

سیری در تاریخ  
روشنفکری  
در ایران  
و جهان



دکتر رضا داوری اردکانی

در پنجاه سال اخیر در باب روش‌نگری و کار و باز روش‌نگران بسیار گفته و نوشته‌اند؛ بعضی از این نوشه‌ها گزارش پژوهش است و در بعضی دیگر روش‌نگری نقد شده است. این دفتر کمتر صورت گزارش دارد و بیشتر متن‌من نقد و نقادی است، اما در این نقد و نقادی غرض مخالفت و موافقت و ذکر حسن و عیب نبوده است. اینکه روش‌نگران خدمت‌کرده‌اند یا خیانت یک بحث است و درک و بیان تاریخ پدید آمدن روش‌نگری و امکانها و توانایی‌های روش‌نگران و مقام و اثر ایشان در تاریخ بحث دیگر است. این نوشته در حقیقت گزارش پدید آمدن روش‌نگری و ظهور روش‌نگران در مرزمیان تفکر و ادب و هنر از یک سو و سیاست از سوی دیگر – و احیاناً در قلمرو پراکسیس مارکس – و چگونگی ادای وظيفة روش‌نگری و افول و پایان یافتن تاریخ آن است. بیداست که در شرح تاریخ روش‌نگری تفاوتی میان اروپا و امریکای متبدله و کشورهایی که تجدند را از اروپا اخذ کرده‌اند وجود دارد، این دو صورت روش‌نگری لاقل در ظهور و از حیث عملکرد تفاوت‌ها دارند. در فصول این اثر به این تفاوت کم و بیش توجه شده است.



۵۱۳۰۶

- 
- سرشناسه : هاوری، رضا: ۱۳۹۲ -  
عنوان و ناپدیدآور : سیری در تاریخ روشنگری در ایران و جهان /  
رضا داوری اردکانی  
مشخصات نشر : تهران: سخن، ۱۳۹۲  
مشخصات ظاهری : ۳۸۸ ص.  
شابک : ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۳۷۲ - ۶۷۴ - ۴ :  
وخطب فهرستنویس : فیبا  
موضوع : روشنگران -- ایران  
موضوع : روشنگران  
موضوع : روشنگران دینی  
موضوع : تجدید -- ایران  
موضوع : تجدید  
رده‌بندی کنگره : HM۷۷۸.۱۱۷ : ۱۳۹۲ س۹  
رده‌بندی دیوبی : ۳۰۵/۵۵۲۰۹۵۵  
شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۵۲۲۸۶
-

---

## سیری در تاریخ روشنفکری در ایران و جهان

۱۰

سیری در  
تاریخ روشنفکری

---

سیری در تاریخ روشنگری  
در ایران و جهان

---

دکتر رضا داوری اردکانی

---





انتشارات سخن  
خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه  
خیابان وحدت اسلامی شماره ۴۸  
فکس ۶۶۴۰۵۰۶۲  
[www.sokhanpub.com](http://www.sokhanpub.com)  
Email: [info@sokhanpub.com](mailto:info@sokhanpub.com)

## سیری در تاریخ روشنفکری در ایران و جهان

دکتر رضا داوری اردکانی  
ویرایش و تهیه فهرستها  
کمال اجتماعی جندقی  
حروفچینی: گنجبه  
لیتوگرافی: کوثر  
چاپ: دایره سفید  
چاپ اول: ۱۳۹۲  
نیاز: ۱۶۵۰ نسخه  
شابک ۴ ۶۷۴-۳۷۲-۹۶۴-۹۷۸

مرکز پخش: انتشارات علمی - خیابان انقلاب - مقابل دانشگاه تهران  
شماره ۱۲۲۴ تلفن: ۶۶۴۶۵۷۰-۶۶۴۶۰۶۶۷

## فهرست

۹ .....	مقدمه
۱۳ .....	فصل اول. کانت و منورالفکری
۲۵ .....	فصل دوم. منورالفکری چیست؟
۶۱ .....	فصل سوم. دانشمند، سیاست و حقیقت
۷۵ .....	فصل چهارم. قوام روشنفکری در جهان و ورود و سیر آن در ایران
۱۳۵ .....	فصل پنجم. معنای روشنفکری
۱۷۹ .....	فصل ششم. وضع روشنفکری و روشنفکران در شش دهه اخیر
۱۹۹ .....	فصل هفتم. نظری به روشنفکری دینی
۲۰۹ .....	فصل هشتم. روشنفکری در بحران
۲۹۵ .....	فصل نهم. خاتمه و نتیجه

## ۸ سیری در تاریخ روشنفکری در ایران و جهان

- ضمیمه ۱. نظری به رساله: تحقیق در تجدد و ملیت و... ۲۳۳
- ضمیمه ۲. دین و آزادی و هنر ۲۴۳
- ضمیمه ۳. علم و روشنفکری ۲۵۳
- فهرست اعلام ۲۷۳

## مقدمه

در پنجاه سال اخیر در باب روشنفکری و کار و بار روشنفکران بسیار گفته و نوشته‌اند؛ بعضی از این نوشه‌ها گزارش پژوهش است و در بعضی دیگر روشنفکری نقد شده است. این دفتر کمتر صورت گزارش دارد و بیشتر متنضمّن نقد و نقادی است، اما در این نقد و نقادی غرض مخالفت و موافقت و ذکر حُسن و عیب نبوده است. اینکه روشنفکران خدمت کرده‌اند یا خیانت یک بحث است و درک و بیان تاریخ پدید آمدن روشنفکری و امکانها و توانایی‌های روشنفکران و مقام و اثر ایشان در تاریخ بحث دیگر است. من کاری به خدمت و خیانت روشنفکران نداشته‌ام و حتی به اغراض و مقاصد سیاسی آنان به قصد صدور حکم و تحسین و تقبیح نپرداخته‌ام. این نوشه در حقیقت گزارش پدید آمدن روشنفکری و ظهور روشنفکران در مرز میان تفکر و ادب و هنر از یک سو و سیاست از سوی دیگر—واحياناً در قلمرو پراکسیس مارکس—و چگونگی ادای وظيفة روشنفکری و

افول و پایان یافتن تاریخ آن است. پیداست که در شرح تاریخ روشنفکری تفاوتی میان اروپا و آمریکای متجدد و کشورهایی که متجدد را از اروپا اخذ کده‌اند وجود دارد، این دو صورت روشنفکری لاقل در ظهور و از حیث عملکرد تفاوتها دارند. در فصول این اثر به این تفاوت کم و بیش توجه شده است.

مطلوب دیگر تمیز میان منورالفکری و روشنفکری است. همه نویسنده‌گانی که در باب روشنفکری قلم زده‌اند این دو را یکی دانسته‌اند و بعضی حتی مرزی میان دانش و فلسفه و حکمت و شعر و سیاست با روشنفکری قائل نشده‌اند. منورالفکری ناظر به قوام متجدد و طرز احی جهان متجدد است؛ اما روشنفکری در زمانی به وجود می‌آید که در راه تحقیق این طرح در عمل و سیاست مشکلاتی پیدا می‌شود که در آغاز دیده نشده بود. روشنفکر پدید آمدن این مشکلات را به قصور سیاست و سیاستمداران باز می‌گرداند و رعایت اصول آزادی و عدالت و پایبندی به حقیقت را یادآوری می‌کند، یا درست بگوییم روشنفکری ناظرت بر حکومت و تذکر به لزوم پایبندی آن به اصول تجدد و رعایت آنهاست. در این ناظارت گاهی روشنفکرانی در برابر حکومت می‌ایستند و به مبارزه بر می‌خیزند یا برسر حکومت فریاد می‌زنند. ناظرت بر حکومت و فریاد زدن برسر آن را ناچیز نباید انگاشت اما در زمانی که اصول تجدد مورد چون و چرا قرار می‌گیرد یا امید به تحقق روایی منورالفکری رو به ضعف می‌رود، دفاع از تجدد نیز دشوار می‌شود و روشنفکران

ناگزیر به خلوت خود پناه می‌برند یا راه دیگری پیش می‌گیرند. این نوشته بیان سرگذشت روشنفکری در دوران پایانی تجدد است، دورانی که در آن تکلیف و سرنوشت آزادی و عدالت و حقیقت در تکنیک و با تکنولوژی تعیین می‌شود. در این دوران ظاهراً نیازی به روشنفکری نیست و شاید به همین جهت است که بازمانده‌های نسل روشنفکری پس از جنگ جهانی دوم تقریباً خاموشی گزیده‌اند. روشنفکران جهان در حال توسعه نیز چون راهیان راه تجددن و ظاهراً هنوز می‌توانند حرفی برای گفتن داشته باشند در معركه و غوغای جهانی شدن سرگردان شده‌اند. با پدید آمدن جهان مجازی و مصرفی شدن علم و اطلاعات و ادب و فرهنگ اگر روشنفکر دست و پای خود را گم کند براو باس و حرجی نیست، مع‌هذا نباید تصور کرد که راه نظر بسته شده است. همیشه و همواره کسانی هستند که در بحرانی ترین زمانها به راه بروون شد و به امکانهای آینده می‌اندیشند. پایان روشنفکری پایان تفکر نیست، هنوز و همیشه می‌توان در انتظار گشایش راه بود.

رضا داوری اردکانی

۱۳۹۲ مهرماه ۲۹

## فصل ششم

### وضع روشنفکری و روشنفکران در شش دهه اخیر

در دهه‌های اخیر در مورد روشنفکری و روشنفکران مطالب بسیار گفته شده است شاید تعجب کنید که بگوییم بیشتر این نوشته‌ها کمتر در مسائل و بیشتر خطاب به روشنفکران و یادآوری شان و وظایف ایشان و توقع اقدام و عمل برای گشایش فضای سیاسی بوده است. نویسنده‌گانی هم که متعرض ماهیت و حقیقت روشنفکری شده‌اند غالباً به شرح لفظ و اسم اکتفا کرده و معمولاً گروهی نه چندان مشخص و معینی را به نام روشنفکر نامیده و در باب صفات و آثار وجودی آنان حکم کرده‌اند البته هر کس بخواهد در باب روشنفکری و روشنفکران چیزی بگوید نمی‌تواند در آثار و آراء و افکار و اعمال ایشان نظر نکند، ولی این نظر کردن باید مسبوق به این پرسش باشد که روشنفکر از کجا آمده و کجایی است واقوال و افعال او چه نسبتی با حقیقت و ذات روشنفکری دارد؟

مقصود از اینکه روشنفکر از کجا آمده است این نیست که به کدام

طبقه اجتماعی تعلق دارد یا از مردم کدام منطقه عالم است. البته اینکه روشنفکر از کدام منطقه است و چگونه زندگی می‌کند در وضع و صورت روشنفکری او به نحوی انعکاس می‌یابد. اما حقیقت روشنفکری به منطقه و اوضاع اجتماعی و سیاسی خاص مناطق جهان مربوط نیست و اگر نسبت و ارتباطی باشد، نسبت میان مرتبه و نظام روشنفکری با اوضاع و شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی است. این نسبت بر خلاف آنچه معمولاً در غالب حوزه‌های علوم اجتماعی و انسانی انگاشته می‌شود، نسبت علت و معلولی نیست. زیرا اوضاع و احوال اجتماعی جدید و روشنفکری هر دو از یک جا آمده و شئون و ظواهر امر واحدند و این تناسبی که میان دو شأن یک چیز وجود دارد موجب می‌شود که تصور کنند میان آن دو نسبت علت و معلولی وجود دارد.

مارکسیست‌ها روشنفکری را از آثار دوره بورژوازی می‌دانند و با اینکه به تعلقات طبقاتی اشخاص اهمیت تام می‌دهند. روشنفکران را به قشرها و طبقات مختلف اجتماعی و بیشتر به قشر «خرده بورژوا» منسوب می‌کنند و خرده بورژوا قشری است که هر چه در بیان تاریخ و سیاست و... با اصول و قواعد مارکسیسم موافق نباشد به آن حواله داده می‌شود. در واقع «خرده بورژوازی» زباله دان یا شاه کلید تفسیر مارکسیستی تاریخ است که هر چه را زیاد می‌آورند و به دردشان نمی‌خورد در آن می‌اندازنند یا جایی برای آن پیدا می‌کنند و احياناً از آن به عنوان پستوی ذخیره چیزهایی که نمی‌دانند به چه درد

می خورد استفاده می شود.

نکته‌ای که در مورد روشنفکران باید مخصوصاً مورد توجه باشد این است که چه در زبان فارسی و چه در زبان‌های اروپایی، لفظ «روشنفکر» یا «انتلکتوئل» معمولاً لفظ پسندیده‌ای است. در این باب مطالب بسیار می‌توان گفت، ولی چون بنابر اختصار و اشاره است به ذکر این نکته اکتفا می‌شود که اگر لفظ فرنگی انتلکتوئل افاده معنی اهل نظر و رأی می‌کند - در اینجا نظر و اهل نظر بودن معنی خاصی دارد که باید بیان شود - لفظ فارسی «روشنفکر» مستعد آن است که منشأ بعضی سوء تفاهمنامه شود. اگر روشنفکر کسی است که فکر روشن دارد (که متأسفانه اکنون و در وضع کنونی دیگر چنین نیست و ابهام و پریشانی جای آن را گرفته است) داشتن فکر روشن به خودی خود هیچ هنری نیست. البته اگر فکر روشن را با فکر مغشوش قیاس می‌کنیم و اولی را ترجیح می‌دهیم حق داریم. اگر چیزی برای کسی واضح و روشن است و در نظر دیگری ابهام دارد، مسلمًا علم واضح و روشن مرجع و مطلوب است اما همیشه روشنی گفتار به معنی کمال آن نیست بلکه شاید در مقابل عمق و احیاناً در مقابل سرّ باشد. ولی مسئله این نیست که روشنفکر با راز میانه‌ای ندارد و نفي سرّ و راز می‌کند، بلکه سخن روشنفکری سخن خاصی است. از این نکته هم باید گذشت که در فلسفه جدید، مخصوصاً از زمان دکارت، عقلی پدیدار شده است که هر چه را که روشن نباشد مردود می‌انگارد. ولی فکر روشن دکارت روشنفکری نیست یعنی روشنفکری را با هیچ

فلسفه‌ای و من جمله با فلسفه دکارت اشتباه نباید کرد و ای بسا که روشنفکرانی باشند که یک سطر از دکارت نخوانده باشند و از فلسفه چندان چیزی ندانند. ولی روشنفکری بر اثر فلسفه و مخصوصاً بر اثر فلسفه دکارت و دکارتیان قرن هفدهم وهیجدم به وجود آمده و نضج پیدا کرده است. پس حتی اگر بگوییم که روشنفکر کسی است که فکر روشن دارد، چیزی در ستایش او نگفته‌ایم. چنان که اگر کسی بگوید مطالب کتاب «طبیعت» ارسسطور روشن نیست و همه کس از عهده فهم آن برنمی‌آید، فیلسوف را مذمت نکرده است. مگر آنکه اهلیت ورود در این قبیل مطالب را نداشته باشد که در این صورت سخن‌ش سخن‌ش قابل اعتنایست.

معمولًا چون نظر به منشأ پیدایش روشنفکری نمی‌شود، به این معانی هم توجه نمی‌کنند و در لفظ روشنفکر نوعی مدح و ستایش می‌بینند. بسیار چیزهای روشن هست که قابل اعتنایست و چه بسیار مطالب با معنای عمیق و کلمات دقیق وجود دارد که یکی از آنها به هزار خرووار از آن فکرهای روشن می‌ارزد. نقل است که مولای موحدان علی علیه السلام در پاسخ کمیل بن زیاد که پرسیده بود «حقیقت چیست؟» فرموده بود: «الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة» و چون کمیل درخواست کرده بود که طور دیگر بگویند و توضیح بدهنند که او دریابد فرموده بود: «الحقيقة هتك الستر لغبة السر». این عبارت دریایی ژرف معانی است.

روشنفکر با این قبیل معانی سروکار ندارد و اگر به چنین عباراتی

برخورد کند متعجب می‌شود که چگونه حقیقت، هم هنگام ستر (ظاهر شدن) و هم غلبه سر است. عقل او ظهر و خفاو ستر و سر را قابل جمع نمی‌داند. چنانکه اشاره کردیم دکارت در طلب احکامی بود که بدیهی و روشن باشد، و اندیشه منورالفکری که در قرن هیجدهم ظهر کرد طرح عالمی بود که در آن تمام مسائل حل می‌شد و فقر و بیماری و جنگ از میان می‌رفت اما این رؤیا متحقق نشد. روشنفکری وقتی پدید آمد که دریافتند تعبیر رؤیای منورالفکری با دشواری روپرداخته است. روشنفکر در پایان قرن نوزدهم پدید آمد و دفاع از مواعید رؤیایی قرن هیجدهم را به عهده گرفت. روشنفکری اعتراض به تخلف از عهد منورالفکری و عدول از اصول عدالت و آزادی است. اندیشه منورالفکری از اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم هجری (قرن نوزدهم میلادی) به صورتی نه چندان منظم به کشور مأمد و چیزی نگذشت که موج منورالفکری هم از راه رسید. اگر آخوندزاده و سید جمال الدین اسدآبادی و میرزا آقا خان کرمانی و... منورالفکر بودند نسلی که بعد از ایشان آمد آماده می‌شد که از روشنفکری استقبال کند. روشنفکری دنباله تاریخ منورالفکری بود با این تفاوت که اطمینان به آینده خلل برداشته بود و می‌بایست با آگاهی از اصول آن دفاع شود.

اگر نظری به وضع روشنفکری در کشور خودمان بیندازیم می‌بینیم که تاریخ فرهنگی غالب صد ساله اخیر ایران تاریخ منورالفکری و روشنفکری است. اما این روشنفکری که بسیاری از نویسندهای آن

توجه پیدا کرده بودند و آل احمد نیز آخرین کتاب خود را تحت عنوان «در خدمت و خیانت روشنفکران» نوشت، هنوز چنانکه باید مورد تحقیق قرار نگرفته است. آل احمد با اینکه در این کتاب تاریخ اجمالی روشنفکری در ایران را نوشته است نوشته اش با دیگر نویسنده‌گان که اتفاقاً بیش از حد مورد انتظار در باب روشنفکری قلم زده‌اند تفاوت‌هایی دارد و مهمترین تفاوت اینکه دیگران از روشنفکر توقع معجزه داشته‌اند و آل احمد تلویحاً تمام آنان را غرب زده خوانده است، او روشنفکران را به دو دسته و گروه تقسیم کرده است: روشنفکرانی که در خدمت دستگاه حکومت قرار گرفته و در آن منحل شده‌اند، و روشنفکرانی که با قدرت حکومت در افتاده‌اند و با دست وزیان در جهاد بر ضد آن شرکت کرده‌اند. در باب کتاب آل احمد و مقام و شان آن در جای دیگر بحث خواهد شد.

در اینجا به اشاره می‌گوییم که آل احمد می‌خواست که روشنفکران به خدمت حکومت در نیایند و در مقابل آن بایستند، ولی هرگز این پرسش برایش مطرح نشد که روشنفکران ماتاکجا می‌توانند در مخالفت پیش بروند و مخالفتشان با چیست؟

چنان که اشاره شد مطلبی که موجب سوءتفاهم می‌شود لفظ روشنفکر است. حتی آل احمد هم می‌پندشت که روشنفکر کسی است که فکر روش دارد و این لفظ در اثر او بالحن تحسین و ستایش به کار می‌رود. البته لفظ فرنگی هم می‌تواند موجب اشتباه باشد. زیرا انتلکتوئل کسی است که انتلکت (خرد) راهنمای اوست و ظاهراً او

اهل خرد و تدبیر خردمندانه است، ولی هر صاحب نظری رانمی توان انتلکتول (روشنفکر) خواندبلکه طایفه‌ای از اهل بحث و قلم که به ترتیب و نظام حکومت در جامعه جدید و مبانی آن علاقه دارند و در اجرای قواعد چون و چرا می‌کنند در زمرة روشنفکران قرار می‌گیرند.

آل احمد بارها روشنفکر را در ارتباط و نسبتی که با سیاست دارد وصف کرده است. پس به نظر او هر درس خوانده‌ای که بگوید «من به سیاست کاری ندارم» و به پژوهش‌های خود مشغول باشد لایق عنوان روشنفکر نیست. زیرا اعتنا به سیاست شرط روشنفکری است. به نظر من آل احمد در این مورد حق داشت که به عالمان و صاحب نظرانی که در سیاست دخالت نمی‌کردند عنوان روشنفکر نمی‌داد. او مداخله در سیاست و مخالفت با حکومت را در شأن روشنفکر می‌دانست و طالب سیاستی بود که روشنفکران خوب در آن سهیم و دخیل باشند.

ولی آیا هر صاحب نظری که در سیاست مداخله کند روشنفکر است؟ آل احمد درست دریافته بود که روشنفکر اهل سیاست است و شاید این استنباط نشان از تعلق خاطر او به سیاست داشت. این تعلق خاطر گاهی تا آنجا می‌رسید که سیاست - و نه امری سیاسی - بالاتر از همه چیز قرار می‌گرفت گویی سیاست ضامن بود و نبود خوبی‌ها و درستی‌ها یا زشتی‌ها و بدی‌هاست. با سیاست بنای عدالت و ظلم گذاشته می‌شود و در آن تکلیف همه چیز روشن می‌شود و البته اگر سیاست را با باطن آن یعنی امر سیاسی مراد کنیم، این سخن مهم و قابل تأمل و بحث است. به هر حال با آل احمد در اینکه روشنفکر آدم

سیاسی است و هر درس خوانده‌ای روشنگر نیست می‌توان موافقت کرد. اما بر دیای دروغین را دیگر روشنگر نمی‌توان دانست. آن مُعَشْ شاید عالم دین بود که پروای رسیدن به قدرت کرد، اما روشنگر نبود. روشنگر محصول تاریخ جدید غربی است و پیش از آن نبوده است. نه فقط بر دیای دروغین، بلکه افلاطون و فارابی و نظام‌الملک هم هیچ کدام روشنگر نبوده‌اند. زیرا روشنگر کسی است که با ابتدای از اصول عدالت و آزادی و به مدد خرد متعلق به جهان متجدد از حقوق مردمان و مصالح و منافع عمومی دفاع می‌کند شاید نظر آل احمد در مورد روشنگر بودن گوماتا و نظام‌الملک و... از آن جهت موجه باشد که اینها همه تعلقات شبه ایدئولوژیک داشته‌اند. روشنگر هم نمی‌تواند دانسته یا ندانسته بسته یک ایدئولوژی نباشد.

البته طوایف مختلف روشنگران ایدئولوژی‌های مختلف دارند. اما وجه مشترک تمام آنان این است که به هر حال اهل ایدئولوژی هستند. روشنگر ممکن است کمونیست، سوسیالیست، محافظه‌کار یا معتقد به دموکراسی و حتی خدمتگزار مستبدان باشد ولی آیا به یک دیندار حقیقی می‌توان عنوان روشنگر اطلاق کرد و آیا دیندار می‌تواند پیر و ایدئولوژی به معنی دستورالعمل سیاسی دنیوی باشد و چه نیازی به ایدئولوژی دارد؟ در سالهای قبل از انقلاب لفظ و اصطلاح ایدئولوژی در ادبیات سیاسی دینی به عنوان مفهومی مقبول و موجه وارد شد و حتی گاهی مترادف دین و شریعت به زبان می‌آمد و در سالهای اول انقلاب همه جا به همین معنی کار می‌رفت اما به

تدریج رواج آن کم و کمتر شد.

ایدئولوژی چیست؟ ایدئولوژی مجموعه احکام و دستورالعمل‌های سیاسی است. منشأ این احکام و دستورالعمل‌ها فهم و عقل پدید آمده در قرن هجدهم یعنی عقل منورالفکری بوده است. ایدئولوژی به دیانت ربطی ندارد و مأخوذه از اصول دیانت نیست. بلکه از جمله جلوه‌های تقدم اراده سیاسی بر انديشه فلسفی است. روشنفکر از آن جهت که صرفاً به خرد و فهم صورت بخش جهان اعتماد می‌کند اهل ایدئولوژی است معمولاً به اين نكته کمتر توجه می‌شود که انتلکت در لفظ انتکتوئل به معنی عقل در اصطلاح اهل دیانت و کلام و فلسفه (از افلاطون تا دکارت) نیست، بلکه مراد از آن نحوی خرد عملی مستقل بشری است که به استقلال ترتیبات و قوانین مناسب را وضع می‌کند. روشنفکر صرفاً به این خرد که البته مراتبی دارد اعتماد دارد و روشنفکران بسته به اینکه صاحب چه مرتبه‌ای از این خرد باشند، مقامات مختلف دارند.

منورالفکرها و روشنفکران ما از صد سال پیش به این طرف به انديشه تجدد روکردند و بعضی از ایشان صلاح دین و دنیا را متابعت از آن تشخیص دادند. این منورالفکری و روشنفکری چنان متحقق شده است که حتی اگر صفت ضداستعماری هم داشته باشد راه به جایی نمی‌برد. توقعی که نویسنده‌گان دهه‌های سی و چهل از روشنفکران داشتند، جلوه متجدد مآب انتظار منجی بود. آل احمد هم گرچه در این انتظار شریک بود چندان به توانایی روشنفکران اعتقاد و

اعتماد نداشت و به این جهت آرزو و تمنای تغییر در وضع روشنفکران می‌کرد. اما از اینکه این تغییر چه می‌تواند و چگونه باید باشد چیزی نگفته است. او می‌دیده است که امثال ملکم سطحی بوده‌اند و از روی تقلید یا بنا به رعایت ملاحظات سخنای در باب دین و دنیا و سیاست و اصلاحات و قانون و تعلیم و تربیت می‌گفته‌اند؛ اونعش به دارآویخته شیخ فضل الله نوری را پرچم غرب زدگی می‌دانست که بر سر در این سرا افراشته است و مخصوصاً بعد از سال چهل و دو این توجه برایش حاصل شد که هنوز روشنفکران باید از روحانیت درس غیرت بیاموزند. آل احمد این حرف‌ها را می‌زد، اما نمی‌توانست آنها را به اصول بازگرداند و از آن نتایج صریحی در باب روشنفکری بگیرد. او به مدد ذوق، توصیف نسبتاً درخشانی از وضع روشنفکران کرد. اما به حقیقت و ماهیت روشنفکری پی نبرد. او فقط روشنفکران را ملامت و احیاناً نصیحت می‌کرد.

چه نصیحتی می‌توان به روشنفکران کرد؟ اگر روشنفکری ماهیتی خاص دارد، در طریقی که خلاف اقتضای طبیعتش باشد نمی‌رود. چیزهایی که طالب زاده و ملکم و مستشارالدوله و سعدالدوله و روحی و میرزا آقا خان و... گفته‌اند سلیقه شخصی شان نبود. بلکه مطالب ایشان عین منورالفکری متجدد مآب بود. روشنفکری امروز هم دنباله مطالبی است که منورالفکرها می‌گفتند و اگر این حرف‌ها را نمی‌زدند روشنفکر نبودند یا لااقل در مرتبه دیگری از روشنفکری قرار

داشتند. پس اگر تذکری به روشنفکران داده می‌شود غرض این نیست که ایشان با ماندن در عالم روشنفکری راه و روشی را که مقتضای روشنفکری نیست پیش بگیرند، بلکه تمدنی این است که وضع سیاست کشور را سروسامانی بدھند. تمنایی که در ظاهر بسیار موجه است و به این جهت دشواریهاش چنانکه باید درک نمی‌شود. روشنفکران ما کمتر در مسائل زمان و زندگی خود تأمل می‌کردند و بیشتر نظرشان به مسائل جهانی و جهانی شدن بود.

مسائل مورد نزاع روشنفکران همه جا مسائل ایدئولوژیک از قبیل ملت و طبقه و دولت و حکومت و امپریالیسم و... بوده است. در مورد طبقات، هیچ کس نمی‌تواند منکر نوعی مبارزة طبقاتی باشد و وجود زمینه‌های عصیت قومی هم جای انکار ندارد. اما روشنفکر جهان در حال توسعه در جایی هم که هنوز مبارزة طبقاتی و عصیت‌های قومی مسئله اصلی نیست از این مبارزه می‌گوید او حتی وقتی از آزادی‌های دموکراتیک سخن می‌گوید به اصول اساسی روشنفکری به صورتی که پس از مارکس مقرر شده است پای بند می‌ماند. این روشنفکری نوعی فضل است که باید تحصیل شود اما صرف آشنایی با بعضی آراء و عقاید و قواعد و دستورالعمل‌های سیاسی برای روشنفکر شدن کافی نیست زیرا روشنفکری نوعی اعتقاد است و آراء و عقاید روشنفکری چیزی نیست که روشنفکران بتوانند به آسانی از آن دست بکشند. ممکن است روشنفکر یک ایدئولوژی را رها کند و دست در ایدئولوژی دیگر بزند، اما از آن حیث که روشنفکر است باید وابسته

به یک ایدئولوژی یا لااقل سرگردان میان ایدئولوژی‌ها باشد. به شرط اینکه هرگز این سرگردانی روشنگر را به معنی رهایی و خلاصی از ایدئولوژی‌ها ندانیم. یعنی روشنگر از حدود ایدئولوژی خارج نمی‌شود هر چند که غالباً دچار این گرفتاری است که نمی‌داند کدام ایدئولوژی را برگزینند.

می‌دانیم که صاحبان ایدئولوژی‌ها با هم نزع دارند و ظاهراً هیچ پیوستگی میان این طوایف نیست و گاهی با هم ضدیت آشتبازی ناپذیر دارند، اما یک وجه مشترک در آرا و عقاید آنان وجود دارد و آن این است که اصول اعلام شده در انقلاب فرانسه میزان همه قواعد و دستورالعمل‌های سیاسی است. در نظر غالب آنان احکام دینی و آسمانی صرفاً از جهت تاریخی و اجتماعی اهمیت دارد. پیداست که تمام طوایف روشنگران ضدیت علني با دین ندارند. حتی در ایدئولوژی‌هایی که با مذهب و دیانت مخالفت می‌شود، جایی برای دین در وجود آن مردمان منظور می‌شود و مثلاً می‌گویند که دین امر وجودی است. می‌دانیم که بر طبق اعلامیه حقوق بشر اعتقادات دینی آزاد است. معنی ظاهر این حکم آن است که نمی‌توان از جهت اینکه کسی اعتقادات دینی خاص دارد متعرض او شد. آزادی اعتقادات دینی در اعلامیه حقوق بشر بیشتر به معنی آزادی بشر از دین و تأیید سکولاریسم است و بر طبق آن، دیانت نباید مبنای مناسبات و معاملات مردمان باشد، و گرنه آزادی در تعلق به این یا آن دین امر تازه‌ای نیست و اصلاً معنی ندارد که کسی را وادار به ایمان و

اعتقاد خاصی بکنند، زیرا با تحکم نمی‌توان اعتقاد ایجاد کرد. آزادی اعتقادات دینی در اعلامیه حقوق بشر به این معنی است که دین را به اشخاص واگذارند و بگذارند در زندگی خصوصی خود با دین هر چه می‌خواهند بکنند و هر دینی که می‌خواهند داشته باشند، ولی از خانه که بیرون می‌آیند به دین کاری نداشته باشند، بلکه تابع قواعد و قوانین مدنی باشند. در جامعه جدید قاعده‌تاً حکم شریعت میزان نیست مگر اینکه در قانون اساسی قید شده باشد که هیچ قانونی نباید خلاف شرع باشد چنانکه در قانون اساسی مشروطیت قید شده بود که پنج مجتهد جامع شرایط در مجلس حضور پیدا می‌کنند تا از تصویب قوانین خلاف شرع جلوگیری کنند. اما در بیشتر کشورها عمل حرام و گناه در شرایع اگر منافاتی با قانون مدنی نداشته باشد مباح است و عمل حلال و مباح دینی، نیز ممکن است در قوانین و قواعد مدنی منع شده باشد و در این صورت خلاف یا جرم است. ولی معمولاً در بحث‌ها و نزاع‌ها تا این اواخر این معنی مسکوت عنه گذاشته می‌شد. این وضع راگاهی به سلیقه و نظر اشخاص و گروهها باز می‌گردانند و مثلاً آن را ناشی از غلبة بی‌دینان و سنت اعتقادها در سیاست و حکومت می‌دانند و می‌پندرانند که می‌توان این سنت اعتقادها را به راه آورد یا به جای ایشان اشخاص دیگری گماشت. مقتضای عصر جدید ونظم دنیای کنونی چنان است که بشر با عقل و علمی که به آن رسیده است جهان را به تصرف در می‌آورد و در کار آن تدبیر می‌کند. این جدایی سیاست از دیانت که در

غرب پیش آمد یک امر اتفاقی نبوده و از اوضاع اجتماعی خاص کشورهای غربی هم بر نیامده است بلکه اوضاع اجتماعی غرب و تمام عالم کنونی تحقق صورت سیاسی و اجتماعی تجدد است. بی‌اعتنایی به دیانت که بخصوص از قرن هیجدهم در همه جا شایع شده است نه بدان جهت است که روشنفکران قرن هیجدهم به دین بی‌اعتنا بودند و این بی‌اعتنایی را به دیگران تعلیم و منتقل کردند. آنها مظہر یک عهد هستند و این عهدی است که بشر با خود بسته است. بشر جدید صورت خود را در آیینه حق دیده و با خود عهد بسته است. پس قهری و طبیعی است که در دوره جدید ایدئولوژیهای مثل ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم و سوسیالیسم و لیبرالیسم و کولکتیویسم و اندیویدوالیسم جانشین سیاست قدیم شود.

روشنفکری از آن جهت که به جهان متجدد تعلق دارد دینی نیست اما معنیش این نیست که روشنفکر نمی‌تواند معتقد به دین باشد. مطلب این است که روشنفکری، دینی نمی‌شود. روشنفکران هم اگر متشرع و متدين باشند دینشان در مقام علم و سیاست عرضی است یعنی در علم و سیاست دخالت داده نمی‌شود. امروز در زبان ما لفظ روشنفکر مانند الفاظ ایدئولوژی و جهان بینی با مسامحة بسیار به کار می‌رود و این قبیل مسامحه اسباب سوءتفاهم‌ها و حتی مانع طرح درست مسائل می‌شود.

به بحث اصلی بازگردیم: گفته شد که روشنفکر نظر و رأی سیاسی

## وضع روشنفکری و روشنفکران در شش دهه اخیر ۱۹۳

دارد اما هر کس در هر زمانی طرح سیاسی داشته باشد روشنفکر نیست زیرا در قدیم اهل علم و نظر مستقیماً در سیاست رسمی دخالت نمی‌کردند. اشخاصی مثل افلاطون و بریدیای دروغین (گوماتای مغ) و فارابی و غزالی و نظام‌الملک نظر یا شغل سیاسی داشتند اما روشنفکر نبودند. روشنفکری اختصاص به عصر جدید دارد هر چند که نطفه‌اش را در آثار افلاطون و ارسسطو و سوفسطانیان می‌توان یافت.

در قدیم اگر حکام از قواعد و اصول معهود یا از احکام دیانت عدوی می‌کرده‌اند اهوای فردی و شخصی یا تعصبات قومی در کارهایشان مؤثر بوده و سعی داشته‌اند که این اهوا و تعصبات را به نحوی توجیه کنند. فی‌المثل اگر معاویة بن ابی سفیان قبل از اینکه ماکیاولی طرح سیاست مستقل از دیانت و اخلاق در اندازد عملأ این راه را پیش‌گرفت و خلافت را به سلطنت تبدیل کرد نام خلافت را نگاه داشت و هر چه کرد به نام خلیفه کرد و به توجیه اعمال خود بر طبق سنت و کتاب پرداخت. ابن خلدون هم با این طرح که قوام حکومت‌ها بر عصبیت است به تأسیس سیاستی دیگر نزدیک شد. مع‌هذا تا دوره جدید طرح سیاسی وجود نداشت. (طرح مدینه فاضله افلاطون طرح عقلی است و صورت محسوس عالم معقول است که تا دوره جدید مورد نظر هیچ حکومتی قرار نگرفته است). اشتباه نکنیم و نگوییم اکنون هم مثل همیشه اهوای شخصی و عصبیت‌های قومی بر سیاست‌ها حاکم است و حکام و ثروتمندان را فاسد می‌کنند. قدرت بی‌تردید فساد می‌آورد اما قدرت‌های کنونی

مبتنی بر مبادی و اصولی است که با آن این اهوا و عصیت‌ها صورت خاص خود پیدا می‌کند و توجیه می‌شود یا درست بگوییم این اصول و مبادی با اهوا و عصیت‌ها بیگانه نیستند و شاید گاهی به آنها صورت موجه بدھند. در دنیای کنونی ما صرفاً به اهوا و عصیت‌ها و مبارزات طبقاتی و قومی و استیلای اقتصادی و نظامی سروکار نداریم. بلکه آنچه منشأیت اثر تام و تمام دارد و غالب است ایدئولوژی‌هایی است که میل‌ها و نیازهای زندگی و فکر و عمل ما را راه می‌برد و البته که ایدئولوژی‌ها هم برآمده از فلسفه‌هاست هر چند که با فلسفه مخالف باشد. روشنفکری در این وضع و صرفاً در این وضع ممکن است اما اینکه در عصر حاضر یک دیندار و متشرع هم با ایدئولوژی‌ها آشنایی دارد مطلب دیگری است چنین کسی را جز در زمانی که از سیاست‌های زمان تجدد دفاع می‌کند نمی‌توان روشنفکر دانست. روشنفکر کسی است که تعلق اصلیش به یکی از ایدئولوژی‌هاست شاید هم گاهی بر اثر تأثیر دانسته و ندانسته ایدئولوژی‌ها از همه جا بریده و به هیچ جا نپیوسته باشد.

باتوجه به آنچه گفته شد آیا نمی‌توان گفت که اگر اولین منورالفکرها یعنی امثال ملکم قادر بودند مسائل زمان خود را کم و بیش درست مطرح کنند کشور ما در مسیر تجدد می‌افتد ولی آنها نمی‌توانستند جز آن که بودند باشند. آنها خبری از اروپا آورده بودند که امروز برای ما اهمیت بسیار دارد اما در آن زمان خریدار نداشت و به این جهت منورالفکرها و حتی روشنفکرها بی که در پی آنان آمدند کم و بیش غریب بودند. منورالفکری و روشنفکری حرفهایی که آن را

همه جا بتوان گفت و پیش برد نیست، اینها شرایطی می‌خواهد و لوازمی دارد که از آن منفک نمی‌شود با وجود این اگر کسانی عنوان روشنفکر را دوست می‌دارند یا می‌خواهند هر صاحب نظری را به این عنوان بخوانند بر آنان حرجی نیست اگر می‌بینیم که در کشور ما دهها سال بحث می‌شود که روشنفکر چه باید بکند و جریانی به نام روشنفکری دینی پدید می‌آید و جهش این است که افق روشنفکری روشن نیست، روشنفکری با برنامه و طرح سیاسی پدید نمی‌آید. در دوره بالاگرفتن شعله‌های انقلاب بعضی صاحبنظران و روشنفکران غربی از معنای این انقلاب می‌پرسیدند ولی روشنفکران خودمان همان حرف‌های گذشته را تکرار می‌کردند و به کمتر از بهشت زمینی آزادی و صلح و دموکراسی و ترقی و سوسیالیسم رضایت نمی‌دادند. آنها فراموش کرده بودند که خود را اهل نظر می‌دانند و باید در این معانی و مخصوصاً در شرایط تحقیق‌شان تحقیق کنند. لابد می‌گویند دویست سال است که در این معانی تحقیق شده و بشر برای رسیدن به آن مبارزه کرده است ما هم به جای حرف زدن باید همین‌ها را بخواهیم و به دست آوریم. غافل از اینکه این چیزها همیشه و در همه جانه خواستنی بوده است و نه به دست آمدنی.

آل احمد کم و بیش اینها را حس کرده بود. او دریافته بود که روشنفکران جهان توسعه نیافته و در حال توسعه پایشان روی زمین نیست و ریشه در زمین خود و هیچ سرزمینی ندارند و تمام نزاعهایشان بر سر قدرت است و چون نمی‌توانند مؤسس قدرت باشند دنبال قدرتی می‌گردند که با روشنفکریشان سنتیخیتی داشته

باشد تا خود را در پناه آن قرار دهند. ممکن است هزار اشکال به مطالب کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» داشته باشند چنانکه من هم اشکالها دارم. اکنون قریب پنجاه سال از زمان نوشتن آن می‌گذرد، از آن زمان تاکنون کتابهای پژوهشی و تحقیقی در باب روشنفکری ترجمه و نوشته شده است اما هنوز نوشته آل احمد خواندنی ترین است و شاید از حیث تماس با زمان و درک انضمامی مسائل ممتاز باشد. روشنفکران این زمان هیچ تصویری از وضع کنونی نشان نمی‌دهند و هر چه هست نزاع ایدئولوژیک است. آل احمد به هر جارفت قدرت طلبی یا تسلیم به قدرت را دید و ملول شد اما هرگز به آغاز و حقیقت این اراده به قدرت نرسید و در باب مآب و مصیر آن تفکر نکرد و به این جهت در عین اظهار بیزاری از قدرت از حدود عالم قدرت خارج نشد. تمام مطلب «غرب زدگی» و ترجمة «عبور از خط» ارنست یونگر هم گواه این مدعاست. در «غرب زدگی» که بیشتر استیلای فرهنگی و اقتصادی امپریالیسم شرح شده است اندیشه نجات تفکر اصلاً مطرح نیست بلکه نوشته پر است از نفی و بیزاری از استیلای غربی و ملامت کسانی که به آن تسلیم شده‌اند. در جهان متعدد مآب روشنفکر چاره‌ای جز آن ندارد که یا به قدرت قدرتمندان تسلیم شود یا به آنارشیسم روکند. ولی آل احمد در ورای این دو شق امید ضعیفی به یک ملجأ دیگر یعنی دیانت بسته بود و در میان خوف و رجا دستش را لرزان به جانب آن دراز کرد. من در این بحث نمی‌کنم که او در پی این توجه چه می‌بایست بکند. بلکه توجه او را نشانه می‌دانم و اهمیت کار آل احمد در همین نشانه بودن

## وضع روشنفکری و روشنفکران در شش دهه اخیر ۱۹۷

اوست. او در میان روشنفکران نظایر زیادی نداشت. «آل احمد در آثارش بدون اینکه قصد رد روشنفکری داشته باشد یا خواسته باشد در ماهیت روشنفکری تحقیق کند ناتوانی روشنفکران را نشان داد. او در عدد محدود نویسنده‌گانی بود که تجربه سیاسی به ایشان قدری عبرت آموخته بود. ولی او هر چه بود خود را روشنفکر دینی نمی‌دانست زیرا این تعبیرها بعدها در زبان ما پیدا شد و آن را به کسانی اطلاق کردند که مقام و وجهه دینی داشتند و احياناً با این وجهه از آزادی و سیاست مستقل ملی دفاع می‌کردند.

بعد از انقلاب، روشنفکر دینی به نویسنده‌گان و پژوهندگانی اطلاق شد که دین و لیبرالیسم را قابل جمع می‌دانستند و دین را با اصول جهان مدرن تفسیر می‌کردند. وسعت دایره نفوذ و تأثیر این گروه که به یک جریان سیاسی تبدیل شدند قابل قیاس با جریانهای سیاسی دیگر (شاید به استثنای حزب توده) نیست ولی اینها باید تکلیفشان را معین کنند و بگویند جهانی هستند یا منطقه‌ای و محلی و با جهان و کشورشان چه می‌خواهند آیا شعبه‌ای از روشنفکری هستند. وقتی در اصل روشنفکری چون و چرا باشد انشعاب در آن هم جای بحث دارد، توجه کنیم که آل احمد نیز که خود یک روشنفکر ضداستبداد و ضداستعمار بود ماهیت استبداد جدید و استعمار و امپرالیسم و مقام و شان آنها را در تاریخ غربی چنانکه باید درک نکرد و حداقل چیزی از دور حس کرد و در قیاس با تلقی و تصویری که از روشنفکری در غرب داشت از وضع روشنفکری خودمانی شکوه کرد. این نارضایتی و شکوه را باید ناچیز انگاشت. اکنون مسائل

دیگری متفاوت با مسائل زمان آل احمد مطرح است، مسائلی که آل احمد شاید فکرش را نمی‌توانست نکند در این زمان روشنفکران از میدان خارج شده‌اند و به صورت گروهی که خود را روشنفکر دینی می‌نامند بخشی از وظایف آنان را به عهده گرفته‌اند. روشنفکری دینی این زمان را با زمان روشنفکری قبل از انقلاب نمی‌توان و نباید قیاس کرد زیرا روشنفکر دینی قبل از انقلاب برای حکومت دینی می‌جنگید و آن یکی با حکومت دینی بحث و نزاع و اختلاف دارد. اکنون در شرایطی که راه پیوسته تیره‌تر می‌شود و مسائل با چهره بسیار خشن پدیدار شده‌اند و می‌شوند. باید پرسید که روشنفکران کجا رفته‌اند و چرا خاموشند و آیا روشنفکران دینی از عهده درک وضع موجود و نشان دادن راهی که مؤذی به آینده‌ای باشد بر می‌آیند؟ روشنفکر اگر می‌خواهد وجود خود را اثبات کند و منشأ اثر باشد باید راه بیرون شدن از بن بست‌ها را نشان دهد و گرنه گفتن اینکه ستم بداست و آزادی خوب است و علم شرف دارد و... آسان است و با اینها مشکلی حل نمی‌شود. در این زمان اگر روشنفکری تحت هر نامی صرفاً از تجدد آنهم در وجه سیاسیش دفاع کند راه به جایی نمی‌برد روشنفکری سخن تکراری قرن بیستم است و تکراری شدن نشانه به پایان رسیدن است. زمان ما زمان پایان روشنفکری است به صرف اینکه کسی یا گروهی با سیاستی مخالفت کند راهگشای راه تازه نیست. روشنفکری دفاع از قانون و سیاست جهان جدید است، بدون نقد وضع سیاسی موجود در جهان دفاع از سیاست تجدد بی معنی است، این دفاع تکرار کار گذشتگان است و به آینده تعلق ندارد.

## فصل نهم

### خاتمه و نتیجه

۱۰ از اواخر دهه سی تا اوایل دهه پنجماه درد جستجو و طلب معنی روشنفکری در میان نویسنده‌گان ما شایع بود و بیش از آنکه کار روشنفکری صورت گیرد نویسنده‌گان در ماهیت روشنفکری بحث می‌کردند. اوج این جستجو و طلب را در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» اثر جلال آل احمد می‌توان یافت. چرا ما اینهمه نگران روشنفکری و منتظر روشنفکر بوده‌ایم. کودتای ۲۸ مرداد حادثه عجیبی بود، این حادثه ما را گیج کرد و بر اثر آن امید آزادی و حاکمیت ملی که در دل‌ها جوانه زده بود خشک شد. من که در آن زمان خیلی جوان بودم و با محیط‌های روشنفکری آشنایی و سروکار نداشم سالهای پس از کودتا را با تسلی اشعاری مثل مثنوی «بهار غم‌انگیز...» هوشنسگ ابتهاج سرکردم. بنابراین تعجب نمی‌کنم که روشنفکران بر اثر آن حادثه دچار بہت و یأس شده باشند و برای اینکه این بہت و یأس را بپوشانند منتظر کسانی بودند که از راه برستند

وراه «برون شد» از فاجعه رانشان دهنده و طبیعی است که همه امیدها به ظهور روشنفکرانی بسته باشد که از نومیدی و بدینه آزاد شده باشند و بشارت دمیدن صبح امید و پیروزی بدھند. ولی دیدیم که این امید یا آرزو تحقق نیافت زیرا حادثه کودتای مرداد سال ۳۲ نه فقط راه روشنفکری در ایران بلکه در همه جهان توسعه نیافته را تیره و تاریک کرد. ما چون به تاریخ علاقه و توجه نداریم (و به گمان من این بی توجهی و بی علاقگی از آثار و عوارض توسعه نیافتنگی و در عین حال مانعی بزرگ در راه آن است) درباره کودتای ۲۸ مرداد هم گرچه بسیار حرف زده‌ایم، تحقیق و تفکر نکرده‌ایم.

آنچه در سال ۳۲ در ایران اتفاق افتاد یک کودتای نظامی و یک حادثه سیاسی محلی و منطقه‌ای نبود بلکه اعلام آغاز دوره جدیدی در تاریخ توسعه نیافتنگی بود. گویی برهوت نیست انگاری و بی خردی که نیچه گسترش آن را پیش‌بینی کرده بود می‌خواست دل و جان آشنا نشده جهان توسعه نیافته با روح تجدد رانیز آشفته و مسخر کند. برهوت که می‌آید کسانی به استقبالش می‌روند و آن را پیام‌آور صلح و آسایش می‌خوانند اما عامه مردم کمتر ملتبت آمدنش می‌شوند الا اینکه حس می‌کنند خاری که نمی‌دانند از کجا روئیده است مدام در دلشان می‌خلد و پریشان و نومیدشان می‌کند. می‌ماند تعداد اندکی که باید نگاهبان زندگی مردم و پناه جان و روان آنها باشند. این عده که برهوت و قهر آن را کم و بیش می‌شناسند و می‌خواهند در برابر آن ایستادگی کنند گاهی نیز نجنيگیده شکست

می خورند و باید این شکست را بپذیرند. شاعر و فیلسوف اعم از اینکه به برهوت تسلیم شده یا نشده باشند شکست را می پذیرند و آنچه را روی داده است با زیان تذکر حکایت می کنند. این حکایت، حکایت خاص روش‌فکری نمی تواند باشد. در این گروه شاید کسانی هم باشند که حادثه را از سخن و جنس سیاست بدانند و بگویند که می توان و باید با اقدامهای سیاسی در برابر آن ایستاد. نسل قلمزنان و درس خواندگان دهه سی و چهل هجری شمسی در انتظار کسانی بودند که راههای سیاسی برای خروج از بن‌بست نشان دهند، اینها منتظر ظهر روش‌فکران راهگشای سیاست بودند.

در زمانی که کودتا اتفاق افتاد عده روش‌فکران و نویسندهان و شاعران (که بعضی از آنها در دویست سال اخیر تاریخ زبان فارسی کمتر نظر نداشتند) به حزب توده پیوسته بودند یا از طریق دوستان و آشنایان خود با آن حزب ارتباط و نسبت داشتند. حزب توده ایران که پیرو و مقلد حزب بلشویک بود لااقل در ظاهر تنها حزبی بود که مرآت‌نامه و نظام حزبی مرتباً داشت و از سال ۱۳۲۲ رسماً حزب مارکسیست لینینیست خوانده شد. ولی اعضاء آن همه مارکسیست نبودند و به فرض اینکه سازمان آن در سال ۱۳۲۲ تقریباً از هم نمی پاشید روش‌فکران و شاعرانی که به آن تعلق داشتند کم کم راه مجانبیت پیش می گرفتند و به کار روش‌فکری و شاعری خود مشغول می شدند. اما سقوط تشکیلاتی و اخلاقی حزب توده در آنها تکانی پدید آورد که اثر آن همچنان باقی است. من برخلاف بسیاری کسان

معتقد نیستم که هوشمنگ ابتهاج و مهدی اخوان ثالث و بسیاری دیگر از شاعران این دیار بر اثر این شکست به غزل سرایی یا به شعر پاییزی و زمستانی روکرده باشند. ابتهاج از آغاز غزل سرا بود و چنانکه خود گفته است ارادتی استوار به شهریار داشت. اخوان هم که در سال ۱۳۳۰ سروده بود:

در این سرماگرسنه زخم خورده  
دویم آسمیمه سر بر برف چون باد  
ولیکن عزت آزادگی را  
نگهبانیم آزادیم آزاد

از آنچه پیش می‌آمد بی‌خبر نبود. او حتی اگر از آثار و نتایج سیاسی کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ خبر نداشت، در سال ۱۳۳۴ می‌توانست شعر زمستان را بسراید. گمان نشود که از گفته خود درباره کودتا منصرف شده‌ام و اثر آنرا ناچیز قلمداد می‌کنم، حتی اگر کسی بگوید که در سال ۱۳۳۲ راه شعر و هنر و روشنفکری تیره شد و نظری شاعران و نویسنده‌گانی که در آن زمان بودند در نسل بعد کمتر پیدا شدند سخنرانی را قابل تأمل می‌دانم به شرط آنکه در مورد آن غلو نکنیم.

کودتای ۲۸ مرداد چیزی بیش از سقوط دکتر مصدق بود و آن را باید یک گشت تاریخی در جهان توسعه نیافته به حساب آورد. اما آن کودتا نبود که زمستان را به وجود آورد بلکه پیک خبر زمستان بود. تابستان تاریخ توسعه نیافتنگی هنوز تمام نشده بود که پاییز آمد و رحل

اقامت افکند و دیگر باغ و خانه را ترک نکرد و در تصرف و تسخیر خود نگاه داشت. ما هم به فرمانروایی پاییز عادت کردیم و چون بر وفق عادت خود تفکر و عمل کردیم خود را مستقل پنداشتیم و گمان نمی‌کنم به تذکر شاعر گوش داده باشیم که: باغ بی برگی / که می‌گوید که زیباییست.

۴. در زمان فتحعلی شاه خبر قدرت اروپا به همه جا و از جمله به کشور ما رسید. این خبر برای همه کسانی که در بیرون از غرب آن را شنیدند عجیب و شاید برای عده‌ای بسیار اندک تکان دهنده و تأمل انگیز بود. مع هذا در بیرون از غرب هیچ کس به حادثه نیندیشید و نپرسید که چه شده است و پر سر بقیه جهان چه خواهد آمد. میرزا تقی خان امیرکبیر که صاحب تدبیر بود فراگرفتن علم اروپایی را لازم دانست و به این جهت تأسیس دارالفنون را اصل سیاست و وجهه همت خود قرار داد و با خرد و تدبیری که داشت کارهارا چنان ترتیب داد که حساسیت‌ها و مخالفت‌ها را به حداقل برساند. سزای فهم و شجاعت و به اعتباری تخطی میرزا تقی خان را تاریخ - و نه شخص ناصرالدین شاه یا مادر و درباریانش - در حمام فین کاشان داد. حکومتی مثل حکومت قاجار در آن زمان و شاید تا مدت‌ها بعد می‌باشد صرفاً در اندازه محدود از علم بهره‌برداری کند زیرا بنیانگذاری علم در آن زمان بسیار دشوار بود.

وقتی میرزا تقی خان را کشتن طرح تأسیس دارالفنون رها نشد اما چون به زودی خطیر بودن علم به صورتی مبهم در خود آگاهی

حاکمان زمان ظاهر شد ابتدا آن را تحت نظارت در آوردند و محدود کردند تا بالاخره کارش به تعطیل کشید. در این زمان منورالفکرهای نامداری هم بودند که از فکر جدید اروپایی و تحول سیاسی و فرهنگی آن استقبال کردند و کم و بیش آن را به زبان فارسی نوشتند و زمینه پیش آمدن انقلاب مشروطه را فراهم کردند. سخن‌کسانی که مشروطه و مشروطیت را ساخته این یا آن گروه می‌دانند، برآمده از علایق ایدئولوژیک است و در فهم تاریخ دشواری پدید می‌آورد. مشروطه نهال ضعیفی بود که از غرب متجدد آمد و توانست در زمین وطن ماریشه بدواند و قهرآ از آسیب‌های زمانه مصون نماند. در واقع مشروطه ما همین بود که واقع شد و دیدیم این مشروطه به همان نسبت که منورالفکری به ثبات و استحکام رسیده بود استقرار یافت و عجب اینکه وقتی مشروطه آمد منورالفکرها فراموش شدند. یعنی تاریخ آنها را فراموش کرد. شاید هم چون وظیفه‌شان به عهده حکومت لرزان مشروطه گذاشته شد. آنها هم در سیاست وارد شدند تا در عین حفظ روح تجدیدمآبی ناخواسته زمینه پیش آمدن استبداد جدید را فراهم آورند.

منورالفکرها در دوران مشروطیت گرچه قلم و روزنامه و کتاب را رها نکردند اما بیشتر به حکومت پیوستند. حکومتی که نه دموکرات بود و نه قدرت یک حکومت مستبد داشت تا اینکه طرح مستبد ترقیخواه عنوان شد و خیلی زود به کرسی نشست. آخرین منورالفکرها - رضاشاه را آوردند و به او در حکومت کمک کردند.

ظاهراً در منورالفکری بر خلاف روشنفکری شرکت در حکومت ممنوع نیست زیرا منورالفکران راهنمایان و طراحانند نه نقادان و معترضان و حال آنکه روشنفکران در مقام و موقع اعتراف قرار دارند. درست است که طرح حکومت خود کاملاً متجددمآب (مستبد ترقیخواه) را گروهی که شاید اولین مجمع روشنفکران ایران بود در مجله فرنگستان (۱۳۰۳) در انداختند اما از میان گویندگان و نویسندهای آن مجله هیچیک جایی سزاوار در حکومت نیافتند. در عوض فروغی و مخبرالسلطنه هدایت و تقیزاده در دولت و حکومت شرکت مؤثر داشتند و طراح و مجری برنامه‌های تجدیدمآبی بودند. در آن زمان شاید ملاحظات سیاسی اتفاقاً نمی‌کرد که جمعی از جوانان ایرانی که بیشترشان در اروپا مشغول تحصیل بودند به کشور بازگردند و در ازاء خدمت یکساله انتشار مجله فرنگستان و پیش آوردن طرح مستبد تجدید طلب، مناصب دولتی به آنان اعطا شود و امثال فروغی از سیاست کنار بروند. بخصوص که نویسندهای فرنگستان یک گروه هم سنخ و همفکر نبودند و مثلاً تقی ارانی هم از جمله آنان بود. اگر گفته شد که نطفه روشنفکری در آن مجله پروردۀ شد صرفاً به اعتبار وجود امثال ارانی و یکی دو جوان نویسنده بود که استعداد روشنفکری داشتند و گرنه طرح «مستبد ترقی و منورالفکر» از آن ولتر است.

چنانکه دیدیم منورالفکرها به آسانی توانستند با چنین مستبدی همکاری کنند و طرح‌های اجتماعی - اقتصادی و علمی - فرهنگی

خود را پیش ببرند. حضور مؤثر فروغی و هدایت در ده سال اول سلطنت پهلوی اول مثال این همراهی و همکاری است منورالفکرها از آن جهت می‌توانستند با استبداد جدید همراهی و همکاری کنند که در سایه آن طرح‌های تجدددامابی خود را اجرا می‌کردند و کشور را در راه تجدّد و توسعه پیش می‌بردند. در این وضع اگر سیاستمداران همچنان دل در گرو منورالفکری داشتند شاعران و نویسنده‌گان بیشتر مستعد روشنفکری بودند و گروهی از آنان مثل بهار و دهخدا پس از شهریور ۲۰ با روشنفکران هم نوایی کردند. آنها هر دو اعلامیه صلح را که حزب بلشویک و احزاب پیرو آن در همه جای جهان پیشنهاد کرده بودند امضا کردند و حتی ملک الشعراه بهار (هر چند ظاهراً به اکراه) ریاست کنگره نویسنده‌گان در سال ۱۳۲۵ را نیز که حزب توده برگزار کرد، پذیرفت. اینها دیگر نمی‌توانستند منورالفکر باشند زیرا حکومت کم و بیش جای منورالفکری را گرفته بود و کار منورالفکری می‌کرد.

<sup>۳</sup> بعد از رفتن رضا شاه روشنفکری که به صورت پراکنده انتشار یافته بود بخصوص با تشکیل حزب توده و ترجمه و انتشار کتابهایی که تا آن زمان اجازه نشر نداشت بالنسبه رونق پیدا کرد. روشنفکران بنابر طبیعت روشنفکری معارض بودند. جمعی از اینان در همان سالهای اول سلطنت رضا شاه حزب کمونیست تأسیس کردند تا اینکه در سال ۱۳۱۰ قانونی به تصویب رسید که در آن فعالیت کمونیست‌ها ممنوع شد و در نتیجه حزب کمونیست منحل شد. چندی بعد گروه پنجاه و سه نفر را که همه در زمان زندانی شدن

کمونیست نبودند به جرم کمونیست بودن به زندان انداختند. روشنفکر ضرورتاً کمونیست نیست هر چند که اگر قرار باشد که التزام به یک ایدئولوژی داشته باشد ایدئولوژیهای چپ و سوسیالیست را ترجیح می‌دهد. اگر بیشتر روشنفکران و نویسندهای ما در دهه بیست به حزب توده پیوستند وجهش جز این نبود که روشنفکری میانهای با چپ و سوسیالیسم دارد. هر چند که روشنفکران اگر به عهد روشنفکری وفادار باشند در احزاب سوسیالیست و کمونیست نمی‌مانند. در کشور ما هم کسانی که از حزب توده انشعاب کردند بیشتر روحیه روشنفکری داشتند مع‌هذا همه نویسندهای را مشمول این حکم نباید دانست. نویسندهایی مثل هدایت و حتی جمالزاده که در زمان رضا شاه نمی‌توانستند آثار خود را در کشور منتشر کنند به حزب توده نپیوستند و هدایت که اندکی چپ نمایی کرد چپ نماییش خالی از تصنیع نبود و این تصنیع را مخصوصاً در « حاجی آقا » به وضوح می‌توان دید. اگر از من بپرسند که این تصنیع در کجا داستان هدایت پیداست می‌گوییم « حاجی آقا » اصلاً در عرض دیگر نوشته‌های هدایت نیست و به نظر می‌رسد که در نوشتمن آن رعایت خوانندگان آن زمان کرده باشد.

در این دوران کار منورالفکری تقریباً پایان یافت و منورالفکرهایی که دیگر در حکومت نبودند بجای اینکه در مباحث منورالفکری قلم بزنند به تبع و تاریخی نویسی و تصحیح نسخه‌های خطی و ترجمه و تأليف و خاطره‌نویسی پرداختند. رضا شاه که رفت پنجره‌ای باز شد و

هوایی دیگر به درون خانه آمد. در این هوا گرچه سیاست، میدان تمرین بی‌ثمر دموکراسی ناتوان بود در عوض گروهی شاعر و نویسنده ظهرور کردند که در زمرة بزرگان و ماندگاران ادب فارسی قرار دارند و شاید شأن مثبت روشنفکری ایران را باید در آثار آنان جست. پیداست که شاعر و نویسنده کمتر به سیاست رسمی می‌پردازد. شاعران و نویسنده‌گان در شعر و نوشته ادبی و هنری خود به صراحت راه نشان نمی‌دهند و چه بسا که مستقیماً به کسانی که به بیراهه می‌روند اعتراض نکنند، اما آنها هستند که در می‌یابند در درون ما و در زبان و دل ما چه می‌گذرد و گاهی از امکانها و استعدادها و پیروزی‌ها و شکست‌ها هم خبر می‌دهد.

شعر و ادب همیشه شعر و ادب زمان بوده است اما شاعران به ضرورت، زمان خود را باز نمی‌جسته‌اند یا این بازجستن صریح نبوده است. شعر سخن زمان است شاعر همیشه پاسدار زبان و زمان بوده است و اگر بتواند پاسدار زبان باشد نظم زندگی و زمان را هم نگهبانی می‌کند. اینها وقتی از روشنفکری کوچه و بازار و مدرسه و دانشگاه و سیاست به خلوت خانه شعر و ادب و هنر خود می‌روند احياناً مشکل‌ها می‌بینند و دردها حس می‌کنند و آنها را به زبان می‌آورند. در اینجا نمی‌خواهیم اوصاف شعر معاصر را استیفا کنیم زیرا بیشتر نظر به نسبت میان شعر و روشنفکری است. ظاهرآ شعری که بانياً یوشیج آغاز شد و آن را شعر نو خواندند شعر روشنفکری بود، این روشنفکری در زبان نیما و سایه و کسرایی و فروغ فرhzad و

شاملو جلوه‌ای آشکار داشت اما در زیان سپهری و مشیری و رحمانی و نادرپور آن جلوه را به وضوح نمی‌یابیم. در این میان شعر اخوان صفتی خاص دارد، شعر اخوان گرچه مدرن است اما در آن امیدی به آینده تجدد و تجددمابی نیست. اخوان از سال ۱۳۳۴ که شعر زمستان را سرود با عالم روشنفکری رسمی وداع کرد گویی دیگر از آینده جهان و بخصوص از آینده «جهان در حسرت توسعه» قطع امید کرده است.

گویند که امید و چه نرمید! ندانند

من نوحه سرای وطن مرده خویشم

اینجا بحث از شعر یأس نیست در شعر و فلسفه یأس معنی ندارد زیرا یأس و بدبینی به احساسات و علایق شخصی و روان‌شناسی تعلق دارند، ولی شعر و فلسفه از جای دیگر می‌آیند و تابع احساسات و علایق شخص شاعر و فیلسوف نیستند. اخوان به آینده تجددمابی امید نداشت. آیا آنان که امیددارند چیزی از آینده دیده‌اند و می‌دانند یا خوش بینیشان دستاوریزی برای غفلت و فرار از آزمودن دردهای زمان است. وقتی می‌شنویم یا می‌خوانیم شعر اخوان شعر روشنفکری نیست نباید گمان کنیم که شعر فروغ فرhzad و شاملو و کسرایی و ابتهاج و نادرپور و مشیری و... یکسره به عالم روشنفکری تعلق دارد.

۴۰۴ ما در تاریخ هشتاد نود ساله روشنفکری کشورمان همواره چنانکه گفته شد در جستجوی روشنفکر و متظر او بوده‌ایم و

نمی‌توانستیم روشنفکر تام و تمام داشته باشیم. در کشور ما سیاست و نظام سیاسی مستعد نبود که کسانی به نام روشنفکر در آن چون و چرا کنند. در فاصله ۱۲ ساله تمرین بی‌ثمر دموکراسی (از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲) دولتها می‌آمدند و مثلاً برنامه می‌آوردند که با گران‌فروشی و فساد اداری مبارزه می‌کنند (ظاهراً مبارزه با گران‌فروشی و فساد جزء جدایی‌ناپذیر سیاست ما در یک‌صد ساله اخیر بوده است) این حرفها چون اساس نداشت و عملی نبود سیاست هم نبود. روشنفکر هم نمی‌توانست درباره مبارزه با فساد و گران‌فروشی بحث کند. ما سیاست نداشتیم و وقتی سیاست نباشد روشنفکر هم نیست. روشنفکری که به دوران اخیر عصر تجدد تعلق دارد کارش بر سر عقل آوردن و به راه راست هدایت کردن سیاستی است که از راه منحرف شده است ولی ما که در راه نبودیم که منحرف شویم و نیاز باشد که تازیانه روشنفکر ما را متوجه انحراف کند. اگر روشنفکری به صورت کم و بیش نمایانش در حزب کمونیست و در حزب توده و بطور کلی در احزاب چپ پدید آمد و چهش این بود که این درباره همه چیز و غلط و خوب یا بد یک مردم سیاسی داشتند و با آن درباره همه چیز و بخصوص در مورد حکومتها و جامعه‌ها حکم می‌کردند. اما مثلاً شخصی تنها مثل محمد مسعود چه می‌توانست بکند. او در بهترین صورت «گلهایی که در جهنم می‌روید» می‌نوشت و در روزنامه‌اش (مرد امروز) بعضی ناروایی‌ها و مفاسد را افشا می‌کرد و در این راه شاید خود نیز با اهل فساد و مفاسد پیوند می‌خورد.

اگر نظری به تاریخ روشنفکری ایران که مجمل آن در کتابهایی مثل «در خدمت و خیانت روشنفکران» آل احمد و با اندکی تفصیل در «روشنفکران و حکومت در ایران» اثر خانم نگین نبوی (ترجمه حسن فشارکی، نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۸۸) و... آمده است بیندازیم، در می‌یابیم که در دهه‌های سی و چهل، بحث درباره روشنفکری بسیار شایع بوده و شاید خلجانی در اذهان بعضی نویسندهای پدید آورده بود. اکنون هم کتابها و مقالات بالنسبة زیاد در باب روشنفکری می‌نویسند و گروهی از نویسندهای پژوهندگان که درباره نسبت دین و تجدد نظری دارند و جمع این دوراً ممکن و احیاناً مناسب و حتی ضروری می‌دانند نام خود را روشنفکر دینی نهاده‌اند. ظاهراً این نام در چشم و دل ما عزتی بیش از عناوین دانشمند و پژوهشگر و نویسنده دارد. ما دهها سال منتظر روشنفکر بوده‌ایم و چون نیامده و اگر کسی با داعیه روشنفکری آمده از دستش کاری بر نیامده است به ملامت او برخاسته‌ایم، این ملامت نشانه اعتقاد و احترام قلبی به روشنفکر و روشنفکری است.

ما در وجود روشنفکر منجی را می‌طلبیدیم و هنوز هم مأیوس نیستیم و به این جهت نام کسی را که مثلاً نماز می‌خواند و از فضایل لیبرالیسم می‌گفت روشنفکر دینی گذاشتمیم اکنون هم اگر کسی بگوید بگذارید ببینیم روشنفکر کیست و چیست پرسش او را بسی و وجه می‌خوانیم و گاهی به این جهت بجای تأمل برای یافتن پاسخ به پرسش کننده ناسزا می‌گوییم و او را دشمن دین و آزادی

می خوانیم. روشنفکر ما با اینکه می خواسته است روشنفکر باشد خود مثل همه مردم منتظر روشنفکر منجی بوده است.

۵. اشاره شد که دولتهای ما برنامه و سیاستی نداشتند تا اینکه بر اثر فشار آمریکا شاه برنامه اصلاحات ارضی را اعلام کرد. روشنفکران در برابر آن قدری دست پاچه شدند زیرا نه می توانستند موافقت کنند و نه مخالفت وجهی داشت. آنها از جهتی موافق بودند و از جهت دیگر مخالف؛ از آن جهت که به شاه و حکومتش اعتقاد نداشتند برنامه حکومت او را هم نمی توانستند تأیید کنند اما فکر می کردند که اصلاحات ارضی اقدامی در طریق اصلاح نظام اجتماعی - اقتصادی کشور است. وقتی وزیر کشاورزی مجری اصلاحات ارضی (که خود را روشنفکر می دانست) گله کرد که چرا روشنفکران از این طرح حمایت نمی کنند یکی از مجلات نوشت که دولت باید قدر حمایت روشنفکران را بداند<sup>۱</sup>. اما روشنفکران به جای تحلیل برنامه اصلاحات ارضی و بحث در شرایط اجرای آن، اصلاحات ارضی را فریبی دانستند که حکومت برای خالی کردن دست روشنفکران و متزوی تر کردن آنان طراحی کرده بود. حتی خلیل ملکی که در زمرة سرآمدان روشنفکران زمان خود بود، اصلاحات ارضی و انقلاب سفید را خیانت به آرمان های روشنفکری می دانست. کسانی هم می گفتند ما طرح و نظر و برنامه نمی دهیم زیرا حکومت آن را از ما می گیرد و تصاحب می کند. چنانکه جلال آل احمد نوشت: «این حرفها را

---

۱. نگین نبوی؛ روشنفکران و دولت در ایران صفحه ۹۹

حکومت از امثال ملکی دزدیده چرا که اگر حکومت به تقسیم املاک و سهیم شدن کارگران در صنایع کارخانه‌ها و آزادی بانوان تظاهر می‌کند به این علت است که دست مدعیان اصلی سوسياليسیم را از حکومت بریده‌اند و حرفشان را لقلقه زیان کرده‌اند.<sup>۱</sup> پیداست که برنامه‌های حکومت هم کم و بیش لقلقه زیان بود. تنها حکومت نبود که با تکلف و تصمیم به اصلاحات ارضی روکرده بود روشنفکران هم به درستی نمی‌دانستند اصلاحات ارضی چیست و در کجا و چگونه باید اجرا شود اما چون از مسلمات ایدئولوژی چپ بود بی تأمل در نظر مورد تأیید قرار می‌گرفت. راستی اصل اصلاحات ارضی چه بود؟ و از کجا آمده بود ظاهراً اصلاحات ارضی طرح خوبی بود به شرط اینکه اجرایش را یک حکومت مورد قبول به عهده می‌گرفت. به این جهت کسی نگفت اصلاحات ارضی چرا باید اجرا شود و چه کارهایی در تناسب با آن باید صورت گیرد و آثار و نتایج اجتماعی و اقتصادیش چیست.

آل احمد که دریافته بود روشنفکر نباید به گفتن حرفهای «وارداتی» اکتفا کند و باید بتواند «ایسم‌ها» را با شرایط منطقه تطبیق دهد، معتقد بود و در این اعتقاد چندان بی حق نبود که خلیل ملکی می‌خواست سوسيالیسم را با نظر به شرایط ایران بازسازی کند. او از سه مقاله بالتبه مفصل خلیل ملکی و برادرش حسین ملک درباره اصلاحات

۱. آل احمد در خدمت خیانت روشنفکران صص ۷ - ۲۳۶ نقل از روشنفکران و دولت در ایران ص ۱۰۲

ارضی یاد کرده است که گویا حسن ارسنجانی هم آنها را اساس کار خود در برنامه اصلاحات ارضی و اجرای آن قرار داده بود.<sup>۱</sup> کاش آل احمد این را نگفته بود زیرا او مطمئناً حکومت شاه را در اجرای برنامه اصلاحات ارضی و بطور کلی در انقلاب سفید نه فقط موفق نمی‌دانست بلکه همه اینها را شاید «تیارت» در صحنه سیاست می‌نامید. آیا طرح‌های خلیل ملکی و حسین ملک دقیق و بجا و متناسب با شرایط فرهنگی و اقلیمی و کشاورزی ایران بود و فرهنگ و اعتقادات کشاورزان ایران در آن لحاظ شده بود و حکومت شاه آنها را نادیده گرفت؟ طرح‌های اصلاحات ارضی هر چه بود و دیدیم یکسره وارداتی و تقلیدی بود. آل احمد هم کم و بیش این را می‌دانست و گرنه در مورد ملکی نمی‌نوشت: «حیف که هنوز نسخه‌های فرنگی در دست دارد».<sup>۲</sup> اگر منظور آل احمد این بود که ملکی صورت نوعی و مثالی روشنگر ایرانی بوده است می‌توان توجیهی برای حکم او پیدا کرد. ملکی همواره معتبرض و منتقد یکدنه باقی ماند. او هیچ شغل سیاسی نپذیرفت (یا شاید به او پیشنهاد نشد) و گرچه همچنان مارکسیست ماند اما قید تبعیت از (برادر بزرگتر) حزب بلشویک و استالینیسم را گسیخت. پس می‌بایست طراح باشد و سیاست مستقلی را پیشنهاد کند. یک ایدئولوگ وقتی سیاست موجود را موجه نمی‌داند باید سیاستی دیگر را پیشها کند. اینکه سیاست جبهه ملی و حتی تا حدی سیاست

کابینه امینی را در باز کردن فضای سیاسی تأیید می کرد یا مورد استقبال قرار می داد ملاحظه تاکتیکی بود و کمتر به شخص روشنفکر و نظرهای خاص روشنفکریش مربوط بود ولی این روشنفکر بالتبه واقع بین هم خیلی زود دوره اش تمام شد. عجیب است که در آخرین محاکمه اش دادستان نظامی هم به او گفته بود «آقای ملکی دیگر به وجود شما احتیاجی نیست.»<sup>۱</sup> شاید تفسیر ساده جمله این باشد که ماتاکنون از وجود شما استفاده کرده ایم و اکنون دیگر مسائلی که شما می توانستید در حل آنها به ما مدد برسانید حل شده یا موضوعیت ندارد. ولی در آن زمان که رژیم شاه دیگر نیاز به ملکی نداشت کار روشنفکریش هم تمام شده بود و مگر نه اینکه همراهان و یارانش از او دور شده بودند. ملکی آل احمد را آخوند می دانست و آل احمد گله داشت که او چرا کیبیوتص های اسرائیلی را جانشین کلخورهای روسی کرده است (یکی از نزدیکان ملکی که نظام کیبیوتص ها را با نظر موافقت و تأیید در یک گزارش وصف کرده بود مختصر اعتراضی در میان روشنفکران آن زمان برانگیخت) ملکی در آخر عمر تقریباً تنها شده بود. او که حزب نیروی سوم را تأسیس کرد و مقصودش از نیروی سوم امری و رای لیبرال دموکراسی (اروپایی و آمریکایی) و بلشویسم روسی بود در حقیقت به نیروی سوم اعتقاد نداشت بلکه می خواست که رأی و نظر او جانشین نیروی دوم (بلشویسم) شود یعنی نظرش به تقابل دوگانه باز می گشت: سوسیالیسم و سرمایه داری. اما وقتی

---

۱.آل احمد: در خدمت و خیانت روشنفکران، چاپ دوم ۱۳۸۸، صفحه ۳۴۳.

تیتو در بوجسلاوی سرکشی کرد و مخصوصاً زمانی که خروشچف از پایان استالینیسم سخن گفت، نیروی سوم ملکی دیگر وجهی نداشت.

۶. در سالهای پایانی دهه سی صورت دیگری از روشنفکری پدید آمده بود. روشنفکری ضد استعماری که در آن عناصر بازگشت به خویش و هویت‌یابی و ضدیت با غرب نیز کم و بیش در آن یافت می‌شد. وقتی خلیل ملکی اعلامیه اعتراض به سرکوب قیام پانزده خرداد ۴۲ را بی‌وجه و حمایت از ارتقای دینی خواند آل احمد دیگر نمی‌توانست با او بماند. در مواجهه با این حادثه اختلاف آشکار شده بود. در این زمان در اروپا هم نویسنده‌گانی به وضع تاریخی جهان استعمار زده در برابر غرب استعماری توجه کرده بودند که بعضی مقالات آنان به فارسی هم ترجمه می‌شد و همزمان<sup>۱</sup> مسئله غرب و غرب‌زدگی نیز پیش آمد پیش از آن در اروپا نهضت‌های سنت‌گرایی به وجود آمده بود و بازگشت به مأثر دینی و تاریخی را سفارش می‌کرد. آیا در این نکته تأمل کرده‌ایم که چرا درس رجوع به اسلام و عرفان و مشکل مواجهه اقوام غیرغربی با غرب و تاریخ غربی را غریبان می‌باشد به اقوام دیگر بیاموزند. رنه گنون از غربیانی بود که مسلمان شد و به تصوف و عرفان اسلامی و آراء محی‌الدین بن عربی علاقه پیدا کرد و این تعلیمات را در تقابل با غرب یافت و تا آنجا پیش رفت که تمام شئون غرب را شیطانی خواند. او از فرانسه به مصر رفت

---

۱. امه سزر، آلبرمی و فرانتس فانون از جمله این نویسنده‌گان بودند.

تا در آن جا در پناه اسلام و معارف حقیقی دینی زندگی کند. شاید بتوان گفت که این زمان، زمان آغاز پایان یافتن روشنفکری در غرب و برآمدن صورتی از روشنفکری در جهان سوم و عالم توسعه نیافته بود. گویی احساس شده بود که راه پیشرفت و توسعه غربی راه دشواری است و معلوم نیست که به مقصد برسد.

در آن زمان فانون بر سر غرب فریاد می‌زد که همه فرهنگ‌ها را از میان برده است و امه سزر در کتاب «فرهنگ و استعمار» از بازگشت به خویشتن و خودآگاهی سیاهان می‌گفت. در بسیاری جاها و از جمله در کشور ما میان قهر غربی و استبداد حکومت مناسبی دیدند. چنانکه آل احمد شاه را مظہر غرب‌بزدگی خواند. پس طبیعی بود که برای مقابله با آن به سنت و فرهنگ ملی رجوع شود. آل احمد و شریعتی در دین نیرویی می‌دیدند که می‌تواند در برابر قهر استبداد قد علم کند و مهندس بازرگان که در زمان بر آنها مقدم بود حتی سراغ ابوالاعلی مودودی رفت و اینها همه زمینه‌ای شد که چیزی به نام روشنفکری دینی پدید آید. بازرگان و آل احمد و شریعتی روشنفکر بودند و فکر می‌کردند که در مبارزه برای دفع استبداد باید از دین مدد گرفت یا به دین تکیه کرد ولی آنها تصویری از حکومت دینی نداشتند و از آن چیزی نمی‌گفتند. بازرگان طرفدار حکومت ملی دکتر مصدق بود و وقتی نهضت آزادی را بنیان گذاشت خبر آن را به دکتر مصدق داد. کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» هم با این نتیجه گیری پایان می‌یابد که یا باید با بهره بردن از آخرین روش‌های علمی و دنیابی

به غرب‌زدگی پایان داد یا کار غرب‌زدگی را به آخر رساند. اما دکتر شریعتی یک آزاد اندیش بود و خود به این آزاداندیشی آگاه بود چنانکه وقتی کتاب کویرش را به من داد مرانیز به همان صفت که خود دوست می‌داشت و مهم می‌دانست متصف کرد و دوست آزاد اندیش خواند.

۷. در روشنفکری بازگان و آل احمد و شریعتی عنصری تازه وجود داشت که در جهان توسعه یافته غربی نظری برای آن نمی‌توان یافت. این روشنفکری متعلق به آسیا و آفریقا و آمریکایی جنوبی است و به این جهت بهتر است که آن را روشنفکری جهان توسعه نیافته بنامیم. این روشنفکری یک شأن فلسفی هم داشت که راهش از راه سیاست بسی دشوارتر بود و شاید به همین جهت بعضی از روندگان آن به تدریج و بخصوص وقتی که انقلاب پیش آمد از آن منصرف شدند زیرا فکر می‌کردند غرب حتی در مرحله بحرانی عمرش از چنان قدرت روحی و فکری برخوردار است که با عطار و مولوی و سهروردی و ابن‌عربی و ملاصدرا نمی‌توان به جنگ آن رفت. غرب حتی عطار و مولوی و ابن‌عربی و ملاصدرا را نیز مصادره کرده است و مگر بهترین کتابها در شرح عرفان و فلسفه و در تاریخ علم و فرهنگ و سیاست ما را غریبان ننوشته‌اند؟ درست است که دکتر شریعتی درس بازگشت به خویشتن را از سید جمال الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری آموخته بود اما گهگاه اثر تعلیمات ماسینیون نیز در آثار او پیداست؛ خود او نیز این را پنهان و انکار

نمی‌کرد.

با پیش آمد انقلاب، روشنفکری دستخوش اضطراب شد. در ابتدا بسیاری از روشنفکران انقلاب را تأیید کردند و کوشیدند کردارها و رفتارهای غیرمنتظره را که نمی‌پسندیدند توجیه کنند. اما این وضع چندان دوام نیافت. هنوز یکی دو سال از انقلاب نگذشته بود که روشنفکران مجلسی ترتیب دادند تا مشورت کنند و بینند تکلیفشان چیست. گزارش گفتگوهایشان در یکی از شماره‌های کتاب جمعه چاپ شد اما در آن مجلس راهی به جایی باز نشد. آن مجلس، مجلس پایان مرحله دوم روشنفکری ایران بود که آغازش به سال ۱۳۳۲ باز می‌گشت. از آن پس نه اینکه روشنفکر نداشته‌ایم و دیگر نداریم، روشنفکران اینجا و آنجا در دانشگاه‌ها و در مطبوعات و در میان نویسنده‌گان وجود دارند اما دیگر یک جریان روشنفکری اثرگذار (در همان حد اندک که روشنفکران زمان پهلوی اثرگذار بودند) وجود نداشت. با تشکیل و قوام جمهوری اسلامی چیزی به نام روشنفکری دینی ظهرور کرد که در آن قرائت‌های جدیدی از اسلام پیشنهاد می‌شد. این قرائت‌ها در بحث و نظر با هیچیک از اصول و قواعد تجدد منافات نداشت و حکومت مطلوب آن هم صورتی از لیبرال دموکراسی بود. طبیعی بود که چنین روشنفکرانی به حکومت معرض باشند و به این جهت نام و عنوان روشنفکر هم زینده آنان بود و مهم اینکه اینان در قیاس با روشنفکران قبل از انقلاب از نفوذ فراوان در میان دانشجویان و درس خواندگان و بطور کلی کتاب‌خوانها

نیز برخوردار بودند، وجهش هم این بود که هم به آداب دینی مُذدب بودند و هم از تجدد دفاع می‌کردند. دفاع آنها از تجدد در نظر معتقدان به اسلام از آن جهت اهمیت داشت که اشکال کهنه بودن دین و تعلق آن به گذشته را بی اعتبار می‌کرد. اما در نظر دیگران مسلمانی روشنفکران دینی اولاً ظاهری می‌نمود ثانیاً این مسلمانی به نظر آنان سپر لازمی در جدال با حکومت تلقی می‌شد.

تجربه نشان داد که مدت اعتبار این روشنفکری نمی‌توانست طولانی باشد حکومت می‌بایست تکلیفش را با روشنفکری دینی معین کند زیرا گرچه در لفظ و شعار می‌توانست از اصول تجدد و حتی دموکراسی دفاع کند اما چگونه می‌توانست اصول لیبرال دموکراسی را در عمل راهنمای خود قرار دهد و مگرنه اینکه سکولاریسم یکی از این اصول بود پس پیدا بود که راه حکومت و راه روشنفکری دینی زود از هم جدا می‌شود و روشنفکران دینی هم کم و بیش مثل دیگر روشنفکران منزوی می‌شوند، البته هنوز زود است که آنها بپذیرند به پایان راه رسیده‌اند. وقتی چیزی می‌آید و مورد استقبال قرار می‌گیرد شاید بنیاد و عمقی داشته باشد و ممکن است بانگ بلند طبل تو خالی باشد در این صورت رونق بازارش دوام ندارد. روشنفکری دینی چون به دین و تجدد که هر دو مطلوب و پسندیده‌اند منسوب بود می‌بایست مقبول واقع شود، اما چون وظیفه‌ای را به عهده گرفته بود که انجام دادنی نبود خیلی زود با مشکل مواجه شد. اگر روشنفکری دینی به هرمنویک دین اکتفا

می‌کرد رهرو و ادامه دهنده راه چند صد ساله پژوهش‌های اروپاییان در دین می‌شد و به فلسفه و کلام و عرفان مدد می‌رساند (چنانکه کم و بیش هم رسانده است) اما چون روشنفکری بود و بیشتر به سیاست (رسمی و نه به بنیاد آن) علاقه داشت تفسیر و هرمنوتیکش نیز سیاسی بود. هرمنوتیک سیاسی دین صرفاً در قلمرو سیاست می‌تواند وجود داشته باشد و مورد اعتنا قرار گیرد. این هرمنوتیک سیاسی در فلسفه و حتی در سیاست به معنی اصیل لفظ، جایی ندارد زیرا ناظر به ملاحظات هر روزی در سیاست است و به اساس سیاست و بنیانگذاری آن کاری ندارد. با اینهمه اگر گفته می‌شود که روشنفکری دینی به یک پروره پژوهشی مبدل شده است و پروره پژوهشی را نمی‌توان روشنفکری دانست معنیش این نیست که مطالب کتابها و مقالات کسانی که روشنفکر دینی خوانده می‌شوند هیچ اعتبار ندارد. در دهه‌های اخیر بعضی از اعضاء این گروه مقالاتی مفید در هرمنوتیک دین و اخلاق دینی نوشته‌اند که جای آنها محفوظ است.

**۸. مسئله‌ای که درباره آن کمتر فکر کرده‌اند این است که اگر روشنفکری دینی با حکومت اسلامی موجود موافقت ندارد چه طرحی برای حکومت دینی دارد و اگر حکومت را حکومت دموکراتیک می‌داند اسلام در آن چه جایی می‌تواند داشته باشد با طرح این پرسش‌ها و پیش آمدن مشکل‌هایی در نظر و عمل سیاسی بود که گروه‌ها و اشخاص منسوب به روشنفکری دینی در شهریور**

سال ۱۳۸۶ سمیناری برای آسیب‌شناسی روش‌فکری دینی ترتیب دادند. در آن سمینار سخنرانیهای خوبی ایراد شد (که مجله آینین در شماره نهم آذر ۱۳۸۶ گزارش آن را چاپ کرد) از آن زمان تاکنون بعضی محققان و صاحبنظران جوان که زمانی تعلق خاطر شدید به روش‌فکری دینی داشتند در نقد آن کتابها و مقالات خواندنی نوشته‌اند.<sup>۱</sup>

شرکت‌کنندگان در سمینار هیچ کدام قصد مخالفت و نفی نداشتند و حتی گاهی امید به گشایش راهی تازه در روش‌فکری دینی در سخنران ظاهر می‌شد. اما قضیه این است که در پروژه روش‌فکری دینی «دین نه صرفاً در نتیجه اصلاح درونی سنت تاریخی خود بلکه به دلیل جای خالی ای که با عقب‌نشینی مدام از حیطه اجتماعی باز می‌کرد، شرایط امکان را برای بروز دموکراسی فراهم می‌آورد اما از طرفی به دلیل واگذار کردن حوزه اجتماعی، فاقد رویکردی آرمانگرا، مداخله‌گر و انتقادی در جامعه بود.<sup>۲</sup> به این ترتیب روش‌فکری دینی به تدریج از رسالت روش‌فکرانه خود که به تعبیر ادوارد سعید عبارت بود از حقیقت را به قدرت گفتن یا به تعبیر بوردیو صدای کسانی بودن که بلندگو ندارند و صدایشان شنیده نمی‌شود دور می‌افتد... و به یک جریان فلسفی کلامی جدید مبدل می‌شد.» پس اگر روش‌فکری دینی در همین صورت تحقق یافته‌اش آثار سیاسی و فرهنگی داشته است

۱. محمد منصور‌هاشمی، دین‌اندیشان متجلد، انتشارات کویر، ۱۳۸۵

۲. سارا شریعتی: اصلاح دین به مثابه اصلاح اجتماعی: آینین، شماره ۹ آذر ۸۶ ص ۱۷.

باید دید که آیا این آثار تا چه اندازه می‌تواند دوام داشته باشد.

بخش بزرگی از دین عمل و مخصوصاً مناسک است و آنها را به نظر تحويل نمی‌توان کرد و اگر مراد درک قلبی اعمال و مناسک باشد به این مراد در زبان اهل معرفت که زیان اشاره و یگانگی علم و عمل است می‌توان رسید اما چیزی که کار روشنفکری دینی را بیشتر دشوار می‌کرد توقع و انتظار تقریباً محالشان از حکومت بود. اینها از حکومت شرعی و شریعت توقع داشتند که بر وفق قرائت روشنفکران دینی از ظاهر و باطن دین عمل کند بسته به اینکه حکومت تا چه اندازه در کار خود موفق باشد و روشنفکران دینی کار آن را چگونه ارزیابی کنند، روابط میان این دو تفاوت پیدا می‌کند چنانکه میان آنها از حیث پیشرفت و رکود تناسبی عجیب می‌توان یافت. در این سیر، نقد خیلی زود جایش را به رد و نفی می‌دهد. روشنفکران در جهان جدید در کنار حکومتها قرار داشته‌اند و به بعضی اعمال و تصمیم‌هایشان اعتراض می‌کرده‌اند. اعتراض و نقد را با امر و نهی و رد و نفی اشتباه نباید کرد. روشنفکری دینی طالب حکومتی است که در وهم مطلوب به نظر می‌آید و تحقیقش در صورتی ممکن است که بکوشند وجه و شرایط امکان آن را روش و فراهم سازند. اما درباره امکان و نحوه این تحقق بنظر نمی‌رسد که یک لحظه هم فکر شده باشد.

۹. حکومتی که مزایای لیبرال دموکراسی را داشته باشد و با روح دینی و رعایت قواعد و احکام دین بر وفق اخلاق فضیلت عمل کند

طرح رؤیایی زیبایی است، اما در درونش تعارض وجود دارد و به این جهت متحقق کردنش فقط می‌تواند یک آرزو باشد. دین در تحقق اجتماعیش بیشتر ناظر به احکام شریعت و اجرای آنهاست و اگر معرفت و حقیقت پشتوانه آن نباشد رعایت اخلاق هم از آن توقع نمی‌توان داشت.<sup>۱</sup> در این وضع آنچه برای حکومت اهمیت دارد احکام حلال و حرام است. می‌گویند باید شریعت را طوری قرائت و تفسیر کرد که با آزادیهای لیبرالی و نظام جامعه مدنی سازگار باشد، همه مشکل در این «باید» است. در اهمیت تفسیر و هرمنوتیک چون وچرانمی‌کنیم قصد نویسنده راهم کنار می‌گذاریم و اصالت را به متن می‌دهیم، اما متن را هر کس به هر صورت که بخواهد نمی‌تواند تفسیر کند، متن با کسی که اهل آن نباشد سخن نمی‌گوید. در تفسیر متن نمی‌توان متن دینی را از حدود خود خارج کرد و آن را به زبان سیاسی و اجتماعی و فلسفی برگرداند بخصوص که تفسیر متون و پژوهش فلسفی و کلامی کار اصلی روشنفکری نیست. روشنفکران می‌توانند نویسنده و شاعر و فیلسوف و دانشمند باشند اما کار روشنفکری در میان نظر و عمل قرار دارد و بیشتر به سیاست پیوسته است یا درست بگوییم روشنفکری کار سیاسی است.

روشنفکری دینی چنانکه گفته شد در جهان در حال توسعه و توسعه نیافته ظهر کرده است و روشنفکران دینی غالباً با حکومتهاي

۱. من در مقاله‌ای نشان داده‌ام که اخلاق مناسب لیبرال دموکراسی اخلاق کانت است.

این جهان سروکار داشته و سخنانشان خطاب به آنها بوده است. اما اگر سری به اروپای غربی و آمریکای شمالی بزنند و مثلاً از دولتهای نروژ و دانمارک و کانادا بخواهند که لیبرال دموکراسیشن را قدری دینی کنند به سخنانشان گوش داده نمی شود. پس روشنفکری دینی را باید خاص جهان در حال توسعه و توسعه نیافته دانست. در این جهان است که دین ماده ایدئولوژی می شود و صورت ایدئولوژیک می گیرد. زبان روشنفکری هم زبان واسط میان عمل و نظر است به این جهت گاهی با زبان عمل و گاه با زبان نظر اشتباه می شود. این اشتباه در میان ما بسیار شایع است و می ترسم اگر تفصیل بدhem سخن را چنانکه تاکنون نیز تجربه شده است باز بر مخالفت حمل کنند. در شرایطی که پرسش و نظر با مخالفت اشتباه می شود کار بحث و نظر دشوار است. اکنون بعضی روشنفکران دینی پارا از این حد فراتر گذاشته و پرسش و نظر را ناسزا تلقی می کنند و بی پروا به حقیقت و اخلاق به آن با سیل ناسزا پاسخ می گویند. شاید روشنفکری دینی در وجود بعضی اشخاص چنان به اعتقاد جازم تبدیل شده باشد که چون و چرا در آن کفر تلقی شود. لیبرالیسم و دین از سنتخ واحد نیستند و آمیزش آنها با یکدیگر اگر ثمر و نتیجه‌ای داشته باشد آن ثمر عقیم است، موجود عقیم هم اعتدال ندارد یا ساكت و مطیع و تسليم محض است یا سرکش ولجوج و عربده جو.

۱۰. در این نوشته در حد توانائی سعی شده است که اولاً تفاوت میان منورالفکری و روشنفکری دانسته و نشان داده شود، ثانیاً

یادآوری شود که اگر روشنفکری ما ضعیف بوده است مسئولش روشنفکران نبوده‌اند و مگر کدام شأن در تاریخ تجدیدمآبی ما را به توسعه وقت و نشاط داشته است که ما فقط از ضعف و ناتوانی روشنفکری و روشنفکران بگوییم. مطلب دیگر این است که روشنفکری دینی متعلق به قلمروی تاریخی است اما واقعیت آن را نمی‌توان و نباید انکار کرد زیرا بی‌تاریخ بودن امری متحقق است نه اینکه یک مفهوم محال باشد. در وضع تاریخی است که ظاهر و باطن از هم جدا می‌شوند و می‌توان ظاهر یک امر را از باطنش جدا کرد و به ظاهر امری متفاوت و متباین چسباند، اگر بسی تاریخی را نتوان به آسانی درک کرد. فهم این قضیه چندان دشوار نیست که دین را معرفت نگاه می‌دارد و سیاست جدید را فلسفه پشتیبانی می‌کند. روشنفکر دینی چه نسبتی میان معرفت و سیاست می‌بیند. او گرچه ممکن است با حسن نیت قصد خدمت به دین و سیاست داشته باشد چگونه از عهده این مقصود بر می‌آید و مگر راه پژوهش و تفسیر دین به تحقق حکومت دینی می‌رسد؟ ممکن است بگویند اگر این راه به حکومت دینی نمی‌رسد به دموکراسی که می‌رسد و این غنیمت است. این غنیمت صرفاً در وهم به دست می‌آید زیرا میان روشنفکری دینی و دموکراسی ربطی وجود ندارد.

شاید بگویند این روشنفکری مردم دیندار را که با سنت خو گرفته‌اند مستعد و آماده شرکت در حکومت می‌کند و از این طریق زمینه قوام ملت و شرایط روحی و فرهنگی برقراری دموکراسی را

فراهم می‌سازد. این حرف چندان بدی نیست اما بنایش بر این سخن متضمن تعارض است که دین باید وسیله‌ای برای مهیا کردن راه دموکراسی باشد و اگر گفته شود که غایت این راه دموکراسی دینی است باید این دموکراسی را تعریف و تبیین کرد. اگر دموکراسی انتخاب متصدیان امور از طریق انتخابات است و دموکراسی دینی بالانتخابات متحقق و تمام می‌شود هم اکنون این دموکراسی وجود دارد و مقصود روشنفکری دینی حاصل شده است، اما اگر بگویند دموکراسی با انتخابات تمام نمی‌شود و همه مردم صرف نظر از رنگ پوست و نژاد و ملیت و اعتقادات دینی و زبان و فرهنگی که دارند باید از حقوق مساوی برخوردار باشند و حق اظهارنظر و اعتراض و مخالفت داشته باشند در این صورت دینی بودن دموکراسی دیگر چه وجهی دارد؟ تأمل در این مسائل بسیار دشوار است. زیرا به کسانی که تعلق خاطر و بستگی به ظواهر دین و به تجدد دارند و این هر دورا با هم می‌خواهند نمی‌توان گفت که آرزوی محال در سر می‌پرورند. همین که کسانی هستند که به نام دین به حکومت اعتراض می‌کنند برای اثبات وجود روشنفکری دینی کافی است، اما اعتراض اگر در تاریخ و تاریخی نباشد اعتراض نیست. به این جهت است که من در معنی داشتن تعبیر روشنفکری دینی و نه در وجود آرایی که به این نام خوانده می‌شود تردید کرده‌ام. اگر روشنفکران دینی در تفسیر و کلام و روایت و حدیث پژوهش‌هایی کرده‌اند باید به قدر دقشان در رعایت قواعد پژوهش قدر کارشان را دانست اگر می‌خواهند بر این قبیل آثار

نام روشنفکری هم بگذارند من و امثال من فقط می‌توانیم بگوییم که این تعبیر و اصطلاح مناسب نیست، ولی وقتی چیزی در دهانها و زبانها افتاد با هزار زحمت هم شاید نتوان آن را از زبان بیرون کرد. روشنفکری دینی که جای خود دارد دهها غلط فاحش در زبان ما وجود دارد که اهل ادب و دانش هم آنها را به کار می‌برند و گفتن اینکه اینها غلط است اثربنده ندارد، روشنفکری دینی هم اگر تعبیر نامناسبی باشد اثبات نامناسب بودنش بخصوص برای کسانی که آن را به عنوان اعتقاد پذیرفته‌اند آسان نیست.

۱۱. روشنفکری از ابتدا با پراکسیس مارکس ارتباط داشته است تا آنجا که می‌توان گفت با طرح پراکسیس روشنفکری ممکن و محقق شده است. پراکسیس مارکس نقطه پایان منورالفکری بود. منورالفکری طراحی جهان جدید و متجدد بود ولی روشنفکری با اندیشه راهبرد درست تاریخ تجدد و جلوگیری از انحرافها ساخته شد. منورالفکری سودای جهان صلح و آزادی و برخورداری بود اما روشنفکری با خودآگاهی به دشواریهای ساختن و اندیشه رفع ناهمانگی‌های فکر و عمل قوام یافت. به نظر مارکس انسان موجودی است که با آگاهی خود جهان را دگرگون می‌کند و در حقیقت جهان را می‌سازد و در این ساختن است که خود او نیز ساخته می‌شود. به نظر مارکس در جامعه طبقاتی آدمی با خود و آنچه می‌سازد بیگانه است و کارش هم نشان بیگانه گشتگی دارد. مشکل بزرگ سخن مارکس وقتی آشکار می‌شود که او حل این مشکل را در

خود آگاهی پرولتاریا و انقلاب پرولتاریایی که عین پراکسیس است می‌بیند.

وحدت نظر و عمل دو صورت دارد؛ یکی وحدت آغازین قبل از جدایی که این وحدت با آغاز فلسفه پایان یافت و دوران تقابل نظر و عمل آغاز شد، صورت دیگر وحدت که با وحدت قدیم تفاوت بنیادی دارد، با پیدایش علم جدید یعنی علم تکنولوژیک پدید آمد. درست است که طرح تقابل نظر و عمل و تقسیم عقل به نظری و عملی در فلسفه صورت گرفت اما فلسفه کوشید که عمل را تابع نظر سازد و از این طریق، جدایی را از میان بردارد. اینکه این سعی به کجا رسید در اینجا مورد بحث نیست همینقدر اشاره می‌شود که پس از هگل و مارکس عمل چندان اهمیت یافت که مجلای آزادی و ضامن و شرط آن شد. چنانکه پراغماتیست گفت حقیقت عین عمل و رضایت عملی است و فیلسوف اگزیستانس وجود آدمی را فعل او و عین ظهورش در عمل دانست. گویی در حقیقت نظر و عمل از هم جدا نیستند زیرا نظری بر کرسی می‌نشینند که در عمل درست از آب درآمده باشد و در عین حال عمل درست باید بر وفق علم باشد. در پراغماتیسم نظر انکار نمی‌شود اما حقیقت را با ملاک عمل می‌سنجدند. آیا معنی سخن این نیست که نظر و عمل از هم جدا شده‌اند و برای اینکه حقیقت یک نظر معلوم شود باید نسبت آن را با عمل دید.

پراغماتیسم مثل مارکسیسم فلسفه دوران بحرانی جامعه جدید

است با این تفاوت که یکی در اروپائی که اندکی نگران آینده بود ظهور کرد و دیگری به آمریکایی که طرحی نو در لیبرال دموکراسی در انداخته بود و می‌رفت که نمونه و مثال سرمایه‌داری آزاد و آزمایشگاهی برای از اعتبار انداختن مارکسیسم باشد، تعلق داشت. پراکسیس مارکس و پراغمای جیمز و شیلر و دیوئی و... دو طرح کاملاً متفاوت از نظر سیاسی و نزدیک به هم از جهت نسبتشان با مبانی تجدد بودند. این هر دو طرح می‌بایست راه حلی برای رفع ناهمانگی فکر و عمل و چشم و دست و آثار سیاسی و اجتماعی آن باشند. جامعه جدید بی‌پژوهش علمی راهش پیموده نمی‌شد اما این پژوهش می‌بایست با امکان‌ها و شرایط عمل و زندگی تناسب داشته باشد. در این راه مارکس به این نتیجه رسیده بود که علم و تکنیک نمی‌تواند در اختیار بورژوازی باشد. مگویید که سرمایه‌داری دولتی در اتحاد جماهیر شوروی و بعضی دیگر از کشورهای اروپای شرقی افتضاح سرمایه‌داری و زمینه بروز و ظهور مفاسد شایع و ساری در همه شئون زندگی بود زیرا اینجا بحث در درستی و نادرستی فلسفه‌ها نیست. در مارکسیسم اعلام شد که هماهنگی جهان جدید در راه پیشرفت که ایده‌آل منورالفکرهای بنیانگذار بود در معرض تزلزل قرار گرفته است، از این زمان روشنفکر به وجود آمد تا مراقب سیر پیشرفت و کار حکومت باشد و اگر بتواند نگذارد که از راه به در شود. پیداست که روشنفکر ضرورتاً به کلیت و تمامیت جامعه جدید و به هماهنگی آن کاری نداشت، او به ایده‌آل‌های قرن هیجدهم فکر

می‌کرد و به آزادی و صلح و عدالت و آسایش نظر داشت.

۱۲. اگر اشتباه میان منورالفکری و روشنفکری امری شایع است از آن روست که روشنفکر را با آموزگار اخلاق و کشیش و حکیم و مصلح یکی می‌دانند، اما توجه باید کرد که روشنفکران به جهان جدید یعنی به جهانی تعلق دارند که انسان به عهده گرفته است آن را برابر و فرق طرحی که خود در می‌اندازد بسازد. این جهان قبل از تجدد یعنی قبل از قرن هیجدهم هرگز وجود نداشته است. در ابتدای تجدد، امید آزادی و عدالت قوت داشت اما وقتی معلوم شد که کار مدرنیته به این آسانی‌ها پیش نمی‌رود کسانی پدید آمدند (یا می‌باشد پدید آیند) که به این دشواری بیندیشند. اما چنانکه مورخان تاریخ روشنفکری مثل ژولین بندا و ادوارد سعید و کارل مانهایم و... توجه کرده‌اند بسیاری از کسانی که می‌باشد مدافعان حقیقت و آزادی و عدالت باشند خود باگردش چرخ جامعه هم‌آیی کردن و چنانکه آنتونیوگرامشی شرح داده است به خوش آراستن جهان بورژوازی و سرمایه داری پرداختند. بیان این قضیه و نظایر آن به زبان علمی مثل جامعه‌شناسی و سیاست و حقوق دشوار است به این جهت است که گاهی درد روشنفکری را در شعر و رمان و فیلم درخشنانتر می‌توان یافت. از جمله مشهورترین روشنفکران زمان ما سارتر است که شاید مثال روشنفکری باشد. او درباره جامعه جدید تقریباً هیچ نگفته است و اگر مسئله استعمار فرانسه و مبارزه ضداستعماری شمال آفریقا نبود و قضایایی در اروپای شرقی اتفاق نمی‌افتد، سارتر اصلاً روشنفکر

نمی شد. روشنفکری در حقیقت روشنفکری آناتول فرانس و امیل زولا و مایاکوفسکی و بوریس پاسترناک (نویسنده رمان دکتر ژیواگو) و آندره ژید و آخماتوا و سولژنیتسین و سلان و... بود. اینها وجوهی از جدایی و گسیختگی و ناهماهنگی در نظم جدید جهان را دیده بودند، اکنون به نظر می رسد که دوران آن ها گذشته است. وقتی رورتی گفت که دموکراسی به فلسفه نیاز ندارد نه فقط باور و اعتقاد خود به اصل جزمی پراگماتیسم و بی نیازی از فلسفه را اعلام کرد بلکه در حقیقت پایان یافتن روشنفکری و بی نیازی از روشنفکران را نیز پذیرفت. رورتی در تقدم دموکراسی بر فلسفه اعلام کرد که دیگر نیازی به روشنفکر نیست یا روشنفکر اگر هست باید از وضع موجود آمریکا و جهان دفاع کند.

غرب هرگز با جهان غیر غربی و غیر متعدد با همدلی مواجه نشده است و مگر نه اینکه شرق شناسی با تعیین تکلیف نسبت این دو جهان تاریخ جهان قدیم و همه فرهنگها را پایان یافته تلقی کرده است در این وضع راهی جز غربی شدن نمی ماند. مشکل این است که شرق شناسان مشکل های این راه را نمی دیدند و در نتیجه غربی شدن را سهل انگاشتند، اهل دقت هم در مواردی سهل انگاری می کنند. اکنون در مرحله جهانی شدن مصرف، دیگر اندیشیدن به مشکل راهیابی به تجدد وجهی ندارد زیرا در عمل ثابت شده است که همه مردم جهان می توانند مصرف کنندگان خوبی باشند و در حاشیه جهان توسعه یافته جایی پیدا کنند، در این صورت تکلیف

روشنفکر در جهان در حال توسعه نیز معلوم می‌شود. این جهان که کمتر به چشم غرب آمده است در چشم ساکنانش هم وقوع چندانی ندارد. جهان توسعه نیافته در «اکنون» زندگی می‌کند و البته کاری به «اکنون» و چیستی آن ندارد زیرا آن را در نسبت با آینده و گذشته نمی‌یابد. برای جهان توسعه نیافته اگر گذشته و تاریخی وجود و معنی داشته باشد تاریخ مفاخر است یعنی تاریخی که می‌توان آن را مصرف کرد. جهان توسعه نیافته با خیال راحت و آسایش خاطر، گذشته و تاریخ را خرج و مصرف می‌کند پس اگر روش‌نفرکش هم طرفدار و مبلغ سوسیالیسم و کمونیسم و لیبرال دموکراسی و دیگر ایدئولوژی‌های غربی و حتی صورت‌های مبدل و پر از تعصب آنها باشد تعجب نباید کرد.

وقتی روش‌نفرکری جایی ندارد اگر کسانی هم به نام روش‌نفرکر وجود داشته باشند کاری جز این نمی‌توانند بگنند که حرف‌های تکراری و نه چندان مناسب وضع زمان خود بزنند و البته سخنران اثری هم نمی‌گذارد و چیزی را تغییر نمی‌دهد اما بسیار اتفاق می‌افتد که امر بر خودشان مشتبه می‌شود و می‌پنداشند که علی آباده‌ی است. وقتی آمریکا و اروپا دیگر به روش‌نفرکر نیاز ندارد و باید نقد تجدد را تحمل کند و جهان توسعه نیافته نیز راهی جز راه تیره شده توسعه و تجدد‌مابی ندارد قهری است که دفاع از مدرنیته به صورت صریح یا مضمر به عهده روش‌نفرکران جهان توسعه نیافته قرار می‌گیرد. اینکه آیا این تجدد تحقق می‌یابد یا نمی‌یابد مطلبی است که سرنوشت

روشنفکری و روشنفکران هم در آن و با آن معین می شود. روشنفکران که رخت خویش از جهان توسعه یافته به جهان توسعه نیافته کشیده‌اند اگر اینجا را هم جای مناسبی نیابند باید بیندیشند و بپرسند که چرا سخنشنan در گوش‌ها نمی‌گیرد و متذکر شوند که تکرار گفته‌های فرهنگی سیاسی شده دویست سال اخیر اروپا راهگشای تاریخ نمی‌شود.

مختصر بگوییم: روشنفکر به دوران اخیر جهان متجدد تعلق دارد و به آن جهان معتقد است و اگر به آن اعتراض می‌کند در حقیقت درخواستی از آن دارد، این اعتراض و درخواست در صورتی موجه است که امکان شنیدن و عمل کردن هم باشد. اما وقتی در اندیشه پست مدرن گفته می‌شود که مدرنیته دیگر آینده ندارد در واقع به روشنفکر می‌گوید که سودا و تمنای محال از سربه در کند. اگر نظر روشنفکر این است که پست مدرن باطل می‌گوید و مدرنیته همچنان گسترش می‌یابد و جهان را سامان می‌بخشد باید این را اثبات کند. در این صورت روشنفکر دوباره به قلمرو فلسفه باز می‌گردد. در جایی از این دفتر که گفته شده است شاید برای روشنفکر جایی در جهان رو به توسعه مانده باشد مراد این است که این جهان ناگزیر باید به سمت مدرنیته برود اما وقتی راه‌ها بسته است ناگزیر باید به بسته بودن راه و فرویستگی کار اندیشید. در هر صورت این جهان دیگر به روشنفکران بیگانه با زمان که اینان معلوماتشان پر از شعار است و دستور و فرمان می‌دهند که چرخ روزگار چگونه بگردد، نیاز ندارد (ظاهراً باید

سروانتس دیگری ظهر کند و دن کیشوت یا دن کیشوت‌های دیگر بنویسد) یعنی کسانی که خود اسیر چرخ زمانند و از اسارت خود خبر ندارند نمی‌توانند کاری بکنند تا چرخ بر وفق اوهام آنان بگردد. روش‌نگران باید به وضع تاریخی کشور خود بیندیشند و راه را از همین جا و نه از نمی‌دانم که چایی که می‌پنداشند در تاریخ غربی وجود دارد و شاید در هیچ جا نباشد آغاز کنند.

### ضمیمه ۳

## علم و روشنفکری

در اجلاس آکادمیهای جهان که در هفته اول اسفندماه ۹۱ در ریودوزانیرو برگزار شد بر لزوم برقرار شدن پیوند میان دانشگاه و جامعه و استفاده از علم و پژوهش برای از میان بردن فقر و اهتمام آکادمیها برای کمک به تحقق این نیت شریف تأکید شده است. در این کنفرانس اظهار نگرانی شده است که پیوند میان علم و جامعه چنانکه باید مستحکم نیست. وقتی به تاریخ دانشگاه از قرن دوازدهم میلادی تاکنون نظر می‌کنیم می‌بینیم که این مؤسسه علمی در طی زمان وظایف و آثار کم و بیش متفاوت داشته است. در اینکه آیا دانشگاه در اوایل تاریخ زمینه‌ساز رنسانس و تجدد و تا این اواخر مظهر و نگهبان آن بوده است، بحث نمی‌کنیم. یکی از فضیلت‌های دانشگاه حفظ حرمت علم و آزادی پژوهش بوده است. چنانکه وقتی کسانی می‌گفتند که الهیات را باید در دانشگاه تدریس کرد و بحث و چون و چرا در باب تکامل و پیشرفت را ارجاع می‌دانستند، دانشگاه

مقاومت کرد. شاید وجود این درسها و بحث‌های ناموفق با روح تجدد در دانشگاه به حفظ و استحکام اصل پیشرفت و تطور کمک کرده و برخلاف انتظار متجددان موجب تحکیم سکولاریسم شده باشد. وقتی دانشگاه در تناسب با تجدد قوام می‌یافته و در جهت تاریخ تجدد سیر می‌کرده، می‌توانسته است عناصر و نظرهای مخالف را جذب کند. اما در دهه‌های اخیر و شاید از زمان پایان جنگ جهانی دوم، دانشگاه دستخوش تحولی بزرگ شده است. اگر اختلاف همبولت و نیومون (دو مؤسس نامدار دانشگاه مدرن) در این بود که آیا تدریس در دانشگاه بیشتر اهمیت دارد یا پژوهش صاحب‌نظران، دهه‌های اخیر از ناتوانی دانشگاه و پایان مأموریت آن (ریدینگز) گفته‌اند.

پس از آنکه دویست سال دانشگاه نگهبان فرهنگ و علم بود در دهه‌های اخیر و در قرن بیستم کسانی گفتند که دانشگاه باید از آزادی دفاع کند و بعد دفاع از عدالت را وظیفه دانشگاه خواندند و این سخنان نشانه بحران بود. اکنون می‌گویند دانشگاه قطعه شده است یا در اختیار بازار قرار دارد. با پیش‌آمد دهه‌های اخیر به یک اعتبار دیوارهای دانشگاه برداشته شده است. علم به اطلاعات و کالای تولیدی که در اختیار همگان و مورد استفاده آنان است، مبدل شده و دانشگاه نیز که کانون علم بود مرکزی از مراکز اطلاعات شده است. وقتی برای چنین دانشگاهی وظیفه معین می‌شود باید دید که سخن خطاب به کیست و آیا امکان ادای وظیفه‌ای که می‌گویند وجود

دارد؟ اینکه جمیع از دانشمندان در جایی گرد آیند و وظیفه‌ای برای دانشگاهها معین کنند از دو نظر موجه و حتی قابل ستایش است. توصیه دانشمندان به کوشش برای پیوستن دانشگاه به جامعه (یا تجدید عهد دانشگاه با مدرنیته) و مقابله با فقر و گرسنگی یک سخن اخلاقی است. دانشگاه هرگز موظف و قادر به مقابله مستقیم با فقر نبوده است. اما چون در پیشرفت تجدد دخیل بوده و این پیشرفت متناسب با بهبود زندگی مادی بوده است، اثر وجودی آن را در کم کردن فقر باید تصدیق کرد. این توصیه از جهت دیگری هم اهمیت دارد زیرا ما را متذکر می‌سازد که پیوندهای میان جامعه و دانشگاه سست یا گسیخته شده است (دانشگاه‌های جهان توسعه نیافته که به حکم ضرورت‌های صوری و تشریفاتی پدید آمده‌اند، نمی‌توانسته‌اند پیوند ارگانیک با جامعه داشته باشند. زیرا جامعه متعدد ممکن مجموعه اجزای در کنار هم قرار گرفته است و این اجزا با هم پیوند ارگانیک ندارند). اما اگر این توصیه با بی‌توجهی به امکان‌های تاریخی دانشگاه‌ها و آدکامیها اظهار شده باشد نمی‌تواند منشأ اثری باشد. پیوستگی میان علم و جامعه و استفاده از علم برای بهبود زندگی عمومی ورفع فقر و گرسنگی از آغاز رنسانس در اروپا مطرح بوده است. دانشگاه و علم در صورت پیوسته بودن به جامعه می‌توانند به بهبود زندگی کمک کنند. اما وقتی علم از جامعه جدا می‌شود چگونه از عهده مواجهه با فقر و فقرزدایی برآید؟ اینکه علم در بهبود زندگی مؤثر است، در همه جا به صورت رأی همگانی درآمده است و

کسی در آن تردید نمی‌کند. البته این حکم اختصاص به علم جدید دارد. زیرا در دوران پیش از تجدد دانشمندان به نسبت میان علم و زندگی آسوده و مرفه کاری نداشتند. ظاهراً تا قرن شانزدهم این مسئله در هیچ جا مطرح نشده بود. اما با پیش آمد منورالفکری (و به تعبیر شایع و متداول در آثار نویسندهای ما: روشنگری) که علم جزئی از وجود و قوام آن بود می‌بایست فقر و ظلم و جنگ و بیماری به مدد علم از میان برود و حتی بر مرگ فائق آید. تا آن زمان فقر مسئله‌ای نبود که برای رفع یا حل آن بکوشند، بلکه می‌گفتند توانگران باید از مال خویش به فقیران و گرسنگان چیزی ببخشند تا از شدت فقر قدری کاسته شود. همچنین تا دوره جدید کسی نمی‌پرسید و نمی‌اندیشید که علم چه مقامی در جامعه و زندگی دارد.

هنوز هم فهم معنی پیوستگی و پیوند میان جامعه و علم دشوار می‌نماید. زیرا علم از حیث مفهوم ربطی به جامعه ندارد و علم و جامعه دو مفهوم و ماهیت متفاوتند. مردمان بر طبق عادت فکری خود ماهیت‌های متفاوت را به هم مربوط نمی‌دانند. جامعه و علم هم از این قاعده مستثنی نیستند مگر آنکه جامعه احساس کند به علم نیاز دارد و بخواهد از آن استفاده کند. این تلقی مبتنی بر اتمیسم اجتماعی و متباین دانستن اجزا و شئون تاریخ است (جهان توسعه نیافه و در حال توسعه مایل به قول و رأی است که از جهاتی نیز حق دارد). در مقابل این تلقی تصدیق پیوستگی ارگانیک جامعه و تعادل میان شئون آن قرار دارد. نظر اول از آن جهت موجه است که فی‌المثل سازمان

علم غیر از نظام اقتصاد یا شیوه زندگی است و کسی دانشگاه را با زندان یا فروشگاه اشتباه نمی‌کند. ولی این ظاهر قضیه است و براساس این ظاهر است که می‌پندازند هر یک از شئون را مستقل از شئون دیگر می‌توان تغییر داد و به راه دلخواه برد. گاهی نیز تغییر یک شأن را مبدأ و علت تغییر در همه شئون می‌دانند و می‌گویند اگر این شأن اصلاح شود همه شئون اصلاح می‌شود (اگر این سخن به قصد تأکید بر دشواری دخالت در ماهیت امور مراد شده باشد حکم دیگری دارد). ولی نه فقط این امر در هیچ جا آزمایش نشده است و شاهدی برای تأیید آن وجود ندارد، بلکه تناسب میان همه شئون در همه جامعه‌ها حاکی از پیوستگی است.

در دنیای پست مدرن این است که مدرنیته دیگر وحدت قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را ندارد و شئون آن کم و بیش ناهماساز شده است. جامعه به نحوی که در اندیشه تجدد تعریف شده است یک نظام به هم پیوسته است اما کسی که از گسیختگی نسبت میان جامعه و علم می‌گوید مرادش این نیست که همه جا باید مثل دانشگاه و مدرسه باشد و همه چیز بر وفق علم صورت پذیرد. بلکه شاید به بیهوده ماندن کوشش‌های علمی و بهره نبردن از علم و بی تناسبی توسعه‌اش با مصالح زندگی مردمان نظر دارد. او می‌خواهد بگوید که علم در خدمت مصالح جامعه نیست و برای تأمین آن‌ها کار نمی‌کند، به عبارت دیگر دانشمندان در دانشگاهها و پژوهشگاهها به کار خود مشغولند و زندگی و کار و بازار و کوچه و خیابان هم به راه خود

می‌روند بدون اینکه کاری به یکدیگر داشته باشند. این بی‌ارتباطی فی‌الجمله را در جهان توسعه نیافته و رو به توسعه آشکارا می‌توان دید. اما اگر در جهان توسعه یافته بگویند - که می‌گویند - پیوند میان جامعه و علم گسیخته است و دانشگاه «فاقد توانایی ایجاد تحول در جامعه است...» (بوردیو) منظورشان وضعی به کلی متفاوت از چیزی است که در جهان در حال توسعه و توسعه نیافته می‌بینیم. آنجا می‌گویند علم مستقیماً به بازار رفت و در خدمت بازار و سرمایه قرار گرفته و دانشگاه از درون گسیخته شده است. در اینکه آیا بازار در خدمت جامعه است یا نیست همواره یا لاقل از قرن نوزدهم بحث‌ها و گفتگوها بوده است و گمان نمی‌رود که با ملاحظه وضع اقتصادی اروپای غربی و آمریکای شمالی در سال‌های اخیر و فادرترین پیروان آدم اسمیث و فریدمن هم بگویند که مصلحت بازار همان مصلحت جامعه است. پس علم چگونه می‌تواند در خدمت جامعه و در راه تأمین مصالح آن قرار گیرد.

در اینکه علم بسیاری از آفات زندگی و بیماری‌ها و راه‌های علاج را شناخته و به آدمیان در بهبود زندگی و برخورداری از بهداشت و وسائل راحت و رفاه کمک کرده است تردید نمی‌توان کرد و در همه جا وجهی از خدمت دانشمندان به جامعه را می‌توان دید و تصدیق کرد و مگر می‌توان گفت که پژوهش‌های پزشکان و مهندسان و دانشمندان علوم طبیعی و اجتماعی دیگر به کار بهبود زندگی نمی‌آید. اما وقتی جدایی و گسیختگی احساس می‌شود آیا می‌توان

تصمیم گرفت و برنامه‌ای تدوین کرد که با اجرای آن دوباره علم در خدمت مصالح بشر درآید. از ابتدای تاریخ علم جدید می‌گفته‌اند که علم باید در خدمت بشر باشد. البته آنان که دقیق‌تر بودند علم را مایة قدرت یا عین قدرت می‌دانستند. مع هذا علم طرحتی نیست که بشر یا گروهی از آدمیان آن را به عنوان وسیله‌ای برای بهبود زندگی و علمی که صاحب‌ش را به قدرت می‌رساند ساخته و پرداخته باشند. یعنی علم با میل به نیل قدرت به وجود نیامده و به هوس قدرت وابسته نیست. درست است که می‌گفتند با علم قرون وسطی مسائل زندگی را نمی‌توان حل کرد و به علمی باید روکرد که کارساز امور زندگی باشد، ولی پیدایش علم جدید مسبوق به خواست رفاه نبود. به عبارت دیگر علم با قصد و نیت و تدبیر و مصلحت جویی به وجود نیامد. بلکه پدید آمدنش مقارن با تحولی در وجود بشر و اصالت یافتن ساحت افزارسازی در وجود او بود.

در تجدد ساحت و شان افزارسازی بشر ظهور بیشتر یافت و حتی شاید بتوان گفت که غالب شد و با این حادثه بود که علم پدید آمد و جهان دگرگون شد. از آن پس علم، علم کارساز است اما وسیله کارسازی نیست. علم تکنولوژیک قائمۀ جهان متجدد بود نه امری که متعلق به اشخاص و گروهها و در اختیار ایشان باشد و آن را به هر صورت که بخواهند درآورند و به کار ببرند. اگر چنین است علم به معنایی که در عالم کنونی شناخته می‌شود نمی‌تواند از جامعه جدید جدا باشد. جامعه جدید هم بدون علم قوام ندارد. پس چه

می‌گویند که باید میان جامعه و علم آشتب پدید آورد. مگر میان این دو بیگانگی و جدایی پدید آمده است. بسط علم و توسعه جامعه در طی سیصد سال تاریخ غربی کم و بیش هماهنگ بود. این هماهنگی فی الجمله به معنی سیر مستقیم و بی انحراف جامعه به سوی عدل و از میان بردن فقر و تعییض و جنگ نبود. کسانی که علم را نشان خیر و مثال حقیقت می‌دانند قهرآ هماهنگی میان علم و جامعه را مستلزم قوام عادلانه جامعه و رفع تضادها و مشکلات آن می‌انگارند و شاید بنیانگذاران تجدد هم گمانشان این بود که با عقل و علم جدید همه کارها سامان قطعی می‌یابد و نظام روابط معقول در میان مردم برقرار می‌شود. اما هنوز یک قرن بیشتر از ظهور و پیش آمد تجدد نگذشته بود که بحرانها و تعارضها آشکار شد. گویی عقل جدید و علمی که مظہر آن بود در کار ایجاد جامعه رفیایی قرن هیجدهم چنانکه باید موفق نشده بود. مع هذا کسی علم را به ناتوانی نسبت نداد بلکه گفتند که موانع و عوامل عارضی واتفاقی در کار بوده است. گروهی دیگر نیز جدایی علم از جامعه را در این دیدند که علم در خدمت طبقه غالب و حاکم قرار گرفته و از آن برای تحکیم قدرت سوءاستفاده شده است. این سخن بیهوده نبود اما گروههایی از صاحبان آن خود وقتی به حکومت رسیدند علم را در خدمت قدرت سیاسی درآوردند.

نکته مهم این است که طرح ناهمانگی میان علم و جامعه از زمان آغاز بحران تجدد پدید آمده و در موقع شدت بحران در همه جای جامعه جدید کم و بیش این صدا برخاسته است که چرا علم در

خدمت جامعه نیست. اگر جدایی علم از جامعه را بپذیریم این جدایی همواره و در همه جا به یک صورت و به یک اندازه نبوده است و نیست. وحدت و هماهنگی آن‌ها نیز با توجه به تجربه‌های تاریخی دوران تجدد لاقل دو وجه داشته است؛ یکی اینکه علم جدید و جهان تجدد در یک تناسب به وجود آمده‌اند و به تدریج که قدرت تمرکز یافته و سیاست و سرمایه مالی به هم پیوسته‌اند این گمان و پندار پدید آمده و تأیید شده است که علم در خدمت قدرت قرار گرفته است. وجه دیگر این است که علم ابزاری در خدمت قدرت نیست بلکه عین قدرت است و هر جا که علم نباشد قدرت هم نیست. در ابتدای عصر جدید، تحول علمی و فرهنگی با تغییرها و انقلابهای اجتماعی و سیاسی همبسته و همراه بود. به عبارت دیگر سیر و پیشرفت علم از تحولی که در زندگی مردمان و در سیاست و جامعه به وقوع می‌پیوست جدا نبود اما به تدریج که نظم اجتماعی - اقتصادی سست شد و مظاهر قدرت تعیین و تشخّص پیدا کردند راه علم هم به سوی قدرت مایل شد.

یکی از صورت‌های درک همگانی از این حادثه این است که صاحبان قدرت مالی و سوداگران اقتصادی، علم را از راه حقیقت‌جویی منحرف کرده و آن را احياناً در خدمت هدف‌های پست و پلید در آورده‌اند. در اینکه علم با قدرت سیاسی و اقتصادی یگانه شده است تردید نمی‌توان کرد. چنانکه فی‌المثل با سرمایه‌گذاری مؤسسات بزرگ مالی و نظامی در امر پژوهش به تدریج

مسائل کمتر مهم، اهمیت بیشتر یافته و گاهی به پژوهش‌هایی اهتمام شده است که هیچ سودی برای مردمان ندازد و شاید متضمن زیانها و حتی منشأ مصیبتهای هولناک باشد. ولی این امر را به میل و غرض اشخاص و گروههای صاحب قدرت نباید داد مگر آنکه این میل را دیگر یک امر روان‌شناسی برآمده از وضع روحی و اخلاقی و اجتماعی اشخاص ندانیم و گمان نکنیم که با تغییر اشخاص و رفتان گردانندگان فعلی امور و آمدن اشخاص اخلاقی به جای آنان نظم کنونی جهان دگرگون شود و این دگرگونی علم و پژوهش در خدمت تأمین مصالح عمومی قرار گیرد.

سخن ظاهراً موجه و معقول در نزد همگان این است که علم ختنی است. یعنی وسیله‌ای است که هم از آن برای بهبود زندگی بشر می‌توان بهره برد و هم با آن جهان را می‌توان ویران و نابود کرد و مگر در تاریخ دویست ساله اخیر سودمندی علم را نیاز‌موده‌ایم یا ندیده‌ایم و نمی‌دانیم که در زمان جنگ بین‌الملل دوم بهترین و عزیزترین دانشمندان زمان به رئیس جمهور آمریکا اعلام کردند که سلاحی می‌توان ساخت که با کاربرد آن جنگ زودتر خاتمه یابد و با آن سلاح بود که هیروشیما و ناکازاکی به بلای بزرگی که می‌دانیم مبتلى شدند و هم اکنون نیز مردمان به قول رنه شار شاعر فرانسوی بر روی ززادخانه‌های اتمی و هیدروژنی خانه می‌سازند. این بحث مخصوصاً وقتی دشوار می‌شود که بگویند آثار نیک علم از پژوهش‌های دانشمندان و پژوهشگران مستقل که مسائلشان را خود

دربافته و طرح کرده‌اند ناشی شده و هیچ دانشمندی به قصد ویرانی و نابودی پژوهش نکرده و اصولاً طرح نابودی و ویرانی هرگز در قصد دانشمند نمی‌گنجیده است و مگر نه اینکه الفرد نوبل باروت را اختراع کرد (پیش از نوبل چنینیها به ساختن باروت دست یافته بودند) و چون نگران بود که مباداً از آن در کار ویران کردن سوءاستفاده شود، وصیت کرد که درآمد حاصل از آن در راه توسعه علم و صلح مصرف شود. پیداست که دانشمندان طراح ویرانی و تباہی نیستند و طرحهای پژوهشی نظامی و امنیتی را معمولاً سازمانها و مؤسسات سوداگری و نظامی پیشنهاد می‌کنند و چون این پژوهشها با همکاری متخصصان رشته‌های گوناگون صورت می‌گیرد چه بسا که پژوهشگران غالباً از اینکه پژوهششان در کجا و برای چه به کار می‌آید بی خبر باشند.

مگر هزاران دانشمندی که در کیپ کندی کار می‌کنند می‌دانند که علمشان با جهان چه می‌کند. آن‌ها به کار علم که در حد خود شریف و اخلاقی است مشغولند. عقل سلیم هم طبیعی است که عذر آنها را بپذیرد و اگر از حاصل کارشان سوءاستفاده‌هایی بشود سوءاستفاده‌کنندگان را مسؤول بشناسد. اگر چنین است پس چرا نپذیریم که علم پیش از آنکه در اختیار دانشمندان باشد و به تأمین آسایش عمومی مودی شود در خدمت قدرت است و از آن در راه حفظ و تحکیم قدرت و غلبه بهره‌برداری می‌شود و البته در این صورت بیرون آوردنش از چنگ قدرت آسان نیست. مع‌هذا تعجب ندارد که با قبول مقدمه سوءاستفاده قدرتمندان از علم فوراً نتیجه

بگیرند که پس گوهر علم را باید از دست کسانی که آن را آلوده می‌کنند بیرون آورد و در خدمت زندگی و صلاح دنیا و آخرت آنها در آورد. ولی باید اندیشید که چگونه این امر میسر می‌شود.

نظر غالب و شایع درباره علم و اعتقاد به آن و امیدواری به اینکه همه مسائل با آن حل می‌شود آورده «فیلوزوف»‌های قرن هجدهم است و نقادیهای کثونی نیز به نظری باز می‌گردد که در آرای روسو و هیوم و کانت و در افسانه دکتر فاوستوس آمده است. بسیاری از ما هنوز به پیروی از بنیانگذاران تجدد، راه تاریخ را راه تکامل می‌دانیم و فکر می‌کنیم که پیشرفت علم به آینده صلح و رفاه و آزادی و عدل و سلامت می‌پیوندد و این آینده ارزش آن را دارد که همه نسلها برای ساختن آن بکوشند و دشواری‌های راهش را تحمل کنند. اما در دهه‌های اخیر نظرهای دیگری در باب آینده تاریخ جدید و سیر علم و تکنولوژی عنوان شده و حتی اصول و مبادی تجدد مورد تعرض قرار گرفته است.

از قرن هجدهم صاحبنظرانی مثل روسو و هیوم نه فقط یگانگی عقل و علم را نپذیرفتند بلکه عقل را منکر شدند و کانت که حساب علم را از عقل جدا کرد اشاراتی به آینده داشت که در زمان خودش درست فهمیده نشد و مخصوصاً این جمله معنی دارد: «عقل رانقد كردم تا جایی برای ایمان باز شود» مهجور و غریب ماند. مقصود کانت شاید این بود که با علم و عقل همه مسائل حل نمی‌شود. اکنون به فرض اینکه بتوان با علم مسائل جهان را حل کرد آیا دانشمندان و

سازمان‌های معتبر علمی می‌توانند تصمیم بگیرند که علم را از قدرت تاریخی جدا کنند و آن را به راه خدمت به جامعه و رفاه مردم بیاورند؟ به عبارت دیگر آیا دانشمندان می‌توانند کاری بکنند که از علم جز برای خدمت به بهبود زندگی و از میان بردن فقر استفاده نشود؟ این امکان را نمی‌توان رد کرد به خصوص که قبول آن از جهاتی آسان و رضایت‌بخش است ورد و چون و چرا در آن دشوار و نامطلوب. ولی به صرف اینکه چیزی ممکن است متحقق نمی‌شود، بلکه برای تحقق آن باید شرایط لازم به وجود آید. در برنامه‌ریزی آینده علم هم باید شرایط تحقق فراهم باشد. وقتی به علم می‌اندیشیم محتمل است که:

- ۱- آن را امری مستقل از تاریخ و نظام زندگی و برآمده از درک و فهم اشخاص و افراد بینگاریم.

- ۲- آن را حاصل عقل دوران منورالفکری و علمی که مدام بسط می‌یابد و به تدریج همه مسائل آدمی با آن حل می‌شود بدانیم و بالآخر؛

- ۳- علم شائی از تجدد در نظر آید که تحول آن با تحولات جهان تجدد تناسب دارد و سرنوشتیش به تاریخ تجدد و آینده آن یعنی به وضع جهان پست مدرن پیوسته است.

نظر اول گرچه شایع است نظر هیچ متفکر و صاحب‌نظری نیست. بلکه جلوه‌ای از فهم همگانی و عقل مشترک است. سخنانی که ما معمولاً در مورد علم و به خصوص علوم انسانی و اجتماعی به زبان می‌آوریم و شکایت‌هایی که از بهره برداری نامطلوب از علم می‌کنیم

با این تلقی مناسبت دارد. اما نظر دوم بیشتر نظر متجددان و مدافعان تجدد است. از زمان رنسانس و به خصوص از قرن هیجدهم این امید یا آرزو پدید آمده است که آدمی (آدمی صاحب خرد خودآگاه جدید) با عقل و علم سازنده خود جهان را فتح می‌کند و همه چیز را در خدمت خود در می‌آورد. این نظر از ابتدای ظهورش در اینجا و آنجا قدری با شک و تردید و مخالفت رو به رو شد اما خیلی زود قول و نظر فraigیر و همگانی و همه جایی شد. توجه کنیم که قائلان به نظر اول هم که عقل و علم را مطلق می‌انگارند دانسته یا ندانسته نظرشان به علم و عقل تجدد است یا از علم و عقل همین علم و عقل مشهور را مراد می‌کنند. علم و عقلی که در فهم همگانی مطلق و همیشگی و همه جایی است، همین عقل افزارساز است و البته وقتی علم و عقل کنونی صورت تکامل یافته علم و عقل باشند هر چه از علم و عقل بگویند به علم و عقل تاریخ جدید راجع است. اگر ما از علم و عقل و به طور کلی از انسان معنی دیگری در نظر داریم باید بدانیم که آن معانی صرف الفاظ و مفاهیم نیستند و تا متحقق نشوند منشأ اثر نمی‌شوند.

اروپای جدید نگفت که تعریف ارسسطو از انسان و علم و... نادرست است بلکه آن را در تاریخ خود حفظ کرد. اما تعاریف دیگری را که با وجود و تحقق انسان و علم جدید مطابق بود پیش آورد. چنانکه وقتی آدمی به عهده گرفته بود که جهان را دگرگون کند و ساحت افزارسازی در وجود او ظاهرتر شده بود خود را موجود

افزارساز تعریف کرد. این تعریف جعل اشخاص و حتی حاصل تحقیق آنها نبود بلکه بیان و گفت تجدد بود. اکنون هم که می‌گویند علم باید با جامعه آشنا کند و در خدمت مردمان قرارگیرد و فقر و گرسنگی با آن از میان برود مبنای این گفته نظر دوم است و به این صورت استدلال می‌شود که علم در اصل خود در خدمت پیشرفت جامعه بود و با آن بشر توانسته است کم و بیش بر جهان مسلط شود و نیازهای خود را با آن برآورد و به فقر و بیماری و جنگ پایان دهد و اگر در شرایطی علم از این مسیر منحرف شده و وظیفة اصیلش مهملاً مانده است باید به راه اصلی بازگردد و در خدمت تأمین مصالح آدمیان قرارگیرد. این فکر که از زیان دانشمندان بیان می‌شود یک نظر روشنفکرانه است که از آغاز تأسیس دانشگاه به نحوی در نظر بینانگذاران و صاحب‌نظران از کانت و هگل و همبولت و نیومون تا دورکیم و ویر و یاسپرس و بوردیو و... به نحوی انعکاس داشته است. اما در این اواخر وضع دانشگاه دیگر به صورتی که بینانگذاران می‌اندیشیدند نیست. درست است که دانشگاه در دهه‌های اخیر توسعه بسیار یافته است اما دیگر قدرت و نفوذی که تانیمه اوایل قرن بیستم داشت، ندارد و در دوران جهانی شدن برای جلوگیری از فجایع دهه‌های اخیر و امحاء فقر و بیماری بیشتر در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین اقدامی نکرده است.

جهانی شدن و توسعه ارتباطات هر چه باشد نارسایی‌ها و زشتی‌های جهان را هم نشان می‌دهد. در این شرایط دانشمندانی که

به علم تعهد و اعتقاد دارند و می‌بینند که کودکان در سراسر جهان توسعه نیافته و به خصوص در آفریقا از گرسنگی می‌میرند اعتراض می‌کنند که چرا علم که غایتش حقیقت و بیان آن است به مقصدی که در قرن هیجدهم برایش معین شده بود، نرسیده است و توقع دارند که تدبیری برای بازگرداندن علم به جایگاه شایسته‌اش اندیشیده شود. این توقع از دانشگاه در قرن نوزدهم موجه بود اما اکنون یک نظر روشنفکری است که پیشبرد آن موقوف و موکول به پدید آمدن تحولی بزرگ در وجود دانشگاه است. مع‌هذا ظهور این روشنفکری در دانشگاه را به عنوان آخرین مرحله تاریخ روشنفکری باید غنیمت شمرد.

بر طبق نظر سوم علم و عقلی که در تجدد به وجود آمد و این جهان با آن ساخته شد علم و عقل مطلق نیست و با تجدد و شیوه‌های دیگرش یعنی اقتصاد و فرهنگ و سیاست و نحوه زیستن خاص تناسب دارد. تازمانی که این تناسب حفظ شود فایده علم عام است. اما چون نظم و تناسب برهم خورد، مصالح و منافع عمومی و به طور کلی نظم جهانی دستخوش آشوب می‌شود. قرن هیجدهم‌ها این تناسب و سیر پیشرفت یکنواخت را مسلم و دائم انگاشته بودند و هنوز در زمان ما هم کسانی تجدد را پایان تاریخ می‌دانند. اما گروه بزرگی از صاحب‌نظران ظهور تفاوت‌ها و تشدید تعارض‌هایی را که از ابتدا در مدرنیته وجود داشته است نشان پایان دوران مدرن می‌دانند. اگر نظر اینها درست باشد با شدت یافتن تفاوت‌ها و تعارض‌ها نه فقط

علم از ادای وظیفه‌ای که معمولاً از آن توقع دارند باز می‌ماند، بلکه ممکن است نظم اجتماعی و سیاسی در جهان به خطر افتاد. در این شرایط چگونه می‌توان توقع داشت که علم و جامعه به وضع مناسب بازگردد و علم در خدمت صلاح و اصلاح امور مردم قرار گیرد. توجه به این امر و تذکر دانشمندان به اینکه جهان کنونی مشکلات بسیار دارد و به شدت گرفتار فقر و گرسنگی است، اهمیت دارد. اما به صرف سفارش و حتی با اجرای طرحهای پژوهشی ناظر به ریشه‌کنی فقر غلبه بر مشکلات حاصل نمی‌شود.

اکنون جز این چه می‌توان گفت که دانشگاه باید به موقع و مقام خود در بنای آینده خودآگاه شود و امکان‌های آینده زندگی بشر را در نظر آورد و گرنه بیزاری از زشتی و پلیدی و فقر و بیماری و فساد و طلب و تحسین زیبایی و پاکی و سلامت و صلاح و مهیا بودن وجه کفاف هنری نیست و از عهده همه کس بر می‌آید. اگر بازگشت به پیوستگی نسبی شنون و اجزای نظام تجدد در اروپای غربی و آمریکای شمالی دشوار باشد این دشواری در جهان در حال توسعه (متجددماب) بزرگتر است. زیرا در این جهان، تجدد هرگز از پیوستگی برخوردار نبوده است. مردمی که به تعبیر کافکا در تقاطع سنت و راه پیشرفت خطی تاریخ قرار می‌گیرند سرگردان می‌شوند و نمی‌دانند چه باید بکنند. یعنی نه نیروی رفتن دارند و نه جایی برای ماندن و اقامت‌کردن.

نتیجه آنچه گفته شد این نیست که از پیشنهاد دانشمندان و

روشنگران دانشمند در مورد ریشه کنی فقر با بی‌اعتنایی باید گذشت ولی از آن‌ها باید خواست که به بیان آرزو اکتفا نکنند و توقع نداشته باشند که این مهم با صدور چند بیانیه و قطعنامه یا با کوشش‌های یکی دو سازمان علمی در جهان صورت انجام پذیرد. نظم سیاسی و اقتصادی موجود در جهان کنونی و اندیشه‌ای که بر این جهان حکومت می‌کند نه رغبت و علاقه‌ای به ریشه کنی فقر دارد و نه از عهده این کار بر می‌آید. دانشگاه هم متأسفانه کمتر به نصایحی که هر روز به گوشش می‌خوانند گوش می‌دهد و نمی‌تواند به تکالیفی که بر عهده‌اش می‌گذارند عمل کند. مع‌هذا مردمان نمی‌توانند از علم و دانشگاه دل بردارند و مگر آدمی می‌تواند بدون امید و آرزو به سر برد و برای رسیدن به حقیقت و آزادی و علم و بهبود زندگی کوشش نکند؟ نگرانی از اینکه چه بسا سعی و کوشش خیرخواهان به نتیجه نرسد نادیده گرفتن و ناچیز انگاشتن امیدها و آرزوها نیست بلکه اهمیت دادن به امید است. به این سخن منسوب به آندره ژید نویسنده فرانسوی معاصر بین‌دیشیم که دلان دوزخ با سنگ‌های حسن نیت فرش شده است. یعنی راه حسن نیت هم ممکن است به دوزخ برسد. پس باید هر قدمی را با مواظبت برداشت. کاش قدرت حاکم بر جهان به بی‌رغبتی و ناتوانی خود در امر رفع تبعیض و علاج فقر اعتراف می‌کرد. در این صورت دانشمندان هم عظمت و دشواری راه خود را بهتر در می‌یافتد. البته صاحبان قدرت در رسانه‌هایی که در اختیار دارند و با زبانی که پای بندیش به معنی و حقیقت از یاد رفته

است در ظاهر با حقیقت طلبی و خیرخواهی دانشمندان اظهار هم آوایی می‌کنند و شاید نیت اخلاقی آن‌ها را می‌ستایند و اگر بخواهیم تعبیر لاروشفوكو را بیاوریم با ریاکاری رشوه‌ای به فضیلت می‌دهند تا بی‌رغبتی و بی‌اعتنایی خود را پوشانند. مع‌هذا از اندیشه استفاده از علم در راه صلاح بشر و از میان بردن فقر نمی‌توان و نباید منصرف شد.

اگر وضع کنونی ادامه یابد و فقر محاطه در فضای حرص مصرف، شدت بیشتر پیدا کند باید نگران فاجعه‌ای بزرگ بود. آنچه دانشمندان یا بهتر بگوییم روش‌فکران دانشمند در خصوص پیوستگی علم و جامعه یا تجدید آن گفته‌اند باید به درستی طرح و تبیین شود و صاحب‌نظران و نویسندهای دانشمندان به شرایط امکان و راه‌های تحقق آن بیندیشید. تاریخ به هر صورتی که اشخاص و گروه‌ها بخواهند در نمی‌آید. کاری که می‌توان کرد تحقیق بخشیدن به امکان‌های تاریخ است. این امکان‌ها را که گاهی نامحدود است باید شناخت. در هر صورت طرح غلبه بر فقر به مدد علم یک مسئله در عداد مسائل دیگر نیست بلکه طرح تحول زمان و ساختن عالمی دیگر است.