به حق پدر ناسیونالیسم مدرن ایرانی نامیده‌اند، میرزا فتحعلی آخوندزاده است. آخوندزاده در نوشته‌هایش تقریباً به همان اندازه‌ای که به دسپوتیسم می‌پردازد، واژه «پروغره» یا پیشرفت را هم با بسآمد بسیار بکار می‌برد. این واژه «پیشرفت» که در بستر آگاهی بر عقماندگی ایران پدید آمده بود، بسیار شایان توجه است. ما می‌توانستیم دست به تحلیل و برداشت بزنی، ولی یحیی دولت‌آبادی کار ما را آسان کرده است. او که بمانند بسیاری از روشنفکران هم‌نسل خودش تضاد اصلی جامعه ایرانی را - یعنی روحانیت شیعه را - بخوبی تشخیص داده است، در جلد ۴ کتاب حیات یحیی ص ۴۱۹ می‌نویسد:

«به هر صورت حکومت نظامی حاضر ایران قوت روحانی‌نمایان را در هم شکسته در خانه را بر آنها بر بسته است و در عملیات که می‌کند مخصوصاً در قسمت بیرون آوردن زنان از زندان چادر سیاه و داخل کردن ایشان در جامعه شغل و کار مجلس شورای ملی بهر صورت بیمعنی هم که باشد برای حکومت در مقابل عوام و روحانی‌نمایان پناهگاهی محسوب می‌گردد [...] بهتر است از فرصتی که حاصل شده است استفاده نموده با یک دست اوضاع حاضر را به هر صورت که باشد راه برده و بادست دیگر به توسعه معارف حقیقی [...] بپردازیم مخصوصاً دایره تعلیم و تربیت نسوان را وسعت داده برای پسران و دختران فردا مادر تربیت کنیم»

این همان پروغره یا پیشرفت است. ما باید از خودمان بپرسیم چرا درست در دورانه‌های "آزادی"، یعنی از ۱۲۸۷ تا ۱۲۹۹، و از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ کشور در بحران و انحطاط بسر می‌برد، و چرا شخصیت آزادیخواهی مانند کسروی در "اختناق" رضاشاهی شکوفا، و در دوران آزادی با سکوت همدلانه "آزادیخواهان" سلاخی می‌شود؟ باید بپرسیم چرا سه چهره برجسته تاریخ ۱۰۰ سال گذشته، یعنی رضاشاه، محمد مصدق و محمدرضاشاه در رابطه با مجلس مشروطه برخورد مشابهی دارند، دو پادشاه به گفته دولت آبادی آن را "بی معنی" می‌کنند و مصدق نخست با اختیارات ویژه بدون مجلس حکومت می‌کند و سپس رفراندوم می‌گذارد و درب همان مجلس را می‌بندد؟ چرا هر سه نفر، اینهمه اصرار بر فرماندهی کل قوا دارند؟

من می‌گویم دغدغه اندیشمندان مشروطه جنگ استبداد و آزادی نبود و این را با استناد به نوشته‌های یکی از آنها ثابت می‌کنم. این جنبش یک حرکت بشدت سرآمدگرا، یا بقول فرنگیها Elitist بود و برای پیشبرد برنامه‌هایش چاره‌ای جز نزدیکی به یک حاکمیت اقتدارگرا و اتوریتر نداشت، زیرا در درجه اول باید با توده و باورهای آن درمی‌افتاد. همدلی یکپارچه آنان با رضاشاه نشان می‌دهد که من چندان هم بر خطا نیستم، مدرنیزاسیون، با مدرنیته، و دموکراتیزاسیون، با دموکراسی تفاوت دارد، اولی سخت‌افزار است و دومی نرم‌افزار. دموکراسی نیازمند آموزش و بهداشت عمومی است، نیازمند راههای ارتباطی است، دانشگاه لازم دارد، دادگستری و قانون عرفی می‌خواهد. بگذارید با مثالی حریف را روشنتر کنم:

یکی از شرایط کنشگری شهروندان در سیاست، داشتن سواد بود. در نظامنامه انجمنهای ایالتی و ولایتی می‌خوانیم: «باید انتخاب‌شدگان سواد فارسی کامل داشته باشند». تا به آن روز این امکان فقط برای ملایان و فرزندان تجار و اشراف فراهم بود. با طرح آموزش همگانی و اجباری، امکان مشارکت در امر سیاسی در اختیار همگان قرار گرفت و این به تعبیر من یکی از ابزارهای دموکراتیزاسیون است، یعنی ایجاد امکانات برابر برای همه شهروندان، برای مشارکت در امر سیاست. همچنین من تغذیه رایگان در دوران محمدرضا شاه را هم یکی دیگر از ابزارهای دموکراتیزاسیون می‌دانم، که امکان دسترسی به کالریهای لازم برای آموزش را فراهم می‌کرد و از فاصله طبقاتی در آموزش و پرورش می‌کاست. شما می‌توانید جاده‌های ارتباطی، راه‌آهن، دانشگاه، بهداشت عمومی، دادگستری، کشف حجاب، حق رای زنان، برانداختن نظام ارباب و رعیتی و ... را هم به این فهرست

بیافزائید، همه این اقدامات در راستای دموکراتیزاسیون و ایجاد شرایط برابر برای شهروندان برای شرکت در امر سیاسی بودند و این پیش‌زمینه دموکراسی است، و نه خود آن. پس در این سخن من که اندیشوران جنبش مشروطه و پایندگان به گفتمان ملی-دموکراتیک دغدغه آزادی و دموکراسی را نداشتند، تناقضی نیست. دموکراسی یک پروسه است، که در گامهای نخست نیازمند سخت‌افزار است و آنها در یک بستر ملی دست به آفریدن و جانداختن این سخت‌افزارها زدند. آنها این را به نیکی دریافته بودند، و همچنین برعکس سرآمدان جامعه در سال ۵۷ تضاد اصلی را هم تشخیص داده بودند. میان مدرنیزاسیون آمرانه پروژه پهلوی و هیولای روحانیت شیعه، آنها در طرف درست ایستادند و “روشنفکران” سال ۵۷ در طرف نادرست.

ولی در رابطه به واپسین پرسش شما و اینکه چرا من از “انقلاب به معنای واقعی توده‌ای اسلامی” دفاع نمی‌کنم، پاسخ بسیار روشن است، زیرا همراهی توده هیچ توجیهی بر درستی یک جنبش نیست. من با این انقلاب و هر انقلاب مشابهی برای اهداف و گفتمانهای آن است که مخالفم. من ناسزاهای بسیاری را بجان می‌خرم و انقلاب اسلامی را “شورش فرومایگان” می‌نامم، ولی دوران پهلوی را درخشانترین دوران زندگی ایرانیان در ۵۰۰ سال گذشته می‌نامم، در عین اینکه همه دستاوردهای آن ۵۷ سال را هم به پای فرهیختگان و اندیشورانی می‌نویسم، که برخی از آنان حتا مغضوب آن حکومت بودند. اشاره من به فقدان پایگاه توده‌ای گفتمانهای جنبش مشروطه، تنها یک آسیب‌شناسی بود و نه یک توصیه. از طرف دیگر می‌بینیم که یکی از رازهای پایداری رژیم اینچنین ناکارآمد و ضدانسانی، وجود یک پایگاه نیرومند اجتماعی یا پشتیبانی توده‌ای از گفتمانهای آن است، چه در میان اسلامیه‌ها، و چه در میان مارکسیسته‌ها.

بنیاد همایون - آقای بامدادان گرامی با سپاس از شما

م. بامدادان: من هم یکبار دیگر از دعوت شما سپاسگزارم و برایتان سالی پر بار و شاد و سرشار از تندرستی آرزومندم



گفتگو با امین سوفیامهر

تأمین امنیت به شیوه رژیم اسلامی، سلب امنیت از ایران است

بنیاد - جناب آقای سوفیامهر با سپاس از پذیرش دعوت ما برای این گفتگو. اجازه دهید، پرسش‌های خود را با نگاهی به تمایز میان رویکرد ایدئولوژی‌های انقلاب ۵۷، از یک سو و رویکرد مشروطه‌خواهی، از سوی دیگر آغاز کنیم. ما بسیار شنیده‌ایم که؛ رویکرد مشروطه‌خواهان به ایران و برای دگرگونی و اصلاح از درون بود، اما حاملان ایدئولوژی‌های انقلاب ۵۷، چنین رویکردی نداشتند. مشروطه‌خواهان، اگر بتوان گفت، تغییر موقعیت ایران در جهان و تقویت کشور را از راه اصلاح درون می‌دیدند. اما انقلابیون ۵۷، همه چیز از جمله موقعیت ایران را در گرو مبارزه با «استکبار جهانی» و یا ستیز علیه سلطه «امپریالیست‌ها» بر جهان دانسته و می‌دانند. امروز، با توجه به این که در توازن و صف‌آرایی نیروها و قدرت‌های مهم در جهان و در منطقه ما تغییرات محسوسی ملاحظه می‌شود، اما بسیاری از ایرانیان کشور خود را در موقعیت به مراتب ضعیف‌تر و حتی خطرناک‌تری از دهه‌های پیش از انقلاب مشروطه احساس می‌کنند. آیا این احساس خطر و ضعف ریشه واقعی و عینی دارد؟ یا آن‌گونه که هواداران رژیم اسلامی و اصلاح‌طلبان مدعی‌اند، این حس واقعیت ندارد و ناشی از تبلیغاتی‌ست که علیه رژیم اسلامی می‌شود؟

سوفیامهر - با سپاس از دعوت «بنیاد همایون» برای این گفتگو. از گفتگو با بنیادی که نام زنده‌یاد داریوش همایون را بر پیشانی دارد، بسیار خوشوقتم.

ایران پس از دهه‌هایی از فروپاشی صفویان (۱۱۱۴ خورشیدی) و به ویژه با مرگ نادر شاه تبدیل به کشوری شد که توان هم‌آوردی خود را در برابر قدرت‌های بزرگ، برای پاسداری از منافع خود، از

دست می‌دهد. از آن پس، ایران به دلیل ضعف درونی ناشی از سده‌ها تصلب در سنت فکری و عملی سیاست ایران، تبدیل به کشوری می‌گردد که به بیشینه تابع تحولات جهانی است، و از ایفای فعالانه خود در عرصه بین‌المللی بازمانده است. اوج این ضعف شکست در جنگ‌های ایران و روس بازتاب می‌یابد که برای ایران نتایجی فاجعه‌بار به بار آورد. اشغال ایران در آستانه جنگ جهانی دوم و در اشغال ماندن آذربایجان توسط شوروی حتی پس از پایان یافتن جنگ بین‌الملل دوم همگی تجلی ضعف درونی‌ای بود که نخست مشروطه‌طلبان و آنگاه رضا شاه کبیر از تاریخ به ارث برده بودند. این شکست‌های پی‌درپی ایرانیان، هر نسل را به تأمل و عمل در خور واداشت تا بر ضعف درونی و تصلب فکری چیره گردند. البته گاه برخی به بیراهه فکری و عملی رفتند، و بجای اینکه راهی بگشایند، گره‌ای بر گره‌های پیشین زدند. برای نمونه، برآمدن گرایش‌های بیگانه‌ستیز هیستریک و غرب‌ستیزانه‌ای که غرب را با استکبار و سلطه جهانی یکی می‌پنداشتند، و خواهان بازگشت تمام و کمال به خویشتن خود بودند، باید از کُزراهه‌هایی دانست که آوار انقلاب اسلامی را به سال ۱۳۵۷ به بار آورد.

اجازه بدهید درباره تمایز رویکرد و صوری میان مشروطه‌خواهان و انقلابیون اسلامی ۵۷ آغاز کنیم، آنگاه به تمایز در درون‌مایه این دو گروه اشاراتی داشته باشیم. عمده‌ترین تفاوت در رویکرد مشروطه‌خواهان و انقلابیون ۵۷ در پدیده‌ای است که می‌توان به تسامح به عقل سلیم یاد کرد. مشروطه‌خواهان که به بیشینه با عقلی سلیم به مسائل و بحران‌های ایران می‌نگریستند، درک بهتری از بحران‌ها و ناکامی‌های جامعه و سیاست ایران داشتند. عدم بیگانگی با عقل سلیم به مشروطه‌خواهان اجازه می‌داد که بحران‌ها را بهتر ببینند و بازشناسند و در عمل نیز می‌توانستند با واقع‌بینی بیشتر راه‌کارهای مناسب‌تری را در پیش بگیرند. مشروطه‌خواهان البته آرمان‌گرا بودند، چرا که تحقق اصول و مبادی مشروطه در ایران با توجه به انباشت تاریخی فلاکت و ژرفای نکبت بدون درجه‌ای از آرمان‌خواهی ممکن نبود. برای آنان پایه‌گذاری سنت نوین سیاسی همراه بود با نگره‌داشت شیخ و روحی از نهادهای سنتی بود که تداوم‌بخشی نهادهای نوپیدا را تضمین کند. برای نمونه، مشروطه‌خواهان نظام پادشاهی را از بیخ و بن برنکنند، بلکه تلاش داشتند تا هم عناصری از پادشاهی ایرانی را در قالب پادشاهی مشروطه نگه دارند، هم اینکه شیخی از نظام قدیم را حفظ کنند. البته نظرات حاشیه‌ای چون غربی شدن از فرق سر تا نوک پا هم در میان برخی از اندیشمندان،

چونان زنده‌یاد تقی‌زاده وجود داشت، اما حتی خود زنده‌یاد تقی‌زاده پسین‌تر این نگاه خود را تعدیل کرد، و اعراض از میراث تاریخی ایران را برتافت. هر آینه، پژوهش‌های ارزنده او درباره تاریخ و فرهنگ ایران گواه برتافتن از اعراض از میراث تاریخی ایران است.

باری، آرمان‌خواهی مشروطه‌خواهان گسسته از واقعیت نبود. نقطه عزیمت پیشینه مشروطه‌خواهان اما واقع‌گرایی بود و نه مفاهیم انتزاعی ایدئولوژیک. به وارون، رویکرد انقلابیون اسلامی ۵۷ آرمان‌خواهی گسسته با واقعیت بود، و نقطه عزیمت آنان مفاهیم انتزاعی ایدئولوژیک. ایران هیچگاه مستعمره نبود که نیاز به استقلال داشته باشد. دست‌نشانده و مستعمره آمریکا بازنمودن نظام پادشاهی پهلوی هم نشان از فقدان عقل سلیم در میان انقلابیون اسلامی ۵۷ بود. سیاست‌های رفاهی شاه بیشتر در خدمت کارگران و اقشار فرودست جامعه بود، و کارگران توانایی این را داشتند تا با تلاش خود در بازه زمانی معقول خود و خانواده خود را از فقر رهایی ببخشند. از این رو، اقتصاد دوره پادشاه پهلوی را نظامی سرمایه‌داری بازنمودن در خوشبینانه‌ترین حالت نشان از دریافت بریده از واقعیت است و در بدترین حالت نشان از کینه‌توزی به مفهوم نیچه‌ای آن دارد، که او از آن به عنوان اخلاق بردگان یاد و سرزنش می‌کند. انقلابیون از آزادی هم دریافتی انتزاعی داشتند. نظام پادشاهی پهلوی دموکراسی جفرسونی نبود، اما نظامی بود گشوده به روی آزادی که همواره، سوای چند استثناء، به سوی آزادی گام برمی‌داشت، اما آزادی همراه با ثبات. درخشان‌ترین نمود این آزادی‌گستری إعطای حق رأی به زنان بود که واکنش ارتجاعی‌ترین بخش‌های جامعه ایران، از جمله روحانیت، و در صف اول روح الله خمینی، را هم برانگیخت. پیشینه روشنفکران ایرانی، شاخص‌ترین آنها جلال آل احمد نیز با موج پهلوی‌ستیزی و پهلوی‌هراسی همراه می‌شدند حتی اگر سیاست‌گذاری‌های نظام پهلوی به نفع جامعه و زنان بود. آل احمد در «غرب‌زدگی» این گونه به سیاست‌های اعطای آزادی به زنان می‌تازد. «پس در حقیقت [...] به زن تنها اجازه تظاهر در اجتماع را داده‌ایم. [...] یعنی خودنمایی؛ یعنی زن را که حافظ سنت و خانواده و نسل و خون است به ولنگاری کشیده‌ایم، به کوچه آورده‌ایم، به خودنمایی و بی‌بندوباری واداشته‌ایم که سر و رو را صفا بدهد و هر روز ریخت یک مد تازه را به خود ببندد و ول بگردد. آخر کاری، وظیفه‌ای، مسئولیتی در اجتماع، شخصیتی؟! ابداً» (صص ۵۶-۵۷). البته محبوبیت آل احمد نزد روشنفکران آن زمان نشان از این داشت که او یکی از سخنگویان روشنفکران نسل پیش‌انقلاب بود.

آزادی در درون نظام مشروطه وجود داشت، اما آزادی مبتنی بر مسئولیت. اما دریافت انقلابیون ۵۷ از آزادی، به بیشینه آزادی ورای نظام مشروطه بود. روشنفکران چپ آزادی‌های در درون نظام مشروطه را روبنایی و «فریب بورژوازی» و «امپریالیسم» می‌دانستند، و روشنفکران اسلامی آن را ضداسلام و شریعت. هر دو گروه یک نقطه مشترک داشتند، و آن جهان‌روایی بود. چپ‌ها دلباخته انترناسیونال اردوگاه چپ بودند و اسلامیون سرسپرده امت‌گرایی. آنچه در این میان سر بریده شد، تلاش‌های چندین نسل از پایوران و اندیشمندان ایرانی بود برای استقرار نظام مشروطه مبتنی بر مفهوم ملت. اما جنبه سوگناکانه این است که روشنفکران برپایه آنچه که می‌توان آن را نوشیدایی، یعنی افسون و واله هر چیز جدید و مد روز شدن، و کهن را کهنه دانستن، نظام مشروطه را بذات کهنه و ارتجاعی می‌دانستند، و نظام جمهوری را عین آزادی و ترقی. به همین دلیل بود هنگامی که زنده‌یاد شاپور بختیار از اعطای آزادی‌های مبتنی بر قانون و مسئولیت دفاع می‌کرد، گوش شنوایی نیافت. در صورتی که نه هر پدیده کهنی کهنه است، و نه هر پدیده نویی، عقلانی و کارساز. نظام پادشاهی کهن است اما کهنه نیست. کهن نوپذیر است. چنانچه با مشروطه، نظام کهن پادشاهی نو شد. و نه تنها نو شد بلکه عقلانی‌تر و اخلاقی‌تر هم شد.

جنبش مشروطه و انقلاب اسلامی از منظر اصول و غایات هم متمایز بودند که این تمایز در اصول و غایات منجر به دو نوع حکمرانی و سیاست عملی، چه در درون چه در بیرون، هم می‌شد. غایت مشروطه آزادی بود، آن هم آزادی در چارچوب حکومت قانون، در صورتی که غایت انقلاب اسلامی عدالت بود و البته دریافتی چپ‌گرایانه از عدالت. در حوزه سیاست خارجی این نگاه چپ‌گرایانه به عدالت، که بر دستگاه دیپلماسی جمهوری اسلامی هم سیطره یافته، بسیار فاجعه‌آمیز بوده است. در عرصه بین‌الملل بجز حوزه‌های روابط میان کشورهای غربی، به بیشینه روابطی هابزی حاکم است، و عرصه بین‌الملل به بیشینه، عرصه نابرابری است، چه نابرابری در قدرت، به معنای عام آن، چه نابرابری در ثروت. در حوزه‌هایی که روابط میان کشورها قانونمند نیست، جدای اینکه ترجیح و ایده‌آل ما چیست، جهان بر مدار زور و قدرت می‌گردد. از این رو، درافتادن با کشوری به دلیل اینکه کشوری با قدرتی برتر است، از گسسته‌خردی است. این گسسته‌خردی هنگامی خطر خیز می‌شود که جامه ایدئولوژی به تن کرده باشد. آنکه نمی‌داند، در صورت خواست و تلاش می‌تواند آگاه گردد، اما آنانی که آموخته آگاهی کژتابند، توان رسیدن به آگاهی را از دست داده‌اند مگر اراده‌ای یابند برای وانهادن

آگاهی کثرت‌بانه، باور انقلابیون ۵۷ این بود که حکومت پهلوی دست‌نشانده غرب و بویژه آمریکا است. البته که این اتهامی ناروا بود، و این اتهام را یا از سر ناآگاهی از ضروریات حکمرانی می‌زدند، و یا از سر به راه انداختن پروپاگاندا برای بی‌اعتبار کردن نظام پهلوی. انقلابیون، هم اسلام‌گرایان و هم چپ‌های سکولار مانند حزب توده، خواهان این بودند که ایران از غرب فاصله بگیرد. چپ‌ها، بویژه حزب توده، می‌خواستند که حکومت پهلوی منافع شوروی را در ایران به پیش ببرد. از این رو، انقلابیون برای برانداختن حکومت پهلوی بر آن بودند تا پشتوانه‌های آن را سست کنند. دامن‌زدن به امپریالیسم‌ستیزی یکی از ابزارهای براندازی انقلابیون ۵۷ بود.

آنچه که با انقلاب اسلامی به ثمر رسید، در گسست با منطق نظام پادشاهی پهلوی بود که شامه تیزی برای پی‌گیری منافع ملی داشت. اما نسل سودازده انقلابی از پشت شیشه کبود ایدئولوژی به جهان می‌نگریست. بیشینه انقلابیون به ایدئولوژی‌هایی پایبند بودند که با دیده تحقیر به مسئله امر ملی و منافع ملی می‌نگریست. اسلام‌گرایان یکان سیاست را امت می‌دانستند، و چپ‌ها آن را طبقه پرولتاریا و محرومان. باری، مفهوم مستضعفان پیوندی بود از دو مفهوم انقلابی آن زمان یعنی امت و پرولتاریا. به خطا گفته‌اند که نظام پادشاهی پهلوی اصلاح‌پذیر نبود. نظام پادشاهی پهلوی اصلاح‌پذیر بود، اما از درون به آنچه که انقلابیون می‌خواستند تغییرپذیر نبود. نظام پادشاهی پهلوی نمی‌توانست منافع امت و پرولتاریای جهانی را لحاظ کند، بدون آنکه دست از پی‌گیری منافع ملی بشوید، مگر آنکه از درون دچار استحاله می‌شد. اما با انقلاب اسلامی این دگردیسی ممکن شد، و انقلابیون از این حیث به هدف خود رسیدند. حمله انقلابیون به نظام پهلوی از زاویه منافع ملی نبود، بلکه مشکل آنها این بود که چرا نظام پادشاهی پهلوی دنیا را از منظر شیشه کبود ایدئولوژی آنها نمی‌دید. در نگاه انقلابیون سودازده نظام پادشاهی پهلوی دنباله حکومت امپریالیسم و یا غرب کافر در ایران بود. این نگاه البته که بدنبال اصلاح نبود، بلکه در پی ویرانی نظم مستقر بود و جایگزین کردن آن با نظم مطلوب خود بود. سیاست کنونی جمهوری اسلامی تداوم همین نگاه کژتاب انقلابیون ۵۷ است.

جمهوری اسلامی برآمده از انقلابی است استوار بر اصول جزمیت‌بخش که در سیاست خارجی حکومت اسلامی بازتاب یافته است. یکی از اصول انقلاب اسلامی مبارزه با امپریالیسم بود که انقلابیون از گفتمان چپ به ارث برده بودند، بویژه چپ جهان سوم. نزد اسلام‌گرایان مفهوم

امپریالیسم جامه‌ای دینی به تن کرد و به استکبار جهانی آوازه یافت. امپریالیسم‌ستیزی یا استکبارستیزی یکی از خواسته‌های انقلابیون بود. برداشت آنان این بود که حکومت پهلوی «دست‌نشانده» امپریالیسم است. باری، انقلابیون تصویری دراماتیک و شوریده از نظام پهلوی و وضعیت ایران بدست می‌دادند که ریشه‌ای در واقعیت نداشت. آنها نمی‌توانستند و یا نمی‌خواستند که پیشرفت‌های خیره‌کننده ایران، بویژه پس از سال ۱۳۳۲، را ببینند. ایران از زمان روی کار آمدن پادشاه فقید در همه حوزه‌ها در حال پیشرفت بود. پادشاه دریافته بود تنها راه بالابردن استانداردهای زندگی ایرانیان و تبدیل ایران به قدرتی منطقه‌ای، نزدیکی به غرب است که بستر زاینده‌ی پیشرفت علمی و تکنیکی بود. از سوی دیگر نیات امپریالیستی روسیه چه در عهد تزاری و چه در دوره شوروی خطری امنیتی برای موجودیت کشور ایران بود. روسیه تزاری پس از جنگ‌های ایران و روس بخش‌هایی از ایرن را بلعیده بود. در دوره نظام کمونیستی شوروی نیز، روسیه نیات توسعه‌طلبانه خود را در قالب ایدئولوژی کمونیستی بسط و گسترش می‌داد. بنابراین، از منظر حکومت پهلوی، تأمین رفاه ایرانیان و از همه مهمتر امنیت ایران در گرو نزدیکی ایران به غرب بود، و البته هم‌هنگام کاهش تنش با بلوک شرق. از این رو، نظام دیپلماسی پهلوی با آشکار شدن نخستین نشانه‌های تمایل شوروی برای عادی‌سازی روابط با ایران، تلاش دیپلماتیک خود را برای عادی‌سازی آغاز کرد. در عهد برژنف، که شاه فقید او را فردی معقول‌تر از رهبران پیشین شوروی چون خروشچف می‌دید، او به دعوت شوروی به مسکو سفر کرد. در آن سفر قرارداد خرید تسلیحات نظامی خرید به مبلغ صد و ده میلیون دلار را با شوروی امضاء کرد، و همچنین امکان تأسیس ساخت کارخانه ذوب آهن اصفهان را به روس‌ها داد. چند ماه بعد، شاه به آمریکا سفر کرد و پرزیدنت کندی را قانع کرد تا پشتوانه لازم را برای گسترش و تقویت ارتش ایران فراهم نماید، و شاه با دست پر از آمریکا بازگشت. او توانست قول افزایش نیروی ارتش ایران را تا ۱۸۵ هزار پرسنل از آمریکا بگیرد. در حقیقت، سیاست خارجی شاه در جنگ سرد، نزدیکی به غرب بود تا ایران هم در برابر هجوم احتمالی شوروی ایمن باشد و هم از علم و تکنولوژی غرب برای پیشرفت ایران بهره بگیرد.

اما امپریالیسم‌ستیزی انقلابیون بدین معنا نبود که آنان در آستانه فروپاشی نظام پهلوی ارتباطی با مقامات آمریکایی نداشتند، و درباره نظام پساپهلوی قول‌هایی به آمریکاییان ندادند. بودند. [۱] آمریکاییان دست‌کم از اکتبر ۱۹۷۸ با انقلابیون ارتباط برقرار کردند، و مقدمات انتقال

قدرت را از شاه به انقلابیون به بحث گذاشتند. هم‌هنگام با پاره‌ای از سران ارتش و بویژه رئیس آن زمان ساواک، تیمسار مقدم، به مذاکره می‌پرداختند تا نیروهای امنیتی و نظامی را آماده این انتقال قدرت کنند. آنچنان که مدارک ارتباط سران انقلابیون با مقامات آمریکایی بیرون آمده است، روح الله خمینی پیش از به قدرت رسیدن، از طریق کانال ابراهیم یزدی، دو قول عمده به آمریکائیان داد؛ یکی اینکه ایران رابطه خود را با آمریکا حفظ خواهد کرد و دیگر آنکه صادرات نفت ایران به غرب قطع نخواهد شد. [۲] کوتاه سخن اینکه، انقلابیون وارث گفتمان امپریالیسم‌ستیزی بودند، و پس از اشغال سفارت آمریکا توسط نیروهای خط امامی و حمایت نیروهای چپ از اشغال سفارت، انقلابیون خط امامی دریافتند که اشغال سفارت فضای عمل مناسبی را فراهم کرده است برای حذف مخالفان و تسویه حساب‌های سیاسی. اما اشغال سفارت برای منافع ملی ایران پیامدهای مرگباری داشت. ایران را در جهان منزوی کرد، و ایران یکی از قدرتمندترین پشتیبانان خود را، که آمریکا بود، از دست داد. بسیاری به درستی گفته‌اند که اشغال سفارت آمریکا و ضعفی که برای ایران در عرصه بین‌المللی و منطقه‌ای پدید آورد یکی از مشوق‌هایی صدام حسین برای حمله به ایران بود.

به گمان من، افزون بر گفتمان امپریالیسم‌ستیزی انقلاب اسلامی، جنگ هشت ساله، که نیاز به دمیدن در آتش امپریالیسم‌ستیزی را افزون کرد، آمریکاستیزی در پاره‌ای از هویت جمهوری اسلامی سرشته شد. البته ستیز با آمریکا تنها جنبه گفتمانی-روانی نداشت، و رفته رفته بخشی از هویت گروهی نیروهای ایدئولوژیک و نظامی-امنیتی شد، بدین گونه که آمریکاستیزی به مثابه چسبی عمل می‌کرد و می‌کند که این نیروها را به هم پیوند می‌دهد. هنگامی که باور و منشی بخشی از هویت نیروهای نظامی-امنیتی حکومتی می‌شود، نشان از ریشه‌دار بودن آن ایدئولوژی و البته پرهزینه بودن تغییر دادن آن است. در گفتمان و خطاب هویتی جمهوری اسلامی، آمریکا همه آن چیزی است که جمهوری اسلامی نیست یا نباید باشد. آمریکا در کنار اسرائیل آن نشانه‌هایی هستند که با ارجاع به آنان هر شری به خیر و هر رذیلتی به فضیلت تبدیل می‌شود. نمونه‌های این رویکرد بسیار است. یکی از واپسین نمونه‌های این رویکرد، به قدرت رسیدن دوباره طالبان در افغانستان است. حاکمان جمهوری اسلامی سرمست از شکست آمریکا در افغانستان هستند، چرا که از دید آنان هر آنچه که شکست آمریکا باشد، پیروزی خود می‌دانند، حتی اگر شکست آمریکا بر خلاف منافع ملی ایران باشد. دریافت این نکته که قدرت گرفتن دوباره طالبان، و اصولاً هر گروه اسلام‌گرای تندرو در

منطقه خاورمیانه به نفع منافع ملی ایران نیست، دشوار نیست. اما برای جمهوری اسلامی شکست دشمن خود، یعنی آمریکا، مهم‌تر است.

نکته مهم درباره سیاست خارجی جمهوری اسلامی که تداوم سیاست داخلی است، و در حقیقت ضعف ذاتی جمهوری اسلامی است، ناتوانی جمهوری اسلامی برای تأمین امنیت ایران بوسیله تسلیحات و شیوه‌های متعارف است. تأمین امنیت به شیوه جمهوری اسلامی همان عامل سلب امنیت از ایران شده است. همان شیوه‌های که جمهوری اسلامی بکار می‌برد برای تأمین امنیت نظام همان منشاء ناامنی برای ایران بوده است. از این رو، تناقضی در درون امنیت به سبک جمهوری اسلامی است که آن را می‌توان امنیت علیه امنیت و یا امنیت خودبرانداز نامید.

حکومت پهلوی، بدلیل رابطه حسنه با آمریکا و غرب، قادر بود تا با بازسازی و نوسازی ارتشی مدرن شامل نیروی هوایی، دریایی، و زمینی بروز و کارآمد، امنیت ایران را تأمین کند. اما جمهوری اسلامی پس از انقلاب اسلامی، قادر نبوده تا نیروی هوایی و دریایی ایران را بگونه‌ای موثر نوسازی کند. ایران امروز در حقیقت فاقد نیروی هوایی کارآمد است. در جهان جدید، هیچ چیز نمی‌تواند خلاء نیروی هوایی را پر کند. از دهه شصت میلادی به این سو ما شاهد انفجار پژوهش‌های علمی درباره نقش نیروی هوایی در تأمین امنیت کشورها هستیم. این پژوهش‌ها، بویژه، پس از پیروزی معجزه‌آسای اسرائیل در جنگ شش روزه عربها و اسرائیل به سال ۱۹۶۷ گسترش یافته است. یکی از یافته‌های این دست پژوهش‌ها این است که نیروی هوایی و استفاده موثر از آن نقش موثری در خنثی‌سازی استراتژی تهاجمی دشمن دارد. این دقیقاً همان استراتژی بود که اسرائیل در جنگ شش روزه علیه کشورهای عربی متخاصم بکار گرفت، و به دستاوردهای شگفت‌آوری منجر شد. در غیاب نیروی هوایی و دریایی موثر، جمهوری اسلامی گزینه‌های خود را برای تأمین امنیت ایران بسیار محدود کرده است. بنابراین، گزینه‌ای که در پیش گرفته است، بهره بردن از شیوه‌ها و تسلیحات نامتعارف است. به گمانم، سرمایه‌گذاری گسترده جمهوری اسلامی در برنامه پرهزینه هسته‌ای از ناتوانی جمهوری اسلامی از تأمین امنیت بواسطه تسلیحات متعارف ناشی می‌گردد. البته ناتوانی ذاتی جمهوری اسلامی در نوسازی نیروی هوایی و دریایی تنها رانه سیاست خارجی جمهوری اسلامی نیست، بلکه سرشت جمهوری اسلامی، به مثابه دولتی و قدرتی تهاجمی، هم هست که در بالا آوردم. جمهوری اسلامی برای خود اهدافی ایدئولوژیک تعریف کرده است، یعنی تضعیف اسرائیل و آمریکا

در منطقه و تغییر مرزهای خاورمیانه است. خطا است اگر بگوییم که خیال صدور انقلاب با پایان جنگ رنگ باخت. پس از ناکامی جمهوری اسلامی در جنگ هشت ساله، با تأسیس شاخه‌های برون مرزی سپاه نظام اسلامی تلاش داشت تا اهداف ایدئولوژیک خود را به پیش برد. پس از اشغال افغانستان و عراق توسط آمریکا این دو کشور زمینه‌ای شد برای نظام تا به تقویت نیروهای نیابتی خود در منطقه بپردازد.

سخن دیگر اینکه، اهداف ایدئولوژیک جمهوری اسلامی در عرصه سیاست خارجی هیچ نسبتی با ژئوپولیتیک ایران به مثابه کشوری تاریخی ندارد. دشمنی ایدئولوژیک جمهوری اسلامی با اسرائیل و آمریکا نه ریشه‌ای در فرهنگ ما دارد و نه در تجربیات تاریخی ما. سهل است کشوری چون روسیه آسیب‌های جدی‌تری به ایران زده است، از جدایی بخش‌هایی از ایران و به دار آویختن ایرانیان در آذربایجان در دوره مشروطه گرفته تا تداوم اشغال آذربایجان پس از پایان جنگ جهانی دوم. ایران برای تأمین امنیت خود به گونه‌ای موثر و پایدار، و حتی کم‌هزینه‌تر، نیازمند برقراری روابط دوستانه با آمریکا و اسرائیل است. بدون دوستی با آمریکا و اسرائیل هیچ حکومتی نمی‌تواند امنیت پایدار ایران را تأمین کند. هر گونه تأمین امنیت پایدار نیازمند دارا بودن نیروی هوایی و دریایی موثر و بروز است، و ایران تنها از طریق دوستی با آمریکا است که می‌تواند دست به نوسازی این دو نیروی خود بپردازد. حتی با تقدیم امتیازات فراوان جمهوری اسلامی به روسیه این کشور به دلیل فشارهای آمریکا حاضر نشده است تا هواپیماهای جنگنده و بمب‌افکن به جمهوری اسلامی بفروشد. حتی فروش چندبرابر قیمت سامانه دفاعی اس-۳۰۰ بدون رسوایی نبوده است. بنا به گزارش پارهای از منابع امنیتی، روسیه پس از فروش سامانه موشکی اس-۳۰۰، کدهای این سامانه در اختیار اسرائیل قرار داده است.^[۳] از این رو، در صورت حمله اسرائیل، این کشور قادر است تا این سامانه‌ها را از کار بیاندازد. آنچه جمهوری اسلامی تأمین امنیت می‌نامد، در واقع بمبی ساعتی است که دیر یا زود خواهد ترکید. شیوه تأمین امنیت به سبک جمهوری اسلامی ناپایدار، پرهزینه، و خود-ویرانگر است، و من همیشه آن را به فردی تشبیه کرده‌ام که برای کوباندن میخ به دیوار بجای چکش از سر خود بهره می‌گیرد. البته در مورد جمهوری اسلامی از سر مردم و منافع ملی ایران. هدف هر حکومتی تأمین امنیت پایدار کشور است، و جمهوری اسلامی بنا به غایات و سرشت خود قادر به تأمین امنیت پایدار ایران نیست. امنیت را به بهای از میان بردن امنیت پایدار ایران تأمین کردن بلاهتی است

خطرناک. چرا که شیوه‌های تهاجمی جمهوری اسلامی دشمنی نبوده که برای ایران نیافریده باشد و دوستی‌ای نبوده که به دشمنی بدل نکرده باشد. هنگامی که قدرتی شیوه‌های تهاجمی را در پیش می‌گیرد، کشورهای منطقه‌ای و یا بین‌المللی برای خنثی کردن آن دست به ائتلاف می‌زنند تا قدرت تهاجمی را خنثی کنند. همین اتفاق درباره جمهوری اسلامی افتاده است. به گونه‌ای که اسرائیل و عربستان را، که دشمنانی تاریخی بودند، در یک جبهه قرار داده است. اگر دولتی ملی بر سر کار بود که بر پایه منطق ژئوپولیتیک ایران اهداف سیاست خارجی میهن را معین می‌کرد، آنگاه «عمق استراتژیک» ایران را آن‌جایی تعریف می‌کرد که بستر زاینده اسلام‌گرایی ستیزه‌جو و گفتمان‌های پان‌قومی است. میهن ما از این دو ناحیه مورد خطر قرار گرفته است. هر دولت ملی‌ای که در آینده بر سر کار بیاید، برای ایجاد امنیت پایدار ایران و رفاه ایرانیان نیازمند، نوسازی نیروی هوایی و نیروی دریایی و به طور کلی مجبور به تأمین امنیت ایران با ارتش و تسلیحات متعارف است. از این رو، منطق ژئوپولیتیک ایران حکم می‌کند که ایران رابطه‌ای دوستانه با اسرائیل و آمریکا داشته باشد، اگر نمی‌خواهیم چون جمهوری اسلامی با سر میخ به دیوار بکوبانیم.

بنیاد - شما به درستی به این نکته اشاره کردید که؛ در مناسبات بین‌المللی هنوز «قانون جنگل» هابزی» برقرار است و هنوز جهان بر مدار زور و قدرت و ثروت می‌گردد. طبیعی‌ست که چنین واقعیتی در مردمان کشورهای فاقد زر و زور، حسی از انزجار و بی‌اعتمادی علیه کشورهای دارای قدرت و ثروت ایجاد کند و چنین حسی نیز بارها و بارها زمینه‌مناسبی برای برانگیختن خشم چنین مردمانی بوده است. یک نمونه؛ تحریک دائمی احساسات مردم، علیه کشورهای صاحب قدرت غربی توسط رژیم اسلامی. در هیچ موردی دیده نمی‌شود که رژیم اسلامی دست از تحریک مردم علیه غرب، به ویژه آمریکا و همچنین اسرائیل برداشته باشد، اما آیا تأثیر این تحریکات در میان مردم ایران، به همان روال سال‌های نخست انقلاب اسلامی‌ست؟

سوفیامهر - اینکه واقعیت جهان بیرون چیست، و اینکه چه پاسخی به واقعیت بیرونی، پاسخی درخور است، دو امر متفاوت است. یک پاسخ به واقعیت دنیای بین‌الملل همان است که چپ‌گرایان ضدپهلوی و اسلام‌گرایان انقلابی ۵۷ دادند که به فرجام در جمهوری اسلامی تحقق یافت. پاسخ

آنان ستیز با «امپریالیسم» و «استکبار جهانی» بود که به زعمشان در آمریکا تبلور یافته است. تلاش آنان این بوده و هست تا توازن قوا در عرصه بین‌الملل را، آن هم به هر قیمتی، برهم زد، حتی اگر موجب نابودی هستی کشور ایران شود، ایده‌ای که اکنون در تجربه شکست‌خورده جمهوری اسلامی تحقق یافته است. اگر شخصی یا افرادی باور دارند که برهم زدن توازن قوا در عرصه بین‌المللی ممکن و یا مطلوب است، این افراد باید از جان و مال خود مایه بگذارند تا به این هدف ایدئولوژیک خود برسند، اما مشکل این دست افراد این است که با گروگان گرفتن ایران و منابع آن، و بدتر از آن نه با بهره بردن از دسترنج فردی خود که از منافع عموم مردم، که باید خرج رفاه و امنیت ایرانیان شود، هزینه می‌کنند. در همه کشورها چنین افرادی هستند که حاضرند برای تحقق ایده‌های آرمانی خود هزینه‌های زیادی بپردازند، اما این گونه افراد حق ندارند از جیب ملتی خرج کنند برای تحقق ایده‌های مالیخولیای خود. در اینجا است که نقش دستگاه دیپلماسی و هدف‌گذاری آن مهم است. وظیفه دستگاه دیپلماسی کشور اجرای ایده‌های مالیخولیایی نیست، بلکه تعیین اهداف سیاست خارجی کشور بر پایه منطق ژئوپولیتیک آن کشور است. از این رو، نقطه عزیمت گاه هر دستگاه دیپلماسی‌ای باید واقع‌بینی باشد، و نه طرح‌های انتزاعی و باورهای ایدئولوژیک. بایسته نیست که دستگاه دیپلماسی ایران منابع خود را خرج برهم زدن توازن قوای عرصه بین‌المللی کند. هیچ چیز در منطق ژئوپولیتیک ایران و تاریخ و فرهنگ میهن‌مان وجود ندارد که با آمریکاستیزی و محو اسرائیل از منطقه سازگار باشد. البته که میان نزدیک‌ترین متحدان هم اختلاف منافع و نظرگاه رخ می‌دهد، اما منابع و هستی کشوری را خرج دشمنی‌ای ایدئولوژیک کردند، چیزی نیست جز جنون. حاصل فاجعه‌بار این جنون جمهوری اسلامی در همه عرصه‌های زندگی ایرانیان پدیدار گشته است که بر بسیاری آشکار گشته و بیان آن ذکر مصیبت می‌شود. کار به جایی کشیده که همان شیوه‌هایی که جمهوری اسلامی ادعا دارد برای تأمین امنیت کشور ضروری است، دقیقاً همان شیوه‌هایی است که ایران را ناامن کرده است.

البته می‌پذیرم که جمهوری اسلامی همواره خواسته است تا از نمد آمریکاستیزی برای خود کلاهی بدوزد، و به تحریک احساسات مردم بپردازد، و آنان را حول آمریکاستیزی متحد سازد. ناگفته نماند که روشنفکران چپ هم در این نفرت‌پرانی ایدئولوژیک نقش بسیار منفی‌ای بازی کردند. بخشی از این نفرت‌پرانی چپ‌ها ریشه در ایدئولوژی و باورهای بنیادین آنان دارد. باور آنان این بوده است که

جهان زیر سلطه نیرویی امپریالیستی است، و نقش قدرت‌های ضعیف‌تر تضعیف قدرت امپریالیستی آمریکا است. این باور همان بیان سکولارِ گفتارِ پایبندان به جمهوری اسلامی است که آمریکا را استکبار جهانی می‌نامد، و نقش خود را در ستیز با استکبار جهانی می‌داند. در صورتی که برای بیش از چهار دهه منافع ملی ایران قربانی این باور ایدئولوژیک شده است.

ضعف و قدرت کشورها در عرصه بین‌المللی بازتاب قدرت آنها در درون مرزهای خود است. برتری قدرت آمریکا در عرصه بین‌الملل نتیجه نظام سیاسی، نهادهای دولتی و غیر دولتی، سرمایه انسانی، خلاقیت و نوآوری تکنولوژیک، ساختار اقتصادی، موقعیت ژئوپولیتیک و توان نظامی این کشور دارد. آمریکا در حقیقت یک کشور نیست، بلکه ابرکشوری است متشکل از پنجاه کشور. درافتادن با این ابرکشور اگر چه برای ایرانیان رنج‌بی‌پایان و البته غیرضروری‌ای پدیدآورده، اما برای سردمداران جمهوری اسلامی گنجی ثروت‌آور و قدرت‌ساز بوده است. عرصه بین‌الملل بذاته عرصه قدرت‌های نابرابر است، و زدودن این نابرابری ممکن نیست. البته می‌توان با گسترش روابط سیاسی و اقتصادی این نابرابری در عرصه بین‌المللی را تعدیل کرد و با وضع قوانین قدرت کشورهای بزرگتر را مهار کرد. برای نمونه، روابط اروپا با آمریکا عرصه قانونمندی است و مناسبات هابزی برقرار نیست. جمهوری اسلامی بنا به سرشت خود ناچار است تا همواره تنش و تهدید را با آمریکا فعال نگه دارد و فضا را در وضعیت نه جنگ و نه صلح نگه دارد. چرا که جنگ پیامدهای پیش‌بینی ناپذیری برای حکومت اسلامی و صلح به معنای استحاله نظام خواهد بود. اما همین وضعیت باعث می‌شود تا روابط میان ایران و آمریکا برمدارِ منطقی هابزی عمل کند. وضعیت مطلوب برای ایران ارتباط دوستانه با آمریکا است تا از این طریق قدرت و امنیت خود را به گونه‌ای پایدار افزایش دهد و هم‌هنگام هزینه مادی و معنوی کمتری برای این مهم بپردازد. سیاست کنونی جمهوری اسلامی خلاف این مسیر به پیش می‌رود.

بنیاد - با نگاه به بخش نخست پرسش قبل، باید اشاره کنیم که در اوج جنبش مشروطه‌خواهی و پیروزی انقلاب مشروطه، همان احساس بی‌عدالتی و بی‌اعتمادی نسبت به کشورهای قدرتمند وقت، به ویژه دو قدرت استعماری روس و انگلیس در مردم ایران و برخی مشروطه‌خواهان وجود داشت، اما به رغم این نه در مذاکرات مجلس شورای ملی، نه در سخنان رجل و دولتمردان دولت‌های

مشروطه نشان‌چندانی از تحریک احساسات مردم، حتا علیه این دو کشوری که تا مرز همکاری با یکدیگر بر تقسیم منافع و حتا تقسیم خاک ایران رفته بودند، به چشم نمی‌خورد. در کنار بیانات و سیاست‌های محمدرضاشاه، ما می‌توانیم از متن مذاکرات و نامه‌های رسمی و دیپلماتیک محمدعلی فروغی به دول خارجی به ویژه به دولت اتحاد جماهیر شوروی، در شرایط اشغال بخش‌های شمالی کشورمان، شاهد بیاوریم که جز زبان دیپلماتیک در حد نرم‌های بین‌المللی، در دفاع از منافع ایران دیده نمی‌شود. حتا نامه‌های امیرکبیر به دشمن رسمی و تاریخی ایران یعنی سران عثمانی نیز خارج از نرم زبان دیپلماتیک نبود. حداقل ما به خاطر نداریم در هیچ یک از این اسناد رسمی ایران، اصل بر دامن زدن به دشمنی و یا رد مذاکره بوده باشد. به رغم همه دلایل منطقی، در رفتار «ناعادلانه» دولت‌های دیگر، که می‌توانستند خشم این سران دولت وقت ایران را برانگیزانند، اما جایی نشنیده و ندیده‌ایم که آنها به تحریک حس انزجار مردم روی آورده باشند. آیا چهره‌هایی نظیر محمدرضاشاه، محمدعلی فروغی یا حتا امیرکبیر نمایندگان روحیات و احساسات مردم خود نبودند؟ آیا اساساً قراردادن احساسات مردمی به عنوان وثیقه پیش‌برد مصالح عالیه کشور در مناسبات بین‌المللی صحیح است؟

سوفیامهر - دولتمردانی که نام بردید نگاهشان به روابط خارجی و توان ایران مبتنی بر عقل سلیم common sense و واقع‌بینی بود، جهان را از منظر ایدئولوژی‌های مارکسیستی و اسلام‌گرایی نمی‌دیدند. فهم آنان از روابط خارجی استوار بود بر دریافت آنان از قدرت درونی کشور و محدودیت‌های آنان. ایران نخستین کشوری بود که دعوی‌ای حقوقی تسلیم سازمان نوپای ملل متحده کرد. حسین علاء در دفاع از حق حاکمیت ملی ایران و هشدار نسبت به اشغال آذربایجان ایران توسط شوروی سخنرانی‌ای ایراد می‌کند که متن آن نشان از پختگی دیپلمات‌های ایرانی دارد. خود حضرت اشرف آگاه به ضعف‌های ایران توانست بازی دیپلماتیک کامیابانه‌ای را در برابر استالین در پیش بگیرد که بیان جزئیات آن از حوصله این مجال بیرون است.

هر کشوری بنا به موقعیت تاریخی و ژئوپولیتیک خود با فرصت‌ها و تهدیدهای معینی روبرو است. دوست و دشمن و رقیب و رفیق هر کشور می‌بایست بر پایه این دست متغیرها معین گردد، و برای رسیدن به اهداف سیاست خارجی ابزارهای معقول و کارساز در پیش گرفته شود. بنا نهادن سیاست

خارجی بر احساسات مردم که همواره در نوسان است و دچار افت و خیز مداوم می‌شود، نشانه گسسته خردی است. باری، نکته دیگر که شایان ذکر است این است که گاه بحث‌های عبثی درباره ایدئولوژیک بودن و یا پراگماتیست بودن سیاست خارجی جمهوری اسلامی در می‌گیرد. حقیقت آن است که سیاست خارجی جمهوری اسلامی هم ایدئولوژیک است و هم پراگماتیست. بدین گونه که در سطح اهداف سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایدئولوژیک است، اما در سطح دستیابی به این اهداف به گونه‌ای استراتژیک عمل می‌کند. اهداف ایدئولوژیک سیاست خارجی جمهوری اسلامی یکی تضعیف آمریکا در منطقه است، دومی تضعیف و از میان بردن اسرائیل به عنوان یک کشور. آنچه را هم که جمهوری اسلامی «عمق استراتژیک» نام نهاده است، چیزی نیست جز راهکارهایی برای تضعیف آمریکا و اسرائیل. اگر حزب الله لبنان را پدید آورده و تجهیز و تسلیح می‌کند و میلیاردها دلار هزینه این گروه می‌کند تنها به دلیل تضعیف اسرائیل است. و اگر تمام قد پشت رژیم اسد ایستاد و هزاران سوری را برای نگه داشت اسد در سوریه کشت، همه و همه برای این است که بتواند از طریق سوریه راههای لجیستیکی خود را برای کمک به لبنان در دسترس و گشوده نگه دارد. اگر بر فرض محال، جمهوری اسلامی با اسرائیل صلح کند، دفاع و تسلیح حزب الله لبنان، به عنوان گروهی نظامی - امنیتی، برای جمهوری اسلامی توجیهی استراتژیک نخواهد داشت. مسئله امت‌گرایی در جمهوری اسلامی و غیاب منافع ملی بسیار جدی است. در دنیای قدیم غایت سیاست‌ورزی تأمین خیر عمومی تعریف می‌شد که در جهان نوین به منافع ملی آوازه یافته است. چه از حیث نظری و چه از حیث عملی، منافع ملی جایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ندارد. اگر جمهوری اسلامی بخواهد تن به منطق منافع ملی ایران بدهد ناچار است تا تن به استحاله بدهد، و این می‌تواند خطر فروپاشی نظام را افزایش دهد. باری، جمهوری اسلامی آنچه را که منافع امت می‌داند بر پایه دشمنی با آمریکا و اسرائیل تعریف می‌کند، در حالی که دشمنی با این دو کشور تنها آسیب و زیان برای منافع ملی ما داشته است. سران جمهوری اسلامی باور دارند که با وانهادن دشمنی با آمریکا و اسرائیل سیطره خود را در منطقه و در درون مرزهای ایران از دست خواهند داد. خامنه‌ای دریافته است که جنگ با آمریکا یا اسرائیل به معنی نابودی قدرت اوست، و هم‌هنگام دریافت او این است که صلح با آمریکا و ترک مخاصمه با اسرائیل به معنای استحاله نظام اسلامی است. از این رو، او همواره تلاش داشته تا شرایط را در وضعیت نه جنگ نه صلح نگه دارد.

بنیاد - و به عنوان پرسش آخر این دور از گفتگو، مایلیم به نکته‌ای از پاسخ نخست شما برگردیم، به این که گفته‌اید؛ رژیم اسلامی برای حفظ امنیت خود، در حقیقت امنیت پایدار ایران را به خطر انداخته است. با توجه به چتر «حمایتی» که چین و روسیه بر سر حکومت اسلامی، در برابر فشارهای بالفعل مانند تحریم‌ها یا خطرات بالقوه مانند خطر حمله نظامی و ... باز کرده‌اند، چرا نتوان از تأمین امنیت برای ایران، حداقل در مواردی نظیر جلوگیری از خطر حمله نظامی یا کاهش فشار اقتصادی بر مردم سخن گفت؟

سوفیامهر - تا جمهوری اسلامی هست شیخ جنگ بر سر ایران چرخ می‌زند، چون همانگونه که آوردیم، جمهوری اسلامی صلح با آمریکا را استحاله خود می‌داند. اگر جنگی روی دهد، این جنگ معلول پافشاری جمهوری اسلامی بر تداوم برنامه اتمی است. اکنون زمان به ضرر برجام است، و هر چه جلوتر می‌رویم سودمندی‌های بازگشت به برجام کاسته می‌شود. بر پایه «بندهای غروب» مندرج در برجام، محدودیت‌های موشکی جمهوری اسلامی در سال ۲۰۲۳ برداشته خواهد شد، همچنین محدودیت نصب سانتریفیوژهای پیشرفته به صورت قانونی در سال ۲۰۲۵ و محدودیت میزان غنی‌سازی اورانیوم در سال ۲۰۳۰ برداشته خواهد شد. اکنون ۶ سال از توافق برجام گذشته است، زمان از میان رفتن محدودیت‌هایی که اشاره کردم با شتاب در حال سپری شدن است. هم اکنون، جمهوری اسلامی، بر خلاف توافق برجام، هم سانتریفیوژهای نسل جدیدتری را نصب کرده، و هم میزان غنی‌سازی را تا ۶۰ درصد بالا برده است، و هم اینکه اجازه بازرسی و پادمان را از آژانس انرژی اتمی سلب کرده است. از این رو دیگر بار، بحث حمله نظامی به عنوان گزینه‌ای جایگزین در میان طرفهای غربی گفتگو بالا گرفته است. از منظر جمهوری اسلامی نیز رفع تحریم‌ها نمی‌تواند تضمین اجرایی بلندمدت داشته باشد، چرا که محتمل است با روی کار آمدن دولت جدید در آمریکا، توافق هسته‌ای بر هم بخورد. هم‌هنگام، دولت بایدن امکان بخشیدن تضمین‌های لازم برای تداوم لغو تحریم‌ها پس از خود را ندارد. از این رو سودمندی‌های بازگشت به برجام هم برای جمهوری اسلامی کم است. در این شرایط، جمهوری اسلامی، با توجه به ضعف دولت بایدن گزینه هسته‌ای شدن را برای خود در دسترس‌تر می‌پندارد. اما این پندار، سوء محاسبه‌ای بیش نیست. در این صورت، از چین و روسیه هم کاری ساخته نیست. چین و روسیه ایران را هسته‌ای نمی‌خواهند. هسته‌ای شدن

جمهوری اسلامی به معنای هسته‌ای شدن دیگر کشورهای خاورمیانه بی‌ثبات است، و خاورمیانه هسته‌ای نه به نفع چین است و نه به نفع روسیه. به گمانم در صورت اینکه جمهوری اسلامی برنامه هسته‌ای خود را به منظور دستیابی به آزمایش اتمی ادامه دهد، متأسفانه حمله نظامی به ایران بسیار محتمل است. بنابراین تغییر بنیادین سیاست جمهوری اسلامی برای تأمین امنیت پایدار ایران ضروری است، و این میسر نمی‌شود مگر اینکه جمهوری اسلامی برافتاده باشد. امنیت به سبک جمهوری اسلامی، تبدیل به تهدیدی گشته علیه ایران.

بنیاد - با سپاس از پاسخ‌های روشن و نتیجه‌گیرهای تکانه‌دهنده، این دور از گفتگو را به پایان می‌بریم با این امید که بتوانیم در اجزاء این پاسخ‌ها طی گفتگو و گفتگوهای بعدی دقیق‌تر شده و از تأملات هشداردهنده شما بهره‌گیریم.

[۱] NLC-16-25-4-59-9. (1979/01/27). Declassified date 2013/11/16

[۲] همانجا

[۳] Mizokami, Kyle. "Iran Charges Russia With Selling Out its Air Defense Secrets to Israel," *Popular Mechanics*. March 22, 2017. <https://www.popularmechanics.com/military/weapons/a25779/iran-complains-russia-sold-out-its-air-defenses-to-israel/?fbclid=IwAR04i2jAqwljx91HrPkaymFcA0Hle3RHAwB3NeEsUfEY-DKczoiT31P2XqY>



گفتگو با مسعود دباغی

تحقق آگاهی ملی در نهادهای عقلانی مدرن

بنیاد - آقای دباغی گرامی با سپاس فراوان از پذیرش دعوت ما برای انجام این گفتگو. ما در این گفتگو مایل هستیم بر مضمون و معنای «نظم مدرن» رضاشاهی، که شما با نگاه خاصی آن را در نوشته اخیر خود یعنی «رضاشاه، ارتش و نظم نوین» - مندرج در فصل نامه «فریدون» شماره ۴ - مورد بحث و بررسی قرار داده‌اید، درنگ بیشتری نماییم. اما پیش از آن اگر اجازه دهید مروری داشته باشیم بر کاربرد و تأثیر مفهوم «کودتا» در فرهنگ سیاسی قبل و بعد از انقلاب اسلامی. می‌دانیم که در سال‌های تدارک انقلاب اسلامی و همچنین تا به امروز بزرگ‌ترین «اتهام» و «جرمی» که توسط نیروهای سیاسی و روشنفکری انقلابی به دو پادشاه پهلوی وارد شده و می‌شود، اقدام به «کودتا» بوده است. صرف نظر از درستی یا نادرستی این نوع تبلیغات علیه پادشاهان پهلوی، اما آنچه مورد تکیه و تأمل ماست، آن بار منفی بی قید و شرطی است که نزد این نیروها بر «کودتا» سوار بوده است. اما برخلاف آنها، نزد نسل روشنفکری جوان ایران و نسل‌های پس از انقلاب اسلامی، دیگر چنین نیست. به نظر می‌آید که آن «قبح» بی قید و شرط شکسته است. شما نیز در نوشته خود بارها به «کودتای ۱۲۹۹» اشاره داشته‌اید، اما، به نظر ما، از آن به هیچ روی به عنوان «واقعه‌ای شوم» یاد نکرده یا با موضعی مبتنی بر نفی و محکومیت با آن برخورد نکرده‌اید. این تفاوت و اختلاف میان نسل‌های گذشته و امروز، در نگاه به «کودتا» را شما چگونه توضیح می‌دهید؟ ریشه این تغییر و تعارض را در چه می‌بینید؟

مسعود دباغی - سپاس از بذل توجه دوستان ارجمند، در ابتدا باید عرض کنم که نسل جدید دچار

یک گسست جدی از انگاره‌ها و دیدگاه‌های نسل گذشته شده است که این خود ناشی از شکست ایدئولوژی‌هایی چون مارکسیسم و تلقی‌های ناظر به اسلام سیاسی و اسلام‌گرایی و نتایج ناگوار آن قرائت‌هاست. این نسل در جهد و کوششی جدی در پی آن است تا با هوشیاری و دقت به تاریخ رجوع کرده و بر خلاف نسل پیشین خود، رخدادهای تاریخی را از پشت شیشه کبود ایدئولوژی‌ها به قضاوت ننشیند. از جمله مصادیق این دگردیسی، واقعه سوم اسفندماه ۱۳۹۹ است. آن دسته افرادی که با مقصودی منفی لفظ کودتا را برای آن به کار می‌گیرند، بی‌گمان خبر ندارند که در سالگرد کودتا در سال ۱۳۰۰، دعوا بر سر این بود که چه کسی آن را مرتکب شده تا اینکه سردار سپه طی یادداشتی در جراید و روزنامه‌ها مدعی شد که عامل کودتا من بوده‌ام!

در حالت معمول هم تنها زمانی می‌توان کودتا را در معنی منفی آن به کار برد که این اقدام علیه پارلمان یا نظام قانونی کشور باشد، نه آن هنگام که صرفاً مداخله‌ای نظامی رخ داده و اوضاع کشور چندپاره بوده و حاکمیت یکپارچه مختل شده باشد. ما می‌توانیم از یک دوجین کودتا در تاریخ قدیم و جدید نام ببریم که مسببان و عاملان آنها از نام‌آورترین شخصیت‌های تاریخی هستند. از داریوش بزرگ گرفته تا ژولیوس سزار، و ناپلئون بناپارت. کسانی که هر یک در مقام تأسیس قرار داشتند و نام رضاشاه نیز در کنار این موسسان بزرگ قرار می‌گیرد.

نقل قولی از ماکیاولی در کتاب گفتارها درباره‌ی شهریارِ موسس هست که به فهم موضوع کمک می‌کند. ماکیاولی بر این باور است که باید این قانون کلی را قبول کنیم که جمهوری یا مملکت پادشاهی هرگز ممکن نیست، یا به‌ندرت ممکن است، که از آغاز دارای نظامی شایسته و نیکو شود یا قوانین و نهادهای پیشین آن از اساس دگرگون گردند مگر به دست یک تن تنها. این یک تن، باید مهار قدرت را در دست داشته باشد و به تنهایی تمام قوانین و نهادهای دولت را معین کند. قانون‌گذار خردمندی که خیر عموم را افضل بر خیر شخصی خود می‌داند و اراده کرده تا به وطن خویش خدمت کند و نه به فرزندان و اخلاف خود. باید تلاش کند تا قدرت بی‌حد و حسابی را کسب کند. به سخن او، هیچ مرد عاقلی کسی را به سبب اعمال فوق‌العاده‌ای که برای بنیان‌گذاری حکومتی پادشاهی یا جمهوری انجام داده است سرزنش نخواهد کرد. اگر چه اصلاح و رفرم یک حکومت کار یک تن است، اما او باید قدرت خود را به دست افراد بسیار بسپارد. ابزارها و وسایلی که بنیان‌گذار دولت باید از آن‌ها بهره‌جوید فراتر از اخلاق عرفی و معمول هستند؛ استفاده از «هر وسیله

فوق العاده‌ای» قابل قبول است.

یعنی اقتضاء شرایط آن است که شهریار موسس از هر وسیله‌ی فوق العاده‌ای بهره بگیرد و اقدامات فوق العاده‌ی موسس دولت را نمی‌توان نکوهید. هگل، کسانی را که با روانکاوی شخصیت انسان‌های بزرگ، از فهم این موضوع عاجزاند که اراده‌ی آن‌ها و جاه‌طلبی‌های شخصی‌شان در مسیر تحقق روح تاریخ است، به «خدمت‌کار» ملقب می‌کند. در نظر هیچ خدمتکاری، ارباب او مرد بزرگی نیست، نه چون ارباب، ارباب نیست، بلکه چون خدمتکار خدمتکار است.

ازین دقایق نظری اگر بگذریم، نکته‌ی مهم آن است که ضمن تدقیق بر اهمیت کودتای سردار سپه از لحاظ کارکرد و اهداف، به درستی مشخص کنیم چرا آن‌چه در ۲۸م مردادماه سال ۳۲ رخ داد، کودتا نبود؟

بنیاد - به اعتبار سخنان شما، نسل‌های پس از انقلاب اسلامی با مواجهه و دست به گریبان بودن با پیامدهای ناگوار انقلاب اسلامی، که «پیروزی» آن برآمده از ایدئولوژی‌های رایج گذشته بود، نه تنها اعتماد خود، به نسل انقلابی گذشته را به‌طور کامل از دست داده، بلکه همچنین آموخته است؛ هر رخداد تاریخی را نیز در آینه‌ی اقداماتی که به دنبال داشته و نتایجی که ببار آورده مورد بازبینی و ارزیابی مستقل خود قرار دهد، از جمله کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ را. و آن را، به قول شما، یک مداخله‌ی نظامی از سوی سردار سپه و به فرماندهی ایشان می‌داند که به روند فروپاشی کشور و خطر چندپاره شدن حاکمیت یکپارچه ایران خاتمه داد. اما شما در نوشته‌ی خود، که در پرسش نخست به آن اشاره کردیم، از این معنای تاریخی و نخستینی اقدام رضاشاه، یعنی نگهداری ایران و تأمین امنیت کشور، فراتر رفته و نقش ارتشی را که بدست رضاشاه ساخته شده بود، در ایجاد و تقویت مناسبات دیگری نیز مطرح می‌کنید. از جمله می‌نویسید:

«جدا از آموزش اجباری عمومی، کادر افسران ارتش، یک اشرافیتِ مدرن با ارزش‌های مدرن و ملی به جای تعلقات و ذهنیتِ سنتی و محلی ایجاد کرد که دولت پهلوی توانست به جای اشرافیت زمیندار سنتی و روحانیت به آنان تکیه کند.»

در این ارزیابی، نقش ارتش و برنامه‌ای را که رضاشاه از طریق این نیرو پیش می‌برد، در اصل، در بافتار «دموکراسی» و تقویت روند آن در کشور مطرح است. در صورتی که از نظر نیروهای انقلابی

سابق، و با تکیه آنان بر معنای «منفی» کودتا، رضاشاه در عمل با تکیه به ارتش، مانعی شد در برابر روند «دمکراسی» و «آزادی». پاسخ شما به این مناقشه بر سخن خود و در مقابل گفتاوردی که در بالا از نوشته شما آورده‌ایم، چیست؟

مسعود دباغی - این کژاندیشی از آن‌جا ناشی شده که کسانی مثل مصدق که تصور درستی از تحول نظام‌های حکومتی در اروپا نداشتند، خیال می‌کردند که راه مشروطه‌ی ایرانی طابق النعل بالنعل از مسیری می‌گذرد که بریتانیا رفته است. بدین منوال اگرچه ملکه بریتانیا حتی در دوران مصدق قدرت فراوانی داشت، امثال او و پیروانش گمان می‌بردند که نهال جوان مشروطه‌ی ایرانی را می‌توان قیاس از نظام مشروطه‌ی چند صد ساله‌ی آن‌ها گرفت. و از طریق این آدرس اشتباه، حزب توده که خود هواخواه «دیکتاتوری» پرولتاریا بود، اقدامات رضاشاه را که در جهت تثبیت دولت بااساس و برقراری آزادی در محدوده‌ی حکومت قانون بود، به دیکتاتوری توصیف می‌کرد. این‌ها اگر صورت مذاکرات مجلس اول را خوانده بودند می‌فهمیدند که غرض از مشروطه، مشروط کردن قدرت شاه به حدود قانون است و نه کاستن از قدرت او که برای تثبیت مشروطه ضروری می‌بود؛ و نیز همان قدرت فراوان محدود به قانون هم، اگر علیه آن قیام نمی‌کردند، در مسیر دموکراتیک‌تر شدن نظام، عرفا و به مرور کاسته می‌شد.

در هجویه‌هایی که توده‌ای‌ها از تقابل قدرت رضاشاه با قانون و مشروطه نوشته، و غرض‌شان جز این نبوده که قدرت او را علیه جنبش آزادی‌خواهی به‌تصویر بکشند، این فهم آلتوسری از قدرت شهریار نوآیین غائب است که:

«قدرت مطلقه (که کمابیش با «قوانین پایه»، پارلمان‌ها و... محدود می‌شود) در دل تجربه‌ی تاریخی ثابت کرده که فرمی مناسب برای دستیابی تاریخی به یک‌پارچگی ملی است. [در این‌جا] صفت مطلقه دال بر یگانگی و متمرکزبودن است، اما معنای استبداد و خودسری نمی‌دهد.»

آلتوسر فیلسوف مارکسیست فرانسوی که منضم به برخی مسائل ایرانی، احبانا می‌تواند محل ارجاع مناسب‌تری برای چپ ایرانی باشد، در شرح تحلیل گرامشی از شهریار ماکیاوولی می‌افزاید:

«اگر یک‌پارچگی ملی نمی‌تواند خودانگیخته اتفاق بیفتد، زورکی و ساختگی هم پدیدار نمی‌شود؛ و گرنه به دست قدرتی خودسر و جبار می‌افتد که پی‌اهدافی غیر از یک‌پارچگی می‌رود. و اینجا است آن

وجه دوگانه‌ی قدرت در دولت مطلقه نزد گرامشی: این قدرت دربردارنده‌ی خشونت و اجبار است، اما در همان حال، دربردارنده‌ی رضایت و اجماع، و از این رو، دربردارنده‌ی «هژمونی» نیز هست. طبق این اوضاع، چنین برمی‌آید که اگر ملت صرفاً به دست دولت می‌تواند ایجاد شود، دولت مدرن (یعنی دولتی که مأمور به توسعه‌ی سرمایه‌داری است) فقط می‌تواند دولتی ملی باشد. و این می‌رساند که یک‌پارچگی ملی نمی‌تواند به دست دولت خارجی غیرملی به سرانجام رسد.

نتایجی که از فقرات بالا (که البته به غرض دیگری بیان شده، اما بر تحلیل ما نیز روا است) می‌توان گرفت بسیار مهم‌اند. نخست آن که اگر بپذیریم که قدرت رضاشاه به یکپارچگی ملی انجامیده، پس قدرت او را نمی‌توان جبار و خودسر خواند، که اگر بود به راهی جز یکپارچگی ملی می‌افتاد، دوم این که اگر دولت رضاشاه دولت مدرن است، لاجرم ملی است و چون ملی است، اجماع و رضایت ملت را دارد. پس آن خطای فاحش آجودانی که خیال می‌کند رضاشاه خواست‌های مشروطه را محقق کرد به جز واپسین آن که آزادی باشد، غلط است.

و سوم این که رضاشاه نمی‌توانست مجری بی‌اراده‌ی خواست بیگانگان باشد اما یکپارچگی ملی را تامین کند.

بنیاد - صرف‌نظر از افکار مصدقی‌ها، که در کُنه آنها جز اراده‌ی معطوف به کسب قدرت، با نتایج پرخطر و مهلک نبود، اما در ایدئولوژی نیروهای انقلابی مارکسیست و اسلام‌گرا، همان‌طور که اشاره‌ای گذرا داشتید، اساساً رویکردی به ایران در جهت حفظ کشور و یکپارچگی ملی وجود نداشت، تا بتوان بر این کانون و با نظر به حفظ آن، بحث‌ها را در زمینه‌های دیگری بسط و تعمیق داد. در افکار انقلابی آن نیروها اصلاً مسئله «دمکراسی» و «آزادی» وجود نداشت و از بنیاد نکوهیده و ناپسند شمرده می‌شد. به‌رغم این اما آنها همچنان به دوره‌ی دو پادشاه پهلوی حمله می‌کنند و حملات‌شان را امروز در پرده «دمکراسی‌خواهی» و «آزادی‌خواهی» می‌پوشانند. حال این نیروها به‌کنار، اما، آنچه، فکر می‌کنیم، توضیح و روشنگری در باره‌اشان مهم است؛ آن گام‌هایی‌ست که در کشور ما و برمحور ایران، از زمان پیروزی انقلاب مشروطه و در دوره‌ی دو پادشاه پهلوی برداشته شده است. پرسش از سرشت آن گام‌ها و نسبت‌شان با پروسه‌ی دمکراسی و روند آزادی‌خواهی، امروز از اهمیت بسیاری برخوردار شده است.

بنابراین با اجازه باز می‌گردیم به مضمون پرسش دوم که تکیه‌ایست بر ضرورت فهم «اقدامات رضاشاهی» و نسبت آن با زیرساخت‌های لازمه یک جامعه آزاد و دموکراتیک. ما در اینجا فعلاً پرسش از رابطه آن «اقدامات» و نسب‌شان با گسترش آزادی را به فرصت دیگری موکول کرده، با علم به نقص، اما توجه خود را بر الزامات «دمکراسی» متمرکز می‌کنیم. شما نمونه و الگوی «کادر افسران ارتش با ارزش‌های مدرن و ملی» را ارائه دادید. همچنین از ایجاد «نظام وظیفه عمومی» و «آموزش اجباری عمومی» یاد کردید. سپاسگزار خواهیم شد، چنانچه در باره رابطه و نسبت هر یک از این امور با پروسه دمکراسی و الزامات زیربنایی آن توضیح بیشتری بدهید. آن اقدامات چگونه می‌توانستند به «پروژه» دمکراسی در ایران خدمت کنند؟

مسعود دباغی - انقلابیون ۵۷ نه درک درستی از حکومت قانون داشتند و نه شناخت موسعی از مفاهیمی همچون آزادی و عدالت. ایشان حتی توجهی به سیر تحول مفهوم استبداد نیز نداشتند و تصورات خود از این مفهوم را بر تاریخ و سیاست فرافکنی می‌کردند. اما اگر بخواهم مشخصاً درباره پرسش شما به نحوی موجز پاسخ بدهم، باید عرض کنم که مواردی چون نظام وظیفه عمومی، کادر افسران ارتش با ارزش‌های مدرن و ملی و آموزش عمومی اجباری هر یک مبنا و نقطه‌عزیمتی برای دمکراسی‌خواهی به حساب می‌آیند.

ضرورت ارتش برای کشورها، محض برخورداری از نیرویی نظامی نیست. پیش از آن که هر نظریه‌ای درباره‌ی شیوه‌ی تشکیل و انسجام کشوری بتواند فراتر از کاغذها معنایی در واقع بیابد، می‌بایست اراده‌ی عمومی یک ملت را به طریقی بر وضع کشور عامل کرد. این، ممکن نیست مگر از مسیر نظام سلسله‌مراتبی که در نهادهای مدرن وجود دارد. نظامی که نخست‌بار در ارتش‌های جدید نمود یافت، و ازین‌رو مصلحان بزرگ و پدران بنیان‌گذار دولت - ملت‌ها به‌طور تاریخی برای ساختن کشور خود، از اصلاح در ارتش آغاز کرده‌اند. در ارتش هرکس در زمان مشخصی در جای مشخصی مشغول کار مشخصی‌ست که ماحصل آن مکتوب شده، و بازخورد آن با اعداد و ارقام سنجیدنی‌ست. اراده‌ی نخست‌وزیر، رئیس‌جمهور یا پادشاه هرکشوری از طریق نظام سلسله‌مراتب از بالا به پایین منتقل می‌شود. که اگر این اراده بر پیشرفت قرار گرفته باشد، تحولات عمیقی در اوضاع آن کشور ایجاد می‌کند؛ نظیر آن‌چه رضاشاه انجام داد.

بنابراین، ارتش ملی مردم‌محور نخستین ابزاری است که با آن می‌توان به وحدت ملی دست یافت. ماکیاولی شمار زیادی از نیروی نظامی ملی را در تصور خویش می‌پرواند که نیروی سرکوب و ابزار موجد رضایت را توأمان در اختیار دارد. آلتوسر در شرح این اندیشه‌ی ماکیاولی استدلال می‌کند «فرمانروای جدید بودن» این‌گونه است که در آن واحد آگاه باشیم که چگونه طریقه‌ی استفاده از کارافزارهای قدرت دولت (ارتش) را بدانیم یا چگونه مهار آن را به دست بگیریم (مذهب) و از آن‌ها برای تحقق بخشیدن به امری مردمی بهره بجویم.

از طرفی دیگر، چنانکه مستحضرید یکی از موارد رسیدن به دموکراسی پایدار، بهره‌مندی شهروندان از دانش و آگاهی عمومی است. به واقع زمانی می‌توان رعیت را مبدل به شهروند کرد که نسبت به حقوق خود دانشی داشته باشد و تفاوت «مار کشیدن» و «مار نوشتن» را تشخیص بدهد. آموزش عمومی اجباری قدمی حایز اهمیت در این موضوع مهم است. ما می‌دانیم که جملگی فعالیت‌های سیاسی آزاد برای کسب قدرت و گردش آزاد نخبگان از برای تأثیر بر افکار عمومی است. حال اگر شهروندان بی‌سواد باشند و هیچ شناختی از مصالح ملی و حق شهروندی نداشته باشند، طبیعتاً جامعه از مناسبات قبیله‌ای و عشیره‌ای فراتر نخواهد رفت؛ در جامعه‌ای که فقر و جهل و بیسوادی به شکل فراگیری وجود دارد دستیابی به دموکراسی سرابی بیش نیست. از همین‌رو، آموزش عمومی اجباری یکی از شروط لازم در فرآیند دموکراسی می‌باشد، که الگوی چنان نظامی باز برگرفته از نظام ارتش بوده است. کلمه‌ی جالبی در فارسی در شرح این مطلب وجود دارد. مشق. در مدارس کودکان مشق می‌کنند، مشابه مشق جنگی یا همان Drill در پادگان‌ها. رابطه‌ی مدیر و ناظم در مدارس قدیم ایران هم شباهت جالب توجه‌ی با نسبت میان Comissioned Officers و Comissioned Officers None در ارتش‌های مدرن جهان دارد. نکته آن‌که جامعه ایران در آن ایام، تازه قدم به دوران جدید نهاده و با مدرنیته و مظاهر آن مواجه شده بود، (البته مقصودم این نیست که از دوره رضاشاه ایرانیان مدرنیته و مظاهرش را شناختند بلکه مقصودم این است که در آن دوره در آغاز راه بودیم) و نیاز جدی داشت که در ابتدا به تأسیس نهادهای مدرن بپردازد تا از رهگذر آن بتواند حکومت قانون را تجربه کرده و طی فرآیندی به دموکراسی برسد. سوای از دادگستری و دانشگاه و بانک و... یکی از اساسی‌ترین آن‌ها، تشکیل ارتش مدرن با سربازگیری اجباری بود. این موضوع از چند جهت حایز اهمیت بود: یکی اینکه افراد وابستگی ملی را ورای خانواده، عشیره و قصبه و شهر خود تجربه می‌کردند و

می‌آموختند که به دلیل مسئولیت‌های ملی موظف به همکاری جمعی هستند که این خود موجبات انضباط و نظم گروهی، روحیه همبستگی و یکپارچگی، رابطه سلسله مراتبی قانونی و تعلق گروهی میان نهادها و افراد را فراهم می‌آورد. اما لازم است تا در خصوص ایجاد کادر افسران با ارزش‌های مدرن و ملی نیز نکته را به اختصار عرض کنم.

امروزه روز اغلب ما می‌دانیم که یکی از مهم‌ترین وجوه رسیدن به دموکراسی، مسئله نوسازی است. جامعه‌شناسان نظامی آمریکایی به نحو مفصلی به نقش سازمان‌های نظامی و اهمیت نظامیان پرداخته‌اند. نظریه‌ی مدرنیزاسیون یا نوسازی اجتماعی از این موضع می‌آغازد که کشورهای در حال توسعه جوامعی سنتی هستند که در یک فرآیند گذار به سوی جامعه‌ای مدرن قرار گرفته‌اند. در اینجا نظامیان به عنوان طرفداران نوسازی ارزیابی می‌شدند و ایدئولوژی آنها یعنی میهن‌دوستی نیز به عنوان منظومه‌ی دگرگونی سیاسی جامعه تلقی می‌شد. یکی از اندیشمندانی که به این نگاه وسعت داده، لوسین پای است که ره‌یافت توسعه را تحت عنوان نقش ارتش در کشورهای توسعه نیافته، مطرح ساخت. او و بسیاری از جامعه‌شناسان نظامی آمریکایی چنین نظر می‌دهند که بسیاری از کشورهای در حال توسعه به دلیل فقدان تجربه لیبرالی فاقد نهادهای تاثیرگذار دموکراتیک هستند. لذا تنها راه برون‌رفت از معضلات و مشکلات جوامع توسعه نیافته را برای گذر به نظام‌های مدرن، نقش‌آفرینی نظامیان معتقد به ارزش‌های مدرن تحت عنوان «دیکتاتوری توسعه» (development approach) می‌دانستند. در مدل پای تحول اجتماعی یا سیاسی جوامع سنتی تنها بواسطه تصمیماتی رخ می‌دهد که از بالا یعنی نهادهای حاکمیت اخذ می‌شود و او ارتش را مؤثرترین و کارآمدترین سازمان دولتی معرفی می‌کند. پای به این نتیجه رسید که ارتش مدرن نقش کلیدی در یک جامعه انتقالی ایفا می‌کند، زیرا ارتش سازمان‌یافته‌ترین و منظم‌ترین نهاد است و نظامیان منظم‌ترین نیروهای اجتماعی هستند. همچنین نظامیان نسبت به دیگر نیروهای اجتماعی مهم‌ترین حاملان انتقال فرهنگ غربی بوده و مجهزترین سازمان درون اجتماعی است. دانشمندانی هم‌چون هانتینگتون و دیگران در این حوزه بسیار بحث کرده‌اند. مثلاً هانتینگتون در عین اینکه نسبت به میلیتاریزه یا نظامی کردن سیاست هشدار می‌دهد، اما بر این نکته نیز پافشاری دارد که می‌توان از طریق الگو قرار دادن سازمان ارتش در آموزش دموکراسی و استبدادستیزی مردم جوامع در حال توسعه استفاده کرد. حتی جامعه‌شناسان روس از قبیل اولیانوسکی و تیاکونوف و میرسکی هم در رابطه با اینکه نظامیان پیشگامان تحولات

دموکراتیک ملی هستند، بحث‌هایی کرده‌اند که از جهاتی موضوع اصلی بحث ما نیستند. نورد لینگز هم به رغم انتقادی که به نظریه‌ی نوسازی دارد اما می‌پذیرد که نظامیان با استفاده از قدرت خود در ثبات جامعه سیاسی تأثیر به‌سزایی دارند و این ثبات نقش مهمی در تحول اجتماعی ایفا می‌کند. به‌طور کلی عرض من این است که به کادر افسران ارتش در ایران اینگونه نگریده می‌شد و برای آنها چنین نقشی تصور شده بود. البته من اینها را شرط لازم و نه کافی برای نیل به دموکراسی و آزادی می‌دانم. این موارد از جمله اقداماتی بودند که می‌توانست در کنار دیگر اقدامات، شرایط گذر آرام و تدریجی به سوی دموکراسی را فراهم آورد و نبایستی از سر بازپچه با آنها برخورد کرد.

بنیاد - اشارات شما به نظریه‌های اندیشمندان غرب و در کشورهای پیشرفته، در مورد نیروی نظامی و بحث در باره جنبه‌های گوناگون آن از جمله در باره نقش عملی و وجه الگویی آن، از ماکیاوولی تا به امروز، و پیشرفت آن نظریه‌ها و بحث‌ها در فاصله نزدیک به پنج قرن، در عین حال برانگیزنده این حس تأسف و این واقعیت تلخ هم هست که، ما در بحث‌های خود در مورد ارکان مهمی که یک کشور مدرن بر آن‌ها ساخته یا تجدید سازمان می‌یابد، اگر نگوییم اصلاً و مطلقاً، اما بی‌تردید چندان هم پیش نرفته‌ایم. و امروز، در شرایط بحرانی کنونی، ناگزیریم دائم به ضرورت بازگشت به گذشته و بحث در باره دستاوردهای آن گذشته اشاره داشته و به بحث در باره آنها دامن بزنیم.

در همین رابطه اشاره‌های شما و نکات مطرح شده در پاسخ‌های فوق، مستلزم تکیه و درنگ‌های به مراتب بیشتری‌ست که طبعاً از محدوده یک گفتگو فراتر می‌رود. ما امیدواریم گفتگوی خود با شما را، بر گرد آن نکات، در دور و دورهای بعدی ادامه دهیم. و در اینجا، با تکیه مجدد بر ضرورت ادامه گفتگو، اما آخرین پرسش خود را به نقش نیروها در طرح و دامن زدن به بحث‌هایی که ما از فقدان آنها، در دریافت و درک درست از موقعیت خود، دچار حسرت و تأسفیم، اختصاص می‌دهیم.

از نظر شما، نقطه ثقل در این فقدان و آسیب به فهم و دریافت درست، در مورد ارکان مهم و زیربنایی یک جامعه جدید، نظیر ارتش، نظام وظیفه عمومی، نظام آموزش و امور بسیار دیگری به همین اهمیت، را باید در کجا جستجو کنیم؟ یا به عبارت دیگر طرح و پیشبرد بحث روشنگرانه در چنین اموری بدین مهمی، بر عهده کدام نیروی اجتماعی بوده است؟ موانع آن را در کجا باید بجوییم؟

مسعود دباغی - برای تقریب بهتر به ذهن بد نیست که مثالی از اروپا بزنم. باید بدانیم که اندیشه‌ی سیاسی اروپا از زمان دانت به بعد با وضعیت سیاسی برابر و یکسان گردید. یعنی از آن تاریخ به بعد، فهم تاریخ سیاسی اروپا دیگر بدون توجه به خطوط مهم تاریخ اندیشه‌ی سیاسی امکان‌پذیر نبود. در ایران اما همه چیز متفاوت است. از زمانه‌ای که فردوسی مسئله‌ی انحطاط ایران (نشیبی دراز است پیش فراز) را مطرح می‌کند تا زمان معاصر که دکتر جواد طباطبایی آن را مسئله‌پردازی می‌کند، میان وضعیت سیاسی با اندیشه‌ی سیاسی (آنچه از مرده‌ریگ وضع باستانی ایران به عصر اسلامی منتقل می‌شود) تقارنی وجود ندارد. یعنی برای آن‌چه که در عمل رخ می‌دهد، نظریه‌ای نداریم. در چنان وضعیتی، در دوران جدید وقتی زعامت حوزه‌ی اندیشه به دست روشنفکرانی می‌افتد که نه تنها در چهل مرکب به میراث ایرانی و اندیشه‌ی مدرن غربی هستند بلکه آشوبه‌ی ذهنی خود را به شرایط سیاسی موجود منتقل می‌کنند، روشن است که دستگاه سیاسی مستقر مدت زمان زیادی نتواند مقاومت کند. باید به تاکید گفت که شالوده‌ی نهادهای مدرن از جمله ارتش، دانشگاه و ... بر بنیان Chain of Commands گذاشته شده است. یعنی هرکسی که وارد ارتش، دانشگاه، قوه‌ی قضاییه، آموزش و پرورش و دیگر نهادها می‌شود، سیر و سلوک خود را از وضعیت پایه آغاز می‌کند و تا جایی در سلسله مراتب بالا می‌رود که از آن پس بی‌کفایت باشد. این سلسله مراتب حاوی آن عقلانیت نهادی است که فرد را با هر شکلی از خرد فردی، به صورت کارگزار یا بهتر است بگوییم دستگاه دیوانی در می‌آورد. در این جاست که می‌بایست خاطر نشان کرد آگاهی ملّی از حاصل جمع جبری آگاهی‌های فردی ساخته نمی‌شود، بلکه آگاهی ملّی ساحتی فراتر از آگاهی افراد جامعه دارد، و در وضعیت کشور ایران هم چون بسیاری دیگر از کشورها جز از طریق برپایی نهادهای عقلانی مدرن به شیوه‌ای که رضاشاه بنیان گذاشت، امکان تحقق آن وجود ندارد، اگرچه آمرانه و اگرچه نیز که خواست ملّی با آن بیگانه نبوده است. بحث درباره‌ی این که نهادهایی چون ارتش چه جایگاهی در مدرن کردن ایران دارند، البته می‌تواند بحثی صرفاً خاص دیپارتمان‌های علوم سیاسی باشد، منتها فهم اهمیت ضرورت وجود چنین نهادهایی برای استقرار و استمرار مدرنیته، به‌نوعی در همه‌ی کارگزاران آن وجود دارد، اگرچه نتوانند در حیطه‌ی آگاهی فردی خود به آن صورت‌بندی منطقی بدهند. اهمیت بحث علمی در این باب درست بابت همین است. روشنفکر موجودی است که می‌خواهد از سلسله‌مراتب قدرت بدون نوبت بالا برود. اما چون قاعده‌ی Chain of Commands به او این اجازه

را نمی‌دهد، به تخطئه‌ی اساس نهادهای مدرن کشور می‌نشیند. آثار امثال آل‌احمد پر است از زهرپراکنی علیه بنیان‌های نظم مدرن. به بیان دیگر، به‌جای روشنفکران نسل بازمانده‌ی دوران مشروطیت (با هر میزان از جهلی که نسبت به مسائل داشتند) گروه جدیدی از روشنفکران جایگزین می‌شوند که اگرچه بعضاً کارگزاران دستگاه دیوانی کشور نیز هستند، آشوبه‌ای که در حوزه‌ی آگاهی فردی دارند آن‌ها را به دشمنی با وضعیت مستقر می‌کشاند. به سادگی می‌توان گفت: یکی بر سر شاخ بُن می‌بُرد!

بنیاد - به‌رغم تمایل به ادامه‌ی این بحث، اما ناگزیر در اینجا مهاری بر پرسش‌های خود می‌زنیم، با این امید که بتوانیم در فرصت نزدیک بعدی، آنها را با شما مطرح کنیم. آقای دباغی گرامی با سپاس بی‌بایان و با امید به ادامه‌ی هر چه زودتر دور بعدی گفتگو.

بنیاد داریوش همایون

برای مطالعات مشروطه‌خواه

bonyadhomayoun.com