

بحران سه پروژهي روشنفكري در ايران معاصر

(جامعه مدني، تجددخواهي اسلامي، سوسياليزم خلقي)

علي آشتياني

طرح مسئله:

تمايز ايران معاصر با دوره‌ي پيش از آن را بي‌ترديد بايد در رويارويي سياسي و فرهنگي اين کشور با دنيا و تمدن جديد و ناشناخته‌ي غرب جستجو نمود. چه، تصور ايرانيان از دنيا بگونه‌اي متفاوت از امروز بود. در اين شناخت، هم در وجه جغرافيايي، و هم از نظر تاريخي و تمدني، دنيايي قديم نام و موضوع ديگري داشت. دنيايي اسلام و تمدن آن از سده‌ي دهم ميلادي به بعد با پيشرفتي چشم‌گير در برابر دوران تاريخ‌اندوشي دنيايي مسيحيت و ارزش‌هايش قرار گرفته بود. و تازه در ايران متفکرين و سياستمداران براي خويش مرتبه‌اي متمايز و مقامي ممتازتر از ديگران قايل بودند. اين دنيايي شناخته شده‌اي بود که هم مسائلش را درک کرده بودند و هم موضوعش را مي‌شناختند. محمل‌ها و هيئت‌هاي چارمجو و ارتقاء بخش تمدنش را در بطن دنيايي بومي و ملموس خود فراهم آورده و مانند امروز هر گامي به جلو، تجربه‌اي جديد و ماجرايي غريبه نمي‌نمود.

در دو سه قرن گذشته اما «جامعه اسلامي» چيزي جز عقب ماندگي در ايران به يادگار نگذاشت. به همين علت نيز پيشرفت‌هاي قرن نوزده اروپا کليت «دنيايي اسلام» را دچار شوک فرهنگي - سياسي نمود. فتحعلي شاه قاجار اين حيرت از دنيايي غرب را در نامه‌اي که به سفير خود در استانبول نگاشته¹ است اين گونه بيان مي‌دارد.

«سفارت مآبا

اولاً بر ذمت همت تو لازم است که بدرستي تحقيق کني که وسعت ملك فرنگستان چقدر است؟ کسي بنام پادشاه فرنگ هست يا نه؟ و در صورت بودن، پايختش کجاست؟ ثانياً فرنگستان عبارت از چند ايل شهرنشين يا چادرنشين؟ خوانين و سرکردگان ايشان کي‌انند؟ ثالثاً در باب فرانسه غوررسي خوبي بکن و ببين فرانسه هم يکي از ايالات فرنگ است يا گروهی و ملکی ديگر دارد؟

بناپارت نام کافري که خود را پادشاه فرانسه مي‌داند کيست و چکاره است؟ رابعاً در باب انگلستان تحقيق جداگانه و عليحده بکن و ببين اينان که در سايه ماهوت و قلمتراش اينهمه شهرت پيدا کرده‌اند، از چه قماش مردم و از چه قبيل قومند؟ اينکه مي‌گويند در جزيره‌اي ساکنند، بيلاق و قشلاقي ندارند و قوت غالبشان ماهي است، راست است يا نه؟ اگر راست باشد چطور مي‌شود که يکي در جزيره بنشينند و هندوستان را فتح کند؟ پس از آن در حل اين مسئله که اينهمه در ايران در دهنها افتاده است، صرف مساعي و اقدام بنما و ليک بفهم که در ميان انگلستان و لندن

چه نسبت است؟ آیا لندن جزئی از انگلستان است یا انگلستان جزئی است از لندن؟

خامساً بعلم اليقين تحقيق بكن كه كمپاني هند كه اينهمه مورد مباحثه و گفتگوست با انگلستان چه رابطه‌اي دارد؟ و بنا با شهر اقوال، عبارتست از يك پيره زن و با علي قول بعضهم مركب است از چند پيره زن؟ آیا راست است كه «مرغريت» يعني خداوند تاتاران زنده و جاويد است و او را مرگ نيست يا اينكه فناپذير است؟

همچنين در باب اين دولت لايفهم انگلستان با دقت تمام و ارسى نموده بدانكه چگونه حكمرانى است و صورت (منظور از صورت عكس است) حكمران او چيست؟

سادساً از روي قطع و يقين غور و بررسى حالت ينگه دنيا را نموده و در اين باب سر موئى فرو نگذار.

سابعاً و بلکه اخيراً تاريخ فرنگستان را بنويس و در مقام تفحص و تجسس آن براي كه اسلم شقوق و احسن طرق براي هدايت فرنگيان گمراه بشاهراه اسلام و بازداشتن ايشان از اكل ميته و لحم خنزير كدام است؟»

متفكرين ايراني (بخشي از تمدن اسلامي) نيز تقريباً از اواسط قرن نوزدهم ميلادي متوجه وضعيت از دست رفته‌ي فرهنگي و سياسي جامعه خود گرديدند. شكست‌هاي خفت‌آور و پي در پي در مقابل روسيه و ناتواني در برابر انگلستان، در چشم متفكرين ايراني نيشخند به تمدني بود كه خود زماني داعيه‌ها داشت، نيشخند دنيايي جديد.*

«دنيايي جديد»، به معني دقيق كلمه كاملاً جديد بود. تمدني ناشناخته و هجو مگر مسائلش و نه مصالحش قابل شناخت بود. و نه در آن زمان امكان فرار از آن، و فراموش كردنش وجود داشت. جامعه‌ي ايراني نسبت به تمدني كه ناگزير مي‌رفت تا سرنوشت انسان معاصر را در دست گيرد، بيگانه بود.

«ديوار چيني» ايران را از پيشرفت‌هاي فكري، صنعتي و مدني غرب جدا ساخته بود. تاريخ ايران معاصر نيز درست در همين ايام ترسيم مي‌گردد و در مقابل سؤال اساسي آن دوران كه: مسئله چيست؟ و چه بايستي كرد؟ ميدان براي پاسخگويي خالي مي‌ماند. نه نيروهاي حاكم بر جامعه (دربار، خانها، اربابان) و نه طبقات «بالنده» (بورژوازي، كارگران) قادر به پاسخگويي نبودند. بورژوازي كه سؤالي براي مطرح نشده بود. و آنچنان قدرت اجتماعي و اقتصادي نداشت كه بتواند مستقلاً كاري انجام دهد (محتوم به اتحاد با نيروهاي ارتجاعي و كهن جامعه بود). كارگران ايران نيز كه هنوز مطرح نشده بودند. اين شد كه ميدان كارزار براي قشر روشنفكر جامعه، كه هم دلي براي تبدين داشت و هم فكري براي انديشيدن، باز ماند. و اين بود كه سرنوشت پروژه‌هاي سياسي ايران معاصر در افكار روشنفكران آن دوران قوام بسته و اوج و حضيض خود را پيمود.⁷ در ايران معاصر روشنفكر به افرازي كه وضع موجود زمانشان را تحمل نكرده و به فكر چاره‌اي در مسير تغيير وضع موجود افتادند عنوان گرديده است. واضح است كه همين روشنفكران نيز چه بسا در مشاهده‌ي وضع موجود و مسير بيرون رفتن از آن هيچ نقطه اشتراكي

نداشته باشند. نقطه اشتراکشان انجام کار فکری به عنوان وسیله معاش و یا مشغولیت اصلی زندگی‌شان بوده است.

بهر رو، در میدان خالی سیاسی، بقول ادوارد شیلدز (Edward Shilds) این تنها روشنفکرانند که در غیاب یک طبقه‌ی بورژوا و یا کارگر شکل یافته و نسبتاً انسجام یافته، قادر می‌گردند که به عنوان یک نیروی اجتماعی مستقل (و نه لزوماً وابسته به طبقات خاص) در تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه تأثیر بگذارند. این اما بدان معنی نیست که روشنفکران ایران در کلیت خود یک طبقه را تشکیل دهند، و یا اینکه کاملاً مستقل از پیکار طبقاتی در جامعه زندگی کنند.⁸ مسئله اینجاست که شکل مبارزه طبقاتی نیز (مانند خود روشنفکران) در ایران معاصر با آنچه که فرضاً در اروپای غربی دیده شده، متفاوت است؛ و لذا رابطه روشنفکران و جامعه. سامانه ویژه روابط اقتصادی در جامعه، رشد عظیم دولت، و وجود دیکتاتوری، عواملی‌اند که از نظر ساختی و فرهنگی به عنوان موانع سیاسی بر سر راه مشخص شدن و شکل گرفتن طبقات (و منافع و آگاهی طبقاتی) قرار گرفته‌اند. و این شده که در اغلب برهه‌های مهم تاریخی، سیاست روز کاملاً منافع و مصالح طبقاتی را درنور دیده و تحت‌الشعاع خود قرار داده است. (مثال بارز آن انقلاب اخیر و دیکتاتوری شاه است). از این رو رابطه‌ی روشنفکران با اقدار و طبقات اجتماعی در ایران از فرایند یک سری میانجی‌ها و کانال‌های دیگر اجتماعی برقرار گردیده است (وابستگی‌های خانوادگی، تعلقات فکری و نظری و پیشنهادهای ائتلافی و...).

مطالعه‌ی جایگاه روشنفکران ایران در پهنه‌ی سیاست معاصر، حکایت از آن دارد که روشنفکران ایران نیز به نوبه خود، در گرو منافع متنوع و متمایزشان، وابستگی‌های قومی و خویشی (و بعضاً طبقاتی)، به دستجات و گروه‌های مختلفی تقسیم شده، راه‌ها و پیشنهادهای گوناگونی در مسیر بیرون رفت جامعه از بحران ارائه نموده، و با نیروها و «طبقات» مختلف دشمنی و یا یگانگی داشته‌اند. در حقیقت برجسته نمودن سه پروژه‌ی روشنفکری از سازماندهی اجتماعی در ایران معاصر نیز دلالت بر همین امر دارد.

روشنفکران متقدم ایران معاصر را می‌توان نیرویی فعال، چاره‌جو، متحرک، و شاید به جرئت بتوان آنان را بیانگر دادخواهی مردم ایران (ملی) در برابر هجوم استعمار جویان اروپایی و فرمانروایان ارتجاعی داخلی دانست. انتخاب سه الگوی چاره‌جوی روشنفکری نامبرده به دلایل زیر صورت گرفته است:

1- جهان شمول بودنشان، سه پروژه‌ی جامعه مدنی، مدرنیسم اسلامی، و سوسیالیسم خلقی، صرفاً ساخته‌ی خیالات و یا محصول فکر فردی بدون رابطه با مسائل دنیایی کنونی نمی‌باشند. هر سه پروژه محصول کار فکری و مبارزه سیاسی نیروهای اجتماعی در سطح جهان برای ساختن دنیایی مطابق آمال و آرزوها و منافعشان است (حتی مدرنیسم اسلامی نیز بُعد جهانی [جهان اسلام] داشته و تجربه‌ای مختص ایران نمی‌باشد).

2- شکل ویژه‌ای که این پروژه‌ها به مسئله‌ی تجدد برخورد کرده و مسئله رابطه‌ی ایران (به عنوان یک دولت - ملت) با دنیای «غرب» را تبیین نموده‌اند.

3- مقبولیت یافتن این سه پروژه نزد بخش‌هایی از مردم و درگیر شدنشان در مبارزه سیاسی و فکری در مسیر تحول اجتماعی و برپایی این پروژه‌ها.

پیش از پرداختن مختصر به سه پروژه‌ی مورد نظر، باید متذکر شد که روشنفکران ایران نیز مانند دیگر مقولات اجتماعی ایران معاصر درگیر نابسامانی‌ها و دردهای معمول بوده و بدین طریق تأثیر منفی پذیرفته‌اند.*

عصر روشنگری در ایران و برپایی سه پروژه‌ی سازماندهی اجتماعی:

شاید تاکنون روشن شده باشد که چرا سالهای اواخر قرن نوزدهم، نیمه دوم و اوایل قرن بیستم، جایگاه ویژه‌ای در تاریخ روشنگری و سیاسی ایران معاصر داشته است. (برخورد جامعه با نیروهای استبدادی اروپایی، بیدار شدن از خواب دیروز، مصاف با دنیای جدید و پیشرفته‌ی جدید «غرب» و...).

نکته‌ی جالب در مقایسه‌ی سوسیولوژیک بین روشنفکران عصر بیداری و دوران کنونی، تفاوت در وابستگی خانوادگی و قشری آنان است. اکثریت روشنگران دوران مشروطیت ایران از پایه‌های اشرافی، دیوانی، و یا روحانی برخاسته بودند. این امر، برخلاف تصور برخی، عامل مثبتی در شکل‌گیری و عمق بخشیدن به نظریات و جهانبینی آنان گردید. چرا که آنها از این طریق امکانات مادی (مالی و سیاسی) لازم را دارا بودند. از سوی دیگر پرورش آنان در حوزه‌ها و محیط‌های آموزشی سنتی ایران این امکان را به آنها می‌داد که از یک پیشینه‌ی قوی فرهنگی اسلامی و ایرانی (تمدن و فلسفه) برخوردار باشند و در مصاف بعدی فراگرفتن فرهنگ و علوم اروپایی، بتوانند عمیق‌ترین و متفکرترین روشنفکران ایران معاصر را بوجود آورند. کسانی مانند، میرزا ملک خان، آقاخان کرمانی، طالب اف تبریزی، و حتی جمال‌الدین افغانی...، بیش از اینکه با نسل روشنفکران بی‌چیز امروز همانند باشند، با روشنفکران قرن هجدهم اروپا قابل مقایسه‌اند. این نسل بالاترین از لحاظ درک عمیق و تفکر و اندیشه‌های انتقادی نمونه‌ترین نسل روشنگر در ایران معاصر بوده است. هنوز نیز نوشته‌های آنان را بایستی به عنوان مهمترین و جدی‌ترین کار فکری در زمینه‌ی شناخت انتقادی از مسائل تاریخ تمدن و فلسفه‌ی سیاسی در ایران معاصر به حساب آورد. شاید اگر روشنفکران ایران در آستانه‌ی انقلاب به اندازه افرادی مانند میرزا آقاخان کرمانی و یا آخوندزاده در رابطه با نقش دین و روحانیت و فلسفه سیاسی بضاعت داشتند و حتی از نظر مسائل و مشکلات سازماندهی جامعه نوین در ایران، مسائلی را که آنان طرح می‌کردند، جذب کرده بودند، حداقل اینچنین اسیر حوادث بعد از انقلاب نمی‌گردیدند. مسائلی که کلاً در عصر بیداری طرح گردید (تاریخ تمدن ایران و اسلام، نقش روشنگری و موانع فرهنگ مسلط بر آن، مطالعه‌ی تئوری‌های اجتماعی موجود در جهان در رابطه با پروژه‌های سازماندهی اجتماعی در ایران، فلسفه سیاسی، نقش ادبیات و زبان فارسی در بازتولید تفکر استبدادی و فرهنگ عقب مانده کشور و...) هیچ‌گاه در دوره‌های بعدی زندگی سیاسی و اجتماعی روشنفکران ایران بدین وسعت و عمق طرح نگردیده است.

ما در این نوشته به طرح و برخورد انتقادی درباره‌ی سه طرح سازماندهی اجتماعی که خطوط اولیه‌ی آن توسط سه تن از روشنفکران عصر «بیداری» ریخته شده و تاکنون هر کدام به نحوی و به تناوب به تجربه درآمده‌اند پرداخته، محدودیت‌ها و نقطه‌ی قوت آنان را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

میرزا ملک خان: پروژه‌ی جامعه مدنی؛ سید جمال‌الدین افغانی: پروژه‌ی مدرنیسم اسلامی؛ میرزا آقا خان کرمانی: پروژه سوسیالیسم خلقی.

الف - پروژه‌ی جامعه مدنی: اخذ تمدن فرنگی بدون دستبرد ایرانی.

میرزا ملک خان، روشنفکر و سیاستمدار عصر ناصری مانیفست رهروان پروژه‌ی خویش را چنین خلاصه می‌کند: «اخذ تمدن و صنعت غربی بدون دستبرد ایرانی». جهان‌بینی و استراتژی سیاسی که وی سنگ اولیه‌ی آن را نهاد و خطوط عمده‌اش را طراحی نمود، در کلیه‌ی دوران‌های ذکر شده روشنگری در ایران معاصر موضوع بحث بوده و به عنوان مرکز توجه قشر خاصی از روشنفکران و مردم جامعه‌مان و حلال مشکلات و معضلات شمرده شده است. البته ایده‌ی اولیه‌ی که توسط ملک خان سامان داده شد در طی زمان جرح و تعدیلاتی پیدا نمود، هنوز اساس نظراتش همان است، که بود. شاید بتوان عناصر کلی تشکیل دهنده‌ی این پروژه را به موارد زیر خلاصه کرد:

فلسفه سیاسی:

- 1- مدل حکومتی خود را در روبرواری از یکی از کشورهای پیشرفته‌ی «غربی» (انگلستان، سوئد، ... آمریکا) اخذ می‌کند. «تمدن‌گرایی و میل شدیدش به سامانه‌ی اجتماعی «غربی»، از آینده‌نگریش درباره‌ی ایران نشأت می‌گیرد.
- 2- در شکل افراطی، دولت‌های «غربی» و حمایت و کمک آنان را تنها چاره‌ی بیرون رفتن ایران از دامان عقب ماندگی می‌داند.
- 3- از آنچه که رنگ و بوی «شرقی» داشته باشد گریزان بوده و اخذ فرهنگ و منش «غربی» را مدنظر دارد. این امر معمولاً به سبب اشاعه‌ی بینش ممتازگرایانه بوده و کلاً روشنفکران را از بسیاری مسائل جامعه جدا نموده است.
- 4- علیرغم غرب‌گرایی و «روشنفکری»، این بینش ناسیونالیست است. ملی‌گرائیش بخصوص در مورد ملیت‌های دیگر (بویژه اعراب) کاملاً جنبه برتری‌نژادی بخود می‌گیرد.
- 5- در عرصه‌ی سیاست جهانی و در رابطه با دیپلماسی دنیای غرب، دچار یک پارادوکس است: ضمن تجلیل از «غرب» هیچ‌گاه از آنچه که «غرب» در عمل انجام می‌دهد، و آنچه که بعنوان مدلی «انسانی» ترسیم کرده، سر در نمی‌آورد.
- 6- اگر چه به شدت «غرب‌گرا» است و ذهن خود را با معیارهای آن «تربیت» کرده است، اما در انتخاب مدل حکومتی در ایران معمولاً سلطنت را بر جمهوری و دین‌داری را بر ضدیت با آن، ترجیح می‌دهد.
- 7- پارلمان در آراء سیاسی این پروژه بسیار مقدس است. در عمل نیز این تنها محلی بوده است که بخش لیبرال چپ این جریان قادر به مطرح نمودن خود بوده است.

8- علیرغم دفاعی که از دموکراسی می‌کند، اصولاً پیاده نمودن پروژه‌اش را تنها با کمک دستگاه حاکم و سیستم موجود، عملی می‌داند.

9- در تبلیغات سیاسی خود را مدافع دموکراسی و آزادیخواهی دانسته و حتی تا آنجا می‌رود که خود را مرجع آزادمثی و دموکراسی می‌داند.

در فلسفه‌ی سیاسی این پروژه، مسئله‌ی آزادی و دموکراسی (حداقل در تبلیغ) عمده می‌شود. اما در عمل در اکثر دوران‌هایی که مجال داشته، به عناوین مختلف امر دموکراسی را به تأخیر انداخته و یا با نیروهای استبدادگر ائتلاف نموده است.

ب : مفهوم نوآوری و تجددخواهی

1- تعریف این پروژه از نوآوری و تجدد همان مدرنیسم بورژوازی غربی است. اما، در نظر هواداران این گرایش سیاسی ضمن قبول داشتن، آنرا در ایران قابل اجراء نمی‌دانند. حتی در زندگی روزمره طرفداران این پروژه نیز تجددخواهی غربی مشاهده نمی‌گردد و بیش از هر چه از تجددخواهی جوانب سطحی مسائلی مانند آداب معاشرت و نوع لباس پوشیدن را مدنظر دارند.

2- با وجود اینکه به اصول تجددخواهی، به افراط تظاهر می‌کند، اما اغلب برای حفظ منافع خود به ائتلاف با ارتجاعی‌ترین بخش‌های جامعه نیز همت گمارده است.

3- در طی هشتاد سال گذشته، با اینکه پر قدرترین نیروی سیاسی بوده است، از خود فرهنگ مشخصی نساخته است. محل مناسب فعالیت ذهنیش، همان است، که بود.

4- از لحاظ روان فرهنگی، خود فریفته و فرهنگ فروش است. فقط به خود مشروعیت می‌دهد، دیگران را مستبد و مرتجع می‌خواند، و حتی برای رسیدن به «دموکراسی» ممکن است به دیکتاتوری توسل جوید. خود را مرجع حقیقت می‌داند.

ملکم خان چه گفت و چه شد؟

درک هواداران این پروژه از فلسفه سیاسی و چگونگی کاربست یک استراتژی سیاسی، بر پیش فرض‌هایی بنا نهاده شده است که کاملاً قابل بحث و مورد شک می‌باشند. اولین پیش فرض این تفکر سیاسی این است که راه مبارزه بر علیه عقب‌ماندگی و استبداد، کوششی در راه رشد علم و صنعت و به اصطلاح مدرنیسم اقتصادی است. این بینش بدون در نظر گرفتن انقلابات سیاسی و فرهنگی که در غرب زمینه‌ساز جامعه مدنی گردید، فریفته رشد صنعت و قدرت اقتصادی غرب شده، بیشترین همت خود را به تشویق و ترغیب زیرساخت و احداث کارخانجات قرار داده است. تفکر عینیت‌گرایی که چنین پروژه‌ای را سامان داده تا به آنجا می‌رود که میرزا ملکم خان تقریباً تمام منابع کشور را تحت قراردادی به انگلیسی‌ها می‌فروشد تا شاید از این طریق صنعت در ایران رشد کرده و مدنیت شکل گیرد. دفاعی را نیز که برخی از روشنفکران دوران مشروطیت از رضا شاه می‌کردند نیز بر این استدلال استوار بود که: وی (رضا شاه) علیرغم ضدیت با مشروطه و قلدربا پیش، چون دارای برنامه اقتصادی خوب است، لذا با ساختن کارخانجات جدید و راه‌آهن و غیره فکر غربی (آزادیخواهی) نیز در ایران قوام خواهد گرفت

(كساني مانند ملك الشعراء بهار، سليمان ميرزا اسكندري و... بهمين دليل از وي دفاع كردند). اما برخلاف تصور اين عده، مشاهده شد كه برنامه‌هاي اقتصادي كه رضا شاه پياده نمود تنها به محكم نمودن پايه‌هاي دولت مركزي و همه‌گير شدن ديكتاتوري كمك نمود. در حقيقت رضا شاه نيز، همان نظرات ميرزا ملكم خان، كه رشد فرهنگي و روح آزادمنشي از رشد اقتصادي و صنعتي برمي‌خيزد، را پياده نمود. تاريخ تنها نفي اين گونه استدلالات را ثابت نمود.

دومين پيش فرضي كه اين پروژه داشت، اعتقاد بر اين بود كه ايران بايستي به نوعي رونوشت يكي از كشورهاي اروپايي گردد. اما اين درك از مدل حكومت اروپايي در ايران، كاملاً تقليل‌گرايانه و شماتيك است. هيچ توجهي به آنچه كه در چند صد سال گذشته در تاريخ شكل‌گيري جامعه مدني در اروپا رخ داده ندارد. نهادهاي كه چه در اثر مبارزه بورژوازي اروپا بر عليه فنوداليزم و كليسا و چه توسط كارگران و توده‌هاي مردم در جهت كسب حقوق دموكراتيک بوجود آمده نيز نادیده انگاشته شده‌اند. مسلم است كه آنچه كه امروز ما بعنوان جوامع پيشرفته اروپايي مشاهده مي‌كنيم، تنها در بستر آن تاريخ و با برخورداري از زمينه‌هاي اجتماعي و بيزه‌اش ممكن گرديد.

پنجاه سال حكومت پهلوي و اصرار آن براي بردن ايران به دروازه‌هاي تمدن بزرگ با توسل به زور و قدرت حكومتي، پروژه جامعه مدني را تقديم جمهوري اسلامي مي‌كند. نکته‌اي را كه بسياري از طرفداران جامعه مدني در ايران فراموش مي‌كنند اين است كه بدون مشاركت اقدار و طبقات مردم، بدون رشد جنبش اتحاديهاي كارگري و كارمندي و بدون وجود نهادهاي حزبي، پارلمان تنها يكي از مراكز اداري ديكتاتوري خواهد بود. از آن مهمتر اينكه جامعه مدني در اروپا در فرايند مبارزه بر عليه دين به عنوان يك نهاد سياسي و روشنگري فرهنگي خود را طرح نمود. در ايران امروز اما، مي‌خواهند جامعه مدني را با توسل به مشروعيت فلان آيت‌الله مخالف رژيم برپا دارند. در چنين صورتي نتيجه همان خواهد شد كه بود. تكرار دوران سياه پهلوي براي بار ديگر.

سيد جمال الدين افغاني و تجددخواهي اسلامي:

حرکت فكري ديگري كه از اوان رويارويي كشورهاي مسلمان خاورميانه و از جمله ايران با تمدن هجوم‌گرايي غرب، مطرح گرديد مدرنيسم اسلامي بود. اين حرکت اما بيش از هر چه، عكس‌العمل فرهنگي برخاسته از نهادهاي فكري بومي و اسلامي اين جوامع به منظور تطبيق دادن شرايط خويش با مختصات زندگي جديد بود. مسئله‌ي مهم در رابطه با اين حرکت فكري، ابعاد فرا كشوري آن است. تجددخواهي اسلامي چه در پوشش پان اسلاميسم جمال‌الدين افغاني، با اسلام راستين رشيد رضا و جنبش اخوان المسلمين و حتي پديده خميني‌ايسم جملگي سامان دادن يك نظام واحد سياسي در پهنه‌ي ممالك اسلامي را مد توجه داشتند. اما خصوصيات و ارزش‌هاي متنوع ممالك «اسلامي» همواره بعنوان يكي از موانع شكل‌گيري واقعي يك حرکت فكري - سياسي واحد و فراكشوري در اين منطقه گرديده است.⁹

فكر دوباره انديشي اسلامي و اصلاح دين دقيقه همطراز و همزمان با يورش سياسي استعمار (روس و انگليس) و برملا شدن حقارت علمي و فرهنگي جامعه‌ي ايران، در برابر دستاوردها و ارزش‌هاي غرب، به مخيله‌ي روشنفكران ديني و علماي اسلامي خطور نمود. شايد به همان

اندازه‌ای که تفاسیر این پیروان دین متفاوت و متنوع بود، برنامه و شناختشان از تجددگرایی در دین و فلسفه‌ی سیاسی اسلامی منطبق بر آن نیز متفاوت و حتی متضاد بود. اگر چه در این میان سید جمال الدین افغانی مشهورتر و مؤثرتر بنظر می‌رسید، اما تقلیل دادن ایده‌ی تجددخواهی اسلامی به آراء و نظرات وی مسلماً نادیده انگاشتن بسیاری پیچیدگی‌ها و دقت نظری و سیاسی در کلیت تاریخ این جنبش و لذا فهم موجودیت میراثی است که هم‌اکنون تحت نمله‌ها و جنبش‌های مختلف پیش روی ما قرار دارد.* با وجود این تأثیر نظرات و برنامه‌ی سیاسی جمال‌الدین افغانی چه به جهت بعد وسیعش (هند، ایران، عثمانی و...) و چه به دلیل انسجام آراءش، در خور تعمق و تأمل ویژه است.***

ایده‌ی تجددخواهی اسلامی در شرایطی که دیگر امکان لمیدن ایدئولوژیک و فرهنگی بر محمل‌های خوش قدیم و سنت‌های هزار ساله بومی میسر نمی‌نمود، توسط عناصر تیزهوش‌تر و حساس‌تر اسلامی و ایرانی طرح گردید. هدف اساسی این پروژه، تجدیدنظر در ابعادی از تفکر و فرهنگ موجود اسلامی به منظور ایجاد قدرت مانور سیاسی و فلسفی در عرصه‌ی تقابل با هجوم بی‌امان ارزش‌ها و نظرات تازه رسیده‌ی غربی بود. این حرکت در ابتدای کار حتی تا آنجا رفت که داعیه‌ی ارائه‌ی بدیلی در برابر کلیت تمدن جدید غربی را نمود (شاید حتی تلاش‌های سید جمال‌الدین در جهت تقویت و حفظ امپراطوری عثمانی و با غبطه‌ای که خمینی در کتاب ولایت فقیه و شریعتی در نوشته‌هایش از نابودی دولت عثمانی می‌خورند، از این امر ناشی شده باشد). مبانی فکری مشروعیت‌بخش این پروژه‌ی سیاسی نیز از تفکر عینیت‌گرای موجود، اخذ گردید. استدلال محوری این حرکت سیاسی از وجه‌المله‌ترین و عوام‌پسندانه‌ترین در ایران معاصر است: سامان دادن یک پروژه‌ی سازماندهی اجتماعی بر پایه‌ی ارزش‌های موجود و مورد قبول جامعه‌ی اسلامی در مسیر تطبیق دادن آن (هر چند صوری و فرمال) با تحولات دنیای امروز. ظرفیت‌ها و محدودیت‌های این پروژه را نیز بیش از هر جا بایستی از طرح همین استدلال و منطق تئوریک دریافت. در زیر ما ابتدا به تبیین کلی این پروژه در تجریدی‌ترین خطوطش و بدان گونه که به عنوان پروژه‌ی تجددگرایی اسلامی در ایران معاصر معرفی گردیده است پرداخته و سپس به سرنوشت این پروژه و تحولاتی که در کش و قوس‌های سیاسی و فکری ایران معاصر، بر آن گذشته اشاره خواهیم کرد.

فلسفه‌ی سیاسی:

1- آینده‌نگری پروژه فوق برپایه‌ی جامعه‌ای اسلامی (نمونه صدر اسلام و یا تعدیل یافته آن) است که در کلیت خود و در تمام عرصه‌های سیاسی و فرهنگی بتواند در برابر فرهنگ و جامعه‌ی «غربی» قدرتمند پایداری کرده و حتی آنرا درنوردد. منطق مستتر در این طرح سیاسی بر اصل بومی بودن و بیگانه نبودن ارزش‌ها و ایده‌های اسلامی و سنتی است که بر بنیاد آن جامعه‌ی آینده استوار می‌گردد. از یک سو تکیه کرد بر معیارها و هنجارهای اسلامی و ایران به این پروژه هویت مستقل از دیگر پروژه‌های سیاسی می‌دهد، و از طرف دیگر چون در تفکر اساس گرای اسلامی خود این پروژه هر پدیده «خودی» را بر «بیگانه» والا و برتر می‌داند، لذا تجددطلبی اسلامی به عنوان راهی که هم فراتر از همه معیارها و ارزش‌های استعماری و استکباری و هم به عنوان تلاشی که بدست مسلمانان انجام می‌گیرد راهگشا و چاره‌ساز اعلام می‌گردد. جالب اینجاست که برخورد کوشندگان این پروژه با دستاوردها و قدرت پروژه‌های موجود غربی (رشد علم و صنعت و ثبات مادی) سبب گردیده که در فلسفه‌ی سیاسی به طرح تقابل بین جامعه‌ی پیشرفته تکنولوژیک و

مادی غربی و رفعت معنوی و انسان والای اسلامی بپردازد. ایدئولوگ‌های اسلامی با استفاده کردن از ایده‌هایی مانند از خود بیگانگی، خود غربی و مانند آن که از آراء نقادان جامعه بورژوازی عاریت گرفته بودند و با انگشت گذاردن بر عصیان جوانان و ناراحتی‌های امروزی آنان در غرب، شرق را معدن و منبع معنویات و انسانیت به حساب آورده و به خیال خود آینده‌نگری اسلامی انسانی را در برابر فلسفه‌ی سیاسی غربی قرار می‌دهند. این شیوه‌ی استدلال و نحوه‌ی مقایسه که جز ساده‌انگاری و خودفریبی نمی‌تواند باشد بیش از هر چه مشروعیت خود را از نارسایی‌ها و معضلات جوامع موجود غرب اخذ می‌کند. گویی که جوامع فقرزده، خرافاتی، تحت روابط فرهنگی آسیایی و متحجر اسلامی قادر به تعریف والاتر از نگرش کنونی بشر از انسان و تفکر بدست داده یا خواهد داد.

عجب اینکه این زورق روحانی و معنوی پروژه‌ی اسلامی بسیاری را چنان فریفت که حتی میشل فوکو انقلاب اسلامی ایران را نسیمی تازه از آزادی خواند، و چه بسا روشنفکران و آزادگانی که فریب چهره‌ی لاهوتی خمینی بخوردند. همین نکته است که با توسل بدان علی شریعتی عقب‌مانده‌ترین آراء اسلامی را به رنگ دیگری به خلائق خورانده و چه تأثیرها نیز نگذاشت.¹⁰

2- «شرق» و یا ملل اسلامی موضوع محوری این پروژه است که آنرا در برابر «غرب» نهاده و تعریف می‌کند. بسیاری از عناصر ارتجاعی و ضد بشری موجود در این پروژه که به گنج‌سری‌ها و «سوء تفاهم‌های» امروزی نیز منجر گردیده است، همانا، خواست حرکت از موضوع (دنیای اسلامی) است که به نحوی کاذب در برابر «دشمنی» از پیش تعیین شده قرار داده شده و هیچ مفردی نیز بدون درگیر شدن در «شرق» پرستی و غرب ستیزی بجای نمی‌ماند. *** همین امر احتمال بازگشت تجددطلبی اسلامی را به مختصات اسلام سنتی زیاد می‌کند. اصولاً برنامه‌های که وظیفه‌ی اصلی خود را دفاع و حفظ (یا تجدید حیات) مهمترین نهاد فرهنگی و سیاسی جوامع عقب‌مانده اسلامی نهاده است، گرچه قادر به بسیج توده‌های وسیع گردیده و توانسته توده‌های میلیونی را پشت سر داشته باشد، نمی‌تواند گامی فراتر از کوشش در برگرداندن اوضاع فعلی به کهن بردارد. به عبارت دقیق‌تر پروژه‌ی مدرنیسم اسلامی (اسلام علوی - راستین) در مقابل دو راه قرار گرفته است: یا اینکه اسلام را در لفافه‌ی تجددطلبی بسته‌بندی کند (مثال بارز آن الجزایز) و یا اینکه تکیه بر اصول کرده و تجدید حیات جامعه اسلامی را در دستور کار قرار دهد (ایران کنونی). راه نخستین بیشتر جنبه صوری دارد تا یک برنامه‌ی جدی سیاسی متفاوت از سایر برنامه‌های موجود. قصدش بیش از هر چه استفاده از اسلام در به انقیاد کشانیدن توده‌هاست؛ نه در رفتار و وضعی جدی به اسلام بدوی می‌نهد و نه آنقدرها در مقابله با ارزش‌ها و روابط بیگانه سختگیر است. همان دیدگاه و ضرورت پراگماتیستی که او را وادار به چنگ زدن به ریسمان اسلام کرده است. به همان آسانی به نزدیکی با «دشمنان اسلام» (امپریالیسم) خواهد کشانید. راه دوم، اگر چه هم در ادعایش (اسلام واقعی عصر جهالت و بدویت) و عملش «صدیق»‌تر است، اما به همان اندازه نیز خطرناکتر و ارتجاعی‌تر ظهور می‌کند. مسئله این است که این پروژه در ستیز با کلیت زندگی جدید انسان معاصر بوده و تنها راه موفقیتش را نیز در به بند کشیدن و تاراج کردن هر آنچه که عقلانیت انسان جدید ساخته است و درست در همینجاست که تراژدی می‌آفریند و حتی قادر می‌گردد حاملان پروژه‌های سیاسی که در مقابل جامعه مدنی‌اند (مارکسیست‌ها) را غافلگیر کرده و به تسلیم و اداری کند؛ آنچنان که در ایران کرد. شورش بدوی و عصیان عقب‌گرایانه‌ی اسلامی، بسیاری از انسان‌های مترقی و پیشرو را مجذوب خود نمود. گره اصلی در عدم تمایز

قابل شدن میان تفکر خردگریز بدوی عصیانگر و شورش تعقلی خودآگاه در جهت کمال بخشیدن به پروژه‌ی روشنگری معاصر است.

3- با این وجود پروژه‌ی تجدید حیات اسلامی از سایر برنامه‌های ارائه شده در ایران معاصر دقیق‌تر و منسجم‌تر است. اول اینکه تفکر عینیت‌گرایی از آنجا که در میان توده‌ها شکل گرفته و «ذهن‌گرایی» دیگر برنامه‌های سیاسی را ندارد، توانسته به طرح یک سری سؤالات بپردازد که در رابطه‌ی تنگاتنگ با مسائل مهم مردم قرار داشته است. هر چند ممکن است سؤالات از زاویه‌ای کاملاً عقب‌مانده مطرح شده باشد، و یا حتی ماهیت خود سؤالات نهایتاً کاذب از کار در آیند. اما بهر رو در طرح سؤالات، این پروژه یک قدم جلوتر از دیگر برنامه‌های سیاسی رقیب قرار می‌گیرد. این امر کمک بسیار زیادی به حاملان بدیل اسلامی در ایران معاصر نموده است، چه آنان دچار کلاف سردرگم از خود بیگانگی و انزوای (چه از سوی قدرت‌های حاکم و چه از جانب توده‌ها) روشنفکران بدیل‌های دیگر اجتماعی نگردیدند. این استراتژی بعثت بهره‌وری از یک سری ارزش‌ها و نهادهای موجود سنتی و دینی در جامعه، توانست به آسانی با مردم ارتباط برقرار کرده و در عین حال دانست که کجا سکوت نماید. این مسئله هم در محمل‌های تبلیغ و تهیج (مسجد، تکیه، حسینیه، انجمن اسلامی و...) هم در رابطه با استفاده از نهادهای مورد قبول عامه، (حسین، عاشورا، امام زمان و...) صدق می‌کند.

اما همین ظرفیت‌ها و قدرت مانور گفتار مذهبی، این پروژه را در پیاده نمودن آنچه که از اول مورد ادعایش بود (تجددخواهی دینی) فلج می‌کند. واقعیت این است که در تاریخ معاصر جنبش‌های اسلامی اگر چه داعیه‌ی تجددخواهی و نوآوری دینی در بین بوده است، اما فرایند عملی شدن این برنامه‌ها و تکیه بر سنت‌ها و ارزش‌های موجود، آنان را دچار استحاله نموده و دست آخر ولایت فقیه و امثالهم از آن بیرون آمده است. اگر به سیر جنبش اسلامی اخیر ایران (جمهوری اسلامی) توجه شود، خواهیم دید که بسیاری از رهبران کنونی رژیم ولایت فقیه، همان عناصر روشنفکر و ملاهای تجددخواه جوانی بودند که حسینیه‌ی ارشاد را بنا نهادند، با شریعتی هم رأی و هم نظر بودند و داعیه‌ی اسلام راستین را در سر می‌پروراندند (و امروز هم چه بسا که در سر می‌پروراندند).

پروژه‌ی تجددخواهی اسلامی در عرصه‌ی سیاست:

در نوشته‌ها و نظرات ایران شناسان، دیدگاه تئوریک مدرنیسم بورژوازی (Modernization Theory) بیش از هر مکتب دیگری در تحلیل از ایران معاصر و تبیین جایگاه دین اسلام و نیروهای سیاسی حامل آن غالب بوده است. بنابراین نظرگاه، جوامعی مانند ایران، دوران گذار از جامعه‌ی سنتی (کشاورزی عشایری) به جامعه مدرن را می‌گذرانند و مسئله‌ای اساسی در چنین جوامعی پیدایش شهرها، بازار و صنعت در حیطه‌ی اقتصادی و غلبه فکری و علمی نظام سکولار (غیر دینی) و تضعیف سنت‌ها و ایده‌های دینی و بومی جامعه‌ی کهن است. این نقطه نظر غالب در تحلیل از اوضاع اجتماعی و اقتصادی ایران در دوران پهلوی و همچنین ایران کنونی است. انبوه نوشته‌ها در مورد ایران در دوران پهلوی، حاکی از تحلیل‌های تقریباً یکسان در رابطه با انجام اصلاحات و تلاش‌های رضا شاه و پسرش در جهت نو کردن ایران و چگونگی وارد شدن این کشور به عرصه جهان امروز و عصر ایران نوین است.¹¹ نتیجه‌گیری اغلب این نوشته‌ها

(بخصوص کتاب لنچاوسکی بنام ایران در دوران پهلوی) غالب شدن ساخت‌ها و روابط مدرن در ایران و فروپاشی نظام سنتی و دینی در این کشور می‌باشد.

انقلاب اخیر ایران، رشد جنبش مذهبی و ابعاد وسیع زندگی سنتی در بین مردم، صاحب‌نظران فوق را کاملاً غافلگیر کرده و نتیجه‌گیری‌های خوشبینانه آنان را تا حدود بسیار زیادی بی‌مقدار نمود. اما جالب اینجا است که این بار همان کسانی که کتاب‌ها درباره‌ی گسترش روابط و ساختارهای مدرن و از بین رفتن جامعه سنتی ایران نوشته بودند، بدون کوچکترین انتقاد به نظراتشان با یک مونتاز تئوریک جدید «کشف» نمودند که تاریخ ایران معاصر پیوسته بر محور مبارزه‌ی اسلام و جامعه سنتی با نیروها و ایده‌های مدرن و سکولار قرار داشته و عاقبت نیز (شاید بعلت زیاده‌روی برنامه مدرنیزم شاه سابق) نیروهای دسته اول پیروز گردیدند. در اینجا قصد پرداختن به کمبودهای جدی تئوریک مکتب مدرنیزاسیون، تأثیرات گمراه‌کننده‌ای که ایران‌شناسان پیرو این تئوری بر جای گذارده‌اند را نداریم. فقط اشاره می‌کنیم که درک تقلیل‌گرایانه‌ای که سعی در عمومیت دادن به تضاد جامعه‌ی سنتی و مدرن دارد، قادر به تبیین بسیاری از وقایع تاریخی ایران معاصر نخواهد بود. نگاهی به نقطه عطف‌های مهم سیاسی از دوران مشروطیت تا به امروز، بیانگر عدم درک دیدگاه فوق از نقش دین و نیروهای اسلامی است.

اگر دوران مشروطیت، سالهای 32-1320 و انقلاب اخیر را همان نقطه عطف‌های سیاسی مهم در ایران معاصر ببینیم، دخالت و تأثیر نیروی روحانیت و آراء اسلامی با توجه به آرایش سیاسی نیروهای اجتماعی و وضعیت نیروهای رقیب، از ویژگی همان دوره خاص برخوردار بوده است. جنبش مشروطیت در کلیت خود فضای غیردینی و برنامه‌ی سیاسی پارلمانتاریزم را غالب کرد. از این رو دیسکورس مسلط در فضای سیاسی مبارزاتی این عصر، غیر اسلامی بوده و نیروهای سکولار اعم از روشنفکر و غیر روشنفکر کاملاً در آن فعال بودند. حتی برخی از عناصر روحانی و اسلامی در این مقطع دست به نقد نقش دین در جامعه زده و خود از پیشروان نهضت آزادیخواهی و مبارزه علیه مشروطیت و طلبی اسلام پناهان گردیدند. لذا نقش نیروهای اسلامی در جنبش مشروطه از یک سو در شکست سیاسی جناح ضد مشروطه آن، و در حمایت و سازش دیگر نیروهای اسلامی و روحانی تابعی از نظام گفتاری غالب بود. روحانیت گر چه برخی امتیازات را توانست برای خود کسب کند، اما در عین حال مجبور به سازش سیاسی گردیده و تا حدی نیز به قبول نقش مهم ارگان‌های غیر دینی در عرصه‌های حقوقی، آموزشی در جامعه گردید. بنابراین علیرغم تصور برخی از ایران‌شناسان که پیوسته از تاریخ معاصر ایران فلسفه‌ی تضاد سنت در برابر مدرنیزم را استخراج می‌کند، انقلاب مشروطه به هیچ وجه چنین خطی را میان این نیروها رسم نکرد. بودند نیروهای دینی که حتی ایدئولوگ مشروطه شدند و کم نبودند عناصر غیر دینی که با استبداد همراه گردیدند.

مطالعه‌ی مبارزات سالهای 32-1320، از نظر نقش نیروهای دینی جالب‌تر از عصر مشروطه است. دو نیروی عمده‌ی سیاسی در این سالها، یکی حزب توده ایران و دیگر جبهه ملی و نیروهای حول مصدق را به سختی می‌توان اسلامی و یا حاملات پروژه‌ی حکومت دینی و روحانی دانست (اگر چه هم افراد و نیروهای اسلامی به این سازمانها پیوستند و هم این سازمانها کاملاً موضع مخالف با اسلام نمی‌گرفتند، مهم این بود که پروژه‌های سیاسی این دو گروه حکومت اسلامی و اعتلای دین نبود). این دوره از تاریخ ایران در حقیقت اوج شکوفایی نیروهای سکولار در زندگی سیاسی ایران بود. نه مبارزه بین جبهه ملی و حزب توده را می‌توان به تضاد بین سنت و مدرنیزم

تقلیل داد و نه حتی مبارزه این دو را با استبداد حاکم و دربار پهلوی. جالب اینکه حتی نیروی اصلی اسلامی آن دوران که حول آیت‌الله کاشانی جمع بودند (مجمع مسلمانان مجاهد) نیز موضع یگانه‌ای در طول مبارزات این سالها نداشتند. در ابتدا به حمایت از ملی شدن نفت و مصدق پرداختند و در آخر نیز به سقوط دولت مصدق کمک نمودند. مهم‌تر اینکه مبارزات ضد کمونیستی و ضد ترقی‌خواهی گروه‌های اسلامی در این سالها قادر به تضعیف این جنبش نگردید؛ بعکس، مصدق قادر گشت تقریباً بدون سرو صدا در مبارزه‌اش بر علیه فدائیان اسلام پیروز بیرون آید بدون اینکه روحانیت بتواند او را متوقف کند.¹²

نزدیکی افرادی مانند کاشانی و حتی خمینی به دربار و کمک آنها به سرنگونی دولت مصدق نیز بیش از اینکه بیان قدرت آنان باشد حاکی از عدم کارساز بودن نقش مستقل نیروهای اسلامی بود تا مسئله‌ی دیگری. در این سالها به هیچ وجه مبارزه‌ی سیاسی جامعه در حول «تضادهای» مطرح شده در تئوری مدرنیزاسیون: یعنی سنتی - مذهبی و سکولار و مدرن نبود. حتی محمل‌های مبارزه سیاسی نیز اصلاً رنگ و بوی دینی و اسلامی نداشتند (اتحادیه‌های کارگری و صنفی، مجلس، دانشگاه، جراید و...).

تنها دوره‌ای در تاریخ معاصر ایران که نیروهای اسلامی و روحانیت توانست در عرصه‌ی سیاسی بطور جدی مطرح شود در فرایند کش و قوص‌های سیاسی بود که از آستانه‌ی اعلام برنامه «انقلاب سفید» رفته رفته پدیدار گردید و در انقلاب بهمن ماه 57 به نتیجه رسید. در اصل نیز تئوری‌هایی که امروز با تاثیر گرفتن از ماکس وبر و تضاد جامعه سنتی و سکولار خود را مطرح می‌کنند اغلب با عمومیت دادن پیکار سیاسی چند ساله اخیر در ایران به کلیت تاریخ معاصر این کشور ساخته شده‌اند. اما بنظر ما این قرائت استقرایی از چگونگی مبارزات در طی انقلاب بهمن ماه نیز به جز سطحی‌نگری و کلی‌گویی نمی‌باشد. دلایل متعدد ساختی و تاریخی را می‌توان بر علیه این نوع تئوری سازی ارائه داد. مهم‌تر از همه اینکه آن پیوستگی فرضی (پیکار دائمی جامعه‌ی سنتی با جامعه سکولار) اصولاً در طی تاریخ جدید ایران موجود نبوده و بلکه گسست‌های چندی را نیز شاهد بوده‌ایم. ما حتی برخلاف تصور عموم جنبش اسلامی اخیر را که به برقراری جمهوری اسلامی انجامید ادامه‌ی منطقی و تاریخی مبارزه‌ی مشروطه و مشروعه و یا میرزا ملکم خان و سید جمال‌الدین نیز نمی‌دانیم.

انقلاب اخیر ایران خود دقیقاً رد تئوری محوری بودن تضاد جامعه سنتی دینی با مدرن و سکولار بود. دلایل این امر را می‌توان بدین گونه خلاصه کرد.

1- برخلاف تصور تئوری مدرنیزاسیون، فرایند ایجاد ایران نوین که در طی دوران پهلوی رخ داد، لزوماً شاه به کمک تضعیف و یا نابودی ساختارها و روابط سنتی و دینی نبود. تجربه‌ی به سلطنت رسیدن رضا شاه به کمک حمایت علمای قم، تبلیغ اسلام پناهی محمدرضا شاه، تلاش وی برای تشکیل آخوندهای درباری، ایجاد سپاه دین، تکیه استبداد پهلوی بر خرافات دینی شیعه و... همه بیانگر این امر است که فرایند مدرنیزاسیون در ایران گرچه برخی روابط سنتی را نابود کرد و نوعی پوسته‌ی مصنوعی مدرن به دستگاه دولتی و روابط اجتماعی ایران بخشید، اما واقعیت دیگری نیز همپایه‌ی این فرایند به حفظ و حتی تقویت بسیاری از محمل‌ها و ساختارهای سنتی در ایران مشغول بود. اصولاً حفظ سامانه‌ی دربار پهلوی که سنتاً میراث همان دربار عصر قجر بود و تکیه‌ی عظیم قدرت دولتی بر ارزش‌ها و نهادهای مذهب شیعه و خرافات اسلامی، نمی‌توانست

تحول و یا حتی استحاله‌ی نسبی ساختار دین و دستگاه دولتی را در ایران همراه آورد. شاهرخ اخوی به این امر اشاره می‌کند که شاه به هیچ وجه قصد مبارزه با روحانیت و نابودی دستگاه دین را نداشت بلکه او می‌خواست دین و روحانیت را درباری کند.¹³

2- بعد از شکست جنبش ملی شدن صنعت نفت و جنبش اتحادیه‌های کارگری و پیروزی کودتای مرداد 1332، کلیت مبارزه سیاسی و نیروهای حامل آن، دچار یک از هم گسیختگی گردید. جنبش اتحادیه‌ای در ایران و سیاست در عرصه‌ی کارخانه و محل کار دچار گسست گردید. ادامه دهندگان راه مصدق به جز نزدیکی شخصی با وی هیچ چیز مهم و جدی برای ارائه در صحنه مبارزات سیاسی نداشتند و رفته رفته سپری شدند. حزب توده دیگر نه نماد رادیکالیسم و مبارزه که سازمان شکست، انفعال، ازدگی و وابستگی شده بود. دربار پهلوی نیز این بار بوسیله‌ی پلیس سازمان داده شده امنیتی به خفه کردن عناصر و محمل‌های مبارزه می‌پرداخت. مهم‌تر اینکه اصلاحات ارضی و فروپاشی وسیع زندگی روستایی خیل میلیونی مهاجران روستایی را به شهرها آورد. مجموعه‌ی این عوامل شکل جدیدی از مبارزه را در ایران سامان داد. خصوصاً اینکه شرایط جهانی نیز در این راستا موثر بود. دادخواهی و عدالت‌طلبی، تهی‌دستان به شهر آمده را تهییج می‌کرد. جاده‌ی سیاست هم که قبلاً توسط ساواک آماده شده و هیچ جریان سیاسی مهم و جدی نیز وجود نداشت. جنبش احتیاج به رهبر شبه الهی داشت که به آیت‌الله خمینی واگذار شد، پیوند روحانیت و محصلین و جوانان و جنبش تهی‌دستان شهری بالاخره «ولایت فقیه» را به رهبری رسانید.¹⁴

دلایل فوق در تئوری مدرنیسمیون جانی را اشغال نمی‌کنند. به تغییرات ساختی - طبقاتی و ایجاد گسست در شکل و شیوه‌ی مبارزه سیاسی که توضیح دهنده نقش مهم روحانیت و جنبش اسلامی در ایران بود جایگاه مهم تئوریک داده نمی‌شود. جنبش مذهبی که در عصر مشروطیت دنباله‌ی این نهضت شد و در جریان مبارزات ضد استعماری ایران بسادگی بی‌اثر گردید، 30 سال بعد و برخلاف تصور بسیاری درست هنگامی که هیچ کس انتظار آن را نداشت ظاهر گردید. «این جنبش محصول شرایط دوره خود بود و بس».

پروژه‌ی سوسیالیسم خلقی:

همانگونه که ملک خان و سید جمال‌الدین افغانی را به عنوان پیشگامان طرح پروژه‌های جامعه مدنی و تجدیدطلبی اسلامی معرفی نمودیم، میرزا آقا خان کرمانی نیز در میان روشنگران دوران پیش از مشروطه، نماینده آراء سوسیالیستی بود. **** میرزا آقا خان کرمانی نگرش انتقادی رادیکال‌تری از سایر روشنفکران هم عصر خود به مسائل اجتماعی و سیاسی ایران دوران قاجاریه نمود. اگر چه تقریباً تمام هم عصران میرزا آقا خان تحت تأثیر نهضت روشنگری اروپا قرار گرفته بودند، اما در میانشان تنها او بود که به مطالعه‌ی جنبش‌های سوسیالیستی و رادیکال اروپایی دست زد: «از طریق آرایبی که در نوشته‌هایش مطرح گردیده‌اند می‌توان حدس زد که او [میرزا آقا خان] وسیعاً نوشته‌های دکارت، روسو، ولتر، مونتسکیو، اسپنسر و داروین را خوانده بود. او همچنین شناختن را از نهضت‌های سوسیالیستی و اتوپیایی قرون هجدهم و نوزدهم نشان می‌دهد.»¹⁵

با این وجود صرف آشنایی وی با نهضت‌های فکری سوسیالیستی آنقدر مهم نیستند که طرح مسائل مهمی مانند مسئله دهقانان و عدالت اجتماعی از جانب او فریاد آدمیت وی را «سوسیالیست انقلابی» خوانده و می‌گوید که میرزا آقاخان «در عصر خود تا زمان مشروطیت بزرگترین متفکر فلسفه انقلاب است، و حتی در دوران انقلاب ایران هم از این نظر هیچکس مقام فکری او را احراز نکرده است.»¹⁶ او شاید اولین کسی در ایران بود که در زمینه تفکر انقلاب اظهار نظر می‌کرد. «در فلسفه انقلاب گفتار پر مغزی دارد که تأثیر مستقیم متفکران انقلاب فرانسه در آن منعکس است: در مملکتی که مردم آن تحت اسارت حکومت مطلقه باشند هرگاه «ارباب احساسات عالی» ظهور یابند متحمل استبداد دولت نگردیده «اولین گام ترقی را خطوه اضلال دانند». پس به قدرت سخن و قلم ارائه خیر و شر نمایند و مردم را بیدار سازند. آنگاه در ملت «حس مشترك» پدید آمده برای پاره کردن زنجیرهای بیداد «به شورش و بلوای عام و انقلاب تمام برخاسته، موجب وقوع يك حادثه و تغییر عظیمی» شوند. البته این امر به خرابی و خونریزی می‌کشد که منافی «عالم انسانیت و مباین آزادی و حفظ حقوق بشریت» است. اما باید دانست که در چنین موردی هجوم محن و طغیان و سیل حادثه‌ها «به حقیقت آدمی ضرری نمی‌رساند، بلکه صدمات و انقلابات و حوادث بر قوت نفس آدمی می‌افزاید... و در ثانی به قوت حکمت و استبداد رأی زرین و عقل متین در صدد چاره هم آن امور برمی‌آید.»¹⁷ به جرئت می‌توان ادعا نمود که او تنها روشنگر آن عصر بود که وراء تفکری که صرفاً قانون‌گرایی و اصلاح دولت موجود را مطرح می‌ساخت (از امیرکبیر گرفته تا ملک‌خان و...)، به تبیین اندیشه‌ی انقلابی و مسئله تحول کلی جامعه پرداخت.

یکی از ایراداتی که بر اندیشه‌ی سیاسی میرزا آقاخان گرفته شده است، مسئله عدم برش قطعی وی از نقش دین در پروژه‌اش است. به نظر ما، طرح این امر بدین گونه ساده‌انگارانه است. میرزا آقاخان با اینکه خود با فرقه «ازلیان» در ارتباط بود، اما وی چه در فلسفه‌ی سیاسی و چه در مباحثی که حول تعقل دینی طرح می‌کند، آگاهانه امر جدایی دین و سیاست را مطرح ساخته و اشارات کاملاً صریحی بر عدم سازگاری ترقی و مدنیت با خرافات و دستورات دینی می‌کند: «در واقع علم و دانش و عقل و بینش همواره مخالف دین و کیش است خاصه در آن ملت که قانون شریعت بر وفق طبیعت ایشان نهاده نشده است.»¹⁸ در جای دیگری می‌گوید که چون «عقل و دین در اصل با هم ناسازگارند میان این دو قوه تناسب معکوس وجود دارد. پس شگفت نیست که در هر هیئت اجتماعی که «قوه علم و حکمت زیاده می‌شود به همان درجه از اعتقادات مذهبی ایشان می‌کاهد» همین است راز اینکه «انبیاء همیشه در ملتی مبعوث می‌شدند که در آن ملت از علم و حکمت خالی بودند و آنقدر در تکالیف خود نادان و جاهل بوده که محتاج رهنما و هادی می‌شدند.» از اینرو بسیار پیغمبران بر قوم «سمیتیک» مبعوث گردیدند چه «این ملت هیچگاه دارای علم و حکمت نبوده است.»¹⁹ واضح است که میرزا آقاخان مسئله ترقی و مدنیت را در مرکز توجه پروژه‌ی سیاسی‌اش قرار می‌داده و تا می‌توانسته به نقد دین و علل وجود آن نیز می‌پرداخته است. گرچه در نظر وی دین در عرصه‌ی سیاست به میزان زیادی نقش منفی پیدا می‌کند و حتی میرزا آقاخان از نظر فلسفی کاملاً تحلیلی مادی از علل پیدایش دین بدست می‌دهد. اما بدلیل مصالحی (شاید ترس از تکفیر ملایان و یا «افکار عقب‌مانده‌ی عمومی») گاهی نیز مطالب سازشکارانه‌ی در رابطه با دین اسلام اظهار می‌کند. گرچه این امر خود خالی از ایراد نیست، اما نبایستی به عنوان دلیل سازشکاری پروژه‌ی سیاسی وی با دین اسلام تفسیر گردد.*

بایستی توجه داشت که در سالهای نیمه دوم قرن نوزدهم نه سامانه‌ی طبقاتی ایران مجال رشد طبقه کارگر را می‌داد و نه اینکه ارتباط فرهنگی ایران با جوامعی که در آنها سوسیالیزم وسیعاً طرح

شده بودند آنقدر همه‌گیر شده بود که بشود پروژه سوسیالیزم را بطور جدی و به عنوان يك تالی مستقل سیاسی مطرح ساخت. حتی سالها بعد (اوائل قرن حاضر) نیز جنبش سوسیالیستی و کمونیستی ایران آنقدر که تحت تأثیر کارگران مهاجر ایران و روشنفکران ایرانی مقیم روسیه بود، از شرایط مطلوب داخلی برخوردار نبود. لذا بایستی شکل‌گیری جنبش کمونیستی ایران را از مراحل بعدی یعنی تشکیل حزب کمونیست ایران و بعدها در حزب توده مورد توجه قرار داد. حتی حزب کمونیست ایران را نیز نمی‌توان پایه‌گذار جریانات بعدی یعنی در رابطه تداومی با حزب توده و جریانات مارکسیستی جدیدتر مورد مطالعه قرار داد. حزب کمونیست شدیداً متأثر از خصوصیات روشنفکران و کارگران مهاجر به روسیه که در جنبش سوسیال دموکراسی روسیه فعالیت می‌کردند، بود. رشد و نزول این حزب نیز تقریباً موازی با جریاناتی که در جنبش کمونیستی آن کشور و حزب بلشویک رخ داد، انجام گرفت. حزب کمونیست ایران با بهره‌مند شدن از کادرهای تئوریک و ورزیده‌ای که داشت خود وزنه نسبتاً مهمی در میان احزاب کمونیست شرق و حتی در درون انترناسیونال سوم بود. در هیچ زمانی کمونیست‌های ایرانی قادر به طرح مسائل مهم و عمیقی که توسط تئوریسین‌های حزب کمونیست (بویژه سلطان‌زاده) در سطح جنبش کمونیستی جهانی ابراز شده بود، نگریدند.

به جرئت می‌توان گفت که گرایشات مهم سیاسی موجود در حزب بلشویک، در حزب کمونیست ایران نیز منعکس گردیده بود. از يك سو سلطان‌زاده و جناح او که مسئله‌ی انقلاب را طرح کرده سازشکاری با نیروهای «ضد امپریالیست» (مانند رضا شاه، ملایان، خوانین) را نفي می‌کردند، مبارزه بر علیه امپریالیزم انگلیس را در رابطه با مبارزه علیه حکمروایان داخلی و نهادهای ارتجاعی می‌دانستند و طرح انقلاب ارضی و شوراها‌ی دهقانی را به عنوان تالی مترقی پیشنهاد می‌کردند، از سوي دیگر جناح مقابل آن که حیدر عمو اوغلی و جناح او (طرفداران و نزدیکان استالین) که پیرو خط غالب بر کمینترن و حزب کمونیست شوروی بود، مسئله انقلاب مرحله‌ای را طرح کرده و مبارزه‌ی «ضد امپریالیستی» (یعنی مبارزه بر علیه دشمن خارجی) را عمده می‌کردند. جالب اینجاست که سرنوشت اختلاف بین این دو جناح در حزب کمونیست ایران نیز مانند آنچه که درون حزب کمونیست شوروی رخ داد، حل گردید. سلطان‌زاده طرد گردیده و عاقبت نیز ترور شد. حزب کمونیست نیز در شرایط دیکتاتوری رضا شاهی از بین رفت، اما عده‌ای «مارکسیست» باقی ماندند تا حزب توده را به وجود آورند و کمونیسم توده‌ایستی را سامان دهند.

همان گونه که در نظم نوین شماره 6 یادآور گردیدیم، سیاست کمینترن در طی فرایند قدرتمنداری استالیزم در شوروی، بدل کردن احزاب کشورهای مختلف به پیاده‌کنندگان دستورات حزب و دولت شوروی بود. این امر نه تنها بسیاری از احزاب کمونیست را به دنباله‌های حزب کمونیست شوروی بدل ساخت بلکه هر گونه منش انقلابی و روح استقلال اندیشه را نیز در آنان خشکانید. انحطاط حزب کمونیست شوروی انحطاط این احزاب نیز گشت. حزب توده ایران محصول این چنین شرایطی بود. امروز بخوبی معلوم گردیده است که چرا بسیاری از کمونیست‌های قدیمی ایران (اعضاء حزب کمونیست ایران مانند پیشه‌وری) به حزب توده نپیوستند و چگونه عناصری مانند کامبخش در طی فرایند کوتاه مدتی سیاست‌های استالینی حزب کمونیست شوروی را در ایران و در قالب «حزب توده ایران» پیاده نمودند. حزب توده ایران در سالهای اوج اقتدار مشی استالین در جنبش جهانی کمونیستی بوجود آمد و عامل اجراء سیاست‌های رفرمیستی و منحن آن گردید.

متأسفانه تأثیر حزب توده بر کلیت جنبش کمونیستی ایران تا به امروز از ابعاد بسیار وسیعی برخوردار بوده و هست. دلایل این امر را می‌توان اینگونه خلاصه کرد:

الف - حزب توده توانست در یک دوره از زندگی سیاسی جامعه نقشی مهم ایفا کرده و بزرگترین نیروی اجتماعی - سیاسی در ایران گردد. نفوذ حزب توده در سالهای 32-20 در میان روشنفکران، کارگران، کارمندان و غیره خود عامل مهمی در مشروعیت بخشیدن به پروژه‌ی سیاسی و تئوری‌های او گردید.

ب - دفاع رسمی حزب کمونیست شوروی از حزب توده: این امر حزب توده را در میان گروهی از کمونیست‌ها که بهر حال اتحاد شوروی را تبلور سوسیالیزم در سطح جهان می‌دانستند (و می‌دانند) بزرگ جلوه می‌داد. از آن گذشته وابستگی حزب توده به شوروی به عنوان یک ابر قدرت در پهنه‌ی سیاست جهانی می‌توانست در نظر بسیاری از این الوقت‌های سیاسی (بخصوص رده‌های بالایی بورکراسی دولتی - نظامی و روشنفکران) کشش زیادی داشته باشد. (اگر چه اعتقاد به اینکه سرنوشت کشوری مانند ایران را پیوسته ابر قدرت‌ها تعیین می‌کنند، و یا تمایل به مدل جامعه شوروی نیز نقش مهمی را دار می‌باشند).

ج - در دست داشتن یک پروژه‌ی اجتماعی حاضر و آماده: حزب توده با تبلیغ مدل «سوسیالیزم» شوروی در ایران از یک سو به یک نوع انسجام سیاسی و نظری دست یافته و از سوی دیگر قدرت مبارزه با دیگر نیروهای چپ را که دقیقاً از یک سیستم کاملاً سامان یافته فکری برخوردار نیستند افزایش داده است.

د - بخش وسیع ادبیات توده‌ایستی در جنبش کمونیستی: این واقعیت که حزب توده با بهره‌وری از امکانات و فرصت‌هایی که داشته قادر گردیده در طی چند ده سال با ترجمه و تألیف کتاب‌های متعددی عملاً مبلغ اصلی و عمده فراگیری مارکسیسم در ایران گردد (حتی برای نیروهای مخالفش) خود یک زیربنای فکری توده‌ایستی در میان اکثر قریب به اتفاق کمونیست‌های ایران شده است.

خصوصیات اساسی مارکسیسم توده‌ایستی که کمابیش توانست در جنبش کمونیستی ایران غالب شود را می‌توان چنین خلاصه نمود:

الف - قرار دادن مسئله «عدالت اجتماعی» (به معنی عادلانه‌تر ثروت، کمتر نمودن فاصله طبقاتی، دشمنی با عناصر و اقشار دارا، دلسوزی نسبت به اقشار تهیدست و خلقی و...) به عنوان محور برنامه سیاسی، این نگرش سیاسی اگر چه با تأکید بر «عدالت اجتماعی» به عنوان یک مسئله‌ی کنکرت مهم اجتماعی به خود مشروعیت سوسیالیستی می‌دهد، اما به دلیل تعریف ویژه‌اش از عدالت اجتماعی و تقلیل آن به عادلانه‌تر نمودن روابط اجتماعی، عملاً مانعی بر سر راه عدالت اجتماعی در کلیت روابط اجتماعی - فرهنگی جامعه می‌گردد.

تعریف چپ ایران از عدالت اجتماعی بر این اساس است که:

1- عدالت اجتماعی را صرفاً پدیده‌ای اقتصادی می‌بیند که با عادلانه‌تر نمودن ثروت و سرکوبی اقشار دارا در جامعه و دولتی نمودن منابع عمده ثروت، عملی خواهد گردید.

2- با تقلیل دادن کلیه پدیده‌های اجتماعی به تعریف ویژه‌اش از عدالت اجتماعی هیچ جایگاه خارجی برای مفاهیم مانند دموکراسی و آزادی خارج از تحقق «عدالت اجتماعی» قابل نیست. دموکراسی و آزادی‌های دموکراتیک در چنین پروژه‌ی سیاسی یعنی تقسیم زمین میان دهقانان، سلب مالکیت از سرمایه‌داران و زمین‌داران بزرگ، دفاع از خلق و منافعش و سرکوبی ضد خلق. در جمهوری دموکراتیک خلق (یا دولت دموکراتیک کارگران - دهقانان) دموکراسی برابر با وجود اقشار «خلق» در درون دولت تعبیر می‌گردد و این امر بخودی خود جانشین آزادی‌های دموکراتیک در جامعه فرض می‌شود. بنابراین، دموکراسی «خلفی» می‌تواند از دیکتاتور مآبانه‌ترین خصلت‌ها نیز برخوردار باشد. چرا که در نظر پیروان این پروژه‌ی سیاسی اگر دولتی اقشار خلق را در بر گرفته و ضد انقلاب را با «قاطعیت» سرکوب کند، ویژگی دموکراتیکش را خواهد داشت. کار دموکراتیک نیز به فعالیت در درون اقشار و طبقات خلقی غیر پرولتری تعریف می‌گردد (حتی دفاع از خمینی به عنوان یک عنصر دموکرات در نتیجه‌ی چنین تعریفی صورت می‌گیرد). این تعریف تقلیل‌گرایانه «خلفی» (پوپولیستی) از دموکراسی که توسط حزب توده (ملهم از تئوری ساختمان سوسیالیسم استالینی) در ایران ترویج و تبلیغ گردیده است، بر کلیت برنامه‌ی چپ ایران غالب گردید و چنین شد که در تاریخ معاصر ایران پراتیک پروژه‌ی سوسیالیستی همواره با عدم توانائیش از درک مسئله دموکراسی و دفاع از آنان همراه بوده است.

ب- تعریف عقب مانده و اردوگاهی از مبارزه‌ی ضد امپریالیستی: ایران معاصر در فرایند ارتباط خود با جهان سرمایه‌داری شاهد دو روند اجتماعی - سیاسی در مسیر تحول از جامعه‌ی پیش سرمایه‌داری به سرمایه‌داری بود. از یک سو تاریخ معاصر ایران با کوشش نیروهای استعماری و امپریالیستی برای سلطه بر زندگی سیاسی و اقتصادی جامعه بوده است و از سوی دیگر قرار گرفتن ایران درون روابط سرمایه‌داری جهانی منجر به تضعیف و تلاشی برخی از روابط و سامانه‌های سنتی و عقب مانده جامعه گردیده است. حل معمای مبارزه سیاسی در ایران معاصر در گرو تمیز قابل شدن بین آن دسته از نیروهایی که از زاویه‌ی مترقی برای آزادی و استقلال ایران از سلطه استعمار و امپریالیسم مبارزه می‌کرده‌اند، و نیروهای عقب مانده‌ای که بخاطر ورود آراء و عقاید و روابط جدید (مدارس مذهبی، حقوق زنان، حقوق مدنی و...) به مبارزه با «امپریالیسم» برخاسته‌اند، قرار گرفته است.

پروژه‌ی سوسیالیسم خلقی با ستایش غیر مشروطش از همه‌ی نیروهایی که به دلایل مختلف و حتی متضاد با «امپریالیسم» مخالفت می‌کنند و مساوی کردن مبارزه‌ی ضد امپریالیستی (که در معنی اجتماعی با مبارزه علیه سرمایه‌داری در ایران گره خورده است) با مبارزه علیه آمریکا خود را از نظر ایدئولوژیک با جمهوری اسلامی نزدیک می‌نماید. به نظر ما همکاری نیروهایی مانند حزب توده و اکثریت با دولت خمینی تنها بیان الوقتی سیاسی و یا تاکتیکی نبوده بلکه علت ایدئولوژیک نیز داشته است. مخالفت امروزی آنان با «جناح‌های ارتجاعی» درون حاکمیت نیز بیش از اینکه یک مخالفت برنامه‌ای باشد از دستگیری و اعدام آنها توسط دولت «ضد امپریالیستی» نشأت می‌گیرد.

اکنون در مقابل رهروان سوسیالیسم نیز همچون طرفداران جامعه مدنی و اسلام راستین، تاریخ هفتاد ساله‌ای از مبارزه در جهت سوسیالیسم (چه مورد قبولمان باشد و چه نباشد) در ایران قرار دارد. این تاریخ با دستاوردها و ندانم‌کاری‌های پیش رویمان است و جزئی از شناسنامه هر نیروی چپ و سوسیالیست در ایران است. فرار از آنچه که به نام سوسیالیسم و کمونیسم در ایران انجام گرفته میسر نیست، چه این به جز کمک به تکرار فاجعه‌ای تازه نخواهد بود. بایستی تاریخ گذشته را

جلو رویمان نهاده به نقدش بکشیم. تا آنجا که این نقد را سامان دهیم محکوم به ادامه‌اش نخواهیم بود. هر چه تقدمان جدی‌تر آینده‌مان روشن‌تر، و هر چه درک از تاریخمان عمیق‌تر، امید به فردامان ممکن‌تر خواهد بود.

سپتامبر 1985

توضیحات:

- 1- به نقل از «باختر امروز»، شماره 17، مهر ماه 1350، چاپ خاورمیانه.
- 2- Said Edward. Orientalism. Vintage Books: New York, 1979
- 3- احسان طبري، برخي بررسی‌ها درباره جهان‌بینی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، تهران. 1357.
- 4- نگارنده نوشته‌ای درباره فکر عینی‌گرا در آراء فلسفی و جهان‌بینی ایرانیان در دست تهیه دارد که در آنجا مسئله سامان یافتن چنین نگرشی به جهان را در تفکر ایرانی مورد بحث قرار داده است.
- 5- Nemeth Thomas. Gramsci, s Philosophy. Humanities: New Jersey. 1980 .P. 106
- 6- همانجا.
- 7- نقش روشنفکران در تحول اجتماعی در کشورهای جهان سوم به تفصیل در کتاب زیر مورد بحث قرار گرفته است:
- Kautsky .J. (ed). Political Change in Underdeveloped Countries. John Wiley: New York. 1964.
- 8- به مقاله ادوارد شیلد در منبع بالا رجوع نمائید.
- 9- به مقاله، مرآت خاوري (خمینیه و تحول تاریخی تشیع)، نشریه «اختر»، دفتر اول بهار 1363 رجوع نمائید.
- 10- البته میشل فوکو به خود انتقاد نمود (اگر چه هیچ‌گاه علت تمجیدش را از جمهوری اسلامی به تفصیل بیان ننمود).
- 11- برای نمونه می‌توان از کتاب زیر بعنوان روایت شاهنشاهی تاریخ معاصر ایران، ذکر نمود:
- Lenezowski George (ed). Iran Under the Pahlavis, Hoover Institution Press: California, 1978.

12- براي تفصيل بيشتري به مقاله فرهاد كاظمي در كتاب زير رجوع كنيد:

Amir Arjomand Said (ed). From Nationalism to Revolutionary Islam. SUNY: Albany. 1984.

13- Akhavi Shahrough, Religion and Politics in Contemporary Iran. SUNY: Albany. 1980. P. 23.

14- اين دقيقاً همان مسئله‌ايست كه بسياري از تحليل‌گران و محققان ايران شناس بدان توجه نكرده و بدون در نظر گرفتن گسست‌هاي تاريخي در سياست ايران معاصر، جنگ دين و سكولاريزم را به كليت تاريخ جديد ايران تعميم داده‌اند. نمونه چنين نگرشي را مي‌توان در كتاب زير مشاهده نمود:

Bayat Mangol. Mysticism and Dissent: Socio-religious Thought in Qajar Iran. Syracuse University Press: Syracuse. 1982.

15- Bayat Mangol. Mirza Aga Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Nationalist, in Kedourie and Haim (eds). Tourada a Modern Iran. Frank Cass: N.J. 1980. P. 65.

16- فريدون آدميت، اندیشه‌هاي ميرزا آقا خان كرمانی، انتشارات پيام، تهران 1357، صفحه 252.

17- همانجا، صفحه 257.

18- همانجا، صفحه 138.

19- همانجا، صفحه 140.

20- همانجا، صفحه 138.

- - * بسياري از شرق‌شناسان اروپايي و آمريكايي سعي نموده‌اند كه با توسل به تعميم موقعيت فعلي كشورهاي «غربي» و شرقي و اسلامي (به خصوص در عصر استعمار) به كليت تاريخ تمدن‌هاي بشري چنين نتيجه بگيرند كه بدلايل متعدد فرهنگي و اجتماعي و حتي اوضاع جغرافيايي، جوامع اخير هيچ‌گاه از يك تمدن قابل قياس با ديگر تمدن‌ها برخوردار نبوده و حتي نمي‌توانسته است كه باشد. به ديگر سخن اين شرق‌شناسان، جوامع فوق را محكوم شرايط اجتماعي و تاريخي خود مي‌پندارند. اين ديده‌گاه خود مركز بينانه غربي، در نوشته جالبي توسط متفكر معاصر فلسطيني، ادوارد سعيد، به نقد كشيده شده است.² وي نشان مي‌دهد كه چگونه دنيا در تصور شرق‌شناسان اروپايي به «غرب» و «شرق» تقسيم گرديده و اين امر چه بار ارزشي استعماري را با خود حمل کرده. ادوارد سعيد عقیده دارد كه نهاد فرهنگي شرق‌شناسي و همينطور مردم‌شناسي اروپايي، همزمان و توسط دولت‌ها و شركت‌هاي استعماري اروپايي بوجود آمده و حاصل «تحقيقات» آنان نيز تنها با توجه به حضور استعمار در كشورهاي «شرق» و در اختيار داشتن امكانات آنان فراهم شده است. تعريف «شرق» "Orient" نيز از ديده‌گاه غالب مردم سفيد پوست اروپايي به «زن» انجام گرفته (از يك سو شرق را زيبا، ظريف، مرموز و از سوي ديگر به عنوان موضوعي قابل تصاحب و سلطه تعريف مي‌کنند). وي حتي نشان مي‌دهد كه چگونه بعدها خود

«شرقی»ها نیز مسئله را جدی گرفته و در چهارچوب همان تقسیم جهان به «غرب» و «شرق»، به مبارزه بر علیه «غرب» پرداخته‌اند (مثال بارز آن انقلاب اسلامی است). یعنی اینکه پروژه‌ی سیاسی خود را ستیزه‌جویی بر علیه کلیت تمدن غربی و دفاع از ارزش‌های «خودی» نهاده‌اند. هر آنچه خودی و سنتی شد، خوب (حتی استبداد و بی‌فرهنگی)، و هر چه بیگانه تلقی گردد (حتی ارزش‌های مدنی و انسانی)، بد می‌گردد.

اما، مسئله تنها به غرض‌ورزی «شرق‌شناسان» ختم نمی‌شود، چرا که دیدگاه متکی بر تکامل تدریجی آنان اجازه دیدن آنچه که بر سر تمدن معروف به اسلامی آمد را نیز ندیده است. بسیاری از دستاوردهای علمی و نظریات فلسفی در محدوده این تمدن هستی یافتند. اگر چه دین اسلام و به خصوص تفسیر آخوندی از آن مانع عمده‌ای در برابر شکوفایی تفکر و بخصوص اندیشه‌های فلسفی بود (غزالی بزرگترین تکفیر کننده آراء فلسفی بود، اما، محدود نمودن مسئله به اندیشه سنتی اسلامی نیز ساده‌انگارانه است. تفکر شورشی بر علیه تفسیر دگم و اندیشه برانداز اسلامی، زمینه‌های پیدایش اندیشمندان و متفکرانی را فراهم کرد که چه در سطح سیاسی (معتزله، جنبش باب)، و چه در حیطه اندیشه‌های فلسفی (ابن سینا، سهروردی، مولانا... ملاصدرا) سهم مهمی در تاریخ تمدن بشری ایفا نمودند. اصولاً صرف مطرح نمودن تفکر فلسفی و عقلی در مقال علم کلام و فقه، خود عدم یکدست بودن تفکر اسلامی و وجود اندیشه پویا را در آن معلوم می‌دارد. که در این رابطه آراء اندیشمندان ایرانی جایگاه بسی مهمی را داشته است. احسان طبری مطرح می‌کند که بوجد آمدن نحلہ راسیونالیزم و تفکر اندیشه در اسلام به میزان بسیار زیادی سهم متفکرین ایرانی بوده است.³ پس تاریخ «شرق» و «غرب» از ابتدا چنین ملال‌آور و یکطرفه ترسیم نگردیده است. آنچه که مورد نقد متفکرین و شرق‌شناسان اروپایی قرار گرفته گرایش غالب فکری در «تمدن اسلامی» است که ما آنرا تفکر عینیت‌گرا می‌خوانیم.⁴ تفکر عینیت‌گرا در تاریخ اسلام پیوسته در برابر هرگونه تفکر اندیشه برانگیز قرار گرفته بوده است. تفکر اندیشه‌گرای شورشی نیز اجباراً تحت چنین شرایطی هر چند گاه خود را بزبانی خاص مطرح می‌ساخته است. این تنها در دوران معاصر است که تفکر اندیشه‌گر شرایط مطرح نمودن خود را تا حدی پیدا می‌کند.

عینیت‌گرایی را که «عقل عوام» نیز تعریف کرده‌اند، از نظر شناخت‌شناسی گرایشی است که همواره در پی مرجعی است که بتواند توسط آن مرجع و منبع «شناخت» انسان را پیدا کند و نشان دهد.⁵ چنین تفکری پیش از اینکه آغاز به تحلیل نماید مسائل را از پیش، داده فرض می‌کند. و لذا یک «دنیایی» را خارج از دسترس انسان مدنظر قرار می‌دهد. اگر چه بهر حال تفکر عینیت‌گرا، متأثر از ارزش‌های پراگماتیک است، اما در نهایت منبع اساسی این تفکر را در «دین» بایستی جستجو کرد. حتی اگر امروزه این نوع تفکر و دین از یکدیگر قابل تمایز نیز باشند.⁶ شیفتگی روشنفکران (که تلاش در جهت ایجاد همسازی فرهنگی - فلسفی برای نجات زندگی انسان در مصاف با این دیکتاتور خشن و اندیشه کش خصلت اصلی آن است)، کاربرد مهمی داشته است. تفکر عینیت‌گرا از یک سو قدرت سازگاری خود را با شرایط موجود بالا می‌برد (عدم تفکر، شک نکردن، سؤال نکردن)، و از طرف دیگر در تلاش معاش تفکر عینیت‌گرا به آن اندازه پراگماتیک است که «روشنفکر» ایرانی را جدا از عقل عوام و موج غالب نکند. دقیقاً در یک چنین شرایطی است که به خود اندیشیدن و فکر نمودن «کاری اشرافی» به حساب آمده و «روشنفکر» ایرانی را نه خود بلکه فضای سیاسی غالب، به حرکت وامی‌دارد.

- ** در ایران معاصر اختناق پیوسته از اصول روابط اجتماعی بوده است، و لذا، روشنفکران ایران کمتر مجال تنفس یافته‌اند. اگر تاریخ ایران معاصر را از اوائل قرن بیستم مورد مطالعه قرار دهیم، با دورانهایی طولانی مدتی خفقان و اختناق و فرصت‌های کوتاه مدت نفس کشیدن مواجه می‌گردیم:

دوره اول تنفس: 25- 1900 عصر بیداری - روشنگران دوران مشروطیت. دوره‌ای که هنوز دولت مرکزی و دستگاه‌های آن چندان آمادگی سرکوبی عمومی را نداشته و امکان مبارزه دموکراتیک و نشر عقاید وجود داشت.

دوره اختناق مدرن: 41- 1925 عصر استبداد سیاه رضا شاهی، شاید ایران معاصر هیچگاه مانند این ایام غرق در اختناق و رکود و جمود فکری نبوده باشد.

دوران تنفس اول: 53- 1941 عصر شکل‌گیری يك نسل. دوراني که يك نهاد نوگرايي فرهنگي (و تنها نوع آن نیز) يعني شعر و ادبيات نو در فرهنگ ایران معاصر، کمابیش به عنوان يك نهاد مطرح گردید.

دوران دوم اختناق مدرن: 78- 1935 دوران صبر و انتظار/ رادیکالیزم.

دوره خود خفگی: 81- 1978 دوراني که روشنفکر ایرانی محبوس خویش گردید.

دوران سترون شدن: امروز - 1981 روشنفکران وامانده و داده.

خصوصیت ویژه تاریخ روشنفکری در ایران معاصر را می‌توان چنین ارائه داد:

1- گسست‌های زمانی، و کوتاه بودن دوران شکوفایی و تنفس، سبب گردیده است که سنت و یا میراث روشنفکران معاصر (نوآور) هیچ‌گاه فرصت تعمیم یافتن و حتی نسل به نسل گشتن پیدا کند.

2- نتیجتاً بعد از حدود 80 سال، روشنفکران جدید ایران بی‌تجربه، و بی‌بهره از سابقه نوآوری در ایران، تنها مانده‌اند؛ که این خود سبب خامی و بی‌تجربگی دائمی آنان گردیده، موجب تکرار اشتباهات گذشته شده است. مثلاً تجربیات روشنفکران حول و حوش حزب توده بعثت منتقل نشدن و از آن مهمتر نقد نشدنش. دوباره در ایران بعد از انقلاب به شکل دیگری توسط بخش مهمی از روشنفکران ایران تکرار شد.

3- موارد فوق، تحت شرایط اختناق، و نهادی نشدن روشنگری در ایران. فرهنگ کهنه و پوسیده‌ی ارتجاعی و دینی را تقویت کرده است (نحشی‌نویسی، سعدی پروری و ملک‌الشعراء نوازی).

***- نمایندگان نحل‌های متنوع اسلامی در آستانه‌ی بیداری ایران را می‌توان در میان تنش‌های سیاسی و تلاش‌های فکری مهم آن دوران دید. برخی مانند شخص سید جمال‌الدین معرف فکر وحدت اسلامی و اصلاح دین بودند. جمال‌الدین هم آنچنان به سنت اسلامی پای‌بند بود که نظراتش کلاً مورد قبول عامه مسلمان بود. و هم آنقدر تیزهوشی سیاسی و درک پراگماتیک داشت که سازش سیاسی و این‌الوقتی سیاستمداری را از نظر دور نداشته باشد. برخی دیگر از علمای مشهور به تجددخواه، صرفاً به دلیل همپارایشان (اگر چه ظاهری و شاید هم به اجبار) با جنبش‌های مردمی (تنباکو، مشروطیت) در خیل تجددخواهان جای گرفته‌اند. (طباطبائی، بهبهانی، شیرازی و...). گروه دیگری نیز دست به يك تجدید نظر اساسی در جهت تطبیق دادن اسلام با فلسفه‌ی سیاسی پارلمانتاریسم اروپایی نمودند. مهمترین تلاش در این زمینه کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله فی لزوم مشروطية الدولة المنتخبه لتقليل الظم علي افراد الامة» اثر میرزا حسن نائینی است. گروه مهمی از روحانیت نیز همواره در تاریخ معاصر ایران با عدم درگیری مستقیم در سیاست، عملاً به عنوان حامیان دولت و «غم‌خواران» ملت خود را معرفی کرده‌اند (آیت‌الله بروجردی، شریعتمداری و...). گروه دیگری که عملاً پر سر و صداترین و موثرترین تفاسیر را از اسلام و سیاست ارائه داده‌اند را می‌توان مسلمانان قشری رادیکال نام داد. اینان همواره خواهان دولت اسلامی و جامعه‌ی هم‌پراز با صدر اسلام بودند (اخوان‌المسلمین در سوریه و مصر، فدائیان اسلام در ایران، نظرات رشید رضا در میان سنی‌مذهبیان و آراء خمینی درباره ولایت فقیه در ایران). اینان چاره ملل اسلامی را در بازگشت بی‌سازش به صدر اسلام می‌دانند (تنها در مواردی که واقعات مجبورشان می‌کند، با اکراه تجدیدنظر در حکومت پیشنهادی صدر اسلام کرده‌اند). علاوه بر گروه‌ها و نحل‌های بالا، روشنفکران و سازمان‌های سیاسی دیگری نیز در عرصه سیاست و تفکر کشورهای خاورمیانه نقش داشته‌اند که ما برخی از آنان را در طی مقاله مورد بحث قرار خواهیم داد (شریعتی، مجاهدین و...)

****- جالب اینجاست که طرح مسئله‌ی غرب ستیزی توسط عقب مانده‌ترین نحل فکری اسلامی به آسانی ناسیونالیست‌های از نفس افتاده‌ی ایرانی (جبهه ملی و...) و هم اکثریت مارکسیست‌ها را (که خوش خیال از استبداد و ارتجاع تحت پوشش مبارزه‌ی ضد امپریالیستی دفاع می‌کردند) چنان مجذوب خود نمود که تفکر عینیت‌گرایشان به جز تسلیم هیچ کاری نتوانست بکند. همچنین افراد و نیرو‌هایی که هم امروز با سر و صدا و جنجال فراوان و با رو کردن مدارک و دلایل «متقن» می‌خواهند وابستگی و غرب‌گرایی جمهوری اسلامی را به هر نحوی که شده به

دیگران القاء کنند. ساده‌انگاری برخی و این الوقی دیگران سبب خلع سلاح شدن طیف وسیعی از نیروهای مترقی جامعه در اقصاء ماهیت ارتجاعی غرب ستیزی حاکمان اسلامی گردید. بگذریم که کل مسئله «مبارزه‌ی ضد امپریالیستی» داستانی کهنه داشته و از پیدایش کمینترن تاکنون چه‌ها که در لوای آن بر سر جنبش‌های مبارزه نیامده است (به مقاله‌ی کمینترن در نظم نوین شماره 6 رجوع کنید). همچنین به «شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما» (وضع کنونی تفکر در ایران)، از انتشارات سروش، چاپ دوم، سال 1363 (جلد اول این کتاب در سال 1957 و در تحت نام «وضع کنونی تفکر در ایران» بیرون آمد). نوشته رضا داوری رجوع کنید. با وجود اینکه سعی در نوعی همفکری با آراء متفکران جمهوری اسلامی در آن مشهود است، یکی از بهترین تحلیل‌ها را از سامانه‌ی فکری در ایران معاصر ارائه می‌دهد. نویسنده‌ی کتاب رضا داوری، مشکل اساسی در حیطه‌های اندیشه سیاسی، فلسفی، هنری و ادبی ایران را عدم وجود «تفکر» می‌داند. جالب اینجاست که این صاحب‌نظر اسلامی در نوشته‌اش اعتراف به این دارد که دنیای کنونی چاره‌ای جز افتادن در جاده‌ای که از عصر روشنگری در غرب آغاز شده ندارد. نویسنده در بحث شرق‌پرستی و غرب‌ستیزی نیز همان خوی سطحی‌نگری و ساده‌باوری اندیشه ایران معاصر را می‌بیند و کلاً مسئله را در حیطه‌ی معضل عدم تفکر می‌داند. باید اعتراف کرد که در میان روشنفکران غیر اسلامی نوشته‌ای به عمق و وسعت نظر این نوشته دیده شده است.

- ***** احسان طبری در جلد دوم کتابش (برخی بررسیها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران) طالب‌اف تبریزی را اولین روشنگر سوسیالیست ایرانی معرفی می‌کند. متأسفانه طبری بحثی مستدل در این زمینه ارائه می‌دهد و نه اینکه ما در مطالعه‌ی آراء طالب‌اف می‌توانیم دلایل قانع‌کننده‌ای مبنی بر این امر دریافت نماییم. بعلت ترس از تکفیر علمای دین، میرزا آقاخان برخی از نظراتش را در لفافه بیان می‌دارد و یا اینکه به طنز بیان می‌دارد: «ولتر ببیدین دشمن تمام پیغمبران است، و هنوز عرق دیانت من از تصدیق گفته‌های او می‌لرزد» و یا «من که نویسنده‌ی این کتابم مسلمانم و صاحب عرف اسلام از تکفیر علما به زحمت صرف‌نظر کرده ولی از تحقیرشان چشم نبوشیده...»²⁰