

روشنفکران ایران از انقلاب اسلامی

روشنفکران که در خلال انقلاب، به منزله متحد ضعیف نیروهای اسلامی وارد کار شدند، بعد از پشت سر گذاشتن فراز و نشیب‌هایی چند به تدریج به دوران مابعد انقلاب ۱۳۵۷ گام نهاده و طی دو دهه مجبور به رویارویی با چالش‌هایی شدند که می‌توان آنها را به دو گروه چالش‌های "درونی" و "بیرونی" دسته‌بندی کرد. از نقطه نظر بیرونی، اولین چالش، تجربه فضایی بود که گفتار و عمل عوام‌گرایانه وجه غالب آن را تشکیل می‌داد. چالش دوم، تجربه جنگی بود که اینان نه مجاز به مشارکت در آن بودند و نه می‌توانستند از آن روی بگردانند. چالش سوم، مواجهه با رقابتی بود که با برآمدن روشنفکران دینی پیش آمد، گروهی که با فاصله گرفتن از همکاران سکولار خود، در واقع به انزوای اجتماعی و سیاسی آنان و در نتیجه به بیش از پیش به حاشیه رانده شدن آن‌ها مدد رساندند. آخرین چالش، و نه کمترین چالشی که رویارویی روشنفکران قرار داشت، فعالیت و زندگی در فضایی بود که ثابت‌ترین قانون آن، عبارت بود از سنگینی نوعی سوءظن و پیگرد سیاسی و فرهنگی دائم.

از منظر چالش‌های درونی، رویارویی‌ای را باید مد نظر قرار داد که میان دو دسته از روشنفکران پیش آمد. یکی دسته‌ای که نسبت به نظام جدیدالتاسیس برخورداری انتقادی داشت و دیگری دسته‌ای که از این نظام، به دلیل مواضع ضدامپریالیستی اش دفاع می‌کرد. آشفته شدن خواب "کمونیسم"، بخش گسترده‌ای از روشنفکران را که در زمره هواداران گروه‌های چپ بودند با دومین چالش درونی‌شان روبرو کرد. بخشی از این وضعیت را باید ناشی از فروپاشی بلوک شرق دانست و بخشی دیگر را حاصل تجربه عملی زندگی در شرایط سیاسی حاکم بر کشور در دهه اول پس از انقلاب. در این سال‌ها، جنگ و فرادستی سیاسی نیروهای اسلامی چپ‌گرا بر جامعه و سیاست، جایی برای عرض اندام جامعه مدنی باقی نگذاشته بود: سندیکاها دولتی و احزاب حکومتی بودند؛ گفتار سیاسی محدود به بازگویی ایدئولوژی غالب بود و هر نوع فاصله گرفتن با این گفتار معنایی جز خیانت نداشت. اگر به این همه، حاکمیت بی‌چون و چرای دولت بر اقتصاد و کنترل قیمت‌ها و ... را اضافه کنیم، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که در این سال‌ها، حال و هوای عمومی کشور به وضعیت کشورهای بلوک شرق بی‌شباهت نبود، یعنی همان اوضاعی که بسیاری از روشنفکران مدافعش بودند؛ البته با یک تفاوت عمده، و آن این که اینان در مصدر کار نبودند. یک چنین تجربه عملی‌ای نمی‌توانست روشنفکران را به بازبینی عقایدشان سوق ندهد.

روشن است که این چالش‌ها، فشارها، شک‌ها و تردیدها، از کف رفتن ایده‌آل‌ها و البته سوءظن دائم پیگردهای گاه و بیگاه، باعث شد که روشنفکران ایران برای مدتی طولانی دچار بحران شوند. بخش وسیعی از آنان کشور را ترک کردند یا از آن گریختند. کسانی که ماندند، تا پایان جنگ و بازگشایی فضای مطبوعاتی، کمتر در مجامع عمومی ظاهر شدند. برخی کشته شدند و برخی دیگر نیز دست از فعالیت روشنفکری کشیدند. در میان کسانی که به خارج رفتند، تنها عده قلیلی موفق شدند به فعالیت روشنفکرانه خویش ادامه دهند. الباقی -آنهايي که با اقبال بیشتری روبرو بودند- به مشاغل دانشگاهی روی آوردند یا به تجارت پرداختند. بد اقبال‌ترین‌ها، چندی در افسردگی گذران عمر کردند و آن‌گاه در غربت مردند.

با این همه، وقتی جنگ به پایان رسید، هنگامی که مطبوعات و پیرو آن فضای عمومی رو به گشایش نهاد، شاهد بازگشت آرام روشنفکران -یا به عبارت دقیق‌تر، بخش برجای مانده آن- به صحنه اجتماعی و فرهنگی کشور بودیم. چندی بعد با کاستی‌های آشکاری که برنامه روشنفکری دینی در زمینه تبیین و تدوین تفکری مستقل از خود بروز داد و همچنین با بحران فرهنگی اجتماعی که به طور گسترده و به ویژه در میان جوانان پدیدار گشت، روشنفکران نقش برجسته‌تری را در فضای فرهنگی کشور به خود اختصاص دادند. نقشی که دست‌کم در حوزه گفتار به نقشی

فرداست تبدیل شده است. گفتاری که نه فقط در زمینه فرهنگی و اجتماعی بارز است، بلکه در زمینه سیاسی نیز از جایگاه مشخصی برخوردار می‌باشد. این نقش که با انتخابات دوم خرداد و فعال شدن جامعه مدنی در کشور، آشکارتر شده است، در تاریخ معاصر ایران بی سابقه است.

مسلم است که رسیدگی به یکایک این تجارب از حوصله یک مقاله خارج است. با این همه با بررسی برخی از این تجارب شاید بتوان دست کم به گستردگی کویری که بسیاری از روشنفکران در آن پای نهادند، پی برد. کویری که فقط تعداد اندکی از آنان موفق به طی آن شدند تا سرانجام اگر نگوئیم از سوی همه آن کسانی که آنان را طرد کرده یا به حاشیه رانده بودند مورد احترام قرار گیرند، بلکه دست کم مورد قبول کسانی افتند که خواستی جز سعادت‌مندی کشور ندارند.

ورود به دوران جدید

روشنفکران کشور ورود به دوران جدید را به طرز عجیب و بل متناقضی تجربه کردند. از فرای پیروزی انقلاب تا ۱۵ خرداد ۵۹، یعنی روزی که دانشگاه‌ها طی یک انقلاب فرهنگی تعطیل شد، داستان روشنفکران کشور را می‌توان به طور خلاصه "روزشمار مرگی از پیش اعلام شده" نامید. حق به جانب روشنفکران خواهد بود اگر پیروزی انقلاب را به منزله پیروزی خود نیز به‌شمار آورند. در واقع از اوایل دهه ۱۳۴۰، روشنفکران نیز در زمره نیروهایی بودند که ستون‌های مشروعیت نظام پهلوی را به لرزه در آوردند. آنان کم و بیش سیاسی بودند، هرچند بیشتر متمایل به چپ تا راست، و اگرچه در پاره‌ای آمال و آرزوهای کلی همسو با رؤیای پهلوی‌ها در ساختن ایرانی مدرن؛ ولی با این همه، تمامی آنان در یک مسئله اشتراک نظر داشتند و آن داشتن دیدگاهی انتقادی نسبت به نظام پهلوی بود. دیدگاهی که راه را بر انقلاب بهمین ۵۷ گشود. حتی آن روشنفکرانی که کمتر سیاسی بودند و بیشتر با دستگاه در رفت و آمد، رژیم را به خاطر رویکرد تکنیکی‌اش به غرب مورد انتقاد قرار می‌دادند.^۱ کسانی که بیشتر سیاسی بودند و کمتر درگیر در برنامه‌های دستگاه، شاه را از این جهت مستوجب انتقاد می‌دانستند که با فراموش کردن منافع ملت خویش، سودایی جز خدمت به خود و غربیان ندارد. این هر دو دسته بر این نظر بودند که شاه شرایطی را به وجود آورده است که می‌توان آن را افسردگی جمعی نامید. همین افسردگی بود که به نظر آنان مانع از این می‌شد که ایران علیرغم تاریخ چند هزار ساله‌اش، علیرغم فرهنگ ایرانی و اسلامی پربار و علیرغم سهم بالایش در علم و هنر جهانی، امروز این چنین ناتوان از تولید چیزی با استاندارد جهانی باشد. به نظر آنان حتی اگر این ناتوانی را می‌شد در زمینه تولیدات صنعتی توجیه

کرد، این سترون بودن در حوزه فرهنگ توضیح دیگری جز وجود بیماری‌ای فراگیر نمی‌توانست داشته باشد. بیماری‌ای که آن را احمد فردید (شارح هایدگر در ایران) کشف کرد و جلال آل‌احمد، تأثیرگذارترین روشنفکر کشور، تبیین عمومی‌اش را به عهده گرفت. فردید نام آن را «غربزدگی» گذاشت و آل‌احمد تأکید کرد که باید آن را به منزله یک بیماری به شمار آورد.

البته آل‌احمد کاری بسیار فراتر از اعلام عمومی فراگیر بودن بیماری انجام داد. او با درکنار هم قرار دادن استدلال‌های ضد روشنفکرانه مختلفی که پیش از او وجود داشتند، اولین مجموعه کامل گفتار ضد روشنفکری کشور را تدوین کرد. در واقع نیز پیش از آل‌احمد فضای روشنفکری کشور، فاقد گفتاری ضد روشنفکری از آن دست که می‌توان در سایر کشورها سراغ گرفت نبود. ضدیت با روشنفکری در آغاز قرن با استناد به «فرنگی بازی» تبیین می‌شد. سپس «لاقیدی» دینی روشنفکر بود که از سوی رهبران دینی، به ویژه مشروعه‌خواهان مورد نقد قرار می‌گرفت و در سال‌های متأخرتر، یعنی زمانی که ضدیت با بیگانگان تحت لوای ضدیت با امپریالیسم نمود یافت، در ادامه این سنت با نوعی گفتار ضد روشنفکری روبرو می‌شویم که خصلت‌های مشترک بسیاری با عوام‌گرایی دارد. با این همه هیچ یک از این استدلال‌ها نه مستقیماً ضد روشنفکری بودند و نه مستقلاً به این موضوع معطوف. آل‌احمد بود که معجونی از این همه تهیه کرد و در دو نوشته معروف خود، یعنی *غربزدگی* و *در خدمت و خیانت روشنفکران* به جامعه ارائه داد.



در تحلیلی که بیشتر حاکی از پیچیدگی ذهنی آل احمد است تا ناظر بر واقعیت جامعه شناسی تاریخی، او روشنفکران را مسبب سترون بودن جامعه دانست و در عین حال مهم‌ترین اهرم و عامل برای خروج احتمالی کشور از این وضع. آل احمد در توضیح "خیانت روشنفکران"، یادآور می‌شود که "۱- روشنفکر ایرانی وارث بدآموزی‌های صدر مشروطه است یعنی آموزش‌های روشنفکران قرون ۱۸ و ۱۹ در متروپول که اگر در حوزه ممالک مستعمره کننده پذیرفته بود، در حوزه ممالک مستعمره شده نمی‌توانست و نمی‌تواند پذیرفته باشد... ۲- و درست به همین دلیل است که روشنفکر ایرانی هنوز از جمع خلائق بریده است. دستی به مردم ندارد. و ناچار خود او هم در بند مردم نیست. به مسائلی می‌اندیشد که محلی نیست... ۳- روشنفکر ایرانی می‌خواهد عین سرمشق اصلی روشنفکری ابزار دموکراسی باشد، اما به دلایل پیش در محیطی به سر می‌برد که در آن از دموکراسی خبری نیست. محیطی که در غیاب جماعت کنیر خوانندگان و اثرپذیرندگان از روشنفکری، دست بالا او را به عمله دستگاه سانسور حکومتی بدل می‌کند... ۴- به این ترتیب روشنفکر ایرانی هنوز یک آدم بی‌ریشه است و ناچار طفیلی است... ۵- و این جوروری‌ها که شد، روشنفکر ایرانی مالپخولیایی می‌شود یا هروثینی یا پر آدا یا مدرنیست یا دیوانه یا غریب‌زده و به هر صورت از اثر افتاده و تنها مصرف‌کننده مصنوعات معنوی و مادی غرب و نه سازنده چیزی که مردم بومی بتوانند مصرف کنند..."^{۲۳}

البته همه چیز به این بدی‌ها هم نبود؛ به نظر آل احمد به این دلیل که "اکثریت روشنفکران سلب حیثیت شده و شرکت کرده در حکومت یا بسر برنده در جوار حوزه مغناطیسی آن اغلب غیر تکنیسین هستند، یعنی اغلب علوم انسانی خوانده‌اند... بسیار بعید است که بتوانند از حکومت یک دستگاه منظم ماشینی بسازند برای نظارت بر عقول و آراء"^{۲۴}. نکته دیگر این که "روشنفکران ایرانی هر دسته به یک آخور فرنگی و فرهنگی بسته‌اند. یک دسته به آخور فرانسه، دسته دیگر به آخور آنگلو ساکسون، دسته دیگر به آخور آمریکا و همین جور. و این خود بزرگترین مانع سر و ته یک کرباس شدن آراء و عقول ایشان است"^{۲۵}. و به این ترتیب است که ناگهان و در چرخشی انقلابی، آل احمد اعلام می‌کند که او "به آینده روشنفکری در ایران و به احتمال بیداری روشنفکران و جدی شدن موضع گیری ایشان در مقابل استعمار و تمام عوارض سخت خوشبین" است.^{۲۶} و البته شرط اصلی آن است که روشنفکر، حرف آل احمد را گوش کند، یعنی باید اولاً "متوجه شود که در یک حوزه استعماری، اولین آموزش او باید وضع گرفتن در مقابل استعمار باشد" و دوم اینکه "با مسائل بومی خود آشنا شود و گشاینده مشکلات بومی خود باشد" و سوم این که "بداند در یک حوزه استعماری جای او در رابطه میان حکومت و مردم در کجاست"^{۲۷}. از این طریق است که او خواهد

توانست به "وظیفه تاریخی خویش" عمل کند. به عنوان الگوی تاریخی یک چنین روشنفکرانی، آل احمد روحانیت شیعه را مثال می آورد. به نظر او "روحانیت تشیع به اعتبار دفاع از سنت، نوعی قدرت مقاوم است در مقابل هجوم استعمار که قدم اول غارتش، غارت سنتی و فرهنگی هر محل است. به این ترتیب روحانیت سدی است در مقابل تبعیت بی چون و چرای حکومت ها از غرب و از استعمارش"^۹.

بدین ترتیب بود که آل احمد در واقع اولین گفتار کل گرایانه ضد روشنفکری را وارد مباحث جامعه‌شناسی سیاسی کشور کرد و بابتی را گشود که نه تنها حدود دو دهه پس از انتشار کتاب غریب‌دگی بر اکثر تحلیل‌ها در این زمینه غالب بود، بلکه به منزله الگویی برای اندیشه و عمل روشنفکری در ایران به کار گرفته شد. به این اعتبار است که در صبحگاه انقلاب اسلامی، روشنفکری ایران تحت تأثیر اکید مفاهیمی بود همچون ضدیت با استعمار، ضدیت با امپریالیسم و به معنایی ضدیت با تکنوکراسی. و اینها همه با نیم نگاه مثبتی نسبت به نقشی که روحانیت می‌تواند در پیشبرد این امور ایفا کند.

زمانی که در سال ۱۳۵۷ جنبش انقلابی آغاز شد و نقش محوری نیروهای اسلامی در آن آشکار گشت، دیگر کمتر کسی را می‌شد یافت که در تحلیل آل احمد کوچک‌ترین شکی روا دارد. در عین حال با پیروزی انقلاب، این مسئله نیز آشکار شد که در ارتباط با تک‌تک این ارزش‌های غالب، نیروهای اسلامی در موقعیتی فرادست نسبت به روشنفکران قرار دارند. در واقع نیز نیروهای اسلامی هم اصالتاً مردمی‌تر و هم طبیعتاً و از نقطه نظر تحصیلات و آموزه‌ها دارای ضدیت بیشتری با تکنوکراسی بودند. با اشغال سفارت آمریکا، عقب افتادگی موجود در زمینه ضدیت با امپریالیسم نیز جبران شد. به این اعتبار، کاملاً روشن بود که در این مرحله، روشنفکران در مقام متحد ضعیف نیروی فرادست اسلامی در جامعه حضور پیدا خواهند کرد. ضعفی که توسط نیروهای اسلامی برای کنار گذاشتن آنان مورد استفاده قرار گرفت.

اولین گروهی از روشنفکران که موضوع "تصفیه" قرار گرفتند و از جمله به دلیل عدم پشتیبانی سایر روشنفکران به آسانی به حاشیه رانده شدند، در زمره رادیکال‌ترین‌ها و سیاسی‌ترین‌ها نبودند. طیفی که در اشاره به چهره‌های شاخص آن از کسانی چون شاهرخ مسکوب می‌توان یاد کرد که بر این نظر بود که چون هیچکس معصوم نیست نباید اختیارات بی اندازه‌ای برای هیچ کسی در قانون اساسی قائل شد و همچنین از چنگیز پهلوان که نسبت به "پاکسازی" در دانشگاه‌ها چندین بار هشدار داد^{۱۰}. این گروه که غیرتشکیلاتی بودند، به راحتی کنار گذاشته شدند. روشنفکرانی که وابستگی بیشتری به سازمان‌های سیاسی وقت داشتند، به این آسانی کنار نرفتند. نیروهای اسلامی از

روشنفکران خواستند که با توجه به اشتراک نظر در زمینه ارزش‌های سیاسی، یعنی انقلابی بودن، ضدیت با استعمار و تکنوکراسی از پایگاه‌های مستقل خود در جامعه دست کشیده و به صف آنان بپیوندند، یعنی در واقع، فرادستی آنان را بپذیرند. جای تعجب نیست که این پیشنهاد رد شد و در ۱۵ خرداد ۱۳۵۹، خیل عظیمی از مهاجمین، دانشگاه تهران را که به یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های اجتماعی تجمع روشنفکران حزبی و سیاسی تبدیل شده بود، بستند.

در صبح روز ۱۵ خرداد، نیرویی چند هزار نفره که نام حزب‌الله بر خود گذاشته بود در مقابل در ورودی اصلی دانشگاه تهران تجمع کرده و از نیروهای سیاسی داخل دانشگاه خواست که آن محل را ترک کند. نه در تهران و نه سایر شهرهای مهم دانشگاهی، تخلیه بدون زد و خورد انجام نشد. اگرچه بعدها، سازمان‌های سیاسی چپ از این واقعه به منزله کودتایی علیه نیروهای انقلابی یاد کردند. اما در مجموع آنچه در تحلیل و شناسایی ابعاد مختلف بیش از هر چیز دیگری به چشم می‌خورد، فقدان یک تحلیل سیاسی از این واقعه بود.



کانون نویسندگان ایران که می توان آن را در این دوران به مثابه سخنگوی روشنفکران ایرانی به شمار آورد، یک شماره از نشریه اش، *اندیشه آزاد*، را به تحلیل این ماجرا اختصاص داد. در هیچ یک از مقالات این شماره به جز یک مورد،^{۱۱} از یک بحث جامع و در خور توجه درباره نیرویی که در مقابل دانشگاه بسیج شده بود تا "صفوف به هم فشرده محصلین، دانشجویان و زحمتکشانش"^{۱۲} را از دانشگاه بیرون کند، صحبتی نیست. برای کانون نویسندگان، مسلم بود که مهاجمین برای انجام انقلاب فرهنگی نیامده اند، زیرا "...اگر مسئله انقلاب فرهنگی بود که کسی حرفی نداشت. ما خودمون از همون روزهای بعد از انقلاب دائم می خواستیم تصفیه کنیم، خواستیم ساواکی های دانشگاه و بیرون کنیم، هی نامه نوشتیم که لیست ساواکی ها رو بدین... گفتیم که استادهایی رو که به نوعی وابسته به رژیم سابق بودن تصفیه کنیم، حتی چند تا شون رو از طریق شورا برکنار کردیم. فکر می کنی چرا توی دانشکده ها شورا درست کردیم؟ خب واسه همین چیزها دیگه، اونوقت اینها می خوان به بهونه انقلاب فرهنگی...".^{۱۳} به این اعتبار، کسانی که قرار بود آن روز موضوع پاکسازی قرار بگیرند، نه فقط خود در برنامه های شان تصفیه استادها را نیز در نظر گرفته بودند، بلکه برنامه تغییر انقلابی دروس دانشگاه ها و دانشکده ها را نیز در سر می پروراندند، زیرا بنا بر ارزیابی آنان "محتوای دروس در دانشگاه جامعه زیر سلطه در دانشکده های فنی تنها مهندس مونتاژگر و سر هم کن تربیت می کرد و در دانشکده های علوم اجتماعی به طرح مسایل جدا از جریانات عینی جامعه می پرداخت و در دانشکده های ادبیات متون کهنه و بی روح زائیده فرهنگ فتودالی را به خورد دانشجویان می داد و در دانشکده های هنری ترویج هنر اطو کشیده و مد روز..."^{۱۴}

کسانی که در آن روز مورد هجوم قرار گرفتند، بر این نظر بودند که "دگرگونی محتوای آموزشی ... باید به وسیله شوراهای مدارس و دانشگاه ها ... صورت گیرد"^{۱۵}. برای آنان روشن بود که "شرکت فعال نمایندگان منتخب شوراهای کارخانه ها و شوراهای دهقانی و همچنین شوراهای برخی نهادهای اجرایی و برنامه ریزی در این امر ضروری است"^{۱۶}. بحث حتی به شناسایی "دقیق" اهدافی که به جهت آن پاکسازی صورت می گرفت، نیز کشیده شد اما همچنان از شناسایی و توصیف کسانی که آن روز در مقابل دانشگاه بسیج شده بودند، حرفی در میان نبود. برای قربانیان این رودرویی "بنا به شواهد و دلایل بسیار، اینک به آسانی قابل درک بود که شتاب دولت در پاکسازی نیروی چپ و دموکرات در سطح کشور، هم برآمده از تکلیف شرعی در انجام دستور بود و هم برآمده از خواست مشخص بخش امپریالیستی ... که شرایط حمایت خود را از دولت... اعلام کرده است. و دولت ... اینک بر آن است که با توفیق در پاکسازی و استقرار حاکمیت خود هر چه زودتر و هر چه ممکن تر به شرکای امپریالیستی امریکا اطمینان بدهد که او کشور را در کنار آنها و

در جهان آزاد حفظ خواهد کرد^{۱۳}. و "در این میان حق بدیهی طبقه کارگر رنج دیده ایران و میلیون ها زحمتکش تهیدست میهن و حق بدیهی خلق های زیر یوغ فقر و جهل ستم طبقاتی، گوهر گز مباد^{۱۴}! غافل از آن که اکثریت عظیم همان رنج دیدگان و زحمتکشان تهیدست میهن که قرار بود در یک چارچوب تشکیلاتی دیگر-شوراها و نمایندگان منتخب شوراها...- این مهم را عهده دار گردند، در آن روز و در آنجا، رسیدن به آمال و آرزوهای خود را در "پاکسازی" نیروی چپ و دموکرات در سطح کشور می دید. واقعیت آن بود که شرایط تغییر کرده بود و الگوی آل احمدی روشنفکری، هم به عنوان یک دیدگاه نظری و هم در مقام یک راهنمای عمل، دیگر بیش از این اعتبار نداشت.

این شرایط متغیر، چند ماه پیش از این موضوع بحث میان روشنفکران قرار گرفته بود. چهار ماه پیش از انقلاب فرهنگی، اسماعیل خوبی در مقاله ای که به شکل نامه ای به دوستان تنظیم شده بود، نوشت: "انکار نمی توان کرد که در گذشته برای کانون ما بازساختن راه چاره آسان تر بود... در شرایط کنونی، در دوران استقرار دولت برخاسته از انقلاب، و به علت ماهیت پیچیده و متناقض نیروها و عوامل دست اندر کار انقلاب است که هرگونه تصمیم گیری... به صورت مسئله ای دشوار در می آید^{۱۵}! همین مضمون را در تحلیل محسن یلفانی در جلسه فوق العاده ای که کانون چند ماه پیش از انقلاب فرهنگی برگزار کرده بود، باز می یابیم: "در گذشته آریامهری، نیک و بد را در همان نخستین نگاه می توانستی از یکدیگر بازبیناسی؛ نیک آن بود که دستگاه ستمشاهی را بد بداند و بد آن بود که این دستگاه دوزخی را ... نیک بشمارد. کارها آسان بود و جبهه ها مشخص. این سویی بودی یا آن سویی. در این سو مردم را داشتیم... و در آن سو، دستگاه را... [امروز ما] موقعیتی داریم در این مرز و بوم، که فراتر از خاستگاه و لایه های مردمی خویش بافت و ساختی چند رویه و چند سویه دارد"^{۱۶}

همانطور که دیدیم، صحت این نقطه نظرات و صائب بودن آرایسی از این دست که بحران موجود در رویکرد سنتی روشنفکری را حس کرده بود، چند ماه بعد و به هنگام تهاجم به دانشگاه عملاً اثبات شد و همراه با آن محدود بودن الگوی دوگانه انگارانه آل احمد. مشکل آن بود که الگوی جایگزینی وجود نداشت. دانشگاه ها تعطیل شد و مدتی پس از آن کانون نویسندگان و نشریه آن توسط کسانی که روزی روشنفکران آرزوی خدمت به آنان را داشتند تا از این طریق وظیفه تاریخی خویش را به انجام برسانند، بسته شد.

جنگ

انتخاب سید محمد خاتمی به ریاست جمهوری در خرداد ۱۳۷۶ از جمله به گشایش مباحثی کمک کرد که تا پیش از این در زمره مباحث حساس به شمار آمده و چندان موضوع گفت و گوی عمومی قرار نمی‌گرفت. از آن جمله است موضوع عکس‌العمل گروه‌های مختلف اجتماعی در دوران جنگ.

در مصاحبه ای که در این دوره، روزنامه سلام در چند شماره متوالی با محمود دولت‌آبادی انجام داد، از جمله از او در مورد جنگ و دلیل عدم مشارکت فعال روشنفکران در بسیج ملی در مقابل مهاجم سوال شد.^{۲۱} پاسخ دولت‌آبادی روشن بود: "...داوری شما غیرمنصفانه است، من به شما سند نشان می‌دهم. در سال آغاز جنگ که دبیر سندیکای تئاتر بودم، یک درخواست نوشتم و در روزنامه/اطلاعات چاپ کردم که ما (سندیکای تئاتر) دوازده نمایش آماده داریم برای این که ببریم و در جبهه اجرا کنیم و بچه‌های رزمنده ببینند و ما هیچ چیزی نمی‌خواهیم فقط ما را ببرید که این نمایش‌ها را اجرا کنیم. اگر شما به من جواب دادید، کسی هم جواب داد. بنابراین این نبود که روشنفکر نیامد، روشنفکر را کنار زدند. جریان حاکم به اعتباری که روشنفکر را غیرمذهبی می‌انگاشت یک دیواری کشید و گفت روشنفکرها آن‌سوی دیوار باشند. البته علت قدری عمیق‌تر از ظاهر امر بود. در سال‌های قبل از انقلاب، جامعه روشنفکری ما عمدتاً جانبدار گروه‌های انقلابی بود که اصطلاحاً در سنخ انقلاب اسلامی نبودند. عده‌ای از روشنفکران به آن گروه‌ها پیوسته بودند. بنابراین مورد اعتماد نظام نبودند که سهل است، در مقابل نظام قرار داده شدند و سپس آن چه که افتاد و می‌دانیم پیش آمد. پس به لحاظ سیاسی، روشنفکران مورد اعتماد نظام جمهوری اسلامی نبودند و عمدتاً به معنای مخالف پس زده شدند^{۲۲}.

حق به جانب دولت‌آبادی است. داوری او بجاست زیرا این حکومت برآمده از انقلاب بود که در آغاز جنگ روشنفکران را پس زد و به حاشیه راند. باز هم داوری او بجاست وقتی می‌گوید که علیرغم این، اکثر روشنفکران و سازمان‌های سیاسی وابسته‌شان از موضع دفاع از میهن در مقابل متجاوز برآمدند و باز هم حق با اوست وقتی می‌گوید که روشنفکران هیچ زمان و در تمامی طول جنگ مورد اعتماد حکومت نبودند و تا پایان آن در حاشیه نگاه داشته شدند.

در واقع نیز با مروری کوتاه بر تحولات سیاسی کشور در فاصله پیروزی انقلاب تا آغاز جنگ^{۲۳} می‌توان به روشنی به چگونگی به حاشیه رانده شدن هر یک از نیروهای سیاسی "دگراندیش" کشور و

همراه با آن، طیف روشنفکری هوادارش پی برد. اشغال سفارت آمریکا در آبان ۵۸ به انزوای نهضت آزادی و جبهه ملی انجامید. انقلاب فرهنگی فاصله ای خشونت بار میان گروه های چپ و حکومت انداخت. جنگ بی امان داخلی در کردستان پاره‌ای از نیروهای سیاسی را به جرگه مخالفان سوق داد و درگیری‌های ترکن صحرای که پیرو درخواست دهقانان برای زمین بود به رویارویی نیروهای نظامی انقلابی، یعنی سپاه و سازمان های چپ غیر اسلامی انجامید.^{۲۳} قصد از یادآوری این وقایع، ارزیابی اشتباهات طرفین و سنجش میزان مسئولیت هر یک از آنها در این ماجراها نیست، بلکه فقط یادآوری این واقعیت است که اهم جدایی‌ها تا پیش از آغاز جنگ به وقوع پیوسته بود. اما علیرغم این جدایی‌ها، وقتی صدام حسین در ۳۱ شهریور ۵۹ به ایران حمله کرد، کمتر گروهی را می‌توان سراغ گرفت که با انتشار اعلامیه‌ای طرفداران خویش و عموم مردم را به دفاع از میهن فرانخوانده باشد. البته بودند سازمان‌هایی مانند سازمان پیکار که به پیروی از تجارب جنبش کمونیستی به ویژه تجربه روسیه در فاصله ماه‌های فوریه تا اکتبر ۱۹۱۷، "جنگ ایران و عراق را جنگ میان دو رژیم ارتجاعی در جهت تأمین منافع سرمایه داران دو کشور به نفع امپریالیست‌ها و سرمایه‌داری جهانی و حفظ سلطه آنها علیه منافع خلق های ایران و عراق" می‌دانستند و عموم مردم را فرا می‌خواندند تا جنگ را به "جنگ داخلی تبدیل" کنند.^{۲۴} اما سایر نیروها نه فقط چنین نکردند بلکه تا مدت‌ها نیز پس از آغاز جنگ موضعی کاملاً همسو با موضع حکومت اختیار نمودند. حتی سازمان مجاهدین که در سنوات بعد همراهی با عراق را برگزید و علیرغم این که در این دوران در کشمکش سختی با حکومت قرار داشت اعلام کرد که "در شرایط حساس و خطیر کنونی، کلیه نیروها باید متحدان در دفاع از کشور در برابر تجاوز و تهاجم خارجی عمل کنند"^{۲۵}. هنگامی که چند روز پس از حملات اولیه و روشن شدن این موضوع که عراق به برنامه خود مبنی بر دستیابی به یک پیروزی برق‌آسا دست نخواهد یافت و این کشور پیشنهاد آتش بس و اتخاذ روند مذاکره با ایران را مطرح کرد، باز هم اکثر نیروهای سیاسی با رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر همسو و همصدا شده و هرگونه مذاکره را به خروج کامل نیروهای مهاجم از خاک ایران منوط کردند.^{۲۶} در واقع، جنگ امکان پر کردن شکافی را که هجده ماه رویارویی بوجود آورده بود، فراهم ساخت. فرصتی که نه فقط به این منظور از آن استفاده نشد، بلکه برعکس از آن به‌عنوان عاملی استفاده شد در جدایی بیشتر و به حاشیه راندن‌های اسفبارتر.

در بحبوحه جنگ و در شرایطی که هر روز خبر تلفات سنگین از جبهه‌ها می‌رسید، دولت اطلاعیه ای داد که آب پاکی بر روی تمامی امیدهای وحدت طلبانه ریخت. بهزاد نبوی، وزیر مشاور و سخنگوی دولت اعلام کرد که دولت در برنامه خود که به مجلس اعلام خواهد کرد، بخشی را نیز

به ارزیابی سیاسی نیروهای موجود در جامعه و برخورد دولت با آنها اختصاص داده است. در این برنامه "احزاب و گروه ها به چهار دسته تقسیم شده اند که عبارتند از: گروه‌های پشتیبان انقلاب اسلامی، گروه‌های موافق انقلاب اسلامی، گروه‌های مخالف انقلاب اسلامی و گروه‌های متخاصم." وی در ادامه این تقسیم‌بندی و توضیح مواضع دولت در قبال این گروه‌ها اعلان داشت: "دولت هم نقطه نظرهای صحیح گروه پشتیبان را خواهد گرفت و هم در کار اجرایی از آنان کمک می‌گیرد. از همکاری گروه‌های موافق نیز تا حدودی استفاده خواهد شد. به گروه‌هایی که مخالفند ولی متخاصم نیستند (یعنی اسلحه به دست نگرفته‌اند یا اگر گرفته‌اند، ما هنوز می‌چ آنها را نگرفته‌ایم) اجازه فعالیت می‌دهیم، ولی هیچ‌گونه سازش، پیوند، تعهد و همکاری نخواهیم داشت، از جمله حزب توده، چریک‌های فدایی خلق اکثریت که موضع‌گیری ما در مقابل آنها به عنوان جریان‌ات مخالف یا متخاصم است، چرا که آنها را از نظر فکری، در مقابل انقلاب و جمهوری اسلامی می‌دانیم و طبعاً عملکردها نیز از زیربنای فکری نشأت می‌گیرند. به این ترتیب عملکرد اینها نمی‌تواند در جهت تأیید انقلاب اسلامی باشد و اگر در مواردی چنین باشد، آن را یک عملکرد مقطعی، تاکتیکی، و ناشی از دلایل سیاسی می‌دانیم."^{۲۷۸}

این متن که جای بررسی و غور مفصل‌تری دارد، در این جا به این منظور یادآوری شد که روشن شود تا چه حد به حاشیه رانده شدن روشنفکران نتیجه یک سیاست کلی و عمومی بوده است و نه حاصل عملکردهای انتقادی یا حتی چالشگرانه روشنفکران. در واقع حکومت برآمده از انقلاب از همان آغاز جنگ، آن را جنگی دانست که بر علیه خود او برانگیخته شده بود، "خودی" که روشنفکران در آن جایی نداشتند و از مشارکت در آن منع شدند. عکس‌العمل روشنفکران در مقابل این طردشدگی متفاوت بود: برخی سکوت اختیار کردند و دست از کار روشنفکری کشیدند، اکثراً به فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی صرف روی آوردند و برخی نیز، هرگاه فرصتی دست داد، خطر کردند و زبان به گلایه گشودند. اما نتیجه این همه آن بود که جنگ از حوزه توجه روشنفکرانه خارج شد و هنوز نیز همینطور است. جنگ و روایت جنگ هنوز هم کم و بیش در انحصار گروهی است که وجه غالب دیدگاهش را نوعی اسلام‌گرایی تشکیل می‌دهد. وجه غالبی که اگر از تک و توک افرادی که مایلند آن را به بحثی عمومی تبدیل کرده و جوانب متعدد آن را به ارزیابی جمعی بگذارند بگذریم، امروز نیز به عنوان ابزاری برای به حاشیه راندن یا در حاشیه نگاه داشتن روشنفکران به کار می‌رود. هنوز نیز در هر تهاجمی علیه تجمع‌های روشنفکری و روشنفکران مشاهده افرادی که به نام جنگ این مجامع را به زور پراکنده می‌کنند امری عادی است. افرادی که اکثراً جوان‌تر از آن هستند که حتی خود جنگ را از نزدیک لمس کرده باشند.

در عین حال، به نظر می‌رسد در این بازی تأتف آور، روشنفکران برندگان ناخواسته به شمار می‌روند و بازنده اصلی خود جنگ است. جدا کردن روشنفکران از جنگ به این انجامیده است که جنگ و ابعاد انسانی و سیاسی و اجتماعی آن از حوزه تحلیل‌های روشنفکرانه درخور برخوردار نباشند. در مقابل، با گشایش فضای مطبوعاتی و سیاسی و پرسش‌های بی پاسخ در مورد جوانب متفاوت جنگ، مثلاً چرایی شروع آن و دلیل ادامه بیش از حدش و همچنین مطرح شدن انتقادهای سخت در مورد بیلان آن، جنگ نیز متأسفانه رفته رفته فقط از منظر مضاری که برای کشور داشته است مورد بررسی قرار می‌گیرد. مضاری که روشنفکران را نمی‌توان به هیچ عنوان مسئول آن به شمار آورد.

رقابت و مشاجرات درونی

سومین چالشی که روشنفکران کشور در دو دهه اخیر با آن روبرو بودند، از درون تحولات خود آنان سر برآورد. با پایان جنگ و رحلت امام (ره)، برخی از متفکران اسلامی زبان به انتقاد از نقطه نظرانی گشودند که تا آن روز در حوزه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی نظرات غالب به شمار می‌آمدند و به این ترتیب عملاً به همکاران سکولار خود پیوستند. اما به نظر می‌رسد که به دلایلی چند و از آن جمله آگاهی از خطر به حاشیه رانده شدن - یعنی همان سرنوشتی که روشنفکران متعارف کشور پیدا کرده بودند - یا شاید به دلیل حفظ خط کشی‌ها، این متفکران مصمم شدند که ورود خود را به دوران انتقادی تحت نام "روشنفکران دینی" انجام دهند.

در آغاز کار، حضور اجتماعی این تازه واردها، به دو صورت به تضعیف وضعیت روشنفکران در جامعه انجامید. اولاً این افراد با مجزا کردن خود از سایر روشنفکران به دلیل اتخاذ پسوند دینی، شکاف دیگری در روشنفکری ایران به وجود آوردند، جمعی که به همین صورت نیز از چندپارگی رنج می برد. دوم این که با دینی نامیدن خویش، در واقع بیش از پیش در امر به حاشیه رانده شدن و بی پناه شدن کل روشنفکری سهیم شدند. طرفه آن که در این تجربه جدید، روشنفکران دینی با همان مشکلات سیاسی و اجتماعی‌ای روبرو شدند که همتایان بدون پسوند آنان در دهه پیش با آن دست و پنجه نرم کردند. یعنی آنان نیز موضوع سانسور قرار گرفتند و به گردهمایی های آنان حمله شد و... اما علیرغم این سرنوشت مشترک، روشنفکران علاقه‌ای به نزدیکی با همتایان تازه رسیده خود نشان ندادند و در مقاطعی نیز در جهت توجیه و توضیح این عدم تمایل بر آمدند. دلالی که برای این عدم تمایل ارائه شد، نقشی بود که روشنفکران دینی در آغاز انقلاب به عنوان ایدئولوگ‌های نظامی که اکنون به عنوان منتقد آن سر برآورده بودند، ایفا کرده بودند. هر چند می‌توان این رفتار را به صورت امری مستقل مورد بررسی قرار داد، اما اگر آن را در چشم انداز رقابت‌های دیگری که در دو دهه پیش از انقلاب و همچنین در سال‌های آغازین پس از آن، دو گروه دیگر از روشنفکران را در مقابل هم قرار داد بسنجیم، شاید به تفسیر دقیق تری از مجموعه این رقابت‌ها دست یابیم.

در حالی که به زحمت یک سال از وقوع انقلاب می گذشت، در ساعت شش بعد از ظهر سه شنبه ۱۱ دیماه ۱۳۵۸، یکصد و سی هفت نفر از نویسندگان، شعرا و ادبای ایران گرد هم آمدند تا نسبت به اخراج پنج نفر از اعضای خود که برخی جزو قدیمی‌ترین و فعال‌ترین نویسندگان ایران به شمار می آمدند، تصمیم بگیرند. مجمع فوق العاده، پس از استماع گزارش هیئت دبیران و دفاعیه آقای محمود اعتمادزاده که به نمایندگی از آن پنج نفر صحبت کرد با ۸۱ رأی موافق در مقابل ۴۲ رأی مخالف و ۴ رأی ممتنع تصمیم به اخراج آقایان محمود اعتمادزاده (به آذین)، سیاوش کسرایی، هوشنگ ابتهاج (سایه)، فریدون تنکابنی و محمد تقی برومند (ب. کیوان) گرفت.^{۲۸} هیئت دبیران در گزارش خود مجمع عمومی را به این مهم توجه داد که تصمیم آنان «تأثیر تعیین کننده‌ای بر سرنوشت کانون... دارد [زیرا] مجمع از طریق تصمیمی که می‌گیرد، نشان خواهد داد که آیا کانون نویسندگان ایران در شرایط کنونی می‌تواند و باید به اصول مرامی خود، که در سندی تحت عنوان «موضع کانون» به تأیید و تصویب فرد فرد اعضا رسیده است وفادار بماند. و در راه تحقق این اصول تلاش و مبارزه کند یا نه»^{۲۹}. متنی که هیئت دبیران با نام «موضع کانون» از آن نام می بردند، متنی بود شامل یک مقدمه و ۶ بند که در مجمع عمومی ۳۱ فروردین ۱۳۵۸ به تصویب رسیده بود.

در این متن که برای کانون نقش مرامنامه را ایفا می کرد^{۳۰} از لزوم دفاع از «آزادی اندیشه و عقیده برای همه افراد و گروه های عقیدتی و قومی بدون هیچ حصر و استثنا»^{۳۱} و مبارزه با هرگونه ممیزی در زمینه بیان افکار و عقاید و نشر آثار فکری...^{۳۲} صحبت شده بود.

واقعیت آن بود کسانی که اخراج شدند، همگی اعضای حزب توده بودند و در این دوران، توده‌ای‌ها، «مصالح» انقلاب را مهم تر از «دفاع از آزادی بی حد و حصر» می دانستند و در این زمینه نیز مانند سایر استدلال‌های خود، تحلیل سیاسی ای را که بر بینش حزب توده مبتنی بود مقدم بر هر چیز دیگری به شمار می‌آوردند. به آذین در توضیح مخالفت خود با موضع کانون در دفاع از آزادی بی حد و حصر که در تصمیمات آن برای افشای دخالت های دولت در مسائل کردستان و ترکمن صحرا بازتاب یافته بود، یادآور شد: «در مرحله تکاملی انقلاب دموکراتیک ضد امپریالیستی، در مرحله گذاری که انگیزه‌های متضاد طبقات و قشرهای ترکیب کننده جنبش انقلابی در کارند، هیچ نظم سراسری نمی‌تواند چنان که باید مستقر شود. قهر انقلابی بر زندگی جامعه حکمفرماست و جز این نمی‌تواند باشد. در نتیجه، آزادی هم به صورت حق یکنواخت و یکسان که همه از آن برخوردار باشند نیست. هم آزادی و هم حقوق مدنی و سیاسی تا آن جا رعایت می‌شود که، در هر لحظه از روند تکاملی انقلاب، مصلحت تحکیم گرایش غالب ایجاب می‌کند. در این مرحله، بازشناسی دوست از دشمن، تأمین آزادی و حقوق یکی و سلب یا تحدید آزادی و حقوق آن دیگر، ضابطه ناگزیر حکومت انقلاب می‌گردد»^{۳۳} طنز تاریخ این بود که جمله «دفاع از آزادی بی حد و حصر» را همین به آذین در دو دهه پیش از این، یعنی هنگامی که در سال های دهه ۱۳۴۰ امید آن می رفت که به کانون نویسندگان ایران اجازه فعالیت علنی داده شود، اصرار کرده بود تا در مرامنامه بگنجانند. در آن دوره در پی وساطت آل احمد و برای جلوگیری از پراکنده شدن جمع نویسندگان، این جمله به مرامنامه اضافه شد و این خود یکی از بهانه‌های حکومت وقت شد برای مجوز ندادن به کانون^{۳۴}.

واقعیت آن است که نه در دهه ۱۳۴۰ و نه در سال های اولیه پس از انقلاب هیچ یک از گرایش های روشنفکری ایران به «آزادی بی حد و حصر» اعتقادی نداشتند و ریشه‌های این تأکید نامعقول را در جای دیگری می‌بایست جستجو کرد: در دهه ۱۳۴۰ روشنفکران وابسته به حزب توده نگران بودند که دیگر روشنفکران (چه نیروی سومی ها و چه آنها که وابستگی سیاسی مشخصی نداشتند) با حکومت وقت به مصالحه ای برسند و بدون حضور روشنفکران وابسته به حزب توده، کانون نویسندگان را تشکیل دهند. راهی را نیز که برای برطرف نمودن این نگرانی پیدا کردند چیزی جز رادیکالیزه کردن خواست های کانون نبود. عین همین ترفند را در دهه ۱۳۶۰، روشنفکرانی که وابسته به حزب توده نبودند به کار بستند تا این بار از مصالحه ای که ممکن بود توده ای ها با

حاکمیت وقت انجام دهند و کانون نویسندگان را در این راه به حاکمیت متصل سازند، جلوگیری کنند.

بحث در مورد آزادی و این که تا چه حد این مقوله در زمره خواست های روشنفکران در هر یک از این دو دوره بود به مجال دیگری نیاز دارد، تنها به اشاره باید به این واقعیت اشاره کرد که در هر دو این دوره ها مباحثی از این دست پیرامون «آزادی بی حد و حصر»، روشنفکران کشور را از ایفای یک نقش اجتماعی مؤثرتر باز ایستاند. جدای از مباحث مذکور یکی از نکات قابل توجهی که از خلال این تجارب به دست می آید همانا آشکار شدن تصور غالب بر ذهن روشنفکران است از کارکردی که برای خویش در جامعه قائلند. تصور غالبی که می توان آن را با رجوع به الگوهای جهانی روشنفکری، به الگوی زولین بندا آن گونه که در کتاب *خیانت نخبگان*^{۳۳} به توصیف آن می پردازد، تشبیه کرد.

در واقع، وابستگی و پیوند تعداد زیادی از روشنفکران کشور به سازمان های سیاسی و به ویژه سازمان های چپ که مدعی نمایندگی طبقات محروم اجتماعی بودند، ممکن است که این تصور را به ذهن متبادر کند که الگوی مناسب برای ارزیابی وضعیت روشنفکر ایرانی در این سال ها، بیشتر به الگوی روشنفکر به آن صورتی شباهت دارد که آنتونیو گرامشی آن را در کتاب *یادداشت های زندان* توصیف کرده است، یعنی همان چیزی که گرامشی «روشنفکر ارگانیک» می نامد^{۳۴}. اما، اولاً به دلیل ضعف سازمان های سیاسی در مجموع و جنبش کارگری به طور اخص در نمایندگی کردن طبقات اجتماعی در ایران و دوم به دلیل ناروشن بودن جایگاه و کارکرد روشنفکران در این سازمان ها، انتخاب الگویی که در آن، پیوندهای اجتماعی و تشکیلاتی سست تر باشند، مناسب تر به نظر می رسد. و به همین جهت نیز در تبیین این مقوله احتمالاً طرح الگوی مورد نظر بندا بهتر خواهد بود. زولین بندا روشنفکران را به منزله افرادی توصیف می کند که «فعالیت شان اساساً کارکردی نیست»، بندا بر این نظر است که «حیطه روشنفکر از آن این جهان نیست». هر چند که یک چنین اینجهانی نبودنی مانع از آن نمی شود که بندا حضرت مسیح و نیچه را به این جهت که در مقابل قدرت و اقتدار و باورهای غالب زمان خویش موضع گرفتند، روشنفکر به شمار آورد. در واقع، اینجهانی نبودنی که بندا به آن اشاره می کند، ناظر بر حقیقت، دانش و نوری است که روشنفکر فقط بدان ها پاسخگوست. این مقولات از نظر بندا نه به جامعه بستگی دارند، نه به کارکرد و وضعیت سیاسی ای که روشنفکر در آن به سر می برد. به این دلیل است که روشنفکران بندا، روشنفکرانی هستند پاک که به ارزش های غیرقابل تغییر اعتقاد دارند، اخلاقی هستند و با آگاهی کامل به این امر و آماده برای آن که هرآینه ممکن است «سوزانده شده»، «مصلوب شوند» و یا تبعید گردند. به این

اعتبار، روشنفکران بندها، روشنفکرانی ایندوآلیزه شده هستند؛ ایندوآلیزاسیونی که به تعبیر رئیس دیره چیزی نیست "جز تقلیل دادن سیاست به مدیریت عملی منافع آبی عمومی ... که در آن روشنفکر انحصار ارزش ها را در اختیار دارد"^{۳۵}.

همین تأکید و توجه بر در اختیار داشتن انحصار ارزش ها بود که علیرغم همه چیز، اولین کانون نویسندگان را وادار کرد تا جمله معروف «آزادی بی حد و حصر» را در اساسنامه بگنجانند و در نتیجه در همان مراحل نخست کار، خود را از امکان هرگونه فعالیت رسمی محروم سازد و باز همین اعتقاد به در اختیار داشتن انحصار ارزش ها بود که باعث شد تفاوت عقاید در کانون نویسندگان پس از انقلاب به انشعاب و اخراج اعضا منجر شود. دست آخر، به نظر می‌رسد که باز هم همین باور به انحصار است که مانع از آن شده‌است که روشنفکران، جایی در میان خود برای "روشنفکران دینی" باز کنند. مطلبی که در خطوط بعدی، پس از ارائه تاریخچه کوتاهی از اندیشه و عملکرد روشنفکران دینی و هواداران شان، به آن خواهیم پرداخت.

روشنفکری دینی

فراز و فرود روشنفکری دینی در ایران پس از انقلاب را می‌توان با اندکی تساهل با پیگیری مسیر تفکر عبدالکریم سروش ترسیم کرد. سروش که در سال‌های آغازین پس از انقلاب، بخشی از دستگاه حاکمیت جدید به شمار می‌رفت، دوران انتقادی خویش را با انتشار مقاله "قبض و بسط تئوریک شریعت" آغاز کرد. حرف اصلی سروش در این نوشته آن بود که فهم ما از شریعت وابسته دانش ما در دیگر حوزه‌ها و به ویژه در حوزه علوم و فلسفه است.^{۳۶} این مقاله، عکس‌العمل تند متفکران سنتی‌تر را به همراه داشت که سروش را به نسبی‌گرایی در حوزه دین متهم کردند.^{۳۷} سروش و دوستانش از کیهان فرهنگی که مقاله در آن چاپ شده بود، رانده شدند. با این کار، روشنفکران دینی، -هر چند با شدت و حدت بسیار نازل‌تری- به جمع کلی‌تر روشنفکری پیوسته بودند. از سویی به دلیل این عکس‌العمل سیاسی و از سوی دیگر به دلیل نیاز جامعه به وجود گفتارهای سیاسی جدید، سروش بیشتر و بیشتر به سیاسی‌نویسی روی آورد. مقاله "حکومت دموکراتیک دینی"^{۳۸} اولین مقاله از رشته مقالاتی بود که در آنها سروش تلاش کرد رابطه دین و دموکراسی و در پی این مقوله، رابطه دین و سیاست را در آنها مورد بحث قرار دهد. در این مقاله سروش تلاش کرد حکومت دموکراتیک دینی را با رجوع به عقل جمعی تبیین کند. به باور او عقل جمعی در یک جامعه اسلامی، حتماً حکومتی اسلامی را بر می‌گزیند؛ اینک می‌بایست تلاش را بر

این گذاشت که این حکومت را دموکراتیک کرد. نوشته سروش موضوع نقد و بررسی های متفاوتی قرار گرفت.^{۴۱} سروش چندین بار نقطه نظرات خود را در این بحث تغییر داد، اما مهم ترین نکته در این زمینه آن است که هیچ یک از این بازبینی ها به قیمت کنارگذاری دموکراسی انجام نشد. بالعکس در هر بازبینی، سروش جای بیشتری برای دموکراسی و فضای مستقل تری برای سیاست قائل گشت. سروش پس از چندی پذیرفت که برخی از اضلاع سیاست می توانند خارج از دین تعریف شوند، و سرانجام در بازگشتی مجدد به مفهوم حکومت دینی، "بحث از حکومت را اصولاً بحثی فراققهی و حتی فرادینی" دانست که "تکلیف آن را باید در عرصه های غیردینی و غیر فقهی دین (یعنی کلام و انسان شناسی) روشن کرد".^{۴۲} دست آخر نیز در بحثی که بی شباهت به بحث در باب مشروعیت حکومت نیست، سروش پذیرفت که مشروعیت حکومت "منبعث از حق غیر دینی مردم دینی است"^{۴۳}.

برای کسانی که این مباحث و درگیری های "روشنفکران دینی" را از نزدیک دنبال می کردند، آشکار بود که این نوشته را به روشنی می شد پایان یک رؤیا تعبیر کرد؛ رؤیای تبیین یک "دموکراسی اسلامی". و نیز روشن بود که پایان این رؤیا تا آنجا که به تلاش روشنفکران دینی مربوط بود، نمی توانست نتیجه ای جز تحکیم اندیشه دموکراسی در جامعه داشته باشد. همه چیز آماده بود تا کانون نویسندگان ایران به عنوان یکی از قدیمی ترین نهادهای جامعه مدنی کشور با مشارکت گسترده روشنفکران، اهم از دینی و سکولار- مجدداً فعال شود و با پشتوانه ای مستحکم و پیوند اجتماعی ای گسترده به دفاع از آزادی های اساسی، یعنی آزادی عقیده و بیان، گفتن و نوشتن بپردازد. روشن بود که پیوستن روشنفکران دینی به جمع مدافعان آزادی به خوبی می توانست به تحکیم موقعیت روشن فکر به عنوان منتقد قدرت و اقتدار یاری رساند. اما متأسفانه نوع برخورد روشنفکران با این واقعیت بار دیگر نه فقط از بی توجهی، به واقعیت اجتماعی حکایت داشت که نشانه های آشکار عدم تساهل نیز در آن به چشم می خورد. وقتی در سال ۱۳۷۲ بار دیگر موضوع تشکیل کانون نویسندگان ایران مطرح شد، تعدادی از قدیمی ترین اعضا بر این امر اصرار کردند که بندی به اساسنامه اضافه شود دال بر این که کسانی می توانند به عضویت کانون در آیند که هیچوقت مستقیم یا غیر مستقیم در امر سانسور دخیل و درگیر نبوده اند.^{۴۴} آشکار بود که مهم ترین مخاطبان این بند کسانی جز همان روشنفکران دینی نبودند، روشنفکرانی که بدون شک زمانی دست در امر سانسور داشتند، ولی امروز به روشنی به صف مخالفان آن پیوسته بودند. اما روشنفکران ما را (همانند روشنفکران بندا) با امور اینجهانی کاری نیست.

در مروری بر پیشینه تاریخی این امر، البته واضح است که رفتار اولیه متفکرانی که بعدها به نام "روشنفکر دینی" شناخته شدند، چندان قابل دفاع نباشد. در این زمینه، سروش خود بهترین مثال است. علاوه بر این، در دوره اول ظهور و عملکرد روشنفکران دینی نیز ضعف‌های آشکاری هم در زمینه دفاع از آزادی نشان دادند و هم با تأکید بر "دینی" بودن خود، سایر روشنفکران را بی‌پناه‌تر و تنهاتر از قبل گذاشتند و عملاً تهاجم به آنان را امری پذیرفته شده تلقی کردند.

در اولین ماه‌های پس از پیروزی انقلاب، عبدالکریم سروش به منزله ایدئولوگ نظام برآمده از انقلاب عمل می‌کرد. انتقادهای او از اندیشه‌های غیردینی و به ویژه مارکسیسم توسط نهادهای دولتی و پیرادولتی در سطوح وسیعی پخش می‌شد.^{۲۳} یکی دیگر از انتقادهایی که به سروش وارد است، مشارکت اوست در "شورای عالی انقلاب فرهنگی"، یعنی همان نهادی که مسئول پیگیری انقلاب فرهنگی بود و بسیاری از پاکسازی‌ها و نیز تنظیم قواعد و قوانین ایدئولوژیک برای پذیرش دانشجویان به عهده داشت. در واقع بسیاری از کسانی که در دهه ۱۳۷۰ آرام آرام به جرگه آزاداندیشان پیوستند، در یک دهه پیش از این در زمره افرادی بودند که خواه در نهادهای فرهنگی، خواه سیاسی و نظامی و گاه امنیتی در زمره مخالفان آزادی بیان و اندیشه عمل کرده بودند.



رفتار روشنفکران دینی و پیروان آنها از نقطه نظر دیگری نیز قابل نقد است. طی شش سال مبارزه ای که اینان به نام دفاع از آزادی بیان انجام دادند، در واقع چیزی جز مبارزه برای آزادی بیان خود نبود؛ تهاجم گروه های چماق دار به خود را از این منظر مذموم می شمردند که این گروه ها به برادران دینی خود حمله می بردند^{۴۴}، در دفاعیات شان در مقابل دادگاه ویژه مطبوعات، حرف آنان این بود که آنها قبل از انقلاب، اسلامی بودند و بعد از آن نیز چیزی فراتر از آن نخواستند و در نوشته ها و سخنرانی هایشان هدفی جز خدمت به اسلام نداشته اند^{۴۵}. و دست آخر نیز در پاسخ به گروه های سنتی تر که آنان را تحت فشار قرار می دادند، یادآور می شدند که یگانه هدف آنان مدرنیته کردن اسلام است و قدمی از این فراتر نخواهند رفت^{۴۶}.

اگر نیک بنگریم، جوهره این استدلال ها چیزی نیست مگر این پیغام به مهاجمان که آنها به محل اشتباهی آمده اند و نه این که اصولا کارشان اشتباه است. با یک چنین رویکردی، آنچه به ندرت زیر سؤال قرار می گرفت، نفس هجوم و تهاجم بود و اصل آن. چندان اغراق نخواهد بود اگر بگوییم که اتخاذ چنین موضعی، جز مشروعیت دادن به شکاف میان روشنفکران و "روشنفکران دینی"، نتیجه ای نمی توانست داشته باشد؛ شکافی که پس از انتخابات دوم خرداد، از سوی بخشی از تندروترین نیروهای سیاسی-امنیتی مورد استفاده قرار گرفت و به آن چیزی انجامید که به "قتل های زنجیره ای" مشهور است. در واقع نیز این نیروهای تندرو برای تثبیت خط و خطوط تثبیت شده در سال های اول انقلاب میان خودی و غیر خودی، خط و خطوطی که به نظر اینان اساس نظام را تشکیل می داد و ممکن بود با انتخابات دوم خرداد مخدوش گردد، تصمیم بر این گرفتند که با ریختن خون تأکیدی دوباره بر آن بنهند و طرفین را به بازگشت به مواضع قبلی فرا خوانند. اما، نه فقط هشدار این گروه های تندرو کارگر نیفتاد، که نتیجه ای کاملاً برعکس داد. روشنفکران، اعم از دینی و سکولار و به پشتیبانی شخصیت های سیاسی دولتی متحدا در مقابل این حرکت وحشیانه صف آرایی کردند. در واقع قاتلان به این مسئله توجه نکرده بودند که با ناکام ماندن پروژه تأسیس "دموکراسی دینی"، مدت ها بود که گفتار روشنفکران دینی تغییر کرده بود و دیگر آن فاصله تئوریک میان آنان و سایر روشنفکران وجود نداشت. مدت ها بود که در گفتار آنان مفاهمی همچون "جامعه دینی" و "دموکراسی دینی" جای خود را به "جامعه مدنی" و "دموکراسی" داده بود. اکنون که دیگر فاصله ای تئوریک وجود نداشت، توافق ها یا عدم توافق ها فقط می توانست در حوزه عمل تعریف شود و روشن بود که مسیر حرکت هیچ یک از این دو گروه جز موضع گیری مشترک علیه خشونت مقصد دیگری نمی توانست بیاید.

این ها همه نشانه‌های آشکاری بود که می‌بایست به روشنفکران نشان دهد که آن ادوار اولیه به سر آمده است و می‌بایست راهی برای حل اختلافات درونی پیدا کرد، اما این راه پیدا نشد و روشنفکرانی که سال‌ها با مشکلات عدیده برای انتشار کتاب‌های خود، به صحنه آوردن نمایشنامه‌های‌شان و در مجموع عرضه و فروش تولیدات فرهنگی‌شان روبرو بودند نتوانستند به طریقی از این گذشته درگذرند. هر چند باید اذعان داشت که جز در مواردی نادر، روشنفکران دینی نیز از این که قصد دارند با گذشته خود با دیدی انتقادی برخورد کرده و در فضای عمومی، کاستی‌ها و البته قوت‌های خود را به ارزیابی بگذارند نیز نشانی دیده نشد. اما مسئله برخورد انتقادی با گذشته مسلماً فقط به روشنفکران دینی محدود نیست. همانطور که دیدیم پشتیبانی از "پاکسازی" در دانشگاه‌ها و حتی مسئله اخراج همکاران از کانون نویسندگان و ... همگی در زمره مسائلی هستند که نشان می‌دهد رفتار، چشم‌انداز و باورهای غیردموکراتیک در سال‌های اول انقلاب در انحصار سرش یا سایر کسانی که با نام "ایدئولوگ‌های رژیم" از آنها نام برده می‌شد، نبوده است.

در واقع ماجرای رقابت و رویارویی روشنفکران و روشنفکران دینی بیش از هر چیز از فقدان تحلیل جامعه‌شناسی و سیاسی نزد روشنفکران حکایت دارد. دلیل این امر را می‌توان در شیوه ایدئولوژیکی که بر اندیشه روشنفکران غالب بود جستجو کرد. شیوه‌ای که دیدیم تالی بین المللی آن را می‌توان در الگوی زولین بندا از روشنفکران مشاهده کرد.

شکست رؤیای کمونیسم؟

این که فروپاشی شوروی بر روشنفکران جهان سوم تأثیر بیشتری برجای گذاشته باشد تا بر روشنفکران کشورهای توسعه یافته، به نظر امری بدیهی می‌رسد. روشنفکران جهان سوم بیشتر از هم‌تایان خود در کشورهای توسعه یافته به چپ‌گرایی دارند. فروپاشی شوروی و اطلاعات اخباری که از شیوه اداره این کشور به دست آمد، به شکستن رؤیای حکومت "دیکتاتوری پرولتاریا"، یعنی همان نظامی که بسیاری از روشنفکران جهان سوم در آرزوی استقرارش بودند انجامید. با این همه، مورد روشنفکران ایران دارای سوبه‌های دیگری نیز بود. وضعیت زندگی روزمره در سال‌های بعد از انقلاب در ایران به ویژه در دوران جنگ و هنگامی که نیروهای چپ‌اسلامی با اقتدار و اطمینان هر چه تمامتر بر صحنه سیاسی ایران حکم می‌راندند، از بسیاری جهات با رؤیای روشنفکران از "دیکتاتوری پرولتاریا" شباهت داشت. این تجربه نمی‌توانست روشنفکران را نسبت به عقاید اولیه خود مشکوک نکند. ویژگی دیگر وضعیت ایران آن بود که هر چند تفکر چپ در

مجموعه روشنفکری ایران، تفکر غالب بود، اما فقط بخش کوچکی از این روشنفکران چپ، طرفدار شوروی بودند. ویژگی سوم ایران در آن است که بسیاری از کسانی که می توانستند فروپاشی شوروی را در ایران به بحث بگذارند، در واقع سال ها پیش یا کشور را ترک کرده بودند و یا به نحوی ساکت شده بودند. علیرغم این ویژگی ها، به نظر می رسد که می توان با رعایت جوانب احتیاط نتیجه چالشی را که فروپاشی شوروی روشنفکران ایران را با آن روبرو ساخت، سنجید.

معمول ترین و گسترده ترین گرایش که امروز در میان روشنفکران ایران به چشم می خورد، گرایش به مفاهیم، ارزش ها و ایده های دموکراتیک است. امروز، هم در گفتار سیاسی ترین روشنفکران و هم در گفتار فرهنگی ترین آنان آشکارترین تغییر و دگرگونی در زمینه ارزیابی مجدد مفاهیمی مشاهده می شود همچون آزادی، دموکراسی، جامعه مدنی، لیبرالیسم و مفاهیمی از این دست. با این همه به نظر می رسد که گرایش های ضد استعماری و نیز مفاهیم چپ که مفاهیم غالب روشنفکران در سال های پیش از انقلاب و اولین سال های پس از آن بود، همچنان به حضور خود ادامه می دهند. به این اعتبار، همزیستی این دو گرایش به برآمدن "سوسیال دموکراسی" به عنوان گرایش سیاسی غالب در میان روشنفکران تبدیل شده است. در عین حال باور به اندیشه های غیردموکراتیک هنوز به حیات خویش در میان برخی از نیروهای چپ ادامه می دهد: برای این نیروها، فروپاشی شوروی را می توان فقط به منزله شکست یک الگوی کمونیسم و نه برنامه کمونیسم به طور عام در نظر گرفت.^{۲۷}

در عین حال ادغام مفاهیم دموکراتیک در گفتار روشنفکران ایران را نمی توان تنها در ارتباط با برنامه های سیاسی مورد نظرشان ارزیابی کرد. این رویکرد به ارزش های دموکراتیک همچنین میبایست در ارتباط با نقد عملکرد گذشته و به ویژه نقد عملکرد سال های اول پس از انقلاب مد نظر قرار گیرد. در این زمینه نیز دو گرایش غالب به چشم می خورد: یکی آن گرایشی که نقد این گذشته را در چشم انداز خویش قرار داده است و تلاشی جدی در این زمینه را آغاز کرده است و دیگری آن گرایشی که بر مسئولیت ها و اشتباهات خویش چشم بسته و تمامی ناهنجاری ها و مشکلات سال های اول انقلاب را از چشم نیروهای اسلامی می بیند.

یکی از نمونه های جدی ارزیابی انتقادی نسبت به گذشته را می توان در مقاله ای به قلم محسن یلفانی مشاهده کرد، که در سال پس از انقلاب سخنگوی کانون نویسندگان ایران بود. یلفانی در مقاله ای با عنوان "در برزخ بیم و امید" در مورد علل فروپاشی نظام های سوسیالیستی به بحث می پردازد و بر این نظر است که "فاحش ترین جنبه شکست" این رژیم ها را "باید نه در زمینه های مادی، که در زمینه های ذهنی و اخلاقی جست"^{۲۸}. یلفانی سپس به ارزیابی جنبش کمونیستی در

ایران پرداخته و بر این نظر است که چپ قدیمی، علاوه بر ضعف های اخلاقی برشمرده برای نظام های سوسیالیستی "گرفتار مشکل دیگری نیز بود... که همانا سرسپردگی عملی یا ذهنی به یک قدرت بیگانه (اتحاد شوروی) بود که به رغم اشکال گوناگون و متضادی که به خود می گرفت، نهایتاً نشانه فقدان استقلال و عدم اعتماد به نفس در این نیروها بود"^{۴۹}. او سپس به بررسی کارنامه آنچه به نظر برخی جنبش کمونیستی نوین ایران بوده است پرداخته و بر این نظر است که هر چند این جنبش "امتیازش در استقلال و خودجوشی نسبی اش بود، قبل از آغاز حرکتهایی که به انقلاب منجر شد، شکست خورده و خاتمه یافته بود". یلفانی دلیل این شکست را آن می بیند که از نظر او این جنبش "از لحاظ فکری و نظری به بن بست رسیده و از لحاظ مادی و سازمانی نیز ساواک چیز قابل توجهی از آن برجای گذاشته بود"^{۵۰}. او سپس به جان گرفتن مجدد این جنبش در ماه های آغازین انقلاب اشاره کرده و می نویسد: "آغاز مبارزات دموکراتیک و گسترش حرکت های توده ای و سرانجام ایجاد جو انقلابی، علاقه و توجه عمومی را به سوی جنبش مسلحانه جلب کرد و زمینه تجدید حیات برایش فراهم کرد که خود در ایجادش نقشی نداشت... [اما این نیروها] این همه را در نیافتند و پیشرفت خود را به حساب محتوا و برنامه سیاسی و حقانیت و صحت مواضع خود گذاشتند"^{۵۱}. یلفانی، ارزیابی تاریخی خود را با یادآوری این نکته خاتمه می دهد که، هر چند امحاء فیزیکی این جریانات را می بایست نتیجه سرکوب حکومت دانست، اما "برباد رفتن اعتبار و حیثیت آنها، نتیجه سیاست ها و اعمال خودشان بود". با توجه به این ارزیابی است که یلفانی می نویسد "شرف و وجدان انسانی و نیز عقل سلیم حکم می کرد که در فردای شکست، مسئولان و سرکردگان این سازمان ها، با مشاهده فاجعه ای که به بار آورده بودند، به خود آیند، و حداقل، همچون صاحب حرفه ای که در کار خود مرتکب اشتباهات مکرر شده و از این راه صدمه های جبران ناپذیری به مردم وارد کرده، از مردم پوزش بخواهند و دکان خود را تخته کنند و به کار دیگری روی آورند"^{۵۲}.

یلفانی که مانند بسیاری از دیگر روشنفکران ایرانی هنوز دارای گرایش چپ است، مقاله خود را با جمله ای پایان می دهد که اگر چشم اندازی برای روشنفکران ایرانی نباشد، دست کم می تواند برای آن گروهی از اینان که تمایلات چپ دارند، نقطه ای آغازین برای تأملی مجدد به شمار آید: "فروریختن این قلعه [اردوگاه سوسیالیسم] را می توان طلوعه آغاز عصر نوینی دانست. عصری که در آن ما برهنه تر، اما آزادتر و آگاه تر، در برابر توتالیتاریسم پول، این مجهزترین و کارآمدترین رژیم های توتالیتار، ایستاده ایم. آینده نشان خواهد داد که بشریت در این نبرد نابرابر چگونه آرایشی خواهد پذیرفت"^{۵۳}.

البته همه روشنفکران نه به اندازه یلفانی نسبت به گذشته برخوردی انتقادی دارند و نه نسبت به آینده تا به این حد احساس مسئولیت می‌کنند. همان طور که پیش از این نیز یادآور شدیم، در بسیاری از نوشته‌هایی که در خارج از کشور توسط روشنفکران منتشر می‌شود، مسئولیت تمامی مشکلات سال‌های اول انقلاب و نیز ضعف جامعه مدنی در ایران امروز تماماً بر دوش نیروهای اقتدارگرای حاکم می‌باشد.

وضعیت در داخل کشور به گونه دیگری است. هر چند در سال‌های اخیر، جامعه مدنی از استحکام روزافزونی برخوردار شده است و برخورد انتقادی به مسائل اجتماعی و سیاسی بیشتر و بیشتر ممکن گشته است، اما هنوز مشکل می‌توان به ارزیابی وقایع سال‌های اول پس از پیروزی انقلاب دست زد. در نتیجه تا حدی عادی به نظر می‌رسد که روشنفکران بیشتر به نقد رفتارها و باورهای خود در سال‌های اول انقلاب بپردازند تا نقد عملکرد سایر نیروها در همین سال‌ها. با این وجود، محتوای این انتقاد از خود جالب توجه می‌باشد.

از صحبت‌های شرکت کنندگان در میزگردی که با هدف فعال کردن مجدد کانون نویسندگان تشکیل می‌شد، می‌توان به این مهم پی برد که روشنفکران ایرانی طی دهه ای که به جاشیبه رانده شده بودند، بیکار ننشسته و تعداد قابل توجهی از آنان در نقد تجارب گذشته به دیدگاه‌های انتقادی جالبی رسیده‌اند. در این میزگرد، آن نقدی که بیش از هر چیز به چشم می‌خورد، انتقاد نسبت به سیاسی بودن بیش از حد کانون نویسندگان در ماه‌های اول پس از انقلاب است.^{۵۴} در عین حال نکات مهم دیگری نیز یادآوری شدند: محمد مختاری پیشنهاد کرد که بحث را از «اشتباهات گذشته» آغاز کنند. او بر این امر اصرار داشت که نه فقط «آنان» (یعنی کسانی که بعد از بیرون راندن اعضای توده ای در کانون ماندند) بلکه «آن دیگری» که رفتند یا ما رفتانندیم شان نیز باید دعوت شوند.^{۵۵} باقر پرهام، یکی از اعضای هیئت دبیران آخرین کانون نویسندگان بر این نظر بود که بند مربوط به «حقوق اقوام باید بازبینی شود»^{۵۶} و وقتی که بحث به دفاع از «آزادی بی حد و حصر» رسید، حتی دیگر یک نفر نیز از آن دفاع نکرد. اما هنگامی که تعدادی از اعضا پیشنهاد کردند بندی به اساستنامه اضافه شود، حاکی از عدم عضویت کسانی که مستقیم یا غیرمستقیم به سانسور خدمت کرده‌اند، با آن که تعدادی از شرکت کنندگان یادآور شدند که باید «تعریف روشنی از آنچه سانسور نامیده می‌شود»^{۵۷} داده شود، ولی در نهایت این بند به تصویب رسید. در واقع باید گفت که علیرغم پیشرفت‌های اساسی، روشنفکران ایران نه آنچنان که یلفانی می‌گوید «برهنه تر و بی پناه تر» از سابق‌اند و نه چندان که آرزو می‌کند، «آزادتر و آگاه تر».

پایان سخن

مسلم است که حصول به نوعی نتیجه گیری و جمع بندی از راه طولانی و دشواری که روشنفکری ایران در دو دهه اخیر طی کردند، کار آسانی نیست. سختی این کار زمانی بیشتر آشکار می شود که توجه داشته باشیم عقاید و نقطه نظرهایی که در این مقاله بازگو شدند، همچنان در حال تغییر هستند و هر روز صورتی متفاوت از روز پیش به خود می گیرند. وجود گرایش های دموکراتیک آشکارا به چشم می خورند و در عین حال، عدم تساهل نیز در زمره واقعیات روزمره این جمع است. هر چند، امکان دستیابی به یک ارزیابی گسترده و عمیق در میزان پذیرش ارزش های جدید نزد روشنفکران امر آسانی نیست، اما در مقابل آنچه کاملاً آشکار است نقش و عملکرد شاخص روشنفکران است در جامعه امروز ایران. هیچ روزنامه ای را که پس از دوم خرداد منتشر شد نمی توان یافت که شماره های متعددی را به مصاحبه با روشنفکران اختصاص ندهد. در این عرصه، روزنامه های محافظه کارتر بیشتر به روشنفکران تکنوکرات رجوع می کنند و اصلاح طلبان به روشنفکران اجتماعی و سیاسی تر. در ایران امروز کمتر قشر اجتماعی ای را می توان سراغ گرفت که بتواند در این زمینه با روشنفکران رقابت کند. حتی سید محمد خاتمی نیز بخشی از محبوبیت خود را مدیون گفتارها و مفاهیمی است که توسط روشنفکران و گفتارشان تبیین شده است. همین حسن نظر را می توان در رویکرد به مقالات و کتاب هایی مشاهده کرد که در باب روشنفکری تحریر می شود. این پدیده مسلماً به توجه بیشتر و تحلیل گسترده تری نیازمند است.

یکی از علل این محبوبیت روشنفکران را شاید بتوان از طریق رجوع به مفهوم "روشنفکر اجتماعی"، آن گونه که توسط راسل ژاکوبی در کتاب *آخرین روشنفکران* توضیح داده شده است، توضیح داد.^{۸۵} در این کتاب، استدلال اصلی ژاکوبی بر تأثیر استخدام روشنفکران در مشاغل آکادمیک، یعنی در محلی که فرهنگ تولید می شود استوار است و این که چگونه با تبدیل روشنفکران به متخصصان فرهنگی، فعالیت روشنفکری آنان تعریف و کارکرد جدیدی یافت و محدود گشت. با حفظ تمامی تفاوت ها به نظر می رسد که می توان از این مقوله برای فهم افزایش نقش روشنفکران ایران در سال های اخیر استفاده کرد.

با بیرون راندن روشنفکران از دانشگاه ها، با جلوگیری از دخالت آن ها در وقایع مهم و مباحثی که حول این وقایع می توانست شکل بگیرد، حکومت برآمده از انقلاب روشنفکران را وادار کرد که بیش از پیش به روشنفکران اجتماعی تبدیل گردند. از این رو، هر چه جامعه بیشتر از حکومت فاصله می گیرد، به همان نسبت بیشتر به روشنفکران خویش روی می آورد. روشنفکرانی که در غیبت

سازمان‌ها و تشکلات سیاسی، به نظر یگانه گروهی هستند که می‌توانند هنوز گفتارهایی را در باب مسائل مهم روز ارائه دهند. آنچه هنوز روشن نیست، این مسئله است که آیا روشنفکران از پس این چالش جدید بر خواهند آمد یا نه؟

با توجه به توانایی روشنفکران در انتقاد از خود و همچنین با توجه به ضعف آنان در همبستگی با متحدان جدید خویش، یعنی روشنفکران دینی، به نظر می‌رسد که یافتن پاسخ مناسب به این چالش جدید بیش از هر چیز منوط به ارائه روایتی روشنفکرانه از این تجربه بیست ساله است. روایتی که نه می‌تواند به مقولاتی همچون "قبول حق اشتباه برای همگان" اکتفا کند و نه می‌بایست در دام "سلب مسئولیت تاریخی" بیفتد. بلکه این روایت می‌بایست به آن صورتی شکل بگیرد که بل ریکور نام آن را "مداوای حافظه به وسیله تاریخ" می‌نامد. و این کار میسر نخواهد شد مگر آن که همان‌طور که ریکور توضیح می‌دهد، "بتوان تجارب شخصی را به آگاهی عمومی، یعنی به تاریخ"^{۵۱} تبدیل کرد.

گفتگو ۲۳

یادداشت‌ها

^۱ - برای نقدی در این زمینه بنگرید به امید فرهنگ، "از چشم غرب"، گفتگو شماره ۶، زمستان ۱۳۷۴، صص. ۵۴-۴۳.

^۲ - برای روایتی شفاهی از این دوران بنگرید به غلامرضا کاجی، "سترون بودن دغدغه روشنفکران ایرانی قبل از انقلاب"، مصاحبه با مراد نفی، قسمت ۱-۳، انتخاب، ۲۱-۱۹ تیرماه ۱۳۷۸.

^۳ - جلال آل احمد، غربزدگی، انتشارات رواق، تهران، ۱۳۵۶.

^۴ - جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، انتشارات رواق، چاپ سوم، تهران ۱۳۵۶، صص.

۴۰۷-۴۰۹.

^۵ - همان، ص. ۴۰۹.

^۶ - همان.

^۷ - همان.

^۸ - همان، صص. ۴۰۸-۴۰۷.

^۹ - همان، ص. ۲۵۵.

۱۰- از جمله بنگرید به *آیندگان*، ۲۰ فروردین ۱۳۵۷.

۱۱- علی اکبر اکبری، *گمن‌ها*، پیشاهنگ سرکوب و کشتار، همان، صص. ۴۸-۴۶.

۱۲- م. فردا، *مقاومت، محافظت*، همان، ص. ۱۴.

۱۳- اکبر سردوزامی، *خیابان مقاومت*، همان، ص. ۱۶.

۱۴- علیرضا افشارنیا، *آموزش بورژوازی*، دانشگاه وابسته و آموزش نوین در جامعه نوحاسته، همان، ص.

۳۰.

۱۵- همان، ص. ۳۲.

۱۶- همان.

۱۷- بزرگ پورجعفر، *برای تشکیل جبهه مقاومت برضد ارتجاع و امپریالیسم*، فردا خیلی دیر است،

همان، ص. ۳۵.

۱۸- گزارش مجمع...، ص. ۵.

۱۹- اسماعیل خوبی، *گزارشی ویژه به یک دوست*، کتاب جمعه، سال اول، شماره ۲۶، ۱۸ بهمن ۱۳۵۸،

صص. ۱۶-۱۷.

۲۰- گزارش هیئت دبیران که توسط محسن یلفانی خوانده شد، - *گزارش مجمع عمومی فوق العاده*

کانون نویسندگان ایران، *خبرنامه کانون نویسندگان ایران*، شماره ۴، دیماه ۱۳۵۸، چاپ جاویدان.

۲۱- محمود جوانبخت، *گفت و گو با محمود دولت آبادی*، سلام، ۵، ۱۲ و ۱۹ بهمن ۱۳۷۶.

۲۲- همان، بخش سوم، ۱۲ بهمن ۱۳۷۶.

۲۳- برای روایتی دقیق تر از این جدایی‌ها رک به مراد تقفی، *انقلاب، جنگ و جابجایی نخبگان در*

جامعه، *فصلنامه گفتگو*، ۲۳، بهار ۱۳۷۸، صص. ۵۵-۳۵.

۲۴- *اطلاعیه سازمان بیکار*، بی تا، به نقل از *روزنامه جنگ ایران و عراق*، جلد چهارم، هجوم سراسری،

تهاجم و پیشروی‌های عمده عراق، مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، تهران،

چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۳. (در زمره اطلاعیه‌های منتشر شده در ۵۹/۷/۲).

۲۵- *اطلاعیه سازمان مجاهدین*، ۵۹/۷/۵، به نقل از *روزنامه*، ج ۴، ص. ۱۶۲.

۲۶- از جمله بنگرید به *اطلاعیه اتحادیه کمونیست‌ها و حزب توده ایران (نامه مردم)* ۵۹/۷/۱۵،

روزنامه، جلد چهارم، ص. ۳۱۹ و اعلام مواضع سازمان چریک‌های فدایی خلق اکثریت، (کار ۵۹/۷/۹)

روزنامه، جلد چهارم، ص. ۲۴۳.

^{۲۷} روزنامه جمهوری اسلامی، ۵۹/۱۰/۱ به نقل از روزنامه جنگ ایران و عراق، کتاب پنجم، هویزه، آخرین گام های اشغالگر، زمینگیر شدن و توقف کامل دشمن، مرکز مطالعات و تحقیقات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۳، ص. ۴۷۷.

^{۲۸} "گزارش مجمع عمومی فوق العاده قانون نویسندگان ایران"، خبرنامه قانون نویسندگان ایران، شماره ۴، دیماه ۱۳۵۸، چاپ جاویدان.

^{۲۹} "گزارش هیئت دبیران که توسط محسن یلفانی خوانده شد"، همان، ص. ۴.

^{۳۰} اصل (۱)، اساسنامه قانون نویسندگان، مصوب مجمع عمومی فوق العاده، ششم تا سیزدهم خرداد، ۱۳۵۹، مقدمه: موضع قانون نویسندگان، مصوب مجمع عمومی، ۳۱ فروردین ۱۳۵۸.

^{۳۱} بند الف از اصل (۳)، موضع قانون نویسندگان.

^{۳۲} م.ا. به آذین، "آزادی و انقلاب"، شورای نویسندگان و هنرمندان، دفتر سوم، بهار ۱۳۶۰، ص. ۲۶.

^{۳۳} برای شرح مفصل تر این واقعه ن.ک. به: مراد تقفی، "نیم قرن تلاش، مروری بر عملکرد کانون نویسندگان در ایران"، گفتگو، شماره ۷، بهار ۱۳۷۳، صص. ۷-۳۳.

^{۳۴} Julien Benda, *La trahison des clercs*, Grasset, 5ieme edition, Paris, 1975.

چاپ اول کتاب به سال ۱۹۲۷ است.

^{۳۵} - Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, International Publishers, New York, 1985, p.15.

^{۳۶} - Regis Debray, *Le Scribe*, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 1980, p.91.

^{۳۷} عبدالکریم سروش، "قبض و بسط تئوریک شریعت"، *کیهان فرهنگی*، شماره ۷۳، ۱۳۶۹، صص. ۱۲-۱۹.

^{۳۸} یکی از اولین و به معنایی، دقیق ترین نقدها از دیدگاه سنتی تر به سروش را می توان در این منبع یافت: حسین غفاری، شریعت، صامت (بررسی انتقادی مقالات قبض و بسط شریعت از دکتر سروش)، انتشارات حکمت، تهران بهار ۱۳۶۸.

^{۳۹} عبدالکریم سروش، "حکومت دموکراتیک دینی"، *کیهان*، شماره ۱۱، فروردین-اردیبهشت ۱۳۷۲، صص. ۱۲-۱۵.

^{۴۰} برای نقدی در زمینه چگونگی رجوع به عقل جمعی، بنگرید به مراد تقفی، "مردم و فرهنگ مردم در اندیشه شریعتی و سروش"، گفتگو، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۲، صص. ۲۵-۳۹. برای نقدی در مورد تبیین دموکراسی، بنگرید به بیژن حکمت، "مردم سالاری و دین سالاری: پیرامون مباحثه درباره حکومت دموکراتیک دینی"، *کیهان*، شماره ۲۱، ۱۳۷۳.

۲۰- عبدالکریم سروش، "تحلیل مفهوم حکومت دینی"، کیان، شماره ۳۲، ۱۳۷۵، صص. ۲-۱۳.

۲۱- همان، ص. ۱۳.

۲۲- متن کامل این نوشته در مجله تکاپو، شماره ۱۳، آبان-آذر ۱۳۶۳ منتشر شد.

۲۳- از این جمله اند: تضاد دیالکتیکی، حکمت، تهران، ۱۳۵۸ و *ایدئولوژی شیطان*، تهران، پاران، ۱۳۵۹.

۲۴- "به جای سکوت"، یادداشت سردبیر، کیان، شماره ۱۲، ۱۳۷۲، ص. ۲.

۲۵- رضا تهرانی، "مشروح دادگاه کیان"، کیان، شماره ۳۳، آبان-آذر ۱۳۷۵، صص. ۶۶-۶۲.

۲۶- "تجوای پائیزی"، یادداشت سردبیر، کیان، شماره ۲۶، مرداد-شهریور ۱۳۷۴، ص. ۲.

۲۷- این نسبت در میان روشنفکران و نیروهای چپ در تبعید برعکس است؛ در نظر آزمایشی ای که نشریه چشم‌انداز (چاپ پاریس) در سال ۱۳۷۱ انجام داد، از میان ۱۲ نفری که به پرسش پیرامون آینده چپ پس از فروپاشی شوروی پاسخ دادند، تنها ۳ نفر گرایش‌های سوسیال دموکراتیک نشان دادند؛ الباقی همچنان به آلترناتیوهای رادیکال برای جایگزینی نظام سرمایه داری پایبند بودند. نوک، به نظر آزمایشی آینده نیروهای چپ و ترقی خواه در ایران و جهان، چشم‌انداز، شماره ۱۰، پاریس، بهار ۱۳۷۱، صص. ۲-۵۱.

۲۸- محسن باغابی، "در برزخ بیم و امید"، چشم‌انداز، شماره ۷، بهار ۱۳۶۹، ص. ۸۵ (چاپ پاریس).

۲۹- همان، ص. ۹۰.

۵۱- همان، ص. ۹۱.

۵۱- همان.

۵۲- همان، ص. ۹۲.

۵۳- همان، ص. ۹۳.

۵۵- "ضرورت طرح و شناخت نظرها، در نخستین میزگرد کانون نویسندگان"، تکاپو، شماره ۶، دیماه

۱۳۷۲.

۵۵- همان، ص. ۲۹.

۵۶- همان، ص. ۳۱.

۵۸- همان، ص. ۲۸.

59- Russel Jacoby, *The last Intellectuals American Culture in the Age of Academe*, Basic Books, Inc. Publishers, New York, 1987.

۵۹- پل ریکور، تاریخ، خاطره، فراموشی، گلشکو، شماره ۸، تابستان ۱۳۷۴، صص. ۴۷-۵۹.



پروفیسر سجاد علی خان اور مطالعات فرہنگی
پرنٹل جامع علوم انسانی

