

**نوسازی سیاسی
در عصر مشروطه‌ی ایران**

تبرستان
www.tabarestan.info

نوسازی سیاسی
در عصر مشروطه‌ی ایران

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

نوسازی سیاسی
در عصر مشروطه‌ی ایران

حسن قاضی مرادی



نشر اختران

قاضی مرادی، حسن
نوسازی سیاسی در عصر مشروطه‌ی ایران / نویسنده حسن قاضی مرادی. —
تهران: اختران، ۱۳۸۵.
۳۱۲ ص.
ISBN 964-7514-88-3
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
نماینه ۲۰۷-۲۱۲
۱. ایران — تاریخ — انقلاب مشروطه، ۱۳۲۴-۱۳۲۷ ق. ۲. ایران — سیاست و
حکومت — قرن ۱۳. الف. عنوان.
ن ۲ ق / ۲۱۰۷
کتابخانه ملی ایران
۶۵۵ / ۰۷۵
م ۸۵ ۲۶۰۱۱



نشر اختران

نوسازی سیاسی در عصر مشروطه‌ی ایران

نویسنده: حسن قاضی مرادی

طراح جلد: ابراهیم حقیقی

شماره‌ی نشر ۹۸

چاپ اول: ۱۳۸۴

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ: فرارنگ — صحافی: نیداور

تلفن انتشارات: ۶۶۴۱۰۳۲۵ — تلفن فروشگاه: ۶۶۴۱۱۳۲۹ — ۶۶۹۵۳۰۷۱

www.akhtarbook.com

Email: info@akhtarbook.com

ISBN 964-7514-88-3

شابک: ۹۶۴-۷۵۱۳-۸۸۲

کلیه حقوق برای نشر اختران محفوظ است

فهرست مطالب

پیش‌گفتار	۷
فصل اول: گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی	۱۱
۱-۱- جوامع غیرغربی در آستانه‌ی دوره‌ی گذار	۱۲
۱-۲- جامعه‌ی سنتی غیرغربی در برابر آئینه‌ی مدرنیته‌ی غرب	۱۷
۳-۱- مدرنیته (تجدد) و مدرنیزاسیون (نوسازی)	۳۶
۴-۱- از نوسازی به تجدد: گذار جامعه‌ی غیرغربی	۵۳
۵-۱- مدرنیزاسیون تجویزی غرب و شبه‌مدرنیزاسیون	۶۵
۶-۱- خلاصه‌ای از مطالب فصل اول	۷۵
فصل دوم: عمل و اندیشه‌ی گذار به جامعه‌ی متجدد در عصر مشروطه‌ی ایران	۷۹
۱-۲- روند نوسازی از بالا در دوره‌ی قاجاریان	۸۰
۲-۲- راهکارهای روشنفکران برای گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد	۱۲۷
۱-۲-۲- گذار از سنت به تجدد: تقدم تجدد (مدرنیته) بر نوسازی (مدرنیزاسیون)	۱۳۱
- میرزا فتحعلی آخوندزاده	۱۳۲
- داریوش آشوری - موسی غنی‌نژاد	۱۴۵
- جواد طباطبایی	۱۵۷
۲-۲-۲- حفظ فرهنگ بومی و "ملی" - اخذ علم و تکنیک غربی	۱۷۹
- عبدالرحیم طالبوف	۱۸۲
- فخرالدین شادمان	۱۹۴

- ۲۰۵-۲-۲-۳- بومی‌گرایی در تضاد با روایت "ملی" از تجدد ۲۰۵
- جمال‌الدین اسدآبادی و احیا و اتحاد اسلام ۲۰۹
- علی شریعتی و بازگشت به خویش ۲۲۸
- ۲۴۲-۴- از نوسازی به تجدد: گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد ۲۴۸
- میرزا ملکم‌خان ۲۴۸
- پی‌گفتار: مدرنیته، تقدیر ماست ۲۷۹
- نمایه ۳۰۷

پیش‌گفتار

استقبال از صدمین سالگرد انقلاب مشروطیت هم از این‌رو ضروری می‌نماید که این انقلاب سرفصل غرورآمیز دوره‌ی نوینی در تاریخ ایران است که می‌توان از آن با دوره‌ی گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد یاد کرد؛ گذاری که جدا از سال‌های طولانی تدارک آن انقلاب، پس از صدسال از پیروزی اولیه‌اش همچنان تداوم دارد؛ تداومی که با بحران آمیخته است؛ و بحران‌هایی که جامعه را دچار تلاطمات ویرانگر کرده است.

گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد، طولانی شدن این دوره‌ی گذار در ایران و نیز علل طولانی شدن گذار که هرچند از نخستین شروع‌کنندگان آن بوده‌ایم اما دست‌کم در برخی زمینه‌ها در مراحل نخستین آن وامانده‌ایم را می‌باید از جنبه‌های مختلف بررسی کرد. در پاسخ به این الزام بود که تحلیل چگونگی مواجهه‌ی ایرانیان با موضوع گذار به جامعه‌ی متجدد و یا تجدید (مدرنیته) را در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی به‌عنوان هدف این پژوهش برگزیدیم. تحقق این هدف مستلزم تحلیل انتقادی تحولات اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار یعنی تحلیل انتقادی اندیشه‌ی سیاسی معطوف به تجدید بود که آن را در مفهوم نوسازی (مدرنیزاسیون) سیاسی در مرکز توجه خود قرار دادیم. در عین حال، از آن‌جا که تحلیل جریان‌ها و تحولات اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار هدف اصلی این بررسی بود به تحولات سیاسی ایران در این دوره فقط در حدی پرداختیم که برای تحلیل انتقادی جریان‌های اندیشه‌ی سیاسی لازم می‌نمود.

در سنخ‌شناسی جریان‌های اندیشه‌ی سیاسی، چهار راهکار اصلی گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد را - آنچنان که در آرای روشنفکران صدر مشروطه قابل تشخیص بود - از یکدیگر تفکیک کرده و با تأکید بر اندیشه‌ی

سیاسی، به اجمال آرای چهار روشنفکر صدر مشروطه را بررسی کردم. این چهار روشنفکر یعنی میرزا فتحعلی آخوندزاده، عبدالرحیم طالبوف، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و میرزا ملکم‌خان را نمایندگان برجسته‌ی آن چهار راهکار اصلی در صدر مشروطه می‌شناسم. پیش از آن لما الزلمی می‌نمود تا برای تحلیل انتقادی این چهار راهکار و گاه مقایسه‌ی آن‌ها با یکدیگر، در آغاز بحثی نظری در موضوع گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی را، آن هم با توجه عمده به حوزه‌ی سیاسی ارائه می‌دادم تا مشخص باشد از موضع کدام پیش‌نظری آرای روشنفکران صدر مشروطه در مورد مسئله‌ی گذار و نیز اندیشه‌ی سیاسی‌شان را تحلیل می‌کنم. پس فصل اول کتاب را به این بحث نظری اختصاص دادم.

در فصل اول به اختصار بحثی نظری در مورد چگونگی گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی را با تأکید بر حوزه‌ی سیاسی مطرح کرده‌ام. این بحث نظری را با دو مفهوم نوسازی (مدرنیزاسیون) و تجدد (مدرنیته) و ارتباط این دو در جوامع غیرغربی پیش برده‌ام و کوشیده‌ام الگویی به دست دهم تا با آن بتوان تحولات جامعه‌ی غیرغربی در این گذار را تبیین کرد. در عین حال لازم دیدم مباحث نظری تا حد ممکن به اجمال گفته شود و در پیگیری مطالب، گاه آرای برخی از اندیشمندان در چنین مباحثی طرح و در مواردی نقد شود تا مطالب این فصل انتزاعی نباشد. با این وجود، برای عینیت بخشیدن به موضوعات و استدلال‌های موردنظر یکی دوبار خود را مجبور دیده‌ام چند صفحه‌ای به مباحث انتزاعی سیاسی اختصاص دهم (مشخصاً در شرح جنبه‌هایی از نظرات هگل و مارکس در برخورد به رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و دولت). با این حال، از یک سو به این دلیل که ممکن است خواندن این مطالب ضروری تشخیص داده نشود و از سوی دیگر از آنجا که همچنان لازم می‌دانم برای مطالعه‌ی مباحث بعدی کتاب موضع نظری نویسنده برای خواننده آشکار باشد، چکیده‌ای از مباحث فصل اول را در آخر فصل (صفحات ۷۵-۷۸) آوردم. این چهار صفحه - بدون مطالعه‌ی کل فصل اول - دست‌کم خواننده را آماده می‌کند با نگاهی انتقادی فصل بعدی را مطالعه و یا اصلاً از خواندن بقیه‌ی

مطالب صرف‌نظر کند.

این الگوی نظری مطرح شده در فصل اول راهنمای تفکیک و ارزیابی چهار راهکار گذار در میان روشنفکران صدر مشروطه بود. فصل دوم کتاب به بررسی این چهار راهکار اختصاص دارد. در عین حال، چون ایران همچنان در دوره گذار تاریخی‌اش است، می‌توان دریافت که این راهکارهای پیشنهادی روشنفکران پس از صدر مشروطه هنوز نیز - هرچند با تحولاتی - از زمینه‌ی عینی برخوردار است و تداوم دارد. از این لحاظ به تداوم هریک از این راهکارها در آرای روشنفکران متأخر و معاصر - به جز راهکار چهارم - نیز پرداختیم. به‌طور مثال اگر آرای میرزا فتحعلی آخوندزاده را در چارچوب یکی از این راهکارها به اجمال بررسی کرده‌ام، برخی از آرای داریوش آشوری، موسی غنی‌نژاد و جواد طباطبایی را نیز در قالب همین راهکار سنجیده‌ام تا نوعی ادراک تاریخی از برخی جنبه‌های سیر و تحول اندیشه‌ی سیاسی در ایران دوره‌ی گذار ارائه کرده باشم.

پی‌گفتار کتاب شامل اشاره‌ای به مهم‌ترین مؤلفه‌های نوسازی سیاسی در امروز است. بالطبع در پی صدسال که از انقلاب مشروطیت می‌گذرد، هرچند که اهداف و غایات این انقلاب در جامعه‌ی ایران متحقق نشد، اما در پی تحولات داخلی و جهانی، امروز نوسازی سیاسی با عناصر و مؤلفه‌هایی تبیین می‌شود که متمایز از همین عناصر و مؤلفه‌ها در صدر مشروطه است.

توجه به این نکته اهمیت دارد که ارزیابی انتقادی اظهارنظرهای اندیشمندان و پژوهشگران در این کتاب فقط در محدوده‌ی همان آرای از آنان است که در مورد مسایل دوره‌ی گذار ذکر می‌شود و به هیچ وجه گستره‌ای بیش از مطالب مورد بررسی در کتاب را دربر نمی‌گیرد.

به این نکته نیز اشاره کنم که تمامی تأکیدها در نقل قول‌های آورده شده از آثار متفکران و پژوهشگران، از من است؛ مگر که خلاف آن ذکر شده باشد.

تبرستان

www.tabarestan.info

فصل اول

گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیر غربی

سنجش گذار هریک از جوامع غیر غربی از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد مستلزم بحثی نظری درباره‌ی تجدد (مدرنیته) و چگونگی تحقق این گذار است. در این فصل این بحث را طرح می‌کنم تا سپس بتوانیم با استفاده از مبانی و معیارهای ارائه شده، در فصل بعد به سنجش نوسازی (مدرنیزاسیون) اندیشه‌ی سیاسی و نیز نوسازی سیاسی تحقق‌یافته در جامعه‌ی ایران پردازیم. می‌گویم این بحث نظری را نیز به شیوه‌ای مطرح کنم که در عین اختصار، هم به مبانی و معیارهای لازم پردازد و هم تا حد ممکن انتزاعی نباشد.

طرح مبانی و معیارهای نظری را با این پرسش شروع می‌کنم که اساساً چرا گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد برای جوامع غیر غربی الزامی شد. سپس به این موضوع می‌پردازم که مردم و نخبگان جوامع غیر غربی چگونه می‌توانستند به وضعیت موجود خود آگاهی یابند و چگونه برای شان ممکن می‌شد که آینده‌ای برای خود متصور شوند. توجه به این موضوع از این لحاظ اهمیت دارد که پاسخ صحیح به آن، از بسیاری بدفهمی‌های دوره‌ی گذار در جوامع غیر غربی جلوگیری می‌کند. پاسخ به همین پرسش است که ما را به دو مفهوم مدرنیته (تجدد) و مدرنیزاسیون (نوسازی)، به‌عنوان مفاهیم اصلی در روند گذار جوامع غیر غربی، رهنمون می‌شود.

در ادامه با طرح ویژگی‌های اصلی مدرنیته و مدرنیزاسیون و اشاره به جنبه‌هایی از وحدت و تضادشان با یکدیگر، به این موضوع می‌پردازم که گذار

جوامع غربی و غیرغربی به جامعه‌ی متجدد از یکدیگر متمایز است و لزوماً نتیجه‌ی این گذار، جوامع متجدد یکسان نیست. بعد از آن به برخی از آرای اشاره می‌کنم که درباره‌ی مدرنیته و مدرنیزاسیون از سوی اندیشمندان ایرانی ارائه شده است. در پایان نیز دو مفهوم و برنامه‌ی شبه‌نوسازی (شبه مدرنیزاسیون) و مدرنیزاسیون تجویزی غرب برای گذار جوامع غیرغربی را مطرح می‌کنم و نشان می‌دهم این دو برنامه اساساً انحراف‌ها و بن‌بست‌هایی در گذار به جامعه‌ی متجدد اند.

برای ایران گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در پی شکست‌های ایرانیان در جنگ با روسیه در دهه‌های اول و دوم قرن نوزدهم میلادی شروع شد؛ این گذار با پیروزی انقلاب مشروطه در نخستین مرحله، در دهه‌ی اول قرن بیستم، تثبیت گردید؛ و از آن پس با افت‌وخیزها و کشاکش‌ها و نیز واگشت‌ها و پیشرفت‌هایی، در دهه‌ی آغازین قرن بیست و یکم همچنان به‌عنوان گذاری ناتمام، تداوم دارد.

۱.۱. جوامع غیرغربی در آستانه‌ی دوره‌ی گذار

در تیمه‌ی نخست قرن نوزدهم میلادی به سرعت شرایطی بر جهان مستولی می‌شد که به واسطه‌ی آن، جوامع غیرغربی در آستانه‌ی گذاری تاریخی قرار گرفتند. این گذاری بود که بعدها با گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد تبیین شد. اما چرا این گذار برای جوامع غیرغربی اجتناب‌ناپذیر شد؟

در پاسخ باید گفت، با تثبیت شیوه‌ی تولید و مناسبات سرمایه‌داری در اروپای غربی، بورژوازی غرب به دست‌اندازی غارتگرانه‌ای به کل دیگر مناطق جهان پرداخت و با این اقدام عملاً دوران نوینی را در تاریخ پدید آورد که به دوران «تاریخ جهانی» شناخته شد. تهاجم بورژوازی غرب به جوامع غیرغربی و تسخیر این جوامع به آشکال گوناگون، از روندی اجتناب‌ناپذیر ناشی می‌شد. چرا که ماهیت بورژوازی، که آن را به‌عنوان طبقه‌ای «ملی» و جهانی به سوی کسب بیشترین سود سوق می‌دهد، تأسیس گسترده‌ترین بازار برای کالاهایش را غیرقابل اجتناب می‌کند. این، نظر مارکس است که «نیاز بورژوازی به بازاری

معدم در حال گسترش برای کالاهای خود، آن را به سراسر مناطق زمین می‌کشاند. همه جا باید جا خوش کند، همه جا باید مستقر شود و با همه جا ارتباط برقرار کند. با شروع به تسخیر جهان غیراروپایی است که بورژوازی غرب، به قول مارکس، "تاریخ جهانی" را تأسیس و شروع به نگارش آن می‌کند. در این تکاپوی "تاریخ جهانی" است که:

مراوده همه‌جانبه و وابستگی متقابل و عالم‌گیر ملت‌ها جایگزین انزوا و خودکفایی محلی و ملی کهن شده است. در تولید فکری نیز همان وضع تولید مادی حاکم است. آفریده‌های معنوی ملت‌های مختلف دارایی مشترک [تمام ملت‌ها] می‌شود. یک سویه‌گی و تنگ‌نظری ملی بیش از پیش ناممکن می‌گردد و از ادبیات گوناگون ملی و محلی ادبیات جهانی سر برمی‌آورد.

بورژوازی، با پیشرفت پرشتاب تمام ابزارهای تولید، با تسهیل بی‌اندازه وسایل ارتباطی، تمام ملت‌ها و حتی نامتمدن‌ترین آن‌ها را جذب تمدن می‌کند. قیمت‌های ارزان کالاهای بورژوازی توپخانه سنگینی است که با آن تمام دیوارهای چین را درهم می‌کوبد و نفرت به شدت لاجوجانه بریرها را از بیگانگان وادار به تسلیم می‌کند. تمام ملت‌ها را مجبور می‌کند از بیم نابودی، شیوه تولید بورژوازی را بپذیرند؛ آن‌ها را مجبور می‌کند آنچه را تمدن می‌نامد میان خود رواج دهند، یعنی خود نیز بورژوا شوند. خلاصه، جهانی مطابق نقش خویش می‌آفریند.^۱

بورژوازی غرب با فرهنگ و تمدن نوین‌اش است که به سیطره‌ی جهانی خود تحقق می‌بخشد. هرچند این سیطره با انقیاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان غیراروپایی انجام می‌شود، در عین حال این تسخیری است که مردمان جهان غیراروپایی را ولمی دارد تا برای گریز از مخاطره‌ی نابودی، «شیوه تولید بورژوازی را بپذیرند؛ آن‌ها را مجبور می‌کند آنچه را [بورژوازی غرب] تمدن می‌نامد میان خود رواج دهند، یعنی خود نیز بورژوا شوند.» اما آن فرهنگ و

۱. مارکس، کارل و انگلس، فردریک، مانیفست کمونیست، ترجمه‌ی حسن مرتضوی و محمود عبادیان. از کتاب: مانیفست پس از ۱۵۰ سال، نشر آگه، ۱۳۸۰، ص ۲۸۱-۲۸۰.

تمدنی که غرب با خود به جهان غیراروپایی آورد و مردمان این جهان را واداشت تا "از بیم نابودی"، آگاهانه و ناآگاهانه از آن پیروی کنند در مجموع نام "مدرنیته" بر خود داشت. از این لحاظ، تهاجم سلطه‌گرانه‌ی غرب مدرن به حوزه‌ی غیرغربی جهان دوجنبه داشت: یک جنبه‌اش غارتگری و استعمارطلبی و تخریب بود؛ و یک جنبه‌اش آشناسازی جهان غیراروپایی با فرهنگ و تمدنی بود که والاترین دستاورد بشر در طول تاریخ‌اش شناخته می‌شد. بر ویرانه‌های عقب‌ماندگی‌هایی که در جهان غیرغربی وجود داشت، و به علت تهاجم غرب گسترش نیز می‌یافت، قرار بود بذر متعالی‌ترین دستاوردهای فرهنگ و تمدن بشر پاشیده شود. مارکس این دوجنبه‌گی تهاجم غرب به جوامع غیرغربی را در ارتباط با پیامدهای استیلای انگلستان بر هند چنین تبیین کرد:

تغییرات در سطح سیاسی هند در گذشته هرچند آشکار بوده باشد اما شرایط اجتماعی‌اش از دورترین دوران باستان تا نخستین دهه‌ی قرن نوزدهم بلا تغییر باقی مانده است. دستگاه بافندگی دستی و چرخ نخ‌ریسی که میلیون‌ها بافنده و ریسنده‌ی شان را پدید آوردند، محورهای ساختار آن جامعه بودند... این متجاوزین انگلیسی بودند که دستگاه بافندگی هندی را شکستند و چرخ نخ‌ریسی را نابود کردند؛ انگلستان از این‌جا شروع کرد که جلوی عرضه‌ی محصولات نساجی هندی به بازار اروپایی را گرفت، سپس به هندوستان نخ وارد کرد، و در پایان، دقیقاً همان میهن پنبه را زیر سیل محصولات نساجی غرق کرد....

اما این یک جنبه‌ی "فرمانروایی انگلستان بر هند" بود. در تبیین سوی دیگر این غلبه‌ی استعماری است که مارکس می‌گوید هر چند «دخالت انگلستان باعث شد ریسنده در لانکاشایر قرار بگیرد و بافنده در بنگال و یا هم بافنده و هم ریسنده‌ی هندو به کلی از بین بروند» در عین حال، این دخالت:

از طریق منفجر کردن اساس اقتصادی این کمون‌های کوچک نیمه بربر و نیمه تمدن، آنها را از بین برد و از این لحاظ، بزرگ‌ترین و در حقیقت، تنها انقلاب اجتماعی را ایجاد کرد که تاکنون وصف‌اش در آسیا شنیده شده است.

حال هرچند از منظر احساسات انسانی، نفرت‌انگیز باشد شاهد بودن این که این میلیون‌ها سازمان اجتماعی پدرسالار و بی‌آزارِ سخت‌کوش از هم پاشیده و به عناصرشان تجزیه می‌شوند، و این که اینان در دریای بدبختی‌ها غرق می‌شوند و اعضای منفردشان در یک زمان، هم شکل کهن تمدن‌شان و هم ابزار آبا و اجدادی معیشت‌شان را از دست می‌دهند، اما نباید فراموش کنیم که این کمون‌های ساده‌ی روستایی هرچند چه بی‌آزار می‌نمایند، همواره شالوده‌ی محکم استبداد شرقی بوده‌اند و خرد انسانی را در کوچکترین محدوده‌ی ممکن مهار می‌کنند؛ از آن، ابزار منقاد خرافات می‌سازند؛ آن را به اسارت آداب و قواعد سنتی درمی‌آورند و از همه‌ی عظمت و توان تاریخی محروم می‌کنند. ما نباید خودپرستی بربرانه‌ای را فراموش کنیم که متمرکز بر هر قطعه‌ی فلاکت‌زده‌ی زمین، در بی‌خیالی، فروپاشی امپراتوری‌ها را شاهد می‌بود و... خودش قربانی درمانده‌ی هر متجاوز می‌شد که به هر حال توجهی به آن نشان می‌داد.^۱

تیبینی که مارکس از دو جنبه‌ی استیلای انگلستان بر هند ارائه می‌دهد، تیبینی خاص از یک استیلای خاص نیست. این تیبین، کلیت رویکرد دوگانه‌ی استیلاطلبی کشورهای غربی در ارتباط با جوامع غیرغربی را منعکس می‌کند. این دوگانگی استیلاطلبی غرب معرف این امر بود که غرب در عین حال که با تهاجم چپاولگرانه‌اش، ملل غیرغربی را به مخاطره‌ی نابودی سوق می‌داد، در همان حال امکان و چگونگی رهایی آنان از این مخاطره را به آنان می‌نمایاند. مخاطره‌ی نابودی، نابودی جوامع غیرغربی به‌عنوان جامعه‌ی سنتی بود و امکان رهایی از نابودی، تقلا‌ی همان جوامع بود هنگامی که در روند تبدیل به جوامع متجدد قرار می‌گرفتند. یعنی اگر غرب جوامع غیرغربی را به انقیاد و اسارت می‌کشید اما این کار را با فرهنگ و تمدنی انجام می‌داد که اگر بر زمین‌ی واقعیت موجود آن جوامع بازتولید می‌شد، ابزار رهایی‌بخش مردمان جوامع

1- Marx, Karl, *British Rule in India*, from: Robert C. Tucker: *Marx - Engels Reader*, second edition, w.w. Norton, 1978, p.p. 657-658

غیرغربی از همان انقیاد و اسارت را در اختیارشان می‌گذاشت.^۱ از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت قرار گرفتن جوامع غیرغربی در آستانه‌ی گذار تاریخی غیرقابل اجتناب‌شان دو علت درونی و بیرونی داشت: علت درونی وضعیت موجود اجتماعی‌شان بود، زوال‌یافته و ناتوان از بازتولید خود؛ و علت بیرونی تهاجم غرب بود، مجهز به فرهنگ و تمدن مدرنی که حاوی پیشرفته‌ترین دستاوردهای بشر در طول تاریخ بود. تهاجم غرب، بقای جوامع غیرغربی را که دیگر به‌عنوان جوامع سنتی شناخته می‌شدند به مخاطره انداخت و امکان بازتولیدشان به‌عنوان جامعه‌ی سنتی - حتی اگر چنین امکانی برای‌شان وجود داشت - را از آنان گرفت. چنین بود که گذار از جامعه‌ی سنتی برای آنان اجتناب‌ناپذیر شد.

در ایران، بودند روشنفکرانی که در پی مراحل نخستین تهاجم غرب، اجبار و الزام تغییر را درک کردند و به وقوف اولیه‌ای، هم از آن دو وجه تهاجم غرب به جوامع غیرغربی و هم از این راه رهایی دست یافتند. تیزبین‌ترین این روشنفکران در صدر مشروطه، ملکم‌خان بود. او در بسیاری از رسالات، نامه‌ها و گزارشات حتی دوره‌ی نخست فعالیت‌اش، به این مسئله پرداخت. به‌عنوان نمونه، برخورد او به این دو موضوع آنچنان که به‌طور غیرنظریه‌پردازی شده‌ای در رساله‌ی **دستگاه دیوان بازتاب یافته چنین است:**

بی‌جهت خود را فریب ندهید، بی‌جهت خود را مظل این بازپچه‌های جهالت نسازید. بدون نظم دستگاه دیوان هر تدبیری که بکنید و هر قدر

۱. این را یک وجه انقلابی بودن بورژوازی می‌شناسم. انقلابی، فرد یا قشر و طبقه و... حکومتی است که زمینه‌ی نفی و بازآفرینی خود را، خودش ایجاد می‌کند. بورژوازی هرچند از این ویژگی انقلابیگری برخوردار بود، یعنی هرچند نفی‌کنندگان خود را - چه در کشورهای غربی و چه در کشورهای غیرغربی تحت سلطه و تحت نفوذش - خود می‌آفرید، اما این کار را به‌طور خودبه‌خودی و به ناگزیر انجام می‌داد. بورژوازی غرب، بعدها و با رسیدن به مرحله‌ی امپریالیسم کوشید تا علیه این ویژگی اقدام کند و بنابراین خصلت انقلابی‌اش را از دست داد. در هر حال اما همواره و در همه جا انقلابی راستین فرد، گروه، طبقه و... حکومتی است که آگاهانه زمینه‌های نقد و نفی و بازآفرینی‌اش را خود فراهم می‌آورد.

بکشید، باز به یقین بدانید که استیلای خارجه نه از شما و نه از ایران آثاری نخواهد گذاشت... اصل مسئله در این است که جوش قدرت فرنگستان بقای دُول بربر را محال ساخته است. بعد از این دُول روی زمین یا باید مثل دُول فرنگستان منظم باشند یا باید منکوب و مغلوب قدرت ایشان بشوند. سیل این قدرت به حکم طبیعت از اطراف عالم حمله دارد، هر زمینی که پست تر است، اول آنجا را فرومی‌گیرد. الجزیره، مصر، مغرب زمین، چین، جاپون، کابل، خیره، آذربایجان، محمره، تمام ینگی دنیا، تمام هندوستان، تمام جزایر دنیا محل استیلای این سیل بوده‌اند. حال، ببینید چه قدر غافل هستیم که می‌خواهیم این [سیل] عالم‌گیر را با عظیم استخوان و به علم تشخص دفع نماییم. می‌خواهیم با هفت کروور مالیات، با این قسم وزار تخانه‌ها و با این قسم حکومت‌ها و با این علم وزرا در مقابل قدرت فرنگستان بایستیم. والله محال است. بالله ممکن نیست. یا باید در همین دوسه سال خود را از این عالم پست به بلندی فرنگستان برسانیم یا از حالا خود را غرق و مدفون سیل فرنگ بدانیم.^۱

۲.۱. جامعه‌ی سنتی غیر غربی در برابر آیین‌های مدرن‌نیت‌ی غرب

حال پرسش اصلی این است که اگر رویکرد غرب به جوامع غیر غربی، از آن دو جنبه برخوردار بود، رویکرد جوامع غیر غربی، از جمله ایران، در برابر این رویکرد مهاجمانه‌ی دوسویه و به منظور رهاشدن خود از پیامدهای ویرانگر این دو جنبه چه بود، چه می‌توانست باشد و چه می‌بایست بود.

۱. ملکم‌خان، «دستگاه دیوان»، از کتاب: رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، گردآوری حجت‌اله اصیل، نشر نی، ۱۳۸۲، صص ۱۰۰، ۱۰۱. اشاره می‌کنم فردی با چنین نگاه تیزبینی و با این که ریشه‌های فرهنگ و تمدن مدرن غرب را در فرهنگ و تمدن یونان باستان می‌دانت و بنابراین قایل بود که غرب در پی تحولات بیش از دو هزار ساله‌ای به این مرحله رسیده است قطعاً مطمئن بود که ما نمی‌توانستیم در "دو سه سال" خود را به "بلندی فرنگستان" برسانیم. این نحوه‌ی برخورد ملکم، به سبک غلزامیز و غلرگری‌های او مربوط می‌شود.

برای پاسخ به این پرسش اصلی از این جا شروع می‌کنم که تهاجم غرب، تهاجم متکی به فرهنگ و تمدن مدرنی بود که صرفاً مواجه شدن با این تهاجم، مردمان جامعه‌ی غیرغربی را در پی شکست اجتناب‌ناپذیرشان، و در نخستین واکنش نسبت به شکست، به نگرستن به خود و آگاهی به موقعیت خود سوق می‌داد.^۱ در عین حال، جامعه‌ی غیرغربی اصلاً به اتکای حدی از آگاهی به موقعیت خویش بود که برایش ممکن می‌شد آینده‌ای برای خود متصور شود. اما جوامع غیرغربی در دوره‌ی مواجهه با تهاجم غرب، چه برای دیدن خود یعنی آگاهی یافتن به واقعیت خود و چه برای تصور آینده‌ای برای خود، به ابزاری نیاز داشتند که فاقد آن بودند. جامعه‌ای همچون ایران قرون‌ها بود که حتی استعداد نگرستن به خود و آگاهی یافتن به واقعیت خود را از دست داده بود؛ چه رسد به توانایی تصور آینده‌ای تحقق‌پذیر برای خود. در چنان وضعیتی چنین جامعه‌ای فقط با ابزاری می‌توانست به خویشتن بنگرد و به خود وقوف یابد که در اختیار غرب بود. غرب با تهاجم‌اش به جوامع غیرغربی، از جمله ایران، در برابرشان آینه‌ای گرفت که با نگرستن به آن نگرستن به خود و آگاهی به خود برای‌شان میسر می‌شد. این آینه، فرهنگ و تمدن مدرن غرب بود؛ فرهنگ و تمدنی که در طول حدوداً سیصدسال در غرب بالیده بود و بعدها با مدرنیته (تجدد) شناخته شد.

اما مهم این است که دریابیم در آن وضعیت تاریخی که حکومتگران و متفکران ما مجبور شدند به آن آینه بنگرند، در آن چه دیدند و چه می‌توانستند ببینند و در پرتو آنچه دیده بودند خود را چگونه شناختند و چه آینده‌ای برای جامعه‌ی خود متصور شدند. توجه به این نکته مهم است که در آن شرایط اضمحلال و نکبت‌زدگی اجتماعی و اجبار در آستانه‌ی گذار ایستادن، روشنفکر ما – که اصلاً با خیره شدن به آن و همان آینه، به‌عنوان روشنفکر هریت می‌یافت – در آن فقط آنچه را که می‌توانست ببیند (یعنی درک کند)، می‌دید و نه

۱. اشاره می‌کنم که شکست جوامع غیرغربی از یکدیگر در پیش از تأسیس تاریخ جهانی – مثلاً شکست شاه اسماعیل اول از عثمانیان در چالدران – نمی‌توانست شکست خورده را به کسب چنین وقوفی سوق دهد.

همه‌ی آنچه را که آن آئینه در خود داشت و ممکن بود باز بتابد. عمق و گستره‌ی آنچه آنان از مشاهده‌ی خود در آئینه‌ی غرب می‌توانستند دریابند - که مستقیماً به شناخت‌شان از خود آن آئینه نیز مربوط می‌شد - با آن وضعیت اجتماعی و تاریخی‌ای مشروط می‌شد که نگریستن و وقوف یافتن انجام می‌گرفت. مشاهده و ادراک واقعیتی اجتماعی در اساس امری تاریخی و برخوردار از تاریخیت است.

برای وضوح بخشیدن به این موضوع مثالی می‌آورم از چگونگی نگریستن به آئینه‌ی فرهنگ و تمدن غرب و خود را شناختن و آینده‌ای برای خود متصور شدن از سوی متفکران جامعه‌ی غیرغربی رویارو با سیلی که دیگر "جوش قدرت" اش "بقای دولت بربر را محال ساخته" بود. چون موضوع بحث‌مان عمدتاً اندیشه‌ی سیاسی در عصر مشروطه‌خواهی است مثال را از حوزه‌ی سیاست برمی‌گیریم: مسئله‌ی رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و دولت و پیامد این رابطه در قوه‌ی مقننه‌ی حکومت مشروطه. برای این که دامن‌های بحث هرچه محدودتر بماند فقط اشاره‌ای می‌کنم به برخی نظرات هگل و مارکس در مورد رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و دولت و پیامد این رابطه در تأسیس قوه‌ی مقننه. سپس خواهیم دید مؤلفه‌های این بحث با تأخیری حدوداً پنجاه ساله چگونه در آرای روشنفکر ما بازتاب یافت.^۱

هرچند نظریه‌ی سیاسی مدرن غرب در پی روندی - دست‌کم سیصدساله، از ماکیاوولی به بعد - تدوین شد اما آنچه امروزه به "مدرنیته‌ی سیاسی" شناخته می‌شود از سوی کانت و مشخصاً هگل، و پس از او، مارکس نظریه‌پردازی شد. هگل با اثر عظیم خود *عناصر فلسفه‌ی حق*، نخستین تبیین جامع فلسفی از واقعیت موجود سیاسی غرب را ارائه داد؛ اثری که به نوعی معرف نظریه‌ی

۱. به ناگزیر این بحثی انتزاعی در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و مربوط به نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم است. برای تبیین نظر خود در این مورد که روشنفکر ما در شرایط تاریخی پیش از مشروطیت در آئینه‌ی فرهنگ و تمدن غرب چه دید و چه می‌توانست ببیند خود را ناگزیر از این بحث می‌بینم.

فلسفی مدرنیته‌ی سیاسی تحقق یافته تا زمان خودش بود. هگل این اثر را در سال ۱۸۲۱ میلادی منتشر کرد. او تا هنگام مرگش در ۱۸۳۱ آن را به‌عنوان درسنامه‌ی خود در فلسفه‌ی سیاسی مورد استفاده قرار داد. در همین دوره‌ی تدریس نیز افزوده‌هایی بر آن نوشت و آن را کامل‌تر کرد.^۱ مارکس در سال ۱۸۴۳ بر یک قسمت از بخش دولت این اثر هگل نقدی نوشت که به نقد فلسفه‌ی حق هگل معروف است. چندماه بعد نیز مقدمه‌ای بسویان مهم بر نقد خود اضافه کرد.^۲

اگرچه جامعه‌ی مدنی و دولت، مفاهیمی متعلق به فلسفه‌ی سیاسی یونان باستان است اما هگل جامعه‌ی مدنی و، به تبع آن، دولت را متناسب با شرایطی تعریف کرد که جامعه‌ی بورژوایی و مناسبات سرمایه‌داری استقرار یافته بود. در عناصر فلسفه‌ی حق، هگل نخستین فیلسوفی است که تمایز میان جامعه‌ی مدنی و دولت را بر مبنای آنچه که در جامعه‌ی ساختاریافته با اقتصاد کالایی و سرمایه‌داری در کشورهای اروپای غربی و مشخصاً انگلستان روی داده بود، از نظر فلسفی تبیین کرد. او در این تبیین فلسفی جامعه‌ی مدنی را متعلق به قلمرو روح عینی و یکی از سه لحظه‌ی وجودی اصلی اخلاق اجتماعی یعنی خانواده، جامعه‌ی مدنی و دولت در نظر گرفت.

از نظر هگل جامعه‌ی مدنی حاصل استقلال‌یافتگی فرد از خانواده است. فرد در خانواده از کلیت طبیعی و ناآگاه – که این کلیت، با خانواده تبیین می‌شود – برخوردار است. اما این کلیت، در خود متعارض است. پس این کلیت طبیعی در جزئیت اجتماعی جامعه‌ی مدنی رفع می‌شود. در خانواده بین افراد پیوندی ناشی از تعلق آنان به یک کلیت طبیعی وجود دارد. این پیوند با جدایی فرد از

۱. از این اثر عظیم، ترجمه‌ای ارزشمند به فارسی منتشر شده است. نگاه کنید به: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه‌ی مهذب ایرانی‌طلب، انتشارات پروین و قطره، ۱۳۷۸.

۲. از این اثر ترجمه‌ای در نسخه‌های محدود منتشر شده است. نگاه کنید به: مارکس، کارل، درباره‌ی انتقاد از فلسفه حقوق هگل، ترجمه‌ی تیرداد نیکی، انتشارات دیامات، ۱۳۵۸. ترجمه‌ی جدیدی از این اثر در دست انتشار است.

خانواده درهم می‌شکند و فرد با پیوستن به جامعه‌ی مدنی به‌عنوان یک ذات مشخص یافته‌ی جزئی، از فردیت برخوردار می‌شود.

خانواده، به صورتی طبیعی، و در اساس، به تأثیر اصل شخصیت، از هم می‌پاشد، و به کثرتی از خانواده‌ها [تبدیل می‌شود] که رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر، به‌طور کلی، رابطه‌ی اشخاص متجسم خودبسته در نتیجه، از گونه‌ای پرونی است. به زبان دیگر، آن عناصری که در یگانگی خانواده، همچون "مثالی" اخلاقی‌گرایی که هنوز در "مفهوم" خود است، با هم پیوند دارند، باید از "مفهوم" رها شوند و به واقعیت خودبسته برسند.^۱

هگل جامعه‌ی مدنی را حوزه‌ی نیازها و خواست‌ها و غایت‌های فرد خودمختار و حوزه‌ی تلاش برای برآوردن این نیازها و خواست‌ها و غایت‌های جزئی و خاص در نظر می‌گیرد. پس کلیت طبیعی خانواده، به واسطه‌ی به وجود آمدن فرد خودمختار و خودبسته، در جزئیت مدنی و اقتصادی و، در مجموع، اجتماعی مناسبات افراد در جامعه‌ی مدنی نقض می‌شود. از این‌رو، جامعه‌ی مدنی حاصل تلاقی این نیازها و خواست‌ها و غایت‌های جزئی و خاص افراد است:

در جامعه‌ی مدنی، هر فردی هدف غایی خویش است و تمامی چیزهای دیگر هیچ معنایی برای او ندارد. اما، نمی‌تواند بدون رابطه با دیگران به هدف‌های خود برسد؛ بنابراین، این دیگران ابزار رسیدن [شخص] ویژه به هدف‌های او هستند... تمامی [جامعه‌ی مدنی]، پهنه‌ی میانجی‌گری‌ای است که همه‌ی ویژگی‌های فردی، همه‌ی استعدادها، و همه‌ی رویداد-های تولد و بخت و اقبال، در آن رها می‌شوند، و مکانی است که تمامی امواج شورمندی‌ها در آن، برمی‌خیزند و یگانه چیز حاکم بر آن خرد است که از خلال آن‌ها می‌درخشد.^۲

لما این عرصه‌ی میانجی‌گری نیازها، خواست‌ها و غایت‌های جزئی افراد، در خود متعارض است. چرا که این میانجی‌گری اگر توسط یک کلیت برتر - نسبت

۱. هگل، گنورگ ویلهلم فریدریش، عناصر فلسفه‌ی حق، همان، صص ۲۳۲-۲۳۳.

۲. پیشین، صص ۲۳۵-۲۳۶.

به کلیت طبیعی خانواده - هدایت نشود، ناممکن می‌گردد و در نتیجه، جامعه‌ی مدنی عرصه‌ی رویارویی و تخاصم خواست‌ها و غایت‌های جزئی افراد خاص می‌شود. این تخاصمی است که زندگی اخلاقی در جامعه را دچار مخاطره می‌کند. از این رو جزئیت منافع و خواست‌ها و غایت‌های فرد خودبسته در جامعه‌ی مدنی می‌باید در کلیت سیاسی برتری رفع شود که از نظر هگل، دولت است. دولت از نظر او هم‌نهادی برآمده‌ی نهاد کلیت طبیعی خانواده و برابر نهاد جزئیت عقلانی جامعه‌ی مدنی و یعنی یک کلیت عقلانی است. دولت، فراتر از جامعه‌ی مدنی، یک جامعه‌ی سیاسی است که برای ایجاد هماهنگی میان منافع و غایت‌های جزئی و خاص افراد، الزامی می‌شود. «فرد تنها غایت خویش است و بدین جهت، غایتش جزئی است و حال آن که در [دولت]، فرد از برای کشور [دولت] که غایتی برتر است زیست می‌کند و بدین جهت غایتش کلی است.»^۱ از نظر هگل جامعه‌ی مدنی حوزه‌ای است که فرد تعیین‌یافته با خودانگیختگی سودجویانه‌ی جزئی‌اش به دولت می‌پیوندد تا جزئیت او در کلیت دولت رفع شود. پس دقیقاً به همین دلیل جذب افراد در کلیت خود است که دولت می‌تواند به اتکای جوهر اخلاقی خاص خود، مناسبات اخلاقی را بر جامعه بگستراند و زندگی اخلاقی را تعالی بخشد. همین نوع کارکردی که هگل برای دولت قایل می‌شود به اتخاذ این راهکار از سوی هگل می‌انجامد که دولت برای تأمین زندگی اخلاقی جامعه می‌تواند و می‌باید بر جامعه‌ی مدنی سیطره داشته باشد و هرگاه که لازم می‌داند در امور جامعه‌ی مدنی دخالت کند. از همین جاست که در آموزه‌ی هگل، استقلال فرد در جامعه‌ی مدنی و استقلال جامعه‌ی مدنی درکل، نقض می‌شود. هگل با توجه صرف به جامعه‌ی بورژوایی موجود و با در نظر داشتن این که زندگی اخلاقی غایت زندگی اجتماعی است و فقط دولت است که می‌تواند آن را متحقق کند، برای دولت، بی‌طرفی قایل می‌شود و آن را تجسم اخلاق اجتماعی و روح عینی می‌شناسد و بنابراین نسبت به مشارکت سیاسی مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خود و دموکراسی توجه نشان نمی‌دهد.

۱. ستنس، و. ت.، فلسفه هگل، ترجمه‌ی حمید عنایت، کتابهای جیبی، ۱۳۵۱، ص ۵۷۷.

تیین فلسفی هگل از رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و دولت از جمله ناشی از این نکته است که او از بالا به این رابطه می‌نگرد. این در حالی است که چون مارکس از پایین، از دیدگاه منافع و غایت‌های طبقات فرودست جامعه به همین رابطه می‌نگرد این امکان را می‌یابد که با نقد نظر هگل، به تبیین نوینی از رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و دولت برسد. و اگر در نهایت، هگل دولت را بر جامعه‌ی مدنی سیطره بخشید، مارکس جامعه‌ی مدنی را بنیان قرار می‌دهد.

اگر هگل "کار" را در جامعه‌ی مدنی عمده کرد و به مقوله‌ی "جزئیت" به‌عنوان بنیان جامعه‌ی مدنی رسید، مارکس مسئله‌ی "مالکیت" را در جامعه‌ی مدنی عمده کرد و به جای "جزئیت" به "استثمار" به‌عنوان بنیان جامعه‌ی مدنی دست یافت. از این منظر، چون خاستگاه استثمار و همه‌ی جزئیت‌های ناشی از آن، جامعه‌ی مدنی بود بنابراین مارکس فراتر رفتن از جزئیت‌های خاص افراد خصوصی در جامعه‌ی مدنی را در تحولات خود جامعه‌ی مدنی دنبال می‌کرد و نه در دولت که از نظر او دستگاهی برای بازتولید استثمار بود. «در حالی که هگل دولت را به‌عنوان اصل استعلایی تشخیص می‌داد، مارکس استدلال می‌کرد اصلی را که می‌تواند از جزئیت‌های زندگی مدنی استعلا جوید باید درون خود حوزه‌ی مدنی جست.»^۱ مارکس معتقد بود گسترش جامعه‌ی مدنی همان روند توسعه و تبدیل منافع خصوصی به منافع طبقاتی است. از این لحاظ جامعه‌ی مدنی همچنان که دولت، نتیجه‌ی تقسیم جامعه به طبقات است. وقتی نیروهای مولده به درجه‌ی معینی از رشد می‌رسند منافع اجتماعی دچار تفکیک و تمایز می‌شوند و به منافع طبقاتی تحول می‌یابند. این امر به ظهور جامعه‌ی مدنی و دولت و نیز به مرور به استقلال آنان نسبت به یکدیگر می‌انجامد. بنابراین حذف طبقات در نظر مارکس، حذف تومانی هم دولت و هم جامعه‌ی مدنی است. (به این نکته باید توجه داشت که در چنین برخورداردی، مارکس جامعه‌ی مدنی را معادل جامعه‌ی بورژوازی در نظر می‌گیرد).

۱. چاندوک، نیرا، *جامعه‌ی مدنی و دولت*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی و وحید بزرگی، نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷.

مارکس جامعه‌ی مدنی را مجموع کل مناسبات برآمده از منافع خصوصی انسان‌ها می‌شناسد. از این‌رو جامعه‌ی مدنی در اساس به حوزه‌ی مناسبات مبادله‌ی مادی میان افراد مربوط است. او معتقد است که جامعه‌ی مدنی مشخص‌کننده‌ی سامانی اجتماعی است که مستقیماً در روند تولید و مبادله گسترده شده است.

در شرایطی که دولت سیاسی - نه فقط در تفکر، در آگاهی، بلکه در واقعیت، در زندگی - به توسعه‌ی راستین‌اش نایل شده باشد، زندگی دوگانه‌ای، یکی زمینی و دیگری آسمانی را پیش می‌برد: زندگی در جماعت سیاسی که در آن خود را یک هستی جماعتی در نظر می‌گیرد، و زندگی در جامعه‌ی مدنی که در آن همچون یک فرد خصوصی عمل می‌کند، به انسان‌های دیگر همچون وسیله می‌نگرد، خود را تا حد یک وسیله تنزل می‌دهد و بازیچه‌ی نیروهای بیگانه می‌شود.^۱

مارکس این دوگانگی و تمایز را خاص عصر مدرن و جامعه‌ی بورژوازی می‌داند که در آن منافع خصوصی و طبقاتی به دو قلمرو جامعه‌ی مدنی و دولت تفکیک شده است. او بر این باور است که در قرون وسطی جامعه‌ی سیاسی یا دولت و جامعه‌ی مدنی برهم منطبق بوده‌اند:

در قرون وسطی مالکیت، تجارت، جامعه و انسان، سیاسی بودند؛ محتوای مادی دولت بر صورت‌بندی آن بنا نهاده می‌شد؛ یعنی که سیاست، خصلت قلمرو خصوصی نیز بود. در قرون وسطی قانون اساسی سیاسی، قانون اساسی مالکیت خصوصی بود؛ البته فقط به این دلیل که قانون اساسی مالکیت خصوصی، قانون اساسی سیاسی بود. در قرون وسطی، زندگی مردم و زندگی دولت، یکی بودند. انسان - اما انسان ناآزاد - اصل بالفعل دولت بود. به همین دلیل، دموکراسی ناآزاد، بیگانه‌شدگی تمام و کمال بود.^۲

1- Marx, Karl, *On the Jewish Question*, in collected works of Marx / Engels, Lawrence & wishart, London, 1976, Vol. 3, p. 154

۲. مارکس، کارل، نقد فلسفه‌ی حق هگل، ترجمه‌ی محمود عبادیان و حسن قاضی‌مرادی،

از این لحاظ مارکس جامعه‌ی مدنی دوران فئودالیسم را جامعه‌ی "سیاسی به‌طور مستقیم" می‌خواند. می‌گوید: «ویژگی جامعه‌ی مدنی کهن، سیاسی به‌طور مستقیم بود، به عبارت دیگر، عناصر زندگی مدنی، به‌طور مثال مالکیت یا خانواده و شیوه‌ی کار، در سیمای مالکیت اربابی [و مالکیت]، رسته‌ها و اصناف، به سطح عناصر زندگی سیاسی برآمده شده بودند»^۱ مارکس در نقد فلسفه‌ی حق هگل نیز همین موضوع را بیان می‌کند: «روح قرون وسطی را می‌توان چنین توصیف کرد: رسته‌های جامعه‌ی مدنی و رسته‌های برخوردار از اهمیت سیاسی به این علت در این‌همانی بودند که جامعه‌ی مدنی، جامعه‌ی سیاسی بود و به این علت که اصل و بنیان انداموار جامعه‌ی مدنی، اصل و بنیان دولت بود»^۲ با این دریافت بود که به نظر مارکس جدایی واقعی میان جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی همچون یک نتیجه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری به وقوع پیوست. این جدایی از نظر مارکس، نتیجه‌ی انقلاب سیاسی بورژوازی بود؛ همان انقلابی که در فرانسه روی داد و به جدایی میان جامعه‌ی مدنی و دولت قطعیت بخشید. در همین ارتباط است که مارکس می‌گوید:

فقط انقلاب فرانسه تحول رسته‌های سیاسی به رسته‌های اجتماعی را به عمل درآورد، و یا به سخن دیگر، اختلافات رسته‌ای جامعه‌ی مدنی را به اختلافات صرف اجتماعی، به اختلافات زندگی مدنی [و خصوصی] ای تغییر داد که در زندگی سیاسی بی‌اهمیت‌اند. به این صورت بود که جدایی زندگی سیاسی از جامعه‌ی مدنی کامل شد.^۳

این جدایی قطعی در عصر مدرن است که برای مارکس اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. چرا که تنها با این جدایی است که نظام نمایندگی مبتنی بر دموکراسی میسر می‌شود. مارکس معتقد بود که استقرار و بقای دموکراسی بستگی تام دارد به جدایی قطعی میان جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی. از همین رو اگر در پیش از

در دست انتشار.

1- Marx, Karl, *On the Jewish Question*, ibid, p 165

۲. مارکس، کارل، نقد فلسفه‌ی حق هگل، همان.

۳. مارکس، کارل، نقد فلسفه‌ی حق هگل، همان.

دوران مدرن دموکراسی، دموکراسی در انقیاد یعنی "بیگانه‌شدگی تمام و کمال" بود و افراد محروم از استقلال، خودمختاری و آزادی بودند، علت اصلی را می‌یابد در این امر دید که جامعه‌ی مدنی در انقیاد دولت بود.

هگل با تبیین فلسفی جدایی‌ای که در جامعه‌ی بورژوازی میان جامعه‌ی مدنی و دولت وجود داشت، این جدایی را مطلق کرد و علاوه بر این قایل شد که از ریخت‌افتادگی جامعه‌ی مدنی را دولت رفع می‌کند و بنابراین به دموکراسی نرسید. اما مارکس، در پی نقد فلسفه‌ی سیاسی هگل، جامعه‌ی مدنی را بنیان دولت در نظر گرفت؛ بنیانی که آشکال دولت را تعیین می‌کند. از همین رو بود که از نظر مارکس از ریخت‌افتادگی جامعه‌ی مدنی، که دولت به آن تداوم می‌بخشد، می‌یابد با تحولات خود جامعه‌ی مدنی رفع شود و علاوه بر این، تحولات جامعه‌ی مدنی به تحول در دولت سیاسی منجر می‌شود. پس تأمین جدایی قطعی میان دولت و جامعه‌ی مدنی به آن نظام سیاسی تداوم می‌بخشد که نهایتاً به دموکراسی می‌انجامد.

در پی این تبیین‌ها از رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی از دیدگاه فلسفه‌ی سیاسی بود که هم هگل و هم مارکس به پیامدهای این رابطه در نظام‌های سیاسی موردنظرشان پرداختند. هگل که تسلط دولت بر جامعه‌ی مدنی را برای استقرار جامعه‌ی اخلاقی لازم می‌شمرد از نظام سیاسی دولت، مثلاً تفکیک قوا و یسا و یزگی‌های قوه‌ی مقننه و قوه‌ی مجریه، تعاریفی به دست داد که تأمین‌کننده‌ی چنان تسلطی باشد. مارکس نیز بر زمینه‌ی مفاهیم و تعاریف هگلی و نقد آن‌ها، از تفکیک قوا و یزگی‌های قوه‌ی مقننه و قوه‌ی مجریه تعاریف و تبییناتی به دست داد که معطوف به دموکراسی بود. در این جا صرفاً برای نشان دادن این دو نوع رویکرد، یک لحظه‌ی رویکرد این دو متفکر را به قوه‌ی مقننه ذکر می‌کنم.

هگل در توضیحات بند (۳۰۸) می‌گوید: «این فکر که همگان باید به‌طور فردی در مشورت و تصمیم‌گیری در مورد امور عمومی دولت مشارکت داشته باشند... فکری است که در طلب است عنصری دموکراتیک و بدون هر شکل عقلانی‌ای را در اندامواره‌ی دولت بگذارد.» مارکس در نقد همین نکته در شرحی

مفصل، از جمله می‌گوید:

هگل خود را با این معما مواجه می‌بیند: یا جامعه‌ی مدنی (بسیاران، توده) به توسط نمایندگان [خود] در مشورت و تصمیم‌گیری دربارہ‌ی امور عمومی دولت مشارکت می‌کند، یا همگان این امر را [به‌عنوان] افراد انجام می‌دهند. این... تضاد ذات نیست، بلکه [تضاد] وجود است، و آن هم [تضاد] وجود در بیرونی‌ترین وجود، [یعنی تضاد] کمیت است... این پرسش که آیا جامعه‌ی مدنی می‌بایست یا بنا بر حضورش از طریق نمایندگان و یا به صورت مشارکت مستقیم همگان به‌عنوان افراد، در قوه‌ی مقننه مشارکت کند، خودش سؤالی است در محدوده‌ی انتزاع دولت سیاسی و یا درون دولت سیاسی انتزاعی؛ این یک سؤال سیاسی انتزاعی است....

... دولت فقط همچون دولت سیاسی وجود دارد. تمامیت دولت سیاسی، قوه‌ی مقننه است. پس، مشارکت در قوه‌ی مقننه، مشارکت در دولت سیاسی، و اثبات و متحقق کردن وجود خود همچون عضو دولت سیاسی، همانند عضو دولت بودن است. این که همگان به‌عنوان افراد می‌خواهند در قوه‌ی مقننه مشارکت داشته باشند، چیزی جز [بیان] اراده‌ی همگان نیست که می‌خواهند اعضای فعال دولت باشند، یا این که به خودشان یک وجود سیاسی بدهند، یا وجودشان را به‌عنوان [وجود] سیاسی اثبات کنند و مؤثر واقع شوند... تلاش جامعه‌ی مدنی برای تبدیل خود به جامعه‌ی سیاسی، یا برای تبدیل جامعه‌ی سیاسی به جامعه‌ی واقعی، نشانگر تلاشی است برای حداعلای مشارکت همگانی که در قوه‌ی مقننه بروز می‌یابد.^۱

با نکاتی که در مورد رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و دولت و نیز تأثیر این رابطه بر قوه‌ی مقننه در نظر هگل و مارکس آورده شد می‌توان دریافت روایت مدرنیته‌ی سیاسی غرب آن‌گونه که در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم تدوین و نظریه‌پردازی شد حول چه مباحثی شکل می‌گرفت. هگل، از جمله، فیلسوف مدرنیته‌ی

۱. مارکس، کارل، نقد فلسفه‌ی حق هگل، همان.

سیاسی و مارکس، از جمله، فیلسوف منتقد مدرنیته‌ی سیاسی بودند. (البته با توجه به این نکته که در این جا "نقد" به همان معنای هگلی و مارکسی کلام، یعنی نفی کردن و اعتلا دادنِ تومنان، مورد نظر است.) اگر مارکس در مانیفست کمونیست بر این نظر است که بورژوازی انتقاد، رقابت، ابداع و تحول را به گستره‌هایی چنان رفیع کشاند که دستاوردهایی عظیم‌تر از همه‌ی دستاوردهای بشر در کل تاریخ‌اش فراهم آورد، اما از نظر او بورژوازی از طریق بسط و تعمیق مناسباتی فعالیت خود را پیش می‌برد که رقابت را در انقیاد سود بیشتر قرار می‌دهد و ابداع را در جهت برآوردن منافع فردگرایانه و حفظ ضروری تباه کارانه به انحراف می‌کشاند. مواجهه‌ی مارکس با بورژوازی و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به این دلیل است که با ابزار نقدِ رادیکال، رقابت و ابداع را از زنجیره‌هایی رهایی بخشد که بورژوازی بر آن‌ها می‌بندد. او در واقع می‌کوشد تا از طریق ایجاد تحولات لازم، مدرنیته را از تضادها و تعارضات درونی‌اش برهاند و از این طریق، رقابت و ابداع را به سوی رهایی بشریت هدایت کند. پس او خواستار حذف موانعی می‌شود که بورژوازی بر سر راه تعالی انتقاد، رقابت، ابداع و تحول قرار می‌دهد. به همین دلیل است که گفته می‌شود: «مارکس چشم به آینده دوخته بود و کمونیسم را تحقق مدرنیته می‌دانست.»^۱

با این اشاره‌ی مختصر به یک نمونه از مباحث فلسفه‌ی سیاسی کوشیدم نشان دهم مدرنیته‌ی سیاسی به گونه‌ای که در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم در غرب در جریان بود، چه مباحثی را دربر می‌گرفت. حال می‌خواهم به این موضوع پردازم که وقتی روشنفکران ما به عنوان روشنفکران جامعه‌ی غیرغربی در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در آیینی تحولات سیاسی و نیز اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی غرب می‌نگریستند تا چاره‌ای برای وضع فروپاشیده‌ی سیاسی - اجتماعی جامعه‌ی خود بیابند، چه نتایجی کسب می‌کردند. آنان، و از جمله پیشرفته‌ترین‌شان در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی، یعنی ملک‌خان، در این آیین به حکومت قانون و

۱. برمن، مارشال، تجربه‌ی مدرنیته، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹.

حکومت مشروطه، به‌عنوان بدیل حکومت استبدادی، همچون راه‌گریز از فلاکت زندگی سیاسی جامعه‌ی مان‌آگاهی یافتند.

برای نشان دادن این نکته که روشنفکران ایران در آن دوره در نظریه‌پردازی حکومت مشروطه در پرتو نظام‌ها و اندیشه‌های سیاسی نوین غرب به‌چه دریاقتی از این حکومت رسیدند و یا می‌توانستند برسند نمونه‌ای از نظریه-پردازی ملک‌مخا به‌عنوان پیشرو نظریه‌پردازان حکومت مشروطه در ایران به دست می‌دهم. ملک در شماره‌ی ششم روزنامه‌ی قانون از لزوم تأسیس "مجلس شورای ملی" به‌عنوان قوه‌ی مقننه سخن به میان آورد. او در ادامه‌ی نظریه-پردازی‌اش از حکومت مشروطه، در شماره‌ی بیست و چهارم قانون، نخست یکی از مهم‌ترین عناصر اندیشه‌ی سیاسی در جامعه‌ی سنتی ایران را مورد انتقاد قرار داد و سپس لزوم تفکیک قوا را به‌عنوان بنیان حکومت مشروطه مطرح کرد:

چندین هزار سال است که عموم واعظین و شعرا و درویش به‌گوش رؤسای این ملک به انواع آهنگ علی‌الاتصال فروخوانده‌اند که ظلم بد و عدالت خوب است. به این نصایح مدامی کدام یک از غاصبین حقوق به قدر ذره‌ای اعتنا داشته‌اند.

زندگی، آسایش، عیش، عبادت، ترقی، دنیا و آخرت ما بسته به اجرای قانون است. چنان مسئله‌ی معظم را چگونه می‌توان محول گذاشت فقط به تأثیر نصیحت. پس به جهت اجرای قانون چه باید کرد...

در تحقیق امور ملل اول نکته‌ای که بر عموم اولیای علم ثابت شده اینست که وجود قانون بر هیچ ملک ظاهر نمی‌شود مگر به همدستی سه قدرت جداگانه.

اول قدرت وضع قانون، دوم قدرت اجرای قانون، سوم قدرت مراقبت اجرای قانون.

ملک در شماره‌ی بیست و پنج قانون، نظام پیشنهادی خود از قوه‌ی مقننه را تکمیل می‌کند. او در طرح خود دو مجلس قانونگذار و یک مجلس نظارتی علی‌درنظر می‌گیرد:

و به اقتضای یک قرار مطلق، تشخیص و تدوین و استقرار قوانین باید

حکماً به مشورت و به تصدیق دو مجلس جداگانه باشد. یکی مجلس
وکلای ملت که خود ملت منتخب می‌کند و یکی دیگر مجلس اقطاب که
مرکب است از فضلا و کملین قوم.
از اجماع این دو مجلس در یک مقام واحد یک مجلس ثالثی ظاهر
می‌شود که آن را ملا‌الاعلی می‌گویند. اعظم امهات مُلک و کل مقادیر
دولت در ید قدرت این ملا‌الاعلی است.

* * *

کل این ترتیبات... از دایره فنون حالیه دنیا خارج نیست. امتیاز
مخصوص این جماعتِ آدمیان همه در این نقطه است که ترقیات و علوم
دنیا را در هیچ نوع عقیده محدود و محبوس نکرده‌اند. می‌گویند... ما که
خود را آدم می‌دانیم به اقتضای شرافت آدمیت مأمور هستیم که به
مساعی تحصیل و به مشقت مجاهدت... به واسطه‌ی کسب فیوض تازه،
سعادت بنی آدم را الی غیرالنهایه ترقی بدهیم.^۱

ملکم در طرحی که از قوه‌ی مقننه به دست می‌دهد آنچه را که «بر عموم
ولیای علم ثابت شده» و نیز آنچه «از دایره فنون حالیه دنیا خارج نیست» را مبنا
قرار می‌دهد. او «به واسطه کسب فیوض تازه» که بازتاب نظام‌ها و اندیشه‌های
سیاسی مدرن غرب بود، توانست به چنین طرحی دست یابد. اما اندیشه‌های
سیاسی او در موضوع قوه‌ی مقننه‌ی حکومت مشروطه که در اواخر قرن نوزدهم
ارائه شده، چه رابطه‌ای داشت با آن آرای هگل و مارکس که به نیمه‌ی نخست قرن
نوزدهم متعلق بودند؟ تقریباً هیچ رابطه‌ی مستقیمی میان این دو دسته آرا به نظر
نمی‌آید. ملکم در تدوین طرح خود درباره‌ی قوه‌ی مقننه و حکومت مشروطه
مستقیماً تحت تأثیر اندیشه‌های متسکیو بود که در نیمه‌ی نخست قرن هجدهم
در فرانسه ارائه شده بود.^۲ این تأخیر حدوداً صدوپنجاه ساله را نباید با

۱. ملکم خان ناظم الدوله، روزنامه‌ی قانون، انتشارات کورپ، ۱۳۶۹.

۲. متسکیو حکومت مشروطه را با سه قوه‌ی مقننه، مجریه و قضائیه تعریف می‌کند. هگل
قوای "دولت سیاسی" را در فلسفه‌ی سیاسی‌اش متناسب با مفاهیم نظری فلسفه‌اش یعنی

عقب‌ماندگی فکری روشنفکر جامعه‌ی غیرغربی توضیح داد. بلکه این تأخیر مبین عقب‌ماندگی تاریخی جامعه‌ی غیرغربی نسبت به جوامع غربی بود. همین عقب‌ماندگی جامعه‌ی غیرغربی بود که ضروری می‌داشت چنین جامعه‌ای در نخستین مراحل دوران گذار به جامعه‌ی متجدد، راهکارهایی را در آینده‌ی خود بیابد که روایت‌های غربی‌شان بسیار پیش از آن در غرب تدوین و اجرا شده بود. ملکم‌خان و دیگر روشنفکران صدر مشروطه حتی اگر می‌خواستند هم نمی‌توانستند از فلسفه‌ی سیاسی کانت و هگل و مارکس سز در بیاورند. آنان نیز روشنفکران همین جامعه‌ی غیرغربی عقب‌مانده در نخستین مراحل دوران گذار خود بودند. اما مسئله‌ی مهم، توانایی یا عدم توانایی آنان در درک متعالی‌ترین دستاوردهای فلسفه‌ی سیاسی مدرن غرب نبود. مهم‌ترین مسئله این بود که آنان بتوانند در حد آموخته‌های‌شان از نظام‌ها و اندیشه‌های سیاسی مدرن غرب، از نظر سیاسی آینده‌ای را برای ایران متصور شوند که برای جامعه‌ی ایران دست‌یافتنی یا تحقق‌پذیر می‌بود. مهم‌ترین مسئله در قلمرو سیاست تعیین آن هدف سیاسی‌ای بود که جامعه به واسطه‌ی شرایط موجود خود در آن زمان، ظرفیت و قابلیت تحقق آن هدف را یا در اختیار داشت یا در حال کسب آن بود. در پیش از نهضت مشروطیت، جامعه‌ی ایران از نظر سیاسی در شرایط اضمحلال حکومت استبدادی سستی قرار گرفته بود. در چنین شرایطی هدف تأسیس حکومت مشروطه، به‌عنوان بدیل حکومت استبدادی، یک هدف واقعی بود؛ هدفی که جامعه‌ی ایران می‌توانست آن را متحقق کند. تأسیس

کلیت، خصیصه و ذهنیت فردی یا فردیت تعیین می‌کند و می‌گوید: «بنابراین دولت سیاسی به سه عنصر بنیادی تفکیک می‌شود: الف - قوه‌ی تعیین و تثبیت [امر] کلی - قوه‌ی مقننه؛ ب - گنجاندن پهنه‌های ویژه و موارد منفرد در حوزی [امر] کلی - قوه‌ی مجریه؛ پ - ذهنیت در مقام تصمیم اراده‌ی غایی اراده - قوه‌ی زمامدار، که قوای متفاوت در آن در اتحادی منفرد یگانه می‌شوند، و رأس و نقطه‌ی آغاز کل، یعنی پادشاهی مشروطه است.» (هگل، عناصر فلسفه‌ی حق، همان، ص ۳۲۸) او در جای دیگری "قوه‌ی زمامدار" را همچون "عصر انفراد" توضیح می‌دهد. (پیشین، ص ۳۳۴) به این نکته نیز اشاره کنم که به جز منابع اندیشه‌ی سیاسی غربی، تأثیرپذیری از نظام‌های سیاسی موجود در غرب - به‌ویژه در انگلستان - این نوع نظریه‌پردازی حکومت مشروطه در ایران را سمت و سو می‌داد.

حکومت مشروطه هدفی سیاسی بود که جامعه‌ی ایران در آستانه‌ی کسب ظرفیت‌های لازم برای تحقق آن بود.

مارکس انقلاب سیاسی بورژوایی را به نوعی انقلاب در جامعه‌ی مدنی نیز می‌دانست. چرا که معتقد بود انقلاب سیاسی خصلت فتودالی جامعه‌ی مدنی را که سیاسی بودن آن است از بین می‌برد و آن را به عنصری غیرسیاسی تبدیل می‌کند تا از این طریق وحدتی برای زندگی سیاسی ایجاد کند. می‌گوید: «انقلاب سیاسی خصلت سیاسی جامعه‌ی مدنی را معلق کرد... اجزای متفوق روح سیاسی را گرد آورد و آن را از امتزاج‌اش با زندگی مدنی آزاد کرد و به‌عنوان حوزه‌ی جماعت، و [یعنی] دغدغه‌ی عمومی ملت، به گونه‌ای آرمانی، مستقل از دیگر عناصر خاص زندگی مدنی استقرار بخشید.»^۱ می‌توان گفت ما نیز با انقلاب مشروطیت به‌طور خودبخودی و بدون آگاهی از چنین نظریه‌هایی در فلسفه‌ی سیاسی مدرنیته، خواهان استقرار این نوع جامعه‌ی مدنی بوده‌ایم بدون این که حتی اسم آنچه را در پی استقرارش بودیم بدانیم؛ به همان نحو که در پی استقرار همین نوع "روح سیاسی" در قالب یک حکومت مقتدر مرکزی مشروطه بودیم. همچنان که در پی انقلاب مشروطه و با تأسیس حکومت مشروطه و قوه‌ی مقننه نیز نشان دادیم به سرعت قابلیت‌های لازم برای استقرار و حفظ نظام مشروطه را کسب می‌کنیم:

در ایران خودمان نیز با همه‌ی بی‌تجربگی و بی‌خبری مردم از آیین حکومت مشروطه، در یک مرحله از دوره‌ی مجلس شورای ملی این اندازه پیشرفت حاصل شد که مأمور سیاسی انگلیس "با حیرت‌زدگی" نوشت: "نظام پارلمانی ایران از اکثر پارلمانهای اروپا بالاتر است و از این نظر گاه حتی با مادر پارلمانهای دنیا قابل قیاس است."^۲

پس اگر نظریه‌ها و آرای هگل به‌عنوان فیلسوف مدرنیته و مارکس به‌عنوان فیلسوف هم‌منتقد و هم‌تعالی‌دهنده‌ی مدرنیته، برآمده‌ی تحولات اروپای غربی در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم بودند و اندیشه‌های و آرای ملکم‌خان در زمینه‌ی

1. Marx, Karl, *On the Jewish Question*, ibid, Page 166

۲. آدمیت، فریدون، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۱۷۰.

حکومت مشروطه نیز می‌باید حاصل شناخت واقعیت جامعه‌ی ایران به‌عنوان جامعه‌ی غیرغربی در چشم‌انداز آیینی فرهنگ و تمدن مدرن غرب در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم دانسته شود، چه نسبتی میان این دو دسته نظرات و آرا وجود دارد؟

هگل واقعیتی سیاسی را از نظر فلسفی تبیین کرد که در پی تحولات سیاسی دویست، سیصدساله‌ای در اروپای غربی استقرار یافته بود. ملکم‌خان و دیگر روشنفکران ایرانی با تأثیرپذیری از آن تحولات سیاسی و اندیشه‌های سیاسی برآمده از آن‌ها، تازه در پی تصور و درک آن واقعیت سیاسی‌ای در جامعه‌ی خود بودند که معرف گذار جامعه به دوران نوین تاریخ خود باشد. به‌طور مثال هگل رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و دولت را دو سه قرن پس از تأسیس جامعه‌ی مدنی و جدایی تدریجی آن از دولت، از نظر فلسفی تبیین کرد. ملکم‌خان با تأثیرپذیری از واقعیت‌های موجود سیاسی - اجتماعی در کشورهای غربی و نیز غیرغربی پیش‌تاز در اصلاحات نوین، حتی بدون این که لزوماً این واقعیت‌ها را از جنبه‌ی نظری در حد قابل مقایسه‌ای با دریافت‌های اروپاییان درک کند، خواهان تحول در وضع موجود و استقرار چنان شرایط سیاسی - اجتماعی بود که با مدرنیته‌ی سیاسی تبیین‌پذیر می‌شد. پس در ارتباط با مثال مورد بررسی‌مان اگر هدف نظریه‌ی هگل تبیین فلسفی رابطه‌ی سیاسی جامعه‌ی مدنی و دولت و بروز مشخص این رابطه‌ی سیاسی مثلاً در قوه‌ی مقننه بود، اما آرای ملکم‌خان به فهم و دریافت تحولات و تأسیس نهادهایی - از جمله قوه‌ی مقننه - معطوف می‌شد که یکی از پیامدهای آن، بدون این که لزوماً ادراک روشنی نسبت به آن وجود داشته باشد، استقرار جامعه‌ی مدنی مستقل از دولت بود. از این لحاظ، اگر تبیینات فلسفی هگل از واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی غرب با مدرنیته (تجدد) سیاسی شناخته شده است، اندیشه‌های سیاسی ملکم‌خان، در وحدت و تضاد با مدرنیته‌ی سیاسی، به حوزه‌ای از نظریه‌پردازی سیاسی مربوط می‌شد که می‌توان آن را با مدرنیزاسیون (نوسازی) سیاسی مشخص کرد.

پیش از پرداختن اجمالی به مدرنیته و مدرنیزاسیون لازم می‌بینم به یکی از رایج‌ترین انتقادهایی اشاره کنم که به جریان روشنفکری ایران نسبت داده

می‌شود. بیان انتقاد این است که روشنفکران صدر مشروطه بدون شناخت نسبتاً جامعی از فرهنگ و تمدن مدرن غرب و نیز بدون شناخت کافی از وضعیت موجود جامعه‌ی خود، عمدتاً به اتکای اندیشه‌هایی که مقلدانه از متفکران غربی آموخته بودند راهکارهایی برای تغییر در آن شرایط زوال‌یافتگی ارائه دادند که نه آگاهانه بود و بنابراین نه کارآمد می‌توانست باشد. نمونه‌ی چنین انتقادهایی این‌گونه است:

اقتباس غیرانتقادی فرهنگ غرب، چنان مرجعیت و مشروطیتی برای این فرهنگ و تمدن به بار آورد که تسلیم بی‌قید و شرط در برابر آن اجتناب‌ناپذیر شد و موجبات تحقیر فرهنگ ایران و ایرانی فراهم آمد. روشنفکر مشروطه پیش از آن که نقد خود را در رویارویی با تحجر و عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی ایران پایه‌گذارند، به کلام "ارنست رنان" و نوشته‌های "جان استوارت میل" و دیگر متفکران و احیاناً شرق‌شناسان اروپایی توسل می‌جست. ذهنیت روشنفکران مرجع خود را از خارج از خویش می‌گرفت و در نهایت آن را تقلید کرده، کم‌محتوا بار می‌آورد. همین تقلید بی‌قید و شرط از اندیشه‌های غرب، به تحلیل‌های سطحی و غیرنقادانه از فرهنگ سنتی منجر شد و کار را به جایی رساند که فرهنگ و ادب ایرانی به دلیل ناهمخوانی با معیارهای مسلط غربی، تحقیر و استهزا شد و به نام تجدیدخواهی به کناری نهاده شد... فرهنگ مشروطه و برنامه تجدیدخواهی این عصر، نقطه‌ی مشروعیّت خود را از [مذهب اصالت علم] که در آن ایام در پوزیتیویسم منحصر می‌شد اخذ می‌کرد بی‌آنکه به‌کُنه تحولات منجر به ظهور مدرنیته در غرب یعنی فردگرایی، خردورزی و عرفی شدن و مهم‌تر از آن به کاربرد و روش علم تجربی (Science) در تجزیه و تحلیل مسائل مبتلا به جامعه آشنا شوند و...^۱

این یک نمونه از انتقاد نخ‌نما شده‌ای است که به صورت‌های گوناگون متوجه روشنفکران صدر مشروطه می‌شود. این انتقاد شامل چند جزء اصلی است: اخذ

۱. ایمانی، مصطفی، *نخبگان ایرانی، غرب و مدرنیته*، از فصلنامه‌ی فرهنگ اندیشه، سال سوم، شماره‌ی دهم، ۱۳۸۳، صص ۱۰۷-۱۰۸.

غیرانتقادی فرهنگ و تمدن مدرن غرب، طرد و نه نقیذ وضعیت رو به زوال موجود جامعه به اتکای تحلیل‌های سطحی و غیرنقدانه‌ی فرهنگ و تمدن بومی، دریافت سطحی و کم‌مایه از مدرنیته‌ی غرب، و... در نتیجه، و مهم‌تر از همه، از یک‌سو تحقیر فرهنگ بومی و از سوی دیگر گرایش به تقلید تام و تمام از فرهنگ و تمدن نوین غرب.

این انتقاد عمومی هرچند صحیح‌نماست اما درکل باطل‌انیت. مهم‌ترین نقص این نوع انتقادهای از یک‌سو فقدان تاریخت در آن و از سوی دیگر تحقق‌ناپذیری راهکاری مطابق با آن است. در سنجش مشخص این انتقاد می‌پرسم برای روشنفکر ما امکان پذیرش یا اقتباس انتقادی فرهنگ مدرن غرب آن هم در پی نخستین مواجهه‌اش با این فرهنگ و تمدن آیا اراده کردنی بود یا نه، مقدمات و الزاماتی می‌خواست؟ برای روشنفکر ما در آن نخستین مواجهه، فقط آشنایی با برخی تجلیات یا تأسیسات فرهنگ و تمدن مدرن غرب آن هم توأم با شگفتی و حیرت میسر بود. یک وجه این شگفتی و حیرت ناشی از وقوف اولیه به عقب‌ماندگی جامعه‌ی خود بود، که آن هم البته با واسطه‌ی تماشای خود در آینه‌ی فرهنگ غرب ممکن شد.

انتقاد کردن البته نه در معنای فحاشی و انکار و برجسب زدن و طرد کردن بلکه به‌عنوان رویکردی برآمده از عقلانیت انتقادی اصلاً یکی از مبانی مدرنیته‌ی غربی است. چگونه ممکن بود روشنفکر غیرغربی تازه چشم گشوده به فرهنگ و تمدن مدرن غرب، یکباره به چنین ابزاری مجهز شود و آن را در سنجش همان فرهنگ و تمدن به کار ببرد! باز می‌پرسم آیا اصلاً ممکن بود روشنفکر ما پیش از آموزش در مکتب متفکران متجدد غرب، حتی به نقد جامعه‌ی موجود خود بپردازد؟ نقد کردن "تجحر و عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی ایران" پیش از عصر مشروطیت در خلأ انجام می‌گرفت یا نه، فقط بر زمینه‌ی خلافت (ضد تجحر) و ترقی و پیشرفت (ضد عقب‌ماندگی) امکان‌پذیر می‌شد؟ در صورت دوم خلافت، ترقی و پیشرفت در آن وضعیت تاریخی فقط و فقط در قلمرو فرهنگ و تمدن مدرن غرب به‌عنوان مفاهیم عینی وجود داشت. پس آیا پیش از قرار گرفتن در موضع این فرهنگ و تمدن، یعنی در موضع تجدد، موضعی که در

پی نخستین آشنایی برخی از ایرانیان با تجدد غرب حاصل می‌آمد اصلاً ممکن بود روشنفکری وجود داشته باشد که به نقد درونی جامعه‌ی خود پردازد؟ از این لحاظ این گفته که «ذهنیت روشنفکران مرجع خود را از خارج از خویش می‌گرفت» یکسره بیانگر واقعیتی است که جز آن اصلاً ممکن نبود.

آری، روشنفکران ما در پیش از مشروطیت «به‌گفته تحولات منجر به ظهور مدرنیته در غرب» پی نبرده بودند؛ اما آیا پی بردن به مبانی مدرنیته‌ی غربی با زیج نشستن و مراقبه و ذکر گفتن ممکن است یا نه، در یک روند طولانی تعامل با این فرهنگ آن هم از طریق شیوه‌های علمی خاص، حاصل شدنی است؟ امروزه گفتن این که روشنفکر باید از افتادن در دام پوزیتیویسم پرهیز کند، بسیار ساده است! اما برای روشنفکر ما در صدوپنجاه سال پیش که تازه چشم به علم نوین گشوده بود چه مدت کار و پژوهش علمی لازم بود تا بفهمد اصلاً پوزیتیویسم چی هست تا بعد بفهمد این دامی است که باید از آن پرهیز کند! مدت زمان لازم برای درک کردن این که چگونه می‌تواند از این دام مخوف پرهیز کند و آن پرهیز را متحقق سازد، بمآند.

برای روشنفکر جامعه‌ی غیرغربی در نخستین مراحل وقوف به خود در پی مواجهه با غرب، اصلاً میسر نبود که تغییر وضعیت جامعه‌ی خود را جز از طریق «غربی‌سازی» درک کند. اما نشان خواهیم داد که حتی «غربی‌سازی» نیز در ایران بمعنای «تقلید بی‌قید و شرط» از غرب نبود. (به این کاری ندارم که تقلید بی‌قید و شرط از غرب از سوی جامعه‌ی غیرغربی اصلاً محال است.) اما با به‌بن‌بست رسیدن «غربی‌سازی»، روشنفکر ما به سرعت به روند مدرنیزاسیون گام گذاشت که اصلاً به معنای تقلید از غرب نبود چه رسد به «تقلید بی‌قید و شرط» از غرب. پردازیم به اشاره‌ای اجمالی به وحدت و تضاد مدرنیته و مدرنیزاسیون.

۳.۱. مدرنیته (تجدد) و مدرنیزاسیون (نوسازی)

مدرنیته به‌عنوان یک الگو (پارادایم) فرهنگی و تمدنی سیال که همه‌ی حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد پیچیده‌تر از آن است که بتوان تعریف جامع و مانعی از آن به دست داد. شاید بتوان در کلی‌ترین تعریف

گفت که مدرنیته منطبق شناسایی و تحول عصر صنعتی در دریافت‌ها و روایت‌های مختلف جهان‌بینانه و ایدئولوژیکی است. از آن‌جا که طرح گسترده‌ی مباحث صرف نظری در این نوشته مورد نظر نیست بنابراین می‌کوشم به مدرنیته و وحدت و تضاد آن با مدرنیزاسیون از طریق سنجش برخی مؤلفه‌های اصلی هردو تا حدی بپردازم که بتوانم تحولات اندیشه‌ی سیاسی در تاریخ معاصر کشورمان را بسنجیم.

عقلانیت (rationality) از مهم‌ترین مؤلفه‌های مدرنیته و مؤلفه‌ی متناظر با آن در مدرنیزاسیون عقلانی‌سازی (rationalization) است.

عقلانیت مفهومی فلسفی است برخوردار از هردو وجه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی. در وجه معرفت‌شناختی از جمله با شناسایی رابطه‌ی عین و ذهن، ذهنی کردن عین و عینی کردن ذهن؛ و در وجه هستی‌شناختی از جمله با قایل شدن به این که بر طبیعت و جامعه‌ی انسانی قوانینی حاکم است که با واسطه‌ی عقل انسان، به قلمرو شناخت عقلانی تعلق دارند. در فلسفه، "عقلانی" بیانگر قرار گرفتن سوژه در یک "موضع" خاص است؛ موضعی که انسان با قرار گرفتن در آن، به‌عنوان "سوژه"، مستقل از وحی آسمانی یا اقتدار سیاسی و یا نهادهای سنتی مرجعیت، جهان را و خود را می‌شناسد. پس با قرار گرفتن در این موضع، انسان از طریق افسون‌زدایی و تقدس‌زدایی از جهان به گونه‌ای با آن مواجه می‌شود که جهان، هويت عین قابل‌شناخت برای عقل انسانی را می‌یابد.

در تاریخ تحولات فکری غرب، عقلانیت مفهومی بود که در روند تحقق انسان به‌عنوان موجود خودمختاری که بر جهان سروری می‌یافت مطرح شد. در واقع، آن ویژگی اصلی که انسان را به‌عنوان هستی خودمختار در موقعیتی قرار می‌داد که بتواند حاکم بر سرنوشت خود شود، "عقل" دانسته شد. در عصر روشنگری چنان به‌طور یکجانبه‌ای به عقل انسانی توجه شد که عقلانیت در مفهوم عقل‌گرایی (rationalism) - به‌ویژه عقل‌گرایی دکارتی - بار ایدئولوژیکی شده‌ای یافت. لذا به مرور و با تقد عقل‌گرایی بار دیگر مفهوم عقلانیت به‌عنوان یک موضع فلسفی در نظر گرفته شد که به‌ویژه در رویکرد انتقادی کانت به آن، عقلانیت معرف سوژه و ذهنیت (Subjectivity) شد. در نقد کانت از مفهوم

عقلانیت، انسان به‌عنوان "سوژه" و جهانِ مقابل او به‌عنوان امری سوژکتیو مطرح شد. همه‌ی علوم نوین، از جنبه‌ی فلسفی حاصل همین ذهنیت یا ذهنی شدن جهان بود.

با این حال، با گسترش و تحکیم هرچه بیشتر مناسبات سرمایه‌داری وجه ابزاری عقلانیت در مفهوم "عقلانیت ابزاری" برجستگی یافت. نقد همین عقلانیت ابزاری - از جمله از سوی اندیشمندان مکتب فرانکفورت - بود که عقلانیت یا تفکر انتقادی را به‌عنوان یکی از محورهای مدرنیته، و در واقع مهم‌ترین مؤلفه‌ی نظری آن، اعتبار بخشید.^۱

اما عقلانی‌سازی، در مجموع، اتخاذ شیوه‌های اندیشه و عمل عقلانی است. در حوزه‌ی عمل، عقلانی‌سازی عموماً از طریق استقرار نهادها و به‌کارگیری ابزارها و فنون تحقق می‌یابد. عقلانی‌سازی معرف روندی است محاسبه‌پذیر و قابل پیش‌بینی که از طریق آن، واقعیت به گونه‌ای عقلانی درک می‌شود. وحدت عقلانیت و عقلانی‌سازی در این است که عقلانی‌سازی، عقلانیت کاربردی (نه ابزاری) است. این امر معرف وجه تضاد این دو نیز هست که عقلانیت را به‌عنوان یک موضع فلسفی مطرح می‌کند و عقلانی‌سازی را همچون یک روند.

در اراده‌ی مثال‌هایی از روند عقلانی‌سازی می‌توان گفت که در عرصه‌ی سیاست، عقلانی‌سازی عمدتاً به معنای تأسیس نهادهایی سیاسی است که از طریق آن‌ها قدرت سیاسی تحت نظارت درمی‌آید. در واقع محاسبه‌پذیری و پیش‌بینی‌پذیری در عقلانی‌سازی سیاسی همان تحت نظارت درآوردن قدرت سیاسی از سوی مردم است. (درست به همین لحاظ باید گفت حکومت استبدادی، حکومتی عقلانی نیست. چرا که در آن، قدرت سیاسی تحت نظارت قرار نمی‌گیرد. به همین دلیل عملکرد حکومت، و در رأس آن، سرور مستبد، قابل پیش‌بینی نیست.) بنابراین روندی که از تلاش برای ایجاد حکومت مبتنی بر قانون شروع می‌شود و تا مرحله‌ای پیش می‌رود که به اتکای نهادینه شدن حق

۱. در این جا به این نکته نمی‌پردازم که جامعه‌ی سنتی نیز از عقلانیتی برخوردار بود با ویژگی‌ها و مؤلفه‌های خاص خود و کیفیت "متمايز از عقلانیت مدرن"؛ آنچه که می‌توان از آن با "عقلانیت سنتی" یاد کرد.

مردم در تعیین سرنوشت سیاسی شان، وضعیت یا موقعیت دموکراسی استقرار می‌یابد، معرف روند عقلانی‌سازی سیاسی است. پس اگر آن وضعیت سیاسی را که دموکراسی در آن مستقر شده است با عقلانیت سیاسی بشناسیم، روند عقلانی‌سازی سیاسی با دموکراتیزاسیون (democratization) متمایز می‌گردد.

در عرصه‌ی دیوانسالاری، عقلانی‌سازی به معنای اتخاذ راهکارهای ویژه‌ای در سامان‌دهی تشکیلات دیوانسالارانه است. مثلاً برتری دادن به تخصص و شایسته‌سالاری به جای اختصاص مناصب از طریق مناصبات سنتی انتصابی؛ استیلای ضابطه به جای رابطه در سلسله‌مراتب دیوانی و در ارتباط دیوانسالاری با مردم؛ ایجاد تمایز و تفکیک میان سازمان‌های مختلف دیوانی و ایجاد رابطه‌ی نهادینه میان این سازمان‌ها؛ نهادی کردن تشکیلات دیوانسالارانه به معنای تأسیس و استقرار نظامی از رتبه‌ها و نظم سلسله‌مراتبی و تعریف پایگاه‌های سلسله‌مراتبی به معنای تفکیک مسئولیت‌ها و... می‌توان گفت که تقویت سلسله‌مراتبی شدن (hierarchization) به معنای پیش گرفتن روند عقلانی‌سازی در دیوانسالاری است.

همچنان که در عرصه‌ی فرهنگ، عقلانی‌سازی از جمله در مبارزه با خرافات فرهنگی، کاهش فرهنگ قدسی (نه طرد موجود قدسی)، مقابله با تعبد و قیمومیت‌پذیری فرهنگی بروز می‌یابد. عقلانی‌سازی در حوزه‌ی ارتباط انسان با جهان با واسطه‌ی علم انجام می‌شود. پس بسط علوم و نگرش علمی به معنای پیشرفت عقلانی‌سازی این ارتباط است.

با چنین مثال‌هایی مشخص می‌شود که عقلانی‌سازی در هر قلمروی به معنای اتخاذ شیوه‌ها و تکنیک‌ها و استقرار نهادهایی است که فعالیت در آن قلمرو قابل ارزیابی و محاسبه شود، پیش‌بینی‌پذیر و قابل برنامه‌ریزی شود، و نیز بازتولید و هدایت شود. عقلانی‌سازی تلاشی است در جهت پاسخ‌گویی به این پرسش که در این یا آن حوزه‌ی فعالیت چه سازوکارهایی معرف رویکرد عقلانی و یا اتکا به عقل انسانی است. اما عقلانیت همانا قرار گرفتن در یک موضع معرفت‌شناسانه و یا هستی‌شناسانه‌ای است که حاصل پاسخ‌گویی به چینیستی عقل و عقلانی بودن است. بالطبع رسیدن به چنین موضع

معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه نیز حاصل پیگیری روند عقلانی‌سازی حوزه‌های فعالیت است.^۱ تأکید بر این نکته اهمیت دارد که درک انسان از عقلانیت، یعنی قرار گرفتن او در چنین موضعی، نسبی است. عقلانیت، موضعی است نسبت به خود و جهان که تاریخمند است و متداوماً بازتولید می‌شود.

این نکته نیز قابل توجه است که عقلانیت در مدرنیته معطوف به عقل بشری است و بنابراین در ارتباط مستقیم با دنیوی‌گرایی (Secularism) به‌عنوان یک ایدئولوژی انسان‌محور قرار دارد. مدرنیته به‌عنوان آموزه‌های انسان‌محور اساساً مبتنی بر فعالیت خودمختارانه‌ی انسان است. این درحالی است که مدرنیزاسیون برخوردار از نگرش دنیوی‌سازی (Secularization) است؛ دنیوی‌سازی اما ایدئولوژی نیست. نوعی رویکرد به جهان است که می‌کوشد فعالیت خودمختارانه و مستقلانه‌ی انسان را ترویج دهد.

همین سنجش را می‌توان در ارتباط با دیگر مؤلفه‌های مدرنیته و مدرنیزاسیون به کار گرفت. عصر جدید تاریخ جهانی با جدایی تدریجی فرد از بند ناف جامعه و فردیت یافتن انسان مشخص می‌شود. در این ارتباط، استقرار فردیت (individuality) به‌عنوان یک لحظه‌ی هستی‌شناختی آدمی، معرف مدرنیته است. در مدرنیته انسان به‌عنوان فرد (individual) همچون موجودی اجتماعی از خودمختاری و ذهنیت (Subjectivity) برخوردار می‌شود. هگل در همین ارتباط می‌گوید: «اصل سراسری دنیای نوین، آزادی ذهنیت است.»^۲ وقتی ذهنیت به‌طور انضمامی، یعنی در متن جامعه، متحقق شود، فرد هویت «سوژه‌ی اجتماعی می‌یابد؛ می‌شود «انسان نوعی».

۱. جواد طباطبایی در همین ارتباط می‌گوید: «بحران تجدد در ایران و شکست آن، به رغم کوشش‌های صدوپنجاه ساله گذشته، بحرانی در بنیادهای عقلانیت است.» (طباطبایی، جواد، *این خلدون و علوم اجتماعی*، طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۸) چنین موضعی از نظر من ناشی از تبیین تاریخ معاصر ایران بر مبنای تضاد سنت و مدرنیته است. به اندیشه‌های ایشان در خصوص این تضاد در فصل دوم می‌پردازم. این جا فقط اشاره می‌کنم که بحران‌های نوسازی که متداوماً در تاریخ معاصر ایران پیش آمده ناشی از عوامل گوناگونی از جمله ناآگاهی از روند عقلانی‌سازی و ناتوانی در پیشبرد صحیح این روند در حوزه‌های مختلف بوده است و نه «بحرانی در بنیادهای عقلانیت»^۲. هگل، پیشین، ص ۳۳۲.

حال به این نمی‌پردازم که انسان نوعی بودن در غرب به علت تشدید گرایش فردگرایی (individualism) کمرنگ شد و فردگرایی یا یک بار ایدئولوژیکی شدید بر جوامع غربی سیطره یافت. اما همین گرایش به فردیت را در مدرنیزاسیون یا نوسازی فرد می‌توان با فرار گرفتن آحاد انسانی در روند فردیت‌پذیری (individuation) توضیح داد. در دوره‌ی گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد، انسان سنتی در روند این فردیت‌پذیری قرار می‌گیرد. در این روند او هویت دوگانه‌ای دارد: هویت پیشین ادغام‌شدگی در جماعت و هویت پسین تعیین‌یافته با فردیت. به میزانی که روند فردیت‌پذیری به درستی پیش برود از میزان تعیین‌پذیری فرد با جماعت کاسته شده و فرد خود را به‌عنوان انسان خودمختار یا "سوژه"ی اجتماعی کشف و بازتولید می‌کند. در تداوم این روند نوسازی فرد است که او در موضع "فردیت" قرار می‌گیرد.

دموکراسی به‌عنوان یک وضعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی یکی دیگر از مؤلفه‌های مدرنیته است. (در این جا دموکراسی به‌عنوان یک وضعیت عام مطرح است. بنابراین به نوع بروز آن که مثلاً دموکراسی بورژوازی و یا سوسیالیستی باشد توجه ندارم.) می‌توان گفت که تحقق عقلانیت انتقادی در عرصه‌ی سیاسی می‌شود دموکراسی. (همچنان که بروز فعالیت خودمختارانه در زمینه‌ی سیاسی، جمهوری خواهی است.) پیش از این اشاره کردم که مؤلفه‌ی در تناظر با دموکراسی در مدرنیزاسیون یا نوسازی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، روندی است که با مفهوم دموکراتیزاسیون شناخته می‌شود.

همچنان است که مدرنیته در نگرش به عمل معطوف به "تحول" بر زمینه‌ی پراکسیس یا عمل آگاهانه است. «مدرن بودن یعنی تعلق داشتن به جهانی که در آن، به قول مارکس، "هرآنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود."^۱ «مدرنیته یعنی استقرار و دریافت وضعیت تحول مدام. این در حالی است که مدرنیزاسیون در عرصه‌ی عمل عمدتاً با نهادسازی (institutionalization) مشخص می‌شود. نهادسازی را می‌توان مؤلفه‌ی اصلی هر برنامه‌ی

۱. برمن، مارشال، همان، ص ۱۴.

مدرنیزاسیون (نوسازی) در نظر گرفت.

در ارتباط با همین مؤلفه‌ی اصلی برنامه‌ی نوسازی اشاره می‌کنم که نه هرآنچه که می‌تواند به‌عنوان "نهاد" مطرح باشد بلکه نهادهایی با ویژگی‌های خاص می‌تواند همچون نهادهای نوسازی شناخته شود؛ به‌طور مثال نهادهایی که از دو ویژگی به هم پیوسته‌ی "تمایز و همبستگی" برخوردار باشند. آیزنشتاد در تعریف "تمایز" می‌گوید:

تمایز... توصیف‌کننده‌ی شیوه‌هایی است که کارکردهای عمده‌ی اجتماعی یا حوزه‌های عمده‌ی نهادی در جامعه از یکدیگر تفکیک می‌شوند و به نقش‌ها و محافل خاصی می‌پیوندند و در چارچوب‌های سازمانی و نمادی نسبتاً ویژه‌ی مستقل در درون همان نظام نهادی سازمان می‌یابند.^۱

تمایز و تفکیک به وسیله‌ی نهادها قلمروهای نهادینه شده‌ای را در تمام حوزه‌های فعالیت اجتماعی از طریق جداسازی و تکثیر نقش‌ها و تخصص‌ها ایجاد می‌کند. چنین تمایز و تفکیکی از ساده‌ترین امور، همچون تمایز و تفکیک میان کار و فراغت یا زندگی خانوادگی و زندگی حرفه‌ای - که این‌ها در جامعه‌ی سنتی به‌هم آمیخته‌اند - شروع می‌شود و تا مثلاً دنیوی‌سازی (سکولاریزاسیون) به معنای تفکیک و تمایز میان امور دینی و امور دنیوی ادامه می‌یابد.

اما رشد و تعمیق یک‌جانبه تمایز و تفکیک، جامعه را به ازهم‌گسیختگی‌ها و جدایی‌هایی می‌راند که برای مقابله با آن، چه‌بسا بوروکراتیزه کردن همه‌جانبه‌ی جامعه برای جلوگیری از بحران‌های ساختاری پیش گرفته شود. این در حالی است که اگر مؤلفه‌ی تمایز و تفکیک با عنصر همبستگی همراه شود، ارتباط متقابل نقش‌ها و تخصص‌ها و نهادهای ازهم تفکیک شده می‌تواند نه به بوروکراتیسم بلکه به سازمان‌پذیری عقلانی جامعه بیانجامد. در ارتباط با همین مؤلفه‌ی مدرنیزاسیون (و نیز مقایسه‌ی مدرنیته و مدرنیزاسیون) گفته شده است:

مدرنیته به جامعه‌ای اطلاق می‌شود که در آن طرح روشنگری تحقق

۱. به نقل از: کورز، لوئیس، روزنبرگ، برنارد، نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، ترجمه‌ی فرهنگ ارشاد، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۵۷۷.

یافته باشد. جامعه‌ای که در آن همکنشی اجتماعی بر پایه فهم علمی انسان و جهان مادی تنظیم می‌گردد...

مدرنیزه شدن بیش از هر چیز مستلزم تمایزیابی اعمال اجتماعی است که در اصل با یکدیگر پیوستگی دارند... فرایند تمایزیابی هم نیازمند تحول در الگوی ارزش‌های رایج، یعنی تغییر خصایص جامعه سنتی است و هم در واقع نتیجه آن به حساب می‌آید.

مدرنیزاسیون (نوسازی) را می‌باید پروژه یا برنامه‌ای فراگیر و یکپارچه در نظر گرفت. مدرنیزاسیون وقتی به یک روند تحول و تغییر جامعه‌ی سنتی تبدیل می‌شود و گذار به جامعه‌ی متجدد را پیش می‌برد که نوسازی اجتماعی و سیاسی تومان با نوسازی فرهنگی و اقتصادی، روند کلی یکپارچه‌ای را تأسیس کند. از این لحاظ نمی‌توان مثلاً نوسازی سیاسی - فرهنگی را همچون نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر نوسازی اقتصادی در نظر گرفت. این در حالی است که نتایج نوسازی در هر یک از قلمروهای فعالیت اجتماعی در قلمروهای دیگر مؤثر می‌افتد.

در عین حال، مدرنیزاسیون همچون پروژه‌ای یکپارچه و کامل در خود، ناموزون است. در تحولات واقعیت اجتماعی، اولویت‌هایی مطرح می‌شود که متداوماً باعث ایجاد ناموزونی در روند نوسازی می‌شود. خاستگاه اصلی این ناموزونی‌ها را می‌باید در تأثیر و تأثر ویژگی‌های سنتی جامعه‌ی در حال گذار با مؤلفه‌های نوسازی و ضرورت ایجاد ظرفیت‌های لازم در جامعه‌ی در حال گذار به منظور نهادینه کردن روند مدرنیزاسیون، در نظر گرفت. از این رو در روند واقعی تحولات جامعه‌ی در حال گذار، یکپارچگی مدرنیزاسیون همراه و توأم است با ناموزونی آن. برخورداری روند مدرنیزاسیون از وحدت و تضاد یکپارچگی و ناموزونی باعث می‌شود که مدرنیزاسیون در روند پیشرفت خود پیوسته با بحران‌هایی مواجه شود که برای غلبه بر آن‌ها باید به خود اصلاحی پردازد. هر

۱. کالینیکوس، آکس، نقد پست مدرنیسم، ترجمه‌ی اعظم فرهادی، نشر نیکا، ۱۳۸۲، ص

یکپارچگی در مرحله‌ای با یک ناموزونی نفی می‌شود و هر ناموزونی باید در یکپارچگی بعدی نقد و نفی شود تا روند مدرنیزاسیون تداوم یابد. اما اگر شکاف میان یکپارچگی و ناموزونی عمیق‌تر و گسترده‌تر شود جامعه‌ی در هر حال گذار با بحران‌های فراگیرتر و عمیق‌تری مواجه می‌شود. چه بسا راهکار غلبه بر چنین بحران‌هایی از طریق پیش گرفتن نوسازی آمرانه، یعنی نقض یکپارچگی برنامه‌ی نوسازی، دنبال شود. این راه‌حل اگر به سرعت نقد و نفی نشود یعنی اگر نوسازی آمرانه به مرحله‌ی بعدی نوسازی سیاسی نیاجامد برنامه‌ی نوسازی را به برنامه‌ی "شبه‌نوسازی" تبدیل می‌کند. در این حال بحران، در جامعه‌ی در حال گذار وجه ساختاری می‌یابد.^۱

هرچند مدرنیزاسیون معرف برنامه‌ی تغییر و تحولاتی است که گذار جوامع غیرغربی به تجدد (مدرنیته) را میسر می‌کند اما این برنامه‌های تغییر و تحول با شرایط خاص تاریخی هر جامعه‌ی غیرغربی مشروط می‌شود و نمی‌توان الگوی عام و فراگیری را برای برنامه‌ی مدرنیزاسیون در همه‌ی جوامع غیرغربی در نظر گرفت. برنامه‌ی نوسازی، معرف روندهای تغییر واقعیت موجود است و نه تغییراتی که جدا از واقعیت به صورت ذهن‌گرایانه و یا اراده‌گرایانه‌ای درخواست می‌شوند؛ روندهایی‌اند که مستقیماً با ظرفیت‌های موجود جامعه‌ی خاص و تلاش برای گسترانیدن این ظرفیت‌ها شناخته می‌شوند. بخشی از این ظرفیت‌های جامعه‌ی غیرغربی در شروع مرحله‌ی گذار، ادراک‌ها و قابلیت‌های روشنفکران و متفکران این جامعه است که تدوین و پیشبرد پروژه‌ی مدرنیزاسیون را به عهده می‌گیرند. اینان برآمدگان جامعه‌ی موجود خویش بوده‌اند. در نخستین تأثیرپذیری‌های‌شان از فرهنگ و تمدن غرب و بدون این که درک عمیق و همه‌جانبه‌ای نسبت به این فرهنگ و تمدن اصلاً برای‌شان امکان‌پذیر بوده باشد می‌کوشیدند با همان دریافت‌های اولیه‌ی خود به الزامات

۱. البته یک وجه بحران در جامعه‌ی در حال گذار غیرغربی ناشی از مواجهه‌ی این کشورها با فرهنگ و تمدن غربی است. فرهنگ و تمدن سنتی این جوامع در برخورد با مؤلفه‌های فرهنگ و تمدن غرب باعث بحران‌های اجتناب‌ناپذیری می‌شود که مدیریت بحران را برای حکومت‌های این جوامع از اهمیت بسیار زیادی برخوردار می‌کند.

تغییر و تحولی پاسخ گویند که معرف مدرنیزاسیون بود. اینان با یک وضعیت واقعی مواجه بودند که تغییر و تحول را ضروری می‌داشت: یک سوی این ضرورت، جامعه‌ی سنتی فروپاشیده و تباهی بود که در برابر تهاجم غرب هیچ‌گونه قدرت پایداری نداشت و سوی دیگر آن، تلاش برای گذار از این وضع موجود تباه و رو به فروپاشی بود تا جامعه بتواند امکان دفاع از خود را در برابر چنان تهاجمی ایجاد کند و افزایش دهد. چنین ضرورتی بنیان تلاش و تقلای روشنفکران و متفکرانی بود که رو به سوی مدرنیزاسیون داشتند. آنان در نخستین مراحل دوره‌ی گذار جز این چاره‌ای نداشتند که از طریق سعی و خطا پیش روند.

اما در عین تأکید بر این که مدرنیزاسیون در هر جامعه‌ی غیرغربی برنامه‌ای یکه و منفرد است باید بر این تأکید داشت که تحقق گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در این جوامع در مجموع در سه الگوی عمومی نوسازی آمرانه (ژاپن)، نوسازی انقلابی (چین) و نوسازی دموکراتیک (هند) مطرح بوده است.^۱ برنامه‌ی مدرنیزاسیون در هریک از این الگوها مؤلفه‌های مشخصی دارد. مثلاً در نوسازی دموکراتیک، در قلمرو اقتصادی نوسازی معطوف است از جمله به: استقرار کشاورزی تجاری به جای کشاورزی معیشتی، کاهش نقش کشاورزی در کل تولید اجتماعی، تحول در نیروهای مولده در جهت تقویت نیروهای مولده‌ی صنعتی و افزایش نقش صنعت در کل تولید اجتماعی، گذار از تولید فردی به تولید اجتماعی شده، گذار از اقتصاد معیشتی به اقتصاد کالایی، پیدایش بازار ملی، افزایش نرخ سرمایه نسبت به کار، گسترش تولید و بازرگانی، افزایش مصرف در مسیری که محرک تولید باشد، افزایش سطح تخصصی شدن (Specialization) فعالیت‌های اقتصادی بر مبنای تقسیم کار، و...؛ در قلمرو اجتماعی از جمله به ایجاد وفاداری به ملت و دولت به جای وفاداری به خانواده و ایل و قوم، رشد و توزیع تحرک اجتماعی، تعیین منزلت اجتماعی بر بنیان

۱. برای اطلاعات بیشتر در خصوص این سه الگوی نوسازی در جوامع غیرغربی مراجعه شود به: مور، برینگتون، ریشه‌های دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر دانشگاهی.

شایستگی فردی، رشد شهرنشینی، اهمیت یافتن روابط بیناشخصی بر مبنای منافع شخصی و حرفه‌ای و اجتماعی یا ملی به جای اتکای آن بر منافع محلی یا قومی و خویشاوندی، فعالیت فردی بر مبنای انتخاب به جای فعالیت بر مبنای تسجویزپذیری، گذر از جماعت (Community) به جامعه (Society)، جذب نیروهای اجتماعی‌ای که به واسطه‌ی نوسازی همه‌جانبه ایجاد می‌شوند، تبدیل رعیت به شهروند، گسترش حوزه‌ی عمومی (نهادهای جامعه‌ی مدنی)، استقرار حقوق اجتماعی به جای امتیازهای انتسابی سستی، پیگیری پیشرفت و ترقی اجتماعی و...؛ در زمینه‌ی فرهنگی از جمله به تحول ساختار آموزشی از آموزش سستی به آموزش نوین مبتنی بر علوم و تکنولوژی، رشد ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی، رشد نگرش عقلانی به جای نگرش حسی - عاطفی، نقد ارزش‌ها و هنجارهای سستی، تضعیف هر دو گرایش سیاسی کردن دین و دینی کردن سیاست و رشد گرایش جدایی دین از دولت، رشد هنجارهای دنیوی‌سازی در فرهنگ، سمت‌گیری فرهنگی به سوی آینده و نه به سوی گذشته و...

و در زمینه‌ی سیاسی، مؤلفه‌های مدرنیزاسیون سیاسی از جمله عبارت است از: عقلانی‌سازی حوزه‌ی سیاست مثلاً استقرار مشروعیت قانونی به جای مشروعیت سستی و یا بسط تلقی از حکومت به‌عنوان یک امر دنیوی، تقویت حق مردم در تعیین سرنوشت خود بر مبنای انتخاب آگاهانه و خودمختارانه‌ی هر فرد، افزایش قدرت متمرکز و نه انحصاری دولتی در چارچوب تقویت زمینه‌های استقرار دولت - ملت از طریق حذف قدرت‌های پراکنده‌ی محلی و قومی و نیز تفکیک قوا و توزیع دموکراتیک قدرت در جامعه، حاکمیت قانون و نهادینه کردن نظارت بر قدرت سیاسی، نهادینه‌سازی شیوه‌های افزایش مشارکت سیاسی مردم، تضمین آزادی قلم و بیان و آزادی اجتماعات و تشکیل احزاب و سازمان‌های سیاسی غیردولتی، بسط روحیه‌ی ملی (ناسیونالیستی)، تقویت وفاداری سیاسی مردم به دولت به جای وفاداری به شخص؛ تقویت تمایز و تفکیک حوزه‌ی شخصی و خصوصی از حوزه‌ی سیاسی یا حکومتی، و...

با توجه به این برخی مؤلفه‌های مدرنیزاسیون در حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی می‌توان دریافت روند مدرنیزاسیون روند تغییرات جزئی است که

بمروور به تحولات کلی و یعنی به استقرار جامعه‌ی متجدد می‌انجامد. اما مهم توجه به این امر است که جامعه‌ی در حال گذار غیرغربی به شدت در معرض تلاطمات ناشی از ظرفیت‌سازی، تمایز و تفکیک، ناموزونی‌ها و نیز بحران‌هاست؛ امری که پیشرفت روند مدرنیزاسیون را با اختلال مواجه می‌کند و چه بسا باعث شود که این روند به بن‌بست و شکست انجامد. در این حال که روند مدرنیزاسیون به بن‌بست می‌رسد زمینه‌ی روندهای جایگزینی فراهم می‌شود که عمدتاً به صورت شبه‌نوسازی و یا سنت‌گرایی بروز می‌یابد. جامعه‌ی در حال نوسازی را از آن‌رو که تحولات کیفی در آن نهادینه نشده است می‌توان به مسیرهای ضدنوسازی سوق داد و منحرف کرد. این در حالی است که اگر در جوامعی که مدرنیته از طریق تحولات کیفی - مثلاً از طریق انقلاب بورژوازی - مستقر شده است، بحران‌هایی به وجود آید - مثلاً بحران‌هایی که در دهه‌ی بیست و یکم در کشورهای اروپایی روی داد - این جوامع به سوی ارتجاع و ضدیت با تجدد منحرف نمی‌شوند، بلکه از طریق بازتولید مدرنیته با بحران مواجه می‌شوند.^۱

با اشاره به برخی از مؤلفه‌های مدرنیته و مؤلفه‌های متناظر آن در مدرنیزاسیون و نیز برخی ویژگی‌ها و پروژهای مدرنیزاسیون، وحدت و تضاد مدرنیته (تجدد) با مدرنیزاسیون (نوسازی) مطرح شد. اکنون می‌خواهم به رابطه‌ی این دو در مرحله‌ی گذار جوامع غیرغربی از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد بپردازم. پیش از آن اما اشاره‌ای می‌کنم به چند نظر که در موضوع مدرنیته و مدرنیزاسیون از سوی برخی مؤلفان ابراز شده است:

عمادالدین باقی در تمایزگذاری میان نوسازی و تجدد در تاریخ جدید ایران

می‌نویسد:

۱. اگر دیده شد که در این دوره‌ی بحرانی در اروپا، دو کشور آلمان و ایتالیا، رهایی از بحران را در بازگشت به ارتجاع نازیستی و فاشیستی که تحرکاتی ضدتجددانه بودند پیش گرفتند علت اصلی را باید در این نکته دید که گذار این دو جامعه به عصر تجدد با انقلاب بورژوازی متحقق نشده بود. در هر دو مورد، به قدرت رسیدن بورژوازی عمدتاً ناشی از تحرکات عامل خارجی، یعنی پیامدهای تهاجمات امپریالیستی ناپلئون اول بود.

مدرنیسم جنبه سخت‌افزاری و ماشینی تمدن غرب و مدرنیته، جنبه فرهنگی و نرم‌افزاری آن است. مقارن با ورود مدرنیسم، مدرنیته هم سرازیر شد و نظم، قانون، علم و... ورد زبان‌ها گردید و سنت فکری قانون از نیم قرن پیش از تأسیس قانون اساسی و مجلس در ایران مطرح گردید.^۱

از این گفته که «مدرنیسم جنبه سخت‌افزاری و ماشینی تمدن غرب» است به نظر می‌آید که ایشان مدرنیسم را در همان معنای مدرنیزاسیون به کار برده است. اگر چنین باشد این یکسان‌انگاری، نادرست است. در عین حال، آنچه از غرب به جوامع غیرغربی سرازیر شدنی بود و هست جریان غربی‌سازی (Westernization) است؛ مدرنیزاسیون نیست، مدرنیته که قطعاً نیست. مدرنیته را به هیچ‌وجه صادر نمی‌توان کرد. ایشان نظم و قانون و علم را به مدرنیته متعلق دانسته‌اند. درحالی‌که این هرسه به نوسازی سیاسی و نوسازی آموزشی - فرهنگی نیز تعلق دارند. و مگر نه این که «سنت فکری قانون [که] نیم قرن پیش از تأسیس قانون اساسی و مجلس در ایران مطرح شد» به تلاش برای نوسازی سیاسی تعلق داشت؟ آن سنت فکری به دوره تنظیمات حکومتی مربوط می‌شد. در دوره تنظیمات نیز هرچند حکومت مبتنی بر قانون درخواست شد اما این حکومت مبتنی بر قانون در چارچوب حفظ - و تعدیل - حکومت استبدادی موجود مورد نظر بود. تلاش برای تعدیل حکومت استبدادی را نیز اگر بتوان جزئی از نوسازی سیاسی دانست اما این تلاش نسبتی با مدرنیته‌ی سیاسی ندارد.^۲

۱. باقی، عمادالدین، بررسی انقلاب ایران، نشر سراسی، ۱۳۸۳، ص ۸۷.
 ۲. رامین جهانبگلو در تمایزگذاری میان مدرنیته و مدرنیزاسیون و آن هم از نظرگاه مفهوم عقلانیت می‌گوید: «مدرنیته از همان ابتدا تا به امروز، نشانی از دو مفهوم می‌دهد: از یک‌سو، عقل انتقادی که در خودمختاری و خودآیینی و آزادی فزاینده‌ی سوزنه تجلی می‌یابد و از سوی دیگر عقل ابزاری که با تسلط عقلانی و علمی - فناورانه بر جهان شکل می‌گیرد... آنچه به نام فرایند نوسازی (Modernization) شناخته شده، متعلق به مفهوم اول مدرنیته یعنی عقل ابزاری است.» (جهانبگلو، رامین، سخنرانی در مرکز گفت‌وگوی تمدن‌ها، از کتاب:

سعید حجاریان در مقاله‌ی «انقلاب اسلامی؛ مدرنیته علیه مدرنیزاسیون» به تعریف و تمایزگذاری مدرنیته و مدرنیزاسیون و تبیین برخی از تحولات سیاسی ایران با استفاده از این دو مفهوم می‌پردازد. ایشان از یک‌سو با تبیین تحول راستین در «کشورهای موسوم به جهان سوم» بر مبنای تضاد سنت / مدرنیته بر تحول مبتنی بر مدرنیته تأکید دارد و از سوی دیگر مدرنیزاسیون را به‌عنوان پروژه‌ای تجویزی از سوی کشورهای امپریالیست - مشخصاً آمریکا - و به منظور ایجاد تغییرات موردنظر خود در کشورهای جهان سوم می‌شناسد. با قایل شدن به چنین تمایزی است که ایشان مدرنیته و مدرنیزاسیون را با هم می‌ستجد و می‌نویسد: «پروژه مدرنیزاسیون اساساً پروژه‌ای برون‌زاست که توسط یک کشور پیشرفته‌تر یا یک عامل یا کارگزار توسعه‌یافته‌تر اجرا می‌شود و هدفش ساختن جهان توسعه‌نیافته است. در حالی که پروژه مدرنیته پروژه‌ای درون‌زاست و آکور تاریخ از درون خود این پروژه می‌جوشد. به عبارت دیگر عناصری در درون همان ساخت و بافت سنتی هستند که پی به انحطاط می‌برند و

روشنفکری در ایران، انتشارات مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدن‌ها، ۱۳۸۲، ص ۴۷).

ایشان عقلانیت ابزاری را با «تسلط عقلانی و علمی - فئاورانه» شناسانده است. در این تبیین از عقل ابزاری، اگر مفهوم وبری از عقل ابزاری موردنظر بوده است باید گفت «تسلط علمی - فئاورانه» معرف عقل ابزاری در نزد وبر نیست. اگر نه، مشخص کردن «تسلط علمی - فئاورانه» با مفهوم عقل ابزاری را درست‌تر این است که با ارائه‌ی مفهومی از عقلانیت ابزاری همراه کرد. در عین حال، ایشان از منظر عقلانیت تبیینی از مدرنیته و مدرنیزاسیون می‌دهد که مدرنیزاسیون به‌عنوان یک وجه مدرنیته شناخته می‌شود. با تبیینی که از وحدت و تضاد مدرنیته و مدرنیزاسیون ارائه کردم قایلیم که برقراری چنین رابطه‌ای میان این دو - یکی جزئی از دیگری بودن - نارساست. و چرا؟ آیا روندی وجود دارد که معرف مدرنیزاسیون فرهنگی یا مدرنیزاسیون انسان (به منزله‌ی موجود نوعی) باشد؟ اگر آری، چگونه می‌توان این دو را با «تسلط علمی - فئاورانه» تبیین کرد؟ آیا نوسازی سیاسی وجود دارد یا نه؟ اگر آری، بنابراین احتمالاً حکومت مشروطه‌ای که صدسال پیش از این در ایران تأسیس شد را می‌توان تجلی مدرنیزاسیون سیاسی دانست. یعنی حکومتی که در مقطعی بالاخره حدی از «خودمختاری و خودآیینی و آزادی‌فراپنده‌ی سوژه» را البته در عرصه‌ی سیاست متحقق کرد. ولی این‌ها از نظر ایشان معرف عقلانیت انتقادی است.

سعی می‌کنند این انحطاط را تبیین کرده و علاجه‌ی برای آن پیدا کنند.^۱ در بخش پایانی این فصل از مدرنیزاسیون تجویزی غرب که عمدتاً پس از جنگ جهانی دوم تدوین شد سخن خواهیم گفت. اکنون می‌پرسم مردمان یا نخبگان «درون همان ساخت و بافت سستی» آیا جز از طریق نگرستن خود در آیین‌های فرهنگ و تمدن مدرن غرب می‌توانستند به انحطاط خود پی ببرند و جز از طریق ابزاری که غرب در اختیارشان قرار می‌داد می‌توانستند به تبیین این انحطاط پردازند و آیا جز با واسطه‌ی دریافت‌هایی از آنچه پیش از آن در غرب رخ داده بود اصلاً دست‌یابی به علاجه‌ی برای فلاکت جامعه‌ی سستی‌شان قابل تصور بود؟ از این لحاظ به نظرم نمی‌باید و نمی‌توان از مفاهیمی همچون درون‌زا و برون‌زا - به همان معنایی که مثلاً مدرنیته در غرب، درون‌زا بوده است - در سنجش تحولات جوامع غیرغربی استفاده کرد. ایشان با اظهار این که «انقلاب اسلامی ایران اساساً باید در درون پروژه‌ی مدرنیته بررسی شود» به سنجش برخی از ویژگی‌های انقلاب اسلامی می‌پردازد تا حکم خود را مستدل کند. بگذریم از این که در انقلاب اسلامی مؤلفه‌هایی وجود داشت که در تضاد تام با مدرنیته بود و می‌پرسم مگر همه‌ی آنچه ایشان برای مستدل کردن حکم خود - یعنی تعلق انقلاب اسلامی به پروژه‌ی مدرنیته - پیش می‌کشد از غرب نیامده است؟ در مورد خود مفهوم انقلاب می‌گوید: «انقلاب اساساً یک پدیده‌ی مدرن است.»^۲ مردمان جوامع غیرغربی، انقلاب به‌عنوان راه‌هایی را از غرب آموخته‌اند. همچنان که باز به درستی می‌گوید: «حق حاکمیت ملی مفهومی جدید و مدرن است.»^۳ و همچنان که به درستی تأکید دارد جمهوری، استقلال و آزادی نیز مفاهیمی کاملاً مدرن‌اند؛ و مدرن بودن از هنگام شروع تاریخ جهانی اصلاً یعنی از غرب منشأ گرفتن. نه این که جامعه‌ی غیرغربی در روند گذار خود نمی‌تواند مفاهیم مدرنی را خود خلق کند. نه؛ در تداوم تحول راستین جامعه در دوره‌ی گذار قطعاً چنین خواهد شد. اما خلق مفاهیم جدید در جوامع غیرغربی

۱. حجازیان، سعید، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴.

۲. پیشین، ص ۲۵۵.

۳. پیشین، ص ۲۵۳.

بر زمینه‌ی آموزش‌هایی که از فرهنگ و تمدن جوامع غربی پذیرفته است و از طریق بازتولید این آموزش‌ها انجام می‌گیرد. وقتی ایشان می‌گویند در «پروژه‌ی مدرنیته» مردمان جامعه‌ی غیرغربی «وضعیت خاص خود را به وضعیت مطلوب»^۱ می‌رسانند باید پرسید آنان وضعیت مطلوب خود را در چه روندی و چگونه تشخیص می‌دهند.

حجاریان چون تحول دوران گذار در جوامع غیرغربی را تحول از سنت به مدرنیته می‌داند ناگزیر می‌شود تحول این جوامع را نیز تقریباً در همان الگویی که در غرب تحقق یافته است جستجو کنند. در وجه عام تحول به مدرنیته می‌گوید: «در مدرنیته ابتدا در ذهن تحول ایجاد می‌شود، یعنی ابتدا یک رتسانس اتفاق می‌افتد؛ نقد اجتماعی صورت می‌گیرد و اندیشه تکوین پیدا می‌کند. نگاه افراد به عالم و آدم عوض می‌شود. خرد سنجشگر و خرد ابزارانگار پدیدار می‌شوند... مدرنیته از دل خرد نقاد به وجود می‌آید. در مدرنیته به علوم دقیقه توجه می‌شود و بعد از آن است که در ریاضی و فیزیک و آسترونومی تحول پدید می‌آید و در نهایت نظم تولید شکل می‌گیرد.»^۲ البته ایشان تجلیات مؤلفه‌های این الگوی عام را در انقلاب اسلامی ایران که متعلق به «پروژه‌ی مدرنیته» دانسته است نشان نمی‌دهد. در مثالی نیز که از جنبه‌های خاص تحول به مدرنیته به دست می‌دهد تحول آموزشی در مدرنیزاسیون را به این علت رد می‌کند که به نظام آموزشی ساختار دوگانه می‌دهد. یعنی «در ساختار آموزش یک حوزه علمی خواهد داشت که در آن علوم قدیمه آموزش داده می‌شود و در کنارش مدارس جدید به سبک رشديه و همچنین دانشگاه‌ها را خواهد داشت.» «اما مدرنیته چنین نیست. زیرا سنت‌ها را بازتولید می‌کند. به همین خاطر، آکسفورد و کمبریج که حوزه‌ی علمی بوده‌اند در درون خود علوم دقیقه را پرورش می‌دهند و کم‌کم به دانشگاه آکسفورد و کمبریج بدل می‌شوند.»^۲ آیا از چنین الگویی باید نتیجه گرفت نارسایی‌های عمیق و گسترده در ساختار آموزشی ما به خاطر این است که مثلاً دانشگاه تهران به جای تهران در قم و از

۱. پیشین، ص ۲۴۸.

۲. پیشین، ص ۲۵۲.

خلال تحولات درونی حوزه‌ی علمیه‌ی قم به وجود نیامده است؟ چنین تبیین‌هایی از مدرنیته ناشی از این نکته‌ی اصلی است که حجاب‌رایان تحول متجددانه در جامعه‌ی غیرغربی را در مجموع در همان چارچوبی قرار می‌دهد که غرب به موضع مدرنیته‌اش تحول یافته است. اما اگر ایشان برای فرانسه و انگلستان مسیر نوسازی یا مدرنیزاسیون سیاسی قایل است^۱، می‌پرسیم مسیر نوسازی (مدرنیزاسیون) سیاسی ما، به گونه‌ای که از نظر ایشان ما را به وضع مطلوب‌مان در عرصه‌ی سیاست برساند، چیست؟ اگر ایشان برای ما به عنوان جامعه‌ی غیرغربی نیز مسیر مدرنیزاسیون سیاسی قائل شود آن‌گاه الگوی پیشنهادی‌شان در تمایزگذاری مدرنیته و مدرنیزاسیون بی‌اعتبار می‌شود. ایشان آن‌گاه که از الگوی تحلیلی خود جدا می‌شود و به واقعیت تحولات سیاسی جامعه‌ی ما می‌پردازد آرای را طرح می‌کند که با الگوی پیشنهادی‌شان در تضاد قرار می‌گیرد. مثلاً ایشان در انتقاد از رژیم شاه می‌گوید که این رژیم «حتی اندک تلاشی در جهت بومی کردن استراتژی‌های مدرنیزاسیون به خرج نداد.»^۲ فرض کنیم که رژیم شاه چنین کرده بود و یعنی مطابق با نظر ایشان همچون غرب «توسعه اقتصادی» را همراه با «توسعه سیاسی و دموکراتیزه کردن» پیش برده بود. می‌پرسیم آیا در این حالت رژیم او روند مدرنیزاسیون را پیش برده بود یا وضعیت مدرنیته را مستقر داشته بود؟ از نظر من اگر چنین می‌شد فقط معرف پیش گرفتن روند مدرنیزاسیون درونی شده‌ای بود متمایز از روند مدرنیزاسیون تجویزی غرب. ایشان باز هم در انتقاد از رژیم شاه می‌گوید «حتی، به یک معنا، مدرنیزاسیون هم نداشتیم، بلکه نوعی مدرنیزاسیون کاذب حاکم بود.»^۳ می‌پرسیم اگر نه مدرنیزاسیون کاذب بلکه مدرنیزاسیون راستین می‌داشتیم آن‌گاه ارتباط این مدرنیزاسیون راستین با مدرنیته نیز همان ارتباطی می‌بود که ایشان نظریه‌پردازی کرده است؟ اگر پاسخ، آری باشد، پس در جوامع غیرغربی اصلاً نمی‌تواند پروژه‌ی نوسازی راستین و مطلوبی وجود داشته باشد. آن‌گاه

۱. پیشین، ص ۲۴۸.

۲. پیشین، ص ۲۴۷.

۳. پیشین، ص ۲۵۷.

می‌پرسم در این جمله که «انقلاب اسلامی اولین تجلی پروژه نوسازی و مدرنیته در تاریخ ما بوده» نوسازی مگر ترجمه‌ی «مدرنیزاسیون» نیست؟ جدا از این الگوی پیشنهادی حجابیان که در نظریه پردازی واقعیت دوره‌ی گذار در جوامع غیرغربی کارایی ندارد، ایشان در این مقاله به ارائه‌ی یکسری نظرات جزئی می‌پردازد که چگونگی طرح‌شان نارساست. مثلاً ایشان در نشان دادن تمایز میان مدرنیزاسیون و مدرنیته‌ی موردنظر خود می‌گوید: «در مدرنیزاسیون سنت deconstruct می‌شود اما در مدرنیته سنت reconstruct می‌شود»^۱ می‌پرسم این گرایش مدرنیته به سنت اگر اراده‌گرایانه نباشد - که قاعدتاً نیست - آن‌گاه واکنش مدرنیته به سنتی که قابلیت بازتولید بر متن مدرنیته را ندارد - مثلاً سنت‌های فرهنگ خرافی - چیست؟^۲

۴.۱. از نوسازی به تجدد: گذار جامعه‌ی غیرغربی

با بیان این که گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی در مسیر تداوم روند نوسازی به تجدد تحقق می‌پذیرد می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم که این گذار در جامعه‌ی غیرغربی در مسیری متفاوت از جوامع غربی انجام می‌شود. بنابراین با در نظر گرفتن این که الف: سیر تحولات تاریخی - اجتماعی

۱. پیشین، ص ۲۴۹.

۲. بالطبع هستند اندیشمندانی که در چارچوب مباحث مطرح شده در فوق در موضوع وحدت و تضاد مدرنیته و مدرنیزاسیون اندیشه‌هایی اعلام کرده‌اند. در این جا فقط به یک نمونه اشاره می‌کنم. جمشید بهنام می‌نویسد:

«مدرنیزاسیون فرآیندی است که موجب پیدایی شکلهای جدیدی از روابط تولیدی و ساختهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و در نتیجه رفتارها و اندیشه‌ها و خواسته‌های تازه می‌شود و حاصل آن نیل به موضع و حالتی است که آن را تجدد نامیدیم. بنابراین تجدد یک وضع و حالت است و نوسازی یک حرکت، تجدد (مدرنیته) که حاصل این نوسازی (مدرنیزاسیون) است عبارتست از تجدید حیات و دست‌یابی به طرز تفکری تازه و بدون آنکه بخواهیم وارد مقوله فلسفی تجدد شویم می‌گوییم که نگرشی است تازه به زمان و مکان و ماده...» (بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، کتاب فرزان، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷)

در جوامع غربی و غیرغربی تا پیش از رسیدن به دوران نوین تاریخ خود - در کل - از یکدیگر متمایز بوده است و ب: دوره‌ی گذار هریک از این دو دسته جوامع به جامعه‌ی متجدد از هم متمایز است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که با هدف واحد استقرار جامعه‌ی متجدد، جامعه‌ی متجددی که در جوامع غیرغربی مستقر می‌شود برخوردار از وجوه مشترک اما غیرقابل انطباق با جامعه‌ی متجددی است که در جوامع غربی مستقر شده است. به سخن دیگر، هرچند پیش از این، تجدد در غرب مستقر شده است و ما نیز در تلاش استقرار جامعه‌ی متجدد هستیم اما با تقلید و دنباله‌روی از تجدد غرب، نمی‌توانیم در این امر موفق شویم. ما تجدد خود را البته با مؤلفه‌های عامی که از تجدد غربی اخذ می‌کنیم باید خلق و تأسیس کنیم.

پیش از این که به این نتیجه‌گیری پردازم، اشاره‌ای می‌کنم به تمایز روند گذار به جامعه‌ی متجدد در جوامع غربی و جوامع غیرغربی.

۱.۴.۱. گذار متمایز جامعه‌ی غربی و جوامع غیرغربی: برای مشخص کردن این موضوع که روند گذار به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی متمایز از همین روند در جوامع غربی است می‌توان به این مهم‌ترین نکته اشاره کرد که جامعه‌ی متجدد در غرب عمدتاً حاصل تحولات درونی آن جوامع بود و از طریق نقد و نفی جامعه‌ی سستی - همچون جامعه‌ی ماقبل صنعتی و ماقبل سرمایه‌داری - در هریک از این جوامع استقرار یافت. البته این حکم، مطلق نیست. چرا که مثلاً در گذار به جامعه‌ی متجدد در کشورهای نظیر آلمان، ایتالیا و اسپانیا عامل خارجی یعنی تهاجمات امپریالیستی ناپلئون نقش مؤثری داشت. اما در مجموع، می‌توان گفت که تحولات درونی این جوامع بود که آنان را از طریق نقد و نفی جامعه‌ی سستی‌شان به تأسیس جامعه‌ی متجدد سوق داد. درحالی‌که در جوامع غیرغربی، دست‌کم در مراحل نخستین دوره‌ی گذار، تحولی پیش گرفته شد که صرفاً درونی نبود. این امر دو دلیل عمده داشت: نخست، جوامع غیرغربی به‌عنوان جوامع سستی رو به زوال در ناهشیاری به زندگی قرون وسطایی خویش ادامه می‌دادند که با تهاجم سیل‌آسای غرب مواجه شدند و از

تداوم زندگی سنتی خویش باز ماندند. در واقع تهاجم غرب فقط غارت و استعمار جوامع غیرغربی را در پی نداشت؛ بلکه مهم‌تر این بود که بقای جامعه‌ی سنتی زوال یافته را در این جوامع ناممکن کرد. به سخن ملکم‌خان «اصل مسئله در این [بود] که جوش قدرت فرنگستان بقای دول بربر را محال ساخته [بود]». دوم، جوامع غیرغربی که دیگر از تداوم زندگی قرون وسطایی‌شان بازمانده شده بودند اگر می‌خواستند آینده‌ای برای خود متصور شوند ناگزیر بودند به خود در آیینی فرهنگ و تمدن غرب بنگرند. آنان با ترقی و پیشرفت در غرب مواجه می‌شدند و همان را به‌عنوان آینده‌ی خویش می‌طلبیدند. می‌توان گفت برای جوامع غیرغربی در شرایطی که در آغاز روند گذار خود قرار گرفتند هیچ آینده‌ای جز در قالب آنچه از وضعیت تحقق یافته در غرب ادراک می‌کردند اصلاً قابل تصور نبود و نمی‌توانست باشد. از سوی دیگر، رفتار غرب نیز گرایش به «غربی‌سازی» خود را در جوامع غیرغربی تقویت می‌کرد. چرا که اگر غرب در یک دوره‌ی تحول حدوداً سیصدساله آینده‌ی خویش را گام به گام متحقق کرده بود، حال آینده‌ای را برای جوامع غیرغربی تصویر می‌کرد که محور آن «غربی شدن» بود.

این وضعیت متفاوت گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در جوامع غربی و جوامع غیرغربی یک نتیجه‌ی بسیار مهم داشت که بر چگونگی روند گذار در جوامع غیرغربی و متمایز کردن آن از گذار جامعه‌ی غربی تأثیر تعیین‌کننده‌ای می‌گذاشت. در جوامع غربی روند استقرار جامعه‌ی متجدد از طریق نقد و نفی و بازتولید گام به گام جامعه‌ی سنتی انجام می‌شد. به دیگر سخن در غرب تجدد به مرور سنت‌های خود را ایجاد و این سنت‌ها را جایگزین سنت‌های جامعه‌ی قرون وسطایی‌اش کرد. اما جوامع غیرغربی هنوز به روند نقد و نفی جامعه‌ی سنتی خود نرسیده بودند که در پی تهاجم غرب فقط با ناممکن بودن تداوم جامعه‌ی سنتی‌شان مواجه شدند. در پی این مواجهه آن‌ها ناگزیر شدند برای بقای خود به شیوه‌ها و ابزارهایی متوسل شوند که از غرب اخذ می‌کردند. این عمل در وضعیتی انجام می‌گرفت که جامعه‌ی سنتی‌شان، نقد و نفی نمی‌شد. آنچه از غرب اخذ می‌کردند مانع می‌شد که مردمان جامعه‌ی

غیرغربی دریابند جامعه‌ی سستی‌شان همچنان در احتضار به بقای خود ادامه می‌دهد. همین تداوم مؤلفه‌های جامعه‌ی سستی در شرایط گذار، و بی‌توجهی مردمان و نخبگان این جوامع به نقد و نفی راستین جامعه‌ی سستی، نقش تعیین‌کننده‌ای در تمایز دوران گذار این جوامع در مقایسه با جوامع غربی داشت. جامعه‌ی غیرغربی در حالی دوره‌ی گذار را می‌پویید که عناصر به‌ویژه فرهنگی - سیاسی سستی‌اش متداولاً با مؤلفه‌هایی تقابلی می‌یافت که غربی - یعنی بیگانه، بود. این امر به تنش‌ها و بحران‌های گسترده و عمیقی در دوره‌ی گذار این جوامع می‌انجامید و همچنان می‌انجامد. این تنش‌ها و بحران‌ها موجب می‌شد روند گذار در جوامع غیرغربی با اختلالات، انحرافات و... واپسگرایی‌هایی مواجه شود که به‌طور گسترده‌ای پیشرفت روند گذار را مخدوش می‌کرد و همچنان مخدوش می‌کند. مارشال برمن که معتقد است در سنجش روند گذار به جامعه‌ی متحد در میان جوامع غیرغربی «می‌توانیم روسیهٔ قرن نوزدهم را نمونه یا سرمشق ازلی (آرکتیپ) کشورهای جهان سوم در قرن بیستم بدانیم» در موضوع روند گذار روسیه می‌نویسد:

تا زمان شکوفایی بغایت چشمگیر صنعت روسیه در دههٔ ۱۸۹۰، روسهای قرن نوزدهم مدرنیزاسیون را عمدتاً به مثابهٔ فرآیندی تجربه کردند که رخ نمی‌داد؛ و یا به‌منزلهٔ فرآیندی که در دوردستها تحقق می‌یافت، یعنی در سرزمینهایی که روسها، حتی وقتی بدانجا سفر می‌کردند، آنها را بیشتر به مثابهٔ ضد - جهانهایی افسانه‌ای تجربه می‌کردند تا واقعیت‌های اجتماعی؛ و حتی زمانی که مدرنیزاسیون در سرزمین خودشان تحقق می‌یافت، آن را چونان رخدادی تجربه می‌کردند که صرفاً به اشکالی سراپا کج و کوله، مقطعی، به وضوح نافرجام یا شدیداً مخدوش و مسخ شده به وقوع می‌پیوست. رنج و عذاب ناشی از عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی، از دههٔ ۱۸۲۰ تا اواسط دورهٔ شوروی، نقشی مرکزی در سیاست و فرهنگ روسیه ایفا می‌کرد.^۱

۱. برمن، مارشال، تجربهٔ مدرنیته، همان، ص ۲۱۲.

موضوع دیگری که باعث تمایز دوره‌ی گذار در جوامع غربی و جوامع غیرغربی می‌شود تأثیرات ناشی از تضاد و تقابل شدید فرهنگ و سیاست سنتی جوامع غیرغربی و به‌ویژه جوامع اسلامی، از جمله ایران، با فرهنگ و سیاست نوین غرب است؛ فرهنگ و سیاست نوینی که نسبت به آن فرهنگ و سیاست سنتی یکسره از خصالت خارجی و بیگانه بودن برخوردار است. به‌طور مثال، اگر در فرهنگ سیاسی نوین غرب مؤلفه‌هایی از جمله دولت - ملت، حق مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خود، آزادی و دموکراسی، حوزه‌ی عمومی و... وجود دارد، فرهنگ سیاسی سنتی جوامعی مثل ایران انباشته از عناصری است در تضاد تام و نام با چنین مؤلفه‌هایی. در کل تاریخ فرهنگ سیاسی سنتی ایران، نشان بارزی از اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی نمی‌توان یافت. اما اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی در فرهنگ سیاسی غرب قدمتی دوهزار و پانصد ساله دارد. حال باید در نظر گرفت که مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی مدرن غرب در وارد شدن به جامعه‌های مثل ایران بر متن و زمینه‌ی فرهنگ سیاسی سنتی‌ای قرار می‌گیرد یکسره در تعارض و تقابل با آن. آن مؤلفه‌ها بر زمینه‌ی فرهنگ سیاسی سنتی‌ای قرار می‌گیرد که هنوز نقد و نفی نشده است؛ که ابزار نقد و نفی آن دقیقاً از همان فرهنگ سیاسی مدرن غرب باید استخراج شود. اما تأثیر مواجهه‌ی این دو فرهنگ سیاسی کاملاً متعارض با یکدیگر در روند گذار به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی چیست؟ آیا همین مواجهه روند گذار در جوامع غیرغربی را از همین روند در جوامع غربی متمایز نمی‌کند؟

اگر بخواهیم در حوزه‌ی فرهنگ سیاسی به این پرسش پاسخ دهیم می‌باید به این نکته‌ی اصلی توجه کنیم که چون مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی مدرن غرب بر زمینه‌ی فرهنگ سیاسی سنتی جامعه‌های مثل ایران قرار گیرند به ناگزیر به گونه‌ای تقلیل یافته، مخدوش، از ریخت افتاده، سطحی و جزئی ادراک می‌شوند و به عمل درمی‌آیند. مثالی می‌زنم: دموکراسی به‌عنوان محور مدرنیته‌ی سیاسی غرب در اساس با تکثر تعیین می‌یابد. اما دموکراسی در ورود به ایران بر متن فرهنگ سیاسی سنتی‌ای قرار می‌گیرد که تک‌محور است؛ یعنی سیاست در فرهنگ سیاسی سنتی ایران فقط با یک اصل که همان مطلقیت فرمانبرداری از

اراده‌ی خودکامانه‌ی سرور مستبد بود تعیین می‌یافته است. در این حال مردمانی که روند دشوار نقد و نفی جامعه‌ی سستی خود را پشت‌سر نگذاشته‌اند، همچون وارثان آن فرهنگ سیاسی سستی استبدادی با دموکراسی مواجه می‌شوند و با آن ارتباط می‌گیرند. از این‌رو، اینان دموکراسی‌ای را درک و تجربه می‌کنند که با استبدادزدگی آمیخته است. این آمیختگی عناصر فرهنگ سیاسی سستی با مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی مدرن و، در مجموع، عناصر فرهنگ سستی با فرهنگ مدرن تأثیر مستقیمی بر چگونگی روند گذار در جامعه‌ی غیرغربی می‌گذارد و آن را از روند گذار جامعه‌ی غربی متمایز می‌کند.

مهم‌ترین تأثیر این عامل در چنین تمایزی این است که اگر در دوره‌ی گذار جامعه‌ی غربی مدرنیزاسیون و مدرنیته تقریباً برهم منطبق‌اند اما در دوره‌ی گذار جامعه‌ی غیرغربی این دو در دو سطح مختلف مطرح می‌شوند و تداوم روند مدرنیزاسیون است که به مدرنیته و به گذار به جامعه‌ی متجدد می‌انجامد. بنابراین، در ارتباط با همان توضیحی که در مورد دموکراسی در جامعه‌ای مثل ایران داده شد، باید گفت که در مرحله‌ی تلاش برای حذف آمیختگی دموکراسی با میراث فرهنگ سستی استبدادزده و کسب ظرفیت‌های لازم نظری تا بتوانیم دموکراسی را به گونه‌ای درک کنیم و به کار ببریم که با تکثر تعیین باید، لازم است تا نخست با دموکراسی در سطح نوسازی (مدرنیزاسیون) سیاسی مواجه شویم. به این معنا که بگوئیم آن نهادهای سیاسی - اجتماعی را که معرفت و متجلی دموکراسی‌اند در جامعه‌ی خود تأسیس و مستقر کنیم. پیش از این گفتیم این روند را می‌توان با دموکراتیزه کردن یا مردمی‌سازی (democratization) معرفی کرد. آزادی مطبوعات، آزادی احزاب، آزادی انتخابات و... عناصری هستند که به میزان استقرارشان در جامعه باعث نهادینه شدن دموکراسی در پراتیک سیاسی و پیشبرد روند نوسازی سیاسی می‌شوند. تلاش برای استقرار نهادهایی که به‌طور عام نهادهای دموکراتیک شناخته می‌شوند به معنای نوسازی سیاسی است. به میزانی که روند نهادینه شدن عناصر و مؤلفه‌های دموکراسی در جامعه‌ای مثل ایران پیش برود برای ایرانیان به مرور درکی فلسفی - سیاسی از دموکراسی پدید می‌آید که معرف مدرنیته‌ی سیاسی می‌شود.

با در نظر گرفتن یکی دیگر از دلایل تمایز دوره‌ی گذار در غرب و شرق می‌توان به همین نتیجه یعنی تقدم مدرنیزاسیون بر مدرنیته در دوره‌ی گذار جوامع غیرغربی رسید. این تمایز مبتنی است بر زمینه‌هایی که در سیر تحولات اقتصادی و اجتماعی جوامع غربی ایجاد می‌شود و بر بنیان آن‌ها مدرنیته شکل می‌گیرد. مثلاً تحول تولید کشاورزی به تولید صنعتی، رشد اقتصاد کالایی و بسط مناسبات تولیدی بورژوازی آن زمینه‌ی مادی است که بر بنیان آن روبنای سیاسی - اجتماعی متناسب با مدرنیته شکل می‌گیرد. با بسط مناسبات بورژوازی، جامعه‌ی مدنی در غرب تأسیس می‌شود و نهاد "دولت - ملت" به‌عنوان یکی از جلوه‌های مدرنیته‌ی سیاسی تشکیل می‌گردد. و یا اگر که تأسیس و اعتلای فردیت و ذهنیت یکی از مبانی اجتماعی و فلسفی مدرنیته است و این امر به پیش‌زمینه‌هایی نیاز دارد که مثلاً نقد دین است و ایجاد تحولات ایدئولوژیکی، این امر از پیش مثلاً با نهضت پروتستانی انجام می‌گیرد. پروتستانیسم در ایجاد فردیت در غرب یک گام بزرگ به پیش بود. مارکس نهضت اصلاح دینی در آلمان را "انقلابی نظری" می‌داند که در "مغز راهب آغاز شد" و ادامه می‌دهد:

بی‌گمان لو تر بندگی بر اساس اعتقاد را جایگزین بندگی بر اساس تقوا کرد. ایمان به مرجعیت را درهم شکست تا مرجعیت ایمان را بازگرداند. با تبدیل مکتباً به کشیش، کشیش را به مکتباً مبدل کرد؛ با باطنی کردن دیانت، انسان را از دیانت ظاهری رهانید؛ با به زنجیر کشیدن قلب انسان، پیکرش را از قید زنجیر آزاد کرد.

اما با این که مذهب پروتستان راه‌حل حقیقی نبود، دست‌کم مسئله را درست طرح کرد. از آن پس مسئله، دیگر مبارزه‌ی مکتباً با کشیش بیرون از خودش نبود، بلکه مبارزه با کشیش درونی خویش، با سرشت کشیش‌وارش بود.^۱

اما جوامع غیرغربی در شرایطی دوران گذارشان را شروع کرده‌اند که از آن

۱. مارکس، کارل، نقد فلسفه‌ی حق هگل، همان.

زمینه‌های مادی مدرنیته، از آن تحولات سیاسی و اجتماعی این نوع انقلابات نظری برخوردار نبودند. به علاوه، در برخی از این جوامع - به‌ویژه جوامع اسلامی - نیروهای سستی محافظه‌کار از چنان قدرتی برخوردار بودند که می‌توانستند ایجاد چنین زمینه‌ها و تحولات و انقلاباتی را به تأخیر اندازند. از این رو اصلاً ایجاد این زمینه‌ها، تحولات و انقلابات همچون تمهیداتی برای تداوم بخشیدن به روند مدرنیزاسیون، هدف‌های اصلی این جوامع در نخستین مراحل دوره‌ی گذارشان شد. هدف‌هایی که ضرورتاً از طریق پیش گرفتن روندهای نوسازی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، ... و فرهنگی متحقق می‌گردید. مثلاً اگر برای گذار به جامعه‌ی متجدد استقرار نظام صنعتی الزمی است، برای ما استقرار این نظام فقط در روند نوسازی صنعتی و از طریق اخذ دانش و شیوه‌های علمی - تکنولوژیکی غرب ممکن بود؛ یا اگر زمینه‌ی اجتماعی مدرنیته در غرب از جمله وجود جامعه‌ی مدنی مستقل از حکومت بود، تأسیس و استقرار جامعه‌ی مدنی مستقل از حکومت یکی از اهداف نوسازی سیاسی - اجتماعی ما شد.

۲.۴.۱. تحقق تجدد "ملی" از طریق روند نوسازی

نوسازی (مدرنیزاسیون) یک روند است؛ نوسازی معرف روندی است که تغییر و تحول در همه‌ی عرصه‌های زندگی اجتماعی را از طریق عقلانی‌سازی این عرصه‌ها با به‌کارگیری نگرش و ابزارها و شیوه‌های علمی - تکنولوژیکی و نیز با واسطه‌ی تأثیرپذیری از فرهنگ و تمدن مدرن غرب موردنظر قرار می‌دهد. (بالتبع بروز این نگرش علمی - تکنولوژیکی در نوسازی سیاسی - اجتماعی، در تأسیسات و نهادهای سیاسی و اجتماعی است.) از این لحاظ روند مدرنیزاسیون با دو عامل مشروط می‌شود:

نخست، وضعیت خاص جامعه‌ی غیرغربی است که زمینه‌ی واقعی روند نوسازی را تشکیل می‌دهد. جامعه‌ی غیرغربی در آستانه‌ی دوره‌ی گذار خود، جامعه‌ای "ساختار یافته" با نگرش‌ها، نهادها و شیوه‌های سستی خاص خود است؛ جامعه‌ای است که قرار است پذیرای روند مدرنیزاسیون گردد. پس به

ناگزیر پیشبرد روند نوسازی، مستلزم شناخت واقعیت جامعه‌ی سنتی و حرکت از آن است.

دوم، وضعیت ناشی از تأسیس تاریخ جهانی، ناشی از فراگیر شدن جهانی فرهنگ و تمدن مدرن غرب است. شروع تحولات در جوامع غیرغربی حاصل گرایش فرهنگ و تمدن مدرن غرب به سیطره بر جهان بوده است. در شروع تاریخ جهانی، گرایش فرهنگ و تمدن نوین غرب به تفوق جهانی با هدف "غربی کردن" جهان غیرغربی دنبال می‌شد. شکست پروژه‌ی غربی کردن جهان غیرغربی زمینه‌ای شد تا فرهنگ و تمدن غرب در روند نوسازی جوامع غیرغربی مورد استفاده قرار گیرد. اما اگر نوسازی جایگزین غربی‌سازی شد در عین حال، باید تأکید کرد که روند نوسازی در هر جامعه‌ی غیرغربی جز از طریق تعامل با فرهنگ و تمدن مدرن غرب امکان‌پذیر نیست.

پس دریافت از روند مدرنیزاسیون در هر مرحله‌ای از دوره‌ی گذار جامعه‌ی غیرغربی حاصل تلفیق شناخت مردم و نخبگان هریک از جوامع غیرغربی از شرایط موجود خود با شناختی است که از فرهنگ و تمدن مدرن غرب کسب کرده‌اند. به برنامه درآوردن روند مدرنیزاسیون در هر مرحله‌ای از دوره‌ی گذار اصلاً به معنای تحقق این تلفیق در همان مرحله است. تداوم روند مدرنیزاسیون نیز نتیجه‌ی بازتولید این تلفیق است. از این رو، روند مدرنیزاسیون در جوامع غیرغربی از دو ویژگی مهم برخوردار است:

نخست، روند مدرنیزاسیون هم جنبه‌ی خاص و هم جنبه‌ی عام دارد و بنابراین روندی یگانه برای هر جامعه‌ی خاص است. جنبه‌ی خاص آن برآمده‌ی اوضاع تاریخی خاص هر جامعه‌ی غیرغربی و جنبه‌ی عام آن نتیجه‌ی اتکالی نظری‌اش به جنبه‌های عام فرهنگ و تمدن مدرن غرب است. هر تلفیقی میان این دو وجه عام و خاص به معنای نظریه‌پردازی خاص روند مدرنیزاسیون است. پس روند مدرنیزاسیون برای هر جامعه‌ی غیرغربی روندی یکه و متمایز از هر روند مدرنیزاسیون در جوامع دیگر است.^۱

۱. البته در جوامع غربی نیز مدرنیته در روندهای متفاوت و متمایزی استقرار یافته است.

دوم، هم وجه عام و هم وجه خاص نظریه‌ی نوسازی متداوماً تغییر می‌کند. هر جامعه‌ی غیرغربی با هر مرحله‌ی پیشرفت در روند نوسازی متحول می‌شود. مدرنیته‌ی غربی نیز پیوسته مورد نقد قرار می‌گیرد و بازتولید می‌شود. پس نظریه‌ی نوسازی برای هر مرحله از روند آن می‌باید تلفیقی جدید از شرایط تغییر یافته‌ی جامعه با ادراک تحول یافته از فرهنگ و تمدن نوین غرب به دست دهد. این یعنی نظریه در روند نوسازی اصلاً از پیش تعیین نشده نیست، بلکه نظریه و روند نوسازی در هر مرحله باید از نو تدوین شود. در نتیجه فکر الگوپذیری از تحولات غرب برای تبیین برنامه نوسازی در جامعه‌ی غیرغربی به ادراک بسیار ساده‌سازی شده‌ای از تحولات دوران گذار در یک طرح انتزاعی می‌انجامد که پیشرفت در دوره‌ی گذار را با اخلال مواجه می‌کند.

برای نشان دادن این نکته که برخی از متفکران ما از همان صدر مشروطه به این نکات وقوف اولیه‌ای یافته بودند بخشی از گفتگوی ملک‌خان با ویلفرد بلنت مستشرق انگلیسی را می‌آورم:

به حقیقت مغرب هیچگاه قابلیت دین آفرینی نداشته، دینی که روان آدمی را مسخر گرداند. همانطور که مشرق هم عاری از این قابلیت بوده که سیستم سیاست بیافریند. نصرانیت یکی از صدها دینی است که آسیا بوجود آورد، و چون به اروپا رفت با فرهنگ یونانی بیامیخت، شکل منطقی و رنگ مادی گرفت. هرآینه آیین نصرانی دست‌نخورده می‌ماند، مانند صدها کیش آسیایی که پیش از آن و پس از آن آمدند از میان می‌رفت. من... جوان بودم که به فساد مملکت پی بردم و انحطاط مادی آن را شناختم. پس شعله اصلاح‌طلبی در من فروزان گشت. در اروپا که بودم سیستم‌های اجتماعی و سیاسی و مذهبی مغرب را مطالعه کردم، با اصول مذاهب گوناگون دنیای نصرانی و همچنین تشکیلات جمعیت‌های سّری و فراماسونری آشنا گردیدم. طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت شرق بهم آمیزم. چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بیفایده‌ای است. از اینرو فکر ترقی مادی را در لفاف دین عرضه داشتم تا هموطنانم آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم، در محفل خصوصی از لزوم پیرایشگری اسلام

سخن راندم و...^۱

شناخت ملکم‌خان از این که «تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بیفایده‌ای است» نشان برجستگی تفکر و عقلانیت سیاسی اوست. پاسخ او به این پرسش که «پس تغییر ایران چگونه باید باشد؟» او را به اندیشه‌ی تلفیق «سیستم‌های اجتماعی و سیاسی و مذهبی مغرب» با «خرد دایانیت شرق» سوق می‌دهد. اما آنچه او می‌کند تلفیق، صرفاً به معنای ارائه‌ی مفاهیم غربی در لفاف اسلامی نیست. او به قول خودش، «پیرایشگری اسلام» را از جمله، «دو» دنیوی‌سازی اسلام^۲ به معنای دقیق مفهوم تلفیق پیش گرفت.

اما تداوم و پیشرفت روند نوسازی در هر جامعه‌ی غیرغربی جز به این معنی نیست که آن جامعه از نظر ساختاری در دوره‌ی گذار پیش رفته است. در مراحل نخستین روند نوسازی که «ساختار» جامعه‌ی سنتی غلبه دارد، پیشبرد روند نوسازی مستلزم سنجش مداوم وضعیت جامعه‌ی در حال گذار با فرهنگ و تمدن نوین غرب است. اما با پیشرفت روند نوسازی، ساختار جامعه‌ی سنتی به مرور تضعیف و بنیان‌های ساختاری جامعه‌ی متجدد تقویت می‌شود. با این حال، گسترش و تحکیم بنیان‌های ساختاری جامعه‌ی متجدد هرچند معرف مدرنیته‌ی است که از طریق تلفیق ادراک از مدرنیته‌ی غربی با اوضاع خاص جامعه‌ی در حال گذار تحقق یافته است، اما این مدرنیته‌ی استقرار یافته، دیگر مدرنیته‌ی غربی نیست؛ بلکه روایت خاصی از مدرنیته است. از این لحاظ در جوامع غیرغربی، تجدد یا مدرنیته‌ی «ملی» معرف وضع مستقر جامعه‌ی متجدد است از طریق تداوم روند نوسازی (مدرنیزاسیون). می‌توان روند نوسازی را با نوسازی علمی - تکنولوژیکی تا حد زیادی از غرب اقتباس کرد. اما تحقق مدرنیته فقط با خلق آن بر متن جامعه‌ی غیرغربی ممکن است. این، اقتباس کردنی نیست.

روایت ملی مدرنیته در هریک از جوامع غیرغربی در وحدت و تضاد با

۱. به نقل از آلمبت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون، خوارزمی، ۱۳۵۱، صص

مدرنیته‌ی غربی است. در وحدت با مدرنیته‌ی غربی است چرا که هر دو از جنبه‌های عامی برخوردار اند که معرف مدرنیته به منزله‌ی یک وضع مستقر است. و در تضاد با مدرنیته‌ی غربی است چرا که حاصل روند تحولاتی متمایز از تحولات جامعه‌ی غربی و در جامعه‌ای متمایز از جوامع غربی است. چنین است که هر مدرنیته‌ی "ملی" در کنار و در تعامل با مدرنیته‌ی غربی قرار می‌گیرد و جزئی می‌شود از کلی که مدرنیته‌ی جهانی است. به فرهنگ و تمدن جهانی پیوستن یعنی روایتی خاص و "ملی" از این فرهنگ و تمدن خلق، و آن را بازتولید کردن. این روایت در خلأ و در عالم انتزاع به دست نمی‌آید؛ بلکه در عرصه‌ی فعالیت سیاسی - اجتماعی، در عرصه‌ی فعالیت اندیشه‌ورزانه‌ی توأم با عمل سیاسی - اجتماعی به دست می‌آید. بومی‌سازی روند مدرنیزاسیون پیگیری‌رندی است که به دست یافتن به این روایت خاص از فرهنگ و تمدن جهانی می‌انجامد. از این‌رو تحقق مدرنیته در هر جامعه‌ی خاص غیرغربی بمعنای ارائه‌ی یک روایت خاص از مدرنیته است.

غرب در آغاز عصر تاریخ جهانی کوشید تا برای مدرنیته‌ی غربی کلیتی قابل شود که به اعتبار آن همه‌ی جوامع غیرغربی را به غربی شدن سوق دهد. در ذات مدرنیته‌ی غربی استیلا وجود دارد. انسان غربی، عصر مدرن خود را با تلاش برای سروری بر جهان آغاز کرد. مدرنیته‌ی غربی، بازتاب سروری انسان بر جهان شد. سروری‌ای که علاوه بر طبیعت، به استیلا بر جوامع غیرغربی نیز سرایت کرد. پس اگر مدرنیته استقرار خودمختاری انسان باشد، جوامع غیرغربی در برابر غرب و در پی وقوف به عقب‌ماندگی خود و پیشرفتگی غرب به تمامی پیامدهای تلافی این دو، که نفی خودمختاری جوامع غیرغربی در برابر جوامع غربی است دچار شدند. در واقع غرب با خودمختاری‌ای که از مدرنیته کسب کرد توانست همچون مانعی در برابر رشد خودمختاری جوامع غیرغربی عمل کند. جوامع غیرغربی اما نمی‌توانند به خودمختاری برسند مگر و فقط مگر از طریق پیگیری روند نوسازی و تحقق مدرنیته در جامعه‌ی خود. مبارزه با استیلاطلبی مدرنیته‌ی غربی از طریق هر راهکاری که ذات مدرنیته را نفی کند، موهوم است. چرا که هر خودمختاری جز در الگو یا پارادایم مدرنیته، خودمختاریت موهوم

است. راه مبارزه‌ی راستین با استیلاطلبی مدرنیته‌ی غربی در این است که از طریق استقرار مدرنیته‌ی "ملی" در هر جامعه‌ی غیرغربی اثبات شود که روایت مدرنیته‌ی غربی از عامیّت و کلیّت جهانشمول برخوردار نیست؛ بلکه صرفاً روایتی خاص است از مدرنیته‌ای عام. شکست برنامه‌ی "غربی کردن" جهان یک وجه اثبات جهانشمول نبودن مدرنیته‌ی غربی است. وجه دیگر، پیروزی مدرنیته‌ی "ملی" در هر کشور غیرغربی است.

۵.۱. مدرنیزاسیون تجویزی غرب و شبهه مدرنیزاسیون

گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی را با الگوی «از روند مدرنیزاسیون به مدرنیته» که به روایت "ملی" مدرنیته می‌انجامد توضیح دادیم. پیش از آن نیز گفتیم که چون روند مدرنیزاسیون، عمدتاً روند تحولات کمی است اگر عواملی، چه داخلی و چه خارجی، پیشرفت این روند را مختل کنند ممکن است این روند به بن‌بست کشیده شده و منحرف شود و یا حتی برخی عناصر جامعه‌ی سنتی در شکل و شمایل بومی‌گرایانه‌ای تقویت شود. دو انحراف از روند نوسازی، برنامه‌ی مدرنیزاسیون تجویزی از سوی غرب و نیز برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون است.

۱.۵.۱. مدرنیزاسیون تجویزی غرب

از آغاز تاریخ جهانی که با تهاجم غرب به کل مناطق جهان مشخص می‌شود بورژوازی غرب کوشید تا تسخیر جهان را از طریق ترغیب مردمان جوامع غیرغربی به "غربی شدن" پیش ببرد. در نخستین مراحل نوسازی در درون جوامع غیرغربی و به علت ناآگاهی از چگونگی پیشبرد صحیح آن، میسر شد که قشری از نخبگان سیاسی یا فکری این جوامع به سوی "غربی‌سازی" تمایل یابند که تا حدی هم‌جهت با همان‌گرایش بورژوازی غرب بود. اما برنامه‌ی "غربی‌سازی" چون به سرعت با "ساختارهای" موجود سنتی این جوامع در تعارض قرار می‌گرفت به برنامه‌ی نوسازی تحول یافت. بورژوازی غرب نیز نفوذ و استیلاطلبی استعماری و امپریالیستی خود را به شیوه‌های گوناگونی پیش

می‌برد که نهایتاً به انقیاد سیاسی جوامع غیرغربی می‌انجامید.

به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم و فراگیر شدن مبارزات آزادی‌خواهانه و استقلال‌طلبانه در جوامع غیرغربی بود که تداوم سلطه‌جویی غرب با آشکال پیشین ناممکن شد. در عین حال با شروع دوره‌ی جنگ سرد و رقابت دو ابرقدرت آمریکا و شوروی برای بسط سیطره‌ی خود بر جهان و در شرایطی که شوروی سیطره‌جویی‌اش را از طریق برنامه‌ی "راه رشد غیرسرمایه‌داری" پیش گرفت آمریکا نیز بیش از گذشته کوشید تا از طریق برنامه‌ی "مدرنیزاسیون" نفوذ خود در جوامع غیرغربی را حفظ کند و بگستراند. این برنامه دو هدف وابسته به هم داشت: تحول جوامع غیرغربی به گونه‌ای که پذیرای تحولات سوسیالیستی (و نه فقط آن دسته که به وابستگی به شوروی می‌انجامید) نگردند، و برنامه‌ریزی تحولات به گونه‌ای که تسلط سیاسی - اقتصادی آمریکا در این جوامع را تقویت کند.

در ایران نیز پس از جنگ جهانی دوم و از طریق اصل چهار ترومن برنامه‌ی مدرنیزاسیون تجویزی پیش کشیده شد. با رشد جنبش‌های اجتماعی که در نهضت ملی به رهبری دکتر مصدق اوج گرفت، این برنامه در ایران به تعویق افتاد. پس از سقوط حکومت ملی زمینه‌ی دنبال کردن برنامه‌ی مدرنیزاسیون تجویزی بار دیگر فراهم آمد. اجرای این برنامه به علی امینی سپرده شد. اما شاه با حذف امینی کوشید تا اجرای این برنامه را خود در چارچوب "انقلاب سفید" به عهده بگیرد. با پیش گرفتن این برنامه‌ی تجویزی بود که شاه توانست به موفقیت‌های اولیه‌ای دست یابد و حتی نیروهای اجتماعی سستی و محافظه‌کار را به عقب راند. در پی افزایش سریع قیمت نفت، رژیم شاه از چنان امکانات عمل برخوردار شد که به اتکای آن، شاه به‌طور عمده، خودکامگی‌اش را تشدید کرد. این رویکرد به استقرار و تحکیم برنامه‌ی شبه‌مدرنیزاسیونی انجامید که این جا و آن جا در چارچوب برنامه‌ی نوسازی تجویزی غرب قرار نمی‌گرفت.

برنامه یا نظریه‌ی مدرنیزاسیون تجویزی بر یک پیش‌فرض مطلق پنداشته شده استوار است. این که نه در این یا آن مورد (مثلاً در صنعت و تکنولوژی) بلکه در کل، گذشته‌ی جوامع غربی، آینده‌ی جوامع غیرغربی است. جوامع

غیرغربی برای رهایی از عقب‌ماندگی‌های همه‌جانبه‌ی‌شان الگویی آرمانی پیش‌اروی خود دارند؛ الگویی که پیش از این در غرب متحقق شده و کارآیی خود را در به سامان آوردن جامعه‌ی انسانی نشان داده است. پس جوامع غیرغربی نباید هیچ غایتی برای خود قایل شوند مگر غربی شدن. این نظریه یکسره بر تکامل‌گرایی اتکا دارد و بر این باور است که تکامل جوامع غیرغربی جز در مسیری که آنان را هویتی همچون هویت جوامع غربی بخشد اصلاً تصورناپذیر است. مثلاً هانتینگتون از طراحان روایتی از نوسازی تجویزی، در رویکرد عمومی‌اش نسبت به نوسازی و توسعه‌ی جوامع غیرغربی، معتقد است که نوسازی و توسعه «فرآیندهایی جهانی هستند. عقاید و فنون از مرکز اصلی به سایر نقاط جهان اشاعه می‌یابند.»^۱

از این لحاظ، این نظریه خلق‌الساعه نیست. زمینه‌ی نظری آن، آرای اندیشمندانی است که با شروع تاریخ جهانی و گسترش ارتباط غرب با جوامع غیرغربی راجع به ماهیت این ارتباط به نظریه‌پردازی اقدام کردند. اندیشمندانی که تحت تأثیر انقلاب‌های بورژوازی به پیشرفت و تکامل بی‌وقفه‌ی بشریت اعتقاد آورده بودند، تکامل و پیشرفت جوامع غیرغربی را در همان چارچوبی به تصور می‌آوردند که پیش از آن، بورژوازی غرب در جوامع غربی متحقق کرده بود. همین اندیشه‌ها بود که، البته با دستکاری‌های لازم، زمینه‌ساز برنامه یا نظریه‌ی نوسازی تجویزی شد. نظریه‌ای که غایت از پیش مقدرشده‌ای را برای جوامع غیرغربی در نظر می‌گرفت.

نظریه‌ی مدرنیزاسیون تجویزی مبتنی بر رهیافتی سنخ‌شناسانه است. دوسنخ یا تیپ انتزاعی برای جامعه‌ی سنتی و جامعه‌ی متجدد در نظر گرفته می‌شود. در تیپ‌سازی جامعه‌ی سنتی عمدتاً وضع موجود جوامع غیرغربی مورد توجه قرار می‌گیرد و در تیپ‌سازی جامعه‌ی متجدد، وضع موجود جوامع غربی آرمانی می‌شود. بین این دو تیپ یا سنخ انتزاعی و آرمانی‌شده نیز قطبیت

۱. به نقل از: چاران دوپ، شیاما، نوسازی و توسعه، ترجمه‌ی مرتضی قره‌باغیان و مصطفی ضرغامی، رسا، ۱۳۷۷، ص ۶.

از پیش‌فرض شده‌ای وجود دارد. سپس هدف برنامه‌ی نوسازی تحول و تکامل از آن جامعه‌ی سنتی به این جامعه‌ی متجدد معرفی می‌شود. این برنامه از چند اصل انتزاعی عام تشکیل می‌شود که بالطبع به صورت تک‌خطی باید در همه‌ی جوامع غیرغربی اجرا شود. یکی از رایج‌ترین الگوهای نظریه‌ی مدرنیزاسیون تجویزی از سوی و. روستو اقتصاددان آمریکایی در اثر خود به نام راه‌حل رشد اقتصادی، یک مانیفست غیرکمونیتیسی ارائه شده است. این برنامه نوسازی شامل پنج مرحله است:

۱- "جامعه سنتی"، با اقتصادی عمدتاً کشاورزی و بهره‌گیری از شیوه‌های تولید کم و بیش ثابت.

۲- "جامعه در حال گذار"، که در آن امکان پیشرفت اقتصادی تشخیص داده شده است. این تشخیص معمولاً نتیجه‌ی برخی تأثیرات خارجی است و در میان نخبگان حاکم و یا برخی گروه‌های غیرممتاز که می‌خواهند ابتکار عمل را به دلیلهای اقتصادی و سیاسی در دست گیرند، سرایت می‌کند.

۳- مرحله "جهش"، حالتی که به دلیل افزایش نرخ سرمایه‌گذاری، تغییرات در فنون تولید، افزایش در بازده‌سزانه و تغییرات سیاسی، اجتماعی و نهادی حامی نوآوری، رشد اقتصادی کم و بیش خودکار می‌شود.

۴- "حرکت به سوی بلوغ"، حالتی که در آن فناوری مدرن در کلیت اقتصاد گسترش می‌یابد، حدود ده تا بیست درصد درآمد ملی سرمایه‌گذاری می‌شود، بازده از افزایش جمعیت فراتر می‌رود، و جامعه ارزشهای نوین را بر اساس نیازهای تولید کارآمد جایگزین ارزشهای کهن می‌کند.

۵- دوران مصرف انبوه، هنگامی که به دلیل افزایش درآمدهای واقعی و تغییرات در ساختار نیروی کار، تولید به سوی خدمات و کالاهای مصرفی بادوام تغییر جهت می‌دهد و منابع را می‌توان به رفاه و تأمین اجتماعی تخصیص داد.^۱

۱. اسمیت، برابان، کلاپو، فهم سیاست جهان سوم، ترجمه‌ی امیر محمدحاجی یوسفی،

این الگوی عام مدرنیزاسیون تجویزی، الگویی تک‌خطی است که محور آن نفی و طرد جامعه‌ی سنتی در جوامع غیرغربی از طریق دنباله‌روی از جامعه‌ی غربی و آن هم عمدتاً در حوزه‌ی تکنولوژی و اقتصاد سرمایه‌داری است. این برنامه با عمده کردن یک‌جانبه‌ی عامل اقتصادی، نوسازی تکنولوژیک - اقتصادی را پیش‌زمینه‌ی نوسازی سیاسی فرض می‌گیرد و بر این باور است که نوسازی اقتصادی لزوماً به نوسازی سیاسی می‌انجامد. در این نوع برنامه‌ها توجه نمی‌شود که اصلاً یکی از مهم‌ترین موانع نوسازی تکنولوژیک - اقتصادی در جوامع غیرغربی، فقدان یا ضعف نوسازی سیاسی است؛ و از جمله به این دلیل که در این نوع برنامه‌ها چنان نقش دولت برجسته می‌شود که در عمل، اهمیت چندانی به حوزه‌ی عمومی و جامعه‌ی مدنی در روند نوسازی داده نمی‌شود. (الگوی رقیب یعنی "راه رشد غیرسرمایه‌داری" نیز همین ویژگی را داشت.) این ویژگی را اساساً باید با تلاش برای تشدید وابستگی جوامع غیرغربی به کشورهای امپریالیست غرب سنجید.

پیشرفت نوسازی مطابق با برنامه‌ی نوسازی تجویزی صرفاً به شاخص‌های کمی متکی است: مثلاً رشد درآمد ناخالص ملی، رشد درآمد سرانه، حجم تولیدات صنعتی، حجم مصرف و نه عواملی مثل رشد نیروهای مولده و تحولات لازم در مناسبات تولیدی. در موارد دیگر مثل نوسازی آموزشی و یا رشد شهرنشینی یا توسعه‌ی رسانه‌های عمومی نیز فقط به همین نگرش کمی اهمیت داده می‌شود. مثلاً در مورد توسعه‌ی شبکه‌ی رسانه‌های عمومی به نسبت توسعه‌ی این شبکه با گسترش حوزه‌ی مشارکت عمومی پرداخته نمی‌شود. یا در نوسازی آموزشی، نهادینه شدن نگرش علمی مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

محمدسعید قائمی نجفی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۰، صص ۱۲۱-۱۲۳.
۱. یک نمونه این که رشد بنیادگرایی اسلامی در بسیاری از کشورهایی که از نظر اقتصادی و حتی تکنولوژیکی پیش رفته‌اند مبین این نظر است که رشد اقتصادی ضرورتاً به نوسازی سیاسی نمی‌انجامد.

روند مدرنیزاسیون در جامعه‌ی غیرغربی در شرایطی راستین است که هرچند برای مردم و نخبگان این جامعه، مؤلفه‌های عام مدرنیزاسیون در تعامل‌شان با فرهنگ و تمدن مدرن غرب شناخته می‌شود اما پیشبرد روند مدرنیزاسیون از طریق نقد و نفی جامعه‌ی سنتی و بازتولید آن سنت‌هایی تحقق می‌یابد که از ظرفیت و قابلیت نوسازی برخورداراند. این امر نیز عمدتاً به گونه‌ای پیش برده می‌شود که نقش عامل داخلی عمده است در حالی که مدرنیزاسیون تجویزی غرب برنامه‌ای را پیشنهاد می‌کند که در آن جایگزینی یک جامعه‌ی نوسازی شده را با جامعه‌ی سنتی موجود به گونه‌ای مطرح می‌شود که نقش عامل خارجی - یعنی فرهنگ و تمدن غرب و نیز سیاست‌های کشورهای غربی نسبت به جوامع غیرغربی - عمده می‌گردد. در این حال هرچه سنتی است به عنوان عامل عقب‌ماندگی شناخته می‌شود و حذف آن در دستور کار قرار می‌گیرد. این جایگزینی امر سنتی با امر نوسازی شده و نه نقد و نفی امر سنتی از موضع نوسازی، به یک نتیجه‌ی مهم می‌انجامد که استقرار وضعیت دو فرهنگی (Biculturalism) در جامعه‌ی غیرغربی است. بالطبع، در هر جامعه‌ی غیرغربی در حال گذار حدی از دو فرهنگی شدن وجود دارد. اما این امر در جامعه‌ای که با پروژه‌ی نوسازی تجویزی پیش رانده می‌شود بسیار شدید است. در این حال عناصر جامعه‌ی سنتی در شرایطی که نه نقد و نفی بلکه طرد می‌شوند، به حیات خود در زیر پوشش نوسازی‌زدگی ادامه می‌دهند.

در مجموع، می‌توان گفت نظریه‌ی مدرنیزاسیون تجویزی چنان کاستی‌هایی دارد که آن را یکسره با هدف‌اش یعنی یاری رسانیدن به جوامع غیرغربی برای تحقق‌گذار در تضاد قرار می‌دهد. به این نیز می‌توان اشاره داشت که این نظریه با آرمانی کردن جوامع مدرن غرب، به تضادها و ستمگری‌هایی نمی‌پردازد که در این جوامع وجود دارد. همچنان که در این نظریه تصویری چنان عام از جوامع سنتی غیرغربی ارائه می‌شود که از یک سو ویژگی‌های خاص این جوامع که در دوره‌ی گذار تأثیرگذاراند - مثلاً فرهنگ و آداب و رسوم بومی - نادیده گرفته می‌شوند و از سوی دیگر در سنجش عقب‌ماندگی این جوامع، نقش استیلاجویانه‌ی کشورهای غربی چنان ناچیز شمرده می‌شود که اصلاً به حساب

نیاید.

درواقع برنامه‌ی مدرنیزاسیون تجویزی همان نفوذ استیلاطلبانه‌ی بورژوازی غرب از آغاز تاریخ جهانی در جوامع غیرغربی را به نحوی نظریه‌پردازی می‌کرد که این‌بار در پوشش یاری رسانیدن به این جوامع تداوم یابد. مثلاً برنامه‌ی نوسازی تجویزی به گونه‌ای تقسیم کار بین‌المللی را تدوین می‌کرد که به افزایش وابستگی کشورهای جهان سوم به کشورهای پیشرفته‌ی غرب بیانجامد. بالطبع چنین پوششی جوامع غیرغربی را ترغیب می‌کرد که اتکای به غرب را به‌عنوان عامل اصلی موفقیت در پیشبرد گذار طلب کنند.

چنین بود که این نظریه با منافع هر نوع رژیم سیاسی در جوامع غیرغربی سازگاری می‌یافت. دیگر فرقی نمی‌کرد این رژیم‌ها استبدادی باشند یا دیکتاتوری و یا لیبرال. کافی بود که به تجویزگری غرب، و در رأس آن، آمریکا، تن دهند تا از حمایت برخوردار شوند. اتفاقاً همین قابلیت تطبیق این نظریه با منافع هر نوع رژیم سیاسی یکی از نقاط ضعف اصلی این نظریه بود و معرف این نکته که هدف غایی این نظریه نه انجام موفقیت‌آمیز گذار بلکه توجیه و لاپوشانی استیلاطلبی غرب بود.

از جمله به همین دلایل بود که برنامه‌ی نوسازی تجویزی غرب واکنش‌های تقابلی جویانه‌ای را در میان مردم و نخبگان جوامع غیرغربی برانگیخت و حتی در این امر مؤثر افتاد که گرایش واپس‌گرایانه‌ای به شکل راهکارهای مختلف بومی‌گرایی در بسیاری از این جوامع تقویت شود. از این‌رو هم خود برنامه‌ی نوسازی تجویزی و هم ضدهایی که در جوامع غیرغربی برانگیخت، هر دو، انحراف‌های شدیدی را در روند گذار در این جوامع باعث شدند.

۲.۵.۱. شبه مدرنیزاسیون

بسیاری از متفکران جوامع غیرغربی در نخستین مراحل وقوف به عقب‌ماندگی خود در آینه‌ی پیشرفتگی غرب، به غریب‌سازی جامعه‌ی خود همچون بدیل وضع موجود گرایش می‌یافتند. این گرایش بود که عمدتاً در تقلید و دنباله‌روی از غرب به‌عنوان یک ساختار کلی تحقق یافته، بروز می‌یافت. در این گرایش

نوعی تن دادن دوسویه به اجبار و تحمیل وجود داشت. از یکسو غرب بود که با تهاجم خود به جوامع غیرغربی اجازه نمی‌داد به بقای سنتی خود ادامه دهند. از سوی دیگر هرگونه هدف، شیوه و ابزار تغییر و تحول از غرب می‌آمد و این به خودی خود به معنای تن دادن به اهداف، شیوه‌ها و ابزار غربی بود. به‌طور مثال، در موضوع نوسازی یا اصلاحات سیاسی، حکومت‌های استبدادی در جوامعی مثل ایران ذاتاً فاقد ظرفیت‌های لازم برای خوداصلاحی بود. از این نظر حتی لازم بود که معنا و مفهوم "اصلاحات" سیاسی نیز از غرب اخذ شود. و این یعنی که اصلاحات سیاسی اصلاً همچون اصلاحات سیاسی غربی ادراک می‌شد. امری که در عمل به غربی‌سازی می‌انجامید.

اما با شکست روند غربی‌سازی در پیشبرد روند گذار، برنامه‌ی غربی‌سازی در برنامه‌ی نوسازی نفی و نقض شد. این در حالی بود که پیشرفت روند نوسازی از سوی دو دسته عوامل داخلی و خارجی دچار اختلال می‌شد: مجموعه‌ی نیروهای سنتی و محافظه‌کار سیاسی و اجتماعی در جامعه‌ی غیرغربی عامل اصلی درونی معارضه با روند مدرنیزاسیون بودند. مجموعه‌ی نیروهای استیلاطلب خارجی نیز پیشرفت این روند را در تضاد با منافع خود می‌یافتند. این تعارضات اما در شرایطی بروز می‌یافت که دیگر تداوم نظم و سامان سنتی نیز ناممکن شده بود. حاصل این بود که اگر نیروهای نوسازی‌طلب نمی‌توانستند در برابر تعارضات ناشی از تحرکات آن دو عامل مقاومت کنند، روند نوسازی دچار انحرافات می‌شد که یک نمونه‌ی بارز آن استقرار برنامه‌ی شبه‌نوسازی به‌جای برنامه‌ی نوسازی می‌بود.

جوهر و محور برنامه‌ی شبه‌مدرنیزاسیون، نقض و طرد یکپارچگی و تمامیت برنامه‌ی مدرنیزاسیون است. به این معنی که هر برنامه‌ی شبه‌مدرنیزاسیون شامل حفظ غیرانتقادی جنبه‌هایی از مجموعه‌ی فرهنگ سنتی جامعه‌ی غیرغربی (مثلاً فرهنگ سیاسی، فرهنگ دینی، فرهنگ اجتماعی و...) در عین پذیرش عمدتاً تأسیسات و شیوه‌های فناورانه و گاه علمی تمدن مدرن غرب است. از این نظر شبه‌مدرنیزاسیون هرچند برخی عناصر جامعه‌ی سنتی را - آگاهانه یا ناآگاهانه - درهم می‌شکند اما از آن جا که این مواجهه با عناصر

جامعه‌ی سنتی با نقد این عناصر همراه نمی‌شود پس به عقلانی‌سازی حوزه‌های مختلف زندگی نمی‌انجامد. پیامد مستقیم این امر، شکست در نهادینه کردن عناصر نوسازی و انجام تحولات بنیادی لازم برای پیشبرد جامعه به سوی جامعه‌ی متجدد است.

نکته‌ی مهم دیگر این است که چون در برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون تغییرات ساختاری همه‌جانبه‌ی جامعه برای پذیرش عناصر مدرنیزاسیون پیش گرفته نمی‌شود بنابراین در روند شبه‌مدرنیزاسیون ظرفیت‌های لازم برای جذب نیروهای اجتماعی پدید آمده در دوره‌ی گذار، در جامعه ایجاد نمی‌شود.^۱ چه تغییراتی که برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون به جامعه‌ی سنتی تحمیل می‌کند و چه بسط مناسبات اقتصادی - اجتماعی با غرب به آزادسازی و یا ایجاد نیروهای اجتماعی‌ای منجر می‌گردد که از طریق برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون امکان و ظرفیت لازم برای جذب آنان فراهم نمی‌شود و نمی‌تواند فراهم شود.

هر دو نکته‌ی فوق هر برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون را با قضاوت بدبینانه و نیز مقاومت مردم مواجه می‌کند. چنین است که هرچند برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون به‌ناگزیر متکی به نوعی سیاست آمرانه است اما تضادهایی که این برنامه برمی‌انگیزد ضرورتاً مدیریت برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون را به سوی آمرانگی شدیدتری سوق می‌دهد. نتیجتاً در هر برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون، مردم به حاشیه رانده می‌شوند.

از این‌رو، هر برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون دست‌کم از منظر عقلانی‌سازی فعالیت‌های اجتماعی و نیز دموکراتیزاسیون سامان سیاسی - اجتماعی در تضاد با برنامه‌ی مدرنیزاسیون است. هرچند از طریق روند شبه مدرنیزاسیون می‌توان به رشد در برخی از شاخص‌های مرحله‌ی گذار دست یافت اما کیفیت تحولات در این روند به گونه‌ای نیست که جامعه را در جهت تغییرات کیفی گذار و تکمیل این مرحله پیش ببرد. مثلاً رشد شهرنشینی یکی از مؤلفه‌های برنامه‌ی نوسازی

۱. اشاره می‌کنم یکی از عوامل این امر، به وجود آمدن انفکاک‌ی میان ایستار و ساختار نوسازی در برنامه‌ی شبه‌نوسازی است و توجه یک‌جانبه به مؤلفه‌های کمی ساختاری به‌صورتی جدا و منفک از یکدیگر.

است. در شبه‌نوسازی نیز قطعاً رشد شهرنشینی وجود دارد. لذا در این برنامه رشد شهرنشینی به بهای تخریب روستاها و تولید کشاورزی انجام می‌شود و شهرهای گسترش‌یافته نیز از کیفیت شهرها در جوامع صنعتی و مدرن برخوردار نیستند. مهاجرینی که به شهرها می‌آیند اغلب در حاشیه می‌مانند و غالباً فرهنگ توده‌های بی‌شکل و بی‌هویت حاشیه‌نشین را دارند و به کمترین آگاهی نوینی از خود و جامعه دست نیافته‌اند. اینان توده‌هایی فاقد هویت فردی‌اند که به سرعت جذب جنبش‌های توده‌وار می‌شوند. همین یک مثال از جمله می‌بین این نکته است که در برنامه‌ی شبه‌نوسازی، نسبت به برنامه‌ی نوسازی، ناموزونی بسیار شدیدی وجود دارد و شدت این ناموزونی‌ها در کنار آن فقدان یکپارچگی به ایجاد بحران‌های شدید و متداوم در جامعه می‌انجامد. این ناموزونی‌ها در برنامه‌ی شبه‌نوسازی به حدی است که در اساس می‌توان آن را با غلبه‌ی گرایش ناعقلانی‌سازی فعالیت‌های اجتماعی - سیاسی توضیح داد. این امر به‌ویژه در عرصه‌ی سیاسی بارز می‌شود که در آن مطابق با برنامه‌ی شبه‌نوسازی تلاش برای ایجاد حکومت متمرکز مقتدر اساساً به استقرار حکومت‌های مطلقه‌ای می‌انجامد که گرایش شدیداً استبدادی دارند. در عصر کنونی حکومت مطلقه دیگر به هیچ مشروعیت عقلانی متکی نیست. پس گریزی از این ندارد که به این یا آن صورت بروز مشروعیت سستی اتکا کند. (مثلاً حکومت شبه‌نوسازی طلب پهلوی مشروعیت خود را بر ناسیونالیسم موهومی متکی به فرهنگ و تمدن ایران باستان استوار می‌داشت.) این نکته یکی از وجوه تضاد برنامه‌ی نوسازی تجویزی غرب با برنامه‌ی شبه‌نوسازی است. به این معنی که برنامه‌ی نوسازی تجویزی غرب اساساً به یک قطبیت آشتی‌ناپذیر جامعه‌ی سستی و جامعه‌ی متجدد اتکا دارد. از این لحاظ گرایش سنت‌زدایی کردن (detraditionalization) در این برنامه از گستردگی‌ای برخوردار است که برنامه‌ی شبه‌نوسازی فاقد آن است. در برنامه‌ی شبه‌نوسازی سنت‌زدایی کردن حیات سیاسی - اجتماعی فقط در آن قلمروهایی پیش گرفته می‌شود که در درجه‌ی اول در مشروعیت‌بخشی به حکومت نقشی ندارند. در عین حال، اعتنای شبه‌نوسازی به سنت‌های مشروعیت‌بخش سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خصالت یا رویکرد

واپس‌گرایانه‌ای می‌یابد؛ در حالی که در روند نوسازی هر رویکردی به سنت‌های موجود دارای وجه انتقادی است و عقلانی‌سازی این سنت‌ها را در نظر دارد. رشد و توسعه‌ی برخی از مؤلفه‌های اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و... فرهنگی در روند شبه‌نوسازی به تحولات پایدار و متداوم ساختاری در جهت استقرار عقلانی‌سازی و دموکراتیزاسیون سامان اجتماعی و نیز فردیت‌پذیری انسان‌ها راه نمی‌برد، بلکه عمدتاً به گسترش ناموزونی‌ها و ازهم‌گسیختگی‌ها و تضادها در روند گذار منجر می‌شود؛ امری که متداولاً هرج و مرج و بحران را بازتولید می‌کند. رژیم شبه‌نوسازی طلب در هرج و مرج‌ها و بحران‌هایی که خود ایجاد می‌کند راه‌گزینی از تباهی و سقوط نمی‌یابد.

۶.۱. خلاصه‌ای از مطالب فصل اول

در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم نفوذ و تهاجم بورژوازی غرب به جوامع غیرغربی که معرف تلاش برای تسخیر جهان از طریق غربی کردن آن بود، تشدید شد. در این حال جوامع غیرغربی خود را در معرض تهاجمی یافتند که نیروی خود را در درجه‌ی اول از فرهنگ و تمدنی می‌گرفت که حامل آن بود. از جمله به همین دلیل که این، تهاجمی فرهنگی - تمدنی نیز بود بقای وضع موجود جوامع غیرغربی که از نظر فرهنگ و تمدن به زوال و تباهی دچار شده بودند دیگر غیرممکن شد. لذا برای جوامع غیرغربی هرگونه تحولی برای بقا مستلزم وقوف به شرایط موجود خود از طریق نگرستن به خود در آیین‌های فرهنگ و تمدن غرب بود. همچنان که هیچ آینده‌ای برای آنان قابل تصور نمی‌توانست بود مگر که وقوف به موقعیت موجود خود را با آموخته‌هایشان از فرهنگ و تمدن مدرن غرب تلفیق می‌کردند تا از این طریق دریابند برای رهایی از عقب‌ماندگی و جهل و فلاکت چه مسیری را باید پیش گیرند.

بسیاری از نخبگان سیاسی و فکری جوامع غیرغربی در پی همین نگرستن به خود در آیین‌های فرهنگ و تمدن غرب، به خود به‌عنوان جوامع سنتی عقب‌مانده وقوف یافتند و راه چاره و آینده‌ی قابل تصور برای جامعه‌ی خود را گذار به جامعه‌ی متجدد دانستند. برای آنان اما جامعه‌ی متجدد همان جامعه‌ای

بود که در غرب تحقق یافته بود. پس اینان به اتکای نخستین دریافت‌های‌شان از فرهنگ و تمدن مدرن غرب، و با الگوبرداری از آن جوامع جامعه‌ی متعددی را به تصور می‌آوردند که می‌بایست در جامعه‌ی غیرغربی خود مستقر کنند. اما نخستین دریافت‌های اینان از فرهنگ و تمدن مدرن غرب دریافت‌هایی جزئی، سطحی، پراکنده، تقلیل یافته و مخدوش بود و نمی‌توانست نباشد. پس راهکار نخستینی که این نخبگان به اتکای همین دریافت‌ها برای تغییر وضعیت موجودشان پیش گرفتند غربی‌سازی جامعه‌ی غیرغربی بود. محور برنامه‌ی غربی‌سازی این بود که با تقلید و دنباله‌روی مؤلفه‌های فرهنگ و تمدن غرب - آن‌چنان که اینان درک می‌کردند - در جامعه‌ی غیرغربی مستقر شود؛ تلاشی که چون از یک سو اراده‌گرایانه و مکانیکی بود و از سوی دیگر اصلاً هدفی ناممکن یعنی غربی‌سازی جامعه‌ی غیرغربی را طلب می‌کرد، به شکست انجامید و ممکن نبود به شکست نینجامد. شکست برنامه‌ی غربی‌سازی بود که نخبگان و روشنفکران جوامع غیرغربی را به نوسازی (Modernization) سوق داد.

تتها گزیننه‌ی ممکنه‌ی که برای دفاع از خود در برابر تهاجم غرب، پیش‌روی جوامع غربی وجود داشت گذار از جامعه‌ی سستی موجود خود به جامعه‌ی متحد بود، یعنی جامعه‌ای که بر آن وضعیت تجدید (مدرنیته) مستقر باشد. جوامع غیرغربی با تهاجم غرب بود که بر آستانه‌ی این گذار تاریخی قرار گرفتند و هریک این گذار را پیش گرفتند. بر این نظرم که این گذار از طریق پیشبرد روند نوسازی (مدرنیزاسیون) تا رسیدن به مدرنیته تحقق می‌پذیرد.

نوسازی و تجدید دو مفهوم اصلی معرف این گذار اند که در وحدت و تضاد با یکدیگر قرار دارند. تجدید (مدرنیته) را وضعیتی در نظر می‌گیریم که در کلی‌ترین تعریف عبارت است از منطق‌شناسایی و تحول عصر صنعتی در روایت‌های مختلف جهان‌بینانه و ایدئولوژیکی و با مؤلفه‌های اصلی‌اش: عقلانیت، فردیت، دنیوی‌گرایی و دموکراسی؛ و بر زمینه‌ی پراکسیس یا عمل آگاهانه که تحول مدام را ممکن می‌کند. در حالی که نوسازی (مدرنیزاسیون) روند تحولات یکپارچه و فراگیری است که از طریق عقلاتی‌سازی، فردیت‌پذیری، دنیوی‌سازی و دموکراتیزاسیون و بر زمینه‌ی عمدتاً نهادسازی، ساختار جامعه‌ی سستی را

بمروار در جهت تأسیس و استقرار جامعه‌ی متجدد متحول می‌کند. نوسازی روند تمامت‌دار و یکپارچه‌ای است که فقط وقتی به روند تحول و تغییر جامعه‌ی سنتی تبدیل می‌شود و گذار به جامعه‌ی متجدد را پیش می‌برد که نوسازی اجتماعی و سیاسی با نوسازی فرهنگی و اقتصادی همراه باشد. در عین حال، الزامات اجتماعی، روند نوسازی را به اولویت‌هایی سوق می‌دهد که آن را با ناموزونی مواجه می‌کند. در روند واقعی تحولات جامعه‌ی در حال گذار، یکپارچگی مدرنیزاسیون با ناموزونی توأم است. بنابراین روند نوسازی متداولاً با بحران‌هایی مواجه می‌شود که برای غلبه بر آن‌ها باید به خود - اصلاحی اقدام کرد. از این لحاظ، روند نوسازی، از پیش شناخته و متعین نیست و به‌عنوان روندی یگانه برای هر جامعه‌ی غیرغربی با سعی و خطا پیش می‌رود.

شناخت روند نوسازی در هر مرحله‌ای از دوره‌ی گذار حاصل تلفیق شناخت مردم و نخبگان هریک از جوامع غیرغربی از واقعیت موجود خود با دریافتی است که از فرهنگ و تمدن مدرن غرب کسب کرده‌اند. به برنامه درآوردن روند مدرنیزاسیون در هر مرحله‌ای از دوره‌ی گذار اصلاً به معنای تحقق این تلفیق در همان مرحله است. از این لحاظ، روند مدرنیزاسیون در هر جامعه‌ی غیرغربی از یک سو جز از طریق تعامل با فرهنگ و تمدن مدرن غرب و از سوی دیگر جز از طریق رسیدن به این تلفیق هر باره ممکن نیست.

با پیشرفت روند نوسازی، ساختار جامعه‌ی سنتی تضعیف و بنیان‌های ساختاری جامعه‌ی متجدد تقویت می‌شود. با این حال، گسترش و تحکیم بنیان‌های ساختاری جامعه‌ی متجدد هر چند معرف تجدد است که از طریق تلفیق ادراک از مدرنیته‌ی غربی با شرایط خاص جامعه‌ی در حال گذار تحقق یافته، اما این تجدد استقرار یافته در جامعه‌ی غیرغربی، دیگر مدرنیته‌ی غربی نیست؛ بلکه مدرنیته‌ای "ملی" است. پس در جوامع در حال گذار، تجدد یا مدرنیته با روایت "ملی" معرف وضع مستقر جامعه‌ی متجدد است از طریق تداوم روند نوسازی (مدرنیزاسیون).

روایت "ملی" مدرنیته در هریک از جوامع غیرغربی در وحدت و تضاد با مدرنیته‌ی غربی است. در وحدت با مدرنیته‌ی غربی است چرا که هر دو از

جنبه‌های عامی برخوردار اند که معرف مدرنیته است؛ و در تضاد با مدرنیته‌ی غربی است چرا که حاصل روند تحولاتی متمایز از تحولات جامعه‌ی غربی و در جامعه‌ای متمایز از جوامع غربی است. چنین است که هر روایت "ملی" مدرنیته در کنار و در تعامل با مدرنیته‌ی غربی قرار می‌گیرد و جزئی می‌شود از کلی که مدرنیته‌ی جهانی است. به فرهنگ و تمدن جهانی پیوستن یعنی روایتی خاص و "ملی" از این فرهنگ و تمدن خلق و به‌طور مدام بازتولید کردن.

فصل دوم

عمل و اندیشه‌ی گذار به جامعه‌ی متجدد در عصر مشروطه‌ی ایران

در این فصل به چگونگی واکنش ایرانیان در برابر غرب و فرهنگ و تمدن نوین آن، عمدتاً در حوزه‌ی سیاست و اندیشه‌ی سیاسی و آن هم در نخستین مراحل دوره‌ی گذار می‌پردازم؛ این که ایرانیان به چه ادراکی از موضوع گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد دست یافتند؛ و هر یک از دو نیروی حکومت و نیز مردم، نیروهای اجتماعی و نخبگان جامعه، چه به لحاظ عملی و چه از جنبه‌ی نظری، چگونه به این گذار پرداختند.

در بخش نخست این فصل به روند نوسازی سیاسی در دوره‌ی قاجاریه تا انقلاب مشروطیت می‌پردازم. اگر در ادامه، تحولات سیاسی - اجتماعی پس از این دوره بررسی نمی‌شود از این رو است که معتقدم پس از فروافتادن استبداد صغیر، روند انقلاب و نوسازی سیاسی به سرعت دچار وقفه شد و با تثبیت حکومت پهلوی، رژی می در ایران به قدرت رسید که معرف شکست کامل اهداف سیاسی مشروطیت بود. با استحکام قدرت رضاشاه، به سرعت روند نوسازی سیاسی در ایران به بن‌بست کشانده و تعطیل شد.

اما بخش دوم این فصل عمدتاً به راهکارهای روشنفکران در موضوع چگونگی گذار به جامعه‌ی متجدد اختصاص یافته است. در این موضوع، محدودی زمانی خاصی مورد نظر نبوده است؛ بلکه تلاش‌های روشنفکران در این خصوص را در دوره‌ای دربر می‌گیرد که ممکن است با عصر مشروطه‌ی ایران شناخته شود.

۱.۲. روند نوسازی از بالا در دوره‌ی قاجاریان

پیش از عباس میرزا، شاهزاده‌ی قاجاری، ما غرب را می‌شناختیم؛ حتی پیش از صفویان. اما در آن دوره‌ی پیشین، ما غرب را عمدتاً به‌عنوان نیروی سیاسی - اقتصادی موجود و در کنار خود (و نه لزوماً همراه خود) می‌یافتیم. درحالی‌که از اوایل دوره‌ی قاجاریان، غرب برای ما نیروی سیاسی - نظامی‌ای شد که در رویارویی با ما بود و برای سلطه بر ما می‌کوشید. این رویارویی هرچند با هجوم نظامی و تسخیرگرانه‌ی غرب، برای ما در یافتنی شده، اما فقط این نبود؛ غرب با فرهنگ و تمدن نوین‌اش نیز رویاروی ما قرار گرفت. فرهنگ و تمدنی را نمایندگی می‌کرد که با از آن ما یکسره بیگانه و در تعارض بود. پیش از این نیز در رویارویی نظامی با قدرت‌های بیگانه شکست خورده بودیم. اما شکست‌های نظامی اخیرمان از غرب، شکست از نظام سیاسی - اجتماعی متفاوت از نظام ما نیز بود. به همین دلیل در پی این شکست‌ها بود که به درک ضعف و عقب‌ماندگی خود و پیشرفتگی آنان رسیدیم. این یک آگاهی راستین اجتماعی بود.

این رویارویی در مواجهه‌ی نظامی ایران و روسیه، به زمان فتحعلی‌شاه، بارز شد و با تهدیدها و تسخیرگری‌های نظامی انگلستان در زمان ناصرالدین‌شاه ادامه یافت. حتی اگر فرانسه نیز در زمان فتحعلی‌شاه با قول کمک به ایرانیان پیش آمد اما آگاهی از آنچه فرانسویان در مصر کرده بودند کافی بود تا هر پیمان همکاری، سست نهاده شود. غرب با تهاجم تسخیرگرانه‌ی نظامی‌اش ما را به عصر نوین تاریخ‌مان فراخوانده بود. عصر نوینی که همان دوره‌ی گذار به جامعه‌ی متجدد بود.

همین الزام به تغییر و تحول بود که عباس میرزا را ناگزیر می‌کرد تا خودباخته، فرستاده‌ی فرانسه را چنین مورد خطاب قرار دهد که: «مردم به کارهای من افتخار می‌کنند، ولی چون من، از ضعفی من بی‌خبرند. چه کرده‌ام که قدر و قیمت جنگجویان مغرب‌زمین را داشته باشم؟ ... نمی‌دانم این قدرتی که شما را بر ما مسلط کرده چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ شما در فنون جنگیدن و فتح کردن و به کار بردن تمام قوای عقلیه متبحرید و حال آنکه ما در جهل و شغب [= فتنه‌انگیزی] غوطه‌ور و به ندرت آتیه را در نظر

می‌گیریم... اجنبی حرف بزن! بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم. آیا مانند تزار روسیه که تاج و تخت خود را ترک گفته، به تماشای شهرهای شما آمده، من هم باید ترک ایران و این دم و دستگاه را بگویم؟ یا به دامان عاقلی متوسل شده آنچه درخور فهم شاهزاده‌ای است از او بیاموزم؟^۱ این واکنش دولتمردی غیرغربی بود که در پی شکست نظامی از غرب، مجبور شده بود در آینده‌ی غرب به خود بنگرد و به عقب‌ماندگی خویش وقوف یابد و برای بقا چاره‌ای نیابد جز توسل به خود غرب.

پیشگامان روند نوسازی در ایران، عباس میرزا (مرگ در ۱۳۴۹ق/ ۱۸۳۳م)، میرزا عیسی یا میرزا بزرگ (قائم‌مقام اول) و پسرش میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام بودند. نوسازی در آغاز روندی از بالا بود. از جمله به این دلیل که حکومت در نوک پیکان رویارویی با غرب قرار داشت و بنابراین نخستین نیرویی بود که می‌توانست عقب‌ماندگی جامعه را در آینده‌ی فرهنگ و تمدن غرب ببیند. و نیز به واسطه‌ی ساختار حکومتی و به این دلیل که امکانات و وسایل لازم برای تصمیم‌گیری در اختیار حکومت قرار داشت و عمده‌ی آن عناصر آگاه که می‌توانستند درک اولیه و حداقلی از «چه باید کرد» کسب کنند در دیوانسالاری حکومت بودند. در عین حال، همین واقعیت باعث می‌شد حکومت و صاحب‌منصبان دیوانی برنامه‌ی نوسازی را عمدتاً در چارچوب برآوردن نیازهای حکومت برای بقا، و نه آنچه به مصلحت عمومی جامعه بود، درک و تدوین کنند. این محدودیت اجتناب‌ناپذیری بود که بر روند نوسازی از بالا تحمیل می‌شد.

مهم‌ترین مؤلفه‌های نخستین مرحله‌ی نوسازی از بالا در ایران شامل تلاش برای ایجاد ارتش منظم (به کمک فرانسویان به سرپرستی ژنرال گاردان)، ایجاد کارخانه‌های توپ‌ریزی و تفنگ و باروت‌سازی^۲، تلاش برای استخدام

۱. ژویس، ب.آ.، *مسافرت به ارمنستان و ایران*، ترجمه‌ی محمود عنایت، ۱۳۲۲، صص ۹۴-۹۵.

۲. توجه اصلی اصلاحات عباس میرزا به نیروی نظامی به دلیل اصلی نیاز حکومت، اما به این دلیل ثانوی نیز بود که این اصلاحات با توجیه تلاش برای «حفظ بیضه‌ی اسلام» و تقویت

کارشناسان اروپایی در زمینه‌ی استخراج معادن و راه‌اندازی استخراج معادن آهن، سرب و مس؛ تلاش برای ایجاد کارخانه‌های پشم و پنبه‌ریسی و نساجی، تلاش برای گسترش علوم طبیعی از طریق ترجمه‌ی کتاب و... بود. همچنین در نظر گرفته شد محصلینی برای فراگیری علوم و تکنولوژی غرب به فرانسه اعزام شوند. در عمل، نخستین گروه این محصلین (۵ نفر) به انگلستان اعزام شدند تا در طب، مهندسی، علوم طبیعی و صنعت چاپ آموزش ببینند. فرهیخته‌تر و نامدارتر اینان، میرزا صالح شیرازی بود که صنعت چاپ را به ایران آورد و نخستین روزنامه‌ی ایرانی را انتشار داد. او نخستین ایرانی بود که در سفرنامه‌اش به تاریخ انقلاب کبیر فرانسه پرداخت. عباس میرزا می‌خواست به تأسیس مدرسه‌ی مسیونری در تبریز اجازه دهد تا پیروان ادیان مختلف در آن درس بخوانند. حتی کوشید تا برخی از انگلیسیان را دعوت کند و در ساوجیلاغ اسکان دهد تا به زراعت پیشرفته پردازند.

ضرورت اصلاحات فقط ناشی از تهاجمات غرب نبود. جامعه‌ی سستی رو به فروپاشی نیز اصلاحات را ضروری می‌داشت. قاجاریان در زوال و فروپاشی دورانی از تاریخ ایران به قدرت رسیده بودند که از آن می‌توان با دوران اقتدار ایللی یاد کرد. دورانی هزارساله که با غزنویان شروع شد؛ با سلجوقیان تثبیت گردید؛ با صفویان به اوج رسید و به زمان قاجاریان زوال یافت. ایلاتی که در این هزارسال به قدرت رسیدند، عمدتاً از ایلات ترک و ترکمان آسیای میانه بودند (به جز ایل زند که فارس بود). زوال و فروپاشی اقتدار ایللی در زمان قاجاریان از جنبه‌های مختلف قابل ارزیابی است.

تحولات نظامی آقا محمدخان قاجار هرچند توانست وحدت سرزمینی ایران را آن‌چنان مستحکم بدارد که ایران کنونی تداوم تقریبی همان وحدت است، اما نمی‌توانست علل‌های برای زوال جامعه‌ی سستی باشد. زوالی که در زمان فتحعلی‌شاه چهره‌ی هرچه عربان‌تری به خود گرفت. در قلمرو سیاسی - اجتماعی که مورد بحث ماست، این زوال و فروپاشی عمدتاً در تفرقه و ازهم

گسیختگی سیاسی - اجتماعی بروز یافت. تأکید بر این تفرقه و ازهم‌گسیختگی در دوره‌ی قاجاریه از این رو اهمیت دارد که این عامل هم می‌توانست به‌عنوان انگیزه‌ای برای نوسازی عمل کند و هم تأثیر تعیین‌کننده‌ای در شکست‌های برنامه‌های نوسازی و، درکل، به تأخیر انداختن و طولانی‌تر کردن دوره‌ی گذار جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد داشته باشد. از این لحاظ در این جا به برخی از جنبه‌های این تفرقه و ازهم‌گسیختگی درونی اشاره می‌شود:

- وحدتی که در زمان آقا محمدخان قاجار میان دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت تقویت یافته بود، در زمان فتحعلی‌شاه به علت سیاست‌های مذهبی او و نیز استفاده‌ی بسزای او از روحانیت و... به وحدت و تضاد تبدیل شد. روحانیت از دوره‌ی دوم سلطنت ناصرالدین شاه، درکل، در تضاد با دستگاه سلطنت قرار گرفت. در این دوره از نظر استراتژیکی، نهاد روحانیت در مسیری قرار گرفت که بتواند موقعیت خود را به‌عنوان بدیل و رقیب دستگاه سلطنت مستحکم کند. وحدت تاکتیکی روحانیت مشروطه‌طلب با دستگاه سلطنت در زمان محمدعلی‌شاه را نباید ردیه‌ای بر این استراتژی در نظر گرفت.

- تضاد و تفرقه میان دستگاه سلطنت و دیوانسالاری از زمان فتحعلی‌شاه به بعد شدت بیشتر و کیفیت تازه‌ای یافت. تضاد و کشمکش میان سلطنت و دستگاه وزارت در سراسر دوران اقتدار ایللی وجود داشت و در هر مقطعی با قتل وزیر، به فرمان یا توطئه‌گری شاه، به پایان می‌رسید. اما تا پیش از کشته شدن قائم‌مقام به فرمان محمدشاه، این کشمکش عمدتاً به واسطه‌ی ترک و ترکمان بودن دستگاه سلطنت و ایرانی بودن دیوانسالاری و وزارت، و نیز ناشی از کشمکش بر سر غنایم به دست آمده از غارت و چپاول مردم بود و یا از سودای قدرت‌طلبی وزیر، مستقل از قدرت شاه برمی‌خاست. در صورتی که این تضاد و تفرقه از قائم‌مقام به بعد دو علت اصلی متفاوت یافت: نخست این که عقلانیت سیاسی بسیار برتر وزیران نسبت به پادشاهان - که واقعیتی دیرینه بود - به آگاهی یافتن از الزامات عصر متوجه شد. به اتکای همین عقلانیت سیاسی بود که وزیران دوره‌ی قاجاری با شدت بیشتری ضربه‌ی تهاجم غرب را دریافتند و با عزم و پیگیری قاطع‌تری نسبت به پادشاهان به روند نوسازی پرداختند. از

دوره‌ی سلطنت فتحعلی‌شاه به بعد این وزیران اصلاح‌طلب بودند که مغضوب دستگاه سلطنت می‌شدند. بازتاب سرکوب وزیران اصلاح‌طلب در شرایطی که ضرورت نوسازی بر اقشار، گروه‌ها و آحاد هرچه بیشتری از مردم آشکار می‌شد در گسترش تفرقه‌ی اجتماعی تأثیر بسیار داشت. دوم این‌که از همان دوره‌ی سلطنت محمدشاه به مرور عناصر اصلاح‌طلب اقشار متوسط تازه پدید آمده به ناگزیر وارد دیوانسالاری حکومت می‌شدند و اندیشه و «برنامه‌ی اصلاح‌طلبانه‌ی خود را در دیوانسالاری حکومت می‌پراکنده‌اند. امری که به خودی خود، هم تضادهایی در درون دیوانسالاری و میان لایه‌های مختلف آن پدید می‌آورد و هم به گسترش و تعمیق تفرقه و جدایی میان دستگاه سلطنت و دیوانسالاری حکومت دامن می‌زد.

– در سرتاسر تاریخ ایران به علت سیطره‌ی حکومت استبدادی، ثروت و مکتب فرادستان جامعه در معرض غضب و غارت سروران مستبد بود. اغلب این فرادستان در جامعه‌ی سنتی ایران با رشته‌های گوناگون با دستگاه سلطنت مرتبط بودند و به همین دلیل و نیز به دلیل ضعف نهادهای حوزه‌ی عمومی، هنگامی که مورد تعرض قرار می‌گرفتند برای حفظ خویش عمدتاً به عناصری از خود دستگاه سلطنت متوسل می‌شدند. اما در دوره‌ی قاجاریه همگام با بسط نفوذ اقتصادی کشورهای غربی و گسترش تجارت، این افراد عمدتاً از قشر تجار برخاستند و از قدرتمندان سنتی مثل تیول‌داران، حاکمان ولایات و داروغه‌ها و... متمایز شدند. در این حال، چون اینان از تهاجم اقتصادی کشورهای غربی و امتیازهایی که به ضرر آنان از حکومت اخذ می‌کردند امنیت اقتصادی و اجتماعی خود را در مخاطره می‌دیدند، و نیز چون مستقیماً به حکومت متکی نبودند، برای مقابله با مخاطرات اقتصادی عمدتاً به دیگر نیروهای اجتماعی و مهم‌تر از همه روحانیت، نزدیک می‌شدند. این امر نیز در تشدید تفرقه‌ی اجتماعی و زمینه‌سازی تغییر و تحول جامعه‌ی سنتی بسیار مؤثر بود.

– ارتش ایران تا دوره‌ی قاجاریان عمدتاً از عناصر ایلات تشکیل می‌شد. ایلات هر یک قلمرو نفوذی داشتند و متناسب با تمرکز حکومت به سرور مستبد وفادار می‌ماندند. با زوال حکومت مرکزی و بسط نفوذ سیاسی کشورهای

غربی، ایلات هرچه بیشتر از فرمانبرداری حکومت فاصله گرفتند و گاه با اتکا به کشورهای غربی به خودسری می‌گراییدند. این خودسری که از هم‌گسیختگی و ناتوانی ارتش نامنظم در اختیار شاه را نیز تشدید می‌کرد، توان مقابله‌ی شاه را با این تفرقه و پراکندگی می‌فرسود و قدرت او را به همان حصارهای پایتخت محدود می‌کرد.

– تاریخ حکومت استبدادی به‌ویژه در دوره‌ی اقتدار ایللی یکسره با کشت و کشتارهای توطئه‌گرانه در درون خاندان سلطنتی رقم زده می‌شد. این تنازعات درون‌خاندانی که به کشته و کور و تبعید شدن عناصر خطرناک برای تمرکز قدرت می‌انجامید هرچند بروز وحشیگری بود اما در پیش‌بینی‌پذیر شدن تداوم قدرت و مسئله‌ی جانشینی نقش داشت. با زوال روحیه‌ی سلحشوری و نظامی‌گری، و تقویت فساد و تباهی و تعیش‌طلبی و نیز نفوذ سیاسی کشورهای غربی، به میزانی که خاندان سلطنتی می‌گسترده و بر تعداد شاهزادگان و درباریان افزوده می‌شد، تفرقه و توطئه‌گری در درون دستگاه سلطنت نیز افزایش می‌یافت. به‌ویژه که به علت بسط نفوذ سیاسی کشورهای غربی، تحت‌الحماگی نیز امنیت شاهزادگان و درباریان را در مشارکت در هر توطئه‌ی تجویز شده‌ای فراهم می‌آورد.

– نفوذ سیاسی - اقتصادی کشورهای غربی در ایران که از آغاز قرن نوزدهم تا پایان آن همچنان گسترش یافت، سه تأثیر مستقیم در تشدید از هم‌گسیختگی داخلی ایران داشت: یکی این که جامعه‌ی سستی ایران را که به هر حال در خواب و سترونی قرون وسطایی‌اش از حدی تعادل و به هم پیوستگی برخوردار بود، از درون به هم ریخت؛ دوم این که به بسط اقشار متوسط نوینی انجامید که عمدتاً تحت تأثیر بیشتر غیرمستقیم فرهنگ و تمدن غرب قرار داشتند و از این لحاظ، در تضاد با اقشار متوسط سستی بودند. گسترش سریع اقشار متوسط جدید از هم‌گسیختگی و درهم‌ریختگی طبقاتی جامعه را تشدید کرد و نیز به نقش فزاینده‌ی این اقشار در تحولات سیاسی - اجتماعی دوره‌ی گذار انجامید. و سوم این که ایران را به علت موقعیت ژئوپلیتیکی‌اش به گره‌گاه تضادهای امپریالیستی تبدیل کرد. این ویژگی در کشورهای تحت نفوذ و سلطه‌ی قدرت‌های

امپریالیست در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین کمتر دیده شده است. این ویژگی اوضاع داخلی ایران را مکرراً با تنش‌هایی مواجه می‌کرد که بر روند گذار تأثیرات مخربی داشتند.

از جمله این عوامل بودند که باعث شدند بنیان سیاست قاجاریان پس از آقامحمدخان بر اصل "تفرقه انداختن و حکومت کردن" قرار گیرد. اصلی که دلمنه و عمق تفرقه و ازهم‌گسیختگی جامعه را می‌افزود.

عوامل دیگری نیز موجب تحول و تغییر جامعه‌ی سستی ایران می‌شد. به‌طور مثال رشد مهاجرت به شهرها که تا دوره‌ی سلطنت ناصرالدین شاه شدت گرفت به معنای ازدیاد نیروی ذخیره‌ی کار مزدوری بود؛ نیرویی که ممکن بود در کارگاه‌های تولیدی به کار گرفته شود. گسترش شهرنشینی، آموزش - حتی آموزش سستی - را از انحصار قشر خاصی از فوادستان جامعه خارج می‌کرد. رشد مبادلات تجاری خارج از نظارت حکومت با دیگر کشورها و پیامد آن، که رشد اقتصادی گروه‌هایی از مردم بود، به تدریج موجب رشد اقشار متوسط جدید در ایران شد؛ قشر متوسطی که در چارچوب جامعه‌ی فروپاشیده‌ی سستی قرار نمی‌گرفت، و بنابراین از طریق فشار از پایین و یا رسوخ به دیوانسالاری، حکومت را در پیشبرد نوسازی از بالا ترغیب می‌کرد. مهاجرت فزاینده‌ی نیروی کار به خارج از ایران نیز به علت آشنایی مهاجرین با اندیشه‌های نو نگرش‌های مسلط بر جامعه‌ی سستی را به چالش می‌گرفت.

تشدید تفرقه و ازهم‌گسیختگی جامعه‌ی سستی و نیز تحولات درونی آن که مستقیماً بقای حکومت را به مخاطره می‌افکند باعث می‌شد تا قاجاریان در پی هر دوره تلاش برای نوسازی از بالا که خود عامل اصلی به تعطیل کشاندن آن می‌شدند، به ناگزیر به دوره‌ی دیگری از برنامه‌ی نوسازی از بالا، هرچند جزئی، بپردازند، مقطعی و سطحی تن دهند.

نوسازی از بالا در دوره‌ی حکومت محمدشاه و وزیر او، حاج میرزا آقاسی، نیز به صورتی کم‌رنگ و کم‌دلمنه و ناپیگیر ادامه یافت. در این دوره نیز نوسازی نیروی نظامی در صدر قرار گرفت و از مقامات مذهبی برای لباس متحدالشکل نظامی اجازه خواسته شد. سیاست اسکان برخی ایلات به منظور جلوگیری از

خودسری آنان پیش گرفته شد. محاکم «عرف» در برابر محاکم شرع اهمیت یافت و با بست نشینی مخالفت شد.^۱

محمدشاه و میرزا آقاسی گرایش‌های صوفیانه داشتند. این نیز باعث تقویت روحیه‌ی تسامح مذهبی می‌شد؛ همچنان که با قدرت اجتماعی روحانیان در تقابل بود. تلاش‌های محمدشاه و میرزا آقاسی برای تقویت حکومت مرکزی عمدتاً از طریق فرمانبردار کردن حکام ولایات که از شاهزادگان دریاری بودند، تقویت نظارت بر دیوانسالاری، مخالفت و مبارزه با قدرت‌گیری سیاسی روحانیان (مشخصاً در سرکوب تحرکات محمدباقر شفتی)، مبارزه با خودسری ایلات و... انجام می‌گرفت. این تلاش‌ها مخالفت روحانیان را که در نقاط مختلف از قدرت‌های محلی توانمندی برخوردار بودند با آنان تشدید می‌کرد. با این حال محمدشاه با اقدامات نمایی از جمله دستور منع شکنجه‌ی مردم از سوی کارگزاران حکومتی و یا بازپس دادن املاک غصب شده‌ی کشاورزی از سوی نادرشاه در صورت ارائه‌ی سند مالکیت شخصی و... حتی مخالفت با درخواست اروپاییان برای صدور فرمان لغو بردگی با دستاویز قرار دادن احکام اسلامی، می‌کوشید تا تحرکات روحانیت علیه خود را بی‌اثر کند.

در این دوره اصلاحات در قلمرو نظامی و اداری هرچند ضرورتاً به صورت بطئی به حوزه‌های دیگر و از جمله فرهنگ نیز سرایت یافت. میرزا آقاسی دستور داد تا از فرانسه کتاب‌های متنوعی در زمینه‌های تاریخ، تاریخ علوم، فلسفه، صنایع، جغرافیا، فرهنگ و ازگان علمی و... برای ترجمه و نشر آورده شود.

این دوره‌ی نوسازی از بالا به دوره‌ای از اصلاحات به رهبری امیرکبیر انجامید. در این دوره به لحاظ تعمیق تجزیه و فروپاشی جامعه‌ی سنتی و هم از این جنبه که نیروهای اجتماعی علیه این نظم فرسوده‌ی کهن به مبارزه‌ی فعال روی آوردند (جنبش بایبه به رهبری سیاسی ملاحسین بشرویه) و نیز به خاطر شخصیت فردی امیرکبیر، اصلاحات تا حدودی عقلانی و از منطلق اولیه‌ای

۱. الگار، حامد، دین و دولت در ایران، ترجمه‌ی ابوالقاسم سری، توس، ۱۳۶۹، ص ۱۹۳.

برخوردار شد. این دوره‌ی نوسازی، گستردگی بیشتری از دو دوره‌ی پیشین داشت. سیاست‌های اصلاحی نسبتاً مشخص امیرکبیر مجموعه‌ی نیروهای ستی شامل دربار، بخش‌هایی از دیوانسالاری و اقشاری از روحانیت را علیه او متحد کرد. ائتلاف این سه نیرو و مخالفت تا به آخر آن‌ها با صدارت امیر بالاخره به سرنگونی او انجامید. اما هرچند او نسبت به اصلاح‌طلبان پیش از خود، آگاه‌تر و رادیکال‌تر بود اما برنامه‌ی مشخص و مدونی برای نوسازی نداشت. آنچه به "نظم میرزا تقی‌خان" شناخته و معروف شد در قالب چنین برنامه‌ای نبود. او نوسازی از بالا را با محور قرار دادن تقویت حکومت مرکزی در نظر داشت. اما این حکومت مرکزی، یکسره حکومت استبداد شرقی رو به زوال بود. جریان اصلاحات از بالای امیرکبیر - درکل - در چارچوب حفظ و تحکیم این نوع حکومت استبدادی مطلقه و تمنیات یک سرور مستبد عقبمانده محصور بود. از این لحاظ، سنجش رابرت واتسون از حکومت امیر که "ماهیت" آن را "استبداد منور" خواند و آدمیت آن را تعبیر درستی می‌یابد^۱، به نظر نادرست می‌آید. واتسون با شناختی که از حکومت‌های استبداد روشنگر اروپایی در قرن هجدهم داشت احتمالاً به همانندسازی تاریخی ناموجهی دست یازید. در جای دیگری سخن از این داشته‌ام که در سراسر تاریخ ایران نه استبداد روشنگر استقرار یافت و نه می‌توانست استقرار یابد.^۲ امیرکبیر نه در دوران صدارت‌اش - که به جلب حمایت ناصرالدین شاه گرایش داشت - بلکه پس از عزل از صدارت و یقیناً در پی اندیشیدن به گذشته‌ی خویش و تعمیق شناخت‌اش از جامعه‌ی ایران، با تنظیم آنچه به "کتابچه خیالات اتابکی" معروف شد و احتمالاً در کاشان تنظیم گردید، و نیز با ابراز این که خیال "کنسٹیپوسیون" داشته است به درک، و نه تحقق، استبداد روشنگر نزدیک می‌شود. خیال کنسٹیپوسیون امیر بعد از عزل او نقش می‌گیرد. هرچند که با صرف خیال، ماهیت صدارت او استبداد روشنگر نمی‌شد.^۳

۱. آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، خوارزمی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۲.

۲. نگاه کنید به: تأملی بر عقب‌ماندگی ما، اختران، ۱۳۸۲، صص ۲۰۵-۲۰۱.

۳. آدمیت در توضیح حکومت مبتنی بر کنسٹیپوسیون می‌گوید: «فرض حکومت نمایندگی

از سال ۱۲۶۸ ق.، سال برفا شدن امیرکبیر، تا سال ۱۲۸۷ ق که سال برآمدن میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) است به تقریب بیست سال فترت در روند توسعه‌ی ایران پیش می‌آید. در این دوره، پس از عزل میرزا آقاخان نوری - جانشین امیرکبیر - از صدارت در سال ۱۲۷۵ ق. ناصرالدین شاه با الفای مقام صدارت و تمرکز قدرت در دست خود کوشید تا امر اصلاحات از بالا را که بالطبع تهی از هرگونه جامعیتی بود و لزوماً هیچ سرانجام موفقیت‌آمیزی نمی‌توانست داشته باشد، خود به عهده بگیرد. او شورای دولت را با شش وزیر در رأس وزارتخانه‌های خارجه، مالیه، داخله، جنگ، وظایف و علوم، تحت ریاست میرزا جعفرخان مشیرالدوله تشکیل داد. در همین دوره است که ملکم‌خان کتابچه‌ی فیضی یا دفتر تنظیمات خود را از طریق میرزا جعفرخان برای ناصرالدین شاه فرستاد. اعزام محصلین به اروپا از سر گرفته شد. دستورهای نیز از جمله برای ایجاد "مصلحت‌خانه عامه"، "اصلاح قانون دیوانخانه عدلیه"، "بسط شبکه‌ی تلگراف به همه ولایات"، "تشکیل هیأتی برای ترقی صنعت و تجارت" صادر شد که عمدتاً در حد حرف و روی کاغذ باقی ماند.

این دوره‌ی کوتاه تقریباً سه ساله که با عزم شاه به اصلاحات در پی تعمیق تباهی و فروپاشیدگی دوره‌ی صدارت میرزا آقاخان نوری مشخص می‌شود، به

نه فقط در آن زمان و تا دو نسل بعد، ذاتاً موضوعیت نداشت بلکه بی‌معنی بود... از این رو در وضع تاریخی زمان، مفهوم "کنسلیطوسیون" ناگزیر دلالت پیدا می‌کرد به نوعی از دولت منتظم - یعنی دولتی که قواعد اداره‌اش مضبوط، حقوق مثبت افراد از دستبرد مصون، قانون مشورت جمعی بر اراده مطلق فردی حاکم، و به هر حال اختیار فردی محدود باشد. چنان نظام سیاسی، به درجات مختلف در روسیه و کشورهای ژرمنی برقرار گشته بود. و دولت عثمانی هم تازه به آن خط افتاده بود. (آدمیت، فریدون، همان، ص ۲۳۴) ایشان در جای دیگری نیز به درستی می‌گوید: «لفظ "کنسلیطوسیون" در آن زمان دلالت داشت بر "دولت منتظم" یعنی حکومت با اصول در مقابل دستگاه بیقاعدگی و خودکامگی کهن. نظرگاه امیرکبیر هم تأسیس حکومت با اصول بود نظیر آنچه در عثمانی استقرار یافته بود. ماهیت چنین نظام سیاسی با مشروطیت به معنای دموکراسی و حقوق آزادی تفاوت کلی داشت.» (آدمیت، فریدون، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، انتشارات دماوند، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱ همین توضیحات، روشنگر این نکته است که ماهیت حکومت امیرکبیر - و نه خیال او - بر خلاف نظر واتسون، "استبداد منور" نبود.

دوره‌ی زوال ده‌ساله‌ای انجامید. در پی این دوره‌ی تباهی و فراگیر شدن بحران اقتصادی - اجتماعی است که به ناگزیر دوره‌ی دیگری در نوسازی از بالا از سال ۱۲۸۷ ق. و این بار به صدارت سپهسالار شروع می‌شود. او پیش از صدارت از سال ۱۲۷۵ تا ۱۲۸۷ وزیر مختار ایران در دربار عثمانی بود؛ دوره‌ای که او از یکسو با تنظیمات عثمانیان و تحولات کشور عثمانی آشنا شد و از سوی دیگر در پی تبعید ملک‌خان از ایران و اقامت او در عثمانی با او ارتباط نزدیک یافت و مستقیماً از اندیشه‌های ملک‌خان تأثیر پذیرفت. او جامع‌ترین برنامه‌ی نوسازی از بالا را در میان دولتمردان قاجاری تدوین کرد و تنها فرصت یافت آن برنامه را حدود سه‌سال پیش ببرد. او در ۱۲۹۰ ق از مقام صدارت عزل شد.

تمایزی که میان سپهسالار و دولتمردان اصلاح‌طلب پیش از او وجود داشت - تمایزی که از نظر تحولات سیاسی و اجتماعی ایران در آن دوره اهمیت دارد - در این بود که اگر دولتمردان اصلاح‌طلب پیش از او، از عباس میرزا به بعد، از درباریان و یا تربیت‌یافتگان دربار بودند، او از خارج از دیوانسالاری حکومت وارد آن شد. گفتم به مرور قشر متوسطی در ایران رشد کرده بود که برخی از عناصر آن وارد دیوانسالاری می‌شدند. اینان اگر اصلاح‌طلب بودند در صورت برخورداری از جسارت و درایت کافی، ممکن بود به مقامات بالا دست یابند. سپهسالار یکی از برآمدان این قشر متوسط جدید بود. این موضوع در برنامه‌های مشخص‌تر او برای نوسازی از بالا و آبخوره‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن - که لیبرالیسم غربی بود - بارز می‌شود؛ آنچه معرف فرزاندگی و تعقل سیاسی - اجتماعی بسیار متعالی‌تر او نسبت به دولتمردان اصلاح‌طلب پیش از خود بود. می‌توان گفت که سرنگونی امیرکبیر نقطه‌ی پایانی بر دیوانسالاری سنتی در ایران بود. با سپهسالار این دیوانسالاری نوین بود که از نظر سیاسی و اجتماعی اهمیت یافت.

سپهسالار با انتصاب به صدارت، ملک‌خان را از استانبول فراخواند و به مقام مشاور صدراعظم برگزید. او شورای وزیران را با ده وزیر و تحت نظارت خویش تشکیل داد و به نوسازی مشخص‌تر، بنیانی‌تر و منسجم‌تر از پیش پرداخت. با این حال این دوره‌ی نوسازی نیز در مجموع با "غربی‌سازی" قابل تبیین است.

روح فلسفه دولت سهسالار تغییر بود در جهت ترقی. نگرش او صرف عقلی بود؛ جوهر نقشه ترقی او این بود:

"اصلاح طرز حکومت" و "تأسیس دولت منظم" بر پایه قوانین موضوعه جدید؛ "وضع قوانین ممدوحه دول متدنه" و «موافق رسوم و قوانین معموله بین الدول و مناسب وضع و حالت این مملکت» و "الغای ادارات قدیمه و تشکیل وضع جدید"؛

"تفکیک سیاست و روحانیت"، ... "افزایش ثروت ملت و دولت" و "توسعه صنایع و ترویج تجارت" ... "ترقی و تربیت ملت" که "افراد ملت حقوق و حدود خود را بدانند"، "نشر علم ترقی" و "مدنیت و حقوق انسانیت" و ایجاد "مدارس جدید" و "مدارس مجانی" و "مکتب صنایع" و "نشر علوم و صنایع خارجه"؛ "افزودن بصیرت مردم" و "استحضار افکار عمومی" به وسیله روزنامه، ... تأسیس "قشون نمونه"، "دفع ظلم" ... و "برانداختن رسوم کهنه و تأسیساتی که مانع اجرای عدالت هستند" ... "اصلاح مالیه و گمرک و اوزان و مقادیر"، "ترویج آیین وطن پرستی" و ... "شناختن امنیت مال و جان" و ...^۱

در آن وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران ممکن نبود که این مؤلفه‌های جسورانه‌ی اصلاحات، از بالا و به صورت آمرانه پیش برده شود. حتی اگر فرض محال حمایت تا به آخر ناصرالدین شاه از این برنامه ممکن دانسته شود، باز هم نه آن نیروی اجتماعی که بتواند حداقل مؤلفه‌های این برنامه را به اجرا درآورد در ایران وجود داشت و نه سرمایه‌ی لازم برای پیشبرد این برنامه و نه حمایت‌های لازم خارجی.

با عزل سهسالار از صدارت در ۱۲۹۰ ق. دوره‌ی طولانی زوال و فروپاشی گسترده‌تر ایران بالاخره به ترور ناصرالدین شاه انجامید. ترور ناصرالدین شاه پیامد بحران‌های فزاینده‌ای بود که در روند نوسازی و به‌ویژه نوسازی سیاسی، در ایران پدید آمده و فراگیر شده بود. ترور او نخستین "ترور سیاسی" در تاریخ ایران بود که از منظر تقابلی دوران سستی و عصر نوین قابل سنجش است. ترور او

۱. آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون، همان، صص ۱۴۶-۱۴۷.

نشان داد جامعه‌ی ایران برای گذار به جامعه‌ی متجدد، چه از سوی عوامل خارجی و چه از سوی نیروهای اجتماعی تازه پدید آمده، به پیش رانده شده است. این ترور نشان داد که دیگر خواست اصلاحات از حوزه‌ی اجبار هیا حاکمه فراتر رفته و در سطح جامعه از نیرویی برخوردار شده است که می‌تواند مانع اصلی پیشبرد نوسازی و در درجه‌ی اول نوسازی سیاسی را هدف بگیرد.

ترس از تداوم بیان توأم با شلیک خواست نوسازی سیاسی در جامعه بود که مظفرالدین شاه را واداشت تا در ۱۳۱۴ ق. امین‌الدوله‌ی اصلاح‌طلب و ترقی‌خواه را - که او نیز تحت‌تأثیر مستقیم ملکم‌خان بود - به صدارت منصوب کند. صدارت او در وضعیت بحران مالی فراگیر، از همان آغاز که کوشید تا امکانات غارتگری درباریان و دیوانسالاران را محدود کند و از این طریق کشور را از ورشکستگی کامل اقتصادی نجات دهد، با مشکلات و توطئه‌های جدی مواجه شد. با این حال او در دوره‌ی کوتاه صدارت خود کوشید تا نوسازی از بالا را گامی به پیش ببرد. رئوس فعالیت‌های اصلاح‌گرانه‌ی او این بود:

تأسیس مجلس شبه قانونگذاری به نام "مجلس مخصوص دولتی" با مسئولیت تنظیم نقشه اصلاحات عمومی؛ تمرکز دستگاه مالیه و تعدیل دخل و خرج که مهم‌ترین دشواری داخلی بود؛ استخدام مستشاران بلژیکی برای انتظام و تمرکز درآمد گمرکی؛ ایجاد نظام "زاندارم" به سبک اروپایی برای امنیت راه‌ها؛ ساختن دو کارخانه قند و کبریت‌سازی؛ برپا کردن "انجمن معارف" ... ایجاد مدرسه‌های ملی جدید... در توسعه روزنامه هم که از این پس رونق روزافزون گرفت سهمی داشت... و نیز قرار بود یک حوزه ملی ترقی‌پرور با شرکت تحصیل‌کردگان جدید بوجود آید که در مسائل سیاسی، اقتصادی، فکری با کمال آزادی مذاکره نمایند.^۱

می‌توان دریافت که برنامه‌ی نوسازی از بالای امین‌الدوله محدودتر از همین برنامه در دوره سپهسالار بود. امری که از جمله به معنای زوال جامعه‌ی سنتی و محدود شدن هرچه بیشتر ظرفیت‌های آن برای انجام نوسازی از بالا بود. لذا در

۱. آدمیت، فریدون، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، انتشارات پیام، ۱۳۵۳، ص ۱۰۵.

عین حال تأکید بر گسترش آزادی بیان و نشر روزنامه‌ها معرف این نکته است که حتی برنامه‌ی نوسازی از بالا نیز رادیکالیزه می‌شد و راه به مقابله با حکومت استبدادی، به عنوان دشمن اصلی نوسازی سیاسی، می‌گشود.

با این حال، هنوز از صدارت امین‌الدوله یک‌سال و دوماه نگذشته بود که توطئه‌های سرنگونی او به نتیجه رسید. پس همان راه سستی‌اداره‌ی امور که به فروپاشی هرچه بیشتر کشور می‌انجامید بار دیگر توسط امین‌السلطان محافظه‌کار در پیش گرفته شد. با صدارت امین‌السلطان و سقوط او و سپس صدارت عین‌الدوله در ۱۳۲۲ ق. مشخص‌تر گردید که مدرنیزاسیون از بالا در ایران راهی جز به بن‌بست ندارد. آن هم به یک دلیل قطعی که فقدان خود - اصلاحی در حکومت استبدادی است. همین فقدان خود - اصلاحی در حکومت قاجاریان بود که برنامه و مسیر نوسازی از پایین را برای جامعه‌ی ایران الزامی کرد. این برنامه‌ای بود که به نهضت مشروطیت ایران انجامید. آورانگان اندیشه‌ی نوسازی از پایین، روشنفکران بودند.

اگر حکومت ایران در نخستین رویارویی‌اش با غرب به نوسازی نظامی - آموزشی روی آورد و اگر دولتمردان اصلاح‌طلب نیز بیشتر به نوسازی اداری، اقتصادی و آموزشی توجه داشتند، این روشنفکران بودند که با تأثیرپذیری از فرهنگ و تمدن نوین غرب، از همان آغاز، نوع حکومت اروپاییان را مورد توجه قرار دادند و در برنامه‌های عمومی نوسازی، به نوسازی سیاسی اهمیت دادند. در عین حال ایرانیان، و به‌ویژه روشنفکران، با نهضت مشروطیت و گام گذاشتن به مسیر نوسازی نسبتاً همه‌جانبه، پیش از اعتنا به این دغدغه که در مسیر کدام آینده‌ی سیاسی باید گام گذارند متوجه قطع ارتباط با آن گذشته‌ی سستی شدند که معرف عقب‌ماندگی تلقی می‌شد. امری که پیگیری مسیر صحیح نوسازی را در مراحل بعد با مشکلات بسیار همراه کرد.

۱.۱.۲ سه عامل اصلی به بن‌بست رسیدن نوسازی سیاسی در دوره‌ی

قاجاریه

عوامل گوناگونی در به بن‌بست رسیدن مکرر روند نوسازی از بالا دخالت

داشتند. در این جا به سه عامل مهم یعنی حکومت استبدادی، کمبود ظرفیت‌های لازم نیروهای اجتماعی نوسازی‌طلب و نقش کشورهای سلطه‌گر اروپایی اشاره می‌شود:

به‌ویژه در دوره‌ی زوال قدرت سیاسی و گسترش تفرقه و ازهم‌گسیختگی اجتماعی، ایجاد حکومت مرکزی مقتدر در روند نوسازی سیاسی گامی به پیش است. لذا در پیشبرد روند گذار به جامعه‌ی متحد، نوسازی سیاسی به میزانی گسترش و تعمیق می‌یابد که مردم نیز از حق خود در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان برخوردار شوند. گسترش و تعمیق روند نوسازی سیاسی هتکی به نهادهای سیاسی جمهوری خواهانه - مثلاً حکومت مشروطه‌ی مبتنی بر قانون، تفکیک و توزیع قوا و... - بنیان گرفتن اصل «مردم به‌عنوان منشأ حاکمیت» است. همین نکته است که حکومت استبدادی را در تضاد با روند نوسازی سیاسی قرار می‌دهد. این تضاد به گونه‌ای است که باید گفت حکومت استبدادی جز در شرایطی که مجبور شود، به اصلاحات سیاسی تن نمی‌دهد.

ماهیت حکومت استبدادی چنان است که هرج و مرج می‌آفریند. این حکومت مادام که از زور (و نه قدرت) سرکوب و نیز از امکان توطئه‌گری برخوردار است با استفاده از آن‌ها نظارت خود بر هرج و مرج ایجاد شده را تأمین، و نیز نیروهای گریز از مرکزی را که با تحرکات خودسرانه‌ی‌شان انحصار قدرت را به مخاطره می‌اندازند مهار و سرکوب کند، می‌تواند به بقای خود ادامه دهد. لذا چون این حکومت چنین امکانی را از دست بدهد با هرج و مرج فزاینده و غیرقابل نظارت مواجه شده و سرنگون می‌شود. تاریخ فراز و فرود همی حکومت‌های ایران تا پیش از دوران جدید به این صورت بوده است. از اوایل قرن نوزدهم که نوسازی و تجدد به جوامع غیراروپایی راه یافت، حکومت‌های استبدادی این جوامع به بحران‌هایی گرفتار شدند که غلبه بر آن‌ها نه از طریق سرکوب و توطئه‌گری صرف، بلکه با تن دادن به حدی از نوسازی سیاسی ممکن می‌شد. یک وجه بسیار مهم نوسازی این بود که حکومت از چنان ظرفیت‌های سیاسی و اجتماعی‌ای برخوردار شود که بتواند نیروهای اجتماعی نوپدید و

خواهان نوسازی را هرچه بیشتر در خود جذب کند.

حکومت استبدادی سستی و به شدت محافظه‌کار قاجاریان از چنین خصیصه‌ای برخوردار نبود. آنان حتی نمی‌توانستند حامی و جذب‌کننده‌ی قشر تجاری باشند که به واسطه‌ی نفوذ اقتصادی غرب، در جامعه می‌گسترده و ماهیتاً نیز در نوسازی‌طلبی‌اش، رادیکال نبود. این حکومت عمدتاً با زمین‌داری متکی به تیول سازگار بود؛ یعنی نوعی از تولید که با حفظ همبستگی‌های ایلی و قومی، ساختار سستی جامعه را حفظ می‌کرد. اما قشر تجار نمی‌توانست با این نوع شیوه‌ی تولید و مناسبات اجتماعی برآمده از آن سازگار باشد. قاجاریان حتی به بهای مهاجرت روستاییان و تخریب زمین‌های کشاورزی بر اثر تداوم نظام ورشکسته‌ی تیولداری، فروش مالیات‌ها در مناطق شهری و روستایی و دادن امتیازهای گسترده‌ی اقتصادی به کشورهای غربی - که تخریب صنایع سستی را در پی داشت - در برابر افزایش قدرت اجتماعی تجار و اکنش نشان می‌دادند.

بدون برخورداری از ویژگی گسترش ظرفیت‌های سیاسی برای جذب هرچه بیشتر نیروهای اجتماعی در یک ساختار سیاسی عقلانی، قاجاریان فقط وقتی که با بحران مواجه می‌شدند به اقدامات اصلاح‌طلبانه می‌گراییدند. اما از آن جا که در جامعه‌ی بحران‌زده هر اقدام اصلاح‌طلبانه‌ی آنان به سرعت با درخواست‌های فزاینده‌ی نوسازی‌خواهانه‌ی نیروهای اجتماعی مواجه می‌شد، با عجله همان اقدامات اصلاح‌طلبانه‌ای را متوقف می‌کردند که خود دستور اجرای‌شان را داده بودند. ناصرالدین شاه حتی تصمیمات مجلس شورای دولتی را که خود، پس از عزل میرزا آقاخان نوری، فرمان به تأسیس آن داده بود به رسمیت نمی‌شناخت و اجرا نمی‌کرد. او بالاخره نیز همین نهاد را منحل کرد. چرا که مجلس شورای دولتی بمرور نقش نهادی، هرچند نهاد دیوانسالارانه، را می‌یافت با عملکردی متمایز از ابزار حاکمیت فردی شاه. در حکومت استبدادی هر نهادی فقط با تبدیل شدن به ابزار حاکمیت فردی سرور مستبد می‌تواند باقی بماند؛ یعنی با از دست دادن ماهیت وجودی‌اش. از جمله به همین دلیل فقدان نهادهای دیوانسالارانه یا سازمانی مستقل از اراده‌ی فردی است که در

حکومت‌های استبدادی همواره برنامه‌های نوسازی از بالا به بن‌بست می‌رسد. قاجاریان حتی با نوسازی اداری نیز مخالف بودند. آنان با یک دیوانسالاری سستی سازگار بودند و نه با دیوانسالاری نوسازی‌شده‌ای که به‌عنوان یک نهاد می‌توانست تا حدودی مستقل از اراده‌ی شخصی شاه عمل کند. به تعطیلی کشاندن دارالفنون پس از امیرکبیر نیز در همین ارتباط توضیح دادنی است؛ ناصرالدین شاه از تربیت کادرهایی که به‌طور اجتناب‌ناپذیری اصلاح‌طلب می‌شدند و می‌بایست غالباً جذب دیوانسالاری شوند، نگران بود. او با تداوم این نماد اصلاحات آموزشی، که پیشتر خود تأییدش کرده بود، مخالفت کرد. از همین‌رو در مورد برنامه‌های نوسازی از بالای ناصرالدین شاه به درستی گفته شده است:

این پادشاه را خودنمائی و تلون مزاج به درجه کمال بود و به هر کاری اقدام کرد ناتمام گذارد. اداره پولیس دائر کرد، برخی کارخانجات دولتی آورد، صحبت از بعضی اصلاحات هم نمود، ولی هیچ‌یک را به اتمام نرسانید... دشمن تعلیم و معارف و آزادی قلم و افکار بود. همی خواست ایران غلاف اصلاح ببوشد بدون اینکه حقیقتی در او پیدا شود... این پادشاه به اندازه‌ای استبداد دوست بود که اگر عزیزترین فرزندانش سخنی در اصلاحات می‌راند از نظرش می‌انداخت و به خاک تیره‌اش می‌نشانند... هرکس را که راغب به طرف اصلاحات دید با خاکش یکسان ساخت...^۱

این قضاوت در مورد همه‌ی فرمانروایان در ایران معاصر که مجبور به تن دادن به اصلاحات شدند صدق می‌کند. این امر باعث شده که در تمام دوران معاصر، روند مدرنیزاسیون به مدرنیته و بنابراین گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد به واسطه‌ی بی‌اعتقادی و پای‌بند نبودن حکومت‌های ایران به برنامه‌ی نوسازی از بالا دچار اختلال شود. تأثیرات مخرب چنین اختلالی در جوامعی مثل ایران بسیار گسترده بوده است. چرا که به علت عقب‌ماندگی و اضمحلال ساختاری جامعه‌ی سستی ایران و ضعف نیروهای اجتماعی خواستار

۱. کرمانی، ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، آگاه، ۱۳۶۱، جلد اول، صص ۱۲۷-۱۲۸.

نوسازی پیگیر و، در مجموع، ضعف ساختاری جامعه‌ی مدنی، نقش حکومت به‌عنوان طراح و مجری نوسازی از بالا در روند گذار اهمیت فوق‌العاده‌ای داشته است.^۱ در عین حال، به علت تداوم حکومت استبدادی، آن‌جا نیز که فرمانروایان مستبد ناچار شدند به نوسازی تن دهند، این نوسازی را در محدوده‌ی تنگ "غربی‌سازی" محصور داشتند و، از این طریق، روند گذار را به انحراف کشاندند.

از همان شروع روند مدرنیزاسیون از بالا، این روند از منظر نیروهای اجتماعی درگیر با آن، با دو مشکل عمده مواجه بود: نخست قدرت بالای نیروهای سستی محافظه‌کار که عمدتاً در دربار، دیوانسالاری، حاکمان محلی و اقلاری از روحانیت حضور داشتند و به هر صورتی می‌کوشیدند تا هر جریان نوسازی را به بن‌بست کشانند و دوم کمبود مفرط ظرفیت‌های نیروهای اجتماعی طرفدار نوسازی که عمدتاً از اقلات متوسط جدید، تجار و روشنفکران تشکیل یافته بودند. (در میان این نیروها، معدودی از درباریان، دیوانسالاران و روحانیان نیز وجود داشتند.) به میزانی که روند نوسازی از بالا گسترش می‌یافت و به بدنه‌ی جامعه رسوخ می‌کرد اقلات سستی ارتجاعی و محافظه‌کار نیز نیروهای خود را بسیج می‌کردند و با حملات شدیدتری به روند نوسازی از بالا می‌تاختند. به‌طور مثال، در زمان عباس میرزا عمده‌ی مخالفین نوسازی از بالا - که دامنه‌ی آن بسیار محدود بود - را شاهزادگان و درباریان تشکیل می‌دادند. مخالفت اینان با عباس میرزا نیز عمدتاً توطئه‌گراانه بود؛ شاهزادگان از آن‌رو که روند نوسازی را در جهت تمرکز قدرت تحت اراده‌ی عباس میرزا می‌دیدند، و درباریان از این جهت که عباس میرزا هزینه‌های برنامه‌ی نوسازی را با کاستن از درآمدها و

۱. در غرب هم اهمیت راهکار مدرنیزاسیون از بالا عمدتاً در کشورهایی مثل آلمان و ایتالیا که از جمله به علت ضعف جامعه‌ی مدنی دچار تأخیر در انقلاب بورژوازی بودند، مطرح شده بود. متفکران این دو کشور در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم عمدتاً بر مدرنیزاسیون از بالا تأکید داشتند. چرا که نیروهای اجتماعی برای انجام انقلاب بورژوازی از پایین به حد کافی در جامعه نیالیده بود.

«مداخل» آنان تأمین می‌کرد. اما در زمان میرزا حسین خان سپهسالار که برنامه‌ی نوسازی از بالا بسیار وسیع‌تر و همه‌جانبه‌تر از دوره‌ی عباس میرزا بود، اقبال اجتماعی گسترده‌تر و قدرتمندتری متشکل از دیوانسالاران، درباریان، حکام محلی و روحانیان برای به بن‌بست کشاندن برنامه‌ی او صف‌آرایی کردند:

در غیاب او [میرزا حسین خان سپهسالار] درباریان، علماء عظام طهران را ترسانیدند که مشیرالدوله می‌خواهند وضع فرنگستان را در ایران جاری کند و امتیاز خط‌آهن را به انگلیس‌ها داده است. لذا مرحوم حاجی ملاعلی و آقاسید صالح عرب وعده دیگری از علماء و غیرهم حکم به کفر مشیرالدوله نمودند. زمانی که ناصرالدین شاه به سزاجد ایران معاودت نمود در رشت لایحه علماء به او رسید که مشیرالدوله نباید به ایران بیاید و اگر بخواهید او را به طهران بیاورید ما شما را به سمت پادشاهی نمی‌شناسیم. ناصرالدین شاه از آوردن مشیرالدوله خائف شده او را معزول نموده و...!

در دوره‌ی حدوداً صدساله‌ای که از اصلاحات عباس میرزا شروع شد هرچند شاهان مستبد در به تعطیل کشاندن هر برنامه‌ی نوسازی بسیار مؤثر بودند اما در عین حال نیروهای اجتماعی سستی محافظه‌کار در همان هنگامه‌ی زوال و فروپاشی اجتماعی از چنان قدرتی برخوردار بودند که هرگاه اراده می‌کردند می‌توانستند آشکار و نهان، روند نوسازی از بالا را به بن‌بست بکشانند.

اما طراح و نیروی عمده‌ی پیش برنده‌ی برنامه‌نوسازی از بالا در دوره‌ی از عباس میرزا و قائم‌مقام بزرگ تا امین‌الدوله، دیوانسالاری و به‌ویژه اقبال متوسط تازه راه‌یافته به آن بود. در دوران جامعه‌ی سستی و در اعتلای اقتدار ایلی، این دیوانسالاران ایرانی، برجسته‌تر از همه خواجه نظام‌الملک با کتاب سیرالملوک، بودند که با تأثیر از نظریه‌ی سیاسی حکومت استبدادی در ایران باستان، پادشاهان را برگزیدگان مستقیم خداوند و دارندگان عنوان ظل‌الهی معرفی و از این طریق استقلال ایدئولوژیکی حکومت‌های ایران از دستگاه

خلافت را تأمین کردند. در آن دوره‌ی اعتلای اقتدار ایلی بود که دستگاه وزارت از طریق نظریه‌پردازی حکومت استبدادی، قدرت انحصاری و متمرکز پادشاهان را مشروعیت بخشید؛ و باز دستگاه وزارت بود که در دوره‌ی افول اقتدار ایلی با میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام، امیرکبیر، سپهسالار و امین‌الدوله کوشید تا با پیش کشیدن برنامه‌ی تنظیمات و قانون‌گرایی، حکومت مرکزی قدرتمندی تحت اراده‌ی پادشاهان مستبد قاجاری ایجاد کند. این برنامه‌ی نوسازی از بالا به تداوم حکومت قاجاریان می‌انجامید. اما موفقیت در نوسازی از بالا به‌عنوان مرحله‌ای از دوران گذار، مستلزم محدود کردن حکومت مطلقه‌ی استبدادی بود که قاجاریان فقط هنگامی به آن تن دادند که با به بن‌بست کشاندن برنامه‌ی نوسازی از بالا، روند نوسازی از پایین در نهضت مشروطیت ایران مطرح شد. می‌توان گفت روند نوسازی از پایین، نقد جریان نوسازی از بالا بود که در جریان بومی‌سازی حکومت مشروطه در ایران تحقق یافت.

از منظر موقعیت نیروهای اجتماعی باید گفت به بن‌بست رسیدن جریان نوسازی از بالا به این علت نیز بود که این جریان با فشار لازم از پایین برای پیشبرد آن همراه نشد. بالطبع، آن نیروهای اجتماعی که می‌توانستند حکومت را در پیشبرد برنامه‌ی نوسازی از بالا تحت فشار قرار دهند بورژوازی صنعتی و تجاری، کارگران و اقشار متوسط جدید بودند. تهاجم سلطه‌جویانه‌ی غرب عاملی بود در جلوگیری از رشد بورژوازی صنعتی و کارگران؛ یعنی دو نیروی اصلی نوسازی‌طلب. اما همین تهاجم به مرور به رشد دو نیروی اجتماعی دیگر - بورژوازی مالی - تجاری و اقشار متوسط جدید - منجر شد که در غیاب فعالیت آن دو نیروی اصلی، می‌بایست پشتوانه‌ی اجتماعی پیشبرد جریان نوسازی از بالا قرار می‌گرفتند. اما از یک‌سو این دو نیرو تا دوره‌ی متأخر سلطنت ناصرالدین شاه از چنان وزنه‌ای در جامعه برخوردار نبودند که بتوانند چنین نقشی را به عهده بگیرند؛ از سوی دیگر طرد سیاسی - اجتماعی این دو نیرو از سوی قاجاریان و نیز تکیه‌ی هرچه بیشتر حکومت به کشورهای قدرتمند اروپایی که منافع این هردو نیرو را به مخاطره می‌انداخت باعث شد وقتی اینان از چنان رشدی برخوردار شدند که بتوانند به فعالیت مؤثر سیاسی - اجتماعی

پردازند، علیه حکومت استبدادی قاجاریان موضع گرفتند و به ائتلافی پیوستند که برای پیشبرد نوسازی از پایین شکل گرفت.

ایران به‌عنوان جامعه‌ای غیرقریبی در شرایطی به نوسازی از بالا سوق داده شد که نیروهای اجتماعی لازم برای پیشبرد موفقیت‌آمیز آن را در اختیار نداشت. تداوم استبداد ممانی در سر راه رشد این نیروها بود؛ مانعی که روند نوسازی را مکرراً با بحران مواجه می‌کرد. در تاریخ معاصر ایران این بحران‌ها باعث انفعال و پراکندگی مکرر نیروهای اجتماعی بالنده‌ای می‌شد که می‌توانستند وظیفه‌ی پیشبرد روند نوسازی را به عهده بگیرند. این انفعال و پراکندگی از جمله در فلج‌های مهاجرت - که تاریخ آن با تاریخ معاصر ایران عجین شده - به وضوح نمایان است. مهاجرت همواره یکی از عوامل مهم تخریب نیروهای اجتماعی نوسازی بوده است.

نکته‌ی دیگری که از کارآیی نیروهای اجتماعی نوسازی طلب می‌کاست سنت‌های فرهنگی و اجتماعی بسیار ریشه‌دار و متصلبی بود که بر اندیشه و عمل ایرانیان سنگینی می‌کرد. مؤثرتر از همه این بود که برخی نیروهای مخالف حکومت قاجاریان و در رأس آنان روحانیت، متکی به قرائتی از اسلام بود که با نوسازی سیاسی - اجتماعی سازگاری نداشت. وقتی اسلام به‌عنوان مهم‌ترین بخش فرهنگ سنتی ایرانیان می‌توانست در خلعت پیشبرد برنامه‌ی نوسازی قرار گیرد که قرائتی متناسب با آن می‌یافت. اما فقدان یک جریان قوی اصلاح دینی نتوانست در این حوزه نیز ظرفیت‌های لازم برای پیشبرد نوسازی تأمین کند.

در جریان نوسازی از بالا، عامل خارجی - که نقش آن در تحولات ایران بسیار مهم بود - نیز در مجموع همچون مانعی در برابر پیشرفت این جریان عمل کرد. گفته شد ایران از نظر جغرافیای سیاسی در منطقه‌ای قرار دارد که گره‌گاه بسیاری از تضادهای کشورهای امپریالیستی است. این تضادها در ایران قرن نوزدهم به گونه‌ای با یکدیگر گره خورده بود که کشورهای فریبی - کم و بیش - بر سر بقای ایران به‌عنوان کشوری مستقل اما ضعیف به توافق رسیده بودند. بالطبع این

خطمشی همچون مانعی برای پیشرفت نوسازی سیاسی از بالا - که از نخستین پیامدهای آن ایجاد حکومت مرکزی مقتدر بود - عمل می‌کرد. با این که ایران نیز در روند بسط سیطره‌ی جهانی سرمایه‌داری غرب به دوره‌ی گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد سوق داده شد اما چگونگی گره‌خوردگی تضادهای امپریالیستی (ونه صرفاً رویارویی این تضادها) در ایران به صورتی بود که ایران نوسازی شده، مطلوب این کشورها نبود. (بزرگکس، رویارویی تضادهای استعماری و امپریالیستی در ژاپن بعد از عصر میجی باعث شد آمریکا و انگلیس به روند نوسازی از بالای این کشور - که به گونه‌ی شدیداً آمرانه‌ای پیش برده می‌شد - بسیار کمک کنند). گره‌خوردگی تضادهای استعماری که در حمایت هریک از استعمارگران از بخش‌های متفاوت حاکمیت، دیوانسالاری و نیروهای اجتماعی بروز می‌یافت، تفرقه‌ی اجتماعی را در ایران می‌گسترده. امری که در تخریب زمینه‌های نوسازی از بالا بسیار تأثیر داشت. عامل گره‌خوردگی این تضادها باعث می‌شد هر قدرت استعماری، نفوذ و سلطه‌ی خود را در ایران به گونه‌ای بسط دهد که به رویارویی آشکار با استعمارگران دیگر نینجامد. پیامد این شیوه از جمله این بود که ایرانیان عمدتاً با رویه‌ی مهاجمانه و سلطه‌جویانه‌ی فرهنگ و تمدن نوین غرب مواجه باشند. این وجه از چگونگی نفوذ و حضور غرب در ایران نیز باعث اختلال در روند گذار می‌شد. نیروهای سنتی و محافظه‌کار در ایران همواره دلایل کافی برای مخالفت با غرب، که بالطبع به تعارض با فرهنگ و تمدن مدرن آن می‌انجامید، در اختیار داشتند.

در دوره‌ی حدوداً صدساله‌ای که به انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه منتهی شد نیز - رویارویی تضادهای استعماری حتی اگر در مقاطع کوتاهی جایگزین گره‌خوردگی این تضادها شد - تأثیر بسیار پراکنده و مقطعی در کمک به پیشرفت اصلاحات بر جای می‌گذاشت. به‌طور مثال، انگلستان در تضاد با روسیه از نهضت مشروطیت حمایت کرد. اما این امر مانع نشد که این کشور بلافاصله پس از پیروزی نهضت مشروطیت در سال ۱۹۰۶، در اتحادی مستقیم با روسیه، ایران را در سال ۱۹۰۷ به دو منطقه‌ی نفوذ و یک منطقه‌ی حایل تقسیم کند و از این طریق در تثبیت حکومت مشروطه اختلال به وجود آورد.

مناسبات اقتصادی کشورهای استعمارگر با ایران همچون گذشته - مثلاً در عصر صفوی - نبود؛ بلکه تجارت در عصر تاریخ جهانی با تسخیر بازارهای ایران توسط کالاهای غربی و آن هم به بهای به ورشکستگی کشاندن اقتصاد معیشتی و طبیعی ایران انجام گرفت. در شروع تاریخ جهانی که ایران می‌بایست برنامه‌ی نوسازی را پیش می‌گرفت، غارت امپریالیستی از طریق اخذ امتیازهای استعماری، ایران را گرفتار فقر کرد و ظرفیت‌های هرچند انبک‌اش برای اصلاحات را تحلیل و به یغما برد. گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد، به نوسازی اقتصادی نیاز داشت؛ یعنی به گذار از تولید کشاورزی و مناسبات تولیدی ماقبل سرمایه‌داری به تولید صنعتی و مناسبات تولیدی سرمایه‌داری. اما نفوذ اقتصادی غرب از یکسو اقتصاد معیشتی مبتنی بر تولید کشاورزی و مناسبات تولیدی ماقبل سرمایه‌داری را تخریب کرد و از سوی دیگر رشد مناسبات تولیدی سرمایه‌داری بر زمینه‌ی اقتصاد صنعتی را ممانع شد. در واقع همان اندیشه‌ی حفظ ایران مستقل اما ضعیف باعث می‌شد تا زمینه‌های نوسازی اقتصادی ایران تخریب شود. این گرایش دوگانه فقط فقر توده‌های مردم را تشدید می‌کرد؛ هرچند نه این فقر فزاینده بلکه عمدتاً شکست حدوداً صدساله‌ی برنامه‌های پراکنده و کم‌اثر نوسازی از بالا بود که راه نوسازی از پایین و انقلاب مشروطه را گشود. وقتی هم که انقلاب مشروطه در نخستین گام به پیروزی رسید، روسیه و انگلستان نخست با یک تحرک سیاسی در ۱۹۰۷ و سپس با تهاجم نظامی در سال ۱۹۱۱ به مخالفت با آن پرداختند و زمینه‌های به‌بن‌بست رسیدن حکومت مشروطه را فراهم آوردند.

لما اینان نه فقط در به بن‌بست کشاندن جریان نوسازی از پایین بلکه در برنامه‌های نوسازی از بالا نیز اخلال می‌کردند. دخالت‌های این دو کشور در مخالفت با برنامه‌های تمامی صدراعظم‌های اصلاح‌طلب دوره‌ی قاجار به همواره به‌عنوان یکی از موانع اصلی پیشبرد نوسازی از بالا مورد تأکید قرار گرفته است. این اخلال صورت‌های خاص‌تری نیز می‌یافت. مثلاً وقتی در ۱۲۸۴ ق. دولت ایران محصلاتی را که به فرانسه اعزام کرده بود به ایران بازگرداند، مستشارالدوله در اعتراض به این کار در نامه‌ای برای وزارت امور خارجه نوشت:

در پاریس شهرت دارد که اولیای دولت شاگردان مزبور را بر اثر تلقین روسها به ایران برگردانده‌اند، چه می‌گویند "آنهائی که در فرانسه تحصیل نموده و تربیت می‌شوند جمهوری پرست و بی‌دین خواهند شد. صدق و کذب این معنی را خدا بهتر می‌داند. اما اینکه اولیای دولت روس از این طریقه خوشنودی نداشته شبهه نمی‌رود.^۱

۲.۱.۲ روحانیان، تجار، روشنفکران در مقطع انقلاب مشروطه

در پی شکست روند.نوسازی از بالا، روند نوسازی از پایین، که با به صحنه آمدن اقشار و طبقات مردم شهری مشخص می‌شد، به مرور به شیوهی مسلط نوسازی سیاسی در ایران تبدیل شد. در نیمه‌ی دوم سلطنت ناصرالدین شاه، تعمیق و گسترش بحران‌های جامعه‌ی سستی، زوال مشروعیت سیاسی قاجاریان، تشدید تضادهای اقشاری از مردم با بسط نفوذ استعمارگرانه‌ی کشورهای غربی و به وجود آمدن ائتلاف‌های نیروهای اجتماعی در تعارض با حکومت، زمینه‌های عینی پیشبرد نوسازی از پایین را تقویت می‌کرد. گسترش تضاد و رویارویی مردم با حکومت که در جنبش علیه امتیاز تنباکو به رهبری روحانیت برجستگی یافت و در ترور سیاسی ناصرالدین شاه تثبیت شد جلوه‌های مشخص پیشرفت روند نوسازی سیاسی از پایین بود. تحکیم و پیشرفت این روند ممکن نمی‌بود مگر با زمینه یافتن بزرگ‌ترین ائتلافی که تا آن زمان میان نیروهای اجتماعی پدید آمده بود؛ ائتلافی که با بسیج اقشاری از مردم شهری توانست مسیر تأسیس حکومت مشروطه را بگشاید. نیروهای اصلی این ائتلاف را بخشی از روحانیت، بورژوازی تجاری (تجار) به همراه اقشار متوسط جدید و نیز روشنفکران تشکیل دادند.

- روحانیان: از تأسیس حکومت صفویان تا اوایل سلطنت قاجاریان حدوداً سه قرن طول کشید تا روحانیت شیعیه بتواند نظریه‌ی حکومت فقهی - شرعی

۱. آدمیت، فریدون، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران، انتشارات سخن، ۱۳۴۰.

موردنظر خود را همچون بدیل نظریه‌ی سلطنت، تدوین و به جامعه عرضه کند. علاوه بر این، روحانیت به تلاش مستمری نیاز داشت تا بتواند در مدت کوتاهی پس از شکست جناح اخباری به اتکای دانش فقهی گسترده‌ی آقا محمدباقر بهیانی، به تشکیلات خود تمرکز دهد. این تمرکز با ایجاد سلسله‌مراتبی در روحانیت اصولی پیش گرفته شد که برای نخستین بار در اعلامیت اجتهاد شیخ مرتضی انصاری صورت قطعی یافت. از این جا بود که نهاد روحانیت به‌عنوان بدیل دستگاه سلطنت استحکام یافت.^۱ علاوه بر این، روحانیت به تقریب از زمان محمدشاه و ناصرالدین شاه نیز دلایل کافی می‌یافت تا بر بنیان تضاد اسلام و کفر یا دارالاسلام و دارالحرب، و با شعار تلاش برای "حفظ بیضی اسلام" و نه طرد استبداد و درخواست آزادی، به معارضه با دستگاه سلطنت پردازد. شورش سیدمحمدباقر شفتی علیه محمدشاه در اصفهان که شاه را واداشت برای سرکوب شورش، فرماندهی قوای اعزلی به آن شهر را خود به عهده بگیرد نمونه‌ای از غلبه یافتن تضاد در رابطه‌ی دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت بود. تضادی که در جنبش علیه امتیاز تنباکو برجستگی یافت و به تحمیل اراده‌ی روحانیت به دستگاه سلطنت انجامید.

دلایل قطعی روحانیت برای معارضه با حکومت قاجاریان از جمله این بود که قاجاریان به‌ویژه با محمدشاه و ناصرالدین شاه کوشیده بودند تا دایره‌ی قدرت و نفوذ روحانیت در جامعه را محدود کنند. این دو، قلمروهایی را که تا آن دوره همچون قلمرو شرع تحت نظارت روحانیت شناخته می‌شد، در پی اصلاحات اخذ شده از غرب به قلمرو حکومت عرفی خویش درآوردند. به‌طور

۱. حسین بشیریه می‌نویسد: «از دوران صفویه به بعد اسلام در ایران با ایجاد و برقراری مجموعه‌ای از ارزشها و هنجارها در سطح "ملی" وحدت و انسجامی به جامعه بخشید. بویژه با گسترش مذهب شیعه بنای مشروعیت جدیدی برای حکومت‌های ایرانی از زمان صفویه به بعد فراهم آمد.» (بشیریه، حسین، *موانع توسعه سیاسی در ایران*، گام نو، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵) "گسترش مذهب شیعه... از زمان صفویه به بعد" به نظریه‌ی حکومت فقهی - شرعی به رهبری نایب امام نیز انجامید که مستقیماً به مشروعیت‌زدایی از حکومت‌های ایرانی از دوره‌ی زوال صفویه - مشخصاً شاه سلیمان - به بعد معطوف شده بود.

مثال، این دو پادشاه تلاش می‌کردند تا بست‌نشینی را که مستقیماً معرف قدرت روحانیان بود - دست‌کم در اماکن تحت نظارت روحانیان - محدود کنند. همچنان که می‌کوشیدند با تقویت و گسترش دستگاه عدلیه از نفوذ و قدرت محاکم شرع بکاهند. تبدیل زمین‌های موقوفه به خالصه که از زمان نادرشاه شروع شده و در دوره‌ی کریم‌خان تا محمدشاه کنار گذاشته شده بود بار دیگر در زمان محمدشاه و ناصرالدین شاه از سر گرفته شد. چرا که اینان نیاز داشتند با فروش زمین‌های خالصه بخشی از نیازهای مالی خود را تأمین کنند. این عملی بود که علاوه بر تشدید نظارت حکومت بر زمین‌های موقوفه، از نظر اقتصادی نیز به ضرر روحانیت بود. ایجاد شورای حکومتی محلی در زمان صدارت میرزا حسین خان سپهسالار که دعای محلی را حل و فصل می‌کرد نیز محدودیتی بر قدرت محلی روحانیان بود. چرا که مردم را در حل مشکلات روزمره‌ی‌شان به جای روحانیت به حکومت وابسته می‌کرد. در همین دوره بود که کار تنظیم اسناد و قباله‌ها که تا پیش از آن به صورت سنتی به عهده‌ی روحانیت بود به تشکیلات وزارت عدلیه سپرده شد. بسط آموزش به شیوه‌ی غرب که در تأسیس دارالفنون برجسته‌ترین بروز خود را یافت، ورود تکنولوژی و مصنوعات غربی - حتی راه آهن - به ایران، گسترش امتیازهایی که در زمینه‌های مختلف به کشورهای غربی داده می‌شد، رواج مظاهر زندگی غربی، کم‌اعتنایی به روحانیت در تصمیمات مهم مملکتی و... مستمسک‌هایی بود برای تشدید مخالفت روحانیت با دستگاه سلطنت. در کل،

این اقدامهای مختلف - محدودیت حق بست‌نشستن، تجاوز به حوزه‌ی قضایی شرعی، کوششهای آزمایشی در جهت نظارت بردآمدهای وقف، کاهش مستمری علما و گسترش آموزش دنیوی - مخالفت علما را که از زوال قدرت باک داشتند برانگیخت.^۱

در عین حال، یک عامل دیگر از همان زمان سقوط صفویان در افزایش

۱. لمبتون، آن، «علمای ایران و جنبش اصلاحی مشروطیت»، از کتاب: نظریه‌ی دولت در ایران، ترجمه‌ی چنگیز پهلوان، نشر گبو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸.

شدید نقش سیاسی - اجتماعی روحانیت نقش داشت: این که از یک سو به علت دور شدن اقشار هرچه بیشتر روحانیت از حکومت و تبدیل روحانیت به یک نهاد، و از سوی دیگر تضعیف هرچه بیشتر دستگاه وزارت به عنوان میانجی سستی دستگاه سلطنت و مردم، روحانیت در فقدان هرگونه قلمرو میانجی، به سرعت نقش میانجی مقتدری را بین دستگاه سلطنت و مردم به عهده گرفت.

اما روحانیت، هم به علت ماهیت خود و هم به دلیل اهمیت وجه تبلیغی، مخالفت با حکومت را در پوشش مخالفت و مقابله با نفوذ بیگانگان، مشخصاً کشورهای غربی و استیلای آنان بر مقدرات مسلمانان مطرح می‌کرد. به‌طور مثال میرزا حسن شیرازی رهبر شورش تنباکو در تلگرافی به شاه علت مخالفت خود با امتیاز تنباکو را چنین توضیح داد: «اجازة مداخله اتباع خارجه در امور داخله مملکت و مخالطه و تودد [= اظهار دوستی کردن] آنها با مسلمین و اجرای عمل بانک و تنباکو و راه آهن و غیره از جهاتی چند، منافی صریح قرآن مجید و نوامیس الهیه و موهن استقلال دولت، مخل نظام مملکت و موجب پریشانی عموم رعیت است.»^۱

به فاصله‌ی پانزده سال پس از جنبش تنباکو، نهضت مشروطیت ایران آغاز شد. این نهضتی بود که درکل با مدرنیزاسیون سیاسی مشخص می‌شد. اما تأکید بر این نکته اهمیت دارد که هرچند رهبری هم آن شورش و هم این نهضت را روحانیت بر عهده داشت اما حضور روحانیت در رهبری این دو اقدام، از نظر سیاسی دو پشتوانه‌ی فکری مختلف داشت. از ماجرای قتل گریبایدوف تا آستانه‌ی نهضت مشروطه هر جنبش و اعتراضی که روحانیت در آن حضور می‌یافت از موضع نوسازی سیاسی انجام نمی‌گرفت. تنها آن‌گاه که نوسازی سیاسی در موضوع حکومت مشروطه و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان، در پی چند دهه تلاش روشنفکران، در جامعه جا باز کرد و اینان کوشیدند تا بر وجوهی از اسلام تأکید گذارند که می‌شد ادعا کرد با مشروطه‌ی پارلمانی سازگاری دارد، بخشی از روحانیت با جدا شدن از روحانیت سستی و

۱. کرمانی، ناظم‌الاسلام، همان، ص ۳۴.

محافظه کار به طرفداری از حکومت مشروطه پرداخت.

بخش آگاه‌تر روحانیان هرچند به قدرت روحانیت در به معارضه طلبیدن دستگاه سلطنت آگاهی داشت اما با یک موضوع اساسی مواجه بود: این که به علت بسط اجتناب‌ناپذیر فرهنگ و تمدن نوین غرب در ایران و اشاعه‌ی آن از سوی روشنفکران، جامعه هرچه بیشتر در جهت دنیوی شدن (سکولاریزاسیون) سوق داده می‌شود. در آن موقعیت تاریخی اقبال اجتماعی رو به اتانی داشت که به اتکای نگرشی دنیوی، نوسازی عمومی و به‌ویژه نوسازی سیاسی را ترویج می‌دادند. روشنفکران اقبالی می‌یافتند که متکی بر عقلانیت بود و همین اقبال، اقتدار روحانیان را که متکی به منزلتی سستی بود، به چالش می‌گرفت. پس این بخش از روحانیت حتی برای حفظ جایگاه اجتماعی خود نیز که بود به حمایت از مشروطیت پرداخت. این در حالی بود که چنین موضع سیاسی، آنان را از تکرار این واقعت باز نمی‌داشت که تلاش خود را تحت لوای "حفظ بیضه‌ی اسلام" یا دفاع از اسلام در برابر نفوذ بیگانگان نامسلمان و مقابله با بی‌دینی پادشاهان بشناسانند. حتی در دوره‌ی استبداد صغیر

مهمترین هدف حملات علماء در این مبارزهٔ پیگیر و دیرپا، لامذهبی محمدعلی شاه و دخالت بیگانگان نامسلمان و استعمارگر در ایران بوده است... آنان به استبداد سخت حمله کردند ولی نه برای آنکه استبداد ضد رژیم دموکراسی است بلکه بدلیل آنکه استبدادی که در حکومت محمدعلی شاه وجود داشت بر ضد اسلام و منافع ملی و اقتصادی مسلمانان ایران تشخیص داده شده بود. روش ملت‌گرایی در خیزش علماء تقریباً دیده نمی‌شد و بهمین جهت بود که... آنها از دولت بیگانه ولی "اسلامی" عثمانی دعوت کردند که در ایران دخالت کند.^۱

دوره‌ی پانزده ساله‌ی بین جنبش تنباکو و نهضت مشروطیت، دوره‌ی بسیار مهمی در تاریخ متأخر ایران است. با این که از دهه‌ها پیش از جنبش تنباکو اندیشه‌های نوسازی سیاسی در ضدیت با حکومت استبدادی، عمدتاً با طرح

۱. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۱۲۲.

موضوع "حکومت قانون"، از سوی روشنفکران مطرح می‌شد اما این جنبش نشان داد که آن اندیشه‌ها هنوز چندان بومی نشده و مورد پذیرش نیروهای مؤثر اجتماعی قرار نگرفته بود که بتواند وجه فکری نهضت‌های اجتماعی را تشکیل دهد. از نظر نیروهای اجتماعی نیز جنبش تنباکو حاصل ائتلاف دو نیروی تجار و روحانیان و مشارکت توده‌وار بخش‌هایی از مردم میانه و فرودست شهری بود. این جنبش هرچند معرف نخستین مواجهه‌ی مردمی با حکومت بود اما از نظر اندیشه‌ی سیاسی - اجتماعی، بی‌اثر بود؛ از جمله به این دلیل که هدف معین و محدودی داشت. هدف جنبش که مخالفت با نفوذ استعماری بیگانگان بود و نیز ابزار پیشبرد جنبش که بسیج مردم علیه حکومت بود، جنبش تنباکو را همچون تحرکی در روند نوسازی از پایین قرار می‌دهد. اما این امر موجب نمی‌شود که این جنبش پیش‌رآمد نهضت مشروطیت دانسته شده و یا ریشه‌های نهضت مشروطیت در آن جنبش تشخیص داده شود.^۱ جنبش تنباکو بروز بحران فراگیر و فزاینده‌ی جامعه‌ی سستی بود. در عین حال معرف این بود که چنان جامعه‌ای می‌کوشید در برابر تهاجم ویرانگرانه‌ی غرب از موجودیت خود به‌عنوان جامعه‌ی سستی دفاع کند. جنبش تنباکو، به خودی خود و جدا از آن اعتراضات سیاسی که پیش از آن وجود داشت و پس از آن نیز ادامه یافت، عمدتاً تداوم جامعه‌ی سستی را در همان هویت پیش از اعطای امتیازها به بیگانگان، می‌طلبید. اما نهضت مشروطیت کیفیت، برنامه و غایتی دیگر داشت.

۱. نمونه‌ای از این دست تحلیل‌ها را می‌آورم: «جنبش تنباکو درآمدی بر نهضت مشروطیت ایران بود که حدود پانزده سال بعد از آن متحقق شد. اگر در جنبش تنباکو فلسفه سیاسی مشخصی وجود نداشت، و نقشه‌ای جدی برای تحول در اساس حکمرانی موجود نبود، مشروطه آن خلاء را نیز پر کرد و علماء باستانی که به رشته تحریر درآوردند، به گونه‌ای استدلالی نعم‌البدل خودکامگی را که مشروطه باشد، تبیین فقهی و اصولی کردند» (آبادیان، حسین، *اندیشه دینی و جنبش فیلدرژی در ایران*، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۶، ص ۱۹۲) می‌توان پرسید علماء متکی به کدام سنت اندیشه‌ی سیاسی دینی با رسانی که به رشته تحریر درآوردند و آن هم به گونه‌ای استدلالی، نعم‌البدل خودکامگی را که مشروطه باشد تبیین فقهی و اصولی کردند؟ و جز این از نظر من فقط مسئله‌ی "توجیه" در میان بود و نه "تبیین".

پیش‌زمینه‌ی آن همان اعتراضات سیاسی بود که پیش از جنبش تنباکو در ایران وجود داشت و پس از آن نیز تداوم یافت. نهضت مشروطه تحت رهبری یک مجتهد اعلم و از طریق فتوا به موفقیت نرسید. در این نهضت بخشی از روحانیت همراه با مردم درگیر مبارزه‌ای شد که رهبری آن را به دست آورد. در جنبش تنباکو، روشنفکران نقشی بیش از نقش حامی - از طریق چاپ و پخش اعلامیه - نداشتند. اما نهضت مشروطه، نهضتی بود که رهبری فکری آن یکسره با روشنفکران بود. این نهضت بر خلاف آن جنبش، از پشتوانه‌ی یک نهضت فکری چندده‌ساله با هدف معین‌نوسازی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی برخوردار بود. نهضتی که به مرور توانست بخشی از روحانیت را به دفاع از نوسازی سیاسی سوق دهد. اگر در تحصنی که در سال ۱۳۲۳ ق. "مهاجرت صفری" خوانده شد، روحانیان خواست‌های هشت‌گانه‌ای را مطرح کردند که یکی از آن‌ها تأسیس "عدالتخانه" بود - این همان عدالت‌خانه‌ای بود که بعداً در تحصن سفارت انگلیس شد "مجلس شورای ملی" - حدوداً پانزده سال پیش از آن، ملک‌خان در شماره‌ی ششم روزنامه‌ی **قانون** و برای نخستین‌بار در ایران از لزوم تأسیس "مجلس شورای ملی" به منظور برچیدن بساط استبداد سخن گفته بود.

جنبش تنباکو از آن جا که حامل هیچ اندیشه‌ی سیاسی نبود که حکومت آرمانی روحانیت شیعه، یعنی حکومت **فقهی** - شرعی به رهبری نایب امام را نقض کند، ممکن بود که در راستای تأسیس چنین حکومتی دانسته شود. اما نهضت مشروطیت اساساً با نظریه‌ای متمایز از آن حکومت آرمانی تعریف می‌شد. همین امر باعث می‌شد که روحانیان مشروطه‌طلب عمدتاً با این استدلال به توجیه دفاع از تأسیس حکومت مشروطه بپردازند که شرعاً این حکومت از شر حکومت استبدادی کمتر است. این استدلال نیز وجود داشت که چون حکومت مشروطه قدرت سلاطین قاجاری را محدود می‌کند، این حکومت به نفع روحانیت وارد عمل خواهد شد.

بخش مترقی روحانیت با شعار حمایت از تأسیس "عدالتخانه" وارد کارزار مشروطیت شد. این هدف از وجه تبلیغی وسیعی در میان ایرانیان برخوردار بود.

مفهوم "عدالت" در مرکز اندیشه‌ی سیاسی سنتی ایرانیان قرار داشت و عدالت‌خواهی - البته با ادراکی اخلاقی - مهم‌ترین خواسته‌ی سیاسی ایرانیان در قرون و اعصار بود. بنابراین برای روحانیت نیز ممکن بود که از جمله به پشتوانه‌ی سنت شریعت نامه‌نویسی و رشد تضادش با قاجاریه - که می‌توانست حکومت‌شان را ظالمانه معرفی کند - همچنان که برای حفظ و گسترش نفوذش در جامعه به‌طور خودبه‌خودی رو به عدالت‌خواهی بیاورد. همین گرایش خودبه‌خودی بود که بعداً در همگامی با روند مبارزات اجتماعی، دست آخر با درخواست تأسیس مجلس پیوند خورد و در پیشرفت نهضت مشروطیت نقش به‌سزایی یافت.

این نیز گفتنی است که در میان نیروهای مشروطه‌خواه، روحانیانی با گرایش‌های شیخی و ازلی نیز حضور داشتند و مشارکت اینان، به‌ویژه همراهی روحانیان طرفدار "صبح ازل" به‌عنوان یکی از دوشاخه‌ی اصلی نهضت بایه، در پیشرفت مشروطیت مؤثر بود. در مورد نهضت باب به درستی گفته شده است که «ریشه‌های فکری این نهضت بیشتر به نهضت‌های افراطی و بدعت‌آمیز اسلامی در دوره‌ی قرون وسطی می‌رسد و نه به نهضت‌های آزادیخواهانه‌ی اصلاح‌طلب غربی»^۱ با این حال هم آموزه‌های باب و هم رهبری سیاسی ملاحسین بشرویه برخوردار از جنبه‌های اصلاح‌طلبانه‌ای در چارچوب فرهنگ سنتی ایران بود. هم این جنبه از آموزه‌های فکری - سیاسی نهضت بایه و هم مخالفت رادیکال این نهضت با قاجاریان باعث شد تا برخی از روحانیان ازلی به سلب فعالان مشروطه‌خواه درآیند.

- تجار و اқشار متوسط سنتی و جدید: از گذشته‌های دور و به علت نقش ایران در ترانزیت کالا میان شرق و غرب، قشری از تجار به وجود آمده بود که، در محدوده‌ی ناچیزی، مستقل از حکومت عمل می‌کرد. مشخصاً از زمان صفویان

۱. لمبتون، آن، *ایران عصر قاجار*، ترجمه‌ی سیمین فصیحی، انتشارات جاودان خرد، ۱۳۷۵، ص ۳۶۶.

به بعد دو عامل مهم بر وضع تجارت در ایران مؤثر افتاد. از یک سو فتح قسطنطنیه از سوی عثمانیان باعث شد تا شاه‌رگ حیاتی تجارت ایران با غرب در اختیار کشوری قرار داشته باشد که از همان آغاز به قدرت رسیدن صفویان به دشمنی با آنان پرداخت. اما از سوی دیگر، با رشد تضاد میان عثمانیان و کشورهای اروپایی، اروپاییان که وجود جبهه‌ای قوی در بخش شرقی امپراتوری عثمانی را به نفع خود می‌دیدند مناسبات خود با ایران - و از جمله مناسبات تجاری - را گسترده‌تر کردند. اگر آن عامل نخست در تضعیف تجارت مؤثر می‌افتاد اما عامل دوم در کنار این که برخی پادشاهان صفوی - مشخصاً عباس اول - غارتگری را از راه تجارت پیش گرفته بودند در جهت تقویت قشر تجار عمل می‌کرد.

اما این موضع در قرن نوزدهم به کلی دگرگون شد. از یک سو امپراتوری عثمانی چندان ضعیف شده بود که برای پایداری در برابر تهاجمات روسیه‌ی تزاری چاره‌ای جز توسل به اروپا نداشت و از سوی دیگر غرب در ارتباط با ایران از یک هم‌پیمان سیاسی - نظامی به استعمارگر مهاجمی تبدیل شده بود. نتیجه، به مخاطره افتادن هرچه بیشتر موقعیت اقتصادی - اجتماعی تجار و اقشار متوسط سستی بود.

در عین حال، تا پیش از گسترش مناسبات اقتصادی با غرب، اقشار متوسط سستی و حتی بورژوازی ایران - که عمدتاً بورژوازی تجاری بود - از چنان انسجام اجتماعی و آگاهی سیاسی برخوردار نبودند که بتوانند به‌عنوان نیروی اجتماعی مهمی در روند تحولات سیاسی - اجتماعی تأثیر گذارند. تجارتی نشدن کشاورزی، عدم استقلال صنعت، محدود بودن مناسبات تجاری با کشورهای دیگر، فقدان امنیت مالی تجار، نبودن راه‌های تجاری مناسب، فساد فزاینده‌ی دیوانسالاری حکومت، فروپاشی جامعه‌ی سستی... و گسترش فقر عمومی از جمله عوامل ضعف اقتصادی و اجتماعی قشر تجار و نیز اقشار متوسط سستی بود. در چنین شرایطی بورژوازی و اقشار متوسط سستی برای حفظ موقعیت اقتصادی و اجتماعی خویش و ایستادگی در برابر تعدیات حکومت نسبت به خود، به نزدیکی با روحانیت - که از اقتدار سستی برخوردار

بود - سوق می‌یافت. این نزدیکی متکی به نیاز دوجانبه‌ای بود: روحانیت که پس از به قدرت رسیدن نادرشاه هرچه بیشتر به‌عنوان نهاد مستقل از حکومت شکل می‌گرفت، به حمایت بیشتر اقتصادی تجار و اقشار متوسط سستی نیاز می‌یافت. بارزترین نتیجه‌ی سیاسی - اجتماعی این نزدیکی، جنبش علیه امتیاز تنباکو بود که در آن، روحانیت از مبارزه‌ی صنفی تجار حمایت کرد.

گسترش نفوذ اقتصادی غرب در ایران تأثیر دوجانبه‌ای بر این اقشار گذاشت:

از یک سو بسط مناسبات تجاری با غرب و ورود تکنولوژی غربی به ایران زمینه‌ای شد تا قشر متوسط جدید و یک هسته‌ی کوچک بورژوازی صنعتی در ایران به وجود آید. همچنان که عاملی شد برای این که بورژوازی تجاری ایران نیز از طریق افزایش تولیدات موردنیاز غرب رشد کند. پیش از این اشاره کردیم که حکومت برای رفع نیازهای مالی خود مجبور به فروش هرچه بیشتر املاک خالصه بود. بالطبع، عمده‌ی این زمین‌ها از سوی تجار شهری خریداری می‌شد. در مواردی بخشی از این زمین‌ها که قبلاً جزء موقوفات بود و تبدیل آن‌ها به زمین‌های خالصه به تشدید تضاد دستگاه روحانیت با سلطنت می‌انجامید، از سوی تجار مجدداً وقف می‌شد؛ امری که در نزدیکی روحانیت و تجار تأثیر داشت. علاوه بر این، خریداران زمین‌های خالصه که مرکز زندگی و فعالیت‌شان شهر بود، در این املاک محصولاتی را تولید می‌کردند که قابل عرضه به بازارهای خارجی باشد. این امر، در کنار رشد تولید در این املاک خصوصی به مرور باعث ثروتمند شدن این قشر تاجر - زمین‌دار شد. یکی از عوارض ثروتمند شدن این قشر تشدید تعدیات حکومت و بنابراین تشدید تضاد این قشر با حکومت شد.

از سوی دیگر، تعمیق و گسترش نفوذ استعماری غرب به تخریب موقعیت اقتصادی و اجتماعی اقشار متوسط سستی و نیز بورژوازی صنعتی نوپای ایران می‌انجامید. به مرور صنایع سستی و حتی صنایع جدید، از این لحاظ که تولیدات آن‌ها چه از نظر کیفیت و چه از نظر قیمت توانایی رقابت با محصولات اروپایی را نداشتند، به ورشکستگی سوق یافتند. با افزایش نفوذ اقتصادی غرب در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، کارخانجات زیادی از جمله چینی‌سازی، بلورسازی، فرش‌بافی، نخ‌ریسی، کاغذسازی، قندسازی، پارچه‌بافی، شمع‌ریزی،

ابریشم‌تابی، کبریت‌سازی، پنبه پاک‌کنی، تفنگ و باروت‌سازی، فشنگ‌سازی، توپ‌ریزی و... که در تأسیس و تقویت بورژوازی صنعتی ایران نقش داشتند، به سرعت به تعطیلی کشیده می‌شدند. تشدید وابستگی حکومت قاجاریان به کشورهای غربی نیز باعث می‌شد که این حکومت به ضرر منافع تاجران ایرانی به شرکت‌های غربی، امتیازات فراوانی دهد. قاجاریان چندان در اندیشه‌ی منافع خویش بودند که هرگز به حمایت از تولیدات داخلی برنیامدند.

در نیمه‌ی دوم سده نوزدهم، طبقه متوسط مرفه به دو بخش متفاوت تقسیم شد. از یک سو رشد تجارت خارجی، ظهور بورژوازی وابسته کوچک ولی ثروتمند را سرعت بخشید و از سوی دیگر، هجوم کالا، سرمایه و تاجر خارجی، موجب ضعف و افول بورژوازی ملی می‌شد. این رکود و افول - که برای هردو گروه حیدری - نعمتی، متشرعه - شیخی، شیعی - بهایی، تهرانی، تبریزی، اصفهانی، شیرازی، کرمانی و مشهدی زیان‌آور بود - همراه با شبکه ارتباطی گسترده، موجی از نارضایتی را بین همه بازاریان کشور به وجود آورد.^۱

هردو این عوامل باعث شد تا بورژوازی تجاری و قشر متوسط سستی و جدید ایران به مرور از اقشاری که عمدتاً منافع و مصالح صنفی خود را دنبال می‌کردند به اقشاری با هویت سیاسی متمایل شوند. بسط مناسبات تجاری ایران با غرب باعث می‌شد عناصری از تاجر در رفت و آمد گسترده‌تری با غرب و یا کشورهای تحت سلطه‌ی غرب (مثلاً هند و مصر) و حتی کشورهای که اصلاحات سیاسی - اجتماعی را زودتر از ایران شروع کرده بودند (مثل عثمانی) قرار گیرند. این نیز قابل تأکید است که تعداد قابل توجهی از تاجران ایرانی با گسترش تجارت ایران با کشورهای دیگر اصلاً مقیم شهرهایی مثل استانبول، تفلیس، کلکته، بمبئی، قاهره شده بودند. اینان در انتقال کالا و نیز اندیشه‌های غربی از طریق روزنامه و کتاب به ایران نقش بسیار مؤثری داشتند. زندگی آنان

۱. آبراهامیان، پرواند، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه‌ی احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی، نشر نی، ۱۳۷۷، ص ۷۸.

در خارج از ایران بسیاری از این قشر تجار را با عقب‌ماندگی‌های ایران آشنا کرد و آنان را به مقابله با شرایط موجود ایران سوق داد. از این لحاظ گسترش تجارت به دو صورت به نفوذ افکار ترقی خواهانه و اصلاح طلبانه در میان این اقشار انجامید: یکی این که در عناصری از این اقشار گرایش‌های قوی روشنفکری ایجاد شد. به‌طور مثال، ابراهیم بیگ مراغه‌ای که از بازرگانان بود و طالبوف تبریزی که «به‌مقاطعہ کاری و سایر فعالیت‌های اقتصادی خصوصی که زمینہ‌اش در قفقاز فراهم بود، پرداخت»^۱ به روشنفکرانی تبدیل شدند که با آثار خود نقش مؤثری در بیداری افکار عمومی در پیش از مشروطیت به عهده گرفتند. دیگر این که آشنایی این اقشار با فرهنگ و تمدن غرب به مرور باعث نزدیکی گسترده‌ی این اقشار و روشنفکران - یعنی حاملان اصلی فرهنگ و تمدن غرب - شد. این نزدیکی در رشد سیاسی - اجتماعی تجار و اقشار متوسط سستی و جدید و نیز تحركات سیاسی - اجتماعی اینان تأثیر بسیار داشت. اگر که مناسبات جامعه‌ی سستی باعث نزدیکی روحانیان و تجار شده بود، در دوره‌ی بسط مناسبات با کشورهای غربی و مطرح شدن اصلاحات و نوسازی، نزدیکی اجتماعی و وحدت نظر سیاسی در میان تجار و روشنفکران تقویت گردید.

هر دو عامل رشد افکار ترقی خواهانه و اصلاح طلبانه در میان تجار اقشار متوسط، باعث شد تا اینان نخستین نیروی اجتماعی باشند که در فعالیتی سازمان یافته علیه حکومت استبدادی و نیز نفوذ استعماری غرب اقدام کنند. اینان توانستند در شوال ۱۳۰۱ ق. اجازه‌ی تأسیس «مجلس وکلای تجار ایران» - که نهادی در اصل صنفی، اما با گرایشی سیاسی بود - را از ناصرالدین شاه بگیرند. این مجلس نخستین نهاد نوینی بود که با اهداف و مرامنامه‌ی صنفی از سوی یک قشر اجتماعی در ایران تأسیس شد. این نهاد هرچند به سرعت از سوی حکومت به بن بست رانده شد اما در ایجاد و رشد گرایش‌های اصلاح طلبانه‌ی اقتصادی - سیاسی در میان تجار و نیز اتحاد آنان اثرات بسیار برجای گذاشت. این مجلس به سرعت به یک نهاد سراسری تبدیل شد. در چگونگی

۱. آدمیت، فریدون، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، همان، ص ۲.

پیشبرد امور مجلس و نیز در آنچه به‌عنوان مرامنامه‌ی مجلس تنظیم شده بود می‌توان آثار نزدیکی تجار و روشنفکران را تشخیص داد. مرامنامه‌ی مجلس، مترقی بود و برخوردار از جنبه‌ی پررنگ اصلاح‌طلبانه. این گرایش در مخالفت با گسترش نفوذ استعماری غرب از جمله به صورت زیر بروز می‌یافت.

متاع فرنگستان به اندازه‌ای در مملکت ایران وافر شده است - از قبیل امتعه و اقمشه و غیره که متاع نفیسه مملکت ایران را که به درجات شیء بهتر و بادوام‌تر از متاع فرنگستان است، منسوخ نموده و کارخانجات قدیم بسیار متروک شده، و ارباب صنایع تارک و از شغل اصلی خود مجدداً بازمانده و پریشان شده‌اند. به اندک توجهی از طرف اعلیحضرت... تجار ایران متعهد می‌شوند که در اندک زمان، در هر بلدی از بلاد ممالک محروسه کارخانجات متعدد احداث نمایند، و اشخاص بیکار که در مملکت هستند دارای شغل و کار شوند، و احتیاج عامه از متاع فرنگستان خیلی کم شود، بلکه بعون‌الله صنایع داخله به خارجه حمل شود.^۱

این موضع‌گیری نشانه‌ی رشد آگاهی طبقاتی و سیاسی در میان تجار ایران بود. اما حکومت در مسیر وابستگی و تحت‌الحمایگی پیش می‌رفت. از این رو با تشدید وابستگی، زمینه‌های نوسازی صنعتی - اقتصادی هرچه بیشتر تخریب شد و جامعه به ورشکستگی سوق یافت. صادرات ایران متداوماً کاهش یافت و در پی آن بر شدت بحران پولی افزوده شد. تقلب در مسکوکات از سوی حکومت پیش گرفته شد و... بالاخره با به حاشیه رانده شدن هرچه بیشتر تجار از سوی حکومت، این قشر که به همراه اقلشار متوسط سستی و جدید که دیگر عمدتاً از طریق خواندن روزنامه‌هایی که از سوی روشنفکران در خارج از ایران منتشر می‌شد آگاهی کسب می‌کردند، هرچه بیشتر در تعارض با حکومت قرار گرفت. نخستین قشری که رویارویی‌اش با حکومت، نقطه‌ی شروع نهضت مشروطه شد، قشر تجار بود. در عین حال، اگر نیروی اصلی نوسازی از بالا

۱. به نقل از: آدبیت، فریدون و ناطق، هما، *افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر شده دوران قاجار*، آگاه، ۱۳۵۶، ص ۳۲۰.

عمدتاً دیوانسالاری‌ای بود که از نظر فکری از سوی روشنفکران تغذیه می‌شد، نیروی اصلی پیش‌برنده‌ی نوسازی از پایین یا نهضت مشروطیت، عمدتاً اқشار متوسط سستی و جدید بودند که در پی گسترش مناسبات با غرب رشد یافته و تقویت شده بودند. اتحاد عمل این اқشار تحت رهبری روحانیت مترقی نهضت مشروطیت را پیش برد.

- روشنفکران: آشنایی ایرانیان با غرب در دوره‌ی متأخر، یعنی در زمان قاجاریان، به پیش از به وجود آمدن روشنفکران باز می‌گشت. به زمانی که برخی سیاحتگران یا مأموران حکومتی و محصلان اعزامی به اروپا یا مستعمرات اروپاییان، دریافت‌های خود را از فرهنگ و تمدن نوین غرب ثبت می‌کردند. *تحفة العالم* نوشته‌ی عبدالطیف شوشتری در سال ۱۲۱۶ ق. حاصل تماس او با فرهنگ و تمدن غربی در هند بود. *حیرت‌نامه* نوشته‌ی میرزا ابوالحسن شیرازی نیز بازتاب مواجهه‌ی اوست با فرهنگ و تمدن غرب که پس از بازگشت از مأموریت‌اش به لندن در سال ۱۲۲۴ ق. نوشت. این آثار عمدتاً حاوی دریافت‌های اولیه‌ی ایرانیان از فرهنگ و تمدن نوین غرب و بیانگر حیرت آنان در پی این نخستین مواجهه‌ها و دریافت‌ها بود. به همین دلیل، این آثار به معنای دقیق کلمه روشنفکرانه نبودند. در مرحله‌ی بعد بود که روشنفکران به وجود آمدند. در مرحله‌ای که برخی از عناصر اқشار متوسط جدید که برای تحصیل و تجارت به اروپا یا روسیه و برخی کشورهای دیگر فرستاده شده بودند به واسطه‌ی هویت یافتن با فرهنگ و تمدن غرب و تأثیرپذیری از روند اصلاحات در کشورهای مثل هند و عثمانی و مصر، خود را در تعارض با فرهنگ سستی‌ای یافتند که میراث‌دار آن بودند. تعارضی که آن را در سطح اجتماعی همچون تقابل عقب‌ماندگی ما و پیشرفتگی غرب دریافتند و مهم‌تر این که به چاره‌جویی رفع عقب‌ماندگی ایران پرداختند. روشنفکری ایران در این مرحله و بر زمینه‌ی این تعارض بود که ایجاد شد.

بالطبع در این مرحله هنوز جریان روشنفکری وجود نداشت. صرفاً تک روشنفکرانی در جامعه مطرح شده بودند که به فعالیت روشنفکرانه می‌پرداختند.

اما مهم‌تر این که در چنان شرایطی نیروی اجتماعی مستقل و قدرتمندی در جامعه وجود نداشت که از فعالیت‌های روشنفکرانه برای تأسیس و تدوین و پیشبرد نوسازی حمایت کند. ایران، در تاریخ خود از طبقه‌ی اشراف مستقل از حکومت برخوردار نبود. اشرافیتی که عناصر لیبرال آن ممکن بود در تعارض با زیاده‌خواهی‌ها و خودسری‌های حکومت استبدادی رو به زوال، از برنامه‌های نوسازانه و اصلاحی روشنفکران حمایت کنند. بورژوازی ایران نیز در حدی ضعیف بود که به‌طور خودانگیخته‌ای توان حمایت از روشنفکران و پیشبرد طرح‌های نوسازی‌ای را نداشت که متضمن منافع طبقاتی خودش بود. فقدان چنین نیروهایی از موانع اصلی تأسیس جریان روشنفکری در ایران بود و بنابراین باعث شد حضور به‌طور نسبی مستقل این جریان در عرصه‌ی تحولات سیاسی - اجتماعی به تأخیر افتد. این وضعیت اجتماعی از جمله عواملی بود که موجب شد هم جریان روشنفکری و هم روند گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در جوامعی مثل ایران - درکل - متمایز از غرب پیش برده شود.

در این مرحله‌ی آغازین روند نوسازی، تک روشنفکران ایران برای پیگیری روند نوسازی عمدتاً دو راه متمایز را پیش پای خود می‌دیدند:

- نخست این که با ورود به دیوانسالاری حکومت بکوشند برنامه‌ی نوسازی را از بالا و در قالب آمرانه‌ای پیش ببرند. در این حال روشنفکران اگر از یک‌سو ایجاد حکومت مرکزی مقتدری را برای پیشبرد نوسازی از بالا خواستار می‌شدند - و این با منافع حکومت سازگار بود - اما از سوی دیگر موفقیت در هر حدی از نوسازی، مستلزم حد متناسبی از تعدیل و تخفیف خودکامگی حکومت بود؛ که این به هیچ وجه با منافع حکومت استبدادی سازگار نبود. حکومت استبدادی نیز خصلتاً حکومتی روزینه است و اساساً نمی‌تواند منافع و مصالح لحظه‌ای‌اش را

۱. در مورد نقش اشراف در غرب از جمله گفته شده است: «کافی است یادآوری کنیم که دموکراسی پارلمانی در انگلیس عمدتاً مخلوق این طبقه [= طبقه‌ی زمین‌دار] بود. اساساً مفهوم نوین قدرت مشروع و جامعه‌ی بازار از منازعه‌ی میان اشراف و دربار برخاسته است.» (مور، برینگتون، *ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۳۴۸.

به منظور منافع و مصالح درازمدت‌اش نادیده بگیرد. به‌ویژه از این رو که قاجاریان استبداد شرقی زوال‌یافته‌ای را نمایندگی می‌کردند، در آزمندی نسبت به تحقق منافع آتی و فوری خویش هیچ پای‌بندی مؤثری نسبت به منافع درازمدت خویش از طریق برنامه‌های نوسازی نشان ندادند. بنابراین تلاش‌های روشنفکران برای ترغیب حمایت ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه در ایجاد حکومت متمرکز مقتدری که به‌طور نسبی از طریق حاکمیت قانون، نظم یافته باشد مکرراً به شکست می‌انجامید. میرزا ملکم خان در دوره نخست فعالیت سیاسی‌اش برجسته‌ترین روشنفکر تدوین‌کننده و پیش‌برنده‌ی برنامه‌ی نوسازی از بالا بود.

— این که با کنار کشیدن از دستگاه حکومت به واسطه‌ی این درک صحیح که حکومت به‌علت استبدادی بودن به اجرای برنامه‌ی راستین نوسازی پای‌بندی ندارد، رو به سوی افشار و طبقات مردم آوردند. این روشنفکران چاره‌ی اصل، عقب‌ماندگی ایران را در تعالی‌یافتن فرهنگ عمومی مردم دانستند. پس کوشیدند با نشر آثار ادبی - سیاسی و نیز روزنامه‌ها فرهنگ نوینی را در میان مردم انتشار دهند. اینان در پیشبرد برنامه‌ی نوسازی فرهنگی خویش، خود را رویاروی فرهنگ سنتی بسیار ریشه‌داری می‌یافتند که در آن، دین در قالب روایت سنتی‌اش نقش محوری داشت. پس بیشترین توجه خود را به انتقاد از فرهنگ سنتی ایران و نظام سیاسی حامی این فرهنگ معطوف کردند. میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی برجسته‌ترین این گروه از روشنفکران بودند.

تأکید بر این نکته اهمیت دارد که هر دو گروه روشنفکرانی که از طریق دو رویکرد فوق به نوسازی جامعه‌ی ایران می‌اندیشیدند، در مینا قرار دادن فرهنگ و تمدن غرب و حرکت از آن، چه در زمینه‌ی نقد سنت‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه و چه تشخیص راهکارهای ایجاد تغییر در جامعه‌ی سنتی، اشتراک نظر داشتند. برای این هر دو گروه روشنفکران، فرهنگ و تمدن نوین به جز آنچه در غرب تحقق یافته بود، قابل تصور نبود. پس در مراحل نخست گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد پذیرفتنی است که آنان هرآنچه را که در غرب تحقق یافته بود، درخواست کنند. آنان عمدتاً به آن الگوهای نظری و یا

عملی در عرصه‌ی فرهنگ و سیاست می‌پرداختند که از غرب اخذ می‌کردند. از این لحاظ دریافت نخستین آنان - هردو گروه - از متجدد شدن، در چارچوب "غربی شدن" قرار می‌گرفت. در آن وضعیت تاریخی آنان هنوز با جامعه‌ای غیرغربی که گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد را پشت سر گذاشته باشد مواجه نبودند تا از طریق شناخت چنان تجربه‌ای درک کنند که این گذار از راه "غربی‌سازی" جامعه‌ی غیرغربی ممکن نیست. (هرچند روشنفکران اصلاح-طلبی که به ناگزیر ایران را ترک می‌کردند از جمله با اقامت در کشورهای غیرغربی مثل عثمانی و مصر که دوره‌ی گذار خود را زودتر از ایران شروع کرده بودند، از تحولات دوره‌ی گذار این کشورها تأثیر می‌پذیرفتند.) در عین حال، برای آنان ممکن نبود که در مراحل نخستین آشنایی با فرهنگ و تمدن غرب، بنیان این فرهنگ و تمدن را که "مدرنیته" بود بشناسند. شناخت آنان از مبانی فرهنگ و تمدن نوین غرب در این مرحله، شناختی پراکنده، جزئی و مقدماتی بود و جز این نمی‌توانست باشد. این روشنفکران فقط می‌توانستند با "تجلیات" - و نه صرفاً "ظواهر" - فرهنگ و تمدن غرب آشنا شوند و بخواهند این "تجلیات" را به‌عنوان نهادها و ساختارهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... اقتصادی در جامعه‌ی خود تأسیس کنند. در روند تأسیس و تثبیت این نهادها و ساختارهای غربی در جامعه‌ای غیرغربی - یعنی در روند بومی کردن آن‌ها - بود که روشنفکران می‌توانستند به مرور از ذهنیت (Subjectivity) مستقلی برخوردار شوند که بتوانند از مبانی و اصول فلسفی مدرنیته‌ی غربی به شناختی برخوردار از کلیت (universality) و یکپارچگی (integrity) دست یابند. بدون پیشرفت در این روند - که آن را روند نوسازی (مدرنیزاسیون) خوانده‌ایم - تحقق مدرنیته در قرائت ملی آن برای روشنفکران و مردم جامعه‌ی غیرغربی ممکن نبود و نمی‌تواند باشد.

فعالیت روشنفکران در این دو راهکار همچنان ادامه داشت. اما عمدتاً به دو دلیل، یکی به بن‌بست رسیدن و شکست جریان اصلاحات از بالا و دیگری فراگیر شدن بحران جامعه‌ی سستی از جمله به علت فشارهای سلطه‌جویانه‌ی کشورهای غربی، تنش‌های اجتماعی چندان تشدید شد که روشنفکران روند

نوسازی از پایین بر محور تأسیس حکومت مشروطه را مطرح کردند. از آن جا که حکومت نشر عقاید معطوف به نوسازی سیاسی - اجتماعی و حکومت مشروطه را ناممکن می‌کرد روشنفکران طرفدار نوسازی سیاسی - اجتماعی با مهاجرت به کشورهای مختلف در خارج از ایران به نشر روزنامه‌هایی پرداختند - از جمله پرورش، ملت، حبل‌المتین، ثریا، اختر، ملانصرالدین، عروة الوثقی، قانون و... - که در گسترش اندیشه‌ی نوسازی سیاسی در ایران تأثیر بسیار داشتند.

حکومت مشروطه به‌عنوان حکومتی که از طریق حاکمیت قانون، دموکراسی پارلمانی و تفکیک قوا به نوعی نظارت مردمی بر قدرت سیاسی را تأمین می‌کند، همچون حکومت بدیل حکومت استبدادی موجود، از سوی روشنفکران به‌عنوان محور نوسازی سیاسی به جامعه معرفی شد. این حکومتی بود یکسره در تضاد با سنت اندیشه‌ی سیاسی در ایران. روشنفکران صدر مشروطه با معرفی این نوع حکومت - که غربی بود - به ایرانیان و زمینه‌سازی تأسیس آن در ایران نخستین گام بلند در نوسازی سیاسی را که بازتاب دور شدن آنان از پروژه‌ی «غربی‌سازی» بود، با موفقیت قابل توجهی پیش گذاشتند. روشنفکران تأسیس این حکومت را از طریق ایجاد ائتلافی از نیروهای اجتماعی دنبال می‌کردند. در عین حال نیروهای این ائتلاف نه‌چندان به هدف مبارزه - حکومت مشروطه - پای‌بند بودند و نه چندان آن را می‌شناختند. از این لحاظ مهم‌ترین دغدغه‌ی روشنفکران تجددطلب ایجاد و تحکیم آن ائتلاف اجتماعی برای استقرار حکومت مشروطه بود که کارآیی لازم برای تحقق تغییرات لازم سیاسی را داشته باشد. بنابراین، این روشنفکران بودند که می‌بایست قرائتی از حکومت مشروطه را به جامعه‌ی سستی آن روز ایران معرفی می‌کردند که نیروهای ائتلاف بتوانند آن را درک کنند و فراتر از آن، به خاطر استقرار چنین حکومتی به میدان آیند. در مرحله‌ی پیگیری نوسازی از بالا، روشنفکران می‌کوشیدند تا عمدتاً دیوانسالاران را با برنامه‌های نوسازی خویش همراه کنند. اما روشنفکران در مرحله‌ی نوسازی از پایین با هدف تأسیس حکومت مشروطه می‌بایست پیش از همه و بیش از همه بر روحانیت به‌عنوان سستی‌ترین قشر

نیروهای ائتلاف تأثیر بگذارند و آنان را برای اجرای نقش رهبری نهضتی که هدف از آن برقراری حکومتی متمایز از حکومت آرمانی روحانیت شیعه بود، ترغیب کنند.

در این مرحله‌ی پیگیری نوسازی از پایین بود که نوسازی سیاسی در مرکز توجه روشنفکران قرار گرفت. این امر، اجتناب‌ناپذیر بود. چرا که پیشبرد برنامه‌ی نوسازی از پایین در کشوری با حکومت استبدادی اساساً مستلزم در اولویت قرار گرفتن نوسازی سیاسی است. از این لحاظ بود که هدف اصلی نوسازی از پایین در ایران آن دوره، تأسیس حکومت مشروطه شد. جز این اگر می‌بود برنامه‌ی نوسازی صرفاً در چارچوب نوسازی آمرانه‌ای قرار می‌گرفت (مثلاً در زمان رضاشاه) که تحت سیطره‌ی استبداد، نهایتاً گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد را دچار اختلال و انحراف می‌کرد.^۱

لذا تأسیس حکومت مشروطه در ایران فقط مرحله‌ای از مراحل نخستین روند گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد بود. با تکرار این نکته که استقرار حکومت مشروطه در ایران نخستین گام مهم روشنفکران در دور شدن از پروژه‌ی

۱. رامین جهاننگلو در این ارتباط می‌گوید: «به نظر می‌رسد برداشتی که کشورهای جهان سوم و بویژه ایران در یکصدوپنجاه سال گذشته از مدرنیته داشته‌اند بیشتر در قالب فرایند نوسازی بوده است. این فرایند همواره به دو صورت "آمرانه" یا "خلاقانه" شکل گرفته است. نقش روشنفکران جهان سوم در هر دو نوع این انتقال مهم بوده است. روشنفکران جهان سوم گاه نقش مؤثری در "نوسازی آمرانه" داشته‌اند و گاهی نیز نقشی در "نوسازی خلاق" به عبارت دیگر زمانی با دولتها و برای دولتهای خود و زمانی هم علیه آنها فعالیت کرده‌اند." (جهاننگلو، رامین، همان، صص ۴۷-۴۸)

ابهامی که در گفته‌ی بالا وجود دارد به خاطر به کار بردن دلخواهانه‌ی مفاهیم "نوسازی آمرانه" و "نوسازی خلاق" به جای "نوسازی از بالا" و "نوسازی از پایین" است. این ابهام وقتی آشکارتر می‌شود که پرسیم مگر "نوسازی آمرانه" نمی‌تواند "خلاق" باشد؟ (همچون نوسازی آمرانه‌ی ژاپن در دهه‌های آخر قرن نوزدهم و دهه‌های نخستین قرن بیستم). نوسازی - البته اگر راستین باشد - در هر حال خلاق است. مشکل نوسازی آمرانه‌ی ایران مثلاً در حکومت پهلوی از جمله این بود که این حکومت برنامه‌ای "حلی" برای نوسازی پیش نگرفت و به همین علت اصلی بود که در مجموع، حتی نتوانست نوسازی آمرانه‌ای را پیش ببرد و بنابراین به برنامه‌ی شبه‌نوسازی درغلتید.

“غربی‌سازی” و گرایش به پروژه‌ی “نوسازی” بود باید گفت که همین هدف نخستین برنامه‌ی نوسازی از پایین، روشنفکران را – آگاهانه و ناآگاهانه – به اندیشیدن در موضوع چگونگی گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد هدایت می‌کرد؛ موضوعی که نه فقط به نوسازی سیاسی بلکه به نوسازی عمومی جامعه در جهت گذار به جامعه‌ی متجدد مربوط می‌شد. روشنفکران صدر مشروطه در این موضوع اساسی به راهکارهای متفاوتی می‌اندیشیدند و هرچند همگی متأثر از تجددطلبی بودند اما در انتخاب مسیر رسیدن به جامعه‌ی متجدد با هم اختلاف نظر داشتند. در ادامه برخی از الگوهای پیشنهادی روشنفکران برای گذار به جامعه‌های متجدد را برمی‌رسیم.

نهضت مشروطیت ایران به‌عنوان نهضتی بیانگر پیشرفت در روند نوسازی از پایین، فقط از طریق ایجاد ائتلافی میان سه نیروی روشنفکران، تجار و اқشار متوسط سنتی و جدید و نیز روحانیان ممکن شد. روشنفکران به‌طور عمده اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی را در ایران مطرح کردند و گسترانیدند؛ روحانیان به‌طور عمده رهبری نهضت را در اختیار گرفتند و تجار و اқشار متوسط سنتی و جدید به‌طور عمده نیروی انسانی، نیازهای تدارکاتی و امکانات سازمانی لازم برای نهضت را فراهم آوردند. در پیدایش زمینه‌های این ائتلاف عوامل بسیاری دخالت داشت: روحانیت مترقی از دهه‌ها پیش به درک ضرورت اصلاحات نزدیک شده بود؛ تجار و اқشار متوسط سنتی حتی پیش‌تر از جنبش تنباکو به روشنفکران نزدیک می‌شدند؛ روشنفکران با آگاهی بیشتری نسبت به قبل سعی در نزدیکی به قشر مترقی روحانیت داشتند؛ پس از درگذشت میرزا حسن شیرازی، تا مدتی مرجعیت در یک مجتهد اعلم تداوم نیافت و... از جمله این عوامل بودند که زمینه‌ی پیدایش گرایش‌های گوناگون سیاسی در جامعه و بنابراین ایجاد ائتلاف‌های گوناگون سیاسی را تقویت کردند. ائتلافی که به نهضت مشروطیت انجامید، مبارزهای سیاسی را سامان داد که با آن ایران به دوران معاصر تاریخ‌اش گام نهاد.

نفوذ و هجوم اقتصادی و سیاسی غرب، از جمله، نیروهای اجتماعی را در

ایران به وجود آورد و یا بندهای اسارت پیشین‌شان را سست کرد که جذب این نیروها در ساختار جامعه فقط از طریق پیش گرفتن روند نوسازی همه‌جانبه ممکن بود. لذا نوسازی که مشخصاً در بعد سیاسی به حذف یا دست‌کم، تعدیل حکومت استبدادی سوق می‌یافت با مقاومت سختی از سوی نیروهای محافظه‌کار دربار، دیوانسالاری و شخص ناصرالدین شاه مواجه شد. برخی از نیروهای محافظه‌کار اجتماعی - از جمله بخش‌هایی از روحانیت و تجار سستی - نیز با پیشرفت روند نوسازی مخالف بودند. از این رو ممانعت از پیشرفت روند نوسازی باعث شد تا نیروهای جذب نشده در ساختار اجتماعی در مقام نیروهای مخالف نظام موجود به صحنه‌ی جامعه وارد شوند. بحران فراگیر ناشی از اضمحلال جامعه‌ی سستی نیز زمینه را برای گسترش فعالیت این نیروها آماده می‌کرد.

اگر روشنفکران در پراکندن اندیشه‌ی مبارزه‌ی فعال نوسازی‌گرایانه با هدف تأسیس حکومت مشروطه پیشگام بودند، بورژوازی تجاری در راه‌اندازی معارضه‌ی اجتماعی با حکومت، پیش از دیگر نیروهای اجتماعی به تلاش پرداخت:

نخستین تشکل توده‌ای "ائتلاف مشروطیت" در آوریل ۱۹۰۵/صفر ۱۳۲۳ شکل گرفت، آن‌گاه که صرافان و بزازها با حرکت منظم دسته‌جمعی، شکوائیه‌ای در اعتراض به دولت ارائه کردند. صرافان خواهان بازپرداخت وام‌هایی شدند که دوسال پیش از آن به دولت قرض داده بودند. تجار با سیاست تجاری جدیدی که به نفع تجار روس و به زیان ایرانیان بود مخالفت کردند و خواستار برکناری فوری مسیو نوز شدند... تظاهرکنندگان که جواب مساعدی از حکومت دریافت نکرده بودند، مغازه‌هاشان را در بازار تعطیل کردند... این عده تحت رهبری یکی از مغازه‌داران سرشناس / محمداسماعیل مغازه‌ای / و یک پارچه‌فروش ثروتمند / حاج‌علی شالفروش / در خارج از تهران، در حضرت عبدالعظیم بست نشستند. آن‌ها پنج روز در آنجا ماندند تا اینکه شاهزاده محمدعلی میرزا تعهد نمود که به محض اینکه

مظفرالدین شاه از سفر اروپایی اش بازگردد نوز عزل خواهد شد.^۱

البته بحران عمومی پیش از آن و با شروع صدارت عین‌الدوله در جمادی‌الثانی ۱۳۲۱ ق. به معارضه با حکومت سوق یافته بود. حتی در همین دوره بود که در تبریز در سال ۱۳۲۱ ق. بازاریان به همراهی روحانیان علیه مسیو پریم، رئیس بلژیکی گمرک آذربایجان، دست به تظاهرات زده و بازارها را بسته بودند.

تداوم همین جریان بود که از یک‌سو به مهاجرت روحانیان بزرگ به قم - "مهاجرت کبری" - و از سوی دیگر به بست‌نشینی در سفارت انگلیس انجامید. در این شرایط که دیگر نه حکومت‌کنندگان توانایی حکومت داشتند و نه مردم خواهان چنان حکومتی بودند، عامل خارجی - البته به خاطر تضاد منافع روسیه و انگلستان در ایران - نیز به همراهی با خواست مردم و در جهت حل تضاد داخلی مؤثر افتاد. تحصن در سفارت انگلیس از سوی تجار و روحانیان شروع شد و با پیوستن تمامی اصناف پایتخت، به یک بحران اجتماعی تام و تمام برآمد. رهبری این تحصن به عهده‌ی اصناف بود. روشنفکران و تحصیل‌کردگان نیز به مرور به متحصنین سفارت پیوستند و در هدایت سیاسی و رادیکالیزه شدن درخواست‌های متحصنین مؤثر افتادند. با تلاش روشنفکران بود که خواست اولیه‌ی تأسیس عدالتخانه به درخواست تأسیس "مجلس شورای ملی" تبدیل شد. متحصنین در سفارت انگلیس

هیأتی را که عمدتاً از روشنفکران آزادیخواه ترکیب یافته بود، برای مذاکره با دربار برگزیدند. این هیئت از قول و قرارهای گنگ و مبهم شاه مبنی بر تأسیس عدالتخانه راضی نبود. آنان خواستار فرمان مشروطه و برپایی مجلس شورا بودند و تأکید نمودند که متحصنین تا هر زمان که لازم باشد به اعتصاب و تحصن ادامه خواهند داد.^۲

در تداوم همین اعتصابات و اعتراضات، دولت عین‌الدوله سقوط کرد. مشیرالدوله به صدارت رسید و فرمان مشروطیت در ۱۳۲۴ ق/ مرداد ۱۲۸۵ ش

۱. آبراهامیان، یرواند، *مقالاتی در جامعه‌شناسی ایران*، ترجمه‌ی سهیلا ترابی فارسانی، شیراز، ۱۳۷۶، صص ۱۱۴-۱۱۵.
 ۲. پیشین، صص ۱۱۹-۱۲۰.

لغضا شد. مجلس اول در ۱۳ مهر ۱۲۸۵ افتتاح شد. این نخستین مجلس ایران، معرف کامل شروع روند نوسازی ایران بود. در ۹ دی ۱۲۸۵ قانون اساسی به امضای مظفرالدین شاه رسید. قانون اساسی مظهر نوسازی ایران شد.

نهضت مشروطیت ایران یکی از نخستین جنبش‌های مشروطه‌خواهی در جوامع شرقی بود که با هدف حذف قدرت مطلقه و خودکامانه، معرف شروع روند مدرنیزاسیون سیاسی شدند و با آغاز قرن بیستم میلادی گسترش یافتند. پیروزی انقلاب مشروطه نشان داد که نوسازی در ایران نه در مسیر نوسازی آمرانه (همچون ژاپن) و نه نوسازی سوسیالیستی بلکه در مسیر نوسازی لیبرالی (و دموکراتیک) عینیت یافته است. ایران از نخستین کشورهای بود که به این جنبش عظیم جهانی پیوست. پس از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه - که آن هم ماهیتاً ضداستبدادی بود - ایران نخستین کشور آسیایی بود که با شروع قرن بیستم به این مبارزه‌ی جهانی پیوست و آن را با موفقیت به پیش برد.^۱

۱. حسین بشیریه می‌نویسد: «انقلاب مشروطه در بستر تاریخ سیاسی ایران، مبین پایان عصر استبداد سنتی و آغاز تکوین ساخت دولت مدرن مطلقه بوده است. طبعاً چنین ساخت قدرتی را نمی‌توان به‌طور ذاتی از انقلاب مشروطه استنتاج کرد. لیکن این انقلاب معطوف به ایجاد دولت مدرن و متمرکزی بود که به لحاظ وضعیت تاریخی و شرایط توسعه اجتماعی و اقتصادی ایران قهراً خصلت مطلقه به خود می‌گرفت.» (بشیریه، حسین، *توسعه سیاسی در ایران*، همان، ص ۶۵)

ایشان هرچند معتقد است که ساخت "دولت مدرن مطلقه" را نمی‌توان "به‌طور ذاتی" از انقلاب مشروطه نتیجه گرفت اما با بیان این که "انقلاب مشروطه... مبین... آغاز تکوین ساخت دولت مدرن مطلقه بوده است" این عقیده را ابراز می‌کند که ساخت دولت مدرن مطلقه "قهراً" از انقلاب مشروطه‌ی ایران استنتاج شده است و نمی‌توانست که نشود. این نیز یعنی که حکومت رضاشاه پیامد قهری یا اجتناب‌ناپذیر انقلاب مشروطه و به نوعی ادامه‌دهنده‌ی آن بوده است. اما می‌پرسم اگر "ساخت دولت مدرن مطلقه" را نمی‌توان "به‌طور ذاتی" از انقلاب مشروطه نتیجه گرفت چرا نباید استقرار بعدی حکومت مطلقه یا استبدادی مدرن را نتیجه‌ی شکست انقلاب مشروطه بدانیم؟ انقلاب مشروطه هرچند به‌درستی قدرت متمرکز دولتی را نیز هدف خود داشت، اما این قدرت متمرکز موردنظر، مطلقه و استبدادی نبود. محور و بنیان انقلاب مشروطه، مبارزه با حکومت مطلقه‌ی استبدادی بود. حکومت مشروطه بدیل حکومت مطلقه‌ی استبدادی - چه سنتی و چه مدرن - بود. پس به قدرت رسیدن حکومت مطلقه‌ی مدرن بعد از انقلاب به معنای شکست قطعی

موفقیت نهضت مشروطیت حتی پس از به قدرت رسیدن محمدعلی شاه مستبد، که به مبارزه‌ی مستقیم با حکومت مشروطه پرداخت، پس از یک شکست و عقب‌نشینی اولیه ادامه یافت. استبداد صغیر که با کمک مستقیم نظامی روسیه برپا شد دیری نپایید. ائتلاف سه نیروی اجتماعی که به فرمان مشروطیت دست یافته بود، در پی تحمل ضربه‌های اولیه‌ی سرکوب دولتی، به صورتی منسجم‌تر و هماهنگ‌تر به مبارزه تداوم بخشید. اما به علت ضعف سازمانی و تدارکاتی بورژوازی و اقلات متوسط سنتی و جدید در نهایت این نیروی نظامی خان‌های زمین‌دار و ایلخان‌ها بود که فتح تهران و سقوط محمدعلی شاه را به نام خود ثبت کردند. با فتح تهران توسط این نیروها و پیامدهای مهم آن، از جمله به قدرت رسیدن کابینه‌ی بختیاری‌ها، از نظر درونی زمینه‌های واپس‌نشینی مشروطه‌ی ایران و برآمدن گرایش‌های ارتجاعی سیاسی تقویت شد. کشورهای امپریالیست و در رأس آن‌ها انگلستان، که می‌دانستند استحکام و تقویت مشروطه‌ی ایران خاورمیانه را به نوسازی سوق خواهد داد، از این زمینه‌ها و گرایش‌های به وجود آمده در ایران استقبال کرده و آن‌ها را در جهت به بن‌بست کشاندن و شکست مشروطه‌ی ایران هدایت کردند. تداوم همین روند بود که به قدرت رسیدن رضاشاه انجامید. حکومت رضاشاه معرف

انقلاب است نه نتیجه‌ی قهری آن. اگر مثلاً می‌باید استقرار امپراتوری ناپلئون اول را نتیجه‌ی قهری شکست قطعی انقلاب کبیر فرانسه بدانیم - که جز این نیست - چرا نباید به قدرت رسیدن رضاشاه را همچون نتیجه‌ی قهری شکست قطعی انقلاب مشروطه - و نه نتیجه‌ی قهری خود انقلاب مشروطه - دانست!

ایشان در جای دیگری می‌نویسد: «اگرچه هدف اصلی انقلاب مشروطه دست‌کم از لحاظ نظری تحدید قدرت خودکامه بود (یعنی به تغییر شیوهٔ اعمال قدرت معطوف بود) اما در عمل کوشش در جهت افزایش کمیت و تمرکز منابع قدرت سیاسی مطلوب شناخته شد...» (پیشین، ص ۳۸) «تحدید» به معنای محدود کردن است نه نفی کردن. تلاش‌های اصلاح‌طلبانه‌ی برخی از صدر اعظم‌های قاجاریه و نیز برخی روشنفکران - مثلاً ملکم‌خان در دوره‌ی نخست فعالیت‌اش - معطوف به «تحدید قدرت خودکامه» و «تغییر شیوهٔ اعمال قدرت» بود. اما هدف اصلی انقلاب مشروطه نه تحدید بلکه نفی و حذف حکومت و قدرت خودکامه و جایگزینی آن با حکومت مشروطه بود.

شکست قطعی آرمان‌های مشروطه‌ی ایران بود. روند نوسازی و تجدیدنخواهی که با انقلاب مشروطه در ایران شروع شد با حکومت رضاشاه، به مرور، تعطیل شد. در سال ۱۳۱۰ شمسی حکومت استبدادی متمرکزی با گرایش شبه‌نوسازی یا نوسازی آمرانه‌ی تحت سیطره‌ی استبداد متکی به قدرت‌های بیگانه در ایران تثبیت شد. حکومت رضاشاه این ویژگی ضدنوسازی سیاسی را داشت که تمرکز قدرت توأم با توزیع قدرت نبود، بلکه قدرت، یکسره انحصاری بود. به دلیل همین انحصار قدرت بود که این حکومت علاوه بر جلوگیری از جذب نیروهای جدید اجتماع به نظام سیاسی - اجتماعی قدرت، ناگزیر شد تا گام به گام هم‌پیمانان خود را در ائتلافی که برآمده‌ی آن بود حذف کند و رضاشاه را به‌عنوان سرور مستبد به قدرت بنشانند. همین نیروهای جدید رانده شده از نظام سیاسی یا جذب نشده به آن بودند که به محض فرصت یافتن به بزرگترین دشمنان آن حکومت تبدیل شدند. چنین وضعی در حکومت پهلوی دوم نیز پیش آمد. انحصار قدرت، نیروهای اجتماعی و سیاسی هرچه بیشتری را از ساختار سیاسی حکومت راند و وسیع‌ترین جبهه‌ی سیاسی علیه حکومت را ایجاد کرد.

۲.۲. راهکارهای روشنفکران برای گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی

متجدد

روشنفکران و متفکران صدر مشروطه در چاره‌جویی و تدوین راهکارهایی برای رهایی از عقب‌ماندگی، به قلمروهای مختلف اجتماعی، از سیاست و اقتصاد و فرهنگ و دیوانسالاری و... تا حتی تغییر خط، توجه نشان دادند. اتخاذ راهکارهایی برای رهایی، از دوجنبه دچار محدودیت بود: اول، حد دریافت این روشنفکران از مدرنیته‌ی غربی، و دوم، میزان شناخت‌شان از واقعیت‌های موجود جامعه‌ی سنتی رو به فروپاشی خود. این دو عامل ذهنی همچون زمینه‌های مادی و عینی، در اتخاذ چنان راهکارهایی از سوی روشنفکران و متفکران تأثیر می‌گذاشت. پس، در سنجش راهکارهای تدوین شده‌ی اینان باید به شرایط واقعی موجود توجه داشت و صرفاً از موضع تفکر انتزاعی به نقد چاره‌جویی‌های‌شان نپرداخت.

در عین حال، شکست برنامه‌های نوسازی از بالا در پیش از مشروطه و سوق یافتن جامعه به اتخاذ برنامه‌ی نوسازی از پایین، به ناگزیر نوسازی سیاسی را در میان دیگر حوزه‌های نوسازی در اولویت قرار داد. نه این که کوشندگان نوسازی می‌بایست نسبت به دیگر قلمروهای نوسازی بی‌اعتنا می‌ماندند؛ بلکه این از خود واقعیت برمی‌آمد که چون نوسازی از پایین پیش گرفته شود الزماً نوسازی سیاسی در اولویت قرار گیرد. این امر به هیچ‌وجه به معنای به اصطلاح "سیاسی کاری" نیست. بالطبع نوسازی سیاسی را صرفاً نباید در نوع حکومت و تغییر حکومت خلاصه کرد. نوسازی سیاسی معطوف به نوسازی فرهنگ (و فلسفه‌ی) سیاسی نیز هست و فرهنگ سیاسی نیز در ارتباط با فرهنگ مدنی است.

با توجه به این نکات و بر بنیان تجربه‌های دوران گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد در ایران، راهکارهایی را که از سوی روشنفکران در حوزه‌ی نوسازی سیاسی طرح و تدوین شد در مرکز توجه خود قرار می‌دهیم.

متفکران و روشنفکران در نخستین مرحله‌ی وقوف به عقب‌ماندگی خود و پیشرفتگی غرب به چه راهکارهایی برای غلبه بر عقب‌ماندگی‌های ایران می‌توانستند دست یابند؟ تلاش برای رفع عقب‌ماندگی از همان نخستین مراحل، روشنفکران و متفکران را به اتخاذ و تدوین راهکارهای متفاوتی سوق می‌داد. چهار راهکار عمده در این زمینه عبارت بود از:

الف - متفکران سستی یا سنت‌گرایی که به‌ویژه در میان روحانیان بودند به اتکای نگرشی سستی به تبیین عقب‌ماندگی و چاره‌اندیشی برای آن پرداختند. آنان وارث این درک سستی بودند که هر مصیبتی همچون کیفری از سوی خداست که به علت انحراف مسلمانان از پای‌بندی به اسلام راستین نازل می‌شود. همچنان که پیش‌تر، خشکسالی به‌عنوان کیفری ناشی از کفران نعمت و یا ناپرهیزگاری درک می‌شد، ممکن بود که عقب‌ماندگی و شکست مسلمانان از "کفار" غربی و نیازمند شدنشان به آنان نیز همچون کیفری به جهت دور شدن مسلمانان از اسلام راستین فهمیده شود. همین توضیح از علت عقب‌ماندگی

ضرورتاً به این راهکار می‌انجامید که مسلمانان با بازگشت به اسلام راستین و پایبندی نسبت به آن می‌توانستند قدرت دفاع از خود را در برابر تهاجم "کفار" غربی کسب کنند و، به علاوه، بر عقبماندگی خود نسبت به آنان چیره گردند.

جامعه‌ی سنتی ایران که عمیقاً دینی بود در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم به تمامی آماده‌ی پذیرش چنین تبیین و راهکاری بود. این تبیین و راهکار به صورت‌های متفاوت از سوی محافظه‌کارترین روحانیان معتقد به اسلام سنتی تا روحانیانی که با تحولات نوین جهانی آشنایی داشتند و تغییر شرایط سیاسی ایران را خواستار بودند و تا روشنفکران سنت‌گرای محافظه‌کار ارائه می‌شد. برجسته‌ترین متفکر معتقد به این راهکار در ایران صدر مشروطه، جمال‌الدین اسدآبادی بود. او مدافع "احیای اسلام" بود. تداوم همین خط فکری بود که در دوره‌ی متأخر به جریان بومی‌گرایی انجامید.

ب - در طیف مقابل نیروهای سنتی محافظه‌کار، روشنفکرانی قرار داشتند که چون با فرهنگ و تمدن غرب پرورش یافته بودند، نخستین راهکاری را که برای رفع عقبماندگی ایران یافتند، "غربی شدن" بود. اینان به واسطه‌ی شیفتگی‌شان به فرهنگ و تمدن غرب و انزجارشان از جامعه‌ی عقبمانده‌ی سنتی خود، به سرعت و در واکنشی انفعالی، ساده‌انگارانه به این باور رسیدند که اگر ایران نیز همان کاری را بکند که غرب کرده است و از همان "ابزار" غرب استفاده کند، همچون غرب خواهد شد. پس طرد عناصر ناکارآمد سنتی جامعه‌ی خود و "غربی‌سازی" جامعه را به‌عنوان راهکار عقبماندگی ایران تشخیص دادند. این راهکاری بود که عمدتاً با برنامه‌ی نوسازی آمرانه سازگاری دارد. نخستین روشنفکر ایرانی که در دوره‌ی نخست فعالیت سیاسی‌اش چنین راهکاری را پیشنهاد کرد میرزا ملکم‌خان بود.

این راهکار در دو مسیر در ایران تداوم یافت:

اول: برنامه‌ی "غربی‌سازی" از طریق پیش گرفتن نوسازی آمرانه به یک برنامه‌ی تام و تمام "شبه‌نوسازی" استحاله یافت. ضرورتاً هر برنامه‌ی نوسازی آمرانه در کشورهای غیرغربی به برنامه‌ی شبه‌نوسازی و شبه تجددخواهی نمی‌انجامد. (به‌طور مثال در ژاپن چنین نشد). اما در ایران به علت تداوم

حکومت استبدادی در شکل نوسازی شده‌ی آن، روند "غربی‌سازی" به روند "شبه‌نوسازی" تحول یافت. حکومت پهلوی و روشنفکران وابسته به آن، پیش‌برنده‌ی روند شبه‌نوسازی بودند.

دوم: با آشکار شدن این موضوع که انجام‌گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد از طریق برنامه‌ی "غربی‌سازی" ممکن نیست، این برنامه نقد و نفی شد و راهکار "بومی‌سازی" فرهنگ و تمدن غرب از طریق روند "از نوسازی به مدرنیته" به‌عنوان اساسی‌ترین راهکار مرحله‌ی گذار، جایگزین برنامه‌ی "غربی‌سازی" شد. ملک‌خان نخستین روشنفکر ایرانی بود که در دوره‌های دوم و سوم فعالیت سیاسی خویش - البته با برنامه‌های متفاوتی در هریک از این دو دوره - به این راهکار اساسی وقوف یافت و آن را پیش گرفت.

پ - بودند روشنفکرانی که از همان صدر مشروطه به موضوع دوره‌ی گذار اجتماعی از منظر فلسفی نگریستند. پس تضاد اصلی در جامعه‌ی در حال گذار را تضاد میان سنت و تجدد دریافتند. از این رو، اینان انجام‌گذار در جامعه‌ی غیرغربی را در این راهکار میسر دیدند که نخبان و مردمان این جامعه باید در پی تحولی عمدتاً فکری و فرهنگی به اندیشه‌ی تجدد مجهز شوند، از موضع تجدد به نقد سنت‌های جامعه‌ی خویش بپردازند و آن سنت‌ها را در پرتو اندیشه‌ی تجدد طرد و یا متحول کنند. تداوم همین نقد و نفی است که مرحله به مرحله اندیشه‌ی تجدد را بر جامعه‌ی غیرغربی می‌گستراند و گذار را به انجام می‌رساند. اینان از مدرنیته به‌عنوان اندیشه‌ای فلسفی شروع می‌کردند و توفیق در پیشبرد دوره‌ی گذار را در درجه‌ی نخست مستلزم شناخت این اندیشه و مجهز شدن به ذهنیت تجدد در همان مراحل نخستین گذار می‌دانستند. نخستین متفکری که در صدر مشروطه به این راهکار گرایید، میرزا فتحعلی آخوندزاده بود.

ت - در صدر مشروطه در میان دو طیف طرفداران "احیای اسلام" و "بازگشت به خویش" و بومی‌گرایی (نه بومی‌سازی) از یک سو و طرفداران "غربی‌سازی" از سوی دیگر، بودند روشنفکرانی - چه سستی و چه تجددطلب - که از یک سو چون برآمده‌ی فرهنگ سستی بودند خود را پاسدار آن می‌خواستند

و از سوی دیگر به طرق گوناگون با فرهنگ و تمدن غرب آشنایی یافته و تجددطلب شده بودند. اینان به نسبت‌های متفاوت در عین میراث‌داری از فرهنگ سستی جامعه‌ی خود خواهان تحول متجددانه‌ی جامعه برای رهایی از عقب‌ماندگی‌هایش شدند؛ پای‌ی در سنت و پای‌ی در تجدد داشتند؛ نه غربی شدن را چاره‌ی کار می‌دانستند و نه بازگشت به صدر اسلام را. اینان که به میزان مختلف دغدغه‌ی دینی داشتند و فرهنگ دینی را از جمله عوامل مقاومت در برابر نفوذ و تهاجم استعماری غرب و پایداری و مضمحل‌نشدن جامعه‌ی سستی می‌دانستند بر حفظ فرهنگ سستی تأکید داشتند و در عین حال می‌دانستند که بدون دست یازیدن به دستاوردهای فرهنگ و تمدن غرب، هیچ راه خلاصی از فلاکت فراگیر جامعه‌ی سستی وجود ندارد. پس راهکار اینان چنین بود که در عین پاسداری از فرهنگ سستی و بومی، مؤلفه‌های تمدنی غرب همچون تکنیک، علم، تأسیسات دیوانی، آموزش نوین و... اخذ شود. نخستین روشنفکر برجسته‌ای که این راهکار را پیش گرفت عبدالرحیم طالروف بود.

این چهار راهکار اصلی - حتی اگر در آغاز، تمایزشان چندان آگاهانه و قطعی دریافته نمی‌شد - در ایران صدر مشروطه مطرح شد و از آن پس تداوم یافت. جامعه‌ی ایران هنوز در دوره‌ی گذار تاریخی، در عصر مشروطه‌اش سیر می‌کند و بنابراین سنجش راهکارهای گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد برای ایرانیان ضروری است. از منظری خاص باید گفت که علت‌العلل همه‌ی بحران‌ها و تحولات سیاسی - اجتماعی جامعه‌ی ما در این عصر مشروطه‌ی بسیار طولانی شده همین عدم موفقیت‌مان در به پایان رسانیدن مرحله‌ی گذار است. به همین دلیل این چهار راهکار اصلی را عمدتاً در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی تجدد - که تحقق عملی آن، نوسازی سیاسی است - مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱.۲.۲. گذار از سنت به تجدد: تقدم تجدد (مدرنیته) بر نوسازی

(مدرنیزاسیون)

از همان آغاز تأسیس روشنفکری در ایران، روشنفکرانی بوده‌اند که در پی وقوف به عقب‌ماندگی ایران در آیین‌های پیشرفتگی غرب، کم و بیش و آگاهانه یا

ناآگاهانه، سیطره‌جویی جهانی مدرنیته‌ی غربی را پذیرفتند و استقرار مدرنیته همچون بینش نوین فلسفی را تنها راه نجات ایران از عقب‌ماندگی دانستند. این روشنفکران بر اساس رویکرد فلسفی خویش، بحران‌های جامعه‌ی سستی در حال فروپاشی ایران را به صورت‌های مختلف ناشی از تضاد سنت و تجدد و نه تضاد جامعه‌ی سستی و جامعه‌ی متجدد (که نتیجه‌ی رویکردی جامعه‌شناسانه است) دریافتند.

رویکرد فلسفی به تضاد سنت و تجدد به این دریافت کلی می‌انجامید که مجموعه‌ی سنت‌های ما در چنان وضعیتی است که جز ادامه‌ی بیابمی و «استناعت» فکری و نیز فروپاشی عملی به بار نخواهد آورد. نقد و نفی این سنت‌ها نیز جز از موضع دریافت فلسفی تجدد غربی ممکن نیست. سنت ما که از موضع تجدد غرب نقد و نفی شود، تجدد در ایران استقرار خواهد یافت. نخستین روشنفکری که با چنین رویکردی به معضل عقب‌ماندگی ایران پرداخت میرزا فتحعلی آخوندزاده بود.

- میرزا فتحعلی آخوندزاده

میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۱۹۱ ش/ ۱۲۲۸ ق - ۱۲۵۷ ش/ ۱۲۹۵ ق) فعالیت فکری‌اش را با خلق آثار ادبی شروع کرد. شعر و نمایشنامه و داستان نوشت. آثار ادبی‌اش همگی از مایه‌ی انتقادی تندی نسبت به اوضاع اجتماعی - فرهنگی ایران برخوردار است. او خود می‌گوید که منظورش از نوشتن چنان آثاری «تهذیب اخلاق» است. در آثار فلسفی - اجتماعی‌اش نیز به تمامی رویکرد انتقادی‌اش را حفظ کرد. او «کرتیکا» (نقد) را عنصر اصلی فعالیت فکری‌اش می‌خواند. سال‌ها روی تغییر خط کار کرد. مقالات گوناگون و رساله‌ی فلسفی - اجتماعی مکتوبات کمال‌الدوله را به‌عنوان برجسته‌ترین بروز آرای فلسفی خویش نوشت. مجموعه‌ی این آثار نشان می‌دهد که ارتباط‌اش با جامعه‌ای که از دور ناظر آن بود، عمدتاً فرهنگی بوده است؛ هرچند در این ارتباط از موضع فلسفی عمدتاً تفکر سستی دینی را نقد می‌کرد.

از نظر فکری در گنجه و تفلیس پرورده شد. در آن دوره قفقاز از جمله مراکز

تبعیدیان سیاسی روسیه بود. همین امر با توجه به این نکته که در آن زمان قفقاز و به‌ویژه «تفلیس کانون فکر و ادب مترقی بود»^۱ و نیز خصایص شخصی‌اش، موجب شد که او به سرعت افکار مترقی و دانش نوین را کسب کند و به اتکای آن به انتقاد بسیار رادیکالی از فرهنگ سنتی ایران بپردازد. او هم‌همی عمر فعالیت فکری‌اش را در خارج از ایران گذرانید. امری که بر فعالیت فکری او تأثیر هم مثبت و هم منفی داشت.

به نوشته‌ی آدمیت، از نظر فلسفی «گرایش فکری اولیه او به حکمت عقلی اسلامی بود»^۲ هرچند تحت تأثیر آرای فلاسفه‌ی عصر روشنگری اروپا و نیز «علم‌گرایی» نیمه‌ی قرن نوزدهم به سرعت از آن گرایش فکری اولیه دور شد. اما تأثیر همان گرایش اولیه به حکمت اسلامی در آرای اجتماعی بعدی او - به‌مثال در نگاهش به «پروتستان‌تیسیم اسلامی» - ماندگار بود. با این حال از منظر فلسفی به نگرش یکسره مادی از جهان رسید و عقل را در همه‌ی فعالیت‌های انسان، «حاکم مطلق» خواست. او به واسطه‌ی مطالعه‌ی اولیه‌ی اقتصاد سیاسی با اندیشه‌های سوسیالیستی نیز آشنا شد. از نظر سیاسی نیز از جنبش سوسیال دموکراتیک روسیه متأثر بود.

مجموعه‌ی فعالیت‌های فکری او معطوف بود به ایجاد تغییر و تحول در وضعیت ایران. برای تحقق تغییر و تحول هم به مدرنیزاسیون از بالا و هم به انقلاب نظر داشت. لذا به‌عنوان روشنفکری رادیکال، تغییر و تحول راستین برای استقرار سامان نوین اجتماعی را با انقلاب و حرکت توده‌های مردم ممکن می‌دید. بینیم او تغییر و تحول راستین را چه می‌داند و برای تحقق آن، چه شیوه‌ای را پیشنهاد می‌کند:

بنیان تغییر و تحول راستین از نظر او، برخوردار شدن توده‌ی مردم از تربیت و علم نوین است. اهمیتی غایی را که او برای علم در تحولات اجتماعی قایل است فقط می‌توان با «علم‌گرایی» که در نظرات او وجهی ایدئولوژیکی شده

۱. آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۱۵.

۲. پیشین، ص ۱۷۴.

می‌یابد، توضیح داد. از نظر او هر تغییر و تحول و ایجاد هرگونه نظم نوینی در هر قلمرو فعالیت اجتماعی، پرچ و بی‌ثمر است مگر که پیش از آن علم و فرهنگ و فناوری نوین در میان مردم فراگیر شده باشد. او بر این نظر تأکید دارد چرا که پیشرفت غرب نسبت به جوامع غیرغربی را اصلاً به واسطه‌ی علوم و فناوری آنان می‌داند.

آخوندزاده که برخوردار شدن توده‌ی مردم از علم و فرهنگ نوین را نسبت به هر تلاش دیگری برای تغییر شرایط اجتماعی در اولویت قرار می‌دهد در نامه‌ای به ملکم‌خان باسواد شدن مردم را مقدم بر تدوین و استقرار قانون در جامعه می‌داند و این که بدون باسواد شدن مردم تدوین قوانین فایده نخواهد داشت. پس در تأکید بر ضرورت تغییر القبا می‌نویسد: «اخلاق ما بی‌شبهه اجرای این خیال را بر هرگونه تدبیرات و تنظیمات ملکیه مقدم و مرجع خواهند دانست.» سپس در انتقاد از تلاش‌های اصلاح‌طلبانه‌ی میرزا حسین خان سپهسالار ادامه می‌دهد که «می‌گویند پسر میرزا نبی‌خان در طهران بنای وضع قوانین گذاشته است. دیوانه است. نمی‌دانیم که این قوانین را که خواهد خواند وقتی که ملت کلاً و عموماً بی‌سواد است، گذشته از این که بی‌علم و بی‌معرفت است. مگر سواد چند نفر خواص به جهت قوانین و تنظیمات کفایت می‌کند... به کوران قوانین وضع‌کن یا نکن. چه تفاوت خواهد داشت.»^۱ او در نامه‌ی دیگری می‌نویسد: «در ممالک اسلامیة قبل از تغییر خط قدیم هیچ‌گونه تنظیمات جدید و قوانین پولیتیکه نتیجه نخواهد بخشید و ترقی ملت اسلام صورت‌پذیر نخواهد شد. به علت اینکه هرگونه تنظیمات و قوانین مبنی بر علم است. مادام که مردم کلاً ذکوراً و اناثاً... صاحب علم نشوند تنظیمات و قوانین را نخواهند فهمید و به قبول و اجرای آنها استعداد نخواهند داشت. پس سلاطین اسلام پیش از تغییر خط قدیم و ترویج و انتشار علوم فیما بین تبعه خودشان، به وضع تنظیمات و قوانین جدید زحمت بی‌جا نکشند.»^۲ و چنین نظری بی‌تردیدی را

۱. آخوندزاده، میرزافنحلی، القبا‌ی جدید و مکویات، تصحیح حمید محمدزاده، فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان، ۱۹۶۳، ص ۱۹۷.

۲. پیشین، ص ۳۲۹.

اعلام می‌کند از جمله به این علت که تحول غرب را نیز بر همین روال می‌شناسد. می‌نویسد: «تا ظهور فیلسوفان در یوروپا پاپایان، ریم [= اغلب] خلق را از تحصیل علوم و معارف منع می‌کردند. اما به توسط کشیشان و واعظان پیوسته مردم را به نیکوکاری و حسن اطوار و اخلاق دعوت می‌نمودند اصلاً نتیجه نداشت. در هر جا شرارت و فساد آنآ و فائاً تزیاید می‌پذیرفت. وقتی که عمل چاپ در آن اقلیم اختراع یافت و خلق برهنه‌های فیلسوفان یوغ اطاعت پاپایان را از گردن خودشان برانداختند و به تحصیل علم و معرفت شروع کردند، علاوه بر ترقیاتی که نموده‌اند شرارت و فساد در یوروپا نسبت به ممالک آسیا [= آسیا] به اعلا درجه تخفیف رسیده است.» با این دریافت از تحولات اروپا است که وی نتیجه می‌گیرد «سبب کافی به ترک معاصی و جرایم علم است.»^۱ آخوندزاده با قایل شدن به این که کسب علم و معرفت، پیش فرض هر تغییر و تحول اجتماعی است، به چنین دریافتی از تحولات اروپا و جوامع آسیایی می‌رسد. همین دریافت به این نظر کلی می‌انجامد که تحول و تغییر نظری، بمعنای کسب فرهنگ و تمدن غرب، را بر تغییر و تحول عملی بمعنای ترقی و پیشرفت در عمل نوسازی، مقدم می‌شمارد. او در نقدی بر رساله‌ی یک کلمه اثر مستشارالدوله - که در آن کوشش شده بود سازگاری میان اصول حقوق بشر با مبانی اسلام نشان داده شود - این نظر کلی را چنین ابراز می‌کند:

تا بدانید که مادام کمال‌الدوله منتشر نشده است و در باغ خیالات کل مردم ریشه نیفگنده است، مادام که الف با به حروفات منفصله تغییر نیافته و کتابت و قرائت از طرف چپ به طرف راست آغاز نشده است و جمیع مردم بدون استثناء از دهاتی و شهری صاحب سواد و صاحب معرفت نگشته است جمیع زحمات شما باطل است. رساله [ای] که شما از یوروپا آورده بودید و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید نتیجه خیالات یوروپائیانست. زعم شما چنان بود که اتخاذ آن برای تحصیل مراد کافی است. اما غافل بودید از اینکه ترقی معنوی و خیالی [= نظری] بدین ترقی صوری و فعلی [= عملی]

سبقت و تقدم نجسته است. اتخاذ تجربه ديگران حاصلی نخواهد بخشيد و وقتی که انسان با سواد خيال و طرح اندازی عقول ارباب تجربه پی نبرده باشد... مگر کافه مردم آیات و احادیث را می فهمند؟... باید مردم به قبول خیالات یورپائیان استعداد بهم رسانند. باید خیالات یورپائیان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یورپائیان سبقت و تقدم داشته باشد. خواهید گفت که میرزا فتحعلی، خيال تو نیز امکان پذیر نیست. بلی، علی الحساب این هم راست است. باری، حق در خيال من است و وقتی خواهد رسید که مافی الضمیر ما از خيال من بروز خواهد کرد.^۱

رساله‌ی یک کلمه بازتاب تلاشی موفق و مؤثر در نوسازی سیاسی - اجتماعی است. آخوندزاده چنین تلاشی را به عنوان بروز «اتخاذ تجربه ديگران» چون حاصل آگاهی از «طرح اندازی عقول و خیالات» اروپائیان توسط مردم (و نخبگان) نمی داند، بی حاصل می شمارد. او بر این عقیده است که «باید خیالات یورپائیان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یورپائیان سبقت و تقدم داشته باشد.» این عقیده در نظر من همان قایل بودن به تقدم تجدد (مدرنیته) به نوسازی (مدرنیزاسیون) است. با این حال او تحقق نظر خود را در آن اوضاع امکان ناپذیر می داند و آن را به آینده‌ای نامعلوم و نامی سپارد. آخوندزاده در این تعلیق تحقق هدف‌اش به آینده‌ای نامعلوم، در واقع به ممکن یا ناممکن بودن تبدیل راهکار پیشنهادی‌اش به یک برنامه‌ی قابل تحقق نمی پردازد. او به جای انضمامیت بخشیدن به راهکار خود، مدام بر نظر خویش اصرار می ورزید. در نامه‌ای به ملکم بر این گفته‌ی شارل میسر تأکید کرد که:

بی تری سعی و تلاش طوایف اسلامیة مطلقاً ناشی از آن است که فیما بین ایشان ترقی معنوی و خیالی به ترقی صوری و فعلی سبقت و تقدم نجسته است. یعنی ترقی علمی که به اصطلاح فرنگیان ترقی *théorie* است به ترقی عملی یعنی *pratique* سبقت نکرده است.^۲

آخوندزاده در عین تأکید بر مقدم بودن نظریه (= تجدد) بر عمل (= نوسازی) چون به این پرسش می‌رسد که اصلاً فرهنگ "کافه مردم" چگونه از ویژگی‌هایی برخوردار می‌شود که مردم «به قبول خیالات یوروپائیان استعداد بهم رساننده» بالطبع چاره‌ی اصلی را صرف تقلید از غرب می‌یابد. او در نامه‌ای به جلال‌الدین میرزای نویسد که ایرانیان

به دانش خودشان اعتماد می‌کنند و هیچ‌گونه مصلحت‌نمایی را از دیگران قبول نمی‌نمایند. و به این سبب تا امروز از امم سیویلیزه شده، در عقب مانده‌اند. بابا اول آدم باید مقلد و مقتبس شود و بعد از تکمیل یافتن در علم، رزون، به دیگران مجتهد و رهنما گردد. امم اروپا اختراعات و ایجادات [= ساختارهای نوین] را از یکدیگر اقتباس کرده‌اند که به این درجه معرفت و کمال رسیده‌اند.^۱

آخوندزاده با آن باور به تقدم نظریه‌ی تجدد بر عمل نوسازی و این نظر در مورد چگونگی پیشرفت کشورهای اروپایی، نشان می‌دهد که در استقرار تجدد، ساده‌انگازانه، به سیر تحولات همگون برای کشورهای اروپایی و جوامع غیراروپایی قایل است. او نمی‌تواند درک کند که حتی اگر تقلید از این یا آن نهاد و مصنوع تکنولوژیکی، یعنی "اختراعات و ایجادات"، غرب برای جوامع غیرغربی میسر باشد اما برای این جوامع بی‌گمان ممکن نیست که از طریق تقلید "به قبول خیالات یوروپائیان" مستعد شوند. علاوه بر این او در حالی بر تقلید از غرب تأکید دارد که در اساس و به‌طورکلی، نوسازی از جمله به معنای آموختن از ساختارها و نهادهای سیاسی - اجتماعی و یا علوم و تکنولوژی غرب را بیهوده و ناممکن می‌داند. پیش از این آراییی از آخوندزاده در این مورد آوردیم. او در جای دیگری در انتقاد از تلاش‌های نوسازی‌گرانه‌ی مستشارالدوله در وزارت عدلیه می‌نویسد: «اگر ملت تربیت نیابد و کافه مردم صاحب سواد نشود بعد از رحلت شما و سایر ارکان وزارت عدلیه از دار دنیا جمیع زحمات شما در وضع قوانین و در بنای دستگاه جدید به هدر خواهد رفت. و جمیع تنظیمات و

۱. پیشین، صص ۲۲۶-۲۲۷.

تجدیدات [= نوآوری‌ها] شما نسیاً منسی [= فراموش شده] خواهد شد و مردم باز به سیاق کهنه عود خواهند کرد.^۱

این نظرات، نادرست است. نهضت مشروطیت بی‌پشتوانه‌ی "تربیت کافه" مردم^۲ وقوع یافت و اتفاقاً بسیاری از مردم بی‌سواد، رزمندگان تا به آخر این نهضت بودند. علل تداوم نیافتن برنامه‌ی نوسازی فلان دولتمرد پس از مرگ او نیز غیر از فقدان تربیت توده‌های مردم است. بازگشت مردم به سیاق قدیم - حتی اگر اصلاً تحقق آن را بپذیریم - موضوعی چنان پیچیده است که نمی‌توان آن را با مرگ این یا آن سیاستمدار توضیح داد. و اصلاً مگر قرار بود تلاش‌های نوسازی‌گرایان با مرگ مستشارالدوله تعطیل شده و از سوی روشنفکران دیگر پی گرفته نشود! در شکست نهضت مشروطیت، فقدان آگاهی لازم سیاسی - اجتماعی توده‌های مردم و روشنفکران تأثیر داشت. اما این فقط یکی از علل می‌تواند باشد؛ علتی که قطعاً از علل اصلی این شکست نبود.

آخوندزاده همین نظر تقدم تحول فکری بر روند مدرنیزاسیون را در کتاب *مکتوبات کمال‌الدوله* با صراحت و رادیکالیسم بیشتری دنبال می‌کند. به‌طور مثال می‌نویسد:

ای اهل ایران... اگر این حالت یعنی اتفاق به تو میسر می‌شد برای خود فکری می‌کردی و خود را از قیود عقاید پوچ و از ظلم دیسپوت نجات می‌دادی. چه فایده این حالت برای تو میسر نمی‌شود مگر با علم و علم حاصل نمی‌گردد مگر با پروقره [= ترقی] و پروقره صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید [باطل].^۲

پس، به نظر او نخست باید از "عقاید باطل" رهایی یافت - امری که بدون قرار گرفتن در موضع عقاید راستین عصر نو، یا تجدد ممکن نیست - و سپس اقدام به ترقی و کسب علم و فناوری کرد، یعنی به نوسازی پرداخت. در عین حال جالب توجه است که بدانیم آخوندزاده خود به راهکار مخالف آنچه خود

۱. پیشین، ص ۲۰۰.

۲. آخوندزاده، میرزا فتحعلی، *مکتوبات کمال‌الدوله*.

پیشنهاد می‌کرد نیز وقوف داشت و از این راهکار متضاد - که عمدتاً از سوی روشنفکرانی مثل ملک‌مخاں و مستشارالدوله و... پیش گرفته شده بود - گهگاه صحبت می‌کرد بی‌که به نقد و نفی آن اقدام کند. برای مثال، در نامه‌ای به مستشارالدوله می‌نویسد:

جمعیت تنظیمات و تجدیدات خوب است، ولی بناست و پایی بست ندارد و بی‌دوام است. امر موقتی است. بعد از چند روز نسیاً منسی خواهد شد. باید علوم و معارف فیما بین کل اصناف ملت از اعلیٰ و ادنی، از وضع و شریف بلا استثنا عمومیت پذیرد. شبان و کشت کار و تاجر و عطار نیز آن را داشته باشند که وزرا دارند و جمیع ملت در جمیع تدابیر اولیای دولت شرکت داشته باشند.

هیئات، هیئات! شما بدین درجه کی خواهید رسید؟ حالا با چاره‌ای این بازیچه‌ها دل خودتان را خوش بدارید، غیب ندارد. مسلم است که راه آهن وطن شما را آباد و ایمن خواهد کرد، اما سعادت کامله ملت شما منوط به شروط و اوضاع دیگر است که مبدأ کل آنها انتشار علوم و ترویج مطالب کمال‌الدوله است و این هر دو موقوف به تغییر اقب است... مگر این احتمال را فرض بکنیم که راه آهن رفته‌رفته باعث تغییر اقب با و انتشار علوم و ترویج مطالب کمال‌الدوله خواهد شد.^۱

جدا از ساده‌انگاری و نگرش ایده‌آلیستی در این نظرات، آخوندزاده به این "احتمال" فکر می‌کند که از طریق اخذ "مصنوعات و تجدیدات" اروپایی [راه آهن = نوسازی] استعداد "قبول خیالات اروپائیان" [علم و فلسفه = تجدید] کسب شود. در عین حال آخوندزاده به جای تکرار ادعای باطل بودن این "احتمال"، به تحلیل و نقد و نفی آن نپرداخت.

اما مهم‌تر این که وقتی آخوندزاده به چگونگی تأثیرپذیری از غرب به منظور رشد علم و فرهنگ مردم و رهایی‌شان از اسارت جهل و عقب‌ماندگی می‌پردازد، تأثیرپذیری را در همان چارچوبی درست می‌داند که معرف نوسازی است. مثلاً

۱. آخوندزاده، میرزا فتح‌محمی، الفیای جدید و مکتوبات، همان، ص ۳۱۰.

او در مکتوب اول مکتوبات کمال الدوله از لزوم تأسیس «مریضخانه‌ها و مدارس عالیه به جهت علم طب و حکمت و شیمی و سایر علوم» به منظور رهایی از «ظلمت جهالت» و وارد شدن به «روشنایی علم و بصیرت» سخن می‌گوید. و یا در مکتوب دوم در ترغیب حکومت به «نوسازی» است که می‌نویسد: «دولت ایران قدرت و قوت و عظمت قدیمه خود را محال است دوباره بدست آورد مگر به تربیت ملت، تربیت ملت به سهولت میسر نخواهد شد مگر با کسب سواد، کسب سواد برای عموم ناس حاصل نمی‌تواند بشود مگر با تغییر و اصلاح خط حاضر، تغییر و اصلاح خط مقدور نمی‌گردد مگر با تدابیر مؤثرانه حکیمانه و مرور زمان که کمتر از پانزده سال نباشد.»^۱ یا اعلام می‌کند که انتشار علم و تفکر علمی نیاز به ابزارهایی از جمله «آکادمی» دارد. وظیفه‌ی اصلی «آکادمی» را نیز ترجمه‌ی کتاب‌های علوم و صنایع غرب و نشر آن در جامعه می‌داند. اما مگر همه‌ی این‌ها اجزایی از نوسازی فرهنگی - آموزشی نیست! یا در قلمرو سیاست، او در برابر حکومت استبدادی که آن را «سلطنت مستقله» می‌خواند از «سلطنت معتدله» یا «سلطنت قونستی توتسی» که در آن قانون حاکمیت دارد، طرفداری می‌کند. اما این گرایش سیاسی او کاملاً در چارچوب نوسازی سیاسی قرار می‌گیرد. جالب توجه است که وقتی می‌خواهد حاکم مستبد موجود را به اصلاحات ترغیب کند در همان چارچوب «تنظیمات» به شیوه‌هایی متوسل می‌شود که ملک‌خان در دفتر تنظیمات و دیگر آثار خود برای ترغیب ناصرالدین شاه به اصلاحات پیش گرفته بود:

هرگاه رجال دولت به هواخواهی پادشاه این عصر همین اعتراض را وارد آورند که در صورت انتشار علوم، سلطنت مستقله بدل به سلطنت معتدله خواهد شد این جواب را می‌توان داد که در صورت عدم انتشار علوم خاندان یعنی سلسله سلاطین مستقله بالکلیه در معرض انقراض است. یعنی در آنصورت به عوض یک پادشاه مستقل ظهور پادشاه مستقل دیگر از دودمان دیگر متصور و محتمل است. چنانکه تواریخ کل عالم در این باب شهادت می‌کند. پس رجال دولت که مانع انتشار

۱. آخرنژاده، میرزافضلعلی، مکتوبات کمال الدوله.

علوم‌اند در حقیقت به واسطه اشتباه و سهو خودشان باعث انقراض سلسله ولی‌النعمة خودشانند که پادشاه مستقل این عصر است. و اگر علوم انتشار یابد و سلطنت مستقله مبدل به سلطنت معتدله گردد انقراض سلسله پادشاهی این عصر ابداً متصور و محتمل نیست.^۱

آخوندزاده هرچند در قلمرو سیاست، نوسازی سیاسی یعنی تبدیل سلطنت مستقله به سلطنت معتدله را درخواست می‌کند اما تبدیل آن به این را پیامد انتشار علوم می‌داند. او در قلمروهای دیگر نیز به دنبال نوسازی است. در مکتوب اول مکتوبات کمال‌الدوله می‌نویسد که در اروپا «در هر جا راههای آهن می‌سازند اما در غالب جاهای مملکت ایران راه سواره هم دشوار است. ملت و رئیس ملت هنوز درک نکرده‌اند که برای آبادی مملکت و رواج تجارت و آزادی ملت از فقر، تعمیر طرق از الزام وسایل است.»

این رویکرد دوگانه‌ی آخوندزاده را می‌توان این‌گونه توضیح داد که وقتی او در حوزه‌ی تفکر انتزاعی قرار دارد و در این حوزه به راهکار رهایی ایران از بحران عقب‌ماندگی‌اش می‌اندیشد، راهکاری پیشنهاد می‌کند که در آن دست‌یابی به فلسفه‌ی نوین غرب مقدم بر ایجاد تأسیسات و نهادهای نوین باشد. ولی هنگامی که با جامعه‌ی ایران به مثابه‌ی امری عینی مواجه می‌شود و به چگونگی تغییر و تحول متجددانه در آن می‌اندیشد به دریافت‌ها و ادراکات انضمامی از این تغییر و تحولات می‌رسد و راهکار نوسازی را پیشنهاد می‌کند.

قرار گرفتن در موضع تجدد غربی و مقدم دانستن فرهنگ و بینش و مبانی تجدد به نوسازی، به آخوندزاده این امکان را داد که به آرای مترقی و رادیکالی دست یابد. برای نمونه، او را نخستین روشنفکر ایرانی می‌شناسیم که علیه باورها و مقررات ستمگرانه در مورد زنان شورید. او را نخستین اندیشمندی می‌یابیم که به ادراک و ترویج جدایی دین از دولت نزدیک شد و بر این نکته تأکید کرد که میان اندیشه‌ی سیاسی نوین غرب با مبانی سیاسی - فقهی اسلام

۱. آخوندزاده، میرزاتحلی، الفبای جدید و مکتوبات، همان، صص ۲۷۴-۲۷۵.

مناسبتی وجود ندارد. همچنان که او تا به آخر مبارز پرخروش علیه هر نوع افکار خرافی باقی ماند.^۱

با این حال، همین قرار گرفتن در حوزه تفکر انتزاعی است که تأثیر اندیشه‌های او را در شناخت جامعه و ایجاد تغییر و تحول در وضع موجود کمرنگ می‌کند. مثلاً می‌پذیریم که ضروری‌ترین موضوع سیاسی در ایران آن زمان، برقراری حکومت مشروطه به جای حکومت استبدادی بود. ولی هرچند آخوندزاده از موضع حمایت از حکومت مبتنی بر قانون، و به قول خودش "سلطنت قونستی توتسی"، نقدهای رادیکالی علیه حکومت استبدادی نوشت با این حال برای تغییر وضع سیاسی ایران نه توانست پیشنهادهای قابل تحقق مشخصی ارائه کند و نه حتی ویژگی‌های حکومت مشروطه‌ای متناسب با وضعیت ایران را به‌طور مشخص به دست دهد. برای آخوندزاده وقتی در حوزه تفکر انتزاعی ایستاده بود این امکان وجود داشت که به‌طور انتزاعی به تعریف پارلمان پردازد و به تقلید از نظام پارلمانی انگلیس و وجود دو مجلس عوام و اعیان در آن نظام در مقدمه‌ی مکتوبات کمال‌الدوله بنویسد:

پارلمان تشکیل می‌شود از "دو مجمع"، یکی مجمع "وکلا‌ی رعایا" و دیگری مجمع "وکلا‌ی نجبا" کل قوانین سلطنت در مجمع اولی ترتیب

۱. اشاره می‌کنم که آخوندزاده در تلفیق اندیشه‌های انتزاعی خود با شرایط خاص ایران گاه دچار اشتباه‌های جدی می‌شد. به‌طور مثال، در مکتوبات کمال‌الدوله به تبیین وحدت مادی جهان می‌پردازد. اما در تبیین این وحدت از مفهوم مطرح در سنت عرفانی ایرانیان یعنی "وحدت وجود" استفاده می‌کند و از این طریق دو مفهوم کاملاً متمایز "وحدت مادی جهان" و "وحدت وجود" را به هم می‌آمیزد. به دریافت او از پروتستانیتسم و رهیافت او به تبلیغ و ترویج "پروتستانیتسم اسلامی" نیز ایرادهای جدی وارد است. (در این مورد رجوع کنید به: دوستدار، آرامش، درخشش‌های تیره، انتشارات خاوران، پاریس، ۱۹۹۹، صص ۱۱۰-۱۴۲) همچنان که اگر به‌عنوان روشنفکری پیشرو در مکتوبات کمال‌الدوله اندیشه‌ی ناسیونالیسم (به‌عنوان یکی از مبانی فرهنگ و تمدن غربی) را برجسته کرده و از موضع ناسیونالیسم، سنت تفکر دینی را به نقد می‌گیرد اما برای تقویت حس ناسیونالیستی ایرانیان، با به دست دادن تصویری مخدوش از حکومت‌های استبدادی پیش از اسلام و با مطرح کردن این که چنان حکومت‌هایی در مقایسه با حکومت‌های بعد از اسلام «همچون نور در برابر ظلمت بوده‌اند»، احساسات نژادی را علیه اعراب برمی‌انگیزد.

یافته، به ملاحظهٔ مجمع ثانی پیشنهاد می‌شود. در صورت موافقت این دو مجمع به امضای پادشاه رسیده، مجری می‌گردد. و پادشاه اصلاً قدرت ندارد که بر خلاف قوانین مزبوره اقدام کند.

این در حالی است که آخوندزاده نتوانست برای آن نوع مجالس قانونگذاری که ممکن بود در آن شرایط تاریخی در ایران استقرار یابد، طوحي مشخص ارائه دهد. این یعنی که تأمل او در مورد "سلطنت قونستی توتسی" در همان سطح نظری انتزاعی باقی می‌ماند و انضمامیت نمی‌یابد. در عین حال، او وقتی به بحث در مورد موضوعی انضمامی می‌پردازد از آن تأمل نظری انتزاعی جدا می‌شود. او که همواره بر تقدم فراگیری علم و فرهنگ نوین غرب تأکید داشت شاید در پاسخگویی به انتقادهای احتمالی نسبت به راهکار خویش، در نامه‌ای از سوی «وکیل نامعلوم ملت اسلام ساکن صفحهٔ قفقاز» چنین نوشت:

تو در هر روزنامه‌ات فضیلت و ثمرات علم را به ما طایفهٔ مسلمان یادآور شده و مرتباً تأکید می‌کنی: علم بیاموزید، علم بیاموزید.... بسیار خوب، حرف با معنی، نصیحتت مفید و خیرخواهیت ثابت. اکنون ما آماده‌ایم که نصیحت ترا بجا آوریم. ولی به ما بگو که علم را در کجا بیاموزیم و از کی بیاموزیم و در چه زبانی بیاموزیم؟ اگر در شهرها بیاموزیم، در شهرها مکتبخانه وجود ندارد؛ اگر همهٔ ساکنین شهر در مکتبخانه‌های شاهی درس بخوانند، جا نخواهند گرفت. خواهی گفت که "خودمان در شهرها مکتبخانه‌ها تأسیس کنیم"؛ بسیار خوب، ولی با چه امکاناتی؟

به فرض که تأسیس کردیم معلمینش را از کجا بیاموزیم...

منتقد فرضی یا واقعی هشیار ادامه می‌دهد که حتی «دولت قویهٔ روسیه، با اینهمه استطاعت و قدرت هنوز در دهستان‌ها مکتبخانه تأسیس نکرده است. ما فقرا چگونه می‌توانیم؟» منتقد از نگاه آخوندزاده تأکید دارد «منفعت علم در صورتی به درستی پدیدار است که «کافهٔ ناس... اثاث و ذکور از علم بهره‌یاب باشند». اما مسئله این است که از نظر منتقد، ما «استطاعت نداریم و برای اظهار علت آن جرأت نداریم، اتفاق نیز نداریم؛ نیمی از مسلمانان ساکن قفقاز شیعه

هستند و نیم دیگر سنی. شیعه‌ها از سنی‌ها نفرت دارند و سنی‌ها از شیعه‌ها. هیچیک حرف دیگری را قبول ندارد. اتفاق چگونه ممکن است.» او باز تأکید می‌کند: «وسایل نیز نداریم.»

حال آخوندزاده است که می‌خواهد به این انتقاد مشخص از نظرات خود پاسخ دهد. تدبیر انضمامی او این است:

اولاً - برای تأسیس یک مکتبخانه جهت اطفال ذکور، در باکو هیأتی تشکیل بده و برای افتتاح مکتبخانه پروژه، یعنی طرحی به زبان ترکی تهیه کن.

ثانیاً - از متولیان ولایت و از اشخاصی که در مزاج خلق نفوذ دارند دوازده نفر را برای صرف چائی به خانه‌ات دعوت کن. آخوند ملاجواد صدر مجلس روحانی نیز یکی از این دوازده نفر باشد.

ثالثاً - پروژه‌ات را برای آنان بخوان و با دلایلی که به عقلمت می‌رسد وجوب تأسیس مکتب را به آنان تلقین کن که همت نشان دهند و هیأتی تشکیل دهند و...

رابعاً - بیاو... از هر نفر... پنجاه منات درخواست کن که به هیأت بدهند و از تمام ولایت باکو به جای صدنفر دویست نفر را صورت بگیر...

... اگر اهل باکو به چنین عمل خیر اقدام کنند تأسیس مدارس در سایر شهرها و تشکیل جمعیت‌ها را یقین کن، من ضامن...

۱. آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مقالات، گردآورنده، باقر مؤمنی، انتشارات آوا، ۱۳۵۱ صص ۱۱۴-۱۱۷ - از ایرادات این "تدبیر" مشخص فقط به یک مورد اشاره می‌کنم: آخوندزاده در حوزه‌ی تأمل نظری به درستی بارها بر تقابل حکومت استبدادی و علم و فرهنگ تأکید کرد. با در اولویت قرار دادن علم و فرهنگ قایل به این بود که رشد و اعتلای علم و فرهنگ باعث سقوط استبداد می‌شود. به‌طور مثال در نامه‌ای به ملکم نوشت اگر حکومت عثمانی با تغییر القبا مخالفت می‌کند به این دلیل است که «سلطنت دیسپوتیه آنان و دین ایشان بعد از اجرای القبای جدید و بعد از انتشار ترقی علوم از میان به در خواهد رفت... آشکار است که بعد از انتشار و ترقی علوم، دیسپوتیزم و فئاتیزم و سپرستیون [Superstition - خرافات] نخواهد ماند.» (آخوندزاده، میرزا فتحعلی، القبای جدید و مکوبات، همان، ص ۲۸۰) در عمل نیز آنچه بر دارالفنون بلافاصله بعد از امیرکبیر رفت تأییدی بود بر همین نظر آخوندزاده.

معتقدم اگر آن راهکار انتزاعی تقدم علم و فرهنگ - به‌طور عام - و یا اراده‌ی تعریف انتزاعی مجلس قانونگذاری - به‌طور خاص - در کنار این چنین "تدبیر" انضمامی قرار می‌گیرد، تناقض را می‌توان از جمله با توجه به جدایی دوگانه‌گرای انتزاعیت و انضمامیت در اندیشه و آرای آخوندزاده توضیح داد. این نیز گفتنی است که به علت همین شقاق میان اندیشه‌ی انتزاعی و رویکرد سیاسی مشخص، آخوندزاده بسا که در اراده‌ی توضیح و تبیین مسایل مشخص سیاسی دچار اشتباه می‌شود. مثلاً او در مکتوبات کمال‌الدوله می‌نویسد: «سبب این مفاویت فیما بین ملت و سلطنت، علماست.» او در نمی‌یافت که جدایی میان مردم و دستگاه سرور مستبد، ذاتی هر حکومت استبدادی است. همچنان که او توسعه‌طلبی روسیه در آسیای میانه را از این موضع که باعث رهایی جوامع مسلمان از عقبماندگی می‌شود، نکوهش نمی‌کرد. درحالی‌که این توسعه‌طلبی از سوی نیروی انجام می‌گرفت که در آن شرایط تاریخی، دژ "ارتجاع جهانی" بود.

از آخوندزاده تا به کنون، بوده‌اند روشنفکرانی که به تضاد سنت و تجدد (مدرنیته) - و نه تضاد "جامعه‌ی سستی و جامعه‌ی متجدد" - باور داشته‌اند. اینان چون عمدتاً از منظر فلسفی خواسته‌اند به چرایی تحقق نیافتن تجدد در ایران پاسخ دهند لزوماً به این نتیجه‌ی غایی رسیده‌اند که از صدر مشروطه به بعد چون روشنفکران ایرانی نتوانستند حقیقت مدرنیته‌ی غربی را به‌عنوان یک کل درک کنند، از حل تضاد سنت و تجدد در جامعه‌ی ما و بنابراین استقرار نظم مبتنی بر تجدد عاجز ماندند. از جمله‌ی این روشنفکران داریوش آشوری، موسی غنی‌نژاد و جواد طباطبایی‌اند.

- داریوش آشوری - موسی غنی‌نژاد

داریوش آشوری اندیشمندی است که مسئولانه دغدغه‌ی تضاد سنت و مدرنیته در ایران را داشته و کوشیده است تا از منظر مدرنیته به گذار از سنت به مدرنیته

بیانده شد. ایشان نیز معضل اصلی جامعه را در دوره‌ی معاصر، تلاش برای اخذ مظاهر و تأسیسات و تکنولوژی مدرن غرب در عین بی‌اعتنایی به بنیان‌های فلسفی فرهنگ و تمدن غرب - یعنی مدرنیته - می‌دانند. وی معتقد است که ما در آغاز دوران تاریخ معاصرمان با «جنبه‌های آشکار تمدن غربی» مواجه شدیم و سپس با «سنجیدن وضع خود با آن‌ها، چاره‌ی ضعف و حقارت خود و راه نجات خود را در این عوامل می‌جستیم.» و در پی آن نیز

ما رمز برتری تمدن غرب را در نظم سیاسی و اجتماعی آن - که بر پایه‌ی مفهوم حکومت قانون و دموکراسی بود - دانستیم، و همچنین در رویکرد آنان به علم تجربی و سرانجام در دستاوردهای تکنیک. این بود که آستین‌ها را بالا زدیم و نمونه‌هایی از آن‌ها را وارد کردیم؛ چندتا کارخانه، یک مدرسه‌ی بزرگ (دارالفنون) برای تدریس علوم جدید و سرانجام، با مشروطیت بذریع حکومت قانون و دموکراسی را. اما این بذرها در خاک ناسازگار ما رشد نمی‌کرد و بر نمی‌داد و جوانه‌های آن پس از مدتی می‌خشکید... مانع اصلی در راه، از سویی، فساد و پوسیدگی تاریخی ما بود، و گر نه ژاین کمابیش همان راه امریکیر را گرفت و رفت و رسید. در عالم نظر، پیوستگی ذاتی و بنیانی این عوامل را، که جدا جدا در تمدن غربی می‌دیدیم، در نمی‌یافتیم. ما نمی‌توانستیم بفهمیم - و هنوز هم نمی‌توانیم - که چه پیوندی است میان روی آوردن به علم تا حد علم‌پرستی و نظم اجتماعی و سیاسی بر پایه‌ی قانون و این هردو از کجا سرچشمه می‌گیرند. ما این نکته را در نمی‌یافتیم - و هنوز هم در نمی‌یابیم - که اگر برای آنها این اصل به کرسی نشسته و به خاطر آن خون‌ها ریخته‌اند و انقلاب‌ها کرده‌اند که نظم سیاسی و اجتماعی باید بر پایه‌ی قانون باشد، از آن جهت است که از چند قرن پیش از آن برای آنان یقین حاصل شده بود و ارسطو از دوهزار سال پیش به آنان آموخته بود که جهان بر پایه‌ی قانون می‌گردد و...^۱

چکیده‌ی آرای آشوری در موضوع گذار از سنت به مدرنیته و مانع اصلی ما

۱. آشوری، داریوش، ما و مدرنیته، نشر صراط، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴.

در توفیق نیافتن به انجام این گذار، در همین گفته‌ی ایشان منعکس است. ایشان، به درستی، نوسازی (مدرنیزاسیون) را در کلیت آن، شامل نوسازی سیاسی و اجتماعی، نیز در نظر می‌گیرد و معتقد است که ایرانیان در تداوم بخشیدن به روند مدرنیزاسیون موفق نشدند. در این برداشت که ما نتوانستیم به بنیان‌های فرهنگ و تمدن غرب وقوف یابیم نیز آشوری بر حق است. در عین حال با طرح یکی دو نکته به سنجش رویکرد اصلی ایشان می‌پردازیم. این درست است که نوسازی تکنولوژیکی را - در آغاز روند نوسازی و نه برای همیشه - می‌توان و باید وارد کرد، اما به یقین نوسازی سیاسی را نه می‌توان و نه می‌باید وارد کرد. ما نیز حکومت مشروطه‌ی خویش را وارد نکردیم، بلکه تأسیس کردیم. هرچند که نظریه‌ی سیاسی حکومت مشروطه، یعنی جمهوری‌خواهی، هیچ پیشینه‌ای در سنت اندیشه‌ی سیاسی ایران نداشت و قطعاً می‌بایست از غرب اخذ می‌شد.

حتی اگر این نظر استنباطی را بپذیریم که «ژاپن کمابیش همان راه امیرکبیر را گرفت و رفت و رسیده»، پرسش این است که این راه چه بود و چرا امیرکبیر نتوانست راه خود را ادامه دهد؟ آیا این راه - در مجموع - جز راه نوسازی بود؟ همان نوسازی که هم در ژاپن عصر میجی و هم ایران دوره‌ی صدارت امیرکبیر، با نوسازی سیاسی چشمگیری همراه نشد؟ آیا ژاپن جز از مسیر پیگیری روند نوسازی - که شدیداً نیز آمرانه بود - در گذار به جامعه‌ی متجدد پیش تاخت؟ یا نه، ژاپن در آغاز به دنبال ادراک فلسفی پیوستگی فرهنگ و تمدن غربی به مثابه‌ی یک کل، و وقوف به تاریخ دوهزار ساله‌ی کشف گردش جهان بر مدار قانون افتاد؟ آیا مشکل پیشرفت ما در پیگیری روند گذار این بود که امیرکبیر در دارالفنون از تدریس فلسفه‌ی ارسطو شروع نکرد و یا از جمله این بود که بلافاصله پس از عزل او در ورود نوسازی آموزشی را، به‌عنوان مظهر نوسازی دوره‌ی امیرکبیر، گِل گرفتند؟

حتی اگر فساد و پوسیدگی تاریخی خاک ما را برای به نهال و درخت تناور تبدیل کردن جوانه‌ی مدرنیزاسیون ناسازگار می‌داشت باز هم "تقدیر" تاریخی ما این بود که راهی جستجو کنیم که این خاک سترون برای بذر نوسازی حاصلخیز

شود. ما توانستیم این راه را بیابیم. اما اگر توانایی در کشف این راه متناسب بود با وقوف ما به مدرنیته‌ی غربی همچون یک کلیت فلسفی و نه شتابان چندتا کارخانه و مدرسه و یک مشروطه‌ی "نیم‌بند" سرپا کردن، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که ما به‌عنوان جامعه‌ای غیرغربی و با چنان "خاکِ ناسازگار"ی چگونه و از چه مسیری می‌توانستیم به مدرنیته‌ی غربی به مثابه‌ی یک کلیت فلسفی آگاهی یابیم؟

آشوری اما به این مهم‌ترین پرسش پاسخ روشنی نمی‌دهد. ایشان عمدتاً همین موضوع را به صورت‌های مختلف تکرار می‌کند. مثلاً در جای دیگری می‌گوید: «سنجشگری فلسفی عقلانیت مدرن است که می‌تواند برای ما نقطه‌ی آغاز حرکت باشد... به نظر من، بازسنجی مدرنیته در حوزه‌های جامعه‌شناسی کافی نیست، زیرا ما باید بفهمیم که مدرنیته چیست. این پرسشی است از ماهیت که در قلمرو فلسفه می‌تواند طرح شود.»^۱ درست است که اصلاً دست یافتن به مدرنیته یعنی دریافتن آن از منظر فلسفی، یعنی تدوین و تثبیت آن به‌عنوان یک کلیت فلسفی. اما مسئله بر سر چگونگی رسیدن به این مرحله است.

آشوری اما همچنان بر این نکته‌ی صحیح تأکید می‌کند که ما توانسته‌ایم از مرحله‌ی اخذ تجلیات و تأسیسات فرهنگ و تمدن غربی فراتر برویم. می‌گوید: «ما به آن بستر تاریخی - فرهنگی که ذهنیت مدرن از آن برمی‌خاست تعلق نداشتیم و در نتیجه موانع اساسی روانی - فرهنگی مانع از آن بود که ما بر آن چیزهایی که پس پشت نموده‌های مدرنیت قرار داشت، دست پیدا کنیم... تا زمانی که نتوانیم... بفهمیم که کم - و - بیش آنجا چه اتفاقی افتاده، یعنی عقلانیت آنها ذات‌اش چیست، این رابطه [رابطه‌ی سوژه بودن غرب و ابژه بودن ما]

۱. آشوری، داریوش، «میراث مدرنیته»، از کتاب *مت، مدرنیته، پست‌مدرن*، گفتگوهایی اکبر گنجی، نشر سراط، ۱۳۷۵، ص ۱۷ ایشان مطلب را به گونه‌ای طرح می‌کند که ممکن است برای خواننده این توهم پیش آید که مثلاً ما در «بازسنجی مدرنیته در حوزه‌های جامعه‌شناسی» چندان پیش رفته‌ایم که دیگر کافی است و حال برای این که بفهمیم مدرنیته چیست لازم است تا به بازسنجی آن در قلمرو فلسفه بپردازیم. اما به نظر من هنوز همچنان کلامان پس‌مرکزی مدرنیزاسیون افتاده است.

تغییرناپذیر است. اما اگر پرسیم برای آن که چنین امری را «بفهمیم» تا بتوانیم چنان رابطه‌ای را تغییر بدهیم چه باید بکنیم، پاسخ ایشان این است: «برای دست یافتن به این فهم می‌باید به علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن دست یافت.»^۱ پس اولاً باید بدانیم موانع اساسی در وقوف به «آن چیزهایی که پس پشت نمودهای مدرنیته است، برای ما، موانع روانی - فرهنگی است و ثانیاً برای رفع این موانع باید به «علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن» دست یابیم. و این صورت دیگری از همان راهکاری است که حدود صدوپنجاه سال پیش آخوندزاده ارائه کرد که می‌باید پیش از هر چیز دیگر، «مردم به قبول خیالات یوروپائیان استعداد بهم رسانند.»^۲ پیش از این نیز گفتیم که این سخن در قلمرو انتزاعیت، صحیح است، اما این سخن تا به حوزه‌ی انضمامیت وارد نشود یعنی چگونگی تحقق آن به برنامه، به استراتژی و تاکتیک درنیاید فقط تکرار می‌شود. آشوری نیز آن را تکرار می‌کند.

آشوری در موضوع تحول تاریخی جامعه‌ی غیرغربی بر این نظر است که: «اساساً دنیای غیرغربی که زیر نفوذ غرب قرار گرفته، پروژه‌ی مدرنیته را به صورت پروژه‌ی گرفتن تکنولوژی هم به وسیع‌ترین معنای کلمه و هم بمحدودترین معنای آن، یعنی ماشینی کردن، می‌داند.» سپس باور اندیشمندان جوامع غیرغربی را مبنی بر امکان رسیدن این راه به «اساس مدرنیته [که همانا] تحول نگاه انسان به جهان و به خصوص به خودش است» چنین نقد می‌کند که «یکی از جامعه‌شناسان چپ ما گفته بود که وقتی دودکش‌های کارخانه‌های ما

۱. آشوری، داریوش، ما و مدرنیته، همان، ص ۲۷۰.

۲. بی‌دلیل نیست که آشوری نسبت به آخوندزاده نظر بسیار مثبتی دارد. در مورد او می‌گوید: «شاید بشود آخوندزاده را در تاریخ ما نخستین روشنفکر به معنای دقیق کلمه شمرد، حساسیت‌هایی که در ذهنیت او دیده می‌شود و مشغولیت‌های فکری‌اش مربوط می‌شوند به ... ذات روشنفکری مدرن. ویژگی بزرگ ذهنیت او این است که ذهنیت‌اش بشدت تاریخی است و اصلاً وسواس به تاریخ دارد و تمام تلاش‌اش این است که جایگاه ما را در «تاریخ جهانی» و نسبت به جهان پیشرفته تعریف کند.» (پیشین، ص ۲۷۸) پیش از این پاره‌ای از آرای آخوندزاده و جنبه‌هایی از ذهنیت او را آوردم که زمینه‌ای به دست می‌دهد برای سنجش این نظر آشوری در مورد او.

بالا رفت، هگل‌های ما نیز پیدا می‌شوند. درحالی‌که اول هگل‌ها بودند بعد کارخانه‌ها آمدند.^۱ اما مگر نه این است که در غرب نیز اول حرکت از کشاورزی معیشتی به کشاورزی تجاری و انقلاب صنعتی بود و سپس هگل‌ها آمدند! البته با در نظر گرفتن این نکته که هگل وقتی در آلمان آمد که پیش از او - عمدتاً - کارخانه‌ها در انگلستان سر به فلک کشیده بودند. اصلاً مگر ممکن بود هگل پیش از آنچه از نظر اقتصادی و صنعتی در انگلستان، و از نظر سیاسی در فرانسه تحقق یافته بود، از طریق رویکرد انتقادی به فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، هگل، یعنی فیلسوف مدرنیته، شود! مگر فلسفه‌ی هگل، شناخت مفهومی و نظرورزانه‌ی (Speculative) واقعیت موجود فرهنگ و تمدن غرب نبود!

در چنین انتقادی به رأی آن جامعه‌شناس "چپ‌ما"، آشوری در واقع راهکار از مدرنیزاسیون به مدرنیته برای گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی مدرن را به نقد می‌گیرد. اما در همان حال که این رویکرد عمومی آشوری است، ایشان نیز همچون آخوندزاده به راه‌حل احتمالی پیش بردن روند مدرنیزاسیون توجه نشان می‌دهد. می‌گوید دولی یک مسیر بازگونه به صورتی در شرایطی ممکن است، یعنی جوامع غیرغربی از ریلو گرفتن تکنیک و ورود به دنیای صنعت به معنایی این سیر را طی می‌کنند. انضباط لازمه‌ی کاربرد تکنیک، و عقلانیت علمی لازمه‌ی آن و نیز آموزش علم "کارتردی" یعنی علمی که با تکنیک رابطه‌ی مستقیم دارد، زمینه‌هایی را فراهم می‌کند برای اینکه شاید گام‌هایی به واپس برداشته شود و آشنایی عمیق‌تری با بنیان‌های علم کاربردی و تکنیک فراهم شود و پرسش‌هایی در این باب طرح شود.^۲ با این نوع نگرش به روند نوسازی که منحصر کردن روند آن به نوسازی علمی - تکنیکی است بالطبع خواننده به قبول این نظر گرایش می‌یابد که قاعدتاً پیگیری روند نوسازی نباید هم به استقرار جامعه‌ی متجدد بیانجامد. افزون بر این، مگر ما در دوره‌ی حکومت پهلوی، لنگ‌لنگان در مسیر نوسازی علمی - تکنیکی پیش نرفته بودیم! در هر

۱. آشوری، داریوش، میراث مدرنیته، همان، صص ۳۷-۳۸.

۲. آشوری، داریوش، ما و مدرنیته، همان، ص ۲۷۱.

حال باید اشاره کرد که اگر آشوری به درستی مدرنیته را یک کلیت - کلیتی فلسفی - می‌داند، مدرنیزاسیون نیز می‌باید برخوردار از کلیت شود تا به مدرنیته برسد. نه در یک مقطع زمانی بلکه در سیر تاریخی، فقط با برخوردار شدن از کلیت در برنامه‌ای فراگیر و همه‌جانبه است که مدرنیزاسیون از چنان ظرفیتی برخوردار می‌شود که برای انسان جامعه‌ی غیرغربی ممکن می‌گردد از طریق آگاهی از کلیت و تمدن غربی به پس پشت رابطه‌ی سوژه‌گی "آن‌ها" و ابژه‌گی "ما" وقوف یابد. و اگر جز این باشد این پرسش پیش می‌آید که اگر خاک سترون ما برای حفظ نهال مشروطیت نیز قوت نداشت، چگونه در همان شرایط ممکن بود که در دل خود بذر "علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن" و مدرنیته را پرورزد و با آن بیهوت سیصدساله‌ی تعقل فلسفی، دست‌یابی و "سنجشگری فلسفی عقلانیت مدرن" برای ما "نقطه‌ی آغاز حرکت باشد"؟

مهم‌تر از همه می‌پرسم اصلاً فراگرفتن "علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن" یعنی چه؟ ترجمه کردن و خواندن آثار فلسفی مدرن غربی را به معنای "آگاهی" از "علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن" غرب می‌دانم و بس. ما وقتی می‌توانیم بگویم "علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن" را فراگرفته‌ایم که بتوانیم آن اندیشه را در حل معضلات عملی فراراه جامعه‌ی خود در دوره‌ی گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی مدرن مورد استفاده قرار دهیم؛ و یعنی آن را بازتولید کنیم. درست در همین جاست که باید به این نکته‌ی اصلی توجه کرد که به محض این که روشنفکر جامعه‌ی غیرغربی توانست ابزار "علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن" را در حل معضلات مشخص دوره‌ی گذار در جامعه‌ی خود به کار ببرد، یقیناً از روایت غربی مدرنیته فراگذاشته و به روایتی ملی از مدرنیته دست یافته است؛ این یعنی با "سوژه" شدن، از چنان رابطه‌ای که در آن، غرب، او را "ابژه" می‌خواهد و خود را "سوژه"، رهایی یافتن.

آشوری اما با همان رویکرد انتقادی‌اش به روند نوسازی علمی - تکنیکی، و نیز انتقاد از جریان تحقق‌یافته‌ی نوسازی در ایران می‌کوشد تا نظر خود را تثبیت کند که ما تا علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن غرب را همچون جوهره‌ی کل فرهنگ و تمدن مدرن غرب فرانگیریم همچنان نخواهیم توانست به عصر مدرنیته

بگذریم. از نظر آشوری ما در تجربه‌ی تاریخی‌مان به جای این که بکشیم تا از طریق دست‌یابی به علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن غرب به جوهره‌ی کلی غرب مدرن آگاهی یابیم، در تاریکی دست به این فیل می‌سودیم و دست هریک از ما به هر جای آن می‌خورد گمان می‌کردیم که فیل همان است. یکی رمز چیرگی و برتری اروپاییان را در آزادی‌های سیاسی و اجتماعی‌شان می‌دید و در حکومت قانون، یکی در علم، یکی در صنعت، و هیچ‌کس نمی‌توانست آن را در تمامیت‌اش ببیند. دیدن او در تمامیت‌اش برای ما ممکن نبود.^۱

قصد این ندارم که در این جا به نقد روند مدرنیزاسیون تحقیق یافته در ایران - که از نظر من پس از پیروزی اولیه‌ی نهضت مشروطه، عمدتاً با شبه مدرنیزاسیون^۲ قابل تبیین است - بپردازم. نگاهام به وجه نظری موجود در این رویکرد انتقادی آشوری است. از همین رو بدون پرداختن به بی‌ارتباط بودن تمثیل مولوی با موضوع مورد بحث آشوری می‌پرسم اگر تمامیت آن فیل مورد نظر مولوی را می‌شد با چراغ دید، دیدن تمامیت این فیل مورد نظر ایشان چگونه ممکن است؟ آیا چراغی وجود دارد که بتوان در پرتو نور آن، تمامیت این فیل را دید؟ هرگز! تراژدی روشنفکر و دیگر مردمان جامعه‌ی غیرغربی این است که فقط امکان می‌یابند در تاریکی به این فیل نزدیک شوند و کورمال، این فیل را لمس کنند. فقط و فقط با تداوم سخت و تلخ در ظلمت نزدیک شدن به این فیل و تداوم بلاانقطاع کورمال لمس کردن آن است که درک روشنفکر و دیگر مردمان از این فیل به مرور و وضوح می‌یابد و از در تاریکی با این فیل زیستن به روشنی فیل شدن عبور می‌کنند. تمامیت این یک فیل را فقط با درونی کردن آن است که می‌توان دید. درک این نظر شاید کمی پیچیده باشد، اما متحقق کردن آن، چه بسیار پیچیده‌تر است.

آشوری اما چندان فریخته هست که خود این را بدانند. این را بدانند که روشنی لازم برای دیدن تمامیت این فیل از تداوم درونی کردن آن حاصل می‌شود. این را به صراحت و صداقت در مورد تعالی‌جویی روشنفکرانه‌ی

۱. آشوری، داریوش، پیشین، ص ۱۵۶.

خودش بازمی‌گوید که «اگر چیز آموخته‌ای در کارهایم باشد... این است که چگونه می‌توان کورمال در تاریکی حرکت کرد تا سرانجام به نقطه‌ی روشنی دست‌یکم برای خود رسید.»^۱ راستی چرا اگر آشوری با تدلوم کورمال در تاریکی رفتن می‌تواند به مرور تاریکی را نقض کند و به روشنی برسد ما به همراه ایشان و به‌عنوان یک ملت نتوانیم در چنین کاری موفق شویم!

آشوری در مصاحبه‌ای با B.B.C. در ژوئن ۲۰۰۵ به موضوع مدرنیزاسیون و مدرنیته اشاره‌هایی دارد و مهم‌تر از همه می‌گوید:

ما باید میان مدرنیته و مدرنیزاسیون فرق بگذاریم. مدرنیته یا، به اصطلاح من، "مدرنیت" یک پدیده‌ی خاص دنیای غربی است و کم و بیش خاص کشورهای پیشگام مدرنیته. مثل آلمان و انگلیس و فرانسه و تا حدودی ایتالیا. دنیای بیرون از اینها، زیر پرتوافشانی ایده‌های مدرن و دست‌آورد‌های انقلاب صنعتی، در واقع، خواهان مدرنیزاسیون است. مدرنیزاسیون یعنی گرفتن تکنولوژی و صنعت مدرن، برپا کردن نهادهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، دولتی و ارتشی مدرن، و، درکل، آموختن شکل‌های مادی و ذهنی زندگی مدرن از پیشگامان آن. واقعیت این است که مسئله ما در اساس اساساً فهم کانت و هگل و هیدگر نیست، بلکه آموخته شدن با تکنولوژی و صنعت و اقتصاد مدرن، رفاه بیشتر در پرتو آن‌ها و برپا کردن نهادهای اجتماعی - سیاسی مدرن و این جور چیزهاست. این کم و بیش مسئله همه دنیای غیر غربی است؛... یعنی مدرنیزه شدن. اما مدرنیته، به دلایل بسیار عمیق تاریخی و فرهنگی، و از جمله - تأکید می‌کنم - زبانی، مال دنیای غرب و در درجه اول مال هسته مرکزی آن در اروپا، یعنی فرانسه و انگلیس و آلمان است."

در ارتباط با این نظرات می‌توان گفت که اولاً و مهم‌تر از همه آشوری با مدرنیزاسیون و مدرنیته به نحوی مواجه می‌شود که آن‌ها را از هم منفک می‌کند؛ یعنی آن‌ها را همچون بروز دوسطح متمایز یک فرهنگ و تمدن یگانه در نظر

نمی‌گیرد. اگر این انفکاک در مواجهه‌ی آشوری برجستگی دارد، از نظر من به این دلیل است که آشوری به سیر تحول متمایز از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد در کشورهای غربی و جوامع غیرغربی، از طریق سنجش رابطه‌ی مدرنیزاسیون و مدرنیته، توجه نشان نمی‌دهد. مهم توجه به این نکته است که در کشورهای غربی مدرنیزاسیون و مدرنیته تقریباً برهم منطبق بوده‌اند. اما در جوامع غیرغربی به این علت که فرهنگ و تمدن مدرن غربی همچون یک کلیت، بیگانه بوده است، گذار به جامعه‌ی متجدد از طریق پیش گرفتن روند مدرنیزاسیون به مدرنیته متحقق می‌شود. اگر چنین نباشد ما نمی‌توانیم از روند مدرنیزاسیون در کشورهای غربی سخن بگوییم. کمی بعد و در نقد آرای جواد طباطبایی به ناگزیر به روند مدرنیزاسیون در آلمان اوایل قرن نوزدهم - که آشوری به درستی آن را یکی از سه کشور مهد مدرنیته می‌خواند - اشاره‌هایی خواهم داشت. متها پیشرفت روند مدرنیزاسیون در آلمان توأم بود با تأسیس و استقرار مدرنیته. در جوامع غیرغربی نیز به میزانی که روند مدرنیزاسیون پیش می‌رود آشنایی با مدرنیته گسترش و تعمیق می‌یابد. یعنی پیشرفت روند مدرنیزاسیون زمینه‌ی مادی و عینی درک و بازتولید مدرنیته را فراهم می‌آورد. به میزانی نیز که فهم از مدرنیته در گستره‌ای ملی روایت و بازتولید می‌شود به هدایت مراحل بعدی روند مدرنیزاسیون می‌پردازد. اما همچنان که در فصل اول بحث شد، این رابطه‌ی دوجانبه نفی‌کننده‌ی تقدم روند مدرنیزاسیون بر مدرنیته در دوران گذار جوامع غیرغربی نیست.

ثانیاً، ارتباط میان مدرنیزاسیون و مدرنیته آشکارتر می‌شود وقتی بپرسیم که پشتوانه‌ی نظری «نهادهای اجتماعی - سیاسی مدرن و این‌جور چیزها» که ما مردمان غیرغربی در مدرنیزاسیون جوامع خود دنبال آن هستیم، چیست؟ مگر مدرنیته نیست؟ اگر هست - که هست - پس ما به میزانی که این نهادها را در جوامع خود، درونی می‌کنیم به بازتولید مدرنیته در جامعه‌ی خود آمادگی می‌یابیم.

ثالثاً، آشوری به گونه‌ای از مدرنیته و مدرنیزاسیون سخن می‌گوید که انگار مدرنیته، خاص کشورهای غربی و مدرنیزاسیون خاص جوامع غیرغربی است.

درحالی که ایشان در همین مصاحبه نکته‌هایی را می‌گویند که نفی‌کننده‌ی چنین دریافتی است. از یکسو می‌گویند «در خود اروپا وقتی «اعلامیه حقوق بشر» را می‌نوشتند، این اعلامیه در واقع حقوق بشر فرانسوی، و نه حتی اروپایی، را تعریف می‌کرد... بعد از جنگ جهانی دوم بود که «اعلامیه حقوق بشر» تبدیل شد به «اعلامیه جهانی حقوق بشر». این یعنی که مدرنیته و منطاهر آن، خاص جوامع اروپایی نیست. از سوی دیگر نیز قابل است که مدرنیزاسیون - که هدف جوامع غیرغربی است - «یعنی آموختن شکل‌های مادی و ذهنی زندگی مدرن از پیشگامان آن.» و سؤال این است که «شکل ذهنی زندگی مدرن» اگر مدرنیته نیست پس چیست؟ و یا که می‌گویند: «در این دوران اخیر... مسائل مربوط به مدرنیته با سطح آشنایی و زبان تازه‌ای در میان ما مطرح شده است» و یا «امروز ما دومرتبه برگشته‌ایم به طرف مفهوم مدرنیته». پس چگونه است که به سوی مدرنیته برگشته‌ایم اما «مسئله ما در اساس... فهم کانت و هگل نیست؟» مگر کانت و هگل، فیلسوفان مدرنیته نیستند؟

گفتن این که مدرنیته در قرن نوزدهم «پدیده خاص دنیای غربی و کم و بیش خاص کشورهای پیشگام مدرنیته» بود درست است، اما برای زمان کنونی، دیگر نه مدرنیته‌ی غربی بلکه مدرنیته در وجه عام آن، مسئله‌ی کل جهان است. اگر در شرایط کنونی نیز روند مدرنیزاسیون در جوامع غیرغربی برجستگی دارد - و این مورد توجه آشوری است - این به معنای گذار متفاوت جوامع غیرغربی به جامعه‌ی متجدد نسبت به کشورهای غربی است؛ نه این که مدرنیته خاص جوامع غربی، و مدرنیزاسیون خاص جوامع غیرغربی است.

موسی غنی‌نژاد نیز از دیگر اندیشمندانی است که در موضوع گذار به جامعه‌ی متجدد، به تقدم مدرنیته نسبت به روند مدرنیزاسیون گرایش دارد. به‌طور مثال می‌گوید:

به عقیده بنده، مدرنیزاسیون یا نوسازی مادی و تکنولوژی جامعه معلول مدرنیته و آن تحول فکری است که اتفاق افتاد. به همین دلیل است که وقتی نهادهای مدرنیزاسیون را به بعضی جوامع می‌رید، به نتیجه مثبت

نمی‌رسید؛ مگر اینکه آن تحول مربوط به مدرنیته یعنی تحول در اندیشه‌ها و اخلاق صورت گیرد.^۱

غنی‌نژاد بدون هیچ توضیحی مدرنیزاسیون را در حوزه‌ی «مادی و تکنولوژیکی» محدود می‌کند و از مدرنیزاسیون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... سخن نمی‌گوید. در عین حال حتی اگر نظر او را این‌گونه درک کنیم که مدرنیزاسیون در جامعه‌ی غیرغربی معلول مدرنیته و آن تحول فکری است که در غرب اتفاق افتاد باز هم این نظر درست باعث نمی‌شود نتیجه بگیریم که موفقیت در استقرار نهادهای مدرنیزاسیون در جوامع غیرغربی مستلزم پیش نیاز «تحول مربوط به مدرنیته یعنی تحول در اندیشه‌ها و اخلاق» است. ایشان در جای دیگری در نقد روشنفکران صدر مشروطه می‌گوید:

در جامعه‌ای که اندیشه سنتی بر آن حاکم است، نمی‌توان اصول حکومت قانون و تفکیک قوا و غیره را جاری و ساری ساخت... نتیجه چنین غفلتی این بود که مشروطه‌خواهی وقتی تحقق یافت از همان آغاز دچار تناقضات غیرقابل حل شد.^۲

و سؤال این است که برای دچار نشدن جنبش مشروطه‌خواهی به تناقضات غیرقابل حل آیا می‌بایست از پیش با دست یافتن به اندیشه و اخلاق مدرن از اندیشه و اخلاق سنتی غالب در جامعه‌ی خود خلاص می‌شدیم؟ اما چگونه؟ ایشان تا وقتی در حوزه‌ی انتزاعیات قوار دارد از جمله می‌گوید: «منشأ دولت جدید، همانند دولت قدیم، در ساختار فکری و قواعد رفتار اجتماعی است.»^۳ یعنی با تغییر ساختار فکری مردم و نخبگان و قواعد مناسبات اجتماعی، دولت جدید جایگزین دولت قدیم شده است. اما وقتی از عرصه‌ی انتزاعیت به قلمرو

۱. غنی‌نژاد، موسی، سنت، مدرنیته، پست مدرن، مصاحبه‌های اکبر گنجی، همان، ص ۲۱۰.

۲. غنی‌نژاد، موسی، تجدیدطلبی و توسعه در ایران معاصر، نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۲۳.

۳. به نقل از کتاب توسعه سیاسی، گردآوری مهدی خاکس فیروز، نشر قطره، ۱۳۷۸، ص ۶۵.

انضمامیت می‌آید و می‌کوشد به آن "چگونه" پاسخ دهد از جمله می‌گوید: «گام اساسی این است که از داخل سنت فکری و دینی خودمان مفاهیم متناسب با ارزش‌های مدرنیته را برجسته کرده، نسبت به سایر سنت‌های دینی آنها را پررنگ‌تر نماییم»^۱ و اگر بگوییم در "داخل سنت فکری و دینی خودمان" مفاهیم متناسب با ارزش‌های مدرنیته "چندان یافت نمی‌شود، آن وقت تکلیف چیست! از نظر ما "گام اساسی" در این موضوع، این است که در پرتو اندیشه‌ی مدرنیته (تجدد) به بازتولید سنت‌های فکری و دینی خود بپردازیم. این عمل در حوزه‌ی دین با "اصلاح دین" شناخته می‌شود؛ یعنی با مدرنیزاسیون دینی. و اصلاً مگر تحقق‌گفته‌ی ایشان به معنای اصلاح یا نوسازی دینی و فرهنگی نیست؟

اما غنی‌نژاد همچنان «تحول در مبانی فکر و ارزشهای اخلاقی» را پیش‌شرط ایجاد حکومت مبتنی بر قانون می‌شناسد و می‌گوید: «نویسندگان تجددطلب ما که همه خواهان برقراری حکومت قانون بودند به این موضوع توجه نداشتند که ایجاد چنین حکومتی به دنبال تحول در مبانی فکری و ارزشهای اخلاقی و تغییر در قواعد رفتار اجتماعی امکان‌پذیر شده است، و به صرف پند و اندرز و ترویج علم و دانش و یادآوری فوائد مادی و معنوی حکومت قانون نمی‌توان چنین حکومتی برپا ساخت»^۲ به تکرار گفته‌های پیشین در نقد این نظرات نیازی نیست.

- جواد طباطبایی

یکی دیگر از اندیشمندانی که در دوره‌ی کنونی معضل و بحران جامعه‌ی ایران را از منظر تضاد فلسفی "سنت - تجدد" به سنجش می‌گیرد، جواد طباطبایی است. از نظر ایشان، دوران تاریخی‌ای که ما در آن قرار داریم «دوره‌ی گذر از سنت به تجدد»^۳ است؛ در عین حال که سنت، سنت ماست، متصلب و ناتوان از بازتولید

۱. غنی‌نژاد، موسی، سنت، مدرنیته، پست مدرن، همان، ص ۲۰۳.

۲. غنی‌نژاد، موسی، تجددطلبی و توسعه در ایران معاصر، همان، ص ۲۰.

۳. طباطبایی، جواد، این خلدون و علوم اجتماعی، طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۳۹.

خود و تجدد، تجدد غرب است، پویا و ستیزنده و فراگیر در جهان. و در این میان یگانه راه رهایی ما چیست؟

پرسش از بنیاد سنت و نقادی آن در بوتۀ محک پرسشهای دوران جدید و اندیشه تجدد چونان یگانه راهی است که در برابر ما قرار گرفته است.^۱

لما این یگانه راه رهایی برای ما چگونه گشوده و شناخته خواهد شد؟ از نظر طباطبایی که همواره می‌کوشد از موضعی فلسفی به معضل و بحران جامعه‌ی ایران بنگرد بالطبع پویدن این یگانه راه رهایی با مطرح کردن "پرسشهای دوران جدید" و فراچنگ آوردن "اندیشه تجدد" ممکن می‌گردد. لما و مهم‌ترین پرسش این است که آن "پرسشهای دوران جدید" چیستند و این "اندیشه تجدد" چگونه فراچنگ می‌آید. به آن "پرسشهای دوران جدید" بعداً می‌پردازیم. فعلاً ببینیم طباطبایی به این پرسش که اندیشه‌ی تجدد - که غربی است - چگونه از سوی ما مردمان غیرغربی فراچنگ می‌آید چه پاسخ می‌دهد:

به نظر ما تا زمانی که بحث در شرایط امتناع را نتوانیم از دیدگاه تجدد طرح کنیم، مقدمات بحث در مہانی دوران جدید تاریخ ایران و اندیشه تجدد فراهم نخواهد آمد.^۲

شرایط امتناع از نظر ایشان یعنی و شرایط امتناع اندیشه در سده‌های متأخر تاریخ ایران، شرایط امتناع نیز از این رو به وجود آمده است که ما ایرانیان در قلمرو اندیشه‌ورزی در سده‌های متأخر تاریخ خود گرفتار تصلب سنت شده‌ایم و به همین دلیل پرسش از ماهیت سنت متصلب شده با امکانات خود سنت برایمان ناممکن و ممتنع شده است. با این توضیح از "شرایط امتناع"، راه‌حل ایشان برای دست‌یابی به "اندیشه تجدد" - به‌عنوان کلید اصلی رهایی‌مان - را برمی‌رسیم: نخست باید از "دیدگاه تجدد" بحث در شرایط امتناع را طرح کنیم؛ سپس به انکای چنین بحثی مقلّمات بحث درباره‌ی "اندیشه تجدد" یعنی به چنگ آوردن آن فراهم می‌آید. لما پیش از این که "اندیشه تجدد" را بشناسیم چگونه متوجه می‌شویم موضعی که اتخاذ کرده‌ایم "دیدگاه تجدد" است یا نه؟

۱. پیشین، ص ۳۶۲.

۲. پیشین، ص ۱۲.

راستی چگونه؟

به نظر من و در قالب تفکر طباطبایی، فقط اندیشمندی می‌تواند دیدگاه و موضع تجدد را اتخاذ کند که پیش از آن، همچون خود ایشان در سالیان دراز تحصیل و پژوهش، اندیشه‌ی تجدد را کاویده باشد تا بتواند در مورد خود بگوید «دیدگاه ما، اندیشه‌ی تجدد است.» و بر اتخاذ «موضع تجدد» از سوی خود تأکید داشته باشد.^۱ بنابراین حاصل این هردو «بحث» نیز فقط می‌تواند ارائه‌ی راهکاری شبه فلسفی باشد: اول با کاویدن «اندیشه‌ی تجدد»، خود را در موضع و «دیدگاه تجدد» قرار می‌دهیم و سپس با بحث از شرایط امتناع، از موضع و «دیدگاه تجدد»، مقدمات بحث در مبانی «اندیشه‌ی تجدد» را برای خود فراهم می‌آوریم.

در عین حال، اشاره می‌کنم در صورت قرائت خاصی از راهکار ایشان - البته مخالف قرائت خود ایشان از راهکارشان - این راهکار می‌تواند صحیح باشد. این قرائت خاص، همان به دست دادن روایت ملی از تجدد است و آن هم از طریق روند «از مدرنیزاسیون به مدرنیته»، به این معنی که اگر برخوردار شدن از دیدگاه تجدد به معنای قرار داشتن در روند راستین نوسازی دانسته شود، این راهکار، صحیح است. از این لحاظ شروع و تثبیت روند نوسازی تا حد ممکن فراگیر اصلاً به معنای ایستادن در موضع (و دیدگاه) تجدد (مدرنیته) است. به سخن دیگر تأسیس و تداوم روند نوسازی فراگیر ممکن نیست مگر با اتخاذ موضع و دیدگاه تجدد. لذا این دیدگاه و موضع، در مراحل اولیه‌ی روند نوسازی، دیدگاه و نگرشی اجمالی و اثباتی^۲ و عمدتاً معطوف به عمل است و مواجهه با ساختارها و نهادها و مؤلفه‌های مصنوع یا تأسیسی تجدد را دربر می‌گیرد و نه «اندیشه‌ی تجدد» را. به میزانی که روند نوسازی در جامعه پیش می‌رود، می‌گسترده و تعمیق می‌یابد با چنگ زدن هریاره به فهم ممکن و میسر از «تجدد غربی» به منظور حل معضلات پیش آمده در سر راه این پیشرفت و گسترش و تعمیق.

۱. پیشین، ص ۷.

اندیشه‌ی تجدد - و البته نه دیگر صرفاً "تجدد غربی" - در سطحی متعالی‌تر فراچنگ می‌آید.

بازگردیم به راهکار طباطبایی: در آغاز باید با فراگرفتن مبانی اندیشه‌ی تجدد غربی، یعنی با ایستادن در موضع این تجدد، توانایی نقد سنت متصلب و سترون، یعنی واقعیت منحن خودمان را بیاییم. جز این چاره‌ای نیست. چرا که به علت همین واقعیت انحطاط یافته و متصلب و سترونی سنت، نقد سنت و واقعیت تاریخی‌مان از درون ناممکن شده است. به اعتقاد ایشان «در شرایط کنونی تا زمانی که در موضع تجدد قرار نگرفته باشیم، حتی ارزیابی درست سنت نیز غیرممکن خواهد بود»^۱ سپس می‌باید وضعیت امتناع اندیشه‌پورزی و انحطاط تاریخی جامعه‌ی‌مان در این چند سده‌ی اخیر را با واسطه‌ی دریافت‌هایمان از اندیشه‌ی تجدد غربی بسنجیم. فقط در این حال می‌توانیم به چنین سنجشی پردازیم. چرا که دیگر مشکل "مبانی" برای‌مان حل شده است. آخر «تا زمانی که مشکل مبانی به‌طور منطقی طرح نشده باشد، وضعیت امتناع تأسیس علوم اجتماعی جدید، یا دست‌کم، التفات جدی به آنها پایدار خواهد ماند»^۲ در غیر این صورت، تداوم این وضعیت امتناع به معنای ادامه‌ی درغلتیدن ما به چاه ویل "ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه" و "ایدئولوژی‌های سیاسی" است؛ که گذار از سنت به تجدد را برایمان ناممکن می‌کند. در حالی که اگر بتوانیم با چنین راهکاری مشکل "مبانی" را حل کنیم آن‌گاه با دست یافتن به "مبانی دوران جدید تاریخ ایران"، راه رهایی خود را در پیش خواهیم گرفت. پس خلاصه‌ی این راهکار عبارت است از فراگرفتن مبانی اندیشه‌ی تجدد غربی به منظور دریافتن مبانی دوران جدید تاریخ ایران برای فراگذشتن از آن. لذا طباطبایی چه توجیهاتی برای متقاعد کردن خواننده نسبت به راهکارش ارائه می‌دهد؟

بنیان توجیهات طباطبایی برای صحیح جلوه دادن راهکارش، تبیینی است که از جایگاه و نقش هگل در ارتباط با جامعه‌ی آلمان به دست می‌دهد. ایشان

۱. پیشین، ص ۷۱.

۲. پیشین، ص ۱۳۰.

بسیار می‌کوشد تا راهکار خود را از همان "سنخ" بشناساند که هگل در سنجش مدرنیته‌ی اروپایی به‌طور عام و پاسخ به معضل خاص آلمان - که تحقق مدرنیته در آن نسبت به انگلستان و فرانسه به تأخیر افتاده بود - در آن شرایط قرن نوزدهم اروپای غربی، به کار گرفته بود. می‌گوید:

طرح مشکل آگاهی دوران جدید و موضع ما در قبال اندیشهٔ تجدد، نیازمند تأسیس نظریه‌ای از آن سنخ است که در ایده‌آلیسم آلمانی از کانت تا هگل و البته، بویژه در نظریهٔ آگاهی هگل طرح شد. بسط تاریخی این آگاهی و پدیدار شدن آن به‌عنوان نظامی از اندیشهٔ فلسفی، امری بود که در فلسفیدن هگلی اصل و شالودهٔ هرگونه اندیشیدن به شمار می‌آمد
و...

طباطبایی با شروع از این واقعیت تاریخی که آلمان در شروع قرن نوزدهم در بحران گذار به عصر مدرنیته قرار داشت، به توضیح نقش هگل می‌پردازد: «هگل به این نکتهٔ اساسی توجه داشت که یگانه راه برون‌رفت از بن‌بست، از مجرای اندیشهٔ فلسفی می‌گذرد. یعنی تا زمانی که بحران در قلمرو فلسفه به‌عنوان مفهومی بنیادین طرح و منطقی آن درک نشده باشد ژرفای بیشتری پیدا خواهد کرد.»^۲ ایشان سپس همین روایت از چگونگی خروج آلمان از بحران گذار به مدرنیته را الگویی برای خروج ایران از دوران تاریخی زوال و انحطاط و نیز از بحران گذار به تجدد در نظر می‌گیرد. ایشان مشکل دوران معاصر ایران را «مشکل امتناع اندیشه» می‌داند و معتقد است تا این مشکل «امکان طرح نیابد، بی‌هیچ تردیدی وضعیت فرهنگ و تمدن ایرانی راه هموار زوال و انحطاط مقاومت‌ناپذیر خود را همچون سده‌های گذشته ادامه خواهد داد.»^۳

درست است که راهکار هگلی در خروج آلمان از بحران مدرنیته نقش مؤثری داشت. طباطبایی نیز با تأکید بر این نکته که «بسط تاریخی [نظریه‌ی] آگاهی و پدیدار شدن آن به‌عنوان نظامی از اندیشهٔ فلسفی، امری بود که در فلسفیدن

۲. پیشین، ص ۳۶۱.

۱. پیشین، ص ۳۵۹.

۳. پیشین، ص ۲۹.

هگلی اصل و شالوده هرگونه اندیشیدن به شمار می‌آمده، در واقع می‌کوشد تا راهکار خود را حقانیت بخشد؛ راهکاری که مستلزم دست‌یابی به "اندیشهٔ تجدید" غربی است تا به وسیله‌ی آن بتوان امکان سنجش و رفع شرایط "لمتناع اندیشه" در جامعه‌ی ایران را متحقق کرد. اما طباطبایی آن قدر مجذوب الگوبرداری از هگل است که به این بی‌توجه می‌ماند که راهکارش شبه‌هگلی است، نه هگلی. چرا؟

هگل را فیلسوف مدرنیته خوانده‌اند. تبیین فلسفی او از مدرنیته دو وجه عام و خاص داشت. وجه عام تبیین او، نظریه‌پردازی فلسفی دوره‌ی تاریخی نوینی بود که با انقلاب صنعتی و عصر روشنگری در اروپای غربی شروع شده بود و معرف فرهنگ و تمدن نوینی در جهان بود که بعداً "مدرنیته" خوانده شد. وجه خاص تبیین فلسفی او، به پرسش فلسفی درآوردن بحران مدرنیته در آلمان شروع قرن نوزدهم و سنجش راه برون‌رفت از این بحران بود. اما - و مهم‌ترین مسئله این است - که هگل، در هر دو وجه عام و خاص، تبیین فلسفی‌اش را بر مبنای تحلیل واقعیت موجود در اروپای غربی و نیز در آلمان - به‌طور خاص - بنیاد نهاد. حتی اگر بپذیریم که ایده‌آلیسم به‌طور عام، و نیز ایده‌آلیسم هگل به‌طور خاص، از جمله حاصل تداوم سنجش واقعیت در ذهن و در جدایی از واقعیت است اما خاستگاه تحلیل نظرورزانه‌ی (Speculative) هگل از واقعیت، خود واقعیت است. هگل همواره از واقعیت موجود حرکت می‌کند. ذهنیت (Subjectivity) در او خاستگاهی جز عینیت ندارد. کارآمدی نظریه‌پردازی‌های هگلی علیرغم گرایش ایده‌آلیستی آن، در همین نکته‌ی اساسی است.

اما در وجه عام تبیین فلسفی هگل از مدرنیته، واقعیت موجود چه بود؟ در این وجه عام، واقعیت عمدتاً واقعی بود که مشخصاً در انگلستان و فرانسه تحقق یافته بود. خاستگاه انقلاب صنعتی، انگلستان بود و خاستگاه روشنگری، فرانسه. واقعیت موجود اقتصاد و اقتصاد سیاسی انگلیسی و نیز سیاست و فلسفه‌ی سیاسی فرانسوی که میراث‌دار عصر روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه بود زمینه‌ی واقعی تبیین هگل از مدرنیته قرار گرفت. در کنار این دو واقعیت، اما، واقعیت دیگری نیز وجود داشت؛ همان واقعیتهایی که باعث شد تا تبیین فلسفی

مدرنیت نه در انگلیس یا فرانسه بلکه در آلمان متحقق شود. این واقعیت، جریان عظیم اندیشه‌ی فلسفی در ایده‌آلیسم آلمانی و نیز جریان عظیم اندیشه‌ی ادبی در رمانتیسیسم آلمانی بود. رمانتیسیسم آلمانی که با گوته و شیلر ممتاز می‌شد از مؤلفه‌های مهم عصر نوین در اروپای غربی بود. هگل پا بر شانه‌های چنین غول‌هایی و غول‌های فلسفه‌ی کلاسیک آلمان داشت. فلسفه‌ی کلاسیک آلمان نیز عظیم‌ترین جریان فلسفی اروپا در دوره‌ی تثبیت مدرنیت بود.

از ۱۷۷۰ تا ۱۸۴۰، اروپا از فیلسوفان و نویسندگان آلمان درس گرفته بود. فرانسویها، بریتانیاییها و ایتالیاییها ناخرسندی از توضیحات عقلی محض و تکاپو برای یافتن خمیره‌ی زنده و بالنده‌ی تاریخ و جامعه را از متفکران آلمان آموخته بودند. تأثیر مکتب آلمانی ایده‌آلیسم تاریخی سبب غنای بیحد و حصر قواعد و معیارهای پژوهش اجتماعی شد، ولی به‌عنوان حکمت عملی، هیچ سودی بر آن مترتب نبود.^۱

از این لحاظ، هگل میراث‌دار این جریان عظیم فلسفی - ادبی عصر نوین اروپا، بر بیتان واقعیتی که پیش از آلمان در انگلیس و فرانسه متحقق شده بود توانست به تبیین فلسفی مدرنیت پردازد. اگرچه آلمان در زمان هگل از نظر صنعتی و ساختار سیاسی - اجتماعی از انگلستان و فرانسه عقب بود اما به گفته‌ی مارکس "هم‌عصران فلسفی" این دو کشور بود. به همین دلیل برای هگل ممکن شد تا واقعیت تحقق یافته در این دو کشور را از نظر فلسفی تبیین کند:

مردم آلمان کاری را آغاز کرده‌اند که مردم انگلستان و فرانسه در شرف پایان دادن آن‌اند... همان‌طور که مردم باستان پیش - تاریخ خود را در خیال، در اسطوره زیستند، ما آلمانی‌ها مابعد - تاریخ خود را در اندیشه، در فلسفه زیسته‌ایم. ما هم‌عصران فلسفی عصر حاضریم، بی‌که هم‌عصران تاریخی آن باشیم....

نقد فلسفه‌ی دولت و حقوق آلمان که هگل منسجم‌ترین، غنی‌ترین و

۱. هیرز، ه. استیرات، آگاهی و جامعه، ترجمه‌ی عزت‌اله فولادوند، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۴.

واپسین روایت آن را ارائه کرد، هم تحلیل نقادانه‌ی دولت مدرن و واقعیت مرتبط با آن، و هم نفی قاطعانه‌ی همه‌ی آگاهی‌حقوقی و سیاسی تاکنون به عمل درآمده‌ی آلمان است؛ آگاهی‌ای که متمایزترین و عام‌ترین بروز آن - که تا حد علم اعتلا یافت - همانا فلسفه‌ی نظرورزانه‌ی حق [هگل] است... در حیطه‌ی سیاست، آلمانی‌ها به آنچه ملل دیگر^۱ عمل کرده‌اند، اندیشیده‌اند. آلمان وجدان نظری‌شان بود.^۲

مارکس با بیان این که فلسفه‌ی حق هگل «هم تحلیل نقادانه‌ی دولت مدرن و واقعیت مرتبط با آن، و هم نفی قاطعانه‌ی همه‌ی آگاهی‌حقوقی و سیاسی تاکنون به عمل درآمده‌ی آلمان است» به هر دو وجه عام و خاص تبیین‌هگلی در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی توجه نشان می‌دهد. در عین حال، بر این نکته تأکید دارد که پیش‌زمینه‌ی «مبانی» نظری فلسفه‌ی هگل - در این جا در حوزه‌ی سیاست و حقوق - آن واقعیتی بود که اگر نه در آلمان اما در انگلستان و فرانسه تحقق یافته بوده است. واقعیتی که معرف یک ساختار اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک واحد یعنی فرهنگ و تمدن بورژوازی در اروپای غربی بود. به همین دلیل است که مارکس متذکر می‌شود «مردم آلمان کاری را آغاز کرده‌اند که مردم انگلستان و فرانسه در شرف پایان دادنش‌اند». کاری که هرچند در این سه کشور بروزهای متفاوتی یافت اما بنیان بر یک ساختار اقتصادی، اجتماعی (و ایدئولوژیک) واحد داشت. در آن دوره آلمان در حال تحقق واقعیتی در خود بود که هم عصری فلسفی‌اش با انگلستان و فرانسه را تا سطح هم‌عصری تاریخی اعتلا دهد؛ همچنان که اعتلا داد.

اما واقعیتی که در آن دوره در آلمان در حال تحقق بود و بنیان وجه خاص تبیین فلسفی هگل از مدرنیته را تشکیل می‌داد چه بود؟ این واقعیت، برنامه‌ی اصلاحات یا مدرنیزاسیون اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بود. در نیمه‌ی دوم فعالیت فکری هگل، آلمان درکل، دچار بحران در پیشبرد اصلاحات شد. وجه خاص تبیین فلسفی هگل از مدرنیته به پرسش گرفتن این بحران برای خروج از

۱. منظور انگلستان و فرانسه است.

۲. مارکس، کارل، مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل، همان، در دست انتشار.

آن بود. در این وجه خاص، توجه به این نکته اساسی است که واقعیتی به‌عنوان اصلاحات و نوسازی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در آلمان شروع شده و به بحران گراییده بود و سپس هگل با به پرسش گرفتن این بحران و تبیین فلسفی آن می‌کوشید تا راه برون‌رفت از بحران را نظریه‌پردازی کند. اما واقعیت موجود در آلمان در دوره‌ای که مدرنیزاسیون دچار بحران شد چه بود؟

به نظر می‌رسد در درجه‌ی نخست باید بر این نکته تأکید کرد که اگر هگل بر تارک فلسفه‌ی کلاسیک آلمان توانست بحران در پیشبرد اصلاحات آلمان را از جنبه‌ی فلسفی تئوریزه کند درست به این دلیل بود که او وارث ایده‌آلیسم فلسفی و رماتیسیسم ادبی آلمان بود. آلمان، پیش از هگل و به‌ویژه با هگل از واقعیتی برخوردار شده بود که هم‌عصران فلسفی دوره‌ی تاریخی جاری در اروپای غربی باشد. اگر آلمان از این واقعیت به‌عنوان بارزترین وجه هویت فرهنگی‌اش، برخوردار نبود، بدون در اختیار داشتن ابزار فکری لازم برای تبیین فلسفی بحران، هرگز به تبیین فلسفی آن نایل نمی‌توانست شد. آلمان با تبیین فلسفی مدرنیته در وجه عام آن، حال از ابزاری برخوردار شده بود که می‌توانست با آن، شرایط خاص جامعه‌ی خود را از منظر آن وجه عام بسنجد.

جدا از این، تحولات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آلمان در جهت بسط مناسبات سرمایه‌داری از پیش، شروع شده بود و در دوره‌ی حکومت فردریک دوم یا فردریک کبیر از طریق استبداد روشنگر او به یک جریان قوی تبدیل شد و سپس در دوره‌ی فردریک سوم به بحران گرایید. بحرانی که استیلای ناپلئونی هم آن را آشکارتر کرد و هم برخی از زمینه‌های غلبه بر آن را با خود به آلمان آورد. اما این بحران، در اساس، بحران در روند پیشرفت مدرنیزاسیون واقعی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بود. و کدام نوسازی؟

به‌عنوان نمونه در قلمرو اقتصادی، آلمان از یک قلمرو سخت تجزیه شده با اقتصاد فئودالی عقب‌مانده در اواخر قرن هجدهم، با شروع قرن نوزدهم و از جمله با سلطه‌ی اصلاحات در مناسبات فئودالی و الغای سرواژ توسط بارون فن اشتاین به سرعت به صنعتی شدن گرایید. پیش‌تاز توسعه‌ی صنعتی در آغاز قرن نوزدهم راین‌لند (Rhine land) در وستفالی بود؛ هم‌جوار بودن این منطقه با

فرانسه و این که این منطقه از ۱۷۹۵ تا ۱۸۱۴ تحت اشغال فرانسه بود در این جهش صنعتی نقش داشت. در شروع قرن نوزدهم نساجی، صنعت برگزیده‌ی آلمان، امکان رقابت با منسوجات انگلیسی را نداشت. اما به فاصله‌ی پانزده سال رشد فوق‌العاده‌ی صنعت نساجی، منسوجات آلمانی را قابل رقابت با دیگر تولیدکنندگان اروپایی کرد. محصولات معدنی در آلمان بین سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۸۳۰ پنجاه درصد افزایش یافت و بین سال‌های ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۴ دوبرابر شد.^۱ تولیدات فلزی و ریخته‌گری بین سال‌های ۱۸۰۰ و ۱۸۳۰ سه برابر شد. به علت همان اصلاحات مناسبات فئودالی، جمعیت در مناطق صنعتی از جمله وستفالی، ماین، رناتی، سیلزی و ساکسونی به شدت افزایش می‌یافت: «تنها خود پروس قبل از انقلاب ۱۸۴۸ دارای بیش از هزار ماشین بخار بود. در صورتی که فرانسه در پایان قرن هجدهم حتی یک ماشین بخار نداشت.»^۲ سیاست‌های میلیتارستی آلمان به‌ویژه در دوره‌ی فردریک کبیر باعث رشد صنایع نظامی شد که این امر در رشد صنعت بسیار تأثیر داشت. سیاست‌های تجارزگرانه‌ی پروس در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم عمدتاً متوجه مناطق صنعتی می‌شد. (به‌طور مثال تسخیر سیلزی در رشد صنعت در پروس تأثیر گذاشت.) با توجه به این که ارزش نیروی کار در آلمان نسبت به فرانسه و انگلستان پایین بود، به علت اصلاحات انجام‌شده‌ی اقتصادی و اجتماعی و رشد اقتصادی متداوم آلمان، این کشور به یک کشور مهاجرپذیر اروپایی تبدیل شد.

در حوزه‌ی اجتماعی، اصلاحات اقتصادی و توسعه‌ی صنعت باعث تحولات ساختار اجتماعی و طبقاتی – از جمله به علت مهاجرت روستاییان به شهرها و تبدیل شدن‌شان به کارگر و یا تبدیل کارخانه به یک واحد تولیدی – می‌شد. مارکس در سال ۱۸۴۴ در «مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل»، پرولتاریا را

۱. آمار و اطلاعات مربوط به مدرنیزاسیون آلمان در این دوره عمدتاً از کتاب زیر اخذ شده است.

Mc Lellan, David, *Marx before Marxism*, Papermac, London, 1980, p.p. 1-14

۲. افسیموف، آ. و دیگران، تاریخ عصر جدید (از انقلاب انگلستان تا کمون پاریس)، ترجمه‌ی فریدون شایان، انتشارات شایانگ، ۱۳۵۹، ص ۱۵۹.

به‌عنوان یک طبقه‌ی انقلابی کشف کرد؛ طبقه‌ای که از طریق انقلاب، هم خود و هم کل جامعه‌ی آلمان را آزاد خواهد کرد (از چنین دریافتی چهارسال بیشتر نگذشته بود که پرولتاریای آلمان اولین گام خود برای انقلاب و رهایی را به پیش گذاشت). پس این امر شایان توجه است که با رشد عظیم صنعت در آلمان و تغییر ساختار اجتماعی و طبقاتی، پرولتاریای آلمان در مدت کوتاهی از نظر کمی چنان توسعه یافته بود که با برخوردار شدن از حدی آگاهی طبقاتی می‌توانست به‌عنوان یک نیروی مستقل اجتماعی دست به مبارزه و شورش سیاسی بزند. این امر هم نشانگر پیشرفت روند مدرنیزاسیون و هم به وجود آمدن بحران در همین روند بود. قلمرو آلمان تا پیش از شروع دوره‌ی اصلاحات به تعداد بسیار زیادی از دولت‌ها، امیرنشین‌ها و فئودال‌نشین‌هایی تقسیم شده بود که بسیاری از آن‌ها صاحب پلیس، دادگاه، ارتش و حتی پارلمان محلی خاص خود بودند. این تجزیه‌ی ساختار اجتماعی که به رشد تضادهای سیاسی و اقتصادی می‌انجامید، با رشد صنعت و مناسبات سرمایه‌داری در تعارض بود. گرایش به یکپارچگی در میان این قلمروهای کوچک حتی پیش از تهاجم ناپلئون شروع شده بود. اما تسخیر بسیاری از قلمروهای آلمانی‌نشین توسط ناپلئون و اعمال قوانین حقوقی و شیوه‌های قانونگذاری ناپلئونی، این قلمروها را به وحدت رسانید. همین امر در تحول ساختار اجتماعی در میان اقشار متوسط و فرادست مؤثر افتاد. به‌طور مثال، تاجران‌ی که در هریک از امیرنشین‌های کوچک فعالیت می‌کردند در پی وحدت‌های ایجاد شده، به علت فعالیت در قلمروهای وسیع به دارندگان کمپانی‌های بزرگ و یا به کارخانه‌داران تبدیل می‌شدند. به‌ویژه این افزارمندان وابسته به صنعت کوچک خانگی بودند که با رشد صنعت کارخانه‌ای به ورشکستگی سوق داده شدند و بسیاری از آنان به‌عنوان کارگر به کارخانه‌ها رفتند؛ استقلال خود را از دست دادند و به بورژواها وابسته شدند. این تحولات در تقسیم کار اجتماعی، پیوسته ساختار اجتماعی و طبقاتی آلمان را تغییر می‌داد.

در عین حال که تعداد کارگران صنعتی به سرعت افزایش یافته و بین سال‌های ۱۸۰۰ و ۱۸۴۸ هفت برابر شده بود، تغییر ساختار اجتماعی و طبقاتی

آلمان و استثمار کارگران با افزایش ساعات کار و نیز استفاده از نیروی کار زنان و کودکان افزایش یافته بود. و اگر که رشد صنعت باعث به خدمت گرفته شدن نیروی کار دهقانان بی‌زمین و افزارمندان بیکار شده می‌شد اما دستمزدها مدام کاهش می‌یافت. قیمت نیروی کار متناسب با قیمت آن در سال ۱۸۰۰، در ۱۸۳۰ به ۸۶٪ و در ۱۸۴۸ به ۷۴٪ رسید. کاهش قیمت نیروی کار در ۱۸۴۷ به کمترین میزان خود یعنی ۵۷٪ یکی از زمینه‌های انقلاب ۱۸۴۸ شد.

اما در حوزه‌ی سیاست مهم‌ترین موضوع این بود که رشد جریان‌های مختلف سیاسی در آلمان این دوره با تغییرات در عرضه‌های اقتصادی - اجتماعی انطباق نداشت. با این که جریان‌های مختلف سیاسی از جمله محافظه‌کاری، کاتولیسیسم سیاسی، لیبرالیسم، رادیکالیسم سیاسی و سوسیالیسم تکوین‌نیافته‌ای در آلمان وجود داشت اما این کشور از جمله به علت فقدان احزاب سیاسی، با یک آشفتگی سیاسی - ایدئولوژیک مواجه بود.

قلمروهای مختلف آلمان از نظر اقتصادی و اجتماعی تحول می‌یافتند بی‌که متناسب با آن از نظر سیاسی نیز متحول شوند. بسط مناسبات سرمایه‌داری در حوزه‌ی اقتصاد به پیشرفت و تحکیم مناسبات بورژوازی در حوزه‌ی سیاست نمی‌انجامید. به‌طور مثال در عین اصلاحات و تحولات اقتصادی - اجتماعی در پروس، این کشور هنوز از نظر سیاسی از نوعی مشروطیت (Constitution) برخوردار نبود. اگر بسط مناسبات سرمایه‌داری، وحدت سیاسی را ایجاد می‌کرد اما تا پیش از تهاجم ناپلئون، آلمان همچنان قلمروی بود شامل صدها حوزه‌ی کوچک و مستقل سیاسی. این ناهماهنگی یکی از مهم‌ترین عوامل بحران در دوره‌ی گذار آلمان بود. پیروزی ناپلئون بر پروس و دیگر قلمروهای آلمانی در حل این بحران تاثیر گذاشت. ناپلئون پس از اشغال بخش‌های غربی قلمروهای آلمانی‌نشین، کنفدراسیون راین را تأسیس کرد؛ امری که در وحدت سیاسی آلمان گام مهمی به پیش بود. پس از آن، پادشاهی و مستقالی تأسیس شد که بخش‌های دیگری از دولت‌ها و امیرنشین‌های آلمانی را در بر می‌گرفت.

توجه به این نکته اهمیت دارد که اگر تثبیت حکومت ناپلئون در خود فرانسه بمعنای شکست نهایی آرمان‌های انقلاب کبیر فرانسه بود اما سلطه‌ی ناپلئون بر

اروپا باعث انتقال برخی آرمان‌ها و دستاوردهای سیاسی انقلاب کبیر به کشورهای تسخیر شده‌ی اروپایی شد. پیش از آن و با وقوع انقلاب کبیر فرانسه، آلمان همچون دیگر قدرت‌های اروپایی از درون لرزید. به‌طور مثال اگر که محور حکومت در پروس و دیگر دولت‌های آلمانی ارتش بود و نظامیان آلمانی اصلاً به فرمانبرداری شدید نامدار بودند، اما در پی انقلاب فرانسه تعاملی شدیدی به دموکراسی در میان افسران و نقرات ارتش پروس رشد کرد.^۱ و دقیقاً به علت جلوگیری از امواج انقلاب کبیر بود که ارتجاع اروپا و از جمله پروس علیه این انقلاب و با هدف نابودی آن به جنگ پرداخت. از این‌رو هرچند در فرانسه، انقلاب پیروز شد ولی ارتجاع اروپا در عین ناکامی در نابودی این انقلاب، تقویت گردید. اما با برآمدن ناپلئون و شکست این جبهه‌ی ارتجاعي، دوره‌ی تسلط ناپلئون بر آلمان از ۱۸۰۶ تا ۱۸۱۴ به دوره‌ی اصلاحات و مدرنیزاسیون تبدیل شد. همچنان که اشاره شد، اصلاحات بارون فن‌اشتاین در این دوره شروع شد. این دوره‌ی اصلاحات پس از او با فون هاردنبرگ تداوم یافت. در عین حال تداوم اصلاحات در دوره‌ی تسلط ناپلئون به رشد نهضت فکری مقاومت علیه سلطه‌ی ناپلئونی در آلمان منجر شد. بزرگ‌ترین اندیشمندان این دوره که در عرصه‌ی سیاست تحت‌تأثیر انقلاب کبیر فرانسه بودند - از جمله فیخته - اکنون همه‌ی آموخته‌ی سیاسی خود را در جهت پرورش یک جریان ناسیونالیستی افراطی علیه سلطه‌ی فرانسویان به کار می‌بردند. از این لحاظ نهضت مقاومت ملی در آلمان تحت سلطه رشد بسیاری یافت. اما با شکست ناپلئون و تقویت دوباره‌ی جبهه‌ی ارتجاع اروپایی، ارتجاع آلمان در جهت به بن‌بست سوق دادن آن گرایش ناسیونالیستی و این نهضت مقاومت ملی - که دیگر معطوف به حقوق مردم، استقرار آزادی و مبارزه با ارتجاع داخلی شده بود - به تهاجم وسیعی دست یازید. فردریک سوم که قبلاً از اصلاحات فن‌اشتاین و فن هاردنبرگ حمایت کرده بود، پس از رفع خطر ناپلئون، علیه روند اصلاحات

۱. پالم، رابرت روزول، تاریخ جهان نو، ترجمه‌ی ابرالقاسم طاهری، امیرکبیر، ۱۳۵۷، جلد اول، ص ۴۵۳.

موضوع گرفت و به سرکوب همی نیروهایی رو آورد که به رادیکالیسم آزادخواهانه‌ی سیاسی می‌گراییدند. تداوم همین جریان سرکوب‌گرانه بود که در مجموع روند اصلاحات و مدرنیزاسیون در آلمان را با بحران مواجه کرد.

چنین بود که تبیین فلسفی هگل از مدرنیته در وجه خاص آن مطرح شد تا بر بحران ایجاد شده در روند اصلاحات که عمدتاً بحران‌ی سیاسی - ایدئولوژیک بود، غلبه کند. این تبیین فلسفی خاص بر زمینه‌ی واقعیت روند اصلاحات موجود و بحران به وجود آمده پیشاروی آن، متحقق شد. در کل نیز در نظر هگل فلسفه چیزی جز تبیین عقلانی واقعیت موجود نبود. از همین روست که به‌طور مثال اگر هگل در واکنش نسبت به دولت موجود پروس، برخورد محافظه‌کارانه‌ای پیش می‌گیرد لما تبیین فلسفی او از همین واقعیت موجود، فلسفه‌ی او را به‌عنوان "فلسفه‌ی آزادی" اعتبار می‌بخشد.

لما ببیین واقعیت تاریخی ایران در آستانه‌ی گذار تاریخی‌اش چه بود؟ ایران به‌عنوان یک جامعه‌ی سنتی غیرغربی در خواب قرون وسطایی‌اش لمیده بود که با سیل هم‌ویرانگر و هم‌سازنده‌ی فرهنگ و تمدن نوین غرب مواجه و ناگزیر شد به سترونی و عقب‌ماندگی خویش بنگرد. ایرانیان زمانی مجبور شدند به عقب‌ماندگی همه‌جانبه‌ی خویش خیره شوند که میراث‌دار زوال چند صدساله‌ی هرگونه تعقل فلسفی - دست‌کم در حوزه‌ی سیاست و اجتماعیات - بودند. بنابراین حتی‌گریزی از این نداشتند که از منظر فرهنگ و تمدن غرب به عقب‌ماندگی خود بنگرند و راه‌هایی از آن را بجویند. در چنین شرایطی بود که ایرانیان دوران تاریخی گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد را شروع کردند. اما چگونه؟ ایرانیان برای انجام این گذار، روند نوسازی (مدرنیزاسیون) را پیش گرفتند. تداوم همین راه بود که می‌بایست مرحله به مرحله نوسازی به مرور همه‌جانبه‌تری را در ایران متحقق کند. لما موانع بر سر راه روند نوسازی، این روند را با بحران‌هایی مواجه می‌کرد که ایرانیان در صدر تاریخ نوین خود، با ائتلاف مشروطه به‌عنوان برجسته‌ترین بروز نوسازی سیاسی کوشیدند تا این موانع را از سر راه روند نوسازی کنار زنند. هرچند ایرانیان به‌ویژه با انقلاب مشروطه در این کار به موفقیت‌هایی دست یافتند لما بحران‌ها در روند نوسازی

به عللی دیگر و به آشکالی دیگر ادامه‌ی یافت و سرانجام به تسلط روند شبه مدرنیزاسیون بر ایران انجامید که ادامه‌ی آن، عدم موفقیت ایرانیان در انجام گذار را تداوم بخشید.

آنچه در واقعیت موجود ایران از نخستین مراحل دوره‌ی گذار به بعد اساسی است این نکته است که روند اصلاحات و نوسازی در جامعه‌ی سبّتی رو به زوال ایران مکرراً با موانع خارجی و نیز داخلی روبروی می‌شد و به شکست می‌انجامید. از این لحاظ واقعیت موجود در ایران، در زمینه‌ی اصلاحات اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، متمایز از واقعیت آلمان قرن نوزدهم در شرایط مواجهه‌اش با بحران تجدد بود. علاوه بر این ایرانیان برای رفع عقبماندگی خود می‌بایست به ایزاری شناختی مجهز می‌شدند که در اساس نسبت به آنان بیگانه بود؛ در حالی که آلمان در تدوین و نظریه‌پردازی همین ابزار یعنی «اندیشه‌ی تجدده»، نقش اساسی داشت. اما تحول واقعی، و نه خیالی، جامعه‌ی غیرغربی تا بتواند به فرهنگ و تمدن تجدد در خود تحقق بخشد یا در الگوبرداری و دنباله‌روی از فرهنگ و تمدن تجدد غربی اندیشیدنی است و یا در اخذ و بازتولید آن. الگوبرداری و دنباله‌روی از فرهنگ و تمدن غرب در جامعه‌ی غیرغربی بی‌هیچ تردیدی روند گذار را به بن‌بست می‌کشاند. اما اخذ و بازتولید فرهنگ و تمدن غربی یا فرهنگ مدرنیته در یک جامعه‌ی غیرغربی چگونه ممکن است؟ این امر در خیال انجام نمی‌شود. بلکه در واقعیت و در روند تحول آن انجام می‌گیرد. و کدام واقعیت؟ واقعیت نوسازی (مدرنیزاسیون)؛ واقعیتی که در ایران اصلاً استقرار نیافت. به این ترتیب آیا می‌توان ذره‌ای نسبت به تمایز کیفی واقعیت‌های آلمان و ایران در دوره‌ی مواجهه با بحران‌های دوره‌ی گذار دچار توهم شد؟

جواد طباطبایی در ارائه‌ی راهکار خود برای به فرجام رسیدن دوره‌ی گذار، چندان توجهی به واقعیت ایران ندارد. او در توجیه راهکار خود به رویکردی الگوبردارانه از وجه خاص تبیین نظری هگل می‌پردازد. و از جمله به این صورت:

مشکل آگاهی، چنانکه در ایده‌آلیسم آلمانی و بویژه در فلسفه هگل

مطرح شد، به نظر ما، کوششی... در جهت طرح پرسش آگاهی در آلمانی بود که در بحران ژرف تجدد فرو رفته بود و در واقع، طرح این بحران و تأمل فلسفی در آن، چونان امکان فرا گذاشتن از «گسیختگی» ناشی از بحران و تأسیس نظریه وحدتی است که در نهایت و به طور اساسی، باید در حوزه اندیشه فلسفی طرح و راه برون رفتی برای آن پیدا شود.^۱

مهم پرداختن به این نکته نیست که وضعیت آلمان در اوایل قرن نوزدهم - که اشاره‌ای به آن داشتیم - به دریافت‌هایی می‌انجامد متمایز از دریافت فوق؛ مهم این است که طباطبایی این نوع تلقی از وضعیت آلمان در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم را همچون الگویی برای سنجش تحولات ایران در دوره‌ی گذار در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به کار می‌برد. مثلاً طباطبایی در مورد تحولات اندیشه‌ی حقوقی در ایران دوره‌ی نهضت مشروطیت می‌نویسد:

با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی تدوین قانون‌های جدید در ایران آغاز شد؛ این آغاز، از نظر تاریخ حقوق در ایران می‌توانست «انقلابی» به شمار آید، اما تدوین قانون‌های جدید تنها می‌توانست گام نخست گذار از حقوق شرعی به حقوق جدید باشد. در صورتی تدوین قانون‌های جدید می‌توانست شالوده‌ای برای حقوق جدید فراهم آورد که آن قانون‌ها بر پایه‌ی حقوق جدید تفسیر می‌شد، در حالی که در ایران، نخست، قانون‌های جدید، نوشته شد، اما مبنای تفسیر آن قانون‌ها، پیوسته، اسلوب شرع بود و نه حقوق جدید. به دنبال پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در ایران، حدود و ثغور دانش‌هایی که موضوعات آن‌ها متفاوت بود - موضوع دیانت عین موضوع سیاست نبود و لاجرم، این عین آن نمی‌توانست باشد - خلط و باور در سطحیات بحث‌های جدید اروپایی خلط مباحث جان‌شین تحدید حدود شد. فقدان بحث در میانی و این که اهل دیانت و روشنفکران، دهه‌هایی پیش و پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، بر اندیشه سنتی و جدید جز به تقلید نظر نمی‌کردند، در قلمرو اندیشه سیاسی و فلسفه حقوق تنها می‌توانست

۱. طباطبایی، جواد، این خلدون و علوم اجتماعی، همان، ص ۳۶۱.

مصالحه‌ای میان مبانی قدیم و برخی مباحث جدید به دنبال داشته باشد.^۱ در این رویکرد الگوبردارانه، طباطبایی به دو شیوه اتکای نظری خود به واقعیت ایران را مخدوش و ممتنع می‌کند. پیش از نشان دادن این دو شیوه به این نکته اشاره می‌کنم که جمله‌ی «در صورتی تدوین قانون‌های جدید می‌توانست شالوده‌ای برای حقوق جدید فراهم آورد که آن قانون‌ها بر پایه‌ی حقوق جدید تفسیر می‌شده» از نوع همان داعیه‌هایی است که برای شروع مقدمات بحث در «در اندیشه‌ی تجدد» نخست باید در موضع دیدگاه تجدد قرار گرفت. قانون‌های جدید قرار است شالوده‌ای برای حقوق جدید - یعنی تأسیس حقوق جدید - فراهم بیاورد. اما نمی‌تواند به این مهم دست یابد؛ چرا که حقوق جدید وجود ندارد که اول با آن، قانون‌های جدید تفسیر شود تا بعداً شالوده‌ای برای حقوق جدید فراهم آید. ممکن است گفته شود که خیر، حقوق جدید و فلسفه‌ی حقوق، از پیش، حتی پیشتر از این که مقدمات نوسازی حقوقی در ایران فراهم آید، در غرب تأسیس شده بود. اما این به معنای تقدم مدرنیته بر مدرنیزاسیون در روند گذار جوامع غیرغربی است از طریق دنباله‌روی از غرب. پیردازیم به آن دو شیوه‌ی رویگردانی از واقعیت. «تدوین قانون‌های جدید» در ایران را که «گام نخست گذار از حقوق شرعی به حقوق جدید» بود، همچون شروع روند نوسازی حقوقی در ایران می‌شناسیم. طباطبایی به دو شیوه از درک واقعیت این روند دور می‌افتد تا راهکار ذهنی خود را موجه سازد: نخست این که گزارشی مخدوش از واقعیت این روند ارائه می‌دهد. در دوره‌ی پیش و پس از نهضت مشروطیت برخلاف نظر ایشان بنای تفسیر قوانین جدید «پیوسته، اسلوب شرع» نبود. برای رد برداشت طباطبایی از واقعیت تحولات حقوقی در ایران عصر مشروطه فقط یک مثال می‌آورم: میرزا ملکم‌خان بیش از هر اندیشمند دیگر در پیش و پس از مشروطیت، از نخستین اثرش *دقتر تنظیمات* تا یکی از آخرین رسالتش *ندای عدالت*، به ایرانیان قوانین جدید را شناساند.

۱. طباطبایی، جواد، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی جدید در اروپا*، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۲، ص

بسیاری از قوانینی که پس از پیروزی مشروطه در ایران وضع شد متأثر از همان قوانین جدیدی بود که او در طول بیش از پنجاه سال به ایرانیان معرفی کرده بود. به تأکید می‌گویم که او در تدوین و معرفی این قوانین هرگز اسلوب شرع را به کار نگرفت. او فقط ادعا می‌کرد که قوانین جدیدی که پیشنهاد می‌کند یا از اصل، ریشه در اسلام دارد و یا مبایعتی با اسلام ندارد. همین و بس! این رویکرد طباطبایی به واقعیت تحولات اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی ایران در دوره‌ی نهضت مشروطیت نیز غلط است که «اهل دیانت و روشنفکران، دهه‌هایی پیش و پس از پیروزی جنبش مشروطه خواهی، بر اندیشه‌ی سنتی و جدید جز به تقلید نظر نمی‌کردند.» در ادامه‌ی همین فصل مباحثی مطرح می‌شود که نادرسرست بودن این نظر را در مورد روشنفکران و در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی (و حقوقی) آشکار می‌کند.

اما طباطبایی با شیوه‌ی دوم نادیده گرفتن واقعیت موجود جامعه‌ی ایران، اهدافی را تعیین می‌کند که در چنان واقعیتی تحقق‌پذیر نمی‌توانست باشد. می‌گوید «در دهه‌هایی پیش و پس از پیروزی جنبش مشروطه خواهی»، در ایران «بحث در مبانی... در قلمرو اندیشه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی حقوق» مطرح نشد و پس فقط ممکن بود که «مصالحه‌ای میان مبانی قدیم و برخی مباحث جدید» را همچون نتیجه‌ی خود داشته باشد. اما پرسش این است که در آن شرایط دهه‌های پایانی قرن نوزدهم و دهه‌ی آغازین قرن بیستم برای ایرانیانی که در پی چندصد سال فقدان تأمل فلسفی تازه از خواب قرون وسطایی‌شان پرانده شده بودند، چگونه ممکن بود راجع به مبانی «اندیشه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی حقوق» تجدید - که در اساس با کل آن بیگانه بودند - به بحث و اظهار نظر بپردازند؟ ایشان در جای دیگری می‌گویند: «دوران جدید که در مغرب زمین، سده‌ها پیش از آن آغاز شده و استقرار یافته بود، از نظر تاریخی و اسباب تمدن، بر اوضاع و احوال ایران بطور طبیعی تحمیل شد، یعنی به ناچار، از آنجا که امکان دیگری وجود نداشت، به پذیرش آن تن دردادیم، بی‌آنکه در شرایط امکان و درک شالوده‌نظری آن توان

تأمل داشته باشیم.^۱ پس اگر فرهنگ و تمدن نوین غرب - البته نه به‌طور طبیعی - بر ما تحمیل شد و در شرایط آغازینی که روند نوسازی خود را - ضرورتاً - شروع کردیم «در اوضاع و احوال امکان و درک شالوده‌نظری» فرهنگ و تمدن تجدد «توان تأمل» نداشتیم، پس چرا باید چنان به انتظارات خیالی خود پای‌بند شویم که نتیجه بگیریم جنبش مشروطه‌خواهی ایران «به نوعی ادامه‌دوره‌انه‌حفاظ پیش از» خود بود؟^۲ ایشان در تحلیلی واقع‌بینانه از چگونگی تحقق‌پذیر شدن تبیین فلسفی هگل از مدرنیته می‌نویسند: «اندیشه فلسفی مغرب‌زمین، بویژه با ایده آلیسم آلمانی، آنچه را که در عمل با آغاز دوران جدید به حصول پیوسته بود، در صورت معقول آن درک کرد و بدین‌سان، شالوده‌خورد سیاسی و تکنولوژیکی جدید را با سپمان درک منطقی نوین گزندناپذیر و استوار ساخت.»^۳ اما باید پرسید ما ایرانیان کدام «شالوده‌خرد سیاسی و تکنولوژیکی جدید» تحقق یافته در جامعه‌ی ما را داشتیم که می‌بایست به «صورت معقول» تجدد درمی‌آوردیم؛ و چون در انجام این کار موفق نبودیم پس «بنیان جنبش مشروطه‌خواهی [مان] بر یاد بوده است»؟^۴

از این لحاظ می‌توان نتیجه گرفت راهکار هگلی، معطوف به شروع از واقعیت و تبیین فلسفی واقعیت موجود است. اما راهکاری که طباطبایی پیشنهاد می‌کند با دور شدن از واقعیت موجود و مورد توجه قرار ندادن واقعیت به‌عنوان واقعیت، ادراک‌های خیالی خود را جایگزین واقعیت کردن است؛ از این لحاظ ایشان به راهکارهای شبه‌هگلی می‌رسد.

در آغاز بحث اشاره شد که طباطبایی در راهکار خویش موضوع «پرسشهای دوران جدید» را به‌عنوان وجه دیگر یگانه راه‌هایی که در برابر ما قرار دارد طرح می‌کند. اما از نظر طباطبایی، ما، به‌عنوان جامعه‌ای غیرغربی، چگونه به

۱. طباطبایی، جواد، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، همان، ص ۲۹.

۲. طباطبایی، جواد، *خواججه نظام‌الملک*، طرح نو، ۱۳۷۵، ص ۶۵.

۳. طباطبایی، جواد، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، همان، ص ۴۸.

۴. طباطبایی، جواد، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، انتشارات کبیر، ۱۳۷۳، ص ۲۸۸.

"پرسشهای دوران جدید" خود وقوف می‌یابیم؟ طباطبایی برای این چگونگی، پاسخ مشخصی دارد. ایشان با تأیید این سخن آقای دکتر رضا داوری که «گذشته غرب آینده ماست» در توضیح «شرایط امکان» این آینده اضافه می‌کند:

البته در صورتی گذشته غرب می‌تواند آینده ما باشد که از سویی، علم به گذشته غرب در شرایط کنونی و با توانایی‌های ما امکان‌پذیر باشد و از سوی دیگر، ما آینده‌ای داشته باشیم^۱

با اشاره به این نکته که ایشان چون از منظر فلسفه می‌کوشد به موضوع گذار ایران به عصر تجدد بنگرد بنابراین در وجه اندیشه و تفکر است که آینده‌ی ما را گذشته‌ی غرب می‌داند، بنابراین به سهولت و به اتکای الگوبرداری‌ای که زمینه‌اش را قبلاً چیده است به این نتیجه می‌رسد که «پرسشهای دوران جدید» ما همان پرسش‌هایی است که غرب در گذشته‌ی خود مطرح کرده است. پس برای ما همین می‌ماند که تاریخ اندیشه‌ی غرب را «در پایان سده‌های میانه»^۲ آن بشناسیم تا به پرسش‌های دوران جدید خود، آگاهی یابیم. طباطبایی تا نظر خود را مستدل کند ادامه می‌دهد:

حتی اگر پاسخهای غرب، پاسخهای ما نباشد، تردیدی نمی‌توان کرد که پرسشهای ما همان پرسشهای غرب است؛ زیرا... «گذشته غرب آینده ماست». یعنی جز از مجرای طرح مجدد پرسشهایی که غرب در پایان سده‌های میانه و در آغاز دوران جدید طرح کرد، خروج از بن‌بست کنونی امتناع و بحران عقلانیت، امکان‌پذیر نخواهد شد. پرسش اساسی غرب، ... پرسش از مبانی منطقی و مبادی عقلانی دورانی بود که می‌بایستی با نوزایش آغاز می‌شد و سیطره‌ی جهانی می‌یافت.^۳

اگر پیرسیم چرا «تردیدی نمی‌توان کرد که پرسشهای ما» به‌عنوان جامعه‌ای غیرغربی در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و، بعدتر، در آغاز قرن بیست و یکم «همان پرسشهای غرب» در پایان «سده‌های میانه» است، طباطبایی پاسخ می‌دهد به

۱. طباطبایی، جواد، این خلدون و علوم اجتماعی، همان، ص ۱۵.

۲. پیشین، ص ۱۷.

این دلیل که به لحاظ فکری «گذشته غرب، آینده ماست» و این یعنی یک همان گویی! طباطبایی با تأیید این نظر که در حوزه‌ی اندیشه و تفکر «گذشته غرب، آینده ماست» در واقع قایل است که تحولات فکری ما در همان چارچوبی تحقق می‌یابد که تحولات فکری غرب به انجام رسید. اما چرا؟ چرا دو جامعه‌ی متفاوت از نظر تمام جنبه‌های ساختاری، روند تحولات فکری یکسانی به سوی اندیشه‌ی تجدد می‌یابند؟ روند تحقق اندیشه‌ی تجدد در غرب ناشی از تحولات فکری درونی جوامع غربی بود. اما اندیشه‌ی تجدد برای ما به عنوان اندیشه‌ی بیگانه، از بیرون شناسانده شد. چگونه است که در این دو حالت کاملاً متمایز، پرسش‌های دوران جدید آن‌ها و ما یکسان می‌شود؟ شاید گفته شود که مدرنیته یا تجدد یک وجه عام دارد که بیگانه است. اما مدرنیته وقتی از نظر عینی تحقق می‌یابد، خاص است. بالطبع هر جامعه‌ای بدون آگاهی از وجه عام مدرنیته نمی‌تواند پرسش‌های خاص دوران جدید خود را طرح کند. در حال نیز یقیناً این درست است که به صرف طرح پرسش‌های عام نمی‌توان وضعیتی خاص را متحول یا متحقق کرد. برای تحقق دوران جدید فقط یک راه وجود دارد: طرح پرسش‌های خاص دوران جدید تحت هدایت اندیشه‌ی عام دوران جدید و ارائه‌ی پاسخ‌های خاص به آن پرسش‌های خاص.

در این مورد توضیح بیشتری ضروری است: مدرنیته، عام است و تحقق آن، خاص. اما خاص فقط شکل بروز عام نیست؛ بلکه خاص، تحقق عام است بر زمینه‌ی عینی مشخص (Concrete). به همین دلیل است که خاص‌ها از یکدیگر کیفیتاً متمایز می‌شوند، هرچند در آن‌ها قطعاً جنبه‌های عام وجود دارد. با توجه به این امر، «گذشته غرب» یک بروز خاص مدرنیته است. این بروز خاص هرچند تجلی عام‌ترین وجوه مدرنیته باشد باز هم فقط یک بروز خاص است و بنابراین کیفیتاً متمایز از هر بروز دیگری. پس یک صورت خاص مدرنیته - آنچه در غرب وقوع یافته - نمی‌تواند آینده‌ی بروز خاص دیگری از مدرنیته، حتی در وجه نظری‌اش باشد. مدرنیته در ایران بر متنی خاص که کیفیتاً متمایز از متن خاص هریک از کشورهای غربی در قرون هجدهم و نوزدهم است تحقق خواهد یافت. از این لحاظ باید گفت گزاره‌ی «گذشته غرب آینده ماست» - حتی در

حوزهی اندیشه و شناخت - غلط است.

این نیز هست که وقتی طباطبایی می‌گوید «گذشته غرب، آینده ماست» توجه ندارد که ما آن گذشتهی غرب را از چشم‌انداز «حال» یا تاریخ کنونی خویش می‌نگریم و درک می‌کنیم. ما، هم به‌عنوان جامعهی غیرغربی و هم به‌عنوان مردمی که دست‌کم از نظر تقویمی با سیصد، چهارصد سال فاصله می‌خواهیم به گذشتهی غرب نگاه کنیم، بالطبع با نگرش تاریخی خویش یعنی تاریخ کنونی خویش به غرب در گذشته می‌نگریم و هرگز گذشتهی غرب را آن‌گونه که بود نمی‌توانیم درک کنیم تا به اتکای این درک، به آیندهی خود قوف یابیم. ما گذشتهی غرب از نظر فکری را بدون واسطه‌ای ادراک کنونی خویش از تحولات فکری غرب و خودمان اصلاً نمی‌توانیم درک کنیم. نادیده گرفتن این امر یعنی نادیده گرفتن تاریخیت در دریافت تحولات فکری و اندیشه‌ای. هیچ گذشته‌ای نیست که بدون این عنصر تاریخی یعنی بدون تأویل و تفسیر متناسب با وضع تاریخ کنونی به ادراک درآید.^۱

در عین حال، طباطبایی با اظهار این که گذشتهی غرب - حتی از نظر فکری - آیندهی ماست در واقع نظم فکری جهان را از طریق فهم ساده‌انگارانه‌ی یک مرکز و جهان پیرامون آن می‌شناسد. این که، مرکز پیش می‌رود و وقتی که اکنون برای مرکز به گذشته‌اش درمی‌آید، آیندهی جوامع پیرامونی را رقم می‌زند. در رد این نگرش ساده‌انگارانه باید گفت حتی اگر مدرنیته غایت جهان امروزین و خاستگاه آن نیز غرب باشد باز هم مدرنیته الگوی ایدئولوژیکی شده‌ای نیست که بتوان هر جامعه را به تحقق آن الگو سوق داد. ایشان وقتی می‌گوید گذشتهی غرب، آیندهی ماست نشان می‌دهد از مدرنیته درکی ایدئولوژیکی شده ارائه می‌دهد. این‌جاست که اگر روشنفکران صدر مشروطه را به اشتباه به

۱. طباطبایی بر این باور است که «خروج از بن‌بست کنونی امتناع و بحران عقلانیت» در جامعه‌ی ما «جز از مجرای طرح مجدد پرسشهایی که غرب در پایان سده‌های میانه و در آغاز دوران جدید طرح کرد... امکان‌پذیر نخواهد شد». در این جابه‌این موضوع نمی‌پردازم که حتی درک صحیح از پرسش‌ها و البته پاسخ‌های غرب در پایان سده‌های میانه و آغاز دوران جدیدش مستلزم درک صحیح از وضع کنونی اندیشه در غرب است.

ایدئولوژی‌زدگی سیاسی متهم می‌کند خود به راستی به ایدئولوژی‌زدگی فلسفی دچار است.

از این‌ها که بگذریم، طباطبایی گاه می‌کوشد به واقعیت تاریخ ایران نزدیک شود و از موقعیت پرسش‌برانگیز ما در دوره‌ی جدید تاریخ‌مان گزارش دهد. مثلاً می‌گوید:

منطق اندیشه و مناسبات جدید با آغاز دوران جدید در کشورهای اروپایی در سطح جهانی سیطره پیدا می‌کرد و ناچار بر کشورهای حوزه تمدن و فرهنگ اسلامی نیز در غفلت و تغافل آنان تحمیل می‌شد... اندیشه‌ی تجدد و مناسباتی که بر شالوده‌ی آن استوار شده بود، در تعارض با اندیشه‌ی سنتی - که پیش از پیش با گذشت زمان دچار تصلب می‌شد - و نظام خودکامه‌ی متمرکز، منطق خود را در غفلت به آن تحمیل می‌کرد.^۱

آیا واقعاً از چنین گزارشی می‌توان نتیجه گرفت که بدون تردید "پرسشهای ما" در آستانه‌ی دوران جدید تاریخ‌مان "همان پرسشهای غرب" است وقتی که در آستانه‌ی دوران جدید خود قرار گرفته بود؟

۲.۲.۲. حفظ فرهنگ بومی و "ملی" - اخذ علم و تکنیک غربی:

ایرانیان از آغاز با دو سوی فرهنگ و تمدن نوین غرب مواجه شدند: یک سوی علم و تکنیک و فرهنگ بود، امیدوارکننده و رهایی‌بخش؛ و سوی دیگر، گرایش به استیلاطلبی استعماری و امپریالیستی بود، تحقیرآمیز و انقیادآور. بسیاری از متفکران ایرانی در واکنش به این دو جنبه، از یک سو به پشتوانه‌ی میهن‌دوستی در جستجوی راه رهایی از عقب‌ماندگی و رسیدن به دروازه‌های پیشرفت، از نظر سیاسی خواهان استقلال و عظمت ایران بودند و از نظر فرهنگی، حفظ هویت فرهنگی را می‌طلبیدند؛ و از سوی دیگر به ضرورت کسب علم و تکنیک و

۱. طباطبایی، جواد، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص

تأسیسات اجتماعی غربی برای تحقق همان اهداف، آگاهی داشتند. از میان اینان، آن گروه که قدرت غرب را در درجه‌ی اول ناشی از علم و تکنیک و نیز تنظیمات سیاسی‌اش می‌دانستند و در عین حال پای‌بندی مستحکمی به عناصر فرهنگ سستی و "ملی" - از جمله، دین و آداب و سنن و زبان و... - داشتند، در تعیین نسبت جامعه‌ی خود با غرب به رویکرد دوگانه‌ای گراییدند: از یک سو اخذ علم و تکنیک غربی و در مرحله‌ی بعد، اخذ آن دسته از تنظیمات سیاسی غرب که با فرهنگ سستی و "ملی" در تقابل قرار نمی‌گرفت را تبلیغ می‌کردند و از سوی دیگر، حفظ فرهنگ سستی و بومی خود در عین پالودن آن از خرافات و جهل را فرهنگی که از نظر آنان عامل اصلی حفظ هویت خود و از این موضع پایداری در برابر تهاجم و استیلاجویی غرب بود.

عوامل خارجی و داخلی گوناگونی باعث زمینه یافتن و گرایش به چنین راهکاری می‌بودند: رویکرد غرب به ایران از همان دوره‌ی جنگ‌های ایران و روس به بعد هرگز اعتماد ایرانیان به غرب را برنیاگیخته بود. سیاست‌های عربان استعمارگرانه‌ی غرب (مثلاً در هند و مصر) باعث ترس ایرانیان از غرب بود. بالطبع، تلاش برای پایداری در برابر تهاجم سیل‌آسای غرب زمینه‌ی رویکرد جانبدارانه و متعصبانه‌ای به فرهنگ سستی را تقویت می‌کرد. اما فرهنگ سستی ایرانیان به‌ویژه در قلمرو دین، از اصولی برخوردار بود که آن را به خصوصت‌ورزی و ستیز رویاروی با عناصر فرهنگ نوین غرب سوق می‌داد. (این موضوع بسیار مهمی بود که مثلاً ژاپن در روند نوسازی‌اش با آن مواجه نشد). به این قاعده‌ی عام نیز اشاره کنیم که با توجه به این که علم و تکنولوژی اجزای تمدن‌اند، این نه تمدن‌های مختلف بلکه دقیقاً فرهنگ‌های متفاوت‌اند که از وجوه رویارویی و تعارض با یکدیگر برخوردارند. پس اخذ علم و تکنولوژی غرب کم‌تر با مانع داخلی مواجه می‌شد. در حالی که بیش‌ترین ستیزه‌ها در برابر فرهنگ نوین غرب بروز می‌یافت؛ فرهنگی که با فرهنگ سستی و بومی ایرانیان تمایزها و تضادهای بسیار عمیق و گسترده‌ای داشت. عوامل فرعی‌ای نیز وجود داشت. از جمله این که از همان آغاز آشنایی ایرانیان با غرب، بودند دانش‌آموختگان فرهنگ و تمدن غرب که در شیفتگی‌شان نسبت به این

فرهنگ و تمدن، به طرد و تحقیر فرهنگ بومی و سستی می‌پرداختند، "غربی شدن" را تبلیغ می‌کردند و خود، کورکورانه و به شدت از آداب و رسوم غربی تقلید می‌کردند. کردار اینان واکنشی ضدخود را در حمایت متعصبانه از فرهنگ بومی و سستی زمینه‌سازی می‌کرد. و یا این که اگر نمی‌شد در برابر علم و تکنیک غرب از علم و تکنیک بومی دفاع کرد اما همواره ممکن بود که متعصبانه با منظرها و یا هوچیگرانه فرهنگ سستی و بومی خود را بر فرهنگ نوین غرب برتری داد و به این وسیله هم نیروی پایداری در برابر غرب را تقویت کرد و هم حس تحقیر در برابر غرب را تخفیف داد.

در عین حال، متفکران و روشنفکرانی که به تأسیس و تدوین این راهکار پرداختند عمدتاً کسانی بودند با یک حیات فکری دوزیستی: از یک سو پای در سنت داشتند و از سوی دیگر پرورش‌یافته‌ی فرهنگ و تمدن نوین غرب بودند. همین ذهنیت دوزیستی در سوق دادن این متفکران به چنین راهکاری بسیار مؤثر بود. همچنین باید بر این نکته تأکید کرد که پای‌بندی این گروه از متفکران به سنت‌های فرهنگی را به هیچ وجه نباید با "سنت‌گرایی" به‌عنوان آموزه‌ای ایدئولوژیکی توضیح داد. پای‌بندی آنان به سنت‌های فرهنگی از منظر تلاش برای حفظ هویت بومی و "ملی" و تقویت نیروی پایداری ایرانیان در برابر غرب در عین مصالحه‌جویی با غرب، قابل‌سنجش است؛ آنچه که هیچ نسبتی با سنت‌گرایی و بومی‌گرایی همچون آموزه‌های ضدتجددخواهی ندارد.

درکل باید گفت هرچند این راهکار می‌تواند اشتیاق برانگیزد اما یکسره بر ساده‌بینی و سطحی‌نگری نسبت به تغییر و تحولات اجتماعی متکی است؛ از اعتقاد اشتباه به جدایی میان علم و تکنولوژی از فرهنگ مایه می‌گیرد و از ناآگاهی از این موضوع که هر تکنیکی، حامل فرهنگ خاص خویش است؛ در نمی‌یابد که با فرهنگ سستی نمی‌توان علم و تکنولوژی متجددانه را کسب کرد؛ حاوی این آگاهی نیست که اخذ فقط علم و تکنیک غرب - تا آن‌جا که میسر شود - عمدتاً به تقلید از مظاهر و مصنوعات تکنولوژیکی غرب می‌انجامد و نه به انتقال شناخت حتی از تمدن غرب؛ در این راهکار برخوردی ابزارگرایانه به نوسازی و تجدد وجود دارد؛ همچنان که در آن، روند نوسازی

به‌عنوان روندی یکپارچه و تمامیت‌دار شناخته نشده و وجوه گوناگون نوسازی نه در اولویت‌های متفاوت نسبت به شرایط متفاوت، بلکه جدا از هم در نظر گرفته می‌شود و بنابراین هرگز نیز شامل دریافت یکپارچه‌ای از تجدید نمی‌تواند باشد؛ در این رویکرد هرچند به نوسازی فرهنگی توجه می‌شود اما درک از نوسازی فرهنگی عمدتاً به پالودن فرهنگ سستی و بومی از خرافات و جهل و به تقلید از مظاهر و تأسیسات آموزشی غرب تقلیل داده می‌شود؛ و...
 روشنفکرانی که به درجات مختلف به این راهکار می‌گراییدند به مشکلات چنین راهکاری و مهم‌تر از همه مشکل ایجاد ترکیبی از فرهنگ بومی و علم و تکنیک غربی وقوف نداشتند. شکست‌های متوالی در ایجاد چنین ترکیبی - از جمله شکست‌های مکرر مجموعه‌ی کشورهای اسلامی در پیشبرد این راهکار - باعث نشده است که این راهکار به‌عنوان مسیری ناممکن، کنار گذاشته شود.

بودند روشنفکرانی که از پیش از انقلاب مشروطه به این راهکار گراییدند. نامدارترین روشنفکر صدر مشروطه که به این راهکار توجه داشت، عبدالرحیم طالبوف بود. بعد از او نیز روشنفکران دیگری به ترویج این راهکار پرداختند. به دلیل نقض یا نادیده گرفته شدن یکپارچگی روند نوسازی در این راهکار، این، راهکاری بود که در پی تحولاتی که پذیرفت ممکن بود توجه حکومت پهلوی یعنی رژیم را جلب کند که برنامه‌ی "شبه‌نوسازی" را در پیش گرفته بود.

- عبدالرحیم طالبوف

عبدالرحیم طالبوف (۱۲۵۰-۱۳۲۹ ق.) از برجسته‌ترین روشنفکران صدر مشروطه، تمام دوران فعالیت فکری خود را در قفقاز گذراند. او از طریق ترجمه‌ی روسی آثاری از متفکران اروپایی عصر روشنگری با فرهنگ و تمدن نوین غرب آشنا شد. در عین حال، از آن‌جا که در زمان او تفلیس از جمله‌ی تبعیدگاه‌های آزادی‌خواهان روسیه بود با تأثیرپذیری از آرای سوسیال دموکرات‌های روسیه، فزاینده‌تر از دموکراسی سیاسی، راه به دموکراسی اجتماعی برد. او نخستین روشنفکری بود که خواهان فروش زمین به کشاورزان شد و

نوشت برای اجحاف کمتر باید و املاک و اراضی به طبقه‌ی زارع خود بکار و خود بدرو فروخته شود.^۱ دشمنی تام و تمامی با استبداد و حکومت استبدادی داشت. استبداد را نه فقط در رابطه‌ی حکومت و مردم بلکه در مناسبات میان خود مردم می‌نکوهید. راه‌حل اصلی برای رفع عقب‌ماندگی ایران را استقرار حکومت قانون می‌دانست. در تأکید بی‌وقفه‌اش بر قانون، به قانونی بودن حکومت چنان اهمیت داد که به چگونگی تأسیس حکومت مشروطه چندان نپرداخت. طالبوف میهن‌دوستی راستین بود. جزو نخستین روشنفکرانی بود که میهن‌دوستی را در آثارش ترویج داد. در عین حال، چنان نبود که مصالح عمومی را فدای میهن‌دوستی کور کند. او به شرطی با امتیاز دادن به خارجی‌ان و یا استقراض از خارجی‌ان موافق بود که به «صواب‌دید و صلاح‌دید خود ملت»^۲ باشد. آزادی را در معنای ایجابی‌اش مورد تأمل قرار داد. از نخستین روشنفکرانی بود که بر حکومت جمهوری تأمل کرد. با اندیشه‌های سوسیالیستی نیز آشنا بود. حتی طالب این شد که اروپاییان از «بلندپروازی و دست‌درازی املاک و ملل ضعیف صرف‌نظر نمایند و... ممالک بی‌قانون را به وضع قانون اساسی مجبور نمایند و... روی کسره زمین و ملل عالم یک (فدراتسیون) کبیری به‌عنوان جمهوریت سرخ تشکیل دهند»^۳

طالبوف در شناخت طبیعت و جامعه به تفکر علمی پای‌بند بود. روش کار خود را بر شالوده‌ی کزیتیکا (نقد) نهاده برد. با آثار خود کوشید تفکر علمی را از طریق ارائه‌ی مباحثی از علوم تجربی پایه، به زبان ساده و عامه‌فهم، نشر دهد. هرچند که این امر به‌ویژه برای آموزش ایرانیان اهمیت داشت اما عامه‌فهم کردن مبانی علوم طبیعی و برخی مفاهیم فلسفی، به تقلیل این مبانی و مفاهیم از سوی او انجامید. همواره به اهمیت علم و عقل تأکید داشت. عقلانیت موردنظر

۱. طالبوف، عبدالرحیم، مسائل‌العیات، چاپخانه‌ی «غیرت» در تغلیس، ۱۳۲۲ ق.، ص

۱۳۲. البته پیش از او ملک‌خان نیز به همین موضوع توجه نشان داده بود.

۲. پیشین، ص ۱۳۲.

۳. طالبوف، عبدالرحیم، مسالک‌المحسنین، مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، انتشارات

شیبگیر، ۱۳۵۶، صص ۹۰-۹۱.

او عقلانیت علمی بود. او نیز همچون آخوندزاده به نظریه‌پردازی توجه می‌کرد و بحث‌های انتزاعی سیاسی - فلسفی را در آثار خود می‌آورد.

در عین حال، مسلمانی بسیار معتقد بود. با این باور که «بدیهی است گرداننده جهان و مدیر کارخانه امکان، عزم بشری نیست، سابقه نامعلوم یا تقدیر الهی است. و همان تقدیرات عبارت از قانون خلقت است، که در هیچ مدار از موضوع خود تخلف نکند. مقدر است که از هرکس چه فعل آید»^۱ او عزم بشری را در تحقق هدف خود وقتی موفق می‌داند که «طبق اقتضای تقدیر» باشد. او که در مقاله «ملکی یکسره قانون» را عامل اصلی نجات ایران می‌شناساند قایل است که قانون، ضد شرع نیست. او باور دارد «آنچه مخالف تمدن است در شرع شریف ما که اساس قانون ایران خواهد بود ممنوع و مادام‌الدهر حرام است هر مسلمان قانون را متمم شرع و ناظر اجرائی احکام شرع نداند... مسلمان نیست»^۲ در همین ارتباط از ارنست رنان نقل می‌کند که «رنان در جایی می‌گوید دین حق آن است که عقل را قبول نماید و علم او را تصدیق بکند» و خود ادامه می‌دهد: «چنین دین پاک فقط حقیقت اسلام و اساس متین او کلمه توحید است»^۳ با این

۱. پیشین، ص ۶۵.

۲. طالبوف، عبدالرحیم، مسائل الحیات، همان، ص ۱۳۳. او در جای دیگری اصلاً قوانین «مربوط به» بنی نوع بشر را به دو دسته تفکیک می‌کند: «یکی راجع به روح و یکی راجع به جسم آنهاست. قوانینی که راجع به روح است واضح آنها انبیای عظام هر عهد است که به‌طور وحی و الهام به نام شرع به امت خودشان تبلیغ نموده‌اند. قوانینی که راجع به جسم است عبارت از تمیین حقوق و حدود است که عقلا و حکمای یک ملت در طبق اقتضای وقت و اطوار ملیه و هیئت جامعه خود به‌عنوان مدنی و سیاسی وضع می‌کنند... مقیاس طبیعی حفظ و ترکیب ارواح و اجسام فقط شرع است و قانون.» (طالبوف، عبدالرحیم، کتاب احمد، به‌کوشش باقر مؤمنی، جیبی، ۱۳۴۶، ص ۱۲۶)

۳. طالبوف، عبدالرحیم، مسالک المحسنین، همان، ص ۱۸۴. می‌شود به عمق نظرات هریک از متفکران صدر مشروطه و تمایزات کیفی آرای آنان از یکدیگر توجه نداشت و نوشت: «ایدئولوگ‌هایی چون میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، عبدالرحیم طالب اوف، معتقد بودند نه تنها باید تکنولوژی و صنعت را از غرب اقتباس کرد بلکه نظام ارزشی و فرهنگی را نیز باید اقتباس کرد» (توسلی، غلامعباس، جستارهایی در جامعه‌شناسی معاصر، نشر جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹، ص ۱۴۸)

حال او عمیقاً به اصلاح دینی معتقد است. هرچند به واسطه‌ی همان تعلق و اعتقاد به فرهنگ بومی "قول حکیم آلمانی" را به خاطر می‌آورد و در پی آن می‌اندیشد که «هرکس دارالولاده‌های قدیم ایران را می‌داند و بخواند می‌فهمد که جمیع آثار تمدن مغربیان از ایران اخذ شده و از خود ایران مفقود گشته، اما معتقد است که دیگر فرهنگ و تمدن ایران به زوال افتاده است؛ چرا که «اول، اساس پاکی و طهارت، اطمینان دل بود حالا وسواس و تردید عدد و جبهائی مشخص گُرو و تریبات تفسیل. حالا پاکی و ناپاکی، چون کفر و اسلام، در گفتار است و نه در کردار»^۱ می‌گوید:

الان امور و احکام شرع معوق مانده و... اسلام از دایره‌ی خود بیرون شده سوء اخلاق عمومی به نقطه‌ی آخری رسیده، آفتاب معرفت غروب نموده و کشتی ملیت ما در میان امواج طوفان حوادث مشرف غرق می‌باشد. فقط ساحل نجات و وسیله‌ی اخلاص و تهذیب اخلاق و طلوع آفتاب معرفت، وضع قانون و اجرای او است و بس.^۲

همین نگاه تند او به مسئله‌ی اصلاح دینی و اجتماعی عاملی شد که با وجود پستی‌بندی عمیقش به مبانی اسلام، آثار و خود او مورد حملات سخت محافظه‌کارترین قشر روحانیان - از جمله شیخ فضل‌الله نوری - قرار گیرد. آثار او ممنوع‌المطالعه و خود او تکفیر شد. با این حال اقبال و اعتماد عموم به او چنان بود که غیاباً از سوی مردم تبریز به نمایندگی دوره‌ی اول مجلس انتخاب شد. اما هرچند از پیش گفته بود در صورت انتخاب شدن به مجلس خواهد آمد، منصرف شد و نیامد. او می‌دانست روحانیت سستی و محافظه‌کار نسبت به او چه نظری دارد. البته، شاید این نکته نیز در تغییر تصمیم‌اش دخالت داشت که معتقد بود مشروطیت برای ایرانیان، زود بود. می‌گفت «عقیده‌ی من باز همان است که ایرانی و مجلس حکایت گاو دهل‌زن است... دست زدن و پا کوفتن

۱. پیشین، ص ۱۷۴. در این مورد تا جایی پیش می‌رود که بگوید: «چرا می‌گذاریم... فرنگیها شریعت ما را بدزدند، اسمش را قانون بگذارند و معمول دارند [و] مجرا نمایند، از برکت شریعت ما متمدن گردند و...» (طالبوف، عبدالرحیم، کتاب احمد، همان، ص ۱۳۳)

۲. طالبوف، عبدالرحیم، مسائل‌الهیات، همان، صص ۱۳۳-۱۳۴.

علی الحساب زود است.^۱ و آن هم به این دلیل که:

ایران را خداوند، بلااستحقاق قانون اساسی داد! ... آن هم به حالت
امروزی ما ثمری نمی‌بخشد. ولی باز این خدای رئوف در مرحمتی به
روی ما گشود و... داد آنچه هیچ کس نمی‌داد، و مردم گرفت آنچه هنوز
قادر به حفظ آن نیستند.^۲

طالبوف از جمله روشنفکرانی بود که تغییر الفبا را برای تسهیل آموزش لازم
می‌شمرد.^۳ اما هدف تغییر الفبا را تا «اتحاد مذهب سنی و شیعی دین اسلام» بالا
برد. آن هم به این دلیل که با تغییر الفبا «عداوت و عصبیت مصنوعی، که
سلاطین صفویه و آل عثمان برای پولتیک جهانگردی خودشان سرزده اسباب
نکبت و انقراض قریب‌الوقوع امروزی اخلاف خود را فراهم آورده‌اند، مبدل به
محبت طبیعی آسیایی و مشرقی مسلمانی» می‌گردد. و ساده‌دلانه ادامه می‌دهد
«اگر برای حفظ اسلام و جوب این اتحاد مسلم است، شهدالله غیر از تغییر الفبا و
ترک کتب قدیمه، هیچ نوع اقدامات بالغه وطنپرستان و مذهب‌دوستان، یا قوت
و کفایت تهیه جنگ و سرباز و توپ و تفنگ، پیشیندی نشر نصرانیت و انقراض
اسلام را قادر نباشد؛ و مسئولیت تعویق اجرای او در محضر خدا و رسول و
مظهر ملت فقط به عهده روحانیان اسلام است و بس.»^۴

اما در موضوع گذار به جامعه‌ی متجدد هرچند طالبوف به درستی معتقد
است «اگر ایرانیان به راز مدنیت پی نبرند، و قدرت محرکی که آنان را به ترقی
رهنمون گردد در خود ایران تولید نگرند، وطن ما راه انقراض در پیش خواهد
داشت»^۵ در چگونگی تأثیرپذیری از غرب عمدتاً به علم و تکنیک و تأسیسات
سیاسی غرب توجه نشان می‌دهد و علیه فرهنگ و مناسبات اجتماعی غرب
موضع می‌گیرد. در کتاب *مسالك المحسنين* در صحبت با یک روحانی بر لزوم
کسب علم و صنعت غرب و نیز قانون غربی در سامان سیاسی تأکید دارد.

۱. طالبوف، عبدالرحیم، *آزادی و سیاست*، به کوشش ایرج افشار، انتشارات سحر، بی‌تا، ص ۲۵.
۲. پیشین، ص ۲۷.
۳. طالبوف، عبدالرحیم، *مسالك المحسنين*، همان، ص ۱۰۱.
۴. پیشین، صص ۱۰۳-۱۰۴.
۵. پیشین، ص ۲۳۳.

می‌گوید:

سبب و علت اصل ترقی ملل مغرب زمین یکی این است که آفتاب علم و صنعت از مغرب طلوع شده، و دیگر قانون ایشان است که خود ملت برای مصالح امور خود وضع می‌کنند و حکومت اجرا می‌کند. گفت خیلی خوب قانون یعنی چه؟ گفتم قانون یعنی فصول مرتب احکام مشخص حقوق و حدود مدنی و سیاسی متعلق به فرد و جماعت و نوع را گویند، که به واسطه او هرکس کاملاً از مال و جان خود مطمئن و از حرکات خلاف خود مسئول بالسویه باشد. گفت مگر احکام شرعی ما حقوق و حدود مشخص نکرده؟ گفتم چرا برای هزار سال قبل بسیار خوب و به جا درست کرده، بهترین قوانین تمدن و شرایع ادیان دنیا بوده و هست. ولی به عصر ما... باید سی هزار مسئله جدید بر او بیفزاییم تا اداره امروزی را کافی باشد...^۱

با این حال در همین کتاب از زبان میرزا محمود نامی که از شخصیت‌های سفرنامه‌ی خیالی اوست به پسرش می‌نویسد:

ترا علم آموختم که اداره ملی را آشنا بشوی، حب وطن را بفهمی، سلطان وقت را بیرستی، عواید خود را محترم بداری، و از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفیده چیزی قبول نکنی. تقلید نمایی؛ یعنی در همه جا و همیشه ایرانی باشی و از برکت علم و معاشرت ملل خارجی بفهمی، حالی شوی که مشرق‌زمین غیر از مغرب‌زمین است؛ در یکی آفتاب طلوع می‌کند و در دیگری غروب می‌نماید. این دلیل ساده کافی است که ما خودمان را با آنها فرق دهیم، تفاوت استعداد خودمان را بدانیم و از آنها جز نظم ملک چیزی استفاده نکنیم. مبادا مشعشعۀ ظاهری آنها ترا بفرید، مبادا تمدن مصنوعی یا وحشت واقعی آنها ترا پسند افتد!^۲

طالبوف که با فرهنگ و مناسبات اجتماعی غرب مخالف بود و پای‌بندی راستینی به فرهنگ بومی خود داشت با ذکر طلوع آفتاب از شرق و غروب آن در غرب درواقع می‌کوشید تا برتری فرهنگ شرق را نسبت به فرهنگ غرب نشان

۱. پیشین، صص ۹۵-۹۴.

۲. پیشین، ص ۱۹۴.

دهد. او چنان مشتاق نگرش فرهنگ غرب بود که ساده‌دلانه نوشت:
 کدام وحشی بنات و نسوان خود را لباس سینه‌باز (دکولته) می‌پوشاند
 آرایش عروسانه می‌دهد به مجالس می‌برد به آغوش جوانان می‌سپارد و
 به رقص می‌گذارد. اگر دختر آرایش خود را ناقص نموده مادرش تغییر
 می‌کند که صوفیه یا ماریه تو امروز چندان دلفریب نیستی. دختر فلان
 خانم از تو زیباتر می‌نماید که همان مدعیان مدنیت و شرف نوعی یعنی
 اروپائی بی‌ناموسی و شرف [= بی‌شرفی] جزو سولزاسیون [= تمدن]
 می‌داند و می‌کند.^۱

اما مخالفت طالبوف با فرهنگ (و تمدن) غرب گاه گسترش بیشتری می‌گیرد و
 به گونه‌ای مطرح می‌شود که با کل نظرات اصلاح‌طلبانه‌اش در تضاد قرار
 می‌گیرد:

هر ایرانی که وطن خود را مثل بلاد اروپا بخواهد، آرزوی آزادی و
 مساوات آنها را بکند... و "سیویلزاسیون" [= تمدن] را تهذیب اخلاق
 بداند دشمن دین و وطن خود می‌باشد. کلمه سیویلزاسیون از آن الفاظ
 خوشایند و گوش‌پسند است که هرکس بشنود استشمام روایح ملکوتی را
 می‌کند؛ بعد از آن که حاملین او را دید و عاملین او را شناخت استنشاق
 کثافات اهریمنی را می‌نماید، و عوض تهذیب اخلاق هیولای بی‌حس و
 وجدان را می‌شناسد. آزادی و مساوات آنها بی‌اجامی محض،
 خودپسندی صرف، بی‌عصمتی درجه قصوی [= آخر] است... هرکس
 از غربا بعد از نصف‌شب در خیابان و کوچه‌های آن بلاد بگردد از دو هزار
 نسوان بی‌صاحب دعوت عیاشی و...^۲

باید در نظر داشت طالبوف این نظرات را در گفتگو با شخصیت روحانی
 سفرنامه‌ی خیالی‌اش مطرح می‌کند. پس او برای تأثیر گذاشتن بر روحانیت ایران
 بود که مخالفت خود را با فرهنگ و جلوه‌هایی از تمدن غرب، پررنگ می‌کرد. او
 نیز همچون دیگر روشنفکران صدر مشروطه بر اهمیت نقش دین و روحانیت

۱. طالبوف، عبدالرحیم، *مسائل الحیات*، همان، ص ۲۶.

۲. طالبوف، عبدالرحیم، *مسائل المحسنین*، همان، ص ۹۲.

شیعه در ایران وقوف داشت. می‌دانست هر تحرک سیاسی - اجتماعی و نیز هر اقدامی در جهت اصلاح دینی می‌باید دست‌کم از سوی بخشی از روحانیت حمایت شود. پس احتمالاً از سر ناگزیری بود که می‌گفت «امروز هیچ‌ده دولت اروپا نصارا هستند، و متفقاً می‌خواهند به ملت اسلام غالب شوند، ممالک آنها را تصرف کنند، و مذهب خودشان را انتشار بدهند، و عواید خودشان را مرعی‌الاجرا نمایند؛ یعنی مساجد ما را کلیسا بسازند و ما را عبد و تبعه خود بدانند و بکنند.»^۱ این را می‌گوید تا در پی توجه دادن به لزوم «جهاد» با چنین نقشه‌ای، این نظر خود را بقبولاند که اما «حالا با چماق و نیزه و تبرزین حفظ مملکت و ملت ممکن نیست؛ واجب است که مجاهدین مسلح داشته باشیم.» او برای تأمین پول به منظور تجهیز ارتش پیشنهاداتی در زمینه‌ی اصلاح برخی احکام دینی مثل زکات، قربانی گوسفند و... مطرح می‌کند و سپس تا فرد روحانی را به پذیرش اصلاحات پیشنهادی‌اش ترغیب کند او را از آینده می‌ترساند که «اگر اینها را نفهمیم و ندانیم و نکنیم، و در حالت هزارسال قبل بمانیم، و اندکی این جهالت را ادامه بدهیم آن‌وقت نه اسلام خواهیم داشت و نه احکام و عواید او.»^۲

طالبوف همچون عمده‌ی روشنفکران عصر مشروطه در تحلیل فروپاشی همه‌جانبه‌ی ایران، عمدتاً عوامل داخلی را برجسته می‌کرد. طالبوف عامل اصلی عقب‌ماندگی ایران را فقدان علم نوین و حکومت قانون می‌دانست. او رفع جهل و خرافات و استبداد را جز از طریق اخذ علم و تأسیسات مدنی و سیاسی غرب ممکن نمی‌دید. مثلاً در روند نوسازی ایران از تشکیل وزارتخانه‌های نوین حمایت می‌کرد. در عین حال قایل بود که این وزارتخانه‌ها «برای ایران طبیعی و قدیم و یادگار کیان» نبوده و به «تقلید فرنگیان» تأسیس شده است. او این نوع تقلید را لازم می‌شمرد چرا که معتقد بود ما «مجبوراً بایست هم‌رنگ سایر ملل بشویم.» و البته به درستی بر ضعف اراده‌ی ملی حتی در تقلید از غرب تأکید می‌کرد که «در این پنجاه سال دوره تقلید، در ایران بساطی چیده و طرحی ریخته

شد که از تشخیص عقلای عالم اعتراف عجز می‌نمایند. هر بیننده از خود سؤال می‌کند اگر این ترتیب وزارتخانه‌ها تأسی فرنگیان است کدام دولت اروپ و وزیر بیسواد دارد.^۱ اما با این که طالبوف معتقد بود این نهادهای سیاسی - اجتماعی نوین «برای ایران طبیعی و قدیم و یادگار کریان» نبوده است به علت تأکید همیشگی‌اش بر حفظ هویت و فرهنگ بومی، می‌گفت ایرانیان همیشه باید بدانند که کشور ما «همان ولایت کیخسرو است و ملک قباد»^۲.

همین گرایش طالبوف به حفظ هویت و فرهنگ بومی ممکن بود چنین بروزی بیابد که او مفاهیم برآمده از فرهنگ و تمدن غرب را بنا عناصر فرهنگ بومی تبیین کند. به‌طور مثال در ذیحجه‌ی ۱۳۲۴ مفهوم "آزادی" را در ارتباط با مبانی و مؤلفه‌های فرهنگ بومی چنین توضیح می‌دهد: «این آزادی چنانکه بارها گفتیم شرف و ناموس و ادب است. هر فرد ملت ایران باید بداند که او انسان است یعنی قسمتی از روح خدائی در اوست. نباید مباشر کاری بشود که در نزد علویت خود متفعل گردد. بداند که ناموس دارد. متدین به دین پاک اسلام است، باید از همهٔ منهیات پرهیز کند و به همه اوامر اطاعت نماید. مؤدب است. عواید اجدادی را دوست دارد. معاونت دیگران را واجب شمارد و در اقوال و افعال خود همیشه مراعات اعتدال نماید»^۳.

طالبوف از نخستین روشنفکرانی است که اندیشه‌ی "ناسیونالیسم" را هم بر مبنای حقوق و آزادی‌های مردم در برابر حکومت و هم در وجه استقلال ملی در برابر سلطه‌ی بیگانگان به کار گرفت و از مروّجان اندیشه‌ی ناسیونالیسم و میهن‌دوستی در ایران شد. این گرایش شدید او به ناسیونالیسم و میهن‌دوستی - که البته بروز واکنش تولمان او به استبداد داخلی و استعمار خارجی بود - از این وجه تفکر او نیز مایه می‌گرفت که حفظ هویت و فرهنگ بومی را همواره لازم می‌دانست. با این حال، اگر او به‌عنوان میهن‌دوستی راستین برای ترغیب ایرانیان به ناسیونالیسم و مقابله با استعمار غرب از طریق حفظ فرهنگ بومی و سستی

۱. پیشین، ۱۹۵-۱۹۴.

۲. پیشین، ص ۴۸.

۳. طالبوف، عبدالرحیم، آزادی و سیاست، همان، ص ۹۲.

حتی به چنین ادعایی درمی‌غلند که غرب هدف نابودی ممالک اسلامی و گسترش مسیحیت به جای اسلام را دارد اما پس از پیروزی نهضت مشروطیت در سنجش سیاست روسیه و انگلستان در ایران، ساده‌دلانه ابراز کرد:

این دو دولت اول دشمن ما بودند و امروز دوست ما هستند. یعنی چه؟... بلی دیروز این دو دولت متمدنه دشمن جهل ما، بیکاری ما، بیهوشی ما بودند که چرا ما در دست این عملة ظلم و فساد اسیر مانده‌ایم. چرا صدور بی‌نور اینقدر به خرابی مملکت و ملت می‌کوشند. این چه خواب مرگ است که اینها بیدار نمی‌شوند و...

حالا که ایرانی از یک صور عدل بیدار شد آنها جز محبت و معاونت و مساعده ترقی با ما هیچ عداوت حالا و استقبالی نخواهند داشت... حالا هم که معاهده جدیدی که در میان این دو دولت بری تقسیم خط نفوذ ایران منعقد شده [منظور معاهده‌ی ۱۹۰۷ بین روسیه و انگلیس در تقسیم ایران به دو منطقه‌ی نفوذ و یک منطقه‌ی حایل است] وجهاً من‌الوجه ربطی به استقلال ما ندارد.^۱

راهکار دوگانه‌ی حفظ فرهنگ بومی و "ملی" و اخذ علم و تکنیک غرب که در آرای طالبوف قابل توجه است به این نوع تحلیل‌ها و موضع‌گیری‌های دوگانه می‌انجامید. همچنان که پیش از این اشاره شد حتی اگر او می‌دانست مفهومی مثل آزادی از فرهنگ و تمدن غرب اخذ شده است اما آن را بر متن فرهنگ بومی قرار می‌داد. نخست اعلام می‌کرد که اصلاً "آزادی" در بطن فرهنگ بومی ما وجود داشته است تا سپس دشمنی با آن را به معنای دشمنی با فرهنگ سنتی بشناساند: «ملت ایران، حالا همه می‌دانند که این ثروت افتخار حریت از اجداد ما آرث مانده و در خزانه سطوت شخص متدینی محفوظ بود که هر وقت ما بالغ شدیم و مطالبه نمودیم به دست ما بسپرد.» او برای آزادی به دست آمده دو دشمن اصلی می‌شناخت: یکی مستبدین داخلی که می‌کوشند بار دیگر گذشته‌ی استبدادی را بازگردانند و «دشمن دوم که هزاربار قوی‌تر از اولی است بی‌علمی و

فقر روحانی یا ضعف ایمان ما می‌باشد، یعنی به حسنات و سیئات تکالیف شرعی یا حدود روحانی خودمان یقین نداریم... این خود غضب الهی است ما را گرفته، که مبتلای این همه نکیبت و ذلت و ظلم و پامالی استبداد بوده‌ایم و اگر به حس نیائیم و زنده نشویم قابل حفظ آزادی نخواهیم بود.^۱ مثال دیگر این که طالبوف در همین رساله به درستی بر این که اساس مشروطیت و نهادهای آن کلاً از غرب اخذ شده است تأکید دارد و تقلید از غرب را در این زمینه لازم می‌شمرد: و کلاً آنچه مناسب حالت ایشان نیست قبول نمی‌کنند، ولی قانون اساسی می‌خواهند... و کسی نیست بگوید که مجلس و کلاً از صنایع کدام کارخانه است؟ قانون اساسی از کدام زبان ترجمه شده و این بساط که ما چیده‌ایم مگر کلیه نقشه او از فرنگستان نیست؟ ... هزار سال گمراه تقلید جهالت بودیم، حالا اگر تقلید علم نمائیم چه ضرر به جهل ما خواهد داشت.^۲

لما او که تقلید از این نهادهای سیاسی را به عنوان تولیدات "صنایع" سیاسی غرب لازم می‌شمرد تقلید از "فرهنگ" سیاسی غربی یعنی چگونگی به کار انداختن و پیش بردن همان نهادها و "صنایع" سیاسی را جایز نمی‌داند. در ادامه می‌گوید:

برای وزرا یک مسئولیت دیگر نیز در مجالس اروپا هست که او را مسئولیت "فرقه بازی" می‌گویند. وزرای هر فرقه که در سه اداره دولت است فرقه مخالف برای آنها اسباب چینی می‌کنند، تدابیر لازمه برای تحصیل اکثریت مجلس و عزل وزرای حاضر به کار می‌بندند، و... حمد خدا را این مسئولیت فرقه بازی در مجلس ایران حالا و استقبالیاً نیست و نخواهد بود. ایران یک مملکت، یک ملت، یک مذهب است که احتیاج و منافعشان واحد است.^۳

طالبوف چنان معتقد به فرهنگ بومی و سستی و ضرورت حفظ آن است و

۱. پیشین، صص ۱۱۰-۱۱۲.

۲. پیشین، ص ۹۶.

۳. پیشین، صص ۹۷-۹۸.

چنان به «محبت طبیعی آسیایی و شرقی»^۱ به‌عنوان عاملی در فرهنگ بومی تأکید می‌کند که اصلاً توجه ندارد اساس مشروطیت، تحزب است و بدون احزاب سیاسی آزاد و مستقل، از مشروطیت حکومت فقط نامی بیش نمی‌ماند. در این نظریه دوگانه‌ی طالبوف می‌توان تأثیر این گرایش را یافت که او از یک سو به‌عنوان متفکری اجتماعی می‌توانست اخذ نهادها و «معلومات مفیده»^۲ سیاسی غرب را صحیح بداند و از سوی دیگر به‌عنوان متفکری میراث‌دار فرهنگ سنتی جامعه‌ی خود، حفظ این فرهنگ سنتی بومی را وظیفه‌ی خود و مردم می‌دانست و بنابراین علیه اخذ فرهنگ سیاسی غرب موضع می‌گرفت. دوگانگی موجود در آرای طالبوف ناشی از رویکرد عمومی او به مسئله‌ی گذار است. این دوگانگی عمدتاً در تقابل میان عالم نظر و معتقدات اخذشده‌اش از فرهنگ و تمدن غرب و واقعیت جامعه و چاره‌جویی‌های او برای تغییر این واقعیت، بروز می‌یافت. در عالم نظر، طالبوف متفکری رادیکال و به شدت تحت تأثیر روشنفکران مترقی اروپایی مثل روسو و لوتر و نیز متأثر از جنبش سوسیال دموکراسی روسیه بود. آرای او به‌ویژه در اعتقاد راسخ‌اش به حکومت قانون و مشروطه، منشأ گرفتن قدرت حکومت از مردم، نظام قانونگذاری و... همه از غرب اتخاذ شده بود. با این حال، این دوگانگی در او وجود داشت. اگر کتاب احمد را به تقلید از امیل روسو نوشت اما در این کتاب تربیت دینی را بسیار برجسته کرد. در آن کوشید که شرع و قانون و ارتباطشان را از طریق قابل شدن به تمایز و تفکیک روح و جسم و این که شرع به سامان روحانی مربوط می‌شود و قانون مختص سامان جسمانی است توجیه کند؛ توجیهی که در کل، غلط است. شاید طالبوف در مسائل الحیات با ابراز این عقیده که صدای مردم، صدای خداست^۳ کوشید بر این دوگانگی غلبه کند. امری که نه در حوزه‌ی نظر و نه در قلمرو عمل ممکن نبود و نمی‌توانست باشد.

۱. طالبوف، عبدالرحیم، *مسائله المحسنین*، همان، ص ۵۲.

۲. طالبوف، عبدالرحیم، *مسائل الحیات*، همان، ص ۱۳۷. در جای دیگری نیز همین را می‌گوید: «صدای جماعت، صدای خداست.» (طالبوف، عبدالرحیم، کتاب احمد، همان، ص

لما طرفداری طالبوف از حفظ فرهنگ بومی و "ملی" در این نکته نیز بروز می‌یافت که او بیشترین حملات خود را به ایرانیانی معطوف می‌کند که تحت تأثیر ظواهر فرهنگ و تمدن غرب قرار گرفته‌اند. او به تکرار این فرنگی مسلکان و به قول خود، «مفرنگ»ها را آماج نقد خود قرار می‌دهد. مثلاً می‌گوید:

آنها که طرز فرنگستان برگشتند، جز چند نفر، همه در ایران فرنگی مآبی و نشر اراجیف و تمبیح رسوم و عواید اجدادی نمودند. مردم را اسباب تنفر از علم و معلومات شدند... در فرنگستان هر... خورده بود خود می‌دانست، در ایران نیز گوشت... خوک و خرچنگ می‌جست، زیر خم شراب آرامنه می‌خواید. حسین گفت در پاریس... یک نفر ایرانی را دیدم قرآن کوچک بازو بندی به تپه کلاه فرنگی خود دوخته بود و سر میز نهار گوشت خوک می‌خورد. می‌گفت از و با هر روز پنج هزار نفر می‌میرد و [عقیده داشت] قرآن مرا حفظ می‌کند!... گفتم سرکار خان، آثار علم اول باید در خود حامل او بروز نماید. پاکی عقیده حب وطن، پرستش سلطان، تهذیب اخلاق از آثار علم است که مفرنگان ما ندارند.^۱

این نیز گفتنی است طالبوف که متفکری بسیار خوشبین و امیدوار بود دست آخر از این که ایران در مسیر ترقی و پیشرفت قرار گیرد و تغییر کند مأیوس شد. در مقاله ملکی که آخرین نوشته‌ی اوست، با ذکر این نکته که علت‌العلل وضع فروپاشیده‌ی ایران، حکومت بی‌قانونی است و استقرار حکومت قانون، یگانه راه رهایی ایران است مأیوسانه می‌نویسد: «یقین بدانید تا ایران به دست ایرانی است قانون نخواهد داشت.»^۲

- فخرالدین شادمان

راهکار "حفظ فرهنگ بومی و اخذ علم و تکنیک غربی" از همان دوره‌ی صدر مشروطه به بعد مورد توجه بسیاری از روشنفکران و مستفکران قرار گرفت. می‌توان به این نکته اندیشید که در ایران به‌عنوان جامعه‌ای غیرغربی و با فرهنگ

۲. پیشین، صص ۱۶۰-۱۶۱.

۱. پیشین، صص ۱۶۰-۱۶۱.

مسلط دینی، این راهکار اشتیاق بسیار برمی‌انگیخت. به‌ویژه رویارویی روشنفکران و متفکران با تهاجم غرب و تأکید آنان بر حفظ استقلال ملی از طریق تأکید بر حفظ و اعتلای فرهنگ بومی و سنتی بود که آنان را وامی‌داشت به این راهکار بگرایند. مثلاً در صدر مشروطه، علی‌اکبر دهخدا در چارچوب همین راهکار بود که خطاب به غربی‌ها می‌نوشت:

تمدن را ما دو قسمت می‌کنیم: یکی تمدن مغنوی و روحی، و یکی تمدن مکانیکی. از قسمت اول شما بهره‌ور نیستید و هیچ مددی هم به آن نکرده‌اید بلکه برای اختلاط و امتزاجی که با اقوام وحشی و آدم‌خوار در خون و اخلاق پیدا کرده‌اید هرچه ممکن بوده سیر تمدن را گنبدتر کردید. دیر یا زود او را مغرب باید از شرق اقتباس کند. اما در تمدن مکانیکی کسی دست ما را نبسته است، مشغولیم و خیلی هم به سرعت.^۱

از روشنفکران دوره‌ی متأخر که گرایش به همین راهکار داشت فخرالدین شادمان (۱۲۸۶-۱۳۴۶ شمسی) بود. او در رسالات و مقالات خود به‌ویژه دو اثر تسخیر تمدن فرنگی (۱۳۲۷) و تراژدی فرنگ (۱۳۴۶) و نیز آثار داستانی‌اش، در مجموع، مروج این راهکار بود.

شادمان برآمده‌ی فرهنگ بومی جامعه‌ی خود اما تحصیل‌کرده و پرورش‌یافته‌ی غرب بود. او که در حقوق و سیاست درس خوانده بود رویارویی "ششرق" و غرب را به درستی جریان اصلی دوره‌ای می‌دانست که در آن می‌زیست. محور اصلی آرای او نیز واکنش به این رویارویی و حل آن در جهت برآوردن منافع میهن غیرغربی خودش بود. معتقد بود قلمرو غرب یا "فرنگ" «هر جایی است که امروز تمام یا اکثر ساکنانش عیسوی باشند و از نژاد اروپائی و متکلم به یکی از زبان‌های اروپائی. به موجب این تعریف استرالیا و آمریکا و بیشتر بلاد اروپا جزء فرنگست.»^۲ اما واکنش او به فرهنگ و تمدن قلمروی که به‌عنوان غرب مشخص کرده چیست؟

۱. دیوان دهخدا، به کوشش دبیرسیاقی، تیرازه، ۱۳۷۰، صص ۷ و ۸.

۲. شادمان، فخرالدین، تراژدی فرنگ، طهوری، ۱۳۴۶، ص ۱۶۷.

شادمان برای تمدن غرب اعتبار والایی قایل است و می‌گوید: «تمدن فرنگی خوب و عالیست.»^۱ در حالی که محور این والایی را علم و تکنولوژی می‌داند: «در امور علمی و فنی و در آنچه نفع ظاهری‌ات در آنست هنوز درست فکر می‌کنی.»^۲ بر ارزش دستاوردهای سیاسی غرب نیز تأکید دارد. از نظر او «بزرگترین کشف اروپا که برتر از آن تصویرپذیر نیست کشف فوائد آزادی است و عالیترین و دقیق‌ترین اختراع اروپا دستگاه پرورش و نگاه داشت آزادی است.»^۳ او قایل است که جوامع غیرغربی باید این دستاوردهای غرب را اخذ کنند. اما در عین حال، شادمان، فرهنگ غرب را فاسد و بیمار و تمدن‌اش را فریبکار می‌خواند.^۴ او سیاست امپریالیستی کشورهای غربی را زمینه‌ای می‌یابد برای مخالفت با کل فرهنگ غرب. به همین دلیل است که از جمله می‌گوید: «در بیشتر کارهای تو ای فرنگ شک باید کرد و در دو امر بیشتر از هر چیز دیگر، یکی در ادعای پشتیبانی تو از آزادی خواهان عالم و دیگری در روش تربیت بدحاصل تو.»^۵ پس او نیز گرایش می‌یابد که فرهنگ و تمدن غرب را از هم منفک کند و جدا از هم مورد تأمل قرار دهد؛ فرهنگ غرب را عمدتاً رد کند و تمدن آن را عمدتاً بپذیرد. شاید به دلیل اهمیت فرهنگ دینی در نزد ایرانیان و توجهی که او خود به اسلام نشان می‌دهد است که به انتقاد از فرهنگ دینی غرب می‌پردازد: «اساس دین فرنگی همین است... [که] خداست و [عیسی] پسر خداست و مریم مادر خداست و... بعضی از فرنگیها مدعیند که هرکس این اصول را بی‌چون و چرا نپذیرد و از آخوند نادان فرنگی... دلیل عقلی بخواهد از لطف ازلی بی‌نصیب و از رسیدن به اسرار ملکوت آسمانی عاجز است.»^۶ او در قالب یک خشکه مقدس تمام‌عیار بر «بیدینان فرنگی و سست عقیدگان» ایراد می‌گیرد که چرا «به

۱. شادمان، فخرالدین، تسخیر تمدن فرنگی، گام نو، ۱۳۸۲، ص ۴۹.

۲. شادمان، فخرالدین، تراژدی فرنگ، همان، ص ۱۷۰.

۳. پیشین، ص ۱۱۲.

۴. شادمان، فخرالدین، تسخیر تمدن فرنگی، همان، ص ۴۷.

۵. شادمان، فخرالدین، تراژدی فرنگ، همان صص ۱۷۸-۱۷۹.

۶. شادمان، فخرالدین، تسخیر تمدن فرنگی، همان، ص ۷۳.

فصاحت ترجمهٔ تورات و انجیل معتقدند نه به آسمانی بودنشان.^۱ او که چنین غیرمستولانه به انتقاد از فرهنگ دینی غرب می‌پردازد فرهنگ اجتماعی غرب را نیز مورد انتقادات شدید سطحی‌نگرانه - و البته دروغ‌پردازانه - قرار می‌دهد که مقدار دروغ یک قرن ایران از دروغی که در یک ماه از فکر و چاپ و رادیو و از دهان کشیش و سیاست‌شناس هریک از ممالک فرنگی بیرون می‌آید نیز کمتر است.^۲ همچنان که برای مستدل داشتن این فضاوت خود که باید در درستی روش تعلیم و تربیت فرنگی شک کرده، با برجسته کردن نابسامانی‌های اجتماعی در غرب، غیرمستولانه می‌نویسد:

دلیل، ... این جراید و مجلات باطل‌نویس تست و کتابهای شهوت‌انگیز و فیلمهای جنایت‌آموز و این چندملیون شاگرد مدرسه و دانشگاه، پسر و دختر، رقااص و شراب‌خوار و عشرت‌طلب و قمارباز و حادثه‌جو و هروئین دوست، گرفتار فحشاء فکری و جسمی، روگردان از خانه و معبد و پدر و مادر ناصح، عیاشانی هر روز در طلب یاری و رفیقی نو و کیفیت شهوت‌آوری جدید، از گذشته گریزان و از آینده‌نگران.^۳

شادمان غرب را در وضعیت موجودش مریض و هذیان‌گو می‌داند و اسیر حرص و آز و غفلت.^۴ او در مقاله‌ی اروپا، اروپایی را که منشأ فرنگ و فرنگستان^۵ می‌شناسد، ظاهرینانه، پس از جنگ جهانی دوم در سرایش نیستی و نابودی می‌بیند و این که «مگر نه در ایام زندگی ما و در مقابل چشم ما بود که اروپای دوهزار و پانصدساله بی‌همتا در علم و هنر و فرهنگ، رفت و مرد و نابود شد و جزء تاریخ شد و از آن داستانی مانده است و دفتری و تصویری و اثری؟»^۵ او که زوال اروپا را مستند می‌کند به آیاتی از قرآن^۶، پس باید هم پیشرفت آمریکا را نتیجه‌ی تقدیر الهی بداند که «خدا هرگز وسائل ترقی ملتی را به این خوبی و

۱. پیشین، ص ۴۹. جالب توجه است که او حتی به تمایز وحی در مورد قرآن و انجیل آشنا نیست.

۲. پیشین، ص ۷۴.

۳. شادمان، فخرالدین، تراژدی فرنگ، همان، ص ۱۸۴.

۴. پیشین، ص ۶۹.

۵. پیشین، ص ۱۰۹.

۶. پیشین، ص ۱۱۱.

آسانی فراهم نکرده است. برای پیشرفت چه فرصتی بهتر از این که زر و زور و وجدان همه با یکدیگر سازگار باشد و مدرسان به آزاد شدن دیگران فایده مادی و لذت روحانی هردو را حاصل آورد؟^۱ او که در یک جا همه ی فریکاری و دروغ پردازی در جهان را به غرب منتسب می کند، در جای دیگر، ساده لوحانه و ظاهرینانه می گوید:

صنعتگران، صرافان، کارخانه داران، سناتوران، باری جمیع طبقات ملت امریکا خواهند آمدند که بساط مستعمره داری از میان برود چرا که این خواهند گی باعث آرامش وجدانست و انباشتن انبان پس به خلاف آنچه ما ناممکن انگاشته بودیم امریکا هم خدا را دارد و هم حرما را.^۲

در سنجش آرای طالبوف از موضعگیری های دوگانه ی او نسبت به غرب یاد کردیم. در مورد شادمان نیز همین موضعگیری های دوگانه باعث شد که او وزارت در کابینه ی کودتای سرنگونی دکتر محمد مصدق را بپذیرد و به عنوان وزیر اقتصاد ملی به خدمت رژیم شاه درآید.

این نگاهی بود به آرای شادمان نسبت به غرب و واکنش سیاسی او در تعیین ارتباط با غرب. سنجشی که البته در عالم نظر در این گفته ی نهایی او خلاصه می شود که «علت برتری فرهنگی علم اوست نه اخلاقش».^۳ حال ببینیم که او در پی ایجاد چه رابطه ای میان جامعه ی غیرغربی - همچون ایران - با این غرب است.

شادمان در وضعیت موجود ایران، عقبماندگی و جهل را برجسته می کند و بروز آن هم این که «از سوزن و نخ و مدادتراش تا عینک و ساعت و اتومبیل و رادیو، چیزهایی که به آنها محتاجیم، همه از فرنگی باید بخریم».^۴ البته او در این

۱. پیشین، ص ۱۱۱.

۲. پیشین، ص ۱۱۶.

۳. شادمان، فخرالدین، تسخیر تمدن فرنگی، همان، ص ۷۴. او در جای دیگری بر تکنولوژی به عنوان رکن مهم تمدن نوین غرب تأکید می کند: «ملت ژاپون بیش از هر ملت شرقی به دقت رکن مهم تمدن جدید فرنگی یعنی تکنولوژی آشنا شد.» (شادمان، فخرالدین، «شناخت ملل»، مجله ی یقما، سال بیست و یکم، شماره ی سوم، خرداد ۱۳۴۷، ص ۱۲۳.

۴. شادمان، فخرالدین، ترازوی فرنگ، همان، ص ۲۵.

جا بر جنبه‌هایی از عقبماندگی و نیازمندی‌های ما تأکید دارد که به علم و تکنولوژی محدود می‌شوند. اما بعداً که به حاشیه‌ی حکومت پهلوی رانده شد در مقام یک استاد دانشگاه به آرای نسبتاً صحیحی رسید. او در مقدمه‌ی کتاب *تراژدی فرهنگ* که قاعدتاً می‌باید جزء آخرین نوشته‌هایش باشد اعلام کرد: «پی بردن به اصول و ادراک دقائق مظاهر تمدن و فرهنگ خارجی، علی‌الخصوص فرهنگی، تکلیف ملی ماست و تقلید کردن از آنها حرام و گرفتن آنچه مفید و سازگار با تمدن و فرهنگ ایران باشد بر ما واجب.» در همین رویکرد اصلی شادمان نیز مشخص است که او حفظ تمدن و فرهنگ ایران را اصل و شالوده قرار می‌دهد و فقط حاضر به پذیرش آن جنبه‌هایی از فرهنگ و تمدن خارجی و غرب می‌شود که با تمدن و فرهنگ ما سازگار است. او دیگر به این امر توجه ندارد که ما برای پیشرفت در روند گذار می‌باید چه بسیار از مؤلفه‌های فرهنگ و تمدن سنتی خود را رها کنیم و فعالانه به بازتولید آن دسته از عناصر فرهنگ و تمدن نوین غرب پردازیم که هیچ ریشه‌ای در فرهنگ و تمدن بومی و سنتی ما ندارند.

شادمان در چگونگی به تحقق درآوردن هدف موردنظرش معتقد است «درس اول، شناخت ایران و ملت ایران است.»^۱ او ارتقای «تعلیم و تربیت» ایرانیان را ضروری‌ترین امر می‌داند. چرا که شناخت ایران برای او دربردارنده‌ی یک تضاد است: تضاد بین عظمت بی‌چون و چرای ایران در گذشته و نابسامانی‌ها و خودفروبی‌ها و خواب‌آلودگی‌هایش در حال. پس از نظر او باید با اتکا به فرهنگ متعالی بومی و سنتی ایرانیان که از گذشته به ارث رسیده و از طریق اخذ همه‌ی آنچه با این فرهنگ سازگار است از غرب و دیگر ملل خارجی، به «تعلیم و تربیت» ایرانیان پرداخت. شادمان در مقاله‌ی «قانون کبیر»، قانونی را کبیر می‌خواند که «در چشم اهل نظر حلال‌الجمیع مشکلات بزرگ این کشور است و در این ایام هیچ موضوعی نیست که در اهمیت با تعلیم و تربیت ملی ایران برابری کند.»^۲ او با چنین نظری، قانون کبیری را در نظر می‌آورد که از طریق

۱. پیشین، ص ۲۳.

۲. پیشین، ص ۲۲۸.

اصلاحات به دست آمدنی است. البته به درستی تأکید می‌کند که «ما اصلاح می‌خواهیم، نه بدل اصلاح.» او تحقق اصلاحات را بسیار مشکل می‌داند. باور دارد که لازمی آن، انقلاب فکری است نه انقلاب خونین: «عرصه انقلاب خونین جایی است که در آن به انقلاب فکری خلق مدد نرسد و ایران محتاج انقلاب فکری است.»^۱

شادمان قایل است گروه‌هایی در ایران وجود دارند که موانع تحقق این هدف‌اند. مهم‌ترین و نیرومندترین‌شان را «فکلی» می‌خواند. از نظر او فکلی کسی است که به بهای زیر پا نهادن فرهنگ بومی و «ملی» - جز به ظواهر فرهنگ و تمدن غرب نمی‌تواند چنگ اندازد و متصل شود. فکلی‌ها کسانی‌اند که فقط در فکر تقلید از غرب‌اند «بی‌خیر از حقایق تمدن فرنگی تقلید کارهای ناشایسته‌ای [غرب، از نظر شادمان به‌طور مثال: از چپ به راست نوشتن خط و گوشت خوک خوردن و بچه‌ی حرلمزاده پس انداختن و به سه گانگی خدای یگانه و یگانگی خدای سه‌گانه اقرار کردن و فسق و فجور و قمار کردن و...] را تمدن می‌خوانند و به دست خود می‌خواهند تمدن دوهزار و پانصدساله ایران را نابود کنند.»^۲ شادمان، فکلی را با نام «هوشنگ هناوید» [سرعکس «هناوید» می‌شود «دیوانه»] معرفی می‌کند؛ او را بزرگترین خصم ایران می‌شناسد و کسی که «از خیانت به فکر و زبان و آداب و رسوم خوب ما رویگردان نیست» و «در هنگام حمله تمدن فرنگی به ایران» او «دشمن خانگی همدست بیگانه است.»^۳ البته او در دوره‌ی تهاجم فرهنگ و تمدن غرب، از دو دشمن دیگر فرهنگ بومی و «ملی» ایران یاد می‌کند. یکی را «آخوند فرنگی» معرفی می‌کند. به درستی معلوم نیست که شادمان با به کار بردن این مفهوم به کدام نیروی اجتماعی نظر دارد. به همین بستنده می‌کند که در تعیین ویژگی‌های او بگوید: «از سر کینه و عناد و به واسطه خودبینی و تمصب، اسلام را موجب بدبختی و بیچارگی ایران می‌خواند و چون خود به ظاهر پیرو دین مسیح است...»^۴ دشمن دیگر را «شیخ هبه‌الله

۱. پیشین، ص ۴۳.

۲. شادمان، فخرالدین، تفسیر تمدن فرنگی، همان، ص ۳۰.

۳. پیشین، ص ۴۵.

۴. پیشین، ص ۳۹.

روفعی" یا "شیخ وهب روفعی" می‌خواند. [برعکس "روفعی"، "یعفور" است به معنای "بله" و "غافل"] با توضیحاتی که از ویژگی‌های او می‌دهد نیز مشخص نمی‌شود که به کدام قشر از روحانیت و یا مؤمنان نظر دارد. اما هرچه به هرکه این دو دشمن باشند، او همچنان باور دارد که «بزرگترین دشمن ایران که بیگانه نباشد همان فکلی است».^۱

شادمان، روشنفکر نوجویی است که نگاهی سطحی به روند نوسازی و دوران گذار دارد. به همین دلیل اگر موضع‌گیری ملی‌گرایانه از سوی او باعث می‌شود که در جستجوی نوشتنی باشد با رنگ و بوی بومی و آمیخته به آداب و سنن گذشته‌ی ایران، اما در عمل به حمایت از برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون حکومت پهلوی می‌پردازد. به‌طور مثال، در واکنش منفعلانه به استیلاطلبی غرب نسبت به ایران از «تسخیر تمدن فرنگی» سخن گفت و ساده‌لوحانه ابراز کرد: «فارسی یگانه وسیلهٔ تسخیر تمدن فرنگی است.»^۲ اما هرگز سخنی از این نیست که تسخیر تمدن غرب به وسیله‌ی زبان فارسی چگونه میسر است. او فقط تکرار می‌کند که «فارسی چندین صدسال پیشتر از هر زبان مهم فرنگی کامل و پخته بود و اگر همت باشد با چنین زبانی تسخیر کردن تمدن فرنگی کاری مشکل نیست».^۳ اما اگر او می‌گوید «در تسخیر تمدن فرنگی... اساس باید تربیت ایرانی باشد و تا بیان این تربیت محکم و استوار نگردد آشنایی با تمدن فرنگی مضر است نه مفید و غیر از فکلی بار آوردن نتیجه‌ای نخواهد داشت»^۴ خود او در عمل از کشف حجاب رضاشاهی – که یکی از تجسمات شبه مدرنیزاسیون و به قول او «بدل اصلاح» بود – یکسره حمایت کرد و به همکاری با بدل اصلاحات محمدرضاشاه پرداخت. در عین حال او اگر می‌گوید «اساس باید تربیت ایرانی باشد» برای استوار داشتن چنین شالوده‌ای جز آموختن زبان شاهنامه‌ی فردوسی و گلستان سعدی تجویز نمی‌کند. این ناشی از دریافت کلی او از چگونگی دوران گذار است که در آن حفظ فرهنگ بومی و سستی اهمیت درجه اولی می‌یابد.

۲. پیشین، ص ۷۶.

۱. پیشین، ص ۷۲.

۳. پیشین، ص ۱۱۰.

چنین است که نمی‌تواند درک کند اعتلای تربیت ایرانیان در عصر نو - که معرف نوسازی فرهنگی است - فقط از طریق تعامل با فرهنگ و تمدن نوین غربی میسر می‌شود.

با این حال، او بر حقایقی تأکید داشت که باعث شد از دولتمردی در متن سیاست شبه‌نوسازی آمرانه‌ی محمدرضا شاه به استاد دانشگاهی در حاشیه‌ی حوزه‌ی روشنفکری رانده شود. او به شدت با تقلید از غرب مخالف بود. به درستی می‌گفت: «هر ملت عاقل که بخواهد با استقلال فکر به حل مشکلات خود بپردازد باید از کارهای دیگران باخبر باشد، اما هرگز تقلید نکند»^۱ بعد از این که از درگاه رانده شد زبان به اعتراض گشود که «چهل پنجاه سال است که کوتاه‌نظران حاکم بر این ملت دروغ گفته‌اند و سعی‌شان همه در آن بوده که بدل اصلاح را به جای اصلاح بفروشند»^۲ شادمان که حال کنار گذاشته شده بود، در کتاب تراژدی فرهنگ از دیدگاه وسیع‌تری نسبت به کتاب تسخیر تمدن فرهنگی به مسایل و مشکلات ایران می‌نگریست و گاه زبان به انتقاد از سیاست‌های رژیم می‌گشود:

نیکخواهان عاقل در این متفق‌اند که جز از طریق علم به هیچ مقصد ملی نمی‌توان رسید ولیکن چون از این علم پروری و صنعت‌آموزی غیر از صورتی و هیاهویی چیزی نمی‌بینند و نمی‌شنوند کم‌کم در شک افتاده‌اند و اکنون نگرانند. نگرانند از این که بدخواهان قلاش [= ولگرد و حيله‌گر] و صالحان ظاهرین ساده‌لوح و فریفتگان کوتاه‌فکر بی‌ذوق به بهانه حرفه‌آموزختن، افراد این ملت همه را شاگرد نجار و شاگرد آهنگر و شاگرد مترجم و شاگرد دلال و فروشنده و خریدار انگلیسی‌کنند و ریشه فکر ایرانی را بخشکانند و بنیاد شخصیت او را سست کنند.^۳

شادمان چنان به حفظ فرهنگ بومی و سستی دل‌خوش داشته بود که نمی‌خواست دریابد قرن‌ها بود که از خشکیده شدن "ریشه فکر ایرانی" گذشته

۱. شادمان، فنرال‌دین، تراژدی فرهنگ، همان ۸۶.

۲. پیشین، ص ۲۳.

۳. پیشین، ص ۲۴۹.

بود و دیگر، ایرانی اصلاً شخصیتی بی‌بنیاد داشت. او که معتقد بود تقلید شکل حکومت بی‌فایده است بلکه «باید اصول را پیشوا کرد»^۱، لذا نمی‌گوید این اصول چیست و از کجا می‌آید به همین بسنده می‌کند که بگوید «نه روش حکومت یونان قدیم به کار ما می‌آید و نه روش حکومت انگلیسی یا آمریکائی یا روسی یا سوئدی»^۲. اما از چه به کار می‌آید نیز خبری نیست. همین است که او به علت آن راهکار اصلی‌اش گرایش به شدت محافظه‌کارانه‌ای نیست به فرهنگ بومی و سستی نشان می‌دهد. او که معتقد بود باید علم و تکنیک غرب را اخذ کرد و به ایران آورد و خود نیز دکترای حقوق خود را از غرب گرفته بود به این تعریف از «قانون» رسید که عبارت است از:

مشیت خداوند و فرمانِ فرمان‌روا و هر اصل استوار پایدار و هر قاعده‌ای که هست و باید باشد و می‌تواند بود... باری، قانون تصویب شدهٔ مجمع وکلای حقیقی ملت جزئی است قلیل از مفهوم وسیع لفظ قانون.^۳

راهکار «حفظ فرهنگ بومی و ملی» و اخذ علم و تکنیک غربی، بر جداسازی نادرست و دلخواهانه‌ی فرهنگ و تمدن بنیان داشت. تأثیر آن در عمل نیز نقض یکپارچگی روند نوسازی بود و گرایش یافتن به برنامه‌های شبه‌نوسازی که در جوامعی مثل ایران اساساً خصلت آمرانه می‌یافت. این راهکار در اساس واکنش منفعلانه‌ی بخشی از روشنفکران و متفکران جوامع غیرغربی بود در برابر تهاجم استعمارگرانه‌ی غرب. واکنش منفعلانه‌ی که بر محور دفاع محافظه‌کارانه از فرهنگ بومی و سستی تعیین می‌یافت. اندیشمندانی که به این راهکار می‌گراییدند به میزان مختلفی وطن‌دوست یا ملی‌گرا بودند و از این

۱. پیشین، ص ۱۵۹.

۲. پیشین، صص ۱۵۹-۱۶۰.

۳. پیشین، ص ۲۲۷. عباس میلانی در دو گزارش از افکار و فعالیت‌های فخرالدین شادمان، یکی در مقدمه‌ی کتاب *تسخیر تمدن فرنگی* (صص ۲۳-۵) و دیگری در مجموعه مقالات *تجدد و تجددمستیزی در ایران* (نشر اختران، صص ۱۹۴-۲۱۷) تحلیل یک‌جانبه‌گرایانه‌ی مثبتی از آرا و فعالیت‌های «دانشی دکتر» خود به دست می‌دهد. ایشان با چنین تحلیل‌های جانبدارانه‌ای نشان می‌دهد که در کار نقد «اندیشه و فعالیت سیاسی» همچنان به «صله‌ی رحم» پای‌بند است.

موضوع، با اتکای به "آنچه خود داشت" جامعه‌ی ایران، یعنی با اتکای به هویت قومی یا "ملی" ایرانیان، می‌خواستند مسیر متجدد شدن جامعه، بدون غربی شدن آن، را تدوین کنند.^۱ تأکید بر این نکته اهمیت دارد که اندیشمندان طرفدار این راهکار عموماً درکی ایستا و گذشته‌گرا از "هویت" داشتند و به ذات هویت که با "شدن" و تحول سنت قابل تبیین است، کمتر توجه می‌کردند. به همین دلیل اینان در عمل به استقبال از هر برنامه‌ی شبه‌نوسازی‌ای می‌شتافتند که فقط به ظاهر آراسته به ناسیونالیسم و حفظ هویت "ملی" بود. از این‌رو این راهکار حامل تناقضی بود که فقط به اغتشاش فکری و سطحی‌نگری در موضوع گذار به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی دامن می‌زد و درک تجدد به‌عنوان یک آموزه‌ی تمامیت‌دار را مخدوش می‌کرد. فعالیت‌های سیاسی افرادی که با دریافت‌های متفاوت، کم و بیش، به این راهکار پای‌بندی نشان داده‌اند نیز معرف کجراه‌های نظری و عملی این راهکار است.

امروزه عمدتاً لبرئالیسم و حکومت‌های غیردموکراتیک در کشورهای غیرغربی‌اند که همچنان از چنین راهکاری حمایت می‌کنند. امروزه فقط حاکمانی که می‌کوشند از راهیابی فرهنگ دموکراتیک سیاسی - اجتماعی به جوامع تحت سلطه‌ی خود جلوگیری کنند و در غیاب چنین فرهنگی، به خیال خود، نوسازی علمی - تکنولوژیکی آمرانه‌ای را پیش ببرند مدام و هوچیگرانه در مورد تعالی فرهنگ بومی و "ملی" و تباهی فرهنگ سیاسی - اجتماعی غرب، غوغا به پا می‌کنند. مارشال برمن در کتاب *تجربه‌ی مدرنیته* در این مورد نکته‌سنجانه می‌گوید که در جهان سوم

بسیاری از نظام‌های سیاسی حال حاضر، به رغم تفاوت‌های عظیم، در آرزوی پاک کردن فرهنگ مدرن از نقشه‌هایشان می‌سوزند. امید آنها این است: اگر فقط بتوانیم مردم را از این فرهنگ محافظت کنیم، آنگاه به عوض آنکه در جهات مختلف متفرق شوند و اهداف متلون و کنترل‌ناپذیر خود را دنبال کنند، قادر خواهیم بود تمام مردم را در

۱. آنچه خود داشت... نام کتابی است از احسان نراقی. ایشان نیز از جمله‌ی اندیشمندانی است که در این کتاب از همین راهکار طرفداری می‌کند.

جبهه‌ای محکم بسیج کنیم تا اهداف مشترک ملی را پی گیرند...
اگر همان طور که اغلب حکومت‌های جهان سوم می‌گویند این فرهنگ واقعاً منحصر به غرب است و بنابراین ربطی به جهان سوم ندارد، چرا این حکومتها نیازمندند این همه توان را صرف سرکوب آن کنند؟ آنچه آنان به بیگانگان نسبت می‌دهند و به‌عنوان "فساد غرب" ممنوع می‌سازند در واقع توانها و آرزوها و روح انتقادی مردم خودشان است. هنگامی که سخنگویان و مبلغان حکومتی اعلام می‌کنند که کشورشان از این نفوذ بیگانه پاک است، در واقع منظورشان این است که مدت زمانی است موفق شده‌اند قید و بندی سیاسی و معنوی بر دست و پای مردمشان ببندند. هنگامی که قید و بند پاره شود یا وضعی انفجاری پیش آید، روح مدرنیستی یکی از نخستین چیزهایی است که آشکار می‌شود: این روح نشانه بازگشت سرکوب‌شدگان است.^۱

۳.۲.۲. بومی‌گرایی در تضاد با روایت "ملی" از تجدد

در دوران گذار جوامع غیرغربی، راهکاری در این جوامع شکل گرفت که با تأکید بر وجه استعماری و امپریالیستی فرهنگ و تمدن غرب، اساساً در واکنش خصوصت‌آمیز با فرهنگ و تمدن غرب از سنگر فرهنگ و تمدن بومی تعیین می‌یافت و به خود مشروعیت می‌بخشید. بنیان این راهکار، نوعی تقابل جویی متفعلانه‌ی متکی به غوغاسالاری در مورد هویت اصیل بومی است تا به واسطه‌ی به کار گرفتن آن هویت، به‌عنوان سنگر، نفوذ مهاجمانه‌ی غرب سد شود و حیات جامعه بر بنیان‌های فرهنگ و تمدن اصیل بومی‌اش تداوم یابد. از این طریق است که جامعه قادر می‌شود تمایز کیفی خود را از جوامع نوین غربی حفظ کند و به تقلید و دنباله‌روی از غرب درنگند. این راهکار، "بومی‌گرایی" خوانده می‌شود. نوع خاصی از بومی‌گرایی در جوامع اسلامی شکل گرفت که چون بر بنیان اسلام استوار بود از آن با "بومی‌گرایی اسلامی" می‌توان یاد کرد.
بنیان راهکار بومی‌گرایی این باور است که چون سیر تحولات تاریخی -

۱. برمن، مارشال، تجربه‌ی مدرنیته، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱.

اجتماعی در جوامع غربی و غیرغربی کیفیتاً از یکدیگر متمایز بوده است پس همین تمایز قطعی، دستکم در حوزهی مؤلفه‌های اساسی هویت اجتماعی، همیشگی است. از این لحاظ اگر در عصر نو، مدرنیته معرف فرهنگ و تمدن غرب است، کشورهای غیرغربی نیز با بازگشت به مؤلفه‌های اصیل هویتی خود در گذشته می‌توانند فرهنگ و تمدنی خاص خود داشته باشند. بنابراین، از نظر بومی‌گرایی چون مدرنیته (تجدد) غربی است، هرگونه تلاش برای گذار به جامعه‌ی مستجدد به معنای "غربی شدن"، به معنای هویت باختگی و بیگانه‌شدگی است.

در عین حال، بومی‌گرایی با این فرض که غرب تاریخ نوین خود را اصلاً با تهاجم به جوامع غیرغربی و استعمار آنها شروع کرده است نتیجه می‌گیرد که فرهنگ و تمدن نوین غرب در ذات خود جز بریریت نوینی نیست که مردم جوامع غیرغربی باید آن را - در کل - طرد و از طریق تحکیم هویت اصیل بومی، از خود در برابر تجاوزگری این فرهنگ و تمدن دفاع کنند.

تأکید بر تمایز قطعی و همیشگی دو دسته جوامع غربی و غیرغربی، و تجاوزگری و سلطه‌گری جوامع غربی را همچون کل فرهنگ و تمدن غربی شناساندن، هردو باعث می‌شود که بومی‌گرایی برای بقا و دفاع از خود جوامع غیرغربی هیچ نقطه‌ی اتکالی جز هویت بومی نشناسد. هویتی که اولاً فرهنگی است و ثانیاً نه در آینده و نه در حال بلکه در گذشته‌ی تاریخی این جوامع وجود داشته است. این هویت در طول زمان عارضه‌هایی به خود گرفته است که اگر از این عارضه‌ها (مخصوصاً خرافات و مناسک یهوده) پیراسته شود عامل پایداری و اعتلای این جوامع و رهایی از انقیادشان در برابر غرب می‌گردد. نظریه‌پردازان این راهکار هرچند اصلاً از موضع سیاست به همه چیز می‌نگرند و سیاست‌زده‌اند اما کمتر به حکومت مطلوب خود می‌پردازند. آنان عمدتاً مسئله‌ی فرهنگ را برجسته می‌کنند. مخالفت‌شان با وضع سیاسی موجود جز به راه نجات مبهم بازگشت به خویش و گذشته نمی‌انجامد. ازجمله همین امر ماهیت کاملاً آنفعالی این راهکار را علیرغم شعارهای سطحی و توخالی مبارزه‌جویانه‌اش نشان می‌دهد.

هر دو پیش‌نهادی اصلی بومی‌گرایی غلط است. از واقعیت سیر تحولات متمایز تاریخی جوامع غیرغربی و غربی، به هیچ‌وجه نباید نتیجه گرفت که این تمایز، تام و همیشگی است. گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد که محور آن، گذار از جامعه‌ی مبتنی بر تولید کشاورزی به جامعه‌ی مبتنی بر تولید صنعتی و گذار از اقتصاد طبیعی و معیشتی به اقتصاد کالایی است، به هیچ‌وجه مختص جوامع غربی نیست؛ بلکه گذاری است که در کل جهان - بالطبع در هر جامعه‌ای مطابق با ویژگی‌های خاص آن جامعه - متحقق می‌شود. هر تردیدی نسبت به این گذار فراگیر در جهان - گذاری که در تمام کشورهای غیرغربی در حال انجام است - جز به معنای گرایش به تخریب و سرکوب نیروهای مولد اجتماعی نیست. از این لحاظ، فرهنگ و تمدن عصر نوین غرب، فقط غربی نیست؛ بلکه در اساس، جهانی است. یک روایت از آن زودتر از دیگر بخش‌های جهان، در غرب، متحقق شده است. روایت‌های دیگر آن نیز در جوامع غیرغربی در حال تحقق است.

به همین ترتیب، درست است که استقرار و گسترش اقتصاد کالایی و مناسبات بورژوازی در غرب به تهاجم به جوامع غیرغربی و غارت آن‌ها انجامید اما همین گرایش مهاجمانه توأم بود با رسوخ مناسبات مبتنی بر اقتصاد کالایی، علم، تکنولوژی و... به جوامع غیرغربی. با همین گرایش تسخیرگرانه بود که مفاهیم و غایت‌هایی همچون قانون، آزادی، حق مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خود و... به جوامع غیرغربی راه یافت؛ این‌ها مفاهیم و غایت‌هایی بودند که استقرار و تحکیم آن‌ها بر زمینه‌ی اقتصاد صنعتی و مناسبات سرمایه‌داری رهایی این جوامع از فلاکت فراگیر موجودشان را زمینه‌سازی می‌کردند.

اگرچه بومی‌گرایی با پیش‌نهادن این دو فرض غلط، فرهنگ بومی در گذشته را در برابر فلاکت حال اعتبار می‌بخشد اما رویکرد بومی‌گرایان به فرهنگ بومی و سنتی، سنت‌گرایانه نیست. چرا که هرچند هم بومی‌گرایی و هم سنت‌گرایی آموزه‌هایی متعلق به تاریخ عصر نو هستند و هر دو همچون واکنشی در برابر رسوخ و نفوذ فرهنگ و تمدن نوین غربی تأسیس شده‌اند اما برخورد این دو به

سنت‌های فرهنگ بومی متفاوت است. بومی‌گرایی، بر خلاف سنت‌گرایی، به سنت‌های فرهنگی به‌عنوان آنچه از گذشته‌های دور به ما ارث رسیده است، نه لزوماً وفادار است و نه همچون سنت‌گرایی از این سنت‌ها روایت ایدئولوژیکی شده‌ای به دست می‌دهد و نه نسبت به آن‌ها رویکردی یکسره محافظه‌کارانه اختیار می‌کند. به‌عنوان نمونه، در جامعه‌ی ایران که فرهنگ دینی سستی در تشکیل هویت فرهنگی آن نقش مسلطی دارد، سنت‌گرایان به تأسیس و تدوین روایت ایدئولوژیکی شده‌ای از مجموعه‌ی سنن دینی و آیینی که به امروز رسیده می‌پردازند؛ یعنی گرایش بسیار محافظه‌کارانه‌ای به این سنن و آیین‌ها دارند. درحالی که بومی‌گرایان با اعتقاد به این که بسیاری از سنت‌ها و آیین‌های دینی به ارث رسیده، در طول زمان با بسیاری خرافات فرهنگی و آیینی درآمیخته است؛ در رویکرد انتقادی به سنت‌ها و مناسک، خواهان بازگشت به اسلام راستین و اصیلی می‌شوند که در صدر تاریخ اسلامی - مشخصاً در دوره‌ی خلفای راشدین - بر جامعه‌ی اسلامی مستولی بوده است. همین خصلت در ظاهر انتقادی است که محتوای شدیداً محافظه‌کارانه‌ی بومی‌گرایی در خصوص دین سستی را لاپوشانی می‌کند. مخالفت بومی‌گرایی با اعتقادات و آیین‌های خرافه‌آمیز، صورت‌ظاهر اصلاح‌طلبی دینی و گرایش به تجدد دینی به آن می‌دهد. در حالی که رویکرد بومی‌گرایی به اسلام اولیه، توأم با نگرش عقلانی - فلسفی متجددانه نیست. فرق این دو در این است که بومی‌گرایی آنچه را از اعتقادات و آیین‌های سستی قابل دفاع نیست، با سیاسی کردن آنچه قابل دفاع است، کنار می‌گذارد و سنت‌گرایی همان‌ها را از طریق دینی کردن کل سیاست توجیه می‌کند. پس بومی‌گرایی صورتی رادیکال به خود می‌گیرد و سنت‌گرایی ظاهری محافظه‌کار.

بومی‌گرایی اگر مشروعیت‌اش را از مقابله‌جویی با نفوذ سلطه‌جویانه‌ی غرب می‌گیرد، مقبولیت مردمی‌اش را نیز از همین صلاهی بازگشت به هویت اصیل بومی کسب می‌کند. بومی‌گرایی هم آن مبارزه با غرب را و هم این محافظت و دفاع از خود را سطحی، کم‌مایه و عوامانه می‌کند. بومی‌گرایان عمدتاً سخنوران غوغاسالاراند و در ایجاد هیاهوی تبلیغاتی علیه غرب و نیز

شعار دادن رمانتیستی نسبت به گذشته‌ی اصیل و درخشان زبان گویایی دارند. اینان نه نظریه‌پرداز هستند و نه می‌توانند نظریه‌پردازی کنند، زیرا، در اساس، آرای آنان اصلاً قابل نظریه‌پردازی نیست. آثار و نوشته‌ها و سخنرانی‌های بومی‌گرایان چنان تهیجی است که بیشتر با احساس خواننده و شنیده می‌شود تا با فکر. بنابراین، به پذیرش پیشینی خواننده و شنونده متکی است. بومی‌گرایان کف سطح آب است؛ به واسطه‌ی خروش امواج است که نگاه‌ها را به خود جلب می‌کند. اما خودش از موج بهره‌ای ندارد.

در ایران، بومی‌گرایان با اندیشه‌های جمال‌الدین اسدآبادی و برنامه‌ی "احیای اسلام" او در صدر مشروطه مطرح شد. تداوم همین اندیشه‌ها بود که به آرای علی شریعتی و سیاست "بازگشت به خویش" او انجامید. خُرده نظریه‌بانی جلال آل احمد در همین قالب بومی‌گرایانه کم‌مایه‌تر از آن است که اکنون مورد توجه جدی قرار گیرد.

- جمال‌الدین اسدآبادی و احیا و اتحاد اسلام

سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ ق.) از فعال‌ترین مبارزان سیاسی در دوره‌ی تدارک نهضت مشروطیت بود. حوزه‌ی فعالیت سیاسی‌اش از هند تا مصر را در بر گرفت و توانست بر آگاه‌سازی نسبی بخش‌هایی از جوامع مسلمان - عمدتاً روشنفکران و نجیبان - نسبت به ستم و غارت استعمارگرانه‌ی کشورهای غرب تأثیر گذارد. شخصیت فردی او نیز تأثیرگذار بود. خطیب بود و برخوردار از نفوذ کلام بسیار زیاد. او بیشتر مبلغ و فعال سیاسی بود تا متفکر سیاسی. از دانش عمیق نظری در هیچ زمینه‌ای برخوردار نبود.

برنامه‌ی اصلی اسدآبادی - که خود مبلغ برجسته‌ی آن در ایران و ممالک همجوار بود - "اتحاد اسلام" خوانده می‌شد. این برنامه در اساس واکنشی بود نسبت به سیاست‌های استعمارگرانه‌ی کشورهای اروپایی در جوامع اسلامی. او در تبیین چنین واکنشی می‌کوشید به منظور برانگیختن مسلمانان علیه کشورهای غربی از مفاهیم دینی "دارالاسلام" و "دارالحرب" استفاده کند و مقابله‌ی این دو

را با مقابله‌ی اسلام و کفر بسنجد. اسدآبادی با تحریف تاریخ رویارویی گذشته‌ی مسلمانان و مسیحیان در دوره‌ی جنگ‌های صلیبی، چنین تبلیغ می‌کرد که در عصر جدید نیز غرب مسیحی با قصد نابودی اسلام به جنگ صلیبی دیگری علیه شرق مسلمان اقدام کرده است. با چنین خیال‌پردازی‌ای بود که او می‌توانست بدلی چنین سیاستی را در برنامه‌ی اتحاد اسلامی جوامع مسلمان ترویج دهد. بالطبع تا مسلمانان در تحقق اتحاد اسلامی میان‌خیزد موفق شوند می‌بایست به اسلام راستین در صدر اسلام بازمی‌گشتند و همان اسلام را بار دیگر در میان خود مستقر می‌داشتند.

اسدآبادی در یکی از مقالات خود به نام «چرا اسلام ضعیف شد؟» شرح موجزی از ضرورت بازگشت به اسلام اولیه و وحدت بر محور این اسلام را ارائه می‌دهد. متن کامل این مقاله یک سال پس از پیروزی نهضت مشروطیت در روزنامه‌ی *حبل‌المتین* - که سخنگوی جریان اتحاد اسلام بود - چاپ شد.

رساله‌ی کوتاه با شرح این نکته آغاز می‌شود که خداوند به مسلمانان وعده‌ی برتری نسبت به مؤمنان همه‌ی ادیان دیگر را داده است؛ این که اسلام در همین جهان باعث بزرگی و عظمت مسلمانان خواهد شد. این وعده لها در صدر اسلام جامه‌ی تحقق پوشید و «این امر عظیم واقع شد و این امت مرحومه با کمال ضعف و بی‌اسبی به مقامی رسیدند که هیچ امتی را آن مقام میسر نگشت و در هیچ تاریخی نظیرش دیده نشد.» اسدآبادی در پاسخ به علت این امر می‌گوید «جهت آن بود که [به] عهدی که با خدا بستند وفا کردند. پس خداوند نیز آنها را در دنیا و آخرت اجر جزیل کرمت نمود، در دنیا عزت و در آخرت سعادت.»

او ادامه می‌دهد بعد از آن شکوه دوران صدر اسلام «مسلمانان ذلیل شدند.» و در پاسخ به این که «چرا دین اسلام ضعیف شد؟ کفار چرا غالب گردیدند؟ این پریشانی از کجاست و خرابی از چه راه است؟» می‌گوید «باید حل این مسأله مشکل را از قرآن مجید پرسش نمود.» این که مسلمانان «از مستهای الهی که بر اساس حکمت نهاده است انحراف جستند.» او علت تباهی جوامع مسلمان را در عصر کنونی در این می‌بیند که «حالات خود را تغییر دادیم و از سنت خداوندی کناره کردیم... عهدی که با خدا نمودیم وفا نکردیم و معامله‌ای که با کردگار

عالمیان نمودیم برهم زدیم. پس در عوض به غضب الهی دچار شدیم و به آتش قهر آسمانی سوختیم.»

اسدآبادی در واقع سستی‌ترین پاسخ را به علت عقبماندگی و فلاکت جوامع مسلمان می‌دهد. او با سنگر گرفتن در پشت این سستی‌ترین پاسخ، راهکار خود یعنی بازگشت به اسلام اصیل به‌عنوان محور وحدت کشورهای اسلامی را مطرح می‌کند: «به طرف پادشاهان اسلامی متوجه شده می‌بینیم سلاطین اسلام به طرف یکدیگر جز به نظر عدوان و دشمنی نظر نمی‌کنند و از احوال اتفاق سایر دول پند نمی‌گیرند. کور دوستی و مراوده؟ چه شد اتحاد و یکرنگی؟ این ملوک مسلمانان به حدی از هم دوری و نفرت می‌کنند که گویی پدر کشته‌اند و مسالمتشان محال است.» البته او به این نمی‌پردازد که از کدام «اتحاد و یکرنگی» در تاریخ اسلام سخن می‌گوید. او فقط در پی به کرسی نشاندن حرف خویش است و رساندن مطلب به این جا که باید با بازگشت به اسلام اصیل پیمان دیگری با خداوند ببندیم. پیمانی از این طریق که از خود پیرسیم «آیا هیچ در فکر برادران خود هستیم؟ آیا از همسایه گرسنه یاد می‌کنیم؟... آیا در دفاع از اسلام بذل جان و مال می‌کنیم؟ آیا شعائر دین را احترام می‌نماییم؟ آیا بیضه اسلام را محافظت می‌کنیم؟ آیا در اعلاء کلمه الهی کوشش و بذل جهد می‌نماییم؟ آیا به حیات دنیا پشت‌پا زده‌ایم؟... به خدا قسم ایمان به قلب احدی وارد نمی‌شود مگر آن که اول عملش گذشتن از جان و مال در راه خداست.»

از نظر اسدآبادی، این برنامه که اساس آن پاسخی اخلاقی به یک مسئله‌ی سیاسی - تهاجم غرب به جوامع مسلمان - بود باعث می‌شد وضعیت فلاکت‌بار مسلمانان یعنی «این انحراف و تنزل، عارضی و موقتی باشد و بزودی رفع گردد به شرط آن که علماء اعلام و پیشوایان اسلام قیام به وظایف واجبه خود کرده و تکلیف خود را در نصیحت و خیرخواهی اداء نمایند و هرآینه اگر علماء این مسلک را پیش گیرند بزودی حق بلند خواهد شد و باطل سرنگون خواهد گردید چنان توری ساطع می‌شود که چشمها را خیره سازد و اعمالی صادر گردد که عقول و افکار اهل عالم را متحیر نماید.»^۱

۱. اسدآبادی، جمال‌الدین، چرا اسلام ضعیف شد؟، نقل از: حائری، عبدالهادی، ایران و

پس از نظر اسدآبادی کافی بود تا مسلمانان با احیای همان اسلام راستین به همان پیمان پیشین با خداوند متعهد شوند تا بار دیگر بر همه‌ی جهان سروری یابند. برای این که این برنامه‌ی خیال‌پردازانه نیز مورد قبول واقع شود فقط کافی است تا بر واقعیت فاصله‌ی هزار و دویست ساله‌ای که با رنسانس و انقلاب صنعتی و روشنگری و سرمایه‌داری و مدرنیته علامت‌گذاری شده است، چشم فرو بسته شود تا هیچ‌ا‌شکال منطقی در چنین استدلال عولمانه‌ای دریافته نشود. از همان عهد اسدآبادی تا آخرالزمان نیز می‌شود بر این استدلال پای فشرده که اگر جوامع مسلمان همچنان بر کل جهانیان سروری نمی‌یابند فقط از آن رو است که کماکان به آن پیمان راستین با خداوند متعهد نشده‌اند و یعنی در احیای اسلام راستین ناکام مانده‌اند. همیشه هم می‌شود مدعی شد که هر اسلام راستینی به حد کافی راستین نیست. این هم که کدام مرجع می‌باید تعیین کند اسلام راستین و اصیل در گذشته چه بوده است و احیای آن اسلام در عصر نوین تاریخ جهانی اصلاً یعنی چه، بالطبع موضوعات بسیار بی‌اهمیتی است که اسدآبادی نیاز ندیده به آن‌ها توجه چندانی نشان دهد. هرچه در این راهکار گفته می‌شود خیالی، انتزاعی، بی‌ارتباط با واقعیت و سخنورانه است.

محور برنامه‌ی اتحاد اسلام، وحدت دینی این جوامع از طریق احیای اسلام راستین اولیه است. درواقع از طریق بازگشت به دین اصیل در صدر اسلام و متعهد شدن به آن، وحدت دینی‌ای ایجاد می‌شود که زمینه‌ی وحدت سیاسی در مواجهه با استعمار و امپریالیسم را فراهم می‌آورد.

نخست ببینیم نظر اسدآبادی نسبت به دین - به‌طور عام - و اسلام و احیای آن چیست:

اسدآبادی به منظور تأمین وحدت دینی ناگزیر می‌شود به دین در سستی‌ترین دریافت‌ها از آن روی آورد تا به اتکای چنین دریافتی امکان یابد بر محافظه‌کارترین نیروهای سیاسی و دینی موجود در جوامع اسلامی تأثیر گذارد.

در این جاست که او از هرگونه بدعت و اندیشه‌ی اصلاح دینی فاصله می‌گیرد و خود را مدافع سرسخت سستی‌ترین قرائت از دین نشان می‌دهد. او در مخالفت با کسانی که از نظر او اساس دین را به مخاطره می‌اندازند تبیینی از دین ارائه می‌دهد که هیچ نشانی از عصر نو ندارد. می‌گوید:

پس این اعتقاد [= اعتقاد به دین] بزرگترین رادعیست انسان را از اینکه در جهان چون خران وحشی و گاوان دشتی زیست کند و در این عالم چون بهایم بیابانها تعیش نماید و راضی گردد به زندگانی انعام و چهارپایان که قدرت بر دفع مضار و آلام و امتعام ندارد و طریق حفظ حیات خود را چنانکه باید نداند و همه عمر را به وحشت و دهشت و خوف گذراند و سترگ‌ترین زاجرست افراد انسانیه را از اینکه یکی دیگری را چون اسود [= شیرها] اکاسره و ذئاب [= گرگ‌ها] ضاریه و کلاب [= سگ‌ها] عقوره پاره نمایند و...

اسدآبادی تأویل و تفسیر قرآن را بدعت می‌شمارد و مسلمانان را به ایمان صرف فرامی‌خواند. او هر نوع نزدیکی با فرهنگ و تمدن کشورهای غربی را برای مسلمانان مهلک می‌شمارد. در شرایطی که از نظر او «از هر طرف پریشان‌حالی و بیچارگی و ضعف بر جمیع طبقات و اصناف مسلمانان احاطه نموده است» و در عین حال که شک ندارد «تربیت حسنه‌ی مسلمانان به هدایت حکیمی و مجدّی» که ظهور خواهد کرد باعث رفع این عقب‌ماندگی و پریشان‌حالی خواهد شد اما از موضع نگرش سستی بسیار محافظه‌کارانه‌ای بر تفسیر سیداحمدخان هندی از قرآن، رده‌ای می‌نویسد. او تفسیر احمدخان را از آن رو که مبتنی بر تعقل غربی است و «رتبه مقدسه الهیه نبوت را تنزل داده به پایه (رفارمیر) [= اصلاح‌طلب] فرود آورده» رد می‌کند. او این نظر احمدخان را که باورهای سستی مسلمانان در مورد «ملک و یا جن و یا روح‌الامین و یا وحی و یا جنت و یا نار و یا معجزه... سبب انحطاط مسلمانان و موجب پریشان‌حالی ایشان» شده و «اگر این اعتقادات از ایشان برود باز عظمت و شرف نخستین خود

۱. اسدآبادی، جمال‌الدین، «رساله رد نیچویه»، از کتاب: گزیده آثار سید جمال‌الدین افغانی، گردآورنده: مخدوم رهین، انتشارات بیهقی، افغانستان، ۱۳۵۵، صص ۹۹-۱۰۰.

را استحصال خواهند نموده انکار می‌کند او بر این باور است که «عربها از میمت همین اعتقادات از اراضی قفره [= زمین‌های سنگلاخ لم یزرع] جزیره العرب برآمده در سلطنت و مدنیت و علم و صناعت و فلاح و تجارت سید و سرور همه عالم شدند - و فرنگان همین عربهای معتقدین را در خطبه‌ها به آواز بلند استاد‌های خود می‌نامیدند و...»^۱

این باورهای سستی با تفسیرهای دلخواهانه‌ی رویدادهای تاریخی و جعل و تحریف تاریخ همراه می‌شود. اسدآبادی که در رساله‌ی «رد نیچریه» می‌خواهد وضع فلاکت‌بار و پریشان‌حالی و تباهی کنونی جوامع مسلمانان را تبیین کند چون رساله‌ای می‌نویسد در ردّ «دهرین و مادیین» پس باید در گذشته‌ی تاریخ اسلام طرفدارانی برای این نحله‌ی فکری دست و پا کند و تفسیر همه‌ی فلاکت و پریشانی و تباهی همه‌ی ملل مسلمان را به گردن آنان اندازد. او که طرفداران «اصالت ماده» را در تاریخ اسلام یافته است می‌نویسد: «در قرن چهارم نیچری‌ها یعنی طبعیین به اسم باطنیه و صاحب‌السّر در مصر آشکارا شدند و زبانیه خود را در جمیع اطراف و اکناف بلاد مسلمانان خصوصاً در ایران منتشر کردند.»^۲ و کار به جایی رسید که «بعضی از آنها عقاید فاسده مضره را فرصت یافته به روی منبر الموت جها را به عالم ظاهر ساخته گفت که در وقت قیام قیامت هیچگونه تکلیفی نه ظاهری و نه باطنی بر خلق نمی‌باشد و قیامت عبارت است از قیام قائم حق و منم قائم حق»^۳ و چنین است که علی ذکرة السلام اسماعیلی می‌شود یک ماتریالیست و از عوامل اصلی به شکست کشاندن قلمرو اسلام در برابر هجوم مغولان و تاتارها. چرا که اینان آن‌قدر اخلاق مسلمانان را تباه کرده بودند که مسلمانان توانستند در برابر «گروهی از اوباش تاتار و ترک و مغول یا چنگیزخان»^۴ مقاومت کنند. و اگر علی ذکرة السلام ماتریالیست باشد دیگر باور

۱. اسدآبادی، جمال‌الدین، «تفسیر مفسر»، از کتاب: مقالات جمالیه، استنساخ میرزا صفاله خان جمالی اسدآبادی، به کوشش ابوالحسن جمالی، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۸ صص ۹۷-۱۰۴.

۲. اسدآبادی، جمال‌الدین، رساله نیچریه، همان، ص ۱۱۷.

۳. پیشین، ص ۱۱۹.

۴. پیشین، ص ۱۲۰.

کردن این حرف مشکل نمی‌نماید که «لوطر رئیس پروتستان»، در تنظیم اصول اصلاح دینی خود «به مسلمانان اقتدا کرده است»^۱

لما آن باورهای سستی نسبت به دین و این تفسیرهای خودسرانه از رویدادهای تاریخی همه برای رسیدن به توجیه این ادعا ابراز می‌شود که مسلمانان برای یافتن راه نجات خود از فلاکت امروزی هیچ چاره‌ای ندارند جز این که با غلبه بر انحرافات گذشته به اسلام راستین اولیه رجعت و آن را بار دیگر احیا کنند. از نظر اسدآبادی این بازگشت، بازگشت به قرآن است و پیمان بستن همه‌ی مسلمانان با قرآن تا وحدت اسلامی تحقق یابد. او بر این باور است که مسلمانان در تحقق وحدت میان خود می‌باید قرآن را به رهبری خویش برگزینند.^۲ البته اسدآبادی این نظر را به صراحت در زمانی اعلام می‌کند که سلطان عبدالحمید دوم عثمانی - که پیش از آن اسدآبادی او را خلیفه‌ی عالم اسلام خوراسته بود - به برنامه‌ی اتحاد اسلام او روی خوش نشان نمی‌داد. اسدآبادی در نامه‌ی به او پس از تأکید بر قول خداوند که «انما المؤمنون اخوه» می‌نویسد که بر مسلمانان واجب است «قیام به یگانگی و اتحاد کنند از برای جلوگیری و سد نمودن سیلهایی که از هر طرف رو به آنها جاری شده است. التماس در این قول نمی‌کردم اگر هر آینه مالک امر در جمیع اسلام شخص واحد بود و اکنون اجرای این قول کمال تعسر و اشکال را دارد. لکن من امیدوار به این می‌باشم که سلطان جمیع مسلمین فرقان بین باشد و جهت اجتماع و اتحادشان کلمه مفرده دین و هر صاحب سلطنتی در سلطنت خود به قدر قدرت و استطاعت سعی و جهد کند از برای حفظ دیگری چه، بلا شبهه حیات این بسته به حیات آن و بقای آن مربوط به بقای این است»^۳

۱. پیشین، ص ۱۲۷.

۲. «من نمی‌گویم که به همه کشورهای اسلامی یک نفر حکومت کند. زیرا این کار بسیار مشکل است. ولی امیدوارم که حاکم و سلطان همه ملت‌های مسلمان تنها قرآن باشد و عامل وحدت و یگانگی آنان دین آنها» (اسدآبادی، جمال‌الدین، *هروء الوثقی*، ترجمه‌ی زین‌العابدین کاظمی خلخالی، انتشارات حجر، ص ۱۸۶).

۳. به نقل از: واتقی، صدر، *سیدجمال‌الدین اسدآبادی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی*، پیام،

جدا از این که اسدآبادی قرآن را در شرایطی محور وحدت می‌خواهد که یک حاکم به‌عنوان «مالک امر» یا خلیفه‌ی مسلمین – که ضرورتاً یک مستبد می‌بود – وجود نداشت تا محور اتحاد اسلام قرار گیرد، به دو نکته اشاره می‌کنم:

نخست این که فکر رجعت به اسلام اولیه به‌عنوان رهایی از شکست مسلمین در برابر نیروهای غربی، سابقه‌ی دیرینه‌ای داشت و رویکرد احیای اسلام حاصل تبعات نظری اسدآبادی نبود. به‌طور مثال، برنارد لوئیس در کتاب *چه اشتباهی روی داد؟* می‌گوید نخستین واکنش‌ها به شکست‌های عثمانیان در برابر اروپاییان از سوی دیوانسالاران عثمانی در قرون شانزدهم و هفدهم نشان داده شد. آنان اشتباه و خطای اصلی را در این دیدند که عثمانیان از مسیرهای درست پیشین اسلامی و عثمانی دور افتاده‌اند و چاره‌ی اصلی را بازگشت به پیشینه‌ی این دو دانستند.^۱

دوم این که اسدآبادی خواهان احیای درک سستی از اسلام بود و از این‌رو نمی‌توان او را اصلاح‌گر دینی خواند. می‌توان گفت او محتوای سستی اسلام را – گاه – در شکل و شمایلی متأثر از فرهنگ و تمدن عقلانی غرب ارائه می‌داد و این ربطی به اصلاح دین ندارد. شالوده‌ی برنامه‌ی دینی او بازگشت به قرآن و احیای اسلام اولیه بود.^۲ این نیز ربطی به نوسازی و تجدد دینی ندارد. مسئله این است که هرچند قرآن یک متن مقدس واحد است اما به‌عنوان متن مقدس، متنی تأویل‌بردار است؛ تأویلات گوناگونی که می‌تواند توجیحات ایدئولوژیکی برای هر یک از مذاهب و فرقه‌های گوناگون متعارض با یکدیگر را زمینه‌سازی کند. و بالطبع هر مذهب و فرقه‌ای نیز تأویل خود از قرآن را مطابق با نص الهی و سنت نبوی می‌داند. از این لحاظ، اولاً اسدآبادی مشخص نمی‌کند که کدام قرائت از

۱۳۵۵ ص ۴۰۵.

1. Bernard, Lewis, *What went Wrong*, Phoenix, 2003, p. 26

این کتاب با عنوان «مشکل از کجا آغاز شد؟» با ترجمه‌ی شهریار خواجه‌ان از سری انتشارات اختران منتشر شده است.

۲. «تنها راه علاج بیماری ملت‌های اسلامی آنست که مانند گذشته نخست به قواعد اصلی دین خویش برگردند و احکام آن را یقیناً اجرا کنند.» (اسدآبادی، جمال‌الدین، *هروء الوقتی*، همان، ص ۹۵)

قرآن می‌تواند و می‌باید محور وحدت مسلمین قرار گیرد و ثانیاً آنچه می‌توانست معرف‌گرایی به اصلاح دینی باشد ارائه‌ی تأویلی نوین و متناسب با مقتضیات زمان از قرآن و احکام و میانی اسلام از سوی اسدآبادی بود. اما اسدآبادی علاوه بر این که به این امر نپرداخت، با متفکرانی که در این راه می‌کوشیدند نیز مخالفت کرد. لو نه دانش این‌کار را داشت و نه اصلاً جریان اصلاح دینی، در معنای درست آن، با برنامه‌ی سیاسی او گره می‌خورد. به‌طور مثال، توجه او به علم و رویکرد در مجموع غیرخرافی‌اش می‌تواند مورد توجه کسانی قرار گیرد که می‌خواهند او را تجددطلب بشناسانند. اما در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و در زمانی که به قول خود او «سیل تجدد به سرعت به طرف شرق جاری» بود تأکید بر علم و مبارزه با خرافات چندان معرف‌تجددخواهی دینی نیست که مهم‌ترین رویکرد اسدآبادی در قلمرو دین یعنی سیاسی کردن دین و یا به ابزار سیاست درآوردن دین، دقیقاً به معنای ضدتجددخواهی دینی است.

اسدآبادی در رساله‌ی *لکچر در تعلیم و تربیت* با تأکید بر پیشرفته بودن «شرق» نسبت به غرب در جهان باستان، عامل آن را علم می‌داند و می‌گوید: «سلطان عالم علم است و به غیر علم نه پادشاهی بوده است و نه هست و نه خواهد بود. اگر نظر کنیم بر فاتحین، کار اینان چون سمیرامیس و غیر آن که تا حدود تاتار و هند رسیده بودند، آن فاتحین کلدانیان نبودند بلکه فی‌الحقیقه علم و دانش بود.»^۱ سپس از علم به فلسفه می‌پردازد: «می‌توانم بگویم اگر روح فلسفی در یک امتی یافت بشود با آنکه در آن امت علمی از آن علوم که موضوع آنها خاص است نبوده باشد بلاشک آن روح فلسفی آنها را بر استحصال جمیع علوم دعوت می‌کند.» این را می‌گوید تا بتواند چنین ادامه دهد که «مسلمانان صدر اول را هیچ علمی نبود لکن بواسطه‌ی دیانت اسلامی در آنها یک روح فلسفی پیدا شده بود و بواسطه‌ی آن روح فلسفی از امور کلیه‌ی عالم و لوازم انسانی بحث کردن گرفتند.»^۲ او علمایی که مسلمانان را از آموختن «علم فرنگ» منع می‌کنند

۱. اسدآبادی، جمال‌الدین، مقالات جمالیه، همان، ص ۸۹.

۲. پیشین، صص ۹۲-۹۳.

نکوهش می‌کند و می‌گوید علم «به هیچ طایفه نسبت داده نمی‌شود... پدر و مادر علم، برهان است و دلیل، نه ارسطو و نه کلیلو [گالیله]». سپس با ابراز این نظر که «نزدیک‌ترین دین‌ها به علوم و معارف، دیانت اسلامی است» نتیجه می‌گیرد «چون اول تربیتی که برای انسان حاصل می‌شود تربیت دینی است زیرا آنکه تربیت فلسفی حاصل نمی‌شود مگر از برای جماعتی که اندکی از علم خواننده قادر بر فهم براهین و ادله بوده باشند. از این جهت می‌توانیم بگوییم که هرگز اصلاح از برای مسلمانان حاصل نمی‌شود مگر آن که روشیای دین ما اولاً اصلاح خود را نمایند و از علوم و معارف خویش ثمره بردارند و دقیقاً چون نظر شود دانسته می‌شود که این خرابی و تباهی که از برای ما حاصل شده است این تباهی اولاً در علماء و رؤسای دین ما حاصل شده است پس از آن در سایر امت سرایت کرده است.»^۱ و این همگی نشانه‌ای است که می‌توان در اصلاح‌طلبی دینی جمال‌الدین اسدآبادی سراغ گرفت: باید که روحانیان «از علوم و معارف خویش ثمره بردارند».

از این لحاظ، حمید عنایت، به اشتباه، اسدآبادی را در رأس «رهبران نسل اول تجددخواهان اسلامی» می‌نشانند.^۲ تأکید بر پاسخ اسدآبادی به ارنست رنان - حتی با فرض معتبر بودن آن - نمی‌تواند معیار تجددخواهی اسدآبادی قرار گیرد. چرا که این نوشته در مجموعه‌ی آرا و تحرکات سیاسی و فکری او استثناست. مهم توجه به این نکته است که بازگشت اسدآبادی به اسلام اولیه با رد هرگونه اندیشه‌ی بدعت‌آمیز توأم بود. تجددخواهی - حتی در قلمرو اندیشه‌ی دینی - رو به آینده داشتن است؛ اما او در این زمینه رو به گذشته داشت. از نظر اسدآبادی اندیشه‌ی حاصل از بازگشت به اسلام اولیه، اندیشه‌ی حاصل احیای آن اسلام اولیه، یعنی اندیشه‌ی متفک از مدرنیته‌ی غربی، می‌بایست راهنمای مسلمانان

۱. پیشین، صص ۹۵-۹۶.

۲. عنایت، حمید، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۷۹. او در اثر دیگرش، فعالیت و آرای اسدآبادی را به صورت بسیار جانبدارانه‌ای تحت عنوان «تجدد فکر دینی» شرح می‌دهد. (نگاه کنید به: عنایت، حمید، *سیری در اندیشه سیاسی هرب*، امیرکبیر، ۱۳۷۶، صص ۷۷-۱۱۴).

در عصر نو قرار می‌گرفت. این را چه نسبتی می‌تواند باشد با "تجدد فکر دینی" که با بازتولید اندیشه‌ی دینی بر زمینه‌ی شرایط عینی موجود تبیین می‌شود!

عمده‌ی نظریه‌بافی اسدآبادی را می‌توان سخنوری تهییجی ذهنیتی خیال‌پرداز به شمار آورد. او درکل دوره‌ی فعالیت سیاسی‌اش آن‌گاه که می‌کوشید آرای خود را ترویج دهد از شعار دادن فراتر نرفت. در *عروة‌الوثقی* به‌عنوان شاخص‌ترین فعالیت روزنامه‌نگاری‌اش، ایرانیان را چنین مخاطب قرار می‌داد:

از همت عالی ایرانیان و علو افکار آنان بعید نیست که نخستین قدم بردارندگان برای تجدید وحدت جهان اسلامی آنان باشند... پس ای مردم شریف فارس... شما اکنون برای تحقق بخشیدن به وحدت دینی بزرگترین عامل هستید... شما به واسطه‌ی سوابق درخشانی که دارید شایسته‌تر از دیگران هستید در اینکه مقام اولی خود را که در اسلام داشتید دوباره برگردانید، شما لایق‌ترین مسلمانان برای بنا نهادن وحدت اسلامی می‌باشید...^۱

جالب توجه است که این نوع سخنوری‌ها در ایران با استقبال مواجه می‌شد. ناصرالدین شاه نیز دستور داده بود که چنین نوشته‌هایی از *عروة‌الوثقی* را در ایران نشر دهند؛ و به‌ویژه مطالبی را که اسدآبادی در ارتباط با اتحاد اسلامی میان ایران و افغانستان نوشته بود.

حال می‌پردازیم به وجه سیاسی اندیشه‌های اسدآبادی و نیز فعالیت‌های سیاسی‌اش. نخست نسبت اندیشه‌ی سیاسی او را با نوسازی سیاسی می‌سنجیم:

هرچند اسدآبادی در فعالیت روزنامه‌نگارانه و نیز سخنوری‌های‌اش توده‌ی مسلمانان، روحانیان و نیز روشنفکران جوامع اسلامی را مخاطب قرار می‌دهد اما او نسبت به توده‌های مردم و نقشی که می‌توانند در تعیین سرنوشت خود داشته باشند، اساساً بی‌اعتقاد است. از نظر او توده‌ی مردم فقط از رهبران خود

۱. اسدآبادی، جمال‌الدین، *عروة‌الوثقی*، همان، صص ۲۵۳-۲۵۵. در ادامه می‌نویسد: «استیلاي انگلیس بر ممالک هند در اثر بروز اختلاف میان شما [= ایرانی‌ها] و افغانها بوجود آمده.»

متابعت می‌کنند و بنابراین بر رهبران مردم است که آنان را هدایت کنند. مثلاً در نامه‌ای به میرزا حسن شیرازی در انتقاد از سکوت او و ترغیب او به مبارزه‌ی قاطع‌تر با قاجاریان بر این نظر است که سکوت او مسلمانان را به استیصال می‌کشد: «وقتی کار به این صورت بماند و مسلمانان رئیس خود را خاموش دیده و ببینند وی آنها را چون گله بدون شبان و حیوان بی‌سرپرست رها کرده، این خاموشی را برای خود عذری پندارند و... سستی می‌نمایند.»^۱ او در تہیج میرزا حسن شیرازی به مقابله با ناصرالدین شاه (و نه حکومت استبدادی) سستی‌ترین مواضع را اتخاذ می‌کند و در نامه‌ای به او می‌نویسد: «اینک کفر از همه‌سو یورش برده و نصارا گرداگرد سرزمین‌ها حلقه زده‌اند و بی‌دینان دون صفت برای گستردن دروازه‌ها به یاریشان برخاسته.... راهها برای دشمنان دین خدا هموار شده و اسلام در معرض سرافکنندگی و خواری قرار گرفته...»^۲

اسدآبادی قابل به این بود که چون مسلمانان به غفلت ناشی از خواب‌زدگی چندصدساله مبتلایند پس باید فعالیت خود را بر بیدار و آگاه‌سازی آنان متمرکز کند. اما در عمل فعالیت چندانی در این زمینه انجام نداد. بسیار جالب توجه است که در عصر قانون‌خواهی و مشروطه‌طلبی، اسدآبادی صریحاً اعلام می‌کند که حکومت «مقیده» - یعنی حکومت مبتنی بر قانون و یا حکومت مشروطه - «با وضع آن روز کشورهای اسلامی مناسب نیست.»^۳

چنین است که او وقتی پس از اخراج دوم‌اش از ایران، در لندن با آرتور آرنولد انگلیسی مصاحبه می‌کند، در پاسخ به این سؤال او که «پیشنهاد شما درباره اصلاح وضع دولت ایران چیست و چه باید کرد؟» فقط می‌گوید: «بعضی از مردمان عالی‌رتبه و برجسته ایران از هر طبقه با هم متحد شده و در نظر دارند وثیقه‌ای برای تأمین امنیت جانی و مالی خودشان بدست بیاورند و میل دارند حکومتی را تشکیل بدهند که قابل تحمل باشد و با مردم با ملامت و مسالمت

۱. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین حسینی، نامه‌ها و اسناد سیاسی - تاریخی، تهیه و تنظیم هادی خسروشاهی، نشر شروق، ۱۳۷۹، ص ۶۳.

۲. پیشین، ص ۷۵.

۳. نقل از: حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۵۹.

رفتار نمایندند.^۱ این در حالی است که اولاً او پس از اخراج دوم‌اش به شدت نسبت به ناصرالدین شاه کینه می‌ورزید و علناً از لزوم خلع او صحبت می‌کرد و ثانیاً به تأیید خود او در لندن، بیش از گذشته تحت تأثیر اندیشه‌ی سیاسی ملکم‌خان - که در آن دوره با درخواست حکومت مشروطه مطرح می‌شد - قرار داشت. او در لندن و در نامه‌ای خطاب به ملکه ویکتوریا و مردم انگلیس از بی‌قانونی حکومت ایران سخن گفته و ادامه می‌دهد:

و این مطالب را چندین سال "پرنس ملکم‌خان" به پادشاه عرضه داشت و... این سفیر در مدت سی سال تقریباً در تمام دول اروپا مقامات عالیله سفارتی داشته است.

من که جمال‌الدین هستم همین که از اروپا مراجعت کردم، اهتمام نمودم که آمال و آرزوهای اصولی مردم را به همان طریق و مبنایی که "ملکم" اظهار داشته و پادشاه پسندیده بود، بیان نموده و خواستم اقدامی بنمایم و همین که من به ایران رفتم، مردم دور من جمع شده از هر طرف ززمه می‌کردند که ما قانون می‌خواهیم...

من که جمال‌الدین و پسر پیغمبر هستم، غفلتاً دستگیر شدم...^۲

جالب توجه این که اسدآبادی علیرغم ادعای تأثیرپذیری‌اش از ملکم‌خان، نه در دوره‌ی نخست و نه در دوره‌ی دوم فعالیت سیاسی ملکم از او درسی در زمینه‌ی نوسازی سیاسی نیاموخت. در حالی که ملکم‌خان از همان آغاز فعالیت‌اش در قلمرو اندیشه‌ی سیاسی راهی یکسره متمایز از اندیشه‌ی سیاسی سستی در ایران را در پیش گرفته بود، اسدآبادی هرگز از اندیشه‌ی سیاسی سستی جدا نشد. او در نامه‌ای به امین‌السلطان، در دوره‌ای که می‌بایست تحت تأثیر ملکم تنظیمات حکومتی را مورد توجه قرار دهد، در متابعت تام از اندیشه‌ی

۱. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین حسینی، نامه‌ها و اسناد سیاسی - تاریخی، همان، ص ۸۹

۲. پیشین، صص ۱۱۲-۱۱۳. لازم به یادآوری است که اسدآبادی در تأثیرپذیری‌اش از ملکم‌خان به دوره‌ی نخست فعالیت سیاسی ملکم اشاره دارد، در حالی که این نامه را در زمانی نوشته است که در دوره‌ی انتشار روزنامه‌ی "قانون" با او در ارتباط بود.

ستی سیاسی چنین نوشت:

استواری مملکت [یعنی حکومت] موقوف بر انتظام ادارات قری و مُدُن است، و انتظام اداره آنها بدون صلاح‌بینی صورت نپذیرد و اساس صلاح‌بینی استقامت اطوار و اعتدال اخلاق آحاد است، این سلسله‌ئی است که نظام ممالک بر استحکام حلقات آن بسته و استقامت اطوار آحاد و همت و اعتدال اخلاق آنها را اسباب متعدده است، یا باید فطرتاً نفوس آنها آنقدر شریف بوده باشد که بالطبع از دناپای امور و خسائس اشیاء نفرت کنند و بر حسب سرشت از جور و حیف تعدی در حقوق و درشت‌خوئی دوری گزینند یا باید آنها را عقلی بوده باشد که بتوانند بواسطه ادراک منافع جوهریه ثابت، نفوسها را مقهور ساخته از اغراض زائله و هوسهای باطله‌شان بازدارد و یا اعتقادی بسیار محکم بواسطه سلاسل و اغلال، غیبات و رهیات [= خوف و ترس]، هریک آنها را به حدود حق و عدل مجبور نماید و اساس روابط بینیه را محکم سازد.^۱

در نامه‌ای دیگر و به زمانی که هنوز برای بار دوم از ایران اخراج نشده بود تا به علت کینه‌ی شخصی‌اش از ناصرالدین شاه، رهایی ایران را فقط با خلع او از سلطنت ممکن بدانند، با مقایسه میان فرانسه و ایران، در علت‌جویی عقب‌ماندگی‌های ایران می‌نویسد:

خواهید دانست که سبب همه این خرابیها ظلم است و چیز دیگر نیست که دولت بر ملت خود می‌کند و چاره آن منحصر به علم است و تهیه اسباب آن بسته به همت و غیرت خیرخواهان وطن است که به‌طور جدی و بدون فوت وقت، اقدام به افتتاح مدارس کنند و...^۲

وقتی رفع ظلم حکومت با "افتتاح مدارس" میسر باشد بنابراین باید هم "آزادی" به صورت مشمژکننده‌ای طرد شود. شیخ‌الرئیس قاجار در رساله‌ی *اتحاد اسلام* به‌عنوان جامع‌ترین رساله‌ی این خط فکری در عصر مشروطیت (نوشته شده در سال ۱۳۱۲ ق.) چنین می‌نویسد:

۱. پیشین، ص ۱۴.

۲. پیشین، ص ۱۰۲.

عوام شیعه... که بی‌خبرند و... قدر نعمت کلمه واحد را نمی‌دانند... از تصور حریت و آزادی، طلیعه فرحت و شادی در خاطرشان می‌دهد، مقالات سطحیة فرنگی‌مشربان هم ذخیره قلوب شده که کار مُلک ربطی به امر عقاید، و دخلی به این ندارد. و گمان می‌کنند در سایه شوم حریت ملعونه که شرک شرک و دام افک [= دروغ و بهتان] است، می‌توانند اجرای مراسم دینی کنند، ... [طرفداران آزادی] به ملاحظه سیاسات و صیانت قلوب تبعه از خلجان و هیجان، حرمین شریفین و مشاهد مکرمه را صورتاً ابقا می‌کنند و... به اصل و اساس حریت، بنای کنائس و میخانه‌ها خواهند کرد و مقام حرم، بیت حرام و دارالفحشاء خواهند ساخت.^۱

در توضیح چنین رویکردی به آزادی و یا بی‌اعتنایی اسدآبادی به تلاش برای استقرار آزادی می‌توان گفت که طرفداران برنامه‌ی اتحاد اسلام و در کل، بومی‌گرایان که محور رهایی از عقب‌ماندگی و تحت سلطگی را بازگشت به اسلام راستین اولیه و فرهنگ بومی اعلام می‌کنند اساساً نمی‌توانستند به‌مسئله‌ی حاکمیت قانون، آزادی‌طلبی و حکومت مشروطه توجه نشان دهند. درست به این دلیل که در تاریخ فرهنگ سیاسی ایران، اساساً نشانی از این موضوعات و مفاهیم وجود نداشته است. این‌ها مفاهیم و ادراکاتی بودند برآمده‌ی فرهنگ و تمدن نوین غرب. اما طرفداران اتحاد اسلام و در کل، بومی‌گرایان، مبارزه با استعمار غرب را ساده‌نگرانه و کینه‌توزانه تا حد غرب‌ستیزی بی‌محتوا و فریب‌آمیزی به ابتدال می‌کشند. از این‌رو اینان نه در بازگشت به آن هویت‌های آرمانی گذشته با چنین مفاهیمی رویاروی می‌شدند و نه غرب‌ستیزی لجاجانه‌ی شان - البته بیشتر در حرف - به آنان مجال می‌داد تا به این دستاوردهای بشری در عصر نوین جهانی توجه کنند. غرب‌ستیزی اسدآبادی تا این حد بود که به‌عنوان روشنفکری که بسیاری کشورها را گشته بود، حتی با تأسیس بانک در ایران مخالفت کرد و در نامه‌ای به میرزای شیرازی

۱. شیخ‌الرئیس قاجار، ابوالحسن میرزا، *اتحاد اسلام*، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳، صص ۴۵-۴۷.

نوشت: «چگونه درک می‌کنی مسأله بانک راه، مفهوم آن تسلیم کامل زمام حکومت به دشمن اسلام است.»^۱

در عین حال، موضوع اصلی مبارزه با استعمار و امپریالیسم ممکن بود که طرفداران اتحاد اسلام را - آگاهانه یا ناآگاهانه - به حمایت از حکومت‌های متمرکز مقتدر در جوامع اسلامی سوق دهد؛ به حمایت از قدرت‌های موجودی که ممکن بود هم بر جوامع اسلامی دیگر اعمال قدرت کنند و هم بنمایند که با کشورهای غربی خصومت می‌ورزند. اما این قدرت‌های موجود، عموماً استبدادی بودند. پس اسدآبادی و دیگر طرفداران اتحاد اسلام ناگزیر بودند که چندان به قانون و آزادی و حق مردم در تعیین سرنوشت خود وقعی نگذارند. شیخ‌الرئیس قاجار می‌نویسد:

عموم تبعه دول اسلامی را ترغیب و تشویق باید کرد که وقایه [= حفظ و سیانت] شؤون و حفظ ناموس و شرف دولت متبوعه و سلطنت حاضره را لازم‌الرعایه دانسته، طبعاً و طوعاً شوکت سلطان را بخواهند و آسایش خویش را در ظل سلطنت بدانند.^۲

در زمینه‌ی نوسازی سیاسی، اسدآبادی هیچ اندیشه‌ی معتبری ارائه نداد. اشارات پراکنده‌ی او به قانون و حکومت قانون چنان در نوشته‌هایش کم‌رنگ است که می‌توان نتیجه گرفت این گفته‌ها - شاید جز در مرحله‌ی پایانی زندگی‌اش - به اعتقادی درونی نسبت به این مفاهیم و نهادها متکی نبود. رویگردانی اسدآبادی از هرگونه نوسازی سیاسی و حمایت تا به آخر از قدرت‌های استبدادی حاکم در جوامع اسلامی، برنامه‌ی اتحاد اسلامی او را تا همین جا پیش بُرد که «مقام اقدس خلافت» مسلمین را برای سلطان عبدالحمید عثمانی به رسمیت بشناسد. او که با دعوت سلطان به عثمانی رفت برای او نوشت «فکر و اندیشه من، که مشغول تسبیب اسباب بود تا به همه جهانیان این عقیده مرا ثابت کند سرزمینهای اسلامی در سراسر روی زمین، می‌تواند بوسیله

۱. به نقل از: براون، ادوارد، *انقلاب مشروطه ایران*، انتشارات کور، ۱۳۷۶، ص ۳۵.

۲. شیخ‌الرئیس قاجار، ابوالحسن میرزا، *اتحاد اسلام*، همان، ص ۴۲.

حمایت و پشتیبانی مقام خلافت از تجاوز مصون بماند.^۱ و شیخ‌الرئیس قاجار در مقام یک فتوادهنده ابراز می‌کند: «الیوم منافع مشروعه و مقاصد مقدسه علمای اعلام و اساطین [اسلاطین] اسلام عمدتاً در این است که سلطنت علیّه عثمانیه را به نظر مرجعیت ملاحظه فرمایند.»^۲

لازم به اشاره است که اگر اسدآبادی بی‌هیچ اعتقاد راستینی به نوسازی سیاسی می‌کوشید تا با زدوبندهای سیاسی با حکومت‌های استبدادی موجود برنامه‌ی سیاسی خود را پیش ببرد از زد و بند با کشورهای استعمارگر غربی نیز پرهیز نداشت. مثلاً او با تمایزی که نسبت به رفتار استعمارگرانه‌ی فرانسه و انگلستان در آفریقا قایل شد نسبت به عملکرد فرانسه در جوامع مسلمان الجزایر و تونس هیچ واکنشی نشان نداد. او اگر که در سال ۱۳۰۲ ق. به انگلستان دعوت شد تا با دولتمردان آن کشور در موضوع «اتحاد میان عالم اسلامی و انگلیس»^۳ و حتماً علیه منافع استعماری روسیه و فرانسه مذاکره کند، در سال ۱۳۰۴ ق. که در روسیه بود «ظاهرأ برای اتحاد روس و دول اسلامی بر ضدانگلیس و تحریک روس به هجوم هند»^۴ با مقامات روسیه به مذاکره پرداخت.

اما ببینیم حاصل همه‌ی تلاش‌های اسدآبادی در آن احیای اسلام راستین اولیه و این اتحاد اسلام به چه نتایجی انجامید. آرا و برنامه‌های فرهنگی و سیاسی اسدآبادی به شدت اتویایی بود و محور این اتویاگرایی او نیز این بود که برای تحقق هدفی سیاسی در جستجوی وسایلی دینی و اخلاقی بود. چنین تعارضی بی‌گمان ناشی از آن امر نیز بود که اسدآبادی اصلاً شناخت عینی از هدف سیاسی خود نداشت. چنین رویکردی باعث می‌شد که از یک‌سو رویکردی سستی به فرهنگ دینی در جوامع اسلامی داشته باشد و از سوی دیگر برخوردی محافظه‌کارانه با حکومت‌های استبدادی حاکم بر این جوامع. پس تقلائی او یا به شکست و یا به مشارکت آگاهانه یا ناآگاهانه در توطئه‌های سیاسی

۱. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین حسینی، *نامه‌ها و اسناد سیاسی - تاریخی*، همان، ص ۱۴۷.

۲. شیخ‌الرئیس قاجار، ابوالحسن میرزا، *اتحاد اسلام*، همان، ص ۴۸.

۳. آرن پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، انتشارات جیبی، ۱۳۵۰، جلد اول، ص ۳۷۴.

۴. پیشین، ص ۳۷۵.

(از جمله، مشارکت او در توطئه‌ی ترور ناصرالدین شاه) می‌انجامید.
شکست اسدآبادی را هم خودش و هم دیگران مورد تأکید قرار داده‌اند.
کسروی در سنجش کارنامه‌ی فعالیت سیاسی او می‌نویسد:

چیزی که هست از کارهای سیدجمال‌الدین در ایران و مصر و عثمانی
نتیجه‌ی درستی بدست نیامده، و شاگردانش در گفتگو ازو راه گزافه
پیموده‌اند.

سید به کار بزرگی برخاسته بوده، ولی راه آنرا نمی‌شناخته و آنگاه
هیچگاه خود را فراموش نمی‌کرده. در چنین کوششهایی نخستین گام،
خود را فراموش کردنست. سید اگر به جای رفتن به این دربار و آن دربار
همه به بیدار ساختن مردم و پیراستن اندیشه‌ها کوشیدی به نتیجه‌ی بهتری
رسیدی.^۱

کسروی در این که اسدآبادی را فردی خودبزرگبین می‌شناسد بر حق است.
اسدآبادی چنان خود را بزرگ می‌نمود که مدعی می‌شد دولتمردانی که او را طرد
کنند با عقوبت الهی مواجه می‌شوند! در نامه‌ای به امین‌الضرب نوشت «چون
خداوند تعالی از حقیقت کنش و روش من مطلع بود لهذا دولت عثمانی را پس
از ششماه که از در مخالفت با من درآمد گوش و دماغش را بریده کمرش را
شکست - و خدیویت مصر را پس از آنکه مملکتش را پارچه پارچه کرد پای
سنگین انگلیز را بر گلوی آن نهاده که نزدیکست که نفسش قطع شود - و شیرعلی
خان و عائله آنرا تارومار کرد. اکنون می‌گویم اگر ایران بر گناه خود اصرار نماید و
توبه نکنند خداوند تعالی چون به جهت گناهان سابق‌اش گوش و دماغ کرده
است حالا سرش را خواهد برید و گوشتش را طعمه‌ی نَسْر [= کرکس]ها و عقابها
خواهد نمود.»^۲

۱. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، جلد اول، ص ۱۱.
۲. مجموعه اسناد و مدارک چاپ شده درباره سیدجمال‌الدین، جمع‌آوری و تنظیم
اصغر مهدوی و ایرج افشار، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲، تصویر ۱۸۲.
گفتنی است واقعه‌ی نخست مربوط است به اخراج اسدآبادی از عثمانی در سال
۱۲۸۷ ق. عمدتاً به واسطه‌ی توطئه‌ی برخی روحانیان علیه او؛ واقعه‌ی دوم اشاره دارد به

اما سنجش اسدآبادی از نتیجه‌ی فعالیت‌های خود نیز شنیدنی است. او در پایان عمر و به زمانی که تحت نظر حکومت عثمانی می‌زیست در نامه‌ای که بیشتر به وصیت‌نامه می‌ماند نوشت:

افسوس می‌خورم از اینکه کشته‌های خود را ندرویدم... ایکاش من تمام تخم افکار خود را در مزرعه‌ی مستعد افکار ملت کاشته بودم. چه خوش بود تخم‌های بارور و مفید خود را در زمین شوره‌زار سلطنت فاسد نمی‌نمودم، آنچه در آن مزرعه کاشتم به ثمر رسید. هرچه در این زمین کویر غرس نمودم فاسد گردید، در این مدت هیچیک از تکالیف خیرخواهانه من به گوش سلاطین مشرق فرو نرفت... سیل تجدد به سرعت به طرف شرق جاری است، بنیاد حکومت مطلقه منعدم شدنی است. شماها تا می‌توانید در خرابی اساس حکومت مطلقه بکوشید...

باید گفت او به این که ملت اساساً "مزرعه افکار" داشته باشد چندان اعتقادی نداشت تا بکوشد در آن تخمی بکارد. در عین حال او اصلاً "تخم‌های بارور و مفید"ی نیافته بود. وقتی هم که می‌توانست سیل تجدد را ببیند آن را ندید. اسدآبادی همواره نه با "اساس" حکومت استبدادی بلکه با مظاهر و نمایندگان این نوع حکومت در این یا آن کشور آن هم از طریق مشارکت در زدوبندهای سیاسی مبارزه کرد. پس در پایان عمر همین برای او ماند که مبارزه با اساس حکومت استبدادی را از دیگران طلب کند. غایت امر این که نهضت مشروطیت

اخراج او از مصر در ۱۲۹۶ ق. زمینه‌ی این اخراج، رانده شدن او از لژ فراماسونری نزدیک به انگلیس "کوکب الشرق" و گرایش او به لژ فراماسونری نزدیک به فرانسه‌ی "شرق اعظم" بود. امری که مخالفت انگلیس را با حضور او در مصر برانگیخت. در عین حال که او در درگیری‌های سیاسی مربوط به جانشینی محمدعلی پاشا میان حلیم و توفیق برای دستیابی به مقام خدیوی مصر نیز مداخله داشت. واقعه‌ی سوم نیز به اخراج او از افغانستان در سال ۱۲۸۵ ق. برمی‌گردد. در پی سرگ دوست محمدخان امیر افغانستان، اسدآبادی در زدوخوردهای سیاسی بر سر جانشینی میان محمداعظم خان و شیرعلی خان، جانب محمداعظم خان را گرفت، اما شیرعلی خان به امارت رسید. آن "گناه سابق" ایران نیز رفتار مستوجب عقوبت ناصرالدین شاه یعنی اخراج اول اسدآبادی از ایران بود.

۱. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین حسینی، *نامه‌ها و اسناد سیاسی - تاریخی*، همان، ص ۱۵۲.

ایران به عنوان جلوه‌ی بارز نوسازی سیاسی، هیچ ارتباطی با آرا و سیاست‌های اسدآبادی نیافت.

- علی شریعتی و بازگشت به خویش

علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) از سرشناس‌ترین و پرمخاطب‌ترین روشنفکران دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی و به‌ویژه اواخر دهه‌ی پنجاه و اوایل دهه‌ی شصت در ایران بود. این حضور سنگین، عوامل گوناگون داخلی و خارجی داشت. از نظر خارجی مهم‌ترین موضوع این بود که سه دهه‌ی ۵۰ و ۶۰ و ۷۰ میلادی از منظر رابطی کشورهای استعمارگر و امپریالیست غرب با کشورهای تحت نفوذ و سلطه‌ی شان، دهه‌هایی است که با جنبش "استقلال‌طلبی" ملی‌گراانه و انقلابی‌گراانه‌ی کشورهای تحت سلطه متعین می‌شود. بالطبع در پی چند قرن سلطه‌ی استعماری که با تحقیر جوامع کشورهای تحت سلطه همراه بود، چه‌بسا این مبارزه‌ی استقلال‌طلبانه از موضعی بسیار واکنشی و منفعلانه، از گرایش‌های فکری‌ای برخوردار می‌شد متأثر از غرب‌ستیزی و بومی‌گرایی؛ غرب‌ستیزی به مقابله‌جویی با غرب به‌منزله‌ی یک کل یکپارچه سوق می‌یافت و ضرورتاً به تجلیل از سنت‌های اصیل فرهنگ بومی و اتکای به آن می‌انجامید. از این لحاظ در این دوره در کشورهای غیرغربی هر متفکری که از موضعی بومی‌گرایانه به مخالفت با سلطه‌ی امپریالیستی می‌پرداخت - جدا از محتوای فکر ارتجاعی یا انقلابی‌اش - از استقبال مردمی برخوردار می‌شد. از نظر داخلی، در ارتباط با ایران به سه علت مهم اشاره می‌کنیم: نخست شکست برنامه‌ی شبه مدرنیزاسیون حکومت پهلوی در این که جامعه را در دوره‌ی گذار پیش ببرد؛ دوم شکست جنبش چپ - به‌ویژه حزب توده به علت اصلی وابستگی آن - در ارائه‌ی برنامه‌ای "ملی" برای پیشبرد مرحله‌ی گذار؛ سوم که در این دوره گفتمان سنت-گرایانه‌ای در میان بخش وسیعی از روحانیت غالب شد که به مخالفت با سلطه‌ی غرب و شبه‌مدرنیزاسیون حکومت پهلوی برخاسته و از حمایت وسیع مردم برخوردار شده بود. در این دوره بود که علی شریعتی محتوای عمدتاً سنتی و کهنه‌ی افکارش را در شکل نوینی آراست و بر نسلی از روشنفکران تأثیری

گسترده و ژرف بر جای گذاشت.

محور خطمشی فکری شریعتی را تحلیل و تبیین رابطه‌ی غرب و جوامع غیرغربی، چرایی و چگونگی و صورت‌های بروز عقب‌ماندگی جوامع غیرغربی و چگونگی رهایی این جوامع از عقب‌ماندگی تشکیل می‌دهد. توجه به این نکته اهمیت دارد که شریعتی نیز همچون دیگر متفکران هم‌سنخ خود، اساساً سخنور بود نه متفکر، و مبلغ بود نه آکادمیسین. ارائه‌ی تعاریف دلخواه و تفسیرهای خودسرانه از مفاهیم سیاسی - اجتماعی و نیز رویدادهای تاریخی از جمله بروزهای این ویژگی اساسی او بود.

در تبیین و تحلیل رابطه‌ی غرب با جوامع غیرغربی، شریعتی تا تمایز خود را از غرب‌ستیزان و سنت‌گرایان مشخص کند به تأیید فرهنگ و تمدن نوین جهانی - که از غرب برخاسته است - می‌پردازد. او این کار را با جداسازی خودسرانه و تعریف دلخواه از تجدد و تمدن انجام می‌دهد؛ تجدد غرب را یکسره رد می‌کند و بهره‌گیری جوامع غیرغربی از تمدن نوین غرب، برای رهایی از وابستگی و عقب‌ماندگی این جوامع را لازم می‌شمرد. تجدد غرب را یکسره رد می‌کند چرا که از نظر او غرب با ابزار همین تجدد بود که به کشورهای غیرغربی یورش آورد و از طریق نابود کردن فرهنگ و تمدن بومی این کشورها، مردمان‌شان را واداشت تا با پیش گرفتن روند همسان‌سازی (آسیملاسیون) خود با غرب از تجدد غربی تقلید کنند: «پس از مدتی، یکمرتبه دیدیم فرهنگ تازه‌ای به نام "تجدد" بر همه دنیا عرضه شد. تجدد بهترین ضربه‌ای بود که می‌توانست در هر گوشه دنیا و در همه جامعه‌های غیراروپائی، انسان غیراروپائی را در هر شکل و قالب فکری که هست، از آن قالب، فکر و شخصیت خودش بیرون بیاورد، و تنها کار ما - اروپائیا - این است که وسوسه متجدد شدن را در این جامعه‌ها - به هر شکلی که هست، هر جا و با هر مذهبی که هست - بوجود بیاوریم. اگر به یک شکلی و با یک حیل‌های بتوانیم در یک شرقی، وسوسه و عشق متجدد شدن بوجود بیاوریم، او حتی با ما همکاری خواهد کرد در اینکه هرچه از گذشته برایش می‌رسد... به دست خودش و حتی با کمک ما به لجن بکشیم و نابود کنیم»

... متجدد شدن عبارتست از "شبه اروپایی شدن". "متجدد یعنی" متجدد در مصرف" (از همان اول که در دنیا راه انداختند، به همین معنا بود). کسی که متجدد می‌شود یعنی در مصرف جدید می‌شود، یعنی کالاهای جدید مصرف می‌کند، اشکال زندگی جدید را مصرف می‌کند، یعنی این اشکال زندگی و این کالاهای جدیدی که مصرف می‌کند، از شکل کالاهای و از شکل زندگی و سنتهای گذشته، اصیل و یا ملی و یا اجتماعی اش نیست، به همان شکلی است که از اروپا صادر می‌شود.

شریعتی با اعلام این نظر که «تجدد را می‌توان چون کالائی از خارج وارد کرد»^۱ نخست با تعریفی دلخواه از تجدد، آن را کاملاً در محدوده‌ی شبه مدرنیزاسیون قرار می‌دهد. سپس با آگاهی از این موضوع که با رویکردی کاملاً تحریف‌آمیز رژیم‌های رضاشاه و محمدرضاشاه، همچون رژیم‌های متجدد خوانده می‌شوند، می‌کوشد تا در تمام طرد کامل تجدد، مخالفت خود با حکومت پهلوی را به مخاطبان خود القا کند. زیرا او با تعیین مشخصه‌های تجدد مورد نظر خود، به مخاطبانش، آدرس‌های قابل شناسایی می‌دهد: «تجدد عبارتست از تغییر سنتها، مصرفهای گوناگون زندگی مادی، از کهنه به جدید؛ چرا که کهنه را خود غیراروپائی‌ها - هرکس در جامعه‌اش - می‌ساختند، ولی جدید را ماشینهای قرون هجدهم و نوزدهم و بیستم می‌سازد. به این وسیله باید همه مردم دور از جامعه اروپا را متجدد کنیم، و برای اینکه متجدد کنیم، اول بایستی با مذهب بجنگیم...»^۲ بالطبع وقتی اراده‌ی چنان تعریف و رویکردی از تجدد غربی مُجاز باشد چرا چنین ادعایی مُجاز نباشد که غرب در سطره جویی بر، دست‌کم، کشورهای مسلمان شرق، اول وظیفه‌ای که برای خود قایل شد جنگ با دین بود! و وقتی مسئله صرف ادعا کردن باشد دیگر چه نیازی به اثبات ادعا! دیگر چه نیازی به این که بحث شود علاوه بر پای‌بندی جوامع مسلمان به

۱. شریعتی، علی، تمدن و تجدد، مجموعه‌ی آثار، جلد ۳۱، چاپش، ۱۳۸۰، صص ۳۷۷-۳۷۸.

۲. شریعتی، علی، بازگشت، مجموعه‌ی آثار، جلد ۴، انتشارات الهام، ۱۳۸۱، ص ۴۴.

۳. شریعتی، علی، تمدن و تجدد، همان، صص ۳۸۱-۳۸۲.

مذاهب گوناگون اسلامی، در هریک از جوامع مسلمان نیز قرائت‌های متفاوتی حتی از مذهب مسلط وجود داشت و بنابراین پیشبرد سیاست استعماری و امپریالیستی برخوردارهای متفاوتی با دین در جوامع مسلمان را اقتضا می‌کرد! و اصلاً مگر قبل از استعمار و امپریالیسم در جوامع مسلمان، قرائتی بالنده، پویا، مردمی، روزآمد، همسو با ترقی و پیشرفت علمی - فلسفی در این جوامع برقرار بود! اما شریعتی به این موضوعات کاری ندارد. او نیاز دارد دین‌سنجی غرب را، که در اساس جز یک توهم نبود، چنان برجسته کند تا بتواند بعداً به توجیه راهکار "بازگشت به خویش" به‌عنوان محور برنامه‌ی "بومی‌گرایی" اش صورتی منطقی و پذیرفتنی بخشد.

شریعتی که تجدد را با "شبه اروپایی شدن" تعریف می‌کند و آن را از طریق صادر کردن شیوه‌های زندگی و مصرف اروپاییان به جوامع غیراروپایی، قابل انتقال به این جوامع می‌داند در سنجش رابطه‌ی تجدد با تمدن می‌گوید «تمدن و فرهنگ، کالای صادراتی نیست، تمدن و فرهنگ رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که از آنجا به اینجا بیاورند و به برق وصل کنند تا کار کند.»^۱ او در جای دیگری در پرتنگ کردن تمایز میان تجدد و تمدن به منظور روشنگری در مورد آنچه غرب نسبت به جوامع غیرغربی انجام داد می‌گوید: «مگر تمدن کالایی است که بتوان از جایی به جایی صادر کرد و وارد کرد؟ تجدد عبارتست از مجموعه کالاهای جدیدی که می‌شود از جامعه‌ای در ظرف یک سال، دوسال و پنج‌سال به جامعه دیگری وارد کرد، و یک جامعه را می‌شود در ظرف چندسال کاملاً متجدد کرد. چنانکه یک فرد را می‌توان در ظرف یک شبانه‌روز کاملاً متجدد کرد... ولی به همین سادگی نمی‌توان متمدن کرد. تمدن و فرهنگ عبارت نیست از ابزارها و کالاهایی که در اروپا ساخته شده و گفته‌اند که همین‌ها تمدن است و هرکس از اینها داشته باشد متمدن است... این یعنی تجدد!»^۲

اگر تعریف شریعتی از تجدد، دلخواهانه است او با قایل شدن به کیفیت

۱. شریعتی، علی، روشنفکر و مسئولیت او در جامعه، مجموعه‌ی آثار، جلد ۲۰، انتشارات

قلم، ۱۳۸۰، ص ۹۹.

۲. شریعتی، علی، تمدن و تجدد، همان، ص ۳۸۵.

همانند فرهنگ و تمدن نیز این دو مفهوم را نیز به میل خود به نادرست تعبیر و تفسیر می‌کند. اما این چندان مهم نیست؛ مهم این است که او با تأکید هرچه بیشتر بر تمایز ذاتی تمدن و تجدد، گاه این دو را یکسان نیز در نظر می‌گیرد:

غرب از قرن هیجدهم به کمک جامعه‌شناسان و مورخان و نویسندگان و هنرمندان و حتی انقلابیون و انسان‌دوستان‌اش ایس‌تنز را به دنیا می‌خواهد تحمیل کند که تنها تمدن یکی است و آن هم شکلی است از تمدن که غرب ساخته و به جهان عرضه کرده و هرکس بخواهد متمدن باشد باید همین تمدن را که ما می‌سازیم مصرف کند. و اگر می‌خواهد آنرا نفی کند باید وحشی بماند. فرهنگ، یک فرهنگ است. به نام فرهنگ غرب هرکس می‌خواهد در قرن بیستم فرهنگ داشته باشد باید فرهنگ غربی را بخرد، همانطور که کالای غربی را می‌خرد.^۱

او یک جا می‌گوید «فرهنگ تازه‌ای به نام "تجدد" بر همه دنیا عرضه شد؛ یک جا فرهنگ و تمدن را از تجدد متمایز می‌کند و فرهنگ و تمدن را صادرشدنی نمی‌شناسد؛ در جای دیگری نیز از "خرید و فروش" هم تمدن و هم فرهنگ صحبت می‌کند. این تعارضات نظری مؤید این نکته است که شریعتی پیش و پیش از هرچیز دیگری سخنور و مبلغ بود و نه متفکر. چنین بود که به محتوای نظری حرف‌هایش چندان توجهی نداشت. همین بی‌توجهی ممکن بود او را به ساده‌اندیشی حیرت‌انگیزی سوق دهد. به‌عنوان نمونه او که محور نظرات تبلیغی‌اش را مخالفت با استیلاجویی غرب قرار داده بود، احتمالاً تا تمایز خود را از سنت‌گرایان دینی پررنگ‌تر کند وجهی از تقلید از غرب را می‌پذیرد. او قایل به دو نوع تقلید از غرب است. نوع اول، تقلید «نوکر از ارباب است، دقیق و کورکورانه.» او این نوع تقلید را رد می‌کند. چرا که «این تقلید جوری است که خصوصیاتش را ارباب تعیین» می‌کند. اما شریعتی تقلید نوع دوم را می‌پذیرد؛ تقلیدی که «خودمان برای رسیدن به آنچه که غرب رسیده

۱. شریعتی، علی، بازگشت به خویش، مجموعه‌ی آثار، جلد ۴، انتشارات الهام، ۱۳۸۱، صص ۱۳-۱۴.

انتخاب کرده‌ایم، و از مسیری می‌رویم که آن مسیر را غرب برای رسیدن به حالش تعقیب کرده است.» بر این نظر است که ما باید «بدین شکل تقلید نکنیم که ببینیم این آقا که الان ارباب است، از چه مسیری و با چه عملی و با چه طرز فکری و با چه پرورشی و روحیه‌ای و نگرشی و بینشی و با چه جهان‌بینی و کوششی و با چه گذشته‌ای به ارباب شدن رسیده است. و بعد من، آن مسیر را، آن شرایط و آن عمل را که او را به ارباب شدن رسانده باید بگیرم، بشناسم، تقلید کنم... [این نوع] تقلید... مرا به سطح ارباب ارتقاء می‌بخشد، شریعتی این نوع تقلید را تقلید شاگرد از معلم می‌خواند: "منطقی و مترقی."^۱ و این یعنی که نه ارباب داشتن و نه به تقلید از ارباب پرداختن تا به مقام ارباب رسیدن، هیچ‌کدام مذموم نیست؛ کافی است که ارباب نه به‌عنوان ارباب بلکه به‌عنوان معلم نگرسته شود تا تقلید از او منطقی و مترقی گردد! شریعتی با این حدِ ساده‌بینی است که نشان می‌دهد به اشتیاق غربی شدن دچار است. گذشته از این باید پرسید با فرض امکان ارباب شدن‌مان، ارباب بشویم که چه بشود؟ مثلاً بشویم فرانسه. همان کشوری که شریعتی عمده‌ی آنچه آموخت و آنچه که فکر کرد آموخته است را از فرهنگ و تمدن آن اخذ کرد. فرانسه، کشور مهد انقلاب کبیر و دموکراسی که با

حکومت لیبرال زاییده دموکراسی به بمب بستن یک شهر بزرگ و قتل‌عام مردمی را که گناهی جز ضعیف بودن ندارند، اعلام می‌کند. همین حکومت دموکراسی و لیبرال وارث فرهنگ انقلاب کبیر فرانسه در یک روز چهل و پنج هزار نفر را در ماداگاسکار قتل‌عام می‌کند... این جنایتها نه به دست کشیشان و انگیز سییونها و نه به دست سزارها بلکه به دست دموکراسی و لیبرالیسم غربی انجام شده و می‌شود. کی؟ در قرن نوزدهم و بیست یعنی در همین سالهایی که لیبرالیسم، دموکراسی، آزادیخواهی، انسان‌دوستی و برادری انسانی، به‌عنوان تنها کلماتی که اروپا می‌دانند، به دنیا اعلام می‌شد و همچون موج نیرومند و عالمگیری، هنر و ادب و

۱. شریعتی، علی، *مضبوط جامعه‌شناسی فرهنگی*، مجموعه‌ی آثار، جلد ۲۰، انتشارات قلم، ۱۳۸۰، صص ۱۲۵-۱۲۶.

شعر و فلسفه جدید را فراگرفت و فریاد شوق از دل روشنفکران کشور- های پریشان و غارت شده شرقی - که خود قربانیان مظلوم و بی دفاع و ناآگاه این کلمات فریبنده و دروغین بودند - برمی آورد.^۱

باز هم می توان پرسید اگر لیبرالیسم و دموکراسی و آزادیخواهی و انسان- دوستی و برادری انسانی غربی، "کلمات فریبنده و دروغین" اند پس تکلیف آن "تقلید منطقی و مترقی" از فرهنگ غرب چه می شود؟ و اگر این ها را به عنوان برجسته ترین وجه فرهنگ غرب به علت "فریبنده و دروغین" بودن باید دور ریخت پس آنچه برای اخذ کردن از غرب برایمان باقی می ماند چیست؟ علم و تکنولوژی. شریعتی با بزرگداشت اقبال لاهوری و راهکار نظری او به عنوان متفکر شرقی در موضوع تعیین ارتباط با غرب، نظر او را تأیید می کند که می شود از غرب، علم و تکنولوژی گرفت و در عین حال، فرهنگ بومی خود را حفظ کرد تا آلوده به بعضی "کلمات فریبنده و دروغین" نشود. می گوید: «تجربه ژاپن گرچه برای ایده آل اقبال مثال کامل نمی تواند باشد اما برای طرد استدلال متفکران شبه روشنفکری که استدلال می کنند که نمی توان شخصیت ملی و فرهنگ و اخلاق خویش را حفظ کرد و تنها به اقتباس صنعت و علم اروپائی پرداخت، مثال زنده و عینی و نزدیکی است.»^۲ راستی چرا نباید توجه کرد که ارباب شدن این چنینی ژاپن، به جنایت های فاشیسم این کشور در کشورهای همجوار در جنگ جهانی دوم انجامید و نیز دور شدن ژاپن از آن فاشیسم نیز از جمله به این دلیل بود که به آن "کلمات دروغین و فریبنده" گوشه چشمی نشان داد!

باز می گردیم به نظر شریعتی در مورد آنچه غرب با جوامع غیر غربی انجام داد و چگونگی واکنش ما به عنوان مردمان جامعه ی غیر غربی در برابر غرب.

۱. شریعتی، علی، امت و امامت، مجموعه ی آثار، جدید ۲۶، انتشارات آسون، ۱۳۸۲، ص ۳۵۸.

۲. شریعتی، علی، مجموعه ی آثار، جلد ۵ - انتشارات الهام، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱ - لازم به ذکر است این نظر که در قالب همان راهکار "حفظ فرهنگ بومی، اخذ علم و تکنیک غربی" می گنجد در آرای شریعتی وجه غالب را ندارد. وجه غالب نگرش او در تعیین ارتباط با غرب، بومی گرایی است که در تز "بازگشت به خویش" تبلور می یابد.

شریعتی معتقد است که غرب «رسالت متجدد کردن... جامعه‌های غیراروپایی و منجمله جامعه‌های اسلامی را برعهده گرفت، ولی به نام تمدن کردن و آشنا کردن این جامعه‌ها با تمدن به ما تجدد دادند... و چنین معنی کردند که، همین تمدن است؛ و سالها پیش بایستی که روشنفکران ما متوجه می‌شدند و به مردم ما می‌فهمانند و ما را روشن می‌کردند که تجدد مسأله دیگری است، و تمدن مسأله دیگریست، و جامعه‌هایی که تمدن می‌خواهند، به تمدن از طریق تجدد نمی‌توان رسید. اما نگفتند،^۱ با چنین اظهارنظری است که علی‌الظاهر می‌باید نتیجه گرفت که اگر غرب به جای تجدد، تمدن را به ما معرفی و تحمیل می‌کرد ما می‌بایست از استقبال می‌کردیم. و این که می‌شود همان تمدن غربی! اما از نظر شریعتی ما باید به تمدن صدراسلام بازگردیم و آن را با مقتضیات عصر حاضر بازتولید کنیم. بازگشت به خویش از نظر او یعنی بازگشت به اسلام راستینی که پرچم اعتراض علیه تسخیرشدگی مان از سوی غرب است:

و اینک در یک کلمه بگویم: تکیه ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم، به خاطر اینکه این تنها خویشتنی است که از همه به ما نزدیکتر است و تنها فرهنگ و تمدنی است که الان زنده است و تنها روح و حیات ایمانی است که در متن جامعه الان که روشنفکر در آن جامعه باید کار کند، زندگی دارد و تپش دارد. اما اسلام را باید از صورت تکراری و سنتهای ناآگاهانه‌ای که بزرگترین عامل انحطاط است به صورت یک اسلام آگاهی‌بخش مترقی و معترض و به‌عنوان یک ایدئولوژی آگاهی‌دهنده و روشنگر مطرح کرد...^۲

اگر جلال آل احمد با تز «غرب‌زدگی» اش - هرچند که راه‌هایی را اتکا به سنت‌های فرهنگی - دینی تشخیص داد - نتوانست راهی به دهی بازگشاید اما شریعتی به‌عنوان روشنفکری مسلمان از این امکان برخوردار بود که با قرار دادن دین در محور تز «بازگشت به خویش»، راهکار بومی‌گرایانه‌اش را به ظاهر،

۱. شریعتی، علی، تمدن و تجدد، همان، ص ۳۶۲.

۲. شریعتی، علی، بازگشت به خویش، همان، صص ۳۱-۳۲.

سامان دهد. اما بازگشت به دین در نظر شریعتی بازگشت به دین اصیل و ناب و در عین حال سیاسی بود. او در پاسخ به «چه باید کرد» ما می‌گوید:

باید از آنچه امروز، هر فرقه‌ای را به نام اسلام، در خود گرفته است، به عصری بازگردیم که در آن، مسلمانان نخستین بی‌واسطه فلسفه و کلام و تصوف و عوامل مذهبی و سنتی و تاریخی بعدی، این پیام را مستقیماً می‌فهمیدند. اما اگر ما با یک جهش انقلابی نیز، خود را از بنده‌های قرون و ادوار به این عصر برسانیم، باز این سؤال راه را برابری خود می‌بایم که: «به کدام قرآن بازگردیم؟»

قرآنی در کاخ خلیفه عثمان! زنده سازنده اشرفیت قریش و کُشنده ابوذر مردم، قرآنی در کوخ گلین مردی خاموش، در کنج مسجد پیامبر (علی). و حتی، قرآنی بر سر نیزه‌های عمروعاص؛ پرچم سلطنت‌نژادی، اشرفی، طبقاتی و ضد مردمی اموی! به کدام؟ اکنون که به «اسلام نخستین» بازگشته‌ایم، می‌توانیم ببینیم که مردم ما، چرا به دعوت اسلام آن چنان سریع و دسته‌جمعی پاسخ گفتند؟^۱

اتوپای تام و تمام راهکار «بازگشت به خویش» به وضوح در همین گفته‌ی شریعتی منعکس است. از نظر او در صدر اسلام با سه تعبیر و روایت از قرآن مواجه بوده‌ایم. و سؤال این است ما که هزار و چهارصد سال بعد از تاریخ صدر اسلام زندگی می‌کنیم چگونه می‌توانیم «بی‌واسطه فلسفه و کلام و تصوف و عوامل مذهبی و سنتی و تاریخی بعدی» و فراتر از آن، بی‌واسطه‌ی تأثیری که از فرهنگ و تمدن نوین غرب پذیرفته‌ایم با آن تعبیر اصیل انقلابی از قرآن که مورد نظر شریعتی است، ارتباط بگیریم و آن را درک کنیم؟ اگر ما بخواهیم پیام قرآنی را آن‌گونه درک کنیم و بپذیریم که یک صحابه‌ی صدر اسلام «مستقیماً» می‌فهمید و می‌پذیرفت لزوماً باید هویت فعلی‌مان - هرچه باشد - را ترک کنیم. این نیز رهنمونی به وادی بیگانه‌شدگی‌ای است بسیار ژرف‌تر و گسترده‌تر از آن بیگانه‌شدگی که غرب استعمارگر به ما تحمیل می‌کرد.

البته باید گفت «بازگشت به خویش» آن‌گونه که برخی متفکران جهان

۱. شریعتی، علی، چه باید کرد؟، مجموعه‌ی آثار جلد ۲۰، انتشارات، ص ۲۸۲.

غیرغربی از جمله شریعتی اعلام کردند از این لحاظ که رویکردی به احیا و بازآفرینی حیات "ملی" می‌توانست باشد، لزوماً بازگشت به عقب معنی نمی‌داد. در واقع هم، احیاگران شخصیت و فرهنگ "ملی" در کشورهای غیرغربی خواهان بازگشت به عقب نبودند. آن‌ها در این اندیشه بودند که نوسازی را بر بستر و زمینی‌های خصایص "ملی" مطرح کنند. اما آرای شریعتی - مثل بسیاری از همفکران او - محتوایی داشت که عملاً در تعارض با بازسازی راستین قرار می‌گرفت. بازگشت به خویش او، بازگشت به خود سنتی بود منهای برخی سنت‌ها و آداب‌هایی که او خرافی می‌شمرد و نهادهایی که او منسوخ می‌دانست؛ منهای این نوع سنن و آداب، آنچه از سوی او عرضه می‌شد همان سنت بود که فقط با پوشش عمدتاً زبانی نوینی عرضه می‌شد.

شریعتی فرهنگ و تمدن ما در گذشته را برخوردار از "اصالت" می‌داند؛ اصالتی که غرب با هجوم خود آن را نشانه گرفت و نابود کرد. می‌گوید غرب که آمد بیشترین ضررش این بود که «فرهنگ‌ها مرد و چنین، خودمان از شخصیت خودمان سلب شدیم، و چنین، جامعه‌های اسلامی و جامعه‌های شرقی، خالی از انسان اصیل شد. به طوری که ما دیگر لباس خودمان را یادمان نیست، چه برسد به فرهنگ خودمان.»^۱ اما جالب است توجه به این نکته که او که تا این حد بر اصیل بودنمان در گذشته تأکید دارد و غرب را نابودکننده‌ی آن اصالت می‌شناسد، او که اصیل بودن را از مترقی بودن متمایز می‌کند و آن را در برابر این برمی‌گزیند در پاسخ به این که سرشت اصالت ما چه بود، این که «اصیل بودیم، یعنی چه؟» فقط می‌تواند بگوید:

یعنی "خودمان بودیم" (متوقف، اما آدم بودیم) یعنی "خودمان انتخاب می‌کردیم". "خودمان سلیقه داشتیم"، خودمان لباس و ساختمان می‌ساختیم، خودمان رنگ و زیبایی مد را انتخاب می‌کردیم، خودمان بودیم که مذهب داشتیم، خودمان بودیم که معتقد بودیم، همه اینها ساخت خود ما بود، ولی حالا همه اینها ساخت ما نیست.^۲

۱. شریعتی، علی، روشنفکر و مسئولیت او در جامعه، همان، ص ۱۱۶.

۲. پیشین، صص ۱۱۷-۱۱۸.

بگذریم از این که ما در کل دوران جامعه‌ی سستی‌مان، چندان انتخابگر نبوده‌ایم و می‌پرسم حتی اگر "خودمان انتخاب می‌کردیم" نباید این پرسش مطرح باشد که چه را انتخاب می‌کردیم؟ "خودمان معتقد بودیم"، اما به چه چیز اعتقاد داشتیم؟ "خودمان مذهب داشتیم"، اما از مذهب‌مان چه درک می‌کردیم و اصلاً چه مذهبی داشتیم؟ "خودمان می‌ساختیم"، اما چه می‌ساختیم؟ و... واقعاً آدمی که متوقف و سترون و ایستاست، چقدر "آدم" است؟ اما این پرسش‌ها مهم نیست. مهم این است که شریعتی در مورد بازگشت به همین آدم متوقف یعنی سترون، سخنورانه بگوید: «آنچه امروز "غریزگی" نام دارد و مبارزه با آن مورد اتفاق همه‌ی روشنفکران جامعه‌های غیرغربی است فاجعه‌ای است که معلول عدم آشنایی علمی با غرب و تمدن جدید است، ... و به عقیده‌ی من تنها راه مبارزه منطقی با آن، بازگشت به شخصیت انسانی خود، تسلط روحی و فکری بر آن و یافتن قدرت تشخیص و انتخاب در برابر آن است و این راه را باید تنها از طریق تفوق فکری و روحی بر آن، یعنی شناخت دقیق علمی و ارزیابی آن بدست آورد.»^۱ پس اگر معلول اصلی "غریزگی"، "عدم آشنایی علمی با غرب و تمدن جدید است" راه اصلی تفوق بر آن، "بازگشت به شخصیت انسانی خود"، بازگشت به خود سترون است. و اصلاً هم مهم نیست این راه‌حل چه ربطی به آن معلول دارد. مهم این است که بازگشت به خود سترون به بهانه‌ی اصالت‌اش توجیه شود. اما به نظر می‌رسد بحث در موضوع "اصالت" - البته در مورد جامعه‌ی انسانی - بحثی صرفاً اتویایی و انتزاعی است. یعنی فقط بحث در خصوص چگونگی انتخاب کردن و ساختن امر نو تا از تباهی گذشته‌ی کهنه‌ی مان درگذریم، بحث واقعی است. درست مثل این که قرائتی از اسلام را تدوین کنیم - "بسازیم" - که بتواند به مسایل و معضلات دوران گذار تاریخی‌مان پاسخ دهد. به این‌جا که می‌رسیم پاسخ شریعتی چیست؟

اسلام راستین و تشیع نخستین... یک ایدئولوژی ماوراء علم است؛ یعنی باید به علم برسیم و بعد از علم، اسلام را بگیریم. نه اینکه چون ذهن

۱. شریعتی علی، مجموعه‌ی آثار، جلد ۱۱، انتشارات قلم، ۱۳۷۸، ص ۲.

منجمد و منحنی خودمان علم را نمی‌تواند بفهمد و به مرحله‌ی علمی نرسیده، اسلام را به‌عنوان یک داروی تخریبی و جبران جهل خود بگیرد. از علم رد بشوید و آنچه را که علم پاسختان نمی‌دهد، در اسلام بجویند؛ به ایدئولوژی‌های بسیار مدرن، علمی و بسیار مترقی، برسیم، بیاموزیم و بفهمیم، بعد از آنها رد بشویم، و آنچه را که دیگر ایدئولوژی‌ها ندارند و کم می‌آورند، در اسلام بجوینیم.^۱

شریعتی در این کلی‌گویی، در واقع چیزی نمی‌گوید. همین است که در مورد آن "اسلام راستین و تشیع نخستین" در جای دیگری بگوید: «در زمان سید جمال‌الدین اسدآبادی... همه معتقد شدیم که ما مسلمانان نیازمند به یک اصلاح عمیق و طرز فکر درست مذهبی هستیم و نیازمند به احیای اسلام و بازگشت به سرچشمه‌ی زلالی که چهارده قرن از آن دور شده‌ایم.»^۲ هشیاری نسبت به "اصلاح عمیق و طرز فکر درست مذهبی"، آری، اما اصلاح دینی را با "بازگشت به سرچشمه‌ی زلال" یکی گرفتن معرف یک جریان فکری بومی‌گرایانه‌ای بود که اصلاح دینی را ناممکن می‌داشت؛ جریان فکری‌ای که شامل اسدآبادی و طرفداران او - از جمله شریعتی - می‌شد. اصلاح دینی شریعتی، درکل به معنای خیال ورزیدن نسبت به "اسلام راستین و تشیع نخستین" و ارائه‌ی روایتی سیاسی و ایدئولوژیکی شده از چنین خیالی است. او معتقد است که اصلاً چنین روایتی از آن "سرچشمه‌ی زلال" در صدر اسلام استقرار داشته است:

۵۰۰ تا بوعلی [سینا] تأثیری برای جامعه ندارد، جز عده‌ای که برای آموختن فلسفه گردش حلقه زنند. هزاران حلاج که جمع گردند، دارالمجانبینی به وجود خواهد آمد. ولی یک ابوذری برای هر قرن کافی است که آن را دگرگون و عوض کند.

این سه فرد نماینده‌ی سه تیپ مشخص‌اند که هر سه مسلمان و هر سه از ممتازترین و برگزیده‌ترین و عالی‌ترین و بااستعدادترین تربیت‌شدگان

۱. شریعتی، علی، اسلام‌شناسی، مجموعه‌ی آثار، جلد ۱۸، انتشارات الهام، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳.

۲. شریعتی، علی، امت و امامت، پیشین، ص ۳۵۸.

اسلام هستند؛ اما یکی از آنان نماینده اسلام قرن اول و دوتای دیگر نماینده اسلام قرون ۳ و ۴ می‌باشد.^۱

شریعتی در مورد ابوذر - "که او را تربیت شده اسلام خالص" می‌داند - می‌گوید «وقتی ابوذر را می‌بینیم، روح مجسم اسلام و ایدئولوژی اولیه اسلام را می‌بینیم». بنابراین او را نماینده‌ی "اسلام خالص" می‌شناسیم و دونفر دیگر را نماینده‌ی «اسلام آمیخته با تصوف شرق و مسیحیت» و «گرایش فلسفی و حکمت اسلامی... که از یونان آمده است».^۲

لذا این گرایش سیاسی کردن دین که در تضاد با جریان اصلاح دینی است به تمامی در تضاد با نوسازی سیاسی قرار می‌گیرد. چنین گرایشی در نظرات شریعتی از جمله در رساله‌ی *امت و امامت* که معرف چگونگی سامان سیاسی جوامع مسلمان شیعی است به وضوح ارائه شده است. از نظر شریعتی، "دین سیاسی" بر محور رابطه‌ی "امت - امامت" شکل می‌گیرد. رابطه‌ای که از یک سو: امامت یک حق ذاتی است، ناشی از ماهیت شخص که منشاء آن خود امام است، نه عاملی خارجی "انتخاب" و نه "انتصاب"؛ منصوب بشود یا نشود، منتخب مردم باشد یا نباشد، امام هست، چرا که دارای این فضایل است؛...^۳

و از سوی دیگر:

امت عبارت است از جامعه‌ای که افرادش، تحت یک رهبری بزرگ و متعالی، مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را، با خون و اعتقاد و حیات خود حس می‌کنند و متعهدند که زندگی را نه "بودن" به شکل راحت، بلکه "رفتن" به سوی بی‌نهایت و به سوی کمال مطلق، دانایی

۱. شریعتی، علی، *تاریخ ایران اسلامی تا صفویه*، مجموعه‌ی آثار جلد ۲۷، الهام، ۱۳۸۱، صص ۲۳ و ۲۴.

۲. پیشین، ص ۱۳۴.

۳. شریعتی، علی، *امامت و امت*، مجموعه‌ی آثار جلد ۲۶، نشر آمون، ص ۴۴۵. حسین بشیریه در بحث از نظرات علی شریعتی می‌نویسد که او معتقد بوده است «وظیفه مردم در دوران غیبت انتخاب رهبر و اعطای وظایف امامت به اوست». (بشیریه، حسین، *موانع توسعه سیاسی در ایران*، گام نو، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲)

مطلق، خودآگاهی مطلق، کشف و خلق مداوم ارزشهای متعالی، نماندن در هیچ منزلی و شکلی و قالبی، و شدن و همیشه شدن تکاملی انسان و هجرت و همیشه هجرت...^۱

از نظر شریعتی، «سیاست... فلسفه دولتی است که مسئولیت "شدن جامعه" را برعهده دارد و نه "بودن" آن را. در یک کلمه: [مسئولیت] "مردم‌سازی"، نه "مردم‌داری" را»^۲ اما رابطه‌ی "امام - امت" در شرایطی که رهبر - امام، اصل امامت یا پیشوایی - هدفش تنها نگاهداری مردم و دادن احساس راحتی و آزادی به مردم نیست، بلکه فرد در امت وقتی وارد شد، به این معناست که به گروهی همسفر پیوسته است... دوم اینکه زندگی او در امت، زندگی آزاد و رها نیست، یک زندگی مستعبد و مسئول است. سوم، فرد به مجردی که خودش را عضو این امت می‌داند، باید امامت این امت را بپذیرد (اول بشناسد، سپس بپذیرد) امامت هدفش را بر اساس پسند عوام یا منافع خاص انتخاب نمی‌کند بلکه بر اساس رسالت و هدف و "آنچه که بایست باشد" می‌گزیند نه بر اساس "مصلحت"، که بر اساس "حقیقت". کدام حقیقت؟ حقیقتی که ایدئولوژی و مکتبی که افراد امت بدان معتقدند، نشان داده است.^۳

این گفته‌ها لزومی به شرح و نقد ندارد. در بیش از دو هزار سال تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، صورت‌های بسیار متنوعی از همین نظرات به کرات ابراز شده است. این اندیشه‌ها - دست‌کم در ایران - در تضاد با هرگونه نوسازی سیاسی، معرفت‌سستی‌ترین آرا و عقایدی است که می‌توان در قلمرو "سیاست" ابراز داشت. همین ضدیت شریعتی با نوسازی سیاسی است که او را واسی دارد علیه آزادی‌های فردی نیز موضع بگیرد و بگوید: «آزادی فردی» عامل مخدر بزرگی است برای اغفال از "آزادی اجتماعی" و از "خودآگاهی اجتماعی"! این مسأله - گفتم یادداشت کنید! - خیلی مهم است. برای اینکه "خودآگاهی

۱. پیشین، صص ۳۹۰-۳۹۱.

۲. پیشین، ص ۳۸۶.

۳. پیشین، ص ۳۹۰.

اجتماعی" در ذهن کور بشود، آدمی از آن اغفال شود، مسأله "آزادی‌های فردی" را مطرح می‌کنند، و چون این آدم احساس می‌کند که از نظر "فردی" آزاد است، احساس آزادی می‌کند! در صورتی که درست مثل این است که در قفس مرغی را باز کنند، اما در سالن بسته باشد!^۱ می‌شود همین را پرسید که رابطه‌ی آن زندگی فرد "درامت، زندگی آزاد و رها نیست" با این اسارت مرغ [= فرد] البته نه در قفس بلکه در "سالن بسته" چیست!

بگذریم و به این نکته پردازیم که شریعتی در همین رساله است که رویکرد اصلی "سیاسی کردن دین" را با "دینی کردن سیاست" درمی‌آمیزد. او که هدف و غایت سیاست را استقرار جامعه‌ای می‌داند که در آن «اسلام به‌عنوان مذهب و مکتب، این راه و قبله را نشان می‌دهد، امامت را سیاستی می‌شناسد که:

عبارت است از هدایت... امت، به طرف آن هدف... امت بی‌امامت نمی‌شود. از طرفی فرد انسانی وقتی عضو امت است، که در برابر رهبری جامعه متعهد باشد و تسلیم. و تسلیم، البته تسلیمی که خود آزادانه اختیار کرده است.^۲

شریعتی با ابراز این که انسانی آزاد، با حفظ آزادی‌اش، تسلیم‌شدگی را انتخاب می‌کند و بی‌توجه به این که اندیشه‌ی سیاسی را با شطحیات نویسی سیاسی اشتباه گرفته است در جای دیگری همین درک از امامت را این‌گونه بیان می‌کند که امامت

عبارت است از رسالت سنگین رهبری و راندن جامعه و فرد از آنچه هست به سوی آنچه باید باشد به هر قیمت ممکن.^۳

و البته شریعتی فراموش نمی‌کند که بگوید: «در اینجا مسأله رهبری یا سیاست انسان مطرح است نه سیادت بر انسان! و هرگز به این توجه نداشته باشد که قرن‌هاست بشر از تعریف "سیاست" با "رهبری مردم" فراتر رفته است.

۱. شریعتی، علی، *خودآگاهی و استحمار*، مجموعه‌ی آثار، جلد ۲۰، انتشارات قلم، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳.

۲. شریعتی، علی، *امت و امامت*، همان، ص ۳۸۳.

۳. پیشین، ص ۴۰۳.

او بی‌توجه به اندیشه‌ی عصر نو در قلمرو سیاست و رویگردان از نوسازی سیاسی، با شیوه‌ی سیاسی کردن دین (که گاه با دینی کردن سیاست درمی‌آمیخت) سستی‌ترین باورهای سیاسی ایرانیان را در تز "بازگشت به خویش" بازسازی کرد. از این طریق او مخاطبین‌اش را به استقرار این "خویش در گذشته" - البته فقط در روایت امروزی‌اش - فراخواند. او به علت مطالعات‌اش در جامعه‌شناسی و تأثیرپذیری از جامعه‌شناسان اروپایی و به کار گرفتن "زبان" جامعه‌شناسان آن دیار (در این حد که مثلاً آموزه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی مارکس را در تحلیل رویارویی هایل و قایل به کار بُرد) کوشید تا از زبان سستی‌مرسوم در مباحث دینی - که متعلق به روحانیت بود - فاصله گیرد. با این شیوه او توانست بر اقشار مختلف مردم در جامعه‌ای در حال گذار تأثیری گسترده بگذارد؛ تأثیر بر مردمی که هنوز مانده بود تا از موضع نوسازی سیاسی - فرهنگی به نقد آگاهانه‌ی سنت‌های‌شان روی آورند.^۱

۱. داریوش آشوری در بحث از "غرب‌زدگی و بازگشت به خویش" با تأیید گرایش به اسلام از سوی آل‌احمد و شریعتی، می‌پرسد: «آیا روی‌آوری آنها به اسلام و نفی و طرد "غرب" از همان نوع غزالی است؟» و سپس پاسخ می‌دهد که «فرق عمده‌ی این دو با غزالی آن است که دین برای غزالی هدف بود اما برای ایشان وسیله است برای جهاد سیاسی.» (آشوری، داریوش، ما و مدرنیته، همان، صص ۱۳۹-۱۴۰) آل‌احمد به کنار، به نظرم رویکرد شریعتی به دین را نمی‌توان با وسیله قرار دادن آن برای جهاد سیاسی تبیین کرد. سیاسی کردن دین و دینی کردن سیاست، هر دو، از وسیله قرار دادن دین متمایزاند. کسی که دین را وسیله‌ی هدفی سیاسی قرار می‌دهد به هدف دینی پای‌بندی ندارد. نشان دادم شریعتی در قلمرو سیاست، از موضع یک مؤمن کاملاً سستی، دین را هم هدف و هم وسیله می‌شناسد. آیا چنان تبیینی از رابطه‌ی "امام / امت" که محور فکری او در حوزه‌ی سیاست است کوچکترین ارتباطی با وسیله قرار دادن دین برای جهاد سیاسی دارد؟

همچنین گفتنی است پرواند آبراهامیان، رسالت قایل شده برای خود از سوی شریعتی که "طرح و تدوین مذهبی سکولار" است را تلویحاً تأیید می‌کند. (نگاه کنید به: آبراهامیان، پرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه‌ی احمد گل‌محمدی، محمدابراهیم فتاحی، نشر نی، ۱۳۷۷، ص ۵۷۵) به نظر من سیاسی کردن دین و دینی کردن سیاست هیچ ربطی با سکولاریسم ندارد. برای برخورد سکولار با دین می‌باید از موضع تجدد (مدرنیته) به دین نگریست و شریعتی در طول فعالیت خود هرگز در چنین موضعی قرار نگرفت. اگر شریعتی چنین نظری نسبت به آرای خود داشته باشد قطعاً به دلیل ناآگاهی‌اش از سکولاریسم بوده

شریعتی هیچ اعتقادی به فرد و حقوق و آزادی‌های فردی ندارد. (هرچند ناگزیر باشد ذهنیت فردی را بپذیرد.) نگاه او یکسره به جمع و آن هم در مفهوم ایدئولوژیکی شده‌ی "امت" معطوف است. او برای امت، "اصالت" قایل است. بازگشت به خویش او به معنای "بازگشت به امت خویش" است. در این جمع اما دموکراسی - چه سیاسی و چه اجتماعی - مطرود است. شریعتی با دموکراسی مخالف است. دموکراسی را حاکمیت مردم می‌داند و چون قایل است که توده‌ی مردم عمدتاً اسیر احساسات و عواطف خویش‌اند و محروم از شناخت تعقلی، نتیجه می‌گیرد: «دموکراسی بر آرای تکیه دارد که بیشتر زائیدهٔ احساس است، نه تعقل.»^۱

پیش از این نیز به چرایی مشروعیت‌یابی آرای شریعتی اشاره کردم. مشروعیت این آرا - و در کل، آرای که در زمره‌ی گفتمان "بومی‌گرایی" قرار می‌گیرد - از نظر خارجی، بر طرد سلطه‌جویی امپریالیسم غرب و به‌ویژه آمریکا و نیز سلطه‌جویی سوسیالیسم روسی استوار بود.^۲ همچنان که از نظر داخلی نتیجه‌ی موضعگیری تقابل‌جویانه‌ی نظری با یکه‌تازی مستبدانه‌ی شبه‌مدرنیزاد سیون رژیم شاه در دهه‌های چهل و پنجاه ایران و نیز دوری شریعتی از سنت‌گرایی مسلط در میان قشری از روحانیان بود. اما شریعتی - همچنان که آل احمد - مخالفت با برنامه‌ی شبه‌نوسازی رژیم شاه را دستاویزی قرارداد برای تبلیغ و ترویج غرب‌ستیزی و تجددستیزی استوار شده‌اش. غرب‌ستیزی و تجددستیزی او در نوع زبانی که در سخنوری‌هایش به کار می‌برد استوار می‌شد. خود او در مورد زبان سخنورانه‌اش می‌گفت:

من... با همان زبانی که به نام علم، جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفهٔ تاریخ و

است. در میان نخستین نسل روشنفکران ایرانی، ملکم‌خان بود که گرایش سکولار به دین داشت.

۱. شریعتی، علی، *گرایش‌های سیاسی در قرون معاصر*، جلد ۱۲، ص ۲۳۱.
۲. شریعتی در آغاز فعالیت سیاسی خود، به حمایت از "مکتب واسطهٔ اسلام" پرداخت؛ مکتبی که به نوعی، اتحاد کشورهای اسلامی را علیه سرمایه‌داری و کمونیسم هدف خود قرار داده بود. این، نوع متأخر اروپایی اتحاد اسلام در صدر مشروطیت بود.

مردم‌شناسی، مذهب را انکار می‌کنند یا ریشهٔ ماوراءالطبیعه‌ای مذهب را نفی می‌کنند حرف می‌زنم و برای بررسی مسائل علمی یا انسانی، این زبان را خوبترین زبان می‌دانم. با همان متدی که اروپا از قرون ۱۸ و ۱۹ به بعد برای مسائل انسانی - در همهٔ ابعادش - و حتی مسائل طبیعی و مادی - در همهٔ ابعادش - رفته و به انکار خدا و نفی مذهب در طبیعت و جامعهٔ انسانی رسیده، کار می‌کنم.

اما او این زبان را در خدمت تبلیغ چه نظراتی به کار می‌برد؟ در مقاله‌ی «چه باید کرد؟» او تمدن غربی را «بربریت» و فلسفه‌ی مدرنیته (تجدد) را «دغلکاری» و بشردوستی و دموکراسی خواهی مدرنیته را «نفاق» می‌خواند. شریعتی مبارزه با رویکرد سلطه‌جویانه‌ی غرب را - که صحیح بود - در رویکردی شدیداً رمانتیستی در جهت غرب‌ستیزی و از آن مهم‌تر، در جهت تجددستیزی سوق می‌دهد. توجهات و گوشه چشم نشان دادن‌های او به آرای متفکرین اروپایی عصر جدید برای استفاده‌ی ابزاری از وجوهی از آرای آن متفکران و مهم‌تر از همه از زبان آن متفکران بود و آن هم به منظور رنگ و لعاب زدن به مفاهیم سنتی و بازسازی آن‌ها به گونه‌ای که محتوای سنتی‌شان پوشیده بماند. از جمله به همین دلیل بود که توانست در دهه‌ی چهل و پنجاه شمسی تأثیری شگرف بر نسلی از تحصیل‌کردگان تحقیرشده و بی‌پناهی گذارد که - آگاه و ناآگاه - پیوند بسیار عمیق و گسترده‌ای با فرهنگ سنتی جامعه‌ی خویش داشتند.

بومی‌گرایی با بروز آن در «احیا و اتحاد اسلامی» و یا در «بازگشت به خویش»، درکل، راهکاری انحرافی در دوره‌ی گذار جوامع غیرغربی است؛ راهکاری در تعارض با نوسازی و مشخصاً نوسازی سیاسی. بومی‌گرایی در جامعه‌های دینی همچون ایران حتی مروج نوسازی دینی نیز نیست. در رویکرد «احیای اسلام» و

۱. شریعتی، علی، تاریخ و شناخت اهل‌بیت، مجموعه‌ی آثار، جلد ۱۴ - انتشارات، ۱۳۸۱، ص ۵۳. قابل ذکر است جلال آل احمد نیز عمدتاً به اتکای زبان زنده و کوپنده‌اش که در داستان‌ها و تک‌نگاری‌های خود پرورده بود توانست ماهیت سنتی و گناه‌آلودگی‌های افکاری را لاپوشانی کند که در غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران ارائه داد.

"بازگشت به خویش" می‌توان توجه به علم و نگرش علمی، گرایش به تبیین تاریخی برخی رویدادها، اعتنا به پیشرفت غرب و مطلوب دانستن آن و... طرد برخی از خرافه‌های فکر دینی و آیینی، مخالفت با برخی نظرات سنت‌گرایانه و درکل، سنت‌پرستی را ملاحظه کرد. اما در عصر گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد، این‌ها معرف نوسازی دینی نیست. چرا که در شرایط نوین تاریخ جهانی، نوسازی دینی را فقط در روند استقرار جامعه‌ای متجدد ممکن می‌گردد؛ روندی که در آن، متداوماً عناصر سکولاریسم و لائسیته - و دست‌کم، پروتستانتیسیم - تقویت می‌شود. از این لحاظ، رویکرد سیاسی کردن دین و یا دینی کردن سیاست رویکردی ضدنوسازی دینی است. در عین حال، مخالفت با هر نوع بدعت دینی، هیچ نسبتی با نوسازی دینی ندارد. همچنان که مخالفت با برخی از جلوه‌های شریعت‌مداری و یا شریعت‌ایجابی از موضع تشبث به آموزه‌های عرفانی نیز رویکردی ضدنوسازی دینی است. نوسازی دینی را می‌باید با تجددخواهی سنجید. اما بومی‌گرایان، عمدتاً تجددستیز اند.

بومی‌گرایی، درکل، راهکاری ناکجاآبادی است. جنبه‌ی مهم ناکجاآبادی این راهکار در تحقق‌ناپذیر بودن‌اش است؛ در این که اصلاً به برنامه در نمی‌آید و فقط در حد شعار و موضعگیری می‌ماند. اقبال اجتماعی به این راهکار نیز در اساس به این امر بستگی دارد که راهکار راستین گذار به جامعه‌ی متجدد در میان اندیشمندان و مردم یا مسلط نباشد و یا به بن‌بست رسیده باشد. از جمله دلایل این که تلاش‌های اسدآبادی در صدر مشروطه بازتاب اجتماعی گسترده‌ای نداشت و اندیشه‌های شریعتی و آل احمد در دوره‌ی متأخر از اقبال گسترده‌ی مردمی برخوردار شد همین موضوع است. نیروی این راهکار نه از تحلیل‌ها و اهداف عینی‌اش بلکه از تالوهای رماتیسیستی‌اش در مواجهه با واقعیت ناشی می‌شود. بومی‌گرایان چنان از خودباوری سرشته‌اند که نیازی به رویکرد تحلیل‌گر به واقعیت نمی‌بینند. فقدان نظم منطقی در آثار بومی‌گرایان - که عمدتاً سخنورانه و تبلیغی‌اند - از جمله ناشی از ذهنیت اتوپایی آن‌ها است. آثار اینان عمدتاً انباشته از موضعگیری‌ها و احکامی است که بدیهی شمرده می‌شوند و به یکسری تجویزات می‌انجامند. نیروی توفنده‌ی این تجویزگری

است که جای تفکر انتقادی را می‌گیرد. در بومی‌گرایی این عمدتاً رذیه‌نویسی از یک سو بر فرهنگ و تمدن نوین غرب و از سوی دیگر بر جنبه‌هایی از فرهنگ سنتی و رویکرد سنت‌گرایانه است که جایگزین تفکر انتقادی می‌شود. اگر راه‌هایی با ابزار تفکر انتقادی نسبت به واقعیت ناشی می‌شود، در فقدان این نوع تفکر، تجویزات خودسرانه است که صادر می‌شود؛ تجویزاتی بیانگر تصویری ذهنی و خیالی از واقعیتی بسیار دوردست در گذشته که به‌طور دلخواه و با استفاده از زبانی امروزی، تعبیر و تفسیر می‌شود تا توهم قابل تحقق بودن آن تجویزات در ذهن مخاطب جایگیر شود. در راهکار بومی‌گرایی، گذشته چنان آرماتی می‌شود که اصلاً ناممکن بودن تحقق امروزی آن در حال به دیده نیاید. بومی‌گرایی در روایت شریعتی می‌تواند تا ابدالدهر، عقب‌ماندگی‌ها و بحران‌ها و هویت باختگی ما را به دورافتادگی مان از اسلام راستین در صدر اسلام نسبت دهد و همواره نیز مدعی شود که ما هنوز نتوانسته‌ایم به آن گذشته بازگشت کنیم. اما چه بسا که اصلاً تحقق‌پذیر بودن گذشته مطرح نباشد. این آرماتی کردن شدید گذشته در هر حال حامل حس توهمی هویت در امروز می‌شود و همین حس خیالی هویت است که می‌تواند تحقیرشدگی امروز در برابر سلطه‌جویی امپریالیستی غرب و خودکامگی شبه مدرنیزاسیون حاکم بر جامعه را تخفیف و تسکین دهد. بومی‌گرایی با سنگر گرفتن در پشت سنت‌های فرهنگی ملتس به "مد"های امروزی، به مقابله با تهاجم غرب روی می‌آورد و توهم مبارزه با غرب را با پیروی از همین سنت‌ها تلقین می‌کند. در این میان اما به راحتی فراموش می‌شود که حتی مبارزه‌ی راستین فرهنگی با تهاجم غرب نیز جز از طریق فرهنگ متجددانه و تجدد دینی ممکن نیست. به همین دلیل هرچند شیوه‌ی بیان بومی‌گرایان، رادیکال و انقلابی است اما ماهیت آموزه‌ی آنان یکسره محافظه‌کارانه و گاه واپس‌گرایانه است. همچنان که بر خلاف ظاهر پرخاشگرانه‌اش، راهکاری تدافعی است. این امر اما از سوی روشنفکران و مردمی تحقیر شده که در استیصال و خودباختگی‌شان هیچ نقطه‌ی اتکالی در حال نمی‌یابند و بنابراین ناتوان از آینده‌نگری، گریزی ندارند از این که به عقب چشم بدوزند و نقطه‌ی اتکا را در گذشته بجویند، قابل درک نیست و نمی‌تواند

باشد.

۴.۲.۴. از نوسازی به تجدید: گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد از مبانی نظری راهکار «از نوسازی به تجدید» به‌عنوان روند گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی و با تأکید بر نوسازی سیاسی در فصل نخست بحث کردیم. در بخش نخست فصل دوم نیز با ارائه‌ی طرحی از روند تأسیس و پیشرفت نوسازی در ایران، گفته شد آنچه در تحولات ایران از اوایل دوره‌ی قاجاریه تا پس از انقلاب مشروطه در روند گذار تحقق یافته است را می‌توان - در مجموع - با روند از نوسازی به تجدید توضیح داد و تبیین کرد. روندی که با پیروزی‌ها و شکست‌ها، با انحراف‌ها و عقب‌نشینی‌ها و پیشروی‌های مکرر چه به‌کندی در ایران جریان یافته است؛ روندی که چون هنوز به انجام نرسیده است می‌باید از ایران به‌عنوان جامعه‌ای در حال گذار یاد کرد.

از همان دوره‌ی صدر مشروطه تاکنون، متفکرانی که عمدتاً از موضع تاریخ، سیاست و جامعه‌شناسی به تحول ایران در دوره‌ی گذار اندیشیده‌اند این راهکار را برای پیشبرد ایران در دوره‌ی گذار و به سرانجام رسانیدن آن پیش گرفتند. برجسته‌ترین متفکری که در صدر مشروطه این راهکار را در پیش گرفت میرزا ملکم‌خان بود. او در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی بیش از هر متفکر دیگر صدر مشروطه، چه در زمان حیات و چه پس از آن بر اندیشمندان و فعالان سیاسی تأثیر گذاشت.

هرچند با استقرار حکومت پهلوی و استقرار خط‌مشی شبه‌نوسازی، جامعه‌ی ایران در روند گذار دچار مشکلات بسیار شد اما در همان دوره و دوره‌ی بعد با استقرار جمهوری اسلامی در ایران بودند و هستند اندیشمندانی که یا در نظر گرفتن مرحله‌ی گذار تاریخی ایران به‌عنوان گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد راهکار از نوسازی به تجدید را راهکار راستین گذار شناختند و می‌شناسند. به علت کثرت این دسته اندیشمندان و تنوع آثارشان، در این جا به آثار و آرای این گروه اندیشمندان و پژوهشگران نمی‌پردازم.

- میرزا ملکم خان

میرزا مَلْکُم خان (۱۲۴۹-۱۳۲۶ ق/۱۸۳۱-۱۹۰۸ م) برجسته‌ترین و تأثیر-گذارترین متفکر و فعال سیاسی در دوره‌ای است که به نهضت مشروطیت انجامید. نخستین اندیشمندی بود که برای نوسازی سیاسی از بالا طرحی جامع تدوین کرد. اولین فعال سیاسی بود که به مفهوم نوین کلمه، فعالیت سیاسی سازمان یافته را در ایران تأسیس کرد. او نخستین روشنفکری بود که با پیش گرفتن برنامه‌ی نوسازی از پایین از ضرورت تأسیس مجلس شورای ملی برای مقابله با حکومت استبدادی و استقرار حکومت مشروطه‌ی پارلمانی سخن به میان آورد. در ایام سیاسی‌اش چنان بود که انگار نهضت مشروطیت در سال ۱۳۲۴ ق. از روی همان الگویی کلی‌ای پیش رفت که سال‌ها قبل از آن او در شماره‌ی بیست و دوم روزنامه‌ی قانون ترسیم کرده بود.^۱ انجمن‌های مخفی صدر مشروطه چه از نظر سازماندهی و چه از نظر اندیشه‌ی سیاسی، کم و بیش، زیر نفوذ فکری ملکم خان بودند. در نوشتن رسالات و روزنامه‌ی قانون نشری روان و عامه فهم را به کار گرفت که به «سبک ملکمی» شناخته شد. پیش و بیش از هر متفکر دیگری بر اندیشه‌ی بسیار مهم پیشرفت و ترقی اجتماعی تأکید کرد. تأکید او بر علم و تفکر علمی مثال‌زدنی است. شناخت او از جامعه‌ی ایران، شناخت او از ماهیت حکومت استبدادی و طرز کار آن، از اقشار و طبقات مردم و رابطه‌ی حکومت استبدادی و مردم وسیع‌تر و عمیق‌تر از هر متفکر دیگری در صدر مشروطه بود.

ملکم خان از انقلاب کبیر فرانسه و از مکتب تحصیلی سن سیمون و اگوست کنت و آرای سیاسی مستسکیو تأثیر پذیرفت؛ همچنان که از اومانسیم عصر روشنگری و لیبرالیسم انگلیسی. در کنار این‌ها تأثیرپذیری مستقیم او از برنامه‌های نوسازی عصر تنظیمات عثمانی به او کمک کرد تا طرح خود را برای نخستین رساله‌های سیاسی‌اش در موضوع برنامه‌ی نوسازی سیاسی - اجتماعی

۱. فریدون آدیت در کتاب *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران* بخش اول، صفحه‌ی ۳۲ این موضع را اعلام می‌کند.

تدوین کند. در دوره‌ی انتشار قانون نیز عمدتاً تحت تأثیر منابع اروپایی - مهم‌تر از همه، آرای اگوست کنت، متسکیو و نیز لیبرالیسم انگلیسی - به تدوین مبانی حکومت مشروطه اقدام کرد. توجهی که ملکم به علم دارد و علم را عامل اصلی پیشرفت و تفوق اروپا می‌داند متأثر امپیریسم و پوزیتیویسم اروپایی و محطوف به الگوها و قوانین علوم تجربی است و نه دانش فلسفی. همین گرایش است که می‌تواند با گرایش لیبرالی ملکم در عرصه‌ی سیاست و اقتصاد نیز دفاع جدی او از حقوق و آزادی‌های فردی هماهنگ گردد.

ملکم در دوره‌های متفاوت فعالیت خود، استراتژی‌ها و تاکتیک‌های متفاوتی را پیش گرفت. او از آغاز فعالیت سیاسی در سال‌های ۱۲۷۶-۱۲۷۷ ق. تا ماجرای امتیاز لاتاری (۱۳۰۷ ق) برنامه‌ی اصلاحات سیاسی از بالا را دنبال می‌کرد. با شروع انتشار روزنامه‌ی قانون در سال ۱۳۰۷ ق. تا به سلطنت نشست مظفرالدین شاه به سال ۱۳۱۴ ق. نوسازی سیاسی از پایین را به‌عنوان استراتژی فعالیت خود انتخاب کرد. از آن پس تا بعد از انقلاب مشروطه و تا پایان عمر در ۱۳۲۶ ق. او باز هم به دنبال کردن برنامه‌ی نوسازی سیاسی از بالا - البته با کیفیتی متفاوت نسبت به مرحله‌ی نخست - بازگشت.

الف: ملکم خان در دوره‌ی برنامه‌ی اصلاحات سیاسی از بالا (۱۲۷۶-۱۳۰۷ ق.)

ملکم خان در سال ۱۲۶۷ ق. پس از دوره‌ای تحصیل در فرانسه به ایران بازگشت. او تا پیش از عزل میرزا آقاخان نوری - که صدارتش حاکی از تسلط ارتجاع و استبداد در دوره‌ی پس از اصلاحات امیرکبیر بود - به‌عنوان مترجم و مدرس دارالفنون، عضو هیأت ایرانی در مذاکرات صلح پاریس بین ایران و انگلستان در سال ۱۲۷۲ ق. و مؤسس نخستین خط تلگراف در ایران در سال ۱۲۷۵ ق. شناخته شده و مورد توجه ناصرالدین شاه قرار گرفته بود. در پی عزل میرزا آقاخان نوری در سال ۱۲۷۵ ق. ناصرالدین شاه در اندیشه‌ی اقداماتی اصلاح‌گرا، مجلس یا شورای وزرای دولتی را تشکیل داد و مهندس میرزا

جعفرخان مشیرالدوله را به ریاست آن منصوب کرد. ملکم خان که در این دوره در ارتباط نزدیک با مشیرالدوله قرار گرفته بود، نخستین رساله‌ی سیاسی اش به نام **دقتر تنظیمات یا کتابچه‌ی غیبی** را نوشت و با واسطه‌ی میرزاجعفرخان برای ناصرالدین شاه فرستاد. در همین دوره بود که به تأسیس "فراموشخانه" با هدف سازماندهی نیروهای اجتماعی اصلاح طلب و نیز آموزش و سازمان دادن نخبگان به‌عنوان پشتوانه‌هایی برای پیشبرد برنامه‌ی اصلاحات سیاسی خود اقدام کرد. ملکم که می‌دانست حفظ فراموشخانه در چنان شرایط اجتماعی تا چه حد مشکل است تا آن جا پیش رفت که ناصرالدین شاه را به ریاست افتخاری آن برگزید. با این حال فراموشخانه به سرعت با موج مخالفت‌های درباریان، دیوان‌سالاران و نیز روحانیان محافظه‌کار مواجه و با دستور حکومت در ۱۲۷۸ ق. تعطیل شد. در سال ۱۲۸۰ ق. ناصرالدین شاه حکم به تبعید ملکم خان از ایران داد.

ملکم در پی کشاکش‌هایی که در دوره‌ی پس از تبعید، با حکومت داشت بالأخره با حمایت مستقیم میرزاحسین خان مشیرالدوله - که سفیر ایران در عثمانی بود - به مقام مستشار سفارت ایران در اسلامبول برگزیده شد. او این مقام را - البته با افت و خیزهایی - تا سال ۱۲۸۸ ق. حفظ کرد. در این سال میرزاحسین خان مشیرالدوله با عنوان "سپهسالار" به صدارت اعظم برگزیده شد. سپهسالار از برجسته‌ترین دیوانسالاران ایران و مستقیماً تحت تأثیر آرای اصلاح‌طلبانه‌ی ملکم خان بود. با انتخاب او به صدارت ملکم به شروع دوره‌ی دیگری در اصلاحات امیدوار شد. پس به دعوت سپهسالار به‌عنوان مشاور صدراعظم به ایران آمد تا او را در پیشبرد اصلاحات یاری دهد. ملکم که از مسیر تقلیس به ایران آمد به نظر آخوندزاده که به او هشدار داد از این سفر نصیبی جز شکست نخواهد بود، اعتنایی نکرد. اما در پی مدت کوتاهی و احتمالاً با دریافت این نکته که برنامه‌ی نوسازی سپهسالار در هجوم مخالفت‌ها و دشمنی‌ها جز به بن‌بست نخواهد انجامید حتی زودتر از آن که او برکنار شود در ۱۲۹۰ ق. از ایران رفت و در لندن در جایگاه سفارت ماندگار شد. با برکناری او از مقام سفارت در پی ماجرای لاتاری در سال ۱۳۰۶ ق. دوره‌ی نخست فعالیت سیاسی ملکم خان

پایان یافت.

ملکم‌خان در طول سی سال دوره‌ی نخست فعالیت سیاسی اش برنامه اصلاحاتی را به ایرانیان معرفی کرد که می‌توان از آن با عنوان "نوسازی از بالا" یاد کرد. برنامه "نوسازی از بالا"ی او در این دوره برخوردار از رویکردی بود که می‌توان از آن با "غربی‌سازی" (Westernization) یاد کرد.

ملکم‌خان از همان نخستین اثرش دفتر تنظیمات^۱ با تأکید بر عقبماندگی همه‌جانبه‌ی ایران و نیز روند رو به رشد تهاجم سلطه‌جویانه‌ی غرب، راه‌هایی ایران را مجبوز شدن به نهادها و تأسیسات سیاسی، اجتماعی، آموزشی، نظامی و... اقتصادی غربی می‌داند. او پیشرفت غرب را ناشی از وجود دو نوع کارخانه‌ی "صنعتی" و "انسانی" می‌شناساند و معتقد است هرچند ایرانیان تا حدودی با کارخانجات صنعتی غرب آشنا شده‌اند «لما از تدابیر و هنری که فرنگی‌ها در کارخانجات انسانی به کار برده‌اند، اصلاً اطلاع ندارند. ملکم هشیارانه این نکته را اعلام می‌کند که در چنان موقعیتی تجهیز ایران به "کارخانجات انسانی" - و یا درکل، "دستگاه دیوان" - در اولویت قرار دارد: «حال چیزی که در ایران لازم داریم... کارخانجات انسانی است: مثل کارخانه‌ی مالیات، کارخانه‌ی لشکر، کارخانه‌ی عدالت، کارخانه‌ی علم، کارخانه‌ی امنیت، کارخانه‌ی انتظام و غیره»^۱

اما در چگونگی کسب این نهادها و تأسیسات سیاسی - اداری مدرن غربی است که ملکم‌خان برای نخستین‌بار در ایران نظری را مطرح می‌کند که از سوی فریدون آدمیت "اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی" دانسته شده است. در ارتباط با چنین نهادها و تأسیساتی بر این نظر است که «هرگاه بگوئیم ما اینها را داریم، سهو غربی خواهیم کرد و اگر بخواهیم ما خودمان بنشینیم و این نوع کارخانجات اختراع بکنیم، مثل این خواهد بود که بخواهیم از پیش خود کالسکه‌ی آتشی بسازیم»^۲ همین نظر را به‌طور صریح‌تر چنین بیان می‌کند:

۱. پسین، ص ۲۹.

۲. پیشین، ص ۲۹.

همان طوری که تلفراف را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، به همان‌طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت ولیکن چنان که مکرر عرض کرده‌ام و باز هم تکرار خواهم کرد، هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خود اختراع نمایید، مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلفراف را از پیش خود پیدا نمایید!

ملکم‌خان با این نوع برخوردش نشان می‌دهد که از چگونگی "اخذ تمدن فرنگی" - یعنی از روند "غربی‌سازی" و نه روند نوسازی جامعه‌ی غیرغربی - متناسب با آن شرایط مراحل نخستین روند دوره‌ی گذار، درکی ساده‌انگارانه و جزمی دارد. دست‌کم به دو دلیل چنین درکی ساده‌انگارانه و جزمی است: اول این که اگر بتوان دستگاه تلگراف را بدون زحمت خرید و در طهران نصب کرد، اما حفظ و توسعه‌ی شبکه‌ی تلگراف در یک جامعه‌ی غیرغربی به سادگی عملی نیست. چرا که تکنولوژی از یک سو فرهنگ خاص خود را دارد و برای تداوم‌اش به فرهنگ متناسب با خود نیازمند است؛ و از سوی دیگر در قلمروی که رواج می‌یابد آن فرهنگ خاص را می‌پراکنند. بنابراین ورود و گسترش تکنیک غربی در جامعه‌ی غیرغربی همواره با تنش و تعارض همراه بوده و هست. دوم این که "اصول نظم" غرب، دستگاه تلگراف نیست که با خریدن آن بتوان آن را تصاحب کرد. "اصول نظم" غرب حتی در همان حدی که مورد نظر ملکم است یعنی نهادها و تأسیسات سیاسی - اداری و نیز تنظیمات به معنای قانون‌مداری و، دست‌کم، تنظیم حکومت، برآمده‌ی زیرساخت‌های اقتصادی - اجتماعی معین و نیز تجلی فرهنگ و تمدن مدرنیته‌ی غربی است. به همین دلیل "اصول نظم" غرب، برای جامعه‌ی غیرغربی، خریدنی و تصاحب‌کردنی و یعنی تقلیدپذیر نیست. باید آن را در جامعه‌ی غیرغربی بازتولید کرد. و اصلاً همه‌ی سختی و پیچیدگی دوران گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد برای جوامع غیرغربی از همین بازتولید کردن فرهنگ و تمدن غرب بر زمینه‌ی فرهنگ و تمدن غیرغربی ناشی می‌شود.

ملک‌خان در برنامه‌ی نوسازی سیاسی از بالا و با اولیوی که به درستی برای منتظم یا قانونمند کردن حکومت موجود قابل می‌شود، در دفتر تنظیمات نظرش را در مورد حکومت مناسب برای ایران اعلام می‌کند. نخست حکومت‌ها را به دو نوع «جمهوری» و «سلطنت» تفکیک می‌کند و سپس می‌گوید «سلطنت دو ترکیب دارد: در هر حکومتی که هم اختیار وضع [قانون] و هم اختیار اجرای قانون در دست پادشاه است، ترکیب آن حکومت را سلطنت مطلق گویند مثل سلطنت روس و عثمانی و در حکومتی که اجرای قانون با پادشاه و وضع قانون با ملت است، ترکیب آن حکومت را سلطنت معتدل می‌نامند. مثل انگلیس و فرانسه. او سپس «سلطنت مطلق» را نیز دو نوع می‌داند: «یکی سلطنت مطلق منظم و دیگری سلطنت‌های مطلق غیرمنظم. در سلطنت مطلق منظم مثل روس و نسه [اتریش] و عثمانی اگرچه پادشاه هر دو اختیار حکومت را کاملاً به دست خود دارد ولیکن به جهت نظم دولت و حفظ قدرت شخصی خود این دو اختیار را هرگز مخلوط هم استعمال نمی‌کنند... در سلطنت‌های مطلق غیرمنظم فرق این دو اختیار را نفهمیده‌اند و هر دو را مخلوط هم استعمال می‌کنند.»^۱

با این نوع تفکیک میان حکومت‌هاست که ملک‌خان با تأکید بر این که «اجرای حکومت ایران بر قانون است»^۲ نوع حکومت مناسب برای ایران را «سلطنت مطلق منظم» اعلام می‌کند. با این پیشنهاد، او هرچند مطلقیت قدرت را می‌پذیرد اما آن را منظم و مبتنی بر قانون می‌خواهد. یعنی خودکامگی آن را طرد می‌کند. ملک‌خان در تلاش نوسازی سیاسی از بالا بود مهم‌ترین عامل برای پیشبرد برنامه‌اش را جلب حمایت ناصرالدین شاه می‌دانست. او کوشید تا با اثبات این که «سلطنت مطلق غیرمنظم» از طریق ایجاد و گسترش هرج و مرج، اقتدار سرور مستبد را نابود می‌کند نظر مساعد ناصرالدین شاه را به طرح نوسازی‌اش جلب کند. به همین منظور به درستی تأکید می‌کند که در سلطنت‌های مطلق غیرمنظم «در ممالک آسیا» به علت تداخل و اختیار وضع

۱. پیشین، ص ۳۲.

۲. پیشین، ص ۱۸.

قانون و اجرای آن یعنی تداخل «اجرای حکم و عمل تعیین قاعده‌ی اجرا... وزرا حکم پادشاه را مجری داشته‌اند، موافق هر قاعده که خود خواسته‌اند و به واسطه‌ی اجتماع این دو عمل هم مانع [نظم دستگاه] حکومت بوده و هم اغلب اوقات سلاطین را مطیع اراده‌ی خود ساخته‌اند.»^۱ ملکم نخستین متفکر ایرانی عصر نوسازی بود که از منظر اندیشه‌ی سیاسی دریافت که استبداد و هرج و مرج از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر اند و نشان داد برای رفع هرج و مرج باید از طریق قانون‌مدار کردن حکومت، با خودکامگی آن مقابله کرد. او به تکرار بر وحدت استبداد و هرج و مرج تأکید می‌کند تا بتواند حکومت منتظم یا مبتنی بر قانون را جایگزین بی‌قانونی حکومت خودکامه کند. با ادراکی وسیع از سازوکار حکومت استبدادی می‌نویسد: «هیچ پادشاهی در تنظیم دولت خود به قدر اعلیحضرت شاهنشاهی احکام صادر نکرده است، لیکن احکام هیچ پادشاهی مثل احکام دولت ما بی‌اثر و بی‌عمل نمانده است.»^۲

ملکم که در پی استقرار حکومت منتظم است، تعریف قانون و شرط لازم آن را در چارچوب این نوع حکومت قرار می‌دهد. می‌نویسد: «هر حکمی که موافق قرار معین از دستگاه قانون صادر شود، آن حکم را قانون می‌گویند و لازمه‌ی قانون این است که حکماً از دستگاه قانون صادر شود. بنابراین آن قراری که پادشاه یا فلان وزیر یا فلان حکیم بنویسد، آن قانون نخواهد بود. در صورتی هم که بهتر از جمیع قوانین روی زمین باشد، بهتر از جمیع احکام، مجری شود، باز قانون نخواهد بود. متعاش حکم خوب خواهد بود... قانون باید از دستگاه قانون صادر بشود.»^۳ ملکم‌خان با درایت سیاسی بسیار بر این نظر است که در حکومت استبدادی اگر هم قاعده‌ای یا قراری یا حکمی به نام «قانون» به رسمیت شناخته شود اما از آن‌جا که دستگاه قانونگذاری و دستگاه اجرای قانون از یکدیگر جدا و متمایز نیستند، ما با حکومت مبتنی بر قانون یا حکومت قانون‌مدار مواجه نیستیم. او با تأکید هرچه بیشتر بر الزام متابعت از قانون تا حکومتی قانونی

۱. پیشین، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۲. پیشین، ص ۳۳.

۳. پیشین، صص ۱۱۵-۱۱۶.

تأسیس شود نوشت: «هر قانونی که به تصدیق و امضای اقدس همایون می‌رسد مثل مرگ باید بر هرکس مسلط باشد و مخالفت آن حتی بر خود پادشاه باید حرام باشد.»^۱ ملکم با چنین اهمیتی که برای قانون قایل می‌شود در این مرحله از فعالیت خویش است که دستگاه قانونگذاری را «مجلس تنظیمات» می‌نامد:

معایب حکمرانی ایران و شکوه سلطنت فرنگ، در اداره اختیاری و در اداره قانونی است... فرق آسیا و فرنگ در فرق این دو نوع اداره است. اداره قانونی [یعنی معجزات] ترقی فرنگ، اداره اختیاری یعنی عظمت خرابی‌های آسیا. در این صفحات فرق این دو اداره را هرگز ملتفت، در نبوده‌اند... مادامی که حکمرانی ما با اداره قانونی خود [نباشد] تغییر وضع هر قدر اهتمام نمایم باز لامحاله، همان خواهیم بود که همیشه بوده‌ایم. به جهت حصول اداره قانونی چه باید کرد؟ بنیان اداره قانونی را مجلس تنظیمات می‌گویند، باید مجلس تنظیمات برپا کرد.^۲

ملکم خان در طول سی سال دوره نخست فعالیت سیاسی‌اش پیوسته می‌کوشید تا ناصرالدین شاه را به قانونمند کردن حکومت ترغیب کند. او در دوره سفارتش در انگلستان با رویکردی که همچنان متأثر از «غربی‌سازی» است اما با دریافتی ژرف از وضع پریشان ایران به شاه نوشت: «شکی نیست که ذات مقدس اعلیحضرت شاهنشاهی... بهتر از هر حکیم می‌دانند که اقتضا و شرایط حکمرانی این ایام از عقاید و رسوم سابق به چه حد دور و خارج افتاده است... حال دیگر همه کس فهمیده است که آن جزئیات بی‌معنی و آن تقلیدهای بچه‌گانه که ما در ایران به اصطلاح خود تنظیمات می‌گفتیم هیچ دخلی به مطلب نداشته است. تنظیم دول و ترقی این عهد چنان که بندگان عالی‌خوب می‌دانند مثل حرف و نحو غربی و مثل قواعد هندسی مبنی بر اصول معین و مقدسه در جزئی و کلی مطابق روح اسلام و موافق مصلحت پادشاه و رعیت هر مملکت است. نکته‌ای که در این مدت به هیچ‌طور نتوانستم بیان نمایم

۱. ملکم خان، رساله کسب‌طوسیون، به کوشش هما ناطق، گاهنامه‌ی الفبا، شماره‌ی ۵

۲. مجموعه‌ی رسایل، همان، صص ۷۸-۷۹.

چاپ پاریس، ۱۳۶۳، ص ۲۶.

این است که اجرای این اصول مقدسه صدمرتبه آسان‌تر از اجرای آن فروعات مضره است که اولیای دولت ما در این چهل سال عمر و خزانه‌ی ایران را صرف آن‌ها کردند. خلاصه‌ی مطلب یکی و مسئله همان است که بصیرت کامله‌ی ملوکانه قطعاً تا به حال تصدیق فرموده است یا باید آن اصول مقدسه را موافق قاعده و از روی عزم درست تماماً مجرا داشت یا باید از روی تسلیم و رضا مهیای سیل وقوعات شد.^۱

ملکم خان در پیشبرد برنامه‌ی اصلاحی خود هم با مخالفت شاه و کارگزاران حکومت استبدادی و مجموعه‌ی نیروهای اجتماعی سستی و محافظه‌کار مواجه بود و هم با موامنی که از جانب مجموعه‌ی فرهنگ سستی - به ویژه فرهنگ سیاسی - در برابر برنامه‌ی او قرار می‌گرفت. در مورد نخست تا مخالفت‌ها را دفع کند به‌طور مثال می‌گفت که مجلس تنظیمات موردنظر او غیر از پارلمنت و مجلس ملی است.^۹ در مورد دوم نیز می‌باید در تعامل با فرهنگ سستی - که در اساس فرهنگ دینی بود - قرار می‌گرفت.

ملکم از همان آغاز فعالیت‌اش با فرهنگ دینی مستولی بر جامعه به تعامل مصلحت‌بینانه‌ای پرداخت همان تعاملی که از سوی عمده‌ی متفکران تجدیدطلب در جوامع اسلامی پیش گرفته می‌شد و بر این ادعا استوار بود که اصلاً اندیشه‌های‌شان ریشه در تعالیم اسلامی دارد و یا دست‌کم این است که میان آن اندیشه‌ها و این تعالیم سازگاری و تطابق کامل وجود دارد. به‌طور مثال ملکم خان در همین دوره‌ی نخست فعالیت‌اش در رساله‌ی دفتر قانون در توضیح این که قوانین پیشنهادی‌اش برای تضمین امنیت جانی مخالف شرع اسلام نیست می‌نویسد: «از اظهار این معانی نباید چنان استنباط کرد که مقصود من تغییر احکام شریعت اسلام است. حاشا وکلا، جمیع فقرات ضمانت جانی در شریعت مطهره‌ی اسلام بر وجه اکمل وضع شده است و الان کاری که داریم این است که بر جمیع احکامی که در باب ضمانت حقوق جانی در احادیث متفرق

۱. رسائل و مکاتبات ناظم‌الملک - کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه‌ی عکسی،

شماره‌ی ۶۴۴۶، ورقه‌های ۱۴۴ و ۱۴۵.

۹. مجموعه‌ی رسائل، همان، ص ۸۲، زیرنویس.

است به همان طریقی که دَوْل فرنگ این مطالب را ترتیب داده و قرآن دولت خود ساخته‌اند، ما نیز باید رسماً ترتیب داده مبدل به قوانین دولتی بسازیم.^۹ ادعاهایی از این دست که او در آغاز فعالیت سیاسی‌اش در مورد سازگاری میان اصول و ارزش‌های فرهنگ و تمدن غرب از یک‌سو و احکام و معتقدات اسلامی از سوی دیگر ابراز می‌کرد برای پیش از پنجاه سال - البته با تأکیدهای کم و بیش متفاوت - تکرار شد. نمونه‌ی دیگر این که وقتی ملکم به‌عنوان وزیر مختار ایران به لندن رفت در ۱۲۹۳ ق. در گزارشی به وزارت امور خارجه نوشت:

ما چند نفر مأمور که در خارج هستیم... به هزار دلیل باید عرض نمایم که علوم و تدابیر این اوقات و شرایط بقای دَوْل به هیچ‌وجه ربطی به رسوم عهد خاقان مغفور ندارد و با هزار دلایل باید اصرار نمایم که اگر این علوم و این تدابیر را اخذ نماییم زندگی ما محال خواهد بود... اولیای ما به جهت عذر این رفتار خود [یعنی نپذیرفتن اصول جدید علم سیاست] دو جواب رسمی در جیب خود همیشه حاضر دارند. اولاً می‌گویند سه هزار سال است دولت ایران با همین رسوم داخله خود زنده بوده است و بعد از این هم با همین رسوم در کمال خوبی می‌تواند باقی بماند... جواب دیگر اولیای دولت ما این است که می‌گویند خلق ایران مسلمان هستند و تمکین نخواهند کرد که ما این اصول جدید را اخذ نمایم.

این حرف را هرگاه بشکافیم می‌بینیم لغوت‌تر از این مضمونی نمی‌توان اختراع کرد. در اصول ترقی کدام نکته‌ای است که مخالف شریعت اسلام باشد. اسلام یعنی ترقی دنیا، اسلام یعنی آسایش خلق، هر ترقی که در دنیا هست همه مطابق و همه ملازم اسلام است. از رسوم عوام خارجه آنچه بلاحرف خلاف اسلام است همه را در ایران جاری کرده‌ایم و آن تدابیر پاک که محرک ترقی دنیا و از هر جهت مطابق اسلام و بلکه حاصل اسلام است آنها را نهمیده محض پوشاندن عدم علم خود منافی اسلام و

مکروه خلق خود قلم داده‌ایم....

چیزی که لازم است این است که خود را هر ساعت مخترع تدابیر مملکت‌داری قرار ندهیم و همان تدابیری که جمیع دول منتظمه بلااستثنا قبول کرده‌اند و از هر جهت مطابق شریعت اسلام و موافق آرزوی خلق ایران است آنها را... قبول و مجرا بداریم.^۱

این بخش از گزارش او را به تفصیل آوردم تا مشخص شود او حدوداً پانزده سال پیش از آن که با انتشار روزنامه‌ی قانون، برنامه‌ی نوسیاسی سیاسی از پایین را پیش بگیرد در توجیه نسبت برنامه‌ی نوسازی از بالای خود با تعالیم و احکام اسلامی و نیز شیوه‌ی گفتگو با روحانیت شیعه به همان تدابیری اندیشیده بود که در قانون با تأکید و رنگ و لعاب بیشتری به کار برد. در عین حال، همان‌طور که در بخش آخر نقل قول بالا آمده است، ملکم پیروی از غرب را همچون اصل کلیدی راهکار سیاسی خویش در این دوره‌ی فعالیت‌اش مطرح می‌کند. در این دوره است که او آشکارا اعلام می‌کند.

علما و مهندسين فرنگستان چنان که کارخانجات صنایع خود را به اعلا درجه کمال رسانده‌اند، کارخانه دولت خود را به همان نسبت ترقی داده‌اند...

نظم دستگاه دولت مثل زبان عربی صرف و نحو و قوانین معین دارد. اگر واقعاً طالب نظم دستگاه دولت خود هستیم، باید این صرف و نحو دولتی را از روی صدق عقیده قبول و قوانین آن را بدون چون و چرا متابعت نمایم.^۲

ملکم نظم دستگاه دولتی را همچون "صرف و نحو" تغییرناپذیری در نظر می‌گیرد که صرفاً می‌باید از آن "بدون چون و چرا" متابعت کرد. این امر بیانگر رویکرد غربی‌سازی به ساختار سیاسی است. او گرایش خود به غربی‌سازی را به این صورت نیز ابراز می‌کند که در پی بیان تیزبینی‌اش به این که «انوار فرنگ مثل سیل به ممالک اطراف هجوم دارند» بلافاصله نتیجه می‌گیرد «هر قدر که ممر این

۱. رسائل و مکتوبات ناظم‌الملک، همان، ورقه‌های ۱۶۴ تا ۱۶۷.

۲. مجموعه‌ی رسائل، صص ۲۰۵-۲۰۶.

سیل را زیادت‌تر باز نمایم، از فیوض ترقی یورپ بیشتر بهره خواهیم برد.^۱ هرچند در اندیشه‌ی سیاسی ملکم‌خان در این دوره‌ی نخست فعالیت‌اش می‌توان گرایش به غربی‌سازی را به وضوح تشخیص داد. در این ارتباط اشاره به دو نکته لازم است:

اول این که ملکم‌خان با ادراکی کاملاً صحیح، تقلید صرف از فرهنگ و تمدن غرب را تقلید از ظواهر و به قول خود، «فروعات» آن می‌داند و نه از «اصول» آن که مورد نظر خودش است. می‌گوید: «به اعتقاد من یکی از سبب‌های خبط وزرای ما آن است که خیال می‌کنند اخذ اصول نظم بنا آن حالت دولت، مشکل و مخالف طبع ملت خواهد بود. متصل می‌گویند: این‌جا ایران است، باید کم‌کم پیش رفت و باید از جزئیات ابتدا کرد. هیچ شکی نیست که باید به تدریج حرکت نمود. اما ابتدا از جزئیات گرفتن کمال خبط است. این را نفهمیده‌اند که ایشکال اجرای فروعات، هزارمرتبیه بیشتر از ایشکال اجرای اصول است. محققاً بدانید که... عمده ایشکال اجرای اصول در فهمیدن معنی اصول نظم است. و مادامی که اولیای دولت معنی اصول نظم را نیافته‌اند جمیع تدابیر ایشان بی‌ثمر و عمر آن دولت در تقلید فروعات ضایع خواهد شد.»^۲

این اندیشه‌ها بیانگر ادراک عمیق ملکم از چگونگی مواجهه با فرهنگ و تمدن غرب است. او صرفاً از این انتقاد نمی‌کند که دیوانسالاری حکومت فقط در ظواهر به تقلید از غرب پرداخته است. ملکم علت چنین امری را توضیح می‌دهد: نفهمیدن اصول و مبانی سیاست نوین غرب به گونه‌ای که در آن نخستین مراحل روند گذار ممکن بود برای ما مطرح شود، و نیز ناتوانی در اخذ و اجرای این اصول و مبانی. این نکته اهمیت دارد که همین توجه نشان دادن او به اصول و ارزش‌ها است که به‌طور اجتناب‌ناپذیری به تعدیل رویکرد غربی‌سازی می‌انجامد. وقتی اصل و هنجار تغییر دانسته و پذیرفته شود چگونگی انتخاب و اجرای تغییر، خودبه‌خود توجه را به شرایط موجود جامعه جلب می‌کند. با مثال مشخصی می‌توان این نکته را توضیح داد. گفتیم که ملکم‌خان فقط وقتی برای

۱. پیشین، ص ۹۴.

۲. مجموعه‌ی رسایل، صص ۶۹-۷۰.

دستورالعملی ارزش قانون قایل می‌شود که از دستگاه قانون صادر شده باشد. پس او عمدتاً به تأسیس نهاد یا دستگاه قانونگذاری در ایران می‌پردازد. آنچه را که در این مرحله‌ی فعالیت‌اش، "مجلس تنظیمات" می‌خواند. (او در مرحله‌ی سیاست‌نوسازی از پایین خواهان تأسیس "مجلس شورای ملی" شد.) او از "اصول نظم" دستگاه سیاسی غرب، برخوردار می‌شود. از دستگاه قانون را فرامی‌گیرد و تأسیس آن را در اولویت برنامه‌ی اصلاحات سیاسی‌اش قرار می‌دهد؛ نه این که صرفاً این یا آن قانون غربی را به همان صورتی که در غرب تدوین و اجرا می‌شده مقلدانه اخذ کند و بخواهد آن را در ایران به اجرا گذارد.

- دوم این که ملکم در این دوره‌ی نخست فعالیت‌اش نیز به غربی‌سازی مطلق باور نداشت و هرچه پیشتر آمد از غربی‌سازی بیشتر فاصله گرفت. به‌طور مثال با توجه به این که "بانک" نهادی غربی است او در مذاکره درباره‌ی تشکیل بانک در صحبت با دولتمردان کابینه‌ی مشیرالدوله سپهسالار و به منظور ترغیب آنان به تأسیس بانک، پس از کسب موافقت شرکت‌کنندگان در مذاکره با تأسیس بانک، می‌گوید:

- هنوز بانک نداریم و می‌خواهیم بانک بسازیم. اول باید تحقیق کنیم که سایر دول چه‌طور بانک ساخته‌اند. مقصود این نیست که ما هم مثل دولت عثمانی بسازیم. مقصود این است که قبل از اختیار بانک اول ببینیم سایر دُول در این باب چه کرده‌اند...

- آنچه تا به حال گفتیم همه بدون کم و زیاد اصول بانک پاریس و مطابق اصول سایر بانک‌های فرنگستان است. چون دولت عثمانی از سایر دُول بیشتر به ما مناسبت دارد خواستیم اول از شرایط بانک آن دولت اطلاع حاصل نماییم. از این اطلاعات چه ضرر خواهید دید؟...

- این مسئله مثل آن است که بخواهیم لشکر خود را بر قانون جدید ترتیب بدهیم، چه باید بکنیم. بدیهی است که اول باید ترتیب لشکر روس و عثمانی و فرانسه و پروس را تحقیق نماییم. پس از کسب اطلاعات لازمه آن وقت بگویم ترتیب لشکر فلان دولت از برای ما خوب نیست و وضع قشون ما باید فلان‌طور باشد. پس خواندن قرانامه‌ی عثمانی محض

اطلاع است.^۱

ب: ملکم خان در دوره‌ی فعالیت نوسازی سیاسی از پایین (۱۳۰۶-۱۳۰۷ ق.)

در هنگام سفر سوم ناصرالدین شاه به اروپا در سال ۱۳۰۶ ق. ملکم خان امتیاز لاتاری را از او گرفت. پس از بازگشت شاه به ایران، ملکم فرمان نسخ امتیاز لاتاری را نپذیرفت و پنهان داشت و با تقلب، دهها هزار پوند کلاهبرداری کرد. پس در همان سال از سفارت مغول شد. ملکم خان با عزل از سفارت رودروری رژیم قرار گرفت. از زمان عزل تا انتشار اولین شماره‌ی روزنامه‌ی قانون در اول رجب ۱۳۰۷ ق. مقالاتی در روزنامه‌های انگلیسی علیه حکومت ایران می‌نوشت.^۲ با انتشار روزنامه‌ی قانون و عمدتاً از طریق آن بود که ملکم خان در دوره‌ی دوم فعالیت خویش به نوسازی سیاسی از پایین روی آورد، ملکم خان به درستی تشخیص داده بود: «جنبشی در سراسر ایران محسوس است.» هنوز دوسال از انتشار روزنامه‌ی قانون نگذشته بود که نهضت تنباکو ایران را لرزاند. این جنبش به خاطر شکست و به بن‌بست رسیدن دهها تلاش برای اصلاحات بود. حال جنبش، جنبش نوسازی از پایین بود. ملکم با همان اعلام هدف انتشار روزنامه و یا «مأموریت خاص» یعنی «انتشار حقایق، ترتیب اتفاق، طلب قانون و امداد مظلومین»^۳ نشان می‌داد رویکردی متفاوت از مرحله‌ی پیشین را در عرصه‌ی فعالیت سیاسی برگزیده است. فعالیت سیاسی او در وجه عملی علاوه بر روزنامه‌ی قانون، تلاش برای «ترتیب اتفاق» و یعنی سازماندهی مردم را نیز

۱. مجموعه‌ی رسائل - صص ۲۲۲-۲۲۳. حدوداً صدسال پس از تلاش ملکم برای تأسیس بانک این نظر ابراز شده است که: «اولین ردپای استعماری که وارد ایران شد بانک بود و اولین کسی که طرح کرد که بانک را بگذارد بیاید، یک روشنفکر متجدد ضد مذهبی فرنگی مآب بوده - میرزا ملکم خان - و اولین کسی که در برابر همین پدیده ایستاد سیدجمال‌الدین بود که از همین جامعه بود.» (شریعتی، علی، مجموعه‌ی آثار، جلد ۱۶، ص ۳۲۱. به نقل از: میرآخوری، قاسم و شجاعی، حیدر، اشخاص در آثار دکتر شریعتی، انتشارات فردوسی، ۱۳۷۵، ص ۷۰۴).

۲. راین، اسماعیل، میرزا ملکم خان، صفی‌علیشاه، ۱۳۰۵، ص ۱۱۲.

۳. روزنامه‌ی قانون، شماره‌ی ۲.

دربر می‌گرفت. ابزار این "ترتیب اتفاق" نیز در این مرحله‌ی نوسازی از پایین، "مجمع آدمیت" به‌عنوان هسته‌های سیاسی برای سازماندهی مردم در مقابله‌ی شان با حکومت بود. مجمع آدمیت نخستین سازماندهی سراسری فعالیت سیاسی در ایران بود.

در این دوره‌ی فعالیت سیاسی است که هدف اصلی سیاسی ملکم از تأسیس حکومت منتظم یا حکومت مبتنی بر قانون به حکومت مشروطه‌ی پارلمانی تغییر می‌یابد. این مهم‌ترین ویژگی این دوره‌ی فعالیت است که بیانگر رویکرد او به سیاست نوسازی از پایین است. این تخییر استراتژی سیاسی در تمام موضعگیری‌های او بروز می‌یابد. به‌طور مثال اگر او در دفتر تنظیمات، قانون را بروز اراده‌ی شاهنشاهی و برآمده‌ی مصلحت عامه می‌دانست اما در همین شماره‌های نخستین روزنامه در تعریف قانون می‌نویسد: «قانون عبارت است از اجتماع قوای آحاد یک جماعت به جهت حفظ حقوق عامه.»^۱ این جا دیگر سخنی از اراده‌ی شاهنشاهی در میان نیست.

ملکم روند نظریه‌پردازی حکومت مشروطه‌ی پارلمانی‌اش را با درخواست تأسیس "مجلس شورای ملی" - که نخستین بار در شماره‌ی ششم قانون مطرح شد - شروع کرد. او همچنان که در انتشار قانون پیش می‌رفت نظریه‌ی حکومت پارلمانی‌اش را منسجم‌تر و آشکارتر تدوین می‌کرد. در شماره‌ی هجده قانون برنامه‌ی نوسازی سیاسی خود را بر محور "مجلس شورای کبرای ملی" با دست‌کم هفتاد نفر از "مجتهدین بزرگ و فضلالی ملت" به اضافه‌ی "مجلس وزرا"، به‌عنوان قوه‌ی مجریه، مطرح کرد. ملکم در موضوع ارتباط این دو مجلس می‌نویسد: «همهٔ وزرا باید در حضور مجلس شما [مجلس شورای ملی] مسئول باشند. یعنی مجلس شما حق خواهد داشت که هر وزیری که در ادارهٔ امور دولت بر خلاف قانون حرکتی کرده باشد او را به مقام محاکمه بیاورد و پس از اثبات تقصیر او را موافق قانون تنبیه کند.» دیگر این که: «دخل و خرج دولت باید تماماً به اطلاع و به اجازهٔ مجلس شما باشد... این اختیار جمع و خرج خزانه را اصل

۱. روزنامه‌ی قانون، شماره‌ی ۲.

اساس نظام ایران بدانید.» در طرح حکومتی که ملکم پیشنهاد می‌کند مجلس شورای ملی از نظر اهمیت سیاسی در صدر قرار می‌گیرد. می‌نویسد: «هیچیک از جنابان شما از برای هیچ حرفی که در این مجلس زده باشد ابدأ نباید مورد مؤاخذه بشود مگر به حکم آن قواعد که شما خودتان معین و مقرر کرده باشید. به هیچیک از جنابان شما در صورتی هم که مقصر باشید احدی نباید دست بزند مگر به اجازه مخصوص مجلس شما.» در پایان می‌آورد: «بدیهی است که هر طرح ملی باید بر حقایق اسلام و بر تربیت آدمیت باشد.»^۱

ملکم در شماره‌ی بیست و چهارم قانون برای نخستین بار از لزوم ایجاد سه قوه‌ی متمایز از هم در ساختار حکومت پیشنهادی‌اش سخن گفت. او بالأخره در شماره‌ی بیست و پنجم قانون بود که مسئله‌ی انتخاب نمایندگان مجلس شورای ملی از سوی مردم را مطرح کرد. اگر ملکم خان در دوره‌ی نخست فعالیت خود «مجلس تنظیمات» را برای مستظم کردن حکومت پیشنهاد و آن را تماماً به اراده‌ی پادشاهی وابسته کرد در مرحله‌ی بعد «مجلس شورای ملی» که نمایندگان منتخب مردم بودند را در مرکز برنامه‌ی نوسازی‌اش قرار داد. اولی رویکرد نوسازی سیاسی از بالا بود با هدف ایجاد حکومت مرکزی مقتدر و دومی رویکرد نوسازی سیاسی از پایین که هدف اصلی‌اش تأسیس حکومت مشروطه‌ی پارلمانی بر بنیان اندیشه‌ی جمهوری خواهی است.

با چنین رویکردی به حکومت مشروطه‌ی پارلمانی، ملکم خان عمدتاً از طریق روزنامه‌ی قانون به تبلیغ مبارزه با حکومت قاجاریان پرداخت. به‌ویژه پس از جنبش تنباکو بود که او در قانون سیمای یک شورش را به خود می‌گیرد و تاکتیک و استراتژی مبارزه‌ی مستقیم با رژیم و برای ایجاد تغییرات اساسی در ساختار سیاسی را تدوین می‌کند. در همین راستا او شیوه‌هایی را پیش گرفت که در جامعه‌ی ایران تازگی داشت. ملکم در شماره‌ی دوازدهم قانون با ترغیب مردم برای مالیات ندادن، مردم را به مبارزه‌ی منفی و نافرمانی مدنی فراخواند. این شیوه‌ای بود که در چنان اوضاع و احوالی حتی اگر حکومت برای اخذ مالیات به

۱. روزنامه‌ی قانون، شماره‌ی ۱۸.

اعمال فشار متوسل می‌شد باز هم به تقابل‌جویی بیشتر مالیات‌دهندگان با حکومت می‌انجامید. ملکم با این که در قانون، مروج تحرکات انقلابی نبود با این حال برای برانگیختن مردم به مبارزه، گاه می‌نوشت: «به جهت رفع این جانوران که بر همه ما حمله آورده‌اند دیگر نه سجع به کار می‌خورد نه قافیه. در این وقت تنگ از برای کشف حقایق عوض قلم‌موی، گرز آهنین لازم داریم.»^۱ و یا «ترقی دولت همه جا از همت اعتراض بوده نه از سکوت نامردی. یا باید بیمیریم یا باید صاحب حقوق زندگی باشیم.»^۲

ملکم‌خان برای پیشبرد مبارزه با قاجاریان به تأسیس تشکیلاتی به نام «مجامع آدمیت» اقدام کرد. او برای این تشکیلات، مسلکی را معرفی کرد که «مرام آدمیت» نامید. منشأ مرام آدمیت ملکم اومانیسم اروپایی و مشخصاً آزادی اومانیستی آگوست کنت بود. در این دوره بود که او با هدف ترویج و تبلیغ «مرام آدمیت» و نیز تحکیم و گسترش سازماندهی «مجامع آدمیت» رسالاتی نوشت. اصول آدمیت رساله‌ای است عمدتاً در موضوع شرح و تبیین «مرام آدمیت». در حالی که حجت و مفتاح و توفیق امانت عمدتاً به موضوع ترغیب مردم و مشخصاً روحانیت مسترفی به عضویت در مجامع آدمیت و نیز شیوهی سازماندهی مجامع آدمیت می‌پردازند. به همین دلیل او دو رساله‌ی حجت و مفتاح را در قانون منتشر کرد. ملکم که مکرراً بر «اتفاق» و اتحاد مردم در مبارزه علیه حکومت تأکید می‌کرد و مجامع آدمیت را اصلاً «دستگاه اتفاق ملی» نامید، به‌طور مثال در رساله‌ی مفتاح بر این تأکید می‌کند که خداوند شرط سعادت آدمی را بر «مجاهدت خود آدم گذاشته» است. او بر پایه‌ی این باور پذیرفتنی برای خوانندگان، شیوهی کسب سعادت را در پی انتقادی از رفتار اجتماعی ایرانیان اتحاد مردم اعلام می‌کند: «خلق این مملکت مدت‌ها غافل از این شرط سعادت، عوض این که علو مقامات خود را از اجتهاد آدمیت بخواهند، جمیع ترقیات دنیا را از معجزات آسمانی منتظر بودند و اگر گاهی به تحریک جوهر ذاتی در اصلاح امور خود اراده‌ی حرکتی می‌کردند، چون از شرایط اتفاق به کلی

۱. روزنامه‌ی قانون، شماره‌ی ۲۳.

۲. روزنامه‌ی قانون، شماره‌ی ۲۰.

بی‌خبر بودند عوض این که قوای جماعت را به تربیت آدمیت در یک قدرت واحد، اسباب نصرت قرار بدهند، خون و مال ملت را در اقدامات بی‌ربط اسباب مزید اسارت عامه می‌ساختند.^۱

ملکم‌خان برای ایجاد وسیع‌ترین ائتلاف از نیروهای اجتماعی ناگزیر بود که بخش مترقی روحانیت را به طرفداری از برنامه‌ی نوسازی سیاسی خویش که اساس آن، حکومت مشروطه‌ی پارلمانی بود، جلب کند. برای این کار او ناچار بود ادعا کند که برنامه‌ی نوسازی سیاسی او با مبانی و احکام اسلام سازگاری دارد و یا دست‌کم این که با این‌ها می‌بایست ندارد. ملکم برای نشان دادن این سازگاری یا فقدان می‌بایست، نخست می‌کوشد تمایزی قابل شود بین اسلام متحجرانه و اسلام ترقی‌خواهانه‌ای که مدعی است با برنامه‌ی سیاسی او سازگاری دارد. او در صریح‌ترین تمایزگذاری میان این دو گرایش در اسلام می‌نویسد:

جهان کوتاه‌نظر از معانی اسلام چه خبر دارند. بلی تسخیر عالم حق اسلام است اما کدام اسلام، اسلام علم نه اسلام جهل. اسلام محبت نه اسلام اذیت. اسلام ترقی نه اسلام تدنی. اسلام اتفاق نه اسلام نفاق. اسلام آبادی نه اسلام ویرانی. اسلام عقل نه اسلام نقل. اسلام آدم نه اسلام جماد.^۲

ملکم برای جذب روحانیت مترقی به فعالیت سیاسی آزادی‌خواهانه بسیار تلاش کرد. به‌طور مثال، او به طرفداران مجامع آدمیت نوشت: «باید از میان خودتان با کمال مواظبت امنای شایسته انتخاب بکنید. و در هر حال آنها را خیلی محترم و معتبر نگاه بدارید. فراموش نکنید که بهترین امنای آدمیت در بهترین علمای اسلام یافت می‌شوند.»^۳ این را می‌گفت تا بتواند بخش مترقی روحانیت را به روشنفکران تجدیدطلب نزدیک و آنان را به حمایت از برنامه‌ی نوسازی سیاسی جلب کند. به همین دلیل یک‌جا از زبان یک روحانی طرفدار

۱. مجموعه‌ی رسائل، صص ۳۴۴-۳۴۶. ۲. روزنامه‌ی قاتون، شماره‌ی ۲۷.

۳. روزنامه‌ی قاتون، شماره‌ی ۱۳.

اصلاحات می‌نویسد: «ای علمای دین و ای عقلای ملک که همه این ظلم‌ها و همه این سیل اشک که در ایران جاری می‌شود سببش در سکوت و بی‌رحمی شماست. شما به حکم خدا و به حکم طبیعت، پیشوا و مستحفظ حقوق ملت هستید. وقتی می‌بینید خرمن زندگی مسلمانان را آتش می‌زنند به چه انصاف به‌چه رو می‌گویید به من چه. آحاد ملت شریک امنیت یکدیگر هستند.»^۱ او در این جا هم «علمای دین» و هم «عقلای ملک» را رهبران فکری مردم می‌شناسد و می‌خواهد که آنان در محافظت از حقوق ملت پیشرو باشند.

چنین برخوردی به بخش مترقی روحانیت از سوی ملک‌خان را نباید صرفاً با مصلحت‌بینی سیاسی یا استفاده‌ی ابزاری از دین توضیح داد. هرچند او از نظر اعتقادی روشنفکری مادی مسلک و سکولار بود، اما در عین حال برای دین، به‌ویژه در جوامع آسیایی، هنوز نقش اجتماعی مشخصی قایل بود. هر دو وجه این رویکرد شخصی به دین به‌طور قطعی در گزارش مباحث او با میرزافتحلی آخوندزاده منعکس شده است. از جمله به آخوندزاده می‌گوید: «هر دین متضمن سه‌گونه امر مختلف است: اعتقادات و عبادات و اخلاق. مقصود اصلی از ایجاد هر دین امر سیمین است. اعتقاد[ات] و عبادات نسبت به مقصود اصلی فرزند... در آسیا علوم انتشار ندارد. بنا بر آن در این اقلیم حفظ این دو شرط [یعنی اعتقادات و عبادات] برای اکتساب حُسن اخلاق که مقصود اصلی هر دین است از واجباتست.»^۲

در عین حال سیاست نزدیکی و وحدت ملک‌خان با بخش ترقی روحانیت متأثر از درک او از جایگاه و نقش اسلام در جوامع اسلامی بود. او مدتی بعد از عزل‌اش از مقام سفارت، در یک سخنرانی در لندن (سال ۱۸۹۱ م.) در برابر کشیشان انگلیسی می‌گوید:

به شما اطمینان می‌دهم که همین ترقی مختصری که در ایران و عثمانی، به‌خصوص در ایران، تحقق یافته، نتیجه این واقعیت است که افرادی عقاید و اصول غریبی را اخذ کردند و به جای این که بگویند منبع آن

۱. روزنامه‌ی قانون، شماره‌ی ۸.

۲. آخوندزاده، میرزافتحلی، الفبای جدید و مکتوبات، همان، صص ۲۹۰-۲۹۴.

عقاید اروپا است یا از انگلستان، فرانسه، یا آلمان آمده گفتند ما با اروپاییان کاری نداریم. آن افکار و اصول حقیقی اسلام هستند که فرنگیان از ما اخذ نموده‌اند! این شیوه تأثیر بسیار شگفتی داشته است.^۱

این سخنرانی با عنوان «مدنیت ایرانی» مبین تاکتیک اصلی ملکم در ترویج برنامه سیاسی‌اش است که در روزنامه‌ی *قانون* و دیگر نوشته‌های او بروز یافت. در ارتباط با این تاکتیک، توجه به این نکته بسیار مهم است که آن‌این تاکتیک را در خدمت هدف استراتژیک استقرار حکومت مشروطه‌ی پارلمانی قرارداد و نه هیچ هدف دیگری. ملکم در چنان اوضاع و احوال جامعه‌ی دینی ایران - که بر آن اندیشه‌ی سستی غالب بود - به منظور زمینه‌سازی استقرار حکومت مشروطه‌ی پارلمانی، خود را ملزم می‌دید بخشی از روحانیت را از طریق توجیه دینی برنامه‌ی سیاسی‌اش به حمایت از چنین هدفی ترغیب کند. این الزام از جمله بر این نظر داهیانه استوار بود که در همان سخنرانی «مدنیت ایرانی» ابراز داشت: «ما خودمان نمی‌توانیم ترقی نماییم... از سوی دیگر نمی‌خواهیم مقلد شما باشیم. ما نه می‌خواهیم نزدیک شما بیاییم و نه شما را بپذیریم. ژاپنی‌ها مغرب را سرمشق قرار داده‌اند، ولی ژاپن مانع و مشکل ما را ندارد، یعنی دین آنها آن اندازه نیرومند نبوده است و به همین جهت ما توانسته‌ایم شیوه‌ی آنان را پیش بگیریم.»^۲ پس برای ملکم این بروز یک تاکتیک سیاسی مصلت‌بینانه بود که در روزنامه‌ی *قانون* و در پاسخ به این پرسش که «عقاید ما چیست؟» می‌گوید: «عقاید ما همان است که در هر صفحه‌ی *قانون* مثل آفتاب روشن ساخته‌ایم. ما علم علمای اسلام را معلم و مرشد آدمیت خود قرار داده‌ایم. ما در عالم آدمیت یک حرف تازه نداریم. همان حقایقی که انبیای اسلام و حکمای روی زمین بیان فرموده‌اند و خلق این ایام فراموش کرده‌اند به یک ترتیب واضح مجدداً اشتهار می‌دهیم. آن چه موافق علم علمای اسلام حق است ما آن را می‌پرستیم و هر لفظی که در اقوال ما مطابق عین اسلام نباشد آن را از صمیم قلب رد و لمن

۱. مجموعه‌ی رسائل، ص ۱۶۴.

۲. مجموعه‌ی رسائل، ص ۱۶۳.

می‌کنیم.^۱ این تاکتیکی است که در این دوره‌ی فعالیت، با شدت و ضعف‌ها و نیز گاه با لغزش‌هایی - مشخصاً در شماره‌ی بیست و نهم قانون - از سوی ملکم پیش گرفته شد. می‌توان با یک مرور اجمالی به سی و سه شماره‌ی نخست روزنامه‌ی قانون دریافت که مواضع ملکم‌خان در برخورد به حکومت قاجاریه به‌مرور از قانون‌طلبی تا هدف تأسیس حکومت مشروطه‌ی پارلمانی و بنابراین از اصلاح‌طلبی به رادیکالیسمی تحول یافت که مردم را به مقابله‌ی متحد برای تغییر حکومت فرامی‌خواند. اما این تغییر در استراتژی لزوماً تغییر در تاکتیک‌ها به‌ویژه تغییر در برخورد به روحانیت را ایجاب می‌کرد. به این معنی که هر چه ملکم و روشنفکرانی نظیر او به برخورد رادیکال‌تری نسبت به حکومت می‌گراییدند، بر عکس در برخورد به اقبشار مختلف روحانیت، منعطف‌تر و سازش‌پذیرتر می‌شدند. ملکم به‌عنوان روشنفکر اصلاح‌طلبی که حال به رادیکالیسم رانده شده بود در مسیر همین تغییر تاکتیک‌هاست که به لغزش‌های راست روانه دچار می‌شود.

در عین حال این نکته بسیار اهمیت دارد که ملکم‌خان در مواجهه‌اش با فرهنگ دینی به عرفی کردن دین گرایش داشت. به‌طور مثال ملکم در شماره‌ی نوزدهم قانون از زبان سیدی عارف در جدل نظری‌اش با شیخی طریقت‌مدار رویکرد خود را به دنیوی‌سازی معتقدات اسلامی، مثلاً عبادت، نشان می‌دهد. وقتی شیخ از سید سئوالی می‌پرسد که در کشاکش دراز دامن تصوف و شریعت، برای ایرانیان بسیار آشناست، یعنی «در باب طاعت و عبادت چه اعتقاد دارید» پاسخ نخست سید پاسخی مرسوم است: «ما عبادت را در حق پرستی و پرستش حق را در پیروی ارادت الهی می‌دانیم.» اما وقتی شیخ می‌پرسد: «پیروی ارادت الهی یعنی چه» سید پاسخی می‌دهد که، در کل، ربطی به تصوف و عرفان ندارد. از نظر او عبادت که «فرمان آن را آشکارتر از جمیع اوامر آسمانی می‌بینم این است که کل افراد انسانی بلاتخلف مکلف و مأمور هستند که به سعی و عمل شخصی خود به قدر قوه اسباب عمارت دنیا و مجاهد ترقی جنس بشر بشوند.

۱. روزنامه‌ی قانون، شماره‌ی ۱۱.

بنا به این قانون اکبر ما مؤمنین آدیت عبادت و پرستش حق را در اعمال مفیده قرار داده‌ایم نه در الفاظ و حرکات بیحاصل. موافق مذهب آدیت آن آدمها که تلفراف و چرخ بخار اختراع کرده شکر حق را هزارمرتبه بیشتر به جا آورده‌اند تا آن هندوی جاهل که به خیال طاعت حق عمر خود را در ریاضت بی فایده تلف می‌نماید.»^۱

در یک نگاه اجمالی می‌توان گفت که بشیان آنچه ملکم‌خان در دوره دوم فعالیت سیاسی‌اش تدوین کرد و ترویج داد اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی (republicanism) بر محور حق مردم در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان بود. او نخستین نظریه‌پرداز سیاسی ایران بود که با طرح تأسیس «مجلس شورای ملی» لزوم انتخاب نمایندگان این مجلس توسط مردم را طرح کرد و با این کار یعنی با طرح اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی، تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران را به مسیری متفاوت از سیر اندیشه‌ی سیاسی و فرهنگ سیاسی سنتی ایرانیان سوق داد. او مبلغ و مروج «مرام آدیت» در ایران بود. متأثر از «اومانسیم» غربی مرام انسان‌محورانه‌ای را به ایرانیان شناساند و کوشید با استفاده از قرائت نوینی از برخی مفردات فرهنگ ایرانیان (به خصوص فرهنگ عرفانی) سازگاری این مرام با فرهنگ ایرانیان را نتیجه بگیرد. او اصول همین مرام را پشتوانه‌ی فکری سازماندهی ائتلاف متوسط مردم در مبارزه با حکومت قاجاریان قرار داد و مجامع آدیت را به عنوان نخستین تشکیلات سیاسی مردمی در ایران تأسیس کرد. «مرام آدیت» و «مجامع آدیت» منعکس‌کننده‌ی وجه مهمی از دور شدن ملکم از «غربی‌سازی» و «گرایش او به «نوسازی» بودند. در عین حال او برای ترویج اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی در میان مردمی که فرهنگ سیاسی سنتی‌شان یکسره در تعارض با آن اندیشه بود به سنت فرهنگ دینی بسیار توجه کرد و کوشید تا ظرفیت‌های این فرهنگ را عمدتاً به دو طریق - الف: دنیوی کردن دین و فرهنگ دینی، ب: طرح ادعای سازگاری میان احکام و اعتقادات اسلامی با مبانی و اصول فرهنگ و تمدن غربی - چنان اعتلا دهد که دست‌کم مانع ترویج

اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی نشود.

پ: ملک‌خان و بازگشت به برنامه‌ی نوسازی از بالا (۱۳۱۴-۱۳۲۶ ق.)

با به سلطنت رسیدن مظفرالدین شاه، ملک‌خان یکبار دیگر به برنامه‌ی نوسازی سیاسی از بالا روی آورد. این بار اما با کیفیتی متفاوت از مرحله‌ی نخست فعالیت‌اش. ملک‌خان در استقبال از سلطنت مظفرالدین شاه و برای ترغیب او به پیش گرفتن اصلاحات در شماره‌ی سی و چهارم قانون رساله‌ی «اشتہارنامہ اولیای اعمیت» را چاپ کرد. با همین رساله نیز نشان می‌دهد پس از ناصرالدین شاه، سیاست او از مبارزه با حکومت به همکاری با آن گراییده است. چنین است که «مجلس شورای ملی» نیز بار دیگر «مجلس دربار اعظم» خوانده شد و صحبت از «تنظیمات» به میان آمد. اما از همین شماره‌ی قانون به بعد است که برنامه‌ی نوسازی سیاسی‌اش به سمت همان آرای سیاسی دوره‌ی نوسازی از پایین سوق می‌یابد. به‌طور مثال در شماره‌ی سی و پنجم قانون این امر در ارتباط با سازوکار سیاسی حکومت بارز می‌شود.

پیش از این گفته شد که ملک‌خان در دوره‌ی نخست نوسازی از بالا دو نوع حکومت سلطنتی را از هم متمایز کرد؛ یکی سلطنت معتدل که در آن اجرای قانون با پادشاه و وضع قانون با ملت است. و دیگری سلطنت مطلق که در آن «هم اختیار وضع و هم اختیار اجرای قانون در دست پادشاه است.» در آن مرحله، ملک‌خان سلطنت مطلق را مناسب اوضاع ایران دانست و البته با در نظر گرفتن دو مجلس تنظیمات و مجلس وزرا که اعضای آن دوران نیز شاه انتخاب می‌کرد. در حالی که او در این مرحله‌ی نوسازی از بالا حکومتی حتی لیبرال‌تر از سلطنت معتدل را پیشنهاد می‌کند. در این مرحله او مجلس دربار اعظم یا همان «مجلس شورای ملی» را در صدر قرار می‌دهد. برای این مجلس استقلال کامل قایل می‌شود. حتی مطرح می‌کند که «رئیس مجلس را به تصدیق پادشاه، خود [مجلس] دربار اعظم معین می‌کند.» و چون شیوه‌ی اداره‌ی مجلس را توضیح می‌دهد به همان شیوه‌هایی می‌گراید که پیش از این در مورد شیوه‌ی اداره‌ی

مجلس شورای ملی گفته بود. به‌طور مثال می‌گوید: «بر کلام و بر حرکات اعضای مجلس هیچ حدی نخواهد بود مگر به حکم خود مجلس». یا «مواد و طرز مشورت و محل و اوقات انعقاد مجلس به تصدیق پادشاه در اختیار خود مجلس خواهد بود.» و یا «هیچ قدرتی قادر نخواهد بود که به شخص مشیران دربار اعظم دست یزند مگر به حکم قانون... هیچ یک از مشیران معزول و اخراج و مورد بحث نخواهد بود مگر به حکم قانون».

با این حال او همچنان در مورد چگونگی انتخاب اعضای مجلس سخن واضحی نمی‌گوید. همین است که: «آن مجتهدین و آن عقلا و آن شاهزادگان و آن بزرگان که دارای فضل و لمین آدمیت هستند موافق قواعد مخصوص جزو مجلس خواهند بود، اما از چند و چون این "قواعد مخصوص" سخنی در میان نیست.

ملکم در قانون از زبان یکی از نمایان جامع آدمیت در صحبت با سفرای کشورهای غربی، دو اشتباه دولت‌هایشان در ارتباط با ایران را ذکر می‌کند: «خط اول این است که شما از جنس استبداد آسیا اصلاً خبر ندارید. خیال می‌کنید که استبداد دول آسیا از همان جنس است که در ایام قدیم شما هم گاهی در فرنگستان داشته‌اید. چه سهر عظیم. استبداد دول آسیا یک بلا و یک طاعونی است که شبیه آن هرگز در فرنگستان نبوده است... خط دوم شما این است که وقتی می‌خواهید در ممالک ما محرک ترقی بشوید قوانین و رسوم فرنگستان را از برای ما سرمشق قرار می‌دهید. این سبک به کلی غلط است. در ممالک اسلام هر نظمی که از خارج بیاید نه ریشه خواهد داشت نه ثمر. چرا دولت عثمانی با همه تقویت‌های دول شما از تنظیمات خود هیچ فایده نبرد. به علت اینکه وزرای عثمانی خواستند تنظیمات را از فرنگستان بیاورند و این محال بود. در ممالک اسلام نظم باید ناچار از خود اسلام ظهور بکند».

در شماری می‌وهتم قانون، ملکم که می‌نماید نسبت به پیشرفت اصلاحات از بالا ناامید است مجلس را بار دیگر "مجلس ملی" می‌خواند و از

زبان یک روحانی می‌نویسد: «روح اسلام و ترقی دنیا ظهور یک مجلس ملی را واجب ساخته است و ظهور چنان مجلس ممکن نخواهد بود مگر به همت علما و مگر به قدرت اتحاد. و امروز اول تکلیف ما خادمان دین مبین است که بر سر منابر و در جمیع محافل آحاد این ملت را به هر نوع تدریس و به هر قسم فریاد بر حال و بر حقوق خود بیدار نمائیم و بعد به ارشاد انوار شریعت غرا خود ملت را مجاهد نجات خود ملت بسازیم.»^۱ ملکم در این شماره از قانون روی گردان از سیاست نوسازی از بالا، تلاشگر ناامیدی را می‌نماید که تا آن زمان از ایجاد تغییرات لازم به تندخویی و فحاشی روی می‌آورد. در این جا دیگر از شور و جدایت و بزندگی و قطعیت فکری قانون دوره‌ی ناصرالدین شاه خبری نیست.

ملکم خان پس از انتشار سه شماره‌ی دیگر، به انتشار قانون خاتمه داد. توقف انتشار قانون را می‌توان چنین توضیح داد که این روزنامه دیگر علت وجودی‌اش را از دست داده بود. ملکم در آن دوره حرفی نداشت که بیان آن مستلزم وجود روزنامه‌ی قانون باشد. در دوره‌ی مورد بحث که ملکم بار دیگر به سیاست نوسازی از بالا روی آورده بود و به‌ویژه پس از عزل امین‌السلطان، سه شماره‌ی آخر قانون گزارش‌هایی از سه جلسه‌ی خیالی است با عنوان «مجلس همایون» و «صدارت» و با شرکت شاه و صاحب‌منصبان. در این جلسات بحث بر سر مصایب ایران و چاره‌جویی برای مشکلات است. در این سه شماره‌ی قانون فقط بحث‌های این افراد از منظر ملکم خان نگاشته می‌شود و ملکم نشان می‌دهد که حتی نسبت به سیاست‌ها و نوع برخوردی که در شماره‌ی سی و شش و سی و هفت قانون داشت کمی عقب‌نشینی کرده است و حاضر است به حداقل برنامه‌ی اصلاحات از بالا رضایت دهد. در این سه شماره، ملکم هیچ حرف تازه‌ای پیش نمی‌کشد. در عین حال مخاطبان این سه شماره، دیگر نه اقشار مختلف مردم بلکه شاه و صاحب‌منصبان درباری و دیوانی‌اند. پس چه لزومی داشت که چنین حرف‌هایی در روزنامه‌ای در لندن چاپ شود و از طرق مختلف به دست مردم ایران برسد. برای هدفی که ملکم دنبال می‌کرد نوشتن نامه، گزارش

و دست بالا، رساله کفایت می‌کرد. آنچه که در دوره‌ی ده ساله‌ی سفارت در ایتالیا تا پایان عمر پیش برد.

از این لحاظ به‌ویژه پس از عزل امین‌الدوله از صدارت، ملکم یا می‌بایست بار دیگر به سیاست نوسازی از پایین بازمی‌گشت و انتشار قانون را بر اساس چنین سیاستی ادامه می‌داد و یا لزوماً آن را تعطیل می‌کرد. به هر دلیلی او راه نخست را برنگزید و در مقام سفارت ایران در ایتالیا قرار گرفت.

ملکم در دوره‌ی سفارت در ایتالیا و تا پیش از پیروزی نهضت مشروطیت، جدا از نقشی که در نظارت بر فعالیت‌های جامع آدمیت - که حال رهبری آن را میرزا عباسقلی خان قزوینی به عهده داشت - پذیرفت، به گونه‌ای بسیار آرام‌تر و توأم با خستگی به همان فعالیتی پرداخت که در دوره‌ی سفارت در انگلستان دنبال کرده بود. او پیوسته با ارسال نامه‌ها و گزارش‌هایی، حکومت را به نوسازی ترغیب می‌کرد. به‌طور مثال در گزارشی از رم به تاریخ نوامبر ۱۹۰۲ می‌نویسد: «بی‌برده این حکم قطعی عموم علمای زمان را اعلام می‌کنم که بقای دولت ایران با این اوضاع حالیه محال و محال است. و باز به همین صراحت عرض می‌کنم... امروز نجات ایران در دست خود دولت ایران است. به این شرط که این اولیای ما از روی عقیده‌ی راسخ معایب حاضره را تماماً بلا تأمل اعتراف کنند و لزوم تنظیم و ترقی را اقدس فرائض خود قرار بدهند.»^۱

ملکم که عمیقاً نگران وضعیت رو به فروپاشی ایران بود همچون که در دوره‌های پیشین فعالیت خود بر این نکته تأکید می‌کرد که سیل تمدن غرب همه‌ی جهان را فرا می‌گیرد و اگر خود را با جریان این سیل که «مذهب دنیوی» شده است همراه نکنیم بدون شک از بین خواهیم رفت. او در گزارش دیگری در فوریه ۱۹۰۳ (۱۳۲۰ ق.) می‌نویسد: «اصل مطلب این است که جوش سیل ترقی... کره زمین را احاطه و اوضاع سابق عالم را زیر و زیر کرده است و حالا ترقی دنیا در نظر عموم دولت یک مذهب دنیوی شده است... این حکم دولت فرنگستان خواه عدل خواه ظلم از مغرب‌زمین تا به چین به چنان براهین قاطع ثابت و مجسم شده است که حالا دیگر تردید بر این عمل قاهر یک سفاهت

۱. ملکم به وزارت امور خارجه، مرکز اسناد و خدمات پژوهشی وزارت امور خارجه.

غیرمعمود خواهد بود.^۱

در همین دوره‌ی پیگیری نوسازی سیاسی از بالا ملکم در سال ۱۳۲۳ ق. که بیش از هفتاد سال داشت، رساله‌ی *ندای عدالت* را برای مظفردالدین شاه نوشت. رساله‌ای که معرف بلوغ و پختگی و سرزندگی فکری او بود و مبین عزم او به پیگیری تا به آخر نوسازی سیاسی. هرچند این رساله در همان سبک و سیاق دفتر تنظیمات - نخستین رساله‌ی سیاسی او - نوشته شده است اما محتوای متمایز این دو رساله عمدتاً ناشی از این نکته است که دفتر تنظیمات معرف نوسازی از بالا در چارچوب "غربی‌سازی" بود و *ندای عدالت* بیانگر گذار ملکم از این چارچوب و رویکرد او به "نوسازی" است.

ملکم خان در آن مقطع تاریخی روند مدرنیزاسیون کوشید تا "نظریه ترقی مادی جامعه" را "لباس دین" بپوشاند تا مانع ذهنی مردم را در درک و پذیرش این نظریه دفع کند. او برنامه‌ی نوسازی سیاسی - اجتماعی‌اش در این رساله را با این جمله شروع کرد که «بر هر بیننده با شعور واضح است که در دنیا آن چه اسوال کسبی و اسباب زندگی دیده می‌شود همه حاصل کار بنی آدم است.» او "کار" انسان را پایه و اساس ترقی انسانی قرار می‌دهد؛ امری که معرف نگرش مادی او است. سپس اعلام می‌کند که تا مردم به کار و تولید مداوم پردازند باید «به‌طور یقین بدانند آن چه کار بکنند حاصل کارشان مال خودشان خواهد بود.» او در ادامه بدون آوردن نام حکومت استبدادی، این حکومت را عامل اصلی زوال نیروی کار و اشتیاق به کار و تباهی اقتصادی می‌شناساند و مقابله با آن را به درستی در تأسیس و استقرار امنیت می‌داند که می‌گوید: «اولین مبنای آبادی دنیا بر آن قانون است که در ممالک خارجه امنیت جانی و مالی می‌گویند.» او نتیجه می‌گیرد برای تأسیس و برقراری امنیت جانی و مالی مردم در برابر حکومت‌ها باید «چنان دستگاهی مقرر شود که هیچ امیر، هیچ وزیر، هیچ پادشاه، هیچ امپراطور، خواه با انصاف خواه بی‌رحم، خواه دارای فضایل خواه مملو شقاوت، در هیچ صورت، هرگز، به هیچ وجه نتواند بدون حکم عدالت

۱. ملکم به وزارت امور خارجه (مشیرالدوله) مرکز اسناد و خدمات پژوهشی وزارت امور خارجه.

قانونی به حقوق هیچ‌کس به قدر ذره‌ای خلل وارد بیاورد.» او در این‌جا حمایت خود از حکومت قانون در برابر حکومت استبدادی را اعلام می‌کند. ملکم با گام بعدی‌اش نشان می‌دهد از برنامه‌ی نوسازی از بالا در مرحله‌ی نخست فعالیت‌اش چه بسیار تعالی یافته است و با چه رادیکالیسم جمهوری‌خواهانه‌ای به موضوع نوسازی سیاسی - اجتماعی می‌نگرد. او با مطرح کردن این پرسش که امنیت جانی و مالی مردم در برابر حکومت چگونه تأمین می‌شود و چگونه می‌توان خودکامگی حکومت و کارگزاران آن را از بین برد به درستی چنین پاسخ می‌دهد که برای تأمین این هدف «حکمای خارجی به اجتهاد سلسلهٔ چند هزار ساله، یک تدبیری پیدا کرده‌اند که در ایران به هیچ زبان نمی‌توان بیان کرد.» ملکم می‌داند که اندیشه‌ی سیاسی در ایران هرگز نتوانسته بود راهکاری سیاسی - و نه اخلاقی - برای حذف خودکامگی بیابد و وضع کند. این راهکار فقط ممکن بود از آرای «حکمای خارجی» اخذ شود. بنابراین «تدبیر» مبارزه با خودکامگی و تأمین امنیت را چنین می‌شناساند:

خوب می‌دانیم جواب من در ایران موجب چه نوع شماتت خواهد بود، اما... سرچشمهٔ جمیع ترقیات بنی‌آدم در این حق ازلی است که هر آدم مختار باشد افکار و عقاید خود را به آزادی بیان کند.
اختیار کلام و قلم در عصر ما سلطان کرهٔ زمین شده است.
جهد زندگی، کرامات و امید کل ملل متمدنه، امروز بر سر این دو کلمه است: اختیار کلام، اختیار قلم.^۱

محتوای رساله‌ی *ندای عدالت* هرچند درکل، در چارچوب برنامه‌ی نوسازی از بالا قرار می‌گیرد، اما بسیار مترقی‌تر و رادیکال‌تر از مجموعه‌ی رسایی است که ملکم در دوره‌ی نخست فعالیت خویش نگاشته بود. محور رساله‌ی *ندای عدالت*، مرام آدمیت ملکم یا انسان‌سالاری است. او *ندای عدالت* را با اهدافی پیشروتر از رساله‌های اولیه و با در نظر داشتن هدف تأسیس حکومت مشروطه نوشته بود. حکومتی بر محور «چند کلمهٔ سبحانی: امنیت جانی و مالی، احداث مجلس قوانین، ترتیب دستگاه اجرا، اختیار کلام، اختیار قلم.»^۲ اگر او در دفتر

۱. مجموعه‌ی رسایل، ص ۱۴۵.

۲. مجموعه‌ی رسایل، ص ۱۵۰.

تنظیمات، شاه را مسئول انتخاب عناصر مجلس قوانین شناخته بود و اراده‌ی مطلق شاه را بر این مجلس جاری می‌خواست در *ندای عدالت*، تأسیس مجلس قانونگذاری متشکل از "صد نفر از مجتهدین و فضلاء قوم" را فقط به "حکم پادشاه" واگذاشت. اگر در *دفتر تنظیمات*، نیروی اصلی اصلاحات را دیوانسالاری و شخص شاه شناسانده بود حال نیروی اصلی اصلاحات را علاوه بر این دو، مجتهدین و فضلاء قوم (روشنفکران و ترقی خواهان) نیز معرفی می‌کرد. اگر او در *دفتر تنظیمات*، شاه و دیوانسالاری را مخاطب خود قرار می‌داد، در *ندای عدالت* با کل مردم ایران سخن می‌گفت و آنان را برای تلاش در جهت کسب حقوق و آزادی‌های خویش ترغیب می‌کرد:

گناه بزرگ و تمامی سیاه‌بختی ما این است که این شرافت و این مأموریت مقدس خود را از دست داده‌ایم و قرن‌ها است که نعمت حقوق خود را عوض این که از خود بخواهیم از مرحمت دیگران منتظر هستیم. غافل از این ندای حق که: آفتاب عدالت در یک ملک طلوع نمی‌کند مگر وقتی که اهل آن ملک به حفظ حقوق آدمیت خود را مستحق عدالت ساخته باشند.^۱

ملکم رساله‌ی *ندای عدالت* را همچون آخرین بیان برنامه‌ی خویش برای نوسازی سیاسی - اجتماعی یک سال پیش از نهضت مشروطیت نوشت؛ یک سال پیش از شروع نهضتی که از لحاظ اندیشه‌ی سیاسی و زمینه‌سازی سیاسی - اجتماعی، به راستی، او فراتر از هر متفکر دیگری بر آن تأثیر گذاشت. با شروع و پیشرفت نهضت مشروطیت و تأسیس مجلس، ملکم همدلی و همراهی بسیار با مشروطیت و مجلسی نشان داد که خود نخستین نظریه‌پرداز آن در ایران بود. او نظرات خود را در مورد موضوعات مختلف برای استفاده‌ی دولتمران و مجلسیان ارسال می‌داشت. ملکم که سال‌ها برای تأسیس مجلس قانونگذاری در ایران مبارزه کرده بود، حال که مجلس اول برقرار بود به یاری مجلس برخاست. به‌طور مثال در نامه‌ی به تاریخ ۱۵ اکتبر ۱۹۰۷ به احتشام‌السلطنه رئیس

مجلس، رابطه‌ی مجلس و دولت، نقش فراکسیون در مجلس و... نوشت:

قربات شوم.... یک فریادی می‌کنم که امروز خطر بزرگ خطر فوری ایران این است که مجلس وکلای ما در طهران نتوانست یک دستگاه اجرا برپا بکند. جمیع قوانین دنیا با امضای جمیع سلاطین جمع بکنید بدون وجود یک دستگاه اجرا زحمت نغو خواهد بود... باید هر یک از وکلا یا شخص خود را مستعد صدارت بدانند یا باید معتقد و هواخواه صدارت دیگری باشد. کسی که نه خودش را قابل صدارت می‌داند و نه هواخواه صدارت دیگری باشد وجود بی‌معنی است و در مجلس کاری ندارد.... وقتی اعضای مجلس این چنان اساس را قبول کردند آن وقت در میان خود موافق علم و سلیقه خود یکی از کملین مجلس را نامزد صدارت می‌کنند و در آن ضمن هفت هشت نفر از دانشمندان معروف مجلس را شریک صدارت قرار می‌دهند به این شرط مطلق که همه آنها هم جور و هم افکار و همه پیرو طرح صدراعظم و در همدستی همدیگر به سق و قوت تمام مثل وجود واحد باشند و... لازم نیست به خاطر بیاورم که از این قسم اجتماع جمیع قوای دولت در دست این چند نفر وزیر به هیچ وجه خللی به قدرت کامله مجلس وکلا وارد نخواهد آمد زیرا که اکثریت مجلس وکلا هر دقیقه که بخواهد کل این وزرا را به یک اشاره معزول و به حکم مسئولیت ایشان همه را مورد مؤاخذه بسازد. و در این ترتیبات دقیق باید این نکته را ملتفت شد که مجلس وکلا پس از برهم زدن مجمع وزرا مجبور است که بلافاصله یک دسته وزرای تازه به جای وزرای مغرول بنشانند. اگر مجلس وکلا این قدر بی‌هنر و خالی باشد که نتواند از میان خود چند نفر وزیر مستعد تعیین نماید چنان مجلس بی‌کفایت اسباب خرابی دولت است و باید هر چه زودتر تغییر بیابد.

به چه طریق؟

به آن طریق که پس از سه هزار سال اجتهاد، حکمای تمدن معین کرده‌اند....^۱

ملکم خان به‌عنوان برترین نظریه‌پرداز و پیشتاز در روند نوسازی سیاسی در صدر مشروطه‌ی ایران تا به آخر به تلاش برای پیشبرد این روند ادامه داد.

۱. ملکم به احتشام‌السلطنه، سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران.

مدرنیته، تقدیر ماست

در دو فصل پیشین، با در نظر گرفتن ایران به‌عنوان کشوری در حال گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد و با تأکید بر سیر تحولات سیاسی در ایران معاصر، به چگونگی انجام این گذار عمدتاً از منظر نوسازی سیاسی پرداختیم. در فصل اول این نظر را به بحث گذاشتم که انجام گذار به جامعه‌ی متجدد از طریق پیگیری روند نوسازی (مدرنیزاسیون) تا استقرار وضعیتی معرف روایت ملی از تجدد (مدرنیته) ممکن می‌گردد؛ و این که پیوستن به جامعه‌ی جهانی و تبدیل شدن به عضوی یکپارچه با جهان فقط و فقط از طریق استقرار چنین وضعیتی، یعنی هویت یافتن با قرائت ملی از مدرنیته تحقق‌پذیر است. سپس در فصل دوم تلاش‌ها و دستاوردهای روشنفکرانه‌ی ایرانیان برای انجام گذار را با ارائه‌ی چهار راهکار، و عمدتاً از منظر اندیشه‌ی سیاسی ارزیابی کردم. در پایان فصل دوم به این موضوع پرداختم که در صدر مشروطه، میرزا ملکم خان، از روشنفکرانی بود که نظر و عمل سیاسی‌اش با راهکار گذار از طریق تداوم بخشیدن به روند مدرنیزاسیون سازگاری یافت.

ملکم‌خان به لحاظ نظری عمدتاً با گرایش به غربی‌سازی سیاسی-اجتماعی ایران و در وجه عملی با برنامه‌ی اصلاحات از بالا شروع کرد. او به‌ویژه در دوره‌ی دوم فعالیت سیاسی‌اش به روند نوسازی سیاسی-اجتماعی گرایید و این راهکار را از طریق برنامه‌ی اصلاحات از پایین پیش برد. در دوره‌ی سوم فعالیت

سیاسی خویش نیز بار دیگر به برنامه‌ی اصلاحات از بالا سوق یافت و به این طریق، روند نوسازی را تا پایان عمر دنبال کرد. او حتی آن‌گاه که در دوره‌ی دوم فعالیت خویش به برنامه‌ی اصلاحات از پایین روی آورد و تا آن جا پیش رفت که مردم را به سرنگونی حکومت قاجاریان فراخواند یک اصلاح‌طلب، دست‌بالا اصلاح‌طلبی رادیکال، باقی ماند. هدف سیاسی او از نظر نوع حکومت موردنظرش برای ایران در دوره‌ای که رویاروی قاجاریان قرار گرفت "سلطنت مشروطه‌ی پارلمانی" بود. محدودیت‌های اندیشه و عیب‌های سیاسی ملک‌خان عمدتاً بازتاب تأثیر دو عامل است: نخست، محدودیت ظرفیت‌های سیاسی - اجتماعی جامعه‌ی ایران برای پذیرش تحولات سیاسی در آن شرایط جهانی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، و دوم محدودیت‌های شخص او به‌عنوان اصلاح‌طلبی که عمدتاً گرایش به اصلاحات از بالا داشت. هرچند که وقتی به برنامه‌ی اصلاحات از پایین روی آورد چنان پیشروانه به اندیشه و عمل مشروطه‌خواهی پرداخت که توانست بیش از هر روشنفکر دیگری در تحقق حکومت مشروطه در ایران تأثیر گذارد.

اکنون پس از حدود صدویست سال از زمانی که ملک‌خان در اوج ترقی‌خواهی روشنفکری ایران، برای نخستین‌بار استقرار "سلطنت مشروطه‌ی پارلمانی" را هدف سیاسی جامعه‌ی ایران دانسته بود، دیری است که چنین حکومتی، تحقق نیافته در ایران جز در مقاطعی محدود، همه‌ی بار رسالت تاریخی‌اش برای ایران را از دست داده است و دیگر هیچ کورسویی جز در اذهان پس‌عقب‌مانده ندارد. امروزه و در عصر پیشرفت یکپارچگی جهانی، در عصری که یکپارچگی جهانی‌اش با مدرنیته تعیین می‌یابد و دیگر هیچ جامعه‌ی غیرغربی در جهان وجود ندارد که به این یا آن طریق درگیر بحران‌های دوره‌ی گذار به جامعه‌ی متجدد نباشد، نه هدف سیاسی ملک‌خان از نظر نوع حکومت بلکه شیوه‌ای که در فعالیت نوسازی‌گرانه‌اش به کار گرفت همچنان معتبر است. او از همان نخستین رساله‌ی سیاسی‌اش - دفتر تنظیمات - کوشید تا آنچه را که عمدتاً از نظر‌های سیاسی و تحولات سیاسی غرب آموخته بود و نیز آموزش‌هایش از روند اصلاحات در کشورهای غیرغربی، به‌ویژه عثمانی، با

شرایط خاص ایران تلفیق دهد و از این تلفیق، راهکار نوسازی سیاسی ایران را در هر مرحله‌ی نوسازی از بالا یا نوسازی از پایین تدوین و نظریه‌پردازی کند. او از این طریق تئوری تحول سیاسی ایران را - البته در چارچوب لیبرالیسم - تدوین کرد و سیری را به ایرانیان نمود که حقانیت آن با پیروزی انقلاب مشروطیت به اثبات رسید.

با این حال انقلاب مشروطه‌ای که تجلی اراده‌ی ایرانیان برای پیچوندن عصر نوین تاریخ‌شان بود به سرعت دچار وقفه شد و سپس با تثبیت قدرت رضاشاه به شکست رسید. با به قدرت رسیدن کابینه‌ی بختیاری‌ها پس از شکست استبداد صغیر محمدعلی شاهی، انقلاب مشروطه دچار وقفه گردید و به بن‌بست رانده شد. اما تثبیت حکومت استبدادی رضاشاه همان روند وقفه و به بن‌بست رانده شدن انقلاب را به شکست قطعی اهداف و آرمان‌های آن رسانید. بالطبع در به بن‌بست رانده شدن و شکست انقلاب مشروطیت عوامل بسیار داخلی و خارجی مؤثر بوده است. در این جا اما می‌خواهم فقط بر یک عامل داخلی این شکست تأکید کنم؛ عاملی که معرف یکی از تمایزات بسیار مهم گذار به جامعه‌ی متجدد در جوامع غیرغربی نسبت به جوامع غربی است. کشورهای غربی و به‌ویژه پیشرفته‌ترین‌شان در دوره‌ی گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری، یعنی انگلستان و فرانسه، جوامعی بودند با ساختارهای طبقاتی معین. همین ساختارهای طبقاتی معین مهم‌ترین عامل اجتماعی بود برای این که این گذار از طریق مبارزه‌ی طبقاتی معین و مشخصی به انجام رسد؛ گذاری که در آن، بورژوازی نیروی عمده را در این گذار تاریخی تشکیل می‌داد. اما در ایران نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم - و قبل از آن - اساساً ساختار طبقاتی معین و مشخصی وجود نداشت؛ ایران جامعه‌ای بود از نظر طبقاتی، درهم ریخته و بی‌شکل؛ جامعه‌ای، به تعبیر مارکسی کلام، آسیایی. برای این امر نیز دلایل گوناگونی وجود دارد که در این جا فقط به این نکته اشاره می‌کنم که یکی از پیامدهای حکومت استبدادی محروم شدن جامعه‌ی تحت سلطه‌ی این نوع حکومت از ساختار طبقاتی معین و مشخص است. به همین دلیل تحولات سیاسی-اجتماعی در چنین جوامعی که ساختار طبقاتی معینی ندارند نه از طریق مبارزه‌ی طبقاتی بلکه عمدتاً به

واسطه‌ی عواملی مثل خلاء قدرت سیاسی و یا تهاجم خارجی روی می‌دهد. می‌توان شواهد بسیار متعددی برای این نظر ارائه داد که انقلاب مشروطه‌ی ایران انقلابی بود که از طریق یک درهم‌آمیختگی طبقاتی و عمدتاً میان اشرار و طبقات شهری به وقوع پیوست. اما مهم‌تر این نکته است که نیروی عمده‌ی انقلاب در این درهم‌آمیزی طبقاتی، اشرار مختلف خرده‌بورژوازی بود.

از دوره‌ی سلطنت محمدشاه و ناصرالدین شاه که روابط اقتصادی - فرهنگی با غرب و کشورهای غیرغربی همجوار گسترش یافت این گسترش متناظر بود با گسترش اشرار مختلف خرده‌بورژوازی. در اساس نیز می‌باید گفت که تهاجم سرمایه‌داری غرب به کشورهای غیرغربی نه به تقویت بورژوازی بومی بلکه به توسعه‌ی اشرار مختلف خرده‌بورژوازی می‌انجامد. (بعدها که اقتصاد ایران به فروش نفت متکی شد، توسعه‌ی اشرار خرده‌بورژوازی شدت باز هم بیشتری یافت.) ایران که در دوره‌ی حکومت ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه از یک شکل‌بندی (formation) اقتصادی - اجتماعی معینی برخوردار نبود با گسترش اشرار متوسطی مواجه شد که این اشرار در مقطع معینی به نوعی همرازی و هماهنگی عمدتاً خودبه‌خودی علیه قاجاریان رسیدند. حتی می‌شود به این نکته پرداخت آن‌جا که عناصری از "اشراف" و دربار به انقلاب پیوستند نیز در عمل به رویکرد خرده‌بورژوازی گراییدند. این نکته نیز قابل توجه است که حتی اگر برخی نیروهای غیرخرده‌بورژوا، مثلاً مالکان بزرگ، با پیوستن به انقلاب در اندیشه‌ی برآوردن منافع طبقاتی خود بودند اما اولاً اینان در انقلاب مشروطه وزن قابل توجهی نداشتند و ثانیاً حضور آنان نیز معرف در هم‌آمیزی و انباشتگی منافع اشرار و طبقات گوناگون در این انقلاب بود.

این تمایز میان گذار جوامع غربی و غیرغربی که در جوامع غربی نیروی عمده‌ی گذار، بورژوازی بود و در جوامع غیرغربی - از جمله ایران - نیروی عمده‌ی گذار به جامعه‌ی متجدد، اشرار متوسط‌اند تأثیر مهمی بر چگونگی روند گذار در این جوامع به جای گذاشته است. می‌توان گفت اگر در مقاطعی اشرار متوسط نقش تعیین‌کننده‌ای در پیشبرد روند نوسازی دارند اما این اشرار به علت ماهیت طبقاتی خود می‌توانند نقش بسیار مخربی نیز در روند نوسازی داشته

باشند. در مورد ایران، وجود لایه‌های مختلف در میان اقشار خرده‌بورژوا و تضاد منافع این لایه‌ها با یکدیگر و تعارضات ناشی از آن، فقدان نگرش عینی حداقل به شرایط مشخص اجتماعی و یعنی محدودیت‌های نگرشی این اقشار، محافظه‌کاری و ملاحظه‌کاری‌های مفرط و پایان‌ناپذیر اقشار متوسط و فقدان دیدگاه آینده‌نگر، فقدان یا ضعف بسیار شدید گرایش به حمایت از منافع و مصالح عمومی در میان اقشار متوسط، ناپیگیری و پلانتکیفی و تذبذب این اقشار در فعالیت سیاسی-اجتماعی، بی‌ریشه شدن و در حاشیه‌ی زندگی اجتماعی قرار گرفتن لایه‌هایی از این اقشار که عمدتاً از طریق مهاجرت از روستا شکل می‌گیرند، از جمله عواملی هستند که این اقشار را از این بازی دارند که تا به آخر، نقشی مترقی و پیشبرنده در روند نوسازی داشته باشند. به‌ویژه در آن دسته جوامع غیرغربی از جمله ایران که سنت‌های دموکراتیک در فرهنگ سستی‌شان به شدت ضعیف است برآمدن اقشار متوسط به‌عنوان نیروی عمده‌ی تحولات سیاسی-اجتماعی می‌تواند تأثیر بیشتر منفی و مخربی در روند نوسازی ایجاد کند. این نقش منفی و مخرب در ایران بلافاصله پس از امضای فرمان مشروطیت و تأسیس مجلس بارز شد. ائتلاف‌ها به سرعت به جدایی و تفرقه و خصومت کشیده شد. مجلس اول به مرور به صحنه‌ی رویارویی منافع و گرایش‌های متعارض نمایندگان تبدیل شد. همین شکست ائتلاف‌ها و رویارویی منافع ناهمگون بود که در تسریع تهاجم ارتجاع قاجاری به مشروطیت مؤثر افتاد. حتی بعد از شکست استبداد صغیر فروپاشی ائتلاف‌های پس‌شکننده میان جناح‌های مختلف اقشار متوسط و نیز تجزیه‌ی آن به هم‌آمیختگی طبقاتی که مبارزه با ارتجاع قاجاری را پیش برد با سرعت بسیار به وقوع پیوست.

درهم‌آمیختگی و برهم‌انباشتگی تحرکات اقشار و طبقاتی با منافع و آمال‌گاه همسو و گاه متعارض که در آن، اقشار متوسط نیروی عمده بوده است، همه‌ی جنبش‌های اجتماعی ایران از انقلاب مشروطه به بعد را تحت تأثیر داشته است. این امر همچون عامل تعیین‌کننده‌ای بوده است در به تأخیر انداختن پیشرفت روند گذار و سوق دادن آن به بسیاری انحرافات از مسیر نوسازی. در فقدان ساختار طبقاتی مشخص، این به‌ویژه اقشار متوسط به‌عنوان نیروی عمده‌ی

تحركات اجتماعى بوده‌اند که به جنبش‌هاى سياسى- اجتماعى خصلتى توده‌وار مى‌داده‌اند. خصلتى که نقش مهمى در اين امر داشته است که در پى هر خيزش اعتراضى و شورشى کم‌دوام و بدون غايات مشخص سياسى- اجتماعى، چه آن خيزش در آسيب رساندن به حکومت موفق بوده يا نبوده باشد به سرعت از هم‌پاشيدگى آن درهم‌آميختگى‌هاى قشرى و طبقاتى پديد آيد و دوره‌اى از سکون و بى‌تفاوتى اجتماعى- سياسى با استيلاى سردرگمى و نڈانم‌کارى فراگير شود؛ اين امر از جمله به اين دليل است که در جنبش‌هاى توده‌وار بين نقش‌هاى نيروهاى درگير در آن، تمايز وجود ندارد و جنبش از همسان‌سازى و هم‌نوایى اين نيروها تغذيه مى‌کند.

اين درهم‌آميزى و امتزاج منافع و آمال قشرى و طبقاتى به‌ويژه در ميان اقشار متوسط بستر مناسبى براى دخالت‌هاى قدرت‌هاى بيگانه ايجاد مى‌کرده است. اين زمينه‌اى عمل قدرت‌هاى بيگانه دقيقاً از فرداى پيروى انقلاب مشروطه و در پى تضعيف و شکست ائتلاف‌ها در ميان نيروهاى ملي فراهم گرديد. اگر انقلاب مشروطه در سال ۱۹۰۶ به پيروى رسيد، در ۱۹۰۷ دو قدرت انگليس و روسيه ايران را به دو منطقه‌اى نفوذ و يک منطقه‌اى حاييل تقسيم کردند. تداوم همين دخالت‌ها بر زمينه‌اى تشديد تضادها و تعارضات داخلى بود که عملاً زمينه‌اى چرخش‌هاى در روند نوسازى را به صورت روندهاى شبه‌نوسازى و يا سنت‌گرابى پديد آورد.

چنين وضعيتى در روند گذار از جامعه‌اى سستى به جامعه‌اى متجدد بحران‌هاى را به وجود آورده است که رهاى از اين بحران‌ها و به سرانجام رسانيدن دوره‌اى گذار جز با درپيش گرفتن روند نوسازى راستين و فراگير متناسب با شرايط امروز ايران ممکن نيست. اما در پيش گرفتن روند نوسازى راستين و فراگير در درجه‌اى نخست مستلزم نظريه‌پردازى روند نوسازى متناسب با شرايط کنونى جامعه‌اى ما و شرايط جهانى است. در شرايط کنونى که با بحران‌هاى همه‌جانبه‌اى دوره‌اى گذار مواجه شده‌ايم و درافتاده‌ايم، بحران مى‌بايد در درجه‌اى نخست در سطح آگاهى مطرح شود و يعنى که به سنجش نظرى درآيد. اين ضرورتى است که از شروع دوره‌اى گذار در ايران جز در تلاش‌هاى

پراکنده‌ی عمدتاً تک‌روشنفکران پاسخ شایسته‌ای نیافته است؛ امری که به خودی خود یکی از معضلات مهم دوره‌ی گذار ما در حوزه‌ی اندیشه‌ورزی است. اگر الگوی تدوین روایت ملی مدرنیته از طریق پیش‌گرفتن روند مدرنیزاسیون به‌عنوان کلی‌ترین چارچوب دوره‌ی گذار پذیرفته شود، آن‌گاه روند مدرنیزاسیون در هر مرحله‌ی پیشرفت دوره‌ی گذار و در هنریک از حوزه‌های فعالیت اجتماعی می‌باید نظریه‌پردازی شود. نظریه‌پردازی روند مدرنیزاسیون و یسا روایت ملی از مدرنیته، کوششی انتزاعی نیست که از طریق صرفاً نظورزنانه‌ی^۱ قابل تحقق باشد. امروزه آنچه در تلاش‌های روشنفکرانه به چشم می‌خورد عمدتاً یا چنین کوشش‌های انتزاعی است و یا گراییدن به عملگرایی. در عین حال همان کوشش‌های نظورزنانه که هرچند مفید باشد اما هرگز بمعنای نظریه‌پردازی دوره‌ی گذار یا روند مدرنیزاسیون مطابق شرایط خاص ایران نیست، چه بسا در ضد خود، یعنی در یک عملگرایی مفروط نفی شود. امری که نتیجه‌ی مستقیم آن فقط تعمیق و گسترش بحران‌های دوره‌ی گذار و به تأخیر انداختن تحقق جامعه‌ی متجدد است. به جای این، آنچه ضروری است نظریه‌پردازی مدرنیزاسیون و روایت ملی از مدرنیته در سطح ثنوریک است و یعنی در سطحی که در عمل سیاسی ایرانیان تحقق‌پذیر گردد.

در عین حال اگر این نظریه‌پردازی از یک سو باید بر زمینه‌ی تحلیل از شرایط خاص ایران انجام پذیرد اما از سوی دیگر با شرایط خاص جهانی نیز مشروط می‌گردد. اگر در دوره‌ی نهضت مشروطیت ایران، غرب مدعی بود که مدرنیته‌ی غربی، یگانه روایت ممکن از مدرنیته و بنابراین، جهانی است، اکنون دیگر چنین ادعایی حتی در خود غرب مطرح نیست. در آن دوره‌ی نخست، غرب به واسطه‌ی چنان ادعایی برنامه‌ی غربی‌سازی کل جوامع غیرغربی را در پیش گرفت تا جهان یکسان‌سازی شده‌ای در زیر سیطره‌ی سرمایه‌داری غرب برپا کند. لذا امروز در غرب گرایش به یکپارچه‌سازی - و نه یکسان‌سازی - جهانی بر زمینه‌ی وضعیت‌های خاص هر یک از کشورها رشد کرده است. هرچند که

هم‌اکنون نیز در جناح‌های راست افراطی سرمایه‌داری جهانی - مشخصاً در آمریکا - این تلاش وجود دارد که لیبرالیسم غربی تحقق یافته در آمریکا به‌عنوان شایسته‌ترین نظامی که قابلیت فراگیری جهانی دارد معرفی شود و با آن، "پایان تاریخ" در عرصه‌ی تحولات سیاسی اعلام گردد. اما جنبش‌های اعتراضی که هم‌اینک حتی در خود آمریکا علیه این لیبرالیسم نومحافظه‌کارانه‌ی افسارگسیخته برپا می‌شود هرچه آشکارتر هرچیزی تمام هفته در پس پشت چنین ادعایی را باز می‌نماید. جدا از این، امروزه در خود غرب دیگر ادعای مدرنیته‌ی غربی به‌عنوان مدرنیته‌ی جهانی نفی می‌شود و از روایت غربی مدرنیته به‌عنوان منشأ مدرنیته و متعالی‌ترین روایت کنونی آن که پیوسته بازتولید می‌گردد، به‌عنوان بنیان و الهام‌بخش دیگر روایت‌های مدرنیته در جوامع غیرغربی سخن گفته می‌شود. به علاوه، شرایط کنونی جهان شرایطی است که دیگر همه‌ی کشورهای جهان به نحوی از انحا درگیر روند گذار به جوامع متجدد و یعنی درگیر تحقق و تکامل مدرنیته‌اند. بنابراین جهان کنونی از این ظرفیت برخوردار شده است که امکان درک فلسفی مدرنیته و نظریه‌پردازی روند مدرنیزاسیون به اتکای آن درک فلسفی و یعنی حل بحران‌های دوره‌ی گذار جوامع غیرغربی در سطح آگاهی را در اختیار نخبگان فکری و سیاسی این جوامع قرار دهد.

انقلاب مشروطیت ایران برجسته‌ترین پیامد برخوردار یک جامعه‌ی سستی زوال‌یافته و فروپاشیده با تهاجم سرمایه‌داری غرب و همه‌ی آن پیامدهایی بود که این تهاجم در وجه فرهنگی - سیاسی با خود آورد. با این تهاجم بود که ما به وضعیت موجود خویش هشیار شدیم و مرتباً در آیینی فرهنگی و تمدنی که این تهاجم، حامل آن بود به خود نگرستیم و آینده‌ای را برای خود متصور شدیم که چون عینی بود به تحقق درآمد. با انقلاب مشروطه، ایران جزء نخستین جوامع غیرغربی بود که برای استقرار مشروطیت به پا خاست.

با این حال اکنون که به یکصدمین سالگرد انقلاب مشروطه رسیده‌ایم همچنان درگیر بحران‌های مرحله‌ی گذار هستیم. بحران‌هایی که هرچند با

بحران‌های نخستین مرحله‌ی گذار در پیش از انقلاب مشروطه کیفیتاً متمایز است اما همچنان همان غایتی را پیش روی‌مان قرار می‌دهد که پیش روی ما در دوره‌ی پیش از انقلاب مشروطیت بود. حدود صدویست سال پیش از این، ملکم‌خان به درستی اعلام کرد جلوی تهاجم غرب را فقط با اصلاحات (نوسازی) می‌توان و باید گرفت. این حکم امروزه نیز که راست‌ترین جناح‌های لیبرالیسم نوین و محافظه‌کاری نوین در سرمایه‌داری غرب، مشروعیت‌شان را از طریق تهاجم و جنگ تأمین می‌کنند، اعتباری خدشه‌ناپذیر دارد. در چنین وضعیتی فقط از طریق تداوم روند نوسازی است که می‌توان از خود دفاع کرد و این جناح سرمایه‌داری غرب را به عقب‌نشینی واداشت. تدوین برنامه‌ی مدرنیزاسیون فراگیری که از تحلیل عینی واقعیت موجود ایران و جهان برآمده باشد امروزه به‌عنوان اساسی‌ترین نیاز مواجهه با همه‌ی بحران‌ها مطرح است.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین مؤلفه‌های چنین برنامه‌ای عبارت است از:

- در حوزه‌ی اقتصاد، تلاش برای رشد نیروهای مولده. چنین می‌نماید که جامعه‌ی ایران امروزه نیز با ضعف ساختار طبقاتی مشخص درگیر است. امروزه نیز تحولات اجتماعی به صورت توده‌وار و یا پوپولیستی جریان می‌یابد و همین امر بیانگر به هم‌ریختگی و نامتعینتی ساختار طبقاتی جامعه‌ی ماست. از این لحاظ رشد نیروهای مولده در هر مناسبات تولیدی ممکن، در این مرحله، علاوه بر این که به تحکیم بنیان‌های مادی نوسازی می‌انجامد مستقیماً در ساختارپذیر کردن جامعه از نظر طبقاتی و استقرار شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی مشخص نقش به‌سزایی دارد.

- در حوزه‌ی فرهنگ، تلاش برای گسترش و اعتلای عقلانی‌سازی. از جمله به علت ضعف نگرش عقلانی در کل فرهنگ سنتی ما، گسترش و اعتلای نگرش عقلانی می‌تواند به‌عنوان مهم‌ترین مؤلفه‌ی نوسازی فرهنگی مطرح شود. به‌طور خاص نیز فرهنگ سیاسی سنتی ما آلوده به نگرش‌های غیرعقلانی و یا حتی ضدعقلانی شدیدی است. در روند عقلانی‌سازی علاوه بر توجه بر عقلانیت علمی - تکنولوژیکی یا کاربردی، مهم‌تر از آن می‌باید به عقلانیت انتقادی توجه داشت. فرهنگ سنتی ایران به‌طور عام و فرهنگ سیاسی ایرانیان

به‌طور خاص از یک خصیصه‌ی بسیار بارز سیطره‌ی تک‌گویی (مونولوگ) بر این دو جلوه‌ی عام و خاص فرهنگ، آسیب دیده است. عقلانیت انتقادی علاوه بر همه‌ی دستاوردهای دیگر با این خصیصه‌ی دراز دامن و درونی شده‌ی فرهنگ ما به مقابله می‌پردازد و در عرصه‌ی فرهنگ به مرور گفتگو (دیالوگ) را جایگزین تک‌گویی می‌کند. این امر معرف این نکته است که نباید به روند عقلانی‌سازی (و نه عقلانیت که مبین یک موضع فکری - فلسفی است) همچون یک فعالیت نظری صرف نگریست. روند عقلانی‌سازی از جمله به علت فقدان بنیان‌های مستحکم ساختار طبقاتی مشخص در ایران، نقش بسیار مهم سیاسی در ایجاد ساختار سیاسی مشخص و پیش‌بینی‌پذیر دارد. عقلانی‌سازی را نباید بنیان‌گرایش به نظریه‌پردازی و ایجاد انگیزش‌های لازم برای تحولات لازم اجتماعی - سیاسی در جهت پیشبرد جامعه در دوره‌ی گذار در نظر گرفت.

ترویج و تحکیم اومانیسم نیز یکی دیگر از مهم‌ترین مؤلفه‌های نوسازی فرهنگی است. نگرش اومانیستی در فرهنگ سستی ایرانیان بسیار ضعیف است. آن‌جا نیز که به انسان، اعتبار بخشیده می‌شود (مثلاً در نحله‌های مختلف عرفانی) انسان از طریق نفی و نقض خود به‌عنوان انسان واقعی و اجتماعی، اعتبار کسب می‌کند. خودمختاری، خودانگیختگی، خودآیینی و خود تحقق‌بخشی که از مؤلفه‌های نگرش اومانیستی است در فرهنگ سستی ایرانیان مورد توجه نبوده و چه بسا که تقبیح شده است.

- در حوزه‌ی اجتماعی، تأسیس و تحکیم نهادهای مستقل جامعه‌ی مدنی و تلاش برای گسترش و تعمیق فردیت‌پذیری (individualization). در قلمرو اجتماعی به جماعت ایرانیان همچون توده‌ی رعایایی نگریسته می‌شده است که نیاز به قیم و رهبری شدن دارند؛ توده‌ای که اگر رهبری نشوند جز به شر و تباهی و تعدی نسبت به یکدیگر نخواهند گرایید. همین نگاه عام به ایرانیان بوده است که موجب شد از یک‌سو، در مناسبات اجتماعی ما و یا فرهنگ اجتماعی مان به انسان، نیازها و آمال و اراده‌ی او برای تحقق خواسته‌هایش بی‌اعتنایی شود و از سوی دیگر، این نگاه بهانه‌ای شود برای تحت نظارت و کنترل بی‌واسطه قرار دادن او. از این‌رو حوزه‌ی عمومی در جامعه از سوی حکومت طرد و یا اشغال

می‌شد و آحاد مردم مستقیماً تحت سیطره‌ی قدرت سیاسی قرار می‌گرفتند. ایرانیان در عرصه‌ی اجتماعی (و سیاسی) هرگز به‌عنوان "شهروند" شناخته نشدند. پس توده‌ی بی‌شکلی بودند که گاه به این سو و گاه به آن سو، سوق داده می‌شدند. از این لحاظ تأسیس و تحکیم نهادهای مستقل جامعه‌ی مدنی به‌عنوان حوزه‌ی عمومی حایل میان فرد و حکومت از اساسی‌ترین مؤلفه‌های نوسازی اجتماعی است.

در عین حال در مناسبات اجتماعی، فرد ایرانی به‌عنوان فرد هویتی نداشت و عضوی از جماعت بلافصل خود ماند. آن‌گاه نیز که شرایط فروپاشی جماعت‌های موجود در جامعه‌ی سنتی فرارسید، فرد رها شده از قید و بندهای جماعت‌های سنتی، از جمله به علت تأسیس نیافتن نهادهای مستقل جامعه‌ی مدنی، هویت فردی نیافت؛ بلکه به فرد خودمداری تبدیل شد در جامعه‌ای ازهم‌گسیخته و ذره‌ای شد که فقط در اندیشه‌ی گلیم خودش بود تا آن را به هر ترفندی سالم از جریان متلاطم و بی‌حساب و کتاب جامعه بگیرد. نوسازی راستین اما جز به وسیله‌ای انسان فردیت‌یافته‌ای که همچون انسان نوعی و متکی به حدی از خودانگیختگی، خودآینی و خودمختاری باشد به پیش برده نمی‌شود. روند نوسازی انسان یعنی روند فردیت‌پذیری او به‌عنوان انسان اجتماعی یا نوعی، از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین روندهای نوسازی است. روندی که در آن، فرد به مثابه‌ی سوژه (ذهن) مطرح می‌شود و درست به همین دلیل که سوژه‌ی متکی به خویش، مستقل و آزاد است مورد احترام قرار می‌گیرد؛ فقط چنین فردی است که می‌تواند به‌عنوان هدف در خود مطرح شود. به این نیز اشاره می‌کنم که برآمدن فرد به مثابه‌ی سوژه و برخورداری از ذهنیت (Subjectivity) مستقل و آگاه، در روندی متحقق می‌شود که می‌توان از آن با ذهنیت‌پذیری (Subjectivization) یاد کرد.

- در حوزه‌ی سیاست، گسترش و تعمیق روند دموکراسی‌سازی. اگر در صدر مشروطه، آزادی سیاسی و حاکمیت قانون و مشروطیت به‌عنوان بدیل حکومت استبدادی غایت نوسازی سیاسی در نظر گرفته شد، امروزه نه صرفاً آزادی و حاکمیت قانون، بلکه دموکراسی سیاسی و اجتماعی به مهم‌ترین هدف سیاسی

مرحله‌ی کنونی دوره‌ی گذار تبدیل شده است و دموکراسی سازی محور نوسازی سیاسی را تشکیل می‌دهد.

در عین حال به‌ویژه در جامعه‌ی استبدادزده‌ی ما روند دموکراتیزاسیون را نباید صرفاً در ارتباط مردم و حکومت در نظر گرفت. سلطه‌ی دراز مدت حکومت استبدادی موجب شده است که ایرانیان در ارتباط میان خود تا حدود زیادی به رفتار مستبدانه بگرایند. از این لحاظ وجهی از دموکراتیزاسیون، تحکیم و گستراندن فرهنگ مدنی از طریق نهادهای مستقل جامعه‌ی مدنی در میان مردم است. در واقع نهادهای جامعه‌ی مدنی در میان ما فقط کارکرد دموکراسی سازی رابطه‌ی مردم و حکومت را ندارند، بلکه می‌باید از طریق بسط فرهنگ مدنی به دموکراسی سازی رابطه‌ی میان آحاد و گروه‌های مردم نیز پردازند. این امر از طریق بسط دموکراتیزاسیون رابطه‌ی حکومت و مردم در ثبات و اقتدار حکومت نیز بسیار مؤثر است. از این لحاظ بسط و تحکیم فرهنگ مدنی از طریق نهادهای جامعه‌ی مدنی یکی از مهم‌ترین الزامات پیشبرد روند دموکراتیزاسیون است.

دموکراسی نظامی سیاسی است معرف آرمان حاکمیت مردم بر سرنوشت سیاسی‌شان با استفاده از حقوق و آزادی‌های لازم فردی و اجتماعی. اما دموکراسی سازی (Democratization) مغرف روندی است که به میزان پیشرفت در آن، جامعه‌ای بازتر، مشارکتی‌تر، با اقتدارگرایی و انحصارطلبی کمتر، ظرفیت‌های سیاسی بیشتر برای انتقال مسالمت‌آمیز قدرت، تقویت امکان نقد حاکمان، افزایش رقابت‌های سالم سیاسی، تحکیم یکپارچگی اجتماعی و... ایجاد می‌شود. پیشرفت در روند دموکراتیزاسیون به ابزارها و هنجارهایی نیاز دارد از جمله ایجاد نهادهای دموکراتیک مستقل از قدرت دولتی، آزادی‌های لازم برای انجام فعالیت‌های سیاسی و مهم‌تر از همه آزادی دگراندیشی، اعتمادسازی در فعالیت سیاسی به‌ویژه اعتماد میان حکومت و مردم، حل مسالمت‌آمیز اختلافات سیاسی میان مردم و حکومت و نیز میان نیروهای درگیر در فعالیت‌های سیاسی چه در درون حاکمیت و چه در بیرون از آن و... .

با توجه به آنچه از مهم‌ترین مؤلفه‌های نوسازی در دوره‌ی کنونی و در

عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی گفته شد از این لحاظ که توجه اصلی این نوشته به اندیشه‌ی سیاسی و نوسازی سیاسی است، نکاتی در مورد این مهم‌ترین مؤلفه‌ی نوسازی سیاسی یعنی دموکراتیزاسیون ذکر می‌شود.

در عصر تقویت یکپارچگی جهانی، می‌رود که دموکراسی به یک هدف جهانی تبدیل شود. امروزه همچنان که در جوامع غربی تلاش برای گسترش و تعمیق دموکراسی در جریان است در جوامع غیرغربی نیز این فرآیند تثبیت می‌شود که گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد از منظر نوسازی سیاسی بامعنای گذار به عرصه‌ی دموکراسی از طریق روند دموکراتیزاسیون است. تحولات سیاسی‌ای که به‌ویژه از دهه‌ی هشتاد قرن بیستم در سراسر جهان شکل گرفت عمدتاً مؤید این نظر است. پس از پایان جنگ جهانی دوم، دهه‌های پنجاه، شصت و هفتاد برای کشورهای جهان غیرغربی دهه‌های تلاش و مبارزه برای استقلال و آزادی بود. در این سه دهه بسیاری از کشورهای آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین در تعارض با استعمار و استعمار نوین و با هدف دست یافتن به استقلال و آزادی رو به مبارزه آوردند. ایران با نهضت ملی به رهبری دکتر محمد مصدق نیز از جمله‌ی پشتاژان مبارزه برای استقلال و آزادی در دهه‌ی پنجاه قرن بیستم بود. اما با کسب استقلال و آزادی اولیه برای اکثریت جوامع غیرغربی، از دهه‌ی هشتاد به بعد به مرور رویکرد به دموکراسی یا دموکراسی خواهی به‌عنوان محور نوسازی سیاسی در جوامع غیرغربی مطرح شد و مبارزات سیاسی به مرور حول محور دموکراسی خواهی تعین یافت. در همین دوره است که موج دموکراسی خواهی "امپراطوری" شوروی و قلمرو اقمار آن را فرامی‌گیرد. بالطبع در سقوط اتحاد شوروی و اکثریت اقمار آن عوامل بسیار گوناگونی دخالت داشته‌اند. اما نمی‌توان این امر را نادیده گرفت که یکی از مهم‌ترین دلایل سیاسی - اجتماعی سقوط شوروی و بسیاری از اقمار آن، بی‌اعتنایی گسترده‌ی اینان به نیازها و درخواست‌های دموکراتیک مردمان‌شان بوده است. همچنان که از دهه‌ی هشتاد به بعد امپریالیسم آمریکا با شعار "نظم نوین جهانی" و در واقع در ستیز با این موج فزاینده‌ی دموکراسی خواهی است که به دژ ارتجاع جهانی تبدیل شده است. آمریکا با دریافت این نکته که سقوط اتحاد شوروی و بسیاری از اقمار آن

در شتاب گرفتن تحرک دموکراسی خواهانه در کشورهای غیرغربی مؤثر افتاده است برای مقابله با این چنین تحرکی، کوشید تا از طریق ارباب، تهاجم و جنگ، دموکراسی متناسب با اهداف هژمونیستی خود را بر بسیاری از کشورهای غیرغربی جهان به حاکمیت رساند. آمریکا کوشید تا از طریق اعمال دموکراسی مورد نظرش از بالا، به سرکوب جنبش های راستین دموکراسی خواهانه در میان مردم این کشورها اقدام کند. این چنین تلاشی آن سوی آمریکا در خاورمیانه بروز بسیار برجسته ای یافته است. یکی از نتایج مستقیم این تلاش آمریکا رشد جنبش های بنیادگرایانه در بسیاری از کشورهای خاورمیانه بوده است؛ جنبش هایی که در صورت های بروز سیاسی، نظامی و تروریستی شان از خطری دیگر به سرکوب تحرکات و مبارزات دموکراسی خواهانه ی مردمان جوامع خاورمیانه پرداخته اند؛ جنبش هایی که هرچند در تضاد با اهداف آمریکا موضع می گیرند و حتی به مبارزه با آمریکا می پردازند اما چون آن موضعگیری و این مبارزه از موضع ارتجاعی انجام می گیرد آنان در به عقب نشینی واداشتن و یا سرکوب مبارزات دموکراسی خواهی راستین در میان مردمان جوامع خاورمیانه در کنار تهاجم آمریکایی قرار می گیرند و هردو دشمنان روند دموکراتیزاسیون اند.

گفتیم که امروزه در جوامع غیرغربی و از جمله ایران دموکراسی سازی به عنوان محور نوسازی سیاسی مطرح است. اما هرچند روند دموکراسی سازی یا دموکراتیزاسیون به وسیله ی ادراکی فلسفی و سیاسی از دموکراسی به عنوان نوعی سامان سیاسی - اجتماعی هدایت می شود اما نباید دموکراسی را صرفاً همچون الگوی از پیش مشخص شده ای در نظر گرفت. دموکراسی حامل اصول، معیارها و ارزش ها و غایت های عام و جهانشمولی است که در جوامع غیرغربی از طریق تداوم روند دموکراتیزاسیون است که همچون نظام معین و مشخص سیاسی متحقق می شود. بنابراین روند دموکراتیزاسیون روند به تحقق درآوردن الگوی انتزاعی از پیش متعینی نیست؛ بلکه روندی است که به وسیله ی همان اصول، معیارها، ارزش ها و غایت های عام و جهانشمول دموکراسی بر زمینه ی واقعیت های موجود یک جامعه ی غیرغربی مفروض هدایت می شود و به نظام دموکراسی مطابق با شرایط خاص آن جامعه می انجامد. بنابراین از یک سو روند

دموکراتیزاسیون را تابع یک الگوی انتزاعی از دموکراسی کردن، این روند را می‌فرساید و به بن‌بست می‌کشاند و از سوی دیگر هدایت نشدن روند دموکراتیزاسیون به وسیله‌ی اصول و ارزش‌ها و معیارها و غایت‌های عام و جهانشمول دموکراسی، روند دموکراسی‌سازی را به سردرگمی، خرده‌کاری، عمل‌گرایی، پراکندگی و بی‌حاصلی سوق می‌دهد. پس روند دموکراتیزاسیون راستین، روند نظری و عملی بی‌وقفه‌ای است که با طریق نقد و بازتولید خود هر چارچوب و تعین از پیش ثابت و کلیشه‌پردازی شده‌ای را طرد می‌کند. تعیین هر چارچوب ثابت و کلیشه‌ای ایدئولوژیکی شده برای روند دموکراتیزاسیون به معنای حذف رقابت فکری و دگراندیشی در روند دموکراسی‌سازی است؛ اما حذف عنصر رقابت در اساس به معنای ناممکن کردن روند دموکراتیزاسیون است. چرا که روند دموکراتیزاسیون اصلاً با نهادینه کردن رقابت سیاسی است که پیش می‌رود.

پیش از این گفته شد که در نخستین دوره‌های گذار به جامعه‌ی متجدد و در عرصه‌ی تحولات و اندیشه‌ی سیاسی، حتی برجسته‌ترین روشنفکران ایرانی رهایی از حکومت استبدادی را از طریق آرمانی کردن وضعیت سیاسی موجود در غرب، در روندی دنبال کردند که آن را "غربی‌سازی" خواندیم. بالطبع با آنچه روشنفکرانی همچون ملک‌خان از اندیشه‌ی سیاسی غرب آموخته بودند، از چنان آرمانی کردن وضعیت سیاسی غرب‌گریزی نداشتند. چرا که از یک‌سو به مبانی و ساختارهای فلسفی وضع سیاسی مدرن غرب آشنا بودند و در آن مقطع اصلاً آگاهی به چنین مبانی و ساختارهایی برای‌شان ممکن نبود و از سوی دیگر واقعیت جامعه‌ی خویش را به عنوان جامعه‌ای غیرغربی به درستی نمی‌شناختند. این هردو عامل، زمینه‌ی اصلی فکری برای سوق یافتن به چنان آرمانی‌سازی تجربه‌ی سیاسی غرب بود. از این لحاظ امروزه نیز توجه به این نکته بسیار اهمیت دارد که چون محور نوسازی سیاسی، دموکراسی‌خواهی شده است ما با مخاطره‌ی آرمانی کردن دموکراسی غربی مواجه‌ایم. چرا که از یک‌سو در فرهنگ به میراث رسیده به ما عناصر و جلوه‌های دموکراتیک - البته نه در

سطح دموکراسی اولیه‌ی قبیله‌ای - تقریباً وجود ندارد و بنابراین دموکراسی برای ما به‌عنوان غایتی بیگانه مطرح است و از سوی دیگر متحول کردن شرایط سیاسی - اجتماعی امروزی‌مان که پیشینه‌ی دموکراتیک ندارد از طریق تأسیس و استوار داشتن روند دموکراتیزاسیون بسیار پیچیده است. پس آن شناخت سطحی و معیوب و تقلیل یافته از دموکراسی در کنار این ناآگاهی از چگونگی به اجرا درآوردن اصول، ارزش‌ها و معیارهای دموکراتیک، چه بسیار استوار به تسلیم شدن به دموکراسی غربی به‌عنوان کمال مطلوب‌مان سوق دهد. همین سوق‌یافتگی است که ما را از واقعیت‌های موجود جامعه‌ی ما دور و جدا می‌کند و از عرصه‌ی تاریخ به وادی انتزاعیات درمی‌غلطاند.

از همین‌روست که روند دموکراتیزاسیون برای جوامع غیرغربی از جمله ایران بسیار مخاطره‌آمیز است. مخاطره‌آمیز بودن آن، دو جنبه‌ی اساسی دارد: یکی این که روند دموکراتیزاسیون، پیشرفت خود را در مطلق کردن اصول، هنجارها و ارزش‌های دموکراسی غربی - که حامل متعالی‌ترین و عام‌ترین جلوه‌ی دموکراسی است - جستجو کنند؛ و دیگر این که چون روند دموکراتیزاسیون ایجاد تغییراتی در شرایط سیاسی - اجتماعی موجود برای تحقق دموکراسی به‌عنوان یک نظام سامان‌دهی حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی در آینده است در هر مرحله‌ی این روند ممکن است که عناصر محافظه‌کار یا حتی ارتجاعی جامعه، آن را به بن‌بست سوق دهند و یا تحریف کنند و به انحراف کشند. برای جامعه‌ای مثل ایران که در فرهنگ سیاسی‌اش پیشینه‌ی دموکراتیک ندارد و بنابراین روند دموکراتیزاسیون ممکن است به‌عنوان جریان‌ی بیگانه تلقی شود، در هر مرحله‌ی این روند امکان بن‌بست، انحراف و حتی بازگشت وجود دارد.

از این لحاظ به روند دموکراتیزاسیون باید همچون روند بازتولید دموکراسی در خویشتن سیاسی، اجتماعی و فرهنگی‌مان بنگریم تا بتوانیم به دموکراسی در جامعه‌ی خود، تحقق بخشیم. برای ما یک جنبه‌ی گذار به جامعه‌ی متجدد، تجدید خلق دموکراسی از طریق پی‌گرفتن روند دموکراتیزاسیون است؛ در این روند است که ما باید بیگانگی ارزش‌ها، مبانی و هنجارهای دموکراسی را نفی

کرده و با بازتولیدشان، آن‌ها را همچون عناصر فرهنگی و سیاسی خویشتن خود از نو تعریف کنیم. هر جلوه‌ی بحران هویت که در جامعه‌ی امروز ما پیش بیاید ناشی از ناتوانی ما در گذار به جامعه‌ی متجدد از طریق بازتولید عناصر و مؤلفه‌های فرهنگ و تمدن مدرن غرب در متن و بطن خویشتن فرهنگی و سیاسی و اجتماعی مان است. این بحران‌ها ناشی از تهاجم فرهنگی غرب پنداشتن فقط چشم فرو بستن بر واقعیت بحران و از این طریق، ذهن زدن به آن است. حتی اگر تهاجم فرهنگی غرب به جوامع غیر غربی واقعیت داشته باشد - که دارد - به بحران‌های هویت فرهنگی - اجتماعی در جامعه‌ی آنان می‌باید همچون بحران‌های دوره‌ی گذار بشگریم تا بتوانیم بر آن‌ها غلبه کنیم؛ به این بحران‌ها باید همچون بروز ناتوانی مان در پیشبرد دوره‌ی گذار برخورد کنیم تا بتوانیم از طریق درونی کردن چنان مبانی و ارزش‌ها و هنجارها و غایت‌ها، خود را در غلبه به چنان بحران‌هایی توانمند کنیم. راه دیگری برای توانمندسازی خود وجود ندارد. اما این هم باید دانسته شود که چه آگاهی از مبانی و ارزش‌ها و غایت‌های دموکراسی - که نهایتاً غربی است - و چه درونی کردن این‌ها در خویشتن فرهنگی‌ای که با دموکراسی سازگاری ندارد فقط از طریق تداوم بخشیدن به روند دموکراتیزاسیون ممکن است.

اگر روند دموکراتیزاسیون در هریک از جوامع غربی از هم متمایز بوده است چگونه ممکن است که تحقق و تداوم روند دموکراتیزاسیون در جامعه‌ی ما نه از طریق بازتولید مبانی، ارزش‌ها، هنجارها و غایت‌های دموکراسی غرب در روند دموکراتیزاسیون درونی شده‌ی مان بلکه از طریق قرار دادن خود در چارچوب الگوهای دموکراتیزاسیون غربی انجام‌پذیر باشد! هر واقعیتی، خاص است و هیچ واقعیت خاصی بدون در نظر گرفتن جنبه‌های خاص آن، تفسیر نمی‌پذیرد. هر واقعیت خاصی، یگانه است؛ پس روند تغییرپذیری واقعیت‌ها، متکثر است. روند دموکراتیزاسیون در هر کشور غیر غربی بر بنیان جنبه‌های بنیانی عام دموکراسی غربی دریافتنی است. اما این به معنای عام و جهانی بودن الگوی دموکراسی غربی نیست. همه‌ی پیچیدگی کار در این است که الگوی دموکراسی غیر غربی را بر زمینه‌ی واقعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی غیر غربی اما به

وسیله‌ی مبنای عام دموکراسی غربی بسازیم.

در عین حال صرفاً آگاهی نسبت به این موضوع که دنباله‌روی از الگوهای مستقرِ بیگانه به تغییر واقعیت موجود اجتماعی مان نمی‌انجامد مانع از دنباله‌روی مکرر در هر مرحله‌ی دوره‌ی گذار نمی‌شود. باید راهکارهایی در پیش گرفت که خود همان راهکارها ما را از درغلتیدن به الگوپروری باز دارد. مثلاً راهکار تحلیل سیستمی هر مرحله‌ی دوره‌ی گذار از جگونی مهم‌ترین راهکارهایی است که باعث می‌شود الگوهای گذار از بدون همین تحلیل‌ها استخراج شود. به علاوه تداوم و بازسنجی تحلیل‌های سیستمی هر مرحله‌ی دوره‌ی گذار باعث نمی‌شود که روشنفکران یا سیاستمداران از روندهای دوره‌ی گذار در هر حوزه‌ی اجتماعی جدا نشوند و به دوره‌ی گذار همچون دوره‌ای از مراحل منقطع برخورد نکنند. مهم این است که پیوستگی مان با تحولات هر مرحله‌ی دوران گذار را از دست ندهیم و همواره بتوانیم تحلیلی هرچند ناقص از هر مرحله‌ی تحولات تدوین کنیم. این تحلیل‌هاست که به ما یاری می‌دهد که هر مرحله‌ی دوره‌ی گذار را نظریه‌پردازی کنیم. جهت تحولات آینده از طریق همین نظریه‌پردازی‌ها معین می‌شود.

بالتبع مهم‌ترین مسئله، چگونگی تعمیق و گسترش ظرفیت‌های لازم برای دموکراتیزاسیون است. در جوامع غیرغربی و مشخصاً آن دسته‌جوامعی که پیشینه‌ی فرهنگ سیاسی متأثر از عناصر دموکراتیک ندارند، نه دولت و نه مردم به فعالیت همه‌جانبه و پیگیر برای پیشبرد روند دموکراتیزاسیون اقدام نمی‌کنند. در این حالت نه صرفاً تبلیغ و ترویج دموکراتیزاسیون بلکه ایجاد شرایط واقعی تأسیس و رشد آن است که می‌تواند مردمان هرچه وسیع‌تری را به تلاش برای پیشبرد روند آن سوق دهد. به نظر می‌رسد که یکی از مهم‌ترین زمینه‌ها یا شرایط عینی تحرک چنین روندی تأسیس و تحکیم "دولت - ملت" در کشورهای غیرغربی است.

فقط اشاره می‌کنم که مفهوم "دولت - ملت" یک مفهوم سیاسی متعلق به دوران نوین و مربوط به سرزمین‌هایی با مرزهای معین است که در آن، قدرت

سیاسی، قدرت متمرکزی است که نوعی یکپارچگی - و نه یکسان‌سازی - فرهنگی، زبانی، تاریخی و سیاسی مردمانی که به‌عنوان "ملت" هویت سیاسی یافته است را اداره می‌کند. تأکید بر این نکته اهمیت دارد که در مفهوم "دولت - ملت"، ملت نه به‌عنوان مفهومی قومی و تاریخی بلکه به‌عنوان مفهومی سیاسی و حاصل نوعی یکپارچگی سیاسی میان مردمانی حتی از فرهنگ‌های متفاوت، مورد‌نظر است. این درک از مفهوم "دولت - ملت" در پی انقلاب کبیر فرانسه و در تضاد با حکومت‌های مطلقه و مطلق‌گرایان سیاسی (political absolutism) در غرب شکل گرفت و نقطه پایانی بود بر مطلق‌گرایی سیاسی. مفهوم "دولت - ملت" معطوف به نوع خاص نظام حکومتی نیست؛ همچنان که به تئوری و عمل حکومت نیز مربوط نمی‌شود. بلکه این مفهوم، معرف یک واحد یکپارچه‌ی سیاسی و معطوف به ایجاد نوعی رابطه‌ی سیاسی میان دولت و ملت است. از این لحاظ ملت در مفهوم "دولت - ملت" ناظر بر تمایز میان یک ملت با ملت‌های دیگر و از این‌رو گرایش ناسیونالیستی معطوف به جهان خارج نیست. بلکه اگر تمایزی در مفهوم "دولت - ملت" باشد تمایز میان خود دولت و ملت از منظر حقوق و اختیارات سیاسی نسبت به یکدیگر و چگونگی تحقق پیوستگی سیاسی این دو نیروی متمایز در یک واحد سیاسی است. مشخصاً می‌توان گفت نخستین تلاش‌ها برای ایجاد "دولت - ملت" از همان کتابچه‌ی غیبی یا دفتر تنظیمات ملک‌خان شروع شد. ملک‌کوشید تا با پذیرش "حکومت استبدادی منتظم" به‌عنوان حکومت مناسب برای ایران در آن زمان، هم حکومت استبدادی موجود را از طریق تمرکز دادن قانونی، تعدیل کند و هم خواستار استقرار بخشی از حقوق سیاسی مردم شود تا مردم به‌عنوان "ملت" در ارتباط سیاسی با دولت قرار گیرند. چنین کوشش‌هایی البته در آن زمان به تأسیس "دولت - ملت" در ایران نیا انجامید. بلکه حتی می‌توان گفت که به علت خودکامگی حکومت، تأسیس "دولت - ملت" را به تأخیر نیز انداخت. چرا که حکومت کوشید تا از رهنمودهای مندرج در کتابچه‌ی غیبی برای متمرکز کردن قدرت حکومت استفاده کند و با نقض هرگونه گرایش به قانون، حقوق و آزادی‌های مردم را به اتکای قدرت متمرکزتر حکومت با شدت بیشتری سرکوب

کند. با این حال با انقلاب مشروطه بود که "دولت - ملت" در ایران تأسیس شد. اما در چنان شرایطی نه حکومت و نه مردم از ویژگی‌ها و ظرفیت‌های لازم برای حفظ و گسترش و تعمیق این رابطه‌ی سیاسی برخوردار نبودند. از این لحاظ با تثبیت حکومت پهلوی بود که رژیم متمرکز اما شبه‌نوسازی‌گر چنین رابطه‌ای را به بن‌بست و تعطیلی کشاند. مفهوم سیاسی "ملت" را زایل کرد و برای "ملت" عمدتاً مفهومی قومی و فرهنگی قایل شد. همین مفهوم فرهنگی قومی ملت را نیز با برانگیختن حس ناسیونالیستی ارتجاعی و توهنی نسبت به ایران باستان و متمرکز کردن آن به ضدیت با قوم عرب به تباهی و ابتذال کشاند و نتایج پس مؤثری را در به تأخیر انداختن تأسیس "دولت - ملت" در ایران باعث شد.

با تثبیت حکومت پهلوی روند وابستگی هرچه بیشتر اقتصاد ایران به درآمد حاصل از فروش نفت تداوم یافت؛ امری که در تباہ کردن پایه‌های "دولت - ملت" در ایران نقش بسیار مهمی داشت. چرا که باعث شد از یک‌سو دولت نه به مردم و فعالیت تولیدی‌شان بلکه به درآمد بادآورده‌ای متکی شود که به اتکای آن حاضر نمی‌شد به توزیع قدرت در جامعه‌گردن نهد؛ از سوی دیگر، ملت نیز با نقش مسلطی که حکومت در اقتصاد یافت، از نظر اقتصادی به حکومت وابسته شد و همین وابستگی مانع از این گردید تا حقوق و آزادی‌هایی را مطالبه کند که به او همچون "ملت"، هریت سیاسی می‌بخشید و او را در تعامل سیاسی با دولت قرار می‌داد. در واقع می‌توان گفت در تاریخ معاصر ما حکومت‌ها با اتکا به درآمد نفت از یک‌سو ایرانیان را به عنوان "ملت" از نظر سیاسی خلع سلاح کرده‌اند، و از سوی دیگر توانسته‌اند به خود تمرکزی بخشند که معرف قدرت مطلقه و انحصاری سیاسی در جامعه است. همین قدرت مطلقه و انحصاری باعث شده است که در هر هنگام ایجاد تنش میان دولت و مردم، دولت نه راه‌حل‌های سیاسی مسالمت‌آمیز، بلکه راه‌حل‌های غیرسیاسی سرکوبگرانه را پیش گیرد.

بر این نکته باید تأکید کرد که چه بسا تمرکز سیاسی، اداری و نظامی دولت‌ها در جوامع غیرغربی به‌طور فی‌نفسه به‌عنوان مشخصه‌ی نوسازی سیاسی در نظر گرفته می‌شود. در این ارتباط به دو نکته اشاره می‌شود:

- امروزه که محور نوسازی سیاسی، دموکراتیزاسیون است هرگونه تمرکز سیاسی، نظامی و بوروکراتیک دولت اگر بر زمینه‌ی رشد و تقویت "دولت - ملت" انجام نگیرد، معرف نوسازی سیاسی نیست. درست است که در روند نوسازی سیاسی، تمرکز قدرت دولتی مؤلفه‌ی بسیار مهمی است اما اگر مشروعیت این قدرت متمرکز نه ناشی از مشروعیت عقلانی بلکه برآمده‌ی مشروعیت سنتی باشد آن‌گاه این قدرت متمرکز نمی‌تواند در جهت پیشبرد روند دموکراتیزاسیون عمل کند. صرف تمرکز قدرت دولت اگر همراه با توزیع قدرت میان دولت و جامعه از طریق عملی حوزه‌ی عمومی مستقل نباشد جزء به حکومت مضعفه‌ای نمی‌انجامد که روند دموکراتیزاسیون را به بن‌بست می‌کشاند.

به‌ویژه شرایط تحولات کنونی جهانی نقش دولت‌ها در پیشبرد توسعه و پیشرفت را، کاهش و نقش‌ملت‌ها در این روند را افزایش داده است. از این لحاظ امروزه هرچه بیشتر مشخص می‌شود که دولت‌های اقتدارگرا که از فراز ملت‌ها به کنترل جامعه می‌پردازند، رژیم‌هایی‌اند که نمی‌توانند امر توسعه و گذار به جامعه‌ی متجدد را به درستی پیش ببرند. امروزه دولت‌هایی می‌توانند در امر توسعه و پیشرفت روند گذار مؤثر باشند که ظرفیت‌های سیاسی و اجتماعی برای خودانگیختگی و خودمختاری مردم را در نظام یکپارچه‌ی سیاسی هرچه بیشتر بگسترانند.

- حتی در گذشته که دموکراتیزاسیون محور نوسازی سیاسی نبود باز هم تمرکز قدرت دولتی بدون رعایت حقوق و آزادی‌های سیاسی "ملت" در صورتی به نوسازی آمرانه‌ای می‌انجامید که قدرت دولتی - در مجموع - در خدمت تحقق منافع و مصالح ملی برمی‌آمد. (به‌طور مثال حکومت ژاپن در دوره‌ی نوسازی آمرانه‌ی دهه‌های نخستین قرن بیستم) اما در ایران - به‌طور مثال در زمان حکومت پهلوی - تمرکز قدرت دولتی - عمدتاً - در جهت منافع و مصالح ملی عمل نمی‌کرد. همین نکته‌ی اصلی، باعث می‌شود که حکومت پهلوی را رژیم شبه‌نوسازی‌گر بخوانیم.

به این نکته نیز اشاره می‌شود که می‌توان گفت در عصر پیشرفت یکپارچگی جهانی، واحدهای مبتنی بر "دولت - ملت" تضعیف شده و یا باید بشود. اما به

نظر می‌رسد که این موضوع ربطی به جوامع غیرغربی نداشته باشد. آن دسته از جوامع غیرغربی که در آن‌ها روند دموکراتیزاسیون استقرار نیافته و تثبیت نشده است، اصلاً از ظرفیت لازم برای تبدیل به عضو یکپارچه‌ای با جهان برخوردار نیستند؛ اینان اعضای حاشیه‌نشین جهان می‌مانند.

به روند نوسازی و دموکراتیزاسیون نباید برخوردی صریحاً انتقادی و نمادین داشت. چه بسا عناصری از نوسازی که در روندی شبه‌نوسازی قرار گیرد. به‌طور مثال رشد شهرنشینی یکی از مؤلفه‌های روند نوسازی در گذار از جامعه‌ی سستی به جامعه‌ی متجدد است. اما اگر رشد شهرنشینی با مهاجرت بی‌رویه از روستاها به حاشیه‌ی شهرها متحقق شود و به بهای تخریب روستاها و تولید کشاورزی، حاشیه‌هایی در شهرها رشد یابد که خاستگاه هرگونه ناهنجاری اجتماعی است دیگر تأکید بر رشد کمی شهرنشینی نمی‌تواند معرف پیشرفت روند نوسازی باشد. همچنان که مشارکت توده‌وار و یا فرمایشی همین حاشیه‌نشین‌ها در انتخابات نمی‌تواند به معنای تعمیق روند دموکراتیزاسیون خوانده شود.

از این لحاظ سنجش مؤلفه‌های راستین روند دموکراتیزاسیون و نظریه‌پردازی این روند به منظور تبدیل این روند به برنامه‌ی عینی و عملی از جمله بسا این هدف که روندی شبه‌دموکراسی‌سازی جایگزین روند دموکراسی‌سازی نشود از اهمیت بسیار برخوردار است. در زیر فقط به برخی از مؤلفه‌های دموکراتیزاسیون اشاره می‌شود:

- برابری خواهی به جای یکسانی طلبی: به‌ویژه در جامعه‌ی ما که حکومت استبدادی سیطره‌ای بس دیرینه دارد یکسانی طلبی از عناصر مهم فرهنگ سیاسی شده است. علت این یکسانی طلبی تحت سیطره‌ی حکومت استبدادی این است که در این حکومت همه‌ی مردم در ارتباط با سرور مستبد، یکسان‌اند. در استبداد چون همه‌ی مردم در برابر سرور مستبد هیچ حق و آزادی‌ای ندارند بنابراین یکسان‌اند. در استبداد چون همه‌ی مردم باید همان را بگویند که سرور مستبد می‌گوید، همان را بخواهند که سرور مستبد برای‌شان می‌خواهد و همان را انجام دهند که سرور مستبد به آنان فرمان می‌دهد، پس

همه‌ی مردم یکسان‌اند. همین یکسان بودن، یکسانی خواهی را به هدف مطلوب مردمانی در اسارت استبداد تبدیل می‌کند.

دموکراسی اما با برابری تعیین می‌یابد و برابری طلبی خواسته‌ی مردمانی است که در ساختار سیاسی دموکراتیکی زندگی می‌کنند. برابری در ساختاری دموکراتیک، برابری فرصت‌ها، حقوق و آزادی‌ها برای مشارکت سیاسی - اجتماعی است؛ برابری در رقابت سیاسی - اجتماعی - مسالمت آمیز برای کسب قدرت سیاسی است و برابری در استفاده از امکانات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در رقابت میان مردم و حکومت است.

برای این که انسانی، تساوی طلب باشد باید فردیت زدایی شده باشد و هرگز به خود به‌عنوان شهروند ننگرد. چه فرد و فردیت از تمایز و شهروند از حقوق و آزادی‌های دموکراتیک برخوردار است. برعکس، برای این که انسانی برابری را بطلبد باید فردیت یافته باشد و از موضع فردیت به خویش همچون شهروند بنگرد. فرد به‌عنوان شهروند فردی است که از حدی خودانگیختگی، خودمختاری و خودآیینی برخوردار است. پس به علت همین خصایص است که با دیگران رقابت می‌کند. رقابت عنصر ذاتی برابری خواهی است. بدون رقابت، برابری خواهی بر تساوی طلبی منطبق می‌شود. حوزه و گستره‌ی رقابت تغییر می‌کند، اما حذف آن به حذف فردیت و ایجاد جامعه‌ای توده‌وار و یا ذره‌ای شده می‌انجامد. وقتی هر فردی بر زمینه‌ای برابر با دیگری از حق تعیین سرنوشت برخوردار باشد، سرنوشت او که به اتکای فردیت آزاد و مستقل‌اش برای خود رقم می‌زند با سرنوشت دیگری یکسان نیست. برابری بر زمینه‌ی استعدادهای و خلاقیت‌ها و شایستگی‌های بالفعل و بالقوه‌ی نابرابر میان افراد متحقق می‌شود. ما برابر می‌شویم دقیقاً در شرایطی که نابرابری مان ممکن باشد. از این‌رو، آن برابری و این نابرابری در ساختار دموکراتیک به هم وابسته‌اند. اما نابرابری فرد به‌عنوان فرد در برابر فرد به‌عنوان عضو "ملت - دولت"، در برابر فرد به‌عنوان انسان نوعی مرتفع می‌شود. وحدت سیاسی فقط بر زمینه‌ی تکرگرایسی سیاسی است که به‌عنوان وحدت تعیین می‌یابد. در فقدان این زمینه به جای وحدت سیاسی، همنوایی سیاسی - که کاملاً استبدادی است - استقرار می‌یابد. اگر

بپذیریم که وحدت و تضاد برابری و نابرابری در وجه ذاتی دموکراسی قابل تبیین است، وحدت و تضاد وحدت سیاسی و تکثرگرایی سیاسی معرف دموکراسی در وجه سیاسی آن است. اما نمایش تساوی و همناوی همواره می‌تواند با ایجاد توهم برابری، فقدان برابری راستین را لا‌پوشانی کند.

- دموکراسی صرفاً حکومت اکثریت نیست: دموکراسی‌ای که خود را فقط حکومت اکثریت بشناسد، استبداد اکثریت است. دموکراسی به معنای به رسمیت شناختن حقوق اقلیت در همان حدی است که حقوق و آزادی‌های اکثریت تحقق می‌یابد. آن سامان سیاسی که از کشمکش اکثریت و اقلیت برای برخورداری از حقوق و فرصت‌های برابر تهی باشد هرچه هست دموکراتیک نیست. اما حقوق و آزادی‌های اقلیت نباید صرفاً در حرف به رسمیت شناخته شود. بلکه در سامان دموکراتیک، این حقوق و آزادی‌ها می‌باید در حوزه‌ی عمومی - آزادی بیان، آزادی اجتماعات و... - و نهادهای آن متحقق شود. با نهادینه شدن حقوق و آزادی‌های اقلیت است که توزیع قدرت در جامعه استوار می‌گردد. این توزیع قدرت در نهادهای حوزه‌ی عمومی است که صورت واقعی به خود می‌گیرد.

در ایران، تحقق حقوق و آزادی‌های اقلیت برای پیشبرد روند دموکراتیزاسیون در آزادی دگراندیشی و دگراندیش بودن است که اهمیت ویژه‌ای دارد. در حکومت‌هایی که ایدئولوژی در مشروعیت سیاسی‌شان نقش تعیین‌کننده‌ای می‌یابد، حق دگراندیش بودن یک حق دموکراتیک پایه‌ای است. می‌توان گفت چنین حکومت‌هایی به میزانی که حقوق برابر دگراندیشی را به رسمیت می‌شناسند، دموکرات‌اند.

- دموکراسی صرفاً حق رأی دادن نیست: اگر دموکراسی به معنای حکومت اکثریت نیست بنابراین محدود کردن دموکراسی در حق رأی و آزادی انتخابات - حتی اگر انتخابات به راستی آزاد و رقابتی باشد - محصور داشتن دموکراسی در چارچوب تنگ دموکراسی لیبرالی است. روند دموکراتیزاسیون از جمله با فراتر رفتن از آزادی انتخابات به دموکراسی مشارکی است که اعتلا می‌گیرد. دموکراسی مشارکی به معنای تحقق عملی حق مردم در تعیین

سرنوشت سیاسی خود از طریق نهادهای دموکراتیک حوزه‌ی عمومی است. فقط در این روند است که هر فرد به‌عنوان شهروند خود را دارای حق و آزادی‌ای می‌بیند که به اتکای آن می‌تواند بر روند زندگی خود و جامعه‌اش تأثیر بگذارد. چنین دریافتی از این طریق حاصل نمی‌شود که افراد هرازگاهی یا انداختن رأیی در صندوق، کسانی را در جایگاه نمایندگی قرار دهند که نوعی نظارتی واقعی بر عملکردشان دارند نه در عملکردشان واقعی به نحو آسته‌های خود زبانی یابند.

این موضوع یعنی فراتر بردن روند دموکراتیزاسیون از شرکت در انتخابات تا مشارکت سیاسی - اجتماعی، به‌ویژه در جامعه‌ی ایران با فرهنگ سیاسی به‌میراث رسیده‌اش اهمیت بسیار دارد. در این فرهنگ سیاسی، ایرانی‌ها همواره اندیشیده است "حق به حق دار می‌رسد." و هرگز نیاندیشیده است که چگونه! فراتر بردن روند دموکراتیزاسیون تا سطح مشارکت سیاسی - اجتماعی مسئولیت‌پذیری فرد به‌عنوان شهروند را اعتلا می‌دهد. بدون مسئولیت‌پذیری شهروندان نسبت به سامان سیاسی - اجتماعی مستقر در جامعه روند دموکراتیزاسیون به تباهی می‌رسد.

به این نیز اشاره می‌شود که بدون فراتر بردن روند دموکراتیزاسیون از حق انتخابات به دموکراسی مشارکتی هرگز نمی‌توان به صحت حتی انتخابات باور داشت. انتخاباتی که با مشارکت سیاسی - اجتماعی شهروندان تحت نظارت قرار نگیرد هرگز آزاد نیست. بدون استقرار دموکراسی مشارکتی، حق انتخابات همچون صدقه‌ای است که حکومت به مردم ارزانی می‌کند؛ صدقه‌ای که هر آن اراده کند می‌تواند آن را باز پس گیرد.

- دموکراتیزاسیون معرف عقلانی‌سازی حوزه‌ی سیاسی است: می‌توان گفت که امروزه عقلانی‌سازی سیاست اصلاً به معنای پیش گرفتن روند دموکراتیزاسیون است. در دوره‌های پیشین نوسازی سیاسی طرد قدرت خودکامه و خودسر سیاسی از طریق تأسیس و تحکیم حکومت مبتنی بر قانون انجام می‌شد. اما اکنون طرد قدرت خودکامه به‌عنوان قدرتی ناعقلانی از طریق جایگزینی آن با قدرتی عقلانی، به معنای جایگزینی با قدرت سیاسی‌ای است که در روند دموکراتیزاسیون تأسیس و استقرار می‌یابد. همچنان که عقلانی‌سازی

قدرت سیاسی در امروز توأم با دنیوی‌سازی (سکولاریزاسیون) آن است. عقلانی‌سازی معطوف به وجه ذاتی دموکراسی و دموکراتیزاسیون است. وجهی که برآورنده‌ی حق تعیین سرنوشت سیاسی مردم از طریق مشارکت سیاسی - اجتماعی‌شان است. تا مشارکت سیاسی - اجتماعی شهروندان میسر گردد، حکومت باید برای‌شان شناخت‌پذیر باشد. و حکومتی برای مردم شناخت‌پذیر می‌گردد که عقلانی باشد. (حکومت استبدادی بی‌شناخت‌پذیر عقلانی نیست مردم از آن شناخت عینی کسب نمی‌کنند. به این نیز اشاره کنم که ناتوانی مردم در کسب شناخت عینی از حکومت استبدادی به لحاظ عقلانی نبودن این حکومت، ربطی به این موضوع ندارد که حکومت استبدادی مانع شفاف‌سازی اجزای سیاسی می‌شود و بنابراین در فضای پرابهام سیاسی، کسب شناخت عینی برای مردم میسر نیست. این، موضوع دیگری است.)

از این لحاظ، عقلانی بودن حکومت و عقلانی‌سازی فضای سیاسی اهمیت دارد که در فقدان آن، به علت ناشناخته ماندن حکومت برای مردم اصلاً امکان ایجاد رابطه‌ی سیاسی میان حکومت و مردم ممکن نیست. امری که فقط به معنای جدایی حکومت و مردم است. قدرت ناظر بر جدایی میان حکومت و مردم نه عقلانی است و نه می‌تواند برآورنده‌ی مشروعیتی عقلانی باشد.

مدرنیته تقدیر ما به‌عنوان مردمان جامعه‌ای غیرغربی است. اصول و مبانی این تقدیر اگر در جای دیگر نهاده شده است اما این تقدیر به‌عنوان وضعی تمامیت یافته باید که در میان ما و با اندیشه و عمل خود ما خلق شود و استقرار یابد. مدرنیته دو محور اساسی دارد: در عرصه‌ی اندیشه‌ورزی، اندیشه‌ی انتقادی است و در عرصه‌ی سیاسی، دموکراسی. در روند نوسازی و با تداوم پیگیری این روند از طریق عقلانی‌سازی به اندیشه‌ی انتقادی خواهیم رسید و از طریق روند دموکراتیزاسیون به دموکراسی. پیشبرد عقلانی‌سازی و اندیشه‌ی انتقادی است که ما را از طریق نقد گذشته و بر مسیری که پیموده‌ایم به گسستن انقلابی از گذشته‌ای که با تقدیرمان سازگار نبود و نیست و پیوند آگاهانه با آینده‌ای رهنمون می‌گردد که در جهت تقدیرمان ساخته می‌شود. همچنان که پیشبرد روند

دموکراتیزاسیون و تقویت پایه‌های دموکراسی به ما خواهد آموخت فقط با به مخاطره انداختن قدرت است که می‌توان آن را حفظ کرد. این یک اصل دموکراسی است. سه هزار سال خواسته‌ایم با سرکوب عوامل تهدیدکننده‌ی قدرت، قدرت را حفظ کنیم و سه هزار سال مجبور شده‌ایم که قدرت را از دست بدهیم. و هربار اندیشیده‌ایم نه، این بار فرق می‌کند. استبداد همیشه خود را به "استثنائات" متکی می‌کند و همیشه هم با عملکرد "قواعد" سرگشون می‌شود. اما باید به قواعد امروز متکی شد و پذیرفت که ذات این قواعد با مخاطره‌آمیزی، با تلاطمات و بی‌نظمی‌ها، با ناموزنی‌ها و سستی و خطاها آمیخته است. مسئله‌ی رهایی ما تداوم زندگی با این قواعد مخاطره‌آمیز و در عین حال رهایی‌بخش است.

حدود دوست سال است با ابزاری که غرب تدارک دیده بود مجبور شدیم به خود بنگریم و با نگاه انتقادی به خود، تغییر خود را که تقدیرمان بود، طلب کردیم و با انقلاب مشروطیت عزم خود را برای تحقق این تقدیر نشان دادیم. اما به دلایل مختلف در پیشبرد انقلاب مشروطه شکست خوردیم. پس به واسطه‌ی این شکست به حاشیه‌ی تاریخ جهانی رانده شدیم و حاشیه‌نشین شدیم. گاه نیز سنت‌گرایانه از سنت‌های خود برج و بارویی ساختیم و در آن پناه گرفتیم تا خود را از آشوب‌های تباه‌کننده‌ی حاشیه‌نشینی در امان داریم. غافل از این که در این دوره‌ی تاریخ جهانی، برج و باروهای ایمن فقط در متن ساخته می‌شوند و نه در حاشیه.

امروزه باید به خود مدرنیته به‌عنوان گفتمان برخوردار کرد. چنین است که هرچند مدرنیته‌ی غربی برخوردار از عام‌ترین جلوه‌های مدرنیته می‌شود اما فراوانی نیست که می‌باید بر کل جهان سیطره یابد. بلکه هویت متجددانه‌ی هر ملت بر زمینه‌ی مدرنیته‌ای برخوردار از تمایز متعین می‌گردد. به اعتبار همین تمایز است که جوامع به سوی یکپارچگی جهانی پیش می‌روند.

مدرنیته‌ی غربی به‌ویژه از آغاز تاریخ جهانی که رو به سیطره‌ی جهانی یافت خود را با تضاد خود / دیگری تبیین و تثبیت کرد. این بر ما است که نه با تأکید بر این قطبیت خود / دیگری - مثلاً با تأکید بر بومی‌گرایی یا بنیادگرایی - به مقابله

با طرح مدرنیته‌ی غربی پردازیم؛ بلکه باید با پذیرش هویت مدرنیته به‌عنوان یک متن گفتمانی برخوردار از تمایز به فراسوی این قطبیت گذر کنیم. امروزه با جهان بودن به معنای تعیین هویت بر زمینه‌ی مدرنیته است. جستجوی هر هویت دیگری در حاشیه قرار گرفتن است.

بازگشت به متن تاریخ جهانی جز از طریق تداوم روند مدرنیزاسیون تا تحقق مدرنیته ممکن نیست. در جهانی که چه پرشتاب پیش می‌رود و در این پیشرفت، روند یکپارچگی‌اش تقویت می‌شود همچون عضوی یکپارچه به متن این جهان پیوستن هرچه دشوارتر می‌گردد، در دوره‌ی گذار از جمله با انقلاب مشروطه و با نهضت ملی شدن صنعت نفت در دوره‌هایی بس محدود به متن تاریخ جهانی پیوستیم. حال بر ماست تا بار دیگر قواعد و قانونمندی تحول جامعه را برای پیوندی مجدد با متن تاریخ جهانی کشف کنیم. این کشف نه در خارج از روند مدرنیزاسیون بلکه در جریان روند آن ممکن است. در تداوم این روند است که مدرنیته، دیگر فقط آموخته نمی‌شود؛ بلکه خلق و بازتولید می‌گردد. تداوم این روند در ایستار و ساختار متناسب با خود ممکن است. پس مسئله‌ی ما، نظریه‌ی پردازش این روند است. روندی که در آن - به گفته‌ی مارکس - «هرآنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود، هرآنچه مقدس است دنیوی می‌شود و دست آخر آدمیان ناچار می‌شوند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابطشان با هم‌نوعان خویش روبرو گردند». امروزه و در عرصه‌ی سیاسی که از رویارویی با وضعیت واقعی زندگی خود و رابطه‌ی خود با جهان ناگزیریم، این ناگزیری فقط در روند نوسازی سیاسی و با محوریت دموکراتیزاسیون پاسخ‌راستی می‌یابد. برای رویارویی عینی و عقلانی با این وضعیت باید به حال توجه کرد و رو به آینده داشت. آینده‌ای که باید با مغز و دست خود بسازیم اگر که می‌خواهیم دیگری، آینده‌ای برای‌مان تدارک نبینند. این آینده نه نسخه و الگویی در گذشته‌ی خودمان دارد که باید بازتولیدش کنیم و نه در تابعیت از الگویی خارجی تحقق‌پذیر می‌گردد. این آینده‌ای است که گام به گام و فقط با نقد و به مخاطره انداختن وضعیت اکنون خلق می‌شود و استقرار می‌یابد.

نمایه

- آبادیان، حسین، ۱۰۸
- آبراهامیان، یرواند، ۱۱۳، ۱۲۴، ۲۴۴
- آخوندزاده، میرزافتحعلی، ۱۳۴، ۱۳۶، ۲۶۹
- ۱۳۷-۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۴، ۲۵۳، ۲۶۹
- آدمیت، فریدون، ۳۳، ۶۳، ۸۸، ۸۹، ۹۱
- ۹۲، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۳، ۲۴۹
- آرنولد، آرتور، ۲۲۱
- آرین پور، یحیی، ۲۲۶
- آزادی و سیاست (ک)، ۱۸۶، ۱۹۱
- آشوری، داریوش، ۹، ۱۴۵، ۱۴۷-۵۶
- ۲۴۳، ۲۴۴
- آقاسی، حاج میرزا، ۸۶
- آقاسید صالح عرب، ۹۸
- آقا محمدخان قاجار، ۸۲، ۸۳، ۸۶
- آگاهی و جامعه (ک)، ۱۶۴
- آل احمد، جلال، ۲۰۹، ۲۳۵، ۲۴۳
- ۲۴۶، ۲۴۴
- آنچه خود داشت (ک)، ۲۰۴، ۲۰۵
- آیزنشتاد، ۶۲
- الف**
- ابن خلدون و علوم اجتماعی (ک)، ۴۰، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶
- ابوالحسن میرزا، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶
- ابودذر، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰
- اتحاد اسلام (ن)، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵
- احتشام السلطنه، ۲۷۷، ۲۷۸
- اختر (ن)، ۱۲۰
- ارسطو، ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۱۸
- ارشاد، فرهنگ، ۴۲
- از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (ک)، ۵۰
- از صبا (ک)، ۲۲۵
- اسدآبادی، سید جمال الدین، ۸، ۱۲۸، ۲۳۹-۴۰، ۲۴۳
- ۲۰۹-۲۱، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۸
- اسلام شناسی (ک)، ۲۳۹
- اشتاین، یارون فن، ۱۶۵، ۱۶۹
- اشتهارنامه اولیای آدمیت (رساله)، ۲۷۱
- اشخاص در آثار دکتر شریعتی (ک)، ۲۶۲
- اصول آدمیت (رساله)، ۲۶۶
- افشار، ایرج، ۱۸۵، ۲۲۶
- افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر شده دوران قاجار (ک)، ۱۱۵
- افیوف، آ، ۱۶۶
- القبای جدید و مکتوبات (ک)، ۱۳۳
- ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۴، ۲۶۸
- الگار، حامد، ۸۷
- امیرکبیر، میرزا تقی خان، ۹۰، ۸۷-۹۰، ۹۶
- ۹۹، ۱۰۰، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۹
- ۲۵۰
- امیرکبیر و ایران (ک)، ۸۸
- امیل (ک)، ۱۹۴
- امین الدوله، ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۲۷۳
- امین السلطان، ۹۳، ۲۲۱، ۲۷۳
- امین الضرب، ۲۲۲
- امینی، علی، ۶۶
- انجیل، ۱۹۷
- اندیشه‌های طالبوف تبریزی (ک)، ۸۹
- ۱۱۴
- اندیشه‌های منیرزافتحعلی آخوندزاده (ک)، ۱۳۳

- اندیشه ترقی و حکومت قانون (ک)، ۹۱، ۹۳،
 اندیشه دینی و جنبش ضد رژی در ایران
 (ک)، ۱۰۸
- اندیشه سیاسی در اسلام معاصر (ک)، ۲۱۸،
 انصاری، شیخ مرتضی، ۱۰۴
 انقلاب اسلامی؛ مدرنیت علیه مدرنیزا-
 سیون (ک)، ۴۹
- انقلاب مشروطه ایران (ک)، ۲۲۴
 انگلس، فریدریش، ۱۳
 ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران (ک)،
 ۲۴۹، ۹۲
- ایران بین دو انقلاب (ک)، ۱۱۳، ۲۴۳
 ایران عصر قاجار (ک)، ۱۱۰
 ایران و جهان اسلام (ک)، ۲۱۲
 ایرانیان و اندیشه تجدد (ک)، ۵۳
 ایمانی، مصطفی، ۳۵
- ب**
 باب، ۱۱۰، ۱۴۱، ۱۵۱، ۲۵۸، ۲۶۲
 بازگشت به خویش (ک)، ۱۳۱، ۲۰۶،
 ۲۰۹، ۲۲۸، ۲-۲۳۱، ۳۷-۲۳۴، ۲۴۳-۴
 ۲۴۶
 باقی، عمادالدین، ۴۸
 براون، ادوارد، ۲۲۴
 بررسی انقلاب ایران (ک)، ۴۸
 برمن، مارشال، ۲۸، ۴۱، ۵۶، ۲۰۴، ۲۰۵
 بزرگی، وحید، ۲۳
 بشرویه، ملاحسین، ۸۷، ۱۱۰
 بشیریه، حسین، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۲۵، ۲۴۰
 بلنت، ویلفرد، ۶۲
 بوعلی سینا، ۲۴۰
 بهبهانی، آقا محمد باقر، ۱۰۴
 بهنام، جمشید، ۵۳
- پ**
 پالمز، رابرت روزول، ۱۶۸
 پروش، ۱۲۰
 پریم، ۱۲۴
 بهلولان، چنگیز، ۱۰۵
- ت**
 تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا (ک)،
 ۱۷۳
 تاریخ ایران اسلامی تا صفویه (ک)، ۲۴۰
 تاریخ بیداری ایرانیان (ک)، ۹۶
 تاریخ جهان نو (ک)، ۱۶۸
 تاریخ عصر جدید (از انقلاب انگلستان تا
 گهوان پاریس (ک)، ۱۶۶
 تاریخ و شناخت ادیان (ک)، ۲۴۵
 تأملی بر عقب ماندگی ما (ک)، ۸۸
 تجد طلبی و توسعه در ایران معاصر، (ک)
 ۱۵۷، ۱۵۵
 تجدد و تجدد ستیزی در ایران (ک)، ۲۰۳
 تجربه مدرنیته (ک)، ۲۸، ۵۷، ۲۰۴،
 ۲۰۵
 تحفة العالم (ک)، ۱۱۵
 تریبی فارسانی، سهیلا، ۱۲۳
 تراژدی فرنگ (ک)، ۹۹-۱۹۵، ۲۰۲
 ترومن، هری، ۶۶
 تسخیر تمدن فرنگی (ک)، ۱۹۵، ۱۹۶،
 ۱۹۸، ۲۰۳-۲۰۰
 تشیع و مشروطیت در ایران (ک)، ۱۰۷،
 ۲۲۰
 تفسیر مفسر (رساله)، ۲۱۳
 تمدن و تجدد (ک)، ۲۳۲-۲۳۰، ۲۳۵
 توسعه سیاسی (ک)، ۱۵۶
 توسلی، غلامعباس، ۱۸۴
 توفیق امانت (رساله)، ۲۶۵
 ثریا (ن)، ۱۱۹
- ج**
 جامعه‌ی مدنی و دولت (ک)، ۲۳
 جستارهایی در جامعه‌شناسی معاصر (ک)،
 ۱۸۴
 جلال‌الدین میرزا، ۱۳۶
 جمالی، ابوالحسن، ۲۱۵
 جمالی اسدآبادی، میرزا صف‌اله خان،
 ۲۱۴

دهخدا، علی اکبر، ۱۹۵
دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران (ک)،
۱۷۹
دین و دولت در ایران (ک)، ۸۷
دیوان دهخدا (ک)، ۱۹۵

ذکره السلام، علوی، ۲۱۴
www.abolmestaran.info

و
رائین، اسماعیل، ۲۶۳
راه‌حل رشد اقتصادی، یک مانیفست غیر-
کمونیستی (ک)، ۶۸
رد نیچریه (رساله)، ۲۱۴
رساله کنستپولوسین، ۲۵۶
رساله‌های میرزا سلیم خان ناظم‌الدوله،
۱۷، ۲۵۳
رضاشاه، ۷۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۲۰۱
۲۰۲، ۲۳۰، ۲۸۲
رنان، ارنست، ۳۳، ۱۸۴، ۲۱۸
روستو، ۶۸
روسو، ژان ژاک، ۱۹۳
روش‌فکر و مسئولیت او در جامعه (ک)،
۲۳۱، ۲۳۷
روش‌فکری در ایران (ک)، ۴۹، ۱۱۶،
۱۳۱

رهین، مخدوم، ۲۱۳
ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دمو-
کراسی (ک)، ۱۱۷
زوال اندیشه سیاسی در ایران (ک)، ۱۷۵

س
ستیس، ۲۲
سری، ابوالقاسم، ۸۷
سلطان عبدالحمید دوم، ۲۱۵
سنت، مدرنیته، پست مدرن، ۱۵۵، ۱۴۸،
۱۵۷
سن سیمون، کلود، ۲۵۰
سیداحمدخان هندی، ۲۱۴

جهانبگلو، رامین، ۴۹
چ
چاران دوب، شیاما، ۶۷
چاندوک، نیرا، ۲۳
چنگیزخان، ۲۱۵
چه باید کرد (ک)، ۲۳۶، ۲۴۵

ح
حائری، عبدالهادی، ۱۰۷، ۲۲۰
حبل المتین (ن)، ۱۲۰، ۲۱۱
حجاریان، سعید، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳
حجاریان، سعید، ۴۹
حجت‌اله اصیل، ۱۷، ۲۵۲
حجت (ن)، ۲۶۵
حلاج، ۲۳۹
حیرت‌نامه (ک)، ۱۱۵

خ
خاکی فیروز، مهدی، ۱۵۶
خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۲۱۸
خسروشاهی، هادی، ۲۲۱
خواجeh نظام‌الملک، ۹۹، ۱۷۴
خودآگاهی و استعمار رساله، ۲۴۲

د
داوری، رضا، ۱۷۵
دبیرسیاقی، ۱۹۵
درباره انتقاد از فلسفه حقوق مگگل (ک)،
۲۰
در خدمت و خیانت روشنفکران (ک)،
۲۴۵

درخشش‌های تیره (ک)، ۱۴۱
دستگاه دیوان (رساله)، ۱۶، ۱۷
دفتر تنظیمات یا کتابچه‌ی غیبی (رساله)،
۱۳۹، ۱۷۳، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۴
۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۱
دفتر قانون (رساله)، ۲۵۸
دوستدار، آرامش، ۱۴۲

عروة الوثقی (ن)، ۱۲۰، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹
 علمای ایران و جنبش اصلاحی مشروطیت
 (ک)، ۱۰۶
 عناصر فلسفه‌ی حق (ک)، ۱۹۰-۲۱، ۳۱
 عناصر فلسفه‌ی حق یا خلاصه‌ای از حقوق
 طبیعی و علم سیاست (ک)، ۲۰

عنايت، حميد، ۲۱۸
 عنايت، محمود، ۸۱
 عين الدوله، ۱۲۴، ۹۳

غ
 غرب زدگی (ک)، ۲۴۵
 غزالی، امام محمد، ۲۴۳
 غنی نژاد، موسی
 غنی نژاد، موسی، ۹، ۱۴۵، ۵۷-۱۵۵

ف
 فاطمی، فریدون، ۲۳
 فتاحی، محمدابراهیم، ۱۱۳، ۲۴۳
 فتحعلی شاه، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۴
 فردریک دوم، ۱۶۵
 فردریک سوم، ۱۶۵، ۱۶۹
 فردوسی، ۲۰۱، ۲۶۲
 فرهادپور، مراد، ۲۸، ۲۰۵
 فرهادی، اعظم، ۴۳
 فصیحی، سیمین، ۱۱۰
 فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت
 ایران (ک)، ۱۰۳
 فولادوند، عزت‌اله، ۱۶۴
 فهم سیاست جهان سوم (ک)، ۶۹
 فیخته، ۱۶۹

ق
 قائم مقام، میرزا ابوالقاسم، ۸۱، ۸۳، ۹۹
 قاضی نجفی، محمدسعید، ۶۹
 قانون (ن)، ۲۹، ۳۸، ۱۰۹، ۱۲۰، ۲۴۹
 ۲۵۰، ۲۵۹، ۲۶۲-۹، ۲۷۱-۳
 قسرآن، ۱۰۶، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۷۸، ۲۱۰
 ۲۱۳، ۱۷-۲۱۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۵۸

ش
 شادمان، فخرالدین، ۲۰۱-۱۹۴
 شالفروش، حاج علی، ۱۲۳
 شاه اسماعیل اول، ۱۸
 شاه سلیمان، ۱۰۴
 شاه عباس اول، ۱۱۱
 شاهنامه، ۲۰۱
 شایان، فریدون، ۱۶۶
 شجاعی، حیدر، ۲۶۱
 شریعتی، علی، ۲۰۹، ۲۷۷-۲۶۱
 شفقتی، سیدمحمدباقر، ۸۷، ۱۰۴
 شناخت ملل (ک)، ۱۹۸
 شوشتري، عبداللطيف، ۱۱۶
 شیخ‌الرئیس قاجار، ۲۵-۲۲۲
 شیرازی، میرزا ابوالحسن، ۱۱۶
 شیرازی، میرزا حسن، ۱۰۶، ۱۲۲، ۲۲۰
 شیرازی، میرزا صالح، ۸۲
 شیرعلی خان، ۲۲۶، ۲۲۷
 شیلر، ۱۶۲

ص
 صبح ازل، ۱۱۰
 ضرغامی، مصطفی، ۶۷

ط
 طابری، عبدالرحیم، ۸، ۱۱۴، ۱۳۱
 ۹۴-۱۸۳، ۱۹۸
 طاهری، ابوالقاسم، ۱۶۹
 طباطبائی، جواد، ۹، ۴۰، ۱۴۵، ۱۵۴
 ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰-۶۲، ۱۶۰-۷۹، ۱۷۱

ع
 عبادیان، محمود، ۱۳، ۲۵
 عباس میرزا، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۰، ۹۸، ۹۹

www.tabarestan.ir

ماکیاولی، ۱۹
 مانیفست پس از ۱۵۰ سال (ک)، ۱۳
 مانیفست کمونیت، ۱۳، ۲۸
 ما و مدرنیته (ک)، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۳۳
 مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده در
 باره سیدجمال‌الدین، ۲۲۷
 محمد اعظم خان، ۲۲۷
 محمدزاده احمد، ۱۳۳
 محمدشاه، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۱۰۴، ۱۰۵، ۲۸۳
 محمدعلی پاشا، ۲۲۸
 محمدعلی شاه، ۸۳، ۸۴، ۱۰۷، ۱۲۵
 محمدعلی میرزا، ۱۲۳
 مخروط جامعه‌شناسی فرهنگی، ۲۳۳
 مدنیت ایرانی (رساله)، ۲۶۸، ۲۶۹
 مذاکره درباره تشکیل بانک (ر)، ۲۶۲
 مراغه‌ای، ابراهیم بیگ، ۱۱۴
 مسائل الحیات (ک)، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۳
 مسالک‌المحسنین (ک)، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۲
 مستشارالدوله، ۱۰۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸
 مشکل از کجا آغاز شد؟ (ک)، ۲۱۶
 مشیرالدوله (سپهسالار)، میرزا جعفرخان، ۹۲، ۹۸، ۹۹، ۱۰۵، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۵۱-۳، ۲۶۳، ۲۷۵
 مصدق، محمد، ۶۶، ۹۸، ۱۹۲، ۲۹۲
 مظفرالدین شاه، ۹۲، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۵۰، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۸۳
 مغازه‌ای، محمد اسماعیل، ۱۲۴
 مفتاح (ن)، ۲۶۶
 مقالات جمالیه (ک)، ۲۱۳، ۲۱۸
 مقالاتی در جامعه‌شناسی ایران (ک)، ۱۲۴
 مقاله ملکی، ۱۸۳، ۱۹۴
 مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل، ۱۶۳، ۱۶۶
 مکتوبات کمال‌الدوله، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۳۷-۴۴

قره‌باغیان، مرتضی، ۶۷
 ک
 کاظمی خلغالی، زین‌العابدین، ۲۱۵
 کانت، ۱۹، ۳۱، ۳۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۰
 کتاب احمد، ۱۸۵، ۱۹۳
 کتابچه‌ی غیبی یا دفتر تنظیمات، ۸۹، ۲۹۸
 کرمانی، میرزا آقاخان، ۱۱۷، ۱۸۴
 کرمانی، ناظم‌الاسلام، ۹۶، ۹۸، ۱۰۶
 کریم خان، ۱۰۵
 کسروی، ۶ احمد، ۲۲
 کنت، آگوست، ۲۵۰، ۲۶۶
 کورز، ۴۲

گ

گاردان، ۸۱
 گالیه، ۲۱۹
 گرایش‌های سیاسی در قرون معاصر (ک)، ۲۴۴
 گریبایدوف، ۱۰۶
 گزیده آثار سید جمال‌الدین افغانی، ۲۱۳
 گلستان سعدی، ۲۰۱
 گل محمدی، احمد، ۱۱۳، ۲۴۴
 گنجی، اکبر، ۱۴۷، ۱۵۵
 گوته، ۱۶۲

ل

لاهوری، اقبال، ۲۳۴
 لکچر در تعلیم و تربیت (رساله)، ۲۱۷
 لیبتون، آن، ۱۰۶، ۱۱۰
 لوئیس، ۴۲
 لوئیس، برنارد، ۲۱۶
 لوتر، ۵۹، ۲۱۵

م

مارکس، کارل، ۸، ۱۵-۱۲، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۳۱-۲۴، ۴۳، ۴۲، ۵۹، ۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۲۴۴، ۳۰۶

- ملاعلی، ۹۸
 ملا نصرالدین (ن)، ۱۲۰
 ملت (ن)، ۱۲۰
 مستلکم خان (نظام‌الدوله)، ۸، ۱۶، ۱۷، ۲۸-۳۳، ۵۴، ۶۲، ۶۳، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۸-۲۸۰، ۲۸۷، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۵
 ملکه ویکتوریا، ۲۲۱
 متسکیو، ۳۰، ۲۵۰
 موانع توسعه سیاسی در ایران (ک)، ۱۰۰۳، ۱۲۳، ۲۴۱
 مور، بریتنگتون، ۱۱۷
 مولوی، ۱۵۱
 مهید ایرانی طلب، ۲۰
 مهدوی، اصغر، ۲۲۷
 میچی، ۱۰۱، ۱۴۶
 میرآخوری، قاسم، ۲۶۳
 میراث مدرنیته (ک)، ۱۴۸، ۱۳۹، ۱۵۱
 میرزا آقاسی، ۸۷
 میرزا حسین خان سپهسالار میرزا عباسقلی خان، ۲۷۴
 میرزا عیسی (میرزا بزرگ)، ۸۱
 میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۸، ۹، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۲۶۸
 میرزا نبی خان، ۱۳۳
 میرزای شیرازی، ۲۲۳
 میسمر، شارل، ۱۳۶
 میلانی، عباس، ۲۰۴
 میل، جان استوارت، ۳۴
 مؤمنی، باقر، ۱۴۳، ۱۸۳
- و
 واتسون، رابرت، ۸۸، ۸۹
 واقفی، صدر، ۲۱۶
 ویر، ماکس، ۳۹
 ولتر، ۱۹۳
- ه
 هار دنیگرگ، فون، ۱۶۹
 هانتینگتون، ۶۷
 هگل، ۸، ۲۴-۱۹، ۲۸-۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۱، ۶۰، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۱، ۵-۱۶۲، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۵
 هیوز، استیوارت، ۱۶۳
 یک کلمه (رساله)، ۱۳۵، ۱۳۶

ن

- ناپلئون، ۴۷، ۵۵، ۱۲۵، ۱۶۷-۶۹
 نادرشاه، ۸۷، ۱۰۵، ۱۱۲
 ناصرالدین شاه، ۸۰، ۸۳، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۴۳، ۲۲۲-۲۱۹، ۲۲۶

