

# مقالات

و

گفتگوهای

ماشاءالله آجودانی



به کوشش : امیر قربانی

# مقالات و

# گفتگوها

ماشاءالله آجودانی

نام کتاب : مقالات و گفتگوها

نویسنده : ماشاءالله آجودانی

به کوشش : امیر قربانی

طراح جلد و صفحه آرا : امیر قربانی

تاریخ نشر الکترونیک : خرداد ماه ۱۳۹۵

**[www.book-house.blogspot.com](http://www.book-house.blogspot.com)**

# فهرست

مقالات	۵
وطن ، زبان فارسی و شعر مشروطه	۵
دوپاره کردن تاریخ ؛ میراث شکست ایران از روسیه	۲۸
شهیدی یگانه بود و استاد استادان	۳۵
میرزاده عشقی ؛ مشروطه در شعر و شعار	۳۸
گفتگوها	۵۰
پیرامون جامعه پرتناقض ایران پس از ۱۵۰ سال نهضت قانون خواهی و نهضت مشروطه	۵۰
چیستی مفاهیم، بازخوانی انتقادی تاریخ معاصر ایران (۱)	۶۰
تاریخ ایران، تاریخ استمرار است نه گسست (۲)	۷۱
رضاشاه قهرمان انقلاب مشروطه است (۳)	۸۳
زبان فارسی و هویت ایرانی (۴)	۹۴
آل احمد متأثر از آدمیت	۱۰۰
ضایعه مطالبات یکسان ما و پدران ما (متن کامل)	۱۱۰
نسل تقی زاده و بازیابی هویت تاریخی و فرهنگ ملی	۱۳۱
مفهوم حقوق بشر در دوره مشروطیت	۱۶۲
روشنفکر ما مصلح اجتماعی شد	۱۶۸
باید از نقد تجددمان آغاز کنیم	۱۷۹
تجدد و تجددخواهی در ایران (۱)	۲۰۳
گرهگاه مصیبت های ما در دوران جدید (۲)	۲۰۷
آسیب شناسی جریان روشنفکری (۳)	۲۱۱

### وطن، زبان فارسی و شعر مشروطه

سال‌ها پیش از آن که رضاشاه به حکومت برسد، در عصر رونق صنعت چاپ و انتشار در ایران، خود به خود و به طور طبیعی، زبان فارسی تنها زبان اصلی و مهمی بود که کار نشر در شکل عمومی آن، با آن آغاز شده بود. و این امر آن اندازه طبیعی و بدیهی بود که جای چون و چرا نداشت، چرا که زبان دیگری را در ایران توان آن نبود که به عنوان زبان "نوشتار" برگزیده شود و این جریان طبیعی بدون بخشنامه و امر و نهی، خود به خود سیر خود را طی می‌کرد

وطن:

معنای جدید وطن به عنوان یک واحد جغرافیایی و سیاسی مشخص که با مفهوم ملیت و حاکمیت سیاسی ملت‌ها ارتباط تنگاتنگ دارد، در فرهنگ بشری سابقه‌ی چندان دیرینه‌ای ندارد. در ایران در دوره‌ی ناصری و در جریان نهضت مشروطه‌خواهی، در نتیجه‌ی آشنایی با مظاهر فرهنگ و مدنیت غرب، مفهوم جدید وطن، به عنوان یک عنصر فرهنگی، به فرهنگ ایران راه یافت.

البته تا این معنی جذب فرهنگ ملت ایران بشود سال‌ها طول کشید. همین نکته را عارف در یکی از گزارش‌های خود متذکر شده است، می‌گوید:

« اگر من هیچ خدمتی دیگر به موسیقی و ادبیات ایران نکرده باشم، وقتی تصنیف وطنی ساختم که ایرانی از ده هزار نفر، یک نفرش نمی‌دانست وطن یعنی چه. تنها تصور می‌کردند وطن شهر یا دهی است که انسان در آنجا زاییده باشد.» (۱)

نه تنها در کشور ما، بلکه به عقیده‌ی «مدرنیست»ها (۲) در غرب هم، وطن در مفهوم جدید آن - که یکی از مفاهیم مهم و محوری ناسیونالیسم است و با معنای «ملت» و «دولت ملی» ارتباط تنگاتنگ دارد - چندان سابقه‌ی دیرینه‌ای ندارد، چرا که ناسیونالیسم خود پدیده‌ای است جدید

در تاریخ. پدیده‌ای که به قول آنتونی اسمیت اگر مورخان در تاریخ ظهور و بروز آن اختلاف داشته باشند، دانشمندان علوم اجتماعی، اختلافی ندارند. به عقیده‌ی اینان «ناسیونالیسم نهضت و ایدئولوژی جدیدی است که در نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم در اروپای غربی و آمریکا ظهور کرد». (۳) حتی بر سر بروز و ظهور اولیه‌ی آن در اروپای غربی یا آمریکا نیز تفاوت نظر وجود دارد، چنان که بندیکت اندرسون، زادگاه اصلی آن را آمریکا می‌داند.

اریک هابسبام مورخ و تاریخ‌شناس برجسته معاصر که یکی از مهم‌ترین تحقیقاتش را با عنوان «ملت‌ها و ناسیونالیسم از ۱۷۸۰» میلادی، در ۱۹۹۰ میلادی [۱۳۶۹ شمسی] منتشر کرده است، نخستین فصل کتاب خود را به بررسی چند و چون مفهوم جدید «ملت»، «وطن»، «زبان ملی» و «دولت ملی» در فرهنگ‌ها و منابع مشابه اختصاص داده است. هابسبام با بررسی چاپ‌های مختلف «فرهنگ آکادمی سلطنتی اسپانیا» به این نتیجه می‌رسد که در این فرهنگ، تا قبل از سال ۱۸۸۴ میلادی، کلمات «دولت»، «ملت»، و «زبان» به معنای جدید آن به کار نرفته است. به گفته‌ی او در چاپ نخست فرهنگ اسپانیایی که در ۱۷۲۶ میلادی منتشر شده است، وطن (*patria*) یا صورت بیشتر رایج آن *tierra* به معنای محل، محله و زمینی که انسان در آن زاییده شده باشد، به کار رفته است. (۴) کم و بیش نزدیک به همان معنی و مفهومی که عارف قزوینی سال‌ها پیش به آن اشاره کرده است و با بیان این سخن که «تصور می‌کردند وطن شهر یا دهی است که انسان در آن جا زاییده باشد»، تفاوت دو مفهوم و دو تصور قدیم و جدید وطن و کاربرد آن‌ها را باز نموده است.

در واقع مفهوم جدید وطن آن‌گاه در قلمرو فرهنگ اروپایی پدیدار شد که بورژوازی جدید در حال رشد، بنیان نظام قرون وسطایی فئودالیسم را متزلزل ساخت. در نتیجه، ضربه‌های اساسی بر کلیسای کاتولیک «مظهر وحدت سیاسی جامعه غربی» (۵) وارد آمد و وحدت سیاسی ملی که با معنای جدید وطن ملازمت تمام عیار داشت، به عنوان مقوم قومیت و ملیت جایگزین آن شد.

در ایجاد این تصویر و تصوّر جدیدِ وطن، نظام اجباری آموزش و پرورش همگانی و وسایل ارتباط جمعی جدید و مهم‌ترین آن صنعت چاپ یا به گفته‌ی اندرسون **Print Capitalism** و دگرگون شدن مفهوم «زمان» و رسمی شدن زبان گفتار به عنوان زبان رسمی و ملی برای نگارش و گفت‌وگو، نقش اساسی داشته است. (۶)

در ایران نیز مفهوم جدید وطن عمدتاً در دوره‌ی ناصری - تحت تأثیر اندیشه‌ی غربی - به طور مشخص شناخته و معرفی گردید. در حالی که پیش از آن و پیش از پیدایش فلسفه‌ی ناسیونالیسم در اروپا، «عناصر سازنده‌ی آن در ایران وجود داشته و شناخته گردیده بود» (۷)، حتی «احساس نوعی همبستگی در میان افراد جامعه‌ی ایرانی (براساس مجموعه‌ی آن عوامل که سازنده‌ی مفهوم قومیت هستند) در طول زمان وجود داشته» (۸) است.

بنابر این اغراقِ نهفته در سخن عارف قزوینی را نباید نادیده گرفت. این که فلان ایرانی با کاربردِ کلمه‌ی «وطن»، ده یا شهری را که در آن زاییده شده بود، منظور می‌کرد، الزاماً بدان معنی نبود که تصویری از «ایران» و ایرانی بودن خود نمی‌داشته است. تصویری که دست کم در تاریخ ایران در هزار سال پیش در یک متن معتبر ادبی و حماسی یعنی شاهنامه‌ی فردوسی به روشن‌ترین جلوه‌ها خود را باز نموده و بازسازی کرده است (۹) و در چند قرن متوالی - با همه‌ی گسست‌هایی که در تاریخ ایران اتفاق افتاده بود - صورت آشنایی از آن در گوشه و کنار متون ادب فارسی، حضور کم و بیش مشخصی داشته است. (۱۰) حضور کم و بیش مشخصی که از پسِ برافتادن حکومت خلفای عباسی و از دوره‌ی ایلخانان مغول به بعد و به بخصوص از دوره‌ی حکومت صفوی، تداوم تاریخی بارز و آشکار یافته است. تداومی که به «ایران» و «ایرانی» هویت خاص خود را می‌بخشید. هویتی که اگر چه از مفهوم جدید ملی فاصله داشت، اما نظیر چنان هویتی را در دنیای «پیش مدرن» جوامع غربی و در کشورهایی که در غرب از آن‌ها به عنوان کشورهای با سابقه‌ی تاریخی یاد می‌کنند، کشورهایی چون فرانسه و انگلیس، به آسانی نمی‌توان نشان داد. (۱۱)

قوام و دوام این هویت تاریخی به طور بنیادی و اساسی، بسیار عمیق‌تر و استوارتر از آن چیزی است که هابسبام در تحقیقات خود بدان توجه و اشاره کرده است و با لیت و لعل و اما و اگر نوشته است که: « واحدهای سیاسی مستقل و نسبتاً بادوامی چون چین، کره، ویتنام و احتمالاً ایران و مصر اگر در اروپا قرار می‌داشتند به عنوان ملت‌های تاریخی محسوب می‌شدند.» (۱۲)

فقط برای نمونه و برای این که حد و حدود آگاهی‌های تاریخی ایرانیان را درباره‌ی «ایران» و «ایران زمین» نشان دهم، بخش‌هایی از کتاب ارزشمند و کم‌نظیر «نزهةالقلوب» حمدالله مستوفی «متوفی ۷۵۰ هـ.ق») را که در قرن هشتم هجری نوشته شده است، در زیر می‌آورم. این نمونه‌ها را از آن جهت می‌آورم تا خواننده خود ببیند که در دنیای «پیش‌مدرن»، چگونه «ایران» هم در مفهوم سیاسی و هم در مفهوم تاریخی آن، معنای روشن داشته است و مهم‌تر از آن مفهوم سیاسی جغرافیای آن با تعبیر «ایران زمین» چه مناسبتی با متصرفات سیاسی حکومت‌های وقت داشته است و چگونه مفهوم «ایران شهر» عصر ساسانی را تداعی می‌کرده است.

نزهةالقلوب کتابی است که درباره‌ی جغرافیای «ایران» و سرزمین «ایران زمین» نوشته شده است. یعنی هم شامل مطالبی است درباره‌ی ایران اصلی و هم شامل مطالبی است درباره‌ی مناطق و سرزمین‌هایی که از لحاظ سیاسی و حکومتی و اداری جزو متصرفات حکومت ایران به حساب می‌آمدند و به همین جهت جزو بخشی از خاک سیاسی ایران در داخل «ایران زمین» قرار می‌گرفتند. حال آن که اگر منطقه‌ای جزو متصرفات سیاسی حکومت ایران نبود، ولی خراج‌گزار ایران بود، جزو ایران زمین قلمداد نمی‌شد، چنان که درباره‌ی دو ارمنیه‌ی اصغر و اکبر می‌نویسد: «ارمنیه‌الاصغر داخل ایران نیست و از آنجا هر سال سه تومان بر سبیل خراج به ایران می‌دهند و ارمنیه‌الاکبر داخل ایران است.» (۱۳) و نیز درباره‌ی مکران می‌نویسد: «مکران ولایت وسیع است و خارج ملک ایران و شرحش در آخر خواهد آمد، اما چون خراج به ایران می‌دهد و داخل عمل [یعنی حساب دخل و خرج مالیات] کرمان است، به این قدر ذکرش در اینجا کردن در خور بود.» (۱۴) اطلاعات نزهةالقلوب صرفاً به مباحثی درباره‌ی ایران و شهرها و ولایت‌های مهم ایران زمین محدود نمی‌شود. کوه‌ها، رودخانه‌ها، دریاها و دریاچه‌ها، معادن و مهم‌تر از آن‌ها



راه‌ها و شوارع و حتی بازارها و خیابان‌های مهم شهرهای ایران زمین را هم در بر می‌گیرد. یعنی نقشه‌ی روشن و کاملی از وضعیت کلی جغرافیای ایران و متصرفات آن در معنای سیاسی آن به دست می‌دهد. در شرح کلی ایران زمین و نسبت شهرهای آن با قبله، چنین می‌گوید: «قبله تمامیت ایران زمین ما بین مغرب و جنوب است ... و به حسب افق طول و عرض بلدان [= شهرها]، قبله هر موضع را با دیگر ولایت تفاوتی باشد و ولایت عراقین [عراق عجم و عرب] و آذربایجان و اران و موغان و شیروان و گشتاسفی و بعضی گرجستان و تمام کردستان و قومس و مازندران و طبرستان و جیلانات و بعضی خراسان را باید که چون روی به قبله آرند، قطب شمالی از پس پشت سوی گوش راست بود... و ولایت ارمن و روم و دیار بکر و ربیع و بعضی گرجستان را از آنچه شرح داده شد میل به طرف مشرق باید کرد و ولایت بصره و خوزستان و فارس و شبانکاره و کرمان و دیار مفازه و قهستان و بعضی خراسان را میل به جانب غرب این شرح باید کرد تا روی به قبله درست آید، و مکران و هرمز و قیس و بحرین را روی به مغرب مطلق باید کرد...» (۱۵) اگر مکران خراج‌گزار ایران است و در جای دیگری چنان که گذشت آن را از ایران زمین صریحاً خارج کرده، اما روم و بخش مهمی از آسیای صغیر در این دوره جزو متصرفات ایران زمین و زمین‌های آن بخشی از ایران زمین است. بنابر این مفهوم «ایران زمین» در دوره‌ی مستوفی هم دربرگیرنده‌ی ایران اصلی (core) است و هم دربرگیرنده‌ی زمین‌ها و ولایت‌هایی که از لحاظ سیاسی جزو متصرفات ایران است. چون در همین دوره سمرقند و بخارا نه خراج‌گزار ایران بوده‌اند و نه جزو متصرفات ایران، نامی از آن‌ها به میان نیامده است.

برای این که معنی ایران اصلی از معنی ایران زمین که بیشتر مفهومی سیاسی است و دربرگیرنده‌ی هم ایران اصلی و هم متصرفات سیاسی آن است، باز نموده شود، بخش دیگری از نوشته‌ی مستوفی را نقل می‌کنم. در این بخش «در کیفیت اماکن ملک روم» می‌نویسد:

«و آن قریب شصت شهر است و سردسیر است ... علما گفته‌اند که چون رومیان بیت‌المقدس را خراب کردند و از آنجا برده بردند، حق تعالی بر ایشان خشم گرفت و از آنجا [روم] اسیر و برده بردن رسم فرمود ... و مؤلف کتاب گوید که زندگانی بد ماست که این زمان برده از ایران

به روم می‌برند ... حدود مملکت روم تا ولایت گرجستان و ارمن و سیس و شام و بحر روم پیوسته است. حقوق دیوانی‌اش در این زمان سیصد و سی تومان بر روی دفتر است و در زمان سلاجقه زیادت از یک هزار و پانصد تومان این زمانی بوده است و شهر سیواس اکنون معظم بلاد آنجاست.» (۱۶)

چنان که دیدید روم [ترکیه کنونی] در این دوره جزو متصرفات حکومت ایران و بخشی از ایران زمین است و به همین جهت از «حقوق دیوانی» آن سخن گفته می‌شود. اما آن جا که در همین متن، مستوفی از سرِ دردمندی می‌نویسد که: «از زندگانی بد ماست که این زمان برده از ایران به روم می‌برند»، منظور او از ایران - ایران بدون پسوند زمین - همان ایران اصلی (core) و حکومت ایران است که جدا از متصرفاتش، در طول تاریخ مفهوم جغرافیایی و سیاسی مشخصی داشته است.

درست به همین دلیل وقتی از شهرهایی چون «ری» یا «تبریز» سخن می‌گویید، از آن‌ها به عنوان معظم‌ترین شهرهای ایران و نه ایران زمین یاد می‌کند، بدین عبارت: «ری از اقلیم چهارم است و ام‌البلاد ایران و به جهت قدمت آن را شیخ‌البلاد خوانند.» (۱۷) و یا درباره‌ی تبریز می‌نویسد: «دارالملک آذربایجان در ما قبل مراغه بوده است و اکنون شهر تبریز است و آن نزه‌ترین و معظم‌ترین بلاد ایران است، حقوق دیوانی آذربایجان در زمان سلاجقه و اتابکان قریب دو هزار تومان این زمان بوده است...» (۱۸)

این مفهوم ایران، ایران اصلی، اگر چه با مفهوم «اقلیم چهارم» همانندی و نزدیکی بسیار دارد، چرا که مهم‌ترین شهرهای ایران و البته نه همه‌ی آن‌ها، در اقلیم چهارم واقع شده است، اما با مفهوم «ایران زمین» یکی نیست، یعنی مترادف آن نیست. «ایران زمین» صورتی دیگر از مفهوم بسیار قدیمی‌تر و کهن‌تر است در گذشته به عنوان «ایران شهر» وجود داشته است و سابقه‌ی آن، آن گونه که تحقیقات کم‌نظیر، دست اول و پرنکته و حوصله‌سوزِ جراردو نولی (Gherardo Gnoli) نشان داده است به عصر ساسانی می‌رسد. یعنی در عصر ساسانی بود که مفهوم و ایده‌ی «ایران» و «ایران شهر» پرداخته گردید و رواج یافت. (۱۹)

ظاهراً در دوران اسلامی، «ایران زمین» بر طرح و اساس همان مفهوم قدیمی «ایران شهر» بازسازی گردید و رواج تازه یافت. آن چه که مهم است در هر دو مفهوم، حوزه‌ی متصرفات سیاسی ایران، نقش مهم و محوری داشته است.

البته بررسی دقیق این نکات و مفاهیم، و مسائل مربوط به «ایران»، «ایران شهر»، «ایران زمین»، «مملکت»، «ممالک»، «مملکت ایران» و «ممالک محروسه ایران» - مفهومی که تا این اواخر یعنی تا اواخر حکومت قاجار هنوز کاربرد فعال داشت - در حوصله‌ی این مقاله نمی‌گنجد.

غرض از طرح اجمالی این مطالب در این جا و اشاره‌ی کلی به پاره‌ای از مفاهیم که شرح آن‌ها گذشت، این بوده است که نشان دهم تداوم مفهوم تاریخی و سیاسی ایران در ایران اسلامی و به خصوص در دوره‌ی پیش از حکومت صفوی، چگونه بوده است و در وجدان آگاه ایرانی‌های با فرهنگ چگونه درک می‌شده است. چنان که مستوفی وقتی به ایران و وضعیت و موقعیت آن در زمانه‌ی خود می‌نگرد، ایران و موقعیت آن را در بستر استمرار تاریخی آن نیز می‌نگرد و این استمرار تاریخ ایران، در دید او آن اندازه بدیهی و ملموس است که بدون هیچ اما و اگر، گذشته‌ی کفرآمیزش را با حال اسلامی‌اش یک جا و در تداوم تاریخی آن مورد بحث قرار می‌دهد:

«... به چند نوبت که جامع‌الحساب ممالک نوشتیم تا اول عهد غازان خان ... یک هزار و هفتصد و چند تومان بوده است و بعد از آن به سبب عدل غازان خان که در ولایت روی به آبادانی نهاده بود، به مبلغ دو هزار و صد تومان و کسری می‌رسید و اکنون همانا نیمه آن نباشد، چه اکثر ولایات از این تحکیمات و تردّد لشکرها برافتاده است، دست از زرع بازداشتند و در مسالک‌الممالک آمده که در هجدهم سال از پادشاهی خسرو پرویز که آخرین سال زمان کفر بود ... جامع‌الحساب مملکت [= کشور] او نوشتند چهارصد بار هزار هزار و بیست هزار دینار زر سرخ بوده است که اکنون آن را عوامل می‌خوانند و به قیاس این زمان هشتاد هزار و چهار تومان رایج باشد، و در رساله ملکشاهی آمده که در عهد سلطان ملک‌شاه سلجوقی، بیست و یک هزار و پانصد و چند تومان زر سرخ بوده است و دیناری زر سرخ را دو دینار و دو دانک حساب

کردندی که پنجاه هزار تومان و کسری بودی. خرابی و آبادانی جهان از این قیاس توان کرد...» (۲۰) و همو باز در استناد به فارسنامه بلخی درباره‌ی گذشته‌ی تاریخ کشورش و درباره‌ی فارس چنین می‌نویسد: «در فارس‌نامه آمده است که مملکت فارس دارالملک پادشاهان ایران بوده است و مشهور است که ایشان [را] اگرچه بر تمامت ایران حکم داشته‌اند، ملوک فارس خوانده‌اند و قدرت و شوکتشان چنانکه اکثر پادشاهان ربع مسکون خراج‌گزار ایشان بوده‌اند.» (۲۱)

این نوع آگاهی‌های روشن و آشکار درباره‌ی هویت تاریخی کشوری با قدمت ایران را نمی‌توان به آسانی نادیده گرفت و به ضرب و زور تئوری‌های «مدرنیست»ها و تلاش بی‌فرجام دنباله‌روان ایرانی آن‌ها، ایران و هویت ایرانی آن را محصول حکومت پهلوی اول و بازآفریده‌ی جریانی به نام «ملت‌سازی» (nation – building) به شمار آورد.

یکی از سه مقوله‌ی مهمی که بِنَدیکت اندرسون، در کتاب ارزشمندش بر اساس آن نظریه‌ی خود را درباره‌ی پیدایش ملت‌ها و ناسیونالیسم تدوین کرده است مربوط می‌شود به مسئله‌ی «زبان». اندرسون معتقد است، که در دنیای پیش مدرن، جوامع بزرگ براساس زبان مقدس – زبان کتب مقدس – تشکیل می‌یافته‌اند و زبان گفتار معمولی (vernacular) و غیرمقدس را در تشکل آن جوامع بزرگ نقشی نبوده است. اگر چنین نظریه‌ای درباره‌ی تاریخ غرب و بسیاری از کشورها صدق کند، در مورد ایران و درباره‌ی شرق جهان اسلام که زبان فارسی زبان اصلی این منطقه بوده است، به هیچ وجه مصداقی ندارد.

اندرسون با بررسی پاره‌ای از تحقیقات درباره‌ی نقش زبان لاتین در اروپای غربی به این نتیجه می‌رسد که تا قبل از قرن شانزدهم میلادی، تنها زبانی که بدان تعلیم داده می‌شد و نوشته و آموخته می‌گردید، لاتین بوده است، و کم‌کم از قرن شانزدهم به بعد و به جهت رشد صنعت چاپ، زبان گفتار رایج و غیرمقدس آغاز به رشد کرد و به مرور جایگزین زبان لاتین – زبان مقدس – شد. از قول مارک بلوخ (Marc Bloch) درباره‌ی زبان کتابت در اروپای غربی در دوره‌ی قرون وسطی می‌آورد که: لاتین نه تنها زبانی بود که (مسائل مختلف) به آن زبان تدریس

می‌شد، بلکه تنها زبانی بود که اصولاً تدریس می‌گردید. نیز اضافه می‌کند که تأکید بلوخ بر این که لاتین تنها زبانی بود که تدریس می‌شد، آشکارا نشان دهنده‌ی قداست زبان لاتین و نیز نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که زبان دیگری شایستگی تدریس را نداشت. در ادامه‌ی همین بحث و در تأیید نظرش به تحقیق دو محقق دیگر درباره‌ی کتاب و چاپ کتاب استناد می‌کند تا قبل از سال ۱۵۰۰ میلادی، ۷۷ درصد کتاب‌های منتشر شده به زبان لاتین بوده، و بعد می‌گوید از ۸۸ متن چاپ شده در پاریس در ۱۵۰۱ میلادی، به استثنای ۸ تای آنها، بقیه همگی به زبان لاتین نوشته شده بودند، اما بعد از ۱۵۷۵ میلادی اکثر کتاب‌های چاپ شده به زبان فرانسه بود. نیز در اهمیت نقش زبان مقدس، زبانی که او آن را زبان حقیقت **truth – language** می‌نامد می‌نویسد: در قرن هفدهم، هابز (Hobbes ۱۶۷۸-۱۵۸۸) چهره‌ی محبوب و شناخته شده‌ی قاره اروپا بود، چرا که نوشته‌هایش را به زبان حقیقت [= مقدس] نوشته بود، اما برخلاف او شکسپیر (۱۶۱۶ – ۱۵۶۴) که نوشته‌هایش به زبان رایج گفتار بود، تقریباً در خاک اروپا ناشناخته بود. (۲۲).

براساس همین دیدگاهش، درباره‌ی قداست زبان عربی می‌نویسد:

« در سنت اسلامی تا همین دوره‌های اخیر، قرآن لفظ به لفظ ترجمه ناشدنی بود ( و به همین جهت هم ترجمه نشده باقی ماند) چرا که حقیقت الهی (Allah' s truth) فقط از طریق علایم حقیقی - و جایگزین ناشدنی - زبان نوشتاری عربی، دریافتنی بود». (۲۳)

اندرسون نمی‌دانست که در شرق جهان اسلام و در یکی از بخش‌های حوزه‌ی زبان فارسی و ایران تاریخی یعنی در ماوراءالنهر که جزء خراسان بزرگ بود، در دوره‌ی حکومت ابوصالح منصور ابن نوح سامانی، یعنی در بیش از هزار سال پیش، در نیمه‌ی دوم قرن چهارم هجری، با اجازه و فتوای فقها و علمای شهرهای مختلف، متن عربی تفسیر محمدبن جریر طبری به زبان فارسی ترجمه شد و داستان این ترجمه و اجازه‌ی فقها در آغاز متن ترجمه شده‌ی همان تفسیر چنین آمده است که کتاب تفسیر محمدبن جریر طبری را از بغداد در چهل مصحف آورده بودند و این کتاب به زبان تازی و به اسنادهای دراز بود و چون خواندن کتاب و درک و فهم عبارات

آن - بدان جهت که به تازی نوشته شده بود - بر امیر منصور ابن نوح سامانی دشوار بود، به این فکر افتاد که کتاب به زبان فارسی ترجمه شود.

« پس علماء ماوراءالنهر را گرد کرد و این از ایشان فتوی کرد که روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم. گفتند روا باشد خواندن و نوشتن تفسیر قرآن به پارسی مرآن کس را که او تازی نداند، از قول خدای عزّ و جلّ که گفت: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ. گفت من هیچ پیغامبری را نفرستادم مگر به زبان قوم او، آن زبانی که ایشان دانستند. و دیگر آن بود که این زبان پارسی از قدیم باز دانستند از روزگار آدم تا روزگار اسمعیل پیغامبر (ع)، همه پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی، و اول کس که سخن گفت به زبان تازی اسمعیل پیغامبر (ع) بود، و پیغامبر ما صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ از عرب بیرون آمد و این قرآن به زبان عرب بر او فرستادند، و اینجا بدین ناحیت زبان پارسی است و ملوکان این جانب ملوک عجم اند.

« پس بفرمود ملک مظفر ابوصالح [منصور ابن نوح سامانی] تا علماء ماوراءالنهر را گرد کردند و از شهر بخارا ... از شهر بلخ ... از باب الهندو ... از شهر سمرقند و از شهر سپیجاب و فرغانه و از هر شهری که بود در ماوراءالنهر، و همه خطها بدادند بر ترجمه این کتاب که این راه راست است.» (۲۴)

بدین ترتیب برای نخستین بار قرآن و تفسیر آن - در قرن چهارم هجری - به زبان فارسی ترجمه شد و همین کار آغازی شد برای نوشتن تفسیر قرآن و ترجمه‌ی آن به زبان فارسی، چنان که در فاصله‌ی یکی دو قرن، چندین تفسیر به طور مستقل در زبان فارسی نوشته شد (۲۵) و این سنت یعنی نوشتن تفسیر قرآن به زبان فارسی در مناطقی که زبان فارسی رواج داشت، همچنان ادامه یافت...

و این نشان‌دهنده‌ی اهمیت زبان فارسی است در ایران و در منطقه‌ای که از آن به شرق جهان اسلام یاد می‌کنند. آگاهی‌ها و دل‌بستگی‌ها عمیق و شگفت‌انگیزی را نسبت به این زبان، در آن دوره‌ی تاریخی و دوره‌های مختلف تاریخ ایران می‌توان نشان داد. دل‌بستگی‌هایی که به طور

آگاهانه به زبان فارسی به عنوان بخشی از هویت تاریخی و کهن سال ایران و به عنوان زبان رایج منطقه‌ی وسیع و مهمی از «ایران زمین» می‌نگریسته است.

پیشینه‌سازی (re - archaization) شگفت‌انگیزی که در آغاز متن مهمی چون ترجمه‌ی تفسیر طبری و در توجیه اقدام مترجمان آن دیده‌ایم و به شیوه‌ی اغراق‌آمیزی مدعی آن بود که «از روزگار آدم تا روزگار اسمعیل پیغامبر (ع) همه پیغامبران و ملوکان روی زمین به پارسی سخن» می‌گفتند، از آن نوع پیشینه‌سازی‌هایی است که در «باور» و «آگاهی» جمعی یک جامعه، «حال» آن جامعه را به «گذشته» آن پیوند می‌دهد. پیوند می‌دهد تا آینده‌شان را در استمرار گذشته‌شان پی‌افکنند. (۲۶) و این یعنی باز آفرینی و تجدید، و هم تحکیم یک هویت.

نیمه‌ی دوم قرن چهارم هجری اوج دورانی است که ایرانی‌ها از پس حمله‌ی اعراب و تجزیه‌ی امپراتوری ایران، تلاش‌های گسترده و آگاهانه‌ای را در شکوفایی زبان فارسی و اعتلای سنت‌های ایرانی خود پی‌می‌افکنند. در همین قرن است که ابومنصور عبدالرزاق وزیر دانشورش یعنی ابومنصور محمدبن عبدالله‌المعمری را به جمع آوردن دهقانان و فرهیختگان خراسان برای نوشتن شاهنامه‌ای به نثر فرمان می‌دهد. و این همان شاهنامه‌ای است که مقدمه‌ی آن به عنوان «مقدمه قدیم شاهنامه» در دست و معروف است. و باز در همین قرن است که حاصل تلاش ابوالمؤید بلخی، ابومنصور محمدبن عبدالله‌المعمری و دقیقی طوسی، عالی‌ترین تجلی خود را در شاهنامه فردوسی و در زبانی استوار به نمایش می‌گذارد و در همین شاهنامه فردوسی است که تصویر و تصوّر «هویت ایرانی» و «ایران» به بهترین شیوه‌ها بازسازی و بازآفرینی می‌شود، و قرن‌ها خاطره‌ی آن در وجدان فرهنگی و تاریخی مردم این منطقه زنده می‌ماند.

زبان فارسی پاسدار و حامل اصلی این خاطره‌ی تاریخی نه تنها زبان گفتار رایج بخش مهمی از مردم این سرزمین بوده که به فارسی سخن می‌گفتند، بلکه به عنوان زبان مشترک - چه گفتاری و چه «نوشتاری» - تنها وسیله‌ی ارتباط همه‌ی مردمی بود که در این حوزه‌ی بزرگ فرهنگی می‌زیستند و زبان گفتار روزانه‌شان با فارسی متفاوت بود. اهمیت این ویژگی زبان فارسی در یکی از متن‌هایی که در قرن چهارم و در فاصله‌ی سال‌های ۳۶۷ تا ۳۸۰ هجری به نظم درآمده

است، به وضوح بیان شده است. در دیباچه‌ی همین متن یعنی کتاب «دانشنامه» که در دانش ریاضی منظوم شده بود، حکیم میسری چنین می‌گوید:

چو بر پیوستنش بر، دل نهادم

فراوان رای‌ها بردل گشادم

که چون گویمش من تا دیر ماند

و هر کس دانش او را بداند

بگویم تازی ار نه پارسی نغز

ز هر در، من بگویم مایه و مغز

و پس گفتم زمین ماست ایران

که بیش از مردمانش پارسی دان

و گر تازی کنم نیکو نباشد

که هر کس را از او نیرو نباشد

دری گویمش تا هر کس بداند

و هر کس بر زبانش بر، براند (۲۷)

چنان که دیدید میسری با آن که بر هر دو زبان تازی و فارسی تسلط داشته است، با این استدلال که این جا سرزمین ایران است و بیش‌تر مردمش فارسی‌دان، دانشنامه را به زبان فارسی دری به نظم درآورده است. فارسی در طی قرن‌ها - و با آن که عربی در دوره‌هایی زبان علمی منطقه بوده است - همین ویژگی اساسی و بنیادی‌اش را هم با عنوان زبان رایج گفتار بخشی از مردم ایران و هم به عنوان زبان مشترک گفتار و «نوشتار» همه‌ی مردم ما حفظ کرده است.



بنابر این ادعاهای پنهان و آشکاری که مدعی است زبان فارسی با تحکم و قلدری رضا شاه پهلوی و به زور نظام اجباری و آموزش همگانی عصر او به عنوان زبان رسمی به مردم ایران تحمیل شده است، از نوع جعلیات و تبلیغات پا در هوایی است که پایه و اساس تاریخی ندارد. اشتباه نشود منظور من تأیید سیاست‌های فرهنگی دوره‌ی پهلوی نیست. مخالفت آشکارم را با آن سیاست‌ها پیش‌ترها نوشته و گفته‌ام. (۲۸) منظورم واقعیت‌ها و واقعیت تاریخ است.

واقعیتی که نشان می‌دهد سال‌ها پیش از آن که رضاشاه به حکومت برسد، در عصر رونق صنعت چاپ و انتشار در ایران، خود به خود و به طور طبیعی، زبان فارسی تنها زبان اصلی و مهمی بود که کار نشر در شکل عمومی آن، با آن آغاز شده بود. و این امر آن اندازه طبیعی و بدیهی بود که جای چون و چرا نداشت، چرا که زبان دیگری را در ایران توان آن نبود که به عنوان زبان «نوشتار» برگزیده شود و این جریان طبیعی بدون بخشنامه و امر و نهی، خود به خود سیر خود را طی می‌کرد.

به همین جهت در ایران، زبان اصلی و عمومی روزنامه‌هایی که تا پیش از مشروطیت منتشر شده بودند، از روزنامه‌های میرزا صالح شیرازی (کاغذ اخبار)، و از «وقایع اتفاقیه» گرفته تا روزنامه‌هایی چون «روزنامه دولت علیه ایران»، «روزنامه‌ی «ملتی» یا روزنامه‌ی «ملت سنیه ایران»، «روزنامه‌ی «دولت ایران»، «روزنامه‌های «وقایع عدلیه»، «نظامی»، «مریخ»، «شرف»، «تربیت» و «روزنامه‌هایی که در شهرستان‌ها منتشر می‌شد، نظیر روزنامه‌ی «ملتی»، «تبریز»، «احتیاج»، «ادب»، «کمال» که در تبریز و روزنامه‌ی «فرهنگ» که در اصفهان منتشر می‌شدند فارسی بوده است و اگر یکی دو روزنامه چون «روزنامه علمیه» در تهران که به سه زبان فارسی، عربی و فرانسوی و یا روزنامه‌ی «الفارس» در شیراز به زبان فارسی و عربی منتشر می‌شدند، بدان معنا نبود که زبان دیگری و در این مورد خاص عربی یا زبان‌هایی چون آذربایجانی و کردی و بلوچی را در ایران آن مایه و اعتبار می‌بود که می‌شد به آن زبان‌ها روزنامه‌ی عمومی منتشر کرد. روزنامه‌ی «الفارس» هم که در دوره‌ی حکمرانی ظل‌السلطان در ۱۲۸۹ قمری با مدیریت میرزا تقی کاشانی برپا شد، فقط سه شماره‌ی آن به فارسی و عربی منتشر شده بود و بخش عربی آن در واقع ترجمه‌ی همان

بخش فارسی بود و ظاهراً «برای سهولت استدراک عربهای [آن] حدود چنان مقرر شد که یک سمت روزنامه را به زبان عربی ترجمه نمایند» (۲۹) و پس از سه شماره در شماره‌ی (۴) همان روزنامه درباره‌ی حذف بخش عربی چنین نوشتند: «از آن راهی که نوشتن عربی روزنامه و ترجمه آن اسباب تعویق و تعطیل نمره‌ها می‌شد و نگاشتن آن نیز چندان لازم نبود و زحمت مباشرین این عمل مضاعف می‌گردید، لهذا چنین شایسته دیدند که نمره‌های آتیه بدون ترجمه عربی باشد. رئیس و منشی روزنامه میرزا تقی کاشانی» (۳۰).

تازه در نشر بخش عربی آن روزنامه، ظل‌السلطان که آن زمان حکومت فارس را در اختیار داشت، مقاصد تبلیغی و سیاسی داشت. برای این که این بحث یعنی بحث پراهمیت موقعیت زبان فارسی به عنوان زبان عملاً رسمی خواندن و نوشتن در ایران و به خصوص در آذربایجان ایران مشخص شود، بخشی از گزارش مهم محمدامین رسول‌زاده (سوسیال دموکرات و ناسیونالیست معروف و هوادار پان‌ترکیسم که بعدها «در ۳۴ سالگی رئیس جمهوری نخستین جمهوری اعلان شده در جهان اسلام» (۳۱) یعنی آذربایجان - در قفقاز - گردید) را که به همین مسئله یعنی اعتبار زبان فارسی در آذربایجان ایران مربوط است در زیر می‌آورم و به این گفتار خاتمه می‌دهم.

ترجمه‌ی بخشی از اصل این گزارش که در ژوئن ۱۹۰۹ [۱۲۸۸ شمسی] از ارومیه (آن زمان رسول‌زاده در ایران و در آذربایجان بود) به روزنامه‌ی «ترقی» چاپ باکو فرستاده شده بود و در شماره‌ی ۱۴۵ روزنامه‌ی ترقی و در ژوئیه ۱۹۰۹ میلادی [۲۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۷ قمری] یعنی نزدیک به ۳ سال پس از اعلان مشروطیت در ایران، منتشر شده است، چنین است.

« از آثار ادبیات در اینجا [= ارومیه] چیز قابل ذکری نیست. درباره روزنامه‌هایی که به زبان آسوری منتشر می‌شوند، در جای خود صحبت خواهیم کرد. بگردیم تا بلکه یک مسلمان روزنامه‌خوان پیدا بکنیم.

« ممکن نیست. در اینجا نمی‌توانید غیر از چند مشترک حبل‌المتین روزنامه خوان دیگری پیدا بکنید. روزنامه‌های ترکی قفقاز نیز در اینجا خریدار و خواننده ندارند. اصلاً در اینجا ترکی خواندن متداول نیست. اگرچه همه ترک هستند اما ترکی نمی‌خوانند. در همه جای آذربایجان

چنین است. حتی چنان تیپ‌هایی وجود دارند که این حال را برای قفقاز نیز پیشنهاد می‌کنند و خیال می‌بافند که باید همه‌ی عالم اسلام زبان فارسی یاد بگیرند و به فارسی بخوانند.

« یک سال قبل در اینجا روزنامه‌ای هفتگی به نام فریاد منتشر گردیده است. بعد از در حدود سی روزنامه‌ای که در تبریز منتشر می‌شده، این روزنامه نیز عمر خود را فدای معارف دوستان ارومیه کرده، رفته است و فریادهایش به فریادهای کشیده شده در میان صحرا مانده، بی‌ثمر ماند و سرانجام تلف گردید.

« در عرض پانزده روزی که در ارومیه ماندم، هر چه جستجو کردم بلکه یک نفر خریدار روزنامه ترکی پیدا کنم تا بینم در قفقاز یا عثمانی چه می‌گذرد و اوضاع عالم چگونه است، ممکن نگردید. به شهبندری عثمانی هم مراجعه کردم که به روزنامه‌های استانبول دسترسی پیدا کنم که بی‌نتیجه بود. انسان وقتی به ایران افتاد، به معنی این است که دستش از عالم مدنیت بریده شده است.» (۳۲)

چنان که دیدید به اعتراف صریح رسول زاده، نه تنها دو سه سالی پس از اعلان مشروطیت در همه جای آذربایجان، مردم علاقه‌ای به ترکی خواندن نشان نمی‌دادند، بلکه همان مردم ترک زبان به رسول زاده‌ها توصیه می‌کردند که در قفقاز هم به فارسی بنویسند ... و این وضع ربطی به حکومت پهلوی - چون سال‌ها مانده بود تا حکومت پهلوی بر سر کار بیاید - یا هیچ حکومتی در ایران متأخر نداشت و مربوط می‌شد به نقش تاریخی زبان فارسی به عنوان زبان اصلی کتابت و مشترک مردم ما. چنان که در همان دوره‌ی ناصری تا «تمثیلات» آخوندزاده به فارسی ترجمه نشد، خواننده‌ای پیدا نکرد. و اگر «مکتوبات» او هم به همت مستشارالدوله به فارسی برگردانده نمی‌شد، نسخه‌ی دستنویس آن در بین روشنفکران ایران - چه فارسی زبان و چه ترکی زبان - دست به دست نمی‌گشت. در تبریز هم چه پیش از مشروطه و چه پس از آن، زبان اصلی همه روزنامه‌های مهم و معتبر به فارسی بود و اگر بعد از مشروطیت چند نشریه نظیر «خیراندیش» و «انادیلی» و ... به ترکی منتشر شدند و یا رساله‌هایی به ترکی در آن شهر منتشر کردند، و یا

پاره‌ای نشریات، در کنار فارسی، یکی دو صفحه‌ای به ترکی اختصاص دادند، به معنی بی‌اهمیت بودن زبان فارسی نبود.

طرح اهمیت تاریخی نقش زبان فارسی به معنی نادیده گرفتن تأثیر نظام آموزش همگانی در دوره‌ی پهلوی، در گسترش زبان فارسی نیست. نیز آن همه تأکید بر نقش بارز «هویت ایرانی» در دنیای پیش مدرن و محتوای سیاسی - فرهنگی و جغرافیایی مفهوم «ایران» به نام کشوری شناخته شده و کهن سال، به معنی نادیده گرفتن درک نوینی که از «ایران» و «ایرانی» پیدا شده است، نیست. آن مسائل را باید در جای خود مورد بررسی قرار داد و این مفاهیم تازه را هم باید به جای خود و با توجه به آن مفاهیم پیشینه‌دار و کهن سال مورد ارزیابی، بازبینی و بررسی قرار داد. به عبارت دیگر در ربط با کشور کهن‌سالی چون ایران، نمی‌توان همه چیز را به پای «مدرنیته» و تجدد نوشت و نقطه‌ی پایان نهاد. (۳۳) ایران کشور جدیدالتأسیسی چون پاکستان و اندونزی، ترکیه و عراق یا آلمان و آمریکا نیست.

با این همه تا شرایط اجتماعی و تاریخی جامعه‌ی ایرانی دگرگون نگردید، این مفهوم جدید جذب فرهنگ ایران نشد، شرایطی که مبارزات گسترده‌ی ضداستعماری را در کنار مبارزات ضداستبدادی - استبداد قاجار - باعث شده است. پیدایی مفهوم جدید وطن در شکل تکامل یافته‌ی ناسیونالیستی آن در فرهنگ ایرانی، محصول همین شرایط استعماری قرن نوزدهم بوده است، به عبارت دیگر شاعران و متفکران این دوره ناگزیر بودند که در مبارزات ضداستعماری بیشتر بر ناسیونالیسم ایرانی، و گاه اسلامی، تکیه کنند. و در مبارزات ضداستبدادی خود متکی باشند بر دستاوردهای فرهنگی غرب، از قبیل پارلماناریسم، قانون‌خواهی، دموکراسی و حق حاکمیت ملت. به همین دلیل سرنوشت ناسیونالیسم ایرانی از سرنوشت مبارزات و حتی مفهوم مبارزات ضداستعماری آنان جدا نیست.

وطن بزرگ‌ترین مایه الهام همه شاعران این دوره است. (۳۴) اگر دواوین شعرای این دوره یا روزنامه‌های این زمان را بگشاییم کمتر صفحه‌ای است که به نوعی در آن با مفهوم جدید وطن آشنا نشویم. تأثیرگذاری و شورانگیزی این نوع سروده‌ها، دست مایه‌ای بوده است برای

برانگیختن احساسات ملی و ضداستعماری مردم. دو نمونه‌ی زیر از ملک‌الشعرا بهار حال و هوای شعرهای «وطنی» آن دوره را به خوبی به نمایش می‌گذارد.

ای خطهٔ ایران مهین، ای وطن من  
ای گشته به مهر تو عجین جان و تن من  
ای عاصمهٔ دنیی آباد که شد باز  
آشفته کنارت چو دل پر حزن من  
دور از تو گل و لاله و سرو و سنم نیست  
ای باغ گل و لاله و سرو و سمن من

\*\*\*

دردا و دریغا که چنان گشتی بی‌برگ  
کز بافتهٔ خویش نداری کفن من

\*\*\*

و امروز همی گویم با محنت بسیار  
دردا و دریغا وطن من، وطن من

(دیوان بهار، ج ۱، ص ۲۱۶)

و نیز:

وطنیاتی با دیدهٔ تر می‌گویم  
با وجودی که در آن نیست اثر می‌گویم

تا رسد عمر گرانمایه بسر، می گویم  
بارها گفته‌ام و بار دگر می گویم  
که وطن، باز وطن، باز وطن در خطر است  
ای وطن خواهان زنه‌ار، وطن در خطر است  
(دیوان بهار، ج ۱، ص ۲۰۸)

نیز دهخدا در جایی دیگر و در قطعه‌ای سه بیت، وطن‌داری و عشق به وطن را این گونه تصویر کرده است:

هنوزم ز خُردی به خاطر دَر است  
که در لانهٔ ماکیان بُرده دست  
به منقارم آن سان به سختی گزید  
که اشکم، چو خون از رگ، آن دم جهید  
پدر خنده بر گریه‌ام زد که «هان!»  
وطن‌داری آموز از ماکیان».  
(دیوان دهخدا، ص ۱۲۵)

---

یادداشت‌ها:

۱. ابوالقاسم عارف قزوینی، دیوان، به اهتمام عبدالرحمن سیف آزاد، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر، ص ۳۳۴

۲. مدرنیست‌هایی چون ارنست گلنر، هابسبام، بندیکت اندرسون، مایکل مان، براس و ... بنیادی‌ترین دیدگاه نظری که در برابر مدرنیست‌ها، دیدگاهی کاملاً متفاوت داشت و دارد، مربوط می‌شود به اندیشه‌ی «پیشینه‌باوری» Primordialism و پیشینه‌باورانی (Primordialists) چون کلی فورد گیرتز (Geertz) و استیون گراسبی (Grosby) و ...

۳. Smith, Anthony D. : Nationalism and Modernism. London, Routledge, 1999 – 2000 , p . 1

۴. Hobsbawm E. J. : Nations and Nationlism Since 1780, Programme, Myth, Reality. Cambridge University Press , 1997 , pp. 14 – 15

۵. فریدون آدمیت: اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، ص ۱۱۶،

۶. Anderson, Benedict: Imagined Communities, Published by Verso, London, 1999. Pp. 18. 22 – 36

۷. فریدون آدمیت: اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات پیام، ص ۲۶۴،

۸. شفیعی کدکنی، « تلقی قدما از وطن»، الفبا، شماره ۲، ص ۳،

۹. برای یک معرفی کوتاه اما ارزنده از کتاب بندیکت اندرسون نگاه کنید به مقاله‌ی مسعود فاضلی با عنوان « آیا ملت‌ها مجموعه‌هایی ساختگی و تصویری هستند»، در کنکاش، چاپ آمریکا، شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۱۳۷۴، صص ۷۴ تا ۸۳.

فاضلی در نقد آرای اندرسون نکته‌ی مهمی را درباره‌ی ایران مطرح کرده و نوشته است: « یک سوال مشخص درباره ایران و مشخص‌تر از آن شاهنامه فردوسی: آیا این کتاب سازنده پندار «ایرانیت» نیست؟ اگر چنین باشد این کمونیت به خیال درآمد *imagined community* کهن‌تر از آن است که اندرسون می‌گوید.» نگاه کنید به همان مجله‌ی کنکاش ص ۸۳. از سویی

دیگر این نکته نیز درخور توجه است که در غرب بعضی از پژوهندگان چون Lesley Johnson سعی کرده‌اند که براساس نظریه‌ی بندیکت اندرسون نمونه‌هایی از همان کمونیت‌های به خیال درآمده را در دوره‌ی قرون وسطی نشان دهند. نگاه کنید به صفحه‌ی ۱۷۵ کتاب Anthony D. Smith مشخصات آن را در ارجاع شماره‌ی ۴ داده‌ام.

۱۰. نگاه کنید به مقاله‌ی جلال خالقی مطلق و جلال متینی با عنوان کلی «ایران در گذشت روزگاران» که بخش نخست آن با عنوان «ایران در دوران باستان» نوشته‌ی استاد خالقی مطلق و بخش دوم آن با عنوان «ایران در دوران اسلامی» نوشته‌ی استاد جلال متینی است. و هر دو مطلب در ایران‌شناسی، سال چهارم، شماره‌ی ۲، تابستان ۱۳۷۱ منتشر شده است، نیز نگاه کنید به دنباله‌ی بحث در ایران‌شناسی، سال چهارم، شماره‌ی ۴، ۱۳۷۱ و نیز نگاه کنید به ایران‌شناسی، سال ششم، شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۷۳ به نوشته‌ی استاد خالقی مطلق با عنوان: «چند یادداشت دیگر بر مقاله‌ی ایران در گذشت روزگاران»

۱۱. برای نمونه نگاه کنید به نظریات Adrian Hastings که هویت ملی انگلیسی‌ها را به عنوان یک ملت - دولت انگلیسی (an English Nation - State) به قرن یازدهم می‌رساند و از ملت انگلیسی به عنوان قدیم‌ترین ملت جهان غرب یاد می‌کند. نگاه کنید به کتاب او با این مشخصات:

Hastings, Adrian: The Construction of Nationhood, Cambridge University Press, 1997.

به خصوص به بخش نخست با عنوان ملت و ناسیونالیسم، صفحات ۵ تا ۷ و نیز به بخش دوم آن از صفحه ۳۵ تا ۶۶.

۱۲. نگاه کنید به صفحه‌ی ۱۳۷ کتاب هابسبام (Hobsbawm) که مشخصات آن را در ارجاع شماره‌ی ۵ به دست داده‌ام.



۱۳ و ۱۴. مستوفی، حمدالله: نزهةالقلوب. به سعی و اهتمام گای لیسترانج [چاپ افست]، ناشر: دنیای کتاب، صفحه‌ی ۱۰۰ و ۱۴۱

۱۵. مستوفی حمدالله: نزهةالقلوب. ص ۲۲ و نیز نگاه کنید به عبارات زیر از صفحه‌ی ۹ همین کتاب، آن جا که از راه‌های ایران زمین و مقدار طول و مسافت آن‌ها تا مکه سخن می‌گوید. در این عبارات از مهم‌ترین شهرهای امروزی ایران و همچنین شهرهایی که در گذشته جزو ایران بوده‌اند و از دست رفته‌اند، سخن می‌گوید به این شرح:

« و از مکه تا معظم بلاد ایران زمین به موجب شرح که متعاقب در ذکر طُرُق [راه‌ها] خواهد آمد، مسافت بر این موجب است: از مکه تا سلطانیه که دارالملک ایران است به راه بغداد، سیصد و هشتاد و هشت فرسنگ. تبریز هم دارالملک است به راه بغداد سیصد و هشتاد فرسنگ. بغداد هم دارالملک است به راه نجف اشرف، دویست و شصت فرسنگ است. از مکه تا ری سیصد و پنج فرسنگ، تا اردبیل، دوصد و بیست و چهار فرسنگ، تا همدان، دویست و هفتاد و هفت فرسنگ، تا کاشان دویست و شصت فرسنگ، تا اصفهان سیصد و یک فرسنگ، تا سمنان دویست و بیست و نه فرسنگ، تا شوستر دویست و سی و یک فرسنگ، تا قاین دو صد و هشتاد فرسنگ، تا نیشابور چهار صد و بیست فرسنگ، تا تفلیس پانصد و یک فرسنگ، تا بلخ پانصد و هفت فرسنگ، تا مرو چهارصد و هشتاد و یک فرسنگ، تا قم دویست و نود و چهار فرسنگ، تا سبزوار چهار صد و دو فرسنگ، تا یزد سیصد و چهار فرسنگ، تا قزوین سیصد و هفتاد فرسنگ، تا شیراز دویست و هفت فرسنگ، تا نیریز سیصد و نه فرسنگ، تا هرموز دویست و چهار فرسنگ...»

۱۶. مستوفی، حمدالله: نزهةالقلوب، ص ۹۴

۱۷ و ۱۸. همان متن، به ترتیب نگاه کنید به صفحات ۵۲ و ۷۵

۱۹. gnoli Gherardo: The Idea of Iran, An Essay on its Origin, Roma, Istiuto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1989

نگاه کنید به خصوص به بخش پنجم این کتاب ارزشمند با عنوان *The Sassanians and the Birth of Iran* . صفحات ۱۲۹ تا ۱۷۵

۲۰ و ۲۱. مستوفی، حمدالله: *نزهةالقلوب*، به ترتیب نگاه کنید به صفحات ۲۷ و ۱۱۲،

۲۲ و ۲۳. نگاه کنید به کتاب *بندیکت اندرسون*، به ترتیب به صفحات ۱۸ و ۱۴. مشخصات آن را در ارجاع شماره‌ی ۷ به دست داده‌ام.

۲۴. نگاه کنید به: ترجمه تفسیر طبری، فراهم آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی ۳۵۰ تا ۳۶۵ هجری، مجلد اول، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۶، صص ۵ و ۶،

۲۵. بنیاد فرهنگ ایران، چهار تفسیر از این تفسیرهای قدیمی را چاپ و منتشر کرده است. بدین شرح ۱: «تفسیر پاک...» نسخه‌ی محفوظ در دانشگاه لاهور. (ظاهراً در اواخر قرن ۴ یا اوایل قرن ۵ هجری نوشته شده است.) به کوشش علی رواقی، ۱۳۴۸ تهران. ۲- تفسیر قرآن کریم، تألیف ابوبکر عتیق سور آبادی، چاپ عکسی از روی نسخه دیوان هند، لندن، مکتوب به سال ۵۲۳ هجری. انتشارات بنیاد فرهنگ، تهران، ۱۳۴۵. ۳- تفسیر قرآن مجید محفوظ در دانشگاه کمبریج [تحریر ۶۲۸ هجری]، که به تصحیح استاد جلال متینی، جزو همان انتشارات، در ۲ جلد در ۱۳۴۹ منتشر شده است. ۴- تفسیر *بصائر یمینی*، تألیف محمد بن محمود نیشابوری به تصحیح علی رواقی، بنیاد فرهنگ، تهران، ۱۳۵۹ شمسی. نگاه کنید به یادداشت عارف نوشاهی بر مقاله‌ی حافظ محمودخان شیرانی با این عنوان: «تفسیری کهن از قرآن مجید» در معارف، دوره هیجدهم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۸۰ (شماره پیاپی ۵۲). ص ۴۲،

۲۶. برای یک گفتار کوتاه اما جالب در این زمینه نگاه کنید: به مقاله‌ی ویلیام هنوی با عنوان «هویت ایرانی از سامانیان تا قاجاریه» در *ایران‌نامه*، سال ۱۲، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۳، به صفحات ۴۷۳ تا ۴۷۸

۲۷. حکیم میسری، دانشنامه، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۶، بیت ۸۰ تا ۸۵ به نقل از مقاله‌ی جلال خالقی مطلق با عنوان « چند یادداشت دیگر بر مقاله‌ی ایران درگذشت روزگاران» در ایران‌شناسی، سال ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳، ص ۲۹

۲۸. برای نمونه نگاه کنید به گفت‌وگویی که در اول ژانویه‌ی ۱۹۹۴ [۱۳۷۳] با دکتر چنگیز پهلوان کرده‌ام. این گفت و گو با عنوان «حوزه تمدن ایرانی» با چهار گفت و گوی دیگر با دکتر چنگیز پهلوان، یک جا و در کتابی با نام «پنج گفت‌وگو»، چنگیز پهلوان، ناشر: فراز، در سال ۲۰۰۲ میلادی در آلمان منتشر شده است.

۲۹ و ۳۰. صدرهاشمی، محمد: تاریخ جراید و مجلات ایران، جلد اول، چاپ دوم، ۱۳۶۳، اصفهان، انتشارات کمال، ص ۲۶۱

۳۲. رسول‌زاده، محمدامین: گزارش‌هایی از انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه رحیم رئیس‌نیا، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷، ناشر: شیرازه، صفحه ۱۰ پیش گفتار.

۳۳. همان کتاب، صفحات ۲۲۵ و ۲۲۶

۳۴. یک نمونه از این نوع نوشته‌های کم و بیش «قالبی» که به پیروی از نظریات بندیکت اندرسون به انگلیسی نوشته شده است، کتابی است از مصطفی وزیری با این مشخصات:

**Vaziri. Mostafa: Iran as Imagined Nation, The Construction Of National Identity. Published in the United States by Parago House, 1993**

## دوپاره کردن تاریخ؛ میراث شکست ایران از روسیه

ایران از دوره صفویه با مذهب تشیع و زبان فارسی، سفره اش را از جهان اسلام سنی مذهب جدا کرده بود

در حکومت فتحعلی شاه و با جنگ‌های ایران و روس، نخستین ضربه اساسی بر ساختار سنتی قدرت سیاسی در ایران، و مهمتر از آن بر ساختار درک و فهمی که به طور سنتی از این "قدرت" و "موقعیت تاریخی" مان داشتیم وارد آمد.

حفظ ممالک محروسه ایران و سرحدات جغرافیایی "ایران زمین" وظیفه تاریخی مهمی بود که بر گرده حکومت ناتوان قاجار سنگینی می‌کرد.

این سرحدات کم و بیش شناخته شده، در حکومت صفوی و بعدها در دوره حکومت نادری و حتی در سلطنت آقا محمدخان قاجار، تعریف نسبتاً روشنی از کلیت جغرافیای ایران به دست می‌داد که هم با مفهوم ایران سیاسی و هم با مفهوم ایران "تاریخی" ملازمت و پیوستگی داشت. مفهوم ایران سیاسی در معنای "ممالک محروسه ایران" و متصرفات ایران که در دوران اسلامی "ایران زمین" و "زمین ایران" نامیده می‌شد، با مفهوم ایران تاریخی که بیشتر بر "ایده" ایران و یکپارچگی فرهنگی، قومی و گاه زبانی اکثر مردمی که در محدوده جغرافیایی خاصی به نام "ایران" می‌زیستند، متفاوت بود.

آن محدوده جغرافیایی خاص، "ایران" نامیده می‌شد، گرچه ممکن بود متصرفات سیاسی "ایران زمین" از آن محدوده جغرافیایی خاص بیشتر باشد و شامل شهرها یا ممالک دیگری گردد که از لحاظ سیاسی خراجگزار ایران به شمار می‌آمدند.

شدت و ضعف قدرت و حاکمیت سیاسی در ایران، لااقل از دوره صفویه به بعد، بستگی خاصی به چگونگی تصرف و تسلطشان در ممالکی داشت که از لحاظ تاریخی بخشی از ایران، "ایران زمین" یا "ایران سیاسی" به شمار می‌آمده‌اند و جزو متصرفات حکومت و میراث آن محسوب می‌شدند.

شاه عباس برای نشان دادن همین وجه از اقتدار سیاسی خود، در نامه‌ای به جلال‌الدین اکبر پادشاه هند، به شرح جنگ و جدال‌های خود با عثمانی‌ها، برای بازپس گرفتن "ممالک فسیح المسالک آذربایجان و الگای موروئی" می‌پردازد و می‌گوید:

از پس تسخیر دارالسلطنه تبریز عازم فتح "قلعه نخجوان، ایروان، و سایر قلاع آذربایجان" شدم... حکام و محافظان آن قلعه از پی شکستی که خوردند، "قلعه‌ها را از دست نهادند و در قلعه ایروان که محکمترین حصون این دیار است [اجتماع نمودند... و چون موضع مذکور در قدیم سرحد ممالک محروسه بود، بعد از فتح آن، تسخیر گنجه و شیروان به اسهل وجوه میسر می‌شد...]" به محاصره و تسخیر آن پرداختیم.

قندهار یکی از متصرفات مهم ایران بود که مدتی از دست حکومتگران ایران خارج شده بود، چنانکه در دوره شاه عباس، همچنان در تصرف حکومت هند قرار داشت. شاه عباس از اینکه همه ولایات ایران را به تصرف درآورده بود و فقط قندهار همچنان در تصرف هند باقی مانده بود، دل چرکین بود و این را نشانه ضعف حکومت خود و همانگونه که در نامه خود به شاه سلیم، شاه هند نوشت مایه طعن دشمنان و "زبان درازی عیب‌جویان" می‌دانست.

پس نخست سعی کرد "با نامه و پیام و کنایه و ...تصریح" قندهار را از حکومت هند بازستانند و چون پاسخی در خور نمی‌یافت و قصد جنگ و ستیز علنی هم نداشت، "طرح سیر و شکار قندهار" را پیش کشید تا به عزم شکار و سیاحت وارد قندهار شود و شهر را به شیوه‌ای صلح‌آمیز در تصرف آورد.

البته حکام قندهار مقاومت کردند و سرانجام شاه‌عباس با فتح قلعه و تسخیر شهر، وارد قندهار شد و چون مورد سرزنش و اعتراض شاه سلیم قرار گرفت، همه ماجرا را به زبان روشن در نامه‌ای برای او توضیح داد و از سر تعارف و رندی به شاه سلیم نوشت: "کل ممالک محروسه ما را به خود متعلق دانسته" به هر کس خواهند شفقت فرموده...این جزویات را خود چه قدر و اعتبار باشد".

با چنین ترفندی قندهار به تسخیر ایران درآمد. تسخیر قندهار بیشتر جنبه نمادی و نمایشی داشت: نمایش قدرت سیاسی حکومت.

قدرتی که در جوار قدرتهای مشابه اگر امروز ولایتی را از دست می‌داد، فردا امید بازپس گرفتن آن را داشت، اما این توازن نسبی قدرت در حکومت فتحعلی شاه با اوج‌گیری قدرت نوین دو همسایه شمالی و جنوبی، یعنی روس و انگلیس که به دنیایی دیگر و مدنیتهای دیگر تعلق داشتند و این زمان به علم و فنون دنیای مدرن مجهز بودند، از دست رفت.

دیگر "زمان" و زمانه در این سوی جهان و آن سوی جهان مفهوم دیگرگونه داشت. ایران چون "گنگ خواب‌دیده‌ای" از خواب رخوتناک قرون، در سرایشی انحطاط تاریخ خویش، چشم‌ها می‌کرد و نمی‌دانست که در چه "زمان" و زمانه‌ای ایستاده است.

ناهم‌زمانی، چهره هولناک خود را نخستین بار در جنگی نابرابر که ده سال طول کشید به نمایش گذاشت.

جنگ ایران و روس، جنگی که یک طرف آن کم و بیش به دانش و خرد و تکنولوژی و نظم عصر جدید مجهز بود و طرف دیگر آن، کشوری عقب‌مانده بود که با همه مفاهیم تازه بیگانه بود و در تار و پود تحجر و سنت، نشئه رخوتی بود که همه هستی او را در چنبره خود گرفته بود.

با عهدنامه گلستان، بخش مهمی از متصرفات ایران به دست "کفار" روس افتاد که دیگر امیدی به بازپس گرفتن آن وجود نداشت و چند سالی بعد با عهدنامه ترکمن‌چای "خانان ایران" ... و نیز خانان نخجوان ... به ملکیت مطلقه به دولت روس واگذار گردید و در ضمیمه آن قرارداد، امتیازات و اختیاراتی به حکومت روس داده شد که تا آن زمان سابقه نداشت.

بدین ترتیب مداخلات سیاسی یک کشور بیگانه در امور داخلی ایران مبنای حقوقی یافت.

شاهی که به طور سنتی مشروعیت حکومت خود را از آن سوی قطب قدرت سیاسی در ایران، یعنی از روحانیون به "اجازه" می‌گرفت، چنانکه نوشته‌اند که شیخ جعفر نجفی با شرایطی چند

به او "اذن" (اجازه) سلطنت داد و او را نایب خود قرار داد...، این زمان از روی محکم‌کاری، تضمین ثبات دولت ایران و بقای سلطنت خاندانش را از قدرتی دیگر در آن سوی مرزهای کشورش و از "کفار" ی طلب می‌کرد که علیه‌اش حکم جهاد "شرعی" داده بودند.

چنانکه در عهدنامه گلستان نوشته بودند: هر یک از فرزندان شاه ایران "که به ولیعهدی دولت ایران تعیین می‌گردد، هرگاه محتاج به اعانت و امدادی از دولت روسیه باشد، مضایقه ننماید... و به امداد و اعانت روس، دولت ایران مستقر و محکم گردد".

و این همه همزمان با زمانه‌ای اتفاق می‌افتاد که فیلسوف برجسته جهان غرب، یعنی هگل در همان زمانه و در عصر سلطنت فتحعلی شاه، درباره گذشته تاریخی ایران و ایرانیان می‌نوشت:

"با امپراتوری ایران، نخستین گام را به پهنه تاریخ پیوسته می‌گذاریم. ایرانیان نخستین قوم تاریخی هستند" و درباره ویژگی این امپراتوری می‌نوشت: "امپراتوری ایران، همچون امپراتوری گذشته آلمان و مملکت زیر فرمان ناپلئون، امپراتوری به معنای امروزی این واژه بود".

اما ایران در این عصر از شکوه و اقتدار گذشته هیچ نشانی نداشت. حتی گذشته شکوهمند تاریخی خود را به درستی نمی‌شناخت.

هنوز مهمترین ماخذ شناخت او از گذشته باستانی‌اش، شاهنامه فردوسی بود و پاره‌ای حکایات مشابه که در این یا آن متن تاریخی در ایران دوران اسلامی روایت شده بود.

از ایران دوران اسلامی هم، روایت روشن و منسجمی که مبتنی بر درک و شناخت تاریخ باشد در دست نبود.

ما از دوره صفویه با مذهب تشیع و زبان فارسی، سفره‌مان را از جهان اسلام سنی مذهب جدا کرده بودیم.

در جهان پیش مدرن، با همین هویت شیعی و زبان فارسی، ایران را از تجاوز دو دشمن سنی مذهب در شرق و غرب کشور، یعنی ازبک‌ها و عثمانی‌ها حفظ کردیم و تا سال‌ها سکه استقلال سیاسی و قدرت سنتی ما رواج داشت.

در سرآغاز تجدد است که دو دشمن سنی مذهب همسایه، جای خود را به دو ابر قدرت مسیحی مذهب روس و انگلیس در شمال و جنوب ایران واگذر می‌کنند. شکست‌های ایران از روسیه نشان داد که از هویت شیعی که در برابر جهان سنی مذهب، کارآمدی‌های خود را داشت، دیگر کار چندانی ساخته نیست.

در نتیجه، اعتبار این هویت و کارکرد سیاسی آن کم‌کم ترک برداشت. در کنار آن، ساختار قدرت سیاسی سنتی، ساختار قدرتی که از توازن قدرت روحانیون و سران ایلات و درباریان ایجاد می‌شد، نیز شکاف عمیقی یافت.

در گذشته تاریخ (جدا از مسئله خلافت، و به دست و پا افتادن بعضی از مدعیان حکومت صفوی در برابر روس‌ها) چنین اتفاقی نمی‌افتاد که صاحبان سلطنت ایران، تضمین استمرار سلطنت در خانواده‌شان را از یک قدرت خارجی و دشمن بخواهند، کاری که در عهدنامه گلستان و ترکمانچای اتفاق افتاد و از روس‌ها خواستند که استمرار سلطنت را در خانواده عباس میرزا و قاجار تضمین کنند.

ناکارآمدی ساختار قدرت سیاسی سنتی و ناکارآمدی هویت شیعی در برابر این دشمنان قدرقدرت مسیحی، در عصر آشنایی ما با تجدد غربی، عواقب ناگواری داشت و این عواقب درست در زمانی که روشنفکران صدر تجدد ما به فکر چاره‌اندیشی می‌افتاده‌اند، نتایج خود را آشکار کرد: با ترک برداشتن قدرت سنتی سیاسی، ساختار دوپایه‌ای قدرت سنتی به ساختار سه‌پایه‌ای قدرت جدیدی تبدیل شد که پایه سوم آن را روس و انگلیس و بعدها به تناسب شرایط سیاسی قدرت یا قدرت‌های دیگر سیاسی بیگانه تشکیل می‌دادند.



در چنین شرایطی که از ساختارهای سنتی کار چندانی ساخته نبود، نخستین نسل روشنفکران ایران، نسل صدر تجدد ما به فکر چاره افتادند. این نسل که خود محصول آشنایی‌های جدی‌تر ما با تجدد غربی بودند، نسل بعد از قراردادهای گلستان و ترکمانچای بودند.

نسلی بودند که خفت و خواری شکست‌های ایران از روسیه را تجربه کرده بودند و موضوع انحطاط ایران و تاریخ آن را به موضوع اندیشیدن در معنای جدید تبدیل کرده بودند. در حقیقت نطفه روشنفکری ایران در معنای جدید از همین جا و پس از همین جنگ‌ها بسته شد:

اینان که کم و بیش با دستاوردهای تمدنی و فرهنگی غربی آشنا شده بودند و از طریق مطالعات فرهنگی و تاریخی غربی‌ها با گذشته تاریخی خود نیز آشنایی‌های تازه‌ای پیدا کرده بودند، وارد عرصه سیاسی و فکری ایران جدید شدند.

اینان در مبارزه با استبداد حکومت ناتوان و عقب‌مانده قاجار به دستاوردهای فرهنگی و علمی غرب، قانون، حکومت قانونی، پارلمان و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی پناه می‌بردند و در برابر یورش سیاسی و نفوذ لجام گسیخته کشورهای غربی در ایران، به دستاوردهای فرهنگ باستانی ایران و حکومت درخشان عصر ساسانی پناه می‌بردند تا بگویند ما همان ملتی هستیم که چندین قرن بر جهان حکومت کردیم و از تمدن و فرهنگ کهنسالی برخورداریم تا از این زاویه دید، بر اشتراک مدنیت کهنسال خود با مدنیت غرب انگشت نهند و حساب خود را از جوامع عقب‌مانده دیگر، بخصوص جوامع اسلامی و آفریقایی جدا کنند.

این شیوه نگرش تاریخی که تاریخ ایران را به دو پاره باستانی و اسلامی تقسیم می‌کرد و سعی می‌کرد که پاره ایرانی و باستانی آن را بر پاره اسلامی آن ترجیح نهد، شیوه نگرش ناسیونالیستی جدیدی بود که در جستجوی ایجاد هویت تازه‌ای به جای هویت شیعی بود. هویتی که مناسب ایران جدید باشد.

استمرار تاریخی این شیوه و نگاه و نگرش نظری به تاریخ ایران، آن اندازه قوی و پرجاذبه بود که به طور غیر رسمی، مبنای ایدئولوژی سیاسی حکومت پهلوی‌ها قرار گرفته بود و بازتاب آن

را در نظام آموزشی رسمی ایران آن موقع ایران و حتی در بخش‌های غیر رسمی به وضوح می‌شد دید.

در تاریخ نگاری مبتنی بر همین روایت، مفهوم تازه‌ای هم از زمان تاریخی به دست داده شد. در این مفهوم تازه تاریخ ایران به دو زمان گذشته و حال تقسیم شد. "گذشته" به گذشته پرشکوه ایران باستانی تعلق می‌گرفت و زمان "حال" به ایران دوران اسلامی از حمله اعراب تا ایران معاصر.

بنابراین "حال" به معنای معاصر یا ایران معاصر نبود: ایران ۱۴۰۰ ساله اسلامی بود که یکجا و یک کاسه، تاریخ انحطاط و تسلط اعراب نام گرفت.

در واکنش به همین نوع تحلیل و نگاه تاریخی بود که بعضی از نویسندگان ایران - در مقابله آشکار با نگاه و دید ناسیونالیستی روشنفکران صدر تجدد، تاریخ ایران باستان را تاریخ گبر و کفر و "جاهلیت" می‌نامیدند، و از پاره اسلامی این تاریخ به درخشان‌ترین عصر تاریخ آن یاد می‌کردند.

با انقلاب اسلامی، این بار حکومت اسلامی برخاسته از آن انقلاب، پاره دیگر این تاریخ را در نظام فکری سیاسی و ایدئولوژیک خود به طور تماماً رسمی، جایگزین پاره ایرانی و باستانی آن کرد و به هویت شیعی و اسلامی به عنوان هویت برتر رسمیت سیاسی داد.

دوپاره کردن تاریخ ایران و ترجیح دادن پاره‌ای بر پاره دیگر آن، در اساس میراث همان تجدد نوپایی است که از پس جنگ‌های ایران و روس و از پس مداخلات روزافزون قدرت‌های خارجی در ایران پا گرفت، بالید و استمرار یافت.

بار گران این عشق پرشکوه به گذشته باستانی و بار گران‌تر تناقضهای نظری این تاریخ دوپاره بر وجدان مردم ما و بر ذهن و زبان بسیاری از ما سنگینی می‌کند، همچنان.

## شهیدی یگانه بود و استاد استادان

در زمانه بیداد و در برزخ سنت و تجدیدی که در آن دست و پا می‌زنیم، او از نازله‌داران راستین فرهنگ و سنتی بود که بد و خوب میراث آن، خود حاصل قوام قرن‌ها کار و تلاش و شور در آفرینش و آفریدن و گاه ویران کردن بوده است. زندگی و تحصیلات‌اش هم ریشه در دو سمت و سو داشت. اگر هشت سال تحصیل در حوزه‌های علمیه نجف، او را به سنت و فرهنگ اسلامی پیوند می‌داد، ادامه تحصیلاتش در دانشگاه جدیدالتأسیس تهران و دریافت دکتری زبان و ادب پارسی از این دانشگاه، هم جان او را به جانمایه درخشان فرهنگ ایرانی یعنی شعر و ادب پارسی پیوند می‌داد، به همین جهت استاد مسلم دو زبان و ادب پارسی و عربی بود. از دهه ۵۰ شمسی به بعد او و استاد علامه ما، استاد احمد مهدوی دامغانی در کنار دیگر استادان ارجمند، دو ستون اصلی بحث و تدریس در دوره‌های عالی دانشکده ادبیات (دوره فوق‌لیسانس و دکتری زبان و ادب پارسی) بودند. جهل و بی‌فرهنگی دست در دست هم چندین نسل از جوانان کشور ما را از برکت کلاس‌های درس استاد احمد مهدوی دامغانی محروم کرد و در غیبت مهدوی، حضور شهیدی و معدود استادان دیگری چون عبدالحسین زرین‌کوب و شفیعی‌کدکنی چراغ لرزان معرفت را در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران روشن می‌داشت. استاد زرین‌کوب پیش‌تر رفت و این ستون تنومند امروز برافتاد و دانشگاه تهران و دانشکده ادبیات باید به معنی واقعی کلمه سوگوار باشد. گفتم شهیدی یگانه بود، او را نمی‌توان فقط از طریق آثار منتشر شده‌اش شناخت. گرچه پاره‌ای از این آثار مثل شرح لغات و مشکلات دیوان انوری، تصحیح دُرّه نادره، براهین‌العجم، آتشکده آذر، شرح مثنوی (ادامه کار فروزانفر) و ترجمه نهج‌البلاغه نمونه‌های درخشانی از دقت و تحقیق و نکته‌یابی و ادب‌دانی او را به نمایش می‌گذارند، اما وسعت دانش و آگاهی او را فقط در حضور او و در کلاس‌های درس او می‌شد دریافت، آنجا فقط حاصل میراث مکتوب نبود که کارکرد داشت، میراث دیگری که سینه به سینه نقل می‌شد و به سنت کهنسالی تعلق داشت، کاری می‌کرد کارستان. وقتی زبان می‌گشاد تا بیتی را از انوری، سنایی، مولوی یا فرخی و قطران شرح کند، ما را در رنگین‌کمانی از معانی و مفاهیم و ظرایف و نکات

از دوره‌های مختلف تاریخ، غرق و سحر می‌کرد، در بیان او همه‌چیز به هم ربط می‌یافت، نه، ربط همه‌چیز به هم پیدا می‌شد و معنای روشن می‌یافت. در کلاس‌های درس او بود که من با معنای استمرار سنت در فرهنگ ما آشنا شدم و به اهمیت زبان فارسی در شناخت این فرهنگ کهنسال پی بردم. گرچه معتقدات مذهبی سخت و سفتی داشت، متعصب و ریاکار نبود، جانماز آب نمی‌کشید. هرگز این معتقدات در کار تدریس او، مداخله ویرانگر نداشت. مرد حاصل تعادل سنت و فرهنگ ما بود و این تعادل را در همه عرصه‌ها به نمایش می‌گذاشت. گفتم شهیدی استاد استادان بود. شیوه تدریس او بی‌نظیر بود. با شناختی که از هر یک از شاگردان داشت می‌دانست که ظرفیت و حد توانشان چیست و بر اساس همین ظرفیت‌ها و توان‌ها کار آموزش را سامان می‌داد. شیوه ارزیابی او از سواد و دانش دانشجویان هم یگانه بود. هر دانشجویی پس از قبولی در کنکور فوق‌لیسانس ادبیات، باید به استاد شهیدی هم امتحان شفاهی پس می‌داد تا در کلاسش پذیرفته می‌شد. او هر دانشجو را بر اساس آگاهی او به ندانسته‌هایش می‌سنجید. دیوان یکی از شاعران را می‌گشود و به دانشجو می‌گفت: بخوان و بعد می‌پرسید چه بیت‌هایی را نفهمیدی. من خود در یکی از این امتحان‌ها پس از خواندن قصیده‌ای گفتم این بیت و آن بیت و آن لغت را نفهمیدم، بلند شد و با من دست داد و گفت به دوره فوق‌لیسانس ادبیات فارسی خوش آمدی. این نخستین بار بود که بابت آگاهی به ندانستن‌هایم و نادانی‌ام جایزه می‌گرفتم و قبول می‌شدم. اما وای به حال آن کسی که بی‌جهت می‌گفت همه را فهمیده‌ام. آن وقت استاد بود که می‌پرسید معنای این بیت چیست و کار بیچاره دانشجو زار می‌شد. در دوره دکتری هم چندان پایبند حضور دانشجو در کلاس‌ها نبود. همدوره‌های من شاهدند که در یکی از درس‌های دوره دکتری، نتوانستم در امتحان استاد شهیدی شرکت کنم، در کلاس‌های آن درس هم شرکت فعال نداشتم. وقتی به تهران رسیدم امتحان برگزار شده بود و من مانده بودم چه کنم. دو روز بعد نمره‌ها اعلام شد و یکی از بالاترین نمره‌ها نصیب من شده بود. بعضی از دوستان اعتراض کردند که فلانی نه در کلاس‌های درس بود و نه در امتحان شرکت کرده بود چرا ما نمره کمتر گرفتیم و...، پاسخ شهیدی راست و روشن بود؛ او امتحانش را در جاهای دیگر به من پس داده است. اینها را نوشتم تا از او و از منش و رفتار او و شیوه یگانه او سخن گفته باشم. دانشکده ادبیات سال‌ها مدیون

دو بروجردی فاضل و فرهیخته زرین کوب و شهیدی بوده است و امروز با رفتن این دو چه بیچاره شده است این دانشکده ادبیات ما. عمر استاد شفیع کدکنی در آنجا و استاد مهدوی دامغانی در اینجا افزون باد و یاد شهیدی جاودانه گرامی. در وصف کسانی چون او گفته اند که: از شمار دو چشم یک تن کم / وز شمار خرد هزاران بیش

منبع: سرمقاله روزنامه کارگزاران. دوشنبه ۲۴ دی ۸۶

## میرزاده عشقی؛ مشروطه در شعر و شعار

این مقاله حاصل تلاشی است در جهت نوعی خواندن و با هم خواندن تاریخ و ادبیات یک دوره. و در میان این همه سروده‌های دوره مشروطه، سه تابلوی مریم میرزاده عشقی را از آن جهت انتخاب کرده‌ام که این منظومه در حقیقت تحلیلی است از انقلاب مشروطه به شیوه هنری این دوره با زبانی در حالت نوسان بین شعر و شعار - اما نزدیک به ذوق و زبان عموم - فاقد فصاحت و ظرافت‌های هنر ناب و با این همه دارای انسجامی نسبی و نوآوری‌هایی گاه شاعرانه. نوآوری‌هایی که در بافت منظومه‌های این دوره کم‌تر به چشم می‌خورد. چنان‌که در مجموع و به راحتی می‌توان از موفق‌ترین منظومه‌های این دوره، از همین سه تابلو یا "نمایشنامه ایدآل پیرمرد دهگانی" یاد کرد.

سراینده این منظومه شاعر و روزنامه‌نگار معروف دوره مشروطه میرزاده عشقی است...

او سه تابلو ایدآل پیرمرد دهگانی را زمانی سرود که دبیر اعظم (فرج‌الله بهرامی) از نویسندگان ایرانی خواست "ایدآل خودشان را برای ایجاد یک حکومت مرکزی مقتدر به دست سردار سپه بیان نمایند". عشقی می‌نویسد: "از بنده هم خواستند، بنده سه تابلو ایدآل را که مطالعه می‌فرمایید ساختم و البته تصدیق خواهید کرد که مفاد ایدآل بنده با منظور آن‌ها مخالفت دارد". از این رو این منظومه چیزی نیست مگر سرود شکست انقلاب مشروطه، البته اکثر گویندگان این عصر از انقلاب مشروطه به عنوان یک انقلاب ناقص یاد کرده‌اند که در مرحله نهایی درست در زمانی که باید به پیروزی حقیقی دست می‌یافت به ورطه شکست درغلتید، از فرخی یزدی است:

از انقلاب ناقص ما بود کاملاً دیدیم اگر نتیجه معکوس انقلاب

همو در جایی دیگر از "به شهادت" رسیدن انقلاب مشروطه این‌گونه سخن گفته است:

انقلاب ما چو شد از دست ناپاکان شهید نیست غیر از خون پاکان خون‌بهای انقلاب

عارف قزوینی نیز حاکمیت زور و رشوه و استبداد را بعد از "هفده سال دوره مشروطیت و انقلاب ناقص ایران" به چشم خود دیده است. ادبیات تاریخی مشروطه سرشار از این‌گونه

گزارش‌هاست. اما عمده‌ترین تحلیل سیاسی‌ای که در چگونگی انحراف و انحطاط مشروطه در ادبیات منظوم این دوره می‌توان سراغ داد از میرزاده عشقی است که تحت عنوان ایدآل او چنان‌که یاد کردیم در یکی از معتبرترین نشریات آن زمان به درج رسید، منظومه مورد بحث در سه بخش یا به قول عشقی در سه تابلو سروده شده است. تابلو اول و دوم که شاعرانه‌ترین بخش منظومه نیز است، بیشتر ناظر به سرگذشت مریم است، داستان این دو بخش که ماجرای عشق مریم تا مرگ او را در بردارد، به طور خلاصه چنین است:

در تابلو اول، مریم در شمیران تهران در یکی از باغ‌ها در پی عشقی صمیمانه مورد تجاوز و فریب یک جوانک تهرانی قرار می‌گیرد. نتیجه این تجاوز در تابلو دوم با بیان خودکشی مریم به شیوه‌ای شاعرانه تصویر می‌شود. سرانجام جنازه او به دست پدرش در گوشه‌ای به خاک سپرده می‌شود. در تابلو سوم میرزاده عشقی را می‌بینیم که پای صحبت پدر مریم - یکی از مجاهدین مشروطه - می‌نشیند تا سرگذشت او را از زبانش بشنود.

سرگذشت مریم و پدر مریم نیز تمهید مقدمه‌ای است برای ورود در بحث اصلی و محوری منظومه که همان شکست انقلاب باشد. سه تابلو را بیشتر می‌شکافیم تا با جنبه‌های اجتماعی و سیاسی انقلاب مشروطه که در این منظومه انعکاس یافته است بیشتر آشنا شویم.

سرگذشت پدر مریم چنان‌که در تابلو سوم تصویر شده است در حقیقت سرگذشت انقلاب مشروطه هم هست. در بدری پدر مریم که راوی تحولات سیاسی انقلاب است چند سالی پیشتر از نهضت مشروطه آغاز می‌شود، از سال ۱۳۱۸ ه.ق. یعنی تقریباً شش سال قبل از اعلان مشروطیت، از نظر مکانی داستان در کرمان اتفاق می‌افتد.

چهره اصلی داستان در این بخش، پدر مریم یک عامل دیوانی است و در خدمت دستگاه اداری مملکت و حقوق‌بگیر دولت است. او که بعدها در راه استقرار مشروطه دو فرزند خود را از دست می‌دهد، از لحاظ طبقاتی از وابستگی طبقه متوسط شهری است. در ۱۳۱۸ ه.ق. با تغییر حکومت کرمان حاکمی جدید وارد شهر می‌شود.

چندی بعد معاونت امور به قهرمان ما سپرده می‌شود. او پس از مدتی از جانب حاکم با درخواستی نامشروع روبرو می‌شود که بهتر است نقل آن را به اختصار از زبان خودش بشنویم:

پس از دو ماهی روزی به شوخی و خنده بگفت خانمکی خواهم از تو زیبنده

برو بجوی که جوینده است یابنده...

در این قسمت از منظومه کمی با اوضاع اجتماعی ایران در دوره قبل از اعلان مشروطیت، آن هم به شیوه کل‌گویی آشنا می‌شویم. دوره‌ای که حکمرانان بر جان و ناموس مردم مسلط هستند و کافی است در یک مورد از زیردستان "نه" بشنوند تا خرمن هستی‌شان را طعمه آتش سازند. انعکاس اوضاع سیاسی و اجتماعی پیش از مشروطه در سه تابلو مریم بسیار کم‌رنگ است. حتی پدر مریم "کسی" که بعدها در راه فتح تهران جوانانش را فدا می‌کند، یک عامل دیوانی است که به خاطر داشتن پاره‌ای سجایای اخلاقی و به عبارت دیگر به خاطر عرق ناموسی و این‌که "مرد" است و "نامرد" نیست، حاضر نمی‌شود که به هوی و هوس‌های حاکم تن در دهد و به همین سبب شغل و کار دیوانیش را از دست می‌دهد. جای او را "مرده‌شویی" می‌گیرد که هیچ از "شرف" و "حیثیت" بویی نبرده است. او بعدها تحت تاثیر ظلمی که بر او رفت به صف مشروطه‌خواهان می‌پیوندد. در این بخش، از مبارزه مردم از تجار و بازاری گرفته تا زحمت‌کشان شهری، روحانیون و روشنفکران سخنی در میان نیست. آن‌همه مصایب و مشکلات اجتماعی به شیوه تمثیلی با طرح مساله‌ای "ناموسی" که در حقیقت در حوزه فرهنگ و مذهب، از دیرباز مفهوم اخلاقی گسترده‌ای دارد، بیان می‌شود. مساله‌ای که با تار و پود داستان بهم تنیده شده است. چنان‌که آغاز داستان پدر مریم، همین مساله ناموسی و ختم ماجرای مریم با یک "تجاوز ناموسی" دیگر همراه است که با بیان تمثیلی از طریق راهیابی به حساس‌ترین عنصر فرهنگی، مذهبی ما طرح شده است.

این‌که گفتیم در سه تابلو مریم، اوضاع قبل از اعلان مشروطه مبهم و به شیوه کلی و رمزی بیان شده است، چندان هم تصادفی نیست. از سویی عشقی خواسته است با طرح یک مساله فرهنگی، مذهبی و در نهایت اخلاقی به اصطلاح خودمان حساسیت موضوع را به طور عاطفی و شدیداً



عاطفی به رخ بکشد. از سویی دیگر عشقی به یک معنی عمدتاً شاعر سیاسی است و اکثر شعرهای او در باره مسایل خاص سیاسی سروده شده است تا اجتماعی.

این "من" شاعر که حاکم بر بخش عمده شعرهای اوست یک "من" سیاسی است که در حال نقد و داوری است و با این همه بی‌انصافی است اگر مدعی شویم که شاعر پرشور ما یکسره نسبت به همه آن‌چه که اشاره کرده‌ایم بی‌اعتناست. چراکه، حتی در پی اعلان زوال سیم و زر، سرنگونی افسرشاه و دادن دولت به دست رنجبران نیز برآمده است. اما حقیقت آن است که رنگ اصلی فضای شعرهای او بیشتر سیاسی است تا اجتماعی. با این همه سه تابلو مریم با آن‌که مشخصاً گفته‌ایم مسایل اجتماعی قبل از اعلان مشروطه در آن بسیار کم‌رنگ و به شیوه کلی بیان شده است، باز شاهکار شعرهای اجتماعی اوست که جنبه سیاسی قوی‌ای هم دارد.

داستان را پی می‌گیریم. بعد از عزل پدر مریم، شغل او به مرده‌شویی از مرده‌شویان کرمانی سپرده می‌شود. این مرده‌شو که مظهر بی‌حمیتی و بی‌ناموسی است همه آن‌چه را که به پدر مریم پیشنهاد شده بود با جان و دل می‌پذیرد. پدر مریم بعد از رانده شدن از کار دولتی سه سالی را در عسرت و تنگدستی می‌گذراند. بواسطه فقری که گریبان‌گیرش شده بود، همسرش را از دست می‌دهد تا آن‌که:

شنیده شد که به تهران گروهی از ملت بخواستند عدالت‌سرایبی از دولت

و او که در "مذلتش" ظلم علت گشته بود، فتاد در "پی غوفا و انجمن‌سازی" ... "به شب کمیته و هر روز پارتی‌بازی" ...

همیشه نامه شب بهر حاکم‌اندازی ...

تا سرانجام همان مرده‌شوی کرمانی که اکنون منصب او را در اختیار داشت به اتهام تفتین، او و دو فرزندش را از کرمان تبعید می‌کند. در یکی از شب‌های سرد زمستانی آن‌ها از کرمان خارج می‌شوند تا به نائین می‌رسند. در این جا "مردم مشروطه‌خواه" همچون "مهمان عزیزی" آنان را می‌پذیرند و در بر می‌کشند. پدر مریم از مشروطه‌خواهان این شهر همسری برمی‌گزیند. "مریم"

زاده همین خویشی و وصلت است با مشروطه‌خواهان که در روز اعلان مشروطیت چشم به جهان می‌گشاید:

درست روزی کان شهریار اعلان داد / یگانه دختر ناکام من ز مادر زاد  
تمام مردم دلشاد مرگ استبداد / من از دو مساله خوشحال و خرم و دلشاد  
یکی ز زادن مریم دگر ز وضع نوین

تقارن تولد مریم با اعلان مشروطیت و این‌که او زاده وصلتی است با مشروطه‌خواهان، تمثیلی است از انقلاب مشروطه که در چنین روزی تحقق یافت. این "این همانی" را در سرتاسر منظومه نباید از نظر دور داشت. اما با مرگ مظفرالدین شاه، و با روی کار آمدن محمدعلیشاه و به توپ بسته شدن مجلس، بساط مشروطه‌خواهی برچیده می‌شود:

دوباره سلطنت خودسری بشد اعلان...

در چنین حال و هوایی پدر مریم که بیم جان داشت، چاره‌ای ندید جز آن‌که پنهانی از خمین راهی تهران شود. اما در ری اسیر دست پلیس مخفی حکومت می‌شود که در پی شکار مشروطه‌خواهان بوده است، غیر از گند...  
چه کلبه‌ای که پلاسی نداشت جز سرگین  
بعد از آزادی از بازداشت و بعد از آن‌که:

"توید نهضت ستارخان و باقرخان / فکند سخت تزلزل به تخت و تاج و نگین..."

او و فرزندان: "بدان لحاظ که مشروطه می‌پرستیدند" با این اعتقاد "که زر گرفتن بهر عقیده باشد ننگ..." از جیب خودشان اسب و زین و تفنگ تهیه می‌بینند و راهی گیلان می‌شوند. اما:  
"... همینکه گشت به قزوین صدای تیر بلند..." دو فرزندش در راه استقرار مشروطه به خاک و خون می‌غلتنند:

یکی از ایشان بر روی سینه‌ام جان کند / زدند نزد پدر غوطه آن دو تن فرزند

مرا بد از پی مشروطه عشق فرهادی ...

ولیک حیف که آن تلخ بود، نی شیرین

ما در متون تاریخی این دوره با شواهد گسترده‌ای در مورد سرانجام تلخ و یاس‌انگیز انقلاب مشروطه روبروئیم که در خور بررسی جداگانه‌ای است. اما علت تاریخی این تلخی یاس‌انگیز را بهتر است از زبان پدر مریم بشنویم. او بعد از کشته شدن دو فرزندش و فتح تهران به دست امثال سپهدار، به اصطلاح امروزی حاصل انقلاب را این‌گونه جمع‌بندی می‌کند:

بشد سپهدار اول وزیر صدر پناه / دوباره خلوتیان مظفرالدین شاه

شدند مصدر کار و مقرب درگاه / یکی وزیر شد و آن دگر رئیس سپاه

شد این چنین چو سپهدار گشت رکن رکن

او که در جریان مبارزه، دو فرزندش را از دست داده است، دربدریها کشیده است. نفی بلد شده است. حبس را آزموده است، بالاخره در پی احقاق حقوق خود به دولت به اصطلاح انقلاب سپهدار پناه می‌برد. اما در می‌یابد با همه خون‌هایی که ریخته شد هیچ تحول بنیادی در حاکمیت جامعه صورت نگرفته است. دوباره خلوتیان مظفرالدین شاه ... بر سرنوشت کشور حاکم شده‌اند. انگار تشریف مشروطه جز بر بالای ناراست اینان راست نمی‌آمد. "مرده شور" کرمانی که در جریان به توپ بستن مجلس، در زنده بگور کردن "ملتیان" با محمدعلی شاه هم‌صدا بوده است، بعد از فرار او، از هر مشروطه‌خواهی، هزار مرتبه "مشروطه" تر می‌شود و دوباره به حکمرانی فلان شهر منصوب:

... پی نکوهش این انقلاب اکبیری .....

شنو حکایت آن مرده‌شوی دل چرکین

چو توپ بست محمدعلی شه منفور / به کاخ مجلس و زو گشت ملتی مقهور

به شهر کرمان آن مرده‌شوی بد مامور / بسی ز ملتیان زنده زنده کرد بگور

بین که عاقبت آن کهنه مرده‌شوی لعین

همین که دید شه از تخت گشت افکنده / هزار مرتبه مشروطه‌تر شد از بنده

ز بسکه گفت که مشروطه باد پاینده / فلان دوله شد آن دل ز آبرو کنده

کنون شدست ز اشراف نامدار مهین

در حقیقت پیدا شدن دوباره "مرده شور" کرمانی در عرصه سیاست کشور، یعنی بازگشت ارتجاع و در یک کلمه بیان رمزی نوعی جابجایی در حاکمیت و نه انقلاب. گرچه مردم ما همین را هم پاس داشتند و در سراسر ایران "شادی‌ها نمودند و پنج شب چراغانی کردند، ولی اگر کسی به فهرست وزیران می‌نگریست و ترکیب کمیسیون را می‌شناخت بایستی چندان شادی ننماید زیرا چنانکه پیداست بسیاری از اینان از نزدیکان محمدعلی میرزا در باغشاه و از همدستان او بودند و این در خور هرگونه شگفتی است که پس از این همه خونریزی در نخستین گام حکمرانی مشروطه، درست اینان در میان باشند." به همین دلیل جای هیچ شگفتی نیست که در متون تاریخی این دوره بخوانیم که آدمی چون حسن خان امین‌الملک "که سابقاً از کارکنان محمدعلی میرزا بود و در اسباب‌چینی و فتنه‌انگیزی کم‌نظیر "ناگهان" در زمره کارکنان سپهدار اعظم" درآید و "برضد انقلابیون روز و شب" توطئه کند و یا آدمی چون سید احمد تفرشی حسینی نوکر دربار محمدعلی شاه و دشمن قسم خورده مشروطه‌خواهان که به شهادت یادداشت‌هایش یک بار از ترس پیروزی مشروطه‌خواهان دچار پیچش شده است همانی که در سال‌های اوج‌گیری مبارزه علیه محمدعلی شاه به صراحت نوشته است: "دیگر جایی از برای ما نمانده فقیر و پریشان شده‌ایم، زیرا که کار نوکری، دزدی و زور و اجحاف‌گویی است و در این دو سال دهن‌ها بسته و راه زورگویی مسدود...". ناگهان بعد از خلع محمدعلی شاه و فتح تهران و تقسیم حاکمیت بین سپهدار و سردار اسعد و یپر، از هر مشروطه‌خواهی مشروطه‌خواه‌تر شود و بنویسد: "قربان خاک قدم روسای مشروطه و البته آن‌چه بگویم کم گفته‌ام و نوشته‌ام. زنده باد علمای مشروطه و ظل‌السلطان و ستارخان و سپهدار و سردار اسعد و صمصام‌السلطنه و یپر خان و حاج سیاح

و مجاهدین، پاینده باد مشروطه... و لدالزنا آن کسی است که استبداد را بخواهد ولو آن که در سال مبالغی عایدی داشته باشد".

این‌ها نمونه‌های واقعی همان مرده‌شوی کرمانی است که به صورت تمثیل که بی‌شبهت به نوعی نمونه‌آفرینی (تیپ) در ادبیات رئالیستی معاصر نیست در داستان سه تابلوی مریم تصویر شده است. مرده‌شویانی که با فتح تهران به برکت تبانی نمایندگان اشراف ملاک، سپهدار و سردار اسعد و پیرم بر تمام مصادر امور و به تبع آن بر سرنوشت مردم حاکم شده‌اند.

عمو تمام ادارات مرده‌شوخانه است و زین ره است که این کهنه ملک ویرانه است

....

برو به مالیه تا آن که چیزها بینی / برو به نظمیۀ تا آنکه چیزها بینی

برو به عدلیه تا بی‌تمیزها بینی / که مرده‌شوها در پشت میزها بینی

....

چرا نگردد آئین مرده‌شویی باب / چون نیست هیچ در این مملکت حساب و کتاب

شناخت چهره واقعی امثال سپهدار، سردار اسعد و ... برای درک تحلیل نهایی عشقی از چگونگی شکست انقلاب مشروطه ضرورت دارد. کمی با حقایق و وقایع آشنا شویم: مبارزه مردم ما علیه استبداد داخلی و استعمار خارجی با به توپ بستن مجلس و کشتار و دستگیری آزادی‌خواهان چه در جریان حمله به مجلس و چه بعد از آن متوقف نشد. این مبارزه هم در داخل و هم در خارج از ایران به اشکال مختلف ادامه یافت.

به موازات مبارزه گسترده و بی‌امان مردم تبریز، گیلان، تهران در عرصه عمل، در خارج از ایران، آزادی‌خواهانی که بعد از به توپ بستن مجلس، تبعید یا فراری شده بودند در پاریس و لندن و استانبول هسته مقاومت و مبارزه علی محمدعلیشاه را تشکیل دادند. در مورد ترکیب طبقاتی این گروه‌ها، خواست‌ها و گرایش‌هایش کمی بعد سخن خواهیم گفت.

جناح مترقی این گروه‌ها در نخستین فرصت، روزنامه صوراسرافیل را که مدیر آن میرزا جهانگیرخان در تهران در جریان کودتا اعدام شده بود، مجدداً در سوئیس منتشر می‌کنند. دهخدا و دیگر یارانش که در ایوردن بوده‌اند مطالب را می‌نگاشتند و به پاریس می‌فرستادند که به همت معاضدالسلطنه و علامه قزوینی سه شماره آن در آنجا به چاپ رسید. اگر در داخل ایران مردم مبارز با ایثار خون خود پایه‌های سلطنت و حکومت محمدعلی شاه را متزلزل می‌کردند، انقلابیون راستین خارج از کشور و در راس آن، گردانندگان روزنامه صوراسرافیل به مدیریت دهخدا با نوشتن مقالات تند و آتشین خود اساس سلطنت را چنان‌که در قانون اساسی مجلس اول آمده بود، مورد سوال قرار دادند و به طرز مستدل و به شیوه آشکار، این موضوع را که سلطنت موهبتی است اهلی، غیرعقلی و غیرشرعی اعلام کردند. در حقیقت اینان در عرصه تئوری و آنا در عرصه عمل هدف مشترکی را دنبال می‌کردند. گوشه‌هایی از آن مقاله را که "طبیعت سلطنت چیست؟" عنوان دارد و در شماره اول صوراسرافیل چاپ سوئیس آمده است، برای آشنایی بیشتر با چگونگی تلقی انقلابیون درباره سلطنت، نقل می‌کنیم: چنان‌که می‌دانیم در قانون اساسی ایران که چند سالی پیشتر از نشر این مقاله تنظیم شده بود، سلطنت موهبتی الهی دانسته شده بود که از طرف ملت به شخص پادشاه تفویض می‌شد. در همین مورد دهخدا نوشت "در ممالکی که جهل جای علم، زور جای حق و اوهم جای حقایق را گرفته است سلطنت موهبتی است الهی" حال آن‌که "عقل و شرع هر دو از آسمانی بودن سلطنت ابا می‌کنند. منشا حدوث این خیال در اذهان عامه چیست؟ و حقیقت کدام است؟ منشا ضعف خیال نادان در برابر عظمت امور و بی‌اثر ماندن عقل جاهل در مقابل بزرگی وقایع است" و همین قدر برای آدم درست‌اندیش کافی است که سلطنت را "در عداد سایر اعمال یومیه بگذارد و از بستگی مخصوص سلطان به عالم بالا، تایید او از غیب و انتخابش از جانب خدا بگذرد" تا به این نتیجه برسد که سلطنت شاه "هم از جنس قراردادهای بین‌اثینی و تخلف از شروط، منتج خلع او از سلطنت باشد".

مخالفین حکومت محمدعلی شاه در خارج از کشور چنان‌که گفته‌ایم یکدست نبوده‌اند. بسیاری از آنان بازمانده‌های اشرافیت گذشته و درباری ایران و بده‌اند که مخالفتشان بیشتر به یک مخالفت

صنفي شبیه بود تا یک مخالفت جدی و بنیادی به نفع مردم، فرصت‌طلبی و محافظه‌کاری این گروه تا بدان حد بود که در اوج مبارزات گوره‌های مختلف مردم و در لحظه‌هایی که محمدعلی شاه نیز به حکومت خود هیچ آمیدی نداشت، نوشتن همان مقاله دهخدا (طبیعت سلطنت چیست) را تندروی می‌دانستند و صریحا بدان اذعان می‌کردند."

جالب‌ترین سندی که در این مورد در دست است نامه دهخدا است به معاضدالسلطنه در افشار ماهیت فکری و خواست‌های سیاسی اجتماعی همین گروه...

دهخدا - در سوئیس - با ذکاوت و تیزهوشی در حرکات و اقدامات امثال سردار اسعد به نظر انتقادی نگریسته است. هم او، می‌نویسد: "ما باید با مردمان فعله و عمله و مزدور کار کنیم. اشخاصی که خیال وزارت و صدارت دارند ممکن نیست با ما هم مسلک بشوند و با نیت خالص کار کنند". هنگامی که قرار بود نظام نامه ژون ترک‌ها در اختیار رجال مقیم پاریس قرار گیرد، دهخدا در یک نامه به معاضدالسلطنه نوشت: "آخر چه اعتمادی به چهار نفر دزد که تا دیروز کناره می‌گرفتند که شاید مورد مراجع ملوکانه شوند و امروز که باد از طرف ما می‌وزد، به این طرف میل کرده‌اند، دارید. اداره این قبیل کارها کار علما و دانشمندان ملت است... نه کار سردار اسعد بختیاری. او باید همیشه آلت باشد نه علت. امثال او همیشه باید از پشت پرده‌های تاریک به اعمال درونی عقلای ملت نگاه کنند و از ترس کار نکنند و گرنه وقتی که قوای معنوی را شما به ایشان واگذار کردید و با قوای مادی خودشان ضمیمه کردند، دیگر چرا زیر بار خیالات ضداستبداد خواهند رفت" بعدها در روایتی از تاریخ می‌خوانیم که همین سردار اسعد بختیاری در ماجرای پارک اتابک خطاب به ستارخان که چندی قبل همراه با باقرخان و مجاهدین به تهران آمده بود، پیام می‌دهد که "از عواقب وخیم این امر که مجاهدین مسلح را به خلاف امر دولت در پارک جای داده‌اید، پرهیزید... والا تا چند ساعت دیگر نه ستار می‌ماند و نه باقر، نه مجاهد و نه پارک، همه با خاک یکسان خواهند شد."

به راستی چه تفاوت چشم‌گیری بین سپهدار وزیر جنگ و سردار اسعد وزیر داخله دولت به اصطلاح انقلابی بعد از فتح تهران می‌توان قایل شد؟ به همین دلیل عشقی هوشیارانه‌ترین تحلیل سیاسی را از شکست انقلاب مشروطه چنین ارائه می‌دهد:

چرا نباید این مملکت ذلیل شود / در انقلاب "سپهدار" چون دخیل شود  
رجال دوره او هم از این قبیل شود / یقین بدان که این مرده‌شو وکیل شود  
کند رسوم و قوانین برای ما تدوین

نه تنها عشقی، بلکه بعضی از کسانی که در زمینه تحلیل تاریخ سیاسی مشروطه نظر داده‌اند، یکی از عوامل شکست آن انقلاب را همین "دخیل شدن" امثال سپهدار و سردار اسعد در رهبری انقلاب ارزیابی کرده‌اند...

آیا سرخوردگی از شکست انقلاب به علت دخیل شدن امثال سپهدار و سردار اسعد در رهبری انقلاب نبوده است که پدر مریم، مجاهد مشروطه را به چنین داوری واداشت:

چو گویمت من از این انقلاب بدبنياد / که شد وسیله‌ای از بهر عده‌ای شیاد  
چه مردمان خرابی از آن شدند آباد / گر انقلاب بد این زنده باد استبداد

که هرچه بود از این انقلاب بود بهین

در حقیقت در روایت عشقی، حضور سپهدار و سردار اسعد در راس فاتحان تهران یعنی بازگشت ارتجاع، تحکیم نظام قدیمی وابسته با حفظ سلطنت و به عبارت دیگر باقی ماندن جامعه در وضعیت استبدادی پیشین. همین موضوع است که به شیوه تمثیلی بسیار زیبایی در اواخر منظومه عشقی مطرح می‌شود. پدر مریم که در پی به دست آوردن شغل از دست رفته به سپهدار مراجعه می‌کند، جواب می‌شنود:

ز انقلاب تقاضای نان و آب مکن / برو ز راه دگر، نان خود نما تامین

و از زبان او بشنویم که:



روا نبود کنم فکر کار بازاری ...

دگر نمودم از آنگاه فکر دهقانی / شدم دگر من از آن دم به بعد شمیرانی  
به من گذشت در اینجا همانکه می دانی / غرض قناعت کردم به شغل بستانی  
بسر ببردم در خانه خراب و گلین

بازگشت پدر مریم به کار دهقانی تمثیلی است از تحکیم نظام قدیمی با شیوه بهره‌کشی‌های  
ظالمان آن به دست امثال سپهدار که بیانگر شکست قطعی انقلاب و نابود شدن آرمان‌های انقلابی  
است. اینجاست که جنازه مریم یا بهتر بگوییم جنازه خاطره انقلاب مشروطه در شمیران به دست  
پدر مریم به خاک سپرده می‌شود و دفتر آن برای همیشه بسته می‌شود.

چنانکه گفتیم حرکت انقلابی پدر مریم در پی یک خواست نامشروع و یا به تعبیر دیگر یک نوع  
تجاوز ناموسی آغاز می‌شود و سرانجام با یک تجاوز ناموسی دیگر پایان می‌گیرد: تجاوز یک  
جوانک جلف تهرانی به مریم - دختری که با اعلان مشروطیت دیده به دنیا گشود، و با شکست  
آن چشم از جهان فروبست. مرگ او نقطه پایان وحشتناکی بر دفتر مبارزه مشروطه و  
مشروطه‌خواهی و تمثیل غم‌انگیز یک شکست بزرگ است.

به همین دلیل سه تابلو مریم را سرود شکست انقلاب مشروطه نام نهاده‌ام.

---

\* این یادداشت در کتاب "یا مرگ یا تجدد" (دفتری در شعر و ادب مشروطه) به قلم ماشالله  
آجودانی منتشر شده است.

## گفتگوها

### پیرامون جامعه پرتناقض ایران پس از ۱۵۰ سال نهضت قانون خواهی و نهضت مشروطه

صدوپنجاه سال از نهضت قانون خواهی و نهضت مشروطه می گذرد و جامعه ایران همچنان تشنه اجرای قانون و تشنه یک جامعه مدنی است. چرا؟ جامعه و ملت ایران در چنبره کدامین پیچ تاریخ و در زنجیر کدامین تناقض ها گرفتار آمده؟ دکتر ماشاءاله آجودانی، کارشناس تاریخ مشروطیت ایران در گفت و گویی با صدای آلمان معتقد است، جامعه ایران نه جامعه ای سنتی ست و نه جامعه ای مذهبی. ایران برزخی یا دوزخی ست از سنت و مدرنیسم و باید از نقد مدرنیسم آغاز کرد و نه از نقد سنت. خود روشنفکران دینی ایران امروز نیز محصول همین مدرنیسم و تناقض های آن هستند.

دویمه وله: آقای آجودانی ۹۸ سال از جنبش مشروطه خواهی در ایران گذشت. به نظر شما این یک جنبش مشروطه خواهی بود یا می توان از یک انقلاب مشروطیت هم صحبت کرد. چرا که از قرار معلوم در این زمینه اختلاف نظرهایی وجود دارد؟

ماشاءاله آجودانی: واقعیت این است که این اختلاف نظرها بیشتر مربوط می شود به تحلیل های مارکسیستی از چگونگی انقلاب. اما واقعیت را اگر بنگریم، آنچه که ما به عنوان انقلاب مشروطه یا نهضت مشروطه می شناسیم، این به خود مشروطیت یا ۹۸ سال پیش که فرمان مشروطیت صادر شد، محدود نمی شود. بلکه سالها پیش از صدور فرمان مشروطیت فکر قانون خواهی، اندیشه ی ایجاد یک حکومت ملی در متون سیاسی به متونی که به دست روشنفکران ایرانی نوشته شده بود، ضبط شده و مدون شده است. یعنی این اندیشه وجود داشته و شناسنامه ای مشخص دارد. پدران این اندیشه روشن هستند.

اما یک نکته ای که بسیار مهم است و باید در بررسی این تاریخ یا این اندیشه ها دقت کنیم، این است که مشکلی که ما به طور کلی با انقلاب مشروطه داریم، که من آن را بیشتر یک انقلاب فرهنگی می دانم، به این معنا که نخستین بار در زیر آسمان ایران این سخن گفته شد که حق حاکمیت از آن ملت است و یا واضح قانون ملت است. مشکلی که ما با این انقلاب داریم این است که این اندیشه ها آنچه در آن دوره انقلاب مشروطه یا در نهضت قانون خواهی در ایران مطرح شده اند، اما ما هنوز بعد از ۱۵۰ سال نهضت قانون خواهی هنوز نه به یک جامعه ی قانونی دست پیدا کردو ایم، نه به یک حکومت ملی دست پیدا کردو ایم و نه حتا نهادهای مدنی یک جامعه ی به اصطلاح قانون خواه را توانسته ایم به وجود بیاوریم. پس این تناقض را باید در جایی مورد بحث قرار داد. یعنی من و شما که امروز با هم حرف می زنیم، هنوز ما به آرمانها و خواست هایی که در نهضت ۱۵۰ ساله قانون خواهی و مشروطه خواهی در ایران است، دست پیدا نکرده ایم.

از یک طرف دیگر، این خواست هایی که همچنان با ما حضور دارند و وجود دارند، خواست های مترقی بودند و این را باید پاسخ روشنی داد و پاسخ من به این مسئله این است که درست است که این اندیشه ها وارد فرهنگ ایرانی شده اند و به همین دلیل به مرور زمان هم فهم ما با این اندیشه ها گسترش پیدا کرد، برای اینکه امروز ما مفهومی که از آزادی یا قانون خواهی داریم با مفهوم ۱۰۰ سال پیش زمین تا آسمان متفاوت است، درست است که این ها حضور داشتند، اما نتوانستند در وجدان جامعه ایران جایگزین بشوند. یعنی بذر این اندیشه ها نتوانست خودش را به عنوان یک نهاد مدنی و یا یک نهاد اجتماعی در جامعه ایران متبلور کند. در نتیجه با این که این اندیشه های مترقی می آمدند، از یک سو قربانی می شدند و از سوی دیگر اسلامیزه می شدند. برای اینکه جامعه، جامعه ی سنتی بود و توان فهم این مسایل را نداشت.

مهمتر از همه روشنفکری ایران و روشنفکران ایرانی که در آن دوره با این اندیشه ها مواجه می شدند، خودشان به جهت این که از یک جامعه سنتی و عقب مانده می آمدند، آن ذهنیت و توانایی ذهنی را برای درک این مسایل نداشتند. از یک طرف این مفاهیم و مباحث را به صورت

تقلیل یافته ای می فهمیدند. از سوی دیگر به جهت دو استبداد توانمند در تاریخ ایران، یعنی استبداد سیاسی و بدتر از استبداد سیاسی، استبداد روحانیون یا استبداد دینی در ایران همان فهم تقلیل یافته ای را که با بدفهمی های بسیاری همراه بود، نمی توانستند سریع و آشکار در جامعه ایران مطرح کنند. در نتیجه مجبور می شدند این فهم تقلیل یافته را تطبیق بدهند با موازین اسلامی تا بتوانند آنها را به صورت کج دار و مریض وارد جامعه ایران بکنند. به همین دلیل، مثلاً شما از مستشارالدوله بگیریید تا میرزا آقاخان کرمانی و ملکم، این ها می گویند منظور از آزادی که ما از آن حرف می زنیم، همان امر به معروف و نهی از منکر است. این ترفند را می زنند تا به این آزادی جامعه ی اسلامی بپوشانند. از سر ناگزیری و بدبختی و از وحشت استبداد دینی این کار را می کنند.

اما عواقب این کار گریبانگیر ملت ایران می شود و آن این است که این مفاهیم درست فهمیده نمی شوند، این مفاهیم بیان شرعی پیدا می کنند، همچنان که در خود انقلاب مشروطه دیدیم که بیان شرعی پیدا کرد و آن چیزی که سرانجام در ایران می توانست مطرح بشود و در مطبوعات نوشته و یا به گوش مردم رسانده شود، مشروطیت ذبح اسلامی شده بود، با بدفهمی ها و تقلیل های متفاوت. در نتیجه ما ۱۵۰ سال از پارلمان و قانون حرف می زنیم و حتا باور کنید که صریحاً در همان متون مشروطیت سالها پیش از صدور فرمان مشروطیت نوشته شده است که: واضع قانون ملت است. ولی ما همچنان نه به جامعه قانونی دست پیدا می کنیم، نه ملت بر سرنوشت سیاسی خود قادر است و بدتر از آن حاصل آن بدفهمی های تاریخی به جهت سانسور شدیدی که در دوران پهلوی بود و این گونه مباحث مورد بحث قرار نمی گرفت و به وجدان جامعه ی ما منتقل نمی گردید، به آنجا کشید که ما بعد از انقلاب مشروطه، بعد از ۱۵۰ سال نهضت قانون خواهی خودمان را گرفتار حکومتی بکنیم، به اسم حکومت ولایت فقیه و یا حکومت جمهوری اسلامی که بدترین نوع حکومت را می توانست در ایران به وجود بیاورد.

به همین دلیل با اینکه آن نهضت در حقیقت مباحث اساسی را در تاریخ ایران مطرح کرد، که به عنوان خواست ملی ایران همچنان مطرح است و همچنان حضور دارد، اما به دلیل بدفهمی هایی

که در آن نهضت وجود داشت، به دلیل استبداد روحانیون، که به اعتقاد من استبداد مهمی بود، ما هنوز نتوانسته ایم آن خواست ها را در ایران اجرا بکنیم یا به نهادهای مدنی تبدیل کنیم و به یک واقعیت اجتماعی این ها را به صورت مشخص به حالت یک واقعیت اجتماعی در بیاوریم یعنی آنها را در وجدان جامعه ایرانی تحقق بدهیم .

دویچه وله: آقای آجودانی، برخی از روشنفکران دینی در ایران پاسخ و رویکرد دیگری نسبت به نهضت تحول و قانون خواهی مشروطیت دارند. آنها معتقدند سکولاریسمی که بعد از جنبش مشروطه خواهی با سرکوب رهبران این جنبش و روی کار آمدن رضاخان در ایران گسترش پیدا کرد، راه اصلاحات دینی را بست و پروژه ی ناتمام اصلاحات دینی را که از مشروطیت آغاز شده بود را باید امروز ادامه داد و تنها از طریق اصلاحات دینی است که می توان به دموکراسی دست یافت و نه اندیشه ها و راهکردهای ناب سکولار. نظر شما چیست؟

ماشاله آجودانی: البته این حرفها و این تصویرهای من درآوردی از تاریخی است که هیچ پایه جامعه شناختی و پایه ی تاریخی ندارند. فراموش نکنید که امروز ما در موقعیت متفاوتی در جهان زندگی می کنیم. امروز مسئله ی حقوق بشر، مسئله ی جدایی دین از دولت، مسئله ی قانونمند بودن جامعه دستاورد فرهنگ بشری است. ۱۵۰ سال پیش دنیا متفاوت بود و چیز دیگری بود، ولی امروز ما در شرایط جهانی ای هستیم که این ها دیگر با توجه به امکاناتی که از جهت نشر و فضای رد و بدل اطلاعات وجود دارد، دنیای دیگری است. دنیا این نیست که ما الان صبر کنیم و دوباره تحولاتی از درون دین ایجاد کنیم تا بتوانیم به دموکراسی برسیم. بعد تحلیلی هم که اینها از واقعیت می کنند در مورد حکومت رضاشاه، به اعتقاد من تحلیل غلطی است، برای اینکه اگر ما واقع بینانه نهضت مشروطیت ایران را بخواهیم بررسی کنیم، اگر سه محور اصلی را بتوانیم از درون این نهضت استخراج کنیم، مهمترینش «ایجاد حکومت مقتدر مرکزی» بود، که یکی از خواست های مهم مشروطه خواهان بود. مسئله ی دوم آن، «مدرنیزه کردن جامعه ایران» بود. یعنی ایجاد سیستم آموزش و پرورش، ایجاد دادگستری، ایجاد جاده،

امنیت، ارتش، اداره ی سجد و احوال و گرفتن آموزش پرورش از دست روحانیون، گرفتن دادگستری و قوه قضاییه از دست روحانیون، اینها خواست های عمومی ای بود که در انقلاب مشروطه وجود داشت. و بخش سوم آن هم مسئله ی «آزادی» بود. آزادی مطبوعات یا آزادی اندیشه. اما این آزادی ها عمدتاً در مفهوم کلی اش مطرح بود و مسئله ی فردیت در آن وجود نداشت. مسئله ی فرد برایش اهمیت نداشت و باز از دیدگاههای جمعی به مسایل نگاه می کردند و در مراحل مختلف در طی جریان بعد از مشروطیت، یعنی مجلس هایی که بعد از مشروطیت داریم، این آزادی روز به روز تقلیل پیدا می کند. یعنی خواست این آزادیها که بیشتر خواست روشنفکران سکولار بود و هیچ ربطی به روشنفکران مذهبی یا روحانیون نداشت، روز به روز تقلیل پیدا می کند و دو مسئله ی اساسی در انقلاب مشروطه یا خواست مشروطه خواهان شکل می گیرد و آن همین ایجاد یک حکومت مقتدر مرکزی است که بتواند ایران را جمع کند، دوم اینکه ایران را مدرن کند. راه آهن، دادگستری و مدرسه بسازند. رضاشاه در واقع ادامه دهنده ی انقلاب مشروطه بود. او ضد قهرمان انقلاب مشروطه نبود. به این معنا ضد قهرمان نبود، برای اینکه دو خواست دیگر انقلاب مشروطه را، او در ایران به وجود آورد. خواست سوم که مسئله ی آزادی و مشارکت بود را به وجود نیاورد. برای اینکه این خواست بسیار عمیق و بنیادی در جامعه ی ما جا نیفتاده بود.

اگر ما بعد از بمباران مجلس اول به سرنوشت نهضت مشروطه در ایران دقت بکنیم، تا آمدن رضاخان، مجلس هایی که وجود دارند، مجلس های کاردانی نیستند. دولتهایی که تشکیل می شوند عمدتاً در سفارتخانه ی انگلیس تشکیل می شوند و اصلاً ما حاکمیت ملی به آن معنا نداریم. امنیت وجود ندارد، مملکت تکه پاره است و هر گوشه ای دست عده ای است و در نتیجه مردمی که به دنبال امنیت بودند، مردمی که به دنبال آن بودند که زندگی آرامتری داشته باشند، مردمی که خواست شان این بود که راه آهن داشته باشند، جاده هایشان امن باشد، مدرسه داشته باشند، در نهایت قهرمان خودشان را در چه کسی دیدند، در رضاخان دیدند و اگر به مطبوعات آن زمان شما دقت کنید، به عنوان نمونه می گویم چون جای بحث بسیاری این جا

نیست، می گویند ملک الشعراى بهار بزرگترین ستایشگر شعر آزادى در این دوره بوده است. او خود در تاریخ احزاب سیاسى مى نویسد، ما در دوره ی مشروطیت، یعنی در دوره ی مجلس دوم و سوم، آن زمانى که حزب دموکرات وجود داشت و مى خواستیم یک حکومت در ایران به وجود بیاوریم، حکومت آرمانى ما \_ این را بعدها مى گوید \_ از نوع حکومت نازى ها، موسولینى و آتاتورک بوده است. این واقعیت آن جامعه است. و به همین دلیل اگر ما بخواهیم منصفانه به نهضت مشروطیت نگاه کنیم، این نهضت در بخش های به اصطلاح مدنى تا حدودى چهره ی جامعه ی ایران را دگرگون کرد. این کار ساده نبود که شما دادگستری و قوه قضاییه را از دست روحانیون بگیرید. این کار ساده نبود که شما آموزش و پرورش را از دست روحانیت دریاورید و سیستم جدیدى در جامعه ایجاد کنید. و این اتفاقات افتاد.

بنابراین اگر ما بخواهیم واقع بینانه مسئله ی این انقلاب یا نهضت را بررسی کنیم، واقع بینانه اعتقاد من بر این است که تاریخ باید درست خوانده شود، روایت ها درست خوانده شوند و ما ذهنیت های بعدى خود را به آن دوره منتقل نکنیم. آنچه که امروز در ایران در بین جریانهای روشنفکری دینی مى گذرد، در واقع خواندن تاریخ از پس است. یعنی اینها امروز داورىها و ذهنیت های خودشان را به آن دوره تحمیل مى کنند. در حالیکه که اگر ما برویم تاریخ آن دوران را از زبان آن دوران و فرهنگ آن دوره بررسی کنیم، آنوقت شاید لایه هایی برای ما گشوده شود که دیدگاه های ما را نسبت به آنچه که هست کاملا متفاوت کند.

دوپیچه وله: آقای آجودانى، حالا کمی برگردیم به وضعیت کنونى در ایران. به نظر شما جامعه ی ایران در کل خودش چگونه جامعه اى ست. آیا هنوز جامعه اى سنتى و مذهبى است؟

ماشاله آجودانى: نه. من مطمئنم که نه جامعه ی سنتى ست و نه جامعه ی مذهبى. ایران برزخى یا دوزخى ست از سنت و مدرنیسم. ما اکنون در جهان مدرن زندگى مى کنیم، ولی با ذهنیت سنتى. آنچه که در ایران بسیار واضح و آشکار است، آن مقاومت سرسختى ست که بخشهای سنتى و ذهنیت سنتى انجام مى دهد. بنابراین ایران جامعه ی سنتى نیست. ما همین الان که از

جامعه ایران صحبت می کنیم، ابعاد مدرنیسم را در بخشهای مختلف در جامعه می بینیم. برای اینکه این تحلیل مدرنیسم جهانی ست، برای اینکه واقعیت جهانی ست و غیر از این راهی وجود ندارد و به همین دلیل سرنوشت کشورهایی که در برزخ سنت و مدرنیسم دست و پا می زنند و باید تکلیف شان روشن شود، تاریخ متفاوتی دارد و نگاه متفاوتی می خواهد.

ما باید این شرایط بحرانی را که در واقع شرایطی ست که کشورهایی مانند ایران در برزخ سنت و مدرنیسم دست و پا می زنند، برای آنها بیان تازه ای بیابیم تا بتوانیم مشکلاتشان را تفسیر کنیم تا بتوانیم راه برون رفتی از این قضایا پیدا کنیم. به اعتقاد من یکی از راههای برون رفت ها این است که بزرگترین بدفهمی ای که در مورد سنت پیش آمده است، در همین تجدد ما اتفاق افتاد. یعنی در تجدد ما بود که تاریخ ایران تکه پاره خوانده شد. هر کسی یک سمتی را گرفت. مارکسیست های ما تمام تاریخ ایران را تاریخ ستمشاهی قلمداد کردند و در سراسر تاریخ ایران به دنبال نهضت های روستایی رفتند و یا به دنبال مزدک رفتند و یا خواستند از نظر طبقاتی بخشهایی از جامعه ایران را بررسی کنند و آرمانشان هم ایجاد یک جامعه ی سوسیالیستی بود که اصلا معلوم نبود با ایران چه مناسبتی دارد. ناسیونالیست های ما ۱۴۰۰ سال تاریخ ایران اسلامی را به کلی کنار گذاشتند و فقط چسبیدند به ایران باستان و در راس آن به اصل شکوهمند و درخشان حکومت ساسانی. مذهب یون ما تاریخ باستانی و ایران باستانی ما را نادیده گرفتند و فقط به دوران اسلامی پرداختند و در مقاطع مختلف به بخشهایی از دوران اسلامی اهمیت دادند. ما ملتی هستیم که وجدان تکه پاره ای نسبت به تاریخمان داریم. هنوز ما نتوانسته ایم یک نگاه معتدل که استمرار تاریخی ایران را، از ایران باستان تا به امروز بنگرد را به وجود بیاوریم و به همین دلیل اگر نتوانیم این تجدد خودمان را نقد بکنیم و بدفهمی های خودمان را نقد بکنیم، نمی توانیم راه را بر نقد سنت بازگذاریم. این درست است که در غرب تجدد با نقد سنت آغاز شد. ولی من اعتقاد دارم در کشورهایی مانند ایران، اگر امکان این باشد که تجدد باز و روشن شود، در درجه ی اول با نقد همین تجدد کژدار و مریز ما باید آغاز گردد. برای اینکه این تاریخ ما تاریخ جدید است و از درون سنت ما بیرون نیامده، بلکه از درون برخورد ما با تمدن جدید



بیرون آمده و اینجاست که به عقیده ی من در کشورهایی مانند ایران، آنچه که بیشتر اهمیت دارد همین نقد تجدد کژدار و مریز است و بعد با نقد این تجدد باید راه را باز کرد بر نقد سنتی که همچنان حضور دارد و متأسفانه امروز نه تنها حضور دارد، بلکه قدرت نظامی و سیاسی را هم در اختیار دارد.

دویچه وله: تا آنجایی که من اطلاع دارم روشنفکران دینی امروز ایران معتقدند که نخست باید نقد سنت کرد و بعد نقد تجدد. آنها معتقدند که از آنجا که ما برخاسته از همین جامعه سنتی و مذهبی هستیم، بنابراین دین را بهتر می شناسیم و به همین خاطر بهتر می توانیم آن را اصلاح کنیم و نه اندیشه ی روشنفکران عرفی و بدینگونه می خواهیم پروژه ی مشروطه را ادامه دهیم. آیا فکر می کنید این نظر واقع بینانه است؟

ماشاله آجودانی: این بحثی که این افراد مطرح می کنند که چون ما روشنفکران مذهبی هستیم، ما می توانیم بهتر نقد سنت کنیم، خوب اگر واقعا اینطور است که بفرمایید و انجام دهید. یعنی فهم این که، در واقع این نحوه ی تفکر که نقد سنت را فقط باید روشنفکران مذهبی بکنند، این تفکر، تفکری است از اساس غلط. نقد در یک جامعه جنبه ی فرهنگی - عمومی دارد. فرد در آن اهمیت ندارد، معتقدات شخصی فرد در آن مهم نیستند. نقد سنت آن زمانی می تواند در جامعه ی ما شکل بگیرد که به طور بنیادی در همه ی بخشهای مختلف جامعه بتوانند این سنت را نقد کنند. نه اینکه چهارتا روشنفکر مذهبی بخواهند این سنت را نقد کنند. این حرفهایی که این افراد می زنند، عمدتاً به اعتقاد من اصلاً بدفهمی قضایا است.

مهمتر از همه، این روشنفکر به اصطلاح مذهبی تناقضی را با خود حمل می کند. او خود محصول همین برزخ تجدد و سنت است. خود او با صحبت هایی که می کند محصول تجدد است و خود او اول باید تکلیف خود را با این تجدد روشن کند و اگر نتواند بیان آشکار و روشنی از این تجدد داشته باشد، دوباره آنها در چنبره ی همان قضیه ای می غلطند که من از آن به عنوان تقلیل در تاریخ ۱۵۰ ساله ی ایران یاد کردم. ما مرتب در حال تقلیل دادن هستیم. مشاهده کنید، آقای خاتمی نمونه ی آن است. آقای خاتمی اول گفته است، جامعه ی مدنی. بعد

از مدتی که روحانیون به او فشار آوردند و با او برخورد کردند، گفت منظور من از جامعه ی مدنی، مدینه النبی است. آخر کجای دنیا ممکن است یک آدمی، یک روشنفکر در پایان قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم بگوید، جامعه ی مدنی، مدینه النبی است. معنایش این است که ایشان نه مدینه النبی را درست می شناسد، نه جامعه ی مدنی را. این تعارف بردار نیست و ما باید اینها را با صدای بلند به وجدان جامعه ایران برسانیم. تا کی می خواهیم سر خود را با این حرفها کلاه بگذاریم که جامعه مدنی همان مدینه النبی است. یا حرفهایی که امروز در ایران زده می شود تحت عنوان دموکراسی دینی، این نه بنیاد تاریخی در جهان دارد، نه بنیاد جامعه شناختی دارد.

اشتباه نشود، در غرب درست است که اندیشه ی جدید از درون سنت دینی برخاست و با نقد سنت دینی، ولی معنایش این نیست که الزاما سرنوشت کشورهای مثل ما که در برزخ سنت و مدرنیسم زندگی می کنیم و در دنیایی زندگی می کنیم که تجدد بیان حقوقی در جهان می یابد، باز بتوانیم از همان راه برگردیم و برویم از اول سنت را به شیوه ی غربی ها نقد کنیم تا بتوانیم به تجدد برسیم. این درست مثل این است که در عصر هواپیما و اختراع هواپیما، شما بخواهید دوباره دوچرخه را اختراع کنید. همین است که من معتقدم این تناقضات بنیاد تاریخی و بنیاد فرهنگی دارد و اگر ما نتوانیم همین تجدد را، چون من همین روشنفکران دینی را محصول تجدد خودمان می دانم، محصول تجدد متناقض خودمان می دانم، اگر نتوانیم این تجدد را نقد کنیم، به جایی نمی رسیم و مبنای نقد ما نسبت به تاریخ ایران یا مبنای نقد ما نسبت به سنت باید با همین نقد تجدد همراه بشود تا این بدفهمی های ما در تجدد برای ملت ما آشکار شود یا برای جامعه ی فکری ما آشکار بشود تا بتواند راه تازه ای پیدا کند که جایگاه سنت را در دنیای مدرن مشخص کند.

من نه ضد دین هستم و نه ضد اعتقادات این مردم هستم. من معتقدم در یک جامعه ی قانونمند دین بهتر از امروز جایگاهش مشخص می شود. دین امری ست معنوی و قدسی و کشاندن مسئله ی دین به دنیای سیاست و به دنیای مسایل سیاسی و انقلابی خودش پدیده ی بیمارگونه

ی تجدد ما است. ما در سنت چنین چیزهایی را نداریم. یعنی در سنت هرگز دین را به عنوان یک عامل سیاسی - اجتماعی از آن استفاده ی ابزاری نکردند یا اگر کردند بسیار کم بوده است و این در تجدد ماست که ما از دین این طور استفاده ی ابزاری و سیاسی می کنیم. و این ها بیماری های تجدد ما است که باید به طور اصولی و بنیادی مورد نقد و بررسی قرار گیرند.

دویچه وله: آقای آجودانی متشکرم از اینکه دعوت ما را برای این گفتگو پذیرفتید.

ماشاءاله آجودانی: من هم از شما بسیار متشکرم.

## چیستی مفاهیم، بازخوانی انتقادی تاریخ معاصر ایران (۱)

تعریف روشنفکر این نیست که حتماً باید در برابر قدرت موضع گیری کند تا روشنفکر محسوب شود. روشنفکر کسی است که با پرسشگری، جامعه‌ی خود را با مسائل تازه آشنا می‌سازد و سعی می‌کند، با نقادی‌های خود تفکر انتقادی را در جامعه به وجود آورد.

• مفهوم روشنفکر در ایران یک پدیده‌ی تاریخی و جدید است که قدمتی بیش از ۱۷۰ سال ندارد. این مفهوم با نهضت قانون خواهی در ایران پا می‌گیرد و با نسلی سروکار دارد که وظایفی برای ایجاد تحولاتی در جامعه برای خود قائل است و مایه‌ها و اندیشه‌های جدیدی دارد و در حقیقت به دنبال درک تازه‌ای از تاریخ و فضای سیاسی موجود جامعه‌اش است تا راه برون رفت از وضعیتی که گرفتار آنست، ارائه دهد. بدین معنا روشنفکری که ما در ایران از آن سخن می‌گوئیم، روشنفکری است در قالبِ مصلح اجتماعی.

• روشنفکری یک پدیده‌ی جدید است و این پدیده تحولاتی پیدا کرده و این تحولات همچنان ادامه دارد تا به امروز که ما شاهد آنیم. نطفه‌ی روشنفکری در ایران با سیاست بسته شده، بیشتر روشنفکران ایرانی، اندیشه‌های غربی را برای رهایی و متحول کردن جامعه وام گرفته‌اند. ... آنها این اندیشه‌ها را در اختیار مقاصد سیاسی روز قرار داده و بیشتر نقش یک مصلح اجتماعی را بازی کرده‌اند. در کار آنان سیاست زدگی بار بیشتری دارد تا اندیشیدن و از تفکر مستقل به عنوان انسانی که بر سر مسائل می‌اندیشد و از حب و بغض‌های مسائل روزمره به دور است، خبری نیست. بخش مهم شاخصه‌ی روشنفکر ایرانی هنوز که هنوز است با سیاست و مسائل روز نزدیکی خیلی گسترده‌ای دارد.

• خوشبختانه امروزه شاهد این هستیم که تحول تازه‌ای در اندیشیدن در جامعه‌ی ایرانی آغاز شده، کسانی که رها از چارچوب‌های ایدئولوژیک و مفروضات مسلمی که بر فضای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جهان غالب است، دارند به مسائل ایران فکر می‌کنند و می‌اندیشند.

• بنیاد مدرنیته با تفکر و اندیشه‌ی عقلانی سروکار دارد. درست است که ما با مفاهیم جدید آشنا می‌شویم و این مفاهیم را وارد ایران می‌کنیم، اما مشکلاتی بر سر راه است. ما در درون فرهنگ غربی نزیسته ایم و از درون فرهنگ دیگری به این مفاهیم نگاه می‌کنیم. بنابراین خود به خود این مفاهیم در ذهن ما به مفاهیم آشناتری که می‌شناسیم، تقلیل پیدا می‌کند و از سویی دیگر هنگامی که می‌خواهیم این مفاهیم را در جامعه مطرح کنیم، مشکلات جامعه، ما را وادار می‌کند که برای سازگاری این مفاهیم با مسائل اجتماعی، آنها را تقلیل تعمدی هم بدهیم. با همه‌ی اینها ... تاثیر مدرنیته را در ایران می‌توان دید. همین تفکر انتقادی جدید، تاریخ‌نگاری جدید، داستان‌نویسی جدید، شعر جدید، سینما و تئاتر، اینها همه تاثیر تکان‌های مدرنیته در جامعه‌ی ماست. اما باید دقت کنیم که آن چیزی که در ایران به طور بنیادی اهمیت پیدا کرد، مدرنیزاسیون است.

• جامعه‌ی مدرنی که از مشروطه به این سو در ایران شکل گرفت، تلاشش بیشتر در محور مدرنیزاسیون ایران بود و همین مدرنیزاسیونی که در ایران شکل گرفت به باور من، جامعه‌ی ایران را از یک مرحله تاریخی وارد یک مرحله‌ی تاریخی دیگر کرد که ما با نام تجدد از آن حرف می‌زنیم، با همه‌ی دستاوردهای کج‌دار و مریضش.

\*\*\*

"گذشته، چراغ راه آینده است." به ویژه گذشته‌ای که از آن بازخوانی انتقادی شده باشد.  
"ماشاءالله آجودانی" از آن دست مورخانی است که همه‌ی کوشش خود را صرف نقد نقش روشنفکران در تاریخ تجدد ایران کرده است تا از این بن بست، دریچه‌ای بگشاید.

آجودانی در سال ۱۳۲۹ در آمل متولد شد. تحصیلات دانشگاهی خود را در دانشگاه تهران در رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی به پایان رساند و دکترای خود را نیز از همین دانشگاه دریافت کرد. وی نزدیک به هفت سال عضو هیات علمی دانشگاه اصفهان و مربی گروه زبان و ادبیات فارسی بوده است. آجودانی در بهمن ۱۳۶۵ (ژانویه ۱۹۸۷) به لندن رفته و در این شهر با زنده

یاد منوچهر محجوبی مدیر مسئول و ناشر مجله ی فصل کتاب در انتشار آن مجله همکاری کرد و از همان آغاز سردبیری آن نشریه را به عهده گرفت. وی هم اکنون سرپرست "کتابخانه ی مطالعات ایرانی" در لندن است.

انتشار کتاب های آجودانی در فضای روشنفکری ایران، اتفاق محسوب می شود. هر چند که خود، تنها خاصیت چاپ این کتاب ها را ایجاد مشکلات فراوان جسمی و روحی برای خویش می داند.

از او تاکنون سه کتاب به نام های "مشروطه ی ایرانی"، "یا مرگ یا تجلّد، دفتری در شعر و ادب مشروطه" و "هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم" منتشر شده و آنچنان کتاب های او مورد استقبال جامعه ی ایرانی قرار گرفته که در عرض دو سال، "مشروطه ی ایرانی" وی به چاپ هفتم رسید و این باور را در من تقویت کرد که جامعه ی ایران، جامعه ی کتابخوانی است، اگر کتاب خوبی منتشر شود!

در این مدت صاحب نظرانی به نقد و بررسی کتاب های آجودانی پرداخته اند و دیدگاه های خود را بیان داشته اند. مثلاً "دکتر جلال متینی" در باره ی کتاب "یا مرگ یا تجلّد" در فصل نامه ی ایرانشناسی می نویسد: «خواننده ی کتاب، نه فقط در مقدمه مفصل ...، بلکه در بخش های مختلف کتاب نیز با آراء جدید درباره شاعران و نویسندگان دوره مشروطه آشنا می شود که با بسیاری از مطالبی که تا به حال دیگران گفته اند و تکرار مکررات ... است کاملاً متفاوت است. کتاب را باید با دقت و از سر فرصت خواند.»

"پروفسور احسان یارشاطر" نیز در ایرانشناسی درباره ی "مشروطه ی ایرانی" چنین نوشته است: «من هیچ کتابی را نمی شناسم که مانند این کتاب مشکل عمیق و اساسی ایران را در دوران معاصر برای پیشرفت علمی و صنعتی و اقتصادی به درستی آشکار کرده باشد و تباین اصول تمدن غربی را با عادات ذهنی و آیین های سنتی ما به دست داده باشد. اگر امروز بخواهم یک کتاب فارسی را درباره تاریخ مشروطیت مقدم بر سایر کتب توصیه کنم همین کتاب مشروطه ایرانی دکتر آجودانی است که آن را بیش از هر کتاب دیگری روشنگر کیفیت شکل گرفتن این مشروطه

و آب و هوای خاص آن و شامل سیری در آثار اصیل دوران جنبش مشروطه و پیشینه آن می‌دانم.»

"دکتر صدرالدین الهی" نیز درباره ی کتاب دیگر آجودانی به نام "هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم" چنین نوشته: «کتاب دکتر آجودانی را باید خواند نه از آن باب که به بوف کور و هدایت پرداخته است بلکه از این باب که این جزیره تک افتاده وظیفه ای درخور تحسین را انجام داده است، آینه ای پیش روی ما گرفته که نقش ما را راست به خود ما می نمایاند و شاید که این نقش راست نمودن به جای آن که مثل همیشه به آینه شکستن منجر شود به خود شکستن ما بینجامد.»

این گفت و گو به صورت تلفنی در یک نیمه شب سرد پائیزی انجام شد و گرمی و استواری سخن دکتر آجودانی آنچنان بود که ضعف های یک گفت و گوی تلفنی را از میان برد. بخش هائی از این گفت و گو در شماره ی ۵۸ هفته نامه شهروند امروز (یکشنبه ۲۰ مرداد ۱۳۸۷) منتشر شده است. در زیر متن کامل گفت و گوی ما را با دکتر آجودانی "درباره ی تاریخ نگاری، مشروطه، نقد روشنفکری معاصر و تجلّد" می خوانید.

مسعود لقمان - در آغاز گفت و گو، مایلم مفاهیم کلیدی کتاب هایتان را برای خوانندگان ما روشن کنید، تا با یک پیش زمینه ی روشن ذهنی و به دور از بدفهمی ها، گفت و گویمان ادامه یابد.

دکتر آجودانی! به نظر شما روشنفکر کیست؟ و مفاهیمی چون مدرنیته و تجلّد در تاریخ ایران معاصر، چه بار معنایی ای دارند؟

ماشالله آجودانی - مفهوم روشنفکر در ایران یک پدیده ی تاریخی و جدید است که قدمتی بیش از ۱۷۰ سال ندارد. این مفهوم با نهضت قانون خواهی در ایران پا می گیرد و با نسلی

سروکار دارد که وظایفی برای ایجاد تحولاتی در جامعه برای خود قائل است و مایه‌ها و اندیشه‌های جدیدی دارد و در حقیقت به دنبال درک تازه‌ای از تاریخ و فضای سیاسی موجود جامعه‌اش است تا راه برون رفت از وضعیتی که گرفتار آنست، ارائه دهد. بدین معنا روشنفکری که ما در ایران از آن سخن می‌گوئیم، روشنفکری است در قالبِ مصلح اجتماعی. فیلسوف برجسته‌ی انگلیسی "آیزایا برلین" (Isaiah Berlin: ۱۹۰۹-۱۹۹۷) روشنفکران را به دو دسته‌ی "ایتلیجنسیا" (Intelligentsia) و "انتلکتوئل" تقسیم می‌کند و تفاوت و ریشه‌های تاریخی این دو مفهوم را بیان می‌کند. آیزایا برلین این مفهوم را در مورد جریان‌های فکری روسیه به کار می‌گیرد ولی این مفاهیمی که او مطرح می‌کند، درباره‌ی تاریخ ما نیز قابل تامل است.

ایتلیجنسیا یک واژه و مفهوم روسی است. این واژه در فرهنگ روسی به کسی گفته می‌شد که تحصیل کرده است و در عین حال از خودش، اندیشه و تفکر مستقلی بر سر مسائل ندارد و بیشتر سعی می‌کند از تفکر دیگران استفاده کند و از اندیشه‌های دیگران برای ایجاد تحول اساسی و بنیادی در جامعه‌ی خویش بهره‌گیرد. ولی انتلکتوئل کسی است که از پیش خودش اندیشه‌ی مستقلی دارد و بر سر مسائل تفکر می‌کند، در حالی که ایتلیجنسیا برای دگرگونی جامعه‌اش به جذب و مصرف اندیشه‌های دیگران می‌پردازد. به همین دلیل برلین به همه‌ی افرادی که در روسیه کار سیاسی می‌کردند، لقب ایتلیجنسیا می‌دهد. من به این موضوع در مقدمه‌ی کتاب "یا مرگ یا تجدّد" اشاره کرده‌ام.

ایتلیجنسیا از ادبیات استفاده‌ی ابزاری می‌کند. او به ادبیات هدفمند سیاسی نیاز دارد تا از طریق آن یک تحول سیاسی ایجاد کند. و به همین جهت اعضای واقعی و شاخص این گروه یعنی گروه کوشندگان، نویسندگان جزوه‌های سیاسی، شاعران اجتماع‌گرا و پیشتازان انقلاب روسیه، متفکران سیاسی‌ای بودند که کاملاً آگاهانه از ادبیات به عنوان وسیله‌ای برای اعتراض‌های اجتماعی - سیاسی استفاده می‌کردند. ما همین وضعیت را عیناً در دوره‌ی انقلاب مشروطه داریم. ما با کسانی برخورد می‌کنیم که آنها اندیشه‌هایی را از غرب می‌گیرند و می‌خواهند آن اندیشه‌ها را در جامعه‌ی ایران بازتولید کنند و گسترش و اشاعه دهند و برخوردشان با ادبیات



هم بیشتر برخورداری است ابزاری، یعنی از ادبیات استفاده می کنند تا این نوع اندیشه ها را در جامعه منعکس کنند. بنابراین حتی اگر از این زاویه نگاه کنیم، به اعتقاد من تعریف روشنفکر دیگر یک تعریف ذاتی نیست، بلکه یک تعریف تاریخی است.

تاریخ روشنفکری ایران با جریان هایی از روشنفکری آغاز می شود که اینها با اندیشه های غربی آشنا می شوند، این اندیشه ها را جذب و سعی می کنند براساس آن نسبت به جامعه ی خودشان اظهارنظر کنند و اهداف خود را در جامعه پیش ببرند. بنابراین الزاماً این روشنفکر، متفکر به معنای اینکه از پیش خودش صاحب نظریه باشد، نیست.

اگر در معنای انتلکتوئل بخواهیم نگاه کنیم، میرزا فتحعلی آخوندزاده را می توان روشنفکر نامید، چرا که او دارای نظریاتی درباره ی تاریخ و فرهنگ ایران است، یعنی در پیش خودش به عنوان یک متفکر بر سر مسائل اندیشیده است. درست است که او از اندیشه های غربی بهره گرفت و این اندیشه ها را به مانند یک ایتلیجنسیا در خدمت تحولات اجتماعی هم به کار برد و برای دگرگونی نهضت قانون خواهی و تجدّد ایران فعالیت های سیاسی کرد، اما از آنجایی که او از پیش خودش، اندیشه های مستقلی داشت و امروزه این اندیشه ها برای ما مدون است و به دست ما رسیده، می توان از او به عنوان یک انتلکتوئل یاد کرد. با کمی اغماض هم می توان میرزا آقاخان کرمانی و سیدجمال الدین اسدآبادی را هم در این ردیف گذاشت. ولی دیگران را بیشتر می توان ایتلیجنسیا خطاب کرد، یعنی کسانی که تفکر را می گیرند و به جامعه تزریق می کنند، بمانند همه ی مارکسیست هایی که در ایران داشتیم. ما بین روشنفکرانِ مارکسیستِ ایرانی، متفکر نداریم، یعنی متفکری که خودش براساس دیدگاه هایش تحلیلی از تاریخ ایران، مسائل ایران، تحولات فرهنگی ما و سرنوشت انسان ایرانی داشته باشد. راست هم که وضعیتش مشخص است.

بنابراین اگر با دیدگاه آیزایا برلینی نگاه کنیم، آنچه که در ایران اتفاق می افتد بیشتر پدیده ی ایتلیجنسیاست تا انتلکتوئل. ولی باور کنید این ایتلیجنسیای ما به خاطر اینکه ما یک جامعه ی

عقب مانده بودیم، اصلاً قابل قیاس با اینتلیجنسیای روسیه نیست. اینتلیجنسیای روسیه دستاوردها و فعالیت های گسترده تری داشت.

لقمان - به عنوان نمونه، آیا احسان طبری به عنوان سرجناب جریان مارکسیستی در ایران،

### یک اینتلیجنسیاست؟

آجودانی - چه بخواهیم تاریخی نگاه کنیم و چه بخواهیم نظری، مثلاً از دید برلین بنگریم، نوشته های احسان طبری از درون یک ایدئولوژی می آید و برآنست که آن چارچوب ایدئولوژیک را با تاریخ و فرهنگ ما تطبیق دهد، خود متفکر و اندیشمند نیست چراکه یک اندیشه یا نظریه ی سیاسی را از جایی دیگر غرض می گیرد و در پی تطبیق آنها با تاریخ و فرهنگ ایران بر می آید و این فقط یک نظر نیست، تاریخ هم آن را تأیید می کند.

بنابراین در یک جمع بندی در پاسخ به پرسش پیشین شما باید بگویم که روشنفکری یک پدیده ی جدید است و این پدیده تحولاتی پیدا کرده و این تحولات همچنان ادامه دارد تا به امروز که ما شاهد آنیم. نطفه ی روشنفکری در ایران با سیاست بسته شده، بیشتر روشنفکران ایرانی، اندیشه های غربی را برای رهایی و متحول کردن جامعه وام گرفته اند. پس طبری یک استثنا نیست. روشنفکران ما از چپ گرفته تا راست بیشتر این چنین بودند. آنها این اندیشه ها را در اختیار مقاصد سیاسی روز قرار داده و بیشتر نقش یک مصلح اجتماعی را بازی کرده اند. در کار آنان سیاست زدگی بار بیشتری دارد تا اندیشیدن و از تفکر مستقل به عنوان انسانی که بر سر مسائل می اندیشد و از حب و بغض های مسائل روزمره به دور است، خبری نیست. بخش مهم شاخصه ی روشنفکر ایرانی هنوز که هنوز است با سیاست و مسائل روز نزدیکی خیلی گسترده ای دارد.

ما هنوز نتوانسته ایم خودمان به عنوان ایرانیان، متفکر، از پیش خود و به طور مستقل بر سر تاریخ و فرهنگمان بیاندیشیم. برای نمونه یکی از بزرگترین میراث فرهنگ بشری یعنی شعر، مشخصه ی بارز فرهنگ ایرانی است و اگر یک ملتی بخواهد که بگوید مهم ترین جلوه ی

فرهنگ من، شعر من است، ما ایرانیان هستیم. ولی شما نگاه کنید که ما نتوانسته ایم، بنیادهای نقد شعر را در ایران پی ریزی کنیم و حتی نتوانسته ایم برای درک تحولات ادبی خودمان، بنیاد تازه ای در نقد ادبی و شعر خلق کنیم. همه ی اینها مشکلات این جامعه است و خلاصه این که روشنفکر، تعریف ذاتی که این کار را باید بکند و آن کار را نباید بکند، ندارد و حتی من تقسیم بندی آیزایا برلین را که نگاهش به قضایا بنیاد فلسفی دارد، از لحاظ تاریخی خیلی رسا نمی بینم، اگرچه تا اندازه ای از لحاظ تاریخی می تواند مفاهیم را مشخص کند و به ما نکاتی را نسبت به جامعه ی خودمان نشان دهد.

لقمان - مرز میان روشنفکری و قدرت کجاست؟ آیا روشنفکری، با امتناع در برابر قدرت است که معنا می یابد؟ مثلاً آیا دکتر پرویز ناتل خانلری به سبب نپیوستن به جبهه ی امتناع از قدرت، باز روشنفکر محسوب می شود؟

آجودانی - ما اگر پرسشگری و نقادی را شاخصه ی اصلی و تاریخی روشنفکری بدانیم، روشنفکر می تواند در هر جایی که ایستاده باشد، وظیفه اش را انجام دهد. تعریف روشنفکر این نیست که حتماً باید در برابر قدرت موضع گیری کند تا روشنفکر محسوب شود. روشنفکر کسی است که با پرسشگری، جامعه ی خود را با مسائل تازه آشنا می سازد و سعی می کند، با نقادی های خود تفکر انتقادی را در جامعه به وجود آورد.

واقعیت این است که من پژوهشگر نوآوری به مانند خانلری را به صدها به اصطلاح روشنفکر که در خدمت حکومت نبودند و هیچ کار اساسی فرهنگی و فکری هم نکردند، ترجیح می دهم. خدمتی که خانلری به فرهنگ، زبان فارسی و رشد تفکر ادبی در جامعه ی ما کرد، اصلاً قابل قیاس با کارهای پاره ای از روشنفکران خود روشنفکر خوانده ی جامعه ی ما نیست.

لقمان - اگر بخواهید به بحثی که در باب روشنفکری مطرح کردیم، عینیت بیشتری دهید، شما از چه کسانی در تاریخ روشنفکری ایران به عنوان یک انتلکنتوئل راستین نام می برید؟

آجودانی - خوشبختانه امروزه شاهد این هستیم که تحول تازه ای در اندیشیدن در جامعه ی ایرانی آغاز شده، کسانی که رها از چارچوب های ایدئولوژیک و مفروضات مسلمی که بر فضای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جهان غالب است، دارند به مسائل ایران فکر می کنند و می اندیشند. یک نمونه بارز که چنین تلاشی را آغاز کرده "آرامش دوستدار" است. او یک ایرانی است که نسبت به تاریخ و فرهنگ خودش می اندیشد و تفکر می کند و مهم تر، پرسش های اساسی مطرح می کند. ممکن است من و شما با پاره ای از دیدگاه های او مخالف باشیم و برخی نظریاتش را نپسندیم، اما ایرانی ای است که خودش بر سر مسائل ایران می اندیشد و نوشته هایش تکه پاره، بدین معنا که یک چیزی از اینجا و چیز دیگری از آنجا بگیرد و آنها را به هم وصله کند، نیست. از روشنفکران سرآغاز تجدّدمان هم باید از میرزا فتحعلی آخوندزاده نام ببرم.

لقمان - اما مدرنیته، مدرنیزاسیون و تجدّد. این مفاهیم را شما در تاریخ ایران چگونه معنا

می کنید؟

آجودانی - ببینید، ما بخشی از تجربه ی جهانی مدرنیته هستیم و چه بخواهیم و چه نخواهیم مدرنیته ی جهانی بر ما وارد می شود و ما هم با این پروسه ارتباط برقرار می کنیم. من گمان می کنم که مدرنیته تاثیر خود را به شیوه هایی در جامعه ی ایران گذاشته است و ما تجربه ی بخش هایی از مدرنیته را در ایران می بینیم. ما از این طریق با ساختارهای جدید داستان نویسی، نمایشنامه نویسی، نقد و شیوه ی نگاه متفاوت به هستی، زبان، ادبیات و ... آشنا شدیم و از همین دیدگاه هم که بنگریم مفهوم جدیدی از شعر وارد ایران شد. به عنوان مثال، اگر نیما را در نظر بگیریم، او حاصل نگاه مدرنیته است. نگاهی که می خواهد مستقیماً تجربه های جدید انسانی را نسبت به طبیعت، انسان و جهان در شعر بیان کند. بنابراین به اعتقاد من مدرنیته تاثیر خاصی در ایران در ایجاد نحوه ی نگاه به ادبیات، فرهنگ، تاریخ، شعر و نقد گذاشته است. همچنین طبیعی است که این تجربه عیناً آن چیزی نیست که در غرب انجام گرفت. ما افت و خیزها و مشکلات خاص خودمان را داشته و داریم.

بنیاد مدرنیته با تفکر و اندیشه‌ی عقلانی سروکار دارد. درست است که ما با مفاهیم جدید آشنا می‌شویم و این مفاهیم را وارد ایران می‌کنیم، اما مشکلاتی بر سر راه است. ما در درون فرهنگ غربی نزیسته ایم و از درون فرهنگ دیگری به این مفاهیم نگاه می‌کنیم. بنابراین خود به خود این مفاهیم در ذهن ما به مفاهیم آشناتری که می‌شناسیم، تقلیل پیدا می‌کند و از سویی دیگر هنگامی که می‌خواهیم این مفاهیم را در جامعه مطرح کنیم، مشکلات جامعه، ما را وادار می‌کند که برای سازگاری این مفاهیم با مسائل اجتماعی، آنها را تقلیل تعمدی هم بدهیم. با همه‌ی اینها، باز تکرار می‌کنم که تاثیر مدرنیته را در ایران می‌توان دید. همین تفکر انتقادی جدید، تاریخ‌نگاری جدید، داستان‌نویسی جدید، شعر جدید، سینما و تئاتر، اینها همه تاثیر تکان‌های مدرنیته در جامعه‌ی ماست. اما باید دقت کنیم که آن چیزی که در ایران به طور بنیادی اهمیت پیدا کرد، مدرنیزاسیون است. هنگامی که به تحولات واقعی در غرب نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که مدرنیته و مدرنیزاسیون دو روی یک سکه‌اند. ایندو به موازات هم پیش می‌روند و تحول می‌یابند و اندیشه‌ی که محور مدرنیته است و برآن است تا جهان را عقلانی نگاه کند و بر مبنای خرد نسبت به جهان بیاندیشد و دستاوردهای خود را در زیر سیطره‌ی عقل، معنا و مفهوم دهد، کمابیش در ایران پدیدار می‌شود. اما توانایی این را ندارد که بنیادهای اساسی فکر ما را دگرگون کند. بنابراین سهمش به اندازه‌ای نیست که جامعه‌ی ما را از فضای تاریخی سنتی خودش کاملاً دور کند و به همین دلیل هم به نظر من، همواره درگیر سنت و مدرنیته هستیم.

حال اگر از این زاویه به دوره‌ی مشروطه نگاه کنیم، می‌بینیم که تحول مهمی صورت گرفت. ما با مفاهیم جدید آشنا شدیم. ولی آنچه که به طور اساسی توسط روشنفکران ایرانی در فضای سیاسی آن روز ایران جلب شد، بیشتر بهره‌هایی بود که ما تحت عنوان مدرنیزاسیون از آنها یاد می‌کنیم. مانند: ایجاد مدارس جدید، راه آهن، دادگستری، پارلمان، نهادهای مدنی، اجتماعی، سیاسی و ... ما در انقلاب مشروطه در جست و جوی این خواست‌ها بودیم. شما اگر دقت کنید، می‌بینید که خواست ایجاد راه آهن به دوره‌ی ناصرالدین شاه بر می‌گردد. "مستشارالدوله" چندین رساله برای ایجاد راه آهن در ایران دارد. او اینچنین استدلال می‌کرد که اگر ما راه آهن

داشته باشیم، اقتصاد جامعه متحول و فضای جامعه دگرگون می شود و حتی اینگونه چاره اندیشی هم می کرد که اگر مثلاً ما راه آهن از تهران به مشهد بکشیم و به مردم بگوئیم که این زیارت مسلمین را تسهیل می کند، خُب مورد قبول مردم و روحانیون واقع می شود. اینها بخشی از خواست های اندیشه ی تجدد در ایران است. تجدد، دستاوردی بر منبای عقلانیت، خردورزی و خرد محوری بود که می خواست عقلانیت را بر روابط سیاسی و اجتماعی مردم حاکم کند و در نتیجه، تحول شگفت انگیزی را نیز در تاریخ غرب به وجود آورد. اما من وقتی درباره ی ایران واژه ی تجدد را به کار می برم، منظور من عمدتاً مدرنیزاسیون است، ولی گوشه چشمی به مفهوم مدرنیته هم دارم. این هم از مشکلات فهم ماست که ما کلمه ی تجدد را به ناگزیر طوری به کار می بریم و برده ایم که هم معنای مدرنیته بدهد و هم معنای مدرنیزاسیون. این نوع کاربردها به لحاظ تاریخی افشاگر مشکلات ما نیز هست. پس در جمع بندی پرسش شما باید بگویم؛ جامعه ی مدرنی که از مشروطه به این سو در ایران شکل گرفت، تلاشش بیشتر در محور مدرنیزاسیون ایران بود و همین مدرنیزاسیونی که در ایران شکل گرفت به باور من، جامعه ی ایران را از یک مرحله تاریخی وارد یک مرحله ی تاریخی دیگر کرد که ما با نام تجدد از آن حرف می زنیم، با همه ی دستاوردهای کج دار و مریضش.

لقمان - به نظر شما ما اگر دچار بدبیاری های تاریخی، مثلاً شهریور ۱۳۲۰ و اشغال ایران

نمی شدیم، آیا آن تفکر مدرنیزاسیون به مدرنیته هم ختم می شد؟

آجودانی - آنچه که اتفاق افتاده تاریخ محسوب می شود. و با "اگرها" نمی توان به تحلیل تاریخ نشست. هنگامی که از تاریخ سخن می گوئیم در حقیقت از گذشته ای حرف می زنیم که اتفاق افتاده است. به عقیده ی من مهم ترین مسئله، تحلیل این اتفاق است. ما باید بررسی کنیم که چرا این جوری شد. ما اگر این را درست بفهمیم و تحلیل کنیم و این موضوع را به آگاهی درآوریم و به وجدان جامعه منتقل کنیم، به زیربناهایی برای تحولات تازه و حرکت های درست تر، دست می یابیم.

ادامه دارد ...

## تاریخ ایران، تاریخ استمرار است نه گسست (۲)

روشنفکران ما مفاهیم را تقلیل دادند. آنی می پرسیم چرا تقلیل دادند؟ و آنوقت اساسی ترین مسائل ما چهره می نماید. تقلیل دادند، چون دو استبداد دینی و سیاسی به مانند سدّ سکندر در برابر این اندیشه ها ایستاده بودند و ما برای این ایستادگی سنت استبداد دینی و سیاسی در برابر مدرنیته و مدرنیزاسیون، صدها سند و شاهد آشکار داریم

بازخوانی انتقادی تاریخ معاصر ایران (۲)

مسعود لقمان - همانگونه که شما بارها اشاره کرده اید، بیش از ۱۵۰ سال است که روشنفکران ایرانی در غیاب مفاهیم، از مفاهیم سخن می گویند. به نظر شما راه برون رفت روشنفکر ایرانی از این کلاف سردرگم چیست؟ و اصلاً کار روشنفکر در فضای کنونی ایران چه باید باشد؟

ماشالله آجودانی - من واقعاً نمی دانم راه برون رفت از وضعیت موجود چیست و نسخه ای نیز برای پیچیدن ندارم. ولی به باور من اگر راهی باشد، آن را باید عقل جمعی جامعه ی ما و موتور فکری آن، با کمک یکدیگر بدست آورد. یعنی ما باید بر سر این مسائل بیاندیشیم و به طور جدی پرسش کنیم. بخشی از این اندیشیدن از همین جا آغاز می شود که مسائل را بشناسیم و بر سر مشکلاتمان فکر کنیم و همیشه هم بدنبال این نباشیم که حتماً راه حل های فوری به دست آوریم. ما باید به این باور برسیم که اگر راه حلی هایی هم باشد، باید در نتیجه ی تلاش جمعی حاصل شود.

متأسفانه واقعیت این است که ما ۱۵۰ سال است که در غیاب مفاهیم از آزادی، قانون، نقد و... حرف می زنیم. مثلاً ۱۵۰ سال پیش، آخوندزاده در کتابش از نقد سخن گفت. ولی تا به امروز اندیشه ی انتقادی و نقد در مفهوم بنیادینش در فرهنگ تاریخی ما جا نیفتاده است. ممکن است ما صدها نوشته در این زمینه داشته باشیم اما بنیاد تفکر انتقادی، حتی در نظام آموزش و پرورش و سیستم دانشگاهی ما جایی ندارد. ما از ۱۵۰ سال پیش از آزادی سخن می گوئیم ولی بنیادها

و نهادهای آزادی در جامعه ی ما غایب است. شما اگر به غرب بنگرید، می بینید که اگر امروز کسی در غرب از آزادی سخن می گوید، آزادی حضور مادی دارد و بنیادهایش در جامعه ی غربی تضمین شده است. اما ما در غیبت آزادی از آن سخن می گوئیم. این مشکل تاریخی ماست. شما به جامعه ی امروز ایران و به خواست های آن نگاه کنید، بنیادی ترین خواست هایی که ما امروز در پی اش هستیم، چندان تفاوتی با خواست هایی که پدران و مادرانمان در زمان مشروطه، بدنبالش بودند، ندارد. استمرار همین خواست ها نشان دهنده ی این است که ما نتوانسته ایم خیلی از این خواست ها را بنیادی کنیم. این طبیعی است، چراکه ما از تمدن و فرهنگ دیگری بودیم و غربیان از یک فرهنگ و تمدن دیگر. باز آوردن این مفاهیم به جامعه مان و شناختن آنها کار و زحمت می خواهد. ساخت بنیان های این مفاهیم در جامعه به تلاش های مستمر و مهم تر از آن به خواست و آگاهی ملی نیاز دارد.

اگر ما بتوانیم این مسائل را در جامعه مطرح کنیم، توانسته ایم مقدمات اندیشیدن را فراهم کنیم. چراکه تا مسئله ای مورد اندیشه و فکر قرار نگیرد، پنهان و ناشناخته می ماند. ولی وقتی که مسائل اندیشیده می شود و بر سر آنها تفکر می شود و به بحث در می آید کم کم وجدان جامعه را برانگیخته و وادار می کند که بر سر مسائلی بیندیشد و ببیند این مشکلات را چگونه باید حل کند.

لقمان - مهمترین بحثی که شما در "مشروطه ی ایرانی" مطرح کرده اید، نقش روشنفکران مشروطیت در تقلیل مفاهیم مدرن و بدفهمی تاریخی آنهاست. به نظر شما چرا روشنفکران آن دوره به تعبیر شما وارد فرایند "تقلیل گرایی" یا به گفته ی چنگیز پهلوان "پروژه گرتة برداری" شدند؟

آجودانی - تقلیل گرایی با گرتة برداری دو چیز متفاوت است. روشنفکران ایرانی از یک جهت چون در بستر فرهنگی دیگر بالیده بودند، نمی توانستند مفاهیم غربی را آنچنان که در تجربه ی فرهنگ غربی فهمیده می شد، درک کنند. بنابراین در ذهن آنان، خود به خود آن مفاهیم تقلیل پیدا می کرد و این مفاهیم با آنکه کجدار و مریض، مبهم یا نادرست فهمیده می شد، آن فهمی



هم که با این ذهنیت حاصل می شد، هنگامی که می خواست در جامعه ی ایرانی مطرح شود، دچار مشکل بود. چراکه دو استبداد جلوی این تفکر مدرن، جان سختی می کرد: یکی استبداد سیاسی و بدتر از آن دیگری، استبداد دینی. این دو استبداد دست بدست هم، باعث می شدند که هنگامی که روشنفکر ایرانی می خواست حتی مطالبی را که تا حدی فهمیده به جامعه ی ایران منتقل کند، آگاهانه آن را به لباس دیگری درآورد و یک مرحله ی دیگر، این مفهوم را تقلیل دهد. مثلاً "میرزا ملکم خان" درباره ی آزادی بیان - مفهومی بنیادی و دارای ریشه های تاریخی ی بسیار گسترده در فرهنگ غرب - می گوید: این همان امر به معروف و نهی از منکر است.

ببینید، این موضوعات را ما باید بفهمیم که اگر تاریخ را آنچنان که اتفاق افتاد، ببینیم و آن را اخلاقی نگاه نکنیم و حرکت ما در این راستا باشد که تحلیل کنیم، مسئله ی ما چیز دیگری خواهد شد. آنگاه پی خواهیم برد که روشنفکران ما مفاهیم را تقلیل دادند. آنی می پرسیم چرا تقلیل دادند؟ و آنوقت اساسی ترین مسائل ما چهره می نماید. تقلیل دادند، چون دو استبداد دینی و سیاسی به مانند سدّ سکندر در برابر این اندیشه ها ایستاده بودند و ما برای این ایستادگی سنت استبداد دینی و سیاسی در برابر مدرنیته و مدرنیزاسیون، صدها سند و شاهد آشکار داریم.

لقمان - اصلاً آیا گفتمانی که بر پایه ی مفاهیم دوره ی روشنگری اروپا بی هیچ دخل و تصرفی شکل می گرفت، می توانست جایگاهی در جامعه ی ایران (با آن محدودیت های تاریخی و اجتماعی) داشته باشد؟

آجودانی - اصلاً بحث من بر سر همین است. هنگامی که نمی توانست جایگاهی در جامعه ی ایران داشته باشد، باید به دنبال دلایل آن بگردیم.

لقمان - پس شما بر این نکته تاکید می کنید که آنان ناچار بودند و راه دیگری نداشتند؟

آجودانی - ناچار بودن دو مرحله است. یک ناچاری، ناچاری فرهنگیست. چراکه آنان در بستر فرهنگ دیگری بالیده بودند و اصلاً نمی توانستند آن مفاهیم را آنچنان که در بستر فرهنگ غربی

شکل گرفته، درک کنند. این خودش یک مرحله ی تقلیل مفاهیم است. مرحله ی بعدی این است که آن مفاهیمی را که مبهم یا کم و زیاد و دست و پا شکسته فهمیدند، هنگامی که خواستند آن مفاهیم را برای جامعه مطرح کنند با دو استبداد مواجه شدند و به ناچار، آگاهانه و عمدی تقلیل دادند. من بحثم در مشروطه ی ایرانی بر همین اساس است که روشنفکران ایرانی از سرناچاری به تقلیل مفاهیم روی می آورند. این معنایش این نیست که ما این را نبینیم و بگوئیم چون روشنفکر ناگزیر می شد که چنین کاری بکند و پس چون ناچار بوده، بنابراین مشکلی نداریم. مشکل سر جای خود وجود دارد. چرا ناگزیر شده؟ باید ببینیم علت این چرایی چیست. آنگاه اگر بفهمیم که دو سدّ سکندر به نام استبداد دینی و استبداد سیاسی مانع این پیشرفت هاست، شما باید نگاهتان را به طرف آن دو استبداد برگردانید. بنابراین در اینجا اصلاً بحث اخلاقی ای مطرح نیست.

با این نوع تقلیل ها، ما صورت مسائل را پاک می کردیم و با سرهم بندی، مسائل را بهم ربط می دادیم.

همانگونه که در مشروطه ی ایرانی نوشته ام: «تطبیق دادن نظام و اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع و اصولاً ضرورت چنین کاری، سال ها پیش از اعلان مشروطیت، گریبان روشنفکران مشروطه خواه را از هر دو جناح، جناح آخوندی و غیر آخوندی گرفته بود. پس تلاش بزرگی آغاز شده بود که نشان دهد که آنچه در مشروطیت مطرح است نه تنها با اصول شرع و روح اسلام مخالفتی ندارد، بلکه اساس مشروطیت از درون اسلام و قواعد و ضوابط آن سربرکشیده است. خواننده ی نکته یاب البته توجه خواهد داشت که در آن دوره ی استبداد و در جامعه اسلامی آن زمان، مطرح کردن مسائل مربوط به مشروطیت، بدون در نظر گرفتن الزامات و امکانات حکومت استبدادی و جامعه ی اسلامی اگر نه غیرممکن، لاقلاً کار ساده ای نبود. به همین جهت بسیاری از مشروطه خواهان لائیک و غیرمذهبی هم ظاهراً از سر حُسن نیت و برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود و جانداختن هر چه سریعتر نظام پارلمانی مشروطیت، دست به نوعی "این همانی" یعنی مطابقت دادن اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع زدند.

با این همه، حسن نیت آنان و ضرورت های تاریخی یاد شده، نباید ما را از عواقب خطرناک چنین کاری که منجر به تقلیل دادن و حتی بدفهمی آن اصول می شد، غافل کند. امروز اگر مورخ تاریخ مشروطه تاثیر حاصل اجتماعی و سیاسی این نوع تقلیل دادن ها و کج فهمی ها و حتی قربانی کردن های غیراصولی اساسی ترین اصول مشروطیت را در آن دوره و در سیر حوادث و سرنوشت تاریخ ما، در نقد و تحلیل خود به جدّ مورد نظر و تجدید نظر قرار ندهد و به بررسی نگیرد، به درک درست تاریخ این دوره کمکی نکرده است.» (مشروطه ایرانی، صفحه ۳۰)

پس این برای من روشن است که آنها گرفتاری و مشکل دارند و این مطالب را نمی توانند در جامعه طرح کنند. پس آگاهانه مجبور به تقلیل می شوند. همانطور که گفتم ما باید عوامل این تقلیل را دریابیم. ما اگر نتوانیم عوامل این تقلیل را نقد کنیم یا حاصل این تقلیل های اجباری را نفهمیم که چه مشکلاتی در جامعه ایجاد کرده اند، کار تاریخی ای انجام نداده ایم.

لقمان - یکی از موضوعاتی که شما وارد فضای روشنفکری ایران کرده اید، پرداختن به نقد تجدّد پیش از نقد سنت است. این تجدّد چه ویژگی هایی دارد که شما نقد آن را مقدم بر نقد سنت می دانید؟

آجودانی - همین بحثی که هم اکنون میان من و شما در جریان است، نشان می دهد که ما در دوران تجدّدمان از درون تجدّد غربی به نقد سنتمان نشستیم. در غرب این اتفاق به گونه ای دیگر رخ داد. یعنی از درون سنت جامعه ی غربی، کم کم تحولاتی رخ داد که به نقد سنتشان پرداختند و راه را برای تجدّدشان گشودند. تجدّد برای غربیان امری درونیست چراکه از سنتشان بیرون آمده ولی در مورد ما این اتفاق به گونه ای دیگر رخ داد. ما ملّتی بودیم که در یک جامعه ی سنتی دست و پا می زدیم که ناگاه مفاهیمی از بیرون بر ما بارید و ما نیز سعی کردیم از درون این مفاهیم جدید، سنتمان را نقد کنیم. تفاوت در اینجاست که ما از درون تجدّدمان خواستیم سنتمان را نقد کنیم و چون از درون ایدئولوژی های تجدّدی که بر ما وارد می شد، به نقد سنت نشستیم، دچار بدفهمی های بسیاری درباره ی سنتمان شدیم و نتوانستیم آن را درست بفهمیم.

به باور من هنوز که هنوز است ما گرفتار این مصیبتیم و بسیاری از این بدفهمی‌هایی که درباره ی ستمان داریم در همین تجدّدمان اتفاق افتاده است. گاه سنت را به اوج شکوه رساندیم و گاه به قهقرای مذلت. اینجاست که من می‌گویم باید این نگاه تکه پاره به تاریخ ایران را مورد نقد قرار داد و باید تجدّد را نقد کرد تا راه به نقد سنت باز شود. فراموش نکنید که منظور من این نیست که سنت را نباید نقد کرد، بلکه حرف اساسی من این است که بدون نقد تجدّدمان، نمی‌توانیم به نقد اساسی ستمان پردازیم، چراکه بسیاری از بدفهمی‌های ما درباره ی ستمان در تجدّد ما رُخ داد. اگر بخواهید می‌توانیم نمونه‌های فراوانی از این بدفهمی‌ها را برای شما بیاورم.

لقمان - همین نگاه به تاریخ ایران به صورت دوبینی که از تجدّدمان نشات گرفته و شما به طور مفصل در کتاب "هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم" بدان پرداخته‌اید، خود گواهی بر این مدعاست.

لقمان - شما در آن کتاب با نقل از سخن معروف کروچه که می‌گوید: «هر تاریخی، تاریخ معاصر است.» می‌افزائید: «نقش مورخ در گزینش اسناد تاریخ، هر متن تاریخی را به روایتی معاصر و شخصی از تاریخ بدل می‌کند.» شما تا چه حد با این گزاره درباره ی تاریخ نویسی موافقید؟

آجودانی - هر تاریخی، تاریخ معاصر است، معنایش این نیست که این تاریخ، تاریخی جعلیست یا الزاماً روایتش نادرست و مخدوش است. بلکه معنایش این است که ما با نگاه معاصر به تاریخ می‌نگریم. ما همه فرزندانِ زمانه ی خود هستیم. در مکاتب زمانه ی خود درس خوانده ایم و از کتاب‌ها و اندیشه‌های زمانه ی خود برخوردار شده ایم. و معتقدم سخن کروچه درباره ی هر متن و تحلیل تاریخی‌ای که نوشته می‌شود، صحت دارد. خواست "کروچه" از این جمله، معنای محدودتری بود که البته بعدها در تاریخ نویسی غرب، معنای گسترده تری به خود گرفت. به طور کلی، من با این گزاره که هر تاریخی به روایتی، تاریخ معاصر است، موافقم. چراکه ما

در متن معاصر به گذشته نگاه می‌کنیم. ما انسان‌هایی هستیم، محصول جهان معاصر. بنابراین نحوه دید، نگاه و اندیشه‌ی ما بر چگونگی نگاهمان به گذشته تاثیر دارد. برداشتی که ما از تاریخ ارائه می‌دهیم به یک مفهوم روشن و آشکار، متأثر از نگرش‌های معاصر است که ما در آن زیست می‌کنیم. تردید نکنید که هر متن تاریخی و نگاه به گذشته، تحت تاثیر مسائل معاصر است. مثلاً به پدیده‌ی "مفهوم‌شناسی" بنگرید. این علم که در تاریخ‌نویسی غرب، مبحث جدیدی است که به دنبال تبارشناسی مفاهیم و جست و جوی تاریخ مفاهیم است. مفهوم‌شناسی، چرخش معانی را در طول تاریخ می‌سنجد و بررسی می‌کند که مثلاً فلان مفهوم از کجا به کجا حرکت کرده است. و طبیعی است که تاریخ گذشته را با فهمی معاصر کندوکاو می‌کند.

لقمان - پژوهشگری که وارد حیطه‌ی تحقیق و تفحص درباره‌ی تاریخ ایران می‌شود، نه می‌تواند و نه باید از الگوهای غربی استفاده کند و از سوی دیگر نیز هیچ‌الگویی که بر اساس تامل درباره‌ی تاریخ ایران مطرح شده باشد، در اختیار ندارد. پس دچار سردرگمی می‌شود. شما به عنوان یک تاریخ‌نگاری که بر سر مسائل ایران بدون الگوهای غالب پژوهشی کارهای ارزنده و درخور توجهی ارائه داده‌اید، این اوضاع را چگونه می‌بینید؟

آجودانی - مسئله‌ی ما همین جاست. در اینجا است که ما باید تلاش کنیم تا به عنوان یک ایرانی، مسائل خودمان را بررسی کنیم. البته این معنایش این نیست که از دستاوردهای دانش بشری دور بمانیم. تاریخ‌نگاری در ایران عمدتاً تحت تاثیر تاریخ‌نگاری غربیان و مباحث نظری که آنها در تاریخ‌نگاری مطرح کرده‌اند، بوده. این شیوه، پاسخگوی مسائل ما نیست. با این طرز نگاه ممکن است بخش‌هایی از جامعه‌ی ایرانی را شناخت، ولی نمی‌توان یک شناخت کم و بیش واقعی، کلی و تا حدی قابل قبول از تاریخ ایران ارائه داد. به همین سبب می‌اندیشم کاش پژوهشگران ما به جای ایدئولوژی‌های وارداتی، از درون تاریخ ایران بر سر مسائل و مشکلات ما بیاندیشند. ما تفکر نکردیم اما در برابر، اندیشه‌ها و روش‌ها را گرفتیم و سعی کردیم بر پایه‌ی این اندیشه‌ها و روش‌ها، تاریخ ایران را تحلیل کنیم. این ما را به جایی نمی‌برد و از این

طریق شناخت اساسی از تاریخ ما به دست نمی آید. ما باید تلاش کنیم تا مبنای تفکر ایرانی را در جامعه مان ایجاد کنیم و بنای اندیشیدن نسبت به تاریخ و فرهنگمان را بگذاریم تا روش های تازه ای را برای حل مشکلات تاریخی مان بدست آوریم. به عنوان نمونه شما اگر به "مشروطه ی ایرانی" نگاه کنید، می بینید که هیچ دیدگاه غربی بر آن حاکم نیست و برای نخستین بار یک ایرانی، خودش سعی کرده باشیوه ای خاص و با استفاده از یک متدلوژی که متکی بر یک زبان تاریخیست، رها از چارچوب های ایدئولوژیک، تاریخ را بازخوانی کند و این روش بازخواندن منابع با درک زبان تاریخی، خود به خود کمک کرد تا برای ما بسیاری از مفاهیم و پدیده های اجتماعی روشن شود. بنابراین ما باید از دستاوردهای فرهنگ غربی بهره بگیریم ولی به عنوان یک ایرانی باید خودمان تلاش کنیم تا بر سر تاریخ ایران، به عنوان یک ایرانی بیاندیشیم. من ۲۰ سال است که در جامعه ی انگلیس زندگی می کنم و پاره ای از منابع تاریخی و فرهنگی آنان را خوانده ام ولی باور بفرمائید، به هیچ وجه این صلاحیت را در خود نمی بینم که بتوانم درباره ی یک دوره از تاریخ این کشور اظهارنظر کنم.

لقمان - در "مشروطه ی ایرانی" شاهد یک ذهنیت دکارتی هستیم که تداوم اندیشه را در بستر تاریخ، مد نظر دارد و با این ذهنیت است که جنبش ۱۹۰۶ را به انقلاب ۱۹۷۹ پیوند می زند و این ذهنیت بسیار متأثر از تجربه های امروزین جامعه ی ایرانی است. چرا شما پایه ی تحلیل در مشروطه ی ایرانی را بر تداوم تاریخ معاصر ایران نهاده اید نه برگسست تاریخی این دوره؟

آجودانی - آنچه در مشروطه ی ایرانی آمده بیانگر واقعیت های تاریخی ایران است و ربطی به دکارت ندارد. به باور من حتی طرح این مباحث آنهم به صورت آشفته و یکسو نگرانه در ایران گمراه کننده است. این مباحث در مغرب زمین، دارای مفاهیم بسط یافته و مشخصی است و دیدگاه های متفاوتی نیز در پیرامون آن وجود دارد. به عنوان مثال، خیلی ها در غرب معتقدند که مدرنیته مفهوم جدیدی نیست و برخاسته از میراث تفکرات مسیحی و یونانی است و حتی در مورد اندیشه های "کارل مارکس" نیز اشاره می کنند که غایت نگری ای که در اندیشه های

مارکس درباره ی تاریخ و پیدایی جامعه ی بی طبقه ی کمونیستی مطرح شده با رستاخیز یا روز نجات جامعه ی جهانی در مسیحیت یکسان است. درباره ی آنچه شما پرسیدید، "کارل لویت" آلمانی (karl lowih) کتابی به نام "Meaning in History" به زبان انگلیسی منتشر کرده که بحث محوری او در این کتاب این است که تمام مباحث دوران جدید و مدنیت نوین برخاسته از فرهنگ مسیحی و یونانی است. او می گوید: تفکر مدرنیته بازتاب و استمرار آن چیزی است که در نهاد اصلی دیانت مسیحی وجود دارد. در تقابل اندیشه های کارل لویت که از استمرار تاریخ غرب سخن می گفت، افرادی آمدند و با نقد نظریات او، مسئله ی گسست تاریخی را مطرح کردند. آنان بیان کردند که مدرنیته یک پدیده ی خودبنیاد و اصیلی است که ربطی به معیارهای مسیحی و دیانتی تمدن غرب -آنگونه که لویت ادعا می کند- ندارد و حاصل تحولات جدید جوامع بشری است. نمونه ی بارز این نوع نگرش، نگاه بلومبرگ (Blumenberg) است، در کتاب معروف او با نام "مشروعیت عصر مدرن"، "The Legitimacy of the Modern Geofrey" بعضی ها این بحث گسست را حتی درباره ی دوره ی متاخر مدرن، نسبت به دوره ی متقدم مدرن یا اوایل مدرنیته مطرح کرده اند. مثلاً مورخی به نام "An Introduction to the Contemporary History" نویسنده ی کتاب "History" (مقدمه ای بر تاریخ معاصر) معتقد است که تاریخ تجدّد معاصر غرب، مشخصات خاص خودش را دارد که آن را از سایر دوره های تاریخ تجدّد غرب جدا می کند. یعنی او هم نگاهش متکی بر گسست است.

بینید این بحث ها در ربط با تاریخ غرب، موضوعیت پیدا می کند. درباره ی سرزمین کهنسالی چون ایران با آن پیشینه ی تاریخی شگفت انگیز و پربارش که هنوز این گذشته ی تاریخی در گوشه های ذهن و ضمیر انسان ایرانی حضور دارد و بر معیارهای ذهنی، نحوه ی اندیشه و زندگی او تاثیر دارد، نمی توان به آسانی از گسست تاریخی سخن گفت.

طرفدارن نظریه ی گسست در تاریخ ایران از دو گسست عمده ی تاریخی یاد می کنند، یکی آمدن اسلام به ایران و دیگری آمدن تجدّد. هنگامی که اسلام به ایران آمد و پیروزی به دست

آورد، با تغییر دین ایرانیان، بنیان آداب و رسوم و روابط انسان ایرانی را با دنیای پیرامونش دگرگون کرد. اما این، یک گسست کامل نبود، چراکه بلافاصله پس از استقرار اسلام، می بینیم که سنت دیوان، یعنی اداره ی دولت در ایران باستان دوباره در ایران اسلامی بازتولید شد، چراکه مسلمانان و خلفا مجبور شدند که این شیوه ی دیوانی را تقلید کنند و دوباره دفتر و دیوان به دست ایرانیان بازگشت. حتی در مسائل نظری نیز ایرانیان با تکیه بر اندیشه های ایران باستان نظریه ی پردازِ دوران جدید شدند. این سخنی نیست که من امروز بخواهم برای شما بگویم. مثلاً "شیخ اشراق (سهروردی)" در یکی از نوشته هایش صریحاً بر یک نکته انگشت می گذارد و می گوید: چهار عارف ایرانی به نام های ابوالعباس قصاب آملی، بایزید بسطامی، خرقانی و حلاج میراث داران حکمت خسروانی ایران باستان اند در ایران اسلامی. یعنی سهروردی در آن دوره، استمرار حکمت خسروانی ایران باستان را در استمرار اندیشه ی عرفانی در ایران پس از اسلام، بازشناسی و بازیابی می کند. بنابراین در دوره ی پس از اسلام بازتولید حکمت خسروانی ایران باستان در اندیشه ی عرفانی ایران پس از اسلام و دیگری اداره ی نظم سیاسی جامعه و ساختار دیوان که مشخصاً به معنای دولت به معنای سنتی به کار می رفت در ساختار دیوانی پس از اسلام، هر دو بازتابی اند از فرهنگ ایران باستان. پس به باور من در تاریخ ایران که بیشتر، تحولاتش درونی و دراز مدت است، ما شاهد استمرار فرهنگ گذشته هستیم. شاهد دیگر استقلال و ماندگاری زبان فارسی است در حوزه جهان اسلام.

اگر دوره ی تجدّد را نیز بررسی کنیم، می بینیم با اینکه تمام مفاهیم و بنیان های نظری جدید از غرب وارد ایران شده، باز ما جای پای سنت را در جامعه ی ایران می بینیم. برای نمونه به پیدایی مفهوم ملت در معنای جدید آن نگاه کنید. ملت در مفهوم غربی از دولت جدا نیست. چراکه در مغرب زمین این دو مفهوم با هم شکل گرفته اند. اما برای ما که در فرهنگ اسلامی بعد از اسلامان، بین ملت (به معنای شریعت و پیروان شریعت اسلام) و دولت (به معنای سلطنت) اختلاف اساسی و عمیقی وجود داشته و این دو خود را دشمن یکدیگر و مخالف هم می دیدند، هنگامی که می خواهیم معنای جدید ملت را در ایران بازآفرینی کنیم، این دشمنی و



ستیزه بین ملت - شریعت و پیروان شریعت - با سلطنت در معنای جدید ملت نیز بازسازی می شود. یعنی دوباره مفهوم جدیدی از ملت ارائه می دهیم که در این مفهوم نیز ملت می خواهد علیه دولت بایستد. منظور من این است که حتی در تجدّد ما که آشکارا بسیاری از مفاهیم از غرب وارد جامعه ی ما شده، باز ذهنیت ایرانی این مفاهیم را بر اساس سنت های خودش تغییر شکل می دهد.

خلاصه اینکه نمی توان درباره ی کشورهای تاریخی با سنت کهنسال از گسست به معنای واقعی کلمه یاد کرد. هر جا که اتفاق مهمی در تاریخ ایران افتاده ما باز استمرار این تاریخ کهنسال را می بینیم. بیشتر متون تاریخی که پس از اسلام نوشته شده دربردارنده ی استمرار مفهومی از ایران چه به معنای فرهنگی آن و چه در معنای سیاسی اش است که این مفهوم بازآفرینی می شود و در این متون حضور مسلط دارد. به این دلایل است که می گویم در تاریخ ایران نمی توانیم الگوهای غربی را بگیریم و آن را به تاریخ و فرهنگ ایران بسط دهیم. چنین برخوردی به اعتقاد من شیوه ی برخورد اصولی با تاریخ ایران نیست. ما باید به تاریخمان از درون نگاه کنیم، نه با دیدگاه های نظری ای که متعلق به تاریخ غرب و تاریخ مدنیت دیگری است.

لقمان - اما اگر به فلسفه ی زرتشت و اسلام و برداشت این دو از خدا و جهان بنگریم، می بینیم این دو اندیشه چندان نزدیکی باهم ندارند. آیا آنچه شما بر پایه ی استمرار تاریخی گفتید تنها به الیت ها و نخبگان جامعه محدود نمی شود؟ آیا این امر قابل تعمیم به مردم عادی نیز هست؟

آجودانی - هنگامی که اسلام وارد ایران شد، همانگونه که شما اشاره کردید یک دیانت جدایی است که روابط اجتماعی ما و اصلاً نگاه ما را به انسان دگرگون کرد. با این همه در سیر تاریخ این گسست کاملاً بنیادین نیست. چراکه اسلام ما با اسلام شبه جزیره ی عربستان متفاوت است. حتی تشیعی که ما از میان مذاهب مختلف اسلامی از آن حمایت می کنیم، در بنیان های نظری با ساختار ذهنیت ایرانی هماهنگی بیشتری دارد. درست است که گسستی با ورود اسلام به ایران ایجاد شد، ولی این گسست به معنای این نیست که مبانی اساسی فرهنگ ما به کل و از بیخ و

بنیاد تغییر کرده. این را از یاد نبرید که ما در همه ی دوره ی اسلامی، باز ایرانی باقی ماندیم. با زبان فارسی از زبان عربی و با مذهب تشیع از جامعه ی سنی خود را جدا کردیم. بنابراین این استمرار را در اشکال مختلف می توان دید. مسئله ی اسلام و تجدد، گسست واضحی است اما اگر از درون به این گسست ها نگاه کنیم باز می بینیم که جامعه ی ایران به علت داشتن تاریخ و فرهنگ دیرپا و غنی ای که پشت سرش بود، عناصر اصلی فرهنگش را به نوعی دیگر بازتولید کرد. به این موضوع نباید نگاه ارزشی داشت، خیلی وقت ها ممکن است این امر به ضرر ما تمام شده باشد. مثلاً نگاه کنید به همین سیر مفهوم ملت در دوران تجددمان. در این عصر تجدد ۸۰-۱۷۰ سالی که در آن زیست می کنیم نیز نوعی استمرار مشاهده می شود. چراکه ما هنوز در جایی ایستاده ایم که جامعه ی ما در پی رسیدن به خواست های دوران مشروطه است. ما در ایران امروز، همچنان خواهان دولت ملی هستیم. دولت ملی ای که ملت ایران را نمایندگی کند و ملت ایران در سرنوشت سیاسی خود نقش داشته باشد. ما هنوز به دنبال آزادی های سیاسی و اجتماعی و آزادی مطبوعات، دادگستری مستقل و ... هستیم، اینها همه بیانگر یک استمرار در تاریخ ماست. بنابراین این تجربه ی مدرنیته همچنان با ماست.

ادامه دارد ...

## رضاشاه قهرمان انقلاب مشروطه است (۳)

رضاشاه دو خواست مهم مشروطیت ایران، یعنی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و مدرن ساختن جامعه سنتی عقب مانده را با همه تناقضاتی که در مدرنیسم و تجدد ایرانی وجود داشت در برنامه کار خود قرار داد و در ظرف ۲۰ سال چهره جامعه ایران را دگرگون ساخت

### بازخوانی انتقادی تاریخ معاصر ایران (۳)

مشروطیت ممکن است نتوانسته باشد، به خیلی از خواست های اساسی اش دست یافته و به تعبیری در برخی جنبه ها شکست خورده باشد، اما استمرار این خواست ها هنوز با ما حضور دارد. جامعه ای که اکنون ما در آن زیست می کنیم، حاصل تحولات مشروطیت است. یعنی آموزش و پرورش نوین، دانشگاه، دادگستری، راه آهن سراسری و ... که در دوره ی رضاشاه ساخته شد، همه جزو خواست های بنیادین مشروطه بود. حتی حجابی که رضاشاه از سر زنان برداشت، این خواست انقلاب مشروطه بود. شاعران دوره ی مشروطه از بهار گرفته تا میرزاده ی عشقی و ایرج میرزا و ... همه حجاب را مایه ی بدبختی زن ایرانی می دانستند و خواهان مشارکت زن ایرانی در جامعه بودند.

مسعود لقمان - پس با این حساب می توان گفت که رضاشاه به آرمان های مشروطه جامه

### ی عمل پوشاند؟

ماشالله آجودانی - البته که می توان گفت. برخلاف آنانی که می گویند، رضاشاه ضد قهرمان انقلاب مشروطه است. من برایم باورم که رضاشاه قهرمان انقلاب مشروطه است. به همین دلیل، مشروطه ی ایرانی را این گونه به پایان برده ام: «تعطیل مجلس دوم، و حوادثی که پس از آن در کشور ما اتفاق افتاد، آغاز جنگ جهانی اول، مداخلات دو کشور خارجی در ایران، بی ثباتی و بی امنیتی اجتماعی، به تقلیل یافتن و محدود شدن کمی و کیفی این خواست ها منجر شد و خواست ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و "تجدد" به مهم ترین خواست های سیاسی مبدل گردید. دموکراسی کم رنگی که مبانی آن روز به روز در جریان گسترش مشروطیت تقلیل می یافت، به

کنار نهاده شد و "آزادی" در راه حفظ استقلال ایران و ایجاد حکومت مقتدر مرکزی مدت ها پیش از آنکه سردار سپه قدرت سیاسی را به دست بگیرد، قربانی شد. سردار سپه، رضاشاه بعدی، زمانی از راه رسید که ایران، خسته از همه ی اُفت و خیزها تشنه ی امنیت و آرزومند یک حکومت مقتدر مرکزی بود. او قهرمان توانمند و مقتدر مشروطیتی بود که دموکراسی در آن، در پای درخت استقلال و اقتدار ایران قربانی شده بود. او دو خواست مهم مشروطیت ایران، یعنی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و مدرن ساختن جامعه ی سنتی عقب مانده را با همه ی تناقضاتی که در مدرنیسم و تجدّد ایرانی وجود داشت و پیش تر از آن سخن گفته ام، در برنامه ی کار خود قرار داد و در ظرف ۲۰ سال چهره ی جامعه ی ایران را دگرگون ساخت. این که منافع دولت استعمارگر انگلیس و حکومت نوپای شوروی با برکشیدن و استقرار حکومت رضاشاه همسویی یافت، موضوع کاملاً جداگانه ای است که باید رها از پیشداوری های رایج، در جایی دیگر و به شیوه ای دیگر، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.» (مشروطه ی ایرانی، ص ۴۴۱)

بنابراین خواست آزادی، یعنی آزادی مطبوعات، آزادی مشارکت سیاسی و ... (هر چند که معتقدم این آزادی در جریان انقلاب مشروطه و پیش از آمدن رضاشاه قربانی شده بود) قربانی دو خواست اصلی از سه خواست اساسی مشروطیت، یعنی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و دولتی مقید به قانون که امنیت اجتماعی و استقلال سیاسی ایران را تضمین کند و دیگری مدرن کردن سازمان های اداری و مملکتی، رشد تجارت و صنایع داخلی، ساخت راه آهن، دانشگاه، مدارس جدید و ایجاد دادگستری و محدود کردن قدرت شرع و آنچه که در مجموع از آن به "تجدّد" یا مدرنیزاسیون می توان یاد کرد، شد. به این دلایل است که می گویم رضاشاه قهرمان مشروطیت ایران است.

لقمان - آیا حتی اگر رضا شاه می خواست به آن خواست دیگر مشروطه که به گفته ی شما خواست آزادی است، جامعه ی عمل ببوشاند، با توجه به ظرفیت های آن روز جامعه ی ایران، آیا این امر امکان پذیر بود؟

آجودانی - آزادی با ذهنیت مردم سروکار دارد و این ظرفیت در جامعه ی آن روز ایران وجود نداشت و به همین دلیل رنگ باخت.

مشروطه ی ایرانی داستان رنگ باختن این آزادی و تقلیل پیدا کردن آن و بیانگر این است که چگونه استقلال ایران اهمیت بیشتری از آزادی پیدا کرد. بنابراین از دو مفهوم استقلال (independence) و آزادی (freedom) که در غرب بنیان تجدد و دولت های مدرن است، ما اهمیت بیشتری نه به آزادی بلکه به استقلال ایران دادیم. شما باید این نکته را نیز مدنظر داشته باشید که شکل گیری چنین مفهومی از مشروطیت، با ساختار تاریخی و اجتماعی جامعه ی ایران و با چگونگی شکل گیری مفهوم ملت در تاریخ جدید ایران، ارتباط تاریخی بنیادینی دارد.

لقمان - به نظر شما چرا گزاره های آزادی خواهانه و تجدد طلبانه ی روشنفکران مشروطه و عصر رضاشاهی، از روشنفکران ایدئولوژیک (چه مارکسیستی و چه مذهبی) سر درآورد که به جای پرداختن به اندیشه ورزی و مهندسی اجتماعی - به گفته ی علی میرفطروس - به سوی راه حل های سریع و انتزاعی گام برداشتند و با آفریدن آرمان شهرهای خیالی و پشت پا زدن به میراث روشنفکران مشروطه، کوشش های آنها را عقیم گذاشتند و خود نیز ره به جایی نبردند؟

آجودانی - من نمی دانم ایشان چه گفته اند. اما روشنفکران در دوره ی مشروطه و پهلوی اول، ایدئالیزم خام جریان های روشنفکری بعد را نداشتند و تا حد زیادی واقع گراتر بودند. بدین معنا که لااقل تلاشی را آغاز کردند که در ایران به شکل گسترده ای ابزارهای مدنی تجدد جدید را بازسازی کنند. مثلاً ایجاد آموزش و پرورش نوین، دانشگاه، دادگستری و بنیادهای مدنی ای که می توانست آزادی انسان ها را تا حدی برآورده کند. بنابراین تلاش روشنفکران مشروطه، در حکومت پهلوی اول به دستاوردهای درخشانی انجامید که منتها بیشتر این دستاوردها در زمینه ی تجدد بود، اما مدرنیته که بنیاد تفکر و عقلانیت جدید است، نتوانست در ایران به معنای واقعی کلمه، جایگاه خاص خودش را بیابد. همانگونه که پیشتر اشاره کردم، ما کاملاً از مدرنیته

بی بهره نبودیم. مثلاً تلاش های نیما در شعر نو و تلاش های دیگران در داستان نویسی معاصر، همه حاصل مدرنیته است. ولی این مدرنیته نتوانست اندیشه ی عقلانی، خردگرا و قانون مدار را در جامعه ی ایران به صورت یک تفکر اساسی رشد دهد. دلیلش هم واضح است، ما با دو سدّ سکندر یعنی استبداد دینی و سیاسی روبرو بودیم. ما در دوره ای دست به این کار زدیم که در سنتمان هیچ تحول اساسی ای رخ نداده بود. در بافت سنتی کم و بیش بسته می خواستیم بنیان های نظری و فکری مدرنیته را در جامعه ی ایران به وجود آوریم. بنابراین شرایط ناگزیری وجود داشت که ما را در پیچ و خم های تاریخی گرفتار می کرد و هر تلاشی هم که می کردیم، نمی توانستیم خود را از شرّ آن خلاص کنیم.

متأسفانه برخلاف دوره ی مشروطیت و دوره ی رضاشاه که دیدگاه مثبتی نسبت به اندیشه و تمدن غربی و دستاورد جدید مدنیت انسانی وجود داشت و روشنفکران آن دوره با خوشبینی، مهربانی و با علاقه به این مدنیت و فرهنگ نگاه می کردند، در دوره ی حکومت پهلوی دوم تحت تاثیر اندیشه های مارکسیستی در ایران، مدنیت غرب و تمام دستاوردهای مدنی آن، یک بار اقتصادی چپاولگرانه به عنوان استعمارگر و استثمارگر و در یک کلمه، نام امپریالیسم به خود گرفت. این مفهوم از غرب، هم در جریان روشنفکری چپ و هم در جریان روشنفکری مذهبی ایران مفهومی مسلط شد. شما اگر دقت کنید می بینید که بین جریان های مذهبی ای که در انقلاب ۵۷ مشارکت داشتند، با جریان های چپی موثر در آن انقلاب از نظر نگاه به مدنیت غربی، آزادی و استقلال تفاوت معناداری وجود ندارد. این امر حاصل همین تناقضات بنیادینی است که در تجدد ما وجود داشت. این مشکل، مشکلی ریشه دار است که من هم اکنون ریشه های آن را برای شما تشریح می کنم.

ما در دوره ی پیش از تجدد ایران با مسئله ای مواجهیم که بیانگر مفهوم استمرار در تاریخ ما نیز هست. پیش از اینکه حکومت صفوی به وجود بیاید، سهروردی در مدینه ای که تشکیل می دهد، بحث می کند که چه کسی باید ریاست این مدینه را به عهده گیرد. او نهایتاً به این نتیجه می رسد؛ اگر فیلسوف و اندیشمندی پیدا شود که متوغل در بحث باشد، یعنی صاحب نظر در فلسفه

ی یونانی و منطق باشد و هم متوغل در تأله باشد، یعنی دارای جنبه ی الهی، معنوی و زهد هم باشد، ریاست این مدینه از آن اوست. اما اگر در زمانی تنها یک حکیم متوغل در بحث، یعنی یک فیلسوف خالصی باشد و در سوی دیگر یک آدمی باشد که اصلاً فیلسوف نباشد - متوغل در بحث نباشد- و بهره ای از سواد و دانش نداشته باشد، اما متأله باشد، بین این دو باید متأله را به ریاست برگزید. سهروردی سرانجام نتیجه می گیرد، هیچگاه جهان از حکیمی که متوغل در تأله است، خالی نبود و وی شایسته تر است به ریاست، از حکیمی که تنها متوغل در بحث است. ببینید، در این مدینه ای که سهروردی تشکیل می دهد، در واقع راه برای حکومت صفویّه باز می شود و می دانید که او آشتی دهنده ی تصوّف است با فلسفه در ایران. برخلاف کسانی که می گویند بین فلسفه و مسائل سیاسی در ایران ارتباطی وجود ندارد، به نظر من ارتباط بسیار عمیقی بین این دو وجود دارد. از آن پس این نهضت های صوفیّه هستند که پیش می آیند تا قدرت را بدست بگیرند. صوفیان در واقع خود را همان متأله ای می دانند که سهروردی از آنها حرف می زند. در آن زمان بزرگترین اختلافی که وجود داشت، بین تصوّف و تشیع بود. جالب این است که در قرن هشتم هجری در ایران، همشهری من، سیدحیدر آملی کار سهروردی را به شکل دیگری کامل می کند. اگر سهروردی میان فلسفه و تصوّف هماهنگی ایجاد کرد، او می آید و می گوید؛ تصوّف حقیقتش عین تشیع است و حقیقت تشیع نیز عین تصوّف و در نتیجه بین تصوّف و تشیع، وحدت ایجاد می کند. وقتی تصوّف برابر تشیع می شود، آنگاه صوفیان صفوی می گویند: ما مظهر تشیع واقعی و متاله ی راستین هستیم، پس می توانیم حکومت را به دست بگیریم. بنابراین شما می بینید که پیش از آمدن صفویّه، مقدمات برپایی آن در حکمت و اندیشه ی ایرانی، بیان خودش را پیدا کرده است.

بنابراین حکومت متأله آنگونه که سهروردی می گفت و یکی شدن تصوّف و تشیع آنگونه که حیدرآملی می گفت، راه را بر ادعای صوفیان صفوی برای حکومت سیاسی باز کرد. تا مبنای حکومتی را به وجود بیاورند که سلطانش هم شیعه باشد و هم صوفی. حکومتی با هویت شیعی. این حکومت می دانید که یکبار دیگر خاطره ی تاریخی ما را زنده کرد. یعنی مرزهای ما را به

مرزهای عصر ساسانی رساند. این امپراتوری در دنیای زمان خودش در شرق و غرب ایران با دو دشمن سنی مذهب - ازبک‌ها و عثمانی‌ها - روبروست. ما در دوران صفویه، تشیع را به عنوان هویت جامعه‌ی ایرانی در جهان اسلام معرفی می‌کنیم. یعنی تشیع بخشی از هویت ما ایرانی‌ها در جهان اسلام برای جدا کردن ما شد. هنگامی که از هویت سخن می‌گوئیم مسئله‌ی جدایی و فرق مطرح است. یعنی ما می‌خواهیم تفاوتمان را با دیگران عنوان کنیم. در دوران صفویه ما با تشیع و زبان فارسی سرنوشت خودمان را از جهان اسلام سنی مذهب جدا کردیم. باید توجه داشته باشیم که این هویت شیعی برای جهان پیشامدرن ساخته شده بود نه برای جهان مدرن. ولی در دوره‌ی تجدد و در زمان فتحعلیشاه، هنگامی که با غرب آشنا می‌شویم، ناگهان سروکله‌ی دو قدرت غربی روس و انگلیس، در شمال و جنوب کشورمان پیدا می‌شود. اینها دیگر مسیحی مذهبند و از جهان غیر اسلامی، همسایه‌ی ما و جایگزین ازبک و عثمانی در شرق و غرب کشورمان شده‌اند. در برابر این دو کشور مسیحی مذهب، شما دیگر نمی‌توانید تشیع را به عنوان حربه‌ی هویتی استفاده کنید. در نتیجه جامعه‌ی ایرانی و روشنفکران آن شروع به اندیشیدن می‌کنند. آنگاه نگاهی پیدا می‌شود که هویت ایرانی را نه براساس تشیع، بلکه براساس تاریخ و فرهنگ ایران تعریف می‌کند و این هویت همه‌ی تمرکزش را به ایران پیش از اسلام منتقل می‌کند. بنابراین با هویت شیعی سرسازگاری ندارد. اگر به حکومت پهلوی نگاه کنید، می‌بینید که این ناسازگاری روز به روز به اوج می‌رسد. چراکه ما از یک سو می‌خواهیم ایرانی باشیم، با یک گذشته‌ی تاریخی درخشان به مانند عصر ساسانی و از طرف دیگر در دوران پیش مدرن، تشیع را به عنوان هویت خود ساخته ایم. این تناقضات خود به خود مسائل پیچیده‌ای را در جامعه‌ی ما به وجود می‌آورد. هنگامی که به دوران حکومت رضاشاه می‌رسیم، بر مبنای همین دیدگاه‌های نظری که پیشتر بسط یافته بود، این تمدن جدید را در دولت نسبتاً مدرنی پایه‌ریزی می‌کنیم. چون چندان به هویت شیعی اهمیت نمی‌دادیم و بیشتر به هویت باستانیمان توجه می‌کردیم، این هویت در جای دیگری سرکشی کرد و خواست همه‌ی آن دستاوردها را نادیده بگیرد. جریان فکری که در آن دوره پارادایم غالب می‌شود، تحت تاثیر اندیشه‌های مارکسیستی، تمام غرب را به امپریالیسم تقلیل می‌دهد و این جریان در اینجا با مذهب‌یون ما هم



نظر می شود. و هر دو به غرب به مانند اهریمن نگاه می کنند. در این میان کسانی همچون شریعتی، حرف هایی چون بازگشت به خویشتن خویش و ... را مطرح می کنند که ما را وارد مرحله ای می کند که بدنبال آن بسیاری از دستاوردهای پدرانمان را هم از دست می دهیم. یعنی آن چیزی که در حکومت پهلوی ها به عنوان آزادی های مدنی به دست آورده بودیم، قربانی کردیم.

این تناقضات تاریخی، ریشه در تجدد ما دارد. اینجاست که نقد این تجدد ارجح است بر نقد سنت. برای مثال به روشنفکران مذهبی همچون شریعتی بنگرید که چگونه باد در آستین سنت می کردند. شریعتی می گوید: اگر بنا باشد، بین ابن سیناها و اباذر یکی را انتخاب کنم، ابوذر را انتخاب می کنم. بعد هم می آید، شکل خام پدیده ای مانند سوسیالیسم را در سرنوشت فعالیت های اجتماعی اباذر نشان می دهد. اینها باد در آستین سنت می کردند تا براساس آن بتوانند چیزهایی برای دگرگونی جامعه ی ایرانی بسازند. چپ های ایران نیز هنگامی به تاریخ ایران نگاه می کردند، همه ی این تاریخ را تاریخ ستم شاهی قلمداد می نمودند و در واقع به دنبال ایده آلی به نام سوسیالیسم بودند تا در جامعه ی ایران پیاده کنند و هیچ چیز را در فرهنگ گذشته ی ما مثبت نمی دیدند. مذهبی های ما نیز اگر به گذشته نگاه می کردند، فقط تاریخ اسلام، برایشان مهم بود. ناسیونالیست های ما هم اگر به گذشته نگاه می کردند، فقط ایران باستان برایشان ارزش داشت. بنابراین تاریخ ما تکه پاره خوانده شد. در حالی که ۱۴۰۰ سال تاریخ ایران پس از اسلام، استمرار تاریخ گذشته ی ایران بود. بنابراین ما از درون تعادل به تاریخمان نگاه نکردیم این تکه پاره کردن های تاریخ ایران محصول تجدد ماست که باید مورد نقد قرار گیرد. ما اگر نتوانیم این کج فهمی را که ریشه در تجددمان دارد، نقد کنیم آنگاه نمی توانیم بنشینیم و به طور اصولی سنتمان را نقد کنیم و بفهمیم که چه بر سر ما آمده است. همین مسئله ی نقد یکی دیگر از گرفتاری های تجدد ماست چراکه بیشتر نقدها ویرانگر است تا راهگشا. یکی از گرفتاری های جامعه ی ما نگاه اخلاقی اش به تاریخ است. شما اگر بخواهید تاریخ را نقد کنید، فریاد مردم بلند می شود که چرا گذشتگان ما را نقد می کنید؟ در حالی که ما اگر

نتوانیم گذشته را نقد کنیم، نمی توانیم ره به جایی ببریم. ببینید، مثلاً "فریدون آدمیت" در پیشگفتار کتاب "اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی" اهدافش را از نگارش این کتاب چنین برمی شمارد: «از تحقیقات خود سه هدف دارم، نخست اینکه مقام حقیقی اندیشه گران ایران را تا زمان مشروطیت باز نمایم ... دوم اینکه اگر از دستم برآید در ترقی دادن تفکر تاریخی و "تکنیک" تاریخ نگاری جدید در ایران کار کنم و سوم اینکه نوآموزان بدانند که در این مرز و بوم همیشه مردمی هوشمند و آزاده بوده اند که صاحب اندیشه ی بلند بودند و به پستی تن ندادند، از حطام دنیوی دست شسته و روحشان را به اربابان خودسر و نادان و ناپرهیزگار نفروخته اند.» (صفحه ص ۱۰) شما هنگامی که تاریخ نگاری را با آن هدف سوم درآمیزید و بخواهید قهرمان و سرمشق ارائه دهید، خُب نتیجه این می شود که سرمشقی که می خواهید بدهید، هیچ نگاه انتقادی ای متوجه آن نخواهد بود، چراکه شما قهرمان اخلاق می سازید، تا سرمشق بشود. یا باز مثلاً شما "احمد کسروی" را ببینید. تاریخ نگاری مدرن ایران با کسروی آغاز می شود. او انسان متجددی است. اما نگاهی که او به عرفان ایرانی و میراث تفکر اشراقی دارد، نگاهی است که در همین تجدّد ساخته شده. مثلاً درباره ی حافظ می گفت: حافظ درس جبرگرایی، بی ناموسی، ساده پرستی و باده پرستی می دهد و ای کاش به جای اینکه این غزل ها را می گفت، می رفت خشت می زد. میرزا آقاخان کرمانی نیز سرتاسر عرفان ایرانی را مایه ی انحطاط می داند، چراکه او با ابزار عقلانیت مدرن غربی به تاریخ و فرهنگ اشراقی و شعر فارسی نگاه می کند، در حالی که به دید سهروردی، عرفان ما ادامه دهنده ی حکمت ایران باستان بود. این است که می گویم نقد تجدّد ما بر نقد سنت ما مقدم است. برخلاف غرب که تجدّد از درون سنتشان آغاز شد، تجدّد ما از بیرون بر ما وارد شد. و ما از درون این تجدّد وارداتی به نقد سنتمان نشستیم.

لقمان - شما در "مشروطه ی ایرانی" اشاره کرده اید که "شیخ فضل الله نوری" و "میرزا

فتحعلی آخوندزاده" بهتر از دیگران مفهوم مشروطه را درک کرده بودند. چگونه است که

این دو نفر و آنهم از دو طیف فکری متضاد به چنین برداشتی رسیده اند؟

آجودانی - آخوندزاده در جامعه ی روسیه ی تزاری زندگی می کرد. به همین دلیل نیز او توانست با آزادی بیشتری، انتقادات خود را درباره ی حکومت، شرع و ... بنویسد در حالی که این امکان برای روشنفکران داخل ایران چندان وجود نداشت. یکی از تفاوت های اساسی آخوندزاده با متفکری چون مستشارالدوله در این است که به او می گوید: تو "یک کلمه" را می نویسی و آن را با آیات قرآن و قوانین شرع تطبیق می دهی تا بگویی که اصول آزادی در مشروطیت با دین اسلام یکسان است. او همچنین به مستشارالدوله می گوید: تو برای اینکه این مفاهیم را به جامعه ی ایران ببری، دست به چنین کاری می زنی. در حالی که اینها هیچ رابطه ای با یکدیگر ندارند و تناقضات آن را برای مستشارالدوله روشن می کند و می گوید که قربانی کردن مفاهیم و این شیوه ی تقلیل دادن، عمل درستی نیست. این موضوع نشان می دهد که آخوندزاده درک عریان و روشنی از مبادی مشروطیت دارد که من این موضوع را به تفصیل در "مشروطه ی ایرانی" توضیح داده ام.

اما سایر روشنفکران ایرانی برخلاف آخوندزاده مفاهیم مشروطه را تقلیل می دهند و بدانها لباس شرع می پوشانند. مثلاً می گویند: "آزادی همان امر به معروف و نهی از منکر است." یا مشارکت سیاسی در پارلمان را تقلیل می دهند به "امرهم شورا بینهم." این را هم روحانیون و هم روشنفکران می گویند. آخوندزاده با این کارها به شدت مخالف است و می گوید: این مفاهیم با هم ناسازگارند. آخوندزاده در موافقت با مشروطیت و مفاهیم مدرن است که این مطالب را می گوید. ما در برابر او "شیخ فضل الله نوری" را داریم که او هم به روشنفکران می تازد و می گوید: شما دروغ می گوئید و این مفاهیم با هم جور نیستند و قوانین مشروطیت، مخالف قوانین شرع است. به اعتقاد من شیخ فضل الله نوری درست می گفت. هنگامی که روشنفکری ایران از سرناگزیری به تقلیل دادن مفاهیم و این همانی آنها با مسائل شرعی دست می زد تا صورت مسئله را پاک کند، شیخ فضل الله میچ آنها را می گرفت و می گفت: اینگونه که شما می گوئید، نیست و اینها با هم مغایر است. از این بابت به باور من شیخ فضل الله نوری سهم مهمی داشت. یعنی شیخ فضل الله نوری به مانند آخوندزاده می گوید: نمی توان به این مفاهیم، لباس شرع

پوشاند و آنها را یکسان فرض کرد. این بدان معنا نیست که او در دفاع از مشروطه این را می گوید. ناگفته نماند که همان برخورداری که شیخ فضل الله نوری با مخالفتش می کرد، آنها نیز با او می کردند یعنی هر دو طرف با افترا، تهمت و توهین با هم برخوردار می کردند.

جالب این جاست که یکی از کسانی که نقش مهمی در تقلیل مفاهیم داشت، همین شیخ فضل الله نوری بود. او به جهت مخالفتی که با مشروطیت می کرد و می گفت: این مفاهیم غربی است و با شرع مناسبتی ندارد، نقش بسیار مهمی در این تقلیل دارد. این امر سبب می شد که روشنفکران روزبه روز ترس خورده تر در پی تطبیق مفاهیم مشروطه با مفاهیم شرع باشند. در حقیقت بسیاری از رسائلی که درباب مفاهیم مشروطه نوشته شده، پاسخ های مستقیم و غیرمستقیم به شیخ فضل الله بوده است. حتی کار کسانی چون آیت الله نائینی و محلاتی در حقیقت پاسخی به شیخ فضل الله بود. متأسفانه نقش دوگانه شیخ فضل الله نوری در تاریخ ما دیده نشده، یا به او دشنام داده اند یا از او تمجید کرده اند. جا دارد در اینجا یک نکته ی بسیار جالبی برایتان بگویم؛ اگر در قانون اساسی مشروطه دقت کنید، در بند هشتم آن آمده است که "اهالی ایران در برابر قانون دولتی متساوی الحقوق اند." این جمله نمی گوید "ملت ایران" می گوید "اهالی ایران"، چونکه ملت مفهوم شرعی داشت و به معنای شریعت و پیروان شریعت یعنی مسلمانان به کار می رفت. از ترس امثال شیخ فضل الله بوده که کلمه ی اهالی را در این مورد خاص اینگونه به کار برده اند. "مخبرالسلطنه ی هدایت" می گوید: نمایندگان بر سر این ماده که مورد بحث شیخ فضل الله نوری بود، چهار ماه و نیم الی پنج ماه در مجلس خوابیدند.

لقمان - اما چرا قانون دولتی؟

آجودانی - برای اینکه می خواستند، بگویند اهالی ایران در برابر قانون ملّتی یا قانون شریعت اسلام، متساوی الحقوق نیستند. کمتر کسی متن قانون اساسی را درست خوانده، اگر شما به بحث من در کتاب مشروطه ی ایران درباره ی مفهوم ملت بنگرید، می بینید که چگونه شیخ فضل الله نوری حتی این بند را تحمیل کرد. چراکه در قوانین شرع تساوی وجود ندارد. می بینید

که شیخ فضل الله نوری حتّی نقش خود را در قانون اساسی نیز گذاشته است. اهالی ایران نوشته اند تا همه ی مردم را دربرگیرد و قانون دولتی تا با قانون شرع یا ملّتی تمییز داده شود.

لقمان - "سیدجواد طباطبایی" در همایش "ایران، یکصد سال پس از مشروطیت" می گوید:  
«تنها کسانی که معنای جدید مشروطه را متوجه شده اند، علما بوده اند. روشنفکران ما مطلع به مقدمات این بحث ها هم نبوده اند ... علمایی چون آخوند خراسانی، نائینی و محلاتی تمام مقدمات فکری و اصول بحث های سیاسی را می دانستند و اگر کار اساسی انجام شده باشد، آنها انجام داده اند.» آیا براستی چنین بود؟

آجودانی - این سخن از هرکسی باشد، سخنی است غیر تاریخی و آشکارا ریشه در مصلحت های سیاسی روز دارد. حتّی می توان پذیرفت که روایت های تاریخنگارانه می توانند روایت های کاملاً شخصی، خصوصی، ذهنی و کم و بیش مغرضانه باشند که در بازی های زبانی به نمایش در می آیند اما روایتی که از اساس و عامدانه بر لغزش های عمدی زبان استوار شده باشد، صرفاً روایتی است در خدمت قدرت عریان سیاسی. تاریخ تاریخنگاری معاصر در غرب، مچ اینگونه تاریخنگاری ها را بارها - با سند و مدرک - گرفته است.

ادامه دارد ...

## زبان فارسی و هویت ایرانی (۴)

ادعاهای پنهان و آشکاری که مدعی است زبان فارسی با تحکم و قلدری رضاشاه پهلوی و به زور نظام اجباری و آموزش همگانی عصر او به عنوان زبان رسمی به مردم ایران تحمیل شده است، از نوع جعلیات و تبلیغات پا در هوایی است که پایه و اساس تاریخی ندارد

*بازخوانی انتقادی تاریخ معاصر ایران در گفت‌وگو با ماشاالله آجودانی (بخش چهارم و پایانی)*

مسعود لقمان - "ایران، ناسیونالیسم و تجدّد" گویا عنوان کتاب جدیدی از شماست که به

زودی منتشر خواهد شد. انگیزه‌ی شما از نوشتن این کتاب و درون مایه‌ی اصلی آن

چیست؟

ماشالله آجودانی - چند سال پیش یک نویسنده‌ی ایرانی، کتابی به زبان انگلیسی به نام "ایران، یک ملت تصویری" نوشت و در آن بیان کرد که نام ایران و ملتش جعلی و بدون گذشته‌ی تاریخی و فرهنگی مشترک است که در زمان رضاشاه ساخته و حتی در این کتاب بیان شده که به زور او زبان فارسی، زبان سراسری ایران شده است. در واقع پاسخ به این دست نوشته‌ها یکی از انگیزه‌های من در نوشتن کتاب "ایران، ناسیونالیسم و تجدّد" است.

شیوه‌هایی که در پژوهش‌هایی از این دست به کار می‌رود، در غرب متداول است. چراکه در غرب بسیاری از کشورها جدیدند، یعنی بدون پیشینه‌ی تاریخی اند. شما اگر کشورهایی چون فرانسه و انگلیس را استثنا کنید، سایر کشورهای غربی، جدیدند. مثلاً آمریکا و حتی کشوری چون آلمان نیز جدید محسوب می‌شوند. در همسایگی ایران نیز این کشورهای تازه تاسیس کم نیستند. کشورهایی همچون پاکستان، افغانستان، ترکمنستان، جمهوری آذربایجان، ترکیه، عراق و ... اما ایران یک کشور متفاوتی است، دارای تاریخ و فرهنگی کهنسال است. قد و قامتش آنچنان بلند است که با این کشورهای جدید، اصلاً قابل قیاس نیست. این دست تحقیقات به طور کلی نشان می‌دهد که این محققان تاریخ و فرهنگ ایران را به درستی نمی‌شناسند. مثلاً

یکی از پژوهشگران غربی به نام بندیکت اندرسون وقتی درباره ی دنیای مدرن سخن می گوید سه محور را انتخاب می کند زبان، زمان و صنعت نشر. وی معتقد است که در دنیای پیش مدرن، جوامع بزرگ بر اساس زبان مقدس - زبان کتب مقدس - شکل می یافته اند و زبان گفتار معمولی و غیر مقدس را در شکل آن جوامع بزرگ نقشی نبوده است. اگر چنین نظریه ای درباره ی تاریخ غرب و بسیاری از کشورها صدق کند، مسلماً درباره ی ایران صدق نمی کند. او همچنین می گوید: در سنت اسلامی تا همین دوره های اخیر، قرآن لفظ به لفظ ترجمه ناشدنی بود، چراکه حقیقتِ الله فقط از طریق علائم حقیقی و جایگزین ناشدنی زبان نوشتاری عربی، دریافتنی بود. وی می افزاید: یکی از خصیصه های دوران تجدّد این است که زبان کتاب مقدس به زبان های دیگر ترجمه می شود. حال آنکه برخلاف تصور او، در ایران بزرگ و در بخارا، در دوران سامانی، علما فتوا می دهند، که تفسیر "محمد بن جریر طبری" از قرآن را می توان ترجمه کرد. این مفهوم یک مفهوم تاریخی است که با یک آگاهی تاریخی همراه است. هنگامی که ما به مسائل آن دوره می نگریم، می بینیم که زبان فارسی آن قدر اهمیت داشته که می توانستند این مفاهیم را به زبان فارسی منتقل کنند. ما شواهدی داریم که نشان می دهد، حتی پیش از تفسیر طبری، بخش های مختلفی از قرآن به زبان فارسی ترجمه شده بود. من در کتاب "یا مرگ یا تجدّد" نوشته ام که اندرسون نمی دانست که در شرق جهان اسلام و در یکی از بخش های حوزه ی زبان فارسی و ایران فرهنگی یعنی در خراسان بزرگ، در زمان حکومت "ابوصالح منصور بن نوح سامانی" یعنی در بیش از هزار سال پیش، در نیمه ی دوم قرن چهارم هجری، با اجازه و فتوای علمای شهرهای مختلف، متن عربی تفسیر طبری به زبان فارسی ترجمه شد. داستان این ترجمه و اجازه ی فقها در آغاز متن ترجمه شده ی همان تفسیر چنین آمده است که «کتاب تفسیر محمد بن جریر طبری را از بغداد در ۴۰ مصحف آورده بودند و این کتاب به زبان تازی و به اسنادهای دراز بود و چون خواندن کتاب و درک و فهم عبارت آن - بدان جهت که به زبان تازی نوشته شده بود - بر امیر منصور بن نوح سامانی دشوار بود، به این فکر افتاد که کتاب به زبان فارسی ترجمه شود. پس علمای ماورالنهر را گرد کرد و این از ایشان فتوا کرد که روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم. گفتند روا باشد خواندن و نوشتن تفسیر

قرآن به پارسی، مر آن کس را که او تازی نداند، از قول خدای عزوجل که گفت: وما آرسلنا من رسولٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ. گفت من هیچ پیغامبری را نفرستادم مگر به زبان قوم او، آن زبانی که ایشان دانستند. و دیگر آن بود که این زبان پارسی از قدیم بازدانستند از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل پیغامبر، همه ی پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی، و اول کس که سخن گفت به زبان تازی، اسماعیل پیغامبر بود، و پیغامبر ما صلی اله و علیه از عرب بیرون آمد و این قرآن به زبان عرب بر او فرستادند و اینجا بدین ناحیت زبان پارسی است و ملوکان اینجانب ملوکان عجم اند.» بدین ترتیب برای نخستین بار قرآن و تفسیر آن - در قرن چهارم هجری - به زبان فارسی ترجمه شد و همین کار آغازی شد برای نوشتن تفسیر قرآن یا ترجمه ی آن به زبان فارسی. این امر نشان دهنده ی اهمیت زبان فارسی و آگاهی ها و دل بستگی های عمیق و شگفت انگیز ایرانیان به این زبان، در آن دوره ی تاریخی و دوره های مختلف تاریخ ایران است، دل بستگی هایی که به طور آگاهانه به زبان فارسی به عنوان بخشی از هویت تاریخی و کهنسال ایران و به عنوان زبان رایج منطقه ی وسیعی و مهمی از "ایران زمین" می نگریست. پیشینه سازی شگفت انگیزی که در آغاز متن مهمی چون ترجمه ی تفسیر طبری و در توجیه اقدام مترجمان آن دیده ایم و به شیوه ی اغراق آمیزی مدعی آن بود که «از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل پیغامبر (ع) همه ی پیغامبران و ملوکان روی زمین به پارسی سخن» می گفتند، از آن نوع پیشینه سازی هایی است که در باور و آگاهی جمعی یک جامعه، حال آن جامعه را به گذشته آن پیوند می دهد. پیوند می دهد تا آینده شان را در استمرار گذشته شان پی افکنند. و این یعنی بازآفرینی و تجدید، و هم تحکیم یک هویت. بنابراین ادعاهای پنهان و آشکاری که مدعی است زبان فارسی با تحکم و قلدری رضاشاه پهلوی و به زور نظام اجباری و آموزش همگانی عصر او به عنوان زبان رسمی به مردم ایران تحمیل شده است، از نوع جعلیات و تبلیغات پا در هوایی است که پایه و اساس تاریخی ندارد. سال ها پیش از آنکه رضاشاه به حکومت برسد، در عصر رونق صنعت چاپ و انتشار در ایران، خود به خود و به طور طبیعی، زبان فارسی تنها زبان اصلی و مهمی بود که کار نشر در شکل عمومی آن، با آن آغاز شده بود. به همین جهت در ایران، زبان اصلی و عمومی روزنامه هایی که تا پیش از مشروطیت منتشر شده بودند، فارسی بوده است.



برای اینکه این بحث یعنی بحث پراهمیت موقعیت زبان فارسی به عنوان زبان عملاً رسمی خواندن و نوشتن در ایران و به خصوص در آذربایجان ایران مشخص شود، بخشی از گزارش مهم محمد امین رسول زاده (سوسیال - دمکرات و ناسیونالیست معروف و هوادار پان ترکیسم که بعدها «در ۳۴ سالگی رئیس جمهوری نخستین جمهوری اعلان شده در جهان اسلام» یعنی آذربایجان - اران - گردید) را که به همین مسئله یعنی اعتبار زبان فارسی در آذربایجان مربوط است، برای شما می گویم و به گفتارم خاتمه می دهم: «ممکن نیست. در اینجا (ارومیه) نمی توانید غیر از چند مشترک حبل المتین روزنامه خوان دیگری پیدا بکنید. روزنامه های ترکی قفقاز نیز در اینجا خریدار و خواننده ندارند. اصلاً در اینجا ترکی خواندن متداول نیست. اگرچه همه ترک هستند اما ترکی نمی خوانند. در همه جای آذربایجان چنین است. حتی چنان تپ هائی وجود دارند که این حال را برای قفقاز نیز پیشنهاد می کنند و خیال می بافند که باید همه عالم اسلام زبان فارسی یاد بگیرند و به فارسی بخوانند. ... در عرض پانزده روزی که در ارومیه ماندم، هرچه جست و جو کردم بلکه یک نفر خریدار روزنامه ترکی پیدا کنم ... ممکن نگردید.»

لقمان - آیا علاوه بر پرداختن به جایگاه زبان فارسی در تاریخ ایران - در کتاب در دست

انتشارتان - به مفهوم وطن و تطور مفهوم ایران در طول تاریخ نیز پرداخته اید؟

آجودانی - بله. حداقل از عصر ساسانی بود که مفهوم و ایده ی ایران و ایران شهر رواج یافت. به این مبحث بخوبی در تحقیق بی نظیر جراردو نولی (Gherardo Gnoli) به نام The Idea of Iran پرداخته شده است. در دوران اسلامی نیز ایران زمین بر طرح و اساس همان مفهوم قدیمی ایران شهر بازسازی گردید.

نه تنها در میهن ما بلکه در غرب هم، وطن و ملت در مفهوم جدید آن چندان پیشینه ی کهنی ندارد. ناسیونالیسم هم که ارتباط تنگاتنگی با مفهوم دولت - ملت دارد، خود پدیده ای جدید در تاریخ است. ما در دوره ی مشروطه با اندیشه های ناسیونالیستی آشنا می شویم و می خواهیم دولت ملّی به وجود آوریم.

بنیاد ناسیونالیسم سیاسی در هر شکل آن بر محور این اندیشه شکل می گیرد که حق حاکمیت از آن ملت هاست و دولت وقتی ملی است که منتخب ملت و مورد حمایت و موافقت ملت باشد. به عبارت دیگر آنگونه که "ارنست گِلنر" می گوید واحد سیاسی (یعنی دولت) با واحد ملی (یعنی ملت) همخوانی و موافقت داشته باشد. مفهوم وطن در معنای جدید بیانگر یک واحد سیاسی مشخص است. ملت در معنای جدید حق حاکمیت دارد. چنین ملتی به لحاظ فرهنگی و تاریخی هم باید مشترکاتی داشته باشد. چون در ایران از دیرباز، زبان فارسی نقش زبان مشترک را داشت و به نوعی مفهوم ایران در معنای فرهنگی و گاه کم و بیش سیاسی در دنیای پیش مدرن استمرار تاریخی و فرهنگی داشت، ما نسبت به دیگر کشورهای آسیایی زودتر توانستیم با مفهوم جدید ملت آشنا شویم. به برکت نهضت مشروطیت و تحولات اجتماعی پس از آن بود که مفهوم جدید ملت پدیدار شد و جا افتاد. مفهوم جدید از قید وابستگی به شریعت و دین آزاد گردید. اما به گوهر اتحاد با دولت دست نیافت یعنی درست برخلاف کشورهای غربی دولت مدرن را در غیبت مشارکت سیاسی ملت شکل دادیم.

من علت این امر را جدا از دلایل دیگر تاریخی که وجود داشته است و دارد، در استمرار مفاهیم بنیادی سنت در ایران هم می دانم. در ایران ساختار دیرپای و کهنسال اختلافی که در مفهوم ملت به معنای شریعت و دولت به معنای سلطنت وجود داشت، خود را در ساختار جدید ملت بازسازی کرد و شگفتا که همچنان بر اساس همان ساختار اختلاف، اختلافی که بین ملت (شریعت) و دولت (سلطنت و حکومت) در دین و تلقی شیعه وجود داشت، اختلاف بین ملت، یعنی مجموع مردم ایران و دولت، از میان برنخاسته است و طلسم این اختلاف دیرپا و مزاحم شکسته نشده است ...

در کتاب جدیدی که در دست نوشتن دارم سعی کرده ام در نقد دیدگاه های مدرنیست های غربی به تاریخ ما، آن مفاهیم و تحولات تاریخی آنها را با توجه به تاریخ ایران، از درون فرهنگمان بررسی کنم. تا روشن شود هویت فرهنگی و تاریخی مردم ایران و مفاهیم بنیادی آن چگونه شکل گرفته است و در دنیای پیش مدرن چگونه بوده است و در دوره ی تجدد چه تحولاتی را

از سر گذرانده است و مشکلاتِ ما ریشه در چه مسائلی دارد. امیدوارم این کتاب بتواند پاره ای از مفاهیم پایه ای و اساسی درباره ی تاریخ و فرهنگ ایران و اهمیت زبان فارسی را روشن کند.

پایان

## آل احمد متأثر از آدمیت

آدمیت با پررنگ و لعاب کردن اندیشه مترقی مشروطه‌خواهی قصد داشت نشان دهد که حکومت پهلوی حکومت مشروطه نیست. به همین جهت کتاب‌های او مورد رجوع جریان‌های مختلف فکری قرار می‌گرفت... آدمیت تاریخ را مظهر پیشرفت عقلانی می‌دانست در بیان وقایع و اتفاقاتی که در آن دوره می‌افتاد و در تحلیل‌های تاریخ به سمت گزینش‌هایی می‌رفت که رشد تفکر عقلانی و مسیر پیشرفت آن را نشان دهد

فرشاد قربانپور - روش تحقیق و نوع تاریخ‌نگاری دکتر فریدون آدمیت موضوعی بود که با دکتر ماشاءالله آجودانی نویسنده کتاب‌های بحث برانگیز «مشروطه ایرانی»، «یا مرگ یا تجدد»، «هدایت، ناسیونالیسم و بوف کور» پی گرفتیم. آجودانی برجستگی‌های بی‌شمار کار آدمیت را می‌ستاید و از سوی دیگر انتقاداتی را نیز بر کار و نوع تحقیق آدمیت وارد می‌کند. یکی از مسائلی که او مطرح می‌کند آدمیت را به عنوان تاریخ‌نگاری که اندیشه‌ای هگلی نسبت به تاریخ دارد نشان می‌دهد. مشروح این گفت‌وگو در ادامه می‌آید.

آدمیت به تاریخ‌نویسی غیر قابل چشم پوشی در تاریخ معاصر تبدیل شده است. از این

جهت شما برای آدمیت چه نقشی در این تاریخ‌نویسی قائل هستید؟

نقش آدمیت در تاریخ‌نویسی معاصر بسیار مهم است. به این معنی که او بنیانگذار شیوه مدرن تحقیق و تحلیل اندیشه در ایران است، چراکه برای اولین بار آدمیت با بهره‌گیری از متدولوژی مدرن، تاریخ‌نگاری مدرن را به شیوه‌ای می‌آغازد که آگاهانه قصد دارد که از وصف وقایع و رویدادها عبور کرده و به تحلیل وقایع و رویدادها به شکل تاریخی بپردازد. این در واقع نسبت به تاریخ‌نویسی گذشته ما گسست تلقی می‌شود. اگر ما احمد کسروی را در این زمینه استثنا قرار دهیم که کمی سعی کرد تا در این راستا تلاش کند و مسائل تاریخ سیاسی را به شکل رابطه علت و معلولی ببیند، مابقی کسانی که در رابطه با مشروطه ایران و تاریخ آن صحبت کرده‌اند بیشتر شرح وقایع گفته‌اند و نگاه تحلیلی و انتقادی به تاریخ نداشتند. آدمیت برای نخستین بار

در ایران تاریخ‌نگاری جدید را که مبتنی بر متدولوژی انتقادی است به کار می‌گیرد و تلاش می‌کند با نقد منابع، ویژگی‌های آنها را نشان دهد تا منابع اصلی را از منابع غیر اصلی بازشناسی کند. از یک طرف دیگر او با تحلیل انتقادی وقایع سعی کرد تاریخ تحلیلی را در ایران آغاز کند. به اعتقاد من این تلاش بسیار ارزنده و درخشان است. در واقع تاریخ‌نویسی جدید و پیشرو در ایران با آدمیت آغاز می‌شود. اگر چه در کار او نواقص و محدودیت‌هایی هست اما به نظر من هر جا سخن از تاریخ‌نویسی دوران قاجار و مشروطه باشد نام آدمیت به عنوان آغازگر تاریخ‌نگاری مدرن برجسته و روشن خواهد بود و در تاریخ خواهد ماند. مهم‌تر از این، برداشت‌ها و تحلیل‌هایی است که آدمیت از تاریخ مشروطه وارد وجدان فکری جامعه کرد، چه به لحاظ جنبه‌های مثبت که باعث آشنایی نسل‌های بعدی با شیوه‌های تاریخ‌نگاری مدرن شد و چه به لحاظ تاثیرات نامناسب و ناخوشایندی که داشت بسیار تاثیرگذار بود. یعنی همین نوع تاریخ‌نگاری توانست بر ذهن و زبان عده‌ای تاثیر بگذارد. نکته دیگری هم که در مورد آدمیت باید به طور روشن بگویم این است که او با دیدگاه هگلی به تاریخ به عنوان یک جریان پیشرفت می‌نگریست. او همواره در نوشته‌های خود از عقلانیت تاریخی صحبت کرده و از تاریخ به عنوان یک جریان عقلانی یاد می‌کند. به همین خاطر در آثار او نیز نکاتی در این رابطه وجود دارد. از جمله او در پیشگفتار کتاب «شورش بر امتیاز نامه رژی» می‌نویسد: «توضیح در نگرش تاریخی خود بدهم، از نظرگاه تفکر تاریخی، مفهوم تاریخ بیان وقایع تاریخی است بدان گونه که وقوع یافته‌اند، یعنی نه کم و نه بیش، با همه زیر و بم و سایه روشن آنها، شناخت وقایع و حوادث هست و طریق تحلیل علل و عوامل آنها، یعنی عللی که خصلت فاعلی دارند و عواملی که به درجات تاثیر فعلی داشته است و یا تعیین‌کننده بوده است و بالاخره تحلیل مجموع واقعیات و علل و عواملش در تعقل جریان تاریخی و همه اینها به راه یک مقصد است که گذشته قابل فهم باشد». در این مبحث است که او از تعقل جریان تاریخی حرف می‌زند و یا مثلاً در آخرین اثری که تحت عنوان جلد دوم «ایدئولوژی مشروطیت، مجلس اول و بحران آزادی» درباره مشروطه منتشر کرده است، می‌نویسد: «در تعقل تاریخی، تاریخ جریان است در توالی حوادث، حوادثی که نه در خلاء وقوع می‌یابند و نه اسرارآمیز هستند بلکه قانون منطقی ترتب

معلول حاکم بر سلسله حوادث است. هر حادثه تاریخی حادثه دیگری را به دنبال می‌آورد... تفکر تاریخی عنصر اصلی تاریخ‌نویسی جدید است. کار مورخ گردآوردن واقعیات از هر قبیل و تلبار کردن آنها به صورت خشک استخوان در موزه آثار باستانی نیست». از این نمونه‌هایی که خواندم، می‌بینیم که آدمیت عمیقا به مسئله تعقل تاریخی اعتقاد دارد و این تعقل تاریخی مفهومی بازمانده از اندیشه هگلی و بنیاد تفکر غربی است که تاریخ را به عنوان یک مسیر پیشرفت می‌بیند. در واقع معتقدند که تحول تاریخ به سوی پیشرفت و گسترش و بهبود زندگی است. آدمیت نیز چنین نگرشی داشت. اما در ضمن او درباره نحوه دید تاریخی‌اش انصافی هم داشت که من کمتر در آثار مورخان ایرانی دیدم. آدمیت در سال ۱۳۴۸ شمسی در پیشگفتار چاپ سوم کتاب «امیرکبیر و ایران» بر نکته‌ای تاکید می‌کند. او می‌نویسد: «روش من تحلیلی و انتقادی است. در واقعه‌یابی نهایت تقید را دارم. در سرتاسر کتاب سخنی نگفته‌ام که مستند نباشد و سندی ندارم که معتبر نباشد. ولی در تحلیل تاریخ خود را آزاد می‌دانم و استقلال رای دارم. آن جهتی از تفکر تاریخی مرا می‌نماید. معیار داوری‌های تاریخی ارزش‌هایی است که اعتقاد دارم و به آنها خو گرفته‌ام؛ ارزش‌هایی که مبنای عقلی دارند نه عاطفی اما هیچ اصراری ندارم که مورد پذیرش همگان باشند».

این نکته که آدمیت در سال ۱۳۴۸ صریحا می‌گوید در تحلیل تاریخی خود را آزاد می‌دانم و استقلال رای دارم نکته بسیار مهمی است. آدمیت از ارزش‌هایی سخن می‌گوید که مبنای عقلی دارند. این همان ارزش‌هایی است که من تحت عنوان برداشت هگلی از تاریخ یاد کردم. او این شرافت را داشت که این نظر را تصریح کند و به دیگران بگوید که این مبنای نگرشی در آثارش وجود دارد. این در واقع نسبی بودن این داوری‌ها را نشان می‌دهد و همچنین نشان می‌دهد که در نوع تفکرش نسبت به تاریخ صداقت داشت. او نمی‌خواست سر خواننده کلاه بگذارد. از این صداقت و صراحت لهجه در آدمیت باید قدردانی کرد. به اعتقاد من این مسائل نشان‌دهنده آن است که ما با مورخی سرو کار داریم که نخستین بار با شیوه‌های جدید تاریخ‌نگاری هم به لحاظ متدولوژی و هم به لحاظ تحلیل تاریخی، کار بازنگری تاریخ عصر تجدد در ایران را آغاز کرده

است و کتاب‌های بسیار مهمی هم منتشر کرده است. نمونه‌های تکنگرایی‌هایی که در مورد تاریخ اندیشه انجام داد: اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، یا کتاب طالبوف و یا کتاب «اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار» که قهرمان اصلی آن سپهسالار است او سعی می‌کرد از طریق این شخصیت‌ها که نمایندگان فکری یک جریان مهم تاریخی هستند تاریخ آن دوره‌ها را توضیح دهد. اینها سرمشق‌هایی بود برای تاریخ‌نگاران بعدی. از این جهت آدمیت در شکل‌دهی تاریخ‌نگاری جدید در ایران نقش داشت. به‌طور غیر مستقیم نیز در تربیت مورخان جدید سهم بود. اینها اهمیت کار آدمیت را نشان می‌دهد.

سوال من هم همین بود. به نظر شما تاثیر آدمیت بر تاریخ نویسی بعد از خود چگونه بود؟

به اعتقاد من هیچ کسی پس از آدمیت درباره تاریخ دوران مشروطه و قاجار سخن جدی‌ای نگفته و تحلیل مهمی نکرده است مگر اینکه به آدمیت رجوع کرده باشد. این تاثیر همیشه وجود داشت. مورخان بعدی ناگزیر بودند که آثار آدمیت را نگاه کنند و همین شیوه تحقیق و اصراری که آدمیت در رجوع به منابع دست اول داشت و شیوه انتقادی تحلیل تاریخی، چیزی بود که از آدمیت به مورخان دیگری که پس از او آمدند انتقال پیدا کرد. بنابراین هر کسی که پس از آدمیت در مورد تاریخ دوره قاجار و مشروطه کتاب نوشته و بحث کرده است لاجرم به نوعی از آدمیت متأثر است. حتی آنجایی که به نقد آدمیت می‌نشینند باز هم از او متأثر هستند. یعنی آنجایی که به مخالفت با آدمیت بر می‌خیزند باز هم در مخالفت با او است که مباحث خود را طرح می‌کنند، چراکه او در این زمینه یک اتوریته بود. او چه به صورت اثباتی و چه به صورت سلبی روی مورخان دیگر تاثیر نهاده بود.

شما تاکید کردید که آدمیت به برداشت هگلی از تاریخ معتقد بود. از سوی دیگر خود

آدمیت در «آشفتنگی فکر تاریخی» از جریانی که افرادی همچون آل‌احمد، شریعتی و بازرگان به آن وابستگی دارند انتقاد می‌کند. انتقاد او به این مسئله است که این جریان به همان تعقل

تاریخی و مسیری که تاریخ به هر حال می‌پیماید بی‌توجه هستند. منظور شما هم در توضیح

سوال قبلی همین بود؟

بخشی از آن معطوف به این مسئله است. در واقع همانطور که می‌گویید این مسئله در بخشی از نگاه هگلی به تاریخ دیده می‌شود. در واقع آنجایی که هگل از نیرنگ تاریخ سخن می‌گوید، یعنی وقایع یک سمت و سویی را نشان می‌دهند اما در نهایت به سمت و سویی دیگر خواهند رفت و چیز دیگری نمود خواهد یافت. اما آن جزوه آشفته‌گی در فکر تاریخی در واقع پاسخی بود به شرایط نامناسب سیاسی در ایران و برداشت‌هایی که جریان‌های مختلف از آل‌احمد، شریعتی، بازرگان، حزب توده و... داشتند. او قصد داشت این جریان‌ها را به پرسش بگیرد و بگوید این نوع برخورد با تاریخ و این نوع رفتار کردن راه به جایی نخواهد برد. در واقع آن نوشته نقدی بود بر فضای تاریخی آن دوره و شرایطی ذهنی که بر آن دوره حاکم بود. اما جالب این است که آدمیت به امثال آل‌احمد و شریعتی و دیگران ایراد می‌گیرد در حالی که خود آل‌احمد در محکوم کردن جریان‌های روشنفکری مشروطه‌خواه تحت تاثیر آدمیت بود. یعنی آدمیت بر زبان انداخت که «ملکم می‌گفت اخذ تمدن غربی بدون تصرف ایرانی». این حرف را آل‌احمد از آدمیت نقل می‌کند و آنوقت می‌گوید که تمام این روشنفکران جاده‌صاف‌کن امپریالیسم و غربزده بودند. در حالی که وقتی ملکم را می‌خوانیم، می‌بینیم که واقعیت چیز دیگری است. تمام تلاش ملکم این بود که در روزنامه قانون بیان شرعی و دینی از تمدن غربی به دست بدهد. او برای نخستین بار روحانیون را تشویق می‌کند که به‌طور مستقیم در کار سیاست مداخله کنند. اما آل‌احمد این مسائل را نمی‌دانست. چرا؟ چون این مسائل در تاریخ‌نگاری آدمیت غیبت داشت. اخذ تمدن غربی چنان در نوشته آدمیت پر رنگ شد که او در نهایت به این نتیجه می‌رسد که ملکم می‌گفت: «اخذ تمدن غربی بدون تصرف ایرانی». در حالی که در هیچ‌کدام از نوشته‌های ملکم همچنین حرفی وجود ندارد. این برداشت خود آدمیت بود از نوشته‌های میرزا ملکم‌خان. همین برداشت باعث می‌شود که آقای جلال آل‌احمد بنویسد که تمام روشنفکران آن دوره غربزده بودند و اشتباه آنان هم این بود که با روحانیون همراهی و همدلی نکردند. منظور من این است که خود آل‌احمد هم متأثر از آدمیت بود. این مسئله تاثیرگذاری اندیشه‌های آدمیت را بر جامعه ما نشان می‌دهد و این تاثیرگذاری هم لزوماً در همه جا مثبت نبود.



شما حضور آدمیت را در تحولات معاصرتر ایران چگونه می‌بینید. بسیاری معتقدند که حتی کتاب آشفتنگی در فکر تاریخی را نمی‌توان به عنوان اثری که حضور آدمیت را در جریان‌های متاخر تاریخی نشان دهد ارزیابی کرد بلکه آن نوشته‌ای است که به دوران گسترده‌تری از تاریخ قابل تعمیم است. نظر شما چیست؟

بالاخره انتشار این کتاب در آن زمان نشان‌دهنده حضور و توجه او به مسائل تاریخی است. این کتاب نقد بسیار تندی بر جریان‌های سیاسی جامعه ماست. اما به‌طور کلی حضور آدمیت در تاریخ چند سال اخیر ایران چندان مشخص و جدی نیست. حتی کتاب «شورش بر امتیاز نامه رژی» هم که حضور تاریخی آدمیت را نشان می‌دهد و قصد دارد که در آن واقعه تحریم تنباکو را مورد بحث قرار داده و پیشگامی میرزای شیرازی را مورد سوال قرار دهد. از نظر او ممکن است افراد دیگری این سند (تحریم تنباکو) را جعل کرده باشند. حرف آدمیت این است که این در واقع خواست تجار بود که بر میرزای شیرازی و دیگران تحمیل کردند. البته این مسئله حضور آدمیت را در فضای سیاسی دوران اول انقلاب نشان می‌دهد. گرچه آدمیت معتقد است که این مطلب را قبلاً نوشته است و اکنون به‌طور جداگانه آن را منتشر می‌کند. اما هر چه جلوتر می‌آیم آدمیت کم‌کم کنار می‌کشد و در نهایت به سکوت می‌نشیند، به این معنی که کاری اساسی و استخوان‌دار انجام نمی‌دهد. این البته نشان‌دهنده شرایط اجتماعی ماست. حتی وحشت از سانسور چنان بر آدمیت اثر می‌گذارد که در جلد دوم ایدئولوژی نهضت مشروطه که با عنوان «بحران آزادی و مجلس اول» منتشر می‌شود و اساس بحث کتاب، ماجرای به توپ بستن مجلس اول و نابودی آزادی است، به استناد فهرست اسامی کتاب فقط یک بار از شیخ فضل‌الله نوری نام می‌برد، آنهم بدون اینکه هیچ اظهار نظری در مورد او کند. این نشان‌دهنده تاثیر فضای سانسور بر آثار آدمیت است. اینجاست که آدمیت بیشتر در سایه سکوت در حال انجام برخی از آثار دیگر خود در تنهایی بود. آخر مگر می‌شود از بحران آزادی و متلاشی شدن مجلس اول سخن گفت و نامی از نوری به میان نیاورد.

شما بر تاثیر اندیشه‌های آدمیت بر آل‌احمد اشاره کردید. آل‌احمد از روشنفکران دوره

تاریخی خود بود. آدمیت نیز از جمله روشنفکرانی بود که به تاریخ‌نویسی پرداخت. به نظر

شما تاثیر او بر روشنفکری ایران چگونه بود؟

تاثیر او بر روشنفکری ایران بسیار زیاد بود. برداشتی که آدمیت از جریان‌های روشنفکری مشروطیت و تاریخ مشروطه می‌داد سال‌های سال برداشت مسلطی بود که بر جامعه روشنفکری ایران حاکم بود. حتی جریان‌های چپ با وجود مخالفت‌هایی که با بعضی از نتیجه‌گیری‌های آدمیت داشتند باز هم مرجع آنها در تحلیل تاریخی آن دوره آدمیت بود که از این بابت بسیار تاثیرگذار بود. به ویژه کتاب «فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت» که درباره سوسیال دموکراسی در ایران می‌نویسد، بر شکل‌دهی فکر جامعه و روشنفکران ایران در مورد مشروطیت بسیار تاثیرگذار بود. یکی از جنبه‌های همین نوع تاریخ‌نگاری بود که علیه حکومت پهلوی به کار گرفته شد، چراکه آدمیت با پررنگ و لعاب کردن اندیشه مترقی مشروطه‌خواهی قصد داشت نشان دهد که حکومت پهلوی حکومت مشروطه نیست. به همین جهت کتاب‌های او مورد رجوع جریان‌های مختلف فکری قرار می‌گرفت. اندیشه آدمیت در مورد مشروطه تفکر غالب بود و جریان‌های روشنفکری هم از آن متأثر بودند.

نقد شما به آدمیت، آثارش و شیوه تاریخ‌نگاری او چیست؟

نقدی که بر کارهای آدمیت وارد است در واقع جنبه‌های ناسالم کارهای او را مورد نقادی قرار می‌دهد اما نقد ویرانگر نیست. نقد من به آدمیت نیز در همین راستاست. این نقد هم به شیوه تحلیل و هم به چگونگی استفاده آدمیت از منابع مربوط می‌شود؛ نقدی است تحلیلی و تاریخی. به همین جهت فراموش نکنیم که نقد ما به آدمیت به معنای نفی ارزشمندی‌های کار او نیست. من تا اینجا تماماً از اهمیت کار آدمیت صحبت کردم. اما متأسفانه چون آدمیت همانطور که گفتم تاریخ را مظهر پیشرفت عقلانی می‌دانست در بیان وقایع و اتفاقاتی که در آن دوره می‌افتاد و در تحلیل‌های تاریخ به سمت گزینش‌هایی می‌رفت که رشد تفکر عقلانی و مسیر پیشرفت آن را نشان دهد. به عنوان مثال وقتی آدمیت به میرزا ملکم‌خان می‌پردازد از آزادی و مجلس در اندیشه

ملکم سخن می‌گوید. اما ملکم در روزنامه قانون از آزادی به مفهوم امر به معروف و نهی از منکر یاد می‌کند و مجلس را اجتماع صدها نفر از علمای دین می‌داند و آدمیت به این نکته‌ها اشاره‌ای ندارد. برداشت ملکم از پارلمان و آزادی کاملاً رنگ و لعاب دینی به خود می‌گیرد. آدمیت از این برداشت‌ها، رنگ و لعاب‌های دینی را حذف می‌کند. او می‌خواهد به فکر پارلمان و قانونخواهی و آزادی پردازد. این شیوه‌ای که آدمیت به کار می‌گیرد اصل در دید او ایجاد پارلمان است. اصل اندیشه قانونخواهی است و بدین ترتیب جنبه‌های اسلامی نادیده گرفته می‌شود در حالی که این جنبه‌ها شیوه بیان مسلط آن مفاهیم اسلامی شده را نشان می‌دهد. به اعتقاد من این مسئله به شیوه تحلیلی آدمیت برمی‌گردد که سعی می‌کرد مبنای ترقی خواهی را در تاریخ بیابد. اما نمی‌دید که این بیان مترقی در بیان شرعی آن‌چه مشکلاتی را برای جامعه ما ایجاد می‌کند. در نتیجه تصویری که از ملکم ارائه می‌دهد تصویر یک روشنفکر سکولار، لیبرال و به تمام معنی طرفدار اروپاست که می‌خواهد تمام آنچه را که در غرب وجود دارد در ایران پیاده کند. این تصور واقع‌بینانه نیست. ما وقتی روزنامه قانون را می‌خوانیم با میرزا ملکم‌خانی مواجه می‌شویم که با آنچه آدمیت نشان داده متفاوت است. یا در مورد میرزاآقاخان کرمانی نیز به همین صورت است. ما سند در دست داریم که میرزاآقاخان کرمانی در بخشی از زندگی خود به دنبال این بود که روحانیون را به قدرت برساند. او به ملکم نامه می‌نویسد که شما در روزنامه قانون به روحانیون تامین بدهید مبنی بر اینکه اگر شما بیایید و حکومت بکنید ظرف دو ماه از «لرد سالسبوری» هم گوی سبقت را می‌ربایید. چرا چنین حرفی می‌زند؟ چون به نظر او روحانیون می‌ترسند که بیایند و قدرت را در دست بگیرند. بنابراین از ملکم می‌خواهد که روحانیون را تشویق به این کار کند. در حالی که تصویری که آدمیت از میرزاآقاخان کرمانی می‌دهد یک روشنفکر ضد روحانیون است. او این بخش از اندیشه‌ها را در آثار خود نمی‌آورد و نادیده می‌گیرد. همچنین میرزاآقاخان در دوره‌ای به دنبال این بود که ظل‌السلطان را به سلطنت برساند اما این مسئله را ما در کتاب «اندیشه‌های میرزاآقاخان کرمانی» نمی‌بینیم. چرا؟ چون اگر این مسائل را هم بیاورد آن تصویر آرمانی و قهرمانی که می‌خواهد از میرزاآقاخان کرمانی و ملکم‌خان و... بدهد مخدوش می‌شود.

یعنی از نظر آدمیت اندیشه ترقی که خود به آن معتقد است مهم‌تر بود و باید به راه خود

می‌رفت؟

بله. برای همین مسئله است. از این رو وقتی مقدمه کتاب میرزا آقاخان کرمانی را می‌خوانیم، آدمیت می‌گوید جدا از اینکه می‌خواهم تاریخ‌نگاری را متحول کنم، می‌خواهم سرمشقی برای جوانان مملکت بدهم که ببینند پدران‌شان مردمان آزاده و مبارزی بودند و.... خوب وقتی کسی می‌خواهد در تاریخ قهرمان بسازد و سرمشق اخلاقی ارائه دهد، این مسئله وسیله‌ای می‌شود تا در هر جا که واقعیت تاریخ با این نمونه اخلاقی و این سرمشق به آن صورت که در نظر داریم جور در نمی‌آید آنها را نادیده بگیریم. انتقاد اساسی دیگر من به آدمیت این بود که آدمیت با زبان تاریخی آن دوره آشنایی کافی نداشت و در بسیاری از نوشته‌های آن دوره مفهوم دولت و ملت را به شیوه درست مورد بازخوانی قرار نداد. همین باعث بدفهمی در برداشت‌های تاریخی شد. مثلاً در کار «سپهسالار» آنوقت که آدمیت از کارهای او صحبت می‌کند بحث روزنامه «دولتی» و «ملتی» است. مفهوم دولت در آن دوره مفهوم خاصی است که آدمیت متوجه کاربرد اصطلاحی آن نیست. در نوشته بسیاری از روحانیون آن دوره وقتی از ملت حرف می‌زنند منظورشان شریعت و دین اسلام است و نه ملت به معنای (NATION) «نیشن» اما اینها در کار آدمیت تداخل پیدا می‌کند. آدمیت در برخی مواقع متوجه این مفاهیم نیست و بنابراین دچار مشکل می‌شود.

آدمیت را نویسنده تاریخ اندیشه هم می‌دانند. به نظر شما اکنون نیز باید به نوشتن این تاریخ

بپردازیم. در این صورت باید به نوشتن چه اندیشه‌هایی پرداخت؟

آدمیت برای نخستین بار در ایران اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی و اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده را به شیوه‌ای جدید نوشت و تاریخ‌نگاری اندیشه را هم به شکل جدید شروع کرد اما این بحثی که امروز در ایران مطرح است که ما به جای تاریخ‌نگاری به تاریخ‌نگاری اندیشه نیاز داریم بحث گمراه‌کننده‌ای است. در این رابطه به کار امثال طباطبایی و آقای کدیور اشاره می‌کنند. به اعتقاد من نخست باید پرسید منظورشان از اندیشه چیست؟ و اندیشمندان کدامند؟

شاید به جای تاریخ اندیشه مجبور شویم تاریخ فقر اندیشه را بنویسیم. حتی آنجایی که آدمیت از اندیشه‌های آخوندزاده و یا آقاخان کرمانی یا سپهسالار سخن می‌گوید، منظورش دیدگاه‌های سیاسی و برداشت‌های اجتماعی جدید آنهاست که در ربط با مسائل جاری آن زمان مطرح می‌شدند و جز آخوندزاده کمتر به اندیشه در معنای واقعی آن مربوط بود. منظور صریح من این است که نه مستشارالدوله و نه آخوند خراسانی هیچکدام اندیشمند در معنای جدید نبودند. این به منظور تخفیف کار آنها نیست. آخوند خراسانی در کار خود مجتهد مسلم و در اصول صاحب نظر است. مستشارالدوله هم کوشنده سیاسی ارجمندی است که تلاش‌های شرافتمندانه‌ای را در جهت پیشبرد اندیشه قانون‌خواهی که دستاورد تمدن جدید غرب بوده است، کرد. اما بحث اندیشه بحث دیگری است، دیگر آنکه ما به انواع مختلف تاریخ‌نگاری جدید نیازمندیم و هیچکدام آنها ما را از شیوه‌های دیگر تاریخ‌نگاری بی‌نیاز نخواهد کرد.

## ضایعه مطالبات یکسان ما و پدران ما (متن کامل)

تاریخ، تحلیل و شرح آن چیزی است که اتفاق افتاده است. این پرسش که اگر روشنفکران چنین نمی‌کردند، پس چه کاری باید می‌کردند اساساً پرسش تاریخی نیست. پرسشی است در جهت توجیه آن چه که اتفاق افتاده است. این نوع پرسش‌های غیرتاریخی بیشتر به ضرورت نظر دارد تا به مسؤولیت انسان‌ها و مشکلات جوامع تاریخی و سنتی چون جامعه ایران

هفته نامه روزنامه «اعتماد» متن این گفتگو را در روز پنجشنبه دوم خرداد، با حذف و سانسور منتشر کرده است. متن کامل آن را در زیر می‌خوانید:

حسین سخنور

ملکم خان هم مانند سایر روشنفکران دوران نه چندان دور مشروطه، چهره مبهم و دوپهلویی دارد، که برخی او را معمار تجدد و نوسازی دانسته‌اند و گروهی دیگر او را یکسر خائن و فریبکار، ماشاءالله آجودانی از جمله تاریخ‌نگارانی است که در غالب آثار خود، روشنفکران ایرانی را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است و بیشتر از آنکه ناقد سنت باشد، تجدد ایرانی را به چالش می‌کشد. او همین خط را در کتاب «مشروطه ایرانی» نیز پی گرفته است. ما نیز بر این اساس، سؤالاتمان را در دو سطح مطرح کردیم: نخست مدعای عام آجودانی در خصوص روشنفکران مورد بررسی قرار گرفت و سپس در بین روشنفکران آن دوره به طور خاص به ملکم پرداختیم.

نخست پردازیم به مدعای عام شما نسبت به اندیشه‌های متفکران و روشنفکران صدر مشروطه، یعنی «تقلیل اصول و مبانی فرهنگ و تمدن غربی» توسط روشنفکران آن عصر. در این راستا در بخش مهمی از کتاب مشروطه ایرانی مثال **nation** و ملت مطرح می‌شود و در آنجا تاکید می‌کنید «در پیشینه فرهنگ ما، ملت به معنای شریعت و پیروان شریعت، براساس تلقی شیعه، در اساس در تقابل با دولت به معنی سلطنت بود... به همین دلیل

روحانیون ریاست ملت را به عهده داشتند و شاه و درباریان به ریاست دولت شناخته می‌شدند.»

برخی در همین داوری تردید دارند و در مقابل از همکاری روحانیت با دولت‌ها در اعصار مختلف از جمله صفویه یاد می‌کنند و آن تقابل دولت و ملت را با این نمونه نفی می‌کنند.

این نوع همکاری‌ها یا عدم همکاری‌ها به درجات کم و بیش همیشه وجود داشته است. اما غصبی بودن حکومت در معنای سلطنت در غیبت امام زمان، یکی از اصول نظری مهم شیعه در تاریخ تشیع بوده است. جدا از این در نتیجه‌گیری که از این نمونه می‌کنید، یک اشتباه اساسی وجود دارد و آن این است که مفهوم ملت در معنای جدید، در زمان قاجاریه به ایران راه پیدا کرد، در غرب هم مفهوم nation مفهوم جدیدی بود که در قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی آشکار شد و کم‌کم با معنای دولت همسو شد و به لحاظ سیاسی به nation state منجر شد. بنیاد این مفهوم جدید نیز براساس حق حاکمیت ملت استوار بود، یعنی دولت وقتی قانونیست و اعتبار دارد که منتخب ملت باشد. این مفاهیم در دوران صفویه ناشناخته بود و ملت به معنای جدید که از آن صحبت شد، در آن زمان نمی‌توانست وجود داشته باشد.

ساختار سیاسی قدرت در زمان صفویه ساختار افقی داشت به این معنی که یک سر قدرت درباریان بودند و سر دیگر آن روحانیون، در وسط این خط نیز مردمی قرار داشتند که نه روحانی بودند و نه وابسته به حکومت و دربار.

صفویه برای نخستین بار تشیع را در ایران به عنوان مذهب رسمی اعلام می‌کنند، و تشیع در واقع پایگاه نظری دولت‌های صفوی قرار می‌گیرد. به همین جهت برای تدوین نظریه سیاسی حکومت شیعی به روحانیون شیعه نیاز داشتند. دیگر آنکه دولت‌های صفوی به واسطه نوع دشمنان خطرناکی که در شرق و غرب کشور داشتند، ناگزیر بودند با روحانیون شیعه بسازند و ارتباط تنگاتنگ داشته باشند. زیرا دشمنان ایران در آن مقطع، دولت‌های سنی مذهب بودند. (ازبک‌ها در شرق و عثمانی‌ها در غرب). صفویه با کمک روحانیون شیعه و با مشارکت دادن

آنها در امور جامعه، سعی کردند تا سفره خود را از جهان اسلام سنی مذهب جدا کنند. به همین جهت روحانیون شیعه را برکشیدند. اما تا دوره شاه سلطان حسین، دست برتر را همچنان سلطنت داشت... اما بعدها با حکومت افشاریه و با اقتدار نادرشاه، روحانیون از قدرت سیاسی رانده شدند، و همین وضع به شکلی دیگر و با تفاوت‌های دیگر در دوره قاجار هم ادامه می‌یابد، به این معنا که روحانیون در دربار، قدرت سیاسی به معنای دوره صفویه ندارند، نه اینکه فاقد قدرت بودند. حوزه این دو قدرت مشخص می‌شود. در پاره‌ای جاها به مدد هم می‌آمدند و در بعضی مواقع در مقابل هم قرار می‌گرفتند.

در دوران قاجار اتفاق مهمی هم می‌افتد و آن این است که دشمنان تاریخی ایران تغییر می‌کنند. دیگر به جای ازبک‌ها و عثمانی‌ها، سر و کله روس‌ها و انگلیسی‌ها در شمال و جنوب کشور پیدا می‌شود که مسیحی مذهبند. نقش روحانیت هم دیگر مثل نقش روحانیت در دوره صفوی نیست. در این دوره تقابل دولت به معنای سلطنت و ملت به معنای شریعت، پیروان شریعت و رؤسایشان یعنی روحانیون، بیان سیاسی تازه‌ای می‌گیرد. از روحانیون به روسای ملت و از شاه و درباریان به روسای دولت تعبیر می‌شود. و ساختار این تقابل و جداسری پررنگ‌تر می‌شود.

شما درباره دوگانه امت و ملت معتقدید این دو مفهوم در زمان مشروطه کاربرد متفاوتی داشتند. چرا با توجه به اینکه «امت» مفهوم قدیم (و با صیغه‌ای دینی) و «ملت» مفهوم جدیدی بود، هر کدام جایگاه خود را به دیگری دادند؟ ضمن آن که این تغییر در کاربرد، تا چه حد و چه زمانی معتبر بود، چرا که برخی مانند مولی محمد مهدی نراقی در انیس‌الموحدین معتقدند روحانیت شیعه در زمان قاجاریه سعی کرد رابطه «امام - امت» را تقویت کند تا در جهت پیشبرد تضادش با قاجار بهره ببرد.

درست است که در پاره‌ای موارد کاربرد این اصطلاحات چندان دقیق نیست و گاه به جای هم به کار می‌روند. چنانکه در همین دوره قاجار، وقتی از امت مسلمان یا اسلام و یا از ملت اسلام سخن می‌گفتند به همه مسلمانان جهان یا مسلمانان یک کشور نظر داشتند. اما واقعیت این است که از دیرباز، وقتی از امت سخن می‌گفتند بیشتر به گروه‌های عظیم انسانی، زبان و نژاد و رنگشان



و شیوه زندگیشان نظر داشتند چنانکه شهرستانی در الملل و النحل، مردم جهان را به چهار امت بزرگ تقسیم می‌کند: امت عرب، عجم، روم و هند. اما ملت عمدتاً به معنای شریعت و توسعاً به معنای پیروان شریعت به کار می‌رفت. مثل ملت مسلمان، ملت یهود و ملت نصاری... به همین جهت در گذشته وقتی از ایرانی‌ها به ملاحظه مذهب قدیمشان سخن می‌گفتند از آنها به ملت مجوس یا مجوس یاد می‌کردند و وقتی به نژاد و زبان و خصوصیات دیگر آنها نظر داشتند، از آنها به عجم یاد می‌کردند.

کاربرد ملت به معنای شریعت و گاه پیروان شریعت هم در منابع مختلف اسلامی و هم در زبان و ادب فرهنگ فارسی قدمت دیرینه‌ای دارد. در تاریخ بیهقی آمده است:

«کار جهان بر پادشاهان و شریعت بسته است و دولت و ملت دو برادرند و از یک دیگر جدا نباشند.»

در این عبارت، دولت معادل پادشاهان و ملت معادل شریعت به کار رفته است. این مفهوم از ملت تا انقلاب مشروطه و حتی چند سالی پس از آن در پاره‌ای از نوشته‌ها و رسالات آن دوره، بخصوص در نوشته‌های روحانیون حضور مشخص دارد، اما گاه از ملت اسلام به معنی همه‌ی مسلمانان یا از امت اسلام باز هم به معنی همه مسلمانان یاد می‌شده است. اما مفهوم مسلط ملت - تا پیش از پیدایی مفهوم جدید ملت - فقط به شریعت و پیروان شریعت ناظر بود و تعبیراتی چون ملت و ملیت و حقوق ملیت، هیچ ربطی به ایران در معنای یک واحد سیاسی با یک حکومت ملی آنگونه که امروز می‌فهمیم نداشت. تا پیش از پیدایی مفهوم جدید ملت، اگر می‌خواستند از همه مردمی که به لحاظ سیاسی تابع دولت (= سلطنت) ایران بودند سخن بگویند از آنها به رعیت یا رعایای ایران یاد می‌کردند. رعیت به عموم اهالی ایران (چه مسلمان چه زردشتی یا کلیمی و مسیحی) با عقاید مختلف دینی اطلاق می‌شد که تابع دولت یعنی سلطنت بودند. رعیت در این معنی گرچه بار سیاسی داشت، اما فاقد حق و حقوق بود.

در حقیقت با نهضت قانون‌خواهی در عصر ناصری و با انقلاب مشروطه بود که مفهوم جدید ملت به عنوان همه‌ی مردم ایران که صاحب حق و حقوق سیاسی بودند پیدا شد و کم‌کم کلمه

ملت از بار مذهبی و شریعتی آن دور شد و کم و بیش به معنای nation به کار رفت، اما به گوهر اتحاد با دولت دست نیافت و همچنان با توجه به کاربرد قدیمی کلمه ملت (به معنای شریعت) در تقابل با دولت باقی ماند و این ساختار جدایی و تقابل و حتی تضاد را در خود حفظ کرد.

حد و حدود و چگونگی کاربرد این مفاهیم: ملت، دولت و رعیت و چگونگی پیدایی مفهوم جدید ملت و دولت در متون دوره قاجار، در کتاب مشروطه ایرانی به دقت مورد بررسی قرار گرفته است.

«ملت» گرچه در ابتدا ناظر بر پیروان شریعت و آیین خاصی بود اما در اندیشه سیاسی ایرانیان صدر مشروطه، ملت به سرعت معنای سیاسی یافت و بار دینی‌اش را از دست داد. نمونه‌ای از این تغییر در «تاریخ بیداری ایرانیان» (ناظم الاسلام کرمانی) در ماجرای تحصن در سفارت انگلیس چنین آمده است:

... صحبت از تاسیس مجلس ملی بود، به فاصله دو روز مظفرالدین شاه نظرش را تغییر داد و در پی فرمان اول مشروطیت، فرمان دومی صادر کرد و مقرر داشت که مجلس مزبور را به شرح دستخط سابق صحیحا دایره نموده، بعد از انتخاب اعضای مجلس، فصول و شرایط نظامنامه مجلس شورای اسلامی را موافق تصویب و امضای منتخبین به طوری که موجب اصلاح عموم مملکت و اجرای قوانین شرع مقدس مرتب نماید... مجلس ملی به مجلس اسلامی تبدیل می‌شود. فریاد اعتراض بر می‌خیزد. بالاخره قرار شد دو دستخط سابق را تغییر دهند و مضامین هر دو را در یک دستخط بنویسند و نیز در دستخط که مجلس شورای اسلامی نوشته‌اند باید به این عبارت مجلس شورای ملی تبدیل شود. چه شاید بعضی از اغراض شخصیه یکی از مبعوثین را تکفیر کند و آن وقت بگویند کافر در مجلس اسلامی چه می‌کند و... دیگر که طایفه یهود و ارامنه و مجوس را به این مجلس بفرستند و لفظ اسلامی با ورود آنها نمی‌سازد، مناسب لفظ ملی است.

این موردی را که از «تاریخ بیداری ایرانیان» نقل کردید، من هم در مشروطه ایرانی آوردم و مورد بررسی قرار دادم. «تاریخ بیداری ایرانیان» در دوره مظفرالدین شاه قاجار نوشته شده است. اما ملت در معنای جدید سال‌ها پیش‌تر از ناظم‌الاسلام کرمانی، و در دوره ناصرالدین شاه، در نوشته‌های روشنفکران به کار رفته است. آخوندزاده در نقدی که در ۱۲۸۳ قمری بر مندرجات روزنامه ملت سنیه ایران نوشت به همین مفهوم جدید و معنای اصطلاحی «ملت» اشاره کرد. سرلوحه روزنامه سنیه، تصویر مسجدی بود. ظاهراً گردانندگان این روزنامه هنوز از «ملت» مفهوم رایج آن یعنی «شریعت و پیروان شریعت» را در نظر داشتند. آخوندزاده در نقد خود با توجه به این مسئله به منشی روزنامه ملت سنیه نوشت:

«اولاً شکل مسجد که تو در روزنامه خود علامت ملت ایران نگاشته‌ای، در نظر من نامناسب می‌نماید، به علت اینکه اگر از لفظ ملت مراد تو معنی اصطلاحی آن است، یعنی اگر قوم ایران را مراد می‌کنی» مسجد منحصر به قوم ایران نیست و همه‌ی فرقه‌های اسلامی صاحب مسجدند. «علامت قوم ایران قبل از اسلام آثار قدیمه فرس است... و بعد از اسلام هم یکی از مشهورترین آثار پادشاهان صفویه است» چرا که به زعم او صفویه «باعث سلطنت جداگانه ایران شده‌اند» (آخوندزاده، مقالات، چاپ تهران، ۱۳۵۱. صص ۴۴ و ۴۵)

در تعبیر آخوندزاده ملت در معنای اصطلاحی آن (معادل nation) به معنی همه‌ی مردم ایران بود که هم از قدمت تاریخی برخوردار بود و هم از حقوق سیاسی و اجتماعی. این مفهوم جدید در نوشته‌های ناسیونالیست‌ها و روشنفکران این دوره چون آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، ملکم و دیگران به کار می‌رود، و کم‌کم و به تدریج در بستر تحولات اجتماعی جا می‌افتد. به تدریج را از آن جهت گفتم که حتی در نوشته‌های آخوندزاده، هم زمان با مفهوم جدید ملت، همچنان از ملت در معنای شریعت هم استفاده می‌شد. مثلاً در جایی می‌نویسد «دوام دین اسلام» در صورتی ممکن است «که با شعور و معرفت، کنه دین را فهمیده، بعد به جهت امتیاز ملت از سایر ملل، در مسلمانی باقی بمانی» یا «مصیبت اولیای ملت شیعه واقعاً خیلی افزون‌تر است». گاه ملت را به معنای همه مسلمانان، معادل امت به کار می‌برد. می‌گوید: «این چه ملت است که

عَدَدش به دوِست ملیون می‌رسد و...» (مکتوبات کمال الدوله، چاپ باکو، ۱۹۸۵ میلادی. صفحات ۱۰۶ - ۱۲۰ - ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۵۲ و...)

از همین دوران است که کم‌کم مفهوم جدید ملت به معنای همه‌ی مردم ایران جایگزین مفهوم قدیم ملت به معنای شریعت و پیروان شریعت می‌شود. اما نمونه‌ای را که از ناظم‌الاسلام کرمانی از «تاریخ بیداری ایرانیان» در ترجیح مجلس ملی به جای مجلس اسلامی آوردید، هنوز رنگ و بوی اسلامی خود را دارد. یعنی ملی در نوشته او معادل ناسیونال نیست. به معنی پیروان شریعت‌های مختلف است. چنانکه خود می‌گوید: دیگر آنکه «طایفه یهود و ارامنه و مجوس نیز باید منتخبین خود را به این مجلس بفرستند و لفظ اسلامی با ورود آنها نمی‌سازد، مناسب لفظ ملی است». در عمل هم جز زردشتی‌ها که ارباب جمشید را به مجلس فرستادند، مسیحی‌ها و یهودی‌ها نتوانستند نمایندگان هم مذهب خود را به مجلس بفرستند. همین ناظم اسلامی کرمانی که چنان نکته‌ای را در ترجیح ملی بر اسلامی آورده است، در جای دیگری از تاریخ خود می‌نویسد: «مسموع افتاد» که طایفه‌ی یهود و ارامنه و زردشتی‌ها مصرند که از جانب خود و کیلی به مجلس بفرستند. چون این «مطلب باعث ایرادِ علمای نجف و اصفهان» می‌شد، انجمن مخفی رای داد که «حضرات را دیده، آنها را منصرف کنیم از انتخاب وکیل از نوع خودشان» پس با زحمت بسیار، طایفه‌ی ارامنه با «نهایت نجابت و معقولیت» حقشان را دادند به آقای طباطبایی و طایفه یهود هم حقشان را واگذار کردند به آقای بهبهانی. اما زردشتی‌ها به عنوان صاحبان قدیم این مملکت زیر بار نرفتند. ناظم‌الاسلام به ارباب جمشید می‌گوید: «مناسب این است که شما هم مانند طایفه ارامنه و یهود، یا حق خود را ساقط و یا به کسی دیگر از مسلمانان منتقل نمایید، یا آن وکیل خود را از مسلمانان انتخاب نمائید» چرا که اگر به واسطه‌ی این نوع انتخابات «هرج و مرج افتد و اختلافی بین اهالی پدید آید... نوع شما و ملت شما دچار زحمت و صدمه خواهند گردید.» (تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، صص ۵۸۳ و ۵۸۴ - نیز مشروطه ایرانی، ص ۱۹۹)

حتی در این آخرین عبارت که می‌گوید «نوع شما و ملت شما دچار زحمت و صدمه خواهند گردید» ملت را به معنی پیروان شریعت و صاحبان شریعت زردشتی به کار برده است نه به معنای جدید آن.

بالاخره مفهوم ملت مطابق با مبانی تجدد مدرنیته غربی در اواخر مشروطه نهادینه شد. آیا همین مثال کافی نیست تا بگوییم اشکال کار ما این نبود که انقلاب مشروطه ما «مشروطه ایرانی» از کار درآمد، بلکه اشکال کار ما این بود که انقلاب مشروطه ما از تداومی برخوردار نشد که مشروطه ایرانی شود و مفاهیم جدید به مرور در جامعه نهادینه شود.

مفهوم سیاسی ملت در معنای غربی آن با مفهوم دولت عجین است و جدایی ندارد. ما گرچه از مفهوم مذهبی و شریعتی ملت فاصله گرفتیم و آن را به معنای همه مردم با حقوق سیاسی به کار بردیم، اما ساختار جدایی و تقابل و ضدیت دیرینه‌ای را که بین ملت به معنای شریعت و دولت به معنای سلطنت وجود داشت، همچنان در ساختار جدید ملت، در معنای جدید آن حفظ کردیم و باز مثل گذشته ملت را در تقابل و حتی در تضاد با دولت دیدیم. یعنی نتوانستیم به گوهر اتحاد ملت با دولت دست بیابیم. داستان غم‌انگیز آن در مشروطه ایرانی به تفصیل آمده است. پس از شما می‌پرسم چطور مفاهیم جدید می‌توانستند در جامعه نهادینه شوند، وقتی که مفاهیم جدید در جریان تقلیل مفاهیم، از ابتداء غلط مطرح می‌شدند و سوء تفاهم‌های جدی به وجود می‌آوردند؟ چطور می‌توان امیدوار بود که اگر راه را - راه غلط را - ادامه می‌دادیم به نتیجه می‌رسیدیم و بالاخره معنای درست آنها را درک می‌کردیم؟ هم اکنون صد و اندی سال از اعلان مشروطیت در ایران می‌گذرد، آیا ما همچنان در سوز و گداز حاکمیت قانون و دولت ملی به سر نمی‌بریم؟ آیا واقعاً آزادی بیان و قلم که بیش از ۱۵۰ سال است در فضای عمومی جامعه ما مطرح شده، محقق شده است؟

مطالبات یکسان ما و پدران ما و اجدادمان این پرسش را برای شما به وجود نمی‌آورد که یک جای کُمیت مان لنگ است؟ این مشکلات و عوامل اجتماعی و سیاسی آنها را باید شناسایی کرد و با بحث و نقد آنها، وجدان جامعه را آگاه کرد.

هنوز درک صحیحی از آزادی و قانون در فرهنگ ما پدیدار نشده است. در ایران تاریخ‌نگار مفاهیم و تاریخ‌نگاری مفاهیم هم نداریم. این بخش از تاریخ ما عمیقاً مورد غفلت قرار گرفته است. بسیاری از افراد متجدد که تاریخ این دوران را می‌نویسند با زبان تاریخی این دوره و با تحولات مفاهیم جدید به شیوه‌ی تاریخی آشنایی ندارند. نوشته‌هایشان بیشتر ایجاد سردرگمی می‌کند و به بدفهمی‌های تازه‌ای دامن می‌زنند.

در مقدمه کتاب یا مرگ یا تجدد، برای نمونه سعی کردم مفهوم «آزادی»، «ملت» و «دولت ملی» را در سروده‌ها و نوشته‌های فرخی یزدی و ملک‌الشعراء بهار مورد بررسی قرار دهم و برداشت‌شان را از آن مفاهیم به طور مشخص به دست دهم. حاصل این بررسی حیرت‌آور بود. همه‌ی شاعران و نویسندگان عصر مشروطه به طور عام ستایشگر آزادی (آزادی سیاسی، قلم، بیان و احزاب) و «ملت» و «دولت ملی» اند، اما اگر هر یک از این مفاهیم را در آثارشان به دقت مورد مطالعه قرار دهید، آنگاه شگفت‌زده خواهید شد که گاه چه درک محدودی از آزادی یا چه درک ویرانگری از «دولت ملی» داشتند.

فرخی یزدی آزادی را در معنای طبقاتی آن می‌دید و می‌گفت:

در مملکتی که جنگ اصنافی نیست

آزادی آن منبسط و کافی نیست

آزادی ایران در دید او همین آزادی دهقانان و کارگران و یا به تعبیر دیگر او «توده ملت» است، توده‌ای که به انحای مختلف در شعر خود از آن سخن می‌گفت و آنان را به مبارزه فرا می‌خواند:

توده را با جنگ صنفی آشنا باید نمود

کشمکش را بر سر فقر و غنا باید نمود

ساختار این مبارزه در بستر خشونت عریان در شعر و نثر او به انحای مختلف تقدیس شده است و بیان آشکار به خود گرفته است. بیانی که جز توده ملت (زحمتکش‌ان جامعه و حامیان آن)

هرکس دیگری را از ملاک و سرمایه‌دار گرفته تا آن که «خوش پوشد و خوش نوشد و بیکار بود» را مستحق مرگ و کشتار می‌دانست و «خیرخواهانه» کشتار ابنای بشر را در دستور شعر قرار می‌داد:

از ره داد ز بیدادگران باید کشت

اهل بیدادگر این است گر آن باید کشت

...

آنکه خوش پوشد و خوش نوشد و بیکار بود

چون خورد حاصل رنج دگران باید کشت

آزمودیم و ز ابنای بشر جز شر نیست

خیرخواهانه از این جانوران باید کشت

مسکنت را ز دم داس درو باید کرد

فقر را با چگش کارگران باید کشت

بی‌خبر تا که بود از دل دهقان مالک

خبر این است که کز آن بی‌خبران باید کشت

(دیوان ص ۱۱۱)

و در آرزوی روزی بود که «دست کین» با به بالای دار کشیدن سردارها و سالارها، به آرزوی دهقانان و کارگران در دست‌یابی به «آزادی» در همان مفهوم و با همان شیوه‌ی خشونت‌بار، جامه‌ی عمل بپوشاند:

مارهای مجلسی دارای زهر مهلک‌اند

الحذر باری از آن مجلس که دارد مارها

دفع این گفتارها، گفتار نتواند نمود

از ره کردار باید دفع این گفتارها

...

مزد کار کارگر را دولت ما می‌کند

صرف جیب هرزه‌ها، ولگردها، بیکارها

از برای این همه خائن بود یک دار کم

پرکنید این پهن میدان را ز چوب دارها

دارها چون شد به پا با دست کین بالا کشید

بر سر آن دارها، سالارها، سردارها

(دیوان ص ۸۳)

ملک الشعراء بهار برجسته‌ترین قصیده‌سرای چند قرن اخیر که شعر او ستایش‌نامه بلندبالایی از «آزادی» و «قانون‌خواهی» است، بعدها در «تاریخ احزاب سیاسی»، آزادی سیاسی و دولت ملی مستقل و مقتدر و آزادی‌خواه مورنظرش و هم‌فکران دموکراتش را در دوره مشروطه چنین گزارش می‌کند: ظرف یک سال کابینهٔ علاءالسلطنه و عین‌الدوله و مستوفی‌الممالک و صمصام‌السلطنه و وثوق‌الدوله از شعبان ۱۳۳۵ تا شوال ۱۳۳۶ [قمری] تشکیل گردید.

«تنها انتخابات تهران در همان اوقات به جریان افتاد و هر دو دسته دموکرات به شراکت، اکثریت [را] بردند و اگر یک دسته می‌بودند و انتخابات را به تعویق نینداخته بودند، مجلس چهارم در دست این حزب افتاده بود و دولتی که منظور بود به وجود می‌آمد، نظیر دولتی که به دست آتاتورک و بعدها در آلمان به دست نازی‌ها به وجود آمد... ولی چه می‌توان کرد با ملتی که به منفی‌بافی بیشتر راغب است تا به کار کردن و تصمیم گرفتن و مردانه با یک عقیده روشن پیش رفتن؟... به جای همه کار، فقط این شد که کابینه‌ی دوم آقای وثوق‌الدوله به روی کار آمد،



کابینه‌ای که بایستی وقت را غنیمت شمرده، زمام کار را طوری به دست بگیرد که با توپ هم نشود از او پس گرفت... رئیس دولت ما هم نخواست یا جرئت نکرد که طرز کار آتاتورک یا موسولینی را پیش گیرد و این کار بعدها صورت گرفت... ولی به دست عده‌ای قزاق، نه به دست عده‌ای عالم و آزادی‌خواه» (تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد اول، صص ۲۷، ۲۸ و ۲۹)

مفهوم آن عبارت این است که ایجاد دولت مستقل، مقتدر و قدرتمند مرکزی، دولتی چون دولت آتاتورک و موسولینی و نازی‌ها، منتهای آرزوی بعضی از دموکرات‌های آزادی‌خواه آن دوره بوده است. فهم این زیر و بم‌های معنایی در کاربرد مفاهیم جدید و تحولات آنهاست که ما را با فضای تاریخی عصر تجدد و مشکلات عدیده آشنا می‌کند.

شما معمولاً ریشه مشکلات ایران را نه در سنت که در تجدد تقلیل‌گر و تقلیل‌گرایی ما جستجو می‌کنید. به نظر می‌توان این رابطه را از آن سو هم دید. که برخی از مفاهیم سنتی به کمک مفاهیم جدید اعتلا یافتند. مثلاً **freedom** به عنوان مفهومی سیاسی در فرهنگ سیاسی جوامع مسلمان از جمله ایران هیچ سابقه‌ای نداشت. آنچه در این فرهنگ‌های سنتی وجود داشت کلمه «آزادی» در معنای حقوقی مقابل «برده» بود. روشنفکران تجددطلب ایران همین مفهوم آشنای آزاد را معادل **free** قرار داده و از آن اسم، آزادی **freedom** را ساختند. آزاد از آن به بعد مفهومی حقوقی نبود بلکه معنایی سیاسی یافت. آیا می‌توان گفت روشنفکران ایرانی مفهوم آزاد را در یک زمینه حقوقی به یک زمینه سیاسی برکشیدند و اعتلا دادند؟

خیر، اولاً آزادی در ادبیات ما به کرات به معنای مطلق رهایی و آزاد شدن از قید و بند و مشکلات به طور کلی و در ادب عرفانی ما به عنوان رهایی از تعلقات دنیوی به کار می‌رفت. مثلاً از غم آزاد شدن یا آزادی از غم، رها شدن و فارغ شدن از غم معنا دارد. به معنای شکر و سپاسگزاری هم به کار می‌رفت. مولوی گفته است:

ای گروه مومنان شادی کنید

همچو سرو و سوسن آزادی کنید

اما آزاد به معنای غیر برده و آزادی به معنای رهایی از بردگی، معادل «تحریر» عربی، بیشتر معنای فقهی و حقوقی داشت. اما فکر نمی‌کنم روشنفکران دوره مشروطه، آزادی را با توجه به این اصطلاح فقهی، معادل freedom قرار داده باشند. یعنی در کاربرد آزادی به جای freedom به همان معنای رهایی توجه داشته‌اند. بنابراین در این معادل یابی بحث برکشیدن یک مفهوم فقهی و سنتی به مفهوم نوین معنا ندارد. آنها با مفاهیمی چون آزادی بیان، قلم و احزاب آشنا شدند و آزادی را به عنوان معادل آن یا حریت برگزیدند. دیگر آنکه وقتی بحث تقلیل مفاهیم را مطرح می‌کنیم باید دید تقلیل چگونه و از چه راهی انجام گرفته است. اعتلای مفاهیم به چه معناست؟ اگر مفاهیم قدیمی بخواهند جای مفاهیم جدید بنشینند، مشکل آفرین می‌شود. کاری که روشنفکران دوران مشروطه از ملکم خان و مستشارالدوله گرفته تا روحانیون آن زمان مانند ثقه‌الاسلام تبریزی انجام دادند، این بود که گفتند و استدلال کردند که آزادی بیان و قلم و مطبوعات، همان امر به معروف و نهی از منکر است. اینجا دیگر بحث اعتلای مفاهیم در میان نیست. این نوع تقلیل دادن‌ها یعنی حذف صورت مساله اصلی. یک مفهوم دینی مانند امر به معروف و نهی از منکر چه ربطی به آزادی در معنای جدید و آزادی قلم و بیان دارد. این نوع این همانی‌ها موجب آشفتگی فکر می‌شود. امر به معروف و نهی از منکر به تکالیف نظر دارد. اما بحث آزادی در غرب، از حقوق ریشه می‌گیرد و با مفهوم برابری ملازم است. بحث حقوق و آزادی‌های سیاسی و مدنی در ایران سابقه نداشت. از جبر و اختیار و آزادی در برابر جبر سخن گفته می‌شد، اما این مباحث، مباحث جدیدی نبود، تا مفهوم حقوق در معنای جدید در برابر تکلیف در معنای قدیم، به بحث در نمی‌آمد، معنای آزادی پدیدار نمی‌شد. چنانکه همچنان در فرهنگ و سیاست ما، انسان با تکلیف‌هایش تعریف می‌شود و نه با حقوقش.

اما رویکرد دیگری در این خصوص وجود دارد که معتقد است ملکم امر به معروف را در

زمینه‌ای متمایز از آنچه در سنت دینی داشت قرار داد، یعنی آن را متناسب با ارزش‌های

سکولار و دنیوی روایت کرد. در واقع او می‌کوشید بر زمینه فرهنگ و تمدن متجددانه امر

به معروف را باز تولید کند و قرائتی نوین از آن به دست دهد که با آزادی قلم و بیان تباینی نداشته باشد نه آنکه آزادی قلم و بیان را در محدوده درک سنتی از «امر به معروف» قرار دهد. ملکم در این رویکرد توجهی به «نهی از منکر» نشان نمی‌دهد.

این نوع توجیحات، برای فرار از روبرو شدن با مشکل است. معلوم است که ملکم بین مفاهیم جدید و قدیم این همانی ایجاد می‌کرد تا بتواند بدین وسیله مفاهیم جدید را جا بیندازد. بسیاری از روشنفکران آن دوره از سر حسن نیت هم دست به چنین کاری می‌زدند اما کار تاریخ‌نگاری توجیه این مسائل و اخلاقی و غیراخلاقی کردن مباحث نیست. مورخ باید این پرسش را مطرح کند که چه عوامل اجتماعی و سیاسی و فرهنگی روشنفکران را وادار به تقلیل عمدی مفاهیم می‌کرد. تقلیل عمدی گفتیم برای اینکه پروسه تقلیل امر پیچیده‌ای است. روشنفکران ایرانی در بستر فرهنگ متفاوتی بالیده بودند و با ذهنیت سنتی خود با مسایل جدید آشنا می‌شدند. ناگزیر به جهت محدودیت‌های فرهنگی و ذهنی و زبانی، بسیاری از مسایل جدید و مفاهیم نوین را درست و صحیح نمی‌فهمیدند، یعنی درک این مفاهیم با توجه به محدودیت‌هایشان، خود به خود تقلیل می‌یافت. تازه مفاهیمی را که به صورت تقلیل یافته و کج دار و مریز می‌فهمیدند، نمی‌توانستند آنها را به همان صورتی که فهمیده بودند در جامعه مطرح کنند. سدّ سکندر دو استبداد قدرتمند و ریشه‌دار، آنها را به تقلیل مجدد و عمدی آن مفاهیم کم و بیش فهمیده شده وا می‌داشت. آیت‌الله نائینی درباره استبداد تمثیل جالبی دارد، او استبداد را به استبداد مذهبی و سیاسی تقسیم می‌کند و می‌گوید چون استبداد مذهبی با قلوب مردم سر و کار دارد، مبارزه با آن و رفع آن از مبارزه یا رفع استبداد سیاسی مشکل‌تر است. روشنفکران ایران در چنبره دو استبداد سیاسی و مذهبی ناگزیر به تقلیل مفاهیم می‌شدند و گاه این کار را با حسن نیت تمام هم انجام می‌دادند. اما حسن نیت آنها مانع از آن نمی‌شود که مورخ عواقب خطرناک کارشان را مورد بررسی تاریخی قرار ندهد. تقلیل مشروطه به مشروطه ایرانی، آنگونه که روشنفکران آن دوران منظور می‌کردند، منجر به تقلیل بنیادی‌ترین مفاهیم و اصول مشروطیت می‌شد. به تعبیر امروزی‌ها کارشان «اسلامیزه کردن» همه آن مفاهیم بود.

روشنفکر ایرانی اگر این کار را نمی‌کرد چه می‌کرد؟ منظور بومی کردن مفاهیم مدرن غربی نیست ولی به هر حال روشنفکر دوران مشروطه چه راهی داشت جز استخدام مفاهیم آشنا، جهت درک عمومی از مفاهیم ناآشنا و متجدد مدرنیته غربی. به هر حال معروف است که روشنفکر تابع اقلیم نیست اما وابسته به جغرافیاست.

با بحث بومی کردن مفاهیم در این بخش خیلی موافق نیستم. چون معتقدم این بحث نیز خود مفهومی جدید است. یعنی **concept** بومی کردن در دوران مشروطه به معنای یک مفهوم روشی آگاهانه وجود نداشت. جدا از این، آنها به فکر بومی کردن تمدن جدید در معنایی که ما امروز مراد می‌کنیم نبودند. پاره‌ای تلاش‌های آگاهانه را می‌توان نشان داد، اما این به معنای جاافتادگی مفهوم بومی کردن نیست.

روشنفکران آن دوره بیشتر سیاسی بودند و فکر می‌کردند مسایل را می‌توان، با جا انداختن نهادهای سیاسی جدید، - آن هم به هر قیمتی که باشد - حل کرد. یعنی کمتر مسایل را از دریچه فرهنگ و پیشبرد فکر نگاه می‌کردند. به همین جهت، هیچ متن نظری مهمی را نمی‌توان نشان داد که حاصل اندیشیدن روشنفکران آن دوره باشد. جا انداختن اندیشه آزادی بیان و قلم با یکی دانستن آن با امر به معروف و نهی از منکر، کار سیاسی است نه ایجاد اندیشه و تفکر و نهادینه کردن نهادها. نوعی نیرنگ و ترقند سیاسی است که حاصل و عواقب آن را در فرهنگ سیاسی جامعه‌مان می‌توان دید. بیشتر بحث ارتباط آزادی با حقوق را مطرح کرده‌ام. بومی کردن این نیست که روشنفکرانی چون میرزا آقاخان کرمانی و ملکم از روحانیون بخواهند که بیایند و قدرت سیاسی را در دست بگیرند و به قول ملکم «دولت مشروعه» را به وجود بیاورند.

در ایجاد این بدفهمی‌ها تا آنجا پیش رفتند که گفتند مشروطیت در اساس متعلق به اسلام بود و غربی‌ها مشروطیت را از مسلمانان اخذ کردند. حتی مرحوم نائینی در کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله می‌گوید که مورخان می‌دانند که اروپایی‌ها بعد از شکست در جنگ‌های صلیبی «اصول تمدن و سیاسات اسلامی» را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت، علیه افضل الصلوات و السلام و غیرها اخذ و در تواریخ سابقه خود بدان اعتراف نمودند. اما «سیر قهقرایی

و گرفتاری اسلامیان» باعث شد که «حتی مبادی تاریخیه سابقه هم تدریجاً فراموش» شود. (تنبیه الامه و تنزیه المله، صص ۱ تا ۴)

اینگونه تداخل‌ها، تقلیل‌ها و بدفهمی‌ها و آن دو سد استبداد که پیشتر گفته‌ام، حجاب‌هایی بر فهم واقعی مفاهیم مدرن می‌شدند. موضوع تاریخ تبیین و تحلیل همین موانع و مشکلات تاریخی است برای درگذشتن از این نوع مشکلات. به عبارت دیگر تاریخ، تحلیل و شرح آن چیزی است که اتفاق افتاده است. این پرسش که اگر روشنفکران چنین نمی‌کردند، پس چه کاری باید می‌کردند اساساً پرسش تاریخی نیست. پرسشی است در جهت توجیه آنچه که اتفاق افتاده است. این نوع پرسش‌های غیرتاریخی بیشتر به ضرورت نظر دارد تا به مسؤولیت انسان‌ها و مشکلات جوامع تاریخی و سنتی چون جامعه ایران.

در بخش پایانی این گفت و گو پردازیم به نظر خاص شما نسبت به اندیشه‌ها و عملکردهای سیاسی ملکم خان در فصل «افسانه ملکم» از کتاب مشروطه ایرانی. قرائت‌هایی که تا کنون از ملکم خان ارائه شده یا او را سراسر غربی و تجددزده معرفی کرده‌اند (تفسیر آدمیت) یا مزدور و شیادی که قصد داشت بر مفاهیم جدید لباس اسلامی بپوشاند (تفسیر الگار). به واقع ملکم خان کیست؟

او یکی از روشنفکران صدر نهضت تجددخواهی ایران است که بیش از هر روشنفکر هم عصرش بذر اندیشه قانون و قانون‌خواهی را در جامعه ایران پراکند. مراحل مختلف زندگی او و ماجراهایی که بر او رفت، نمونه غم‌انگیزی از یک روشنفکر شرقی - به معنای کوشنده سیاسی و فرهنگی - را نشان می‌دهد که چون غریقی مستأصل و مضطرب، دست به هر حشیشی می‌زد تا تکیه‌گاهی بیابد، ولو به قیمت از دست دادن گوهر روشنفکری خود و عدول و بازگشت از بسیاری از اصول.

تصویر اغراق‌آمیزی که فریدون آدمیت از او به عنوان یک روشنفکر تماماً غرب‌گرا و «منادی تمام عیار اخذ تمدن غربی بدون تصرف ایرانی»، به دست داد باعث بسیاری از بدفهمی‌ها درباره

او شد. آدمیت بیشتر مرحله نخست زندگی و تلاش فکری او را عمده کرد و تحولات بعدی و گاه تأسف بار زندگی و فکر او را - به شیوه‌ای کاملاً اغراق‌آمیز - نادیده گرفت.

الگار بیشتر به مراحل بعدی زندگی او توجه کرد و سعی کرد از او تصویر روشنفکری بی‌اعتقاد ارائه دهد که مزورانه با یکی نشان دادن ارزشهای فرهنگ غربی با ارزشهای اسلامی، در جستجوی قدرت سیاسی بود و در روشنفکری خود صداقت نداشت. نقش او را در پیشبرد اندیشه قانون خواهی کم و بیش نادیده گرفت.

در مشروطه ایرانی، افراط و تفریط این دو دیدگاه را به تفصیل به دست دادم و فقط به اشتباهاتشان نپرداختم، بلکه سعی کردم سرچشمه این اشتباهات و دلایلی که منجر به این نوع اشتباهات شد را نیز توضیح دهم.

نگاه اخلاقی به تاریخ ما را به جایی نمی‌رساند. آدم‌ها در تاریخ خوب بودند یا بد، خیلی مهم نیست. مهم نتیجه تفکرات و جریاناتی است که توسط آنان به وجود آمده است. ملکمی که روزنامه قانون را منتشر می‌کند، در شیوه‌ی عمل و کردار سیاسی، با ملکم اوایل زندگیش در تهران، تفاوت‌های اساسی و گاه تأسف‌بار دارد. اما این‌ها هیچ از نقش پراهمیت تاریخی او نمی‌کاهد. به همین جهت در مشروطه ایرانی، در جایی با توجه به تحولات رفتار و کردار سیاسی او در هنگام نشر روزنامه قانون، درباره او نوشتم:

«سرگذشت ملکم و روزنامه قانون نمونه بارزی است که نشان می‌دهد گاه ممکن است انسان‌ها با انگیزه‌های حقیر و فرومایه و صرفاً شخصی، منشاء تحولات بزرگی در تاریخ شوند و در تحول فکر و اندیشه، نقش مهمی هم ایفا کنند.» (مشروطه ایرانی ص ۳۰۷)

با این همه او نخستین روشنفکر عرف‌گرایی بود که آگاهانه برای برانداختن حکومت عرف، راه را بر ورود روحانیون به عرصه سیاست هموار کرد و در این راه از هر وسیله درست و نادرست بهره گرفت تا حکومت امین السلطان و سلطنت ناصرالدین شاه را از قدرت برافکند. آقاخان کرمانی هم در عمل، چون او رفتار کرده است. او حتی تا جایی پیش رفت که به ملکم توصیه

می‌کرد با ظل‌السلطان شاهزاده خونخوار و مستبد قاجار بسازد و حمایت روحانیون را برای برکشیدن او به سلطنت جلب کند. این آقاخان کرمانی است که در نامه‌ای به ملکم می‌گوید، روحانیون از اینکه قدرت سیاسی را در دست بگیرند، هراس دارند چرا که می‌گویند ما تجربه سیاسی نداریم و می‌ترسیم با دخالت در کار سیاست، کار بدتر از بد شود و به ملکم توصیه می‌کند تا در روزنامه قانون به روحانیون تأمینات بدهد که اگر «هر یک از ذوات محترم دو ماه در امور سیاسی داخل شوند... از پرنس بیسمارک و سالیسبوری هم گوی سبقت خواهند ربود.» (یا مرگ یا تجدد، ص ۱۲۱ - مشروطه ایرانی، ص ۳۳۷)

و این ملکم روشنفکر است که در صفحات روزنامه قانون می‌نویسد:

«رئیس روحانی ملت باید خیلی بالاتر از هر شاه باشد... چرا باید امام شرعی امت خدا، فایق بر جمیع امرای عرفی نباشد» (قانون، شماره ۲۹، ص ۳)

و آنجا که این پرسش مفروض مطرح می‌شود که اگر میرزای شیرازی درگذرد چه خواهد شد؟ در صفحات روزنامه قانون پاسخ نوشته می‌شود که:

«از برای این حقیقت ابدی که ما اسلام می‌گوئیم، هیچ فرقی نخواهد کرد، فضلالی امت جمع می‌شوند و موافق یک قانون شرعی از میان اولیاء اسلام، اعلم و افضل و اعدل را رئیس قرار می‌دهند، صورت تغییر می‌یابد، روح مطلب مقرر می‌ماند» (قانون، شماره ۲۹، صص ۳ و ۴)

در واقع ملکم نخستین روشنفکری است که در راه مصلحت‌های سیاسی، بذر ولایت فقیه را - بدون اینکه از این عنوان استفاده کند - در زمین فرهنگ سیاسی ایران پاشید و صریحاً از «دولت مشروعه به ریاست امام شرعی» سخن گفت. چه گونه می‌توان او را در این مرحله از زندگیش، غربزده و مدافع تمام عیار تمدن و فرهنگ غربی یاد کرد؟ حال آنکه او در آخرین مصاحبه‌ای که از او در دست است می‌گفت: «ما پذیرای تنظیمات و اصلاحات غربی و تمدن مسیحی نیستیم. همه چیز باید اسلامی باشد» (مشروطه ایرانی، ص ۳۵۷)

شاید تفکیک دوره‌های مختلف فکری ملکم او را تا حدی از این حجم انتقادات رها سازد.  
ملکم در بخش اول حیات فکری خود قائل به حکومت منتظم بود و در دوره دوم فکری‌اش  
به اصلاحات از پایین روی آورد و شاید به همین دلیل هم به روحانیت روی خوش نشان  
داد. واقعاً تغییر مواضع فکری برای یک روشنفکر گناهی نابخشودنی است؟

نه، نمی‌توان روشنفکر را به جهت تغییر مواضع فکری یا تحول فکری سرزنش کرد. اما او از گوهر روشنفکری دست کشید. اینجا دیگر فکر و اندیشه نیست که تغییر اصولی می‌کند، روشنفکر مشروطه‌خواه، آزادی‌خواه و قانون‌خواه، برای برانداختن یک قدرت سیاسی مسلط که با آن مخالفت‌های اجتماعی و شخصی مشخصی هم داشت، از دولت مشروعه به ریاست مجتهدین سخن می‌گوید. یعنی از یک سوی قدرت سیاسی به سوی دیگر قدرت سیاسی و مذهبی کشیده می‌شود. پس مسئله مبارزه از بالا و یا پائین مطرح نیست. این قالب‌هایی است که ما امروز به تحولات آن دوران تحمیل می‌کنیم. جانشین کردن یک قطب مسلط سیاسی و مذهبی به جای یک قطب دیگر قدرت، حرکت از پائین نیست. این نوع داوری‌ها توجیهات عجیب و غریبی است که از مقوله تاریخ و بررسی‌های تاریخ خارج است.

متاسفانه تاریخ‌نگاری ما مملو است از نیت خوانی چهره‌های تاریخی. چرا در نقد ملکم  
همواره بر منافع شخصی او تاکید می‌شود؟

چون اسناد آشکاری وجود دارد که ثابت می‌کند تغییر افکار ملکم در هنگام نشر روزنامه قانون، متناسب با انگیزه‌های شخصی‌اش نیز بوده است. او هنگامی از مداخله روحانیون در امور دولت و ملت سخن می‌گوید و مسئله دولت شرعی را به میان می‌کشد که از همه‌ی امتیازات و مقامات اداری خود - پس از ماجرای قرارداد لاتاری - برکنار شده است. او به قدرت خود و به قدرت روزنامه در شکل‌دهی افکار عمومی و حتی پیشرفت امور شخصی آن اندازه واقف بود که چندی پس از عزل از سفارت در نامه‌ای به زعمای دولت چنین نوشت:



«در این عصر ما، از برای پیشرفت امور دولت و شخصی، اسلحه بزرگ دنیا روزنامه‌نویسی است و اگر در ایران سه نفر باشند که بتوانند نزدیک این اسلحه بروند، یکی از آن سه نفر بنده هستم» و در نامه‌ی دیگری به امین‌السلطان می‌گوید: «جناب اشرف وزیر اعظم مطلب این است که باید همه‌ی این پیسی‌ها را که یک دفعه بر سر من آوردید، یک دفعه تلافی بفرمائید. مناصب و مقام‌های دولتی مرا باید بهتر از سابق رونق بدهید... از این ادعای خود ابدأ دست نخواهم کشید و شما را به هزار قسم اذیت، تعاقب خواهم کرد. شما ملکم خسته و بی‌عرضه را دیده‌اید، اما هنوز ملکم دیوانه را نمی‌شناسید... از تاثیر نفس این پیر شکسته دل نباید غافل شد.»

حاصل این دیوانگی‌ها را در صفحات روزنامه قانون بخوانید.

شما در ادامه داوریتان در خصوص ملکم، به شباهت‌های او با جلال آل‌احمد می‌پردازید و ادعا می‌کنید ملکم معلم راستین و راهبر پیشگام اندیشه‌های آل‌احمد بود و این دو به یکسان عمل کرده بودند. در صورتی که خود می‌گویید ملکم هیچ‌گاه صادقانه به نقش روحانیت اعتقاد نداشت. اما آیا آل‌احمد هم چنین رویکردی به روحانیت داشت؟

البته این دو تفاوت‌هایی با هم دارند. اما شباهت‌های غم‌انگیزی هم با هم دارند. هر دو از اندیشه‌ها و رفتارهای سیاسی پیشین دست می‌کشند و به روحانیت می‌پیوندند. اما ماجرای غم‌انگیز این بود که آل‌احمد نمی‌دانست که ملکم در روزنامه قانون چگونه چرخشی کرده است و چگونه روی دست هر مسلمان دو آتشی‌ای بلند شده است. او براساس نوشته‌های آدمیت فکر می‌کرد همه‌ی روشنفکران دوره مشروطه مخالف قدرت روحانیون و جاده صاف کن امپریالیسم و فرهنگ غربی بودند. آل‌احمد در غرب‌زدگی در جایی می‌نویسد «در فاصله چاپ اول و دوم این کتاب، کتابی منتشر شد به نام «مرجعیت و روحانیت»... با پرگویی مالوف اما حکایت‌کننده از شعور و آگاهی نسبی به این مسایل و مسؤولیت‌ها و با راه حل‌هایی بخصوص... که به جای مرجع تقلید واحد نوعی شورای فتوا دهنده را پیشنهاد کرده بودند.»

آل احمد نمی دانست که همان روشنفکران غرب زده و در راس آنها ملکم، سالها پیش از طالقانی و بازرگان در صفحات روزنامه قانون از «ریاست مجتهدین»، تشکیل «مجلس علما»... یا مجلسی که به «دستیاری ملاها» «حدود سلطنت و حقوق رعیت» را «موافق شریعت» تعیین کند، به انجای مختلف و به شکل های گوناگون سخن گفته بودند.

اینکه او در نیت خود صادق بود یا آل احمد، مسئله ای شخصی است. تاریخ با حاصل اعمال آنان و تاثیر آن اعمال بر تحولات اجتماعی و تاریخی کار دارد.

متشکرم.

## نسل تقی زاده و بازیابی هویت تاریخی و فرهنگ ملی

مجله تلاش - آقای آجودانی در آستانه صدمین سال انقلاب مشروطه قرار داریم. انتظار می‌رود به مناسبت بزرگداشت این انقلاب چه در ایران و چه در خارج کشور مراسمی برگزار شده و آثاری به چاپ رسیده و در اختیار علاقمندان قرار گیرند. اما مطمئناً نادرست نخواهد بود اگر بگوئیم؛ تا امروز مهمترین اثری که به بررسی و توضیح مضمون واقعی آرمانها و اهداف جنبش و انقلاب مشروطه، آنهم با نگاه به سیر تحولی مفهومی آن پرداخته "مشروطه ایرانی" به قلم شماست. بی‌تردید پی‌گیری و بررسی سرنوشت آن ایده‌ها و آرمانهای آزادیخواهانه، ترقیخواهانه و مدرن در دوره‌های بعد نیازمند کار گسترده علمی، پرزحمت و طولانی است که اگر بیشتر و سنگین‌تر از دوره قبل خود نباشد، مسلماً کمتر و سبکتر هم نخواهد بود. بهمین دلیل می‌دانیم علاقمندان هنوز باید صبور باشند. اما آنچه ما در این شماره و در گفتگو با شما در نظر داریم؛ نگاهی اجمالی به مجموعه گسترده‌ای از فعالیتهای روشنفکران در عرصه فرهنگی، اجتماعی، ادبی، تاریخی، هنری و... است که در دهه‌های بعدی یعنی پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹، در طول دوره حکومت رضاشاه و شاید دهه‌ای بعد از آن ملاحظه می‌شود. آنچه در پرسش نخست ما به انقلاب مشروطه باز می‌گردد، نسبت و پیوند این فعالیتهای و روح انقلاب مشروطه و آرمانها و اندیشه‌های آن است. آیا اساساً رابطه‌ای فکری و فرهنگی میان این دو دوره وجود دارد؟ اگر بله آیا تداومی و تکمیلی است یا در جهت نفی و گسست؟

آجودانی - ابتدا باید بگویم پرسش بسیار درست و مهمی را مطرح کردید، پرسش درست همیشه می‌تواند تلاشی را دامن زند که با تأمل و تفکر به پاسخهای درستی دست پیدا کنیم. همیشه گفته‌ام ایران، سرزمینی است که عمر ما در آن بر سر پرسش‌های نادرست تلف شده است. ما استاد طرح سئوال‌های نادرست بوده‌ایم و سال‌ها بر سر این پرسش‌های نادرست تلاش، فکر و زمان و نیرو سوزانده‌ایم و سرانجام فهمیده‌ایم که پرسش‌های ما از بنیان غلط بوده است. به

همین دلیل به اعتقاد من پرسش‌های اساسی، خود بخشی از پیشبرد تفکر می‌باشد. یعنی اگر ما پرسش‌های اصولی طرح کنیم، می‌توانیم به پیشرفت فکر و اندیشه در ایران کمک نمائیم. این پرسش شما به اعتقاد من بسیار اساسی است. اینکه آیا بین تحولات دوران مشروطه با تحولات دوران حکومت پهلوی اول یعنی از کودتای اسفند ۱۲۹۹ به بعد ارتباط اساسی، فکری و فرهنگی وجود دارد یا نه، یعنی آیا تحولات این دوران در ادامه و تکمیل تحولات قبلی است یا نه؛ من فکر می‌کنم آنچه که بعد از کودتای ۱۲۹۹ در ایران اتفاق افتاده ادامه نهضت مشروطیت می‌باشد. در واقع تبلور عملی خواسته‌ها و آرمان‌هایی است که بطور اساسی در مشروطیت ایران داشتیم. اجازه دهید از اینجا آغاز کنم و بگویم که نهضت مشروطیت در ایران دو آگاهی را در ایران دامن زد. یعنی دو نوع معرفت را وارد اندیشه ایرانی کرد. آن دو نوع معرفت و آگاهی مربوط بود به مسئله زبان و تاریخ. این دو مسئله با درک تازه‌ای از زمان همراه بود. یعنی اگر دقیقتر بگویم سه نوع آگاهی بوجود آمد. یک آگاهی نسبت به زمان، یک آگاهی نسبت به کارکرد تاریخی زبان فارسی و یک آگاهی نسبت به تاریخ. حاصل تحولاتی که در انقلاب مشروطه از سر گذرانندیم این بود که تلاش تازه‌ای را آغاز کردیم برای اینکه تعریف جدیدی از تاریخ خود و از خودمان بعنوان ایرانی ارائه دهیم. این تلاش تازه از یکسو آگاهی جدیدی را بوجود آورد که قبلاً به این معنا وجود نداشت. نخستین بار در انقلاب مشروطه تاریخ ایران بطور مستمر نوشته می‌شود. یعنی تاریخ پیش از اسلام و تاریخ بعد از اسلام در یک تداوم و استمرار دیده می‌شود و سعی می‌شود براساس آن، هم هویت ایرانیها مشخص گردد و هم دلایل و علل ناکامی‌ها، شکست‌ها و عقب‌ماندگی‌های تاریخی ما توضیح داده شود تا به مردم گفته شود که، ما که و چه بودیم، از کجا شروع کردیم و به کجا رسیدیم و مشکلات و مباحث ما چه بوده است. در واقع تحلیل انتقادی نسبت به تاریخ ایران برای ایجاد درک تازه‌ای از هویت تاریخی ما، در همین دوره آغاز می‌شود. این درک تازه در حقیقت در جستجوی ایجاد هویت نوینی برای ایرانیها مبتنی بر عناصر اصلی تاریخ و فرهنگ ما بود که با انقلاب مشروطه شروع شد. از یکطرف مفهوم جدید تاریخ شکل می‌گیرد و نطفه‌های آگاهی تاریخی و معرفت نسبت به تاریخ ایران بسته می‌شود و از سوی دیگر آگاهی نسبت به زبان فارسی ایجاد می‌شود که به اعتقاد من بی‌نظیر و بی‌سابقه

می‌باشد. اگر سرتاسر تاریخ ادبیات ایران بعد از اسلام را نگاه کنیم، زبان فارسی همیشه زبان پیوند دهنده، زبان ادبیات و شعر بود، جدا از اینکه زبان گفتار بخش مهمی از مردم ما بود. زبان مکاتبه عمومی هم بود و در واقع نقش زبان رسمی را در ایران بازی می‌کرد. بنابراین همه کسانی که به این زبان سخن می‌گفتند، مکاتبه می‌کردند، شعر می‌گفتند، کتاب می‌نوشتند، اهمیت این زبان را می‌شناختند. نه فقط اهمیت این زبان در محدوده ایران‌شهر شناخته شده بود بلکه در بعضی کشورهای دیگر نظیر هند یا ترکیه نیز زبان فارسی دارای نقش محوری بود. با وجود این، در دوره مشروطه است که زبان فارسی هم بعنوان ظرف فرهنگ ایران، ظرفی که حامل اندیشه‌ها، تجلی‌گاه بنیانهای فکری و فرهنگی تاریخ دوره‌های مختلف ایران است، شناخته می‌شود و هم بعنوان وسیله اتحاد و بقا و استمرار فرهنگ ایرانی و هم بعنوان بن‌مایه هویت ایرانی بدان اهمیت داده می‌شود. چنین درکی از زبان فارسی درک نوینی است و اینها اتفاقاتی بود که در دوره مشروطه صورت گرفت. حاصل این تحولات و آگاهیهای تاریخی و آگاهی‌های نسبت به زبان در حقیقت با مفهوم تازه‌ای از زمان آغاز می‌شود، مفهومی که دیگر ایستا و بسته نیست و این مفهوم تازه از زمان با مشروطیت وارد ایران می‌گردد. براساس این مفهوم تازه، درک نوینی از زمان تاریخی که نوعی استمرار را با خود به همراه دارد، به وجود می‌آید، معنای روشن استمرار و گستردگی این زمان تاریخی این است که آنچه امروز اتفاق می‌افتد، حاصل گذشته است و ریشه در زمان گذشته دارد و حاصل تحولاتی است که در گذشته صورت گرفته است. بدین ترتیب، تاریخ و استمرار آن وسیله‌ای می‌شود برای توضیح و ریشه‌یابی مسایل و مشکلات جدید. چنین نگاهی به تاریخ به عنوان مرجع خودشناسی و مرجع هویت و مرجع شناخت مسایل، نگاه تازه‌ای است: نگاهی جستجوگر که بجای روایت تاریخ، به تحلیل و نقد آن می‌پردازد تا به درک تازه‌ای از مسایل جدید خود برسد. حال اگر برگردم به پرسش شما به اعتقاد من این تلاش‌ها همه در تداوم نهضت مشروطه و ادامه آن خواسته‌هاست. و مهمتر از همه تداوم خواسته‌های فرهنگی انقلاب مشروطه است که به اشکال مختلف در این دوره به آنها جامه عمل پوشانده‌اند. کسی که به تاریخ این دوره و تحولات آن آشنا باشد می‌تواند به جرات این را بر زبان آورد که ما در واقع در بعد از کودتای ۱۲۹۹ است که یک تعریف ملی از خودمان، از هویت

خودمان از زبان خودمان و از گذشته خودمان به طور رسمی ارائه می‌دهیم و آن را مبنای ایجاد دولتی جدید قرار می‌دهیم. براساس این تعریف ما ایرانی هستیم و حالا دیگر خودمان را می‌شناسیم. وقتی می‌گوییم ایرانی هستیم یعنی می‌دانیم چه کسی هستیم، گذشته ما چه بوده، شعرای ما چه کسانی بودند، نویسندگان ما چه کسانی بودند، دوستان و دشمنان تاریخی ما چه کسانی بوده‌اند و بحثهای ما و مشکلات ما چه بوده است. و یک تصویری از خود داریم که این تصویر کم کم مشخص می‌شود. اگر این تصویر در دوره قاجار تیره و کدر بود و چندان مشخص نبود، در دوره مشروطه کم کم رنگ می‌گیرد و یک طرح کلی کم و بیش مشخصی را ارائه می‌دهد. در دوره رضاشاه این تصویر روشن می‌شود و همین سرآغاز بازاندیشی‌های متنوع در تاریخ ما می‌گردد.

تلاش - در بررسی دوره مورد نظر، بنام و شخصیت‌های ادبی، فرهنگی و سیاسی برمی‌خوریم که هم از نظر تعداد و هم از نظر گستره و گوناگونی عرصه فعالیت بسیار درخور توجه‌اند. در حالیکه از صدر مشروطیت تا دوره تحولات سیاسی انقلاب مشروطه یعنی در یک فاصله حدوداً یک قرن با چهره‌های فکری - فرهنگی هرچند برجسته اما نه چندان زیاد روبروئیم - آنهم تنها در چند زمینه معین و محدود - اما در دهه‌های بعدی ما به یکباره به صف گسترده‌ای از شخصیت‌های برمی‌خوریم که در زمینه‌های گوناگون از تاریخ‌نگاری و فلسفه گرفته تا ادبیات، هنر، ترجمه آثار و متون ادبی فرنگی، کار روی تقویت و گسترش زبان فارسی، بازخوانی و تصحیح متون و میراث فرهنگی، ترجمه و بازخوانی زبانهای باستانی ایرانی و... آثار فراوانی از خود برجای گذاشته‌اند. علت چنین تحولی، چه از نظر فزونی افراد و چه از نظر گسترش و تنوع موضوعات، را چگونه می‌توان توضیح داد؟

آجودانی - ببینید، ما باید ابزاری می‌داشتیم تا این مسائل را رشد دهیم. همانگونه که شما در پرسش‌تان طرح کردید، همه روشنفکرانی که در دوره آغاز جنبش مشروطیت حضور داشتند، درست است که به این مسائل فکر کردند و این آگاهیها را نسبت به زمان، زبان و تاریخ بدست

آوردند و تلاشی را هم آغاز کردند برای ایجاد هویت و شناخت میراث فرهنگ ملی ما، اما تلاش این روشنفکران با توجه به آنچه بعد از ۱۲۹۹ در ایران اتفاق افتاد به یک معنا اصلاً قابل مقایسه نیست. باین معنا که تلاش عملی آنها چندان ثمربخش نبود، هرچند تلاش نظری آنها مفید بود، اما نتوانستند در عرصه عمل مثلاً یک کتاب اساسی ترجمه کنند یا تحقیقات دست اول را ارائه دهند یا مثلاً آنچنانکه در دوره بعد از ۱۲۹۹ می بینیم گوشه‌های تاریخ و فرهنگ ما را بطور دقیق و علمی توضیح دهند یا تبیین و روشن کنند. آنچه که در دوره مشروطه اتفاق افتاد، بیشتر فکر و اندیشه چنین کارهایی بوده است. مثلاً اگر علامه قزوینی را در نظر بگیریم. او درست همان موقعی که انقلاب مشروطه در ایران اعلام می‌شود در فکر این است که در پاریس تاریخ جهانگشای جوینی را تصحیح کند. ما وقتی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که این تقارن خود نشان می‌دهد که انقلاب مشروطه و تحولات قبل از آن، کم‌کم زمینه را برای کارهای عظیم عملی در جهت شناخت بخشهای مختلف تاریخ و فرهنگ ما آماده می‌کند. آنچه که در انقلاب مشروطه و پیش از انقلاب مشروطه انجام گرفت، تلاش نظری بود که بیشتر سعی می‌کرد مدنیت جدید را برای جامعه ایرانی تبیین و توضیح دهد. البته در همان دوره هم ما با کارهای ارزنده‌ای روبرو می‌شویم، مثلاً میرزا آقاخان کرمانی در “صدخطابه” برای اولین بار در معنای جدید از تاریخ ایران یک تحلیل عمومی ارائه می‌دهد. آخوندزاده نیز با مکتوبات کمال‌الدوله و با نقدهایی که نسبت به گذشته کرد در واقع مسایل جدید و نظری مهمی را نسبت به تاریخ ایران طرح کرده است. اما هنوز با تحقیقات دنیای علمی که مبتنی بر تفکر ملی باشد که سعی کنند تحقیقات اساسی را در معنای جدید ارائه دهند، فاصله داریم. از ۱۲۹۹ به بعد با ایجاد دولت مرکزی قدرتمند و ایجاد یک دولت نسبتاً مدرن ما وارد مرحله‌ای می‌شویم که در واقع نخستین بار حکومتی با یک ایدئولوژی ملی در ایران و با نگاهی به فرهنگ ایران و تاریخ ایران برسر کار می‌آید و هدف‌اش این است که سربلندی و تعالی کشور ایران را با توجه به فرهنگ آن احیا کند. بنابراین وقتی برنامه یک دولت چنین چیزی باشد، طبیعی است که بخشی از توان مادی خود را در اختیار این پیشرفت قرار دهد. و این اتفاق در دوره رضاشاه صورت می‌گیرد. در دوره رضاشاه بنیانهای سیاسی و بنیانهای اقتصادی جامعه منابعی را در اختیار جریانهای فکری قرار می‌دهند تا بتوانند

با نگاهی عمیق و گسترده به تاریخ و فرهنگ ایران در جهت تدوین یک هویت سیاسی ملی مبتنی بر همان تاریخ و فرهنگ بکوشند. مهمترین این منابع، ایجاد دانشگاه در معنای جدید و ایجاد نظام آموزش و پرورش نوین، یکسان و سراسری است. و این کار در دوره رضاشاه اتفاق می افتد و ما می بینیم که روشنفکران بسیاری از گوشه و کنار ظهور می کنند که در ادامه همان مشروطیت ایران سعی می کنند آن بنیان های ذهنی و آن آرمان های نظری دوره مشروطه را با همان مبنا در این دوره به تحقیق بگیرند و بررسی کنند و این هویت جدید را برای ایرانیان طرح کنند. وقتی می گویم هویت جدید، منظور یک هویت کاذب و جعلی نیست، بلکه هویتی است مبتنی بر تاریخ و فرهنگ ایران. یعنی هرگوشه این هویت را رفتند و کاویدند، تاریخ های محلی را بازیابی و تصحیح کردند، دیوان شاعران را منتشر کردند، کتابهای تاریخ، کتابهایی که به زبان عربی بود، کتابهایی را که به زبان اروپائی در مورد ایران بود ترجمه کردند. از هرگوشه و کناری ماخذی یا منبعی و اندیشه ای در ربط با ایران وجود داشت و به درک تاریخ ایران و فرهنگ ایران کمک می کرد، تدوین و ترجمه کردند و بکار گرفتند. محمدامین ریاحی در گفتگویی در توضیح نقش دولت در تشویق و رشد جریانهای فکری و فرهنگی، با اشاره به زندگی عباس اقبال نکته مهمی را مطرح می کند، اقبال از خانواده تهیدستی بود و زندگی خیلی سختی داشت و تحصیلات اش را از سن ۱۴ سالگی شروع کرده و مجبور بود از کودکی کار کند و مادرش در واقع سرپرستی او را بعهده داشت. او که در همین دوره پهلوی رشد کرد، بعدها یکی از برجسته ترین مورخان مملکت ما شد. محمد امین ریاحی در همان گفتگو یک نکته ای را می گوید که مهم است: "برآمدن او از میان خانواده های تهیدست و گمنام و رسیدنش به چنان جایگاه بلند علمی باید سرمشق جوانان باشد و برجای نهادن این همه آثار گرانقدر را از یکطرف نشانه روح و استعداد و پشت کار او و از طرف دیگر نشاندهنده وضع زمانه زاینده پربار ایران مقارن باسالهای کودکی و جوانی اوست." این "زمانه زاینده" و "پربار ایران مقارن با سالهای کودکی و جوانی او" همان دوره هایی است که ما الان در موردش حرف می زنیم. یعنی دولتی که برسرکار است مشوق این تحقیقات است. دولت بخش مهمی از توان اقتصادی و منابع لازم را برای این نوع تحقیقات فراهم می کند. نکته ای که از محمدامین ریاحی نقل کردم که می گوید "زمانه پربار"



و خلاقیتی بود که اقبال در آن زاده شد و نقشی را که راجع به زمانه اقبال مطرح می‌کند، نظرش در اصل به همین مسئله است. به این مسئله است که ما در واقع با دولتی سرکار داریم که امکانات لازم را به لحاظ عملی فراهم می‌کند. مثلاً تاسیس دانشگاه مهمترین مسئله در ایران است. وقتی دانشگاه در ایران تاسیس می‌شود، مفروض اصلی این است که ما متناسب با دنیای جدید بتوانیم بنیادهای فرهنگی داشته باشیم که کار این بنیادهای فرهنگی تحقیق، بررسی، ایجاد رابطه علمی و فرهنگی در جامعه باشد. رابطه علمی و فرهنگی که در ضمن بتواند به رشد و گسترش اندیشه ملی نوین مدد رساند. بنابراین اگر منصفانه بنگریم در حقیقت ایدئولوژی حکومت پهلوی هم در صدد احیای هویت تاریخی بود. در صدد آن بود که ما این هویت تاریخی را درست بشناسیم. یا به یک معنا بازآفرینی کنیم. نه در معنای جعل آن! بلکه در معنای اینکه بفهمیم چه کسی بودیم، چه بودیم و چه گذشته تاریخی و چه امکانات فرهنگی داشتیم، جهان را چگونه نگاه کردیم و بعنوان ایرانی چه نقشی در عرصه تمدن جهانی داشتیم. این نقش محوری و نظری حکومتی بود که در دوران پهلوی شکل گرفت. ما چنین حکومتی را در گذشته نداشتیم. حکومت پهلوی با این آگاهی تاریخی در ایران روی کار می‌آید و نقش رضاشاه بخصوص در این مورد برجسته است و تلاش گسترده‌ای می‌کرد که از ملت ایران، ملتی سربلند، ملتی آشنا به گذشته و تاریخ خود بسازد. تجلی این را در بیرون جامعه هم می‌بینیم. ببینید اگر مثلاً دانشگاه بوجود نیامده بود، خوب اقبال که براحتی نمی‌توانست از یک خانواده فقیر به تحصیلات جدید دست پیدا کند و از محضر اساتیدی بهره‌مند بشود تا بعد خودش به یکی از استادان مسلم این دوره تبدیل شود. بنابراین اگر بخواهیم در اینجا یک هماهنگی ایجاد کنیم بین آنهمه ناهماهنگی‌ها، فکر می‌کنم امکانات اجتماعی تازه‌ای برای جامعه ایرانی فراهم شده بود. این امکانات کمک موثری بود به رشد تفکر فرهنگی و رشد اینهمه محقق و نویسنده که به طور مستمر سعی می‌کردند که تلاش بزرگشان این باشد که بنیادهای فرهنگ ملی را بشناسند و به شیوه جدید تدوین و منتشر و در اختیار مردم ایران قرار دهند. این نقش موثری بود که حکومت پهلوی در این امر داشت.

## تلاش - محصول فعالیت‌های این دوره از روشنفکران ایران از نظر تعمیق و ارتقاء سطح

### فرهنگی و علمی جامعه از چه درجه اهمیتی برخوردار بوده و چه جایگاهی دارند؟

آجودانی - اینجا اجازه می‌خواهم درکی را که از این دوره به طور شخصی تجربه کردم برایتان نقل کنم. شاید انتقال این تجربه شخصی در این گفتگو، مسائل نظری را که مطرح می‌کنم عمیقتر نشان دهد. وقتی دوره قاجار را مطالعه می‌کردم، متوجه شدم که در این دوره یکسری تاریخ‌های عمومی گذشته را داریم. کتابها و تاریخ‌های محلی داریم که یک مفهومی از ایران و هویت ایرانی در مقدمه این تاریخ‌های عمومی وجود دارد. حتی بسیاری تاریخ‌های اسلامی را با تاریخ ایران شروع می‌کنند. منظورم این است که یک مفهوم مستمر از هویت ایرانی در این منابع تاریخی که از گذشتگان باقی است کم و بیش حضور دارد، اما ابعاد مختلف و محتوای این هویت تاریخی مشخص نیست. به همین دلیل وقتی بعنوان نمونه دوره فتحعلی شاه یا محمدشاه را مطالعه می‌کنیم هنوز اهمیت ایران جایگاه واقعی خود را ندارد. هنوز ایران تاریخی و فرهنگی در ابعاد مختلف شناخته شده نیست. چنانکه یک کتاب تحلیلی دست‌اول در مورد تاریخ ایران نداریم، که ابعاد مختلف تاریخ ایران در استمرار آن بازنگریسته باشد یا بر سر هویت ایرانی به شیوه‌ای آگاهانه و روشمند اندیشیده شده باشد. وقتی من خود را در آن دوره قرار می‌دهم و به آن منابع نگاه می‌کنم متوجه می‌شوم که این هویتی را که امروز داریم، در آنجا نمی‌توانستم این هویت را داشته باشم و یا بدست آورم. برای اینکه این آگاهی‌های تاریخی نوین وجود نداشت. بنابراین در آن دوره با کشوری سرکار داشتیم که تعدادی ادبا، شعرا و محققان بشکل سنتی می‌آمدند و می‌رفتند، شعر می‌گفتند. نامه می‌نوشتند و اهل علم و دانش هم آنچنان نبودند و اگر هم اهل علم و دانش بودند خود علم و دانش نیز در حوزه‌هایی محدود بود. یعنی عمومی نبود و با بدنه جامعه سروکاری نداشت. حال اگر کسی فلسفه می‌خواند، یا هر چیز دیگری می‌خواند در معنای علمی ارتباط بنیادی با بدنه جامعه نداشت و آنچه که بود کمی ادبیات بود، آنهم ادبیاتی که در واقع ادبیات رسمی بود و با زندگی مردم ارتباط نداشت. حال آنکه می‌بینیم در دوره مشروطه ادبیات عمیقاً با زندگی مردم مربوط می‌شود. و مردم مخاطب نویسندگان قرار می‌گیرند. ایرانی

پیش از آن هنوز نمی‌داند دقیقاً چه کسی بوده است. مثلاً در دوره فتحعلی شاه هنوز به درستی نمی‌دانیم کوروش چه کسی بود و چه کارهایی کرد، داریوش چه کسی بود، حکومت مادها چگونه حکومتی بود، ساسانیان در معنای واقعی کلمه چه کسانی بودند، چه کردند و حکومت‌های آنان برای ایران چه دستاوردهایی داشت. یا در دوران اسلامی چه نهضت‌هایی یا چه جنبش‌هایی وجود داشت و چه کارهایی انجام دادیم، ما اینها را در آن دوران نداریم و ملتی هستیم که در یک رخوت تاریخی بسر می‌بریم. وقتی انقلاب مشروطه می‌شود، تازه شروع می‌کنیم، گذشته خود را شناختن و همانگونه که اشاره کردم نسبت به تاریخ، نسبت به زبان، نسبت به زمان آگاهی‌های تازه‌ای پیدا می‌کنیم، اما در این دوران هم با همه گرفته و گیرش، با همه تحولات عظیمی که در آن صورت می‌گیرد که به نظر من در ایجاد معرفت جدید خیلی مهم است اما هنوز تصویر روشن و دقیقی از خود و اجزاء پراکنده فرهنگ ایرانی در دست نداریم. حتی شعرای خود را درست نمی‌شناسم. باور کنید تا آنزمان که تقی‌زاده اولین بار مقاله‌ای تحقیقی در مجله کاوه در مورد شاهنامه فردوسی منتشر می‌کند، چهره بزرگترین حماسه‌سرای ملی ما به قول محمد قزوین در چنبره‌ای از ابهام و خرافات و افسانه‌ها پنهان بود. یعنی هیچ شناخت واقعی از کارش و حتی یک نوشته تحقیقی در مورد شاهنامه یا خود فردوسی نداشتیم و وقتی تقی‌زاده اولین مقاله تحقیقی دست اول را در باره شاهنامه و فردوسی می‌نویسد، قزوینی در نامه‌ای که برای او می‌فرستد می‌گوید؛ آفرین بر تو! آفرین که از درون کوه‌کوه و خروار خروار خرافه، یاوه و پرت‌وپلا کم کم چهره این حماسه‌سرای ملی ما را مشخص کردی. وقتی به دوره رضاشاه می‌رسیم در واقع دولتی در ایران بوجود می‌آید و نسلی پیدا می‌شود که از تفکر فرهنگی مشروطیت در ایران رسماً حمایت می‌کرد. یعنی دولتی در آنروز در ایران شکل می‌گیرد که سعی می‌کند توان مادی خود را در اختیار نسل جوان و محققان قرار دهد و اینها را تشویق کند که بتوانند بر مبنای همان آگاهی‌های تاریخی این هویت ایرانی را به بیان درآورند و فرهنگ ما را مورد شناسائی قرار دهند. من خود این تجربه شخصی را داشتم. وقتی در دوره قاجار قرار می‌گیرم گرچه می‌دانم ایرانی هستم اما هویتم مشخص نیست. یعنی ایرانی بودن من مفهوم تاریخی و فرهنگی مشخصی ندارد. در دوره مشروطه کم و بیش می‌فهمم که این هویت تاریخی

چیست، می‌فهم تاریخی دارم و باید تلاش کنم که ایرانی بودنم را بشناسم. یکی از تلاشهای نهضت مشروطه تلاشی است برای بازسازی ایرانیت در معنای جدید. یعنی اینکه ما کجای جهان ایستاده‌ایم، که بودیم، فرهنگ ما چه بوده و در درون این فرهنگ چه چیزی می‌توانسته از آن بیرون آید و چه برداشتی می‌توانستیم از این فرهنگ بکنیم. این امر در دوره مشروطه اتفاق می‌افتد. اما در دوره پهلوی است که در حقیقت با امکانات وسیعی که ایجاد می‌شود و چون دولت مدرن بر اساس خواسته‌های ملی و استقلال ایران تشکیل می‌شود و می‌خواهد هویت مستقلی را، هم در معنای سیاسی و هم در معنای فرهنگی از ایران ارائه دهد، این دستاوردها بیان عملی پیدا می‌کنند. چنین تلاش آگاهانه‌ای از مشروطیت آغاز می‌شود و در دوره پهلوی بیان منسجم خود را به دست می‌دهد. در یکی از مقالات در کتاب "یا مرگ یا تجدد" مقاله‌ای در مورد قزوینی نوشتم تا این تلاش دردناک این نسل را نشان دهم، نشان دهم که قزوینی و تقی‌زاده در این دوره چگونه تلاش می‌کنند که از گوشه و کنار این مملکت ذره، ذره و نکته به نکته جستجو می‌کنند تا آدمها و چهره‌ها را مشخص کنند. شاعران پارسی را معرفی کنند که چه کسانی بودند، آثار آنها را پیدا کنند و معرفی نمایند، تاریخهای محلی در واقع در همین دوره تصحیح می‌شوند. یعنی تلاشی بزرگی از مورخان شکل می‌گیرد که این تاریخها را تصحیح نمایند. کتابهای مختلف می‌نویسند، تحلیل‌های دامنه‌داری را بصورت عملی آغاز می‌کنند در نتیجه ما در دوره پهلوی با محققانی سرکار داریم و با کتابهایی سرکار داریم که هرکدام از اینها بخشهایی از بنیان این فرهنگ را برایمان بازگو می‌کنند. آنوقت در آنجاست که ما تازه می‌فهمیم چه کسی بودیم، پدران ما چه کسانی بودند، گذشته ما چه بوده است. یعنی ما در معنای جدید، کلمه کم کم تاریخ داریم، تحقیقات ادبی در تاریخ داریم، کم کم موسیقی داریم در معنای جدید، نقاشی داریم یعنی یک هماهنگی در این فضای تاریخی صورت می‌گیرد. نکته دیگری را برایتان بخوانم. نکته‌ای است که خود عباس اقبال می‌نویسد: "در ۱۳۰۶ موقعی که نگارنده در پاریس بودم و از حسن اتفاق مصاحبت ذیقیمت بزرگان عالیقدری را که بر من سمت استادی داشتند و دارند یعنی میرزا محمدخان قزوینی، ذکاءالملک فروغی و میرزا ابوالحسن‌خان فروغی نصیبم بود غالباً گفتگوی این موضوع در میان بود که به اتفاق یکدیگر به سبک تواریخی که در فرنگستان

و همکاری فضلا فراهم شده است یک تاریخ عمومی برای ایران تهیه کنیم. و چندین جلسه اوقات ما صرف ترتیب نقشه این کار، اختیار روش و ترکیب وسایل و مقدمات آن کار شد." یعنی این نمونه را که مشاهده می‌کنید اینها لاقلاً در این دوره به این نتیجه می‌رسیدند که یک تاریخ عمومی برای جوانان تهیه کنند و بنویسند. محمد قزوینی در باره تالیف تاریخی برای ایران طی نامه‌ای به فروغی در آوریل ۱۳۲۸ قمری ۱۳۰۷ شمسی می‌نویسد: "در باب تالیف ایران نظر اعتمادالدوله چیست؟ نمی‌دانم شاید هم نظر خاصی اتخاذ نکرده باشد و بنایشان براین باشد که به رای سرکار یا بنده واگذار کنند. بهر حال به عقیده بنده این کار خوب و لازمی است و من خود همیشه در این فکر بوده‌ام اما گرفتاریهای بی‌معنی من تا کنون نگذاشته است برای اجرای این نیت فکری بکنم." بعد فروغی هم جواب می‌دهد و می‌گوید؛ بسیار کار اساسی است و من هم فکر می‌کنم که ما باید چنین کاری را انجام دهیم. نگاه کنید، این نگرش زمانه‌ای است که تازه دارد شروع می‌کند برای مردم تاریخ عمومی بنویسند که این مردم از تاریخ خودشان، از فرهنگ خودشان آگاه شوند. این تلاش، تلاشی است آگاهانه. یعنی اگر نگاه کنیم به همان مقاله قزوینی در کتاب "یا مرگ یا تجدد" دقیقاً نشان می‌دهد که اینها چگونه تلاش می‌کنند و به هم کمک می‌کنند تا این متون را پیدا کنند، در کتابخانه‌ها می‌گردند تا، هر جا کتابی در مورد ایران هست و هر جا نوشته‌ای در مورد ایران هست پیدا کنند و اطلاعات را جمع‌آوری کنند. اصلاً خود این داستان بسیار جالب است و من بدلیل علاقه شخصی آنرا دنبال کرده‌ام. مثلاً چگونه ابوشکوری بلخی را ابتدا شناختند، شرح حال دقیقی، طوسی را مثلاً از چه منابعی و چگونه استخراج کردند. اینها امروز نشانه‌هایش وجود دارد. اینها در مکاتباتی که با هم داشتند مثلاً تقی‌زاده یک نکته را پیدا می‌کرد و برای قزوینی می‌نوشت، و قزوینی هم ماخذ دیگری را پیدا می‌کرد و برای تقی‌زاده می‌نوشت و سرانجام همین مبادلات تبدیل می‌شد به مقالاتی در مورد شخصیت‌های فرهنگی و تاریخی جامعه ایران. خوب تلاش عظیم و گسترده‌ای را در این دوره ما شاهد هستیم و نسلی از محققان و نویسندگان و مورخان پیدا می‌شوند که در گذشته تاریخی ایران سابقه نداشت. این هماهنگی، این که چندین نفر در زمینه‌های مختلف با هم بنشینند فکر کنند و بنویسند و یک نگاه ملی پشتوانه همه این تحقیقات و نگارش باشد. در این معنا در تاریخ ایران وجود نداشت

برای اینکه اصلاً نگاه ملی در این معنا وجود نداشت و این نگاه جدیدی است. و چون یک نگاه جدیدی است ما با یک پدیده جدیدی در این دوره روبروئیم.

تلاش - بازخوانی و تصحیح متون چه ادبی، چه تاریخی، یا علمی، ترجمه زبانهای باستانی  
یا ترجمه و پژوهش منابع تاریخ ایران از زبانهای دیگر از جمله زبان عربی در هر صورت  
یک رویکرد گسترده به گذشته و به اعماق تاریخ کشورمان بود. آیا این همه پرداختن به گذشته  
و به تاریخ آنهم در مقطعی که بعنوان یکی از مراحل آغازین حیات اجتماعی نوین جامعه  
ما ارزیابی می‌شود، حامل تناقض نیست؟

آجدانی - این سؤال هم یکی از نکات مهمی است که شما مطرح می‌نمائید. یکی از پرسشهای کلیدی و پراهمیت است که مطرح می‌شود. یکی از تناقضاتی که در سرنوشت روشنفکری در دوره مشروطه وجود داشت و اصلاً سرنوشت روشنفکری ایران با این تناقض شروع می‌شود این است که روشنفکران ایران در دوره مشروطه در برخورد با حکومت قاجار و استبداد حکومت قاجار و برخورد با جامعه سنتی، پناهگاهشان دستاوردهای مدنی جوامع غربی بود مثل پارلمانتاریسم، قانون، مدرنیسم، راه‌آهن، مدرسه، دانشگاه، ایجاد مجلس، ایجاد دولت قانونی و... این خواسته‌ها را از منابع تجدد غربی اخذ می‌کردند و با این خواسته‌ها با استبداد قاجار مبارزه می‌کردند. اما این روشنفکری سرنوشت دردناک دیگری هم داشت. آن هم این بود که آنها روشنفکران یک کشور عقب‌مانده بودند. در آن شرایط از طرف دیگر با تجاوزات و مداخلات استعمار دولتهای غربی بخصوص روس و انگلیس هم مواجه بودند. و به این دلیل در برابر تمدن غربی قرار می‌گرفتند. در این رو در روئی می‌خواستند بگویند که ما چه کسانی هستیم. برای گفتن آن، به گذشته باستانی خود بازگشت می‌کردند و چون دوران اسلامی را دوران سرافکنندگی و انحطاط تاریخی ایران تلقی می‌کردند در برابر کشورهای غربی به این می‌بالیدند که ما ایرانی هستیم، در دوران هخامنشی اینگونه بودیم. در دوره ساسانی شکوه تاریخی ما خیره کننده بوده است و... در حقیقت در برابر غربیها وقتی می‌خواستند از خودشان تعریفی ارائه دهند، بازگشت می‌کردند به گذشته باستانی خود، به گذشته پرافتخار و غرورآفرین باستانی خود. چون گذشته

اسلامی را غرورآفرین و سربلند نمی‌دانستند، غرق در این گذشته می‌شدند. به همین دلیل روشنفکری در این دوره از یک سو چشم به تجدد دارد و به دستاوردهای مدنی جدید، از سوی دیگر با یک پای در گذشته گیر کرده و مرثیه‌سرای آن گذشته است. حتی بعضاً در این فکرندها که آن گذشته تاریخی و شکوه تاریخی را احیا کنند. خوب این یک تناقض است. خوب شما نمی‌توانید از یک سو متجدد باشید، از سوی دیگر در پی احیا گذشته تاریخی باشید. ولی این تناقض با توجه به شرایط تاریخی آن زمان قابل درک است. یعنی آنجائی که ایرانی در برابر استبداد خودی می‌ایستد، مرجع و ماخذش تمدن غربی و دستاوردهای مدنی جدید بود، و آنجا که در برابر استعمار یا دولتهای غربی می‌خواست خودی نشان دهد مرجع و بازگشت‌اش به تاریخ باستانی و غرورآفرین گذشته خودش بود. به همین دلیل این تناقض را داشت و در عمل هم می‌بینیم بیشتر اینها ناسیونالیستهایی هستند که عمدتاً حتی در مورد گذشته باستانی خود اغراق هم می‌کنند. این علاقه و عشق و نوستالژی عمیقی را به گذشته نشان می‌دهد. حتی صادق هدایت، بعنوان روشنفکری که مدرن است و داستانهای مدرن می‌نویسد، “بوف کور” را می‌نویسد باز هم می‌بینید در تمام این نوشته‌ها عشق سوزان و عمیقی نسبت به ایران باستان و گذشته باستانی و نفرت عمیقی نسبت به دوران اسلامی دارد و در واقع دوران اسلامی را عامل همه بدبختی‌ها و انحطاط ما می‌داند. حتی خود “بوف کور” به اعتقاد من که اینهمه در موردش بحث کرده‌اند با همین اندیشه ناسیونالیستی نوشته می‌شود. جالب است که “بوف کور” در سال ۱۳۱۵ در دوره رضاشاه نوشته می‌شود. یکی از مفاهیمی که ناسیونالیستهای این دوره خلق کرده‌اند، مفهوم زمان بود. بدین معنا که در این دوره تاریخی این روشنفکران، تاریخ را در دو زمان می‌بینند. یک زمان، زمان گذشته است و این گذشته پر از رونق و شکوه است. یک زمان، زمان حال است و این زمان از ۱۴۰۰ سال پیش شروع می‌شود و تا آن دوره‌ای که این روشنفکران حرف می‌زنند ادامه پیدا می‌کند. یعنی زمان حال به معنای فقط زمان معاصر زمانی که در آن زندگی می‌کنند نیست. زمان حال این روشنفکران از دوران حمله اعراب است. در واقع حال و معاصرشان یکی و ۱۴۰۰ سال است. و این مدت تماماً نشانه انحطاط است و آن زمان گذشته زمان درخشندگی است. این مفهوم دو زمانی ساختار اصلی “بوف کور” هم است. یعنی در “بوف

کور” - اگر دقت کنید - راوی، گلدان راغه را که پیدا می‌کند یادگار قدیم شهر ری است. و آن گلدان راغه، مظهر عشق و علاقهٔ راوی “بوف کور” به گذشته است. این گلدان در دوره اسلامی در چنگ و در سر سفره پیرمرد خنزرنزری قران خوانی است که هرشب از لای دندان‌هایش آیه‌های عربی بیرون می‌آید. ببینید در واقع در “بوف کور” هم ما این حسرت تاریخی را می‌بینیم. در دوران اسلامی پیرمرد خنزرنزری نه تنها گلدان راغه که به اصطلاح حاصل تمام شکوهمندی تاریخ و فرهنگ ایران است را در دست دارد، بلکه لکاته زن راوی نیز همبستر این پیرمرد خنزرنزری است. و این زن که مظهر زن ایرانی در دوره اسلامی است و صورت دیگری از دختر اثیری سمبل دختر ایرانی باستانی است، بیش از همه و بین همه کسان به این خنزرنزری وابستگی دارد. در حقیقت وقتی به “بوف کور” هم که می‌نگرید، همه چیز در حیطة نابودی و دو زمانی است و سرانجام هم وقتی راوی چشم باز می‌کند می‌بیند که پیرمرد خنزرنزری در حال دور شدن است ولی گلدان راغه همچنان زیر بغل اوست. در جریان داستان هم زن او یعنی لکاته هم در چنگال پیرمرد خنزرنزری و عاشق اوست. بدین ترتیب مظهر دو عشق راوی، یعنی عشق او به ایران باستان که در کوزه راغه تجلی پیدا می‌کند و عشق او به زن ایرانی که در لکاته متجلی می‌شود، تماماً در اسارت پیرمرد خنزرنزری قران خوان است. منظور من این است که این تناقض در جریان روشنفکری عمیقاً وجود داشت. ولی وقتی به دوره پهلوی می‌رسیم این تناقض شکل دیگری عمل می‌کند. ما با حکومت پهلوی وارد مرحله‌ای از تاریخ می‌شویم که آن مرحله، ایجاد دولتهای ملی در معنای جدید است. اما ایجاد دولت جدید در معنای ملی در هوا امکان‌پذیر نیست. باید تاریخ، فرهنگ و گذشته‌ای داشته باشیم. باید بگوییم که بودیم، از ملت خودمان تعریف ارائه دهیم. بنیانهای ملی خودمان را بشناسیم. ما از قدیمی‌ترین ملت‌های صاحب تاریخ در این منطقه بودیم، بقول هابسام که در مصاحبه‌ای رادیویی در مورد مسئله ترکیه و ایران و ویتنام صحبت می‌کرد: **there wasan Iran** یعنی ایران وجود داشت، ایرانی بود و احتیاج نبود که چیز جدیدی بنام ایران بسازند. (چنانکه ترکها ترکیه را ساختند یا دیگران عراق و پاکستان را ساختند) وقتی ایرانی وجود داشت باید این ایران را می‌شناختند و چون در آن زمان هم ما در محدوده‌ای از تاریخ بودیم که می‌خواستیم دولت ملی در معنای جدید تاسیس کنیم.



بنابراین باید این گذشته تاریخ بازآفرینی می‌شد و شناخته می‌شد و اینجا تلاش شرافمندان و حتی دردباری را می‌بینیم که آغاز می‌شود. از هر گوشه و کنار ایرانیهای اهل قلم و فکر، در صد این هستند که این گذشته تاریخی را بازآفرینی کنند. و این ناگزیر بود. و این سرگذشت ناگزیر تاریخی ما بود. یعنی نمی‌توانستند با توجه به کشوری با گستردگی تاریخ ایران و غنای فرهنگی آن، دولت ملی در معنای جدید بوجود آورند ولی هویت ملی و بنیانهای تاریخی و فرهنگی آن را نشناسند. همین بود که این تلاش گسترده در این دوره شروع می‌شود و شناخت این گذشته باید انجام می‌گرفت. این واقعیتی بود که باید انجام می‌گرفت. آنچه اتفاق می‌افتد این است که تمام تلاش روشنفکری این دوره در پی ایجاد همین هویت و شناخت بنیانهای ملی است. حتی به اعتقاد من هویت متعادلی را هم از خود و تاریخ و فرهنگ ایران بوجود می‌آورند و بر خلاف تبلیغاتی که می‌کنند اساس آن جنبه شووینستی نداشت. اگر جریانهای کوچکی هم بودند که تمایلات ایرانی‌گری افراطی و یا فارسی‌گری داشتند. اما واقعیت این است در کل، این تحقیقات عاری از این جنبه‌ها بود و جنبه‌های تعادل را در خود داشت. و سعی می‌کرد از ایرانی بدون در نظر گرفتن مسایل قومی، نژادی و حتی دینی و مذهبی یک چهره واقعی تاریخی ارائه دهد. اما اشکالی در اینجا وجود داشت. شما دولت ملی را در دنیای مدرن بوجود می‌آورید. درست است که یکطرف آن رو به گذشته تاریخی و بنیانهای ملی دارد و طرف دیگرش باید رو به آینده داشته باشد. یعنی بیشتر از آنچه که به گذشته پرداخته می‌شود باید به آینده پرداخت. یعنی به موقعیت ما در جهان معاصر. ما در این دوره تاریخی متأسفانه این غفلت یا ابهام را مشاهده می‌کنیم. یعنی یک غفلت تاریخی، و یک خلاء حضور دارد. ما در دنیای مدرن بسر می‌بریم، بنیانهای یک دولت ملی را پی ریزی می‌کنیم، فرهنگ ملی را تدوین می‌کنیم، تاریخ آن را می‌شناسیم، اما نسبت خود را با جهان مدرن تعریف نمی‌کنیم. موقعیت خودمان را با دنیای مدرن تعریف نمی‌کنیم و چون تعریف نمی‌کنیم در نتیجه تحقیقات و تالیفات و اندیشه هم نمی‌کنیم و به همین دلیل همه تحقیقات در یک جایی عمیقاً متمرکز می‌شود و نسلی را بوجود نمی‌آوریم که این نسل در ضمن اینکه این آگاهیهای تاریخی را دارد این دلبستگی‌ها را دارد و بنیانهای فرهنگ ملی را تدوین می‌کند، بتواند نگاهی هم به موقعیت ما در جهان داشته باشد و نوع رابطه ما را با

دنیای مدرن توضیح دهد و برسر آن بیاندهد و برنامه داشته باشد برای دنیای مدرن که چه کار باید انجام دهد. بهمین جهت ارتباط عمیق و بنیادی ما با دنیای مدرن شکل نمی‌گیرد. البته منظور از این ارتباط عمیق و بنیادی ارتباط اندیشه شده است. در نتیجه دولت مدرن را براساس مفهوم «استقلال» شکل می‌دهیم، نه براساس مفاهیم دموکراتیک. یعنی مدرنیسم، دموکراسی و ارزش‌های فرهنگی مدرنیته در سایه قرار می‌گیرد و آنچه که اهمیت پیدا می‌کند مدرنیزاسیون است.

تلاش - اگر بخاطر داشته باشید، در گفتگوی قبلی با تلاش، اشاره‌ای داشتید به "زنده شدن خاطره تاریخی ما" در عهد صفویه و گسترده شدن مرزهای کشور و رساندن آنها به مرزهای عصر ساسانی. همچنین به محدود و بسته ماندن ایران در مجاورت با "دودشمن سنی" (ازبکها و عثمانیها) و تلاش صفویان در تمایز و تفکیک ایران بیاری مذهب شیعه و معرفی خود - در دنیای کلاسیک ما - با "هویت شیعی در برابر جهان سنی". بنا بر نظر شما همین هویت مبنای هویت تاریخی ما تا هنگام ورودمان به دنیای مدرن و تا انقلاب مشروطه بود. که این هویت با دنیای مدرن همخوانی نداشت. آیا مجاز هستیم از این دیدگاه شما به مسئله رویکرد تاریخی گسترده و تکاپوی شدید در زمینه جمع‌آوری اسناد و متون تاریخی، ایجاد نهادهای حفظ آن و تأسیس مراکز پژوهشی و تاریخ‌نگاری دوره رضاشاهی بنگریم و مجموعه آنها را تلاشی جدید در تبیین دوباره و شاید نوینی از "هویت ملی" در راستای جهان مدرن ارزیابی نمائیم؟

آجودانی - من باید نکته‌ای را در اینجا توضیح دهم، همانگونه که شما اشاره داشتید هویت ما در دوره قاجار و پیش از آن هویت شیعه‌ای بود. اما ما با حکومت پهلوی در واقع هویت مدرن را تدوین می‌کنیم. یعنی تمام تلاش این روشنفکران همین مسئله بود و اصلاً دولت ملی از همین جا آغاز می‌شود. یعنی ما نمی‌توانیم دولت ملی بوجود آوریم بدون این که بنیانهای فرهنگی این دولت ملی را شکل داده باشیم. این هویت جدید در واقع خلق می‌شود که جایگزین هویت قبلی

شود که متناسب با دنیای جدید است. ما با ایجاد همین هویت جدید توانستیم دولت ملی بوجود بیاوریم، استقلال بیابیم و استقلال مملکت را حفظ کنیم. این بحث سر جای خود کاملاً درست است. اما مشکل کجاست؟ ما تمام تلاش خود را انجام دادیم، هویت جدیدی بوجود آوردیم که در واقع بنیانهای دولت ملی را شکل می‌دهد و پشتوانه نظری و فرهنگی یک دولت ملی هستند و از لحاظ شهروند ایرانی یک مفهوم تاریخی دارد که ما بعنوان ایرانی خودمان را می‌شناسیم و بعنوان ایرانی وارد عرصه دنیای جدید می‌شویم. این بخش مهمی از پروسه‌ای است که باید شکل بگیرد و شکل هم گرفت. اما این‌ها تمام کار نیست. این در واقع بنیانهای اساسی کاری است که در دنیای جدید باید پی‌ریزی می‌کردیم و از خود تعریف می‌دادیم، تا دولت ملی را شکل می‌دادیم. اما بعد از آن باید بر سر ارتباطمان با دنیای مدرن و تحولات پیش‌روی آن می‌اندیشیدیم، یعنی باید بر سر تنظیم رابطه خود با تجدد وارد مرحله‌اندیشیدن می‌شدیم. در بخش اول وارد اندیشیدن شدیم؛ اینهمه محققان شب و روز تلاش کردند که چگونه این هویت را از تکه پاره‌های مختلف جمع‌آوری کنند و شکل واقعی‌تری از آن را ترسیم نمایند. فکر اندیشه ملی در این دوره شکل گرفت، یعنی مجلاتی که بوجود می‌آمده، مضامینی که در آن‌ها طرح می‌شدند نشان‌دهنده همین تفکر اندیشه شده است. مثلاً اگر مجله آینده را که دکتر محمود افشار تاسیس می‌کند و یا مجله یادگار عباس اقبال یا مجلاتی مثل دانشکده، نوبهار و... در نظر بگیرید، اینها با همین مبنای فکری بوجود می‌آیند. مثلاً کسروی برای نخستین بار مهمترین مقالات تاریخی خود را در مورد تاریخ طبرستان و خوزستان در مجله هفتگی نوبهار به چاپ می‌رساند. امروز تمام اسناد و مدارکی که در اختیار ماست، اندیشه ملی را در تمام آثار متفکران، محققان و نویسندگان این دوره نشان می‌دهد. مثلاً در کارهای فروغی آگاهی و اندیشه ملی را می‌بینیم در مورد تقی‌زاده و یا قزوینی مشاهده می‌کنیم که با چه تلاش دردناکی شروع می‌کنند تا هویت ایرانی را بر مبنای تاریخ و فرهنگ ایران توضیح دهند. اما این یک طرف قضیه بود. این مربوط به ما و خود ما بود. یعنی آگاهی ما بود، تاریخ ما بود و فرهنگ ما بود. اما طرف دیگر قضیه این بود که حالا که می‌خواستیم با این هویت که دیگر هویت دینی و شیعی نبود وارد دنیای جدید

شویم و با دنیای جدید بنام ملت ایران رابطه برقرار کنیم، باید بر سر نوع این ارتباط هم می‌اندیشیدیم، اینجا هم باید تعریفی از ارتباط خودمان با آنها ارائه می‌دادیم...

تلاش - آیا اندیشه‌هایی که در آن زمان از سوی روشنفکرانی نظیر تقی زاده، مشفق کاظمی

و دیگران از جمع "برلینی‌ها" یا کسانی نظیر آنها گفته و اشاعه داده می‌شد برای توضیح

چگونگی رابطه ما با جهان غرب کافی نبود؟ آیا آن نوشته‌ها نمی‌توانستند موضوع تفکر و

تعمق قرار گرفته و راهگشای آینده باشند؟

آجودانی - این اندیشه‌ها و ایده‌های پراکنده را کافی نمی‌دانم. این ایده‌ها و اندیشه‌ها یا تمامت‌خواه بودند (مثل نظریه افراطی تقی‌زاده) یا تقلیل‌گرا بودند، غرب را در کلیت آن نمی‌دیدند. بدین معنا که اینها همگی تلاشی است که می‌خواهد ما را وارد دنیای جدید نماید. صفحات روزنامه کاوه یا نوشته‌های ایرانشهر و نویسندگان آن دوره مثل تقی‌زاده و امثال وی نشاندهنده این آگاهی تاریخی است که تماماً تلاش می‌کنند یک هویت جدیدی بیافرینند و ما را، با دنیای جدید آشنا سازند. و در این بحثها نیز صحبت بر سر این است که ما چه چیزهایی را باید از غرب بگیریم و چه چیزهایی را نگیریم. اما به اعتقاد من یک اندیشه ملی در چگونگی برخورد ما و مناسبات ما با دنیای جدید شکل نگرفت. یعنی ما متفکران آن را پیدا نکردیم. آنچه را که شما اشاره کردید تلاشهای جسته و گریخته‌ای بود که نمونه‌هایی از آن را شما اشاره کردید و حتی در نوشته‌های شادمان و عباس اقبال هم می‌بینیم و تقریباً در همه نوشته‌های این دوره می‌بینیم. اما جالب است که در کنار آن، از طرف این روشنفکران مدام توصیه می‌شد که فریب ظواهر غربی را نخورید، تکنولوژی، دانش آنرا اخذ کنید. ولی واقعیت این است که این ظواهر زندگی غربی با همین بنیانهای غربی ارتباط دارد. نامه‌ای از عباس اقبال می‌خواندم که به یکی از شاگردان خود نوشته بود؛ به غرب که سفر می‌کنی درون پاپ‌های غربی نرو، دانسینگ نرو و هرزگی‌ها را نبین. اینها را بعنوان نهادهای هرزگی می‌دیدند و حرف مهم‌شان این بود که علم غرب را بگیرید، تکنولوژی غرب را بگیرید، متدولوژی را از غرب بیاموزند و این قبیل مسائل

را وارد فرهنگ ایران کنید، اما به دموکراسی و به مدرنیسم و در مجموع به اندیشه‌های مدرن چندان اهمیت نمی‌دادند.

تلاش - به نظر می‌رسد باید بین این افراد تفکیک قائل شد. بعنوان نمونه تقی‌زاده حتی بعدها که در مورد جمله معروفش (از سر تا پا باید غربی شویم) مورد فشار و مؤاخذ قرار می‌گیرد، با وجود آن که موضع آن سخن را بعنوان تندروی مورد نقد قرار می‌دهد، اما اعتبار اصلی آن را که تأیید بر ضرورت آموختن از غرب است رد نمی‌کند.

آجودانی - تقی‌زاده هم همین حرفها را زده، او بعدها در جاهای دیگر همین حرفها را می‌زند و می‌گوید؛ باید از غرب تکنولوژی، علم و دانش و صنعت را گرفت. حتی آن حرف معروف تقی‌زاده هم حرف واقع‌بینانه‌ای به لحاظ تاریخی نبود. یعنی ما هرگز نمی‌توانستیم مثل غرب شویم. کشوری که تاریخ دیگری دارد، فرهنگ دیگری دارد هرگز نمی‌توانست سر تا پا غربی شود. برنامه غربی شدمان چه بود؟ مثلاً نمونه‌ای که تقی‌زاده ارائه می‌دهد جالب است. یکی از آن برنامه‌ها تشویق ورزش در مدارس است. خیلی تشویق می‌کند که ورزش مانع می‌شود که تریاکی، بنگی و معتاد بوجود آید. ببینید اینها با اندیشه متفاوت است. تازه به آن دیدگاه تقی‌زاده به لحاظ تاریخی، جامعه‌شناختی انتقادهای اساسی وارد است. اگر بر سر این حرف تقی‌زاده اندیشه شود، آن موقع بحران این نحوه تفکر را بهتر خواهیم دریافت. به صرف این که ما از مردم بخواهیم سر تا نوک پا غربی شوند، این کاری را حل نمی‌کند. اولاً که به لحاظ تاریخی امکانپذیر نبود. ما از دو میراث تاریخی و متفاوت می‌آمدیم با سرچشمه‌های متفاوت. و شرایط تاریخی درک مفاهیم جدید را نداشتیم و هنوز هم به اعتقاد من در فهم آن مشکل داریم. بنابراین ما باید موقعیت خودمان را اندیشه شده‌تر در دنیای مدرن و رابطه‌امان را با دنیای مدرن تدوین می‌کردیم. تقی‌زاده از یکسو می‌گوید؛ باید از سر تا نوک پا غربی شویم و به قول شما بعدها هم می‌گوید این نظریه افراطی بوده ولی از طرف دیگر جمع‌کنندگی از اینها می‌گویند ما باید فقط علم و دانش و تکنولوژی و متدولوژی غربی را بگیریم و فریب ظواهر غربی را نخوریم که بیشتر جنبه اخلاقی دارد. در حالیکه دانسینگ و پاپ بخشی از نموده‌های جامعه مدنی در غرب

هستند. یعنی بخشی از بنیان‌های آزادیهای فردی و اجتماعی مردم را نشان می‌دهد. این نهادها روابط اجتماعی را تنظیم می‌کنند. همین پاپهای غربی خود یک نهاد است برای ایجاد ارتباط و ارتباط آزاد مردم. بنابراین با نادیده گرفتن این مباحث و با نیاندیشیدن بر سر اینها نتوانستیم تعریفی ملی از رابطه خود با دنیای جدید ارائه دهیم که جزء برنامه درازمدت مردم ما در همگامی با دنیای مدرن باشد. بعنوان نمونه وقتی به سیستم آموزش و پرورش ایران برگردید می‌بینید که چنین چیزی در آن وجود ندارد. یعنی در سیستم آموزش و پرورش ایران که من و شما در آن درس خواندیم در مورد تاریخ خودمان، از گذشته ادبی‌امان می‌آموزیم، اما اینکه چه رابطه‌ای باید با دنیای مدرن داشته باشیم بحث اساسی در آن وجود ندارد. به آثار پورداد نگاه کنید، او با عشقی شگفت‌انگیز به ایران و فرهنگ ایرانی تمام اوستا را به شکل جدید تدوین و ارائه می‌دهد. بخش مهمی از زبان ما را شناسائی کرده، بخشی از میراث زبان باستانی و زبان پهلوی را به ما شناسانده، همه اینها بخش جدید هویت ماست. ما تمام این زمینه‌ها را با موشکافی درست انجام دادیم، اما نتوانستیم در باره موقعیت خود و این هویتی که ساختیم با دنیای متجدد ارتباط برقرار کنیم و اینکه چگونه برنامه‌ریزی کنیم که این دستاوردهای تجدد با توجه به فرهنگ و سنت‌های ما در جامعه ما شکل مدنی و پایدار بخود بگیرند و در نظام آموزش و پرورش ما، در اندیشه و گفتمان ما متبلور شود. در اینجا نتوانستیم اندیشه سازنده‌ای ارائه دهیم. و این خود باعث اینهمه بحران در مراحل بعدی تاریخ ما شد. در دوره مشروطه و دوره رضاشاه در بین روشنفکران نوعی شیفتگی نسبت به تمدن غربی می‌بینیم. ولی به دوره محمدرضاشاه که می‌رسیم، روشنفکران ما ضد غرب می‌شوند، یعنی در بنیان تفکر و اندیشه سیاسی ما از چپ گرفته تا اندیشه سیاسی میانه، مفهوم غرب‌زدگی، غرب امپریالیزم و... عمده می‌شود. اینها همه نشان‌دهنده سردرگمی جامعه ماست. در دوره رضاشاه این تلاش آغاز شد که اندیشه نوینی تدوین کنند. اما در دوره پهلوی دوم حتی دولت هم نتوانست این مناسبات جدید ما را تنظیم کند و بیان فرهنگی - تاریخی از آن ارائه دهد. بنابراین اگر ما در دوره جدید نتوانستیم برای همگامی و فهم و درک دنیای مدرن و ارتباط خودمان با آن یک برنامه درازمدت ارائه دهیم حاصل آن همین می‌شود که امروز می‌بینیم. انقلاب اسلامی را مشاهده کنید، ببینید ما به کجا کشیده شده‌ایم! یعنی نگاه قهرآمیز

ما به مدنیت غرب چه شکل فاجعه‌باری به خود گرفت. همین‌جائی که من و شما با هم صحبت می‌کنیم با وجود اینکه منابعی در اختیارمان نیست، حداقل به خودمان به تربیت خودمان به برداشتهای عاطفی خودمان در دوران پهلوی مراجعه کنیم. ما آگاه و ناخودآگاه یک ضدیتی نسبت به جهان غرب داشتیم. و این در حالی بود که غرب را هم درست نمی‌شناختیم یعنی بر خلاف اشتیاقی که در دوران مشروطه و رضاشاه نسبت به غرب وجود داشت و ما استمرار آن را در آن دوره می‌بینیم، اما در دوره‌های بعدی این اشتیاق جای خود را به برخوردهای خصمانه داد. خوب این برخورد خصمانه ریشه‌هایش در کجاست؟ ریشه‌های آن در همان‌جائی است که ما نتوانستیم یک فهم مدرن و جدید از ارتباط خود با دنیای غرب ارائه دهیم. صرفاً با اندیشه ملی و دولت ملی در ایران نمی‌توانستیم پاسخگوی این مسائل باشیم. به همین جهت فاصله‌ای بین نسل بعد با محققانی که من و شما از آنها یاد می‌کنیم و اینهمه برای آنها احترام قائل هستیم ایجاد می‌شود. محققانی که حقیقتاً هم همگی واجد احترامند، و گوهرهای تابناکی هستند. مینوی می‌گوید؛ به نظر من قزوینی و تقی‌زاده دو بنیان از بنیانهای ملی ما هستند و من هم با مینوی هم عقیده هستم. یعنی فکر می‌کنم اینها در پایه‌ریزی ایران جدید و مفهوم ایران جدید و بنیان هویت ملی معتدل نقش موثر و بسزائی داشتند. اما ما وقتی به دوره جدیدتر که می‌رسیم می‌بینیم چون این رابطه: رابطه ما با تجدد غرب بصورت اندیشیده شده در فرهنگ ما جای خودش را باز نکرده و تنظیم نشده و در بنیانهای آموزشی ما گسترش پیدا نکرد کم فاصله‌ای بین این نسل از روشنفکران و نسل جدید ایجاد می‌شود که در دوره پهلوی دوم رشد کردند. در دوره‌های ما قزوینی را مسخره می‌کردند! روشنفکری ایران در این دوره او را مسخره می‌کرد! فروزانفر را “نبش قبرکن” تلقی می‌کرد. در مورد نفیسی هزار ناپسند دیگری می‌گفت و به همه اینها برخوردی داشتند، که اینها دارند “نبش قبر” می‌کنند و با دنیای جدید مربوط نیستند. اگر ما بر سر این مسائل فکر کنیم و کار ما اندیشیدن بر سر تاریخ باشد آنگاه از طریق اندیشیدن می‌توانیم این مشکلات را کم کم پی‌گیری کنیم. یعنی با طرح همین پرسشها می‌توانیم کم کم به پرسشهای اساسی‌تری دست پیدا کنیم. اگر نمی‌توانیم جوابی بیابیم، می‌توانیم لااقل به پرسشهای اساسی‌تری دست پیدا کنیم که بخشی از وقایع را برای ما روشن کنند. بنابراین به اعتقاد من تصادفی نیست

که در دوره پهلوی دوم ما با یک برخورد قهرآمیز با غرب و با نوعی تسویه حساب با آن روبرو می شویم و معتقدیم که دنیای غرب باعث بدبختی و انحطاط بود و مفهوم غرب زدگی یا مفهوم امپریالیزم را از آن بیرون می کشیم و به بازیابندگان هویت تاریخی و فرهنگی خود با نگاه خشم آلود و تحقیرآمیزی نگاه می کنیم. این نگاه خشم آلود و تحقیرآمیز نگاه، غیراصولی و غیرمنطقی و بی پایه و مایه ای بود، اما ریشه در کجا داشت؟ ریشه در آن داشت که آن نسل درخشان محققانی که من و شما از آنها یاد می کنیم و در واقع بازیابی تاریخ و فرهنگ خودمان را مدیون تلاش شرافتمندانه آنها هستیم، این فرصت تاریخی را پیدا نکردند که بر سر رابطه ما با دنیای جدید بیانداشند و این اندیشه را هم بعنوان طرح ملی برای ورود ما و استمرار حضور ما در دنیای جدید به بنیانهای فرهنگی و در تداوم آن به ما منتقل نمایند.

تلاش - شاید این وظائف در همه جهاتش تنها بر عهده آن نسل نبوده است. شاید این کوتاهی از نسل بعدی - نسل مستقیم آنها - بود که این تفکر را تداوم نبخشید. شاید تحت شرایط جدید جهان، درگیری های سیاسی داخلی ایران و پیدایش و همه گیر شدن ایدئولوژی های جدید از انجام این وظیفه بازداشت و نتوانست راه گذشته را ادامه دهد.

آجودانی - ببینید این صحبت ها دیگر جنبه اخلاقی بخود می گیرد که من ناگزیرم با آن مخالفت کنم. قصد ما تحلیل تاریخ است نه محاکمه متفکران و پدرانمان. ما داریم تحولات تاریخ را توضیح می دهیم. یعنی مسیر تاریخ را توضیح می دهیم. به اعتقاد من آنها در مرحله ای بودند، که مرحله تشکیل دولت ملی بود. مرحله تشکیل دولت ملی نیاز به هویت ملی، تاریخ ملی و فرهنگ ملی دارد. آنها این کار را بدرستی انجام دادند. این تلاش بزرگ را به سرانجام رساندند. اما این اتفاقات در مملکت ما خیلی سریع پیش می آید. در مملکتی با آن تاریخ رختناکی که هم از جهان بیرون، هم از ریشه خودش بی خبر بود. همانگونه که اشاره کردم هیچ اطلاعی اصولی نداشتند که تاریخ واقعی باستانی ما چیست. حتی در مورد دوره اسلامی امان تاریخ تحلیلی نداشتیم. یعنی تاریخی که جمع بندی اصولی از تاریخ ایران کرده باشد. در دوره قاجار تا عصر ناصری ما هرچه داشتیم تاریخهای قدیمی بود که تکرار می شدند. تحلیلی وجود نداشت. ولی



در این دوره تحلیل تاریخی جدید داریم. وارد مرحله تاریخ‌نگاری نوین می‌شویم. اینها دستاوردهای درخشانی هستند. ایران نوین با این مسائل آغاز می‌شود. هویت ما بعنوان ایرانی با این دستاوردها شکل می‌گیرد. این دستاوردها مسائل کمی نیستند، که ما بخواهیم اعتراض کنیم و بگوئیم این دستاوردها ناچیز است. من از تجربه خودم می‌گویم. من در این دوره می‌فهم کی هستم و چه هستم، از کجا آمده‌ام، شناسنامه من چیست و در کجای جهان ایستاده‌ام و نه با هویت شیعی بلکه با هویت ایرانی با دنیای مدرن برخورد می‌کنم. اما وقایع در مملکت ما آنچنان سریع در دنیای مدرن اتفاق می‌افتد که ما فرصتی برای خیلی از کارها نداشتیم. از این رو من توضیح دادم که آن نسل به این مسئله آنگونه که باید نیاندیشید. یا فرصت تفکر نداشت یا زمینه تاریخی لازم را برای اندیشیدن نداشت یا امکانات دیگر وجود نداشت. بهر دلیلی این اتفاق افتاد. حال ممکن است ما برسر دلایل آن با هم اختلاف داشته باشیم. من اصلاً به قضیه اخلاقی نمی‌نگرم. این نسل شب و روز در حال دویدن بود و با بدبختی و مصیبت تلاش می‌کرد این مسائل را تدوین کند. اما متأسفانه تاریخ آنگونه اتفاق افتاد و ما نتوانستیم رابطه خود را با دنیای جدید در معنای جدید بعنوان یک اندیشه ملی تنظیم کنیم. تا به امروز هم نکرده‌ایم. این کار عمدتاً باید از طریق نظام آموزش و پرورش صورت می‌گرفت، باید از طریق بنیادها و موسساتی که فکر تولید می‌کنند انجام می‌گرفت. ولی متأسفانه ما نتوانستیم این بنیادهای مدرن اندیشیدن را بوجود آوریم. البته بنیادهایی که بوجود آمده بودند بسیار مهم بودند، مثل تأسیس دانشگاه یا حتی پیش‌تر از آن، تأسیس مدرسه علوم سیاسی در ایران کار کوچکی نبود. محمدعلی فروغی در ۱۳۲۵ هجری قمری یعنی یکسال بعد از انقلاب مشروطه مسئله حقوق اساسی یعنی "آداب مشروطه دول" را به عنوان مقدمه‌ای برای ایجاد بنیادهای اندیشه سیاسی در ایران تدوین و ترویج می‌کند. و این مقاله تحت عنوان ریشه‌های تجدد توسط چنگیز پهلوان تجدید نشر شد. این تلاشها همگی ارزشمند است. اما هر شکلی هم که بگیرد و هر دلیلی هم پیدا کنید متأسفانه آن بخشی را که من اشاره می‌کنم، انجام نشد. تا به امروز هم انجام نگرفته است. همین انقلاب اسلامی در حقیقت بازگو کننده یکی از بحرانهای تجدد ما و نا معلوم بودن رابطه ما با دنیای مدرن است. انقلابی که خود موجب بحران در سر راه تمام این حرفها شد و خود بدفهمی‌های

بسیاری ایجاد کرده است. برای تصحیح بدفهمی‌هایی که با انقلاب اسلامی در ایران پیدا شده باز هم باید بیاندیشیم که رابطه‌امان را چگونه با دنیای مدرن تنظیم کنیم. متأسفانه با اینهمه بدفهمی‌هایی که طی این سه دهه ایجاد شده کار ساده‌ای هم نیست. اما باید بجنبیم نسلی باید پیدا شود که تلاش تازه‌ای را برای تنظیم این تفکر نوین آغاز کند.

تلاش - بازگردیم باز هم به اقدامات فرهنگی - فکری دوره مورد نظر و اهمیت تاریخ نگاری در تعیین "هویت ملی". همه تاریخ‌نگاران و تحلیل‌گران تاریخ ما در دوره‌های مختلف در آثار خود - تقریباً بدون استثنا - از پراکندگی اسناد و مدارک تاریخی و در دسترس نبودن منابع تدوین تاریخ فراگیر ایران گلایه می‌کنند. با توجه به اهتمام گسترده‌ای که در زمینه اسناد، مدارک و منابع تاریخ ایران در این دوره صورت گرفت، تا چه میزان امکان مقدماتی تدوین تاریخ ایران فراهم شد؟

آجودانی - ببینید وقتی از اسناد تاریخی صحبت می‌کنیم، بخش مهمی از اسناد تاریخی همین چیزهایی است که روشنفکران این دوره برای ما بازیابی و تنظیم کرده‌اند. من با نظر کسانی که می‌گویند؛ اسناد پراکنده است و یا اسناد کافی نداریم، مخالفم. در گفتگوی قبلی هم با تلاش به این مسئله اشاره کردم. این درست است که هر روز سند تازه‌ای پیدا می‌شود. اصولاً دنیای تحقیقات اینگونه است. هنوز بسیاری از اسناد چاپ نشده و هنوز خیلی از منابع خطی ما در مورد فرهنگ ما چاپ نشده است. ولی این بدان معنا نیست که اسنادی که چاپ شده و در دسترس است، به اندازه برای اندیشیدن و برای تدوین یک تاریخ اندیشیده در مورد ایران کافی نیست. اما من می‌توانم سؤال شما را بگونه دیگری طرح کنم. ما اینهمه کتاب تاریخی چاپ کردیم، اینهمه منابع تاریخی را تدوین کردیم، تلاشی بود که پدران ما در همین دوره انجام دادند. افرادی چون نفیسی، کسروی، فروزانفر، مینوی، اقبال، پورداود و دهها اسم دیگر. ولی ما با این اسناد چه کردیم؟! نسل بعدی که باید بیاید بر مبنای این اسناد بیاندیشد، چه کرد؟! ما آن کاری را که باید انجام دهیم، ندادیم. یعنی باید ببینیم ما چه کار کردیم. یک بحث این است که آیا اصلاً می‌شود تاریخ ایران را در غیاب اندیشه تاریخی تدوین کرد؟ بحثی که خیلی از متفکران و

دوستان ما مطرح می‌کنند. موضوع این بحث، موضوع گسترده‌ای است و نمی‌توان در اینجا به آن پرداخت، پس این بحث را عجلتاً کنار می‌گذاریم. اما بحث من اینجا این است، اندیشیدن در مورد تاریخ موقعی است که شما منابع اندیشیدن را داشته باشید. وجود همین منابع موجود، خود نوعی دعوت به اندیشیدن است، شما اگر منابع اندیشیدن را نداشته باشید نمی‌توانید تاریخ بنویسید. بعنوان مثال دوره صفویه، دوره بسیار مهمی است. هنوز بسیاری از منابع تاریخی این دوره بصورت تحقیق اصولی تدوین نشده یعنی منابع تاریخی و کتابهای تاریخ با متدلوژی علمی حتی تصحیح انتقادی نشده است. یعنی شما نمی‌توانید اطمینان داشته باشید این متنی را که می‌خوانید، صحیح است یا نه. خیلی جاها اصلاً مفهوم نیست. نمونه کارهایی که مثلاً دانشگاه تهران در مورد تاریخ صفویه انجام داده است. من به مناسبتی آنها را نگاه می‌کردم و به جهت کار معلمی و حساسیت روی زبان فارسی، بعضی از متون را که می‌خواندم متوجه می‌شدم که فلان کلمه و عبارت اشتباه است. و گاه این نوع اشتباهات فاجعه‌ساز است. منظورم این است که درست است که ما برای تدوین تاریخ تحلیلی دوره صفویه، باید منابع تاریخی این دوره را بصورت انتقادی و علمی در اختیار داشته باشیم. اما این امکان در مورد دوره‌های مختلف تاریخی هنوز بطور کامل در اختیار ما نیست. اما این بدان معنا نیست که نقص کار را عامل نیندیشیدن قرار دهیم. چنین نقصی این نکته پراهمیت را خاطر نشان می‌کند که ما هم باید بیاندیشیم و هم باید منابع اندیشیدن را گسترش دهیم و تکمیل کنیم. درست است که تلاش بزرگی را جریانهای فکری دهه‌های حکومت پهلوی انجام دادند و منابع بسیاری را تدوین کردند و در اختیار ما گذاشتند. اما ما چگونه برخورد کردیم؟ حتی بر سر این منابعی هم که در اختیار داریم نتوانستیم بنشینیم و بیاندیشیم و تصویر اندیشه شده‌ای از تاریخ ایران ارائه دهیم. حالا فرض کنیم این منابع تنظیم شود و بقول شما کمبود اسناد و مدارک و اسنادی که تازه منتشر می‌شود همه در اختیار ما باشد. بعد از این کار ما چیست؟ نسل قبلی ما به نظر من کار خود را خیلی هم خوب انجام دادند یعنی بدنه اصلی برای نگارش تاریخ و فرهنگ ما را بدست دادند. حالا ممکن است هزاران کتاب نوشته شده هنوز چاپ نشده، یا اگر چاپ شده، چاپ علمی نشده، اما ما خودمان آن تلاش و آن سهمی که برعهده‌امان بود، انجام ندادیم. متأسفانه روشنفکران ایران عمدتاً در دوره

پهلوی دوم که تا به امروز هم ادامه دارد، گرفتار ایدئولوژی‌های چپ و راست بودند. ما نسل ایدئولوژی‌زده‌ای بودیم و بنیانها و آبخورهای ذهنی ما در جاهای دیگری بود. اگر هم برسر تاریخ ایران فکر کردیم، اندیشیدیم، از درون همین ایدئولوژیها بود. اینها راه را بر یک اندیشه ملی و بر یک شناخت واقعی فرو می‌بست. برای اینکه از پیش یک قالبهای فکری، یک دیدگاههای نظری و ایدئولوژیکی داشتند که با آن قالبها می‌خواستند تاریخ و فرهنگ یک ملتی را موضوع اندیشه قرار دهند. که اتفاقاً و بطور مشخص سرنوشت تاریخی جداگانه‌ای با کشورهای صاحب این ایدئولوژیها و فرهنگها دارد. به این ترتیب نه تنها تفکر نمی‌کنیم بلکه از مسئله پرت می‌شویم. حضور ایدئولوژی یعنی غیبت اندیشیدن و آزاد اندیشیدن.

تلاش - در صحبتهای مقدماتی که بمنظور طرح این گفتگو داشتیم، شما در برابر توضیحات ما در موضوع‌بندی این شماره تلاش توجه ما را به یک نکته مهم جلب نمودید که تفکیک شخصیت فرهنگی - اجتماعی افراد صاحب‌نام این دوره بدلیل حضور در عرصه‌های متعدد و مختلف امر چندان آسانی نیست. بعنوان نمونه اشاره کردید که مینوی را با چه عنوانی می‌خواهیم یا می‌توانیم بررسی کنیم؛ تاریخدان یا ادیب، همینطور نفیسی را. یا محدودهٔ فعالیت‌های فرهنگی اجتماعی بهار را به چه عرصه‌های مشخصی می‌توان پیوند داد؛ به شعر و ادبیات یا تاریخ و سیاست و... حقیقتاً هریک از چهره‌های فرهنگی، پژوهشی و علمی این دوره در زمینه‌های مختلفی حضور دارند. گاه یکنفر در چند عرصه کاملاً متفاوت. مثلاً حضور هشترودی ریاضیدان در عرصه تحقیقات ادبی را چگونه می‌توان توضیح داد. احتمالاً از نگاه بسیاری این ویژگی از امتیازات و برجستگی و "ابرمرد" بودن این شخصیتها به حساب خواهد آمد. شاید چنین نگاهی به مذاق و مزاج ما ایرانیها خوشتر آید که به شخصیت‌هایمان بیشتر عنایت داریم تا مضمون گفتار و افکارشان. بعضاً عده‌ای از ما نیز بدشان نمی‌آید در سایه بزرگی این افراد غنوده و خود و دیگران را "کوچکتر" از آن دانسته که دست بکار تداوم تلاشهای گذشتگان بزنند! اما نظر شما در این باره چیست؟ و اگر تفکیک رشته‌های مختلف و پیدایش شاخه‌های فرعی از رشته‌های اصلی علمی، پژوهشی، تاریخی، ادبی و...

آجودانی - فکر می‌کنم اگر یک دوره‌بندی صورت گیرد بهتر به سؤال شما جواب داده شود. من از این دوره با عنوان دورهٔ بازیابی یاد می‌کنم. مشخصات این دوره بازیابی این است که مردمی سراسیمه برمی‌خیزند و در موقعیتی قرار می‌گیرند که به دنبال شناخت خود و دست و پا کردن هویتی برای خود هستند. بنابراین در دوره بازیابی هریک از روشنفکران تلاش می‌کنند، هر چیزی را که بخشی از این هویت را نشان می‌دهد، فراچنگ بیاورد. منتظر دیگران نمی‌مانند، برای اینکه کسی در میان نیست. نسلهای متنوع و تربیت‌شده‌ای وجود ندارد. مثلاً سرنوشت عباس اقبال یا علامه قزوینی یا تقی‌زاده را در نظر بگیرید. همه اینها در این مرحله بازیابی و در جستجوی این هستند که هر چیزی در مورد فرهنگ ایران بدست می‌آورند، چاپ کرده به اطلاع مردم ما برسانند. در نتیجه یک جایی کتاب تاریخی پیدا می‌کنند، آنرا چاپ می‌کنند. جایی کتاب شعر پیدا می‌کنند، چاپ می‌کنند. جایی دیگر کتاب نجوم پیدا می‌کنند، کتاب نجوم چاپ می‌کنند. در واقع اگر این دوره بازیابی را از زاویه‌ای که من می‌گویم نگاه کنیم، مسئولیت این نسل، مسئولیت تخصصی در معنای جدیدی که ما از آن می‌فهمیم نیست. بلکه مسئولیتی است که از سر دلسوزی و برای یافتن این منابع شکل می‌گیرد. همه اینها را در تلاش این افراد که از آنها یاد می‌کنیم، می‌بینیم. مثلاً سعید نفیسی، هر جا رفت و هر نسخه‌ای بدست آورد، از شاعر دست‌چندم فارسی تا کتاب در زمینه پزشکی یا تاریخ بیمارستانهای ایران را تدوین می‌کند. هر چیزی که بدستان می‌رسید سعی می‌کنند به بدنه اصلی جامعه منتقل نمایند. گاهی هم بصورت خام. این نحوهٔ تلاش بنابراین در این دوره توجیه شده است. اما خوب افرادی هم بودند که با تربیت و آموزش سنتی وارد دنیای مدرن شدند - به این مسئله باید خوب توجه کرد، چون خیلی مهم است - طبق آن تربیت و آموزش سنتی مثلاً یک ادیب هم با ادبیات فارسی آشنا بود، هم با ادبیات عرب. حالا این افراد زبان خارجی را هم آموخته‌اند. مثلاً زبان فرانسه یا انگلیسی را. بعنوان نمونه علامه قزوینی هم فرانسه می‌دانست و هم عربی. افرادی نظیر وی هر کتابی را که

به این زبانها از خارجیان در مورد ایران می‌دیدند، مورد استفاده و بررسی قرار می‌دادند یا ترجمه می‌کردند. زیرا آنها در جستجو و بازیابی هویت تاریخی و فرهنگ ایران هستند. در آنجا هنوز مسئله تخصصی بودن به شیوه‌ای که امروز بیشتر مطرح است، مطرح نیست. اما با وجود همه اینها اگر محور کلی را بنگریم، سرانجام می‌بینیم که مثلاً عباس اقبال را بیشتر به تاریخ می‌شناسند نه به کارهایی که در زمینه ادبیات کرده است. با اینکه مقالاتی که عباس اقبال در مجله دانشکده می‌نویسد و سعید نفیسی از آنها تعریف می‌کند، مهمترین مقالاتش مربوط به ادبیات ایران است. علاوه بر این همه اینها پیشینه‌ای داشتند که پیشینه تخصصی آنها هم بود و گاه در چندین رشته هم متخصص بودند. این ممکن است با دنیای پیشرفته مدرن که همه چیز تخصصی می‌شود خوانائی نداشته باشد اما سرنوشت ما عیناً سرنوشت تجدد نیست. یادم است در برنامه‌ای که بی بی سی در مورد استاد ما عبدالحسین زرین کوب با حضور استاد یارشاطر و چند نفر دیگر ضبط می‌کرد، منم حضور داشتم. می‌دانید زرین کوب محقق از نسل محققان جدید است، استاد من بود و همچنین رابطه دوستی با هم داشتیم. زرین کوب هم در زمینه تاریخ ایران و هم در زمینه ادبیات و متون عرفانی ایران کارهای دست اولی انجام داد. یعنی در چند زمینه گوناگون کار کرده و کارهای درخشانی هم ارائه داد. در آن جمع استاد یارشاطر در مورد وی می‌گوید؛ او ادیب در معنای سنتی ما بود! ادیب در معنای سنتی کسی بود که هم زبان و ادبیات فارسی می‌دانست و هم تاریخ، هم حکمت، هم فلسفه. یعنی این افراد مجموعه‌ای از این هنر را در خود داشتند و با خود حمل می‌کردند. بخشی از این نسلی که در آن دوره بوجود آمده بود همچون قزوینی، فروزانفر، نفیسی و... چون از درون سنت آمده بودند، آن دنیای سنتی را با دنیای مدرن جمع داشتند و گاه در چند رشته و زمینه کار می‌کردند. همراهی بخش سنتی با دنیای مدرن این شکل را در تاریخ ما پیدا می‌کند. نمی‌توان این افراد را عیناً با دنیای جدید در غرب مقایسه کرد برای اینکه سرنوشت ما تاریخی متفاوت داشت، سرنوشت تاریخی دوره بازیابی است. خوب لاقلاً این افراد اینقدر تسلط داشتند و توانستند در انتقال این مباحث درست عمل کنند. کارهایی که این افراد در زمینه‌های مختلف انجام دادند هنوز تازه و اصولی است و پایه کارهای تحقیقی را می‌توان در آثار این افراد ملاحظه کرد. بنابراین در جواب شما باید بگویم با نظر پنهان شما

مخالفم که قیاس کنید چون در دنیای مدرن و تجدد همه چیز تخصصی است و در این دوره ما همه چیز تخصصی نیست پس این با دنیای جدید فاصله دارد. باید بگوییم من اینگونه نمی‌بینم. برای اینکه شرایط تاریخی ما، شرایط بازیابی است و اگر این شرایط بازیابی مفهوم‌اش شکافته شود تلاش این افراد معنای خود را مشخص می‌نماید. البته آنقدر هم فکر نکنیم که در غرب هم همه چیز کاملاً تخصصی است مثلاً همین هابسام مورخ مشهور انگلیسی را ببینید در زمینه مباحث گسترده تاریخی کار می‌کند گرچه تخصص او دوره‌ای مشخص از تاریخ است ولی این بدان معنا نیست که در مورد تاریخ جنبش گارگری چیزی ننویسد.

تلاش - حال که بر روی اهمیت این دوره و فعالیتهای فکری - فرهنگی آن بعنوان "دوره بازیابی" برای ایرانیان تکیه کردید، اجازه دهید بطور مشخص در مورد ابراهیم پورداد پرسشی کنیم. به گفته علامه قزوینی؛ پورداد برای اولین بار بعد از اسلام، اوستا را به زبان فارسی عوام‌فهم و خواص‌پسند ترجمه کرد. پورداد همچنین در زمینه ترجمه زبانهای باستانی، فرهنگ و تاریخ ایران باستان و همچنین "پالوده کردن" زبان فارسی از واژه‌های عربی و ترکی زحمت کشید. این تلاشهای پورداد در دوره "بازیابی" هویت فرهنگی و تاریخی و تقویت زبان فارسی چه جایگاهی دارد؟

آجودانی - پورداد نقش مهمی در تاریخ تحولات فکری ایران در این دوره داشت. پورداد سالها در آلمان تحصیل کرده بود. در سال ۱۳۱۸ به تهران می‌آید و وارد دانشگاه تهران می‌شود. ما تا آن زمان نه اوستائی را می‌شناختیم، نه شناختی اصولی از زبان پهلوی یا متون مربوط به آن دوره داشتیم و نه اطلاعات دقیقی از کارهای دانشمندان خارجی در باره‌ای این بخش از مدنیت و فرهنگ خود داشتیم. او نخستین کسی بود که وقتی وارد ایران می‌شود تلاش مهمی را آغاز می‌کند برای بازشناسی این بخش از تمدن و فرهنگ ما که بخش کوچکی هم نبود. ما نخستین بار با تلاش او می‌توانیم اوستا را بخوانیم و بفهمیم. یک فرهنگنامه‌ای در هند نوشته می‌شود بنام فرهنگ دساتیری. عده‌ای از زرتشتیان مهاجری که به هند می‌روند، یک تاریخ جعلی و فرهنگ قلابی با کلمات قلابی بعنوان کلمات اصیل در آن کتاب تدوین می‌کنند. در عصر مشروطه که

عصر تمایلات ناسیونالیستی است روشنفکران ناسیونالیست ایران، سراسیمه بسمت این کتاب می‌روند. بسیار از کلمات این فرهنگ دساتیری که جعلی هستند و اصلاً فارسی نیستند، وارد فرهنگنامه‌ها می‌شوند. حتی وارد فرهنگ برهان قاطع. تلاش بزرگی که پورداد در خدمت به زبان فارسی انجام داد همین افشای فرهنگ دساتیری و جعلی بودن این کلماتی بود که داشت در زبان فارسی جا می‌افتاد. در دوره مشروطه هم این‌ها را بکار گرفته و نوشته‌اند. یعنی شاعرانی که می‌خواستند بگویند ما می‌خواهیم به زبان سره بنویسیم و یا تمایلات فارسی‌گرایی داریم، به این فرهنگ دساتیری رجوع می‌کردند. تحقیقات پورداد در حقیقت پرده از این فرهنگ دساتیری و جعلی بودنش برمی‌دارد. این مقدمه‌ای می‌شود که بسیاری از کلمات جعلی از زبان فارسی، رخت بربندد. خدمت دیگر پورداد به زبان فارسی که بسیار اهمیت داشت این بود که بسیاری از کلمات اصیل کلاسیک ما را بخصوص در زبان پهلوی ریشه داشتند بازشناسی و به ما معرفی نمود. یعنی ما از طریق او با بسیاری از اصطلاحات و تعبیرات آشنا می‌شویم که فارسی اصیل بودند و کم‌کم وارد زبان فارسی نوشتاری می‌شوند و ما با گنجینه غنی‌ای از واژه‌گان در آثار پورداد روبرو می‌شویم. اما به اعتقاد من نگاهی که پورداد از فرهنگ و تمدن ایران باستان ارائه می‌دهد، یعنی تمام کارهایی که در مورد اوستا کرد، یادداشتهای یشت‌ها که غنی‌ترین یادداشتهایی است که نوشته می‌شوند و اشاراتی که بر تحولات تاریخ و فرهنگ ما در دوره باستان می‌کند، در واقع بخشی از هویت ما را بازسازی و بازآفرینی می‌کند و به گنجینه غنی ملی ما پیوند می‌دهد. کار او در حقیقت سرآغازی است برای تمام تحولاتی که بعدها در زمینه پهلوی شناسی، زبان شناسی باستانی، اوستا شناسی گسترش پیدا می‌کند و بعنوان یک شعبه دانشگاهی رشد می‌کند و بخشی از میراث فرهنگ ملی را مورد پژوهش و تحلیل قرار می‌دهد. این میراث قدمهای اولیه‌اش بصورت قدمهای استوار و اصولی توسط پورداد برداشته شده و او هم مثل بسیاری از روشنفکران آن دوره نقش بسیار مهمی داشته است. اگر قزوینی تاریخ فرهنگ ایران اسلامی را مورد بررسی و دقیق عالمانه و محققانه قرار داد و با نوشتن آن یادداشتهایی که گنجینه و دریائی از اطلاعات است و ما را به بدنه ایران اسلامی پیوند می‌زند پورداد ما را به بدنه ایران پیش از اسلام پیوند می‌زند و راه را باز می‌کند برای تحقیقات جدید در مورد گذشته تاریخی ما. در واقع



تلاش پورداود مکمل تلاش قزوینی است و تلاش قزوینی مکمل تلاش پورداود. اینها در حقیقت با این کار استمرار تاریخ ما را در تجلی عینی اش به وجدان جامعه ما منتقل می کنند. و مهم هم این است که همه آن آثاری که از این شخصیت‌های فرهنگی برجای مانده است اسناد مدونی از تاریخ این دوره هستند و همچنان ارزش تحقیقی و بررسی آنها برای ما کارساز است.

تلاش - آقای دکتر آجودانی باسپاسی بیکران از شما

## مفهوم حقوق بشر در دوره مشروطیت

روز پنج اوت برابر است با یکصد و یکمین سالگرد انقلاب مشروطه در ایران. سال گذشته دویچه وله در سالروز این انقلاب، گفت‌وگویی داشت با ماشاالله آجودانی، درباره مفهوم حقوق بشر در دوره مشروطیت.

این روزها ایرانیان در داخل و خارج از کشور یاد نهضتی را گرامی می‌دارند که نمادی است برای تلاشی که مردم ایران طی یکصد سال اخیر کرده‌اند تا به دموکراسی، مردم‌سالاری برسند. در قانون این نهضت، که به نام مشروطه و مشروطه‌خواهی مشهور است، مقابله با استبداد نشسته‌است. در دوره مشروطیت چه درکی از حقوق بشری وجود داشت که در متون مطرح می‌گشت؟ دکتر ماشاء الله آجودانی، تاریخدان مقیم انگلیس، به پرسش‌هایی در این زمینه پاسخ می‌دهد

گوید که آیا مردم آن دوران هم هنگامی که از حقوق بشر سخن می‌گفتند همان را می‌فهمیدند که امروز ما می‌فهمیم.

هدف مشروطه‌خواهان این بود که مردم، برخلاف عصر استبداد، دارای حقوق شوند و حکومتی به انتخاب مردم برقرار شود که برابری همه ایرانیان را در برابر قانون به رسمیت بشناسد. نتیجه آن شد که با وجود مقاومت شمار بسیاری از روحانیان با اصل برابری همه ایرانیان در برابر قانون، مشروطه‌خواهان مجلسی منتخب مردم تاسیس کردند که این برابرقوقی را در قانون اساسی گنجانند. برابری همگان در برابر قانون از جمله حقوق بشر است، یعنی حقوق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که به همه انسانها بی‌توجه به ملیت، دین، اعتقاد، جنسیت، نژاد و طبقه آنها تعلق می‌گیرد. و این درک امروزین ما از حقوق بشر است.

آقای دکتر ماشاالله آجودانی، در متونی که شما طی سالهای تحقیق‌تان درباره مشروطه بررسی

کرده‌اید، تا چه حد مفهوم حقوق بشر مطرح می‌شود؟

ماشاله آجودانی: مفهوم حقوق بشر به روشنی مطرح می‌شود در این دوره، حتا در اشعار این دوره هم از حقوق بشر یاد می‌کنند و هم در مضامین‌اش. مثلا در مورد ادبیات این دوره من نمونه شعری برایتان می‌خوانم که دقیقا لفظ حقوق بشر در معنای جدیدش بکار رفته، شعری است از میرزا آقاخان کرمانی که در زمینه حق حاکمیت ملت به حقوق بشر اینجوری می‌گوید: «کنون ای مرا ملت هوشمند/ چرایید در چاه غفلت نژند/ برآیید و ببینید کار شگفت/ به آسان توانید گیتی گرفت/ ولی تا شناسید از خیر و شر/ ببايست خواندن حقوق بشر/ که تا خود بدانید از آیین و راه/ بد و نیک گیتی نباشد زشاه/ اگر آگاهی تان بصد کم و بیش/ ببینید هر چیز در دست خویش». ظاهرا این قدیمی‌ترین نمونه شعری است که در آن نخستین بار حقوق بشر به معنای جدید بکار می‌رود و صریحا بر حق حاکمیت ملی انگشت نهاده می‌شود. اما سالها قبل از این شعر و شاید نزدیک به ۳۸-۳۷ سال قبل از اعلام انقلاب مشروطه در ایران کتابی نوشته می‌شود که این کتاب در ۱۲۸۷ هجری قمری نوشتن‌اش پایان می‌گیرد و به احتمال قوی ۱۲۹۱ یا ۱۲۹۲ قمری در ایران چاپ می‌شود، بنام «یک کلمه». و این «یک کلمه» در واقع مواد اصلی اعلامیه جهانی حقوق بشر را به فرانسه که در سال ۱۷۸۹ تعیین شد و ضمنا اعلامیه اعلام شد و در مقدمه قانون اساسی فرانسه پذیرفته شده بود، به زبان فارسی ترجمه می‌کند و در پیشگفتار کتابش می‌گوید، این کنستیتوسیون، شناخت و تصدیق و توکل کرد آن اصول کبیره را که در سال ۱۷۸۹ اعلان شده بود، آن اصولی که اساس حقوق عامه فرانسه هست، یعنی همان حقوق شهروندان. و در همان رساله «یک کلمه» که سال نوشتن‌اش ۱۲۸۷ هجری قمری است، یعنی سالها پیش از اعلان مشروطیت، در ۲۱ ماده، مسایل مربوط به حقوق بشر را مطرح می‌کند که اولی‌اش هست مساوات در محاکمات اجرای قانون، سومی‌اش هست حریت شخصیه (یعنی آزادیهای فردی)، و بعد حریت مجامع (یعنی آزادی اجتماعات)، و بعد حریت سیاسیه (یعنی آزادی سیاسی و اینکه اهالی حق داشته باشند در انتخاب و کلا)، و بعد مهمتر از همه عدم شکنجه و تعزیز (یعنی منع شکنجه)، حریت صنایع و کسب. همه این آزادیها که من نمونه‌هایی را برای شما خواندم، او در «یک کلمه» بیان می‌کند و با قوانین شریعت تطبیق می‌دهد و می‌گوید که هیچکدام از اینها با شریعت اسلامی مخالف نیست. بنابراین اگر دقت بکنیم، شاید نزدیک به

۱۴۰ سال پیش در مملکت ما مسئله حقوق بشر در «یک کلمه» مستشارالدوله تدوین و با اساس شریعت تطبیق داده شد. اگرچه همانموقع روشنفکر دیگری بنام آخوندزاده بر همین کتاب نقد نوشت، یعنی آخوندزاده در نامه‌ای که به مستشارالدوله می‌نویسد در نوامبر ۱۸۷۵ میلادی که تقریباً می‌شود ۸ شوال ۱۲۹۲ قمری می‌گوید، اما شما برای اجرای عدالت به احکام شریعت مستمسک می‌شوید. به خیال شما چنان می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت کنستیتوسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می‌توان داشت، هاشا و کلا، درک محال و ممتنع است. و خوب او، آخوندزاده، مخالفت می‌کند که اینها را نمی‌شود با شریعت تطبیق داد و از طریق تطبیق آنها با شریعت مثلاً به این حقوق دست پیدا کرد.

آقای آجودانی، شما اشاره کردید به اینکه مفهوم حقوق بشر در معنای جدیدش در این متون دوره مشروطه آمده است. یعنی به نظر شما مسئله جهانشمول بودن حقوق بشر هم مطرح شده آنموقع؟

ماشاله آجودانی: بله! حتا رسالات و همین رساله «یک کلمه» هم که به شما گفتم، مقدمه‌ای دارد که آن در حقیقت راه نجات ملت‌ها را همین حقوق می‌داند و رمز و راز پیشرفت کشورهای غربی را در یک کلمه، یعنی در حقوق می‌بیند و در قانون می‌بیند و انتظاماتی که این قانون برای اجرا خواهد داشت. بنابراین در آن دوره این صحبت‌ها بوده و حتا در نوشته‌های روشنفکرانی مثل آخوندزاده، ملکم، میرزاآقاخان کرمانی بکرات مسایل حقوقی و مسایل قانونخواهی و اینکه حقوق بشر جزو این مسایل هست، مورد بحث نظری قرار گرفته و مطرح شده است، و خوب عمدتاً سعی شده با شریعت هم تطبیق داده بشود.

اگر تلاش شده که با شریعت تطبیق داده بشود، پس محدودیت‌هایی هم قائل شدند برای این حقوق بشر؟

ماشاله آجودانی: ببینید، من منظور از محدودیت‌ها را نمی‌فهمم. اینها این مسایلی را که در حقوق بشر می‌شناختند، خوانده بودند یا در اعلامیه جهانی حقوق بشر دیده بودند و یا در

مباحث قانونی‌شان، اینها را بزبان فارسی ترجمه می‌کردند و برای اینکه اینها مورد قبول جامعه اسلامی قرار بگیرد، با آیات و احادیث تطبیق داده می‌شد که بگویند بله اینها با شریعت تطبیق دارد و مخالفش نیست. و من از نقد آخوندزاده در آن دوران برای شما سخن گفتم. در واقع ایراد آخوندزاده به این است که شما به ضرب شریعت می‌خواهید این مسایل را به مردم بقبولانید، در حالیکه همه این حقوق با روح شریعت مخالف است و در نقدی که بر او می‌کند این تناقضات را مطرح می‌کند. در جامعه ایران هم اگر دقت بکنیم، ما همیشه تا به امروز این مشکل را داریم. یعنی همین امروز هم همین صحبت‌ها را می‌کنند که اسلام با دموکراسی سازگار است و نمی‌دانم، بعضی جاها که حتا می‌گویند ما بهترش را در حقوق اسلامی داریم و این نوع تطبیق‌دادنها و به اصطلاح جنبه شرعی دادنها در سرتاسر این دوران تاریخی بنوعی ما با آن روبرو هستیم. و به اعتقاد من این نوع کارها، یعنی در واقع به پاک‌کردن صورت مسئله اکتفا کرده‌اند و بجای اینکه مشکل را بطور اساسی طرح کنند، می‌آیند مثلاً با وصله پینه کردن و در واقع با راه حل ساده‌تری که بگویند این حرف همان است. یعنی این با شریعت اسلامی هیچ مخالفتی ندارد و حتا در رسالتی که نوشته‌اند در مورد کل مدنیت غربی و اصلاً در مورد مشروطیت غربی و قانونخواهی غربی مدعی شده‌اند که در جنگهای صلیبی اروپاییان وقتی که شکست خوردند به این نتیجه رسیدند که علت این شکست چه هست و رفتند و تحقیق کردند و فهمیدند که اینها همین مشروطیت اسلامی بود که باعث موفقیت مسلمانان شد و بعد می‌گویند که این مشروطیت را از اسلام گرفتند. این نوع سندسازی‌ها و این نوع جعل‌ها به یک بدفهمی در تفکر ایرانی دامن می‌زد. و اگر امروز تاریخ‌نگار اندیشه نخواهد به این مسایل دقت بکند و دوباره از همین زاویه وارد این بحثها بشود، به اعتقاد من خطرناک است. یعنی این تاریخ‌نگاری اندیشه نیست و بازهم وصله پینه کردن است و بازهم دنبال اینکه ما مسایل اساسی را بطور اصولی نبینیم. با پاک‌کردن صورت مسئله ما به هیچ جایی نمی‌رسیم. باید مشکلات را عمیقاً طرح بکنیم و نشان بدهیم که مشکل در کجاست.

## ارزیابی شما از شواهدی که وجود دارد چه هست؟ تا چه حد ایده‌هایی که در زمینه حقوق

### بشر مطرح می‌شدند، گوش شنوا پیدا می‌کردند؟

ماشاله آجودانی: واقعیت این است که جامعه ایران یک جامعه بسته‌ای بود، یک جامعه‌ای بود که از درون سنت با این مسایل برخورد می‌کند. یعنی تجدد از غرب به جامعه ما وارد می‌شود. اینها ریشه نداشت و نه تنها ریشه نداشت، بلکه آنجایی هم که به بحث درمی‌آید، با همین نکاتی که خدمت‌تان گفتم، یعنی ایجاد این‌همانی‌ها که بگویند اینها عین اسلام است و حتا این ادعا را بکنند که اینها از اسلام گرفته شده، در حقیقت فرصت را برای یک بحث اصولی از دست دادند و نگذاشتند این مسایل در ایران تبدیل به یک بحث اساسی بشود. ما یک جامعه سنتی داشتیم و طبیعی‌ست که جامعه سنتی آمادگی این مسایل را نداشت. «یک کلمه» هم که وقتی منتشر می‌شود، مثل یک موسیقی ناهموار است. من از آن تعریف کرده‌ام موسیقی ناموزونی که به گوشها ناآشنا بود. و طبیعی‌ست که در این جوامع امکان درک این مسایل، مثلا حقوق فردی و حقوق انسانی، به این آسانی وجود نداشت. جامعه‌ای که در تارهای تاریک سنت درهم پیچیده شده بود. روشنفکران آن دوره از سر ناگزیری برای اینکه فکر می‌کردند هرچه زودتر یک تحولی در جامعه ایجاد بکنند، یک نهاد قانونی در جامعه بوجود بیاورند با تطبیق دادن اینها به شریعت و با گفتن اینکه اینها عین شریعت است، بحث اساسی در جامعه ایران ایجاد نکردند و اینها البته ناگزیری‌های تاریخ ما را نشان می‌دهد. ولی در ضمن فراموش نکنید، همین بحثها بالاخره تا آنجا کشیده شد که مردم در جستجوی این بودند که پارلمان درست بکنند، به دادگستری دست پیدا بکنند و با همه این کجدار و مریزها قطعا این نوع بحثها بالاخره در جامعه ایران تاثیرگذار بود، منتها در حد این تاثیرگذاری نباید مبالغه کرد. کار تاریخ‌نگار این است که واقع‌بینانه این مسایل را طرح بکند. چون امروز که من و شما داریم صحبت می‌کنیم، صدسالگی مشروطیت را دارند جشن می‌گیرند و باز اغراق‌ها و مبالغه‌های بسیاری از در و دیوار فرو می‌ریزد که با واقعیت‌های تاریخی ما همخوانی ندارد. دستاوردهای اینها را باید دقیق شناخت و آنجایی که

می‌شناسیم ارج بگذاریم و آن شیوه‌هایی که قابل انتقاد و نقد است آنها را مورد نقد جدی قرار بدهیم که بتوانیم امروز لاقلاً یک بحث جدی‌تری در جامعه ایران مطرح بکنیم.

## روشنفکر ما مصلح اجتماعی شد

### روشنفکری ایران از کجا و با چه مساله‌ای آغاز شد؟

روشنفکری مساله‌ای جدید و از پدیده‌های دنیای مدرن است. برای روشنفکری تعریف‌های متفاوتی وجود دارد، اما من تعریف ذاتی برای روشنفکری را قبول ندارم، چرا که روشنفکری پدیده‌ای تاریخی و اجتماعی است. از این رو باید به صورت تاریخی بیان و تعریف شود. روشنفکر، پرسشگر است.

او از مسائل خود و مسائلی که در پیرامونش می‌گذرد پرسش دارد و این بنیاد پرسشگری روشنفکری ایرانی، بنیاد تاریخی دوره مشروطه را با خود دارد. به این معنی که پرسشگری روشنفکری در دوره مشروطه از وضعیت خودش نسبت با جهان مدرن آغاز می‌شود.

روشنفکر مشروطه می‌پرسد که نسبت من با این دنیای مدرن چیست؟ به این تعبیر در دوره مشروطه روشنفکر به کسی می‌گوییم که براساس موقعیت تاریخی خودش در ارتباط با دنیای جدید شروع به اندیشیدن می‌کند.

اما از اینجا که آغاز به پرسشگری می‌کند، اشکال کار روشنفکری هم رخ می‌نماید. اشکال کار این بود که پرسشگری فقط به طرح پرسش و تفکر ختم نشد بلکه به یافتن راه‌حل‌های سیاسی هم منجر شد. از این رو روشنفکر دنبال حل کردن مشکلات هم رفت و از همین جا سیاسی شد.

یعنی روشنفکر با این دیدگاه به عنوان مصلح اجتماعی بار سیاسی هم برای حل مشکلات جامعه خود برداشته دارد. در حالی که در غرب بسیاری از روشنفکران کارشان تنها اندیشیدن بر سر مسایل اجتماعی بود.

روشنفکران غربی الزاما سیاسی و فعال سیاسی نبودند. اما روشنفکران ایرانی عمدتاً فعال سیاسی هستند، به همین دلیل روشنفکری ایران با مشکل خاص تاریخی آغاز می‌شود. از نظر من اگر



بتوانیم بنیاد این مشکل و پرسش را پیدا کنیم می‌فهمیم که اساس مساله‌ای که روشنفکری مشروطه داشت چه بود.

### به نظر شما اساس این مشکل چه بود؟ آیا این مشکل همچنان پا برجاست؟

به اعتقاد من اساس مساله و آن پرسش اساسی همچنان گریبانگیر روشنفکری امروز ایران است. برای مشخص شدن بحث، مثالی از «آخوندزاده» می‌زنم. آخوندزاده سوالی طرح می‌کند. به نظر من پاسخی که به این سوال داده می‌شود مشکلات جامعه ما را روشن می‌کند. آخوندزاده در برزخ «سنت و تجدد» جامعه این سوال را مطرح کرد.

آخوندزاده می‌گوید: «از یک طرف اولیای دین اسلام با شدت تمام تاکید می‌کنند که ما دین و ایمان را باید ترک نکنیم تا اینکه از امید حیات اخروی و سعادت سرمدی محروم نشویم. از طرف دیگر علما و حکمای اروپا فریاد می‌زنند که ما باید از عالم بربریت و جهالت بیرون بیاییم و علم تحصیل بکنیم و سیویلیزاسیون بیاییم.»

اگر به حرف اولیای دین اسلام گوش بدهیم باید لا محاله از انوار علوم و سیویلیزاسیون محروم بشویم چنانکه هستیم و اگر به حرف علما و حکمای اروپا گوش بدهیم در این صورت خدا حافظ دین ما و آرزوهای شیرین ما که در شوق دیدار حوران بهشت می‌داریم. در این صورت امید حیات اخروی و سعادت سرمدی خودبه‌خود زایل می‌شود. خوشا به حال آن کسی که این دو حالت متناقضه را در خود جمع تواند کرد.

اما به نظر محال می‌آید.» این بحثی است که او مطرح می‌کند. در این بحث تناقضی وجود دارد، چرا که از ابتدا دین‌باوری و سیویلیزاسیون را با یکدیگر متضاد می‌بیند، اما واقعیت این است که بعد از آخوندزاده کار مهم روشنفکری ایران جمع کردن همین دو حالت متناقض بود. تصویری که آخوندزاده با آن درگیر بود تا امروز هم ادامه دارد.

یعنی با توجه به اینکه این تلاش منجر به موفقیت نشد و همچنان صد سال است که ادامه

دارد؟

بله. یعنی حرفی که آخوندزاده در آن زمان مطرح می‌کند، در واقع موقعیت یک انسان شرقی را به تصویر می‌کشد که در یک جامعه سنتی و مذهبی حضور دارد. در این جامعه برخی در مقابل تجدد، علم و سیویلیزاسیون ایستادگی می‌کنند. آخوندزاده از یک قرن قبل جمع شدن سنت و تجدد را با یکدیگر محال می‌دانست. اما واقعیت روشنفکری ایران این شد که در تمام این سال‌ها می‌خواست این دو را با یکدیگر جمع کند.

از همین جاست که مشکل روشنفکری ایران ایجاد می‌شود. در واقع بخشی از روشنفکران سعی می‌کردند مفاهیم تجدد را با مسایل اسلامی تطبیق داده و به لباس اسلامی در بیاورند یا آنها را به مفاهیم آشنا در سنت تقلیل دهند، چنین کاری بدون بروز تناقضات بسیاری ممکن نبود، تناقضاتی که همچنان گرفتار آنیم. آنان در پی حل مساله نبودند.

با آن نوع کارها فقط صورت مساله را پاک می‌کردند و مشکل به جای خود باقی می‌ماند. از سوی دیگر بعضی روشنفکران حتی سعی می‌کردند مسائل سنتی را با مدرن‌ترین مسایل تجدد یکی بگیرند.

یعنی می‌خواستند بگویند همه این اندیشه‌های مدرن در سنت هم وجود دارد. این نوعی ناهمخوانی و ناهماهنگی بود که از ابتدا در سرنوشت روشنفکری ما وجود دارد و همچنان با ما به حیات خود ادامه می‌دهد و بر زندگی ما تاثیر می‌گذارد.

هیچ تفاوتی بین روشنفکری دوره مشروطه و امروز وجود ندارد و روشنفکر امروز همان

تکرار تاریخ روشنفکری است؟

نه به این صورت نیست. تفاوت‌هایی وجود دارد. یکی از این تفاوت‌ها در اینجاست که در دوره مشروطیت روشنفکران با هم در حال گفت‌وگو بودند. مثلاً روشنفکری مذهبی مثل «مستشارالدوله» با «آخوندزاده» که اعتقادات مذهبی همچون او ندارد با هم همکاری می‌کنند.

این دو به طور مرتب با هم در حال مکاتبه هستند. به گمان آخوندزاده راه نجات ایران نوشتن کتاب «مکتوبات» و تغییر «الفبا» است، ولی مستشارالدوله فکر می کند که باید مواد اعلامیه حقوق بشر، مندرج در مقدمه قانون اساسی فرانسه را به زبان فارسی ترجمه کرده و با آیات و احادیث تطبیق دهد تا به مردم بگوید که تجدد با اسلام سازگار است. این دو روشنفکر که دو نوع عمل مختلف دارند با همدیگر در حال گفت و گو و ارتباط هستند.

حتی سیدجمال الدین اسدآبادی با روشنفکری مثل میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملکم خان در ارتباط است. یعنی با توجه به اینکه می بینیم روشنفکری دچار تناقض است اما بر این فضا هنوز اخلاق روشنفکری حاکم است. روشنفکران با هم در حال گفت و گو و نقد کردن یکدیگر هستند. این زمانی بود که هنوز دشمن یکدیگر نبوده و برای حذف یکدیگر نیامده بودند. آنها برای گفت و گو آمده بودند، از این رو می بینیم که از درون گفت و گوهای آنها سرانجام چیزی به نام مشروطه ایرانی سر بر می آورد. یعنی این گفت و گوها با همه تناقضاتی که دامن می زد باز دستاوردهای مدنی و فرهنگی خود را داشت.

شما معتقدید گفت و گوی روشنفکران با یکدیگر ادامه نیافت؟ آیا نمی توان این گفت و گو را

در تحولات دیگر جامعه ایران مشاهده کرد؟

امروز اگر به روشنفکری به عنوان یک پدیده تاریخی و اینکه روشنفکری یعنی گفت و گوی مستمر نگاه کنیم و فعالیت روشنفکری را نوعی طرح پرسش از طریق گفت و گوی مستمر بدانیم می بینیم هرچه از مشروطیت دور می شویم روشنفکری ایران سنت گفت و گو را از دست می دهد. حتی ارتباطش با گذشته روشنفکری خود هم کم و بیش قطع می شود. اکنون در جامعه به جای گفت و گو مونولوگ داریم و همه متکلم وحده هستند. روشنفکران ما جزیره های پراکنده ای هستند که این جزیره های پراکنده در درون ایدئولوژی های وارداتی یا در درون افکار و برداشتی که خودشان دارند در حال صحبت کردن با خودشان و اندک مخاطبان خودشان هستند.

امروز روشنفکران ما با یکدیگر در حال گفت‌وگو نیستند. سنت پسندیده‌ای را که در اخلاق روشنفکری مشروطه می‌بینیم ادامه نیافت. روشنفکران قرن قبل اخلاق گفت‌وگو را داشتند، از این رو پرسش‌هایی را هم که طرح می‌کردند از طریق همین گفت‌وگوها تا حدودی مورد نقادی قرار می‌دادند.

حتی روشنفکران سیاسی مثل «مشیرالدوله» که در دوره ناصرالدین شاه صدراعظم شده بود، در دستگاه حکومت خود از «ملکم‌خان» و «مستشارالدوله» استفاده می‌کرد.

دولتمردان دیگر این دوره مثل «امین‌الدوله» با روشنفکران در ارتباط بوده و مرتب در حال گفت‌وگو و مکاتبه بودند. دیگر آنکه می‌بینیم روشنفکری در دوره مشروطه در عین اینکه عامل پرسش‌های تازه است و از طریق گفت‌وگوی مستمر به فعالیت‌های خود ادامه می‌دهد، اما در ضمن قصد انجام عمل سیاسی هم دارد.

از این رو سرنوشت روشنفکری این شد که در ضمن کار فکری، فعال سیاسی هم باشد و در عمل سیاسی هم مشارکت داشته باشد. این نوعی تناقض است، به این معنی که یک متفکر به فعال سیاسی تبدیل می‌شود.

یعنی جانبدار می‌شود و جانبداری با مستقل اندیشیدن و روشنفکری منافات دارد. ولی متأسفانه بعد از مشروطه به جریان تازه‌تر روشنفکری که می‌رسیم می‌بینیم، روشنفکری ایران سنت گفت‌وگو را از دست می‌دهد. روشنفکران امروز نه تنها با یکدیگر گفت‌وگو نمی‌کنند بلکه با فحاشی و تهمت به نفی یکدیگر می‌پردازند و همچنان جانبدارانه هم عمل می‌کنند.

### شما چه دلیلی برای وقوع این جریان دارید؟

به این دلیل که ما امروز در شرایطی بحث می‌کنیم که همه روشنفکران خودمحمور و متکلم هستند. اگر کسی در گفت‌وگوی مستمر و دوطرفه باشد اساس نقد را می‌پذیرد. اما وقتی روشنفکران ما متکلم‌وحده و منولوگ هستند یعنی اینکه دچار خودشیفتگی هستند.

من از جمله دلایل این مساله را برخورد ایدئولوژیک می‌دانم. در جامعه اغلب با مسائل، برخورد ایدئولوژیک صورت می‌گیرد و به لحاظ تاریخی عمدتاً استبداد سیاسی چه مذهبی و چه در این تک‌گویی‌ها نقش موثری داشت. یعنی چه از درون یک ایدئولوژی سیاسی مشخص می‌خواست به جهان ما نگاه کند و برای همه مسائل ما جواب داشت.

به همین دلیل به گفت‌وگو روی نمی‌آورد و به‌طور مرتب هم در سنت چپ ایران تهمت زدن و پرونده‌سازی را می‌دیدیم که اینها بیشتر ریشه در ایدئولوژی داشت.

از این رو روشنفکری امروز ما بیشتر ایدئولوژی‌زده است. اما روشنفکری دوره مشروطه در حال اندیشیدن بر سر مشکلات تاریخی خودش بود. این روشنفکری می‌خواست راه‌حلی هم پیدا کند. روشنفکر مشروطه دلسوزتر و تا حدودی دنبال جواب بود، اما روشنفکر امروزی وقتی در جایی قرار می‌گیرد که گمان می‌کند همه جواب‌ها را دارد، دیگر با کسی گفت‌وگو نمی‌کند.

امروز هیچ روشنفکری مثلاً در حال گفت‌وگو با دکتر سروش نیست. او هم با هیچ‌کسی از جبهه مخالف گفت‌وگو نمی‌کند. روشنفکران دیگر هم همین‌طور تنهای تنه‌ایند. البته بسیاری از این روشنفکران هم ناجوانمردانه یکدیگر را نقد می‌کنند.

بسیاری از کتاب‌های روشنفکران امروز ما آنقدر خواننده ندارد که مقدمه‌های این کتاب‌ها خواننده دارد. چرا؟ برای اینکه مقدمه‌ها پر از فحاشی است.

### این مساله چه تاثیری بر روشنفکری می‌گذارد؟

نتیجه این است که دیدگاه‌ها تا وقتی به گفت‌وگو در نیاید خطاهایشان مشخص نشده و قوت و ضعفشان دیده و برای مردم ما روشن نمی‌شود. از این رو اندیشه روشنفکران امروز نمی‌تواند حرکت تاریخی را برای ایجاد تحول در ایران به‌وجود بیاورد.

در حالی که اگر به عقب برگردیم می‌بینیم روشنفکران مشروطه توانستند یک حرکت تاریخی به‌وجود بیاورند. چون اصل گفت‌وگو را تا حدودی رعایت می‌کردند پس صدایشان در جامعه انعکاس یافت.

## این غربت روشنفکری و تک‌گویی چه تاثیری بر خود روشنفکری دارد؟

این مساله باعث می‌شود که روشنفکری به راه طبیعی خودش نرود، از این رو پرسش‌هایی هم که طرح می‌کند اغلب بدون پاسخ می‌ماند. چرا که در بسیاری موارد به علت عدم وجود سنت گفت‌وگو اساساً پرسش‌هایی که طرح می‌شود غلط طرح می‌شود و کسی هم برای پاسخ گفتن به آنها اقدام نمی‌کند.

## چرا این مساله ایجاد شد؟ دوری روشنفکران از یکدیگر فقط به دلیل فراموشی سنت

### گفت‌وگو بود؟ نقش عوامل دیگر را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

اینکه چرا چنین اتفاقی می‌افتد، به نظر من فشار و اهرم‌های قدرت سیاسی عامل مهمی است. اما استبداد مذهبی و سیاسی همه مساله نیست. قسمت دیگر مشکل به تربیت و اخلاق روشنفکری برمی‌گردد که متأسفانه آن فرهنگ گفت‌وگو و تعامل ادامه و استمرار نیافت و ناگزیر قطع شد. بخشی از این مساله هم به علت نفوذ جریان چپ است.

اما به هر حال این واقعیت تاریخ ما است حتی اگر ما نتوانیم درست توضیح بدهیم که کدام عامل موثرتر بوده اما می‌توانیم ببینیم که در قیاس با دوره مشروطه روشنفکری امروز ایران همچنان همان مشکلات را دارد. اکنون ۱۵۰ سال از نهضت قانونخواهی و صد سال از مشروطه می‌گذرد و هنوز به دنبال جامعه قانونمند هستیم. هنوز خواسته‌های انقلاب مشروطه جزئی از مطالبات ماست.

این نشان می‌دهد که روشنفکری ایران تفاوتی با روشنفکری غرب دارد؛ تفاوت در این است که روشنفکری ما محصول غیبت مفاهیم است. ما در غیبت مفاهیم خواستیم از مفاهیم حرف بزنیم. یعنی چه؟ یعنی اینکه ما در نداشتن آزادی از آزادی حرف زدیم.

ما در نداشتن قانون از قانون حرف زدیم. یعنی این مفاهیم هرگز در زمانی که از آنها حرف می‌زدیم زمینه‌ها و الزامات بنیادی و اولیه خود را در ایران پیدا نکرده بودند، در حالی که در غرب اگر هنوز از آزادی حرف می‌زنند، آزادی هم، به عنوان نهادهای مدنی در غرب وجود دارد

و هم مفهوم آن غایب نیست چرا که «قانون» و «حقوق» قانونی از یونان باستان در فرهنگ غرب معنی داشت.

می‌توان گفت ما اکنون از روشنفکری حرف می‌زنیم در حالی که حتی مفهوم روشنفکری و

تعریفی جامع برای روشنفکری ایرانی و جنبش روشنفکری ایرانی در ایران وجود ندارد؟

بله، ما از روشنفکری حرف می‌زنیم در حالی که مفهوم روشنفکری در واقعیت تاریخ ما برای ما روشن نیست. یعنی روشنفکری ایران تاریخ خودش را نتوانسته به صورت اندیشیده شده‌ای بنویسد تا بر سر آن بیندیشد.

با این حساب به نظر شما بعد از مشروطه جنبش یا جریان روشنفکری داشتیم؟

اگر برای روشنفکر تعریف ذاتی کنیم که من مخالف این تعریف هستم. چون تعریف روشنفکری را باید با مفهوم تاریخی بررسی کرد، می‌توان گفت روشنفکری نداشتیم.

یکی از نوشته‌های آیزیا برلین در مورد دو کلمه «انتلیکتوال» و «ایتلجنسیا» است و می‌گوید در روسیه ای که حتی تولستوی و چخوف بود، روشنفکر نداریم، بلکه «ایتلجنسیا» داریم. «برلین» روشنفکر را کسی می‌داند، که فکر تولید می‌کند، اما «ایتلجنسیا» از خودش اندیشه‌ای ندارد بلکه اندیشه دیگران را ضبط می‌کند و بر اساس آن می‌خواهد حرکت اجتماعی و سیاسی کند.

از این دیدگاه مارکسیست‌هایی که در ایران بودند هیچ‌کدام روشنفکر و اندیشمند در معنای برلینی نبودند برای اینکه اینها ایدئولوژی داشتند. با این حساب اگر بخواهیم در ایران نگاه کنیم ما در دوره مشروطه می‌توانیم «آخوندزاده» را روشنفکر بنامیم.

«سیدجمال‌الدین اسدآبادی» راهم به یک معنا می‌توان روشنفکر خواند، چون او هم در دنیای اسلام خودش بر سر مشکلات مسلمانان فکر می‌کند تا راه‌حلی بیابد.

«میرزا آقاخان کرمانی» را هم می‌توانیم بگوییم روشنفکر. او بر سر تاریخ ایران اندیشید و نظریه داد ولی در همان دوره نمی‌توان به «تقی‌زاده» یا «فروغی» روشنفکر گفت. اما اگر روشنفکری را

آنگونه که من می‌بینم به عنوان یک پدیده تاریخی ببینیم نمونه آخوندزاده، اسدآبادی، تقی‌زاده و فروغی را می‌توان روشنفکر ایرانی نامید.

### انتقاد شما از روشنفکری امروز چیست؟

امروز کسانی را می‌بینیم که می‌خواهند تفکر و اندیشه کنند، اما مشکل اصلی آنها این است که باز در مفهوم «برلین»ی متفکری نیستند که از خودشان اندیشه داشته باشند و بر اساس اندیشه و نظر خود بر سر مسایل ایران فکر کنند تا این اندیشه اصالت و مبنای فکری داشته باشد.

به همین دلیل روشنفکری ایران چه در تعریف و چه در عمل دچار بحران است، مثل همه شرایط و اوضاع ما. تناقضات جامعه ما در روشنفکری هم خودش را بازسازی می‌کند. یعنی وقتی نگاه می‌کنیم تا از آنچه جامعه ما به عنوان روشنفکری دارد، صحبت کنیم به روشنی می‌گوییم روشنفکری ما هم برای همین شرایط تاریخی است و محصول همین شرایط نابسامان و همه تناقضات جامعه و وضعیت موجود را هم با خود دارد.

البته نمی‌توان ادعا کرد که جامعه‌ای پر از تناقض و گرفتاری فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و عقب‌مانده داشته باشیم ولی بگوییم که جنبش روشنفکری در معنای غربی آن داریم.

شما به نقد اشاره کردید اما سنت نقد در ایران ریشه ندارد. مثلاً روشنفکران ما نقد را فرا نگرفته‌اند. آنان وقتی به نقد یکدیگر می‌پردازند در واقع چنان می‌تازند که همه چیز به نفع

### نیروهای مخالف دموکراسی تمام می‌شود. چرا؟

درست است. چون اینها با هم در گفت‌وگو نیستند پس تک‌گو هستند. روشنفکران ما چون با یکدیگر در حال گفت‌وگو نیستند پس خصمانه با یکدیگر برخورد می‌کنند. به یکدیگر فحش می‌دهند و نقد نمی‌کنند بلکه نفی می‌کنند. سنت روشنفکری در نفی و فحاشی نیست. آنان با لحن بی‌ادبانه و با توهین و افترا نسبت به یکدیگر حرف می‌زنند، به همین جهت خود روشنفکری بیش از همه در راه اندیشه سد می‌سازد.



به اعتقاد من اگر روشنفکری در راه ایجاد سانسور و خفقان نقش بیشتری نسبت به دولت‌ها نداشت، نقشش کمتر هم نبود. یعنی همانطور که حاکمیت‌ها سانسور می‌کردند روشنفکری ایران هم با اخلاقی که از خود نشان می‌داد به نوعی سانسورچی و مانع رشد تفکر بود.

روشنفکران ما با هر تفکر تازه، مستقل و جوان برخورد خصمانه کرده و مجال رشد به تفکر نمی‌دهند. آنان فضای سالمی برای خود ایجاد نمی‌کنند. این یک تصویر کلی است و نقدی است به کل فضا؛ فضایی که همه ما در آن نقش داریم و نفس می‌کشیم.

### شما قائل به وجود جنبش روشنفکری در ایران نیستید؟

ببینید اگر اگر بخواهیم نگاهی اصولی به سرنوشت روشنفکری داشته باشیم، باید همانطور که گفتم روشنفکری را از زادگاه روشنفکری در ایران نگاه و ارزیابی کرد. زادگاه روشنفکری ایران، دوران قاجار است. یعنی بیش از دو قرن تاریخ ندارد.

در ارزیابی روشنفکری می‌بینیم که تا امروز مثل بسیاری از دستاوردهای دیگر مشروطه اخلاق روشنفکری را هم از دست دادیم، از این رو مونولوگ شدیم و اینجاست که تعریف ذاتی به کار نمی‌آید و باید به نقش تاریخی روشنفکری توجه کنیم. نگاه «برلین» به روشنفکری تعریفی ذاتی است.

با نگاه برلین واقعا در ایران نمی‌شود خیلی به آسانی از روشنفکری حرف زد. براساس آن تعریف در ایران ما بیشتر با اینتلجنسیا روبه‌رو هستیم. اما با نگاه تاریخی استمرار روشنفکری در ایران را به همان معنایی که گفتم می‌توان دید. یعنی ما روشنفکر خود را داریم، با مشکلات خاص خود که خاص یک کشور عقب مانده است.

### چقدر ناامیدکننده است این روشنفکری ما؟

نمی‌دانم. اما در چند سال اخیر گرچه همچنان در غیبت مفاهیم و در غیبت گفت‌وگو سر می‌کنیم، اما در انزوا و در اینجا و آنجا، حرکت جوانی آغاز شده است که کم‌وبیش تلاش می‌کند که فارغ

از چارچوب دیدگاه‌های وارداتی خود بر سر مسائل ایران از پیش خود و از درون بیندیشد و پرسش‌های تازه‌ای به میان آورد.

این تلاش پویا که در بخش کوچکی از جریان روشنفکری به تازگی آغاز شده است، اگر به فرهنگ گفت‌وگو و نقدپذیری تن در دهد می‌توان امید داشت که روزنه امیدی پیدا شود تا بر سر مسایل و مشکلات تاریخی و اجتماعی خود، خودمان به عنوان ایرانی بیندیشیم و حاصل اندیشه‌هایمان را مورد نقد و گفت‌وگو قرار دهیم.

## باید از نقد تجددمان آغاز کنیم

شما در کتاب مشروطه ایرانی، ایرانی شدن مشروطه و تقلیل مفاهیم مدرن به مفاهیم سنتی را یکی از دلایل شکست مشروطه خواهی دانسته اید. سوال ابتدایی من این است که آیا شما اساساً با بومی کردن تجدد مخالفید یا با آنچه در ایران به نام بومی کردن رخ داده است؟

یک نکته اساسی را باید در ابتدا به صورت مشخص بیان کنم. خیلی ها در نقد کتاب مشروطه ایرانی، کاری را که روشنفکران در آن دوره انجام دادند، بومی کردن فرض می کنند و گمان می کنند من با بومی کردن مخالفم. در حالی که من اصولاً معتقدم ما باید تجربه مدرنیته را در نسبت با خودمان تعریف کنیم، چرا که امکان ندارد مدرنیته غربی را آنچنان که در غرب تجربه شده، در ایران پیاده کنیم. اما آنچه که مشروطه اتفاق می افتد بومی کردن مدرنیته نیست بلکه تقلیل آگاهانه مفاهیم مدرن است. در کتاب مشروطه ایرانی نشان داده ایم که تقلیل کار آگاهانه ای بود که به جهت ترس روشنفکر از دو استبداد به قول آیت الله نائینی انجام گرفته است.

روشنفکران با تقلیل مفاهیم مدرن به سطح مفاهیمی که واقعیت تاریخی شان با واقعیت آنچه از آن حرف می زنند، متفاوت است، آنها را پای مصلحت های سیاسی و اجتماعی خودشان قربانی می کنند.

آیا گزینه دیگری در مقابل روشنفکران ایرانی قرار داشت یا آنها ناگزیر از چنین انتخابی بودند؟

من هم معتقدم که در دوره مشروطه روشنفکر ایران مجبور و ناگزیر شد چنین راهی را انتخاب کند و در کتاب مشروطه ایرانی تلاش کرده ام دلایل این اجبار را بررسی کنم. بحث اصلی من این است که اگر آسیب شناسی تجدد درست انجام گیرد ما مشکلات و مسائل خودمان را نخواهیم فهمید مثلاً همین که می گوئیم روشنفکران مشروطه مفاهیم را تقلیل دادند باید پرسیم چرا تقلیل دادند.

شما در جایی گفته بودید، جنبش اصلاحات در ایران هم به همان دلیل تقلیل مفاهیم شکست خورد. آیا ما در یک بن بست تاریخی قرار گرفته ایم که چاره ای جز ایرانی کردن مشروطه یا تقلیل مفهوم اصلاحات نداریم در عین حال در صورت برگزیدن چنین راهی، محکوم به شکست هم هستیم؟

من هم معتقدم که یکی از دلایل شکست اصلاحات در ایران دقیقاً به دلیل تقلیل مفاهیم و سردرگمی های مشابه بوده، مثلاً جامعه مدنی که آقای خاتمی در ابتدا مطرح می کنند جامعه مدنی متعلق به دنیای مدرن است که سازوکارهای خودش را دارد. شما با چنین کاری نه تنها مفاهیم را در هم می ریزید، بلکه منظور واقعی خودتان را هم مشخص نمی کنید. درست مثل اینکه ما مفهوم پارلمان را به معنای جرگه افغان ها تقلیل دهیم و بگوییم این دو یکی است. در حالی که می دانیم مفهوم پارلمان یک مفهوم بنیادی است که ریشه در تحولات دنیای متفاوتی دارد. در واقع در دوران معاصر، چه در مشروطه و چه در دوران اصلاحات، روشنفکران با تقلیل مفاهیم در پی پاک کردن صورت مساله اصلی اند. صورت مساله این است که این دو با هم تفاوت بنیادی دارند و هیچ ربطی به هم ندارند.

شما معتقدید هیچ ربطی میان سنت ما و تجدد وجود ندارد اما برای شناخت این تجدد ما ابزار و مصالحی جز سنت خودمان نداشتیم. نهادها و ابزارهای عینی را می شد با اتخاذ یا ابداع یک اسم وارد کرد اما مفاهیم انتزاعی مثل آزادی بیان و قلم یا تکثر آرا به عنوان چیزی یکسره بیگانه با سنت ایرانی چگونه قابلیت طرح شدن دارد؟

ببینید، ما اکنون باید با این پریشان اندیشی های فکری مبارزه و آنها را نقد کنیم. به اعتقاد من مشکل ما سنت ما نیست، مشکل ما همین تجدد تقلیل گر و تقلیل گرای ماست که این همه بدفهمی در تاریخ ما نسبت به سنت ایجاد کرده و می کند. مشکل این است که می خواهیم جامعه مدنی را با تعابیری در جامعه جا بیندازیم که هیچ سنخیتی با دنیای مدرن ندارند و این شیوه تقلیل دادن ها دستپخت تجدد ماست. در سنت از این شیرین کاری ها و حرف ها نبود.

به همین جهت من معتقدم درست برخلاف جوامع غربی، در ایران و کشورهای نظیر ایران، باید به جای نقد سنت، از نقد تجدد شروع کنیم، چرا؟ برای اینکه فهمی که در تجددمان از سنت به دست داده ایم، فهم مخدوشی است که آغشته به انگیزه های سیاسی و ایدئولوژیک است. از طالبان و القاعده به عنوان مشکل سنت یاد می کنند. حال آنکه طالبان و القاعده محصول تناقض های تجدد ما هستند که از سنت سوءاستفاده سیاسی و ابزاری می کنند. در گذشته طی چند قرن، مجسمه های بودا در جامعه اسلامی بر سر جای خود بودند و سنت و جامعه سنتی با آنها کاری نداشت.

تکرار می کنم مشکل ما با سنت نیست، مشکل با برداشت هایی از سنت است که روشنفکران در تجدد ما از سنت ارائه داده اند و می دهند. برداشت های روزآمد شده که در اصل ربطی به سنت ندارند، بازتاب آرمان های ایدئولوژیک ماست از سنت.

تجدد در غرب از درون سنت نشأت گرفت و بیرون آمد، اما در کشورهایی مثل ایران اینگونه نبود، برای اینکه تجدد بر ما وارد شد، از بیرون وارد شد و ما بر اثر آن تجدد، سنت را نقد کردیم، یا نفی کردیم و حتی بد فهمیدیم، وصله پینه کردیم و چیزهایی به آن چسباندیم که در حد توانش نبود. به همین دلیل ما باید منتقد تجددمان باشیم.

شما از نسبت جامعه مدنی و مدینه النبی و چگونگی طرح اولی در جامعه ای با سنتی یکسره بیگانه شروع کنید.

اگر ما بپذیریم که جامعه مدنی هیچ ارتباطی با مدینه النبی ندارد، آن وقت وظیفه ما این است که مشخص کنیم انسان ایرانی، امروز که این سنت ها را در پشت سر خود دارد، از جامعه مدنی چه چیزی می تواند بفهمد و چگونه می تواند در ایران تلاش کند بنیادهای مدنی را ایجاد کند، وگرنه ایجاد اینهمانی میان مفاهیم سنتی و مدرن یک اشتباه متدولوژیک است که در عمل ما را دچار تناقضات اساسی می کند.

ما اول از همه باید تعریف کنیم که ما کی هستیم؟ سنت های ما چیست؟ و چه تفاوت هایی با دنیای مدرن داریم؟ و در این شرایط اگر بخواهیم نهادهای مدنی را در ایران نهادینه کنیم که با فرهنگ ما همخوانی داشته باشد چه باید بکنیم؟ با این پرسش ها، آن وقت مساله از اساس متفاوت می شود. دیگر مساله ما این نمی شود که میان مفاهیم بیگانه از هم، اینهمانی ایجاد کنیم، مساله این می شود که باید ببینیم آیا در درجه اول اصلاً جامعه مدنی می خواهیم داشته باشیم یا نه؟ آیا جامعه مدنی ضرورت دارد یا نه؟

### در واقع شما با ایرانی کردن مشروطه موافقید و به روش های صورت گرفته با این نام

#### مخالفید؟

البته تاریخ آن چیزی است که اتفاق افتاده است، اما به طور کلی معتقدم که مشروطه یا تمدن جدید را می شود به نوعی بومی کرد، اما آن کاری که در مشروطه صورت گرفته، بومی کردن نبوده است. آنها بومی کردن را نفهمیده بودند. معتقدم تا موقعیت خودمان را نشناسیم و نسبت خودمان را با دنیای مدرن تعریف نکنیم، نمی توانیم هیچ مفهوم مدرنی را بگیریم و ساختارهای مناسب با ساختارهای سنت خودمان بنا نهمیم. ما باید موقعیت غرب را هم دقیقاً بفهمیم و تعیین کنیم که در دنیای کنونی ما چه کاره ایم و باید چه کار کنیم. یعنی برای بومی کردن باید یک نگاه به آینده داشت. ولی متأسفانه همیشه ما یک پا در گذشته داشتیم. در دوره پهلوی ما در فکر بازگشت به دوره طلایی ایران باستان بودیم تا افتخارات آن دوره را بازتاب دهیم و بعد هم - به گونه ای دیگر پا در گذشته داشته ایم. به غلط فکر می کنیم بومی کردن یعنی کشف یک مفهوم مدرن یا معادل آن در دنیای گذشته. در حالی که انسان مدرن نگاهش بیشتر به حال و آینده است، برای بازآفریدن حتی به گذشته هم از منظر آینده می نگرد. اما روشنفکران ایرانی عمداً مفاهیم را تقلیل داده اند و می دهند. مشکل ما در مشروطه این بود که روشنفکر ایرانی با ذهن ایرانی با مفاهیم غربی آشنا می شد و خود به خود آنها را درست نمی فهمید. این پروسه تقلیل در تاریخ ما همچنان هم گریبانگیر ماست و یکی از ویژگی های تاریخ جدید است. این اتفاق بغل گوش ما و پیش چشم ما افتاد، خیلی صریح و آشکار هم اتفاق افتاد. برای نمونه آقای

خاتمی اول از آزادی و جامعه مدنی (بدون پسوندی) سخن می گفت، اما جلوتر که رفتیم گفت منظور من از آزادی، آزادی های مشروع و شرعی و از جامعه مدنی، مدینه النبی است، این معنایش بومی کردن نیست. در حالی که ما باید درست بیندیشیم که چگونه باید مفاهیم جدید، مدرنیته و دستاوردهای بشری را در ایران با توجه به فرهنگ و موقعیت خودمان در جهان کنونی نهادینه کنیم و نهادهایش را بسازیم.

اما رفتن ما به سمت مدرنیته یک سیر خودآگاهانه نبوده و پیش از آنکه ما بتوانیم نسبت خودمان را با آن تعریف کنیم مدرنیته با تمام هیبت خود بر ما عارض می شود و سنت ما را دستخوش دگرگونی قرار داد.

وقتی می گویم نسبت خود را با دنیای جدید باید تعیین کنیم، یعنی باید تفکر کنیم و بیندیشیم. با شما موافقم که خودآگاه با مدرنیته برخورد نکردیم. بلکه در وضعیت غیبت بنیادین مفاهیم با مدرنیته و مدرنیزاسیون آشنا شدیم. در آخرین کتابم با عنوان «هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم» که در لندن چاپ و منتشر شد، عنوان مقدمه ام را گذاشتم «حضور غیبت». این دو کلمه تناقض دارد. چیزی که غایب است ظاهراً نباید حضور داشته باشد، اما برای توصیف این وضعیتی که الان درباره آن صحبت می کنیم، مناسب ترین تعبیر است یعنی ما در غیبت مفاهیم و نهادهای مدنی آن، از مفاهیم سخن می گوئیم. نزدیک به ۱۵۰ سال پیش آخوندزاده از نقد حرف می زند، اما ما هنوز حتی در دانشگاه های ایران، نقد و تفکر انتقادی را نتوانستیم حتی به صورت ابتدایی نهادینه کنیم.

کنار دلایلی که شما برای ایجاد اینهمانی میان مفاهیم و تقلیل مفاهیم مدرن به مفاهیم سنتی مطرح کردید بحث مهم برخورد سیاسی ما با مدرنیته هم مطرح بوده یعنی در ایران مواجهه با مدرنیته پیش از آنکه یک نزاع فکری باشد در قامت یک جدال سیاسی ظاهر شده و در دنیای سیاست روشنفکران مجبور به ائتلاف و سازش بوده اند. آن ضربه ای که در غرب

روشنفکرها و حتی فیزیکدان هایی مثل نیوتن و کپرنیک به بدنه تمدنی غرب وارد ساختند  
با آنچه در ایران رخ داده قابل مقایسه نیست.

بله، متأسفانه ما مفاهیم اساسی را در بزنگاه های سیاسی قربانی کرده ایم. من با شما موافقم که باید در بحث های اساسی جامعه مان مستقل از قدرت های سیاسی زمانه می اندیشیدیم و تفکر می کردیم. اما متأسفانه روشنفکری ایرانی همیشه یک پا در سیاست روز دارد و مباحث نظری همیشه در پای سیاست های قدرت طلب و معطوف به قدرت قربانی شده. این سرنوشت دردناک ما بوده است.

در مقابل نظریه شما که معتقدید ما در «حضور غیبت» مفاهیم بنیادین با مدرنیته مواجه شدیم  
و مثلاً درکی از قانون در سنت خودمان نداشتیم سید جواد طباطبایی معتقد است که افرادی  
مثل نائینی یا آخوند خراسانی به علت آشنایی با شریعت و فقه جوهر مشروطه را که حکومت  
قانون بود بیشتر درک کرده بودند تا امثال آخوندزاده و دیگر روشنفکرانی که دارای یک  
فهم عمومی ابتدایی و کلی از غرب بودند. نظر شما چیست؟

من فکر می کنم آقای طباطبایی همان اشتباه ملکم را دارد انجام می دهد. اگر منظور شما صحبت های ایشان در نشستی باشد که اصلاح طلبان به مناسبت مشروطه برگزار کرده بودند، آن حرف ها، حرف های ملکم است. آقای طباطبایی آنجا اعلام می کند که ملکم به اندازه یک محصل دبیرستانی سواد نداشت و مشروطیت را نمی فهمید و اضافه می کند اگر کسانی در آن دوره مشروطیت را می فهمیدند روحانیون بودند، مثلاً آخوند خراسانی مشروطیت را بهتر از ملکم می فهمید. مسئله اینجاست که همین حرف هایی که آقای طباطبایی درباره روحانیون می زدند، حرف هایی است که ملکم هم در آن دوره درباره روحانیون می گفت. ملکم بود که می گفت چرا اینقدر به روحانیون و مجتهدین بد و بیراه می گوئید، تنها کسانی که امروز مفهوم مشروطیت را درست می فهمند همین روحانیون و مجتهدین هستند. اینها در نوشته های خود ملکم هست.



ملکم وقتی این کار را می کرد، انگیزه سیاسی داشت، چون می خواست روحانیون را در ائتلافی علیه حکومت قاجار مشارکت دهد، چنین می گفت.

این ملکم بود که در صفحات روزنامه قانون می گفت روحانیون پهلوانان ترقی ایران اند و اگر امروز می خواهیم قانون را بفهمیم احتیاج به علم غرب نداریم. همین علم علمای ما کافی است. علمای ما براساس قوانین شرعی می توانند در مجلس شورای کبرای ملی جمع شوند و براساس قوانین شرعی و اجتهاد شرعی، حقوق ملت و حقوق سلطنت را مشخص کنند. ملکم با انگیزه سیاسی این کار را می کرد.

بعد از این همه، امروز آقای طباطبایی همان حرف های ملکم را تکرار می کنند و می گویند در دوره مشروطه، مشروطیت و راه نجات را روحانیون بهتر می فهمیدند و اگر باید خودمان را سرزنش کنیم، باید سرزنش کنیم که چرا دنبال روحانیون نرفتیم و به دنبال روشنفکران رفتیم. آن حرف ها از آن ملکم است. تناقض اینجاست که حال آقای طباطبایی همان حرف های ملکم را بعد از صد سال تکرار می کند و می گوید ملکم به اندازه یک محصل دبیرستانی سواد نداشت. من معنای این نوع برخورد و این شیوه حرف زدن ها را نمی فهمم. بیان پولمیک سیاسی، بیان اندیشه ورزی نیست.

اما سید جواد از طرح این بحث ضرورتاً انگیزه سیاسی ندارد و متکی بر یک بنیان نظری چنین سخنی را می گوید. منظور او از آشنایی امثال نائینی یا آخوند خراسانی با جوهره مشروطیت شباهت میان جوهره فقه و شریعت اسلامی با قانون است. همان طور که در غرب هم مدرنیته چنین سیری را طی کرد و از عرفی شدن الهیات مسیحی بنیاد مدرنیته نهاده شد.

این یک بحث نظری نیست، آنچه که در نوشته ها و گفته های آقای طباطبایی مطرح است، بحث نظری نیست. الگوبرداری ایدئولوژیک است از تحولات تاریخ غرب. آقای طباطبایی که می بیند مدرنیته غرب از درون سنت غربی و الهیات مسیحی به وجود آمد و تا سنت از درون متحول نشد، مدرنیته حاصل نشد، می خواهد همان الگو را به شکل ایدئولوژیک بردارد و در ایران پیاده

کند. در نتیجه می گوید تا سنت فقه اسلامی و الهیات اسلامی دگرگون نشود و تا روحانیون به میدان نیایند و این مسائل را مطرح نکنند، به جایی نمی رسیم.

این به اعتقاد من نظریه پردازی نیست، الگوبرداری است که به معنای بومی کردن نیست. فقط به این معناست که ما نسبت خود با جهان مدرن را درست تشخیص نداده ایم. امروز دموکراسی در جهان بنیادهای مدنی خودش را دارد که همه جهان دارد به طرفش حرکت می کند. ما در فضایی هستیم که فضای اوایل مدرنیته غرب نیست. ما امروز در فضای برزخی داریم دست و پا می زنیم، به عبارت دیگر مدرنیته بر ما وارد شده است، به همین جهت باید نسبت خودمان را با آن تعریف کنیم. اگر حرکتی باید صورت گیرد، باید همه جانبه باشد. وانگهی سنت ما با سنت آنها متفاوت بوده است. تاریخ متفاوتی داشته است. حتی سنت این طرف اروپا با سنتی که در روسیه بوده متفاوت بوده، بحث هایی که در غرب انجام گرفته، متعلق به تاریخ دیگری است. شما نمی توانید آن بحث را بردارید و به یک کشور شرقی ببرید و توقع داشته باشید که اینجا هم همان مسیر را طی کند. این نوع الگوبرداری ها، نظریه پردازی نیست. نظریه پراکنی است. طرح اندیشه تازه ای نیست. این نوع الگوبرداری ها ما را به هیچ جا نمی رساند. با اینها نمی توان نظریه پردازی کرد.

نظریه پردازی درباره تاریخ ایران، در حالی که هنوز بسیاری از منابع تاریخ ما تصحیح انتقادی نشده، چه معنایی می تواند داشته باشد. معنایش چیست؟ در حضور غیبت، وقتمان را بر سر پرسش و راه حل های به عاریه گرفته به هدر می دهیم.

آقای طباطبایی با تالیف و ترجمه کتابی به نام «جدال قدیم و جدید» می خواهد همین روایت را تکرار کند که راه همان است که غرب رفته، غرب در این شرایط پیش رفت و توانست در بنیاد کلیسا و تفکر مسیحیت تحول ایجاد کند و مدرنیته هم از همین طریق حاصل شد. این راه مربوط به غرب است به ما چه مربوط است؟ ما اصلاً در کجای جهان ایستاده ایم؟ آیا ما در ابتدای تاریخ تحول غرب در جهت مدرنیته ایستاده ایم؟ یا زمانی که مدرنیته در اوج پیشتازی

قرار گرفته و دارد وارد مرحله دیگری می شود که با بیوتکنولوژی دارد فضای جهان و حتی مفهوم انسان را عوض می کند، آیا ما باید بگوییم که گویی در ابتدای مدرنیته ایستاده ایم.

اما در همین دنیای مدرن سنت ما مدام بازتولید می شود و مهم ترین مانع ما در پیوستن به این جامعه مدرن در حال پیشرفت است.

همه جای دنیا سنت خودشان را داشته اند. بحث بر سر این است که گذر از این سنت با الگوبرداری از غرب حل نشدنی است یا نه؟ مشکل این است که ما باید بفهمیم ما امروز در چه موقعیتی هستیم و مناسبت ما امروز با جهانی که با تکنولوژی پیشرفته دارد؟ مفهوم انسان و خود انسان را دگرگون می کند، در چیست؟ آیا شما با تحول در فقه می خواهید به این پرسش ها جواب دهید و به آنجایی برسید که مثلاً غرب رسیده است. حال آنکه ما امروز جامعه کاملاً سنتی نیستیم. برای اینکه مدرنیته بر ما وارد شده، ما امروز با جامعه ۲۰۰ سال پیش ایران متفاوتیم و به همین دلیل تفاوت های اساسی داریم. ما امروز سیستم آموزش همگانی داریم دادگستری وجود دارد که یک بنیاد عرفی است، مجلس وجود دارد، باید برای اینها فکر کرد، ما باید مشخص کنیم در کجای جهان ایستاده ایم و نسبت خودمان را با این دنیای جدید مشخص کنیم، نه اینکه برگردیم به گذشته، الگوبرداری کنیم. با الگوبرداری و بازگشت به گذشته - چه گذشته ما و چه گذشته دیگران - به جایی نمی رسیم. دیگر آنکه عصر نظریه پردازی های کلان درباره تاریخ هم به پایان رسیده. شما در دنیای امروز دارید از اینترنت استفاده می کنید، یعنی جامعه کاملاً سنتی نیست.

اما این مدرنیته در خدمت سنت و بازتولید سنت قرار گرفته. نه تنها در ایران در خاورمیانه هم دموکراسی ضرورتاً به موفقیت نیروهای پابند به دموکراسی نمی انجامد.

باید همین ها را مورد بررسی قرار داد که چرا چنین اتفاقاتی می افتد. ما باید اینها را توضیح دهیم. اگر ما نتوانیم به این سوال ها پاسخ معقول بدهیم، به جایی نمی رسیم، خودمان را در مفاهیم انتزاعی غرق می کنیم ولی برای واقعیت های ملموس جامعه خودمان، جواب پیدا نمی

کنیم. باید درباره نسبت ما با مدرنیته و جهان مدرن بیندیشیم و فکر کنیم. امروز چه خواهیم و چه نخواهیم بخشی از مدرنیته تاریخاً بر ما وارد شده و ما الان بخشی از جهانی هستیم که در برزخی از مفاهیم نو و کهنه دست و پا می‌زنیم. مشکل در بنیادهای اساسی دیگر است. مشکل در این است که طالبان محصول تناقض‌های تجدد ما هستند. در سنت، القاعده و طالبان نداریم. اینها پدیده‌های جدید تناقض‌های تجدد ماست. مشکل تجدد ماست. بخشی از این مشکل را من به عنوان تقلیل یاد کرده‌ام. ما هیچ وقت با شهامت با مفاهیم جدید و مدنیت جدید برخورد نکردیم.

همین الان این همه از آزادی زن در ایران حرف می‌زنند، زن‌ها هم حرف می‌زنند اما در بنیادها ما هنوز نتوانستیم یک بنیاد فرهنگی پیدا کنیم که نسبت زن در دنیای مدرن و نسبت زن را با سنت و در ارتباط با مرد در جامعه مردسالار تعریف کنیم. وقتی از انسان سخن می‌گوییم، دیگر زن و مرد ندارد. صحبت از انسان ایرانی است و مشکلات او و این اوست که باید هویت خودش را تعریف کند.

در واقع مشکل این است که ما با پرسش‌های غلط عمرها بر باد می‌دهیم. مشکل این نیست که ما باید سنت را رها کنیم و به جایش مدرنیته را بپذیریم. ما باید بفهمیم که «مثل» جوامع غربی مدرن نخواهیم شد، برای اینکه نسبت ما متفاوت است. عیناً تجربه‌ای که آنها از سر گذرانده‌اند، ما نمی‌توانیم در ایران از سر بگذرانیم. من نمی‌گویم سنت را باید نادیده گرفت. سنت مثل سد سکندر جلوی ماست. باید بنشینیم بر سر سنت و به موقعیت و نوع مناسبت خودمان و سنت مان با دنیای مدرن بیندیشیم. اگر تجربه مدرنیزاسیون ایران کاملاً موفق نبود، دلایلش را باید در جای اساسی تری جست‌وجو کرد و فقط به پای سنت ننوشت. آنچه که ما در دوره مشروطه اهمیت دادیم، استقلال بود نه دموکراسی و نه آزادی‌های فردی. ما در واقع به جهت مشکلات تاریخمان دموکراسی را در انقلاب مشروطه قربانی کردیم.

باید اینها را بفهمیم و به وجدان جامعه و مردم منتقل کنیم. وقتی می‌گوییم ما باید موقعیت مان را تعریف کنیم، موقعیت ما همین است که بفهمیم ما چه نسبتی با دنیای مدرن داریم. اگر نتوانیم

با شهامت با خودمان برخورد کنیم و نشان دهیم که علت شکست های ما چه بوده به جایی نمی رسیم. بعد از مشروطه دولت هایی که بر سر کار آمدند، ضعیف ترین و ناکارآمدترین دولت های حاکمه بودند، ناامنی در مملکت بیداد می کرد، فقر اقتصادی بیداد می کرد، مداخله کشورهای خارجی افزایش پیدا کرده بود تا جایی که اعضای دولت های ایران در سفارتخانه انگلیس تعیین می شدند، در چنین شرایطی آنچه تاریخاً اهمیت پیدا کرده بود، استقلال سیاسی بود و ایجاد یک حکومت مقتدر مرکزی، تا این حکومت قدرتمند مرکزی بتواند چارچوب مملکت را حفظ و امنیت اجتماعی و اقتصادی را تضمین و با ایجاد نهادهای مهمی چون آموزش و پرورش، دادگستری و ارتش راه را برای رسیدن به دنیای مدرن هموار کند. تقصیر اهمیت محوری یافتن استقلال را نمی توان صرفاً به پای گذشته نوشت و تحولات تاریخ ایران را نادیده گرفت. سال ها پیش از آنکه رضاشاه، رضاشاه شود، آزادی در پای درخت استقلال ایران قربانی شده بود. حکومت او برآمد چنین شرایط تاریخی بود، نه عامل آن. ما باید بیاموزیم که موقعیت خودمان را درست تعریف و برآورد کنیم.

درواقع در نقد سنت و بهره گیری از مصالح سنت شما با سیدجواد طباطبایی موافقت اما

معتقدید که آن روشی که در غرب به عرفی کردن الهیات مسیحی منجر شد تا به مدرنیته

رسید لزوماً نباید در ایران طی شود.

بله، این سخن نسنجیده ای است اگر کسی فکر کند می تواند چنین کاری کند. مگر شما می توانید تاریخ و تجربه تاریخی یک کشور متفاوت دیگر را در تاریخ کشور خودتان جای دهید و تکرار کنید، مثل یک عارف صوفی که در گوشه ای نشسته و می خواهد جهان اکبر را در جهان اصغر جای دهد و خلاصه کند. شما چطوری می توانید تاریخ یک فرهنگ دیگر را در خودتان تکرار کنید، این نوع نظریه پردازی ها که رنگ و بوی عرفانی دارد و در پی آن است که تجربه دیگران را همانگونه که آنان تجربه کردند، بار دیگر از درون تجربه کند، بیشتر در سنت اشراقی ما ریشه دارد، حتی اگر ظاهر و بیان تاریخی به خود بگیرد. کسی که بخواهد با سنت دنیا را

مدرن کند، درست مثل این است که در عصر هواپیما بخواهد دوچرخه را از نو اختراع کند. کاش مسائل دنیا به همین سادگی بود و مشکل ما حل می شد.

ما پیش از آنکه شناخت اصولی از تحولات تاریخمان داشته باشیم نمی توانیم نظریه پردازی کنیم. هنوز تاریخ ما و پاره ای از دوره های تاریخی ما به معنی واقعی نوشته نشده است و مرتب به جای اینکه یک شناخت منصفانه از خودمان و تاریخمان ارائه دهیم، دچار افراط و تفریط می شویم. این نوع افراط و تفریط ها هم محصول تجدد ماست. به همین دلیل معتقدم که باید تجدد ما به جد نقد شود. وگرنه ما به هیچ جا نمی رسیم. یعنی اگر مدرنیسم و تجربه مدرنیته در ایران بخواهد آینده ای داشته باشد، باید به نقد اساسی آن پرداخت. یعنی اگر نتوانیم تجددمان و ناکارآمدی هایش را به صورت بنیادی و اصولی نقد بکنیم دیگر نمی توانیم فضای سالمی برای نقد سنت به وجود آوریم. بسیاری از بدفهمی ها در مورد سنت ما در همین تجدد اتفاق افتاده است، پس بهتر است ایرانی به مشکل خودش، خودش فکر بکند و به جای اینکه راه حل های خود را از طریق تکرار تاریخ غرب یا ایدئولوژی های غربی پیدا کند، بپذیرد که ما سرنوشت جداگانه ای داشته ایم و حال که مدرنیته و تجربه آن به نوعی بر ما وارد شده، مشکلات خودمان را داریم. فرض کنید آقای طباطبایی می خواهد نظریه پردازی کند درباره تاریخ ایران و انحطاط آن. ایشان که مورخ نیستند و فرصت هم ندارند که بسیاری از منابع تاریخ دوران مغول یا صفویه یا دیگر دوره های تاریخی را با وسواس یک مورخ بخوانند - از سوی دیگر تاریخ های نوشته شده متقنی هم در اختیار نداریم که قابل استناد برای نظریه پردازی باشد. ایشان ناگزیر با خواندن پاره ای منابع یا مقدمه های بعضی از متون تاریخی، دست به نظریه پردازی می زنند و مباحثی را استخراج می کنند که این مباحث و مهم تر از آن بیان ایدئولوژیک آنها ما را بیشتر سردرگم می کند.

مثلاً در یکی از کتاب هایش به نام دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، مساله اساسی و صحبتش این است که عصر زرین فرهنگی و تاریخ نگاری ایران و عصر انحطاط چه ویژگی هایی داشته. از دوره انحطاط مثالی را از تاریخ روضه الصفا می آورد، ولی این مثال و مطلبی که از تاریخ

روضه الصفا نقل می کند، در اصل از تاریخ بیهق، نقل به مضمون شده است که متعلق به قرن ۶ هجری است که مربوط به عصر زرین تاریخ ایرانی - به عقیده طباطبایی - است. یعنی آنچه را که به عنوان نمونه انحطاط تاریخ نگاری به ما نشان می دهد، متعلق به عصر زرین است. بدتر از آن تفاوت مفهوم عقل، عقل نظری و تجاربی را که مولف روضه الصفا از کتاب تاریخ بیهق نقل می کند و مورد بحث قرار می دهد، در نمی یابد و مؤلف را متهم می کند که با عقل مخالف است.

حال آنکه منظور مؤلف از این عبارت «که احوال جهان را با عقل نمی توان شناخت» این است که نمی شود در گوشه ای نشست و با به کار انداختن عقل خود فهمید چه حوادثی مثلاً در یونان دو هزار سال پیش یا ایران آن موقع اتفاق افتاده است. راه فهمیدن این است که به کتاب تاریخ یا نقل های دیگران مراجعه کرد و فهمید که چه گذشت و چه اتفاقی افتاد. پس در این تعبیر تاریخ متعلق به مسموعات است و نه به عقل.

من نمی دانم با این نوع تداخل ها و بدخوانی ها در تاریخ، چگونه می شود نظریه پردازی کرد و اینجا همان جایی است که من از بدفهمی تجدد ما درباره سنت سخن می گویم. مشکل دیگر تجدد ما، افزودن بار معنایی جدید است به سنت. شما شریعتی را نگاه کنید. شریعتی از اباذر طوری صحبت می کند که برای خواننده این تصور پیش می آید که او اشتراکی، سوسیالیست و از هر سوسیالیست مدرنی هم برتر است. در واقع یک مفهوم جدید را به تاریخ اسلام طوری تزریق می کند که بگوید، سوسیالیست و حتی بهترش را داشته ایم.

ما تا کی می خواهیم انبان های سنت را با این مفاهیم پر کنیم و با اینهمانی بگوییم اینها مثل هم هستند و مفهوم واقعی کارمان را نفهمیم.

به همین دلیل می گویم اینگونه نظریه پردازی خودش بیماری و مشکل تجدد ماست. ما باید به عنوان ایرانی خودمان بر سر تاریخ خودمان بیندیشیم. به همین جهت فکر می کنم تا تجدد ما به طور اصولی نقد نشود، راه بر نقد متعادل سنت باز نمی شود.

و در این بین گره کار به دست روشنفکرانی باز می شود که به تعبیر شما خود ایجادکننده

این مشکل هستند؟

وظیفه روشنفکر و هر کسی که کار فکری می کند، پرسش انگیزی، نقد و ایجاد گفت و گوی فرهنگی است. یکی از دلایل توجه به کتاب «مشروطه ایرانی»، این بوده است که در این کتاب تاریخ نگاری ایران مورد پرسش قرار گرفته است. از آقای آدمیت پرسش شده و بحران ها و تناقض های تجدد ما در معرض دید قرار داده شده است. در آن به دنبال راه حل های کلان نبودم. مساله این است که ما سنت خودمان را از دریچه تجدد وارداتی مورد نقد قرار دادیم، در نتیجه به بدفهمی های بسیار دچار شدیم. یا آن را به اوج فلک بردیم یا به حضيض مذلت و این بدفهمی ها همچنان ادامه دارد.

مثلاً کسروی در دام این افراط و تفریط و با ابزار نقد خردگرای مدرن، در نقد فرهنگ اشراقی ما به جایی می رود که می گوید اگر حافظ، خشت زنی می کرد بهتر بود تا این غزل ها را به وجود می آورد. می گوید غزل های حافظ درس بی ناموسی و باده پرستی می دهد. این تجدد بیمار ماست که سنت ما را یا مثل شریعتی، اینگونه باد در آستینش می کند یا مثل کسروی اینگونه از هویت و معنویت خالی اش می کند.

به همین دلیل می گویم چون ما از زاویه تجدد، سنت را مورد نقد قرار دادیم، دچار بدفهمی های بسیار شدیم. در نتیجه فکر می کنم در درجه اول ما برای اینکه موقعیت خودمان را بفهمیم و نسبت خودمان را در ربط با دنیای مدرن و سنت مان، تعریف و تعیین کنیم باید این تجددمان را مورد نقد اساسی و اصولی قرار دهیم.

در این بین خود «روشنفکری ایرانی» که خود مفهومی تقلیل یافته است چگونه می تواند ما

را به برون رفت از اوضاع رهنمون شود. «روشنفکری ایرانی» مثل مشروطه ایرانی مفهوم

کاهش یافته آن چیزی است که در غرب وجود دارد. اگر در غرب روشنفکر یعنی تولیدکننده



اندیشه در ایران ما به کسی روشنفکر می‌گوییم که مصرف‌کننده اندیشه غرب است حتی از مشروطه به بعد ما یک سیر نزولی پیدا کردیم و از ۱۳۲۰ به بعد روشنفکر ما در دام ایدئولوژی گرفتار می‌شود. بعد از آن تاریخ هرکس به صرف اینکه مخالفت می‌کند روشنفکر است و در این فضا مثلاً صمد بهرنگی روشنفکر است اما بدیع الزمان فروزانفر روشنفکر نیست و روزبه روز پیکر روشنفکری ما در حال لاغر شدن است. در این صورت رسالت خروج از این بحران بر دوش روشنفکر افکندن احاله به محال کردن نیست؟

من اصلاً معتقد نیستم که روشنفکر یک تعریف ذاتی دارد. معتقدم روشنفکر یک پدیده تاریخی است. این پدیده تاریخی می‌اندیشد، تفکر می‌کند و گاه اشتباه هم می‌کند، اما اینکه در ایران، این پدیده تاریخی بیشتر سیاسی بود و کمتر پرسش‌انگیزی می‌کرد، تردید نیست. از این بابت هم ما ظاهراً سرنوشت دیگری داشتیم.

من هم با شما موافقم، هر چه که می‌گذرد این مفهوم لاغرتر می‌شود و این اصطلاح لاغری که شما به کار بردید، اصطلاح جالبی است. در دوره پهلوی که واقعاً خیلی لاغر شده بود که هر بادی او را به سوی می‌برد...

سوال پیشین من همچنان پابرجاست. با وضعیت فعلی «روشنفکری ایران» آیا راه برون رفتی متصور است یا خیر؟

نمی‌دانم واقعاً راهی داریم یا نه، برای اینکه اینها مشکلات تجدد ما است. ولی فکر می‌کنم راهی اگر باشد، راهی است که از راه نقد و پرسشگری و تفکر می‌گذرد. ما اگر بتوانیم بر سر مسائل اجتماعی و تاریخی مان، پرسش‌های اساسی در جامعه ایجاد کنیم، می‌توان امید داشت که تحولی ایجاد شود. معنای این تلاش الزاماً این نیست که شما جواب پرسش‌ها را هم داشته باشید. طرح پرسش‌های اساسی، خودش بخش مهمی از فرآیند تولید فکر در جامعه است.

ما ملتی هستیم که بخش مهمی از عمرمان را بر سر پرسش های غلط به هدر داده ایم و می دهیم. با پرسش های غلط، طبیعی است که شما پاسخ های غلط هم می گیرید. اگر ما بتوانیم نگاه انتقادی به خودمان داشته باشیم و اندیشه پرسشگری نسبت به خودمان و تاریخ مان را تقویت کنیم، کار اساسی کرده ایم. اگر بتوانیم نقد را در ایران، جدی بگیریم کار مهمی کرده ایم.

### روشنفکران ما با خودشان نمی توانند گفت و گو کنند، چگونه نقد را در جامعه نهادینه کنند؟

بله، نهضت روشنفکری ما نتوانسته بنیاد تازه ای در نقد و تفکر بگذارد، حتی نتوانست فرهنگ گفت و گو را در میان خود جنبش روشنفکری به فرهنگ مستمری تبدیل کند. اندیشه پرسشگر با پرسش انگیزی جامعه را پروبلماتیک می کند. اگر چنین کنیم کار خودمان را نسبتاً درست انجام داده ایم، پس همیشه دنبال پاسخ نخواهیم بود، پاسخ درست در درازمدت و با مشارکت دیگران به دست می آید. کار روشنفکری در این معنا، ایجاد پرسشگری، نقد و نقدبرانگیزی است.

### آقای حجاریان معتقد است پروژه اصلاح طلبی در ایران همان مشروطه خواهی است. شما

قائل به شباهتی میان اصلاح طلبی (با توجه به فهم کارگزاران آن از اصلاحات و موانعی که

### بر سر راه دارند) و مشروطه خواهی هستید؟

من انقلاب مشروطه را یک انقلاب فرهنگی و مدنی می دانم که در اساس خودش می خواست تمدن و فرهنگ ما را دگرگون بکند. خواهان نهادهای مدنی جدید بود مثلاً مدرسه می خواست، آموزش و پرورش می خواست، پارلمان می خواست، مطبوعات می خواست، جامعه قانونمند و عدالت خانه می خواست، جاده می خواست، راه آهن می خواست و زندگی اقتصادی و اجتماعی مرفه می خواست و... اینها همه بنیادهای یک فرهنگ و تمدن جدید بود که آن انقلاب در جست و جویش بود. در این بنیادها طبیعی بود که به طور اساسی با سیاست هم کار داشت و در پی اداره جامعه بود و در جست و جوی حکومت قانون و قانونی.

حرف های آقای حجاریان فقط به این بخش سیاسی قضیه مربوط است، در حالی که مشروطیت ایران خواست های اساسی مدنی داشت و می خواست جامعه ایران را از یک مرحله عقب مانده، وارد یک دنیای متمدن بکند، یعنی در ذهنیت روشنفکری دوره مشروطه، تجدد غربی ادامه ایران باستان ما در غرب بود.

اینکه ما مفاهیم و خواست های سیاسی خودمان را به مفاهیم سیاسی مشروطه گسترش دهیم، باز ناشی از همان نگاه تقلیل گری است که خواست های مشروطه را به یک شکل سیاسی خاص تقلیل می دهد و فقط بنیاد سیاسی آن را در نظر می گیرد و بنیادهای تمدنی اش را وامی نهد.

شباهت در ادعاها وجود دارد. اگر شباهتی هست در سرنوشت تاریخی ما است. ما هنوز به بسیاری از خواست های انقلاب مشروطه دست پیدا نکردیم، هنوز آموزش و پرورش مستقل نداریم. بنابراین ما به خیلی از خواست هایمان نرسیدیم، اگر هم به بعضی از آنها رسیدیم، دوباره از دست دادیم.

اما اینان از طرح این مسائل و اهمیت دادن به نظام سیاسی مشروطیت، استخراج سیاسی دیگری می خواهند بکنند که به زبان آشکار گفته نمی شود.

آقای طباطبایی همان حرف هایی را درباره آخوند خراسانی می زند که آقای کدیور می زند. اینکه در فضای سیاسی امروز جامعه ما آقای طباطبایی ناگهان بیاید بگوید روحانیون مشروطه را از روشنفکران بهتر می فهمیدند و اشتباه این بود که دنبال روحانیون نرفتند، چه بخواهید و چه نخواهید، معنای سیاسی دارد، من نمی دانم نیت آقای طباطبایی چیست، با انگیزه های شخصی کار ندارم.

شما در کتاب تان دلیل دیگری برای شکست مشروطه مطرح می کنید و آن خشونت روشی مشروطه خواهان است. در دوره اصلاحات نیز یک فضای سیاسی باز می شود و روزنامه نگاران و روشنفکران حداکثر چیزی را که می توانند از این ساختار طلب کنند مطالبه می

کنند. آیا شما همین برخورد روشنفکران و روزنامه نگاران با ساختار سیاسی را در شکست

### اصلاحات سهیم می دانید؟

بله اگر ظرفیت های جامعه خودتان را درست شناسید و شعارهای نامناسبی طرح بکنید، طبیعی است که پاسخ لازم را نگیرید. این هم یکی از مشکلات جامعه ماست. برخورد خشونت آمیز مرتب خودش را بازتولید می کند و ما این بازتولید را در فضای روشنفکری هم همچنان می بینیم، همان شیوه خشونت آمیزی را که روزنامه نگاران در دوره مشروطه داشتند، ما در لحن کلام آقای آل احمد، در دوره پهلوی هم می بینیم. امروز هم در نوشته های بسیاری از روشنفکران و در به ظاهر نقد و انتقادی که از هم می کنند، می توان دید.

روشنفکران دوره مشروطیت یک ویژگی داشتند که امروز وجود ندارد. در دوره مشروطه یک روشنفکر مذهبی مثل مستشارالدوله با آخوندزاده همکاری داشت، مرتب در حال مکاتبه و گفت و گو بودند. سیدجمال الدین اسدآبادی هم با ملکم ارتباط داشت، هم با میرزا آقاخان کرمانی. با هم گفت و گو و بحث می کردند، این سنت گفت و گو و بحث و نقد و انتقاد بینشان وجود داشت، یعنی به طور خصوصی وجود داشت، مستشارالدوله و آخوندزاده با هم کتاب آخوندزاده را به فارسی ترجمه می کنند. امروز شما نگاه کنید نه تنها گفت و گویی اصولی در بین روشنفکران وجود ندارد، حتی وقتی هم که می نویسند به جای آنکه گفت و گو بکنند، فحاشی می کنند و این فضای خشونت زده در مقدمه های کتابشان بازتولید می شود، به جای اینکه پاسخ اصولی و منطقی به هم بدهند و ضعف دیدگاه های همدیگر را به شکل منطقی طرح بکنند با فحاشی و متهم کردن یکدیگر، خشونت را در فضای روشنفکری بازتولید می کنند. متأسفانه بزنگاه های تاریخ ما این بازتاب ها را به نحو احسن نشان می دهد. در جامعه ای که فرهنگ گفت و گو رواج ندارد و آزادی بنیاد مستمر ندارد، گاه که یک مقدار فضا برای آزادی گفت و گو ایجاد می شود، طبیعی است که با شتاب حرف ها را می زنند و با خشونت هم می زنند.

در لندن در اوج گسترش مطبوعات در دوره آقای خاتمی، یکی از دوستان من از ایران آمده بود به خانه ما. می گفت این دفعه دیگر اوضاع فرق می کند. گفتم خواهیم دید که این دفعه نیز مثل

دفعه های قبل است، گفتم این جنبش عاقبت به خیر نخواهد بود، به این دلیل که دولت نقش اپوزیسیون را بازی می کند. وزیر ارشاد، اگر روزنامه نگاران را می گرفتند، ودیعه می گذاشت آنها را از زندان بیرون می آورد. ظاهراً همه چیز ما باید خاص خود ما باشد.

در دوران مصدق یک مدت مطبوعات آزاد می شود، طبیعی است وقتی دهان یکی را سال ها می بندند، به محض اینکه دهان باز می کند، شروع می کند به فحاشی. پس بهتر است که عامل خشونت را چون پدیده ای اجتماعی ببینید و گناه آن را فقط به پای روشنفکران ننویسید. اینها بازتاب شرایط نابهنجار جامعه ماست، یعنی پیش از آنکه روشنفکر مقصر باشد، معلول شرایط نابهنجار است. این شرایط نابهنجار و عواقب آن در به ظاهر گفت و گوها و بگومگوهای روشنفکری هم، خودش را بازتولید می کند.

### آیا روشنفکر هم باید در چنین دامی بیفتد و برخوردش با حوادث غریزی باشد؟

نباید غریزی باشد. باید تفکر و نقد کند. اما روشنفکر هم محصول همین جامعه است. حتی در غرب هم گاه وضع همین طور است و گاه بعضی از روشنفکران بعضی وقت ها به قول شما غریزی و احساساتی عمل می کنند و سیاسی کار می شوند. مثلاً سارتر در یک دوره از زندگی اش رسماً از خشونت طلبی های امثال فانون حمایت و دفاع می کرد. بنابراین نباید قداست بی خودی به روشنفکر بدهیم. روشنفکر تافته جدا بافته ای از شرایط تاریخی اش نیست...

### آیا با این روش خشونت را بازتولید نمی شود؟

اگر کارشان با تفکر و انتقاد همراه باشد به این آسانی به دنباله روی و خشونت کشیده نمی شوند. اما متأسفانه در غیبت نقد و اندیشه انتقادی، خشونت حتی در کار روشنفکران هم به بدترین شیوه ها بازتولید می شود. مثلاً آقای طباطبایی، کتاب هایش بیش از آنکه مورد علاقه خوانندگان باشد، مقدمه هایش مورد علاقه است، چرا؟ برای اینکه در این مقدمه ها به آسانی پرخاش می کند و به خیلی ها حتی به آنانی که وامدارشان است (مثل آرامش دوستدار) یا شایگان یا سروش توهین می کند. شما مقدمه هایش را بخوانید. دن کیشوتی را می بینید که

سوار بر اسب، هر کس را که سر راهش است می زند. این نوع برخوردها و خشونت ها نشان دهنده فضای عقب مانده جامعه ماست که جایی برای گفت و گو و نقد و پیشرفت نمی گذارد. با این نوع رفتار راه گفت و گو را می بندید، دیگر نقد نمی کنید. در نفی دیگران تفکر رشد نمی کند، رشد تفکر با نقد اندیشه امکان پذیر می شود نه با نفی.

شما در جایی آرامش دوستدار را نمونه موفق روشنفکری ایرانی دانسته بودید. آیا آرامش دوستدار با طرح بحث دین خویی و امتناع اندیشه در ایران سنت را تبدیل به یک بسته سترون و عقیم که راهی به تجدد نمی برد تصویر نکرده است؟

آرامش دوستدار با پرسشگری نسبت به سنت ما نگریسته است. مفهوم این حرف این نیست که هر چه آرامش دوستدار گفت، پذیرفتنی است. آرامش دوستدار بر سر تاریخ ایران اندیشه کرده است و مفاهیمی را بر سر راه این اندیشه، جلوی پای ما گذاشت که بخشی از واقعیت ها را ممکن است به ما نشان دهد. لزومی ندارد یک فیلسوف همه جواب ها را داشته باشد یا یک محقق یا صاحب نظر همه پاسخ ها را داشته باشد. ارزش کار دوستدار پرسش انگیزی است، یعنی ما را وادار می کند به تفکر و این دستاورد کمی نیست. دوستدار این شهادت را داشت که سنت فرهنگ باستانی ما را مورد پرسش و نقد قرار دهد و همین طور الکی هم مورد نقد قرار نداد. ممکن است من و شما با بعضی از نتیجه گیری های او مخالف باشیم و به این جور کلی گویی ها اعتقاد نداشته باشیم، ولی واقعیت این است که او ذهن پرسشگری دارد و پرسش های اساسی جلوی ما گذاشته و این مهم است.

آقای آجودانی، شما سه سال قبل از کودتای ۲۸ مرداد و در یک فضای سنتی به دنیا آمدید. مواجهه سنت و مدرنیته و جدال این دو و رویارویی شان در شخص ماشاءالله آجودانی چگونه بود و چگونه به سرانجام رسید؟

مسیر بسیار پیچیده ای طی کردم. من در آمل متولد و بزرگ شدم. مازندران آن زمان نسبت به دیگر جاهای ایران بازتر بود، زمانی که من جوان بودم و به خواندن و فکر کردن روی آوردم،

سیطره چپ در ایران و مازندران بسیار بود. من این بخت را در دوره تحصیل داشتم که از دوره دبیرستان به خاطر داشتن معلمان بسیار باسواد و فرهیخته در آمل، نظیر آقای اولیایی و آقای لاریجانی که الان هم زنده هستند و امیدوارم سال ها زنده و تندرست باشند، با متون مهم و پایه ای ادبی آشنایی پیدا کنم. مثلاً در همان دوره دبیرستان من موفق شدم گلستان، بوستان، کلیله و دمنه، مرزبان نامه، سیاست نامه، چهارمقاله عروضی و پاره ای از بهترین قصاید و غزلیات زبان فارسی را با کمک و راهنمایی همین معلمان فاضل کم نظیر و بافرهنگ، پیش خودم بخوانم و اشکالاتم را با آنها درمیان بگذارم. در همان دوره مقدمات صرف و نحو زبان عربی را هم با کمک معلمان نامبرده و تحصیل خصوصی پیش آقای روحانی و دیگران خوانده بودم و بی اغراق بعضی از آن متون را چندین بار خوانده بودم و مایه نسبتاً ارزنده ای از زبان فارسی و مقدمات زبان عربی به دست آوردم. به همین دلیل وقتی وارد دوره لیسانس زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران شده بودم، رشته فرعی تحصیلی ام را زبان و ادبیات عربی قرار داده بودم. فضای فرهنگی خانواده هم نقش مهمی داشت. بیشتر برادرانم فرهنگی بودند. در همان دوره دبیرستان و پیش از آنکه وارد دانشگاه شوم در کنار متون کلاسیکی که یاد کردم، جدا از کتاب های سیاسی و اجتماعی باب روز، مهم ترین آثار نویسندگان و شاعران معاصر هدایت، جمالزاده، نیما، آل احمد، ساعدی و شاملو و اخوان و حتی آتشی و حقوقی را هم - مثل دیگر هم نسلانم - خوانده بودم. از ادبیات جهانی هم، از راه ترجمه بعضی چیزها را خوانده بودم. نسل ما که وارد دانشگاه می شد، به برکت وجود همان معلمان دانشور دوره دبیرستان، دست خالی نبود. این موضوع درباره بسیاری از هم دوره های من که از نقاط دیگر ایران به خصوص اصفهان آمده بودند، هم صدق می کرد. اما با سنت ارتباط چندانی نداشتم. ارتباط من با سنت فقط از طریق همان متون کلاسیک بود. البته جدا از رفت و آمد های معمولی به مساجد و شرکت در تعزیه یا مراسم عزاداری در جوانی با نهاد خانقاه هم به نوعی آشنا شده بودم. در مازندران شاعرانی بودند که به خانقاه ها رفت و آمد می کردند و یک راهی هم به خانقاه پیدا کرده بودم، نه اینکه خانقاهی بوده باشم. یادم است در ساری در خانقاهی رفت و آمد می کردم. یک بار مرشد آن خانقاه یک رباعی در وصف حال من خواند (شماره رباعی را ما انتخاب می کردیم، او می خواند، هر کس

شماره ای می گفت) که مضمونش این بود که صاحب این فال دودمان ما را بر باد می دهد، در نتیجه همه به من چپ نگاه کردند که این عجب آدم خطرناکی است. البته من ۱۴، ۱۵ ساله بودم و پیش خودم گفتم عجب آدم های فهیمی هستند اینها، که به خاطر یک رباعی فکر می کنند جوان ۱۴، ۱۵ ساله ای مثل من، آدم خطرناکی است، عطایشان را به لقایشان بخشیدم...

ارتباط من با سنت در همین حدود بود. در آن دوره ادبیات معاصر و ادبیات جهان و بخشی از نوشته های مارکسیستی بیشتر مورد توجه بود، کتاب هایی وجود داشت که نسل ما می خواند.

ارتباط من با تاریخ و سنت وقتی عمیق تر شد که در دانشگاه تهران به تحصیل پرداختم. در دوره دانشجویی دو بار در دوره شاه به زندان افتادم، حال آنکه عضو هیچ سازمان سیاسی نبودم. به خاطر خواندن کتاب های ممنوعه به زندان افتادم، از زندان که آزاد شدم فهمیدم که من اهل کار سیاسی نیستم و اگر کاری از دستم برمی آید کار فرهنگی است. سنت این کار را در خانواده ام هم داشتیم. پس تحصیلاتم را ادامه دادم. از دوره فوق لیسانس ادبیات، عمیقاً درگیر مطالعه سنت و متون سنت شدم. در دوره فوق لیسانس و دکترای ادبیات، مهم ترین منابع زبان فارسی و عربی، منابع درسی ما بود. ما بخت این را داشتیم که چند سالی از کلاس های درس استاد علامه ای چون احمد مهدوی دامغانی و استاد برجسته ای چون سیدجعفر شهیدی استفاده کنیم و آشنایی های عمیق تری با سنت فرهنگ کهنسال مان و زبان فارسی و عربی پیدا کنیم و خود به مطالعه منابع دست اول و اصیل پردازیم. تا در ایران بودم زمینه اصلی کارم تحقیق و تامل در تاریخ و ادب ایران بود. چند سالی هم در دانشگاه اصفهان به تدریس متون ادبیات فارسی مشغول بودم تا اینکه اوضاع طوری شد که از ایران خارج شدم و به انگلیس آمدم. وقتی به انگلیس آمدم مایه ای که در دست داشتم به فرهنگ ایران مربوط بود، یعنی بیشتر سروکارم با سنت بود. در غرب آشنایی با زبان انگلیسی و زندگی در فضای فرهنگی متفاوت دریچه ای به رویم باز کرد که با دنیای جدید و فرهنگ دیگری آشنا بشوم. در مواجهه با این فرهنگ درباره استدلال هایم و پاره ای از دانسته هایم عمیقاً شک کردم. تجربه سختی بود و چاره ای جز پذیرفتن واقعیت نبود. بعد از آن بسیار وسواسی و سختگیر شدم، با مطالعات عمیق تر متوجه شدم بسیاری از



داوری هایم درباره غرب، مفاهیم جدید و حتی تاریخ و فرهنگ کشورم، به اشتباهات و لغزش های بسیاری آلوده است، فهمیدم بسیاری از آموخته های غیراصولی را باید دور بریزم و از نو مورد تحقیق قرار دهم. تاریخ ایران در محور این مطالعات قرار داشت. وقتی نوشته های ملکم و روزنامه قانونش را دقیق مورد مطالعه قرار دادم، دیدم چه کلاه گشادی بر سر ما رفت و چه تصویر غلطی از او به ما داده بودند. این دومین ضربه ای بود که در همان سال های دوم و سوم اقامتم در لندن به آن دچار شدم. تصویری که آقای آدمیت از ملکم به ما داده بود، تصویر کاملاً مخدوشی بود. ملکم آدم دیگری بود. اصلاً معتقد نبود آنگونه که آدمیت می گفت؛ «راه نجات اخذ تمدن غربی است بدون تصرف ایرانی.» این نحوه تناقضات چراغی فرا راه من گذاشت تا به خودم بیایم و خودم شروع کنم به مطالعه تاریخ و فرهنگ کشورم بدون پیش فرض های سیاسی و ایدئولوژیک. حاصل این بازخوانی ها را شما در نوشته هایم ببیند. این تناقضات باعث شد که دقیق تر بیندیشم و سعی کنم به زبان تاریخی هر دوره برای فهم آن دوره اهمیت بدهم و برای فهم تاریخ هر دوره ای قبل از هر چیز به زبان تاریخی آن دوره مسلط شوم.

هر چه جلوتر می رفتم بیشتر می فهمیدم که چه فاصله ای بین فهمی که ما از غرب داشتیم و واقعیت آن وجود دارد و این شکاف که بین این دو بود شکاف مصیبت بار تاریخی بود که درک آن برایم ناگوار و سخت بود. پی بردن به حاصل این نادانی ها برایم خیلی گران تمام شده بود. حتی هضم اش برای من دشوارترین قضیه بود. تامل در این قضایا به من آموخت که بسیاری از دانسته هایم نادرست است. در دوره پهلوی ما ملکم و بسیاری از روشنفکران دوره مشروطه را غرب زده و غرب گرا می دانستیم. روایت آدمیت هم همین بود، آل احمد هم فریب همین روایت نادرست را خورده بود. حال آنکه واقعیت چیز دیگری بود. ملکم در بخش مهمی از زندگی اش در پی تطبیق اصول قوانین غربی با اسلام در پی تقلیل آن مفاهیم به مفاهیم سنتی بود، اما در روزنامه قانون برای رسیدن به قدرت سیاسی، از حکومت مشروعه به ریاست مجتهدین سخن می گفت...

وقتی تاریخ مشروطه را که با ما فاصله چندانی نداشت با آن همه بدفهمی می فهمیدیم دیگر چگونه ممکن است که با این نوع بدخوانی ها بتوان تاریخ دوره ساسانی یا سلجوقی و بنیادهای سنت مان را در سنت بفهمیم. نتیجه گرفتیم اگر روشنفکری ایران از تاریخ خود اطلاع دقیق تری می داشت و لااقل تاریخ مشروطه را درست می شناخت به طور قطع در بزنگاه های تاریخی به گونه ای دیگر رفتار می کرد و چشم بسته در مسیر جریان ها نمی افتاد. آخرین سوال من از ایشان دلیل رفتنشان از ایران بود که پاسخش بماند طلب تاریخ از من. چنین تجربه ای به نظر شما دردناک نیست؟

## تجدد و تجددخواهی در ایران (۱)

سیروس علی نژاد: در هر دو کتاب شما وعده داده شده است که کتابی با عنوان " ایران، ناسیونالیسم، تجدد " در دست نوشتن دارید. آیا قرار گرفتن ناسیونالیسم در کنار تجدد و ایران به این معنی است که رسیدن تجدد در ایران از ناسیونالیسم عبور می کند؟

ماشاءالله آجودانی: چنین چیزی در ذهن من نبود و الان هم نیست که برای رسیدن به تجدد باید از ناسیونالیسم عبور بکنیم. برای اینکه ناسیونالیسم مفهومی بیشتر سیاسی دارد. هر چند که این مفهوم در ایران کمتر دیده می شود. می دانید که در ایران ناسیونالیسم بیشتر در معنای رمانتیک آن - احساسات و عواطف ناسیونالیستی - به کار می رود. اگر معنای سیاسی آن را بپذیریم ممکن است آنچه شما برداشت کرده اید درست باشد. برای اینکه ناسیونالیسم با پیدایش دولت های ملی سر و کار دارد.

واحدهای مستقل سیاسی، که باید از منافع ملت دفاع کند، در حقیقت مفهوم جدید ملت در درون این بنیاد سیاسی وجود دارد. مهمتر از همه ملت وقتی بخواهد اعمال حقوق کند باید قدرت رای دادن و نظر دادن داشته باشد که این هم وجه دمکراتیک آن است. یعنی مشارکت عمومی.

به تعبیر دیگر منظور من این است که ما در عصر تجدد با مهمترین چیزی که آشنا شدیم مفهوم اندیشه ملی بود. یعنی این مفهوم که ملت باید سرنوشت خود را در دست بگیرد و دولتی داشته باشد که منتخب ملت باشد. این مفهوم، مفهوم محوری ناسیونالیسم است. یعنی در هر ناسیونالیسمی، مفهوم Nation و state تواما باید وجود داشته باشد. ولی متأسفانه ما در ایران وقتی می گوئیم ناسیونالیسم، بیشتر احساسات غلیظ وطن پرستانه معنی می دهد که مقداری از مفهوم شونیستی را هم با آن می آمیزیم و عمدتاً به معنای سیاسی آن دقت نمی کنیم.

بنابراین حرفی که اول زدم که نه، ناسیونالیسم مورد نظر من نیست، ناسیونالیسم در مفهوم رایج آن در زبان فارسی است. ولی اگر برگردیم به هسته اصلی ناسیونالیسم و اینکه من عنوان کتاب

را "ایران، تجدد، ناسیونالیسم" گذاشته ام، به این دلیل است که ما در تجدد خودمان خواستیم با این مفهوم آشنا شویم که دولت و حکومت باید منتخب ملت باشد.

از طریق همین تجدد بود که اندیشه های ناسیونالیستی در معنای فرهنگی اش وارد ایران شد. یعنی ما در سر آغاز تجددمان شروع کردیم به تعریف کردن دوباره خودمان. اینکه ما که بودیم، چه بودیم؟ خواستیم تاریخ ایران را به صورت یکپارچه ببینیم و از سرگذشت قوم ایرانی روایتی ارائه بدهیم که بتواند دست مایه ای شود برای ایجاد حکومت مستقل و ایران مستقل جدید.

### یعنی این تعریف در آثار روشنفکران صدر مشروطه دیده می شود؟

تمام روشنفکران عصر مشروطه را که نگاه کنیم دغدغه اساسی شان مسئله ملت، ایجاد دولت ملی و ارائه یک تعریف اساسی از ایران در معنای جدید آن است. آخوند زاده و میرزا آقاخان کرمانی و دیگران همه سعی می کنند تعریف جدیدی ارائه بدهند. مثلاً برای نمونه میرزا آقاخان کرمانی یا آخوند زاده وقتی به تاریخ ایران نگاه می کنند از بین تمام شعرای اسلامی فردوسی را برجسته می کنند. می گویند کسی که به این ملت خدمت کرد فردوسی بود. برای اینکه حب ملیت و وطن دوستی و ایرانیگری را برای مردم ایران به ارمغان آورد.

روزنامه ای منتشر می شود به اسم روزنامه "سینه ملت ایران" که طرح یک مسجد را به عنوان نشانه خود انتخاب می کند. آخوند زاده به آن ایراد می گیرد که اگر تو می خواهی نمادی برای ملت ایران بگذاری، مسجد سمبل ملت ایران نیست. شما باید نشانه ای از حکومت ساسانی و نشانی از حکومت صفوی را با هم جمع بکنید تا نشان دهنده هویت ما باشد. اگر روشن تر بخواهم به آخر خط برسم اصلاً تجدد در کشورهایی مثل ما با همین مفهوم محوری شروع می شود.

آنچه را که با تجدد می فهمیم یکی قانون است و دیگر مسئله حقوق ملت. اینکه حکومت باید از اراده ملت بلند شده باشد. هر کس را بخوانید این مفهوم ساختار محوری در آن وجود دارد. حالا یکی ممکن است اعتقاد ناسیونالیستی در معنای رمانتیک و فرهنگی را هم با معنای سیاسی

قاطی بکند، مثل میرزا آقاخان کرمانی و تا حدی آخوندزاده یا بسیار کم رنگ تر میرزا ملکم خان. ولی همه اینها با اندیشه ملی در این دوره شروع می کنند. این سرآغازی است که ما یک تعریف دیگری از خومان می کنیم. فراموش نکنیم که تا صد و هفتاد هشتاد سال پیش ما اصلاً نمی دانستیم کورش کیست، داریوش کیست. بعدها بود که با تحقیقات غربی ها پیدا شد یا از طریق تاریخ های یونانی شروع کردیم به شناختن دوباره خودمان. یعنی یک گسست تاریخی به وجود آمده بود. یک خاطره ای بود در تاریخ های عمومی که از ایران باستان حرف می زدند ولی مثلاً شناختی از حکومت هخامنشی و اشکانی نداشتیم. نخستین بار در همین دوره تجدد است که ما شروع کردیم به عنوان ایرانی تعریفی از خودمان ارائه دادن.

و اکنون کتاب شما، ایران را در دوره جدید و در تعریف جدیدش مورد بررسی قرار می

دهد؟

کتاب من در واقع ایران را در تعریف جدیدش مورد نظر قرار می دهد و به سرآغاز عصر تجدد، یعنی جایی که ما از اصل کلاسیک خودمان جدا می شویم نظر دارد. اینکه ما چه تعریفی از خود ارائه دادیم، اینکه تجدد وقتی که وارد فرهنگ ایران می شود چگونه عمل می کند و ما در این عملکرد چگونه خودمان را باز یافتیم و نسبت به جهان چگونه خودمان را تعریف کردیم. سعی کرده ام تمام این مفاهیم بررسی شود. رابطه ما با تجدد، و دیدگاههای مختلفی که وجود داشته، در مقابل دیدگاههای اسلامی. برای اینکه من عقیده دارم همه آن چیزهایی که در ایران دارد اتفاق می افتد حتی چیزهایی که ما به آن می گوئیم سنتی، در آن معنا سنتی نیستند. همه اینها پدیده های تجدد اند. برخلاف آنچه تصور می کنند آیت الله خمینی سنتی بود و از سنت حرف می زد، تمام واژگان او جدید است. طاغوت و مستضعفان و استکبار و چیزهای دیگر همه مفهوم چپ دارند. اینها همه حرف هایی است که از درون تجدد ما درآمده و بر زبان ایشان بار عاطفی سنت را به خودش اضافه کرده است. و گرنه بین حرف هایی که آقای خمینی می زد با شعارهایی که حزب توده می داد، تفاوت اساسی و ماهوی وجود نداشت.

به همین دلیل روشنفکران دینی ما بیش از آنکه محصول سنت ما باشند محصول تجدد ما هستند. انگ و رنگ تجدد بر اینها خیلی زیاد است. ممکن است عارضه های تجدد ما باشند. بطور نمونه علی شریعتی که از اسلام راستین حرف می زد ولی ایده های سوسیالیستی را بار اسلام هزار و چهار صد سال پیش می کرد. یا آن نوع انتخاب شورایی را که مثلا در دوره خلفای راشدین وجود داشت، بر می داشت و بار بد فهمی هایی می کرد که از دمکراسی داشت و می گفت بهترین دمکراسی را ما در آن دوره داریم.

منظور من این است که این اتفاقی که افتاد و جدا سری هایی که ما درباره آنها بحث می کنیم، مثلا روشنفکران دینی را جدا می بینیم درست نیست. همه رنگارنگی های یک قضیه هستند به اسم تجدد ما. از درون همین تجدد است که این شاخ و برگ ها و این توهمات گسترش پیدا کرده است. بسیاری از جریان های مذهبی هم کپی برداری کرده اند از اندیشه های جریان های روشنفکری چپ. منتها به صورت غلیظ تر این حرف ها را می زدند و می گفتند ما بهترش را می زنیم نه اینکه چیز دیگری داریم. از این رو این کتاب گرهگاه اصلی ما را در دوره جدید تاریخ ایران شاید برای نخستین بار مورد پرسش قرار می دهد و پرسش های تازه ای مطرح می کند تا ما بتوانیم به تاریخ خود نگاه دیگری بیندازیم.

### نگفتید که کتاب در چه وضعی است یعنی نوشته شده یا نه و کی قرار است منتشر شود؟

به لحاظ تحقیقی تمام کارهای آن انجام شده است و بیش از نیمی از آن را هم نوشته ام. امیدوارم فرصتی بیابم و به زودی تمامش کنم. شاید - البته با هزار اما و اگر - بتوان تا یک سال دیگر آن را روانه بازار کتاب کرد.

## گرهگاه مصیبت های ما در دوران جدید (۲)

در نوشته های پیشینان بسیار دیده می شود و در نوشته های شما نیز دیده ام که از "هجوم غافلگیر کننده" تمدن غرب سخن به میان می آید اما وقتی به تاریخ تجدد مراجعه می کنیم بیشتر این طور به نظر می آید که بیش از صد و پنجاه سال است که ما خودمان به دنبال تجدد دوان بوده ایم. این هجوم ظاهرا بیشتر از طرف خود ما بوده است تا از سوی غرب. از این جهت این سوال را مطرح می کنم که ما از آغاز تا کنون همواره رفتار متناقضی در برابر تجدد داشته ایم. یعنی همواره هم در جستجوی یافتن آن بوده ایم، و هم در عین حال یک حالت امتناعی در برابر آن داشته ایم.

ماشاءالله آجودانی: با شما موافقم. من هم اگر جایی به کار برده ام منظور من تهاجم به معنای کلاسیک کلمه نبوده است. هجوم مدرنیته، هجوم نظامی یا هجوم سیاسی نبود که مثلا یک حرکتی از بیرون بیاید و مملکت ما را در اختیار بگیرد. ما در چند صد سال اخیر در یک رخوت تاریخی به سر می بردیم.

در اواخر دوره صفویه خواب ما چندان عمیق است که توپ و تانک هم از عهده بیدار کردن ما بر نمی آید. وقتی به دوره قاجار می رسیم ما همچنان در آن دوره رخوت تاریخی هستیم. آقا محمد خان قاجار برای آخرین بار توانست مملکت را به ضرب شمشیر جمع بکند و خاطره دوره صفوی را احیا کند. هنوز قدرت شمشیر کارگر بود. در حالی که اندکی بعد - در دوره فتحعلیشاه - معنایش را از دست داد. در جنگ های ایران و روس شکست خوردیم. البته جنگ های ایران و روس را نمی توان مانند حمله عرب دانست اما این جنگی بود که چشم ما را به دنیا گشود. تا پیش از آن، در دنیای پیش مدرن، همسایگان ما ازبک ها و عثمانی ها بودند. دنیای ما دنیای بسته ای بود بین دو دشمن سنی و ما با هویت شیعی در بین آنان زندگی می کردیم. جنگ های ایران و روس سر فصلی است که ما را از خواب قرون خود بشدت تکان می دهد. هجوم تمدن غرب به جهان ما ناگزیر بود و ما امواج سهمگین آن را در جنگ های ایران و روس

احساس کردیم. عباس میرزا به فرستاده ناپلئون می گوید: اجنبی سخن بگو! من چه باید بکنم؟ آفتاب که طلوع می کند اول به ما می تابد بعد به شما. خداوندگار عالم هم که نباید به شما بیش از ما لطف داشته باشد، پس چطور است که شما اینقدر خوب می جنگید، اینهمه تجهیزات و ادوات دارید و ما نداریم؟ در واقع این التماس عباس میرزا است که می خواهد بفهمد. اما فراموش نباید کرد که آنها هم آمده بودند. با نیروی نظامی مجهز به تکنولوژی جدید آمده بودند. ما ناگهان متوجه شدیم که در دنیایی زندگی می کنیم و با کسانی همسایه ایم که دیگر مانند عثمانی ها و ازبک ها نیستند.

نیروهایی با علم و دانش اند که به راحتی می توانند بر ما چیره شوند. چنانکه در همان جنگ های ایران و روس بخشی از مملکت را از دست دادیم. طبیعی است که ما در دنیای جدید در وضعیتی قرار گرفتیم که احساس کردیم جهان بر ما هجوم آورده است. مدرنیت هم که می آید مثل سیل می آید. مفاهیم جدید مثل پارلمان، قانون، به همراه تکنولوژی اذهان را زیر و زبر می کند. بنابراین اگر واقع بینانه به آن مقطع نگاه کنیم این یک هجوم است که مانند سیلاب بر ما فرو می ریزد. ذهن و زندگی ما را در بر می گیرد.

موضوع هجوم غافلگیر کننده و مانند آن را از آن جهت مطرح می کنم که شاید آن جستجوی مدام ما در عین امتناع ما در مقابل تجدد ریشه در همین چیزها داشته باشد. بالاخره یا مدرنیته و تجدد چیز خوبی است و ما باید در پی آن باشیم یا بد است و باید آن را از خود برانیم.

هر چند که در آغاز کار موضوع استعمار هم مطرح است.

شاید ما نباید کلمه هجوم را به کار ببریم. چون بار معنایی آن این است که چیزی از خارج بر خلاف میل ما می آید و به ما تحمیل می شود در حالی که تجدد اینطور نیست. اولین ذهن هایی که به آن برخورد می کنند سعی می کنند بفهمند قضیه چیست و در جستجوی آن اند که راه نجات را پیدا کنند. بنابراین هجوم در بطن تمدن غربی هست به این معنا که در زادگاه خود محدود نمی ماند. محدود هم نمانده است. برعکس حرکت سیل آسایی به هر سوی جهان داشته است. ولی با تعریف کلاسیک البته هجوم نیست. یعنی اگر با حمله عرب مقایسه کنیم هجوم



نیست. در واقع از سلطه استعماری غرب است که هراسیده ایم. در حالی که غرب و استعمار به غیر از مدرنیته و تجدد اند.

نکته ای را اضافه کنم شاید گره گشا باشد. روشنفکری ایران سرنوشت غم انگیزی دارد. از یک طرف با استبداد قاجار سروکار دارد و برای مبارزه با آن به ابزارها و دستاوردهای جامعه غربی اتکا می کند. مثلاً به پادشاه قاجار می گوید تو پادشاه مشروطه نیستی و از طرف دیگر می داند غربی که دارد می آید سلطه طلب است. در پی سلطه سیاسی و استعماری است. اینجاست که روشنفکر متجدد بازگشت می کند به ایران باستان. می آید داستانی برای خود می سازد و می گوید همه بدبختی های ما زیر سر عرب ها و دین اسلام است و گرنه ما در ایران عصر ساسانی آقای جهان بودیم. حتی از اروپای امروز هم متمدن تر بودیم. در واقع بر می گردد به ستایش ایران باستان. در حقیقت هزار و چهار صد سال تاریخ خودش را نادیده می گیرد و از تاریخ دوران اسلامی به عنوان تاریخ انحطاط یاد می کند. مثلاً میرزا آقاخان کرمانی یا آخوندزاده شروع می کنند به ستایش های اغراق آمیز از ایران باستان.

روشنفکر ایرانی در حقیقت یک پایش در گذشته است و یک پایش در آینده و در غرب. این سرنوشت پر تناقض روشنفکر ایرانی است. قاعدتاً روشنفکر باید رو به دنیای جدید داشته باشد. این تناقض گرهگاه مصیبت های ما در دوران جدید است. ما یک بار باید خود را نسبت به خودمان تعریف می کردیم و یک بار هم نسبت به غرب. حتی در بازسازی دروه رضاشاه باز می بینیم که این بخش از ناسیونالیسم ایرانی به شکوه عصر ساسانی نظر دارد. این سرنوشت پر تناقض روشنفکر ایرانی است که همیشه با هویت اسلامی خود مسئله داشته و با هویت ایرانی خود در دوران جدید راحت کنار آمده است. برای اینکه هویت ایرانی از دید او با تمدن غربی همخوانی داشت، در حالی که هویت اسلامی این همخوانی را نداشت. در نتیجه روشنفکر ایرانی که باید متجدد باشد و رو به آینده داشته باشد عمیقاً گذشته گراست. رو به گذشته دارد و آرمان های گذشته خود را مرتب بازسازی می کند. ما این مصیبت را همچنان با خود حمل می کنیم.

بنابراین طبیعی بود که جریان مذهبی ای پیدا شوند که به صورت عکس‌العملی تمام اهمیت را فقط در دوره اسلامی بگذارند. در واقع این حاصل ناهماهنگی‌های فرهنگ ماست.

## آسیب شناسی جریان روشنفکری (۳)

کتاب "مشروطه ایرانی" شما سراسر مشحون از درگیری نو و کهنه است و این درگیری در تمام سالهای پیش از انقلاب مشروطه و پس از آن ادامه دارد. شما به درستی نوشته اید که انقلاب مشروطه، انقلابی علیه بورژوازی یا فئودالیسم نبود. چون ما نه بورژوازی به آن معنا داشتیم و نه فئودالیسم. پس انقلاب مشروطه چه نوع انقلابی بود؟ آیا می توان از آن به عنوان انقلاب خالصی یاد کرد که می خواست مفاهیم مدرن را جایگزین استبداد کهن کند؟ و تجدد را به جای وضع سنتی حاکم بر ما بگذارد؟

ماشاءالله آجودانی: به نظر من اینکه گاهی گفته شده است انقلاب مشروطه مثلا علیه بورژوازی بود بیشتر به شوخی شبیه است. این حرف ها وارداتی بود و هیچ سنجیده و اندیشیده نبود. حتی آن بخش از جریان های چپ که همان وقت انقلاب مشروطه را علیه فئودال ها ارزیابی می کردند، بخصوص ارامنه تبریز که یک گروه سوسیال دمکرات بودند، ارزیابی شان واقع بینانه نبود. برای اینکه ما اصلا فئودالیسم به آن معنا نداشتیم. به عقیده من انقلاب مشروطه یک انقلاب سیاسی - فرهنگی بود. درست است که ریشه های اقتصادی - اجتماعی داشت و مردم از ستم بی قانونی و از فقری که گریبانگیرشان بود به جان آمده بودند اما بنیان های نظری انقلاب مشروطه تماما بنیان های فرهنگی است. البته خواست سیاسی هم دارد ولی این خواست سیاسی مفهوم طبقاتی ندارد. اصلا طبقات به آن معنی وجود ندارد که بگوییم فلان روشنفکر نماینده فلان طبقه است.

من فکر می کنم انقلاب مشروطه را باز باید با مفهوم تجدد توضیح داد. تجدد بر ما وارد شد و عکس العمل ما در برابر آن این بود که می خواهیم ابزارهای تجدد را در جامعه مستقر کنیم. بخش های مختلف جامعه هم در آن شرکت داشتند. از جمله بسیاری از درباری های قاجار مشروطه خواه بودند. همچنانکه بسیاری از مردم طبقه پایین. در واقع همه آنها در یک امر عمومی با هم اشتراک کردند.

به نظر من انقلاب مشروطه یک انقلاب فرهنگی با محتوای سیاسی بود که می خواست نظام سیاسی جامعه را قانونمند کند و بنیان های فکری مردم را دگرگون کند تا نوعی ترقی پیش بیاید. انقلاب مشروطه انقلابی است نسبت به وضع تاریخی ما در ارتباط با تجدیدی که در جهان اتفاق افتاده بود. به همین جهت یکی نگاه می کند می بیند علم مایه پیشرفت است فکر می کند اگر علم را بیاوریم ترقی می کنیم، دیگری نگاه می کند می بیند قانون موجب پیشرفت است می گوید راه نجات این است که قانون را بیاوریم. چنانکه مستشارالدوله "یک کلمه" را می نویسد و می گوید راه نجات ما قانون است.

من انقلاب مشروطه را پاسخی می بینم به تجدیدی که بر ما وارد می شود. ما مثل گنگ خوابدیده از خواب بلند می شویم و این تلاش فرهنگی مستمر را انجام می دهیم تا جامعه را از وضعیت رختوناک تاریخ خود در بیاوریم و به مسیری بیندازیم که تمدن جهانی در آن در حال حرکت است.

"مشروطه ایرانی" در واقع بر پایه "تقلیل مفاهیم" بنا شده است و درباره این موضوع بحث می کند که روشنفکران ایران در دوره مشروطه مفاهیم انقلاب مدرن را به مفاهیم شرعی تقلیل دادند و شرع و عرف را مخلوط کردند. می توان این طور استنباط کرد که عدم پیشرفت در کار تجدد، حاصل مماشات روشنفکران ایران با استبداد دینی بود. حتی در جایی اشاره می کنید که انقلاب اسلامی تاوانی بود که ملت ایران بر سر همین تقلیل مفاهیم پرداخت. بنابراین آیا می توان به این نتیجه رسید که روشنفکر ایرانی در رسیدن به قافله تمدن قصور کرده یعنی وظایف خود را به درستی انجام نداده است؟

این بحث ظریفی است چون به نقد روشنفکری ایران می پردازد. به نظر من ما تاریخ را نمی توانیم با آه و ناله یا اما و اگر بنویسیم. یا بگوییم اگر چنین می شد بهتر می شد و درست می شد و مانند آن. برای اینکه چیزی است که اتفاق افتاده و ما بعد از آن اتفاقات داریم آن را بررسی می کنیم. در واقع ما بعد از تاریخ داریم درباره تاریخ داوری می کنیم. ما باید بپذیریم

که تاریخ همین طور اتفاق افتاده که افتاده است. ولی باید بینیم چرا این جوری اتفاق افتاده است و حاصل این اتفاق چه بوده است. ممکن بود من و شما هم اگر روشنفکر آن دوره می بودیم، همان کارهایی را می کردیم که به فرض میرزا ملکم خان یا مستشارالدوره کرده اند. بنابراین قصد محکوم کردن آنان نیست. چون این بحث شما وجه اخلاقی پیدا می کند

نه، مقصودم وجه اخلاقی بحث نیست. در سوال بعدی توضیح خواهم داد.

خب من خیالم راحت شد. چون دیده ام که گفته اند چرا می گوئید روشنفکر ایرانی چنین و چنان. روشنفکر ایرانی در آن دوره مجبور بوده است اینطور عمل کند. من هم حرفی ندارم فقط می خواهم بدانم حاصل این اجبار چه بوده است. چه مشکلاتی برای ما پدید آورده است. این به نظر من مختص ایرانی هاست که تجدد را گرفته اند و بعد گفته اند روحانیون باید بیایند حکومت کنند. تنها در تفکر میرزا ملکم خان نیست که آن را می بینیم. میرزا آقاخان کرمانی، روشنفکری که در "صد خطابه" اش می گوید همه بدبختی های ما از اسلام و روحانیون است، در جای دیگر به میرزا ملکم خان می نویسد که به روحانیون تامینات بدهید و بگوئید اگر دو ماه حکومت را به دست بگیرند از لرد سالیسبوری هم گوی سبقت را خواهند ربود. این دیگر پدیده خاص ما ایرانی هاست. البته دوستان در ایران از این به عنوان بومی کردن تجدد یاد می کنند. این هم یک بد فهمی دیگر است. مفهومی را از غرب می گیرند بی آنکه درست بفهمند از معنی تهی می کنند و به حساب بومی کردن تجدد می گذرانند که از نقد فرار بکنند. بومی کردن این نیست که بگوئید آقایان روحانیون شما بیایید حکومت را به دست بگیرید یا میرزا ملکم خان با آن صراحت لهجه اش در روزنامه قانون بگوید میرزای شیرازی باید فائق بر همه امرای عرفی باشد.

بحث این است که اگر آسیب شناسی تجدد درست انجام نگیرد ما مشکلات و مسائل خودمان را نخواهیم فهمید. مثلاً همین که می گوئیم روشنفکران مشروطه مفاهیم را تقلیل دادند باید پرسیم چرا تقلیل دادند. آن وقت است که به قدرت مخوف آخوندها پی خواهیم برد. اینها باعث می شود جامعه خود را بهتر بشناسیم. به هر حال پروسه تقلیل به نظر من همچنان ادامه دارد و

نمونه بارز آن آقای خاتمی است که اول از جامعه مدنی سخن می گفت، به محض آنکه آخوندها فشار آوردند سر از مدینه النبی در آورد. این سرنوشت دردناک ماست و اگر ما نتوانیم با خود عریان برخورد کنیم به جایی نخواهیم رسید.

اما مقصود من برخورد اخلاقی با قضیه نبود یا آنچه درباره نوشته های شما داوری می کنند. خیال می کنم روشنفکر ایرانی در دوره مشروطه با همه "تقلیل مفاهیم" در کار خود موفق بود و وظیفه خود را به درستی انجام داد. برای اینکه موفق شد مشروطه را به کرسی بنشاند، تساوی تمام ایرانیان اعم از اقلیت های مذهبی را در برابر قانون، رسمیت بدهد و در مجموع یک قانون اساسی امروزی بنویسد و به تصویب برساند. این در حالی بود که یوغ استبداد دینی را علاوه بر استبداد سیاسی برگردن داشت در حالی که روشنفکری ایران پس از ۱۳۲۰ با وجود آنکه استبداد دینی در قدرت نبود و تنها با استبداد سیاسی مواجه بود، نتوانست وظیفه اش را در برابر مدرنیته به درستی انجام دهد.

من ضمن اختلاف نظرهایی البته در این موضوع کم و بیش با شما همدلی دارم. چون روشنفکری پیش از مشروطه بالاخره توانست مفاهیم تازه ای وارد جامعه ایران کند و تحولاتی پدید آورد که حاصل آن را دست کم نمی توان گرفت.

جایگزین کردن قانون عرف به جای قانون شرع، خواست تشکیل حکومت قانونی و ملی مهمترین اینهاست. در واقع ما با انقلاب مشروطه گام های مهمی برای تشکیل یک حکومت ملی در معنای جدید بر می داریم. اینها همه دستاورد همان انقلاب مشروطه بود. فقط باید توجه داشته باشیم که نقد انقلاب مشروطه به معنای نفی میراث های ارزنده آن نیست.

اما در دوره پهلوی روشنفکری ایران دچار یک گسست تاریخی شد. روشنفکران این دوره حتی تاریخ مشروطه را درست نمی شناختند. به نظر من حتی تاریخ نگاران ما از انقلاب مشروطه شناخت واقعی نداشتند. اگر روشنفکری ایران در دوران پهلوی می دانست که روحانیون در

انقلاب مشروطه چه نقش مخربی داشتند بعید می دانم به این آسانی، سراسیمه به دنبال روحانیت راه می افتادند.

به نظر من جریان روشنفکری ایران پس از سالهای ۱۳۲۰ دو اشکال عمده دارد. یکی اینکه پیشینه تجدد خود را نمی شناسد و دیگر اینکه سنت خود را نمی شناسد. روشنفکران دوره قاجار از درون سنت بیرون آمده بودند و با فلسفه اسلامی آشنایی داشتند اما روشنفکری جدید نه سنت را می شناخت نه تجدد را.

### ولی چرا؟

برای اینکه روشنفکری ایران در این دوره بیش از اندازه چپ زده بود. نقش جریان چپ و ایدئولوژی در این دوره زیاد است. ما پیش از انقلاب مشروطه هنوز درگیر ایدئولوژی در معنای جدید آن نبودیم. روشنفکرانی نداشتیم که مثل مارکسیست های بعدی تماماً ایدئولوژی زده باشند. یک بخش کوچکی بودند که آرامنه تبریزند که آنها هم به دلایلی که سالها در روسیه یا اروپا به سر برده بودند با این مفاهیم آشنا بودند. یعنی مارکسیست بودند به معنای ایدئولوژیک آن. اما برخوردهای بعدی روشنفکری ما عمدتاً از درون ایدئولوژی های سیاسی شکل می گیرد. چپ در دنیای جدید هژمونی می یابد در حالی که روشنفکر راست که با جریان نیرومندی چون چپ رو به روست ترس خورده است و از موضع انفعالی برخورد می کند. البته روشنفکری راست هم از سنت خود اطلاع نداشت. آنها هم با تجدد آشنایی عمیق نداشتند. در واقع همه روشنفکران محصول ایدئولوژی غربی بودند. یا از درون لیبرالیسم غربی بر آمده بودند یا از درون جریان های چپ. در نتیجه اتفاق خوبی نیفتاد. وقتی از درون دستگاه ایدئولوژی بخواهید نگاه کنید همه مسائل جهان حل است. چون ایدئولوژی پرسش های گوناگون جهان را به چند پرسش محوری بدل می کند و برای آنها هم پاسخ های حاضر و آماده تحویل می دهد. در درون ایدئولوژی شما برای هر مسئله ای جواب حاضر و آماده دارید.

در واقع ما در این دوره با یک جریان روشنفکری رو به رو هستیم که کسی مانند میرزا آقاخان نوری یا یک میرزا فتحعلی آخوندزاده بین آنها پیدا نمی کنید که با سنت برخورد انتقادی کرده باشد. جریان اصلی روشنفکری ایران چپ است که راه حل قضایا را بیشتر سیاسی می بیند و فکر می کند با تغییر حکومت، مسائل خود به خود حل خواهد شد. در نتیجه می توان گفت که روشنفکری دوران مشروطه کارهایی صورت داده است اما ما روشنفکران بعدی چه کردیم؟ این پرسشی است که رو به روی همه ماست.

در هر صورت این به عهده روشنفکری و وظیفه روشنفکری ایران است که اشتباهات خود را تصحیح کند و با سنجش درست و نادرست راه اساسی را نشان دهد. چنانکه در تاریخ اندیشه غرب در زد و خوردهای مدام فکری است که کار به انجام می رسد.

در غرب تجدد از درون سنت بیرون آمد اما در جایی خودش را از دیانت باوری رها نید. در جامعه ما تجدد از درون سنت رشد نکرد، تجدد بر ما وارد شد و از بیرون نقد سنت کرد. به همین دلیل در تجدد ما این اتفاق نیفتاد که سنت را بشناسد. چون ما با ابزارهای بیرون به سنت نگاه کردیم و به جای نقد آن را نفی کردیم. یک چیزهای حاضر و آماده ای داشتیم که هر جا سنت با آن نمی خواند نفی اش می کردیم. به همین دلیل در کشورهای مثل ایران ما به جای اینکه از نقد سنت شروع کنیم چنانکه در غرب اتفاق افتاد، ما باید نقد خود را از درون تجدد آغاز کنیم تا بتوانیم بسیاری از بد فهمی های خود را از سنت - چنانکه از تجدد هم - تصحیح کنیم. درکی که ما از سنت داریم نا بهنجار است و تا نقد تجدد در ایران سامان نگیرد، نخواهیم توانست نقد سنت را آغاز کنیم. با نقد تجدد است که بسیاری از بد فهمی ها و خوش خیالی های ما، نسبت به سنت تصحیح خواهد شد. مثلاً تصحیح نوع تفکر شریعتی را در نظر بگیرید.

امروزه به نظر من دارد حرکتی آغاز می شود. جریان هایی می خواهند از درون به مسائل ایران نگاه کنند. مثلاً این تلاش را در کار آرامش دوستدار و جواد طباطبایی می بینم. اینها را باید به فال نیک گرفت. این به معنای آن نیست که من با همه دیدگاههای آنان موافقم ولی این نوع تلاش هاست که دیگر نمی خواهد از درون ایدئولوژی ها یا از نگاه غربی به مسائل ایران نگاه



کند. می خواهد از درون نگاه بکند. این تلاش ها دست کم آن کاستی های اساسی تجدد ما را می بیند. ممکن است ضعف های خودش را داشته باشد چون ما تازه شروع کرده ایم به نگاه کردن ولی می توان از دورن آن به تعادلی رسید.