

کاری از نشر نگاه معاصر

# نه ایستیم، پرسیدیم، حکیم

کتابخانه‌ی نه ایستیم، پرسیدیم، حکیم  
مهرزاد پروچردی



اندیشه سیاسی - ۹

نگارش

مهرزاد بروجردی

تواشیدم، پرستیدم، شکستم  
گفتارهایی در سیاست و هویت ایرانی

نشر نگاه معاصر

تراشیدم، پرستیدم، شکستم  
گفتارهایی در سیاست و هویت ایرانی

نگارش:

مهرزاد بروجردی

\*\*\*

ناشر: نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه‌ی پژوهشی نگاه معاصر) / مدیر هنری: باسم الرسام /  
حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی) / لیتوگرافی: نوید / چاپ:  
فرنو / صحافی: صدف / چاپ اول: ۱۳۸۹ / شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه / قیمت: ۴۰۰۰ تومان

نگارخانه

نشر نگاه معاصر

نشانی: مینی سیتی - شهرک محلاتی - فاز ۲ مخابرات - بلوک ۱۱ - واحد ۱۰  
تلفن: ۲۲۴۴۸۴۱۹ پُست الکترونیک: negahe\_moaser@yahoo.com

تقدیم به جناب آقای ناصر پرچمر و دیگر آموزگاران مهربانم  
در سردیس صباوت، و در گرمسیر آفاجارم، کجساران و اهواز.

سرشناسه	: بروجردی، مهرزاد
عنوان و نام پدیدآور	: تراشیدم، پرستیدم، شکستم / نویسنده مهرزاد بروجردی.
مشخصات نشر	: تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری	: ۱۸۹ ص.
شابک	: 978-600-5747-04-1
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا.	
موضوع	: تجدد - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع	: ایران - زندگی فرهنگی - قرن ۱۴ - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع	: ایران - سیاست و حکومت - قرن ۱۴ - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۹ ب ۳۶ ف / ۶۵ DSR
رده‌بندی دیویی	: ۹۵۵ / ۰۰۴۴
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۹۴۹۸۳۰

## فهرست مطالب

☆ پیشگفتار.....	۷
از دیار حبیب تا بلاد غریب.....	۹
گفتاری درباره‌ی نگاه ملی‌گرایانه به هویت ایرانی.....	۱۳
سخنی با منادیان گفتگو با ایرانیان خارج از کشور.....	۳۱
آیا می‌توان اسلام را عرفی کرد؟.....	۴۲
اسلام ایرانی و سودای فاووستی مدرنیته.....	۵۲
مهار جهانی شدن: چالشی پیش روی نهضت بومی‌سازی.....	۶۲
نگاه روشنفکران ایرانی به «غرب» در دوران میانی دو جنگ جهانیگیر (۱۳۱۸-۱۳۹۸).....	۷۶
فراز و نشیبهای مدرن‌سازی استبدادی در ایران.....	۹۹
روشنفکران ایرانی و برآمدن رضاشاه.....	۱۱۳
روشنفکران ایرانی و مدرنیته‌ی دوپهلوی ایشان.....	۱۳۲
پیش‌زمینه نگارش کتاب روشنفکران ایرانی و غرب.....	۱۴۷
درک سیاسی روشنفکران ایرانی.....	۱۵۱
تاریخنگاری آدمیت.....	۱۵۹
درباره لیبرالیسم ایرانی.....	۱۶۴
از بناپارتیسم راهی به دموکراسی نیست.....	۱۶۹
استدلال شاه برای جمهوری خواهان پذیرفتنی بود.....	۱۷۵
بازخوانی یک کتاب: «مدرن بودن در ایران».....	۱۸۰

### پیشگفتار

خواننده‌ی گرامی؛ آنچه درین دفتر پیش روی شماست برآمده از دغدغه‌های فکری و احساسی کسی است که در سالهای جوانی به ترک وطن گفته و سه دهه‌ی گذشته از عمر را در آنیران به دلپختگی به ایران و نیز گشت و گذار در زاویه‌های تاریخ و سیاست و هویت ایرانی سپری کرده است. گفتارهای این دفتر در سالهای میانی ۱۳۷۳ تا ۱۳۸۷، گاه در کتابها و مجله‌های خارجی و گاه در مجله‌ها و روزنامه‌های داخلی مانند آفتاب، بخارا، کارگزاران، کیان، شهروند امروز و هم‌میهن به چاپ رسیده‌اند. درین گفتارها زمانی با منادیان تجدد و زمانی با متولیان سنت در گفتگو گشوده‌ایم. گاه از برکشیدگان مسند قدرت سخن گفته‌ایم و گاه برافتادگان نطع سیاست چشم دوخته‌ایم. به یک معنا نکته‌هایی چون هویت ایرانی، تاریخ اندیشگی دوره‌ی رضاشاه و چند و چون سیاست‌ورزی در ایران کنونی این نوشته‌ها را در سه گروه گوناگون می‌گنجانند. سالها پیش ازین استاد محمدعلی اسلامی ندوشن می‌پرسید که «ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟» پاره‌ای از گفتارهای این کتاب پاسخهای داده‌شده به این پرسش را وامی‌رسند: «در پاره‌ی نگاه ملی‌گرایانه به هویت ایرانی» به نقد دیدگاه زبان‌محور در تعریف هویت برمی‌خیزد. «مهار جهانی شدن» به بررسی نهضت بومی‌سازی دانش می‌نشیند که هنوز در میان برخی صاحب‌مقامان ایرانی و هم‌تایان‌شان در کشورهای در حال توسعه هوادارانی دارد. «اسلام ایرانی و سودای فاووستی مدرنیته» نکته‌ی دانش و آگاهی در دوران مدرن را به نگاه پاره‌ای روشنفکران ایرانی به چیستی علم و دین گره می‌زند و «آیا می‌توان اسلام را عرفی کرد؟» به پرسش از نسبت اسلام با

اندیشه‌ی عرفی می‌پردازد. و آنگاه، دو گفتار «از دیار حبیب تا بلاد غریب» و «سخنی با منادیان گفتگو با ایرانیان خارج از کشور» از هجرت هویت ایرانیان برون مرز سخن می‌گویند.

شاید هیچ زمانه‌ای در تاریخ یکصدساله گذشته ایران به اندازه‌ی دوره‌ی میانی دو جنگ جهانی نیازمند واریسی نباشد. کسانی این دوران را سرآغاز سیر ایران به سوی مدرنیته و عرفی‌گرایی می‌دانند و گروهی جز به چشم حقارت به حال و روز ایران میانه‌ی دو جنگ نمی‌نگرند. چهار مقاله‌ی «نگاه روشنفکران ایرانی به غرب در دوره میانی دو جنگ جهانی»، «روشنفکران ایرانی و مدرنیته‌ی دوپهلوی ایشان»، «روشنفکران ایرانی و برآمدن رضاشاه» و «فراز و نشیب‌های مدرن‌سازی استبدادی» به ترازنامه‌ی فرهیختگان و سیاست‌پیشگان این دوره می‌نگرند و از شیوه‌ی نگاه هر یک از این دو گروه به دیگری سخنی در میان می‌آورند. بهرروی، دوره‌ی سیزده‌ساله از شکست انقلاب مشروطه تا روی کار آمدن رضاخان هم به شکل‌گیری اندیشه‌ی روشنفکران و واکنش ایشان به برآمدن دولت پهلوی انجامید و هم سستی و کاستی نهادهای مدنی و دموکراتیک جامعه‌ی ایرانی را در پی آورد. دیگر گفتارهای کتاب به نکته‌هایی چون لیبرالیسم و بنیادریسم و همچنین به تناقض‌های سیاسی و فرهنگی جامعه‌ای می‌پردازد که سپهر همگانی آن در چند دهه‌ی گذشته چالش‌های شگرفی تجربه کرده است. گرچه مقاله‌های کتاب کمابیش در سه گروه یادشده می‌گنجند، پی‌آیندی آنها به پیروی از پیوند معنایی هر گفتار با گفتار پیش و پس از آن رقم خورده است.

و سخن آخر اینکه در نگارش این مقاله‌ها شیوه‌ی انتقادی برگزیده‌ایم و از خوانندگان نیز چشم آن داریم که به همین چشم در آنها نظر کنند. از جناب آقای اکبر قنبری، جناب آقای امید سید کاظمی و دیگر همکاران محترمشان در مؤسسه‌ی پژوهشی نگاه معاصر به سبب چاپ و پردازش کتاب در نسخه‌ی کنونی سپاسگزارم.

مهرزاد بروجردی

زمستان ۱۳۸۸

### از دیار حبیب تا بلاد غریب\*

«آقای بروجردی، شما که هر وقت فیلتان یاد هندوستان می‌کند به فرنگستان سفر می‌کنید به خاطر بسپارید که این کشور به امثال شما نیاز دارد. باید برگردید و به آن خدمت کنید.» درست سی سال پیش، روزی که برای خداحافظی به دفتر مدرسه‌ی بزرگمهر اهواز رفته بودم، آقای پرچمی معلم مهربان ادبیات با من چنین می‌گفت. اینک سی سال از زمانی که در قامت یک دانش‌آموز شانزده‌ساله به شهر نیویورک رسیدم می‌گذرد و اکنون در همان ایالت نیویورک استادی میانسال شده‌ام. شور و شوق دوران جوانی و نوجوانی‌ام را سختیهای مهاجرت بر باد داده و هنوز یادآوری سخن آن معلم نیک‌سرشت چشمانم را پرآب می‌کند. بارها با خود گفتم که اگر روزی دوباره آقای پرچمی را ببینم به او چه می‌توانم گفت؟ شاید سکوت و خموشی‌ام گویای آن باشد که تقدیر موافق تدبیر من نبود و سرنوشت مرا با رنج دوری و فراق سرشته بود. شاید نیز به زبان آیم و بگویم که گرچه در بلاد غریب‌ام اما هر روز در یاد دیار حبیب به شب می‌برم و تا آنجا که بتوانم در خدمت به آن می‌کوشم. نمی‌دانم. شاید نیز از سعدی یاری بگیرم که یک بار گفت:

«سعدیا حب وطن گرچه حدیثی است درست

توان مرد به سختی که من اینجا زادم»

\* مهرزاد بروجردی، «از دیار حبیب تا بلاد غریب»، شهروند امروز، شماره‌ی ۵۰، ۲۶ خرداد ۱۳۸۷.

شاید هم به رسم روشنفکران امروزی سخن از روزگار مدرن و دهکده‌ی جهانی به میان آورم و وطن‌دوستی را نه در دایره‌ی بسته مرزهای قراردادی بلکه در جهانشمولی دنیای انسانی معنا کنم. حقیقت این است که به فراخور حال و هوای لحظه‌ی دیدار می‌توانم هریک از این سخنان را از آستین بیرون آورم. به هرروی این چند گونه اندیشیدن درباره‌ی مهاجرت، خود پی‌آمد زیستن مهاجرگونه است. چندی پیش در کلاس درس، رو به شاگردان آمریکایی خودم پیوسته واژه‌ی «شما آمریکاییها» را به کار می‌بردم. در پایان درس دانشجویی پیشم آمد و پرسید «آیا شما شهروند آمریکا نیستید؟» پاسخ گفتم که «بلی.» پرسید: پس چرا میان خود و ما دیواری می‌کشید و به جای کاربرد واژگان «ما آمریکاییها» پیوسته می‌گویید «شما آمریکاییها؟» پرسشی تفکربرانگیز بود و در پاسخش تنها توانستم به شرح حال خویش اکتفا کنم. به او گفتم که گرچه سه دهه از عمر خویش را در آمریکا سپری کرده‌ام، اما هنوز دوزبانه و دوملیتی بودن برایم ناهموار است و به دشواری می‌توانم واژگان «ما آمریکاییها» را به کار برم. من امروز از دیدگاه حقوقی و قراردادی یک ایرانی-آمریکایی هستم و در این هویت خط فاصله‌دار دنیایی از تردید و حیرت و فاصله و حسرت نهفته است. راستی شاید نیز در پاسخ به خطاب آقای پرچمی عزیزم انشایی بنویسم و در آن بگویم که هویت خط فاصله‌دار چیست و چه رنجها و اشکها و ناهمواریهایی درو نهفته است. و نیز اینکه چگونه شمار درشتی از هم‌نسلان من از همان مدرسه‌ی بزرگمهر اهواز و دیگر مدرسه‌های آن کهن دیار همچو مرغان نامه‌بر خواسته یا ناخواسته پیام‌آوران میان دو دنیای شرق و غرب، اسلام و مسیحیت و سنت و تجدد شده‌اند.

پرسش من اینک نه آن سهراب سپهری یا عباس کیارستمی است. من نمی‌پرسم که «خانه دوست کجاست؟» آنچه از من می‌پرسد، و نیز پرسش من است، این است که «خانه من کجاست؟» به دفترچه خاطره‌هایم می‌نگرم و می‌بینم که بیست و یک سال پیش چنین نوشته‌ام: «آن پرسش سمج دوباره گریبانم را گرفته و قلبم را می‌فشارد: آیا ما در این جامعه‌ی آمریکایی چیزی

که در شمار آید هستیم؟ شاید کسی بتواند در دو فرهنگ زندگی راحتی داشته باشد ولی آیا می‌تواند به هر دو به یکسان دل بسپارد؟» - می‌بینید آقای پرچمی؟ از مرزهای زمینی و هوایی گذر کرده‌ام ولی حصار خاطره‌ها و چنبره احساسها را چه توانم کرد؟

یاد مقاله‌ای از غلامحسین ساعدی می‌افتم که در آن تفاوت میان آواره و مهاجر را چنین شرح داده بود: «مهاجران همچون مرغان مهاجرند که از جایی برمی‌کنند و پر پرواز می‌کشایند و در گوشه‌ای می‌نشینند که هوای خوش‌تری دارد و آب و دانه فراوان. مهاجر قدرت انتخاب دارد: شمال و جنوب، راست یا چپ، در زاویه‌ی این جزیره یا در گوشه آن مرداب. با کوله‌باری از خاطرات، و با دارایی خویش، زندگی خوش‌تری را می‌گذرانند و همیشه امیدوار است که زمستان به بهار یا پائیز به زمستان برسد که جای‌کن شود و به مکان و قرارگاه خوش‌تری برگردد. هر گوشه‌ی دنیا وطن اوست. تمام دنیا طویله مهاجر است: مهاجر می‌چرد و خوش می‌گذراند، راه و چاه بلد است، مواظب خویش است، مواظب آینده‌ی خویش است. مهاجر امیدوار است. همیشه امیدوار است هرچند ریش و گیس‌اش به سپیدی نشسته باشد. آواره، اما، از کنار سگهای جلیقه‌پوش پلیس با احترام و لبخند رد می‌شود که مبادا کارت اقامتش را بگیرند. به همه چیز این گوشه دنیا باید احترام گذاشت. حدیث «همه‌جای دنیا سرای من است» یادش می‌رود. آواره در سرزمین از مابهران است. طعم حقارت را می‌چشد: اداره‌ی پلیس، اداره‌ی پناهندگی، اداره‌ی درماندگی. آواره حس می‌کند تمام مناعت طبعش را از دست داده است... آواره از پاسبانی که کنار گل‌فروش ایستاده و سیگار دود می‌کند، از مأمور بی‌آزاری که وارد قطارها می‌شود، از گریه‌ی بچه همسایه‌اش می‌ترسد. آواره بیمارگونه می‌ترسد. آواره وقتی می‌شنود که دو نفر به زبان مادری او حرف می‌زنند به شدت وحشت می‌کند. پشت به آنها می‌کند و در اولین ایستگاه پیاده می‌شود. اگر در خیابان است به اولین کوچه راه کج می‌کند. آواره حتی از خود می‌ترسد. از تصویر خود می‌ترسد و فکر مرگ هیچ‌گاه او را رها نمی‌کند. خاطرات کفن و دفن اموات دور و نزدیک را

جلو چشم دارد. می‌ترسد بمیرد و لاشه‌ی صاحب‌مرده‌اش روی دست کسی بماند...»

شاید زنده‌یاد ساعدی که خود درد آوارگی را با پوست و استخوان حس کرده بود، قدری در تصویرگری خویش از راحت حال مهاجران زیاده‌روی کرده باشد. من سختیهای زندگی مهاجران را از نزدیک دیده‌ام. دیده‌ام پدرانی که عزیزان خویش را در ایران جا گذاشته‌اند تا بلکه درآمدی کسب کنند و برای آنها بفرستند و مادرانی که به هزار شگرد برآند که به فرزندشان زبان مادری خود را بیاموزند. مردان و زنان جوانی را دیده‌ام که با یار نوین خویش از غم کهن سخن می‌گویند، و سالمندانی که ناتوان از بازگشت به مرز و بوم پدری خویش روزگار را با بازگویی حسرت‌بار خاطره‌ها سپری می‌کنند. اگر زنده‌یاد ساعدی در کنارمان بود شاید برایش می‌گفتم که مهاجرت یک پدیده‌ی جهانی است و بیش از دویست میلیون مهاجر در جهان وجود دارند. به او می‌گفتم که مهاجرت ایرانیان با علت‌هایی چون حال و روز سیاسی، اعتقادی و اجتماعی جامعه‌ی ایران، با نبود امکانات لازم برای پاسخگویی به نیازها، بالا رفتن سطح آموزش و انتظارات نسل جوان و با دهها علت دیگر گره خورده است. می‌گفتم که موج مهاجرت بعد از انقلاب یکی از بزرگترین موج‌های مهاجرت در تاریخ ایرانیان است و یادآور می‌شدم که بسیاری دستاوردهای علمی و فنی و ادبی دنیا پی‌آمد همین گونه مهاجرت‌ها و تبعیدها و آوارگی‌هاست. افسوس که ساعدی به مهاجرت ابدی رفت و دیگر در میان ما نیست. ولی شاید روزی با جناب آقای پرچمی و دیگر هموطنان مهربانم این بیت را زمزمه کنم که:

گفتا تو از کجایی کاشفته می‌نمایی؟ گفتم منم غریبی از شهر آشنایی

### گفتاری درباره‌ی نگاه ملی‌گرایانه به هویت ایرانی\*

انقلاب ۱۳۵۷ فرهنگ را در کانون اندیشه‌ورزیهای پژوهشگران ایران نشانید و در پی به صورت‌بندی دو دیدگاه مخالف درباره‌ی هویت ملی انجامید. نمایندگان تفکر چیره در دستگاه سیاسی، اسلام شیعی را ستون خیمه‌ی هویت ملی ایرانی دانستند. در برابر ایشان، شمار فزاینده‌ای از اندیشمندان عرفی‌گرای ایرانی به مفهومی قومی-زبانی از هویت ایرانی اندیشیدند. از آنجا که من در نوشته‌ای دیگر به نقد کاستیهای دیدگاه نخست پرداخته‌ام<sup>۱</sup> در نوشتار کنونی نشان خواهم داد که چگونه روشنفکران ملی‌گرا و دگراندیشان عرفی‌نگر نیز همچون رقیبان مذهبی خویش فریب تعریفی غیر تاریخی از هویت خورده‌اند و درک خود را بر قالب‌هایی از زبان، تاریخنگاری گزینشی و ملی‌گرایی پارسی‌مدار بنا کرده‌اند که اقلیت‌های قومی را نادیده می‌گیرد.

روشنفکران عرفی‌گرا به پیروی از تفکر رمانتیسم زبان را سرچشمه‌ی هویت ملی می‌دانند و زبان فارسی را سر‌بقای ملیت و هویت ایرانیان می‌شمارند. باری، می‌توان به مسأله‌ی هویت ملی از دیدگاه ناقدانه‌تری نیز نگریست. پیش‌شرط چنین نگاهی اما، آنست که پژوهشگران مسایل ایران از

\* Boroujerdi, Mehrzad. 1998. «Contesting Nationalist Constructions of Iranian Identity.» *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 12: 43-55.

۱. نگاه کنید به: «روشنفکران ایرانی و غرب» از همین نویسنده.



نگاه به تاریخ بسان میراثی مقدس بپرهیزند، سهم خود در جابجا کردن کانون هویت ایرانیان از زبان و قومیت به «ملیت» - پردازند و بدین شیوه با بازشناسی پیشینه‌ی آداب و باورهای اقلیتهای قومی و مذهبی، بر خواستها و نیازهای آنان چشم بگشایند.

در گفتگوی پیش رو درباره‌ی هویت ملی ایرانیان، از نوشته‌های اریک هابزبام (Eric J. Hobsbawm)، بندیکت اندرسن (Benedict Anderson) و نظریه‌پردازان پسامدرن بهره برده‌ام. هابزبام و اندرسن بر آنند که پدیده‌ی «ملت» نه طبیعی است و نه جاودانه. هویت ملی گروهی «سنتهای برساخته» است. چنانکه ملی‌گرایی نیز در هستی خویش و امدار تصویرسازها و تصوراتهای فرهنگی است.<sup>۱</sup> دیدگاههای پسامدرن الگوی سنتی تاریخنگاری بسان «بازخوانی گذشته آن‌گونه که بوده است» را به چالش می‌کشند و تاریخنگار را نیز نشسته در زمینه‌ی خویش و ساکن کوی هویت فرهنگی زمانه خود می‌بینند. در نگاه پسامدرن تاریخ سرشتی ناپوسته دارد، دانش تاریخی خود نمونه و یا صورتبندی‌ای گفتمانی است<sup>۲</sup> و هویت ذهنی (subjective identity) خود افسانه‌ای است برخاسته از زبان و جامعه. ازین‌رو هویت و آگاهی ملی نه ذاتی، که زیستی‌اند یعنی برساخته‌ی (construction) کنشها و واکنشهای آدمیان زمینه و زمانه‌منداند. تاریخنگاران که روشمندتر از دیگران به بازسازی (reproduction) و برسازگی گذشته می‌پردازند، هم می‌توانند «تاریخ را از دست ملت نجات دهند»<sup>۳</sup> و هم به عکس، ملت را به اعتیاد پرهزینه‌اش به

۱. نگاه کنید به:

Hobsbawm, Eric J. and Ranger, Terence (eds.) 1992. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.

Anderson, Benedict. 1989. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.

۲. برای یک نمونه تاریخنگاری پسامدرن نگاه کنید به:

Furet, François. 1981. *Interpreting the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

۳. نجات دادن تاریخ از دست ملت در گروهی تاریخنگاریهایی است که از جنبه‌ی ایدئولوژی ملی‌گرایانه چسبیده‌اند.

Duara, Prasenjit. 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: University of Chicago Press.

تاریخ دچار سازند. به بیان هابزبام «نسبت تاریخنگاران به ملی‌گرایان، نسبت پرورش‌دهندگان خشخاش در پاکستان به معتادان هروین است. گویی ما تاریخنگاران نیز مواد اولیه بازار را فراهم می‌کنیم. مفهوم «ملت بدون گذشته و خاطره‌ی تاریخی» ناساز و تناقض‌آمیز است. آنچه به یک ملت موجودیت می‌بخشد گذشته آن است، آنچه به ملتی در برابر دیگر ملتها پروانه‌ی هستی و جواز همترازی می‌بخشد گذشته‌ی آن است و تاریخنگاران برسازندگان چنین گذشته‌ای‌اند»<sup>۱</sup> اگرچه من نه تاریخنگارم و نه زبان‌شناس، تا آنجا که تاریخ و زبان نشانی از قدرت - یعنی موضوع علم سیاست - با خود دارند، به آنها خواهم پرداخت.

#### درباره‌ی تاریخنگاری

ریژارد کاپوشینسکی (Ryszard Kapuscinski) درباره‌ی تمدنهای باستانی مانند ایران چنین می‌نگارد:

«جامعه‌هایی که ذهنیتی تاریخی دارند، روی به گذشته دارند. همه‌ی توش و توان چنین جامعه‌هایی رو به سوی زمانه‌ای شکوه‌مند دارد که دیربست به سر آمده است. مردمانش در دنیای افسانه‌های آغازین روزگار می‌گذرانند و ناتوان از اندیشیدن و سخن گفتن از آینده‌اند چه، آینده در ایشان شور گذشته را بر نمی‌انگیزد. آنان به کهنه‌سرباز نبردی قدیمی می‌مانند که همواره به از نو زنده کردن خاطره‌ی جنگی که چنان احساس ژرفی در وی برمی‌انگیزد می‌اندیشد»<sup>۲</sup>

گویی تاریخنگاران کنونی ایران بر آنند که پیوسته نقش همان کهنه‌سرباز کاپوشینسکی را بازی کنند.<sup>۳</sup> بسان فرآورده‌های جامعه‌ای تاریخی که برایش جز یاد و خاطره‌ای از شکوه گذشته باقی نمانده است، این گروه تاریخنگاران هوش و حس خود را به جویبار گذشته می‌سپارند تا مگر از آشفستگیها و

1. Hobsbawm, Eric J. 1992. «Ethnicity and Nationalism in Europe Today.» *Anthropology Today* 8(1): 3.

2. Kapuscinski, Ryszard. 1988. «One World, Two Civilizations.» *New Perspectives Quarterly* 5(3): 39.

۳. تاریخنگارانی چون محمدابراهیم باستانی‌پاریزی، عباس اقبال آشتیانی، قاسم غنی، محمد فروینی، غلامرضا رشید یاسمی، ذبیح‌الله صفا و حبیب یغمایی در چنین گروهی جای می‌گیرند.

تردیدها و حریم‌ناشناسیها و حرمت‌شکنیهای دوران مدرن دمی در سایه‌ی امان بنشینند.<sup>۱</sup> چنین است که ایشان دانش تاریخ را به بررسی مرده‌ریگ گذشته‌گان فرومی‌کاهند و آنگاه شیوه‌ی شیدایی و شیفتگی به گذشته پیشه می‌کنند. آنچنان‌که پیتر گرن (Peter Gran) به درستی می‌نگارد، «دل باختن به مرده‌ریگ گذشته‌گان، آدمی را از دغدغه‌ی سریان و روانی تاریخ می‌رهاند اما در بهایش توان نقادی را نیز از او می‌ستاند چه، «میراث» گذشته‌گان - برخلاف «تاریخ» آنان - به زودی جامه‌ی قدس بر تن می‌کند و از دسترس نقد فراتر می‌نشیند.»<sup>۲</sup> چنین است که میراث‌گرایی (heritageism) با پاسداشت تکلف‌آمیز و ناسنجیده‌ی نظم، سنت، تداوم، تجانس و هویت به تعصب فرهنگی می‌انجامد و تاریخنگاران دلباخته‌ی خویش را به نادیده گرفتن نابهنجاریها، ناسازگاریها، دگرگونیها و گسستگیها رهنمون می‌شود.<sup>۳</sup>

در طی چند دهه‌ی گذشته، میراث‌گرایی مستور در گفتمان تاریخنگاری آگاهی ملی ایرانیان را سازمان داده است. چنان‌که گوین همبلی (Gavin Hambly) در سالهای آغازین دهه‌ی ۱۳۴۰/۱۹۶۰ می‌نگارد: «روشنفکر ایرانی پیوسته به تمدن گذشته‌ی ایران افتخار می‌کند هرچند شاید چیز زیادی هم درباره آن نمی‌داند. گویی برایش کافی است که کشورگشاییهای کوروش کبیر یا داریوش اول یا شکوه تخت جمشید را به خاطر آورد، بی‌آنکه آگاهی درخوری درباره‌ی تمدن هخامنشی به دست آورده باشد. با نگرستن به گذشته، تاریخ

۱. به باور منگل بیات، هر دو بیان سکولار و مذهبی از خود آگاهی ملی ایرانیان بازنمای این خواست یا آرزوست که دوران معاصر را پیش گذشته کم‌اهمیت و پرکم و کاست می‌انگارد نگاه کنید به:

1. Bayat-Philipp, Mangol. 1978. «A Phoenix Too frequent: The Concept of Historical Continuity in Modern Iranian Thought.» *Asian and African Studies* 12, p. 203.
2. Gran, Peter. 1990. «Studies of Anglo-American Political Economy: Democracy, Orientalism, and the Left.» In *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses*, edited by Hisham Sharabi. New York: Routledge, p. 234.
3. چنانکه بیات می‌نویسد «بیشتر ملی‌گرایان ایرانی برای یک هدف ملی یعنی ساماندهی حسن پیوستگی به بسیج تاریخنگاران می‌پردازند.» نگاه کنید به:

Bayat-Philipp, Mangol. 1978. «A Phoenix Too frequent: The Concept of Historical Continuity in Modern Iranian Thought.» p. 203.

کشورش را همچون سلسله‌ی پیوسته‌ی دوره‌های باشکوه در نظر می‌آورد که گاه شکستهایی هم داشته است: سرنگونی امپراتوری هخامنشی به دست اسکندر، فروپاشی امپراتوری ساسانی به دست عربها؛ نابودی خلافت ایرانی شده به دست مغولان، زوال دولت صفوی... و سرانجام ایران سده‌ی نوزدهم سرگشته در میدان بازی دو امپراتوری روس و انگلیس.<sup>۱</sup>

روشنفکران ملی‌گرای ایرانی، هم در ماتم «هوسبازیهای تقدیر بدسرشت» می‌نشینند و هم به سودای بازشناسی آسییهای اجتماعی «نظریه‌ی توطئه» را در آغوش می‌گیرند.<sup>۲</sup> بی‌شک ضرب‌المثلها و قصه‌سرایها درباره‌ی توطئه و دیگر شیوه‌های انکار مسئولیت تاریخی نقش نازدودنی خویش را بر روح جمعی ایرانیان نگاشته‌اند. داریوش آشوری، پژوهشگر علوم اجتماعی، حسرت «تاریخنگار هوشمند» را می‌خورد که به جای آه و ناله از دست استعمار بتواند تاریخ دوران را با نگاه تیزبین یک روانشناس اجتماعی و با باریک‌بینی هنرمندانه‌ی یک رمان‌نویس ببیند و بنویسد.<sup>۳</sup> به راستی علت این کاستی در پژوهشهای تاریخنگاران ایرانیان چیست؟ بجاست که پرسشهای زیر را در میان آوریم.

1. Hambly, Gavin. 1964. «Attitudes and Aspirations of the Contemporary Iranian Intellectuals.» *Journal of the Royal Central Asian Society* 50(2):137-38.

۲. برای دو پژوهش درخور درباره‌ی نظریه‌ی توطئه نگاه کنید به:

Ashraf, Ahmad. 1992. «Conspiracy Theories.» In *Encyclopedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, Vol. VI, fascicle 2. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 138-47.

Pigden, Charles. 1995. «Popper Revisited or, What is Wrong with Conspiracy Theories?» *Philosophy of the Social Sciences* 25(1):3-23.

۳. کجاست آن تاریخ‌نویس هوشمندی که به جای آه و ناله از «مطامع و مظالم استعمار» تاریخ این دوران پوسیدگی نهایی و زوال یک فرهنگ آسیایی را با نگاه تیزبین یک روانشناس اجتماعی و با باریک‌بینی هنرمندانه‌ی یک رمان‌نویس ببیند و بنویسد؟ تاریخ‌نویسی که تاریخ را همچون واقعیت تاریخی ببیند و بشناسد و نه آنکه شرقی‌وار تاریخ را هنوز پهنه‌ی عمل اخلاقی ببیند و به نام اخلاق، یکی را بستاند و یکی را بنکوهد. داریوش آشوری، «جان پریشان ایران»، فصل کتاب، شماره ۱۱-۱۰ (زمستان ۱۳۷۰)، ص ۱۷-۱۶. عباس امانت نیز چنین می‌نویسد: «بنابراین، به جز گروه بسیار اندکی از تاریخ‌نگاریهای حرفه‌ای، پژوهش تاریخی در معنای جدید آن دوران شیرخوارگی خود را می‌گذراند.» نگاه کنید به:

Amanat, Abbas. 1989. «The Study of History in Post-Revolutionary Iran: Nostalgia, Illusion or Historical Awareness?» *Iranian Studies* 22(4):17.

۱) دلیل علاقه بیش از حد تاریخنگاران ایرانی به سرزنش بیگانگان به سبب کاستیهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران چیست؟ ۲) ایرانیان چه عذری برای فقر تاریخنگاری خود دارند؟ ۳) چرا بسیاری تاریخنگاران ایرانی نقشی جز پاسداری از گذشته‌ی پرشکوه ایران برای خویش نمی‌شناسند؟ و ۴) از چه رو پرسشهایی ازین دست پاسخ درخوری در نوشته‌های این تاریخنگاران نمی‌یابد که چه وقت و چرا تفکر علمی در ایران رو به زوال گذاشت؟ چرا ایرانیان، به رغم نزدیکی جغرافیایی و داد و ستد با یونان باستان، از اندیشه‌های فلسفی همسایگان خود بهره‌ی کافی نبردند؟ و دلیل فقر علمی ایران در مقایسه با دیگر تمدنهای بزرگ آسیایی یعنی چین، هند و ژاپن چیست؟ تاریخنگاران ایرانی همچنین باید به پرسشهای مهم و ادعاهای بزرگی که تاکنون به اثبات نرسیده است رسیدگی کنند. برای نمونه می‌توان از نظریه‌ی یک عالم الهیات نام برد که هنوز به دست و ارسی جدی و یا شاید انتقادی تاریخنگاران سپرده نشده است. مرتضی مطهری در کتابش به نام خدمات متقابل اسلام و ایران، از جمله چنین می‌گوید: «خدمات اسلام به ایران منحصر به قرون اول اسلامی نیست. از زمانی که سایه‌ی اسلام بر این مملکت گسترده شده است، هر خطری که برای این مملکت پیش آمده به وسیله اسلام دفع شده است. اسلام بود که مغول را در خود هضم ساخت و از آدمکشانی آدمخوار انسانهایی دانش‌دوست و دانش‌پرور ساخت و از دوره چنگیزی، محمد خدابنده تحویل داد و از نسل تیمور، بایسنقر و امیرحسین بایقرا به وجود آورد. امروز نیز اسلام است که در مقابل فلسفه‌های مخرب بیگانه ایستادگی کرده و مایه‌ی احساس شرف و عزت و استقلال این مردم است. آنچه امروزه ملت ایران می‌تواند به آن افتخار کند و به رخ دیگران بکشد، قرآن و نهج البلاغه است نه اوستا و زند»<sup>۲</sup>

۱. به راستی بسیاری کسان که در ایران «تاریخ» می‌نویسند، از دیگر قلمروها، به ویژه ادبیات، به این پهنه آمده‌اند. وقایع‌نگاریها و تاریخ‌نامه‌های ادبی ایشان شاید سرگرم‌کننده باشد اما از نظر علمی ارزش چندانی ندارد. برای نقد درخوری ازین شیوه وقایع‌نگاریها نگاه کنید به:

Adamiyat, Fereydoun. 1971. «Problems in Iranian Historiography.» *Iranian Studies* 4(4):132-56.

۲. مرتضی مطهری. خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۶۹.

مطهری همچنین می‌افزاید: «ایرانیان بیش از هر ملت دیگر نیروهای خود را در اختیار اسلام قرار دادند و بیش از هر ملت دیگر در این راه صمیمیت و اخلاص نشان دادند. در این دو جهت هیچ ملتی به پای ایرانیان نمی‌رسد. حتی خود ملت عرب که دین اسلام در میان آنها ظهور کرد»<sup>۱</sup>

پیوند روشنی میان دلنگرانی ایرانیان به هویت ملی و شیفتگی ایشان به شکوه گذشته‌ی تاریخی به چشم می‌آید.<sup>۲</sup> در کنار مردم کوچه و بازار بسیاری تاریخنگاران ایرانی نیز در جست‌وجوی آرامش آن عصر طلایی تاریخی که ایران را بهره‌ور از لطف و ویژه‌ی خدا یا فرشته‌ی تاریخ، و نیز سرچشمه‌ی بی‌پایان قهرمانان بزرگ و خردورزان سترگ می‌انگارند. در این میان گروه کم‌شماری دریافته‌اند که مرده‌ریگ معنوی نیاکان دیرپست به پایان رسیده است. ای بسا شیفتگی به زبان تاریخنگاران و روشنفکران ایرانی را از ترک جهان‌بینی افسانه‌ای‌شان بازداشته است.

#### درباره‌ی زبان

زبان سهم درشتی در میراث فرهنگی ایرانیان دارد. بسیاری تاریخنگاران فرهنگی و منتقدان ادبی ایران برآنند که بنیاد ملت ایران پیش از هر چیز بر پایه‌ی زبان پارسی نهاده شده است. پیش این پژوهشگران زبان نمادی از اندیشه‌ها، تجربه‌ها و آرزوهای هر ملتی است. احسان یارشاطر به بیان این دیدگاه پرداخته است: «ایران برای حفظ خوبی خود و پرهیز از گمنامی ابزاری در کف دارد که از دیرباز او را در پاسداری از هویت ملی یاری کرده و از زمان برافتادن هخامنشیان تاکنون پیوسته دستگیر و مددکارش بوده است. تجربه‌های همگانی تاریخی که در کالبد میراث ملی به ما رسیده است در ظرف زبان پارسی ریخته شده است. زبانی که در کنار گویشهای محلی از روزگار ساسانیان زبان رسمی و ادبی ایران بوده است. زبان پارسی بستر

۱. همان‌جا، ص ۳۷۳. ۲. برای دو پژوهش نظری درین باره نگاه کنید به:

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.

Hutton, Patrick H. 1993. *History as an Art of Memory*. Hanover, NH: University Press of New England.

فرهنگ و تمدن و تاریخ ما، گنجینه‌ی اندیشه‌ها و اندیشیده‌هایمان و رشته‌ی پیوند ما با شاعران و نویسندگان ماست. تنها با گرامی داشتن زبان پارسی، آموزش آن و بارورتر کردن آن است که می‌توانیم از تنگنای بحران کنونی نیز برهیم و خطر از سر بگذرانیم و از زوال هویت دیرپای خود در امان بمانیم.<sup>۱</sup> دیگرانی برآنند که پاسداری از زبان فارسی بهترین ابزار رویاری با گسترش تمدن غرب است<sup>۲</sup> و گروهی، از جمله ذبیح بهروز (۱۳۵۰-۱۲۶۱)، پیشتر رفته و زبان را بازتاب ساختار نژادی و فکری ملت ایران قلمداد کرده‌اند.<sup>۳</sup> این باور از سویی نژادپرستانه در شیوه‌ی ملی‌گرایی بهروز پرده برمی‌گیرد. اعضای فرهنگستان اول و روشنفکران پیرو آنان با همدلی با سنت برتری‌طلبانه‌ی نخستین بنیانگذاران ملی‌گرایی - یعنی کسانی چون یوهان گوته‌فرد فون ون هررد (Johann Gottfried von Herder) و یوهان گوته‌فرد فیخته (Johann Gottlieb Fichte) - بر آن بودند که زبان پارسی زندگانی جمعی ملت ایران را به وجود آورده و تعریف کرده است و تنها ازین روست که باید آن را از واژه‌های بیگانه پیراست.<sup>۴</sup> حس برتری‌طلبی و رفتار تحقیرآمیز ما نسبت به همسایگان عرب، ترک و افغان چنان به تکرار در ادبیات و گفتار روزمره آمده که نیازی به یادآوری ندارد.<sup>۵</sup> به گفتاری از یکی از هواداران

1. Yarshater, Ehsan. 1993. «Persian Identity in Historical Perspective.» *Iranian Studies* 26(1-2):141-42.

۲. برای نمونه‌ای ازین دیدگاه به نوشته‌ی من درباره‌ی فخرالدین شادمان در کتاب روشنفکران ایرانی و غرب، صص ۶۳-۵۴ نگاه کنید.

۳. نگاه کنید به: ذبیح بهروز، زبان ایرانی، فارسی یا عربی؟ تهران، مهر ۱۳۱۳، و نیز به: ذبیح بهروز، خط و فرهنگ، چاپ دوم، تهران، فروهر ۱۳۶۳.

۴. نخستین هواداران پاکسازی زبان روشنفکرانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا ملکم‌خان بودند. برای پژوهشهایی درین باره نگاه کنید به:

Jazayeri, Mohammad Ali. 1966. «Western Influence in Contemporary Persian: A General View.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29(1):79-96.

Jazayeri, Mohammad Ali. 1969. «Observations on Loanwords as an Index to Cultural Borrowing.» *Studies in Language, Literature and Culture of the Middle Ages and Late*, edited by E. Bagby Atwood and Archibald A. Hill. Austin: University of Texas Press.

۵. برای نمونه داستانها و شعرهای چهره‌های ادبی‌ای همچون مهدی اخوان ثالث، صادق هدایت، محمدعلی جمال‌زاده و نادر نادریور، بازنمای میهن‌پرستی افراطی پارسی و بدگوی از تازیان است. نگاه کنید به:

Saad, Joya Blondel. 1996. *The Image of Arabs in Modern Persian Literature*. Lanham, MD: University Press of America.

سرسخت این شیوه «ایرانیّت» بسنده می‌کنیم: «من بدترین گونه دستگاه سیاسی را زمانی که در قلمروی تمدنی ایرانی است و می‌خواهد این قلمرو را پاس دارد به بهترین دستگاه سیاسی در قلمروی تمدنی غیر ایرانی که حتی می‌خواهد در جهان عدالت را برقرار کند برتری می‌دهم»<sup>۱</sup>

به باور من شاهرخ مسکوب، تاریخنگار فرهنگی و مترجم معاصر، شرح درخوری درباره‌ی پیوند زبان و هویت ملی بازگفته است. مسکوب در کتاب ملیت و زبان خویش چنین می‌گوید که ایرانیان به سبب زبان و تاریخ متفاوتی که دارند از دیگر مسلمانان متمایزند: «ما ملیت یا شاید بهتر باشد بگوییم هویت ملی - «ایرانیّت» - خود را در جانپناه زبان فارسی پاس داشتیم»<sup>۲</sup> مسکوب شاهنامه‌ی فردوسی را سنگ بنای تفکر و احساس هویت فردی خود می‌داند و می‌نگارد: «شاهنامه تاریخ حماسه و زبان ماست. بگذریم از اینکه پس ازین همین کتاب نقش دیگری هم پیدا می‌کند و مهم‌ترین ابزار فرهنگی نگهدارنده‌ی ملیت ما می‌شود»<sup>۳</sup>

با این همه باورمندی مسکوب به زبان - که در جمله‌هایی چون «پناه روح و روان» و «ذات اندیشه» پدیدار شده - بیش از آنکه واقعیت‌مند باشد، خیال‌پردازانه است. شکی نیست که زبانها و سروده‌های محلی نقش مهمی در شکل‌دهی به زندگانی جمعی گروه‌های قومی و باورهای ملی‌گرایانه دارند. پدیدار شدن ماشین چاپ، رسانه‌های همگانی و دستگاه آموزشی نوین به نقش زبان در ساماندهی هویت ملی برجستگی داده است. با این همه، نابجاست که زبان را نمود روح جمعی یک ملت بدانیم. گرچه زبان بر سازنده‌ی ذهنیت است، به هیچ‌رو نباید آن را لوح سفید نانوشته‌ای دانست. پژوهشگران مردم‌شناسی زبان، زبان‌شناسان نظری و فیلسوفان از جمله پیر بوردیو (Pierre Bourdieu)، ژاک دریدا (Jacques Derrida)، هانس گئورک

۱. چنگیز پهلوان، ملیت، مذهب، آینده‌ی تمدن ایرانی، ایران فردا، سال ۱، شماره ۳ (مهر و آبان ۱۳۷۱)، ص ۲۱.

2. Meskub, Shahrokh. 1992. *Iranian Nationality and the Persian Language*. Translated by Michael C. Hillman. Washington DC: Mage Publishers, p. 31.

۳. همان‌جا، ص ۴۰.

گادامر (Hans-Georg Gadamer)، میشل فوکو و یورگن هابرماس نیز بر این نکته انگشت نهاده‌اند.<sup>۱</sup> مسکوب با تأکید بیش از اندازه بر نقش زبان کارکرد تخیل (imagination) را دست‌کم گرفته است. وی، جدای از کلی‌گویی، از حال و هوای فرهنگی ایران باستان و یا از خواست همگانی مردمی که در آغاز الهام‌بخش فردوسی بوده و از آن پس به اثر حماسی وی رو کردند تحلیلی ارائه نمی‌کند و تنها به نظاره‌گری این پدیده می‌نشیند که چگونه فردوسی با چیره‌دستی تمام خواستها و آرزوهای ایرانیان را به شعر درآورده است. این پرسش که چرا تخیل جمعی هم‌میهنان فردوسی نیز همزمان برای پذیرش اثر حماسی وی آماده بوده است بی‌پاسخ رها می‌شود.

در سال ۱۳۴۶ پژوهشگر و ادیب ایرانی، مجتبی مینوی، همکاران خود را از زیاده‌روی درباره‌ی خدمت شاعران به زبان برحذر می‌داشت: «مرادم از زیاده‌روی این است که گاهی می‌گویند فردوسی بانی استقلال ایران بود و زمانی گفته شده است که براندازنده‌ی یوغ استیلای عرب از گردن ایرانیان و ضامن استقلال مملکت زبان فارسی بوده است. بعضیها حتی معتقدند که نشانه‌ی ملیت و وحدت ملی ایرانیان زبان فارسی رسمی است.»<sup>۲</sup>

مسکوب همچنین برین نکته چشم می‌پوشد که «چیرگی» زبان فارسی که به یاری بسیج همه‌جانبه‌ی دولتی روی می‌دهد به گونه‌ای ملی‌گرایی بیمارگونه نیز دامن خواهد زد. در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم هنگامی که ایران در حال گذار از یک امپراتوری باستانی فرسوده به دولتی عرفی‌گرا و مدرن بود، درصد ایرانیانی که به زبان پارسی سخن می‌گفتند چندان بیشتر از نیمی از جمعیت کشور نبوده است. ازین گذشته نزدیک به هشتاد درصد از پارسی‌زبانان نیز خود بی‌سواد بوده‌اند و دست‌کم خواندن و نوشتن به پارسی نمی‌دانسته‌اند. به دیگر سخن، حتی در دورانی که زبان پارسی زبان سیاسی و

۱. برای نمونه فوکو چنین می‌نگارد: «در هر جامعه‌ای تولید گفتمان به پیرو نظام معینی کنترل، گزینش، سازمان‌دهی و توزیع می‌شود.» نگاه کنید به:

Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon Books, p. 216.

۲. مجتبی مینوی، «مقام زبان و ادبیات در ملیت»، راهنمای کتاب، سال ۱۰، شماره ۵ (۱۳۴۶)، ص ۴۴۶.

ادبی نخبگان بوده این گویش هرگز جایگزین زبانهای محلی، که دستور زبان و واژگان ویژه دارند نشده است. نیاز به یادآوری نیست که تکاپو برای تبدیل «زبان پارسی» به ستون ملی‌گرایی ایرانی به از خودبیبگانگی ترکهای آذری، کردها و دیگر اقلیتهای قومی ایران می‌انجامید.<sup>۱</sup> اینک و در سالهای پسین سده‌ی بیستم مرکزیتی که مسکوب به زبان می‌دهد از این نیز نارواتر می‌نماید. امروزه، نه تنها زبان، بلکه نژاد، مذهب و تاریخ مشترک را نیز نمی‌توان به خودی خود ویژگیهای وحدت‌بخش ملی دانست. کشورگشایی امپراتوریه‌ها و پیامهای غیر نژادی دینهای جهانی در کنار دیگر علتها از نقش نژاد بسان ویژگی وحدت‌بخش ملی کاسته است. بگذریم که در سده‌ی هفدهم پدید آمدن دولت-ملتهای مدرن و رواج عرفی‌گرایی از اهمیت مذهب در ساماندهی هویت ملی نیز می‌کاست.

گذشته از اینها مدرنیته، تا جایی که به نکته‌ی زبان برمی‌گردد، زمینه را برای تعریف معیار ملیت دگرگون کرده چنانکه نقش زبان بسان ویژگی بنیادی در تعریف یک ملت رو به کاهش است. در بلژیک، سوئیس و کانادا، گروههای قومی-زبانی متفاوت، هریک به روشهای مردم‌سالارانه به بیان دیدگاهها و مخالفتهای خود می‌پردازند و ترکیب چندزبانی صلح‌آمیز و پایداری از مجموعه‌ی شهروندان را به نمایش می‌گذارند. قاره‌ی اروپا، با وجود چندگانگی زبانی، و گرچه به کندی، به سوی اتحاد پیش می‌رود. و از دیگر سو یک بریتانیایی، یک آمریکایی و یا یک استرالیایی چنین نمی‌اندیشند که تنها چون به انگلیسی سخن می‌گویند همه از یک ملتند و این واقعیت که روشنفکران نخبه در پاکستان، هند، مراکش، الجزایر و تونس دوزبانه‌اند، از ملی‌گرایی آنها نمی‌کاهد. فراخوان برخی از نخبگان ترک برای ساماندهی توران بزرگ، که دربرگیرنده‌ی تمامی مردمان اورال-آلتایی زبان باشد بی‌پاسخ ماند، چنانکه جمهوریهای نوبنیاد آسیای مرکزی و قفقاز نیز دولتهای جدا از یکدیگر برگزیدند. سرانجام اینکه مردمی که به یک زبان سخن می‌گویند هم

۱. نگاه کنید به:

Hassanpour, Amir. *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985*. San Francisco: Mellon Research University Press.

گاه - حتی با توسل به انقلاب و جنگ داخلی - در پی پاسداری از هویت مستقل خوداند.

در عصر مدرنیته، هویت ملی را نمی‌توان امری ذاتی، واقعی، نظام‌مند، تثبیت‌شده و تغییرناپذیر دانست. با شتاب گرفتن آهنگ زندگی، گسترش و روند پیچیده‌تر شدن جامعه‌های مدرن، هویت‌های فردی و جمعی روز به روز به سمت فردیت، ناپایداری، چندگانگی و شکنندگی میل می‌کنند. کاربست تعریفی قومی-زبانی نشان‌شناختن چالش‌های بنیادین مدرنیته است. مرزهای فرهنگ تا بسی فراتر از گستره‌ی زبان می‌روند و زبان تنها برسازنده‌ی هیچ فرهنگی نیست<sup>۱</sup> بلکه خود پاره‌ای از واقعیت اجتماعی است و ازین‌رو منطق درونی کنش‌های گفتاری و فرهنگی را باید در زمینه و چارچوب کنشها و واکنش‌های اجتماعی نشانید. آری زبان شکل‌دهنده‌ی فرهنگ است اما «فرهنگ نیز چستی زبان را سامان می‌دهد. نه زبان بازتاب فرهنگ است و نه چستی فرهنگ به چگونگی ساختار زبان می‌ماند.»<sup>۲</sup> نمی‌توان گفت که تنها از آن‌رو که کسی سخن گفتن به زبان ژاپنی یا پرتغالی را فرا گرفته به فرهنگ‌های آن دو زبان نیز به همان اندازه آشنایی یافته است. آدمی بسی پیچیده‌تر از یک جاندار سخن‌گو است و از توانایی برقرار کردن ارتباط غیر کلامی، تجسم، تحلیل و درک احساسی بهره‌ور است. ازین گذشته زبان و فرهنگ همچون هر پدیده‌ی انسانی دیگر دگرگونی‌پذیرند.

مسکوب بسان یک روشنفکر جهان‌وطنی این‌گونه نگاه به زبان را می‌پسندد و می‌پذیرد که «از این پس نمی‌توان هویت ملی ایرانی را - آن‌سان‌که من درین کتاب در پی‌اش بوده‌ام - تنها از دیدگاه زبان و تاریخ تحلیل کرد» و می‌افزاید که زبان «بهترین، ولی نه تنها ابزار شکل‌دهنده به یک ملت یا گروه از مردم است.»<sup>۳</sup> گویی مسکوب با نویسنده‌ی اهل پرو، ماریو وارگاس لئوزا (Mario Vargas Llosa) هم‌رای<sup>۱</sup>. ادوارد ساپیر، مردم‌شناس زبان، فرهنگ را «محتوای» اندیشه‌ها و کنشها و زبان را «شیوه‌ی» اندیشیدن مردمان می‌داند. نگاه کنید به:

Sapir, Edward. 1921. *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Co.

- Tibi, Bassam. 1991. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*. Boulder: Westview Press, p. 86.
- Meskub, Shahrokh. 1992. *Iranian Nationality and the Persian Language*, pp. 17-18, 41.

است که: «این روزها دیگر نمی‌توان زبان را - که بسا از هوشمندانه‌ترین ویژگی‌های یک جامعه است - ویژگی تنها یک ملت به شمار آورد. زیرا در تمامی کشورها به زبان‌های گوناگون سخن می‌گویند حتی اگر یکی از آنها زبان رسمی آن کشور باشد. نزدیک به تمامی زبان‌های مرزهای ملی را درمی‌نوردند و بر روی کره‌ی زمین از جغرافیای ویژه‌ی خود پیروی می‌کنند.»<sup>۱</sup> چنانکه استیون پینکر (Steven Pinker) می‌نگارد «باید بیشتر مردم را به سبب بیش از اندازه بها دادن به زبان بخشید.»<sup>۲</sup>

### درباره‌ی ملی‌گرایی و ملیت

درست مانند زبان و فرهنگ، قومیت نیز همیشه به دولت وابسته نبوده است. امروزه، بسیاری از کشورها چندملیتی و بیشتر آنها چندقومی و یا چندزبانه‌اند. با این‌همه، هنوز بیشتر سیاستمداران و مشاوران دانشگاهی آنها ملیت را پدیده‌ای ازلی، پیوسته، همخوان و طبیعی می‌شمارند و با کاربست تاریخ‌نگاریهای میهن‌پرستانه، به بازتولید دغدغه‌ها / مفهومی‌هایی چون «سقوط تاریخی ملت» یاری می‌رسانند. امروزه موجه‌های ملی‌گرایی قومی - که خود پی‌آیند برآمدن ملت- دولت‌هاست - در حال اوج‌گیری است. برای نمونه کشورهای کنونی خاورمیانه هریک چهل‌تکه‌ای از گروه‌های قومی با گرایشها و منافع گوناگونند و به ندرت می‌توان کشوری یافت که درو «ملت» با مرزهای «دولت» همپوشان باشند. از آنجا که مرزها و نهادهای دولتی خاورمیانه بازتابنده‌ی منافع قدرتهای استعماری است، این پهنه و مردمانش بارها ناآرامیهای قومی، آشوبهای داخلی، پیدایش ایدئولوژیهای وحدت‌بخش و میهن‌پرستانه و سرانجام بحرانیهای هویت را تجربه کرده و می‌کنند.

گزارش‌های «تاریخی» شکل‌گیری دولت-ملت در ایران نمایانگر فقر نظری ایرانیان درین رشته از پژوهش علمی است. چیرگی «مکتب تاریخ‌نگاری شرم-تفاخر»<sup>۳</sup> پی‌گیری پژوهش‌های دانشگاهی‌ای را که ناقداً به

1. Llosa, Mario Vargas. 1993. «Democracy Today.» *Newsletter of the Vienna institute for Human Sciences* 40:2.

2. Pinker, Steven. 1994. *The Language Instinct*. New York: Morrow and Co., p. 67.

۳. من این مفهوم را از عباس امانت به وام گرفته‌ام. نگاه کنید به:

Amanat, Abbas. 1989. *The Study of History in Post-Revolutionary Iran: Nostalgia, Illusion or Historical Awareness?*, p. 6.

مفهوم «ملت بودن» در کشوری چندقومی مانند ایران پردازند دشوار کرده است. هر چند که از دیرباز تعریف «ملت» در ایران تعریفی قومی-زبانی بوده است،<sup>۱</sup> پژوهشگران و نخبگان سیاسی آشکارا گرفتاریهای اقلیتها را نادیده می‌گیرند.<sup>۲</sup> برخلاف تعریف سیاسی «ملیت» که از مفهومی چون آزادی، حق و شهروندی برمی‌خیزد، تعریف قومی-زبانی بر نژاد، خون، فرهنگ و زبان تکیه دارد.<sup>۳</sup>

چنان‌که گفتیم بنا بر نگاه چیره، زبان عنصر بنیادین ویژه‌ای است که همبستگی ملی ایرانیان را رقم می‌زند. به باور روشنفکران ملی‌گرای ایرانی زبان پارسی زبان مشترک جامعه‌ی چندقومی ایران است و باید در آینده نیز چنین بماند.<sup>۴</sup> اما آیا هواداران دیدگاه قومی-زبانی ملیت، «ایرانی بودن» را چگونه تعریف می‌کنند؟ آیا تعریف آنها از «ایرانیان» محدود به کسانی است که در درون مرزهای دولت-ملت ایران زندگی می‌کنند و یا مهاجران به خارج از کشور در افغانستان، کشورهای عربی، آسیای مرکزی، هندوستان، پاکستان و غرب را نیز دربر می‌گیرد؟ آیا به راستی تأثیر قومهای مهاجر به درون ایران و به خارج از آن جایگاهی در این تعریف از ملیت دارد؟ روشنفکران ایرانی که هیچ دلبستگی به فراگیری گویشها و زبانهای محلی ندارند، چگونه ریشه‌های تاریخی عمیق و پدیداری پیوسته‌ی این گویشها در تاریخنامه‌های ایرانیان را تبیین می‌کنند؟<sup>۵</sup> چگونه است که ایشان ویرانگریهای

۱. برای یک پژوهش در مفهوم قومی-زبانی ملیت در شعر فارسی نگاه کنید به: محمدرضا شفیع‌کدکنی، «تلقی قدما از وطن»، الفبا، دوره اول، تهران، شماره ۲، ۱۳۵۲.

۲. جنبش زنان دیگر غایب بزرگ در تاریخنگاری ایرانی است. برای یک استثنای امیدوارکننده نگاه کنید به:

Najmabadi, Afsaneh. 1998. *The Story of the Daughters of Quchan: Gender and National Memory in Iranian History*. Syracuse: Syracuse University Press.

۳. دیدگاه ژرمن که متفکرانی چون فیخته، هردر و هرمان هسه از بنیانگذاران آنند، نمونه‌ای از

تعریف قومی ملیت است. براساس این دیدگاه، عشق به سرزمین مادری در قلب و خون جای دارد

۴. برای یک گفتگوی قلمی درباره‌ی نقش زبان پارسی بسان زبان مشترک ایران نگاه کنید به: چنگیز

پهلوان، «زبان فارسی و توسعه‌ی ملی»، ایران‌نامه، سال ۷، شماره ۳، ۱۳۶۵، صص ۵۲۵-۵۰۷.

و نیز: نجف دریابندری، «زبان مشترک»، ایران‌نامه، سال ۷، شماره ۴، ۱۳۶۵، صص ۶۷۸-۶۷۴.

۵. در پاسخ به این پرسش باید نکته‌ای را که بسام طیبی درباره‌ی شکاف میان عربی‌امروزی و

گویشهای محلی آن گفته است در خاطر داشت چرا که این سخن درباره‌ی زبان پارسی نیز گفتنی

است: «این گویشها چنان‌که برای نمونه در زبان آلمانی یا فرانسوی دیده می‌شود، شکل‌های

گونگون یک زبان نیستند بلکه به رغم اینکه شکل نوشتاری نداشته و کاربرد محدودی دارند، هم

از نظر واژگانی و هم از نظر دستور زبان گونه‌های زبانی به‌کلی متفاوتی هستند.» نگاه کنید به:

Tibi, Bassam. 1991. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, p. 88.

فرهنگی برآمده از سیاست روسی کردن دولت شوروی در آسیای مرکزی و قفقاز را نمی‌پسندند اما هیچ‌گونه همانندی میان آن سیاستها و تحمیل زبان و فرهنگ فارسی به اقلیتهای قومی در ایران نمی‌بینند؟ بی‌توجهی زمامداران سیاسی و فرهنگی فارسی‌زبان به دغدغه‌های اقلیتهای قومی تنها به نکته‌ی زبان محدود نمی‌شود. یکی از صاحب‌نظران درباره‌ی ناراضیان سیاسی چنین می‌نویسد: «در ایران، هریک از دوره‌های بی‌ثباتی سیاسی ملی در سده‌ی بیستم به ناآرامیهایی در میان اقلیتهای دور از مرکز انجامیده است.»<sup>۱</sup> به راستی چرا چنین بوده است؟ این را نمی‌توان به تمامی پی‌آیند دسیسه‌چینی دشمنان خارجی و نیروهای داخلی آنها دانست.

هر چند تکاپوهای نخبگان حاکم بر ایران در پدید آوردن نظام اقتصادی فراگیر، بنا کردن دستگاههای سیاسی و پاسداری از تمامیت ارضی کامیاب بوده اما در پی افکندن حس راستینی از یکپارچگی ملی در میان شهروندان خود چنین نبوده است. در نتیجه‌ی تبعیضهای اقتصادی و سیاسی، اقلیتهای ایرانی تنها در ظاهر از نخبگان فارسی‌زبان حاکم پیروی می‌کنند، اما گرایشهای آشکار و نهان جدایی‌طلبانه در دل می‌پرورند. نخبگان سیاسی ایران تا امروز به اقلیتهای قومی به مانند رعایا یا اتباع، و نه شهروند، نگریسته‌اند و دولتهای محلی نیز به جای رضایت اقلیتهای قومی، بیشتر با کاربست نیروی نظامی ایشان را مهار کرده‌اند.

آنچنان‌که از حال و روز جهان برمی‌آید، اینک و در پایان سده‌ی بیستم یکپارچه نگه داشتن یک ملت با کاربست دستگاههای سرکوب دولتی روز به روز دشوارتر می‌شود.<sup>۲</sup> مدرنیته به پدید آوردن گونه‌های تازه‌ای از زندگی،

1. Gurr, Ted Robert. 1992. «Third World Minorities at Risk Since 1945.» In *Resolving Third World Conflict: Challenges for a New Era*, edited by Sheryl J. Brown and Kimber M. Schraub. Washington, DC: United States Institute of Peace, p. 78.

۲. اریک فروم می‌گوید: «ملنی‌گرایی، زنا‌ی با محارم، بت‌پرستی و جنون زمانه ماست، و «میهن‌پرستی» کیش آن. روشن است که مراد من از «میهن‌پرستی» عقیده‌ای است که میهن را برتر از انسانیت، و برتر از حق و عدالت می‌نشاند، نه عشق به وطن، که هم‌عنان دلبستگی به رفاه معنوی و مادی ملت است و به هیچ‌رو با سلطه‌ی آن ملت بر دیگر ملتها سازگار نیست. همان‌گونه که دوست داشتن کسی نمی‌تواند مانع دوست داشتن دیگر انسانها شود، عشق آدمی به کشورش نیز اگر بخشی از عشق به انسانیت نباشد نه عشق که بت‌پرستی است.» نگاه کنید به:

Fromm, Erich. 1955. *The Sane Society*. New York: Holt, Rinehart and Winston, pp. 58-59.

ارزشها و هویت‌های نوین ادامه می‌دهد و ازین‌رو شیوه‌های کشورداری نوینی نیز طلب می‌کند. تنها تضمین درازمدت تمامیت ارضی و وحدت ملی ایران ایجاد زمینه‌ای از رفاه اقتصادی، عدالت اجتماعی و آزادی سیاسی است که در آن شهروندان - بسان یک مجموعه‌ی هدفدار انسانی و نه توده‌های سازمان‌نیافته - به حس مشترکی از هویت ملی، وفاداری به سرزمین مادری و همسرنوشتی تاریخی دست یابند. رسیدن به این هدف خود در گرو گسترش جامعه‌ی مدنی و آموزش حقوق شهروندی و به رسمیت شناخته شدن اختیارات قانونی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی شهروندان است.

ارنست رنان (Ernest Renan) زبانشناس و تاریخنگار فرانسوی در مقاله‌ی مشهور «ملت چیست؟» چنین می‌نگارد: «احساسی درونی که انسان در گذشته و در آینده چه فداکاریهایی برای آن کرده و خواهد کرد. ملت که در گروی یک گذشته است در اکنون و در واقعیتی ملموس جلوه می‌کند که همان حس خشنودی قلبی و دلبستگی به ادامه‌ی زندگی مشترک است. هستی یک ملت همچون یک همه‌پرسی پیوسته است که هر روز صورت می‌پذیرد، درست همان‌گونه که هستی یک فرد تأیید هرروزه‌ی زندگی پیوسته‌ی اوست.»<sup>۱</sup>

تعریف ارنست رنان از ملت به پیرو الگوی ژاکوبینی (Jacobin) دولت-ملت است که اول‌بار در انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ در میان آورده شد. این الگو بر ایده‌هایی ازین دست تکیه داشت: حق حاکمیت مردم بسان یک ملت، دولت بسان مجموعه افرادی که خود شهروند شناخته می‌شوند، ساماندهی نهادهای نمایندگی شهروندان، قانون اساسی‌ای که حقوق و وظایف شهروندان را پاس می‌دارد و یک دستگاه قانونی که در برابر آن همه شهروندان مساوی‌اند.<sup>۲</sup> تنها ازین راه است که ایرانیان می‌توانند امیدوار باشند که حقوق اقلیتها (هم قومی و هم مذهبی) و حقوق شهروندان هر دو به

1. Renan, Ernest. 1990. «What is a Nation?» In *Nation and Narration*, edited by Homi K. Bhabha. London: Routledge.

۲. نگاه کنید به:

Zubaida, Sami. 1989. *Islam, the People, and the State*. London: Routledge.

روشی مسئولانه و مردم‌سالارانه پاس داشته خواهد شد. با پیدایش ترازهای تازه‌ای از آگاهیهای مدنی، ویژه‌نگریهای محلی، مذهبی و فرقه‌ای و نیز سودانگاریهای خودمحرورانه و مخرب و غیر جمع‌گرایانه رونق خویش از دست خواهند داد. اما اگر به شیوه شکل‌گیری «دولت-ملت» در ایران نگاهی بیفکنیم درمی‌یابیم که «ملت» ما چندان با تعریف ارنست رنان و مدل ژاکوبینی همخوان نیست. برداشت ما از دولت-ملت بیشتر در سایه‌ی مفهومی چون نژاد، وابستگی خونی، دین، سرزمین و زبان بالیده تا در پرتو ایده‌هایی همچون اراده‌ی آزاد، حقوق و اصالت شهروندی. میهن‌پرستی افراطی یا کاریست دستورهای اداری حکومتی روش کارآمدی برای یکپارچه‌سازی و بنای ملتی واحد در مملکتی چندقومی همچون ایران - که در آن اقلیتها ۴۰ تا ۵۰ درصد جمعیت را سامان می‌دهند - نیست.

#### فشرده‌ی سخن

درین نوشتار اشاره کردیم که تخیل جمعی - و نه یک زبان ویژه - هویت ملی را می‌سازد و ازین‌رو پناه بردن به هویت ملی ایستا و دگرگونی‌ناپذیر را ابزار ناکارآمدی برای گریز از مدرنیته دانستیم. گفتمان چیره‌ی «ایرانی‌گری» به رغم هاله‌ی پیروزی که به گرد خود کشیده است، دربردارنده‌ی چالش و تنش است که از درون آن می‌جوشد. چنین است که این گفتمان را در شکل کنونی برای پاسداری یکپارچگی ملی ایران توانا ندانستیم و سرانجام بر این نکته پای فشرده‌ی که بیشتر روشنفکران ایرانی از بازشناسی چالشهایی که عصر مدرن بر سر راه هویت ملی و فرهنگ ایرانی نهاده ناتوانند. بدین‌رو می‌بایست پرسش از هویت ملی ایرانیان را همخوان با ضرورت‌های دوران مدرن صورت بست. روشنفکران عرفی‌گرای ایرانی باید درک زبان‌محور خود از ملیت را دوباره ارزیابی کنند. چنین بازبینی‌ای خود بخشی از مجموعه تکاپوهای اصلاحی گسترده‌تری است که به کار بازسازی خودآگاهی بحران‌زده تاریخنگاران ایرانی می‌آید. اگر روشنفکران ایرانی و ایران‌پژوهان در پی پاسخهای درخوری به پرسش از هویت ملی‌اند، نمی‌بایست خود را در هزارتوی



باورهای دقیانوسی کهنه، حدسها و گمانها و گفتگوهای رازورزانه زندانی کنند. رویگردانی از اندیشه‌ورزیهای تازه، پرستش گذشته، تفاخر به نیاکان، نگاههای توطئه‌باورانه به تاریخ و «کیش» وطن‌پرستی رهیافتهای سودمندی نیستند.

### سخنی با منادیان گفتگو با ایرانیان خارج از کشور\*

پیش از هر چیز اجازه می‌خواهم تا از مسئولان اداره‌ی کل امور فرهنگی ایرانیان خارج از کشور برای برگزاری این همایش تشکر نمایم چرا که فرصتی برای اینجانب پدید آوردند تا به ایران سفر کنم و با زنده‌یاد رهی معیری هم‌صدا شوم که گفت:

هر که دور از میهن خود در دیار غربت است

از برایش سرمه‌ی چشم است دیدار وطن  
 مایه‌ی خوشوقتی است که دست آخر تنی چند از ارباب سیاست و فرهنگ این دیار چنین گفت و شنیدی را لازم شمردند و با برپایی این همایش آشکار ساختند که چه‌بسا عزم و اراده‌ای راستین برای گفتگو با خیل بسیار ایرانیان خارج از کشور دارند. همگان آگاهند که پیش‌شرط هر گفتگو آمادگی هر دو سو برای داد و ستد و امهای فکری است و از این رو ما به اینجا آمده‌ایم تا از هم‌میهنان خود وام فکری بگیریم و دعوت ملای روم را اجابت کنیم که می‌گفت:

مرغ با پر می‌پرد تا آشیان    پر مردم همت است ای مردمان  
 همچنین حب الوطن باشد درست    تو وطن بشناس ای خواجه نخست  
 باری، ما آمده‌ایم تا در کنار شناخت هر چه نیکوتر سرزمین خویش،

\* مهرزاد بروجردی، «سخنی با منادیان گفتگو با ایرانیان خارج از کشور، سخنرانی در همایش گفتمان ایرانیان، تهران، تیرماه ۱۳۷۹»، مجله‌ی بخارا، شماره‌ی ۱۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۹.

اندیشه‌ها و اندیشیده‌های خود را نیز صادقانه با هموطنان داخل کشور در میان بگذاریم. پس بی‌آنکه زمان را به داد و ستد تعارفهای مرسوم سپری کنیم و در جشن بازی با کلمات خرد انتقادپیشه را به قربانگاه ببریم، سخن بی‌پیرایه خواهیم گفت و نقدها را به گوش جان خواهیم شنفت. در طی دو دهه‌ی گذشته، تفاوت در شرایط اقلیمی و شیوه‌ی زندگی و نیز ناهمانندی امکانات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، شکاف فکری-مادی و احساسی میان ایرانیان خارج از کشور از یک‌سو و هم‌میهنان داخل کشور از سوئی دیگر را ژرف‌تر و ژرف‌تر ساخته و بسا که تصویری آشفته از چهره‌ی هریک در خاطر دیگری نقش نموده است. ایرانیان ایران‌نشین، انقلاب و جنگ و گروگان‌گیری و تحریم اقتصادی را از سر گذراندند و به فراخور حال، هموطنان کوچ‌کرده‌ی خویش را طاغوتی، غرب‌زده، مفسد، مخالف، ترسو و گاه نیز خوش‌بخت و خوش‌اقبال و فهمیده خواندند. دولتمردان وقت بارها چنان گفتند که ایران به بازگشت ایرانیان دور از وطن - که به پندار اینان، بیشتر مخالف جمهوری اسلامی بوده‌اند - نیازی ندارد. چرا که این طایفه یا ستون پنجمی‌اند، یا فرصت‌طلب. و یا هم‌پیمان همان جعفرخانی که سالها پیش‌تر از فرنگ برگشته بود. البته در میان ارباب حکومت، نادرمدانی هم بودند که به بازگشت هموطنان خویش علاقه‌مند بودند. اما شاید کاری بیش ازین زمزمه‌ی رایگان نمی‌توانستند که رو به سوی ایرانیان دور از وطن بخوانند:

ای قوم به حج رفته کجائید معشوق همین جاست بیائید بیائید  
و در آن سوی آب، ایرانیان آواره و تبعیدی و مهاجر که جابجایی اقلیمی و فرهنگی و زبانی لگام زندگی از کفشان ربوده بود، دست به گریبان سختیهای بی‌شمار زندگی در غربت بودند: مشکلاتی همچون نامعلومی وضعیت اقامت، فراگیری زبانی بیگانه، یافتن حرفه‌ای تازه، گرد هم آوردن عزیزان پراکنده، جدایی از مام میهن و مهد خاطره‌ها، غریبی و بی‌درکجایی، و چه بسیار زخمهای دیگر که بر دلها نشسته بود. آری! همان‌گونه که ایرانیان خارج از کشور حس بی‌واسطه‌ی هموطنان خویش زیر آتش گلوله‌های دشمن را

تجربه نکردند، ایرانیان درون کشور نیز از درک نزدیک رنجهای هموطنان کوچ‌کرده‌ی خود در سالهای نخستین پس از انقلاب ناتوانند. در آن زمانه‌ی عسرت، ایرانی آواره و مهاجری که می‌دید دولتیان کشورش نه از طرد و طعن او پرهیزی دارند و نه بی‌اعتباری، و سرانجام، خاموشی اش را، به چیزی می‌گیرند هرچه بیشتر از دولت و واقعیت‌های عینی کشورش رویگردان می‌شد و در واکنش به این وضع یا به دنیای خیال و رویا درباره‌ی کشور و حکومت دلخواهش پناه می‌برد و یا به زبان شکرین سعدی از تلخی احساس خویش می‌کاست که:

سعدیا حب وطن گرچه حدیثی است درست

نتوان مرد به سختی که من (آنجا) زادم  
اینک اما، پست و بلند روزگار و جزر و مد سیاست ایران و جهان در بیست سال گذشته، شیوه‌ی نگرش ایرانیان داخل و خارج کشور به یکدیگر را بهبود نسبی داده و همچنین دگرگونی‌ای در تفکر دولتیان ایران پدید آورده است. شرح این نکته را می‌توان به این شیوه بازگفت: با تثبیت پایه‌های حکومت، دولتمردان امروز هراس چندانی از نیروهای مخالف خود در خارج از کشور ندارند. از دیگرسو، آسانی نسبی رفت و آمد به کشور و بهره‌وری از دستاوردهای نوین فنی مانند اینترنت و دورنویس و پست الکترونیکی، ارتباط فکری ایرانیان درون و برون ایران را در پی داشته و آنان را از حال و روز هم آگاه‌تر ساخته است. گروه ایرانیان خارج از کشور نیز که از سرگیجه‌ی سالهای اول مهاجرت بیرون آمده‌اند، پس از بیست سال به بلوغ فکری-سیاسی و سنی رسیده‌اند. اینان که تا چندی پیش بیشتر محصل و دانشجوی و مجرد بودند اینک متأهل گردیده و به دنیای کار پا نهاده‌اند. نیاز به بقا آنان را بر آن داشته تا غزلت اجباری و خودانگیخته‌ی مهاجرت و تبعید را کنار بکنند و با فرهنگ و آداب و رسوم کشور میزبان در گفت و شنود بگشایند. آنان اکنون، چمدانهای بسته به امید ایران را باز کرده و رویای بازگشت همیشگی را با واقعیت دیدار کوتاه‌مدت چند هفته‌ای سودا کرده‌اند. تعلق عینی، و گرچه نه عاطفی، به «اکنون» و «آنجا» جایگزین دلبستگی به

«گذشته» و «اینجا/ ایران» شده است. دیگر اکنون بخش بزرگی از ایرانیان خارج از کشور نه تنها دوگذرنامه‌ای و دوزبانه، که دولیتی‌اند و گرچه شاید نسل اول ایشان هنوز در فرهنگ کشور میزبان ذوب نشده ولی بدون شک از آن تأثیر پذیرفته است.

یکی از پیش‌نیازهای اساسی هرگونه گفت و شنید ثمربخش با ایرانیان خارج از کشور پذیرش این واقعیت‌هاست. نمی‌باید و نمی‌توان مانند دن‌کیشوت به جنگ واقعیت‌ها رفت. نه تکفیر و نه مرثیه‌خوانی برای ایرانیانی که «دیگرگون» شده‌اند راه به جایی نخواهد برد. می‌باید به جای انگشت اتهام بر یکدیگر نهادن، از قدر مشترک باورها و دلبستگی‌هایی سراغ گرفت که می‌توانند هم‌زمانی ایرانیان دوسوی مرز را سامان دهند. پاسخ به پرسش از چیستی این قدر مشترک باورها و دلبستگی‌ها نیازمند کاوش ژرف‌تری در چند و چون هستی مادی و معنوی ایرانیان خارج از کشور است. سخن خویش را درین زمینه پی می‌گیریم.

#### ویژگی‌های زندگی ایرانیان خارج از کشور

باید بر این نکته چشم گشود که شهروندان ایرانی خارج از کشور به هیچ‌رو جامعه‌ای یکسان و همگون نیستند. جمع برون‌مرزی نیز همچون جامعه‌ی درونی تنشها و تناقضها و چندگانگی‌های ویژه‌ی خویش را تجربه می‌کند. ناهمگونی آواره و مهاجر، مذهبی و غیر مذهبی، سنت‌گرا و متجدد، مرفه و بی‌چیز، نسل اولی و نسل دومی، از جمله برشهایی است که جمع دو تا سه‌میلیونی ایرانیان برون‌مرزی را به پاره‌های کوچکتر تقسیم کرده است. نباید رنگارنگی این طیف گسترده را نادیده گرفت و خارج از کشور را در محدوده‌ی شهر لس آنجلس و ایرانیان خارج از کشور را ساکنان آن کوی دید. بررسی جامعه‌شناختی ایرانیان برون‌مرزی نکته‌های زیر را آشکار می‌کند:

۱. بیشتر ایرانیان مهاجر از بیست و پنج سال گذشته به خارج از کشور کوچ کرده‌اند. برای نمونه ۸۳ درصد از ایرانیان ساکن امریکا از سال ۱۳۵۴/۱۹۷۵ به این سو به آن دیار رفته‌اند.

۲. بیشتر ایرانیان خارج از کشور جوانان ۲۵ تا ۴۴ ساله‌اند. تعداد مردها کمی بیشتر از زن‌هاست.
  ۳. بیشتر ایرانیان خارج از کشور متجدد، عرفی‌گرا و ملی‌گرا هستند و باوری به اینهمانی دیانت و سیاست ندارند.
  ۴. اینان در به دست آوردن درجه‌های علمی هم از هم‌تایان ایرانی درون کشور و هم از بسیاری دیگر اقلیتهای مهاجر به غرب پیش‌ترند.
  ۵. شمار درخوری از ایرانیان مهاجر با بهره‌گیری از مهارت‌های تجاری و نیز تخصص‌های فردی خویش به کارهای آزاد روی آورده‌اند.
  ۶. به تقریب در نیمی از خانواده‌های ایرانی خارج از کشور، زن و مرد هر دو به کار می‌پردازند.
  ۷. نگرش خانم‌های ایرانی خارج از کشور به مفهومی چون عدالت در روابط زناشویی، معنای محدودیت‌های جنسی و تلقی از حقوق اجتماعی زنان به شیوه‌ی تفکر هم‌تایان غربی خویش نزدیک‌تر شده است.
  ۸. شمار ایرانیان ازمنی، کلیمی، بهایی، آسوری و زردشتی در جامعه‌ی برون‌مرزی چشمگیر است.
  ۹. پدر و مادران ایرانی در تربیت فرزندان خویش تأکید بیشتری بر آموزش فرهنگ ایرانی دارند تا باورهای دینی.
  ۱۰. شماره و اهمیت ایرانیان نسل دوم رو به افزایش است. تولد و رشد و بلوغ فکری یافتن اینان در سرزمین میزبان، درک و دلبستگی پدران و مادرانشان به ایران و ایرانیان را از ایشان دریغ کرده است.
- با در نظر آوردن این نکته‌ها شاید بتوان ترازنامه‌ی ایرانیان خارج از کشور را این‌چنین بازخوانی کرد: جامعه‌ی ایرانیان برون‌مرز در بیست سال گذشته دگردیسی‌های ژرفی را تجربه کرده است. درهم‌آمیختگی فرهنگ بومی و فرهنگ میزبان هندسه‌ی فکری آنان را دگرگون ساخته و افق‌های نوینی از اندیشه و توانایی را به روی‌شان گشاده است. آموزش عالی، کاردانی فنی و مهارت تجاری پیشرفت چشمگیر آنان را در پی آورده است. دورافتادگی جغرافیایی اما، میراث فرهنگی، آداب و رسوم و دلبستگی‌هایشان به ایران را از میان

نبرده و بلکه به عکس شور پاسداری از آئینها و مراسم ملی را در دل‌شان شعله‌ور ساخته است. امروزه کمتر اجتماعی از ایرانیان را می‌توان یافت که از مراسم نوروز و مهرگان و شب یلدا و چهارشنبه‌سوری به آسانی بگذرند. بیشتر ایرانیان بیرون مرز همسری ایرانی برای خویش برمی‌گزینند و بر فرزندان‌شان نامهای ایرانی می‌نهند. به زبان مادری‌شان شعر می‌خوانند و خواب می‌بینند و برای پیروزی ورزشکاران ایرانی اشک شوق در چشم می‌آورند. آلبوم عکسهای قدیمی خویش را چون دردانه‌ای پاس می‌دارند و وصیت می‌کنند که بدن‌شان به خاک ایران سپرده شود. هیچ زلزله‌ای از ایران نگذشت که سیل کمکهای ایرانیان خارج از کشور را در پی نداشت. امروز بنای بیمارستان و درمانگاه و مدرسه نیز به خیل یاریهای آنان افزوده شده است. استادان و مهندسان و پزشکان‌شان برای مشاوره و همکاریهای کوتاه‌مدت به ایران می‌آیند و ایرانیان فرهیخته را به بازدید دیار خود دعوت می‌کنند. کتابهای‌شان را در آن سرزمینها منتشر می‌سازند و ایران را با کارهای فکری و قلمی خویش به دنیای خارج معرفی می‌کنند. امروزه بیش از سیصد مجله و نشریه در گوشه و کنار جهان دست در کار این تلاش فرخنده‌اند.

بر این عاشقیها جز نام «وطن‌دوستی از راه دور» نمی‌توان نهاد و بر منادیان گفتگو با ایرانیان خارج از کشور است که اهمیت روانشناختی این ناسیونالیسم را دریابند و آن را بسان قدر مشترک برگزینند. اینک بجاست که نظری بر اهمیت کنونی ایرانیان خارج از کشور بیفکنیم.

#### اهمیت کنونی ایرانیان خارج از کشور

امروز که ندای زنده‌ی «ایران برای همه ایرانیان» ناموس کج‌اندیشیهای دیروز را به باد داده، شایسته است که ایرانیان خارج کشور نیز با دولتبان ایران بی‌پرده‌تر سخن بگویند. اجازه می‌خواهم به نام یکی از میلیون‌ها ایرانی بیرون‌مرز از زبان شاعر معاصر احمد شاملو از شما بپرسم که «دیری است با ما سخن به درستی گفتید. خود آیا به دو حرف تابان هست؟»

اندیشه گفتگوی تمدن‌ها، بی‌هیچ گفتگو، بسیار بجا و درخور اعتنا و

احترام است. اما دولتمردان ما می‌بایست به خاطر آورند که اگر گفتگو با ایرانیان خارج از کشور را تاب نیاورند، باید سودای سخن گفتن با دیگر تمدنها را که امری بسیار پیچیده‌تر است فراموش کنند. سخن تنها در این نیست که هم‌زبانی با ایرانیانی که هزاران رشته‌ی الفت دل‌شان را با کشور خود پیوند داده است آسان‌تر است. نکته در اینجاست که هم‌میهنان بیرون‌مرز به دلیل آشنایی‌شان با بیش از یک فرهنگ و بهره‌وری از زبانهای بیگانه و نیز تماس نزدیک با دهکده‌ی جهانی اطلاعات، مفسران و مترجمان ضروری هرگونه گفت‌وگو میان تمدن ایرانی و دیگر تمدنها هستند. به این شیوه، گفت و شنید با ایرانیان خارج از کشور پیش شرط گفت‌وگوی تمدنهاست. از اینها گذشته، دولتبان امروز می‌دانند که برای دستیابی به فن‌آوری مدرن، رونق سرمایه‌گذاری، پیشبرد روند خصوصی‌سازی، بهبود صادرات و نیز نقش کردن چهره‌ای زیباتر از ایران در دیدگان جهانیان، به همت و همیاری ایرانیان بیرون‌مرز نیازمندند. و اگر این دولتمردان نیم‌نگاهی به عملکرد دولتهای چین و هندوستان و مصر بیفکنند خواهند دانست که تا چه مایه در جلب همکاری هموطنان خارج از کشور خویش کوتاهی کرده‌اند. دولت چین، به رغم وابستگی نظری خود به ایدئولوژی مارکسیسم، با پی‌گیری برنامه‌ای روشن و مدون شهروندان مهاجر خویش را به بازگشت و سرمایه‌گذاری در کشورشان فراخوانده است. آنچنان‌که امروز بالاترین رقم سرمایه‌گذاری در اقتصاد این کشور از سوی مهاجران بیرون از چین فراهم می‌شود. هندوستان اینک با سخت‌ترین نمونه‌ی فرار مغزها روبروست. تنها در سال ۱۳۷۸/۱۹۹۹ یک سوم از یکصد و پانزده‌هزار ویزای مهاجرت متخصصان به امریکا به شهروندان هندی تعلق یافته است. با این همه دولت هندوستان بیشترین بهره را از همین شرایط ناهموار می‌برد. این دولت، با تقویت هرچه بیشتر نظام آموزشی کارآمد، پرداختن بودجه‌ی کافی برای پژوهشهای دانشگاهی و آسان نمودن قانونهای سرمایه‌گذاری در کشور راه بازگشت و سرمایه‌گذاری شهروندان مهاجر ولی موفق خود را هموار کرده است. دولت مصر نیز برای رفع مشکل بیکاری خود با سایر کشورهای همسایه وارد مذاکره می‌شود و

نیروی متخصص ولی بیکار خود را به این کشورها گسیل می‌دارد و پس از بازگشت، از سرمایه و تخصص افزون‌تر آنان بهره می‌برد. اما دریغ که دولتیان ایران هیچ‌یک از این شیوه‌ها را به جد نگرفته‌اند و به آنها به چشم استراتژی عملی خویش ننگریسته‌اند. در کارنامه‌ی شان به جز آنچه شترسواری دولادولا یا سیاست دو گام به پیش و یک گام به پس می‌خوانندش دیده نمی‌شود. می‌توان برخی کاستیهای این کارنامه را در نمونه‌های زیر باز جست.

۱. کوتاهی و ناتوانی در فراهم آوردن پیش‌نیازهای بازگشت. از جمله پذیرش تابعیت دوگانه، عفو عمومی، نفی تبعیضهای حقوقی، تضمین امنیت سرمایه‌گذاری و حل مشکل نظام وظیفه.

۲. پافشاری بیش از حد بر جلب سرمایه‌ی مالی ایرانیان برون‌مرز که اینک رنگ و بویی ابزارگرایانه و سودانگارانه نیز به خود گرفته است. برای نمونه تا چندی پیش نمایندگان دولت ایران سیصد دلار برای تجدید گذرنامه و شانزده هزار دلار برای خرید خدمت سربازی طلب می‌کرده‌اند. دست بردن به این شیوه‌ها شاید مایه‌ی «ناچیزی» به خزانه‌ی دولت بیفزاید ولی به هیچ‌رو نباید پنداشت که از فاصله‌ی دولت و ایرانیان برون‌مرز «چیزی» فروخواهد کاست.

۳. چشم بستن و نادیده انگاشتن و مخالفت آشکار با سرمایه‌های فکری و گرایشهای فرهنگی ایرانیان خارج از کشور. به نظر من، بیشتر ایرانیان برون‌مرز نه غرب‌ستیزند و نه به مفهومی چون تهاجم فرهنگی غرب باور دارند. با اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر مخالفتی ندارند. بیمی از پدیده‌ی جهانی شدن به خویش راه نمی‌دهند و در کنار اینها نیز به هیچ‌رو حاضر نیستند که به شخصیت‌های ملی و تاریخی خویش پشت کنند. در نظرخواهی اخیر یک مجله و سایت اینترنتی، ایرانیان بیرون ایران، کوروش را مهم‌ترین شخصیت ایرانی پیش از قرن بیستم و دکتر محمد مصدق را مهم‌ترین شخصیت ایرانی در قرن بیستم دانسته‌اند.

باری، اگر در کنار چشمداشت به سرمایه‌ی مالی ایرانیان برون‌مرز، به سرمایه‌ی فرهنگی ایشان هم نیم‌نگاهی بیفکنیم درخواهیم یافت که اینان

نه‌تنها در بهبود وضع اقتصادی کشور، که در پیشبرد پروژه‌ی اصلاحات و ساماندهی جامعه‌ی مدنی نیز می‌توانند به یاری هم‌میهنان خویش بشتابند. اکنون که از برکت جنبش مدنی و مردمی کشورمان دل مشتاق ایرانیان خارج کشور به تپش دوباره افتاده است بر دولتیان این مرز و بوم و بر سران قوای سه‌گانه است که هر یک دست دوستی این هم‌میهنان را به فراخور حال خویش بفشارند و در دام این خام‌اندیشی نیفتند که تنها با برپایی چند همایش، هر چقدر هم گسترده، آن فاصله نامطلوب میان ایرانیان خارج و دولت ایران پیموده خواهد شد.

انقلاب، جامعه درونی و به پیرو آن، جامعه‌ی ایرانیان برون‌مرز را نیز چندقطبی کرده است و این وضعیت ریشه‌دارتر از آنست که در ابتدا به ذهن می‌رسد. نباید آسانگیرانه پنداشت که نسل اول ایرانیان مهاجر با چند تعارف خشک و چند قول زبانی، دستاورد چندین‌ساله‌ی خویش را بر دوش نهاده روانه‌ی ایران خواهند شد. نیز نباید انگاشت که نسل دوم ایرانیان مهاجر همان دغدغه‌های وطنی و پیوندهای عاطفی را به این سوی آب داشته باشد.

بازگشت بسیاری از ایرانیان مهاجر پیامدهای سیاسی و دیوانی فراوانی خواهد انگیخت و چه بسا امواج آن آسایشگاه بسیاری صاحب‌منصبان کنونی را آشفته سازد و مقام و رتبه‌شان را به خیل از راه‌رسیدگان متخصص و اگذار. اما با این همه گناه نابخشودنی آن است که دولتمردان ما از این پس نیز دست همکاری به سوی شهروندان خارج کشور دراز نکنند و آنگاه ملت ایران تاوان این گناه را پرداخت کنند و همان‌گونه که تاکنون شاهد فرار مغزها بوده‌اند، در روزگار جهانی شدن همچنان و هر روز شاهد افزایش فاصله‌ی خویش از جهان پیرامون باشند. آنچه گفته شد ما را به این نتیجه‌گیری می‌رساند که مسئولیت و یا وظیفه‌ی آغاز و پی‌گیری گفتگویی سازنده با ایرانیان برون‌مرز همواره بر دوش دولت ایران بوده و هست. افسوس که یک فرصت طلایی بیست‌ساله برای انجام این مهم را از کف داده‌ایم. در خاطره‌ی قومی ایرانیان از زمان مهاجرت به هندوستان تاکنون، کشور ما چنین موج مهاجرتی را از سر نگذرانده بود. اما کاری که ما برای چاره‌ی این موج

درشت کردیم جز روی هم نهادن دستی بر دست دیگر نبوده است. نباید به نگویش گذشته‌ها بسنده کرد. شرط خردورزی آن است که شرایط زمانه‌ی کنونی را بازشناسیم و گامهای عملی برای بهبود آن برداریم. می‌توان به پیشنهادهای زیر اندیشید.

۱. بر این اساس که گفتگو با ایرانیان برون‌مرز کوششی پسندیده و ضروری برای پیشبرد منافع ملی ایران است، دولت و مجلس می‌توانند با تصویب قانون تابعیت دوگانه‌ی شهروندان ایرانی و اعلان عفو عمومی برای مخالفان حکومت و تضمین امنیت حقوقی و مالی ایرانیان خارج از کشور نخستین گامها را برای بازگرداندن آنان و ایجاد وفاق ملی بردارند. رهاسازی ایرانیان خارج از کشور از این دغدغه‌هاست که راه‌آبادانی کشور را هموارتر می‌سازد. آن سخن حکمت‌آمیز را باید به یاد آورد که «آزادی، آبادی است».

۲. با پذیرش این حقیقت که حتی با شرایط یادشده در پیشنهاد پیشین نیز بسیاری از هموطنان مهاجر برای اقامت دائمی به ایران باز نخواهند گشت، دولت ایران می‌تواند گامهای دیگری نیز برای کمک گرفتن از ایرانیان کارآمد برون‌مرز در دستور کار خویش بگنجانند. امروزه در بسیاری از سازمانهای جهانی، ایرانیان در مقامهایی همچون کارشناس، مشاور و مترجم به کار مشغولند. دولت ایران باید با شناسایی این هموطنان از تجربه‌ها و یاریهای آنان بهره‌ور شود.

۳. نقش و اهمیت ایرانیانی که در کشورهای مهم زندگی می‌کنند باید در کانون توجه دولت قرار گیرد. برای نمونه نزدیک به نیمی از ایرانیان مهاجر در ایالات متحده سکنی دارند. ناگفته پیداست که اینان می‌توانند به راههای گوناگون مانند تشکیل «گروههای پشتیبان» (interest groups)، نامه‌نگاری به سیاستمداران آمریکا، ورود به احزاب سیاسی و تأثیر بر کنگره‌ی آمریکا از راه روشنگری افکار همگانی امریکاییان و روشهای دیگر، بر بسیاری از سیاستهای دولت آمریکا درباره‌ی ایران و برای نمونه پایان دادن به تحریم اقتصادی ایران، تأثیر روشنی بگذارند.

۴. دعوت از افراد، گروهها و نهادهای فرهنگی-سیاسی ایرانی خارج از کشور برای بازدید از ایران، دیدار و گفتگو با حفظ اصل احترام دوسویه.

۵. برنامه‌ریزی عملی برای دعوت از استادان، پزشکان و دیگر کارشناسان ایرانی برای گذراندن فرصتهای پژوهشی و آموزش در کلاسهای کوتاه‌مدت و فشرده و نیز سنجش نیازمندیهای عملی کشور به دست ایشان.

۶. آسان کردن آمد و شد و یافتن کار در ایران، هموار کردن راه دیدار و گفتگوی ایرانیان برون‌مرز با دولتیان بلندپایه و نیز شرکت ایشان در انتخابات. بی‌شک همدلی از هم‌زبانی خوشترست. پیام این نوشتار نیز همین است که باید با هموطنان بیرون‌مرز از در همدلی درآمد. پذیرش دموکراسی و پلورالیسم سیاسی، ارزش نهادن به حقوق و آزادیهای مدنی، کنار گذاشتن تقسیم‌بندیهای سخت و انسان‌سوزی چون «خودی و ناخودی» و گشاده‌رویی در برابر زبان به نقدگشایان، شرط درآمدن از این در است. شرط مهم دوم آن است که ایرانیان برون‌مرز را نه وابسته به دولت، که دلبسته به ایران بخواهیم و بدانیم و آنگاه این دلبستگی را ارج بنهیم.

نظاره‌گر فرایند پرچالش عرفی‌زدایی (desecularization) خواهند بود؟ آیا چیرگی سیاسی اسلام‌گرایان نهال لرزان شک و پرسش ناقدا نه را برای همیشه خشک خواهد کرد و به زوال جامعه مدنی خواهد انجامید؟

ای بسا دیده‌بانان سیاست در دنیای اسلام نتوانند دورانی را به خاطر بیاورند که در آن شکاف بینشی میان عرفی‌گرایان و اسلام‌گرایان ژرف‌تر از روزگار کنونی باشد. امروزه در هر دو جهان تشیع و تسنن، مخالفان اندیشه‌ی عرفی، مشروعیت سیاسی و ارزش اخلاقی عصر تجدد را به چالش کشیده‌اند. اسلام‌گرایان تندرو سرسخت‌ترین جویندگان قدرت سیاسی در کشورهایی چون الجزایر، مصر، ترکیه و تونس شده‌اند و زمام حکومت را در افغانستان، ایران و سودان به دست گرفته‌اند. این گروه فراخوان عرفی‌گرایان در جداسازی نهاد حکومت از نهاد دین را دشمنی با اسلام و دسیسه‌ی غرب برای شکست اسلام می‌دانند. از سوی دیگر منادیان اندیشه‌ی عرفی بیش از پیش برین نکته پای می‌فشارند که دین باید در قلمرو زندگی فردی و در چارچوب مقوله‌ی پرستش محدود بماند. عرفی‌گرایان مقاومت اسلام‌گرایان در برابر مدرنیته را نشانه‌ی کهنه‌پرستی فکری و روان‌پریشی فرهنگی می‌دانند. آیا به راستی - و به رغم این چالش‌های آکنده از شور و احساس - می‌توان تحلیل نظری عینی را جایگزین قیل و قال‌های جدلی ساخت؟ درین نوشتار در جستجوی پاسخی برای این پرسش ایم.

#### اندیشه‌ی عرفی و عرفی‌گرایی

کاربست مفهوم‌هایی چون عرفی‌گرایی (secularism) و عرفی‌سازی (secularization) در قلمرو پژوهش‌های خاورمیانه بیش از آنکه روشنگر باشد، دردسر آفریده است. توبرتویی معنا و کاربردهای ضد و نقیض این واژه‌ها بسیاری دانشمندان علوم اجتماعی را از به کاربردن آنها رویگردان کرده است.<sup>۱</sup> دلیل دیگری در پس زدن این مفهوم‌ها به تجربه‌های تاریخی و

۱. برای پژوهش در برخی معناهای متضاد و ناسازگار این مفهوم‌ها نگاه کنید به:

Glasner, Peter E. 1977. *The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept*. London: Routledge & Kegan Paul.

#### آیا می‌توان اسلام را عرفی کرد؟\*

ارنست گلنر (Ernest Gellner) بر آنست که «در جهان اسلام هرگز عرفی‌گرایی (سکولاریسم) رخ نداده است.»<sup>۱</sup> نیز لئونارد بایندر (Leonard Binder) بر این باور است که «هواداران نگاه عرفی رو به کاهش‌اند و بسا که این نگاه نتواند در آینده نقش ایدئولوژیک بنیادینی در خاورمیانه بازی کند.»<sup>۲</sup> اندیشمند مسلمان، فضل‌الرحمن نیز چنین می‌نگارد: «اندیشه‌ی عرفی برتری، فراروی (transcendence) و فراگیری ارزشهای اخلاقی را به باد می‌دهد... و به کفر می‌انجامد.»<sup>۳</sup> آیا این متفکران در ارزیابی خود از سرشت اجتماعی و اندیشگی دنیای اسلام به خطا رفته‌اند؟ در نظر نخست پاسخ آری گفتن به این پرسش بسیار دشوار است. امروز به ندرت می‌توان دو واژه یافت که بیش از اسلام و عرفی‌گرایی با یکدیگر در تضاد باشند. نیز، با نظر در رویدادهای دو دهه‌ی گذشته، آیا به راستی می‌توان به دوباره عرفی شدن گفتمان مخالف سیاسی در خاورمیانه اندیشید؟ به بیان دیگر، آیا کشورهای اسلامی در سالهای پیش رو

\* Boroujerdi, Mehrzad. 1994. «Can Islam be Secularized?» In *In Transition: Essays on Culture and Identity in the Middle Eastern Society*, edited by M. R. Ghanoonparvar and Faridoun Farrokh. Laredo, TX: Texas A&M International University, 55-64.

1. Gellner, Ernest. 1991. «Islam and Marxism: Some Comparisons,» in *International Affairs* 67(1) 2.

2. Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 19.

3. Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 15.

فرهنگی متفاوتی برمی‌گردد که تمدن غرب و تمدن اسلامی از سر گذرانیده‌اند. بسیاری جامعه‌شناسان و سیاست‌شناسان غربی به پیروی از مارکس و وبر بر آنند که مفهومی هم‌چون عرفی‌سازی و عرفی‌گرایی تنها به کار فهمیدن ویژگی‌های جامعه‌های غربی - که خاستگاه تاریخی این مفهومی نیز بوده‌اند - می‌آید: به دلایلی گوناگون جامعه‌های اسلامی هیچ‌گاه پدیده‌هایی چون رنسانس، نهضت اصلاح دینی، انقلاب صنعتی و روشنگری را در خود نپرورده‌اند. در این جامعه‌ها نه هرگز نهضتی مانند نهضت لوتر از درون به شک‌آوری در اسلام، بسان دینی ابدی، پرداخته و نه قلم تیز کسی مانند ولتر از بیرون مقدسان را ماهرانه به ریشخند گرفته است.

به باور من و به رغم خرده‌گیری‌هایی ازین دست این مفهومی می‌توانند، به شرط آنکه خود موضوع تحلیلی شالوده‌شکنانه قرار گیرند، به کار پژوهش‌های ما درباره‌ی خاورمیانه بیایند. عرفی‌گرایی آموزه یا شعوری است که بنیان ناسوتی، و نه روحانی، باورها و خواستهای آدمیان را به رسمیت می‌شناسد.<sup>۱</sup> ریشه‌ی واژه‌ی سکولاریسم، سکولوم لاتینی (seculum) به معنای دهر، گیتی و زمانه است، بر این اساس، سکولار بودن به معنی در روزگار کنونی زیستن و فرزند زمان بودن است.<sup>۲</sup> نخستین بار در سال ۱۸۵۴، جی. آی. هولیوک (G. I. Holyoake) در کتابی به نام «بنیادهای سکولاریسم» این واژه را در میان آورد تا به «عنصر مثبت و اخلاقی ویژه‌ای اشاره کند که در واژه‌های لامذهب، کافر و شک‌آوران نمی‌گنجد».<sup>۳</sup> سکولاریسم در چهره‌ی غربی خود در بردارنده‌ی باوری است که دین و حکومت را پدیده‌هایی متفاوت و تفکیک‌پذیر می‌داند.<sup>۴</sup> براساس این باور «انسانها درباره‌ی دین عقیده‌های

1. Berkes, Niyazi. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, pp. 3-8.

2. Tibi, Bassam. 1988. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Cultural in the Scientific-Technological Age*. Translated by Judith Von Sivers. Salt Lake City: University of Utah Press, p. 130.

3. Sonn, Tamara. 1987. «Secularism and National Stability in Islam», in *Arab Studies Quarterly* 9(3) 302.

۴. معنای عرفی‌گرایی در کتابهای لغت چنین است: «رد، حذف یا بی‌اعتنایی نسبت به دین و ملاحظات دینی».

گونه‌گون اما استواری دارند» یعنی «آدمیان می‌توانند درباره‌ی دینها و دینداریهایشان اختلاف نظر داشته باشند و در همان حال شهروندان یک دستگاه سیاسی یگانه باشند. بی‌طرفی دستگاه حکومتی نسبت به دین، پیش‌نیاز سامان یافتن چنین جامعه‌ایست».<sup>۱</sup> با این‌همه، عرفی‌گرایی چیزی بیش از یک مفهوم سیاسی است. «سکولاریسم گونه‌ای فلسفه‌ی زندگی نیز هست که هدفش رفاه انسانها در زندگی همین دنیا فارغ از دین، فرقه، طبقه‌ی اجتماعی، رنگ پوست و سایر ویژگی‌های فردی آنهاست».<sup>۲</sup> فرآیند «عرفی‌سازی همبسته‌ی دگرگونی افراد، اداره‌ها و نهادها از رنگ و بوی قدسی به سازوکارهایی زمینی، ناروحانی و دنیوی است».<sup>۳</sup> عرفی‌گرایی بسان فرایند اجتماعی‌ای که مستقل از اراده فردی رخ می‌دهد «همه‌ی آنچه را که در گستره‌ی انسانی فرمانبر شرع، ارزشهای دینی یا مقامهای روحانی اند دگرگون می‌سازد».<sup>۴</sup> ازین رو جامعه‌ی هنگامی رو به عرفی شدن می‌نهد که پاره‌های فقهی - و نه اخلاقی - دین در ساماندهی رفتارهای فردی و گروهی شهروندان نقش کمتری به دوش گیرند. بر همین اساس عرفی‌گرا کسی است که هنر، آموزش و پرورش، ازدواج، حکومت و سیاست مدنی را از دایره‌ی احکام فقهی بیرون می‌داند.

#### دو باور نادرست

در دنیای اسلام مفهوم عرفی‌گرایی با دو باور نادرست - که گاه بدیهی نیز قلمداد شده‌اند - پیوند خورده است. یکی ازین باورهای نادرست اندیشه‌ی عرفی را هم‌عنان بی‌خدایی، لادری‌گری، مادی‌گرایی، پوچ‌انگاری، نسبی‌گرایی اخلاقی و بی‌دینی می‌داند. حقیقت این است که تفکر عرفی هیچ‌یک از اینها که گفته شد نیست. نه غیر اخلاقی است و نه ضد اخلاق.

1. Mortimer, Edward. 1991. «Christianity and Islam», in *International Affairs* 67(1) 7.

2. Chaudhar, R.L. 1987. *The Concept of Secularism in Indian Constitution*. New Delhi: Uppal Publishing House, pp. 10-11.

3. Berkes, Niyazi. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*, p. 5.

4. Carroll, Terrance G. 1984. «Secularization and States of Modernity», in *World Politics*. 36 (3) 364.



تفکر عرفی بر آنست که اصلهای اخلاقی را باید تنها و تنها بر پایه‌ی زندگانی اینجهانی و رفاه و امنیت اجتماعی آدمیان در آن سامان کرد. به دیگر سخن، اندیشه‌ی عرفی بر آن دسته از ارزشهای روحانی انگشت می‌نهد که هم جهان‌شمول‌اند و هم راههای عملی گوناگونی برای دسترسی به آنها در همین دنیا گشوده است.<sup>۱</sup> باور نادرست دوم اینست که دین اسلام هیچ‌توان و استعدادی برای عرفی شدن ندارد. چرا که الف) تفسیر چیره از اسلام هیچ‌گونه جدایی میان دین و سیاست را بر نمی‌تابد و ب) قانونهای شرع در پی - و به رغم - دگرگونی در دیگر قلمروهای دانش بشری، به آسانی تن به دگرگونی نمی‌دهند. پ) عرفی کردن زبان اسلام کاری بسیار دشوارست. تاریخنگار فلسطینی، هشام شرابی، درین باره چنین می‌نگارد:

«در اروپا ترجمه‌ی انجیل و خوانده شدنش به زبانهای گوناگون، به انقلابی فکری می‌انجامید چرا که گذاری سرنوشت‌ساز از بیان به تأویل را در پی داشت. در جهان عرب اما، فرهنگ سنتی پدرسالارانه هرگز مسلمانان را به تفسیر قرآن فرانخواند (حتی پس از آنکه ماشین چاپ در سده‌ی نوزدهم قرآن را به فراوانی در دسترس همگان قرار می‌داد). تا به امروز قرآن هنوز با نوای خوش روخوانی می‌شود. از بر خوانده می‌شود. اما، جز به نادر «خوانده» نمی‌شود. تفسیر قرآن هنوز کار ویژه‌ی کسانی است که اساس تفسیرشان بیش از آنکه برآمده از متن مقدس و علمهای رایج زمانه باشد، رونویسی از شرحهای سنتی پیشینیان است.»<sup>۲</sup>

ت) در دنیای مسلمانان، اسلام سخت با سنت‌گرایی درهم آمیخته چنانکه دین و گفتمانهای اسلامی اینک به دیوار رخنه‌ناپذیری به گرد هر چیز و هر چه که گرد و غبار سنت بر چهره دارد تبدیل شده‌اند و دست آخر اینکه، ث) بویژه مذهب شیعه، به سبب مخالفت‌های ایدئولوژیک آن با دستگاههای حکومت دنیوی، ستیزه‌جویی‌اش با قدرت و نیز ویژگیهای فرقه‌ای، پدرسالارانه و احساسی آن، با هر گونه عزم بر عرفی‌گرایی و عرفی‌سازی سر ناسازگاری دارد. با این همه، عرفی شدن اسلام چندان نیز دور از خاطر نیست. با نظر در

1. Chaudhar, R.L. 1987. *The Concept of Secularism in Indian Constitution*, p. 10.
2. Sharabi, Hisham. 1988. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. Oxford: Oxford University Press, p. 87.

تاریخ اسلام، گواهان فراوانی در تأیید این سخن می‌یابیم که سنتها و نهادهای جامعه‌های اسلامی به جبر واقعیت‌های اجتماعی، دگر دیسیهای شگرفی را تجربه کرده‌اند. بجاست به برخی ازین دگرگونیهایی بیفکنیم:

الف) اسلام، مانند یهودیت و مسیحیت، توانایی زیادی برای عرفی شدن دارد. دین سازمان‌یافته‌ایست که خویش را از اجتماع و رویدادهای تاریخی جدا نمی‌کند و ازین رو، از جهت‌گیری غیر تاریخی، رهبانی و آخرت‌اندیشانه‌ی آیین هندو و بیشتر دینهای شرقی به دور است.<sup>۱</sup> هزاره‌گرایی اسلام و بویژه مذهب شیعه، که گذار از دوران تیرگی و ستم به زمانه‌ی عدل و پرهیزگاری را نوید می‌دهد، توان و استعداد عرفی شدن را در آن پدید آورده است. پذیرایی و گشودگی مسلمانان به آخرین یافته‌های علمی و فن‌آورانه آنان را به بازنگری و پرداختن تفسیری تازه از اصلهای اعتقادی خویش وامی‌دارد. در این میان گروهی که بیش از همه از پی‌آمدهای دگرگونیهایی اجتماعی-سیاسی اثر پذیرفته‌اند، نسلهایی از روشنفکران، کارشناسان، نویسندگان و روحانیان‌اند که وفاداریشان به اسلام، به چشم بستن از پیشرفت علمی-فن‌آورانه و دست شستن از لیبرالیسم سیاسی نینجامیده است. کسانی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، سیداحمدخان، محمد اقبال و علی شریعتی نمایندگان این نسل‌هایند. به راستی اینان راه پذیرش اندیشه‌هایی چون آزادیخواهی مدنی، لیبرالیسم، حکومت پارلمانی، مشروطیت و کثرت‌گرایی فکری را هموار ساختند.<sup>۲</sup>

ب) به گواهی تاریخ اسلام، قلمرو تفسیر همواره بازنمای خوانشهای کمابیش رقیب مفسران بوده است و بدین شیوه راه را برای خوانشهای عرفی‌گرایانه‌تر در روزگار کنونی باز کرده است. چالشهای فکری اشعریان و اعتزالیان، غزالی و ابن‌رشد، اخباریها و اصولیها نمونه‌هایی ازین دست‌اند. چنین است که هم فلسفه‌ی عقل‌گرای معتزلیان و اصولیها، هم فلسفه‌ی

1. Anderson, Roy R., Seibert, Robert. and Wagner, Jon. 1990. *Politics and Change in the Middle East*. New Jersey: Prentice Hall, p. 23.

۲. لیونارد بایندر تا آنجا به پیش می‌رود که به باورش «بدون یک لیبرالیسم قدرتمند اسلامی، برنامه‌ی لیبرالیسم سیاسی در خاورمیانه بجایی نخواهد رسید» نگاه کنید به:

Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, p. 19.

رهایی جوی صوفیان و هم رادیکالیسم بایان همه از همین بستر رنگارنگ برخاسته‌اند. نیز باید به نقشی که عرفان و صوفیگری در تاریخ اسلام بازی کرده است نگریست. آموزه‌های اسلام عرفانی که بر ایمان فردی، «درونی بودن دینداری و کنار زدن روحانیان بسان واسطه بین خدا و خلق»<sup>۱</sup> تکیه می‌کنند نشانه‌هایی از عرفی‌گرایی با خویش دارند. اگرچه «عرفی شدن در اسلام» با «عرفی شدن اسلام» یکی نیست، اما می‌توان آن را منزلگاهی برای رسیدن به چنان سرانجامی دانست.

پ) به رغم آنچه اسلام‌گرایان تندرو می‌گویند، اسلام جدایی هرچند باریک اما روشنی میان سپهر زیست خصوصی و قلمرو رفتار جمعی در انداخته است. نمونه‌های بسیاری در قرآن و نیز در گفتار و رفتار پیامبر و امامان هست که برابر آنها دستگاه قدرت از دستبرد در قلمرو زندگی خصوصی مردمان بازداشته شده است (از جمله حریم خانه، خانواده و داد و ستدهای قانونی). گذشته ازین، نخبگان روشنفکر مسلمان پیوسته توان خویش در پذیرش فرهنگ و اندیشه‌های دیگران را آشکار ساخته‌اند. با شعر لذت‌گرایانه‌ی پارسی و تازی، با فلسفه‌ی یونانیان و با اندیشه‌های مدرن غربی هر سه زیسته و آموخته‌اند.

باری، سخن این نیست که فرایند عرفی شدن در دنیای اسلام با مقاومتهای شگرف روبرو نیست. هم مانعهایی چون فرقه‌گرایی، تاریک‌اندیشی و قوم‌گرایی در کارند و هم بیشتر مردمان در جامعه‌های مسلمان تصویری غیر عرفی از زندگی دارند. دین چنان با سازوکارهای زندگانی هرروزه و با نهادهایی همچون خانواده، ازدواج، آموزش، زبان و سیاست در آمیخته است که می‌توان در زمانه‌ی کنونی بیشتر جامعه‌های خاورمیانه را «عرفی‌ناگرا» دانست. با این‌همه عرفی نبودن یک جامعه به این معنی نیست که حکومت آن نیز باید غیر عرفی باشد. بسیاری مسلمانان که عرفی‌گرایی (سکولاریسم) را بر نمی‌تابند، مخالفتی با ایده‌ی «دولت عرفی» ندارند. یعنی در همان حال که

1. Tibi, Bassam. 1988. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Cultural in the Scientific-Technological Age*, p. 134.

ایده‌ی جدایی دین از زندگی اجتماعی را نمی‌پسندند، بر جدا بودن دین از حکومت انگشت تأکید می‌نهند.<sup>۱</sup>

نیز سخن این نیست که عرفی‌گرایی در خاورمیانه به همان راه که عرفی‌گرایی اروپایی رفته می‌رود، یا خواهد رفت. عرفی‌گرایی در خاورمیانه با نمونه‌ی اروپایی خویش دست‌کم پنج تفاوت درشت دارد. الف) در آن گروه از کشورهای خاورمیانه که عرفی شدن را تجربه کرده‌اند «این فرایند خود بخود، به همواری، و تنها در پی نوگرایی اقتصادی پدید نیامده، بلکه پی‌آیند مجموعه‌ای از انتخاباتهای دشوار سیاسی بوده است.»<sup>۲</sup> به دیگر سخن، فرایند عرفی شدن به اجبار نیروی چیره‌ی سیاسی و با فشار حکومت‌های مستبد و دولت‌گرا به پیش رانده شده است. ب) تکاپوهای عرفی‌سازی ترکیه و ایران «شیوه‌های مقلدانه‌ای به پیروی از الگوی سکولاریزاسیون اروپایی بوده‌اند.»<sup>۳</sup> در ایران، رضاشاه الگوی آلمانی اقتصاد هدایت‌شده، شیوه‌ی آموزش فرانسوی و سازوکار قضایی فرانسوی-بلژیکی را سرمشق خود قرار داده بود. پ) عرفی‌سازی دستوری در خاورمیانه همپای گسترش دموکراسی و کثرت‌گرایی سیاسی به پیش نرفته است. رهبران عرفی‌ساز بیش از همدلی و هماهنگی دموکراتیک با شهروندان، از ابزار زور و فشار برای پیشبرد برنامه‌ی خویش بهره برده‌اند و هموطنان خود را بیشتر رعیت پنداشته‌اند تا شهروند. ت) همچنان‌که اندیشمند سوری، صادق جلال‌العظم، می‌گوید، در خاورمیانه یکی از پیش‌نیازهای مهم عرفی‌سازی، یعنی چیرگی و فراگیری یک نگاه ویژه‌ی دینی، هنوز سامان نیافته است:

«اروپا در همان حال که فرایندهایی چون کاتولیک‌زدایی، نوگرایی اقتصادی و عرفی‌سازی را در خویش می‌پرورید، از پشتیبانی نهضت‌های دینی‌ای بهره می‌برد که برنامه‌ی تاریخی بورژوازی برای عرفی‌سازی را بسان جهاد مقدسی برخاسته از مشیت خداوند - و نه در تضاد با آن - وامی نمودند.

1. Chaudhar, R.L. 1987. *The Concept of Secularism in Indian Constitution*, p. 12.

2. Turner, Bryan S. 1974. *Weber and Islam*. London: Routledge & Kegan Paul, p. 168.  
۳. همان‌جا.

خوب یا بد، مسلمانان کنونی به آفرینش چنین نگاه دینی فراگیر راه نبرده‌اند.<sup>۱</sup> (نکته‌ی آخر اینکه در خاورمیانه‌ی کنونی عرفی‌گرایی - بسان شیوه‌ی نگرش و خودآگاهی‌ای اینجهمانی، زمینی و غیر قدسی - به اندازه‌ی همتای اروپایی خود گسترش نیافته و ذهن و قلب مردمان را فرانگرفته است. به دیگر سخن، عرفی‌گرایی از عرفی‌سازی - بسان فرایندی اجتماعی و اقتصادی - عقب‌تر افتاده است. این ناهمگونی برای نیروهای اسلام‌گرا فرصتی پدید آورده تا هم از کاستیهای ساختاری مدرن‌سازان حاکم و هم از ناتوانیها و کمبودهای رقیبان ایدئولوژیک خویش - یعنی عرفی‌گرایان - بهره گیرند.<sup>۲</sup>

تا اینجا نشان دادیم که سخن شرق‌شناسان در اینکه اندیشه‌ی عرفی هیچ زمینه‌ای در زبان و فرهنگ جامعه‌های شرقی - اسلامی ندارد پذیرفتنی نیست. نیز باور به محال بودن جدایی نهاد دین از نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در جامعه‌های اسلامی بی‌بهره از دلیل کافیست. باید به یاد داشت که جهان اسلام از زمان انقلاب فرانسه با اندیشه و فلسفه‌ی عرفی آشنا شده است. نگاه عرفی‌گرا که در آغاز بیگانه می‌نمود، در دو سده‌ی گذشته به آهستگی در زبان و اندیشه‌ی سیاسی مردم خاورمیانه جایی باز کرده است.<sup>۳</sup> ناسیونالیسم سکولار که در تمام دولت - ملتهای منطقه، و در قامت یک ایدئولوژی قدرتمند، پدیدار شده کمابیش، و گرچه پس از یک سده، راه اندیشه‌ی عرفی را هموار کرده است. بی‌شک عرفی شدن دستگاه آموزش و پرورش و زیرساختهای قضایی در این کشورها نیز دگرگونیهای در اندیشه‌ی اجتماعی به بار آورده است. جهان اسلام دیگر یک جزیره‌ی سیاسی ایستا و محصور در رسمهای مذهبی و تعصب‌گرایی دینی نیست.

1. Al-Azm, Sadik J. 1991. «The Importance of Being Earnest about Salman Rushdie.» in *Die Welt des Islam* 31, p. 42.

۲. یکی ازین کاستیهای ساختاری و کمبودهای ایدئولوژیک اینست که به جز لبنان و ترکیه، قانون اساسی تمامی کشورهای خاورمیانه دستگاه دولت را نسبت به دین بی‌طرف نمی‌شمارد. نگاه کنید به:

Lewis, Bernard. 1991. *Secularism in Middle East. Rehovat: Weizmann Institute of Science Press*, p. 24.

۳. برخی از واژگان ترکی، تازی و پارسی که برای مفهوم سکولاریسم / عرفی‌گرایی به کار می‌روند چنین‌اند: لادینی، علمانی، دنیوی، اینجهمانی و عرفی‌گرایی.

به قول برنارد لوئیس (Bernard Lewis) «چه بسا مسلمانان به یکی از بیماریهای مسیحیان [یعنی سکولاریسم] گرفتار شده‌اند و بنابراین باید درمانی مسیحی [یعنی جدایی کلیسا و دولت] برای آن سراغ کنند»<sup>۱</sup>

عرفی شدن اسلام همچنین به پاسخهای فکری و موضع‌گیریهای سیاسی نیروهای عرفی‌گرا وابسته است. ای بسا که عرفی‌گرایان بتوانند به شیوه‌ی سنجیده‌ای برنامه‌ی عرفی شدن ذهن مسلمانان - یعنی بهادهمی به خرد جمعی در کارپردازی نهادهای سیاسی و اقتصادی - اجتماعی - را گامی به پیش ببرند. این کار خود در گرو جدایی ساختاری دین از نهادهای سیاسی است. ازین رو هم به تکاپوی فکری‌ای نیاز است که با درافکندن تفسیری نوین از مفهوما و ارزشها به تفسیری تازه از اسلام و قرآن بینجامد و هم به تکاپوی سیاسی‌ای نیاز است که جدایی نهاد دین از نهاد سیاست را به پیش راند. پرسش مهم اینست که کدام روش کارآمدترست؟ به چه دلیل؟ و، از آن مهمتر، کدام روش امکان گفتگو میان سنت‌گرایان و عرفی‌گرایان را بیشتر فراهم می‌کند؟

1. Lewis, Bernard. 1991. *Secularism in Middle East*, p. 26.

هستند که همچنان تن به «اکسیر» سرمایه‌داری لیبرال نمی‌دهند. در چشم هانتینگتون این رقیبان نوین مثنی ایدئولوژیهای رنجور و ناتوان نیستند و همچنان به رشد و نمو در قلمرو ساختاری فرهنگ خویش ادامه می‌دهند. هانتینگتون بر این بنا پیش‌گویی خویش را پی می‌افکند که برابری محور اساسی سیاست جهان در آینده چیزی جز «چالش میان غرب و هرچه غیر غرب» نخواهد بود. به دیگر سخن، شیوه‌ی واکنش تمدنهای غیر غربی به قدرت و ارزشهای غرب چالش فردای جهان را رقم خواهد زد.<sup>۱</sup>

پژوهشگران و ناقدان سیاسی فوکویاما و هانتینگتون را گرفتار پیشگوییهای سودائی، پیش‌فرضهای تاریخی‌گرانه، ضعف شیوه‌ی استدلال و دست‌آخری، نگاه ذات‌گرا به تمدنها می‌دانند. می‌توان چنین اندیشید که کاستی دیگر در کار این دو از نگاه گذرا و سطحی‌شان بر تاریخ فکری و روشنفکری جوامع غیر غربی برمی‌خیزد. برای نشان دادن این نکته، این نوشتار به نمونه‌ی تفکر روشنفکری در ایران می‌پردازد. ایران دیاری است که گرچه دولت اسلامی‌اش در چشم غریبان سخت غیر مدرن می‌نماید اما ندای استقلال سیاسی و خواست اصالت فرهنگی‌اش بیش از هر کشور دیگر جهان سومی بلند است و چه بسیار گفتگوها و استدلالها و نقیضه‌ها (contradictions and paradoxes) که در فضای فکری آن جریان دارد. بی‌شک و در پی نظر گشودن درین گوناگونیهاست که هرگونه تصویر یک‌بُعدی از تفکر ایرانیان ساده‌دلانه و ناروا می‌نماید و پیغام جنگ و چالش ناچار تمدنها، که گویی چون میراثی در تفکر غریبان دست به دست می‌شود، معنای خود را از دست می‌دهد. همچنان‌که میشل فوکو و ادوارد سعید نشان داده‌اند پژوهشهای فرهنگی‌ای که به عمق گفتمانهای جاری نظر می‌کنند پرده از نهادها و نیروهای اجتماعی‌ای برمی‌گیرند که در پس پشت این گفتمانها پنهان شده‌اند. باری، بسا که چنین نگرشی که روندها و رفتارهای رنگارنگ و گاه متضاد اجتماعی را آشکار می‌سازد نه به کام نخبگان سیاسی و تصمیم‌ساز و نه در مذاق

## اسلام ایرانی و سودای فاووستی مدرنیته\*

### چالش تمدنها؟

فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی توازن قدرت در میدان روابط جهانی را بهم زد و راه و رسم دیپلماسی در دوره‌ی جنگ سرد را دگرگون ساخت. چیزی ازین رویداد نگذشته بود که فرانسیس فوکویاما (Francis Fukuyama) سرمایه‌داری لیبرال را تنها ایدئولوژی موجه و باقیمانده نامید<sup>۱</sup> و چنین انگاشت که در پرتو آن دوران رهایی فکری بشر فرارسیده است. بی‌شک جز برای گروهی ساده‌دل پایانی چنین برای تاریخی که پیوسته صحنه نبرد ایدئولوژیهای رقیب بوده است سخت شگفت و ناباور می‌نمود. گویی در نگاه فوکویاما و همفکرانش روز دامن خود را برچیده بود و جغد مینروای هگل بالهای خود را می‌گسترانید. کمی پس از آنکه فوکویاما رویای شیرین فلسفی خود را در میان آورد، ساموئل هانتینگتون (Samuel Huntington)، یکی از پیشروان علوم سیاسی در امریکا، این خوش‌بینی زودرس را تاب نیاورد و خبر داد که روز هنوز دامن خود را برنچیده و شامگاهی فرانسیده است. هانتینگتون چنین می‌گفت که گرچه غرب کهنه‌حریف خویش یعنی کمونیسم را بر زمین زده است، هنوز حریفان دیگری در گوشه و کنار میدان

\* Boroujerdi, Mehrzad. 1997. «Iranian Islam and the Faustian Bargain of Western Modernity.» *Journal of Peace Research*, 34 (1): 1-5.

1. Fukuyama, Francis, 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

1. Huntington, Samuel P., 1993. «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, Summer, pp. 22-49.

استادان دانشگاهی‌شان (چه در ایران و چه در غرب) خوش نیاید. ولی به هر روی سیاست‌ورزی خردمندانه نیازمند پژوهشهایی چنین است که بر زمینه‌های ایدئولوژیک، روانشناختی و کاربردی تصمیم‌گیریها نور و روشنی می‌افکنند.

#### پدیده‌ی جهانی شدن

شاید این نکته به چشم فوکویاما یا هانتینگتون شگفت‌آید که بسیاری ناقدان سیاسی در ایران شکست شوروی را نه نشان پیروزی جهانی غرب، که همچون مقدمه‌ی فروپاشی آن دانستند. آنچه پروانه‌ی چنین پیش‌بینی‌ای به این ناقدان می‌دهد، باوری است که روشنفکران ایرانی سالها بر آن پای فشرده‌اند: این‌که شرق و غرب سیاسی هر دو به یکسان «عقلانیت‌تمامیت‌گرا» و «اومانیزم سکولار» را از نهضت روشنفکری به میراث برده‌اند. به آن نشان که مارکسیسم و لیبرالیسم هر دو در طبیعت آدمی، چیستی جهان و چگونگی جامعه‌های بشری به یک شیوه می‌اندیشند و به یکسان باطن معنوی و خدائی طبیعت را نفی می‌کنند، به علم و معرفت ناسوتی و سکولار رو کرده و بدن را بر روح برتری می‌بخشند. این روشنفکران بر آنند که جنبش روشنگری زیرکانه مابعدالطبیعه را به کناری نهاد و علم را برکشید تا بتواند هر دو ایدئولوژی مارکسیسم و لیبرالیسم را در پناه آن پرورد. اما به رغم ظاهر ایدئولوژیک‌شان، این هر دو مکتب از خاک یک هستی‌شناسی برمی‌خیزند. پس اندیشمندان لیبرال که اکنون بر جنازه‌ی دشمن کمونیست خود شادی می‌کنند همین ماجرا خواهد رفت و این سرنوشت تمامی میراث‌بران روشنگری است. به زبان دیگر، این گروه از روشنفکران ایرانی بر آنند که فروپاشی شوروی در حقیقت فروپاشی اومانیزم به منزله‌ی ستون خیمه‌ی غرب پسارنسانس است.

نمی‌توان ساده‌گیرانه این سخنان را گزافه نامید. اینها همه نشان آنست که چگونه مردمان جهان غیر غربی، به فرهنگ و فضا و زمان و نیز به ثروت مادی و اصول اخلاقی و ارزشهای اجتماعی به شیوه‌ی دیگری می‌نگرند.

آری جهانی شدن سرمایه‌داری، نظام دولت-ملت و مدرنیته بر بیشتر مردم تأثیر می‌نهند ولی این نه به آن معناست که این تأثیر همه‌جا به یکسان و بر همه به یک شیوه است. بی‌شک رشد فن‌آوری پیشه‌ها و مهارت‌های سنتی را به باد فراموشی می‌دهد و نظام تجارت جهانی بر اقتصاد کشورها اثر می‌نهند. در همین حال سرعت و قلمرو گسترش ارتباطات به وسیله‌ی اینترنت، دورنگار و ماهواره افزایش می‌یابد و این سازوکارها به دولتهای جهان سوم می‌آموزند که بیهوده به گرد شیوه‌ی سرهنگی در میدان فرهنگ (cultural policing) نگردند. بسیاری مردمان جهان غیر غربی نیز به نیکی دریافته‌اند که پدیده‌ی جهانی شدن تا چه حد وسیعی به زیست-جهان آنها پا نهاده و چه گره‌ها که بر دست و پای شیوه‌ی سنتی زندگی ایشان درنیفکننده است. گذشته از اینها، مدرنیته‌ی فراگیر سده‌ی بیستم با بازپرسی از چیستیها و چگونگیها هویت فردی آدمیان، ملتها و فرهنگها را به بازتعریف خویشتن خویش فرامی‌خواند و از دیگر سو میل به پاسداری از اصالت فرهنگی ساکنان جهان غیر غربی را بر آن می‌دارد تا روایت تمامیت‌خواهانه‌ی مدرنیته را به نقد بنشینند و ارزیابی خویش از آن را این‌گونه در میان آورند که مدرنیته غربی چیزی چون سوداگری فاووستی است که در آن هویت‌های سنتی، خانوادگی، دینی، قومی و ملی را باید در بهای مادی‌گرایی یک‌سویه‌ی عصر مدرن وانهاد.

افزون بر این، بسیاری اندیشه‌وران جهان سومی دموکراسی و سرمایه‌داری را نامهای زیبایی برای امپریالیسم فرهنگی و اقتصادی می‌شمارند و دعوی حقوق بشر را بهانه‌ای برای دخالت و نفوذ غربیان می‌انگارند. نباید فراموش کرد که پاره‌ای ازین متفکران سخنانی از این دست را دستاویز جدال با غرب می‌کنند تا بر پایمال کردن حقوق ملتها به دست دولتهای متبوع خویش پرده بیفکنند. اما به هر روی نمی‌توان همه‌ی آنچه را که ناقدان غیر غربی بازمی‌گویند در نکته‌های آشنایی همچون حقوق بشر یا زن‌باوری (feminism) یا ایده‌ی پیشرفت خطی... خلاصه کرد و دیگر نقدها و نکته‌ها را نادیده گرفت.

## پاسخ‌گویی به مدرنیته

اسلام امروز بسان پیشفرض زندگی سیاسی، تمامی سپهر زندگی اجتماعی ایرانیان را درمی‌نوردد و چالش ناچار آن با مدرنیته، که بسان دیگر رقیب حاضر در همین میدان است، تفکر سیاسی ایرانیان را به دشواریهای گوناگونی می‌افکند. این چالش روحانیان و روشنفکران ایرانی را با پرسشهایی ازین دست روبرو می‌کند: آیا می‌توان بر مدرنیته چیره شد؟ آیا روایت‌های غیر غربی از مدرنیته دسترس‌پذیرند؟ آیا جامعه‌های غیر غربی می‌توانند با نقد مدرنیته راهی فرهنگی-تاریخی به سوی دوران پس از مدرنیته بگشایند؟ آیا یک ایرانی مسلمان می‌تواند نقدهای پسامدرن بر مدرنیته را بپذیرد؟ این پرسشها گفتگوهای دلنشینی را در ایران و خارج آن برانگیخته است. از آن جمله می‌توان به بحث درباره‌ی چیستی مدرنیسم اشاره کرد که آیا علم و فن‌آوری گوهر آند یا اینکه وصف بنیادین آن را باید در به رسمیت شناختن آدمی بسان سرچشمه‌ی ارزشها جستجو کرد؟

بیرون از قلمرو گفتارهای فلسفی، مدرنیته اینک خود را در معماری، آموزش و پرورش، هنر و نقاشی، توسعه شهری و نیز در نهادهای اجتماعی-سیاسی جلوه‌گر ساخته است. از این‌روست که بسیاری روشنفکران ایرانی آشکارا به وامداری خویش به اندیشه‌ی غربی گواهی می‌دهند و آن را همچون نقطه‌ی مرجع در فرهنگ بومی برای بازتعریف هویت به کار می‌بندند. سابقه‌ی آشنایی روشنفکران ایرانی با فلسفه مدرن غربی به دوران مشروطیت و کمی بیش از آن بازمی‌گردد. با این حال اندیشه‌ورزی فراگیر روشنفکران ایرانی در چارچوب این فلسفه از سال ۱۳۱۳ که در آن کتاب رنه دکارت یعنی گفتار در روش به فارسی برگردانیده شد، آغاز شده است. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌ی غربی اینک تا بدان‌جا پیش رفته است که در کتابفروشیهای شهرهای بزرگ نسخه‌های فراوانی از ترجمه‌ی آثار متفکرانی چون آرنست، آرون، کارنپ، دیویی، دیدرو، هابرماس، هایدگر، هیوم، یاسپرس، کانت، اشتراوس، لاک، مارکوزه، نیچه، پاسکال، پاپر، روسو، راسل، سارتر، اسپینوزا، وبر، ویتگنشتاین و بسیاری جز آنها دیده می‌شود. چنانکه این نامها نشان می‌دهند

چهره‌ی برخی فیلسوفان تحلیلی (پوزیتیویستهای منطقی، فیلسوفان تحلیل زبان) و حکیمان مکتب قاره‌ای اروپایی (پدیدارشناسان، اگزیستانسیالیستها و ساختارگرایان) برای خوانندگان ایرانی آشناست و گرچه نمی‌توان گفت که روشنفکران ایرانی چیزی به فلسفه غربی افزوده‌اند اما بی‌شک می‌توان باور کرد که درک آنان ازین فلسفه اینک بسیار ژرف‌تر از گذشته است. گاه همکاران غربی من شگفت‌زده می‌شوند که می‌بینند یکی از جدی‌ترین بحثهای نظری پس از انقلاب در ایران، بر سر آراء تحلیلی پاپر و همپل و کارنپ از یک‌سو و تاریخگیری نیچه و هگل و هایدگر از دیگر سو بوده است.<sup>۱</sup>

ارزش این نکته‌ها آنگاه بهتر درک می‌شود که به یاد آوریم گونه‌ای مطالعه‌ی انتقادی و نظام‌مند از غرب و شاخه‌های معرفتی آن از دهه ۱۹۶۰/۱۳۴۰ در ایران آغاز شده است. واقعیت اینست که روحانیان بهره‌ور از آموزشهای سنتی سهمی اندک در کشیدن بار چنین پژوهشی داشته‌اند و بیشتر نقادها پی‌آمد اندیشه‌ورزیهای روشنفکران دینی و یا عرفی (secular) است که پاره‌ای از آموزشهای خویش را در غرب پی گرفته‌اند. نوشته‌های این غرب‌شناسان (occidentalists) که می‌تواند گفتمانی در پاسخ به روایت اروپایی شرق‌شناسی (orientalism) به شمار آید پر از نکته‌ها و نظریه‌ها و پیش‌بینیهای گوناگون در چیستی و سرنوشت «دیگری» یعنی غرب، و کیستی «خود ایرانی» است.<sup>۲</sup> درین گفتمان هم می‌توان شاهد سخن‌سراییهایی دراز درباره‌ی مرگ حتمی و سرانجام دوزخی غرب بود و هم از گروهی دیگر، ستایش علم و فن پدیدآمده در مغرب‌زمین را شنید.

بازنگری و ارزیابی نقادانه‌ی ایرانیان از تاریخ و فرهنگ خود همچنان مهمترین وظیفه پیش روی آنان خواهد بود. چنین است که یکی از برتر فیلسوفان ایرانی، اسکیزوفرنی فرهنگی جوامع مسلمان را به نقد می‌سپارد و چنین می‌نگارد که:

«برای بیش از سه قرن ما، وارثان تمدنهای آسیا و آفریقا، از تاریخ بشر

۱. نگاه کنید به «روشنفکران ایرانی و غرب» از همین نویسنده. ۲. همان‌جا.

«مرخصی» گرفته‌ایم (اگرچه همیشه می‌توان اندک استثنایی یافت). هنگامی که آخرین کاشیکاریها بر طاق و رواق معبد سنتی آموزه‌ها و دانسته‌ها مان را به پایان رسانیدیم، دست از کار کشیده، محو تماشا و مست تفکر در دست‌ساخته‌ی خود شدیم. ماهرانه زمان را در فضا و مکان سرد و منجمد بی حرکت ساختیم و آنگاه توانستیم در ساحتی بیرون زمان با خاطری آسوده همچون جنگاورانی پناه‌گرفته در حصاری دور و نفوذناپذیر و بی‌دغدغه‌ی مزاحمان و پژوهشگران به زندگی خویش ادامه دهیم... مشکل جهان اسلامی اینست که دل به بازتولید میراث پیشینیان خوش کرده است. در برابر هرچه نوی است دست رد برمی‌آورد. قوای فکری‌اش در بن‌بست در ماندگی گرفتار است و از همه بدتر آنکه می‌پندارد در انبان سنت خویش پاسخ از پیش آماده‌شده‌ای برای همه‌ی پرسشهای عالم دارد.<sup>۱</sup>

#### علم و زیرکی در برابر حکمت

نبود توافقی بر سر غرب و چند و چون آن برخاسته از اختلاف بنیادینی است که روشنفکران ایرانی بر سر چیستی علم و دین و ماهیت سکولاریسم در جهان مدرن دارند. رنگارنگی پرسشهایی که در گفتگوهای ایشان جلوه می‌کنند خود نمادی از چند و چون تفکر ایرانی در روزگار کنونی است. پرسشهایی ازین دست که آیا علم تجربی معرفتی بی‌طرف است؟ آیا علم تجربی نیازمند فلسفه (و بویژه مابعدالطبیعه‌ی روحانی صفت شرقی) است؟ آیا تکنولوژی تنها ابزاری در خدمت آدمی است یا مابعدالطبیعه‌ای در پس آن سرشت انسان و سرنوشت هستی‌امروزی را رقم می‌زند؟ آیا تکنولوژی و روحانی‌صفتی (Spiritualism) با هم سازگارند؟ آیا رواست که دین را به قلمرو زندگی و وجدان فردی آدمی محدود کنیم؟ آیا می‌توان اسلام را بنا بر اصول مدرنیته تفسیر کرد؟ اگر نه، پس چه تعبیری از اسلام در روزگار کنونی پذیرفتنی است؟ آیا تعبیر ایدئولوژیک از دین خواستنی و یا از اساس شدنی است؟ آیا چاره‌ای جز آن داریم؟ آیا می‌توان فقه را به تیغ تحلیلهای

1. Shayegan, Daryush, 1992. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. London: Saqi Books.

شناخت‌شناسانه سپرد و فهم فقهی را به شیوه‌ی هرمنوتیکی به پیش برد؟ آیا چنین کاری به پوشاندن چهره‌ی قدسی فقه نمی‌انجامد؟ آیا سیاست ذاتی اسلام است؟ آیا اخلاق تابع سیاست است؟ آیا دو پدیده‌ی عرفی شدن و غربی شدن هم‌عنانند؟ تفاوت مسلمانان و مسیحیان در رویارویی با بنیادهای تمدن نوین چه آثاری در پی خواهد داشت؟ آیا نقد ایدئولوژیهای اروپامحور به ویرانی اساس روشنگری خواهد انجامید؟ آیا می‌توان فلسفه و معرفت‌گریبان را به صورت گزینشی آموخت و برگرفت؟

در فضای فکری ایران نمی‌توان بر گفتمان یگانه‌ای انگشت نهاد و آن را چیره بر دیگر گفتمانها عهده‌دار پاسخگویی به همه این پرسشها دانست. حقیقت اینست که مسندنشینان روحانی تاکنون به تولید چنین گفتمان چیره‌ای توفیق نیافته‌اند. گروهی علت این پدیده را در ناتوانی دانش فقه از گشودن گره‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به مدد دستورهای اخلاقی و سنتی فقهی بازمی‌جویند و بسا که همین تحلیل روشنفکران را به جستجوی راههای عملی برای کارآمدی حکومت دینی در جهان مدرن فراخوانده است. اینک پاره‌ای از اصلاحگران دینی، صنف روحانیت را به دلیل بازتولید دین عوامانه ملامت می‌کنند و گرچه روحانیان حکومتی خواستار تبدیل مذهب شیعه به یک ایدئولوژی کارآمدند، ناقدانی این چنین بر آنند که ویژگی سطحی و ساده‌گیرانه‌ی ایدئولوژیها اساس و گوهر دین را به باد فراموشی می‌دهد و چهره‌ی عرفانی آن را در نقاب می‌کشد. در همین حال گروه دیگری از روشنفکران ایرانی نقد خود بر ایدئولوژی را با توجه به چیستی عقلانیت نوین و علم مدرن پی می‌گیرند. همچون سورن کرکه‌گور که از باور سنتی کانت به جهانشمولی عقل می‌پرسید و بر آن بود که رفتن به راه عقل خود یک انتخاب است چرا که زندگی اخلاقی خود یکی از دستورهای عقل ابزاری نیست، این روشنفکران نیز علم بدون همگامی «حکمت» را ناتوان از فراهم آوردن دستور درست رفتار آدمی می‌دانند. برابر باور این اندیشه‌وران، سودای دستیابی به ماهیت، مابعدالطبیعه‌ی غربی را از «حکمت» جدا کرده است. و از این‌روست که علم و فن غربی به سادگی توانسته‌اند جایگزین چنین مابعدالطبیعه‌ای

شوند. ازین رو نباید مهار دین قدسی شرقی را در دستان سرد علم غربی نهاد. سخنانی این چنین و بسیاری بیش از اینها، بازنمای این نکته‌اند که این گروه از روشنفکران ایرانی در ارزیابی مدرنیته و پی‌آمدهایش هم از نقد کرکه‌گور بر مسیحیت عقلانی بهره برده‌اند، هم نقد هایدگر بر تکنولوژی را به کار بسته‌اند. هم رأی کامو در افسانه‌ی سیسیفوس را به یاد داشته‌اند و هم باور سارتر به اخلاق مسئولیت‌پذیری را نادیده نگرفته‌اند.

#### تمنای اصالت

این همراهی روشنفکران ایرانی با حکیمان اگزیستانسیالیست غربی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که هر دو گروه در پی درک و بازفهمی مسأله‌ی اصالت‌اند. هر دو بر این باورند که زندگی آدمیان باید اخلاقی، معنادار و عاطفی باشد. اصالت چنین زندگی‌ای در گرو آنست که آدمی هم نگران ارزشمندی، شایستگی و سزاواری روش زیستن خویش باشد و هم دوام این سنت را آرزو کند. «اصیل بودن» یعنی به فرهنگ و زمانه‌ی خویش به چشم ناقدانه نگریستن و در همان حال حس وفاداری و تعلق به آنها را وانهادن. نزد روشنفکران سنتی ایران تمنای چنین اصالتی همواره هم‌عنان نفی تقلید کورکورانه از غرب بوده است چه زندگانی‌ای که با چنین تسلیم و تقلیدی همراه شود شایسته‌ی زیستن نخواهد بود. نظر در این نکته آشکار می‌سازد که چرا نفی غربی شدن و مقابله با امپریالیسم همچون دویاره‌ی ثابت در تمامی گفتمانهای روشنفکری ایرانی حضور دارند. پیشروی ایدئولوژی غرب و سلطه‌ی استعماری و نواستعماریش بسیاری روشنفکران ایرانی را دوشادوش دیگر مردمان به جستجوی راهی برای بومی‌سازی، نگاهبانی از اصالت و آزادی، بازگشت به خویش و اسلامی کردن فرامی‌خواند. متأسفانه برخی ازین روشنفکران و مردمان عادی که نمی‌خواستند حاشیه‌نویس نسخه‌های فلسفی غربی شوند یا بر نقشه‌ی امپریالیستی غرب نقطه کوچک دیگری بیفزایند به دامان گونه‌ای بیگانه‌گریزی و غرب‌هراسی پناه بردند، نگاهی ذات‌گرایانه به غرب و شرق برگزیدند و بدین‌روی راه را بر بسیاری رفتارهای

ناپخته در هر دو قلمرو سیاست و اجتماع گشودند. با این‌همه باید از هر گونه تصویرگری یکسویه از ایران، دولتهای اسلامی و یا جهان غیر غربی پرهیز کرد و روا نداشت که رفتار و سیاست این دولتها، ملتها، فرهنگها و تمدنها در قالب تنگ یک تعریف تمامیت‌گرایانه گنجانیده شوند.<sup>۱</sup> چنین تصویرگری‌ای همان‌قدر رواست که غرب را بسان یک کل یکپارچه، چیزی شبیه به روح هگلی، در خاطر آوریم. نظر به غرب، دولتهای اسلامی و جهانی غیر غربی بسان هستیهای ثابت و صلب، از سیالیت تاریخی و تطور فرهنگی-اجتماعی و اقتصادی غافل می‌ماند و ازین‌رو سازوکار سیاسی جامعه‌ها و دولت-ملتهای وابسته به آنها را در نمی‌یابد.

پیشبرد کثرت‌گرایی و تساهل در گرو چشم گشودن و به رسمیت شناختن این جهان‌نگریهای فلسفی متضاد و رویکردهای سیاسی بناشده بر آنهاست. تا آن هنگام که هر یک از دو سو بر پایه‌ی پیشداوریهای تجریدی و بزرگنماییهای محسوس دست به پیشگوییهای گزاف اما اثرگذار می‌گشاید درک و فهم بینامدنی و صلح جهانی هیچ‌یک چهره نخواهند نمود. باید این شیوه‌ی ناپسند را کنار نهاد و درک ناقدانه را پایه‌ی گفت و شنیدی واقعی میان شرق و غرب ساخت.

1. Mottahedeh, Roy P., 1996. «The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique», Harvard Middle Eastern and Islamic Review, vol. 2, no. 2, pp. 1-26.



در همین حال گروه رو به رشدی که نه به ضرورت و نه همه وقت به زبان پسامدرنها سخن می‌گویند، چالش دیگری در میدان دانش روابط بین‌الملل در انداخته‌اند و، فراتر از آن، کلیت علم اجتماع «اروپا/ امریکا-مرکز» را در بوته‌ی نقادی نهاده‌اند. این گروه را می‌توان پیروان «نهضت بومی‌گرایی» نامید. بومی‌گرایان چنین می‌گویند که پیش‌فرضهای اروپا-مرکز علم اجتماع را استعمارزده کرده است و بدین‌روی به دوام و بقای نظام غرب-سرور جهانی خدمت نموده است. از این‌رو روشنفکران جهان سوم می‌بایست بر «هویت غربی» نظریه‌ها و روشهای پژوهشی علم اجتماع چشم بگشایند و فریب چهره‌ی جهانشمول آنان را نخورند. هواداران بومی‌گرایی همچون بنیادهای فلسفه غربی را به چالش کشیده و در اعتبار عقل عینی، ارزشمندی اومانیسیم، معنای ایده‌ی پیشرفت، هستی معرفت‌فرا فرهنگی و نیز دوگانگی اساسی میان دین و علم تردیدها روا داشته‌اند. به باور بومی‌گرایان، اندیشمندان جهان سومی می‌باید مفهومی و نظریه‌هایی پردازند که در سنت تفکر بومی و تجربه‌های تاریخی و فرهنگی خودی ریشه داشته باشند تا از آن پس بتوانند به شیوه‌ای فراگیر نظرگاهها، زمینه‌های اجتماعی-تاریخی و سیر پژوهشهای مردم خود را تبیین نمایند.<sup>۱</sup> برابر رأی بومی‌گرایان علم اجتماع به یک معنا می‌تواند به دعوی جهانشمولی برخیزد چرا که مفهومی و نظریه‌های پرورده‌شده در یک تمدن در دسترس پژوهشگران تمدن دیگر نیز قرار خواهد گرفت. ولی این معنا از «گسترش» (universalization) کجا و مفهوم «تعمیم‌بخشی» (generalization)<sup>۲</sup> از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر کجا؟ به باور بومی‌گرایان،

۱. آراء ابن‌خلدون جامعه‌شناس تاریخی قرن چهاردهمی در برآمدن و برافتادن دولتها، نظریه‌هایی در «شیوه‌ی تولید خراج‌محور»، نظریه‌ی «دولت اجاره‌گیر» و «شیوه‌ی تولید آسیایی» نمونه‌هایی از این نظرها و نظریه‌ها به شمار می‌روند.
۲. نظریه‌ی ریچارد ویلیامز (Raymond Williams) درباره‌ی واژگان کلیدی را باید به خاطر آورد: معنای واژگان کلیدی از زبانی به دیگر زبان و از فرهنگی به دیگر فرهنگ تغییر می‌کند. برای نمونه برخی واژگان کلیدی در زبان لیبرالها (مانند لیبرالیسم، فردگرایی، برابری، دموکراسی، تمدن) را در نظر آوریم. گرچه شاید دموکراسی مفهومی جهانشمول به نظر آید ولی کاربرد ویژه‌ی آن در هر فرهنگ به‌هیچ‌رو جهانشمول نیست. دموکراسی پیروان جان لاک در انگلستان با دموکراسی آمریکایی که به پیروی از ژان ژاک روسو در فرانسه و آمریکای لاتین به وجود آمده یکی نیستند و نمی‌توان حکم یکی را به دیگری سرایت داد. به این معناست که باید میان دو مفهوم «گسترش» (universalization) و «تعمیم‌بخشی» (generalization) فرق نهاد.

### مهار جهانی شدن: چالشی پیش روی نهضت بومی‌سازی\*

بیش از بیست سال پیش، استانی هافمن (Stanley Hoffmann) شاخه‌ی روابط بین‌الملل در علوم اجتماعی را دانشی از سر ذات امریکائی دانست.<sup>۱</sup> به باور او تحلیل نظام بین‌المللی و نیز مطالعه‌ی سیاست خارجی امریکا به طور سنتی همزاد و هم‌عنان بوده‌اند و این نکته‌ی شگفتی نیست چه، بار نظریه‌پردازی در قلمرو روابط بین‌الملل پیوسته به دوش پژوهشگرانی بوده است که در آمریکا می‌زیسته‌اند. به رغم این نکته‌سنجی، واقعیت آنست که کارشناسان روابط بین‌الملل این شاخه‌ی پژوهش را زیرگروه علوم اجتماعی جهانشمولی می‌شمارند که نظریه‌ها و روشهای پژوهشی‌اش می‌توانند از فرهنگی و جامعه‌ای به جامعه و فرهنگ دیگر سفر کنند و به کار واریسی چند و چون آنها بیایند. چندی پیش نیست که نظریه‌پردازان پسامدرن در قلمرو روابط بین‌الملل، باور به جهانشمولی این شاخه را بر ترازوی نقد نشانده‌اند و بر آن شده‌اند که هر پژوهشی از اساس در چارچوب گذرای زمانی و فرهنگی سامان می‌پذیرد و از این‌رو هیچ نقطه‌ی نظر بی‌طرف و یا معیار مطلق عینی‌ای در کار نیست تا از فراز آن به مشاهده‌ی رفتار آدمیان ایستاد و به سنجش ارزش‌مندی و حقیقت‌نمایی گفتارشان نشست.

\* Boroujerdi, Mehrzad. 2002. «Subduing Globalization: The Challenge of the Indigenization Movement.» In *Globalization and the Margins*, edited by Richard Grant and John R. Short. New York: Palgrave: 39-49.

1. Hoffmann, Stanley. 1977. «An American Social Science: International Relations.» *Daedalus* 106, no. 3 (Summer): 41-60.

باید برای پی افکندن علوم اجتماعی هر چه بیشتر بینافرهنگی (trans-cultural) کوشید.

شگفت نیست که حلقه‌های رسمی علمی مغرب‌زمین با حمله‌ی بومی‌گرایان به خودشیفتگی و غرور فکری پژوهشگران اروپایی و امریکایی هم‌دل نبوده‌اند. برای نمونه برخی مخالفان، مرام بومی‌گرایان را جدلی، خودپرستانه، ذات‌انگاران، جزمی، ارتجاعی و ضد مدرن، بیگانه‌پرست و خردنگر خوانده‌اند. با این همه این نوشتار روشن خواهد کرد که چرا نباید از سر برنامه‌ی بومی‌سازی دانش ساده‌انگاران گذشت و به بهانه‌ی ابهام یا به تهمت دل‌باختگی‌اش به تفاوتها و ندیدن همگونیها، از ارزیابی موشکافانه‌ی آن چشم پوشید. بومی‌سازی برنامه‌ای اصیل و البته پرچالش است که به دست هواخواهان تمدنهای دیروز آغاز شده و به نیت چیرگی یافتن بر سکون و انفعال کنونی در برابر فشار و اجبار بی‌وقفه‌ی مدرنیته ادامه یافته است. ارزیابی توان ایدئولوژیک و نظر در ناهمواری راه پیش روی برنامه‌ی بومی‌سازی آشکار خواهد ساخت که روشنفکران جهان سومی چگونه در پی بازسازی فضای گفتمانی ویژه‌ی خود بوده‌اند و به حاشیه‌زدن بر فلسفه‌ی غربی دل خوش نکرده‌اند. نوشتار کنونی به بررسی پاره‌ای از برنامه‌ی پژوهشی بومی‌سازی یعنی نکته‌ی «اسلامی کردن معرفت» می‌پردازد.

#### بومی‌سازی، چالش تاریخی پیش روی روشنفکران جهان سومی

فراخوان اندیشمندان جهان سومی برای بومی‌سازی دانش پی‌آمد خواست استقلال سیاسی و اصالت فرهنگی آنان در دوران پس از جنگ جهانی دوم بود. رهبران بسیاری جنبشهای دینی-سیاسی مانند رستفاری (Rastafari) و جنبش سیاه (Negritude) بسیاری از روشنفکران فعال همچون سمیر امین، امه سزر، فرانتس فانون، سی. ال. ار. جیمز، آبرت ممی و لئوپلد سدار سنگهور همه بر آن بودند که رهایی سیاسی جهان سوم بدون استعمارزدایی فکری کامل نیست ورنه این کشورها همچنان در قلمرو جغرافیایی غرب امپریالیست باقی خواهند ماند. از دیگر سو مکتب «جهان

سوم‌باوری» (Third-Worldism) در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۵۰ پدید آمد و از همان آغاز تقلید و پیروی از غربیان را از زندگی راستین شرقیان به دور دانست و از این سبب بر خواست اصالت فرهنگی تأکید بسیار روا داشت. چنین بود که هم تاریخ و هم تاریخنگاری استعمارزدایی در مصر و غنا و هندوستان و اندونزی چه بسیار کشورهای دیگر از اندیشه‌ی بومی‌سازی و مکتب جهان سوم‌باوری رنگ و بو گرفت.

در سال ۱۹۷۲ اندیشگر مالزیایی، سیدحسین العطاس، «ذهن افسون‌شده» پژوهندگان علوم اجتماعی در جهان سوم را نکوهش می‌کرد و آن‌را همچون «اسیری در دستگاه آموزشی غربی در داخل و خارج جهان سوم می‌دید که جز به پیروی کورکورانه و غیر ناقدانه از تفکر غربی نمی‌توانست اندیشید.»<sup>۱</sup> وی آنگاه چنین نتیجه می‌گرفت که اهل آسیا باید پایه‌گذار مرامی مستقل در علم اجتماع خویش باشند. چندی بعد، همتای هندی العطاس، سی. تی. کورین چنین می‌نگاشت: «ما نه آسیایی هستیم و نه اهل علم نوین غربی. آنچه درباره‌ی گرفتاریهای جامعه‌های خود می‌دانیم از مطالعه‌ی چند کتاب در نمی‌گذرد و تازه همین کتابها را هم غربیان برایمان نوشته‌اند... ما مثل گدایانیم. همه‌مان را می‌گویم. دور سفره‌ی دانش می‌گردیم تا خرده‌نانی بر باییم و به خوردنش دل خوش کنیم. اما هاضمه‌مان توان گوارش همان پاره را هم ندارد. ما هیچ‌گاه به آنجا که این غذا را می‌پزند راه نبرده‌ایم و همیشه خیال کرده‌ایم که نمی‌توانیم دستور پخت بومی دلپذیر خودمان را به کار ببریم و با مصالحی که داریم برای خودمان چیزی فراهم کنیم.»<sup>۲</sup>

گرچه رویدادهایی چون زوال اندیشه‌ی جهان سوم‌گرائی، پایان جنگ سرد و سرعت جهانگیری پدیده‌هایی چون سرمایه‌داری و مدرنیته بر روی هم از توش و توان جنبش اصالت‌جویان و بومی‌گرایان کاستند، شعله‌ی این جنبش به هیچ‌رو خاموش نشد. بلکه بعکس، هنگامی که تمامی فرهنگها

1. Alatas, Syed Hussein. 1972, «The Captive Mind in Development Studies.» *International Social Science Journal* 24, no. 1, p. 691.

2. Atal, Yogesh. 1981. «The Call for Indigenization.» *International Social Science Journal* 33, no. 1, p. 191.

سنگینی بار پدیده‌ی جهانی شدن (یعنی گسترش بازارهای مالی و ارزشیابی روزافزون فن‌آوری اطلاعاتی و...) را تجربه کردند، ندای بومی‌سازی دانش و اصالت فرهنگی نیز رفته‌رفته بالا گرفت. هم‌اینک اگرچه از یک‌سو روند کالاصفت کردن فرهنگ در کار زدودن یگانگیها و تشخصهاست، اما حرکت مخالف آن در پیشبرد سیاست متکی به هویت محلی و بومی نیز سرعت و شدت می‌یابد. جامعه‌های جهان سوم اکنون دست در کار عمل آوردن، آن خود ساختن، و تعبیه‌ی مدرنیته‌ی غربی در زندگی روزمره‌ی خویشند. ولی از آن‌رو که هر یک سرمایه‌ی فرهنگی (cultural capital) ویژه‌ی خویش را در کار می‌کنند،<sup>۱</sup> تُرک جوشی که از این تنور بیرون می‌آید، هرچه که هست، دیگر آن «مدرنیته‌ی غربی» نیست. به هرروی چون پیش‌نیاز تحقق «مدرنیته‌ی غربی» در جهان سوم فنای هویت هستی‌شناختی ساکنان آنست، می‌توان جهانی شدن و مقاومت محلی در برابر آن‌را دو پدیده‌ی همزاد دانست.

#### بومی‌سازی دانش

راه بردن به چیستی جنبش بومی‌سازی دانش در گرو پاسخگویی به پرسشهایی از این دست است:

آیا بومی‌سازی دانش برنامه‌ای روشنفکرانه است که جز به ویرانگری آنچه دانش غربی می‌خواندش نمی‌اندیشد؟ غیر غربیان، اروپا یا امریکای مرکزی را پشتگاه نظری علوم اجتماعی مدرن دانسته و در نقد و رد این پشتگاه نظری سخنها گفته‌اند. آیا این نقدها پذیرفتنی‌اند؟ آیا نقد ایدئولوژیهای اروپامحور رد اساس و اصول روشنگری را در پی دارد یا تنها به طعن در شیوه‌ی تحقق تاریخی این اصول بسنده می‌کند؟ روشنفکران غیر غربی چگونه تاریخی بودن (و ازین‌رو «امکان» و نه «ضرورت») اندیشه‌ی غربی را نشان داده‌اند تا آن‌را از مسند اطلاق و جهانشمولی به زیر بکشند؟ آیا روشنفکران غیر غربی توانسته‌اند اصول استواری در شناخت‌شناسی بومی پی افکنند تا بر پایه‌ی آن دانشهای محلی شده‌ای در وادی جامعه‌شناسی،

۱. برای نمونه، حرکت فرهنگی نوکنفوسیوسی در آسیا آرمانهای آشنای همان فرهنگ در ارزش و اصالت خانواده را مبنای صورت‌بندی و گسترش اخلاق اداری در فضای عمومی می‌کند در نگاه پیروان این حرکت فرد‌ابزاری در دست جمع است نه آن «سوژه‌ی خودمختار» که مدرنیته‌ی غربی به تصویر می‌کشد.

انسان‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و روانشناسی بنا کنند؟ و دست آخر، برنامه‌ی بومی‌سازی دانش در جهان سوم با چه مانعهایی روبروست؟ پرداختن به تمامی این پرسشها نیازمند پرداختن کتابی در جامعه‌شناسی علم اجتماع در جهان سوم است. در این نوشتار کوتاه تنها به تعریف بومی‌سازی، دلیل وجودی این حرکت، و پاره‌ای محدودیتهای آن می‌پردازیم. آنچنان‌که سیدفرید العطاس می‌گوید، «فراخوان بومی‌سازی به معنای روی‌آوری به مشکل‌های ویژه‌ی بومی به روش دانشمندان علوم اجتماعی نیست. روش این دانشمندان را می‌شناسیم: سامان دادن مفهوما و روشهای مناسب برای کاربست خانگی آنچه آنجا در غرب ساخته و پرداخته شده است. بومی‌سازی چیزی ورای این تکاپوست. باوری است به اینکه نظریه‌های علم اجتماع روشها، تصورات و تصدیقاتش، همه و همه قابل استخراج از منابع تاریخ و فرهنگ تمدنهای غیر غربی‌اند.»<sup>۱</sup>

فراخوان بومی‌سازی در دهه‌ی ۱۹۷۰ به اوج خویش رسید. دورانی که در آن بسیاری روشنفکران افریقایی، آسیایی، امریکای لاتینی و خاورمیانه‌ای استدلالها در میان آوردند تا نشان دهند که فرهنگ و علوم اجتماعی غربی یگانه‌الگوی ارزشمند و معتبر دانش نیستند. این روشنفکران به فراهم آوردن مفهومهای تازه‌ای می‌اندیشیدند که از بستر شرایط، نیازها، تجربه‌ها و مسائل «بومی» جامعه‌های خویش رسته باشند - گرچه تماس با غرب خود بسیاری از این شرایط، نیازها، تجربه‌ها و مسائل بومی را ایجاد می‌کرد - تا به یاری آنها تاریخچه‌ی جامعه‌های خویش را بازنویسی کنند و تبیینی برای وضع کنونی آنها بیابند. اینان، همچنین، همانند نظریه‌پردازان مکتب وابستگی<sup>۲</sup>

۱. Alatas, Syed Farid. 1993. «On the Indigenization of Academic Discourse.» *Alternative* 18, p. 309.

۲. برای مطالعه در سه نمونه مشهور از تئوری وابستگی نگاه کنید به:

Amin, Samir. 1976. *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. Hassocks, UK: Harvester Press.

Frank, A.G. 1969. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press.

Baran, Paul. 1957. *The Political Economy of Growth*. New York: Monthly Review Press.

(Dependency Theory) و هواخواهان نظام نوین اقتصاد جهانی (NIEO) در دهه‌ی ۱۹۷۰، پیشفرضها و استدلالهای تئوری مدرنیزاسیون را به نقد کشیده‌اند و خواهان پایان دادن به استعمار آفریقا، آسیا، امریکای لاتین و خاورمیانه شدند. سالها نفس کشیدن در فضای تفکر امپریالیستی غرب خودآگاهی‌ای عاریتی و بیگانه با واقعیت بومی برای عالمان اجتماعی جهان سومی ساخته بود و ازین رو دانش بناشده بر آن بازنمای آنچه در جهان سوم می‌گذشت نبود. به این دلیل دانش‌آموختگان علوم اجتماعی در جامعه‌های جهان سومی، جز نقشی پیرامونی و کم‌بها بازی نمی‌توانستند کرد و توده‌ها همین نقشها را نیز بیگانه با واقعیت محلی می‌یافتند.

در برابر این گروه، بومی‌گرایان بازسازی خودآگاهی خویش بر مبنای تفکر غربی را روا ندانسته و نخواستند به بهانه‌ی جهانشمولی و بی‌مرزی دانش تصویر خود را در آینه‌ای ببینند که ایشان را همچون نسخه‌ی بدل روشنفکران انگلیسی، فرانسوی و امریکایی بازمی‌نمود. روشنفکران این‌چنینی می‌بایست بر ویژگیهای تاریخی و فرهنگی جامعه‌های خویش تکیه کنند تا نظریه‌ها و روشهای پژوهشی‌شان پاسخگوی هدفها، جهان‌نگری و تجربه‌های اجتماعی-فرهنگی ویژه‌ی آنها باشد. بومی‌گرایان در پاسخ ناقدانی که بر جنبه‌های روانشناختی این «خودآگاهی» انگشت می‌نهادند، روایت مدرنیته‌ی غربی را در تمامت خویش تصویر کرده و تکیه‌اش بر پیشداوری روانشناختی اما پنهان‌گریبان در دوگانگی شرق و غرب را یادآور شدند. در چشم بومی‌گرایان دانش، آرمانها، روشها و نسخه‌نویسیهای علم اجتماع غربی همه از دامان تفکر روشنگری برمی‌خیزند و به همین روی شایسته نقد و ارزیابی دوباره‌اند. به باور روشنفکران جهان سومی، بر دو وصف گزینشی (selective) و تألیفی (constructive) بودن دانش غربی نمی‌توان ایرادی گرفت اما ویژگی قوم‌محور (ethnocentric) دانشمندان غربی که بر شیوه‌ی پژوهش و تحلیل‌هایشان نیز اثر می‌نهد امری نیست که بتوان نادیده‌اش انگاشت.<sup>۱</sup>

۱. برای نمونه، دانشمندان علوم سیاسی امریکایی در دهه‌ی ۱۹۷۰ به تقریب ۷۵ درصد کل اهل این فن را در جهان تشکیل می‌داده‌اند. به همین قیاس، سوزان استرنج بر آنست که در سال ۱۹۷۱ نود درصد اقتصاددانان زنده‌ی جهان امریکایی بوده‌اند. نگاه کنید به:

Strange, Susan. 1971. «The Politics of International Currencies.» *World Politics* 23, 2: 215-31.

گذشته ازین، علوم اجتماعی‌ای که مدعی کارآمدی در قلمرو فرهنگهای گوناگونند نمی‌باید نقش شبکه‌ی معناهای بیناانسانی (intersubjective) را که از دوسو با هریک از دو سپهر فکری غربی و غیر غربی پیوسته است دست‌کم بگیرند. دست‌آخر هواداران بومی‌گرایی بر آنند که پژوهشهای علم اجتماع چراغی است که پیش از هر چیز به خانه رواست. چه، هنگامی که دانشمند بومی علم اجتماع واقعیتهای بومی را تحلیل کرده و با نگاه تازه‌ی خود به رفتار انسانی تصویری تازه از آنها نقش می‌کند، در همان حال هم بر محتوا و هم بر غنای روش‌شناختی و کاربردی این شاخه از دانش می‌افزاید.

باری، برنامه‌ی پژوهشی بومی‌سازی دانش کاستیهای شناخت‌شناختی بسیاری دارد و به زبان خطابی سخن می‌گوید. اما به باور من نمی‌توان آن را تنها به پاره‌ای خطابه‌های رنگین رهبران فکری آن فروکاست. در هسته‌ی این برنامه حمله به بنیادهای سنت فکری غربی نهفته است - از جمله باور به واقعیت عینی، جهانشمولی عقلانیت، و باور به دانش بری از ارزش همه در آماج نقد می‌نشینند. جالب اینجاست که اندیشمندان غربی نیز نقدهایی از همین دست در میان آورده‌اند آن‌سان که ناخودآگاه خواننده را به یاد همتایان جهان سومی خود می‌اندازند. برای نمونه پیتر وینچ بر آنست که جامعه‌های گوناگون عقلانیت‌های گوناگون دارند<sup>۱</sup> و روی متحده شرح می‌دهد که گرچه عقل در ظاهر قلمروی جهانشمولی برای گفتمان می‌گشاید اما خود در عمل رفتاری بناشده بر الگوی یک فرهنگ ویژه را به نمایش می‌گذارد<sup>۲</sup> و هنگامی که سخن بر سر نسبت دانش و ارزش می‌رسد، یورگن هابرماس و پیروان مکتب فرانکفورت آشکار می‌سازند که چگونه شاخه‌ی گوناگون معرفت در خاک بستگیهای پیشامعرفتی و ایدئولوژیها ریشه دارند. سرانجام میشل فوکو و پژوهشگران پسامدرن چنین نتیجه می‌گیرند که علوم اجتماعی باردار از ارزشها، قدرت و بستگیها هستند.<sup>۳</sup>

1. Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.

2. Mottahedeh, Roy. 1985. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. Pantheon Books, p. 202.

3. Kleden, Ignas. 1986. «Social Science Indigenisation: National Response to Development Model and Theory Building.» *Prisma* 41, p. 37.

پیام پیروان اندیشه‌ی بومی‌گرایی به پژوهشگران اینست که در شناخت دانش باید میان صفت‌های کلی و فرافرهنگی و ویژگی‌های خاص و تعمیم‌ناپذیر آن فرق نهاد. گذشته ازین، گرچه شاید هدف و روش علم همه‌جا یکسان به نظر آیند اما مسائل آن که با چیستی جامعه‌ها گره خورده‌اند این‌گونه نیستند. سوم آنکه، آنچه به شاخه‌ای از دانش در یک دوران قوام می‌بخشد نظام ازپیش موجود ارزش‌هاست و چهارم اینکه باور به دوگانه‌هایی چون روح-بدن، واقعیت-ارزش و عقل-ایمان که در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی غربیان جایگاه کانونی‌ای دارند به هیچ‌رو جهانشمول و همه‌پذیر نیست.<sup>۱</sup> به دیگر سخن بومی‌گرایان، به رغم نقدهای پوزیتیویست‌ها بر ایشان، بر علم‌باوری، امپریالیسم روش‌شناختی، و شناخت‌شناختی دانش غربی خرده می‌گیرند. برای نمونه گروهی روانشناسان بینافرهنگی، گردآمده از کشورهای چون امریکا، زلاندنو، ترکیه و هندوستان برآند که روانشناسی امریکایی به جای آنکه «جهانی بیندیشد و آن اندیشه را به صورت محلی به کار بندد، محلی می‌اندیشد و حاصل کارش را در کل جهان به کار می‌برد» ازین‌رو سرسپاری روانشناسی امریکایی به تحویل‌گرایی، تجربه‌گرایی و الگوی خودبسنده از آدمی بیشتر به فراموشی و نادیده گرفتن عقلانیت‌های محلی غیر غربیان می‌انجامد. این گروه از روانشناسان بینافرهنگی چنین نتیجه می‌گیرند که «در نزد ما آن تکاپوی دیرین در تعبیه‌ی دانشی از فرهنگ رها (culture free) در چند و چون رفتار آدمی، با خطری همراه است. چرا که چنین تکاپویی گونه‌گونی دیگر سنتها را به چیزی نمی‌گیرد، همه را به سود یکی وامی‌گذارد و تنها همان سنت برگزیده‌ی خود را حقیقت‌مند می‌پندارد. نه مشکلات محلی و نه گرفتاری‌های جهانی هیچ‌کدام را نمی‌توان به این شیوه پاسخ گفت. باید نظریه‌ها و روش‌هایی را بازجست که در گونه‌گونی این سیاقها و سنتها ریشه داشته باشند»<sup>۲</sup>

۱. جهان‌وطنی دیدرو - که به باورش بدون جهانشمولی فیزیک و اخلاق و شعر آدمی به دوران بربریت خویش برخواهد گشت - خود گونه‌ای باوری غربی است که از جهانشمولی بی‌بهره است.

2. Gergen, Kenneth, Aydan Gulerce, Andrew Lock, Girishwar Misra. 1996. «Psychological Science in Cultural Context», *American Psychologist*, vol. 51, pp. 496-503.

برخلاف پیشگویی نظریه‌پردازان مدرنیزاسیون، هویت‌های پیشین آدمیان - برخاسته از قومیتها، مذہبها و زبانها - هیچ‌یک در روبرویی با «غرب» فراموش نشده‌اند و بر اندیشمندان علم اجتماع غربی است که روایت غیر غربیان از خویشتن خویش را فراروی آورند تا شاید بتوانند پلی میان فرهنگها بکشایند چرا که نادیده گرفتن این روایت‌های بومی به کاهش توان تبیینی در علم اجتماع غربی می‌انجامد در چشم اندیشه‌وران غیر غربی وانهادن روایت بومی از سنت و تاریخ شرق روا نیست و شرط داد و ستد بینافرهنگی در دهکده‌ی جهانی جز این نیست که پژوهشگران غربی این روایتها را به جد بگیرند. بی‌گمان انسانیت امروزین دوران «نارسایی و نابالیدن» (pseudomorphosis) - یعنی دورانی که در آن چیرگی فرهنگ کهن بیگانه فرهنگ نوپای بومی را از خودآگاهی و بازشناسی خویشتن خویش بازمی‌داشت - را پشت سر نهاده است.<sup>۱</sup> همچنان‌که فرد دالمایر می‌نویسد، انسانیت امروز سخت تشنه‌ی داد و ستد بینافرهنگی بر بنای «گفت و شنودی ساختارشکنانه و به شیوه‌ی هرمنوتیکی است. گفت و شنیدی که در آن هریک از دو سو هم دیگری بودن آن دیگری را به رسمیت می‌شناسد و هم داشته‌ها و هویت خویش را در پای دیگری فراموش نمی‌کند»<sup>۲</sup>

از جمله پرسشهایی که نظریه‌پردازان بومی‌گرا در میان آورده‌اند یکی اینست که امروزه و در نبود ایدئولوژیهای جهانشمولی<sup>۳</sup> که فراهم آورنده‌ی حس برادری و همدلی جهانیان باشند، تا چه حد می‌توان ادعای فراگیری و همه‌پذیری عقل و ارزشهای همبسته‌ی آن را به جد گرفت؟ و حتی اگر باور به جهانشمولی عقل پذیرفته شود، تا کجا می‌توان تحلیل‌های علمی برآمده از این عقل فراگیر را بدون دغدغهی سازگار کردنشان با اصالت، ویژگی و یگانگی فرهنگهای گوناگون به کار گرفت؟ اندیشه‌وران غربی‌ای همچون روسو، نیچه، هایدگر، سارتر، گرامشی و کرکه‌گور هیچ‌یک زوال اصالت فرهنگی را

1. Spengler, Oswald. 1939. *The Decline of the West*. New York: Knopf.

2. Dallmayr, Fred. 1996. *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. Albany: State University of New York Press.

۳. همان‌گونه که در جای دیگر نیز گفته‌ام، باور فرانسیس فوکویاما به اینکه میل روزافزون جهان سومیان به لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی نویدگر «پایان تاریخ» است، از پایه‌ی استواری برخوردار نیست. نگاه کنید به: «اسلام ایرانی و سودای فاووستی مدرنیته» در همین کتاب.

نمی‌پذیرند و این باور از ورای شعارشان که «خودباش» نمایان است. همان‌گونه که دانیل بورستین کتابدار پیشین کنگره‌ی آمریکا می‌پرسد، «آیا به راستی ایده‌ی پیشرفت که چنین یگانه از خاک تجربه و خاطره و خیال غریبان برخاسته می‌تواند در بستر دیگر فرهنگها نیز بیابد و به جد گرفته شود؟ در تفکر مسیحی خدای یگانه آفریدگار عالم و آدم از هیچ است و کار او تازه به تازه آفریدن است. درین سنت انسان نیز بهره‌ور از نیروی نوآوری است. ولی آیا فرهنگهایی که درین باور با ما همراه نیستند می‌توانند به نوآوری و پیشرفت به همین چشم نظر کنند؟ آیا جامعه‌هایی که در خاطره‌ی قومی خود حکایت پیشروی دانش و فن غربی را به یاد نمی‌آورند می‌توانند به ایده‌ی پیشرفت بیندیشند؟ آیا می‌توان از مردمی که فرایندهای تاریخی مقدم بر مرحله‌ی تولید فکری را تجربه نکرده‌اند چنین چیزی را طلب کرد؟... و آیا از اساس این بیشتر به سود همگان نیست که تجربه‌ی بشر را در رنگارنگی و گوناگونی‌اش بپذیریم و آدمیان را مهلت آن دهیم که خود به شیوه‌ی خویش روایتگر این تجربه‌ها باشند؟<sup>۱</sup>

#### خطرها و محدودیتهای بومی‌گرایی، تجربه مسلمانان

فرآیند بازیابی و احیای میراث شرقی در کنار بازشناسی و به رسمیت شناختن مدرنیته، به برنامه‌ی پژوهشی بومی‌شناسی دانش چهره‌ی دوگانه‌ای بخشیده است. از یک سو دست‌اندرکاران آن را همچون قهرمانان ملی باز نموده و از دیگر سو کلیت این برنامه را نابهنگام و ناسازگار با واقعیت تاریخی جلوه داده است. ولی نمی‌توان تعهد پیروان این برنامه‌ی پژوهشی را به سادگی با پذیرش کورکورانه‌ی سنت بومی و بت‌وارگی (fetishism) تفاوت‌های فرهنگی، و یا با کیش اصالت‌پرستی و مثنی سخنان خطابی بی‌مایه یکی گرفت. آری، تکاپوی برخی بومی‌گرایان برای نادیده انگاشتن مدرنیته با خزیدن در فراموشخانه‌ی دورانهای گذشته‌ی تاریخی، تعالی بخشیدن بیجا به ارزشهای متوسط بومی و یا یکسویه‌نگری آمیخته با حسد و کینه به سرنوشت مدرنیته، راه به هیچ جا نخواهند برد. اما از دیگر سو باید به یاد داشت که آموزه‌ی

1. Boorstin, Daniel J. 1993. «Apostles of Novelty.» *New Perspectives Quarterly* 10, no. 3 (Summer), p. 60.

بازگشت به خویشتن خویش (Nativism) که بر نوزایی و ساماندهی سنتهای فرهنگی و باورهای خودی تأکید می‌کند و یا - برخلاف فرقه‌گرایی و پنهان‌کاری - آشکارا بر طبل ارزشهای خودی می‌کوبد، در چهره‌ی بدیل شگفت و سرزنده‌ای پدیدار می‌شود که هیچ نشانی از سرسپردگی بر آستان مدرنیته با خود ندارد. هستی این بدیل که همزاد رویکرد به یگانگیها و ویژگیهاست خود گواه آنست که دعوی جهانشمولی غرب دیگر پذیرفتنی نیست.

به رغم کاستیهای شناخت‌شناختی‌اش، اسلامی کردن دانش خواست بسیاری روشنفکران مسلمان امروزین است. بیشتر هواداران این برنامه بر آنند که اسلام ایمانی برای تمامی فصلها و کلیدی برای گشایش تمامی درهاست<sup>۱</sup> ازین رو در پی ساختن یک ایدئولوژی با مصالح اسلامی افتاده‌اند که بتواند مسلمانان را از راه میانبری که از کناره‌ی دوران مدرن می‌گذرد به سرزمین آرمانی روشنگری پسامدرن و در همان حال بومی برساند. اما تاکنون دستاورد این گروه جز گونه‌ای دوپارگی فرهنگی (cultural schizophrenia)<sup>۲</sup> نبوده است. گرچه این گروه از روشنفکران مسلمان اسلامی کردن دانش را تکاپویی برای رهایی از خطر سکولاریسم می‌دانند - چرا که در جهان سکولار کالاصفت شدن زندگی روزمره مجالی برای هستی ایمانی مردمان نخواهد گذاشت -<sup>۳</sup> اما از دیگر سو اندیشه‌ی علم اجتماعی که به سبب اسلامی شدن بهره‌ور از قدسیت دینی نیز شده باشد برایشان دغدغه‌آورست.<sup>۴</sup>

۱. برای نمونه‌ای ازین باور نگاه کنید به:

Moten, Abdul Rashid. 1996. *Political Science: An Islamic Perspective*. New York: St. Martin's Press.

2. Shayegan, Daryush. 1997. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

۳. برای پژوهش در چگونگی تأثیر جهان پسامدرن بر جهان اسلامی نگاه کنید به:

Ahmed, Akbar. 1992. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. New York: Routledge.

۴. بودجه‌ی هنگفتی که دولتهای کشورهای اسلامی و جهان سوم درین راه خرج می‌کنند شایسته‌ی توجه بسیاری است. این واقعیت که دولت سرمایه‌ی پژوهشهایی این چنینی را می‌پردازد سبب می‌شود که برنامه‌ی بومی‌گرایی همچون ابزاری برای فشار بر اندیشه‌وران به‌کار رود تا پژوهشهای خود را در راستای خواست دولتمردان و برای کارسازی مهندسی اجتماعی به دست ایشان سامان دهند. ازین‌روست که علم اجتماع جهان سومی پیوسته با این پرسشها روبروست که: آیا به راستی این معرفت چه می‌آموزد؟ چه «باید» بیاموزد؟ و چه باید بکند؟

ازین گذشته نهضت پرشور اسلامی کردن دانش تاکنون هیچ بدیل نظری استواری برای علم اجتماع غربی فراهم نساخته است و جز مشتئی نقد پیش پا افتاده از الگوی علوم اجتماعی غربی و تعبیهی چند نمونهی ذات گرا و قوم محور از علم اجتماع دستاوردی در پی نداشته است. برای نمونه «اقتصاد اسلامی» به راستی چیزی بیش از نظریه اقتصاد نئوکلاسیک غربی (neoclassical) که در پوسته‌ای از واژگان دینی پیچیده شده باشد نیست. پرداختن یک نظریه‌ی اصیل اسلامی در چند و چون دگرگونیهای اجتماعی و تاریخی بیش از آنکه تصور می‌رفته دشوار می‌نماید چه رسد به اینکه بتوان چنان نظریه‌ی هنوز نارسیده را برای تبیین سازوکار سیاسی روزمره در جامعه‌های جهان سوم به کار بست.<sup>۱</sup>

به هیچ‌رو نباید چنین اندیشید که تمامی متفکران مسلمان آرمان اسلامی کردن دانش را در سر می‌پرورند. بسیاری از ایشان این برنامه‌ی پژوهشی را به نقد کشیده‌اند. برای نمونه یکی از روشنفکران ایرانی تکاپوی مسلمانان برای اسلامی کردن جامعه‌شناسی، اقتصاد و حقوق را بی‌ثمر دانسته و به زبان فلسفه ارسطویی چنین می‌نگارد:

«آب ساختمان یا ذات ویژه‌ای دارد و به همین سبب آب دینی یا آب غیر دینی یا شراب دینی و شراب غیر دینی نداریم. همین‌طور است عدل و حکومت و علم و فلسفه و امثال اینها. این مقوله‌ها هم اگر ذات و ماهیتی داشته باشند دیگر دینی شدنشان بی‌معناست و چنین است که علم جامعه‌شناسی ذاتاً دینی یا فلسفه‌ی ذاتاً اسلامی و مسیحی نمی‌توان داشت همچنان‌که حکومت ذاتاً دینی نیز نمی‌توان داشت.»<sup>۲</sup>

۱. برای پژوهش بیشتر نگاه کنید به:

Lee, Robert D. 1997. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Safi, Louay M. 1994. *The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in the Arab World*. Lanham, Md.: Univ. Press of America.

Mutahhari, Murtaza. 1986. *Social and Historical Change: An Islamic Perspective*. Translated by R. Campbell. Berkeley, Calif.: Mizan Press.

۲. عبدالکریم سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»، کیان، ۲۶، ۱۳۷۴، ص ۱۱.

فشرده‌ی سخن اینکه در روزگار کنونی هنوز فراخوان بومی‌گرایی به گوش می‌رسد. به نظر من صورتبندی روش بومی برای علم اجتماع نیازمند درکی نوین از منطق پژوهش است. تفکیک میان روش و محتوا شاید به بهم فرو آمدن شکاف علمی و فنی میان جهان سوم و غرب یاری رساند و باز، بسا که به این شیوه روشنفکران جهان سومی بتوانند به روایتی خانگی از دانش دست یابند و راههای گوناگون توسعه‌یابی جامعه‌های خویش را بازتعریف کنند. بی‌آنکه زبان طرد و طعن به کار بندند و آنگاه، با اسطوره‌سازی از «دیگری» یعنی غرب، از نیروی فکری جامعه‌های خویش برای دسترسی به قدرت بهره‌برداری کنند.

راه آهن و قطار خوشامد گفته‌اند. باید به خاطر بیاوریم که ایشان همواره در پذیرفتن چیزهای تازه‌ای از این دست پیشگام بوده‌اند. نخستین کشور شرقی که به اتحادیه‌ی جهانی پست پیوست و سازوکار تلگراف را به کار گرفت ایران بود. ایرانیان همچنین نخستین ملت شرقی‌اند که فعالانه به سازمان اتفاق ملل پیوستند. به گواهی تاریخ، ایرانیان پیوسته اختراعات و بر ساخته‌های غربی را در پاسخ به نیازهای ویژه‌ی خویش برگرفته و به کار گماشته‌اند. ولی این همه به این معنا نیست که ایشان غربی شده‌اند. البته استثنایی در میان هست: غربی شدن ایران و ایرانیان را باید در قلمرو قانون و دگرگونیهای دستگاه دادگستری ایشان دید»<sup>۱</sup>

نیز به سال ۱۳۱۵/۱۹۳۶ یک روانشناس ناشناخته در مجله‌ی «جهان مسلمان» درباره‌ی ایران چنین می‌نگاشت: «پیش از این درباره‌ی ایران قدیم چنین می‌گفتند که سه چیز به فراوانی در گوشه و کنارش یافت می‌شود: شاهزادگان، شتر و کک. اینک اما روزگار خداوندگاری شاهزادگان به سر آمده است و گرچه هنوز در برخی جاها شتر به بارکشی می‌آید، کاربست هواپیما و خودروهای موتوردار و نیز گسترش خط آهن از نیازهای ایرانیان به کاروانهای شتر کاسته است. همچنین با گسترش روزافزون بهداشت در ایران باید اکنون میلیونها از شمار آن گروه سوم کاسته شده باشد. واقعیت این است که شاه ایران و وزیرانش به نبرد همه‌جانبه‌ای با نارساییها و کاسته‌های بجامانده از گذشته‌ی تاریخی ایران برخاسته‌اند. بی‌گمان ایران را نمی‌توان یک‌شبه دگرگون ساخت. همان‌گونه که نمی‌توان تمدن روم را یک‌روزه بنیاد نهاد. ولی به هر روی، در دوره‌ای کمتر از بیست سال، شاه ایران به راستی چهره‌ی کشور خویش را دگرگون کرده است»<sup>۲</sup>

در سال ۱۳۲۳/۱۹۴۴ یک تحلیلگر انگلیسی چنین می‌نگارد: «مملکت پارس باید با جهش ناگهانی و پرسرعتی پا به قرن بیستم بنهد. ما بختیاران غربی به آهستگی روند سوادآموزی و علم‌اندوزی را پیمودیم و راه به نوآوریهای اندیشگی گشودیم. فن و هنر داستان‌نویسی و نمایشنامه‌سازی در دو سده‌ی هجدهم و نوزدهم در میان ما رونق گرفت. صنعت سینما هم که اینک در ایران به ناگهان شکفته است، در پس فرآیند درازدامنی در سرزمین غرب روئیده است چنانکه ما

1. Toynbee, Arnold and Denison, Ross. «The Modernization of the Middle East,» in *Journal of the Royal Institute of International Affairs*. 8(1929), p. 362.

2. «Westernization in Iran,» in *Moslem World* 26 (1936), p. 87.

### نگاه روشنفکران ایرانی به «غرب» در دوران میانی دو جنگ جهانیگیر (۱۳۱۸-۱۲۹۸)\*

در یادداشت‌های دنیسون راس (Denison Ross) نخستین مدیر مدرسه‌ی آلسنه‌ی شرقی و آفریقایی (دانشگاه لندن) چنین آمده است که به سال ۱۳۰۸ و پس از سخنرانی آرنولد توین‌بی (Arnold Toynbee) درباره‌ی مدرن‌سازی خاورمیانه، کسی چنین می‌گوید:

«مملکت پارس مدرن و غربی نشده است. به نقشه‌اش نگاهی بیفکنید: ایران دیوار به دیوار روسیه است اما در طول سده‌ی گذشته به رغم این همسایگی هیچ به روند اندیشه و تفکر روسها روی خوش نشان نداده است و گرچه تا هفتاد درصد بازرگانش با روسیه است، در روح و عمل به دور از راه و رسم روسیان به سر می‌برد. ایران همچنین ده سال گذشته را در همسایگی جمهوری نوین‌یاد سوسیالیستی شوروی گذرانیده اما از هرگونه دستبرد ایدئولوژی سوسیالیستی بزرکنار مانده است. استقلال و آزادی ایران از روس و امدار آزادی فرهنگی ایران است. اگر ایران بر آن است تا روند توسعه‌ی خویش را به شیوه‌ی خویش پی گیرد، برای امنیت او ضروری‌تر از این چیزی نیست که هیچ‌گاه خیال مدرن‌سازی خود در خاطر نپرورد. من بر آنم که ایران به هیچ‌روی گامی در راه مدرن‌سازی خود برداشته و بر نخواهد داشت. آری، ایرانیان به ماشینهای سواری سبک و کمی نیز به

\* Boroujerdi, Mehrzad. 2006. «'The West' in the Eyes of the Iranian Intellectuals of the Interwar Years (1919-1939).» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26 (3): 391-401.



به تدریج، و از سر فرصت، با پیچیدگیها و زیباییهایش آشنا و آموخته شده‌ایم. از بازیهای روی صحنه‌ی نمایش تا فیلمهای خاموش، و از آنجا تا فیلمهای امروزی، ما غربیان راه درازی را به همواری پیموده‌ایم. ولی برای ایرانیان قصه از این قرار نیست. در دوره‌ای کمتر از ده سال، ایرانیان خود را رودر رو با فیلمهای رنگی نوین می‌بینند، به رادیو گوش می‌سپارند و یا در مهمانیهای رقص و سرخوشی شرکت می‌کنند، بر صندلیهای مدرن امروزی می‌نشینند، در ساختمانهای مدرن می‌زیند و لباسهای روزآمد می‌پوشند. زن ایرانی در چنین دوران کوتاهی است که با نکته‌ی آزادی زنان آشنا می‌شود بی‌آنکه پیش از این دست‌اندرکار سیر تاریخی و تکامل تدریجی اندیشه‌ی آزادی زنان بوده باشد. پس شگفت نیست که ایرانیان در پی تجربه‌ی چنین دگرگونیهای شگرفی خسته و سردرگم به نظر می‌رسند و حیران در سرانجام و سرنوشت معیارهای سنتی زندگی خویش مانده‌اند.<sup>۱</sup>

در سال ۱۳۳۱/۱۹۵۲ تی. کویلر یانگ جونیر از دانشگاه پرینستون درباره‌ی نگاه ایرانیان به غرب چنین می‌نوشت: «یک گروه پرشمارتر، گرچه در درجه خودآگاهی و شیوه‌ی بازشناسی خویش از یکدیگر متفاوتند، خواهان به کار بستن و پذیرفتن نسخه‌های کارآمد و خریدسندی از غرب‌اند که هم پاسخگوی نیازها و خواسته‌های راستین ایرانیان باشد و هم با معیارهای اخلاقی جامعه ایرانی ناسازگار نباشد. چنین رویکردی از یک‌سو به پذیرش آنی علم و فن نوین غربی و از دیگر سو به برگرفتن گزینشی و احتیاط‌آمیز از میان شیوه‌های زندگی، رفتار اجتماعی و نهادهای مدنی غربی می‌انجامد و نیز راه را بر درآمدن فلسفه و ارزشهای غربی در سرزمین فرهنگ و اندیشه‌ی ایرانیان می‌بندد. آری، ایرانیان به دگرگونی و بهسازی بنیادی جامعه‌ی شرقی و اسلامی خویش می‌اندیشند. اما به هیچ‌رو بر آن نیستند که پایه‌های بنیادین و نهادهای اساسی جامعه‌ی خویش را یکسره زیر و زبر کنند.»<sup>۲</sup>

1. Graves, Law. H. D. «Stray Thoughts about Persia,» in *Asiatic Review* 40 (1944), p. 181.
2. Young, T. Cuyler. 1952. «Nationalism in Iran,» in *Nationalism in the Middle East*. Washington, DC. Middle East Institute, p. 26.

یانگ (۱۹۷۶-۱۹۰۰) سالها استاد تاریخ و زبان فارسی در دانشگاه پرینستون بود. او کار خویش در ایران را در ردای یک مبلغ مسیحی آغاز کرد و پس از آن به رتبه‌ی رایزنی فرهنگی در سفارتخانه‌ی آمریکا در ایران رسید.

دست آخر در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷ همکار انگلیسی یانگ در دانشگاه لندن یعنی آن لمبتون (Ann K. S. Lambton) چنین می‌نگاشت: «از نگاه بیرونی ایران امروز به جامعه‌ای مدرن می‌ماند: صورتبندی دولتش بسیار همانند گونه‌ی غربی آن در اروپای غربی است، کارمندان دانش‌آموخته‌های غرب‌اند و با فنون غربیان آشنايند. با این‌همه درک ایرانی از جامعه از بسیاری نظرها همان است که در سالها و سده‌های میانه بوده است. بی‌گمان این درک بنیادین و زیرین لایه، و نه صورتبندی حقوقی نهادهای دولتی، است که سرانجام شیوه‌ی کارپردازی این نهادها را رقم می‌زند... بی‌شک بنای دولت مشروطه و قانون اساسی در سال ۱۲۸۵/۱۹۰۶ می‌بایست به انقلاب شگرفی در درک ایرانیان از مفهوم جامعه و رابطه فرد با آن می‌انجامید. در مقام نظر پاره‌ای قدرتها و اختیارها به دولت سپرده شده و پاره‌ای دیگر دریغ شده است. اما در عمل همچنان مفهوم غربی جامعه‌ای برآمده از قرارداد اجتماعی و برخاسته از نظام حقها و تکلیفهای متقابل که برتر و بیرون از قلمرو تنگ دولت می‌نشیند بیگانه با اندیشه‌ی ایرانیان مانده است. کل قدرت هنوز که هنوز است همچنان ناپاسخگو به شمار می‌آید و صورتبندیهای تازه از دولت نیز از پرداختن چارچوبی برای زندگی معنادار و پر بار ملی و اجتماعی ناتوانند. پاره‌ای از بخشهای دولت دست قدرت خویش را بیرون از دایره‌ی اختیارهای خویش دراز کرده‌اند و در پی، به پا گرفتن استبداد نوین یاری رسانیده‌اند.»<sup>۱</sup>

گفتارهای پیشین یاد از پاره‌ای کارشناسان آگاه از حال و روز ایران، از کم و کاستی و پیچیدگیها در مسیر رویارویی ایرانیان با مدرنیته‌ی غربی پرده برمی‌گیرند. در سده‌ی هجدهم میلادی فاصله‌ی علمی و فن‌آورانه میان ایران

1. Lambton, Ann K. S. «The Impact of the West on Persia,» in *International Affairs* 33 (1957) 12-27.

لمبتون که در مدرسه آکسنتی شرقی و آفریقائی دانشگاه لندن زبان فارسی آموخته بود، نخستین بار در سال ۱۳۱۳/۱۹۳۴ - و آنگاه برای مدت درازی پس از آن - به دیدار و مسافرت در سراسر ایران پرداخت. در دوران جنگ جهانیگیر نخست کاردار خبری سفارتخانه‌ی انگلستان در تهران بود. در سال ۱۳۳۳/۱۹۵۴ به رتبه‌ی استادی در مدرسه آکسنتی شرقی و آفریقائی رسید و پس از آن نیز تا سال ۱۳۵۷/۱۹۷۹ در مقام استاد زبان فارسی دانشگاه لندن خدمت کرد.

و غرب که خود پی‌آیند نوآوریهایی چون تلگراف، عدسی نوری، یخچال، دوچرخه، دینامیت، بلندگو، نیروی برق، موتورسیکلت، تصویر متحرک و کشتی توربین بخار - و نیز همبسته‌های اندیشه‌هایی چون نظریه‌ی تکامل داروین و روشهایی چون میکرب‌کشی پاستور - بود، بسیاری از ایرانیان روشنفکر را بر آن می‌داشت که فن‌آوری مدرن و شیوه‌ی زندگی نوین را یکجا در آغوش بگیرند. اندیشه‌ورزانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا ملکم‌خان بر آن شدند که غرب را بسان یک الگوی زندگی و عمل برگزینند. در سال ۱۲۶۹/۱۸۹۰ ملکم‌خان، روشنفکر و اصلاح‌جوی ارمنی ایرانی و سفیر پیشین ایران در انگلستان، در روزنامه‌ی خویش «قانون» ایرانیان را فرامی‌خواند تا تمدن غربی را بی‌کم و کاست دربر گیرند.<sup>۱</sup> در همین دوران ماطئوس خان ملیک‌یانس در سفر خویش به ژاپن و در مقدمه‌ی سفرنامه‌ی خویش «مملکت شمس تابان یا دولت ژاپون» چنین می‌نوشت که:

«این بنده‌ی خیرخواه با وجود کمی وقت و فرصت این زحمت را بر خود روا داشتم به این امیدواری که شاید هموطنان عزیزم یعنی اهالی خطه‌ی ایران مینوشان سر از خواب غفلت برداشته از این پس دیده‌های فروخفته را باز و جنبشی آغاز کنند و تاسی به همسایگان مشرقی خود نمایند و عزت و بزرگی اسلاف و پیشینیان نامدار خویش را به خاطر آورند و برای رسیدن به سربلندی و افتخار و طلب شوکت و اقتدار گذشته خود دست رجا به دامن عروة الوثقی علوم و صنایع و پای طلب در جاده‌ی مستقیم تمدن و تربیت گذارند تا مگر آب رفته به جوی بازآرند.»<sup>۲</sup>

این کتاب که در گیر و دار جنگ روس و ژاپن و در آخرین دهه از دوره‌ی بازسازی میجی (Meiji) نوشته شده است، گواه آن است که نویسنده‌ی نکته‌بینش نه تنها بر کارخانه‌های گوناگون و صنعت‌های پیشرفته ژاپن می‌نگرد و

۱. نگاه کنید به:

Algar, Hamid. 1973. *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism*. Berkley, University of California Press.

۲. ملیک‌یانس، ماطئوس خان، ۱۲۸۳. «مملکت شمس تابان یا دولت ژاپون»، تهران، فاروس، ص. ۲.

از فن‌آوریهایی چون کشتی‌سازی مدرن و سازه‌هایی چون راه‌آهن و جاده‌های شوسه و چراغ‌های برق یاد می‌کند، بلکه همچنین بر چند و چون زندگی و نهادهای اجتماعی مدرن ژاپن چشم می‌گشاید و بر این نکته انگشت می‌نهد که نمی‌توان ساده‌گیرانه پیشرفت ژاپن را پی‌آمد جنگها و شمشیرزنیهای ژاپنیان دانست - گرچه وی جنگهای ۹۵-۱۸۹۴ ژاپن با چین را از این حکم جدا می‌کند. اینکه امپراتور جدید ژاپن هیچ‌گاه به کشتن هیچ شهروند ژاپنی فرمان نداده است و پیوسته مسافران و جهانگردان، دانشمندان و شاعران، کارمندان دیوانی و سیاستمداران را به دربار خویش می‌خواند و با آنان به گفتگو می‌نشاند، از چشم تیزبین نویسنده پنهان نمانده است. و نیز این نکته‌ها که دستگاه اداری ژاپن بسیار کارآمد است، شهروندانش بسیار وطن‌پرست و سخت‌کوشند، مردانش به همسران خویش ستم نمی‌کنند، کودکان خود را کتک نمی‌زنند، زنان ژاپنی نیز همانند زنان اروپایی و امریکایی بهره‌ور از آزادی و احترام اجتماعی اند ولی بیشتر از خواهران شرقی خویش دست در کار تکاپوی جمعی اند چنانکه از میانشان معماران و طیبیان و مهندسان و کیلان به هم می‌رسد.

ملیک‌یانس این دگرگونی اجتماعی و فرهنگی را تفسیرناشده رها نمی‌کند و در صفحه‌ی دوازدهم از سفرنامه‌اش چنین می‌آورد: «تا صد سال پیش از این مردمان ژاپن حال و روز نابسامانی داشتند. اما از آن زمان که با اروپائیان آشنا شدند و راه و رسم زندگی ایشان را دیدند، دیگر باقی ماندن به روال فلاکت‌بار پیشین و تحمل ستم و سرکوب را روا نداشتند، پیوند خویش با باورهای خرافی گذشته بریدند و گردن خود را از زنجیر بردگی و بندگی رها ساختند.» آنگاه - در صفحه‌ی یکصد و بیست - روی با هموطنان ایرانی خویش می‌گوید: «به سبب غفلتی که تا این وقت از این مقصود شده است، نزدیک است اسم دولت و ملت ما از صفحه‌ی عالم محو شود و مردم مغرب‌زمین ما را دارای هیچ شرف نشناسند. پس شایسته چنان است که قدر عالم انسانیت را داشته و اندکی تعقل کنیم که اروپائیان هم که اول در وحشیگری و جهالت مانند ما یا بدتر از امروز ما بوده‌اند به چه وسیله درین

زمان خود را به اعلیٰ مدارج ترقی و تمدن رسانیده و در خوبی انگشت‌نمای مردم روی زمین شده‌اند تا بدان‌جا که امروز هر کس بخواهد از کار خردپسندی ستایش کند همین قدر کافی داند که بگوید فرنگیان چنین کنند. اما به رغم این نوشته‌ها و چه بسیار فراخوانهای دیگر، با آغاز سده بیستم شکاف فکری و علمی میان ایرانیان و غرب بیش از پیش به ژرفای خویش می‌افزود. سرانجام نوآوری‌هایی چون رادیو، ماشین نگارش، هواپیما، نوار مغناطیسی صدا، تانکهای جنگی، تلویزیون، توربینهای گازی و مولدهای الکتریکی در کنار نهضت آزادی زنان، نظریه‌ی نسبیّت اینشتین، پیدایش انسولین در مداوای بیماران قند، پرواز لوئی بلریو بر فراز آبراه انگلستان، رساله‌ی ماری کوری در رادیوگرافی، مدل اتمی راترفورد و کشف پنی‌سیلین به دست الکساندر فلمینگ خواب بسیاری ایرانیان را برآشفست و آنان را از رویای خودفریبی و خودستایی بیدار کرد. بی‌سببی نبود که سیدحسین تقی‌زاده (۱۳۴۹-۱۲۵۷) هنگامی که در مجله‌ی «کاوه» از ناچاری پیروی از غرب سخن می‌گفت هیچ واژه‌ای را بی‌حساب بر زبان قلم نمی‌راند: «باید چشم بر این حقیقت بگشاییم که چه از نظر روحی و معرفتی و چه از نظر دنیوی و فیزیکی صد هزاران فرسنگ از تمدن غربی عقب افتاده‌ایم. در دانش، فن‌آوری، موسیقی، شعر، رفتار اجتماعی، ادب زندگی، روحیات معنوی، سیاست‌ورزی و صنعت، در همه‌ی اینها از قافله‌ی اروپائیان عقب‌تریم. چنین است که باید به سختی و پشتکار فراوان ملیت یعنی هویت بنیادین، زبان و تاریخ خویش را از دستبرد زمانه نگه داریم و در کنارش بی‌هیچ شک و درنگ از پیشرفته‌ها و تمدن اروپائیان سرمشق گیریم. باید خویش را به کلی و بی‌هیچ‌اما و اگر به تمدن غرب بسپاریم.»<sup>۱</sup> همچون فراخوانهای میرزا ملکم‌خان و ملیکیان، خطابه‌های آتشین تقی‌زاده نیز نتوانست نگاه نسلی از ایرانیان را که حال و روز خود را هر چند ناامیدکننده اما نه بحرانی می‌دیدند از بنیاد دگرگون سازد. سی سال پس از این، عیسی صدیق که پدر آموزش و پرورش مدرن در ایران شناخته می‌شود، همچنان نگاه بی‌تفاوت و بی‌انگیزگی ایرانیان در دستیابی به دانش و تمدن غربی را به باد سرزنش

۱. مجله‌ی کاوه، شماره‌ی یک، ۱۲۹۹.

می‌گرفت. صدیق به سال ۱۳۲۶/۱۹۴۷ در سخنانی برای کانون ایران لندن (Iran Society) چنین می‌گوید: «ایرانیان پس از تجربه‌ی تلخ دو شکست در آغاز سده‌ی نوزدهم - یعنی شکست از روس در ۱۸۱۳/۱۱۹۲ و ۱۸۲۹/۱۲۰۸ - به این نتیجه رسیده‌اند که می‌بایست بسیاری چیزها از اروپائیان بیاموزند اما به علت‌های بسیار در کار آموختن و برگرفتن فرهنگ غرب سخت سست بوده‌اند. به نقشه‌ی ایران بنگرید و ببینید چه کشورهای بسیاری میان ما و اروپای غربی فاصله افکنده‌اند و داد و ستد فکری ما با اروپائیان را از دوسوی این فاصله دشوار کرده‌اند. برای نمونه اگر شما بخواهید بسته‌ای را از اینجا - یعنی لندن - به مصر یا بیروت بفرستید، یک کشتی پس از چند روز آن را به مقصد می‌رساند اما همین بسته برای ایران باید از لبنان، سوریه و عربستان بگذرد و فاصله‌ای نزدیک به دوهزار مایل بیابان و کوه و جاده را درنوردد. به سبب این فاصله‌ی مکانی، و نیز به خاطر موانعی که روسها بر سر پیشرفت ما نهاده‌اند، و شاید به سبب افراط‌گریهای رهبران مذهبی، ما ایرانیان در برگرفتن تمدن غربی بسیار کند و ناکارآمد بوده‌ایم. بیش از یک قرن گذشت تا ما بفهمیم که تا چه مایه نیازمند دانش غربیان در فیزیک و تاریخ طبیعی، شیمی و ریاضی و فنون و روشهای صنعت اروپائی بدان‌سان که در کتاب ارغنون نو فرانسیس بیکن در سده‌ی هفدهم آمده هستیم. سیصد سال طول کشید تا ما به این نکته راه بریم که روش استقرا که به دست دانش‌پژوهان بزرگ انگلیسی درافکننده شده چاره‌ی درد و ناکامی ماست. ... تنها در نیم سده‌ی اخیر است که ما به اهمیت گفته‌ی لاسال (La Salle) کیش فرانسوی در سیصد سال پیش راه برده‌ایم و دانسته‌ایم که به قول او به همان روشی که پزشکان را برای مداوای بیماران آموزش می‌دهیم - یعنی روش تجربی - ریاضی - می‌بایست آموزگاران کشور را نیز برای آموزش کودکان و نوجوانان تربیت کنیم.»<sup>۱</sup>

۱. Sadiq, Isa. «Persian Cultural Relations with the West,» in *Asiatic Review*, 43 (1947) 359-366, p. 363.

عیسی صدیق (۱۳۵۷-۱۲۷۶) نخست در دانشگاه کمبریج و سپس در دانشگاه کلمبیا به دانش‌اندوزی پرداخت و در ۱۳۱۰ نوشتن پایان‌نامه‌ی دکترای خویش، «ایران مدرن و دستگاه آموزشی آن» را به پایان رسانید. پس از بازگشت به ایران در مقام‌هایی همچون ریاست دانشسرای عالی، ریاست دانشگاه تهران، وزارت دولت و نمایندگی مجلس سنا خدمت کرد.

سخن این نیست که هیچ گام مهمی در آموختن از غرب برداشته نشد. دانشجویان بسیاری به غرب فرستاده شدند که با بازگشت به ایران به بهسازی سازوکارهای علمی، سیاسی و دگرگونی شیوه‌های تفکر ایرانیان کمر بستند. در این دوران - و بسان نمادی از درک رو به رشد ایرانیان از وجدان و آگاهی ملی - دانشجویان فرستاده شده به اروپا در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی علاقه ویژه‌ای به پژوهش در چند و چون رابطه‌ی ایران با جهان داشته‌اند.<sup>۱</sup> بسیاری پژوهشگران ایرانی - کسانی چون علامه محمد قزوینی، حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، سیدحسن تقی‌زاده و مجتبی مینوی - به همکاری علمی با پژوهندگان غربی چون ادوارد براون (Edward Brown, ۱۸۶۲-۱۹۲۶)، ارنست هرزفلد (Ernest Herzfeld, ۱۸۷۹-۱۹۴۸) و ولادیمیر مینورسکی (Vladimir F. Minorski, ۱۸۷۷-۱۹۶۶) پرداخته و چه بسیار پیمانکاران و مشاوران آمریکایی، بلژیکی، فرانسوی و سوئدی که برای ساماندهی اداره‌ی دولت و بهینه‌سازی و کارآمدی نهادهای گوناگون به کار گماشته شدند. دست آخر، فضای فکری و روشنفکری ایرانیان در دهه‌های ۱۳۱۰/۱۹۳۰ و ۱۳۲۰/۱۹۴۰ با ترجمه‌هایی از کتابهایی چون «گفتار در روش» رنه دکارت، «روح القوانین» منتسکیو، «قرارداد اجتماعی» ژان ژاک روسو، «بینوایان» ویکتور هوگو، «تربیت» هربرت اسپنسر و پاره‌هایی از «بنیاد انواع» داروین

۱. این واقعیت خویش را در نام پایان‌نامه‌های این دانش‌آموختگان آشکار می‌کند: محمود افشار، سیاستهای اروپایی در ایران: چند برگه از تاریخ دیپلماسی، دانشگاه لوزان ۱۳۰۰/۱۹۲۱. احمد متین‌دفتری، سرکوب و اشغال ایران: دستگاه کهنه و وضعیت خارجیها در امپراتوری شیر و خورشید، دانشگاه تهران ۱۳۲۰/۱۹۳۰، علی‌اکبر سیاسی، دیدار ایران با غرب: یک پژوهش تاریخی و اجتماعی، دانشگاه پاریس ۱۳۱۰/۱۹۳۱، نیره صمصامی، ایران در ادبیات فرانسوی، دانشگاه پاریس ۱۳۱۵/۱۹۳۶. خانبابا بیانی، رابطه ایران با دولتهای اروپای غربی در عصر صفوی: پرتغال، اسپانیا، انگلستان، هلند و فرانسه، دانشگاه پاریس ۱۳۱۶/۱۹۳۷، مصطفی مصباح‌زاده، سیاستهای ایران در سازمان ملل: درک ایران از نهاد صلح، دانشگاه پاریس ۱۳۱۶/۱۹۳۷، محسن عزیزی، چیرگی عربان و شکوفایی اندیشه‌ی ملی در ایران: پژوهشی سیاسی-اجتماعی درباره ایران اسلامی ۹۰۰-۶۵۰، دانشگاه پاریس ۱۳۱۷/۱۹۳۸، غلامحسین صدیقی، نهضت‌های دینی ایرانیان در سده‌های دوم و سوم هجری، دانشگاه پاریس ۱۳۱۷/۱۹۳۸، محمد اعتماد مقدم، ریشه‌های هندواروپایی نوروژ ایرانی، دانشگاه پرینستن ۱۳۱۷/۱۹۳۸، لطفعلی صورنگر، نمونه‌های تأثیرگذاری ادبیات فارسی بر ادبیات انگلیسی در سده‌های پانزدهم و شانزدهم، دانشگاه لندن ۱۳۱۸/۱۹۳۹، سیدفخرالدین شادمان، روابط انگلستان و ایران از ۱۸۰۰ تا ۱۸۱۵، دانشگاه لندن ۱۳۱۸/۱۹۳۹.

پویایی تازه‌ای گرفت. آری، بسیاری چهره‌های تمدن غربی مانند پیشرفت‌های علمی، دستگاه‌های دولتی بوروکراتیک، سازمان ارتش، سازمان دانشگاه و خدمات اجتماعی، دل از ایرانیان می‌ربود. اما ایشان در همان حال چهره‌های دیگری از غرب را دل‌آشوب و دلگزا می‌یافتند. بی‌گمان رشته‌ای از رویدادها در اروپا روشنفکران ایرانی میانه‌ی دو جنگ جهانی را به شگفتی افکنده و از غرب دلزده می‌کرد. نسل روشنفکران میانه‌ی دو جنگ جهانیگیر تماشاگر بحرانهای تاریخی وحشت‌باری بود که جهان را در آتش جنگ جهانیگیر اول، انقلاب بلشویکی و جنگهای داخلی روسیه، اردوگاههای کار اجباری استالین، شکست بازار بورس آمریکا، به قدرت رسیدن فاشیسم در آلمان و ایتالیا، یورش ایتالیا به حبشه، جنگ داخلی اسپانیا، جنگ جهانیگیر دوم، هولوکاست و دست آخر، کاربست بمب هسته‌ای در ژاپن، می‌سوخت. استعمار انگلیسی و روسی ایران پیش و پس از هر دو جنگ جهانیگیر و در طول آنها،<sup>۱</sup> کاربست گازهای شیمیایی در این جنگها، تکه‌تکه ساختن امپراتوری عثمانی و امپراتوری اتریش-مجارستان، ناکامی سازمان ملل در فراهم ساختن امنیت جمعی جهان، هزینه‌ی انسانی سرسام‌آور این چالشها، و نیز انگیزه‌های خشونت و کینه‌ای که این رویدادها در خاطر پسینیان می‌کاشت، همه و همه نسل ایرانیان میان دو جنگ جهانیگیر را با تلخی و گزندگی تمدن غربی آشنا می‌کرد. بسیاری از این روشنفکران به درستی بر آن شدند که زیان‌رسانی غرب به جهان بشری را سد و مرزی نیست. به هر روی، همان‌گونه که تاریخنگار انگلیسی اریک هابزبام (Eric Hobsbawm) می‌گوید، دوران تاریخی ۱۲۹۷/۱۹۱۸ تا ۱۳۳۹/۱۹۵۰ را باید دوره شکوفایی ملی‌گرایی و پس‌رفت اندیشه‌های مدرنیته‌خواه نامید.<sup>۲</sup>

جنگ جهانیگیر اول ایرانیان و دیگر ملت‌های شرقی را بیشتر از پیش با ملت‌های گوناگون اروپایی آشنا ساخت. نام کلی و فراگیر «فرنگ» اینک جای

۱. در اینجا می‌توان به قرارداد ۱۲۸۶/۱۹۰۷ انگلیس-روس در تجزیه ایران اشاره کرد و نیز از همکاری انگلستان و روسیه برای اخراج مستشار کارآمد آمریکایی مورگان شوستر (۱۲۹۰/۱۹۱۱)، قرارداد خفت‌بار ایران-انگلیس در ۱۲۹۸/۱۹۱۹ که به امضای وثوق‌الدوله رسید، بحران آذربایجان (۱۳۲۴/۱۹۴۵) و اشغالگری متفقین در جنگهای جهانیگیر اول و دوم نام برد.

۲. نگاه کنید به:

Hobsbawm, Eric. 1994, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*. New York, Random House.

خویش را به آمریکا و انگلستان و فرانسه و آلمان و مانند آنها می سپرد. جنگ همچنین حس سیاسی بسیاری از ایرانیان را زنده کرد. اینک سلسله‌ای از رویدادها آغاز شده بود که ملی‌گرایی را به ایدئولوژی چیره در فضای فکری ایرانیان مبدل می ساخت. انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵/۱۹۰۶، دوره‌ی سیزده‌ساله آشوب و نابسامانی - از به توپ بستن مجلس شورای ملی ۱۲۸۷/۱۹۰۸ تا کودتای رضاخان ۱۲۹۹/۱۹۲۱ - در پی داشت. نسل ایرانیان این دوران نظاره‌گر رخدادهای شگرفی ازین دست بود: به شاهی رسیدن احمدشاه در یازده‌سالگی ۱۲۸۹/۱۹۰۹، تکاپوی محمدعلی‌شاه برای بازگشت به قدرت ۱۹۱۱/۱۲۹۰، دست‌اندازی قدرتهای خارجی به نفت ایران (کشف‌شده به سال ۱۲۸۷/۱۹۰۸) جنگ جهانی اول، اشغال ایران به دست نیروهای روس و آلمان و انگلستان، وبا و قطعی و مرگ صدها هزار تن، مسلح شدن کردان، ترکمانان و بلوچان به سلاحهای اروپائی، ترور بسیاری از رجال سیاسی، شورش شیخ محمد خیابانی (۱۳۰۹-۱۲۵۹) و میرزا کوچک خان جنگلی (۱۳۱۰-۱۲۵۹)، قرارداد ۱۲۸۹/۱۹۱۹ ایران-انگلستان به فشار انگلیس، سی و شش بار برافتادن کابینه، بسته شدن مجلس برای شش سال، بدهی هنگفت شاهان قاجار به کشورهای اروپائی، ناکارآمدی دستگاه اداری، نبود یک ارتش واقعی، اقتصاد سترون و ناتوانی دولت در کسب درآمد. در چنین زمینه و زمانه‌ای ملی‌گرایی گزینه‌ی نخست روشنفکران ایرانی‌ای بود که مفهوم ملیت و وطن را نه از سر هوا و هوس احساسی، که در پی تأمل و تدبیری ژرف‌نگرانه پرورانده و به کار می‌بستند. در چنین دورانی رهاسازی ایران از جنگ نیروهای خارجی ایده و آرزوی همگانی ایرانیان بود. به آن نشان که بیشتر روزنامه‌ها و مجله‌های اثرگذار چون «کاوه»، «توفان»، «ایران‌شهر» و «آینده» در روح و محتوای خویش ایده‌ی ملی‌گرایی را باز می‌تابانیده‌اند.<sup>۱</sup>

۱. مجله‌ی کاوه را سیدحسن تقی‌زاده در برلین به سال ۱۲۹۵/۱۹۱۶ پایه گذاشت. توفان را محمد فرخی یزدی (۱۲۶۸/۱۳۱۸) در تهران منتشر ساخت. مجله‌ی ایران‌شهر را حسین کاظم‌زاده ایران‌شهر در برلین به سال ۱۲۹۲/۱۳۰۱ و مجله‌ی آینده را محمود افشار در تهران به سال ۱۳۰۴ بنا نهادند. نگاه کنید به: جمشید بهنام، ۱۳۷۷/۱۹۹۸، «زمینه‌های فکری اندیشمندان ایران در برلین»، ایران‌نامه، شماره‌ی ۱۶، صص ۵۳۵-۵۳۸، نیز، کیواندخت قهاری، ۱۳۸۰/۲۰۰۱، ناسیونالیسم و مدرنیسم در ایران، پایان‌نامه‌ی دکتری، دانشگاه برلین.

شاعر ملی‌گرای پیشرو، سیداحمد ادیب پیشاوری (۱۲۹۷-۱۲۲۳) شعرهای بسیاری در ستایش ویلهلم دوم قیصر آلمانی و پادشاه پروس می‌سرود زیرا برآن بود که پیروزی آلمان در جنگ جهانی اول ایران را از چنگال روس و انگلیس می‌رهانید.<sup>۱</sup> شاعر روزنامه‌نگار، سیداشرف‌الدین حسینی گیلانی (۱۳۱۳-۱۲۴۹) که از ۱۲۸۳ تا ۱۳۰۱ روزنامه‌ی نسیم شمال را می‌گردانید، استادانه شعر طنز را در خدمت ایده‌های ملی‌گرایانه گرفته بود.<sup>۲</sup> شاعر و روزنامه‌نگار دیگر، میرزاده عشقی (۱۳۰۳-۱۲۷۳) که چگونگی کشته‌شدنش یادآور سرنوشت شاعر و داستان‌نویس اسپانیایی هم‌روزگارش یعنی فدريكو گارسيا لورکا (۱۹۳۶-۱۸۹۸، Federico Garcia Lorca) است، جلوه‌ای از حس ملی‌گرایی خویش را در نمایشنامه‌ای به سال ۱۲۹۴ آشکار می‌کند آنجا که در کنار ویرانه‌های کاخ تیسفون نزدیک بغداد چنین می‌گوید:

این در و دیوار دربار خراب چیست یارب وین ستون بی حساب؟  
این بود گهواره‌ی ساسانیان بنگه تاریخی ایرانیان؟  
قدرت و علمش چنان آباد کرد سستی و جهلش چنین برباد کرد  
ای مداین از تو ای قصر خراب باید ایرانی ز خجالت گردد آب<sup>۳</sup>  
دست آخر، باید از روحیه‌ی ضد خارجی شاعر انقلابی محمد فرخی یزدی یاد کرد که بسا در چشم ما امروزیان با «بیگانه‌هراسی» (xenophobia) پهلوی می‌زند.<sup>۴</sup> داستان‌نویسان این دوره نیز حس ملی‌گرایی را در نوشته‌های خویش می‌پروراندند. در سال ۱۳۰۰ محمدعلی جمالزاده (۱۳۷۶-۱۲۷۵) یکی بود، یکی نبود را منتشر ساخت که به خاطر روایتگری استادانه‌اش و نیز

۱. نگاه کنید به: ادیب پیشاوری، احمد. ۱۳۶۲، دیوان ادیب پیشاوری، ویراسته‌ی علی عبدالرسولی، تهران، چاپ پارت.  
۲. گیلانی، سیداشرف‌الدین، ۱۳۷۵، حکایت سیداشرف‌الدین گیلانی نسیم شمال، ویراسته‌ی احمد اداره‌چی گیلانی، تهران، نشر نگاه.  
۳. عشقی، سیدمیرزاده، ۱۳۷۳، رستاخیز شهرباران ایران در ویرانه‌های تیسفون، در کلیات میرزاده عشقی، به کوشش سیدهادی حائری (کوروش)، تهران، دانش امروز، صص ۳۳۱-۳۳۰.  
۴. برای یک پژوهش درباره‌ی فرخی یزدی نگاه کنید به:

Gheissari, Ali. «The Poetry and Politics of Farokhi Yazdi,» in *Iranian Studies*, 26 (1993) 33-50.

کاربست ضرب‌المثلها و واژگان کوچه و بازار، لحن کنایی و نگاه ناقدانه‌اش به زودی بسان سرمشق قصه‌نگاری کوتاه و مدرن در ایران شناخته شد. یکی از داستانهای این کتاب، یعنی «دوستی خاله‌خرسه»، کنایه‌ای به خرس روسی، همسایه‌ی شمالی ایران است. بی‌گمان تصویر هولناک و هیولاصفتی که جمالزاده از روس نقش می‌کند همخوان با حس ملی‌گرایی زمانه و نمودی از روحیه‌ی ایرانیان همزمان اوست.<sup>۱</sup> یک سال پس از یکی بود، یکی نبود نمایشنامه‌ای به نام جعفرخان از فرنگ برگشته منتشر شد که به استادی تمام دوگانگی و ناهمخوانی میان ارزشهای بومی ایرانی و راه و رسم وارداتی از فرنگ را به تصویر می‌کشید.

باید به یاد داشت که دوره بیست‌ساله میان دو جنگ فرصت نفس‌کشیدنی برای ایرانیان فراهم می‌آورد. چرا که انقلاب بلشویکی و جنگ داخلی روسیه را تا یک‌چندی از مداخله‌گری در کار ایران برکنار می‌داشت. با این‌همه توفانهای سیاسی و اجتماعی در این دوران پرآشوب اندیشه‌ورزی آزادانه روشنفکران ایرانی در چند و چون داد و ستد سیاسی و فلسفی با هم‌تایان غربی را ناممکن می‌ساخت. به هرروی، برنامه‌ی غربی‌سازی و مدرن‌سازی دستوری رضاشاه جای‌چندانی برای آنان که به دمکراسی در ایران می‌اندیشیدند یا دلنگران نگاه سنتی به جهان و ارزشهای آن بودند نمی‌گشود. از جمله روشنفکران و دولتمردان محافظه‌کار که دلنگران ارزشهای زیست و نگاه سنتی به جهان بودند یکی مهدیقلی‌خان مخبرالسلطنه هدایت است که نیمی از هر دو سده‌ی نوزدهم و بیستم را زیسته است (۱۳۳۴-۱۲۴۲). مخبرالسلطنه ناقد تیزبین مدرنیته و تمدن غربی است و نمادهایی چون نفی مالکیت خصوصی، شکل‌گیری کلان‌شهرها، دگرگونی ساختار خانواده، قدرت گرفتن طبقه‌ی کارگران شهری، نهضت‌های انقلابی و جنبش‌های آزادی‌زنان را به نقد می‌کشد. نگاه محافظه‌کارانه‌ی این ادیب و سیاستمدار دانش‌آموخته در آلمان که، از خنکیهای روزگار، دراز‌عهدترین نخست‌وزیر رضاشاه نیز بوده است نزدیکی

۱. جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۵۵، «دوستی خاله‌خرسه»، در یکی بود، یکی نبود، تهران، کانون معرفت، صص ۶۲-۷۷.

روشنی با دیدگاه «پادمدرنها»ی (Antimodernist) آلمان دارد.<sup>۱</sup> در برابر گذشته، زمانه‌ی حال دلی از مخبرالسلطنه نمی‌ریابد. پیچیدگیها و توپرتویی مدرنیته، زوال اخلاق، فرقه‌بندیها و پراکنده شدن مردمان، زوال فردیت و شخصیت، مادی‌گرایی، بی‌اعتنایی به حال و روز دیگران و فردگرایی سودجویانه و خودمحو‌رانه کاستیهای زمانه‌ی کنونی را در پیش چشم هدایت نمایان می‌سازند. هدایت توصیه‌های اخلاقی‌ای در میان می‌آورد مگر چاره‌ای برای ناکامیهای دوران مدرن بیابد: بخشش و گشاده‌دستی، کف نفس و مهار خواستهای درونی، همبستگی و همت برای چاره کردن دردهای اجتماعی ایران از جمله این سفارش‌هایند.<sup>۲</sup> مخبرالسلطنه نگاه حسرت‌باری (nostalgic view) به گذشته‌ی ایران دارد و در پی بازگشت به آن گذشته‌ی پاک و اصالت‌مند است. در همین زمانه و در آلمان، ماکس هورکهایمر (Max Horkheimer) و تئودور آدورنو (Theodor Adorno) نقد خویش را بر خرد ابزاری مدرن که تنها به واریسی نسبت وسیله و هدف می‌پردازد، بر ورق کتاب دیالکتیک روشنگری می‌آورند.

اگر نخست‌وزیر پادشاه مدرن‌ساز می‌تواند سنت‌گرایی دوآتشه باشد، یک انقلابی تمام‌عیار تبریزی نیز می‌تواند ندای صلح و برابری جهانی را از فراز کوه‌های سوئیس درآفکند: حسین کاظم‌زاده ایرانشهر (۱۲۶۳-۱۳۴۱) در تبریز به دنیا آمد و دوره‌ی دبیرستان خویش را در همان شهر و مدرسه‌ی مدرن کمال که در ۱۲۷۷ بنا شده بود به پایان رسانید. در پی دانش‌اندوزی در مدرسه‌ی کمال، ایرانشهر آگاهی و شیفتگی‌ای به تمدن غربی پیدا کرد و آنگاه که مدرسه‌ی کمال به سبب مخالفت روحانیان محافظه‌کار بسته شد، بر آن

۱. برای پژوهش درباره‌ی ضد مدرن‌های آلمان نگاه کنید به:

Repp, Kevin. 2000. *Reformers, Critics and the Path of German Modernity: Anti-Politics and Search for Alternatives, 1890-1914*. Cambridge. Harvard University Press.

برای پژوهش درباره‌ی نگاه محافظه‌کارانه‌ی هدایت نگاه کنید به:

Barzegar, Ali. «Mehdi Qoli Hedayat: A Conservative of the Late Qajar Era.» *Iranian Studies*. 20 (1987) 55-76.

۲. مخبرالسلطنه، مهدیقلی‌خان، ۱۳۳۳، تحفه مخبری یا کار بیکاری، تهران، انتشارات مجلس.

شد که دانش‌اندوزی خود را در اروپا پی گیرد. در ماه مهر ۱۲۸۳ هنگامی که بیست سال بیشتر نداشت، از راه قفقاز به استانبول رفت و از ۱۲۸۵/۱۹۰۶ تا ۱۲۹۰/۱۹۱۱ در خدمت کاردار سفارت ایران در استانبول به کار گماشته شد. آوازه‌ی پیشرفت نهضت مشروطه در ایران کاظم‌زاده را از رفتن به مدرسه‌ی پزشکی بازداشت و رهسپار بلژیک‌اش کرد تا از ۱۲۹۰/۱۹۱۱ به پس به آموختن علوم سیاسی و اجتماعی پرداخته و مدرک لیسانس خویش را از دانشگاه لواین (University of Louvain) بگیرد. ازین پس ایرانشهر به پاریس رفت، در دانشگاه سوربن و مدرسه‌ی علوم اجتماعی پاریس نزد استادانی چون شارل ژید (Charles Gide)، ایزوله (Isoulet)، گازانوا (Gasanova) و هنری لویی لوشاتیه (Henri Louis Le Chatelier) درس خواند و در همان شهر انجمن ایرانیان پاریس را به کمک علامه محمد قزوینی (۱۲۵۶-۱۳۲۸) و ابراهیم پورداوود (۱۲۶۸-۱۳۴۷) بنیاد نهاد.<sup>۱</sup> در آبان ۱۲۹۲/۱۹۱۳ ایرانشهر به دانشگاه کمبریج رفت تا به سفارش دوستش علامه قزوینی به همکاری و کمک‌دهی به ادوارد براون پردازد. کاظم‌زاده به یاد می‌آورد که در سفرش به انگلستان آزادی اندیشه و اخلاق‌مداری شهروندان انگلیسی او را شگفت‌زده ساخته بود. در دی‌ماه ۱۲۹۴/۱۹۱۵ سیدحسین تقی‌زاده از ایرانشهر خواست که به برلین رفته و با وی و دیگر انقلابیهای ایرانی در آلمان گرد هم آیند. ایرانشهر از این پس به همکاری با تقی‌زاده پرداخت و در انتشار مجله‌ی «کاوه» او را یاری نمود. کاظم‌زاده اما به زودی به ایران و به صف اول انقلاب بازگشت و جزو مبارزان و ملی‌گرایانی شد که ناچار به عقب‌نشینی از تهران به کرمانشاه شدند. وی چندماهی را نیز در زندان کرمانشاه به سر برد. گویا تجربه‌ی این تکاپوی سیاسی ایرانشهر را برآن داشت که برای دستیابی به

۱. محمد قزوینی که نخست پیش ادیب پیشاوری دانش‌آموخته و آنگاه در سال ۱۲۸۳/۱۹۰۳ به اروپا رفته بود، مردی بسیار دان و علامه بود و در زمان خویش داناترین ایرانیان در دانشهای زبان‌شناسی و واژگان پژوهشی و دستور زبان به شمار می‌رفت. ابراهیم پورداوود در ایران، هندوستان، لبنان، آلمان و فرانسه دانش آموخته بود. او کتاب گاتها (دیوان الاهی زرتشت از نسخه‌های نخستین اوستا) را در سال ۱۳۰۵/۱۹۲۶ به فارسی برگردانید. پورداوود برای سالها استاد تاریخ و زبان فارسی پیش از اسلام در دانشگاه تهران بود.

نتیجه‌های ماندگار باید پیش از مبارزه‌ی سیاسی، چاره‌ای برای عقب‌ماندگی فکری و فرهنگی هم‌زمان اندیشید. چنین بود که به باور او روشنفکران می‌بایست بیش و پیش از هر چیز به کار فرهنگی بپردازند. در آذر ۱۲۹۶/۱۹۱۷ و در میانه‌ی جنگ جهانیگیر اول، کاظم‌زاده به برلین بازگشت و در ۱۲۹۸/۱۹۱۹ کتابفروشی‌ای ویژه‌ی کتابهای شرقی گشود. از ۱۳۰۱/۱۹۲۲ تا ۱۳۰۶/۱۹۲۷ مجله‌ای به نام «ایرانشهر» منتشر ساخت و در همین دوران انس و علاقه‌ی ژرفی به نگاه عارفانه به جهان یافت.<sup>۱</sup> وی در اردیبهشت ۱۳۰۳/۱۹۲۴ چنین نگاشت: «در نظر من تمدن غرب با این‌همه ترقیات برقی خود، روز به روز از روحانیت و معنویت دورتر می‌افتد و حال بشر امروزی شبیه است به حال بچه شیرخواری که دور از مادر افتاده و محض اینکه او را فراموش کرده و گریه نکند، بازیچه‌های رنگارنگ جلوی او ریخته‌اند. او مدتی بدانها نگاه می‌کند، دست می‌زند، این‌طرف و آن‌طرف می‌اندازد و موقتاً از گریه کردن باز می‌ایستد ولی پس از چند دقیقه با تندی تمام یک‌مرتبه همه آنها را با دستهای خود به اطراف پراکنده دوباره گریه آغاز کرده مادر خود را می‌جوید و فریاد می‌زند. ماما... ماما»<sup>۲</sup>

در سال ۱۳۱۰/۱۹۳۱ وزیر فرهنگ ایران کاظم‌زاده ایرانشهر را به سرپرستی دانشجویان ایرانی در آلمان برگزید. ایرانشهر تا سال ۱۳۱۴/۱۹۳۵ به این کار پرداخت. تا اینکه آدولف هیتلر که در ۱۳۱۲/۱۹۳۳ به صدارت عظمی رسیده بود هر گونه گردهمایی علمی، فلسفی و دینی را که هوادار نگاه رایش نباشد قدغن کرد. در تیرماه ۱۳۱۵/۱۹۳۶ کاظم‌زاده به سوئیس رفت و بیست و شش سال پسین عمر را در دهکده‌ی دگرزهایم (Degersheim) در همان دیار گذرانید. در سال ۱۳۲۱/۱۹۴۲ در شهر وینترتور (Winterthur) مدرسه‌ی عرفان باطنی (Ecole mystiques esoterique) را بنا نهاد و در آن به آموزش نکته‌ی یگانگی عرفانی علم، صنعت و دین پرداخت. ایرانشهر همچنین

۱. نشان این دگرگونی را می‌توان در فهرست مطالب در آخرین سال انتشار مجله بازدید: معنای شهروندی، تمدن غرب، تمدن شرقی، علم اخلاق، آینده‌ی نوع بشر و فلسفه‌ی عرفانی از جمله این مطالبند.

۲. کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین، ۱۳۵۶، «رستم و سهراب»، در پنج اثر ارزنده از انتشارات ایرانشهر، تهران، اقبال، صص ۱۳-۱۲.

جلسه‌های بازیافت و تمرین روحانی به نام حلقه نور (Circle de lumiere) در گوشه و کنار سوئیس برگزار کرد و یک مجله به نام «ماهنامه‌ی سازگاری، برای روشنگری و سازگارسازی زندگی» منتشر ساخت. ایرانشهر درباره‌ی مشکل جامعه‌های شرقی و غربی چنین می‌نگاشت:

«از آنجا که برحسب تقدیر و حکم قانون تکامل نوع بشر نوبت بیدار شدن اقوام آسیا و شرق فرارسیده است، البته چاره‌ای جز قبول ترقیات ملت‌های غرب ندارند و بدان جهت از این سیل جهانگیر ترقیات تکنیکی نباید ترسید و نباید جلوگیری کرد و نباید درهای تمدن غرب را به روی خود بست و در ویرانه نشست و با وسائل ابتدائی دهاتی و بدوی به یک زندگی ناقص حیوانی شبیه به مرگ اکتفا و قناعت نمود. لزوم اصلاح و تجدد و ترقی و قبول عناصر تمدن غرب برای حفظ استقلال و حیات خود در مقابل طمع‌های سیرنشونده‌ی ملت‌های متمدن غرب جای شبهه و انکار ندارد و از مطالعه و مقایسه‌ی تمدن غرب و شرق و خدمت مهم و بزرگ علوم و فنون مادی و تکنیکی به تکامل نوع بشر که سخن رانندیم، این به خوبی ظاهر می‌شود که تغییر اوضاع زندگی سیاسی و اجتماعی در شرق الزامی و قهری است و تقدیر خداوندی اسباب آن را فراهم آورده است. لیکن مسئله در اینجاست که چگونه باید تغییر حال و قبول تجدد کرد که گرفتار همان خطاها و فتنه و فسادها و خرابیها و مصیبت‌ها که امروز ملت‌های غرب را دچار اضطراب و عذاب و بلکه نزدیک به مرگ و هلاکت ساخته است نشویم. یعنی از تمدن چه چیزها را اخذ و قبول باید کرد و آنها را در چه شکل به کار باید انداخت که به جای بدبختی ضامن خوشبختی گردد. درین بحران سیاسی و اجتماعی جهانگیر که همه ملت‌های شرق و غرب را دچار وحشت و بی‌قراری ساخته است، برای هر یک از ملت‌های غرب و شرق جداگانه بیش از یک وسیله نجات موجود نیست. من برای ملت‌های مغرب‌زمین دستور ذیل را یگانه وسیله‌ی نجات می‌بینم: برای تحصیل نیکبختی و آسایش مطلوب نباید به حال بدویت بازگشت، بلکه باید تمدن کنونی را از سوء استفاده از قدرت و قوت خویش بازداشت و راهی که این ملت‌ها را به این مقصد می‌رساند

عبارتست از قبول و متحد کردن فضایل اخلاقی عیسویت - که محبت بی‌حدود سرچشمه‌ی آنست - با حکمت شرقی. یعنی این ملت‌ها باید حکمت و دانایی شرق و فضیلت و محبت عیسویت را با علوم و فنون و قدرت ذکاوت و عقل که دارا هستند امتزاج و ازدواج دهند تا ظلمت کنونی تمدن غرب را زایل کنند و به نور معرفت و سعادت حقیقی برسند. اما برای ملت‌های مشرق که تازه بیدار شده و هنوز گرفتار چنگال تیز افراط و تفریط‌های تمدن غرب نگشته‌اند و آتش جنگ در میان علم و دین و عقل و قلب در سینه‌ی ایشان تا این درجه شعله‌ور نشده است راه دیگری برای نجات و سعادت موجود است. ملت‌های شرق که امروز پا به دایره تمدن غرب می‌خواهند بگذارند باید با دیده بصیرت و عبرت به حال ملت‌های غرب نگریسته و اوضاع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و مذهبی ایشان را با کمال دقت تحقیق نمایند تا عناصر مهلک و زهردار این تمدن را تشخیص و عوامل درست و سودمند و زندگی‌بخش آن‌را تمیز داده، از قبول قسمت اول خودداری و در پذیرفتن قسمت دوم همت و فداکاری نمایند. برای این کافی است همین نکته را پیش نظر بگیرند که وجود این همه فقر و بیکاری و مذلت و گرسنگی و ناخوشی و خودکشی و شورش و انقلاب در سینه‌ی این تمدن ناچار سببی باید داشته باشد... این علت اساسی انحطاط و مسمومیت تمدن غرب را به یک کلمه می‌توان شرح داد: افراط و تفریط در استعمال قوای مادی و حسی و عقلی.<sup>۱</sup>

نمی‌توان کاظم‌زاده ایرانشهر را از آن‌رو که پنجاه و هشت سال از عمر هفتاد و هشت‌ساله‌ی خویش را در اروپا به سر برده است، غیر ایرانی دانست. وی به‌راستی در تاریخ غربی و اسلامی آموخته بود. زبانهای فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسوی، آلمانی و ترکی را به نیکی می‌دانست. در عهد جوانی انقلابی بود. جنگ‌های جهانگیر اول و دوم را دیده بود و با مردمان گوناگون نشست و برخاست داشت. به یک معنا دگرگونی در فکر و شخصیت

۱. کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین، ۱۳۵۰، آثار و احوال حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، تهران، اقبال، صص ۳۶۰-۳۵۸.



ایران شهر پاسخی به بحرانهای فکری سالهای میانه‌ی دو جنگ جهانی بود که طیفی از اندیشه‌ها از نگاه ملی‌گرایانه تا اضطراب و دلنگرانی برای زوال تمدنها و نسبی‌گرایی فرهنگی میان آنها را دربر می‌گرفت.<sup>۱</sup> به هر روی، چنین زمانه‌ای جورج برنارد شاو (۱۸۵۶ تا ۱۹۵۰، George Bernard Shaw)، آرنولد توین‌بی (۱۸۸۹ تا ۱۹۷۵)، آسوالد اسپنگلر<sup>۲</sup> (۱۸۸۰ تا ۱۹۳۶)، اوسوالد اسپنگلر (Oswald Spengler)، هنری برگسون<sup>۳</sup> (۱۸۵۹ تا ۱۹۴۱، Henri Bergson)، رنه گنون<sup>۴</sup> (۱۸۸۶ تا ۱۹۵۱، Rene Guenon)، مارتین هایدگر (۱۸۸۹ تا ۱۹۷۶، Martin Heidegger)، ادموند هوسرل (۱۸۵۹ تا ۱۹۳۸، Edmond Husserl)، رابیندرانات تاگور<sup>۵</sup> (۱۸۶۲ تا ۱۹۴۱، Rabindranath Tagore) و محمد اقبال (۱۸۷۶ تا ۱۹۳۶، Muhammad Iqbal) و بسیاری کسان دیگر<sup>۶</sup> را پروریده

۱. مایک فدرستون بر آنست که دوران پس از جنگ جهانی نخست «دوره‌ای بود که در آن نسبی‌گرایی فرهنگی حکم می‌راند و این بحران همه‌جاگیر خویش را در نوشته‌های کسانی چون اسپنگلر، ماکس شیلر، ماکس وبر و دیگران آشکار می‌کرد.» نگاه کنید به:

Featherstone, Mike. 1996. «Introduction: Globalizing Cultural Complexity,» in *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, ed. Featherstone. London. Sage Publisher. p. 1.

۲. کتاب اسپنگلر، زوال غرب، واکنشی همگانی در غرب برانگیخت چنانکه در نخستین دهه‌ی انتشارش در بیش از یکصد هزار نسخه به فروش رفت. اسپنگلر غرب را به سبب سرمایه‌داری و غوطه‌وری‌اش در مادگرایی به نقد می‌کشد.

۳. اچ. آ. آر. گیب، برگسون را «کشیش اعظم و پیام‌آور ضد عقلگرایی رمانتیک» می‌داند. نگاه کنید به: Gibb, H. A. R. 1974. *Modern Trends in Islam*, Chicago. University of Chicago Press. p. 110.

۴. گنون، نویسنده‌ی بحران جهان مدرن، چنین می‌نویسد: «نخستین گام برای بیدار کردن خرد غربی از خواب باید با پژوهش در آموزه‌های شرق همراه باشد.» نگاه کنید به:

Guenon, Rene. 1941. *East and West*, trans. William Massey. London. Luzac. p. 227.

۵. تاگور، شاعر و اندیشمند هندی که جایزه‌ی نوبل در ادبیات را به سال ۱۹۱۳ برد، بر آن بود که ملی‌گرایی و مادی‌گرایی غربی ویرانگر و غیر انسانی‌اند. او پیوسته از آسیای روحانی و غرب مادیرا سخن می‌گفت. نگاه کنید به:

Hay, Stephan N. 1970. *Asian Ideas of East and West*, Tagore and His Critics in Japan, China and India, Cambridge: Harvard University Press.

۶. برای نمونه‌های دیگری از این دست نگاه کنید به:

*The Decline of the Europe*, by Albert Demangeon (1920), *Treason of the Intellectuals*, by Julian Benda (1927).

*The Crisis of Civilization*, by Johan Huizinga (1928). *The Revolt of the Masses*, by Jose Ortega Gasset (1930). *The Crisis of Our Civilization*, by Hilaire Belloc (1937).

بود. و این همه در ارزشمندی و سمت و سوی آینده‌ی تمدن غرب به دیده تردید می‌نگریسته‌اند. نیز باید به یاد داشت که گرچه غرب در نگاه روشنفکران ایرانی میانه‌ی دو جنگ جهانی به سبب مادی‌گرایی و نفی روحانیت و معنویت، بی‌توجهی به اصول اخلاقی، غرور نواستعماری، سلطه‌جویی و تحقیر دیگران و چپاول منابع دیگر کشورها به نقد کشیده می‌شد، ایران میانه‌ی دو جنگ هیچ‌گاه یک ایندولوژی نظام‌مند ضد غربی در درون خویش نپرورید.<sup>۱</sup> نیز هیچ‌گاه نهضت‌های فراگیر جهانی‌گرایانه<sup>۲</sup> (Internationalism)، آسیامحورانه (Asianness) یا همه ایرانی‌دان (Pan-movements) در ایران پدیدار نشدند.

آری، تکاپوی روشنفکران ایرانی این دوران به دگرگونی بنیادین فرهنگی نینجامید. اما از دیگر سو، همان‌گونه که گوین همبلی (Gavin Hambly) می‌گوید: «آشنایی تدریجی ایرانیان با ایده‌های اروپایی در سالهای پایانی سده‌ی نوزدهم و سالهای آغازین سده‌ی بیستم، افق نگاه طبقه‌ی روشنفکران ایرانی را گسترش داده بود. همزمان، دگرگونی‌های رو به افزایشی که به دست رضاشاه در قلمرو اقتصاد و جامعه روان بود رشد و شکوفایی یک طبقه‌ی متوسط که بهره‌ور از فن‌آوریهای اروپایی سده نوزدهمی باشند را ناچار می‌ساخت.»<sup>۳</sup> چنین بود که رویکردی دوپهلوی بسان برآیند، از یک سو، نقدهای روشنفکران ایرانی بر غرب، و از دیگر سو، نیاز به علم و فن‌آوری غربیان،

۱. ایرانیان این دوران شخصیت‌های سیاسی و علمی غرب را به راستی می‌ستوده‌اند. برای نمونه، در سال ۱۳۰۳/۱۹۲۴ نویسنده‌ای به نام «محمد» از شهر اهواز مقاله‌ی جالبی درباره آبراهام لینکلن نوشت که یک سال پس از این در مجله‌ی «ایران‌شهر» چاپ برلین منتشر شد. در این مقاله چنین آمده است: «در دوازده فوریه‌ی ۱۸۰۹ دو طفل متولد شدند. یکی از آنها در جنگلهای کنتاکی [Kentucky] در خانه‌ای که عسرت و تنگدستی در آنجا حکمفرما و از هر طرف نشیمنگاه کارگران و عمله‌ها آن را احاطه کرده بود به عرصه وجود قدم نهاد و دیگری از آنها در انگلستان که ثروت و تهذیب و دولت و علم تسلط داشت تولد یافت. ... اولی کارگران و رنجبران را از قید اسارت رها کرد و میلیونها کینز و غلام را آزاد ساخت. او آبراهام لینکلن بود دومی قیود خرافات و اوهام را گسیخته تمام آفاق را از نور فکر منور و روشن ساخت. ... او چارلز داروین بود.» نگاه کنید به: محمد «آبراهام لینکلن»، در پنج اثر ارزنده از انتشارات ایران‌شهر، صص ۸-۹.

۲. در سالهای میانه‌ی دو جنگ جهانی گروهی از روشنفکران ایرانی علاقه‌مند به «انجیل برادری نوع انسان» - یعنی سوسیالیسم - شدند اما این دل‌بستگی تا دهه‌های ۱۳۲۰/۱۹۴۰ و ۱۳۳۰/۱۹۵۰ به پیدایش یک نهضت اجتماعی نینجامید.

3. Hambly, Gavin. «Attitudes and Aspirations of the Contemporary Iranian Intellectuals.» *Journal of the Royal Central Asian Society*, 51, 2 (1964) 128.

شیوه‌ی نگاه ایرانیان به غرب را سامان می‌داد. همبلی در صفحه‌ی صد و سی و هشت چنین ادامه می‌دهد: «برای نمونه، روشنفکران ایرانی به انگلستان به دو شیوه گوناگون می‌نگرند. از یک سو آن را مهد دولت مشروطه پارلمانی، آزادیهای فردی، و زادگاه بزرگانی چون شکسپیر (Shakespeare) و دیکنز (Dickens) می‌دانند و از دیگر سو انگلستان را در کنار روسیه ابرقدرتی می‌بینند که سالهاست با سرنوشت ملت‌های آسیایی، از جمله ایرانیان، بازی می‌کند.» به همین شیوه و به سبب آموزش فرانسوی‌ای که بیشتر نخبگان ایرانی این دوران دیده بودند، روشنفکران ایرانی فرانسه را «خانه‌ی آرمانی تمدن اروپایی» می‌شمردند. نیز رضاشاه و بسیاری نخبگان جدید ایرانی حس ملی‌گرایی‌ای را به پیش می‌بردند که آشکارا دولت ملی و خودکفای آلمان را می‌ستود.<sup>۱</sup>

با این همه، هویت ملی‌گرایانه‌ی ایرانیان نمی‌توانست تنها به نیروی اندیشه و تفکر غربی تکیه کند. رضاشاه می‌دانست که دامن زدن به حس وطن‌پرستی ایرانیان و برانگیختن ایمان آنان به دستگاه سیاسی پهلوی می‌تواند از ادبیات حماسی ایرانیان نیز بهره‌ی بسیاری ببرد.<sup>۲</sup> تقویت وحدت جمعی و پیشبرد وجدان و آگاهی ملی نیازمند پرورش حس غرور ملی و «ساماندهی گذشته‌ی پرشکوه در تاریخ شاهان ایران بود.»<sup>۳</sup> چنین بود که رضاشاه و روشنفکران همفکرش به شاهانی چون شاه اسماعیل، شاه عباس،

۱. رضاشاه بر آن بود که جامعه‌ی ایرانی را سامان و سازمان داده و آن را برای دولت مرکزی - به زبان جیمز اسکات در کتابش «دیدن از چشم دولت» - «خوانا» و مهارپذیر سازد. با گروه‌بندی و معیارپذیر کردن مردم و چیزها، رضاشاه ایرانیان را موضوع طبقه‌بندیهای اداری، پژوهشهای تجربی، و داده‌های اطلاعاتی ساخت. تعیین مرزها، برگرفتن نامهای خانوادگی، شناسنامه و گروه‌بندیهای کاری اجتماعی، و نیز در انداختن معیارهای بهداشتی و ترازهای آموزشی، کنار زدن لقبهای اشرافی پیشین، همه و همه گامهای بزرگی برای به‌کاراندازی ماشین مهارگر دولت بوده‌اند. نگاه کنید به:

Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press.

۲. توماس کارلایل بر آنست که ستایش قهرمانان «نمونه‌ای تکرارپذیر و همه‌جایی از تجربه‌ی آدمی و نیز اساسی برای ساماندهی اجتماعی گروههای انسانی است.» نگاه کنید به:

Goldberg, Michael K. 1993. «Introduction.» in *On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History*, by Thomas Carlyle. Berkeley. University of California Press, p. ixi.

3. Lambton, Ann K. S. «The Impact of the West on Persia.» p. 23.

نادرشاه و کریم‌خان زند و به شاعرانی چون فردوسی و سعدی بهای بسیار می‌دادند.

### فشرده‌ی سخن

آنچه گذشت استدلالی بود بر این نکته که تأثیراندیشه‌های غربی بر روشنفکران ایرانی میانه‌ی دو جنگ جهانیگیر قلمرو اندیشه و سپهر عمل سیاسی هر دو را درنوردیده است. درین دوران طبقه‌ی روشنفکران با ایده‌ها، مفهوما و واژگان برآمده از فرهنگ غرب بیشتر آشنا شدند.<sup>۱</sup> افزون بر این، فراخوان ایشان برای مدرن‌سازی جامعه‌ی ایرانی برخاسته از آگاهی‌شان به عقب‌ماندگی ایران در برابر غرب بوده است. نیز باید نگاه چیره به غرب در میان روشنفکران ایرانی را نگاهی دوپهلوی و احتیاط‌آمیز دانست گرچه حس ملی‌گرایی عرفی (و نه دینی-مذهبی) نکته‌ی مکرر در فراخوان پیشین یاد است.<sup>۲</sup> اگر در ترکیه ندای روشنفکران به اروپایی‌سازی کشور بلند بود، در ایران همه‌جا سخن از گزینش عاقلانه از میان پاره‌های گوناگون مدرنیته می‌رفت.<sup>۳</sup> به دیگر سخن، ایران هیچ‌گاه بسان همسایه‌ی شمال غربی خویش به یک مقبره یا موزه‌ی پوزیتیویستی (positivistic mausoleum) تبدیل نشد. شاید کسانی این رویکرد احتیاط‌آمیز ایرانیان به غرب را هم برآمده از تأثیر اندیشه‌ورزان

۱. برای نمونه، محمدعلی فروغی فهرستی از برخی واژگان فرانسوی که در سالهای پسین دهه ۱۳۰۰/۱۹۱۰ به گفتگوهای همگانی ایرانیان راه یافته‌اند در میان می‌آورد: اسید، آدرس، اتومبیل، بلیت، بلوز، پوتین، شامپو، سیگار، سینما، کلاس، کنستیتوسیون، سیکل، دیکته، دیپلم، اسپریت، کلاس، هیومنیته، مرسی، مد، نمره، پارک، پیانو، پروگرام، سالون، ساردین، سوپ، سیفون، تلگراف، تلفون، تیاتر، واگن. نگاه کنید به: فروغی، محمدعلی، ۱۳۵۴، مقالات فروغی، چاپ دوم، تهران، توس، صص ۸۵-۸۴.

۲. یک دلیل برای اینکه در این دوران ندای ضد غرب‌گرایی چندان به گوش نمی‌رسد اینست که ملی‌گرایان عرفی‌گرا (secularist) این دوره فرهنگ غرب و اسلام را هدف نقدهای خویش ساخته‌اند. نوشته‌های ذبیح بهروز، ابراهیم پورداوود، احمد کسروی و بسیاری دیگران گواه این نکته است.

۳. علی‌اکبر دهخدا، محمدعلی جمالزاده، سیدفخرالدین شادمان، محمدعلی فروغی و بسیاری دیگران چنین باوری را به رشته‌ی سخن کشیده‌اند برای نمونه، فروغی در ۱۳۰۶/۱۹۲۷ چنین می‌نگارد که گرچه دستیابی به علم و دانش، بویژه دانشهای امروزی غربی، هم خوب است و هم ضروری اما ما نباید چنان دلباخته‌ی صنعت غرب شویم که صنعت و هنر ملی خویش را به باد فراموشی دهیم. نگاه کنید به: فروغی، محمدعلی، ۱۳۵۴، مقالات فروغی، صص ۲۳.

درجه اول غربی بدانند. اما من تاکنون قرینه‌ای در تأیید این باور نیافته‌ام. به راستی هیچ گواهی در کف نیست که روشنفکران ایرانی میانه‌ی دو جنگ جهانگیر از نوشته‌های کسانی چون ادموند هوسرل (۱۲۷۹-۱۹۰۰، Logical Investigations)، دکارت (۱۳۱۰-۱۹۳۱، Cartesian Meditations)، هنری برگسون (۱۳۱۴-۱۹۳۵، Creative Evolution, Two Sources of Morality and Religion, 1907) برتراند راسل (۱۳۱۴-۱۹۳۵، Problems of Philosophy, 1912)، مارتین هایدگر (۱۳۰۶-۱۹۲۷، Being and Time) و یا آراء حلقه‌ی وین (۱۳۱۵/۱۳۰۶-۱۹۳۶/۱۳۰۱، ۱۹۲۲)، یا مدرسه‌ی پژوهش‌های اجتماعی فرانکفورت (۱۳۰۲/۱۹۲۳) باخبر باشند. از اندیشه‌ها و نوشته‌های اندیشمندان متقدمی چون سورن کرکه‌گور (۱۲۳۴-۱۸۵۵، d.)، ارنست ماخ (۱۲۹۵-۱۹۱۶، d.)، فریدریش نیچه (۱۲۷۹-۱۹۰۰، d.) و یا امیل دورکیم (۱۲۹۶-۱۹۱۷، d.) نیز نمی‌توان در میان سخنان و نوشته‌های روشنفکران ایرانی میانه‌ی دو جنگ نشانی یافت.<sup>۱</sup> به جز بی‌خبری کامل، آنچه که نپرداختن ایرانیان این دوره به اندیشمندان پیشین یاد را توجیه می‌کند جهت‌گیری فرهنگی چیره در میان ایشان است. به هرروی، همان‌گونه که تاریخنگار برجسته اچ. آ. آر. گیب (H. A. R. Gibb) می‌نگارد: «گویی این قاعده‌ی عام تاریخ است که هرگاه دو تمدن با هم روبرو می‌شوند و کار داد و ستد ایده‌ها و اندیشه‌ها درمی‌گیرد، تمدن گیرنده بیشتر جوای آن پاره از اندیشه‌های تمدن دیگر می‌شود که بیشترین همخوانی را با عادت‌ها و آداب فکری‌اش دارند و آنگاه آن دیگر پاره‌ها را که در جذباتشان دشواری می‌بیند به سادگی نادیده می‌انگارد و یا به کلی مردود می‌شمارد»<sup>۲</sup>

### فراز و نشیب‌های مدرن‌سازی استبدادی در ایران\*

صد سال پیش و در آخرین سال سده‌ی نوزدهم (۱۲۷۸/۱۸۹۹) شماری از دولتمردان روشنفکر ایرانی مدرسه‌ی علوم سیاسی را بنیاد نهادند تا در آن به آموزش کارمندان وزارت خارجه پردازند. محمدعلی ذکاءالملک فروغی، مدیر فرهیخته و نخست‌وزیر آینده‌ی ایران، شرح دشواریها در ساماندهی برنامه‌ی درسی این مدرسه دولتی را چنین بازگفته است:

«یکی از درسها احکام فقه است. ولی روحانیان تدریس آن را در جایی به جز حوزه‌های علمیه و به دست استادی به جز یک روحانی بر نمی‌تابند. نزد آنان تدریس احکام شریعت در مدرسه‌ی فکلیها که لباس فرنگان به تن می‌کنند، کلاه بر سر می‌گذارند، روی صندلی می‌نشینند و به سخنان استادان فرنگی گوش می‌سپارند هیچ جواز و معنایی نمی‌تواند داشت.»

فروغی به یاد می‌آورد که مدیران مدرسه‌ی علوم سیاسی برای قانع کردن روحانیان و یافتن و به کار گرفتن کسی که به تدریس احکام شریعت پردازد، ازین در وارد شدند که سفیران و فرستادگان ایرانی در «دیار کافران» نیازمند دانستن و به کار بستن احکام فقهی‌اند و...<sup>۱</sup>

این حکایت کوتاه بازنمای راستینی از سیر پرفراز و نشیب عرفی شدن در

\* Boroujerdi, Mehrzad. 2003. «Triumphs and Travails of Authoritarian Modernization in Iran.» In *The Making of Modern Iran: State and Society Under Riza Shah, 1921-1941*, edited by Stephanie Cronin. London: Routledge, 146-154.

۱. محمدعلی فروغی، مقالات فروغی، جلد اول، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۵۴، صص ۱-۳۴۰.

۱. رنه دکارت، اگوست کنت، گوستاو لوبون و آنتول فرانس اندیشمندان غربی‌ای هستند که روشنفکران ایرانی این دوران بیشتر می‌شناسند.

2. Gibb, H. A. R. 1974. *Modern Trends in Islam*, p. 110.

ایران سده‌ی بیستم است<sup>۱</sup> و از حس ضعف و ضربه‌پذیری نخبگان عرفی‌گرائی پرده برمی‌گیرد که خود را رودرروی حساسیتهای مذهبی و باورهای سنتی پاره‌ای از هم‌میهنان خویش می‌یافته‌اند. این حکایت، همچنین، این نکته را به روشنی بازمی‌نماید که چگونه عرفی‌گرایی ایرانی در سده‌ی بیستم طبعی دوپهلوی و هزارتو و سرشتی غیر انقلابی بهم رسانیده است. سودای درک چنین واقعیتی ما را به نظر در فرایند قوم‌یابی دولت مدرن می‌خواند و اندیشه‌ورزی در چند و چون فضای روشنفکری در دهه‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۱۰ را ناچار می‌سازد. به هرروی، این دو دهه را می‌توان دوران گذار دولت و جامعه‌ی ایرانی از شیوه‌ی کهن حکومت امپراتوری به دولت مدرن دانست.

#### دولت مرکزی بناپارتی

دگرگونیهای شگرفی که سرگذشت جامعه‌ای ایرانی را در طول این دو دهه درمی‌نوشت - از جمله: سودای مدرن شدن، پویایی اجتماعی، فراهم آمدن قانون اساسی، بنای مجلس منتخب از آرای همگانی - خود به شیوه‌های گوناگونی برآمده از انقلاب مشروطیت ایران بوده‌اند. با این همه و به رغم پیشرفتهایی ازین دست، رویدادهای دیگری چون خاموشی و بی‌عملی نیروهای انقلابی، خشونت‌گرایی و سرسختی فوجهای مسلح و سرکردگان ایلات، سودجویی نیروهای امپریالیستی در نفت ایران و دست‌آخر، جایگاه سست روابط خارجی دولت در دوره‌ی جنگ جهانی اول، بسیاری ایرانیان را بر آن می‌داشت تا پدیدار شدن دولتی متمرکز، نیرومند و کارآمد را به دعا آرزو کنند.

۱. در سرتاسر این نوشتار مفهوم عرفی شدن را به معنای مورد اشاره‌ی دورکهایم به‌کار می‌بریم. یعنی فرآیند گذار از معرفت مقدس به دانش زمینی و غیر روحانی که در آن بسیاری تصمیمهای زندگی آدمیان بدون بازگشت به رأی مذهب سامان می‌یابد. از این‌رو مفهوم عرفی‌سازی (secularization) به کنار زدن مذهب از پهنه‌ی زندگی سیاسی و زیباشناختی... مردمان بازمی‌گردد و عرفی‌گرایی (secularism) آموزه و آئینی می‌شود که بر زمینی بودن و زمانمندی (برخلاف آسمانی و قدسی بودن) بنیاد ایستار و اندیشه‌ها و باورها و دل‌بستگیهای آدمیان تأکید روا می‌دارد. نگاه کنید به:

Niyazi, Berkes. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, pp. 3-8.

باری، همان‌گونه که کارل مارکس در نوشتار خویش، هجدهم برومر لویی بناپارت، آورده است: «مانند همیشه ناتوانی مردمان پناه و پاسخ خود را در باورمندی ایشان به پیدایش چیزی معجزه‌گون بازجست و ازین‌رو مردمان دشمنی را که تنها در پهنه‌ی خیال خویش به هزیمت کرده بودند، در جهان واقعی نیز زبون و شکست‌خورده می‌انگاشتند.»<sup>۱</sup> این بار چنین باور همگانی‌ای پیدایش دولت بناپارتیست رضاخان را نوید می‌داد. رضاخان، مرد نظامی‌ای که عرفی شدن را همبسته‌ی ملی‌گرایی می‌یافت، توان فرماندهی نظامی خویش را به پشتوانه‌ی «امر ملوکانه» در راه رسیدن به چنین هدفی به کار بست: از ضرورتها و خواسته‌های سیاسی و اجتماعی روز بهره برد و دست به ساماندهی دولتی گشود که با فراروی از سد قومیت‌گرایی، مذهب و پیوندهای شخصی یا خانوادگی، هم به پس زدن رقیبان سیاسی رضاخان مدد می‌رساند و هم به پیدایش گونه‌های نوینی از وجدان جمعی می‌انجامید.

رضاخان دلیل وجودی دولت را عرفی می‌دانست، هستی نظم و قانون را ضروری می‌دید، بر سرکوب افکار قوم‌گرا و جدایی طلب پای می‌فشرد و رهبری متمرکز و مستبدانه را ناچار می‌شمرد. وی در سفرنامه‌های خویش به خوزستان و مازندران<sup>۲</sup> (نوشته‌شده در سالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۰۵) شاهانی چون شاه اسماعیل، شاه عباس، نادرشاه و کریمخان زند را می‌ستاید که آنان «خواهان امپراتوری باثبات و پرشوکت سرزمین پارس» بوده‌اند.<sup>۳</sup> و نیز پایه‌گذار دولت صفوی یعنی شاه اسماعیل اول را می‌نکوهد از آن‌رو که وی به سادگی زمام خرد خویش را به دست باورهای مذهبی گروههای شیعی

۱. نگاه کنید به:

Tucker, Robert (Ed.). 1978. *The Marx-Engels Reader* (2<sup>nd</sup> ed). New York: W. W. Norton & Co., p. 598.

۲. گرچه شیوه‌ی نوشتاری این سفرنامه حکایتگری از زبان اول شخص است ولی در میان پژوهشگران بر سر این نکته که آیا رضاشاه خود آنها را نوشته است تردیدهایی وجود دارد. درک من پس از خواندن این سفرنامه‌ها آنست که حتی اگر یکی از کارمندان به جای شخص رضاشاه، نویسنده واقعی سفرنامه باشد باز در این حقیقت که آنها بازنمای اندیشه‌ی رضاخان هستند نمی‌توان تردید کرد. به هرروی این سفرنامه‌ها در عهد پهلوی و با تأیید رسمی دربار به چاپ رسیده‌اند و محتوای آنها را می‌توان در دیگر کتابهای تاریخ آن دوره نیز بازیافت.

۳. رضاشاه کبیر، سفرنامه‌ی خوزستان در ۱۳۰۳، بی‌ناشر، ۱۳۶۲، ص ۷۰.

سپرده است.<sup>۱</sup> او همچنین شاه‌عباس صفوی را به سبب خطای «بخشش ناپذیر» نکوهش می‌کند که چرا سیاست را با مذهب درآمیخته است.<sup>۲</sup> رضاخان از سرزنش روحانیان همزمان خویش نیز وانمی‌ماند و آنان را مشت «سبک‌فکر مقام‌طلب» می‌شمارد.<sup>۳</sup> از میان سطرهای سفرنامه می‌توان همدلی و همراهی رضاخان را با اندیشه‌ی حکومتی عرفی به روشنی بازخواند: «بی‌شک مذهب و سیاست دو اساس مقدس‌اند و رعایت و بازشناسی هر دو بر هر رهبر روشنفکری ضروری است. اما درهم آمیختن این دو نه به سود مذهب است و نه به سود سیاست اداری. چرا که این درهم آمیختگی از یک‌سو به ناتوانی مذهب می‌انجامد و از دیگر سو زوال سیاست را در پی می‌آورد»<sup>۴</sup>

حواداری رضاخان از عرفی‌گرایی بی‌سببی نبود. او که نمی‌توانست پایه‌ی مشروعیت را همچون صفویان بر آموزه‌های مذهبی-عرفانی شیعه بنا کند و یا چون قاجاریان به رسته‌های قومی-قبیله‌ای تکیه زند،<sup>۵</sup> امید چنان می‌برد که سررشته‌ی مشروعیت حکومت خویش را در رونق اقتصادی کشور و در زیر پرچم ملی‌گرایی عرفی بازجوید. اما اندیشه‌ی عرفی‌گرایی رضاخان با تفکر دموکراتیک و تکتگر سخت بیگانه بود. آنچه در کام او شیرین می‌افتاد الگوی خودکامه‌ی نیکوکاری (benevolent dictator) بود که حال و روز جامعه‌ی خویش را با مدرنیزاسیون<sup>۶</sup> و عرفی‌گرایی بهبود می‌بخشید. هنوز سالی از شاه نو و ناجی ایران خواندن خویش نمی‌گذشت که غرور نوپای سلطنتی و نخوت شاهانه‌اش را آشکار کرده و می‌گفت: «مردم ایران به میانجیگری مجلس مؤسسان از من خواهش کردند که سررشته‌ی امور این ملک را به دست گیرم.» و چنین می‌افزود که پیش از من دولت ایران «واژگان تهی از معنایی بیش نبود... در ایران شاه باید کابینه را به خدمت گیرد،

۱. همان، ص ۱۰۸.

۲. رضاشاه کبیر، سفرنامه‌ی مازندران در ۱۳۰۵، تهران، مرکز پژوهش و نشر فرهنگ سیاسی دوران پهلوی، ۱۳۵۵، ص ۵۳. ۳. همان، ص ۲۲۷. ۴. همان، ص ۵۳.

۵. نگاه کنید به: شاهرخ مسکوب، داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۷۳، ص ۱.

۶. مدرنیزاسیون را در اینجا بسان فرآیندی در خاطر می‌آوریم که به دگرگونی اقتصادی و تکنولوژیکی یک جامعه می‌انجامد.

مجلس را با وظایفش آشنا نماید و بازرگانان، زمین‌داران، شهروندان و حتی کشاورزان را به کار وادارد»<sup>۱</sup> چنین بود که مردی که خواهان بازی در نقش قهرمانان بود همه‌ی دیگران را پیرامون خویش سخت ناتوان و ناساز و در بهترین حال متوسط و میانه‌حال می‌دید.

رضاشاه فلسفه‌ی نظامیگری یعنی الگوی «قدرت و نظم» را راهنمای سیر خویش به سوی هدف می‌شناخت. برگهای سفرنامه‌اش گواه آنند که در خاطر وی «خدمت سربازی برترین و مهمترین مدرسه برای پرورش بدن و روح شهروندان است.» باری، همخوان با همین عقلانیت نظامیگراست که رضاخان، به گواهی خویش، هر چیز در زندگی را همچون «گلوله‌ی توپی» می‌نگرد که به سوی پرتاب شده است و بر آنست که اگر آدمی، به جای پیشروی، تسلیم ترس شده و فرار و عقب‌نشینی پیشه کند شکست را پذیرفته است.<sup>۲</sup> پس جای شگفتی نیست که در نگاه چنین مردی دسته‌های نظامی ستون خیمه‌ی سکولاریسم مدرن‌اند و سخت به کار سرکوب دشمنانی چون شاهزادگان قاجاری، گروههای راهزن صحرایی، سرکردگان قومی، جنبشهای چپ و روحانیان شیعی می‌آیند.<sup>۳</sup> رضاشاه آشکارا بر ملی‌گرایی نظامی محور انگشت می‌نهد و آن را جایگزین مذهب اسلام در فراهم آوردن اساس پیوستگی اجتماعی ایرانیان می‌دید. در دوره‌ی تاریخی‌ای که او می‌زیست ایدئولوژی ملی‌گرایی از دیگر رقیبان سیاسی خویش پیشی گرفته و نه‌تنها در ایران، که در هندوستان (در افکار حزب کنگره)، در ترکیه (در اندیشه‌های ترکهای جوان) و در مصر (در نگاه حزب وفد) نیز هواداران فراوانی یافته بود. ملی‌گرایی در ایران تنها از نخبگان و مدیران سنتی و وابستگانشان دل نمی‌ربود. بلکه بسیاری فرهیختگان و ادیبان پیشرو نیز

۱. رضاشاه کبیر، سفرنامه‌ی مازندران، صص ۸-۲.

۲. رضاشاه کبیر، سفرنامه‌ی خوزستان، صص ۹۲-۵۴.

۳. رضاشاه به منظور بازسازی و مدرن‌سازی نیروهای مسلح به کارهایی ازین گونه‌ها دست گشود: بنا کردن مدرسه آموزشهای نظامی در سال ۱۳۰۱، به تصویب رساندن قانون فرستادن دانشجو به مدرسه‌های نظامی‌ای چون St. Cyr و Ecole de Guerre به سال ۱۳۰۱، تأسیس نیروهای هوایی به سال ۱۳۰۳، تصویب قانون خدمت اجباری در سال ۱۳۰۴، و گشایش دانشکده‌ی جنگ به سال ۱۳۱۴.

هریک در پاره‌ای از عمر خویش بر پای برنامه‌ی ملی‌گرایی رضاخانی و سیدضیایی مهر تأیید نهاده‌اند و اندیشه‌ی دولت قوی متمرکز را به رسمیت شناخته‌اند. بی‌گمان آنچه بر آتش ملی‌گرایی ایرانیان می‌دمید خاطره‌ی یک سده شکست و شرمساری و انبوه امیدهای بر بادرفته و خیل خواستهای بی‌پاسخ رهاشده بود. این سودای ملی‌گرایانه به شیوه‌های گوناگون چهره می‌نمود. از جمله در همدلی با عثمانی و آلمان در جنگ جهانی اول و با آلمان و ایتالیا در جنگ جهانی دوم، در قلمزنیهای بی‌مهاری در نکوهش انگلیسیان، در فراخوان وحدت همه مردمان ایرانی‌تبار، در دلباختگی به زبان پارسی بسان بنیاد هویت ایرانی، و در پافشاری بر تاریخ پیشااسلامی ایران.<sup>۱</sup>

رضاشاه بدین نکته راه برده بود که پرورش وجدان ملی‌گرایی در میان ایرانیان به چیزی بیش از پروارسازی ارتش، پژوهش اسطوره‌های تاریخی، و پاسداشت گذشته‌ی پر شوکت ایران نیازمند است. بر او بود که جبهه‌ای در پهنه‌ی اقتصادی بگشاید و در آن گامی به پیش بردارد. در پی چنین تشخیصی بود که وی الگوی سیاست دولت‌محور را به کار بست و برابر آن دولت را مستقل از جامعه‌ی مدنی و برتر از آن نشانده. به راستی آنچه رضاخان را به پیشبرد برنامه‌ی صنعتی‌سازی می‌خواند نظر در عقب‌ماندگی ابزار تولید و ناتوانی و ناکارآمدی طبقه‌ی سرمایه‌داری ایران بود. بخت دولت رضاشاهی نیز با افزایش درآمد نفت به بیش از شش برابر (یعنی از ششصد هزار پاوند در سال ۱۳۰۰ به چهار میلیون پاوند در سال ۱۳۲۰) بیدار شد. درین دوران افزایش شانزده‌برابری در بودجه‌ی دولت بازنگری و بازسازی اساسی در دستگاه‌های اداری، آموزشی، مالی، قضایی، ارتباطی و حمل و نقل را میسر می‌ساخت و آغاز برنامه‌های گوناگون اجتماعی را نوید می‌داد.<sup>۲</sup>

۱. سخن این نیست که همه این نمونه‌ها را باید محصول فرعی دوره پهلوی دانست. چرا که برای نمونه، استدلال از روی شوکت پیشااسلامی ایران را می‌توان در اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی و در کتابش آئینه‌ی سکندری باز یافت. البته می‌توان از تاریخ او نیز پیشتر رفت و برای این شیوه‌ی استدلال نمونه‌های دیگری نیز آورد.

۲. بودجه‌ی دولتی از نوزده میلیون تومان در ۱۳۰۰ به سیصد و نه میلیون تومان در ۱۳۲۰ رسید (یعنی شانزده‌برابر شد).

گرچه چنین سیاست دولت‌محوری به پدید آمدن سرمایه‌داری بازار آزاد و رونق مشارکت سیاسی دست‌اندرکاران بخش خصوصی نینجامید، اما واقعیهایی همچون درآمیختگی افزون‌تر در نظام اقتصاد جهانی، میل دولت به صنعتی‌سازی، رونق شهرنشینی و کاهش درصد کوچ‌نشینان، گسترش سریع بخشهای خدماتی، بازسازی دستگاه مالی و بانکی،<sup>۱</sup> و بهینه‌سازی دستگاههای ارتباطی و حمل و نقل (که در پی دگرگونی فن‌آوری در زندگی روزمره و کاربست الکتریسته، خودرو، قطار، تلفن، روزنامه‌ی ملی و رادیو رخ داده بود)،<sup>۲</sup> همه و همه فرصتهای افزون‌تری در کف دست‌اندرکاران بخش خصوصی می‌نهاد و افزایش درآمد آنان را به همراه می‌آورد.

برابر گزارش بانک ملی ایران شرح کارورزی چهارده میلیون و نهصد هزار نفر از ساکنان و شهروندان ایرانی در سال ۱۳۱۶ به قرار زیر است: ۲/۶ درصد بیکارند، ۶ درصد در بخش صنعت، ۲۰/۶ درصد در بخش خدمات، ۶۴/۸ درصد در بخش کشاورزی و دامداری و ۶ درصد در بخشهای دیگر به کار می‌پردازند. همچنین ۱۷/۷ درصد جمعیت کشور شهرنشین‌اند و از میان این گروه نیز ۳۰ درصد سرگرم بخش بازرگانی‌اند.<sup>۳</sup> تا پایان سال ۱۳۱۷ تنها شش شهر ایران یعنی اصفهان، کرمانشاه، مشهد، شیراز و تهران جمعیتی بیش از صد هزار نفر دارند<sup>۴</sup> و گرچه این شش شهر بیش از ۷/۴ درصد کل جمعیت را نشان نمی‌دهند، اما مهمترین مراکز کارایی را در

۱. برای نمونه می‌توان به بازنگری و ساماندهی نظام مالی دولت زیر نظر یک مشاور امریکایی در سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۵ اشاره کرد و یا گشایش مدرسه‌ی بازرگانی (به سال ۱۳۰۴) و اتاق بازرگانی (به سال ۱۳۰۷) را در خاطر آورد.

۲. گفته می‌شود تا سال ۱۳۰۷، شمار خودروهای شخصی در تهران چهارصد و نود دستگاه بوده است. همچنین تعداد یکهزار و نود و نه دستگاه تاکسی و چهارصد و پنجاه و نه دستگاه ماشین باری کرایه‌ای در رفت و آمد بوده‌اند. نگاه کنید به: باقر عاقلی، روزشمار تاریخ ایران، جلد اول، تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۲، ص ۲۳۱.

۳. درصد به نسبت پائین شهرنشینی در این دوره را می‌توان (تا حدودی) پی‌آمد این واقعیت دانست که اصلاحات رضاشاهی - به استثنای قانون سربازی اجباری - پهنه‌ی روستاها را فرا نگرفت، روشهای تولید روستایی را دگرگون نساخت و بدین‌روی روستائیان را وادار به مهاجرت به شهرها نکرد.

۴. در طول حکومت بیست‌ساله‌ی رضاشاه جمعیت تهران از ۲۱۰۰۰۰ نفر در سال ۱۳۰۰ به بیش از دو برابر یعنی ۵۳۱۲۴۶ نفر در سال ۱۳۲۰ رسید.

خویش جای داده‌اند و بر روی هم ۲۲ درصد کارمندان بخش خدمات و ۳۳ درصد تمامی کارمندان دولتی را در بر می‌گیرند.<sup>۱</sup>

در کنار رشد شهرنشینی و دگرگونی ساختار نیروی کار دو واقعیت دیگر نیز رضاشاه را در پی‌گیری برنامه‌ی عرفی‌گرای خویش یاری دادند. یکی سستی پایه‌ی قدرت نهاد روحانیت بود چنانکه شمار طالبان علوم دینی در حوزه‌های علمیه از ۵۹۸۴ نفر در سال تحصیلی ۱۳۰۴-۱۳۰۳ به ۷۸۴ نفر در سال تحصیلی ۱۳۲۰-۱۳۱۹ فروکاسته<sup>۲</sup> و شمار دانشجویان نام‌نویسی‌کرده در مدرسه‌های دولتی از ۷۴۰۰۰ نفر در سال تحصیلی ۱۳۰۵-۱۳۰۴ به ۳۵۵۵۰۰ در سال تحصیلی ۱۳۲۱-۱۳۲۰ می‌رسید.<sup>۳</sup> در سالهای ۱۳۰۲ تا ۱۳۲۰ بودجه‌ی آموزشی ایران به ۲۳ برابر افزایش یافت یعنی از ۶/۵ میلیون به ۱۵۵ میلیون ریال انجامید<sup>۴</sup> و تا پایان سال ۱۳۲۰ شمار دانشجویان دانشگاهی به ۵۰۰۰ تن (که از آن میان ۱۰۰۰ تن در خارج از کشور به تحصیل می‌پرداختند) و شماره‌ی دانش‌آموختگان دبیرستانها به ۱۰۰۰۰، مدرسه‌های متوسطه به ۲۵۰۰۰ و دبستانها به ۶۵۰۰۰ فزونی گرفت.<sup>۵</sup>

گرچه به سبب موانع بسیاری که در راه بود آموزشهای عرفی بر تعداد به نسبت کمی از شهروندان اثر می‌نهاد، اما گسترش سواد و دانش همگانی و نیز دست به دست شدن نوشته‌های نوین به پدید آمدن فضایی انجامید که در آن سهمی برای رویکرد عرفی به دانش نهاده شده بود.<sup>۶</sup> از دیگر سو همین دانش‌آموختگی عرفی نردبان ترقی را در پیش پای هزاران جوان ایرانی‌ای می‌نهاد که از امتیازهای خانوادگی اشرافی یا روحانی بی‌بهره بودند. باری،

۱. تمامی داده‌ها از این کتاب است: ناصر پاکدامن (ویراستار)، آمارنامه‌ی اقتصادی ایران در آغاز جنگ جهانی دوم، جلد اول، تهران، دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، صص‌های بیج و ید و یازده.
۲. میخائیل ایوانف، تاریخ نوین ایران، نشر حزب توده‌ی ایران، ۱۳۵۶.
۳. حسین ادیبی، طبقه‌ی متوسط جدید در ایران، تهران، جامعه، ۱۳۵۸، ص ۸۹.
۴. علی میرفطروس، گفتگوها، ویرایش ایرج ادیب‌زاده و نشریه کاه، اسن، آلمان: نشر نیما، ۱۹۸۸، ص ۵۹.
۵. محمدرضا خلیلی‌خو، توسعه و نوسازی ایران در دوره رضاشاه، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۳، ص ۱۶.
۶. از جمله می‌توان به گشایش دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳ فرهنگستان ایران ۱۳۱۳، کلاسهای ادبیات جوانان ۱۳۱۴ و فرستادن دانشجویان دختر و پسر به اروپا از سال ۱۳۰۹ اشاره نمود.

گرچه در این دوران نهادهای روحانی به طور کامل از میان نرفتند، اما پیوستن شمار رو به فزونی جوانان به ساختار آموزشی دولتی رویدادی نبود که از چشم روحانیان پنهان بماند.

واقعیت دوم آن بود که در دوره‌ی رضاشاه مذهب جایگاه انحصاری خویش در مشروعیت‌بخشی به مخالفت سیاسی را از دست داد. چنانکه پیدایش حرکت‌های سیاسی عرفی‌گرا، گروه‌های تخصصی، حلقه‌های روشنفکری و مجله‌های سیاسی، ادبی و اجتماعی، هریک به سهم خویش به امکان دست در کاری سیاسی یاری می‌رسانیدند. رضاخان در سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۴ در همان حال که سرگرم برنامه قدرت‌یابی خویش بود، به ضرورت همخوانی با فرهنگ مذهبی روزگار و روحانیان همبسته با آن نیز می‌اندیشید.<sup>۱</sup> به سال ۱۳۰۳ نام نیکی که وی با پاسخگویی به فشار روحانیان در رها کردن سودای جمهوریت به دست آورد و مهری که بدین‌روی در دل ایشان نشانند پاداش خویش را در پشتیبانی این گروه - یعنی کسانی همچون سیدمحمد بهبهانی، سیدابوالقاسم کاشانی، سیدمحمدصادق طباطبایی، شیخ عبدالکریم حائری یزدی و آیت‌الله سیدحسن مدرس - در خلع قاجار از سلطنت و تأیید پادشاهی پهلوی دریافت نمود.<sup>۲</sup> اما همراهی‌ای این‌چنینی میان رضاشاه و روحانیان تا ۱۳۰۷ بیشتر نپایید. در این سال رضاشاه اهانتی را که به همسرش در قم رفته بود چون بهانه‌ای برای درگیری با نهاد روحانیت و به مهار گرفتن این گروه به کار بست. ازین پس کارهایی چون تأسیس اداره‌ی دولتی ثبت اسناد (۱۳۰۲)، دستور بر سر نهادن کلاه پهلوی (۱۳۰۶) و پوشیدن لباس شهری و رسمی نوین (۱۳۰۷)، اعلان ازدواج و طلاق بسان امور شهری و عرفی (۱۳۱۰)، گشایش نخستین مدرسه‌ی الهیات

۱. نمونه‌های زیر گواه دین‌ورزی‌ای از این دست‌اند: شرکت در مراسم روز عاشورا (۱۳۰۰)، دعوت از روحانیان برای سخنرانیهای سازنده برای سربازان (۱۳۰۱) روزه‌داری در ماه رمضان و عزاداری برام امام علی به همراه کابینه، سفر زیارتی به نجف و کربلا، اعلان عزاداری عمومی یک‌روزه به مناسبت بمباران مکه و مدینه به دست حکومت سعودی (۱۳۰۴) و معاف ساختن روحانیان از خدمت سربازی.

۲. برای پژوهش در مسأله جمهوریت نگاه کنید به: مجید شریف‌خدایی، مسأله جمهوریت در دوران رضاخان، رساله کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۱-۲.

(۱۳۱۱)، مهار دسترسی و سرپرستی روحانیان بر مالهای وقف (۱۳۱۲)، به کار بستن سالنمای خورشیدی به جای قمری (۱۳۱۴)، دستور کشف حجاب (۱۳۱۵)، محدود ساختن مراسم مذهبی در ماههای عزاداری، و دست آخر، عرفی سازی قانونهای داد و ستد، اداری و قضایی، همه و همه رابطه‌ی احترام‌آمیز میان رضاشاه و روحانیان را به کشاکشی در میانه مبدل می ساخت. باری، شماری علت‌های اجتماعی و سیاسی همچنان از ژرفا و سرعت فرآیند عرفی گرایی در ایران دوره‌ی رضاشاه می کاست. وی در به عقب راندن روحانیان و تبدیل اسلام ایرانی به مذهب خصوصی از خویش سرسختی آتاتورک را نشان نمی داد. از دیگر سو دودلی رسانه‌های جمعی در همگامی با این فرایند، شکاف ژرف فرهنگی میان دو قلمرو شهری و روستایی، ریشه‌داری باورها و رسوم عامیان، استقلال مالی نهاد روحانیت شیعه و امکان عملی جمع میان وظایف مذهبی و شغلی، هریک به شیوه‌ی خویش سودای عرفی گرایی را با دوپهلوییها و کاستیهایی همراه می ساختند.

سرشت دوپهلوی و احتیاط‌آمیز عرفی گرایی ایرانی را می توان در آئینه‌ی اندیشه و واکنش اصلاح‌پیشگان عرفی در برابر مسأله حقوق زنان نگرینست. کشف حجاب که به سال ۱۳۰۳ در ترکیه رخ داده بود تا آغاز سال ۱۳۱۵ در ایران صورت نبست و گرچه زنان ترک از سال ۱۳۱۳ صاحب حق رأی شدند، زنان ایرانی می‌بایست تا ۱۳۴۱ در انتظار این حق باقی بمانند. ریشه‌ی این تأخیر را می توان در وضع ویژه‌ی جامعه ایرانی و وزن سیاسی نهاد روحانیت در آن بازجست.

### جمهوری عرفی اهل قلم

بسیاری از پژوهشگران سیاست ایران برآنند که در دوران رضاشاه ایران تمرکز یابی دولت و توسعه اقتصادی خود را در کنار رشد ناچیز فرهنگی و خلاقیت روشنفکری تجربه می کرد. نبود چنین آفرینشگری در فضای روشنفکری را بیشتر به عواملی چون گفتمان تک‌صدایی دولتی، ممیزی و سرکوب ناقدان، تکیه زدن دولت بر تبلیغات و کامیابی اش در همگام سازی

شمار بسیاری از اهل قلم با خویش نسبت داده‌اند. با این حال ای بسا بتوان بر این تحلیل سستی خرده گرفت و بر این حقیقت دیده گشود که ایرانیان درین دوره، به رغم سرکوب و ممیزی دولتی، از پویایی روشنفکرانه نیز بهره‌ور بوده‌اند. اگر اهل فکر در دوره‌ی قاجاری را می‌بایست بیشتر از جمله‌ی روشنفکران ناراضی دانست، اهل قلم در عهد رضاشاهی شایسته‌ی نام «دولتیان روشنفکر» اند و گرچه شاید دست در کاری آنان در امور دولتی در اول نظر جز سرگرمی ایشان به شغل و حرفه‌ی دیوانی شان به چشم نیاید، اما این نگاه به هیچ‌رو باز نمای حقیقت احوال آنان نیست. به راستی روشنفکرانی چون محمود افشار، ملک‌الشعرا بهار، علی دشتی، علی اکبر داور، عباس اقبال آشتیانی، سلیمان میرزا اسکندری، قاسم غنی، ذکاء‌الملک فروغی، مهدیقلی هدایت، علی اصغر حکمت، احمد کسروی، احمد متین‌دفتری، سیدفخرالدین شادمان، حسن مشیرالدوله پیرنیا، علی اکبر سیاسی، عیسی صدیق و سیدحسن تقی زاده دل به پیروی از پند افلاطون سپرده بودند که اگر خردمند بار دولت را به دوش نگیرد آنگاه بی‌خردان تازیانه‌ی قدرت را به دست خواهند گرفت. به دیگر سخن، در باور این روشنفکران و بسیاری هم‌نسلان آنان، که همه دل سپرده‌ی ایده‌هایی چون مشروطیت، ملی گرایی و عرفی گرایی بوده‌اند، طرح و اجرای سیاستهای پیشروی اجتماعی و اقتصادی بهترین شیوه برای اصلاح حال و روز عامه‌ی هم‌میهنان شان بوده است.<sup>۱</sup>

بی‌شک نخستین گامهای عرفی گرایی در ایران به اهتمام و هدایت دولت برداشته شده است. با این حال نباید چشم بر پیدایش و درهم آمیختگی نیروهای اجتماعی‌ای فروبست که هریک به فراخور حال خویش دستی در پیشبرد این فرایند داشته‌اند. نوشته‌های ادبی این دوران، که هم از رمانتیسیم اروپایی و هم از رئالیسم اجتماعی در کشور شوراها مایه و الگو گرفته‌اند، از نقادی اجتماعی و پرداختن به موضوعهای عرفی سرباز نزده‌اند. چنانکه در آنها می‌توان از گفتگو بر سر حقوق کارگران و زنان، نیاز به آزادی، و

۱. سخن این نیست که آنان همگی بر سر علت بیماری اجتماعی ایران هم سخن بوده‌اند گروهی مذهب و گروهی تباهکاری دستگاه سیاسی کشور را مایه کاستیهایی می‌دیدند. طایفه‌ی سومی دشوارنویسی الفبای پارسی و جمعی نیز نارسایی دستگاه آموزشی کشور را ریشه‌ی نابسانمایی می‌دانستند.



ضرورت رویکرد علمی در برابر نگاه مذهبی به جهان و آدمی نشان جست.<sup>۱</sup> این نوشته‌ها همچنین دستگاه روحانیت را به سبب جهان‌بینی سنتی، رفتارها و باورهای نسنجیده و سیاست پسر و به نقد می‌کشیدند. چنین بود که اندیشه‌ی عرفی خط‌خط روزنامه‌ها و مجله‌های مهمی چون «ایران جوان»، «قرن بیستم» به دبیری میرزاده عشقی، «توفان» به دبیری فرخی یزدی، «شفق سرخ» به دبیری علی دشتی، «نامه‌ی جوانان» به دبیری ابراهیم خواجه‌نوری، «مرد آزاد» به دبیری عیسی صدیق، «فرنگستان» به دبیری حسین مقدم، «آینده» به دبیری محمود افشار و «تجدد ایران» به دبیری سیدمحمد طباطبایی را رقم می‌زد.<sup>۲</sup>

از اینها گذشته نوآوریهای فنی و دگرگونیهای فرهنگی نیز دسترسی مردمان به گفتمان عرفی گرا را میسر می‌ساخت و آن‌را از حلقه‌ی نخبگان سیاسی به میدان کوچه و بازار می‌کشانید. بدین‌روی راه‌اندازی رسانه‌هایی همچون تلفن (۱۳۰۵) روزنامه اطلاعات (۱۳۰۵) سینما،<sup>۳</sup> بنگاه خبری پارس (۱۳۱۳) و رادیو تهران (۱۳۱۹) و نیز پیدایش نهادهای سیاسی تازه‌ای چون احزاب سوسیالیست و اتحادیه‌های بازرگانی، به پدید آمدن شنوندگان نوینی برای گفتمان عرفی‌گرایی می‌انجامید. نیز درآمد هنر، زبان (غوغای تغییر دادن الفبا)، شعر و تئاتر به قلمروی سیاست، تصویر اجتماعی از نقش و خدمت هنرمندان و شاعران و نویسندگان را دگرگون می‌ساخت.<sup>۴</sup> در این میان اهمیت اجتماعی و محبوبیت نثر ساده و همه‌فهم با آن شعر پهلو می‌زد و این هر دو در مشروعیت‌بخشی به اندیشه‌های عرفی در ایران سخت کارگر

۱. حتی آن گروه از ایشان که به جدایی مذهب از سیاست نمی‌اندیشیدند نیز برین نکته انگشت می‌نهادند که سازوکار زندگی شهروندان مدرن را نمی‌توان تنها به قلمرو مسائل دینی فروکاست. شعاری که یک روحانی یعنی آیت‌الله سیدحسن مدرس به‌کار می‌بست بازنمای همین نکته است: «سیاست ما عین دیانت ماست». مدرس اما نمی‌گفت «ملیت و وطن پرستی ما ایمان ماست».

۲. این نشریات پی‌گیر اندیشه‌ها و آموزه‌های عرفی‌ای بودند که پیش از این در دیگر روزنامه‌ها و مجله‌های سیاسی، اجتماعی و ادبی همچون اختر (۱۲۵۴)، قانون، صوراسرافیل، نوبهار (۱۲۸۹)، دانشکده به دبیری محمدتقی بهار (۱۲۹۷)، کاوه (۱۲۹۷) و مساوات به دبیری سیدرضا مساوات بازمی‌تابیده‌اند.

۳. برابر یک گزارش تا پایان سال ۱۳۱۱ دست‌کم ۳۲ سینما در تهران به‌کار مشغول بوده‌اند. نگاه کنید به: جمشید بهنام، ایران و اندیشه تجدد، تهران، نشر فرزاد روز، ۱۳۷۵، ص ۵۷.

۴. رضاشاه که شاعران کهنی چون حافظ و سعدی و فردوسی را می‌ستود، هواداران مدرنیسم ادبی را گروهی بی‌خرد می‌خواند. نگاه کنید به سفرنامه‌ی مازندران، ص ۶۴ و ۶۸.

می‌افتادند.<sup>۱</sup> آری، بسا که اندیشه‌ها و آرمانهای نخبگان عرفی‌گرا به گوش کشاورزان در استانهای دوردست نمی‌رسید، اما این اندیشه‌ها به هیچ‌روی نیز محدود در حصار شهرهای بزرگ نمی‌ماند. دست آخر شاید بتوان به درستی این نکته‌ی ظریف راه برد که شیوه‌ی رو به رشد سرکوب سیاسی در دوره‌ی رضاشاه برای حیات فرهنگی ایران «فاجعه‌آمیز» نبود. بسیاری از روشنفکران، آنگاه که فشارهای سیاسی به اوج تحمل‌ناپذیر خویش رسید، راه پژوهش در تاریخ و ادب و فرهنگ همگانی را برگزیدند و این پژوهشها به پیدایش آثار بسیار درخوری در تاریخنگاری ایران، انسان‌شناسی ایرانیان و ادب پارسی انجامید. این بازنگری در تاریخ و میراث خودی هم‌عنان با نقادی غرب و انتقاد از تقلید کورکورانه از آن، درونمایه‌ی بسیاری آثار ارزشمند ادبی درین دوران را سامان داده است. از جمله کارهایی چون «یکی بود یکی نبود» محمدعلی جمال‌زاده، «جعفرخان از فرنگ آمده» حسن مقدم و «تهران مخوف» مرتضی مشفق کاظمی.

#### میراث عرفی‌گرایی دولتمحور و استبدادی

ایدئولوژی رضاشاه را می‌توان «ملی‌گرایی عرفی دستوری و استبدادی» نامید. دوران بیست‌ساله‌ی حکومت وی (۱۳۲۰-۱۳۰۰) به نهادینه شدن تکثرگرایی سیاسی (political pluralism) و قوام‌یابی نظام سیاسی راستینی که قوای مجریه را به پاسخگویی وادار نینجامید اما بسیاری گفتگوها و چالشهای به‌جامانده از دوره‌های پیشین را نیز بی‌پاسخ نگذاشت. شیوه‌ی حکومت رضاشاهی استبدادی بود اما روند دگرگونیهایی که وی پدید آورد به سامان‌یابی دستگاه دولتی عرفی انجامید و به رشد طبقه‌ی متوسط شهری و عرفی‌گرایی یاری رسانید که گروههایی چون دانشگاهیان، کارمندان اداره و بانکها، بازرگانان، پزشکان، روشنفکران، قاضیان، حقوقدانان و وکیلان، مدیران و افسران ارتشی را دربر می‌گرفت.<sup>۲</sup> به دیگر سخن، رضاشاه رسم و

۱. نگاه کنید به مسکوب داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع.

۲. رویدادهایی همچون بازسازی نظام آموزشی (۱۳۰۴-۹)، گشایش وزارت دادگستری (۱۳۰۶) و تأسیس بانک ملی (۱۳۰۷) نیز هر یک به شکل‌گیری این طبقه متوسط شهری یاری رساندند و راه ترقی را برای کسانی که از امتیازهای خانوادگی و اشرافی و یا روحانی بی‌بهره‌اند هموار ساختند.

راه سیاست‌ورزی در ایران را بر مدار سازوکار عرفی نهاد و ازین‌رو آنچه که امروز در پهنه‌ی سیاسی و اجتماعی ایران می‌گذرد را می‌بایست «بر نهاد» آن «نهاد» دانست. عرفی‌گرایی‌ای که او در ساختار آموزشی و در دستگاه دادگستری روان ساخت بر شیوه‌ی تفکر اجتماعی ایرانیان تأثیر نهاد و بدین‌سان بود که در دوران وی چالش میان نیروهای سنتی مذهبی و عرفی‌گرا به سود دومی به پیش رفت.

دولت رضاشاهی، به رغم نموده‌های ایدئولوژی شاهنشاهی در آن، سخت بر شیوه‌ی عمل‌گرایی تکیه می‌کرد. رضاشاه به رویکرد عرفی به سیاست باور داشت اما هیچ‌گاه آشکارا خواهان جدایی دین از سیاست نشد. او گرچه سیاست و حکومت را با مشت آهنین به پیش راند اما هیچ‌گاه در مجلس را نبست. و سرانجام می‌توان چنین گفت که گرچه سیاست دولت‌محوری او در پهنه‌ی اقتصاد در را بر سودجویی و فساد مالی بسیاری کسان گشود اما به هرروی توانست به مدرن شدن نیروها و ابزار تولید بینجامد.<sup>۱</sup>

فشرده‌ی سخن آنکه به رغم احساس دوگانگی ایرانیان نسبت به عرفی‌گرایی دولت‌محور و استبدادی رضاشاه، وی با فراهم آوردن بسیاری از پیش‌نیازهای مدرنیته توانست به دگرگونی ساختاری اجتماع، سیاست و اقتصاد ایران دست بگشاید.

### روشنفکران ایرانی و برآمدن رضاشاه\*

بیشتر تاریخنگاران دوره‌ی فرمانروایی رضاخان را عصر تمرکزپایی قدرت و سامانمند شدن اقتصاد ایران می‌دانند و در همین حال سرکوب سیاسی و فضای بسته‌ی فرهنگی این دوره را مایه‌ی سترونی اندیشه و زوال روشنفکری در عهد پهلوی اول می‌شمارند. در نگاه این تاریخنگاران، روشنفکران این دوران یا از روی ترس سر بر آستان خدمت‌گذاری دولت نهاده‌اند و یا گوشه‌گیری و خاموشی پیشه ساخته‌اند و همراه محمدعلی فروغی این بیت مولوی را زمزمه کرده‌اند:

در کف شیر نر خونخواره‌ای جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای

اما به راستی آیا می‌توان تمامی روشنفکرانی را که با دستگاه فرمانروایی رضاشاهی همکاری کرده‌اند در یکی از دو گروه بالا نشانند؟ آیا به راستی می‌توان دوران پهلوی اول را عصر عسرت فکری و بی‌حاصلی اندیشگی دانست و در آن از چیزی به جز شکست فکری و شکستگی روحی نشانی نجست؟ آیا جوشش اندیشه‌ی ملی‌گرایی و چیرگی ناسیونالیسم این دوران را می‌توان تنها و امدار برنامه‌ریزی سیاسی دولتی دانست؟ به باور من و به رغم بسیاری نظریه‌پردازان اسلام‌گرا، ملی-مصدقی و چپ، سیاستهای رضاشاه مانع شکوفایی و گسترش اندیشه‌های مدرن در ایران نبوده و خودکامگی

\* مهرزاد بروجردی، «روشنفکران ایرانی و برآمدن رضاشاه»، روزنامه‌ی کارگزاران، ۲۲-۲۳ آبان

۱. ثروت رضاشاه در آستانه تبعید به سال ۱۳۲۰ برابر شصت و هشت میلیون تومان بعلاوه پنج‌هزار و دویست قطعه زمین بوده است. روزنامه‌ی «دیلی تلگراف» دارای وی در هنگام مرگ را نزدیک به یکصد و بیست و نه هزار و سیصد و هفده پوند رقم زده است. نگاه کنید به «دیلی تلگراف»، هجده دسامبر ۱۹۴۴.

دستگاه فرمانفرمایی اش نهال اندیشه‌ورزی در ایران را به کلی سترون نساخته است. افزون بر این، خدمتگزار قدرت انگاشتن روشنفکران این عصر را نیز رأی سنجیده‌ای نمی‌دانم و بر آنم که داوری در این باره نیازمند نگاهی ژرف‌تر و معتدل‌تر به کارنامه‌ی روشنفکری این دوران است. شاید هنگام آن رسیده باشد که داوریه‌ای یکسویه و ناروای پیشین را به کناری نهیم و بر دستاوردهای اندیشگی و عملی روشنفکران این دوره چشم بگشاییم. شرط این کار اما، دوری از نگاههای احساسی و داوریه‌های سخت‌گیرانه‌ی سیاسی و اخلاقی است. قهرمانان تاریخ هستیهایی فرابشری نیستند. چنانکه ضد قهرمانان آن را نیز نباید سراپا شیطانی دانست. آری، همواره ناچاریم که از دیدگاه و افق کنونی خویش به گذشتگان بنگریم اما فهم درست اندیشه و رفتار آنان نیازمند پذیرایی و گشادگی ما نسبت به افقهای تاریخی فکری و عملی‌ایست که آنان را دربر گرفته بوده است. به دیگر سخن، نمی‌توان فاصله‌ی این افقهای تاریخی را با روزگار کنونی - و نیز با آنچه که در همان زمان افق اندیشگی و عملی اروپائیان را سامان می‌داده است - نادیده گرفت. در عصر اروپایی روسو و کانت، زمام فرمانروایی ایران به دست کریم‌خان زند و آقامحمدخان قاجار بوده است. تاریخ گشایش نخستین سفارتخانه‌ی ایران در لندن از سال ۱۸۰۹/۱۱۸۸ پیشتر نمی‌رود. بی‌گمان ایرانیان در راه و رسم دیپلماسی و چند و چون رابطه داشتن با دیگر کشورها سالها از عثمانی عقب‌تر بوده‌اند.<sup>۱</sup> از دیگر سو خلاف‌آمدهای تاریخی را نیز باید به خاطر بسپاریم: لئوناردو داوینچی در دوران به آتش سوزاندن جادوگران در اروپا پدیدار می‌شود و اندیشه‌ی اکبرشاه هندی، یعنی دین الهی، در رواداری و کثرت‌گرایی مذهبی قرن‌ها از زمانه‌ی خویش پیشتر می‌رود. همچنان‌که به رغم پیشداوریه‌ها، سالهای پس از انقلاب ۱۳۵۷ دوران شکوفایی اندیشگی جامعه‌ی ایرانی نیز بوده است. چنین است که تاریخ سده‌ی بیستم ایران را

۱. تا سال ۱۸۵۲ هیچ پادشاه ایرانی به غرب سفر نکرده بود. نخستین چاپخانه به دست عباس‌میرزا در سال ۱۱۹۴/۱۸۱۵ یعنی چهارصد سال پس از گوتنبرگ، پایه‌گذاری شد. در ۱۱۷۳/۱۸۰۴ برای اولین بار در تاریخ ایران مقامهایی چون صدراعظم و وزیر اول و منشی‌الممالک تعبیه می‌شوند.

نمی‌بایست به انقلاب مشروطیت، جنبش ملی کردن نفت و انقلاب ۱۳۵۷ فروکاست و اندیشه‌های زاینده‌ی آن را در نوشته‌های آخوندزاده، ملک‌مخانی، آل‌احمد و شریعتی خلاصه کرد.

#### انقلاب مشروطیت و پی‌آمدهای آن

بی‌هیچ شک انقلاب مشروطه بسان نخستین انقلاب طبقه‌ی متوسط دموکراتیک در یک کشور جهان سوم از بزرگترین رویدادهای تاریخی سده گذشته‌ی نه‌تنها ایران که منطقه خاورمیانه است. جنبش مشروطه‌خواهی چنان‌که احمد کسروی پیش‌تاز تاریخنگاران مشروطه یادآور می‌شود «با پاکدلیها آغازید ولی با ناپاکدلیها به پایان رسید و دستهایی از درون و بیرون به میان آمده آن را برهم زد و ناانجام گذاشت و کار به آشفتگی کشور و ناتوانی دولت و از هم گسیختن رشته‌ها انجامید و مردم ندانستند آن چگونه آمد و چگونه رفت و انگیزه ناانجام‌ماندنش چه بود»<sup>۱</sup> کسروی از رویدادهایی می‌پرسد که نافرجام جنبش مشروطیت را رقم زده‌اند. بجاست که ما نیز همچو او بازپرسیم که آیا به راستی از رخداد به توپ بستن مجلس به دست محمدعلی‌شاه (۱۲۸۷) تا کودتای ۱۲۹۹ بر سر ایران چه رفته است و چگونه این رویدادها چه در درون و چه در بیرون ایران زمینه‌ی اجتماعی-سیاسی و اندیشگی کودتای ۱۲۹۹ را فراهم ساخته‌اند؟ در نبود شخصیت‌های محوری سیاسی و اجتماعی-فکری، تاریخنگاران فردمحور از واریسی این دوره‌ی سیزده‌ساله با به کار بستن جمله‌های کلی‌ای چون «هرج و مرج برآمده از جنگ جهانگیر اول و سستی حکومت مرکزی» تن زده‌اند و از رخداد به توپ بستن مجلس یکسره بر سر کودتای رضاخان جسته‌اند. در حالی که به باور من تنها با نظر در چند و چون این فرآیند سیزده‌ساله است که می‌توان به درک روشنی از همکاری و همراهی روشنفکران ایرانی با دولت رضاشاهی دست یافت. رویدادهای این سیزده سال را می‌توان به این قرار برشمرد: (۱) تکاپوی محمدعلی‌شاه برای بازگشت به قدرت در (۲، ۱۲۹۰) جنگ

۱. نگاه کنید به: احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱، ص ۱.

جهانگیر اول (۱۲۹۳/۱۹۱۴) و نقش آن در دگرگون‌سازی نگاه ایرانیان به مدرنیته و تمدن اروپایی که اینک، و در پی آن‌همه اندیشه‌ورزیهای متعالی بشری، بر آتش ویرانی جهان دامن می‌زد، (۳) بیماری همگانی و فراگیر، وبا و تیفوس، که به مرگ نزدیک به یک میلیون ایرانی یعنی ده درصد جمعیت کشور در سالهای جنگ انجامید، (۴) اشغال ایران به دست نیروهای انگلستان، روسیه و آلمان، (۵) ناکارآمدی دستگاه اداری دولتی، (۶) بدیهیهای پادشاهان قاجاری به دولتهای خارجی، (۷) مسلح شدن ایلها و عشایر لر، کرد، ترکمن و بلوچ به تفنگهای اروپایی، (۸) آمد و رفت سی و شش کابینه در دوره سی‌ده‌ساله، (۹) دست‌اندرکاری دولتهای بیگانه در سرنگونی و بر سر کار آمدن هریک از این کابینه‌ها، (۱۰) بسته شدن شش‌ساله‌ی مجلس شورای ملی و نیمه‌کاره ماندن روند تصمیم‌گیری و قانونگذاری آن، (۱۱) رونق بازار انجمنهای ترور و کمیته‌های مجازات، (۱۲) پیروزی انقلاب بلشویکی در روسیه، (۱۳) به پادشاهی رسیدن احمدمیرزا قاجار در سن سیزده‌سالگی، (۱۴) قرارداد ۱۹۱۹/۱۲۹۸ و وثوق‌الدوله، (۱۵) شورشها و قیامهای گوناگون در گوشه و کنار ایران، مانند شورش محمد خیابانی و میرزا کوچک‌خان جنگلی، (۱۶) یافتن نفت در مسجد سلیمان (۱۲۸۷/۱۹۰۸، ۱۷) نبود دستگاه بوروکراسی و نبود نیروی ارتش، (۱۸) ناتوانی دولت مرکزی در جمع‌آوری مالیات، برقراری نظم و کاربست قانون و (۱۹) کشته شدن عبدالله بهبهانی و به دار زدن ثقة‌الاسلام تبریزی...

طنین این نابسامانی را می‌توان در شعرهای شاعران این دوران باز یافت. در کنار قصیده‌ی مشهور بهار در وصف جغد جنگ و مرغواش، این بیت‌های علی‌اکبرخان دهخدا نیز به روشنی گویای نگاه ایرانیان به ناسازگاری این دوران است.

مرا این خاصیت ارث است از آبا که من خود را

ز خود برتر نمی‌تابم، ز خود کمتر نمی‌خواهم

چو بر عشق است و بس، بنیان و بیخ و پایه‌ی هستی

جدال و جنگ و جر و بحث و جوی و جر نمی‌خواهم

حدیث توپ و تانک و رزم ناو و بمب یکسو نه  
که خود را با سران جهل من همسر نمی‌خواهم  
زن بی‌شوی و طفل بی‌پدر، مام پسرکشته  
رخ زرد و دل خونین و چشم تر نمی‌خواهم  
سیاستمدار محافظه‌کاری چون مهدیقلی مخبرالسلطنه هدایت نیز چنین می‌سراید:

قرن بیستم قرن حرص است و شتاب      گل نمودن بهر صید آنجا که آب  
داروی درمان اگر پرداختند      گاز مهلک را هم ایشان ساختند  
جمع و خرجی گر نمایی کان بجاست      های و هوی قرن بیستم بر هواست  
قصد، بهبودی بود نی همهمه      نی فزودن هول و بیم و واهمه  
هدایت که خود از خلاف‌آمدهای جامعه‌ی ایرانی درین دوران است، سخت با مدرنیزاسیون، شهرنشینی و ایده‌ی تجدد مخالف است. اما همو که توگویی کتاب شعر خویش «تحفه‌ی مخبری» را در نکوهش سده‌ی بیستم پرداخته است برای شش سال نیز نخست‌وزیری دولت مدرن‌ساز رضاشاه را به عهده می‌گیرد.<sup>۱</sup> چهارمین نمونه را از دیوان ادیب‌الممالک فراهانی به دست می‌دهیم:

چنان... احزاب سیاسی      به اصل و فرع قانون اساسی

که نتوان دیگر آن را پاک کردن      مگر با صد زبان دیپلماسی

به راستی این روشنفکران چه می‌گویند؟ علی‌اکبر دهخدا از ویرانگری جنگ جهانگیر، مهدیقلی هدایت از منطق آزمند و زیاده‌خواه سده‌ی بیستم، کسروی از مادی‌گرایی غرب و ادیب‌الممالک فراهانی از چالشهای سیاسی حزبا و نابسامانی تکاپوهای سیاسی شکوه می‌کنند.

به راستی انبوه این نابسامانیها و شکست زودرس انقلاب مشروطیت ایرانیان را از درگیری و دست‌اندرکاری راستین در سازوکار دولتمداری

۱. در کنار کسانی چون هدایت، احمد کسروی نیز در کتاب آیین (۱۳۱۱) به انتقاد از مادی‌گرایی غرب و اروپاگری می‌پردازد و می‌گوید روشنفکر ایرانی همواره در برابر این پرسش قرار داشته که من پزشکم یا گارسن؟ مردم را باید راهنمایی کنم یا به ساز آنها برقصم.

مدرن بازداشت. آنان را از آموختن الفبای حکومت ملی بی بهره ساخت و بدین روی به روند پرورش نسلی از دولتمردان و سیاست‌ورزان مدرن آزادیخواه و دموکراسی طلب پایان داد و چنین بود که علی‌اکبر دهخدا در روزنامه‌ی سروش چاپ استانبول از نبود «آدم و عالم» در میان ایرانیان شکایت می‌کرد. سنگینی این روزگار نکبت‌بار و دژآئین بر وجدان همگانی به خواست دولتی کارآمد دامن می‌زد که در راه استقلال سیاسی، نگاهبانی از تمامیت ارضی، گسترش و فراگیری زبان پارسی، و پایان‌دهی به راه و رسم ملوک‌الطوائفی بکوشد و کشور را از چندپارگی سنتی‌اش بازرهاند. بدین روی روشنفکران و مشروطه‌خواهان آزادی طلب خودآگاهانه هدفهای دموکراتیک خویش را در تراز پست‌تری از اهمیت نشانیدند و همت در کار هر چه کارآمدتر ساختن دولت نوپای مدرن بستند.

افزون بر اینها، چنین دگرگونی شگرفی در سرمشق فکری روشنفکران آزادیخواه در آستانه‌ی دولت پهلوی اول پاسخ درخوری به شرائط جهانی این دوره نیز بوده است. چنانکه پژوهشهای ساموئل هانتینگتون در کتابش «موج سوم» نشان می‌دهد، در دوره‌ی پایانی دهه‌ی ۱۹۲۰ شمار کشورهای جهان به ۶۵ می‌رسد و ازین میان نیز تنها بیست کشور به شیوه‌ی دموکراتیک اداره می‌شدند. باز گروهی از میان این بیست کشور هم در دهه‌ی ۱۹۳۰ - با آغاز بحران اقتصادی بزرگ (Great Depression) در امریکا و روی کار آمدن هیتلر در آلمان - پیش شرطهای راستین دموکراسی را از دست داده و به جمع کشورهای غیر دموکراتیک پیوستند.<sup>۱</sup> نیز باید به یاد داشت که دگرگونیها و پیشرفتهای فن‌آورانه‌ی اروپا و امریکا در نخستین دهه‌های سده بیستم و پیدایش اتومبیل، تلگراف، بی‌سیم، برق، دوربین، سینما، گرامافون، تلویزیون، ماشین تحریر و... سازوکار زندگانی روزمره در غرب را پیشتر از این زیور زبر ساخته بود و هر روز بر فاصله آن با راه و رسم زندگانی در جامعه‌ی ایرانی می‌افزود. در هنگامه‌ی چنین روزگار عسرتی ایرانیان پاسخ

۱. نگاه کنید به:

Huntington, Samuel P. 1993. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. University of Oklahoma Press.

ناتوانی و نابسامانی خود را در باور به سر برآوردن امری معجزه‌گون یافتند و در آرزوی کسی افتادند که به زبان حافظ «از خویش برون آید و کاری بکند». به باور توماس هابز نیز آنگاه که جامعه‌ای با آشوب و نابسامانی آشنا می‌شود، خواست برآمدن یک خودکامه‌ی نیکوکار اندیشه‌ی همگان را در بر می‌گیرد (داوری درباره‌ی کارآمدی خودکامه‌ی نیکوکار و نیز امکان جمع خودکامگی و نیکوکاری خود در گرو اندیشه‌ورزی افزون‌تری است. به هر روی، سخن اینجا در فراگیری و همگانی شدن خواست برآمدن چنین خودکامه‌ای است که سامان اجتماعی و امنیت را به جامعه بازگرداند). کارل مارکس بر چنین گرایش اجتماعی، و بر روند سر برآوردن خودکامه‌ای در پی آن، نام بناپارسیسم نهاده است.

بناپارسیسم ایرانی در دوران رضاخان نیز در چنین زمینه‌ی درونی و اجتماعی‌ای پدید آمده و بالیده است. در نگاه مارکس، هنگامی که جامعه دستخوش هرج و مرج می‌شود و رقیبان اجتماعی در تراز برابری از قدرت قرار گرفته هریک از بیرون کردن رقیب از قلمرو چالش سیاسی ناتوان می‌مانند، و آنگاه که طبقه‌ی چیره‌ی پیشین توان در انحصار گرفتن قدرت را از دست می‌دهد، نیروی نوینی از میانه‌ی این آشوب سر برمی‌آورد و با برهم زدن توازن موجود بین رقیبان ناتوان، گوی قدرت را از میانه می‌رباید. سر برآوردن رضاشاه نمونه‌ای از پیدایش بناپارسیسم در ایران بود. از این گذشته نکته‌های ایدئولوژیکی که رضاشاه بر آن انگشت می‌نهاد با خواسته‌های بنیادین روشنفکران ایرانی نیز همسو بود: ملی‌گرایی، نوسازی (مدرنیسم) و عرفی ساختن جامعه (سکولاریسم) در کانون خواسته‌های روشنفکران می‌نشست و رضاشاه با تکیه بر آنها سلاح برنده‌ای را از کف روشنفکران مخالف خویش وامی‌ستاند. به دیگر سخن، شمار درستی از روشنفکران ایرانی نمی‌توانستند خواسته‌های بالا را از آن خود ندانند و آنگاه با انکار آنها بر جمود فکری روزگار خویش بیفزایند.

ویژگیهای بناپارسیسم رضاشاهی در ایران را می‌توان بدین شیوه بازخواند: ۱) برآمدن رضاشاه بر تخت قدرت همزمان با سر برآوردن

نخستین نسل پس از انقلاب مشروطه در پهنه‌ی سیاسی و فرهنگی ایران است. نسلی که ناکارآمدی و بی‌عملی پادشاهان قاجار، بی‌رحمی آقامحمدخان، جنگهای تباهی‌آور فتحعلی‌شاه، سستی مظفرالدین‌شاه، ستمگری محمدعلی‌شاه و بچه‌سالی احمدمیرزا را در خاطره‌ی همگانی‌اش مرور می‌کرد و از این‌رو رضاشاه را نماد رویارویی با تمامی کاستیهای پیشین یاد در دستگاه فرمانروائی قاجار می‌دید.

۲) رضاشاه نه از طبقه‌ی اشراف و درباریان برخاسته بود و نه به صنف روحانیان، بازرگانان، بازاریان و زمینداران وابستگی داشت - گرچه در پایان کار خویش به بزرگترین زمیندار ایران تبدیل شده بود. جدایی او از تبار قاجاریان نیز راه مخالف‌خوانی را بر روشنفکران ضد قاجار می‌بست. ۳) رضاخان نخستین دستگاه حکومتی غیر قبیله‌ای از دوران صفویان تا روزگار خویش را بنا نهاد. تا پیش ازین، صفویان، زندیان، افشاریان و قاجاریان همه بر اساس پیوندهای ایلی و قبیله‌ای و آنچه که این خلدون رشته‌های عصبیت می‌نامد بر ایران فرمان رانده بودند. ۴) رضاشاه عرفی‌ترین پادشاه ایران تا زمانه‌ی خویش است. همو بیشترین همت را در کار عرفی ساختن جامعه‌ی ایران کرد و بدین‌روی روشنفکرانی که از پس از دوران مشروطه درگیر مبارزه با انحصارطلبی و اندیشه‌های سنتی و استخوانی شده بودند نمی‌توانستند به پشتیبانی از برنامه‌ی عرفی‌گرایی او برخیزند. ۵) به دست گرفتن تدریجی قدرت ترفند نوینی در پهنه‌ی سیاست ایران بود و پیش از این در خاطر نمی‌گنجید که کسی که کودتا را سامان داده چندسالی در پس پرده بماند و آنگاه به آهستگی سررشته‌داری کارها به دست خویش را آشکار سازد تا درین فاصله‌نخبگان پیشین را گام به گام از میدان سیاست به‌در کند. به راستی چگونه رضاشاه توانست دست خانواده‌های مهمی چون فرمانفرما، اسفندیاری، هدایت و مهدوی را از دامان سیاست ایران کوتاه کند. ۷) اصلاحات رضاشاه راه و رسم زندگی اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی کشور را دگرگون ساخت. بی‌شک ساختار دولت مدرن در ایران وامدار تکاپوی دستگاه رضاشاهی درین دوران است. به زبان پیروان فوکو، رضاشاه جامعه‌ی ایرانی

را «خوانا» (legible) کرد: کاری که مدرنیته و مدرنیزاسیون با جامعه می‌کند تا با به دست دادن «نقشه» و چند و چون سازوکار آن امکان چیرگی علمی-عملی، برنامه‌ریزی فرهنگی اقتصادی و مهار سیاسی و نظامی آن را فراهم آورد. راه و رسمهای نوینی چون سرشماری، نام خانوادگی، واحد یکسان اندازه‌گیری، درجه‌های تحصیلی، سنجه‌های بهداشتی، مرزبندی، شناسنامه، گذرنامه، نشانه‌ی کار و زندگی و... همه و همه به کار بسامان کردن و خوانا ساختن جامعه می‌آمدند و پیش‌زمینه‌ی دموکراسی یعنی حکومت قانون را امکان‌پذیر می‌ساختند. چرا که بدون خوانا ساختن جامعه و بدون داده‌هایی چون شناسنامه، گذرنامه، نقشه‌ی راه، آمار و... قانون زمینه‌ی پدیداری و کاربست خویش را از دست می‌دهد. چنین بود که روشنفکران ایرانی برنامه‌ی رضاشاه در خوانا ساختن جامعه‌ی ایرانی را به چشم قبول می‌نگریستند.

بجاست که نگاهی به برنامه‌های بنیادین دولت پهلوی اول در دگرگونی جامعه‌ی ایرانی بیفکنیم. الف) راه‌آهن و جاده شوسه که هشتاد سال پیش ازین زمینه‌ی شکوفایی اقتصادی امریکا را فراهم ساخته بود اینک شاه‌کلید دگرگونی اجتماعی را در کف رضاشاه می‌نهاد. ب) خدمت اجباری سربازی و آموزش همگانی نسل اول، توده‌ی کتابخوانی را به بار می‌آورد و پهنه‌ی سیاست و فرهنگ را از چیرگی انحصاری چند نخبه‌ی فرهنگی و سیاسی می‌رهانید گرچه در همان حال بالا رفتن تراز دانش همگانی به گسترش قلمرو خواستهای همگانی می‌انجامید. چنین پدیده‌ای که در دانش سیاسی انقلاب انتظارهایش (revolution of rising expectations) می‌نامند، مهمترین چالش درونی کشورهای جهان سوم را رقم می‌زند چرا که جامعه‌ای جوان و شهری شده می‌تواند دولتی را که همپای گسترش درک و خواست همگانی رشد نکرده به زانو درآورد. چنین است که در دوران رضاشاه با افزایش شمار ارتشیان، کارمندان دولت، قاضیان، دادستانها، وکیلان، استادان و معلمان، طبقه‌ی میانی نوینی سر برآورد تا پاسخی به افزایش تراز خواستهای همگانی فراهم آورد. ج) پایان دادن به شورشهای گوناگون در گوشه و کنار کشور از

جمله شکست دادن کلنل پسیان، محمد خیابانی، رحیم خان سمیتقو، شیخ خزعل، ابوالقاسم لاهوتی، میرزا کوچک خان جنگلی و دیگران به پیشبرد امنیت و آرامش برای مردم و گسترش نیروی دولت مرکزی در تمامی کشور انجامید. برای نمونه، ازین پس بازرگانان می‌توانستند بدون ترس از راهزنان و یاغیها پیشه‌ی خویش را پی گیرند. بی‌شک نمی‌توان تمامی شورشهای یادشده را یاغیگری و راهزنی دانست. با این‌همه سخن درین است که دوران رضاشاه، دوره‌ی پایان‌دهی به سرکشیها و بی‌نظمیها در کشور بوده است. بدین‌روی، به همان میزان که توان دولت مرکزی پهلوی اول در گسترش امنیت افزایش می‌یابد، چالشهای منطقه‌ای و محلی نیز فروکش کرده و نظم و سامان دولتی جایگزین آنها می‌شود.

#### سرشت دستوری مدرن‌سازی رضاشاهی

بی‌شک یکی از نقدهای اساسی بر شیوه‌های مدرن‌سازی رضاشاه سرشت دستوری و آمرانه‌ی آن بوده است. از حقیقت‌مندی این نقد نمی‌توان چشم پوشید اما می‌توان در کنار آن به سیر پیشروی مدرنیزاسیون و سازوکار و قوام‌یابی آن در جامعه‌های غربی نیز نگریست. چنانکه کارل پولانی (Karl Polanyi) در کتاب مشهور خویش دگرگونی شگرف<sup>۱</sup> آورده است، به گواهی تاریخ در جامعه‌های غربی نیز ابتدا دولت شیوه‌ی داد و ستد مدرن، بازار آزاد و رفتار و کنش سرمایه‌دارانه را بر جامعه تحمیل کرده است. به دیگر سخن، و به رغم افسانه‌ی دست‌نایب‌دای بازار، این بازوان قدرت دولتی است که در دوره‌ی آغازین مدرن‌سازی در خدمت اقتصاد سرمایه‌داری درآمده و برنامه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری را به پیش برده است. مجموعه‌ی ویژگیهای پیشین یاد چستی و سازوکار دولت در عصر پهلوی را دگرگون می‌ساخت و بدین‌روی حس همدلی روشنفکرانی چون احمد کسروی را برمی‌انگیخت تا رضاشاه را در بنیان‌گذاری دولت متمرکز، خلع سلاح قبیله‌ها، محدود کردن نمایندگان

۱. نگاه کنید به:

Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our time*. Boston, Beacon Press.

سنت، برداشتن چادر، برانداختن لقبهای اشرافی، خدمت اجباری سربازی، کاستن قدرت زمین‌داران بزرگ، یکپارچه کردن شهرها، بنیان‌گذاری دستگاه آموزش و پرورش نوین و صنعتهای مدرن کامیاب بدانند. کسروی درین داوری تنها نیست. فرهیختگان دیگری همچون محمدتقی بهار، میرزاده عشقی، فرخی یزدی، سیداشرف گیلانی، ابوالقاسم لاهوتی، عارف قزوینی، سلیمان میرزا اسکندری و... هر یک دست‌کم در دوره‌ای از تکاپوهای فکری و سیاسی خویش هوادار برنامه‌های مدرن‌سازی رضاشاه بوده‌اند. گرچه بسیاری از این روشنفکران در سالهای آینده با دستگاه فرمانروائی پهلوی اول درمی‌پیچند، اما سخن اینجا درباره‌ی دوران بر سر کار آمدن رضاشاه و روند شکل‌گیری بنیادریسم ایرانی است. همان‌گونه که ماشاءالله آجودانی اشاره می‌کند، در نگاه این روشنفکران رضاشاه نه یک ضد قهرمان، که ادامه‌دهنده‌ی انقلاب مشروطه و برآورنده‌ی بسیاری خواسته‌های بر زمین‌مانده‌ی مشروطه‌خواهان صدر اول - البته به جز مسأله آزادی - بود. نسلی که در دوره‌ی روی کار آمدن رضاشاه می‌زیست روشنفکران و کارشناسان برجسته‌ای را چه در درون و چه در بیرون کشور پرورش داده بود. نگاهی به نامها و کارنامه‌های علمی-فرهنگی، سیاسی و اجتماعی این روشنفکران بازنمای چنین حقیقتی است:

الف) روشنفکرانی که پیش از انقلاب مشروطه در گذشته‌اند: میرزا یعقوب‌خان (پدر ملک‌خان)، آخوندزاده، مجدالملک، مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی و سیدجمال‌الدین اسدآبادی. ب) نسلی که در گیر و دار انقلاب مشروطه در گذشته‌اند: ملک‌خان، عبدالرحیم طالبوف، زین‌العابدین مراغه‌ای، شیخ فضل‌الله نوری، سیدعبدالله بهبهانی و آخوند محمدکاظم خراسانی. ج) نسل فرهیختگان پیش از سر کار آمدن پهلوی اول و پرورش‌یافته در ایران: محمدعلی فروغی، محمدتقی بهار، یحیی دولت‌آبادی، نصرالله انتظام، ولی‌الله نصر، محمد پروین گنابادی، علی سهیلی. و در ایران: محمود افشار، قاسم غنی، محمدعلی جمالزاده، کاظم‌زاده ایرانشهر، حسن مقدم، محمد مصدق، احمد قوام، فیروز میرزا

نصرت‌الدوله، علی اکبر داور، مؤدب‌الملک، علینقی وزیر، اسماعیل مرآت، جواد عامری و حسن نفیسی مشرف‌الدوله. (د نسلی که پس از روی کار آمدن رضاشاه در ایران آموزش دیده‌اند و پدیده‌ی بازگشت مغزها را در عهد پهلوی اول رقم زده‌اند: یحیی عدل، علی امینی، تقی ارانی، یحیی ارسنجانی، مهدی آذر، مظفر بقایی، خان‌بابا بیانی، مهدی بازرگان، منوچهر بزرگمهر، منوچهر اقبال، عباس اقبال آشتیانی، محمود به‌آذین، صادق هدایت، علی اصغر حکمت، محمود حسابی، محمدباقر هوشیار، امیرعباس هویدا، فریدون کشاورز، یحیی مهدوی، خلیل ملکی، محمد مسعود، احمد متین‌دفتری، مصطفی مصباح‌زاده، محمدعلی مجتهدی، محمد مقدم، مجتبی مینوی، ناصح ناطق، حسن پیرنیا، غلامعلی رعدی آذرخشی، رضا رادمش، علی رزم‌آرا، صادق رضازاده شفق، عباس ریاضی، عیسی صدیق، غلامحسین صدیقی، یدالله سبحانی، جهان‌شاه صالح، کریم سنجایی، عیسی سپهدی، فخرالدین شادمان، علی شایگان، عبدالله شیبانی، علی‌اکبر سیاسی و لطفعلی صورتگر. برای نمونه به کارنامه‌ی علی‌اکبر داور بنگریم. وی در سن چهل و دوسالگی و شش سال پس از گرفتن درجه‌ی کارشناسی از دانشکده‌ی حقوق دانشگاه ژنو به ایران بازگشت. دستگاه کهن و ناکارآمد عدلیه را زیر و زبر ساخت و سامان دادگستری نوینی درانداخت که به عرفی‌سازی دستگاه حقوقی و همدلی و همکاری شخصیت‌های برجسته‌ای چون احمد کسروی و فخرالدین شادمان با آن انجامید. در قلمرو بهداشت و درمان، پروفیسور عدل نقش نوسازی به دوش گرفت، و همچنین در بخش‌های گوناگون بدنه‌ی دولت می‌توان به نمونه‌های بسیاری ازین دست نگریست.

سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۵ یعنی پنج‌ساله‌ی پس از کودتا، که می‌توان سالهای جوانمردگی پیشتازان تجدد ادبی ایران‌اش نامید، خود بازنمای باروری فکری و نوآوری اندیشگی در پهنه‌ی سخنوری و ادب ایرانی است. درین دوره چند تن از برجسته‌تر نوآوران ادبی در سالهای جوانی درگذشتند. از آن میان یکی تقی رفعت است که از دوستان شیخ محمد خیابانی بود و پس از شکست شورش خیابانی در تبریز (۱۳۰۰)، در سن سی و یک‌سالگی

دست به خودکشی زد. رفعت به گفتگوهای ارزشمندی در چند و چون میراث ادب کهن پارسی با محمدتقی بهار آغاز کرد. این گفتگوها که در مجله‌های دانشکده و تجدد به چاپ رسیده‌اند نمودار بن‌مایه‌های نگاه مدرن و نوآور رفعت به جایگاه و ارزش ادب پارسی‌اند. همچنین میرزاده عشقی در سن سی‌سالگی (۱۳۰۳)، و به شیوه‌ای مرموز، و بسا به دستور رضاشاه، کشته شد. حسن مقدم نویسنده‌ی داستان اثرگذار «جعفرخان از فرنگ برگشته» نیز در سی‌سالگی (۱۳۰۴) به بیماری سل از پای درآمد و سالها بعد تقی ارانی در سی و هشت‌سالگی (۱۳۱۹) و پروین اعتصامی در سی و چهارسالگی (۱۳۲۰) جوانمرد شدند. این‌همه اما بدان معنا نیست که اندیشه‌های نوین از پا نهادن به قلمرو فکری و سیاسی کشور بازماندند. بلکه بعکس، در دوره‌ی رضاشاه اندیشه‌های گوناگونی چون ناسیونالیسم، سوسیالیسم و فاشیسم در حلقه‌های روشنفکری ایران ریشه می‌گیرند و از آنجا به پهنه‌ی همگانی راه می‌گشایند و در روند پیدایش حزبها و گروه‌های سیاسی آشکار و پنهان اثر می‌نهند. آشنایی نسبی ایرانیان با فلسفه و سیاست آلمان از دستاوردهای همین دوران است. چنانکه محمدتقی هوشیار پایان‌نامه‌ی دکترای خویش در آلمان را درباره‌ی شیلر فیلسوف آلمانی می‌نگارد. باز از دستاوردهای همین دوران است که برنامه‌ی پژوهشی و اندیشگی میرزا یوسف مستشارالدوله در یکسان‌نگاری اسلام و تجدد به یک سو نهاده می‌شود، ایرج میرزا به نقد نگاه سنتی به زن می‌پردازد، احمد کسروی «پاکدینی» را بسان جایگزینی برای فرقه‌بندی‌های گوناگون مذهبی در میان می‌آورد و کاظم‌زاده ایرانشهر که درین زمان در سوئیس به سر می‌برد، از ضرورت جدائی دین از سیاست سخن می‌راند. در همین دوران است که بانوانی چون شمس کسائی، عالم‌تاج اصفهانی (مادر پژمان بختیاری)، صدیقه دولت‌آبادی، فاطمه سیاح، مهری آهی، فرخ پارسا (سر‌دبیر مجله‌ی زنان) در پهنه فرهنگ جامعه پدیدار می‌شوند و می‌کوشند تا مناسبات تبعیض‌آمیز اجتماعی را دگرگون سازند.

ای بسا که بتوان مهمترین رویداد اجتماعی و اندیشگی این دوران را در



دگرگونی الگوی روشنفکری از «روشنفکر ناراضی» به «روشنفکر دولتمرد» بازجست. به درستی در هیچ دوره‌ای چه پیش و چه پس از عهد پهلوی اول، سیاست‌ورزانی چنین اندیشمند یک‌جا به گرد هم گرد نیامده بودند. اینان با نظر در شرایط ناگوار درونی و بیرونی کشور (پیامدهای جنگ جهانی اول، قحطی، بیماریهای فراگیر، ناامنی و دیگر نابسامانیهای اجتماعی) و با تکیه بر دانش نوین، امنیت، و نه آزادی، را نخستین نیاز روز کشور می‌دانستند. این تشخیص درست که بنیاد فلسفه‌ی سیاسی مدرن در اندیشه‌های ماکیاولی و هابز را نیز سامان می‌دهد، درین نکته خلاصه می‌شود که بدون امنیت سامان همه چیز برباد می‌رود و آنگاه آزادی نیز قربانی همین بی‌سامانی می‌شود. بدین‌روی روشنفکران این دوران آگاهانه همکاری با برنامه‌ی مدرن‌سازی دولت رضاشاه را برگزیدند. علی‌اکبر سیاسی در تاریخچه‌ی انجمن ایران جوان که شکل گرفته از دانش‌آموختگان اروپاست، از دیداری یاد می‌کند که میان اعضای انجمن و رضاشاه روی داده است. درین دیدار اعضای انجمن خواستها و ایده‌های خویش را با شاه در میان می‌نهند و رضاشاه در پاسخ آنان، با تکیه بر این نکته که این ایده‌ها و خواستها همان خواسته‌های او نیز هستند، چنین می‌گوید که اینک ایده و برنامه از شما و عمل از من. چنین است که درین دوران روشنفکران با پرداختن ایده‌ها و سامان دادن زمینه‌های نظری مدرن، پیش شرط عملی شدن آنها به دست رضاشاه را فراهم می‌آورند.

#### ناسیونالیسم و روشنفکران این دوران

محمدتقی بهار با نهضت جنگلی مخالف بود زیرا ملی‌گرایی‌ای که بهار می‌جست ناسیونالیسمی فراگیر و یکپارچه بود که در آن خواسته‌های تجزیه‌طلبانه نمی‌گنجید. به راستی ناسیونالیسم این دوران نه برنامه‌ای دولتی، بلکه ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط نوحاسته در ایران بود. دگرگونیهای اقتصادی و سیاسی عصر رضاشاه به شکل‌گیری این طبقه‌ی میانه نوین انجامیده بود که در کنار ایدئولوژیهای چپ و سوسیالیستی، برنامه ملی‌گرایی را نیز به پیش می‌برد. تنها پس از جنگ جهانی دوم ۱۳۲۴/۱۹۴۵ است که ملی‌گرایی به

ایدئولوژی چیره در ایران تبدیل می‌شود. اریک هابزبام (Eric Hobsbawm) که از نام‌آورتر تاریخنگاران سنت چپ در روزگار کنونی است سالهای ۱۹۱۸/۱۲۹۷ تا ۱۳۲۹/۱۹۵۰ را دوره‌ی اوج ناسیونالیسم در تراز جهانی می‌شمارد: جمهوری سوم فرانسه، آلمان عصر ویلهلم دوم، انگلستان چرچیل و ادوارد گری، ترکیه‌ی آتاتورک، هندوستان حزب کنگره، مصر حزب وفد و اتحادش با عراق و سوریه، یکپارچگی عربستان به دست عبدالعزیز ابن‌سعود، سوسیال ناسیونالیسم موسولینی در ایتالیا، ناسیونالیسم سوسیالیستی استالین و... همه نمونه‌هایی از رونق بازار ملی‌گرایی درین سالهاست. در ایران نیز اندیشه‌های ملی‌گرایانه پیش از انقلاب مشروطیت جوانه می‌زند. برای نمونه در کتاب آئینه اسکندری، میرزا آقاخان کرمانی حمله‌ی تازیان را علت اصلی نابسامانیهای تاریخی ایرانیان می‌شمارد. اما این اندیشه در سالهای جنگ جهانی اول و اشغال ایران گسترش ویژه‌ای می‌یابد. نیم‌نگاهی به روزنامه‌های این دوران: کاوه، صوراسرافیل، ایرانشهر و مجله‌هایی چون آینده، ایران جوان، توفان، شفق سرخ، قرن بیستم، فرنگستان، مرد آزاد، تجدد ایران، نامه‌ی جوانان و... درستی این باور را آشکار می‌کند. نوشته‌ها و شعرهای این سالها نیز بازنمای اندیشه‌ی ملی‌گرایی این روشنفکران‌اند که بی‌گمان پاسخی بود بر خاطره‌ی صد سال شکست و شرمساری و انبوه امیدهای بر بادرفته و خیل خواسته‌های بی‌پاسخ رهاشده. نوشته‌های سیدحسن تقی‌زاده، رضازاده شفق، احمد کسروی، علی دشتی، محمود افشار، فروغی، سعید نفیسی، پورداوود، ذبیح بهروز و مشفق کاظمی و نیز شعرهای عارف قزوینی، فرخی یزدی، ابوالقاسم لاهوتی، میرزاده عشقی و محمدتقی بهار آکنده از ایده‌های ملی‌گرایانه است. درین دوران علی‌اکبر دهخدا چنین می‌سراید:

هنوزم ز خردی به خاطر درست که در لانه‌ی ماکیان برده دست  
به منقارم آن‌سان به سختی گزید که اشکم چو خون از رگ آن دم جهید  
پدر خنده بر گریه‌ام زد که هان وطن‌داری آموز از ماکیان

و پورداوود چنین می گوید که:

یکی گیتی یکی یزدان پرستد      یکی پیدا یکی پنهان پرستد  
 یکی بودا و آن دیگر برهمن      یکی زان موسی چوپان پرستد  
 یکی از روی دستور اوستا      فروغ خاور رخشان پرستد  
 گروهی پیرو و خشور تازی      حدیث سنت و قرآن پرستد  
 اگر پرسی ز کیش پور داوود      جوان پارسی ایران پرستد

برای نمونه‌هایی دیگر می‌توان به دیوان حسین پژمان، نمایشنامه‌ی «رستاخیز ایران باستان در خرابه‌های مداین» از میرزاده عشقی، دیوان نسیم شمال، آهنگها و ترانه‌های میهنی عارف و علیتقی وزیری مانند «خاک ایران» و «ای وطن» و داستانهای جمالزاده اشاره کرد. پایان‌نامه‌های دکترای بسیاری دانش‌آموختگان ایران نیز بازنمای چنین روند اندیشگی در میان آنهاست.<sup>۱</sup>

#### دوران سترونی اندیشه؟

چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، بیشتر تاریخ‌نگاران دوران پهلوی اول را دوره‌ی سستی و سترونی اندیشه می‌دانند. اما نگاهی به کارنامه‌ی فکری این عصر نادرستی چنین داوری‌ای را بر آفتاب می‌افکند. در کارنامه‌ی اندیشگی این دوره به چنین نامها و نشانها برمی‌خوریم:

الف) فلسفه: سیر حکمت در اروپا و ترجمه‌ی گفتار در روش راه بردن عقل از دکارت و نیز پایان‌نامه دکترای محمدباقر هوشیار درباره‌ی اندیشه شیلر (۱۳۱۳/۱۹۳۴).

ب) دانش‌نامه: امثال و حکم و لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۱۱.

پ) فرهنگ همگانی: داستانهای یکی بود یکی نبود، ۱۳۰۰، جعفرخان ازفرنگ‌برگشته، و جیجک‌علیشاه اثر ذبیح بهروز در نقد دربار قاجار.

ت) ترجمه: ترجمه‌ی اوستا به دست ابراهیم پورداوود ۱۳۰۵، ترجمه و ویرایش تاریخ جهانگشای جوینی به دست علامه محمد قزوینی ۱۳۱۶،

۱. نگاه کنید به پاورقی‌های «نگاه روشنفکران ایرانی به غرب» در دوران میانی دو جنگ جهانیگیر (۱۳۱۸-۱۲۹۸) در همین کتاب.

ترجمه‌ی تاریخ بلعمی به دست محمدتقی بهار، ترجمه‌ی تاریخ جهان اثر آلبر ماله، ترجمه‌ی تاریخ ادبیات ایران اثر ادوارد براون، ترجمه‌ی ایران در زمان ساسانیان اثر آرتور کریستین سن، ترجمه‌ی بزرگ علوی از حماسه‌ی ملی ایران تئودور نولدکه، ترجمه‌ی اعتصام‌الملک از بینوایان ویکتور هوگو، ترجمه‌ی یحیی قراگزلو از نمایشنامه‌ی اتللو، ترجمه‌ی تاجر ونیزی، ترجمه‌ی اصول علم ثروت ملل به دست محمدعلی فروغی.

ث) داستان و رمان: زیبا، محمد حجازی ۱۳۰۰ - که باید آن را نخستین رمان به سبک مدرن زبان پارسی دانست. تهران مخوف، مشفق کاظمی ۱۳۰۲، شهرناز، یحیی دولت‌آبادی، روزگار سیاه و انتقام انسان، عباس خلیلی، چمدان، بزرگ علوی ۱۳۱۳، تفریحات شب، گلهایی که در جهنم می‌رویند، بهشت آرزو و اشرف مخلوقات، محمد مسعود.

ج) نقد ادبی: سبک‌شناسی، محمدتقی بهار، نقدهای کسروی بر شعر و شاعری.

چ) تاریخ: تاریخ مشروطیت ایران، تاریخ هجده‌ساله‌ی آذربایجان، آذری یا زبان باستان و شهریاران گمنام، احمد کسروی، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، محمدتقی بهار، حیات یحیی، یحیی دولت‌آبادی، زندگی مانی، و تاریخ سیستان، محمدتقی بهار ۱۳۰۷، ایران باستان یا داستانهای ایران قدیم، مشیرالدوله پیرنیا ۱۳۰۷، تاریخ مفصل ایران از حمله‌ی مغول تا برقراری قانون اساسی در ۱۲۸۶/۱۹۰۷ و تاریخ علوم در ایران، عباس اقبال آشتیانی، صنایع و تمدن مردم فلات ایران پیش از تاریخ، عیسی بهنام ۱۳۲۰، جنبشهای دینی در قرن دوم و سوم هجری، غلامحسین صدیقی، تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی، کاظم‌زاده ایرانشهر ۱۳۰۳، مازیار و پروین دختر ساسان، صادق هدایت، تاریخ دیپلماسی ایران: سیاست ناپلئون در ایران زمان فتحعلی‌شاه، خانباا بیانی ۱۳۱۸.

ح) آموزش و پرورش: راه نو در تعلیم و تربیت، کاظم‌زاده ایرانشهر، مجموعه‌ی نوشته‌های عیسی صدیق، روش نوین در آموزش و پرورش، علی‌اکبر سیاسی.

خ) شعر: افسانه، نیما یوشیج ۱۳۰۰، ایران، ادیب‌الممالک فراهانی، نسیم شمال، سیداشرف‌الدین گیلانی و...

حقیقت اینست که پیش از این دوران ایرانیان درک روشنی از تاریخ ایران باستان نداشتند. این دوره آگاهی تاریخی آنان را در پی پژوهشهای اندیشمندان پیشین یاد و همتایان غربی‌شان دوچندان ساخت. یادآوری تاریخ گذشته، همچنین، برای نسلی که چرخش روزگار کنونی آنان را به بازیگرانی بی‌اهمیت در پهنه‌ی جهانی تبدیل کرده بود گونه‌ای آرامش روحی فراهم می‌کرد و در همان حال بر آتش ملی‌گرایی آنان دامن می‌زد. چنین است که خودکامگی رضاشاه نه تنها مانع رشد فرهنگی این دوران نبود، که ناخودآگاه به روند این رشد یاری نیز می‌رساند. چرا که بسیاری فریختگانی که درین دوران پهنه‌ی سیاست را ترک می‌کردند، قلمرو فرهنگ را برای تکاپوهای اندیشگی خویش برمی‌گزیدند. نمونه‌های روشن این نکته را می‌توان در زندگی علی‌اکبر دهخدا که از سیاست‌ورزی به لغت‌نامه‌نگاری روی کرد، در رفتار مشیرالدوله پیرنیا که به گروه تاریخ‌نگاران پیوست و در واکنش محمدعلی فروغی که پس از رویداد مسجد گوهرشاد و در پی تیرباران پدر دامادش از نخست‌وزیری برکنار شد و برای شش سال تنها به کارهای علمی و ادبی پرداخت، بازجست. «ورق‌پاره‌های زندان» بزرگ علوی و «یادداشت‌های زندان» علی‌دشتی نیز در شمار همین نمونه‌هایند.

بی‌شک سخن اینجا در توجیه خودکامگی رضاشاه نیست. بلکه نکته اینست که خودکامگی او را نمی‌توان ساده‌انگارانه مهر خاتمی بر کارنامه‌ی اندیشه‌ورزی ایرانیان در نخستین سالهای سده‌ی بیستم دانست. روشنفکران این دوران، برخلاف بسیاری از فرزندان فکری خویش در دهه‌های آینده، هم از غرب و هم از جامعه و سنت ایران درک روشنی دارند. نه افسون‌شده‌ی شکوه و شوکت غرب‌اند و نه اسیر مالیخولیای غرب‌زدگی و غرب‌هراسی‌اند. نیز نمی‌توان ازین عصر سخن گفت و از نقدهای عرفی (سکولار) این روشنفکران بر سنت دینی یاد نکرد. نقد بر سنت گرایان - مانند آنچه در داستان «درد دل ملاقربانعلی» جمالزاده آمده است - بخشی از برنامه‌ی

روشنفکران برای آزادسازی جامعه از سرپرستی فکری سنت‌پیشگان بود. شیخ فضل‌الله نوری و ستایش‌اش از به توپ بستن مجلس، مخالفت روحانیان با طرح جمهوری و براندازی دستگاه خودکامگی سلطنت و مقاومت آنان در برابر رفع تبعیضهای اجتماعی و حقوقی علیه زنان ضرورت چنین نقدی را در خاطر روشنفکران زنده نگه می‌داشت.

#### فشرده‌ی سخن

همان‌گونه که ژان‌ژاک روسو می‌گوید، رهبران سیاسی برای نگاهبانی از قدرت خویش باید هنر تبدیل کردن زور به حق را بیاموزند. رضاشاه اما از چنین هنری بی‌بهره ماند. چیرگی قانون پیش‌نیاز دموکراسی است اما رضاشاه با شکستن قانون مدرن‌سازی دستوری خویش را به پیش می‌برد. برکنار کردن سیاستمداران رقیب، به زندان افکندن اندیشمندان، و کشتن کسانی همچون تیمورتاش، فرخی یزدی، میرزاده عشقی و سیدحسن مدرس نمونه‌های چنین قانون‌شکنیها و خودکامگیهاست. نوشتار کنونی بر خودکامگی رضاشاه چشم نمی‌بندد اما خوانندگان را فرامی‌خواند تا با نظر در ویژگی بنیادریستی دولت پهلوی اول و پرهیز از به‌کارگیری قالبهای فکری غیر تاریخی در واریسی سازوکار حکومت رضاشاه به بازبینی و ارزیابی نوینی از تراژامه‌ی روشنفکری آن دوران دست بکشایند.

چنین است که خواننده‌ی اثر تورگنیف می‌تواند از در همدلی با بازارف درآید و هیچ‌انگاریش را به تیزبینی‌اش ببخشد. اما غرور و نخوت جعفرخان به هیچ‌رو تحمل‌کردنی نمی‌نماید. پس باید پرسید که به‌راستی پس از هشتاد سال سر دلربایی «جعفرخان ازفرنگ‌آمده» در چیست و دلیل پذیرش پیام آن میان روشنفکران کدامست؟ شاید بتوان جاذبه‌ی این کتاب را به شخصیت افسانه‌آمیز پدیدآورنده‌اش گره زد: نویسنده‌ی دانش‌آموخته‌ی سوئیس که در جوانی در حالی که بیش از سی سال نداشت بدروید زندگی گفت. و یا شاید بتوان به خوی و خصصت ایرانیان اشاره کرد که از خنده بر ناتوانیها و کاستیهای خود لذت می‌برند. و ای بسا بتوان طعن مقدم را در نگاه تحقیرآمیز جعفرخان به فرهنگ بومی، بازتاب‌نگاهی دانست که پیش‌تر در سخن نیش‌دار آن دولتمرد عثمانی نیز جلوه کرده بود. همو که رهاورد دانشجویان بازآمده از فرنگ را سفلیس و نه تمدن اروپایی خوانده بود.<sup>۱</sup> باری، به نظر نگارنده «جعفرخان ازفرنگ‌آمده» هنوز به دو شیوه از ایرانیان دلربایی می‌کند: نخست آنکه هنرمندان از هویت و بی‌ریشگی، دو مفهومی که پیوسته روشنفکران ایرانی را به خود نگران داشته، سخن می‌گوید و دیگر اینکه ماهرانه احساس دوگانگی ایرانیان را نسبت به اندیشه‌ی مدرنیته<sup>۲</sup> و فرآیند مدرن شدن (Modernism)<sup>۳</sup> باز می‌نماید. نوشتار کنونی به واریسی این نکته‌ی

۱. نگاه کنید به:

Roderic H. Davison, «Westernized Education in Ottoman Turkey», in *Middle East Journal*, vol. 15 (summer 1961), p. 299.

۲. آنتونی گیدنز، مدرنیته را بسان شرایط تاریخی پیدایش تفاوت باز می‌شناسد و آن را همبسته‌ی الف) نگرش ویژه‌ای درباره جهان، یعنی ایده‌ی دگرگون‌پذیری جهان به دست انسان، ب) مجموعه‌ی پیچیده و درهم‌تنیده‌ای از نهادهای اقتصادی به ویژه تولید صنعتی و اقتصاد بازار، ج) نهادهای ویژه‌ی سیاسی که دولت-ملت و دموکراسی توده‌ای را دربر می‌گیرند، می‌داند. نگاه کنید به:

Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Anthony Giddens: Making sense of modernity*. Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 94.

۳. در تعریف مدرنیسم (مدرن شدن) بر معنایی که مارشال برمن (Marshall Berman) در کتاب مهم خویش آورده است تکیه می‌کنیم. برمن بر آنست که مدرنیسم «تکاپوی مرد و زن مدرن است برای پذیرش فرآیند مدرنیزاسیون (همچون موضوع آن) و همکاری و همگامی با آن (بسان کنشگر این فرآیند) و کوششی است برای درک جهان مدرن و رحل اقامت افکندن در آن» (ص ۵). وی چنین ادامه می‌دهد: «مدرن بودن یعنی زندگی در شرایطی که در هر آن وعده‌ی تازگی توانمندی، خوشی، رشد و دگرگونی خود و جهان پیرامونی می‌دهد و در همان حال ما را به از دست دادن هرآنچه داریم و هرآنچه می‌دانیم و هرآنچه هستیم تهدید می‌کند» (ص ۱۵). و بالاخره برمن «مدرنیزاسیون» را فرآیند اجتماعی که این شرایط توفانی را به همراه می‌آورد (ص ۱۶) قلمداد می‌کند. نگاه کنید به:

Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air*. New York: Penguin Books, 1988.

### روشنفکران ایرانی و مدرنیته‌ی دوپهلوی ایشان\*

«جعفرخان ازفرنگ‌آمده» را حسن مقدم (۱۳۰۴-۱۲۷۴) به سال ۱۳۱۱ منتشر ساخت. گرچه این نویسنده‌ی هوشمند در آن هنگام بیست و هفت سال بیشتر نداشت، نمایشنامه‌اش که به چشم حقارت در کار ایرانی فرنگی‌مآبی به نام جعفرخان می‌پردازد هنوز مورد توجه و علاقه‌ی عامه‌ی ایرانیان است. جعفرخان که در پی دیدار فرآورده‌های مادی و فنی فرنگان به دیار خویش بازگشته است در فرهنگ سنتی و آداب و ارزشهای بومی به چشم حقارت می‌نگرد و اروپا را مهد شکوه و پیشرفت و برتری و سروری می‌یابد. جعفرخان هم به شخصیت بازارف (Bazarov) در «پدران و فرزندان» می‌ماند و هم از اساس با این بازیگر نمایشنامه‌ی ایوان تورگنیف (Ivan Turgenev) متفاوت است. این هر دو برآورده‌ی نسلی سخت مغرورند که به داوری در کار پدران خویش می‌نشینند، از درک همگنان و هموطنان خویش ناتوانست، ارزشهای بومی را به هیچ‌می‌انگارد، غرب را به سبب پیشرفت فنی و علمی‌اش می‌ستاید و پدران خود را به خاطر نادیده‌انگاشتن یا مخالفت کورکورانه با غرب نکوهش می‌کند. جعفرخان اما، بهره‌ای از خوی خودآموختگی، سنت‌شکنی و خوداتکالی بازارف نبرده است. او ابله مقلدی را می‌ماند که طوطی‌صفت به تقلید فرنگان پرداخته بی‌آنکه به معرفتی راستین از چیستی غرب راه برد.

\* Boroujerdi, Mehrzad, 2003. «The Ambivalent Modernity of Iranian Intellectuals.» In *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, edited by Negin Nabavi. Gainesville: University Press of Florida, 11-23.

دوم خواهد پرداخت و پس از نگاهی کوتاه به تاریخچه‌ی غربی شدن<sup>۱</sup> در ایران بر آن خواهد شد که در طی سده‌ی گذشته روشنفکران ایرانی از یک سو راه را بر ورود اندیشه‌ی مدرنیته به مجموعه‌ی فکری خویش باز کرده‌اند اما از دیگر سو همواره در فاصله‌ی معینی ازین مهمان سترگ نشسته‌اند، زبان به نقد آن گشاده‌اند و در هر دوره از تفکر خویش به تماشای چهره‌ای از آن چشم گشوده‌اند که با وضع و حال سیاسی ایران در آن دوران سازگار می‌افتاده است. نظر در طبیعت ناهمگون و همواره در دگرگونی سیاست داخلی و خارجی ایران در طول این یکصد سال، روشنفکران را بر آن داشته که پیوسته پذیرش اندیشه‌ی مدرنیته را با اما و اگر همراه کنند. به روش سودانگاران (Utilitarian) نسخه‌ی ویژه‌ای از آن را برگیرند و آنگاه به ارزیابی و گزینش از میان آن برخیزند و در یک کلام، در فرهنگ فلسفی و فنی-علمی فرنگان به چشم خریداری احتیاط پیشه نظر کنند. می‌توان چنین گفت که به طور کلی روشنفکران ایرانی داد و ستد با مدرنیته‌ی غربی را همچون سودایی فاووستی در خاطر آورده‌اند و بیمناکی خویش از سرانجام آن را پنهان نساخته‌اند. بجاست که درین باره بیشتر بیانیشیم.

#### تاریخچه‌ی یک مدرنیته‌ی دوپهلوی

سررشته‌ی روابط ایران با اروپا را می‌توان از دوران شاه‌عباس صفوی در قرن شانزده میلادی پی گرفت. درین دوران مملکت پارس به جامعه جهانی می‌پیوست، گرچه اندیشمندانش از انقلابهای فکری بین سالهای ۱۶۰۰ تا ۱۸۰۰ میلادی که در اندیشه‌ی اروپائیان رخ می‌نمود و در آثار کسانی چون بیکن، دکارت، گالیله، هابز، هیوم، کانت، منتسکیو، نیوتن، پاسکال، روسو و ولتر جلوه می‌کرد بهره‌ای نبردند. پارسیان دانش‌آموخته در سده‌های هفدهم و هجدهم، غرب را نه همچون رقیب فلسفی خویش، بلکه بسان فرهنگ دیگری می‌نگریستند که گاه‌گاه می‌شد به تماشای و سیاحت‌گری در آن پرداخت. چنین بود که برخلاف همگنان ترک‌نژاد خود، روشنفکران ایرانی

۱. غربی شدن یا غربی‌اندیشی (Westernization) شیوه‌ی تفکر و عمل اجتماعی‌ای است همخوان با راه و رسم غربی (به ویژه اروپایی) و نه همسو با آن اندیشه‌ورزان و یا دست‌اندرکاران بومی و محلی.

هیچ‌گاه نتوانستند عملگرایی علمی و پوزیتیویستی انگلوساکسون را آشکارا در آغوش بگیرند.

شکستهای نظامی (به ویژه از روس) در آغازین سالهای سده نوزدهم که همزمان با استعمارگری، دخالت‌پیشگی و نفوذ غربیان در امور داخلی ایران روی داد نقش چهره‌ی غرب را در خاطر بسیاری از ایرانیان دگرگون کرد و یک قرن تحقیر و زبونی‌ای که از پس این شکستها در راه بود، غرب را از هستی‌ای ناآشنا، به دشمنی سیاسی، فرهنگی رقیب و ناسازگار و تهدیدی ایدئولوژیک مبدل ساخت.<sup>۱</sup> نگاه احترام‌آمیز به فرنگان به زودی جای خود را به غرور ملی زخمی‌شده‌ای سپرد و با گونه‌هایی از خودبزرگ‌بینی و بیگانگی‌هراسی درآمیخت.<sup>۲</sup> انگلیسی‌ترسی و روس‌هراسی رواجی عام یافت و همچون بهانه‌ای برای سرپوش کاستیهای اجتماعی و درونی به کار رفت. نیم‌نگاهی به پدیدار غربی‌اندیشی (Westernization) در این دوران پدیدارگر این نکته خواهد بود که روشنفکران ایرانی در همان حال که واژگان و دستگاه فکری مدرنیته را برمی‌گزیده‌اند از بزرگداشت سنت نیز دست نکشیده‌اند. به هرروی آنچه جامعه‌ی سنتی ناخرسند از مدرنیته در خاطر خویش می‌پرورد، پیش از هر چیز، خواست مهار کردن و لگام زدن بر این توسن سرکش بود. همچنان‌که تاریخ‌نگار اندیشمندی چون منگل بیات یادآور می‌شود، گرچه پیشروان اندیشه‌ی مدرنیته و ترقی در ایران، یعنی کسانی چون

۱. چنین واکنشی ویژه‌ی ایرانیان نبود همان‌گونه که عدنان عدیور (Adnan Adivar) بازنموده است، در کشور همسایه‌ی ایران یعنی امپراتوری عثمانی «در اواخر عهد سلطان عبدالحمید دوم و کمی پیش از انقلاب سال ۱۹۰۸، فشار حکومتی بر علیه آنچه نفوذ اندیشه غربی شمرده می‌شد چنان بالا می‌گیرد که برابر دستور رسمی واژه‌ی «حکمت» (فلسفه) از واژه‌نامه حذف می‌شود» نگاه کنید به:

Abdulhak Adnan Adivar, «Islamic and Western thought in Turkey», in *Middle East Journal*, vol. 1 (July 1947), p. 275.

۲. چنین ایستاری را می‌توان برای نمونه در سخنی از ناصرالدین‌شاه قاجار بازیافت، شاهی که به تقریب در تمامی نیمه‌ی دوم از سده نوزدهم بر ایران حکم رانده است (۱۲۷۵-۱۲۲۷): «کاش هیچ‌گاه پای اروپائیان به خاک کشور من باز نمی‌شد و این همه خواری و زبونی را برای ما به همراه نمی‌آورد ولی اکنون که اینان به هرروی به درون مملکت نفوذ کرده‌اند باید بگوئیم تا بهترین استفاده ممکن را از حضورشان ببریم» نگاه کنید به:

William S. Haas, *Iran*. New York: AMS Press. 1966. p. 35.

میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۵۷-۱۱۹۱)، میرزا تقی خان امیرکبیر (۱۲۸۶-۱۲۱۳)، میرزا ملکم خان (۱۲۸۷-۱۲۱۲)، میرزا حسین خان سپهسالار (۱۲۶۰-۱۲۰۵) و حتی میرزا عبدالرحیم طالبوف (۱۲۹۹-۱۲۱۳)، در بازیابی راز پیشرفت و توانمندی فرنگان به درستی بر دولت مشروطه و دانش علمی انگشت می‌نهادند، اما هیچ‌یک به برافکندن ردای سنت از قامت اندیشه و فرهنگ ایرانی فتوی ندادند. بیات می‌نویسد: «روح و کالبد آنچه که اندیشه‌ی ترقی خواه روشنفکران ایرانی در آغاز سده‌ی نوزدهم خوانده‌اند، به راستی سنتی بوده است. گرچه روشنفکران این چنین در فراخوان غربی‌اندیشی خویش ندهای بلندی سر داده بودند اما تنها پاره اندکی از ایشان خواهان پیروی بی چند و چون از رسم و راه فرنگان شده و در این روح و کالبد که نشان میراث ایرانی و اسلامی با خود داشت به دیده انکار نگریستند.» وی چنین ادامه می‌دهد که: «روشنفکران و اصلاح‌جویان سده‌ی نوزدهم در تکاپوی بازتعریف جامعه‌ی نوین و به رغم خواست پنهان یا آشکار در پیروی شیوه‌های عمل اجتماعی و سیاسی در اروپای غربی، به نگاه سنتی نوافلاطونی‌ای گرویدند که بیش از هر چیز به شوق و شور بنای شهر آسمانی بر زمین و مدینه‌ی فاضله‌ی فیلسوفان سده‌های میانه می‌مانست. همان که در آن فیلسوف-حکمرما و انسان کامل به حکمرانی بر سر توده‌ها خواهد پرداخت. در چنین نگاهی هیچ نشانی از جامعه‌ی تکثرگرای نوین نبود. نه اقتدار حاکمیت بر حق تک‌تک شهروندان تکیه می‌کرد و نه دولت نماینده اراده اکثریت بود.»<sup>۱</sup>

به دیگر سخن، گرچه گروه پرشماری از روشنفکران دوره پسین سده‌ی نوزدهم و سالهای نخستین قرن بیستم در چالش با باورهای خرافه‌آمیز سنتی به ارزشهای مدرنیته روی می‌آوردند، اما ایشان در همان حال اما و اگرهای بیشماری در کار گزینش از میان «مدرنیته راستین» اروپایی می‌کردند و برگرفتن آراییی چون انسان‌گرایی، باور به نقش پویای آدمی در جهان، میل

۱. نگاه کنید به:

Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious thought in Qajar Iran*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982, pp. 173-4.

مهار و کنترل طبیعت، نظر به تاریخ بسان حرکتی پیشرفتی و به عقل بسان ابزار نقادی را با قید و شرطهای فراوانی همراه می‌ساختند. چالش میان علم و دین نیز نه روشنفکران ایرانی را به کنار نهادن میراث دینی جامعه‌ی خویش فراخواند و نه آنان را به نقد جدی فقه و عرفان اسلامی رهنمون گردید.<sup>۱</sup> طبقه روشنفکران عرفی‌ناشده (Sacral intellectuals) همچنان پایبند به باور بنیادینی ماند که برابر آن بازسازی شکوه و شوکت پیشین اسلامیان در گرو فهم درست آنان از اسلام راستین و پیرایش آن از زنگار خرافات و کژبینیها بود.<sup>۲</sup>

نظر در آراء ادوارد شیلز (Edward Shils) جامعه‌شناس به درک بهتر این معنا می‌انجامد که از چه رو روشنفکرانی چنین تاریخ بالفعل (Actual history) را بر آستان مفهومی چون دین کژ فهمیده‌شده (Revelation betrayed) قربانی کردند. وی بر آنست که در جمع کشورهای توسعه‌نیافته‌ای که مردمانش «بهت‌زده‌ی پیشینه‌ی شکوهمند و دستاوردهای شگرف گذشتگان خویشند» اما در همان حال حس تحقیر و ناتوانی کنونی را نیز تجربه می‌کنند، توسعه حیات سیاسی بیشتر با «تکاپویی شورآمیز برای نوسازی و بازسازی خود اخلاقی و مذهبی همراه است.»<sup>۳</sup> با این‌همه هنوز می‌توان این نسل از روشنفکران ایرانی را مدرن و نوگرا - و نه سنتی - نامید و در این نامگذاری نه به پاسخها، که به پرسشهای آنان نگریست. به هر روی ارزش و اهمیت این روشنفکران را بسان سامان‌دهندگان حیات سیاسی نمی‌باید و نمی‌توان نادیده

۱. گرچه پژوهندگان و ادیبانی چون ذبیح‌بهر روز (۱۳۵۰-۱۲۷۹)، صادق هدایت (۱۳۳۰-۱۲۸۹) و مهدی اخوان ثالث (۱۳۶۹-۱۳۰۷) نقد عربان و مذهب سنتی را در طنز و شعر به نمایش می‌گذاشته‌اند اما در این میان باید از احمد کسروی (۱۳۲۵-۱۲۶۹) و علی دشتی (۱۳۶۱-۱۲۷۴) نام برد که به نقدهای به نسبت محققانه‌ای از سنت دست گشوده‌اند.

۲. درباره‌ی روشنفکران عرفی‌ناشده (Sacral intellectuals) نگاه کنید به:

Edward Shils, «The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis,» in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 1 (1958-59), pp. 5-22.

۳. نگاه کنید به:

Edward Shils, «The Intellectuals in the Political Development of the New States,» in *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism*, ed. John Kautsky. New York: John Wiley and Sons, 1963, p. 223.

انگاشت. همچنان که شیلز می‌نگارد: «پیدایش و بقای دولتهای جدید آسیایی و آفریقایی به رغم تمامی فراز و نشیبهای آن، وامدار تکاپوی روشنفکران این کشورهاست.»<sup>۱</sup> چنین است که در کشور کمتر توسعه‌یافته‌ای چون ایران درک و آرسی روند مدرنیزاسیون، پیدایش دولت-ملت و فرآیند عرفی شدن بدون نظر در نقش اجتماعی روشنفکرانش ناممکن است. طبقه روشنفکران این‌چنینی بسان دربردارندگان مفهومی چون فرهنگ، وجدان تاریخی، تجدد یا مدرنیسم، و نیز ملی‌گرایی کوشیده است تا بر شکاف اجتماعی و فکری ایجادشده در پی فرایند غربی‌شدگی و یا غربی‌اندیشی پل‌بندی و از درد با خودبیگانگی که هم‌بسته‌ی چنان فرایندی است بکاهد.<sup>۲</sup> به‌راستی روشنفکران، این افسران پیشاهنگ (Liaison Officers) که هم برانگیزنده‌ی افکار و هم بهره‌مند از قدرت اجتماعی یا سیاسی بوده‌اند باید هنرمندانه از یک‌سو به گفتگو با مدرنیته‌ی غربی بیاغازند و از دیگرسو نیروی سیاسی غرب را پشت مرزهای کشور نگاه دارند.<sup>۳</sup> و دست آخر، و بسان مدیران عرفی‌گرا، به بزرگداشت، پایه‌گذاری و نوسازی اسطوره و افسانه‌های ملی برخیزند و هویت ملی را در این میانه و انمایند.<sup>۴</sup> نشان روشن چنین فرایند دوسویه‌ای را می‌توان در سالهای دهه ۱۳۰۰/۱۹۲۰ تا دهه‌ی ۱۳۳۰/۱۹۵۰ در

۱. همان، ص ۱۹۵.

۲. می‌توان چنین اندیشید که فرآیند غربی شدن و غربی‌اندیشی هم به پیدایش طبقه‌های نوین اجتماعی (مانند کارگران شهری و طبقه‌ی متوسط) یاری رسانید و هم ساختار کلی آموزشی، سیاسی، اقتصادی، ادبی و خانوادگی را در ایران (همچون دیگر جاها) دگرگون ساخت.

۳. آرنولد توین‌بی گروه روشنفکران را بسان افسران پیشاهنگی وصف می‌کند که «ترندهای تمدن مهاجم را شناخته و ازین‌رو تا حدودی می‌توانند با تکیه بر توان اجرایی خویش جامعه‌ی خود را به مقاومت وادارند اما این مقاومت در شرایط اجتماعی‌ای صورت می‌بندد که در آن زندگی بر وفق شیوه‌های سنتی بومی نیز ممکن نیست و مردمان روز به روز به راه و رسم زیستن نوینی می‌گرایند که از سوی تمدن مهاجم به پیش رانده می‌شود و هر روز بیگانگان جدیدی را به زیر پرچم حکومت خویش می‌آورد.» نگاه کنید به:

Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 1 (abridged ed.), New York: Dell Publishing Company, 1971, p. 451.

۴. این نکته‌ی درخوری است که در ایران و بسیاری دیگر از کشورهای کمتر توسعه‌یافته روشنفکران غربی‌اندیش در هواداری و پیشبرد ملی‌گرایی نیز سخت کوشیده‌اند.

ایران بازیافت. یعنی درست همان سالها که اریک هابزبام (Eric Hobsbawm) به درستی «روزگار ملی‌گرایی» در نرتاسر جهاننش نامیده است. سخن ادوارد شیلز نیز همچنان راهگشاست: «نسل اول سیاستمداران مشروطه‌خواه در بیشتر کشورهای توسعه‌نیافته را کم و بیش غربی‌اندیشان برمی‌سازند. اما ناسازگاری معهود میان نسلهای پی‌درپی، نسل جوان روشنفکران را نیز به ضدیت بیشتری با فرهنگ غربی واداشته و فرهنگ و سنت بومی را توان آن می‌بخشد که بیش از پیش در نهانخانه‌ی خاطر این روشنفکران خانه کند. چنین است که چارچوب مفهومی تصویری چون فرهنگ بومی و ملی قوام می‌یابد و به همراه خود ایده‌ی «ملتی» را که باید از خواب بی‌خودی بیدار شود و به خودآگاهی برسد به ارمغان می‌آورد.»<sup>۱</sup>

همزمان با گشوده شدن طومار سده‌ی بیستم، انبوهش تجربه‌ی رویدادهای این سده روشنفکران ایرانی را به شک‌آوری در گفتمان روشنفکری رهنمون می‌ساخت، دلسردی ایشان را از ایده‌های جهان‌وطنی (internationalism) در پی می‌آورد و آنگاه بر شعله‌ی دلبستگی به ملی‌گرایی و فرهنگ سنتی می‌دمید. نسلی که در دوره‌ی دو جنگ جهانگیر می‌زیست از رگ و پی فشار تمدن غربی را حس می‌نمود و دیده بر رویدادهای غم‌بار این دوره می‌گشود.<sup>۲</sup> کودتای بیست و هشت مرداد ۱۳۳۲ نیز که به سرنگونی مصدق انجامید ضربه‌ی روانی دیگری بر نسل روشنفکران پس از جنگ جهانگیر

۱. نگاه کنید به:

Edward Shils, «The Intellectuals in the Political Development of the New States.» p. 209.

۲. با این همه در همین دوران آراء متفکران غربی تأثیر ژرفی بر اندیشه‌های روشنفکران ایرانی نهاده است. از سلسله‌ی این متفکران می‌توان کسان زیر را نام برد: آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸)، دنیس دیدرو (۱۷۸۴-۱۷۱۳)، الکساندر دوما (۱۸۷۰-۱۸۰۰)، آنتوان فرانس (۱۹۲۴-۱۸۴۴)، ویکتور هوگو (۱۸۸۵-۱۸۰۲)، ژان دولا فونتن (۱۶۹۵-۱۶۲۱)، ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴)، آلفونس دولا مارتین (۱۸۶۹-۱۷۹۰)، گوستاو لوبون (۱۹۳۱-۱۸۴۱)، ولادیمیر لنین (۱۹۲۴-۱۸۷۰)، جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲)، کارل مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸)، مولیر (۱۶۷۳-۱۶۲۲)، منتسکیو (۱۷۵۵-۱۶۸۹)، پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳)، روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲)، لئو تولستوی (۱۹۱۰-۱۸۲۸) و امیل زولا (۱۸۹۲-۱۸۴۰).

دوم وارد می‌ساخت.<sup>۱</sup> کودتای برنامه‌ریزی شده از سوی آمریکا و رفتار زبونانه‌ی حزب توده در برابر اتحاد جماهیر شوروی هر دو به بازننگری روشنفکران ایرانی در مفهوم انسان‌دوستی ابرقدرتها انجامیده و آتش ملی‌گرایی را بیش از پیش در دل ایشان برمی‌افروختند.

دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ نیز به سهم خود رویکرد دوگانه‌ی روشنفکران ایرانی به غرب را به نمایش می‌گذارند. مدرنیزاسیون باسماه‌ای که شاه پیش گرفته بود، شکافهای میان آموزش نوین و آموزه‌های مذهبی و نیز میان فن‌آوری جدید و سنت، جنبشهای ضد استعماری در جهان سوم و شیوه‌ی خوداتقادی و شک‌پیشگی که به دست فیلسوفان غربی سامان می‌یافت همه و همه سایه‌ای از شک و تردید بر قامت پرشوکت مدرنیته غربی می‌افکند.<sup>۲</sup> باری در کنار اثر جمعی این علت‌های بیرونی می‌بایست بر رویگردانی روشنفکران ایرانی از نقد ناتوانیها، کژفهمیها و مبهم‌گوییهای خود نیز چشم گشود.<sup>۳</sup>

۱. کودتای ۲۸ مرداد شاید طبقه‌ی روشنفکران را لرزاند اما از اهمیت اجتماعی ایشان چیزی نکاست. در همان ایام T. Cuyler Young Jr، استاد کرسی زبان و تاریخ پارسی در دانشگاه پرینستون که از ایران و حال و روز آن درکی بسزا دارد و سالها در مقام فرستاده‌ی کلیسا و سپس بسان وابسته‌ی فرهنگی و سیاسی سفارتخانه‌ی آمریکا در ایران بسر برده است، درباره‌ی اهمیت روشنفکران ایرانی چنین می‌نگاشت: «به احتمال بسیار، روشنفکران مهمترین گروهی هستند که می‌توان از ایشان پشتیبانی کنونی و هواداری آینده را انتظار داشت. گسترش شیوه‌ی آموزش و پرورش نوین شمار ایشان را افزایش درخوری داده است. به رغم همه‌ی آنچه که درباره‌ی شخصیت عاطفی و احساسی ایرانیان گفته‌اند، فرهنگ ایرانی بازنمای حضور پیوسته و چشمگیر سنت روشنفکری بوده است. هوشمندی ذاتی، کنجکاوی، انعطاف‌پذیری و قوت نظری مغز ایرانیان زیانزد همگان است و چنین است که پرورش اندیشه در ایران پیوسته مورد تشویق و مایه‌ی مباحث بوده است. روشنفکران حرفه‌ای در ایران همیشه ریشه در بخش بزرگی از توده‌ها داشته و به آنها پشتگرم بوده‌اند این توده‌ی بزرگ که بی‌سواد است ولی به هیچ‌رو ناآموخته نیست، از دستاوردهای ادبی و هنری رهبران فکری بهره‌مند است.» نگاه کنید به:

T. Cuyler Young Jr., «The Social Support of Current Iranian Policy», in *Middle East Journal* 6, 2 (Spring 1952), p. 121.

۲. درین دوره روشنفکران ایرانی و امداار ایده‌ها و آراء متفکرانی چون چه‌گوارا (۱۹۶۷-۱۹۲۸)، هانری کربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳)، فرانتس فانون (۱۹۶۱-۱۹۲۵)، اریش فروم (۱۹۸۰-۱۹۰۰)، رنه گنون (۱۹۵۱-۱۸۸۶)، مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹)، لنین، هربرت مارکوزه (۱۹۷۹-۱۸۹۶)، تیور مننده (۱۹۸۴-۱۹۱۵)، برتراند راسل (۱۹۷۰-۱۸۷۱)، ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵) و اسوالد اشپنگلر (۱۹۳۶-۱۸۸۰) بوده‌اند.

۳. برای پژوهش بیشتر در برخی ازین نکته‌ها نگاه کنید به: کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب» از همین نویسنده.

### دو گونه باخودبیگانگی

عبدالله لارویی (Abdullah Laroui) پژوهشگر مغربی در کتاب خویش «بحران روشنفکران عرب» بر آنست که غرب نه تنها خاستگاه بحران و چالشی در اندیشه‌ها، که پدیدآورنده‌ی چالشی به نام «بحران روشنفکران» نیز هست. در نگاه لارویی چیستی و چند و چون واکنش روشنفکران عرب در برابر غرب بدون اندیشه در مفهوم عقب‌ماندگی تاریخی و فرهنگی سامان نخواهد یافت: «روشنفکر خود در چارچوب یک فرهنگ می‌اندیشد. فرهنگی که خود برآمده از داد و ستد گونه‌هایی از خودآگاهی با شیوه‌هایی از سیاست است. در این میان می‌توان به دو گونه باخودبیگانگی اندیشید: یکی که سخت پدیدار است و آشکارا به نقد کشیده می‌شود و دیگری که فریب‌کارانه پنهان می‌شود و واقعیت‌مندی خویش را از اساس انکار می‌کند. غربی شدن (Westernization) به راستی گونه‌ای باخودبیگانگی است. شیوه‌ای است برای «دیگری» شدن و خود را به دو پاره تقسیم کردن (گرچه گروهی بنابر ایدئولوژی خویش چنین فرایندی را مثبت و گروهی نیز آن را منفی ارزیابی کنند). اما سخن اینجاست که در جامعه‌های عربی نوین گونه‌ی دیگری از باخودبیگانگی نیز دست در کار است. نشان این باخودبیگانگی همه‌گیر اما پنهان را می‌توان در بزرگ‌نمایی گذشته پرشوکت فرهنگ عربی در سده‌های میانه و سودای بنا نهادن هویت امروزی عربان بر آن پایه بازیافت»<sup>۱</sup>

باری هر دو گونه باخودبیگانگی‌ای که لارویی وصف می‌کند در رویارویی روشنفکران ایرانی با غرب نیز جلوه می‌کنند. اگر جعفرخان از ریشه‌ها بریده بازنمای باخودبیگانگی گونه‌ی نخست روشنفکران غربی‌اندیش است، دولت‌مرد محافظه‌کار و روشنفکری چون مهدیقلی خان مخبرالسلطنه هدایت گونه‌ی دوم باخودبیگانگی را وامی‌نماید.<sup>۲</sup>

۱. نگاه کنید به:

Laroui, Abdullah. 1976. *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?* Berkeley: University of California Press, pp. 155-56.

۲. نکته اینجاست که نگاه مخبرالسلطنه هدایت به مدرنیته با آن متفکری چون روسو بسیار متفاوت است. روسو نیز طبیعت جامعه‌ی شهری را فاسد می‌داند و بر آن بود که مردمان می‌بایست خویش را از آفت مدرنیته برهانند. مخبرالسلطنه اما، برخلاف روسو، نه مالکیت خصوصی را نشان حرص و آز و مایه‌ی بی‌عدالتی می‌داند و نه چون او به خیزش اراده‌ی همگانی و عقد قرارداد اجتماعی می‌اندیشید. هرچند که در غرب نقد و حمله‌ی روزافزون به اندیشه‌ی روشنگری از سوی حلقه‌های چپ نمودار شده است در ایران هنوز این جناح راست است که به عقلانیت جهانشمول روشنگری و انسانگرایی عرفی‌اش می‌تازد. برای بحث بیشتر در مورد هدایت رجوع کنید به مقاله «نگاه روشنفکران ایرانی به «غرب» در دوران میانی دو جنگ جهانی».



باری، شمار انبوهی از روشنفکران ایرانی که خود دست در کار سرزنش مدرنیته غربی بودند سر ناسازگاری با روشنفکرمای اخلاق‌گرا و اشرافی کسانی چون مخبرالسلطنه هدایت نداشتند<sup>۱</sup> گرچه گروه اندکی از آنان نیز به بی‌شماری چنان نسخه‌نویسی‌هایی راه برده بودند. به هر روی دوگانه‌های دیرآشنایی چون شرق معنوی در برابر غرب مادیدگرا، عمل‌گرایی علمی انگلوساکسون در برابر زیباشناسی عاشقانه‌ی آسیایی و نیز تقابل میان امر بومی و محلی و حکم همگانی و فراگیر هیچ‌گاه صفحه‌ی خاطر این اندیشه‌ورزان را ترک نگفتند. شاید بتوان گفت که درک ناتمام از تاریخ و فهم سطحی از فلسفه غربیان مخبرالسلطنه و بسیاری هم‌روزگاران او را وانمی‌نهاد تا پیچیدگیهای ساختاری و ماهیت چندپهلوی و همیشه در تغییر مدرنیته غربی را به درستی دریابند.<sup>۲</sup> از همین روست که اندیشه‌ی این نسل در برابر غرب پیوسته میان دو قطب ستایش و سرزنش، هواخواهی و هراس و پیروی و پرهیز سرگردان مانده است.

### شک و دودلی ماندگار؟

از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که به گواهی تاریخ محقق و نه خیال‌پردازانه (actual versus fictional history) غربی‌اندیشی در ایران، گروه جعفرخان‌های واقعی چندان نیز پرشمار نبوده است. به راستی در فهرست نام روشنفکران ایرانی شمار آنان که شیفته و دل‌باخته به فرهنگ غربی‌اند در برابر آنان که میراث فرهنگی ایرانی را در خدمت پاسخ‌گویی به مشکلات اقتصادی اجتماعی و نیز عقب‌ماندگی علمی خواسته‌اند چیز درخوری

۱. به هر روی نمی‌توان مخبرالسلطنه را تنها ناقد غربی شدن ایران در میان گروه هم‌نسلان خویش دانست. دیگر نویسندگانی چون محمدعلی فروغی (۱۲۵۵-۱۳۲۱)، قاسم غنی (۱۲۷۲-۱۳۳۱)، سیدولی‌الله نصر (۱۲۱۵-۱۳۲۵)، علامه محمد قزوینی (۱۲۵۶-۱۳۲۸)، غلامرضا رشید یاسمی (۱۲۳۵-۱۳۳۰)، سیدفخرالدین شادمان (۱۲۸۶-۱۳۴۶) و علی شایگان (۱۲۸۱-۱۳۶۰) در همان حال که به پشتیبانی از مدرن‌سازی دولتی برمی‌خاستند، به نقد غربی شدن و اروپایی‌اندیشی می‌نشستند.  
۲. نگاه کنید به:

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, p. 16.

نیست،<sup>۱</sup> گرچه روشنفکران پرشمار گروه دوم به هیچ‌رو از سپری شدن تدریجی روزگار شکوهمندی و شوکت تمدن ایرانی نیز غافل نبوده‌اند. اینک بجاست که در پی واریسی رویکرد دوگانه‌ی روشنفکران ایرانی به مدرنیته‌ی غربی به پیامد امروزی آن نیز نگاهی بیفکنیم. به نظر نگارنده برترین درسی که روشنفکران امروزی ایران از گذشتگان خویش می‌گیرند این است که تقلید بوالهوسانه از غرب و سرسپاری غیر ناقدانه به سنت هر دو سخت نافرجامند. بسیاری و گوناگونی گفتمانها در میان روشنفکران امروزی ایران، گواه چندپهلویی و توبرتویی بی‌سابقه‌ای است که هیچ‌گاه پیش از این در چنین ترازوی از «خودآگاهی و نقد خویش» صورت نبسته است. دوران کنونی، عصر سپری شدن روزگاری است که در آن روایت ایدئولوژیک یگانه‌ای قبای یکنواختی و همگونی بر قامت رنجور اندیشه‌ی روشنفکران می‌افکند. اینک راه و رسم رویارویی روشنفکران با مدرنیته غربی نیز نشانه‌های بسیاری از این دگرگونی را به همراه دارد. امروز نه رسم رونویسی از فرهنگ فرنگان و نه شیوه‌ی کنایه‌آمیزی و کینه‌توزی با آنان هیچ‌یک خریداری ندارند. مرثیه‌خوانی برای مدرنیته‌ی به بن‌بست‌رسیده نیز شیوه‌ای ناپسند و رسمی نابخردانه می‌نماید. اینک و به آرامی، روشنفکران ایرانی به جانب این رأی می‌گریند که جهان‌بینی مدرنیته به رتبه‌ی جهانگیری رسیده است و مهر حضورش را می‌توان امروز بر جای‌جای صفحه‌ی خاک بازیافت.<sup>۲</sup> دیگر اکنون تکاپوی آرمان‌گرای شمار روزافزونی از روشنفکران ایرانی را داده‌ها و تئوریهای مدرنیته جهت می‌بخشد و چنین است که این

۱. بیشتر میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم‌خان و سیدحسن تقی‌زاده (۱۳۴۹-۱۲۱۷) را از زمره‌ی روشنفکران گروه نخست می‌شمارند ولی باید به خاطر آورد که گرچه تقی‌زاده در آغاز دهه‌ی ۱۳۰۰ خواستار پیروی بی‌چون و چرا از غرب شد، در نخستین سالهای دهه‌ی ۱۳۴۰ سخن پیشین خود را پس گرفت. نگاه کنید به: سیدحسن تقی‌زاده، «خطابه‌های آقای سیدحسن تقی‌زاده در اخذ تمدن خارجی» تهران. انتشارات باشگاه مهرگان. ۱۳۳۹. ص ۷.

۲. در اینجا سخنی که آنتونی گیدنز در تفکیک دو مفهوم فضا (Space) و مکان (Place) در دوره‌ی مدرنیته در میان می‌آورد راهگشاست: «پیشروی مدرنیته به شیوه‌ی روزافزونی فضا را از مکان (یعنی جایگاه فیزیکی رخدادهای اجتماعی) جدا می‌کند چرا که ارتباط با دیگران «غائب» را میسر می‌سازد از دژ درآمدن مدرنیته، مکان را به پهنه‌ی هستیهای خیالی (Phantasmagoric) می‌راند و بدین‌روی رخدادهای محلی تأثیرپذیر و شکل‌گرفته از رویدادهای اجتماعی‌ای می‌شوند که در مکانهای بسیار دوردست رخ می‌دهند ساختار رویداد محلی، بدین شیوه، تنها در آنچه به ظاهر می‌نماید خلاصه نمی‌شود صورت پدیدار رویداد محلی در پس خویش، پیوندها و پیوستگیهای دوری را که مقوم ماهیت رویداد هستند پنهان می‌کند» نگاه کنید به:

Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, pp. 18-9.

روشنفکران اینک به مشروعیت جدایی دولت و دین می‌اندیشند و بر ایمان شخصی و فردی انگشت می‌نهند، به سود پلورالیسم دینی قلم می‌زنند و گرچه دولتهای غربی را به سبب غرور عهد استعماری و خودبزرگ‌بینی پسااستعماریشان نکوهش می‌کنند و رسم تحقیرگری، بدنام‌سازی، حکمفرمایی و توطئه‌چینی آنان را سرزنش می‌نمایند، اما در همین حال، گفتمان ضد غربی‌اندیشی (Anti-Westernization) را نیز به بازخواست ناقدانه می‌سپارند. ای بسا بتوان چنین پدیده‌ای را وامدار آگاهی‌ای دانست که اینک در اندیشه بسیاری طبقه‌های دانش‌آموخته‌ی ایرانی پدیدار شده چنانکه ایشان غرب را جزء سازنده‌ای از هویت نوپدید و همیشه در تغییر خود می‌بینند و پاره‌ای درونی‌شده در خودآگاهی خویش‌اش می‌شمارند.

به‌راستی آنچه تاریخ‌نگار فلسطینی تبار هشام شرابی می‌گوید شرح حال چنین روشنفکرانی است: «من امروز غرب را یک کثرت در وحدت می‌انگارم: یک شیوه‌ی سخن گفتن و یک هستی همیشه در تغییر که لحظه‌ای دیگر، دیگر می‌شود و چهره‌هایی چون مسیحیت، اروپای مدرن، جامعه‌ی صنعتی، امپریالیسم، فن‌آوری و خشونت به خویش می‌گیرد بی‌آنکه بتوان برایش پوست و مغز و یا وحدت نهایی درونی‌ای در خاطر آورد. آری تنها از منظری بیرونی است که غرب چون کل واحدی تنیده به گرد یک هسته‌ی بنیادین جلوه می‌کند. منظور من از منظر بیرونی همان نگاه جامعه‌ها و فرهنگهای غیر غربی‌ای چون هند و چین و اسلام است که برای سالها هدف خشونت و محکوم حکومت غربیان بوده‌اند.»<sup>۱</sup> بی‌شک برای ایرانیان اهل قلم وانهادن چنین تصویر کل‌نگر و ذات‌انگار از غرب کار خردی نیست. آنان بر این دو نکته چشم گشوده‌اند که مدرنیته هم‌بسان یک روند تاریخی و هم‌چونان روح زمانه انقلابهای شگرفی به همراه خویش آورده است (و برای نمونه «آدمی» را به «فرد» و «وضع طبیعی» را به «وضع قراردادی» بدل ساخته است). اما از دیگر سو در جامعه‌ای چون ایران که مدرنیته پیش از هر چیز در چهره‌ی فنی و صنعتی خویش پدیدار شده،

۱. نگاه کنید به:

Sharabi, Hisham. 1992. «Modernity and Islamic Revival: The Critical Task of Arab Intellectuals,» in *Contention: Debates in Society, Culture, and Science* 2 (1) p. 129.

پیش‌زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی لازم برای به‌بار نشستن چنان انقلابهایی در کار نبوده‌اند و ازین سبب پذیرش مدرنیته در قلمرو اندیشه همراه با ترس فلج‌کننده از پی‌آمدهای آن و شکهای ژرف و بدبینیهای گزنده در چیستی و چند و چون آن بوده است. آری در چارچوب فرهنگی‌ای که لبالب از باورهای متافیزیکی و آمیخته با احترام به سنتهای باستانی است درآمدن مدرنیته‌ای که اهل خانه را حرمت نمی‌نهد بسیاری را بیم زوال حس فردانیت می‌دهد و از حکمروایی منطق یکسان‌نگری می‌هراساند که از اساس پذیرای باورهای دینی ایشان نخواهد بود. چنین است که حتی برای اندیشه‌ورزانی که صورتبندی نسخه‌ی بدیلی برای مدرنیته را شدنی نمی‌شمارند، تکاپو برای اهل یا اهلی کردن مدرنیته و ساماندهی یک مقاومت نمادین در برابر آن ضروری می‌نماید و این نکته چندان شگفت نیست. چرا که بسیاری ایرانیان هنوز خاطره‌ی خشونت‌ورزیهای غرب و میل به حکمروائیش بر سر آنان را از یاد نبرده‌اند.

در تبیین رویکرد دوگانه‌ی ایرانیان به مدرنیته نمی‌توان تنها به کاستیهای نظری روشنفکران ایرانی پرداخت و خسارتها و خرابی‌آوریهای مدرنیته را نادیده گرفت. مدرنیته را نمی‌توان تنها در دستاوردهایی چون آزادی فرد و حق ابراز رأی و اندیشه خلاصه کرد. دیگر چهره‌های مدرنیته را باید در آئینه‌ی سازماندهی اداری (Bureaucratization)، کالازدگی و تجارت‌پیشگی (Commercialization)، خشونت‌ورزی و مهندسی و مهار اجتماعی دید. مدرنیته دولت مدرن را توان آن بخشید که بازوان مهارگر و سلطه‌جوی خود را تا دورترین گوشه‌های زندگانی آدمی بگشاید و شیوه‌های نوینی از خشونت را بیاماید، دست به تجسسی بی‌سابقه، استراق سمع و دیده‌بانی نظام‌مند برد، به فن‌آوری نوینی در روشهای شکنجه دست یابد، جنگهای تمام‌عیار به راه بیندازد و درین راه هیچ حد و مرزی را به رسمیت نشناسد تا به مراد پنهانی خود یعنی «انضباط و مجازات» برسد و بر اینها می‌توان آلودگی محیط زیست و رشد جمعیت را نیز چون دیگر شرور مدرنیته افزود.<sup>۱</sup>

۱. برای دو نمونه پژوهش درباره‌ی خشونت نگاه کنید به:

Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and violence*. Berkeley: University of California Press.

Keane, John. 1996. *Reflections on Violence*. London: Verso.

مدرنیته، به دیگر سخن، خشونت را پنهان کرد و آن را به شیوه‌ای بهداشتی به کار بست اما به هیچ‌رو به کنار نهادن آن نیندیشید. اینک نگاهی به گذشته کافی است تا دعوی مدرنیته را در پاسخگویی نهایی و جهانشمول به تمامی پرسشها و مشکلاتی آدمی خیالی خام و خطرناک و سخت غرورآمیز بیابیم. همچنان که عزیزالعظمه می‌نگارد،<sup>۱</sup> سوداهای سده‌ی نوزدهمی‌ای همچون جبر تاریخ و پیشرفت خطی‌اش دیربست به دیار افسانه‌ها سفر کرده‌اند.

افزون بر این، گرچه شاید بذر مدرنیته اکنون در همه‌جا پراکنده شده باشد اما شیوه‌ی رشد آن در گروهی شرایط محلی است. مارکس به درستی خط آهن را پروانه‌ی ورود هندوستان به روزگار مدرنیته می‌دید. اما وی چندان زنده نماند تا ببیند که در هندوستان، مانند چه بسیار کشورها در جهان در حال توسعه، مدرنیته نه رسم و آیین بومی را برانداخت و نه همان دستاوردهای دیار مغرب‌زمین را به بار آورد.<sup>۲</sup> باری، مدرنیته زمانی را در گهواره‌ی اروپا سپری کرد اما پرستاران امروزش ساکنان گوشه‌های دیگری از دنیا نیز هستند. بی‌شک روشنفکران ایرانی می‌توانند در گفتمانی که اینک در بازننگری و ارزیابی مدرنیته در جریان است شرکت جویند و از آن بهره‌ور شوند. همچنان که تکامل حیات فکری ایرانیان آنان را به پذیرش و ساماندهی خودآگاهی‌ای گزینشگر رهنمون می‌شود، روشنفکران ایرانی نیز به درستی این نکته راه می‌برند که سامان یافتن چنین هویت متکثری پیش‌نیاز پرداختن به عمل دموکراتیک در صحنه‌ی اجتماعی را فراهم خواهد ساخت. چرا که چنین تکثری سه درد را یک‌جا دوا می‌کند: سپری در برابر بی‌رحمی یک باور انحصارطلب می‌شود، غرور یک نظام اخلاقی انحصارجو را در هم می‌شکند و بر بی‌قدری یک شیوه‌ی رفتار انحصارانندیش خنده می‌زند. خواه این باور و آن نظام اخلاقی و شیوه‌های رفتار سنتی باشند و خواه در کالبد مدرنیته درآیند.

۱. نگاه کنید به:

al-Azmeh, Aziz. 1993. *Islam and Modernities*. London: Verso, p. 20.

۲. همان‌گونه که اندیشمند هندی نیراد چادوری (Nirad Chaudhuri) می‌نگارد، «غرب فردانیت (Subjecthood) را بر ایمان آورد اما شهروندی (Citizenship) را از ما دریغ کرد».

### پیش‌زمینه نگارش کتاب روشنفکران ایرانی و غرب\*

چنان‌که می‌دانیم تکاپوهای ذهنی هر کس با تاریخ زندگی او سخت درهم تنیده‌اند و چه‌بسا اندیشه‌ها و دلبستگی‌هایی که از بستر زندگی روزمره و اجتماعی سر برمی‌آورند و می‌بالند. من و دیگر هم‌نسلانم خواسته یا ناخواسته دوران نوجوانی را در گیر و دار سالهای پیش از انقلاب و در کشاکشهای فکری و اجتماعی آن دوران سپری کرده‌ایم. از یک‌سو دلمشغول کاروبار سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی ایران بودیم و از دیگر سو تجربه‌ی دانش‌آموزی در رشته‌های علوم اجتماعی در خارج از کشور به ما می‌آموخت که هم دغدغه‌های فکری جامعه‌ی ایران را جدی بگیریم و ارج نهیم و هم از روزنی نوین، علمی و فاصله‌مند (objective) به آنچه در کشور می‌گذشت نظر کنیم. چنین بود که پس از چندی نوشته‌های جلال آل‌احمد، صمد بهرنگی و علی شریعتی که در عهد نوجوانی شور گرم انقلابی در سینه‌مان می‌افروخت، خود موضوع داوریه‌های سرد علمی‌مان شد چنانکه از این پس نه گرمای سنت، نه خموشی عادت و نه سرخوشی پیروی از پدران هیچ‌یک دلی از ما نمی‌ربود. در زمانی که دانشجوی دکترای علم سیاست در دانشگاه آمریکایی واشنگتن بودم، چندین ترم را به شرکت آزاد در درسهای دکتر سیدحسین نصر در دانشگاه جرج واشنگتن و نیز دکتر هشام شرابی استاد فلسطینی تبار دانشگاه جرج تاون گذراندم. در همان دوران کتاب دکتر شرابی، «روشنفکران \* مهرزاد بروجرودی، «سودای بررسی روشنفکران دوره‌ی رضاشاه»، شهرنورد امروز، ۲۷ آبان ۱۳۸۶.

عرب و غرب در سالهای سازندگی ۱۹۱۴-۱۸۷۵ را با شوق فراوان خواندم و آنگاه این پرسش در خاطر من گذشت که چرا درباره‌ی داد و ستد فکری روشنفکران ایرانی و غرب کار درخوری صورت نبسته است. آشنایی تدریجی با نگاه سنت‌گرا و ناقدانه‌ی دکتر سیدحسین نصر به تمدن مغرب‌زمین نیز مرا به پی‌گیری این پرسش و فراهم کردن رساله‌ای در پاسخ به آن فرامی‌خواند. چنین شد که به پیروی از زنده‌یاد دکتر شرابی، که دلیری‌اش در نقد سنت و روشنفکری را هیچ‌گاه فراموش نمی‌کنم، نام رساله‌ی خویش را «روشنفکران ایرانی و غرب» گذاشتم.

#### اهمیت پژوهش در کار و بار روشنفکری

به قول برتراند راسل (Bertrand Russell) یکی از نشانه‌های نابسامانی روانی آدمیان همین است که کار خود را بسیار مهم بدانند. بدین‌روی، شاید بتوان گفت که نباید در اهمیت بررسی تاریخ روشنفکران و کارنامه‌ی ایشان زیاده‌روی کرد. چه‌بسا که حال و هوای اجتماعی و فرهنگی ایران به «بت‌وارگی» روشنفکران ایرانی دامن زده است، کاری که در کیش روشنفکری کفر است، و چه‌بسا که به خطا بررسی تاریخ روشنفکری را که از جنس تاریخ‌نگاری اندیشه‌هاست (history of ideas)، با تاریخ‌نگاری اجتماعی (social history) یکی دانسته‌اند. از دیگر سو پاره‌ای خام‌اندیشان نیز ساده‌گیرانه گناه هر ناکامی تاریخی و نافرجامی اجتماعی را به گردن روشنفکران انداخته و به ناروا صاحبان قلم را آماج تیرهای طعن خود ساخته‌اند. در حالی که به قول فرخی یزدی:

در دفتر زمانه فتد نامش از قلم هر ملتی که مردم صاحب‌قلم نداشت به نظر من پرداختن به تاریخ اندیشه‌های روشنفکرانه از آن رو درخور است که «می‌تواند» - اگر هوشیارانه «بخواهد» - اندیشه و تاریخ‌مان هر دو را از چنگ و چیرگی «ملیت» رها سازد. حقیقت اینست که ناسیونالیسم و دیگر گونه‌های ایدئولوژی که به کار برانگیختن شورها و احساسهای توده‌گرایانه (پوپولیستی) و دوگانه‌انگاریهای «خودی-ناخودی» و «من-دیگری» می‌آیند،

تاریخ‌نگاری را به گرداب میراث‌گرایی (Heritagism) و گودال حسرت‌خواری (nostalgia) می‌اندازند و کارکرد آگاهی‌بخش و روشنگرانه‌اش را از وامی‌ستانند. در حالی که تاریخ اندیشه‌های روشنگری، مانند خود روشنگری، بیش از آنکه قلمرو یقین‌دهیهای ایدئولوژیک باشد سرزمین پرسشگری و شک‌آوری در یافته‌های کنونی و سنتی است. چنان‌که آدونیس شاعر عرب گفته است، «تردید (uncertainty) کشور من است».

#### هدف بررسی کار روشنفکران

در میان ما ایرانیان و ترکها و عربان، واژه‌ی تاریخ هم به معنای گاه‌شمار یا تقویم است و هم به معنای پیشینه. به دیگر سخن، چه‌بسا که ما تاریخ‌نگاری را به گاه‌شماری و وقایع‌نگاری فرومی‌کاهیم و در سرگذشتهای تاریخ، خودی خود را همیشه خوب و نیک و دیگری را همواره بد و زشت باز می‌نماییم. چه بسیار کتابهای تاریخ‌مان که از یورش اسکندر مقدونی و به آتش کشیدن تخت جمشید سخن رانده‌اند اما هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند که دست‌کم یکی از علت‌های رفتار اسکندر این بوده است که ایرانیان نیز پیش از این به آتن حمله کرده و در آنجا آتش افروخته بودند. به هر‌روی، تاریخ‌نگاری ناقدانه می‌تواند به خودآگاهی واقع‌بینانه در میان ما ایرانیان بینجامد و من این نکته را در «گفتاری درباره‌ی نگاه ملی‌گرایانه به هویت ایرانی» به شرح باز گفته‌ام.

#### زاویه‌ی دید به داد و ستد فرهنگی و فکری

کتاب روشنفکران ایرانی و غرب از دید کسی نوشته شده که خاستگاهی در فرهنگ ایرانی دارد و نیز با فرهنگ دانشگاهی غرب آشناست. شاید کسانی این ویژگی نویسند را نقطه‌ی ضعف آن کتاب بدانند. اما به نظر من این دسترسی به دو گونه سنت فکری، چشم‌گشودن بر درهم‌آمیختگی تاریخی آن دو را - به‌ویژه در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ - امکان‌پذیر ساخته است. به هر حال خشنودم که نکته‌ی کانونی کتاب، یعنی «بومی‌گرایی» (Nativism) و گفتمان انتقادی آن، کمابیش جای خود را در ذهن و زبان جامعه‌ی

روشنفکری ایران باز کرده است. همچنین، از اینکه گرد و غبار زمان را از چهره‌ی اندیشمندی چون سیدفخرالدین شادمان زدوده‌ام خرسندم. به هرروی، تاکنون این کتاب پنج بار به چاپ رسیده است و نقد و بررسی‌های درخوری در مجله‌های علمی داخلی و خارجی برانگیخته است و نیز نامه‌ها و نوشته‌های فراوانی درباره‌ی آن از گوشه و کنار دنیا به دست نویسنده رسیده است. من این همه را نشانه‌ی همسخنی کتاب با خوانندگان ایرانی اش می‌دانم و بر آنم که «روشنفکران ایرانی و غرب» به گوشه‌ای از مسائل بسیار مهمی پرداخته که بی‌شک هنوز جای گفتگو و واریسی بیشتری دارند.

#### زویکرد نوین در بررسی کار و بار روشنفکری

کتاب روشنفکران ایرانی و غرب بر بنای جامعه‌شناسی آگاهی (Sociology of Knowledge) و به پیروی از نظریه‌های پسا ساختارگرایانه در نسبت گفتمان و سیاست شکل گرفته است. من همچنان به این بنیادها و شیوه‌های اندیشگی پایبندم و ازین رو در بازنگری کتاب دوباره از آنها سود خواهم برد. چه بسا که درین بازنگری به نقد گفتمان بومی‌گرایی در کارنامه‌ی فکری نیروهای چپ ایرانی بیشتر پردازم. همچنین، اگر دست دهد، به بررسی تاریخ اندیشه‌های روشنفکری در دوران رضاشاه خواهم پرداخت. زیرا درین زمینه هنوز کار درخوری صورت نبسته است. خوشوقتانه درین باره داده‌ها و اسناد فراوانی به دست آورده‌ام که امیدوارم فرصت پرداختن به آنها در کالبد یک کتاب جداگانه را بیابم.

#### درک سیاسی روشنفکران ایرانی\*

◀ ارزیابی شما از رابطه روشنفکران ایران با سیاست چیست؟

من این سخن را که روشنفکران باید از سیاست کناره بگیرند سست و دفاع‌ناپذیر می‌دانم. به قول نویسنده انگلیسی گراهام گرین، سیاست مانند هوایی که در آن نفس می‌کشیم درون و پیرامون ما را سرشار کرده است. بی‌شک در جامعه‌ای مانند ایران کمبود مردمان دانش‌آموخته و فرهیخته از یک سو و تمنای فراگیر پیشرفت و توسعه‌ی اجتماعی از دیگر سو روشنفکران را می‌خواند تا پا به پهنه‌ی سیاست نهند و آنگاه در همراهی با تاریخی که پیوسته زخم تیغ و تبر بر دل و جگرها نهاده است سرنوشتی پرآب چشم و آتش دل برای خویش رقم زنند.

چنین است که نظاره‌کنندگان این سرنوشت نافرجام گاه از «قطار خالی سیاست» سخن گفته‌اند و گاه از جهانی که «جز زندان خردمندان» نیست شکوه کرده‌اند. بی‌سببی نیست که گروه فراوانی از ایرانیان سلامت را در گریز از سیاست می‌دانند، با شاه‌کلید نظریه‌ی توطئه‌عطای هر تکاپوی سیاسی را به لقایش می‌بخشند و همه‌ی دست‌اندرکاران سیاست را به یک چوب می‌رانند. من اما، به رغم این نگاه بدبینانه به سیاست، نقش روشنفکران در قلمرو سیاست‌ورزی را آموزش‌دهی هنر تبدیل کردن زورگویی به قانونمندی به گروه حکومت‌پیشگان می‌دانم.

\* مهرداد بروجردی، «درک سیاسی روشنفکران ایرانی»، هم‌میهن، شماره‌ی ۲۸، ۲۶ خرداد ۱۳۸۶.

خدمت روشنفکران را همچنین باید در به چالش کشیدن پندارها و تعصبات جمعی جستجو کرد. چنین است که درگیری و دست‌اندرکاری روشنفکران در سیاست نه تنها مفید و خواستنی، که ناچار و ضروری است و صد البته که سیاست‌ورزی تنها یکی از قلمروهای تکاپوی روشنفکری است.

◀ کارنامه روشنفکران ایرانی در پهنه‌ی سیاسی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

بر اساس آنچه که در پاسخ به پرسش پیشین آوردم کارنامه روشنفکران ایرانی درگیر سیاست را به هیچ‌رو خوشایند و پذیرفتنی نمی‌یابم. گرچه در خراب‌آباد دنیا نامه‌ای بی‌نگ نیست اما به قول فردوسی بزرگ در عجبم که:

جهان سر به سر عبرت و حکمت است

چرازان همه بهر من غفلت است

به راستی چرا باید ایران (در کنار روسیه) تنها کشوری باشد که در یک سده بحران دو انقلاب را تجربه کند؟ همه می‌دانیم که انقلاب از کمیاب‌ترین رویدادهای اجتماعی هر کشور است و بیش از هر چیز به انفجار توده‌ی انبوه خواسته‌های بی‌پاسخ‌مانده یک ملت می‌ماند. بدین‌روی، روی دادن هر انقلاب خود نشان آن است که حاکمان سیاسی و مشاوران آنان در تبدیل کردن روزمذاری به قانون‌مندی و در بنا نهادن دستگاه سیاسی‌ای که حقوق شهروندان را به رسمیت بشناسد ناکام مانده‌اند. گناه بخشی از این ناکامی را باید به گردن روشنفکران ایرانی و کم‌کاری و غفلت‌ورزی ایشان نهاد. روشنفکران ما چه در قامت دیوان‌سالاران، و چه در کالبد رهبران احزاب سیاسی، گروه‌های زیرزمینی و سندیکا‌های حرفه‌ای و صنفی، الگوی کارآمدی از رفتار سیاسی به جا ننهاده‌اند. چه بسیار که در دفاع از آزادی‌های سیاسی، کثرت‌گرایهای فرهنگی، حقوق بشر، قلمرو خصوصی و حقوق شهروندی زبان در کام کشیده‌اند و چه بی‌شمار که به جای نقد کیش شخصیت‌پرستی، ناسیونالیسم بیگانه‌ستیز و بیگانه‌هراس، خودبزرگ‌بینیهای فرهنگی، توده‌فریبی (پوپولیسم) و بومی‌گرایی خاموشی پیشه کرده‌اند.

◀ چرا روشنفکران ایرانی نتوانستند درک درستی از فضای سیاسی‌ای که در

آن به سر می‌برده‌اند به دست آورند؟

بخش بزرگی از پاسخ به این پرسش را می‌باید در ساختار تار و تیره‌ی رابطه‌های اجتماعی و در گرفتگی فضای سیاسی جامعه بازجست. در دستگاه سیاسی ایران از دیرترین هنگام تا به امروز همواره نقش «افراد» بیش از نقش «قانون و قاعده‌ها» بوده است. در چنین سازوکاری حکومت به راحتی نهادهای نوپای جامعه‌ی مدنی را فرومی‌بلعد و گردی از وجودشان باقی نمی‌نهد بی‌آنکه برای این کار بهای گزافی بپردازد. چه بسا که نزد ما ایرانیان پیوندهای خویشاوندی بر مسؤولیت‌ناشناسیهای سیاسی-اجتماعی پرده می‌افکند و چه بسیار نخبگان که سرشت و سرنوشت منفعت ملی را با سود یا نیاز شخصی خویش گره می‌زنند. سازوکار حکومتی از این دست روشنفکران را تنها برای آذین بستن دستگاه چیرگی خود می‌پسندد و تنگ‌میدانی برای جولان این طایفه می‌گشاید تا روشنفکران در آن همچون سودائیان خیال به داد و ستد ایده‌های تجربیدی زیبا اما بی‌خطر سرگرم شوند، به «غیر سیاسی» بودن کار و بار خویش دل خوش کنند و بدین‌روی دست حاکمان را برای هرگونه دستبرد در پهنه‌ی سیاست باز بگذارند. بی‌شک ناآشنایی روشنفکران با زیر و بم سیاست ایران و بی‌خبری ایشان از تردها و ریزه‌کاریهای سیاستمداران ایرانی، دوری و ناآگاهی‌شان از شیوه‌ی تفکر طبقه‌های گوناگون اجتماعی، و اماندگی‌شان در دام تحلیل‌های ایدئولوژی‌آلود، تهران‌محوری در کاربست محکهای علوم اجتماعی و چشم‌پوشی از دگرگونی سویه‌های فکری در زندگی شهرنشینان و روستاییان، همه و همه دست به دست داده تا روشنفکران ما سررشته شناسایی جنبشهای اجتماعی را از کف بدهند و از فهمیدن چند و چون حرکت مردمی که به سوی صندوقهای رأی می‌روند و ابمانند نمونه‌ی این گسست میان روشنفکران و توده‌های اجتماعی را می‌توان در انتخابات گذشته‌ی ریاست جمهوری دید. روشنفکرانی که خود را نه تنها ناقد آقای خاتمی، که به کلی مخالف آقای هاشمی می‌دانستند، یک‌باره پشت سر او ایستادند و از او دفاع کردند. اما مردم دفاع و فراخوان روشنفکران را به چیزی نگرفتند. من البته با این سخن که تمامی روشنفکران پشت سر آقای

هاشمی ایستادند موافق نیستم اما به فرض که چنین باشد باز باید پرسید که به راستی چرا روشنفکران دست به چنین کاری زدند؟ به نظر من از یک سو کاستیها و ناتوانیهای دولت هشت ساله‌ی آقای خاتمی ایرانیان را از نامزد اصلاح طلبان دلسرد می‌کرد و از دیگر سو کارنامه‌ی طولانی و بسا مجادله‌خیز آقای هاشمی که بیش از هر کس دیگری در جمهوری اسلامی سمتهای گوناگون حکومتی داشته است نیز هر گونه پاسخ‌گویی سراسر است به پرسش چه باید کرد را ناممکن می‌ساخت.

به هر روی این واقعیت که گروهی از روشنفکران ایرانی در مرحله دوم انتخابات پشت سر آقای هاشمی ایستادند با آن نکته که شماری از همین روشنفکران ناقدان جدی کارنامه آقای هاشمی بوده و هستند سازگار است. دموکراسی حق نقد حاکمان را در کف شهروندان می‌نهد و هیچ‌گزینه‌ی آگاهانه‌ای بدون نقادی و ارزیابی نامزدها ممکن نیست.

◀ چرا روشنفکران ایرانی تأثیر چندانی در قلمرو همگانی جامعه‌ی ایرانی ندارند و چرا این تأثیر اندک نیز چندان دلپسند و پذیرفتنی نیست؟

از این پرسش چنین برمی‌آید که گویی می‌توان روشنفکران را به دادگاه تاریخ کشید اما از زمانه‌ای که روشنفکران را چون نقطه در میان گرفته است هیچ نپرسید. همان‌طور که در بررسی رفتار روشنفکران در کتابم «روشنفکران ایرانی و غرب» آورده‌ام، و به قول سارتر، هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند از روشنفکرانش شکایت کند بی‌آنکه خود را نیز متهم سازد. چرا که هر جامعه خود پدیده‌ی روشنفکران خویش را به بار می‌آورد. روشنفکران ایرانی به خاموشی و سلامت - و بسا از سر مهرورزی ساده‌دلانه - از کنار سنت ایرانی گذشته‌اند و هیچ‌گاه گرمی دلپذیر اما رخوت‌آور سنت را با سرمای سوزان خرد نقاد سودا نکرده‌اند. گرچه گهگاه رفیقان سیاسی پیشین را با نوشته‌هایی چون «من متهم می‌کنم» نواخته‌اند، اما هرگز دلیری پنجه افکندن با توده‌ی مردم و نقادی باورهای ریشه‌دار و سنتی ایشان را نداشته‌اند. گاه از جعفرخان از فرنگ برگشته نقدکی کرده‌اند اما به زودی تیغ زبان در کام کشیده‌اند و از سنتی که در تار و پود وجود و اندیشه‌ی خود ایشان ریشه دوانیده و دست و

زبانیشان را برای نقد خود - سنت سخت بسته است سراغی نگرفته‌اند. چشم بستن روشنفکران ایرانی بر جامعه و سنتی که پاره درشتی از تفکر و اندیشه‌ی خود ایشان را سامان داده است، راه برون‌رفت از دایره‌ی - به قول اقبال لاهوری - بت‌تراشی و بت‌شکنی را بر روشنفکران ما بسته و بیرون جهیدن از دام دوگانه‌ی سنت - مدرنیته را برایشان ناممکن ساخته است.

هزاران سال با فطرت نشستم به او پیوستم و از خود گسستم نتیجه سرگذشتم این سه حرف است تراشیدم، پرستیدم، شکستم بی‌گمان پنجه افکندن دلیرانه روشنفکران ایرانی با سنت و عاداتهای فکری ایرانی در گرو نقد خود فطرت‌گونه‌ای است که هزاران سال با آن نشسته و برخاسته‌ایم.

◀ به نظر شما از چه رو در ایران کنونی تمامی افراد باسواد خود را روشنفکر نیز می‌شمارند؟ آیا این به فروکاستن مفهوم روشنفکری نمی‌انجامد؟

بله در جایی که هر اوستای معماری مهندس می‌شود و هر عربی‌دانی فیلسوف، هر کس هم که کار آزاد دارد تاجر و بازرگان است، هر باسوادی روشنفکر است، و هر متفمن سیاست نیز کارشناس سیاسی است. به قول مرحوم دهخدا:

مشتی اسمال به علی کاروبارا زار شده

تو بمیری پاتوق ما بچه بازار شده

هر کسی واسه خود یکه میاندار شده

علی زهتاب درین ملک پاتوق دار شده

وکیل مجلس ما جخت آقا سردار شده...

◀ آیا دورانی را می‌توان به یاد آورد که در آن درگیری و دست‌اندرکاری روشنفکران در کار و بار سیاست‌پی‌آمدهای مستقیم و پیشروانه در راستای هدفها و حرکت‌های روشنگری داشته باشد؟

به نظر من دوره‌ی رضاشاه مهم‌ترین زمانه‌ای است که در آن می‌توان از دست‌اندرکاری روشنفکران در کار سیاست نشان جست و تأثیر ژرف ایشان بر روندهای اجتماعی و سیاسی را دید. در هیچ دوره‌ای از تاریخ یکصد سال

گذشته در سرزمین ما روشنفکران سیاستمداری با دانش و تواناییهای ذكاءالملک فروغی، علی اکبر داور، محمدتقی بهار، عیسی صدیق، احمد کسروی، فخرالدین شادمان و بسیاری دیگر بر سیاست ایران اثرگذار نبوده‌اند.

◀ به نظر شما پدیده‌ی روشنفکری دینی پی‌آمد چه سازوکارهایی در جامعه‌ی ایران است؟ آیا کار و بار روشنفکری به روشنفکری دینی انجامیده است یا اینکه کار سیاسی به روشنفکری دینی دامن زده است؟ دست آخر، آیا این بافت اجتماعی جامعه‌ی ایرانی است که روشنفکران دینی در خود می‌پرورد؟

به راستی نگاه از دریچه‌ی جامعه‌شناسی آگاهی دست‌اندرکاری این هر سه علت در پیدایش و پرورش روشنفکری دینی را آشکار می‌کند. بی‌شک نمی‌توان تکاپوهای پی‌گیر فکری کسانی چون دکتر شریعتی و دکتر سروش در پیش و پس از انقلاب را نادیده گرفت. بافت اجتماعی جامعه‌ی ما نیز در روی آوردن ایرانیان به آرای روشنفکران دینی نقش دارد. دینی بودن فرهنگ و جامعه‌ی ما به این معنا هم هست که روشنفکران دینی مخاطبان بیشتری می‌یابند و نیز از گونه‌ای برتری سیاسی نسبت به همگان عرفی‌گرای خویش بهره می‌برند. به هرروی در جامعه دینی ایران، و در قیاس با روشنفکران عرفی‌گرا، روشنفکران دینی به صرف دینی بودن و دینی اندیشیدن میدان فراختری برای گفتگو و تکاپوی اندیشگی و سیاسی می‌یابند حتی اگر حرف و سخن آنان دلپسند حکومت دینی نباشد.

◀ تأثیر روشنفکران دینی بر صحنه‌ی سیاسی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

بی‌گمان روشنفکران دینی تلنگری به شیشه‌ی باورهای دیگر گرایشهای دینی زده‌اند و در لرزاندن بنای دین‌باوران سستی کامیاب بوده‌اند. همان‌گونه که می‌دانیم اندیشه‌ورزیهای دین‌شناسانه در ایران امروز بسیار پیش‌تر و فراگیرتر از آن دیگر کشورهای منطقه است. با این‌همه ترازنامه روشنفکران دینی در پشتیبانی و همکاری با آنها که غیر خودی-بیگانه، یعنی روشنفکران عرفی‌گرا، قلمداد شده‌اند به هیچ‌رو درخشان نیست. همچنین عافیت‌اندیشی سیاسی و سلامت‌طلبی روشنفکران دینی را از همراهی و پشتیبانی نیروهای

که جلوتر و قاطع‌تر از ایشان حرکت می‌کردند بازداشته و سبب شده که امروز روشنفکران دینی با پدیده ریزش نیروها روبه‌رو شوند.

به گواهی تجربه روشنفکران دینی امروز دیدگاههای دیروز خود را به نقد می‌کشند و گویی به آهستگی و تأمل به سوی عرفی‌گرایی گام برمی‌دارند. در میان روشنفکران عرفی‌گرا اما، کمتر کسی را سراغ داریم که اندیشه‌های دیروز خویش را به سود سنت و اندیشه‌ی دینی دگرگون سازد. به هر حال باید به یاد داشت که کثرت‌گرایی معرفتی تنها شیوه‌ای است که جامعه را در برابر رکود فکری بیمه می‌کند.

◀ چرا روشنفکر ایرانی هیچ‌گاه نتوانست تکلیف خود را با جامعه‌ای که در آن می‌زید روشن کند؟

فکر می‌کنم پیش از این به بخشی از این پرسش پاسخ گفته‌ام. آنجا که از یک‌سو به دوگانگی و جدایی روشنفکران از فرهنگ و اندیشه‌ی گروهها و طبقه‌های گوناگون اجتماعی اشاره کردم و از دیگر سو سنت را پاره‌ی مقومی از هستی و اندیشه‌ی روشنفکران دانستم. گرچه روشنفکران ما هر از چندگاهی به شورش سیاسی دست می‌گشایند اما در خلوت فکر و در جمع خانواده و در شیوه‌ی رفتار با همسر و فرزندان خود سر تسلیم به عرف اجتماعی فرو می‌آورند. در برابری حقوق زن و مرد داد سخن می‌دهند اما تا از آستانه پا به اندرون خانه می‌نهند، بالاپوش سنت به بر می‌کنند و دست از آستین تحکم به زن و فرزند به در می‌آورند. در بیرون خانه مدرن و امروزی و در درون سنتی و دیروزی‌اند. جامعه نیز همین نرد را با روشنفکران می‌بازد. از یک‌سو از نام نامی استاد دانشگاه، روزنامه‌نگار شجاع، و زندانی سیاسی به احترام ویژه یاد می‌کند و از دیگر سو شمارگان کتابهای همین استادان و روزنامه‌نگاران و زندانیان در کشور ۷۰ میلیونی از جنبر ۲۰۰۰ تا ۷۰۰۰ بیرون نمی‌جهد.

◀ به رابطه‌ی روشنفکری ایرانی و دولت چگونه می‌نگرید؟

افسوس که دولتمردان ما از روشنفکران نه پند و حکمت، که آستان‌بوسی و خدمت طلب می‌کنند و بدین شیوه خود را برتر از آستانه‌ی نقد روشنگرانه



می‌نشانند. روشنفکران نیز به ناچار از پیچیدن در زلف چون کمند دولت تن می‌زنند چه به قول حافظ، سرها بریده بینند بی جرم و بی جنایت.  
 ◀ آیا از اساس چیزی به نام روشنفکری در ایران وجود دارد؟

پاسخ به این پرسش در گرو تعریفی است که از روشنفکری می‌دهیم. اگر تردید و حیرت را خاستگاه کار و بار روشنگری بدانیم، روشنفکر به پرسیدن چرا، چگونه، آیا، مگر و در میان آوردن اما و ولی زنده است. پیش‌نیاز چنین زندگی‌ای اما، پذیرایی اندیشه‌ی مخالفان، آزادی علمی و عملی، رواج روزنامه‌ها و همایشها، نقد کتابها و مقاله‌ها، پرورش دانشجویان پرسشگر و پایان دادن به پیوندهای مریدی-مرادی است. باید به برداشتن از حساب فکری رفتگان نیز پایان داد و -به قول برنارد شاو- دریافت که آنچه ما را دانا می‌سازد نه تجدید خاطره با گذشته، که مسئولیت‌پذیری در برابر آینده است.

◀ اگر چیزی به نام روشنفکری ایرانی موجود است، آیا این روشنفکری کارنامه‌ای دفاع‌پذیر دارد؟

بگذارید پرسش شما را با پرسش دیگری پاسخ بگویم. آیا به راستی چند کار جدی روشنفکری در این ۲۸ سال پس از انقلاب به هم رسیده است؟ اگر شمردیم و به شمار انگشتان دست هم نرسیدیم آنگاه چه باید گفت؟ گرچه می‌گویند که آرزو سرمایه‌ی مفلسان است، من بیم آن دارم که پس از چندی نوای نومیدی هم گوشمان را نیازارد. به قول ابتهاج:

زین بیابان گذری نیست سواران را لیک

دل ما خوش به فریبی است غبارا تو بمان

### تاریخنگاری آدمیت\*

◀ آیا تاریخ‌نگاری آدمیت نظریه مند بود؟

آدمیت یک فیلسوف نبود و نباید چنین چشمداشتی از او داشت. بسان هر تاریخنگار دیگری، نگاهش وابستگی به یک دیدگاه ویژه داشت. بی‌سببی نیست که نام او با مفهومی چون بیداری و آگاهی و کند و کاو اندیشه‌ها و زبان نویسندگی او با پاکیزگی و عفت کلام درآمیخته است. آدمیت پیشگام تاریخنگاری اندیشه در ایران نوین بود و پنجاه سال در خط مقدم تاریخنگاری قلم و قدم زد.

◀ و همین تاریخنگاری اندیشه مایه‌ی امتیاز آدمیت از تاریخ‌نویسان پیش از او است؟

بله. پیش از آدمیت کسانی چون عباس اقبال آشتیانی، خانابای بیانی، حبیب یغمایی، قاسم غنی، ذبیح‌الله صفا، علامه قزوینی، فخرالدین شادمان و احمد کسروی بوده‌اند که تاریخ نوشته‌اند. اما با آدمیت یک شیوه‌ی تاریخنگاری تازه آغاز شد و نسل جوان ما بسیار وامدار این شیوه تاریخنگاری است. پس از آدمیت، پژوهندگانی مانند انجوی شیرازی، عبدالحسین زرین‌کوب، امیرحسین آریان‌پور، عباس زریاب‌خویی، شاهرخ مسکوب، ایرج افشار و احسان یارشاطر در گروه این تاریخنگاران نوین جای می‌گیرند. برخلاف آنچه برخی گفته‌اند، نگاه آدمیت تک‌خطی و محدود نبود.

\* مهرزاد بروجردی، «تاریخنگاری آدمیت»، شهروند امروز، شماره‌ی ۴۲، ۲۵ فروردین ۱۳۸۷.

او هم درباره‌ی محمدامین رسول‌زاده متفکر حزب دموکرات می‌نویسد و هم درباره‌ی شیخ فضل‌الله نوری؛ هم به امیرکبیر می‌پردازد و هم به آقاخان کرمانی. آدمیت در تاریخنگاری آن دوره تنها هم نبود. به جز او ناظم‌الاسلام کرمانی، ابراهیم صفایی، حافظ فرمانفرمایان، مهدی ملک‌زاده و یحیی دولت‌آبادی نیز از دگرگونی‌های اندیشگی جامعه‌ی ایران سراغ می‌گیرند و نشان می‌دهند که چگونه پایه‌های ایدئولوژیک استبداد با درآمدن مفهوم‌های تازه‌ای مانند وطن‌پرستی و عرفی‌گرایی سست می‌شود. بنابراین کار آقای آدمیت کاری بسیار ارزشمندی است و اگر بخواهیم کسی در تراز ایشان بیاییم، باید از آلبرت حبیب حورانی (Albert Habib Hourani) یاد کنیم که به همین شیوه به بررسی اندیشه‌های متفکران عرب پرداخته است. من به نسل جوان پیشنهاد می‌کنم که اگر همه‌ی کتاب‌های آقای آدمیت را نمی‌توانند بخوانند، دست‌کم دو مقاله‌ی بی‌نظیر ایشان را بخوانند. یکی مقاله‌ی مشهور «آشفستگی در فکر تاریخی» و دیگری مقاله‌ای است که در مجله‌ی مطالعات ایران‌شناسی در سال ۱۳۵۰/۱۹۷۱ چاپ کردند به نام «مشکلات تاریخنگاری در ایران». متأسفانه بسیاری از کارهای تاریخنگاری پس از انقلاب کم‌محتوا و یک‌جانبه و ناشکیبا در روایتگری اندیشه‌های دیگران است. در این دوران تاریخنگاری رسمی جا را بر کسانی چون آدمیت تنگ کرده است.

◀ آقای سیدجواد طباطبایی در کتابشان حکومت قانون برآیند که مشروطه باید از دل سنت بیرون آید در حالی که در نیمه‌ی نخست سلطنت قاجار تصلب و سترونی سنت قدمایی اجازه‌ی چنین زایشی نمی‌داده است. به باور آقای طباطبایی آدمیت به این نکته نظر نگشوده است.

به هرروی آدمیت درباره‌ی دورانی از اندیشه‌ی ایرانیان می‌نویسد که در همسایگی کشور و در امپراتوری عثمانی نیاز به تجدید جدی گرفته شده، جنبش تنظیمات به راه افتاده و نویسندگان ایرانی را از تأثیر مدرنیته در ترکیه و اروپا آگاه کرده است. من از دیدگاه دیگری به نقد آدمیت می‌پردازم. به باور من ای بسا که ایشان در پژوهش‌های خویش بیش از اندازه به تأثیر ایدئولوژیک

غرب بها می‌داد و به کنشها و واکنش‌های اقتصادی و اجتماعی به قدر کافی نمی‌پرداخت. شاید این نقد نه به ایشان بلکه به یک شیوه‌ی تاریخنگاری اندیشه‌ها برمی‌گردد که به خطا اندیشه را سرآغاز مطلق دگرگونی‌ها می‌بیند و از داد و ستد دوسویه‌ی اندیشه و ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی سراغی نمی‌گیرد.

با این‌همه نباید جانب انصاف را فرو گذاشت. آدمیت چه در نگارش کتاب امیرکبیر و ایران و چه در کتاب ایدئولوژی نهضت مشروطیت تیزبینی ویژه‌ای دارد و به رخدادهای اجتماعی و اقتصادی و تأثیرشان بر سیر اندیشگی بی‌توجه نیست. برای نمونه او در کتاب ایدئولوژی نهضت مشروطیت کارهای مستر نوز بلژیکی را، به رغم خرده‌گیری‌های دیگران، واقع‌بینانه و امی‌رسد و آشکار می‌کند که نوز چگونه با وضع قانون مالیات پنج‌درصدی روی اجناس خارجی به شکوفایی اقتصاد ایران خدمت می‌کند. آدمیت یک تاریخنگار ایدئولوژیک نبود و به تاریخ از پس عینک ایدئولوژی نمی‌نگریست. به رغم انتقادهای کسانی چون دکتر طباطبایی، نسل جوان کنونی که به تاریخ اندیشه می‌پردازد، فرزند فکری آدمیت است. فرزندان روزی از سایه‌ی پدر بیرون می‌آیند و در مسیر پژوهش‌هایشان به قلمروهای دیگر پا می‌نهند. ای بسا که روزی از آدمیت هم عبور کنند اما به هرروی تأثیر آدمیت بر نگاه تاریخی ایشان زودنی نخواهد بود. این سخن را درباره‌ی تاریخنگارهای دیگر نمی‌توان گفت.

◀ آقای طباطبایی همچنین بر آنست که آدمیت در شناخت ریشه‌های مشروطه توجیحی به سنت قدمایی ما ندارد حال آنکه مشروطه و تجدید غربی از دل سنت مسیحی بیرون آمده است.

این سخن درست است. اما آدمیت را باید در ظرف زمانی‌اش شناخت و انصاف تاریخی را نباید از یاد برد. به هرروی برخی ناقدان هم به آقای طباطبایی خرده می‌گیرند که ایشان سهم نامتناسبی به نائینی و روحانیان دوره‌ی مشروطه می‌دهد در حالی که روی هم‌رفته روحانیان آن زمان به شاهان قاجار برای سرکوب مشروطه پیام تبریک می‌فرستادند و یک جریان

مترقی را راهبری نمی کرده‌اند. اگر یک طیف را در نظر بگیریم، یک سوی آن طباطبایی قرار دارد با دیدگاهی که درباره‌ی سنت و دگرگونی از درون سنت دارد و سوی دیگر آن آدمیت است. البته سخنان آقای طباطبایی درین باره تازه نیست. پیش از ایشان آقای آبراهامیان در کتاب خویش درباره‌ی مشروطه همین سخنان را آورده است. آبراهامیان هم بر آنست که در ایران این افکار ترجمه شده‌ی متفکران فرانسوی نبود که مردم را به خیابان ریخت. بلکه نقش باورهای دینی بسیار جدی و مهم بود. به نظر من هم پژوهشگرانی مانند خانم لمبتون در تاریخنگاریهای خویش درباره‌ی ایران بهای بیشتری به ساختارهای اقتصادی و اجتماعی داده‌اند نقش روشنفکران و تولیدکنندگان اندیشه را در مرتبه‌ی دوم نشانده‌اند. مهم اینست که نوشته‌های آدمیت دوران شیرخوارگی تاریخنگاری مشروطه را پایان داد.

◀ آیا نگاه فکری آدمیت او را در تاریخنگاریهایش با پیش‌داوری همراه نمی‌کرد؟

هر کس کوله‌پشتی پیش‌داوریها، پیش‌دانسته‌ها و اندیشه‌هایش را با خود همراه دارد و بازتاب این افکار را در کارهای او هم می‌توان دید. آدمیت هم چنین است. من اما به راستی به صداقت تاریخی آدمیت باور دارم. او به خوبی می‌دید که تحلیلگران نقش و بهای لازم را به افکار و اندیشه‌های مدرن نمی‌دهند و به همین دلیل این اندیشه‌ها را در کانون تاریخنگاری خویش نشانند. ناظم‌الاسلام کرمانی و ملک‌زاده که تاریخ‌بیداری و آگاهی آن زمان را می‌نوشتند نیز پی‌گیر ایده‌های مدرن بودند. دوره‌ای که آدمیت به تاریخنگاری آن می‌پردازد دوره‌ی پیدایش دارالفنون و جنبش بهائیت و بابیت و کشته شدن قائم‌مقام و جهانگیری استعمار است. آدمیت تا جایی که من از کارهای ایشان برداشت کرده‌ام، به هیچ‌رو دلباخته‌ی چشم و گوش بسته‌ی غرب و سیاستهای خارجی نبود. حتی در رساله‌ی دکترای ایشان که در دانشگاه لندن در سال ۱۳۲۸/۱۹۴۹ درباره‌ی روابط دیپلماتیک ایران با بریتانیا و روسیه و عثمانی نوشته نیز نقدهای تندی به دنیای غرب و عملکرد غربیان دیده می‌شود.

به هر روی جای تاریخنگاری که هم بهای درخور به ساختارهای

اقتصادی و اجتماعی بدهد و هم نقش اندیشه و دگرگونیهای فکری را فرونگذارد سخت خالی است. متأسفانه امروزه بازار انبوه تاریخنگاریهای سست و ایدئولوژیک، و در یک کلام آبکی، گرم است. کارهایی مثل کارهای آقای عبدالله شهبازی که تمام بدیها که یک تاریخنگار باید از آنها دوری بجوید را یک‌جا در خویش گرد آورده است. بی‌دلیل نیست اگر کارهای تفضلی و آدمیت و زرین‌کوب باقی می‌مانند. آنان نان به نرخ روز نمی‌خوردند.

◀ آیا به نظر شما کارهای آدمیت می‌تواند در شناخت مسیر آینده هم راهگشا باشد. آیا او در کنار تاریخ‌نگاری توانسته است آسیب‌شناسی نیز بکند؟

آدمیت در برداشتن گام اول بسیار کامیاب بوده است. من کسی را نمی‌شناسم که کارهایش با حجم و ارزش کارهای ایشان درباره‌ی مشروطیت برابری کند. اما امروز، در سال ۱۳۸۷ اگر بخواهیم درباره‌ی مدرنیته سخن بگوییم باید از ایشان بسیار جلوتر رفته باشیم. چنانکه در آغاز گفتیم آدمیت یک تاریخنگار بود و نه یک فیلسوف و کارهایش باید زمینه‌ساز کارهای جدی‌تر امروزیان باشند. نه او و نه هیچ‌کس دیگر حرف آخر را در آسیب‌شناسی انقلاب مشروطه نزده و نمی‌تواند زد. مهم اینست که ما کار را از جایی آغاز کنیم که آدمیت تمام کرده است.

توسعه‌ی اقتصادی دامن می‌زند. برای نمونه کینز (John Maynard Keynes) برخلاف لیبرال‌های پیشین بر آن بود که دولت نباید دست خود را از اقتصاد کوتاه کند بلکه می‌بایست با دخالت دولت سامان اجتماعی نوینی پا بگیرد. به گمان من کسانی همچون فروغی و داور به همین شیوه به کاروبار دولتمداری می‌نگریسته‌اند.

◀ امروزه فروغی و مصدق را پیشگامان لیبرالیسم می‌دانند. آیا با این برداشت موافقت می‌کنید؟

به نظر من مهمترین سیاستمدار ایران در قرن بیستم محمدعلی فروغی است. فروغی در دوره‌ای اندیشه‌های خود را به پیش برد که شرایط داخلی و بین‌المللی نه به سود ایران بود و نه با تفکر لیبرالی سازگاری داشت. از پس نوشته‌ها و رفتار سیاسی فروغی پیداست که وی به فراست به ناسازگاری زمانه با اندیشه‌ی لیبرالی پی برده بود. البته در میان سیاستمداران ایران دیگرانی به جز او نیز با اندیشه‌های لیبرالی آشنایی داشتند. کسانی مانند عیسی صدیق، غلامحسین صدیقی، قاسم غنی، سیدحسن تقی‌زاده ازین گروهند. از آن سو نیز کسانی در جمع روشنفکران ایرانی بوده‌اند که نه درک روشنی از لیبرالیسم داشتند و نه لیبرال بودند و در حمله کردن به لیبرالیسم نیز سخت به بیراهه رفتند. در این گروه می‌توان از خسرو روزبه، جلال آل‌احمد، صمد بهرنگی و... نام برد.

◀ یعنی جنبش چپ ایران؟

بله درین باره نقد بسیاری به جنبش چپ ایران وارد است. این جنبش به علت چیرگی ایدئولوژی انقلابی بر اندیشه‌ی پیروانش، به لیبرالیسم و نمادهای سنتی اندیشه‌ی لیبرال - یعنی کسانی چون مهندس بازرگان - جفای بسیار روا داشت.

◀ به نظر شما دولت مصدق چقدر به تفکر لیبرالی نزدیک بود؟ آیا می‌توان دولت او را سوسیال‌دمکرات دانست؟

بی‌گمان حصار قداستی که پیرامون برخی کسان می‌کشیم به سود گفتگوی انتقادی درباره‌ی آنها نخواهد بود و جز به پیچیدگی و سردرگمی

### درباره لیبرالیسم ایرانی\*

◀ برخی تاریخ‌نویسان بر آنند که دو دهه‌ی نخست دستگاه پهلوی را باید دوره‌ی حکومت لیبرال‌ها در ایران دانست. از نظر آنها حکومت لیبرال‌ها در ایران تا زمان ملی شدن نفت - یعنی از ۱۳۰۷ تا ۱۳۳۲ - ادامه داشته است. نظر شما چیست؟

در دوره‌ی پهلوی کسانی چون فروغی، علی‌اکبر داور، تیمورتاش، تقی‌زاده، علی‌اصغر حکمت و... به این نتیجه رسیده بودند که پیش از آنکه نهال آزادی و نهاد لیبرالیسم در ایران پا بگیرد می‌بایست هرج و مرجی که بعد از شکست انقلاب مشروطه ایجاد شده پایان یابد. اینان حال و روز ایران پس از جنگ جهانی اول را بسیار نابسامان می‌دیدند ازین رو در پی اقتدار دولت مرکزی برای جلوگیری از فروپاشی کشور، رویارویی با خانها و گردنکشان و... بودند تا شاید از آن پس رفته‌رفته خواسته‌های لیبرالی را به حکومت بقبولانند. اگر با چشم انصاف تاریخی نگاه کنیم، خواهیم دید که اینان در آن دوره حرف گزافی هم نمی‌گفته‌اند. منطق زمانه چنان واکنشی طلب می‌کرده است. به هرروی باید اول کشوری بماند تا سپس بتوان به چگونگی دموکراتیک کردن دولتش اندیشید. از سوی دیگر بسیاری از این نخبگان چنین می‌پنداشتند که دولت نیروی راستین و موتور محرک دگرگونیها در کشور است. از دیگر سو اندیشه‌ی لیبرالیسم خود به تفسیرهای گوناگون از نسبت دولت لیبرال با

\* مهرزاد بروجردی، شهروند امروز، شماره‌ی ۶۵، ۷ مهر ۱۳۸۷.

فکری درباره‌ی ایشان نخواهد انجامید. من، به رغم احترام ویژه برای دکتر مصدق، شیوه‌ی تفکر او را لیبرالیستی نمی‌دانم. او که یک‌تنه به جنگ دستگاه رفت، بسیاری از نازک‌کاریهای سیاسی را به رغم سابقه‌ی سیاسی خود نادیده گرفت. بگذریم که این سابقه هم چندان با لیبرالیسم منطبق نبود. با این همه، و با نظر در جو زمانه‌ی او، سوسیال دموکراتیک خواندن دولت مصدق پربراه نیست. باید کمی انصاف تاریخی داشت و آدمیان را در زمانه و زمینه‌ی تاریخی خودشان دید. کسانی در کابینه‌ی مصدق تفکر لیبرال داشتند و دیگرانی نیز این‌گونه نمی‌اندیشیدند.

◀ به نظر شما تعریف تاریخی ما از لیبرالیسم چگونه بوده است؟

از عمر سنت لیبرالیسم حدود چهارصد سال می‌گذرد. ازین‌رو ابتدا باید به پرسش از سنت و اساس اندیشه‌ی لیبرالیستی پرداخت. بی‌شک آزادی از بنیادهای اندیشه‌ی لیبرالیسم است. نیز به گفته‌ی آیزایا برلین (Isaiah Berlin) لیبرالیستها باید همیشه یاد داشته باشند که مسیح، سقراط و دیگران به دست کسانی که ایدئولوژی خود را مصون از خطا می‌پنداشته‌اند کشته شده‌اند. ارزشهای لیبرالیستی بر بنیادهایی چون آزادی، برابری میان خواستهای انسانها، بها دادن به منافع شخصی افراد، همزیستی، رواداری میان شهروندان با دلبستگیها و سلیقه‌های گوناگون، و نیز کثرت‌گرایی فرهنگی، نسبی‌گرایی، برابری حقوق زنان و همچنین حق تعیین سرنوشت و... استوار است. همچنین در نگاه لیبرالیسم کلاسیک، دولت یک نهاد تهدیدکننده است، بنابراین باید تا می‌توان از قدرت آن کاست. یعنی هرچند که از دولت چاره‌ای نیست، سازوکار ویژه‌ی یک دولت خود یک امر طبیعی نیست و چون دولت پیوسته در کشاکش با جامعه‌ی مدنی است، باید توان و اقتدار دولت را به سود آزادیهای فردی و گروهی شهروندان پایین آورد. لیبرالیسمی با ویژگیهای پیشین یاد در فرهنگ اجتماعی ایران، و نیز در اندیشه‌ورزیهای روشنفکران و سیاستمداران آن، سابقه‌ی چندان‌ی ندارد.

◀ آیا این کمبود مشکل تنها ما ایرانیان است؟

به نظر من نه‌تنها در ایران بلکه در بسیاری از کشورهای خاورمیانه و

شمال آفریقا نیز نظریه‌های سیاسی سامانمندی درباره‌ی دولت که بتوانند با لیبرالیسم برابری کرده و هم‌تراز اندیشه‌های اندیشمندان همچون لاک، هابز، روسو، جان استوارت میل، منتسکیو و یا امروزه، جان رالز، باشند نداریم (فارابی شاید تنها استثنا است).

اندیشه‌ی غربیان چه در انقلاب انگلستان و چه در انقلاب آمریکا و فرانسه به نگاه سامانمندی در نسبت دولت با مردم و نیز درباره‌ی چستی قلمروهای همگانی و فردی و... دست یافت که متأسفانه ما در جامعه ایران از آن بی‌بهره‌ایم. بی‌سببی نیست که واژه‌ی لیبرالیسم در جامعه‌ی ایران، نه بسان یک مکتب فکری و سیاسی قدرتمند، که همچون یک برجسب سیاسی به ناروا به کار انگ زدن بر مخالفان می‌آید.

◀ مفهوم لیبرالیسم در تاریخ اندیشه‌ی معاصر ما چه سابقه‌ای دارد؟

به گواهی تاریخ دو سده‌ی گذشته، روشنفکران عصر مشروطه با مفهوم لیبرالیسم به کلی بیگانه نبوده‌اند در کتاب مکتوبات آخوندزاده در نامه‌نگاریهای کمال‌الدوله، شاهزاده هندی، با شاهزاده ایرانی یعنی جلال‌الدوله، درباره‌ی واژگانی چون لیبرال و معنای سیاسی و فرهنگی آنها نکته‌های خوبی آمده است. این کتاب درکی از اینکه روشنفکران عصر مشروطه چگونه به مفهوم لیبرالیسم می‌نگریسته‌اند به دست می‌دهد. گرچه سرآغاز گفتگوهای ایرانیان درباره‌ی لیبرالیسم را آشکار نمی‌کند. کاریست واژه‌ی لیبرال در ایران بیش از آنکه بهره‌ور از پشتوانه‌ی فلسفی و اندیشگی باشد، در گرو نیازهای آتی سیاسی یا اقتصادی کاربران این واژه بوده است. از این‌رو شاید بهتر باشد که رفتار سیاسی، و نه شیوه‌ی تفکر فلسفی، سیاستمداران و روشنفکران ایرانی را برای دسته‌بندی آنها به لیبرال و نالیبرال به کار بریم. بدین شیوه می‌توان از امیرکبیر، امین‌الدوله و یا فعالان در انجمنهای سری دوران مشروطه و نیز حاج میرزا حسن رشدی که به گسترش آموزش نوین پرداخت یاد کرد و در دوران اخیر از برخی دولتمردان دوره‌ی مصدق، همچنین از قوام و فروغی بسان سیاستمداران و روشنفکران لیبرال نام برد.

◀ به نظر شما دلیل کمی و کاستی تاریخی لیبرالیسم در ایران چیست؟

در دو سده‌ی گذشته سرآمدان ایرانی جامعه‌ی خویش را عقب‌افتاده‌تر از آن مغرب‌زمینان یافته‌اند و پیوسته دلمشغول این پرسش بوده‌اند که چگونه می‌توان به کاروان تمدن نوین رسید. اما به گواهی تاریخ، همین‌که روح و اساس لیبرالیسم جامعه‌ی ایرانی، عربی، ترکی یا اسلامی به بر می‌کند بی‌درنگ در کالبد یک دستگاه فن‌سالار، مدرن‌ساز و توسعه‌جو پدیدار می‌شود. نیز به دلیل اختلاف‌های طبقاتی که در جامعه‌ی ایران وجود داشته و دارد، نقطه‌ی کانونی تکاپوهای سیاسی تقسیم ثروت، یا به زبان امروزی، تقسیم پول نفت بوده است. به دیگر سخن، خواست رسیدن به کاروان تمدن در خواست عدالت خلاصه شده و خواست عدالت هم در نوبت خویش به خواست تقسیم عادلانه‌ی درآمد نفتی فروکاسته شده است. به این روند، بی‌عدالتیهای حکومتی در سودجویی از درآمد ملی نفت را بیفزاید تا آشکار شود که چگونه نکته‌های اساسی‌ای چون پیشرفت، لیبرالیسم، آزادی و رسیدن به کاروان تمدن همه و همه در گیر و دار کشمکش بر سر نفت / قدرت فراموش شده و وانهاد می‌شوند. در حالی که آزادی‌گفتمان اساسی لیبرالیسم را سامان می‌دهد، این همه غوغا بر سر عدالت، آن هم عدالتی که تنها به شیوه‌ی توزیع درآمد می‌اندیشد و چه بسیار که با غوغایش مجال گفتگو از عدالت سیاسی (حق مساوی شهروندان برای حکومت‌گری و حکومت‌پذیری)، عدالت قضایی (برابری همگان در برابر قانون، عدالت جنسیتی و...) را وامی‌ستاند، سخن و خواست آزادی یعنی بن‌مایه‌ی لیبرالیسم را نیز ناممکن می‌کند. در کنار این کاستی تاریخی، تفکر انقلابی ایرانیان در دو سده‌ی گذشته نیز همواره لیبرالیسم را به چشم دشمنی دیده است. این تفکر همواره طرح دستگاه اداری کشور را بر اساس اندیشه‌ی مداخله‌گری و دست‌اندرکاری دولت در اقتصاد و قلمرو همگانی ریخته و به کار پی افکندن دولتی حداکثری - و نه لیبرال / حداقلی - آمده است که گاه به نام عدالت و تقسیم ثروت، و گاه به سودای از بین بردن تضاد طبقاتی، سخت در پی هر چه قدرتمندتر، هر چه بزرگتر و آنگاه، هر چه استبدادی‌تر بودن خویش بوده است. اینها از جمله علت‌هایی است که پیدایش لیبرالیسم در جامعه‌ی ایران را با دشواریهای بسیاری همراه کرده‌اند.

### از بناپارتیسم راهی به دموکراسی نیست\*

◀ چه زمانه و زمینه‌هایی نشستن نظامیان بر مسند قدرت را برای شهروندان یک جامعه پذیرفتنی می‌کند؟

مهمترین زمینه‌ی پذیرش نظامیان «ترس» در جامعه است. هرگاه شهروندان از حمله دشمن نگران باشند به نظامیان برای اداره کشور روی می‌آورند. برای نمونه در اسرائیل هرگاه چالش میان فلسطینیان و اسرائیل بالا می‌گیرد، شهروندان اسرائیلی در انتخابات به کسانی که سابقه‌ی نظامی داشته‌اند رأی می‌دهند. چه بسا که چنین زمینه‌ی ترس و هراس خود پی‌آیند کاستیها و ناتوانیهای سیاستمداران، فساد رهبران، هرج و مرج داخلی و همچنین شکست در جنگ با دشمنان خارجی است. در خاورمیانه که نظامی‌ترین منطقه‌ی دنیا است، و نیز در آفریقا، کودتاهای پی در پی ارتش و روی‌آوری شهروندان به نظامیان برای حضور در ساخت قدرت پدیده‌هایی آشنایند. کشورهای این دو منطقه همچون ترکیه، عراق، پاکستان، الجزایر، سودان و مصر نمونه‌های روشن این داوری‌اند. نظامیان در پادگانها هستند و از تمرکز قوا برخوردارند و همان‌گونه که مائو می‌گفت «قدرت از دهانه‌ی تفنگ بیرون می‌آید» از سوی دیگر بیشتر نظامیان از گروهها و طبقه‌های پایین جامعه هستند و پیوستن به خدمت نظام را پلکان ترقی اجتماعی خویش

\* مهرزاد بروجردی، «از بناپارتیسم راهی به دموکراسی نیست»، شهروند امروز، شماره‌ی ۵۶، ۶ مرداد ۱۳۸۷.

می‌بینند. بنابراین بسیاری از نظامیانی که خیالهای بزرگ در سر دارند، از ارتش بسان سکوی پرش به جایگاههای اجتماعی برتر بهره می‌برند.

◀ بدین شکل و با توجه به اینکه مثالهایتانبان بیشتر درباره‌ی کشورهای با دموکراسی ضعیف است، یک فرد نظامی برای به دست گرفتن رهبری سیاسی به چه ویژگی‌هایی نیازمند است؟

حکومت‌های نظامیان بیشتر «فردمحور» اند. بنابراین فردی که زمام قدرت را در دست گرفته است و فکر کودتا را صورت‌بندی کرده گونه‌ای کیش شخصیت بر گرد خویش برپا می‌کند. جمال عبدالناصر در مصر یا جری راولینگز در غنا نمونه‌های گویایی از این‌گونه افراداند. در اینجا نیز نکته‌ی هراس و ترس که در آغاز بیان کردیم نمایان است. یعنی مردم تجلی خواسته‌های خودشان را در اراده‌ی آهنین یک فرد نظامی می‌بینند. و هر چه این شخصیت فرهمندتر باشد یا توانایی بهتری در عملی کردن خواسته‌های مردمی داشته باشد از سوی مردمان زودتر پذیرفته می‌شود.

◀ به گواهی تاریخ، نظامیان گاه در زمینه و زمانه‌ای که به زبان فلسفه‌ی سیاسی «بناپارتیسم» نامیده می‌شود نیز به قدرت می‌رسند. چگونه است که گاه از دل یک جامعه که برای گذار به سوی دموکراسی و جامعه‌ی مدنی تلاش می‌کند یک دیکتاتور نظامی زاده می‌شود؟

به نظر کارل مارکس بناپارتیسم زمانی روی می‌دهد که نه طبقه‌ی حاکم می‌تواند چیرگی خود را با کاربست ابزارهایی چون قانون اساسی و دستگاه مجلس بازتولید کند و نه دیگر طبقه‌های پایین اجتماعی نیز توان به چنگ آوردن قدرت و چیره ساختن ایدئولوژی طبقه‌ی خویش بر جامعه را دارند. هر دو رقیب از کاستی و ناتوانی رنج می‌برند. در چنین زمینه‌ای کسانی می‌توانند به همان شیوه که لویی بناپارت بر سر کار آمد گوی قدرت را از کف هر دو گروه رقیب بربایند. بناپارتیسم نمونه‌ی برتر خودبسندگی دولت است. چه، اگر به پیروی از مارکس دولت را ابزاری در دست طبقه‌ی چیره بدانیم، بناپارتیسم بازنمای رهایی دولت از چیرگی یک طبقه‌ی حاکم است. در تاریخ ایران و خاورمیانه نمونه‌های چندی از دولتهای بناپارتنی پدیدار

شده‌اند و راه گذار به دموکراسی را سد کرده‌اند. برآمدن رضاشاه نمونه‌ای ازین دست است. او که در زمانه و زمینه‌ی ترس و هراس شهروندان به قدرت رسید خودبسندگی دولت خویش از طبقه‌ی اشراف قاجار، روحانیان، نیروهای چپ و رهبران قبایل را در کشاکش با ایشان آشکار ساخت. جمال عبدالناصر نیز با نیروهای اجتماعی بسیاری به چالش پرداخت چنانکه چیرگی دولت خویش را وامدار طبقه‌ی ویژه‌ای نبود. منطق بناپارتیسم، همان منطق «خودکامه‌ی مهرورز» (benevolent dictator) است و خواست این‌که به قول حافظ کسی «از غیب برون آید و کاری بکند» و کشور را نجات دهد در پس پدیدار بناپارتیسم نهفته است. نوشته‌ها و اندیشه‌های روشنفکران ایرانی دوره‌ی رضاشاه - از جمله کسانی چون تقی‌زاده و یا کاظم‌زاده ایرانشهر - گویای این داور است که چاره‌ی بی‌سر و سامانی ایران آن روز و بازگرداندن امنیت و آرامش به جامعه را باید از کف تدبیر یک خودکامه‌ی مهرورز بازجست.

◀ از دیدگاه شما مهمترین زیان حضور نظامیان در قدرت چیست؟

مشکل اینست که در خاورمیانه نظامیان حاکم به ندرت قدرت را به رهبران سیاسی برگزیده‌ی مردم واگذار می‌کنند. البته نمونه‌هایی در سودان یا موریتانی بوده‌اند که در آنها حاکمان نظامی به میل خویش از اریکه‌ی قدرت پایین آمدند اما بیشتر قصه از قرار دیگری بوده است. یعنی نظامیان به قولهایشان برای واگذاری دولت به برگزیدگان مردم وفا نمی‌کنند. نظامیان بازیگران دموکراتیک در سپهر سیاسی نیستند، از قلمروی دیگری به سپهر سیاسی پا می‌نهند در حالی که تمامی آبرو و جایگاه اجتماعی خود را از همان قلمروی نخست می‌گیرند. آنها از یک‌سری امتیازهایی برخوردارند که به هنگام آشوب و در زمانه و زمینه‌ی هراسی که از آن سخن رفت مایه‌ی چیرگی شان بر دیگران می‌شود. نظامیان یک نظم و نظام جاافتاده در پهنه‌ی فضا، زمان و مکان دارند. نظام آموزش گروهی و مقوله‌ی جنگ، دستگاه نظامی را به یک ماشین قدرت تبدیل می‌کند که به یاری نظام سلسله‌مراتبی موجود در آن نظامیان را همچون بازیگرانی غیر دموکراتیک تربیت کرده و

روانه‌ی سپهر سیاسی می‌کند. نمونه‌های حضور نظامیان در سپهر سیاسی ترکیه، پاکستان و نیجریه گواهان این سخن‌اند. درین کشورها گرچه به ظاهر دولت در دست سیاستمداران است اما نظامیان در پشت پرده سررشته‌ی کارها را به دست دارند.

◀ برخی بر آنند که گاه بودن یک نظامی در رأس قدرت سیاسی به سود دموکراسی است چه این کس در راه توسعه‌ی اقتصادی جامعه خواه و ناخواه به توسعه‌دهی ساختارها و نهادهای اجتماعی و آنگاه به شکل‌گیری طبقه‌ی متوسط شهری یاری خواهد رسانید و ناچار راه توسعه‌ی سیاسی را هموار خواهد کرد.

دیدگاه چیره چنین می‌گوید که توسعه‌گرایی یکی از پاره‌های جدانشدنی شیوه‌ی حکومتداری در خاورمیانه است. به ثمر رساندن این شیوه‌ی خاورمیانه‌ای توسعه‌گرایی، نیازمند وفاداری بی‌چون و چرای مردمان به حکومت است چنانکه وفاداری به آرمان توسعه با پرهیز از نقد قدرت یکی شناخته می‌شوند. بنابر این شیوه‌ی تفکر توسعه‌گرا، دولت یگانه‌سکان‌دار توسعه‌ی اقتصادی است و ازین‌رو شهروندان و نیروهای اجتماعی باید دست حکومت را باز بگذارند که گاهگاهی از مرزهای قانون پا فراتر نهد. توسعه‌ی اقتصادی بر آزادی شهروندی مقدم دانسته می‌شود و ازین‌رو اگر دولت در کوتاه‌مدت به سلب آزادیهای سیاسی دست زند، خیالی نیست چرا که در درازمدت آزادیهای سیاسی به ناچار از گذر توسعه‌ی اقتصادی فرامی‌رسند. به بیان دیگر آزادی کوچکی ستانده می‌شود اما این زیان در درازمدت به سود شهروندان خواهد بود.

من به هیچ‌رو با این دیدگاه موافق نیستم و بر آنم که این شیوه‌ی تفکری شکست خورده است. هم جمال عبدالناصر در مصر و هم حزب بعث در سوریه و عراق پیروان این دیدگاه بوده‌اند. هدف این حکومتها هرگز دموکراتیزه کردن جامعه نیست بلکه هدف اصلی آنها ماندن بر سریر قدرت است. ایشان از چنین تفکری -یا به سخن دقیق‌تر از چنین ایدئولوژی‌ای- بسان ابزاری برای پس زدن و واستاندن آزادیهای شهروندی بهره می‌گیرند.

این الگوی توسعه‌گرا به کار توجیه و رنگ و لعاب دادن به استبداد می‌آید و با سود بردن از زمینه و زمانه‌ی هراس به کار تحکیم قدرت استبدادی می‌آید. ◀ اما چنین دولتهای استبدادی گاه نیز کارنامه‌ی خوبی در قلمروی اقتصاد داشته‌اند.

این ادعا که حکومتهای استبدادی و خودکامه کارنامه‌ی اقتصادی بهتری دارند ادعای باطلی است و با واقعیت نمی‌خواند. تجربه‌ی کشورهای آمریکای لاتین مانند برزیل و آرژانتین نشان می‌دهد که شکوفایی اقتصادی نه در زمان حکومتهای نظامی بلکه پس از دوران خودکامگی و استبداد بهم رسیده است. در اروپا هم داستان به همین قرار است. به میزان پیشرفت اقتصادی در کشورهای غیر دموکراتیک در برابر دیگر کشورهای اروپایی نگاهی بیفکنیم. آیا در یونان حکومت نظامیان شکوفایی اقتصادی به همراه داشته است؟ به هیچ‌رو چنین نیست. کشوری مانند کره جنوبی که زمانی حکومت نظامی داشته است را در نظر بگیریم. آیا پیشرفت اقتصادی کره جنوبی به سبب استبداد نظامیان آنست یا به خاطر الگوی اقتصادی‌ای که برای صادرات به دیگر کشورها در پیش گرفته‌اند؟ بلی چه بسیار که حکومت نظامیان به ثبات و امنیت اجتماعی یاری رسانیده اما پیشرفت اقتصادی به هیچ‌رو پی‌آیند همه‌جایی این‌گونه حکومتها نبوده است. سخن اینجاست که قدرت دولت خودکامه و امنیت اجتماعی به ضرورت به توسعه‌ی دموکراسی نمی‌انجامند. نظامیان شاید بتوانند نگهبان دموکراسی باشند اما خودشان به هیچ‌رو بازنمای یک نهاد دموکراتیک نیستند و به شیوه‌ی دموکراتیک رفتار نمی‌کنند.

◀ از چه زمانی دولتهای نظامی یا دولتهای کودتا به سوی زوال می‌روند؟ چهار شرط برای سقوط حکومتهای نظامی وجود دارد. شرط اول ناتوانی این حکومتها در پرداخت حقوق سربازان است. این شرط در آفریقا نقش مهمی بازی می‌کند اما در خاورمیانه و در میان دولتهای نفتی چنین نیست. قطع شدن پشتیبانیهای جهانی از حکومتهای خودکامه‌ی نظامی شرط دیگر است. نکته سوم به چند و چون رویارویی حکومت نظامی با بسیج



همگانی شهروندان بازمی‌گردد. هر مایه که بسیج همگانی قوی‌تر باشد حکومت نظامیان بیشتر ترس از ریزش نیروهایش را تجربه خواهد کرد. در دوران انقلاب ایران شعار «برادر ارتشی چرا برادر کشی» راه‌کار کارآمدی برای حرکت دادن بدنه‌ی ارتش از یک‌سو به سوی دیگر چالشها بود. هر مایه قدرت نظامی در یک جامعه نهادینه‌تر شده باشد امکان سرپیچی گسترده از فرمان مافوق نیز بالا می‌رود. اگر این احساس در ارتش وجود داشته باشد که نظامیان با تغییر حکومت به زندگی عادی خودشان ادامه خواهند داد و در برابر جوخه‌ی تیر نخواهند ایستاد، امکان کناره‌گیری ارتش و بی‌طرفی‌اش در چالشهای داخلی بیشتر می‌شود. در انقلاب ۱۳۵۷ ارتش شاهنشاهی به همین روی ابراز بی‌طرفی کرد.

◀ امروزه نامزدهای انتخابات ریاست جمهوری آمریکا نیز بر سابقه‌ی نظامی خود تأکید می‌کنند. این پدیده چه تأثیری بر افکار همگانی آمریکاییان دارد؟ این سابقه‌ها نقش مهمی بازی نمی‌کنند. در انتخابات چهار سال پیش جان کری سابقه‌ی افسری ارتش داشت اما جرج بوش که خدمت مهمی در ارتش نکرده بود برنده شد. امروز هم جان مک‌کین بر کهنه‌سرباز بودن خود انگشت می‌نهد و در سوی دیگر باراک اوباما سابقه‌ی نظامی ویژه‌ای ندارد. اما اگر روند کنونی به پیش رود، اوباما برنده‌ی انتخابات خواهد بود. به هر حال جامعه‌ی آمریکا یک جامعه‌ی دموکراتیک است که در آن نیروهای گوناگونی بر رأی شهروندان اثر می‌نهند. اینک این شرایط اقتصادی است که تأثیر بیشتری دارد. البته اگر تا ماه نوامبر در آمریکا رویدادی مانند یازده سپتامبر روی دهد ای بسا که شهروندان به سوی یک چهره‌ی باتجربه نظامی و مقتدر همچون مک‌کین حرکت کنند.

### استدلال شاه برای جمهوری خواهان پذیرفتنی بود\*

◀ بر سیاست هر کشوری هم نیروها و پدیده‌های داخلی و هم پدیده‌های جهانی و نیروهای کشورهای خارجی تأثیر می‌گذارند. اثرگذاری آمریکا بر سیاست ایران از چه زمانی آغاز شد؟

نخستین بار به سال ۱۲۰۸/۱۸۲۹ گروهی از مبلغان مسیحی آمریکایی به ایران آمدند و پس از چندی دفتری در ایران گشودند. اولین رابطه‌ی دیپلماتیک رسمی میان ایران و آمریکا در حدود سال ۱۲۳۵/۱۸۵۶ برقرار شد. البته پیش از آن هم سفیری به نام ساموئل جردن به نمایندگی از دولت آمریکا به ایران آمد و از ایران هم حاج حسین قلی‌خان به آمریکا فرستاده شد. اما به هر حال می‌توان گفت که روابط ایران و آمریکا از صد و پنجاه سال پیش و پس از مرگ شاهزاده عباس میرزا، قایم‌مقام فراهانی و امیرکبیر آغاز می‌شود. در این دوره کسانی چون مستشارالدوله، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، میرزا حسین‌خان سپهسالار و میرزا آقاخان کرمانی شاهد آغاز این رابطه بودند. برای ایرانیان این دوران، دوری جغرافیایی آمریکا و نیز بی‌علاقگی مردمش، برخلاف روسها و انگلیسیها، به دخالت در امور داخلی ایران جالب بود. دلیل سوم علاقه‌مندی ایرانیان به آمریکا داشتن دولتی بناشده بر قانون اساسی و نیز محدودیت قدرت و اختیار شخص اول مملکت بود.

پیدا کردن نفت در مسجد سلیمان در سالهای آغازین قرن بیستم به دست

\* مهرزاد بروجردی، شهروند امروز، شماره‌ی ۷۱، ۱۸ آبان ۱۳۸۷.

مهندسان آمریکایی، سامان‌دهی دستگاه مالی دولت ایران به دست آرتور میل‌سپو و مورگان شوستر آمریکایی، همچنین خدمات‌های کسانی چون باسکرویل، آرتور هوپ، ساموئل جردن کارنامه‌ی خوبی از آمریکاییان نقش می‌کرد. به گواهی ملک‌الشعراى بهار در کتاب تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایرانیان دریافتند که با کمک دولت آمریکا می‌توانند خود را از ورطه‌ی فقر و فلاکتی که دیگر کشورها را دربر گرفته است نجات دهند. این سیر تا جنگ جهانی دوم به همین شیوه ادامه داشت.

◀ پس می‌باید در بررسی نقش آمریکا در سیاست ایران بیشتر بر دوره‌ی تاریخی از دولت مصدق به این سو نظر کرد و حضور نظامیان آمریکایی در زمان جنگ جهانی دوم در تهران را نقطه‌ی آغازین این بررسیها دانست.

اما در نگاه تاریخی این محدود کردن درست نیست. آمریکاییان در سال ۱۳۲۵/۱۹۴۶ در برابر اشغال آذربایجان به دست شوروی واکنش درخوری به سود ایران نشان دادند. پس از جنگ جهانی دوم نیز براساس برنامه‌ی اصل چهار ترومن سالانه بیست میلیون دلار به ایران کمک کرده و در ساختن سد دز، نیشکر هفت‌تپه، هلیکوپترسازی اصفهان و غیره به ایرانیان یاریهای بسیاری رساندند. برای نمونه دانشگاهی که من اکنون در آن تدریس می‌کنم در سال ۱۳۲۸/۱۹۴۹ قراردادی برای ساخت فیلم مستند با دولت ایران امضا کرد و دولت مصدق هم این قرارداد را تمدید کرد. گروه اعزامی این دانشگاه حدود هشتاد فیلم در آموزش بهداشت، کشاورزی، سم‌پاشی مزرعه‌ها و جز اینها، ساختند. ازین رو تاریخ رابطه‌ی ایران و آمریکا را نمی‌توان تنها به کودتای بیست و هشتم مرداد و پس از آن محدود کرد.

◀ اما می‌توان در تاریخ سیاسی بیست و هشت مرداد را یک نقطه چرخش در روابط دو کشور دانست. برای ایرانیان آمریکای پس از بیست و هشت مرداد با آمریکای پیش از آن بکلی متفاوت است چنانکه گویی کشور همسایه ایران و یا بازیگر سیاسی در درون ایران است.

به نظر من چند علت به تغییر نگاه ایرانیان به آمریکا انجامید: یکی کاربرد بمب هسته‌ای در جنگ جهانی دوم به دست آمریکا و دیگری به رسمیت

شناختن و پشتیبانی از اسرائیل. این هر دو پیش از کودتای بیست و هشت مرداد روی دادند و تا حد زیادی به بدبینی ایرانیان به آمریکا افزودند. کودتای بیست و هشت مرداد به فراگیری این نگاه منفی انجامید و تا جایی که دیدگاه انتقادی نیروهای چپ را برای دیگر نیروهای سیاسی نیز پذیرفتنی ساخت. به گفته یک نویسنده‌ی آمریکائی، ایرانیها دچار تناقض اند. از یک سو هرگونه دگرگونی را پی‌آیند دخالت خارجیها دانسته و هر دخالتی را نیز نامناسب می‌دانند، اما از دیگر سو دخالت خارجیها را ناچار می‌شمارند و دربارهی آمریکا بر آن می‌شوند که ایران به آمریکا بسان یک پشتیبان در برابر روس و انگلیس نیاز داشت. آری، ما این هر دو سویه‌ی ناسازگار را با هم خواسته‌ایم. به هرروی می‌توان این سخن را که بیست و هشت مرداد یک نقطه‌ی چرخش بود پذیرفت. کودتا نگاه ایرانیان به آمریکا را بدبینانه ساخت و چند سال بعد هم که دستگاه ساواک برپا شد، این نگاه منفی فراگیرتر شد.

◀ پس از کودتا دست‌اندرکاری سیاسی آمریکا در ایران آشکارتر می‌شود، سفارتخانه‌ی آمریکا بزرگ و فعال شده و حتی در گزینش نخست‌وزیران ایران دست دخالت می‌گشاید.

شاید از آن رو که جهان به دوره‌ی جنگ سرد پا گذاشته و دیگر آرایش سیاسی جهان در حال تغییر است. این دوره‌ی پایان امپراتوری انگلیس است و تنها آمریکاست که می‌تواند به توسعه و از نو زنده شدن کشورهای اروپائی یاری رساند و نیز ازین پس رقابت آمریکا با شوروی شکل گرفته و به نقش و جایگاه دیگر کشورها در صفحه‌ی شطرنج جهانی می‌انجامد. آمریکا بازیگر اصلی جنگ سرد در جهان غرب بود و در ایران که همسایه‌ی شوروی بود حضور داشت و این حضور پی‌آمدهایی با خویش به همراه می‌آورد. آیزنهاور رییس جمهور آمریکا در هنگام کودتای بیست و هشت مرداد، سابقه‌ی نظامی داشت. بی‌گمان نگاه او به جهان در دوره‌ی بالا گرفتن جنگ سرد نیز از همین سابقه‌ی نظامی رنگ می‌گرفت. اما چنین نبود که نگاههای حزب دموکرات و یا حزب جمهوری‌خواه به جهان از اساس متفاوت باشد. بلکه سیاستمداران آمریکا به طور کلی سود کشورشان را در این می‌دیدند که در

برابر برخی دگرگوینها استادگی کنند. این رویکرد با آموزه‌ی ترومن آغاز شد و پیش از ایران هم در ترکیه و یونان به کار بسته شد.

شاید استدلال آیزنهاور این بود که مصدق ضعیف است و نیروهای چپ در ایران بسیار قوی، به آن نشان که چند وزیر چپ هم به کابینه‌ی مصدق راه یافته‌اند پس الگویی که شوروی در ایران دنبال می‌کند سامان دادن کودتای خزنده در ایران است تا به آرامی مصدق را برانداخته و نیروهای چپ را جایگزین آن کند. در چارچوب چنین رقابتی بهتر می‌توان رفتار آمریکا در ایران را بازشناخت.

در چارچوب همین سیاست، و بسان بخشی از تکاپوی جهانی برای گرویدن افکار جهانی به این و یا آن اردوگاه فکری، آمریکاییها به کارهای مثبتی نیز دست گشودند: سپاه صلح، مؤسسه‌ی فرانکلین نمونه‌هایی ازین دست‌اند. پس از جنگ جهانی دوم به تدریج دستگاه آموزشی آمریکائی در ایران جایگیر می‌شود و زبان انگلیسی به زبان پژوهش و اندیشه‌ی روشنفکران ما تبدیل می‌شود. در ادبیات نوشته‌های نویسندگان آمریکائی در ایران ترجمه می‌شوند و چرخش بزرگی روی می‌دهد که کودتای بیست و هشت مرداد و حضور آمریکا در ایران از ابعاد آنند. ازین پس نامزدهای انتخابات آمریکا در نزد سیاستمداران ایران اهمیت می‌یابند.

◀ شاه نیز درباره‌ی سمت‌گیری آینده‌ی این نامزدها پیش‌بینی‌هایی می‌کند اما چرا این پیش‌بینیها بیشتر به هواداری او از نامزد جمهوری خواه می‌انجامد؟ از نظر ایدئولوژیک بین نامزد جمهوری خواه و شاه همفکری‌هایی بود. استدلال شاه بر اینکه ایران باید پاسدار امنیت منطقه باشد برای جمهوری خواهان پذیرفتنی بود. پس از جنگ جهانی دوم، سیاست آمریکا در خاورمیانه بر اساس پشتیبانی از سه کشور ایران، عربستان و اسرائیل بنا شده بود. از سوی دیگر تجربه‌ی جان اف. کندی و کارتر که دموکرات بودند و شاه را درباره‌ی حقوق بشر تحت فشار قرار می‌دادند به گرایش شاه به جمهوری خواهان می‌افزود.

◀ برخی بر آنند که ایران نقش مهمی بر انتخابات آمریکا دارد. این باور را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ تاکنون و در چه دوره‌ای نقش ایران در انتخابات آمریکا مهم بوده است؟

به نظر من تنها زمانی که ایران تأثیر جدی بر انتخابات آمریکا گذاشته در دوره‌ی گروگانگیری بوده است. گروگانگیری کل جامعه‌ی آمریکا را درگیر کرد و حساسیت همگانی را برانگیخت. ازین پس ایران همواره یکی از موضوعهای چالشهای انتخاباتی در آمریکا بوده است. نامزدها هم همواره درباره‌ی ایران سخن می‌گویند اما تأثیرش در انتخابات به پای دوره‌ی گروگانگیری نمی‌رسد.

◀ به نظر شما آمریکا در گیر و دار سیاست داخلی ایران چقدر تأثیرگذار بوده است؟

چه بسا که درباره‌ی نقش آمریکا در سیاست ایران زیاده‌روی می‌کنیم. طبیعی است که آمریکاییها از سیاستمداران طرفدار خودشان در هر گوشه‌ی جهان پشتیبانی کرده و به سود او رایزنی کنند. اما این سخن که به راستی به دستور آنها سیاستمداران در ایران به قدرت می‌رسیده‌اند، پذیرفتنی نیست. باید تاریخی‌تر و غیر سیاسی‌تر به رابطه‌ی ایران و آمریکا نگریست و گرنه نکته‌های ریز اما پراهمیتی را نادیده خواهیم گرفت. در دوره‌ی رضاشاه بیرون کردن دکتر میلسپو از ایران هیچ به کام آمریکاییها خوش نیامد. از طرف دیگر رضاشاه هم از اینکه آمریکا در به رسمیت شناختن دولتش دست‌دست کرده دلخور بود. اگر با یک پیشفرض نسنجیده بخواهیم همه‌ی دولتمردان پیشین را نوکر آمریکا بدانیم نکته‌های ریزی را که به شکل‌دهی مسیر روابط دو کشور انجامیده نمی‌بینیم. بر بسیاری از وزیران و نخست‌وزیران ایران همین اتهام هواداری و سرسپاری به آمریکا نهاده شده در حالی که روند تاریخ چیز دیگری بوده است.

کار می‌بندد و برابر خواستهای بسیار فردی و محلی، و گاه نیز همخوان با درک و تمنای جمعی، به شکل‌دهی و تفسیر آنها می‌پردازد تا هستی‌نویسی از دل این سازوکار سر بیرون آورد. (ص ۱۵۵) نویسنده‌ی کتاب همچنین بر آنست که آن دو گانه‌ی ساده‌انگارانه میان دولت سلطه‌گر و سرکوبگر (malignant State) و جامعه‌ی مدنی ضربه‌پذیر (benign civil society) که برای تحلیل سیاست ایران پس از انقلاب به کار رفته است از ارزش علمی و کارآمدی عملی هر دو بی‌بهره است: «نمی‌توان ساده‌انگارانه شیوه‌ی رفتار سیاسی دولت در برابر توده‌ی مردم را در دو کلمه‌ی «تمامیت‌خواهانه یا خودکامانه» خلاصه کرد. چرا که رفتار سیاسی دولت همواره در گرو کشش و واکنشهای پیچیده‌ی نیروهای اجتماعی است.» (ص ۱۶۶)

پس چگونه می‌توان طبیعت سیال و شکل‌پذیر اسلام‌گرایی در ایران پس از انقلاب را تبیین کرد؟ عادلخواه در مقدمه‌ی کتاب بر آنست که به بازشناسی چهار نیرو در شکل‌دهی این طبیعت سیال دست یافته است. اگرچه تنها به نام بردن از سه‌تای آنها بسنده می‌کند: روند عقلانی و اداری شدن زندگی اجتماعی، تمایزبایی دو قلمرو سیاسی و دینی از یکدیگر، و دست‌آورد فرآیند مرکزی شدن دولت (centralization) در ایران. بخش بزرگی از کتاب به باز نمودن این نکته می‌پردازد که چگونه سیر زندگی روزانه در ایران امروز روز به روز به سوی اداری و عقلانی شدن پیش می‌رود. نویسنده‌ی کتاب به پیروی از یورگن هابرماس (Jurgen Habermas) بر آنست که این سیر به پیدایش سپهر همگانی‌ای خواهد انجامید که «کاربست گروهی خرد» را دربر خواهد داشت و تعریف نوینی از سپهر فردی را به همراه خواهد آورد. عادلخواه همچنین با آنتونی گیدنز هم‌رای می‌شود که سپهر همگانی تفکیک‌شده و تمایز یافته (differentiated public sphere) - هم به جهت جغرافیایی و هم از نظر جامعه‌شناختی - خود باز نمای پدید آمدن طیفی از «زیست-سیاست»‌های (life politics) گوناگون است. این زیست‌سیاستها هر یک تبلور فردانیت و باز نماینده‌ی خود ویژه‌ی آدمیان‌اند. ازین‌روست که نویسنده در آخرین برگ کتابش چنین می‌نویسد: «نشان مدرن بودن در ایران

### بازخوانی یک کتاب: «مدرن بودن در ایران»\*

پیش ازین پژوهشگران رشته‌ی ایران‌شناسی فریبا عادلخواه، پژوهشگر ساکن پاریس را با کتابش «انقلاب با حجاب: زن مسلمان ایرانی» می‌شناختند. وی اینک در اثر تازه‌اش «مدرن بودن در ایران» بر آنست تا به شیوه‌ی انسان‌شناسی اجتماعی (social anthropology) حضور اندیشه‌ی تجدد و منش مدرنیسم در ایران پس از انقلاب را آشکار سازد. عادلخواه نه‌تنها پرده‌ی از روی جامعه‌ی ایرانی کنار می‌زند بلکه خبر می‌آورد که ایرانیان تأثیرپذیرفته از مدرنیته در تمامی جنبه‌های زندگی خویش‌اند.

«مدرن بودن در ایران» بر پایه‌ی یک مطالعه‌ی فراگیر میدانی در دهه‌ی ۱۹۹۰، برای خواننده روشن می‌کند که چگونه فرآیند پذیرش و درونی کردن مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تکراری و دشوار و در همان حال نوپدید و آسان‌نما بوده است. جان‌مایه‌ی کتاب اینست که گرچه جامعه‌ای ایرانی هنوز توده‌ی بی‌شکلی را می‌ماند، اما این توده به سادگی تن به خواستهای پیگانه‌ی مدرنیته نمی‌دهد. عادلخواه درباره‌ی آرمان و اندیشه‌ی بومی و پشتگاه فرهنگی آن چنین می‌نگارد: «جامعه‌ی ایران در پذیرفتن نموده‌های فرهنگی و اجتماعی وارداتی به هیچ‌رو متفعل نیست. بلکه آنها را چون ماده‌ی اولیه به

\* Boroujerdi, Mehrzad. 2002. «Being Modern in Iran, by Fariba Adelkhah.» *Journal of Iranian Research and Analysis* 18 (1): 90-95.

نوشته‌ی فریبا عادلخواه، ترجمه‌ی جانانان دریک (از فرانسه به انگلیسی)، نیویورک، انتشارات دانشگاه کلمبیا با همکاری مرکز پژوهشهای جهانی پاریس، ۲۰۰۰.

اینست که آدمی ای که از یک سو بازنمایی خود و ویژه‌ی خویش را به عهده دارد و از دیگر سو در سپهر همگانی حقوقی و عقلانی شده و در شبکه‌ی کنشها و واکنشهای کمابیش سامان‌یافته‌ی این سپهر به سر می‌برد، بر آن شود تا بودن خویش را همچون یک هستی اخلاقی سامان دهد» (ص ۱۷۸). بی‌شک این جمله‌ی دشوارفهم - برگردانیده از فرانسه به انگلیسی و از آن به فارسی - نیازمند و اساسی (deconstruction) است.

عادلخواه فهرستی از نمونه‌های چشمگیری فراهم می‌آورد که به کار تأیید رأی وی در اداری و عقلانی شدن زندگی اجتماعی ایرانیان می‌آیند. او از دگرگونیها در قلمرو اقتصاد آغاز کرده و رشد صفت کاسبکاری و روی آوردن مردمان به ارزشهای مادی در جامعه‌ی ایران را گوشزد می‌کند. گفتاری که عادلخواه در تأثیر پشتوانه‌های مالی در آرایش فضای انتخاباتی و تأثیر سرمایه در جهت‌گیریهای زندگی سیاسی می‌آورد خواننده را به یاد این نکته‌ی پرمعنا می‌اندازد که «سرمایه همچون شیر مادر در دهان طفل سیاست است.» کتاب همچنین نمونه‌هایی از دگرگونیهای ژرف‌تر در میان می‌آورد: مدرنیزاسیون و تخصصی شدن مدیریت شرکتهای و شیوه‌های گردآوری مالیات، هژمونی اقتصادی طبقه‌ی متوسط، افزایش نسبت باسوادان در میان توده‌های مردم و نیز رشد آموزش عالی، عقلایی شدن رفتار مصرف‌کننده و تولیدگر هر دو، برنامه‌ریزیهای نوسازی محیط شهری و بالاخره توسعه راه و راه‌آهن که دورترین نقطه‌های ایران را به یکدیگر و نیز به مرکز پیوند داده است.

روندی مشابه در قلمرو دینی نیز به راه افتاده است. چنانکه عادلخواه می‌نگارد، سازمانهای روحانی و ساختارهای مذهبی و نیز راه و روش جمع‌آوری خمس و سهم امام همه هرچه بیشتر رو به سوی نهادینه شدن دارند. طبقه‌ی روحانیانی که پیش از انقلاب در جواز و ضرورت گردآوری مالیات (افزون بر خمس و زکات) به دیده‌ی تردید می‌نگریستند اینک این مشکل را به نوعی برای خویش حل کرده است. از نظر شیوه‌ی آموزشی، تعلیم مذهب به سرعت نظام‌مند گردیده و در برنامه‌ی درسی دانشگاه جای

گرفته است. کاریست روزافزون‌تر عقلانیت بدان انجامیده که اسلام نیز هرچه بیشتر در قالب برهانی و استدلالی (در کنار شیوه‌ی ایمانی-احساسی) جلوه کند (ص ۱۲۰) بزرگداشت‌های مذهبی، روضه‌خوانیها و روخوانی قرآن اینک به رسانه‌های همگانی، رادیو تلویزیون، لوحهای فشرده رایانه‌ای و پایگاههای اینترنتی راه یافته‌اند (حتی پاسخگوهای تلفنی نیز آیه‌های قرآن می‌خوانند) و همان‌گونه که چهره‌ی دینداری به مدد این ابزار نوین ارتباطی رنگ و بوی تازه‌ای می‌گیرد، نسبت و پیوند مردمان با کلام خدا نیز دستخوش دگرگونیهای ژرفی می‌شود. (ص ۱۰۸) کاریست فراگیر آیه‌های قرآنی و نمادهای مذهبی در کتابها، روزنامه‌ها، سربرگها، پرچمها و نقشهای دیوارها، مؤنمان متوسط را رها نمی‌کند تا همچون گذشته‌ی ایام، همان‌قدر اهمیت - یا بی‌تفاوتی - نسبت به نمادهای دینی نشان دهند.

عادلخواه اشاره می‌کند که در محفلهای مذهبی نیز چیزی بیش از سخن گفتن از خدا در کارست. برای نمونه، مراسم سفره انداختن بانوان به گفتگو بر مسائل زمینی‌ای چون راه و رسم کدبانوگری و روش شوهرداری، غیبت کردن از این و آن و نمایش جایگاه اجتماعی خود به یاری لباس و جواهر و زیورها می‌گذرد. افزون بر اینها در مراسم سخنرانی مذهبی در مسجدها یا تالارها، زمانی هم برای پرسش و پاسخ در نظر گرفته می‌شود و بدین‌روی شنندگان تنها حاضران منفعل مجلس نیستند. چنین است که موج «فردانیت» سخنرانیها و مراسم مذهبی را نیز در خویش فرومی‌گیرد. در چشم عادلخواه گرچه توده‌ی مؤنمان در تراز پایین اجتماع، با بنا کردن مسجدها و مزارهای دینی در قلمرو زندگی محلی خود «پاسداران قدسیت دینی» اند، اما در همان حال نظم و نظام دینی‌ای که از بالا بر آنان تحمیل شده را تحمل نمی‌کنند.

دگرگونیهای مشابهی نیز در قلمرو سیاسی رخ داده‌اند. ایران اینک بیش از هر زمان دیگر جامعه‌ای تفکیک‌شده و تمایز یافته است و در داشتن این وصف وام‌دار دگرگونیهای بنیادینی است که در اقتصاد و جغرافیای انسانی آن رخ داده یا در شکل سیاسی-فرهنگی جامعه صورت پذیرفته است. ازین گذشته حکومت اسلامی نوین برای پی‌گیری بسیاری از سیاستهای مرکز‌گرا

و اداری-عقلانی دستگاه پیشین می‌بایست به پی افکندن نهادها و صورتبندی قاعده‌های بازی سیاست می‌پرداخت و شیوه‌های حقوقی‌ای می‌یافت تا رفتار این بازیگران نوین پهنه‌ی سیاست را سامانمند کند. نویسنده از خانواده‌ی شهدا، اعضای حزب‌الله و رزمندگان پس از دوران جنگ بسان شبکه‌ی نوینی یاد می‌کند که در بدنه‌ی سیاست پس از انقلاب سرگرم پرداختن نقش خویشند. به نظر عادلخواه کارنامه‌ی بیست‌ساله‌ی انقلاب و سیاست ایران بازنمای این واقعیتهاست: سیاست از دعوی قدسیت خود دورتر شده است، شیوه‌های حکومتگری سیاسی و قضایی اینک موضوع نقد و بحث آشکارند، سیاست‌پیشگان بیشتر اهل و کارشناس این فن شده‌اند و نگاهشان به رویکرد مکتب سودانگاران (Utilitarians) نزدیک‌تر شده است. واسطه‌گریهای سیاسی راه و رسم مناسب خود را به تدریج بازیافته‌اند و «رأی‌گیری» همچون روشی کارآمد و خریدپسند برای ارزیابی و انتخاب پذیرفته شده است.

این نشانه‌ها عادلخواه را به این نتیجه‌ها می‌رسانند که الف) سپهر سیاسی و دینی در حال جدایی از یکدیگرند، ب) گفتگویی درباره‌ی چستی انتخابات و روند آن در درون جامعه ایران برپاست (ص ۹۵)، و پ) هر چه این جامعه بیشتر به سوی پیچیدگی و تمایز یافتگی پیش می‌رود، امید هر سیاستمدار به اینکه تنها مهارکننده و جهت‌دهنده‌ی سیر سیاسی آن باشد کمتر و کمتر می‌شود.

به نظر من بهترین بخش کتاب آنجاست که عادلخواه به ارزیابی دگرگونیها در فرهنگ همگانی جامعه می‌پردازد و پی‌آیندهای رویکرد نوین به اصالت و آزادی فرد در ایران پس از انقلاب اسلامی را وارسی می‌کند. اینجاست که خواننده درمی‌یابد که چگونه «رسیدن به سر و وضع خود» و توجه به جلوه‌ی ظاهری، شمار رو به افزایشی از زنان را به سالنهای آرایش و بدنسازی، استخرهای شنا و گرم‌آبهای بخار می‌کشاند و تشنگی سیری‌ناپذیرشان برای خرید ابزار آرایش و خواندن مجله‌هایی از گونه‌ی Readers' Digest فرنگان را برمی‌انگیزد تا از آن نکته‌ها درباره‌ی چند و چون خوردن و آشامیدن، بچه نگه داشتن، شوهرداری و مانند اینها بیاموزند.

اندیشه در واقعیت چنین دگرگونی فرهنگی‌ای است که رابطه‌ی پدیده‌های ازین دست را با روندهایی چون افزایش شمار زنان در بازار کار، کاهش زند و زنا، افزایش سن ازدواج و کاربست فراگیر داروهای پیشگیری از بارداری آشکار می‌سازد برای نمونه، با کوچک شدن خانواده راه و رسم آپارتمان‌نشینی به آنچه همبسته‌ی فرهنگ و شیوه‌ی زندگی شهری است نزدیک‌تر می‌شود و در مجموعه‌های مسکونی بر اهمیت قلمروی فردی تأکید بیشتری می‌رود.

گرچه عادلخواه به سخن ژان پل سارتر اشاره نمی‌کند که «ما همان انتخابهای ما هستیم»، اما تا آنجا پیش می‌رود که بگوید «نشان مهم مدرنیته اینست که آدمی شیوه‌ی زندگی خویش را خود برمی‌گزیند.» (ص ۱۶۲) چنانکه می‌دانیم مدرنیته تنها در دگرگون‌سازی معماری خانه‌ها خلاصه نمی‌شود بلکه احوال شهرها و قلمروهای همگانی را نیز زیر و زیر می‌سازد. اگر ژان ژاک روسو در کتاب خود «قرارداد اجتماعی» چنین می‌نگاشت که «خانه‌ها بدنه‌ی شهر را می‌سازند اما شهروندان به آن روح می‌دهند»، اینک عادلخواه به ظرافت این سخن را به عکس می‌کند که «شهرها نیز در حد خویش چستی شهروندان را سامان می‌دهند» و به ویژه توده‌هایی را که به تازگی از روستاها رسیده‌اند، شهروند اجتماعی می‌کنند. وی به نمونه‌ی بوستانهای محلی اشاره می‌کند که در دوره‌ی شهرداری غلامحسین کرباسچی ساخته شدند و بسان قلمروی گروهی امکان گلگشت و تفرج برای شهروندان تهرانی فراهم کرده‌اند. به دیگر سخن، این بوستانها به فرآیند گسترش فردانیت در جامعه‌ی ایرانی یاری رسانیده‌اند. (ص ۲۱) نویسنده‌ی کتاب نیز اشاره می‌کند که چگونه شهردار تهران توانست با کاربست یک برنامه‌ی توده‌پسند رادیویی، حس باغ‌دوستی ایرانیان را برانگیزد و از آنان بخواهد که در جلوی خانه‌ی خویش نیز به پروراندن گلها پردازند. به این شیوه، گلکاری-این کار فردی-اینک بُعدی جمعی نیز یافته است. آنچنانکه عادلخواه می‌نویسد، فرآیند فردگرایی نه تنها در میان زندگان که در دیار مردگان هم جاریست. (ص ۱۲۳) سنگ مزارها و آگهیهای یادبود هر دو بیش‌تر از پیش نقش چهره‌ی از دست‌رفتگان-از جمله زنان مرحوم- را بر

خود دارند و بازماندگان نیز بیشتر نام کوچک خود را در آگهیهای ترحیم می‌نگارند و به نام خانوادگی بسنده نمی‌کنند. رسمهای خاکسپاری و عزاداری نیز، هم تخصصی و اداری شده‌اند و هم بیشتر با توان مالی بازماندگان همبستگی یافته‌اند. کارپردازان و کارشناسان مراسم یادبود اکنون فهرست رنگارنگی از «گزینه‌ها» را در پیش چشم خانواده‌های عزادار می‌نهند تا از آن میان یک گونه را به فراخور احوال و شأن خانوادگی و دغدغه‌های چشم و همچشمی انتخاب کنند.

بخش مهم دیگر در کتاب آنجاست که عادلخواه به ارزیابی و بررسی مفهوم «جوانمرد» می‌پردازد. جوانمرد کسی است که صفت‌هایی چون فروتنی، نوع‌دوستی، دلیری، بخشندگی، سربلندی، خاکساری، عدالت‌پیشگی، راستی و از خودگذشتگی را در خویش به هم رسانده باشد. عادلخواه با نظر در تاریخ شفاهی ایران کسانی را با این نام باز می‌شناسد: پوریای ولی، یعقوب لیث، ستارخان، طیب حاج‌رضائی، غلامرضا تختی، آیت‌الله خمینی، مهدی بازرگان و غلامحسین کرباسچی. و آنگاه می‌افزاید که پس از انقلاب، جوانمردی بسان یک شیوه‌ی زندگی هر چه بیشتر اداری و دموکراتیک شده است. (ص ۵۳) چه، بخشندگی و گشاده‌دستی امروز بیشتر در کالبد مجموعه‌های نهادینه‌شده پدیدار می‌شوند. خواه این نهادها سیاسی و دینی باشند و خواه چیزی همچون اتحادیه یا تعاونی به شمار آیند. چنین است که جوانمرد بافضیلت، به هستی‌ای گروهی و جمعی تبدیل می‌شود، شخصیتی مدنی می‌یابد و هر چه این گشاده‌دستی و بخشندگی اجتماعی بیشتر ریشه می‌گستراند، پایه‌ی «اجتماعی» روند بخشندگی را نیز محکم‌تر می‌سازد. (ص ۷۴) عادلخواه نمونه‌های جوانمردی نوین را این‌گونه برمی‌شمارد: «ساختن بیمارستان و مدرسه و باشگاه ورزشی، فراهم کردن جهیزیه برای دختران دم‌بخت، پرداختن هزینه‌های مراسم یادبود و عزاداری، پرداخت هزینه‌ی تحصیل، هدیه کردن اعضای بدن و به همسری گرفتن بیوه‌ی شهیدان». همچنین اخلاق اجتماعی از خود گذشتن ویژه‌ی مردان نیست. نویسنده از زنانی یاد می‌کند که با جانبازان جنگ ازدواج می‌کنند و یا می‌پذیرند که شوهرشان با زن بیوه‌ی

شهیدان ازدواج کند. عادلخواه این گروه از زنان را به زیبایی «جوانزن» می‌خواند. خلاصه اینکه وصف جوانمردی فرد را، چه مرد و چه زن، توانا می‌سازد تا عضوی از قلمروی رو به گسترش همگانی شود. (ص ۱۷۵) تحلیل عادلخواه از مفهوم جوانمرد به روشنی نشان می‌دهد که چگونه گذار به مدرنیته نه با رها کردن آرمانها و رسمهای سنتی، بلکه با دمیدن روح و نفس و معنای تازه به آنها صورت می‌بندد.

ایده‌ی «رقابت» نیز وصف مهم دیگری از قلمروی همگانی است. چنانکه عادلخواه می‌گوید، رقابت کنونی در جامعه‌ی ایران تنها به بازشناسی بهترین کارگر، نقاش و استاد دانشگاه نمی‌انجامد بلکه بهترین حسابدار بانک، خواننده‌ی قرآن، بهترین چوپان و بهترین همسر جانبازان را نیز دربر می‌گیرد. به نظر وی بالا گرفتن تب چنین رقابتی باید همچون بخشی از حرکت جامعه به سوی فردگرایی فهمیده شده و ارزیابی گردد. (ص ۱۴۷) دلباختگی ایرانیان به ورزش نیز جلوه دیگری از همین روح رقابت نظام‌مند است. همچنان‌که ورزش به تدریج جایگاه کانونی در زندگی اجتماعی ایران می‌یابد، بازیکنان و تیمها نیز هدف دغدغه‌های جمعی مردم و آماج سرود و ستایشهایشان می‌شوند. این واقعیت که ورزش امروزی رشته‌ی پیوند آشکاری با علم و فن‌آوری دارد خود گواهی بر روند تخصصی شدن و عقلانی شدن این شاخه از قلمروی همگانی است.

چکیده‌ی سخن اینست که عادلخواه خیر از زایش و بالیدن یک قلمروی همگانی واقعی می‌دهد که عمل معطوف به فردانیت را به پیش می‌راند و به کاریست جمعی عقل یا آنچه میشل فوکو سیاست بدن (bio-politics) می‌نامد بها می‌دهد. عادلخواه یادآور می‌شود که شکل‌گیری یک قلمروی همگانی را «نباید فرآیندی خطی دانست» و نیز نباید پنداشت که هستی قلمروی همگانی خود به خود به «شکل‌گیری دموکراتیک دستگاه حکومتی» خواهد انجامید. باری، در کنار بسیاری نکته‌ها و روشنگریهای کتاب درباره‌ی فرهنگ اجتماعی ایران، می‌توان از برخی کاستیهای «مدرن بودن در ایران» نیز سراغی گرفت. برای نمونه، گرچه نکته‌ی «گذار به مدرنیته» در کانون پژوهشهای

کتاب نشسته است اما در سرتاسر نوشتار هیچ تعریف روشنی از «مدرنیته» نیامده است. صورتبندی‌ای که عادلخواه از مدرنیته به دست می‌دهد محدود به گزاره‌های، به قول اهل منطق، جزئی (particular) است و ازین‌رو ارزیابی آنها دشوار است. برای نمونه، وی چنین می‌نگارد که مدرنیته یعنی «برخی نسبتها با زندگی واقعی در تمامیت پیچیده و رنگارنگش». (ص ۱۲) و یا: «برخی روابط بحرانی میان قلمروی همگانی و سپهر فردی که دربردارنده‌ی صفت بازگشتی (self-reflexivity) هم هستند» (ص ۷) نویسنده‌ی کتاب آنگاه که به «نشانه‌های مدرنیته» می‌پردازد از تراز مثالهای دم‌دستی بالاتر نمی‌رود. «خیابانهای درخت‌کاری‌شده و کوچه‌های چراغ برق‌دار، پارکها، تفرجگاههای همگانی، تلفن همگانی، کت پوشیدن و کراوات زدن در محل کار، و به کار گماشتن منشی در فضاهای کاری» - در حالی که مدرنیته بسی بیش از عقلانی‌سازی، خودبازنگری و کارسازیهای فنی و تکنولوژیکی است. اندیشه‌گرانی چون مارشال برمن (Marshall Berman) و آنتونی گیدنز به ما آموخته‌اند که مدرنیته، همچنین، نگاهی کل‌گرایانه و حماسی به جهان است. نگاهی که باور به پیشرفت، تاریخ خطی سکولار، کثرت‌گرایی و انتخاب آزاد انسانی را دربر داشته و ایمان به اینکه آدمی دربردارنده‌ی همه ارزشهاست را در خاطر می‌پرورد. شاید اگر عادلخواه میان مدرنیزاسیون و مدرنیسم و مدرنیته تفاوتی می‌نهاد، بهتر می‌توانست به ژرفای پیچیدگیها، چالشها و سردرگمیها که همبسته‌ی خانگی شدن مدرنیته در ایران‌اند دست یابد. نکته‌ی دیگر اینست که پاره‌ای تعمیمهای عادلخواه درباره‌ی سیاست و زندگی روزمره‌ی ایران بر مثالهای بسیار گزینشی بنا می‌شود و ازین‌رو با چشم‌پوشی از نمونه‌های خلاف همراهند. می‌توان پرسید که آیا به راستی «خود» (Self) در ایران از همان ارزش اخلاقی، تقدس حقوقی و پایه‌ی بلند سیاسی‌اش در غرب بهره‌مند است؟ آیا فرآیند پیدایش و گسترش تقدس از پایین و از تراز توده‌ها به همان فراگیری است که نویسنده می‌انگارد؟ و دست آخر برای من بسان یک دست‌اندرکار علوم سیاسی جالب است که بدانم چگونه عادلخواه نمونه‌های خلافی چون تبعیضهای وابسته به پیوندهای خانوادگی نخبگان،

سلطه‌ی خاندانهای قدرتمند بر ابزار سیاسی و اقتصادی، اهمیت آشناییهای شخصی و نبود «اعتماد» - همچون یک «سرمایه‌ی اجتماعی» (social capital) برای گذار از مانعی چون پیوندهای سنتی - را تفسیر می‌کند. تصمیم عادلخواه در پرداختن به گفتگوها میان نخبگان و روشنفکران ایرانی درباره‌ی مدرنیته پذیرفتنی است اما شاید نبود هیچ اشاره‌ای در کتاب به ارکان مهم فرهنگ همگانی همچون مفهوم شهروندی، تنعم، ادب اجتماعی، گذراندن زمان و شیوه‌ی نامگذاری چندان پذیرفتنی ننماید. دست آخر اینکه ای بسا اگر نویسنده پژوهشهای انسان‌شناختی خود را همچنین بر شیوه‌های تبلیغاتی و آگهیها، کنایه‌های کاربردی در طنزهای سیاسی و طراحیها و نیز بر زبان مجازی داستانها و شعر متمرکز می‌کرد، ارزش و اهمیت «مدرن بودن در ایران» را دوچندان می‌ساخت. با این‌همه، «مدرن بودن در ایران» کتابی است بسیار پرازش درباره‌ی فرهنگ همگانی ایران. بی‌گمان عادلخواه نقشه‌ی راه را برای هر کس که بخواهد به گشت و گذار فکری درین دیار آغاز کند، فراهم کرده است.







کتابخانه  
نشر نگاه معاصر

ISBN 978-600-5747-04-1



9 786005 747041