

روایت تاریخ باعینک تجدد

• امیرحسین ترکش دوز

■ تأملی در مدرنیتهٔ ایرانی؛ بحنی در گفتمانهای روشنفکری و سیاست

■ مدرنیزاسیون در ایران

■ علی میرسپاسی

■ جلال توکلیان

■ طرح نو

■ ۱۳۸۴، ۳۸۴ صفحه، ۲۲۰۰ نسخه، ۴۶۰۰ تومان

یک کتاب
دو نگاه



۷
علم اجتماعی
شماره‌های ۱۰۵-۱۰۳
اردیبهشت، خرداد، تیرماه
۱۳۸۵

فصل دوم کتاب به سنخ‌شناسی روشنفکری مشروطه و سومین فصل به بررسی زمینه‌های خیزش اسلام سیاسی، اختصاص دارد. در نظر نویسنده، بحران سکولاریسم ایرانی، مهم‌ترین عامل در برآمدن اسلام سیاسی در ایران در آخرین سالهای دهه ۵۰ شمسی بوده است. به زعم وی: «سیطره اسلام سیاسی در جریان انقلاب ربط چندانی به افسانه بازگشت به اسلام نداشت» (صفحه ۱۲۶) شاید از همین روست که در فصل چهارم، هم او، از تلاش آل احمد و شریعتی با عنوان «تبیین مدرنیته بومی و اسلامی» و نیز «اسلام در مقام ایدئولوژی مدرنیزاسیون» یاد می‌کند. نویسنده مدرنیته ایرانی معتقد است که این دو اگر هم از بازگشتی سخن گفته‌اند، باید آن را متأثر از گفتمانهای بازگشت طلبانه آلمان در بین دو جنگ عالمگیر اول و دوم به حساب آورد. به تصریح وی: «جنبشهای اجتماعی، مبتنی بر گفتمانهای بازگشت به اصل، به تاریخ مدرنیته تعلق دارند و در واقع نماینده راه مشترکی هستند که از طریق آن، فرهنگها می‌کوشند تا جریان مدرنیزاسیون را بومی کنند.» (صفحه ۲۲۳) با یک چنین ذهنیتی، نویسنده در پنجمین فصل کتاب خود به روایت متفکران آلمان از ایده «بحران در مدرنیته» می‌پردازد.

فصل ششم از کتاب نیز بازگشتی به بحث نویسنده از ناکارآمدی تجدد ایرانی است که در دومین فصل کتاب بحث از آن را آغاز کرده بود. این فصل، با عنوان «تراژدی چپ ایرانی» به تبیین یکی دیگر از شکستهای تراژیک مدرنیستی در کشورمان می‌پردازد و بالاخره در واپسین فصل کتاب، با پرداختی دیگر از اندیشه کانونی نویسنده

بررسی «سبک تاریخ‌نگاری اندیشه معاصر» از سوی متجددین در میهنمان و دقایق و ظرایف آن، علاوه بر آنکه فی حد ذاته شایسته تأمل است، خصوصیات تجدد ایرانی و گستره تفسیرپذیری آن را نیز آشکار می‌کند. خصوصیتی که به نوبه خود گمانه‌زنی درباره آینده این اندیشه را نیز جهت خواهد داد.

کتاب تأملی در مدرنیته ایرانی را می‌توان از آخرین نمونه‌های این سبک از تاریخ‌نگاری اندیشه در ایران به حساب آورد. کتاب در هفت فصل، یک مقدمه، یک پیشگفتار و نیز مقدمه‌ای بر ترجمه فارسی آن، تنظیم یافته است؛ علاوه بر اینکه، مترجم نیز خود، مقدمه‌ای بر کتاب افزوده است. نویسنده، در فصل نخست، به بررسی روایتی از تجدد می‌پردازد که با رویکردی غرب محورانه ساخته و پرداخته شده‌اند. رویکردی که به موجب آن: «هر تلاشی برای حضور در داستان مدرنیته، به گونه‌ای انعطاف ناپذیر، اروپا محور است و فرهنگها و تاریخهای دیگر، از ایفای نقشی مثبت در تأسیس مدرنیته در جهان معاصر ناتوان هستند» (صص ۱۰۶ و ۱۰۷) به اعتقاد نویسنده، این روایتها، از دیرباز تا به امروز در چارچوب شرایط سیاسی عمل کرده‌اند و با رویکرد تمامت خواهانه خود، مانع از گفت‌وگویی باز درباره مدرنیته بوده‌اند.

البته نویسنده، علاوه بر نقد پیش گفته، بدین نکته نیز اشاره کرده که طرح امکانهای متفاوت (نسبت به مدرنیته) از جانب اسلام گرایان متضمن بی بصیرتی نسبت به واقعیت بوده و لذا به سلب امکان گفت‌وگو و فهم می‌انجامد.

در نظر نویسنده، بحران سکولاریسم ایرانی، مهم‌ترین عامل در بر آمدن اسلام سیاسی در ایران در آخرین سالهای دهه ۵۰ شمسی بوده است

کامیاب در ریشه‌یابی ناموفقیت مدرنیته ایرانی مواجه نخواهیم بود، چراکه تصویری که از مدرنیته ایرانی به دست می‌دهند به غایت، نامنتطب با شواهد خارجی است. به‌زعم نویسندگان: «جنبش مشروطه، در نهایت تلاش نافرجامی بود، برای بومی کردن گرایشهای مطلق‌انگار مدرنیته» (صفحه ۱۱۱) علاوه بر این، نویسندگان، این تفسیر از مشروطه را که «اغلب از تأثیر ایده‌های مدرن اروپایی بر جامعه‌ای شرقی و باستانی صحبتی می‌شود» نادرست می‌دانند. (صفحه ۱۱۲) حال آنکه «عوامل مؤثر (بر نهضت مشروطه)... از منابع مختلفی سرچشمه می‌گرفت که آن نواحی، لزوماً به اروپای غربی محدود نمی‌شد. وانگهی ایده‌هایی هم که منشأ غربی داشتند، ایده‌هایی نبودند که در چارچوب روایت غالب غربی در باب مدرنیته محصور باشند». (همان)

اما دلایل ایشان چیست: نخست آنکه مدل لیبرالی و غربی از جانب مشروطه‌خواهان، به عنوان پدیده‌ای به لحاظ وجود شناختی متمایز درک نمی‌شد و دوم اینکه بسیاری از ارزشها و انگیزه‌های جنبش ریشه در عثمانی و روسیه یا تحولات آسیای دور داشت.

به نظر نمی‌رسد که نخستین دلیل، در اثبات مدعای نویسنده، چندان وافی به مقصود باشد چرا که ممکن است با ایشان از در موافقت درآئیم که مشروطه‌خواهان مدل لیبرالی و غربی را به عنوان امری «کاملاً متمایز از داشته‌های خود» درک نمی‌کردند، اما این پرسش کماکان به قوت خود باقی خواهد بود که مستقل از تصور ایشان، واقعیت امر نیز چنین بود؟ آیا واقعاً گفتار ایشان الگویی کاملاً متمایز از سنت را به ذهن متبادر نمی‌ساخت؟ بگذریم از آن که ادعای نویسنده محترم درباره درک متجددان عهد مشروطه از غرب نیز «من عندی» و در تعارض با استناداتی است که خود در متن نگاشته خویش، بدانها، اشاره کرده‌اند. فی المثل آیا سخن منقول از تقی زاده را جز بر پایه درکی به غایت متمایز انگار از «نسبت خودی و غرب» می‌توان تبیین کرد. مشابهت صوری گفتار برخی از روحانیون با گفتارهای متجددانه را نیز نمی‌توان آنچنان که نویسنده محترم بیان داشته‌اند پذیرش و جوهی از مدرنیته و به نوعی، بومی کردن آن دانست؛ چه اگر ایده‌های مورد نظر در متن خاص خود فهم شوند، آنگاه مشخص خواهد شد که مدرن تلقی کردن گفتار عالمان مشروطه خواه از درکی متعمقانه نشئت نمی‌گیرد. درست است که عالمان مشروطه خواه، عناصری از اندیشه تمدن مدرن را پذیرفته بودند، اما این عناصر چنان در متن خاص اندیشه ایشان جذب و ادغام شده بود که نمی‌توان اندیشه نهایی آنها را مدرن دانست. دومین دلیل نویسنده محترم حتی از این دلیل هم سست تر است.

مواجهیم: تبیین امکان و زمینه‌های نیل به انواع متنوعی از مدرنیته. آوردیم که نویسنده ناکامی مدرنیته ایرانی را که به نوبه خود به خیزش اسلام سیاسی انجامید، ناشی از گونه‌ای خاص از تجدد می‌داند؛ گونه‌ای که در قالب یک ایدئولوژی اقتدارگرا بر مبنای تجربه اخلاقی و فرهنگی اروپایی شکل گرفته و از درک سایر فرهنگها، جز به صورت یک «غیر زیر دست» ناتوان است. در مقابل، وی کوشیده است تا راه بدیلی را پیشنهاد کند که به موجب آن، مدرنیته، سبکی از تجربه فرهنگی - اجتماعی باشد که در آن به روی تمامی تجربه‌ها و امکانهای جدید گشوده است. به زعم وی، این راه بدیل را تا حدودی می‌توان در روایتی رادیکال از مدرنیته (که توسط مارکس، هابرماس، گیدنز و برمن به تفصیل بیان شده و البته از جانب نویسندگان واجد نقاط ضعفی نیز هست) دید. در این روایت: «مدرنیزاسیون به مثابه رویدادی تجربی و عملی است که جوامع را از وضعیت مادی مشقت بارشان رها می‌کند.» (صفحه ۲۲) این تلقی که به تصریح خود نویسنده «در بسیاری از پیش فرضهای مهم فکری با روشنگری لیبرال، مشترک است، با تأکیدی که بر مدرنیته، به مثابه موقعیتی مادی می‌کند، در واقع امکانی برای تعبیری بومی تر از مدرنیزاسیون، فراهم می‌آورد». (همان) با این وصف، بیراه نیست اگر دغدغه نویسنده را «جست و جوی تجددی کارآمد» عنوان کنیم. در این صورت سوگیری نویسنده مدرنیته ایرانی را از دو منظر می‌توان به ارزیابی نشست: نخست آنکه ملاحظه کنیم نویسنده محترم در تشخیص موجبات ناکامی نسخه‌های واقعاً موجود تجدد ایرانی، موفق بوده‌اند؟ و اگر آری آیا در «راه بدیل» خود ضمانتهایی را مندرج ساخته‌اند تا ناکامی تجدد ایرانی را به کامیابی مبدل سازد؟ در منظر دوم نیز می‌توان سطح بحث را از بحث کارآمدی فراتر برد و این پرسش را طرح کرد که گیریم تجدد بدیلی که از سوی نویسنده ارائه شده، موفق باشد؛ آیا نویسنده در ارائه این «گفتار بدیل در باب تجدد» با وضوح و شفافیت لازم عمل کرده‌اند؟ و آیا توانسته‌اند از سطح ارائه چند گزاره مبهم و تحکم آمیز فراتر روند.

اما اجازه دهید در بررسی اندیشه کانونی کتاب، از منظر نخست آغاز کنیم. آوردیم که نخستین سؤالی که می‌توان از این منظر به طرح آن دست یازید، این است که آیا نویسنده محترم در تشخیص ناکارآمدی گونه‌های واقعاً موجود مدرنیته ایرانی در میهنمان کامیاب بوده‌اند؟ بررسی مضامین مندرج در فصول دو، سه و شش کتاب پاسخ مثبتی را بدین پرسش فراهم نمی‌کند.

واقیقت آن است که سخن نویسنده محترم، از همان نخستین فرازها، این گمان را در ذهن مخاطب به وجود می‌آورد که با تلاشی

۸

علم اجتماعی
شماره‌های ۱۰۵-۱۰۳
اردیبهشت، خرداد، تیر ماه
۱۳۸۵

مشابهت صوری گفتار برخی از روحانیون با گفتارهای متجددانه را نیز نمی‌توان آنچنان که نویسنده محترم بیان داشته‌اند پذیرش وجوهی از مدرنیته و به نوعی، بومی‌گرایی آن دانست

در نظر ایشان، اینکه بسیاری از ارزشها و انگیزه‌های جنبش مشروطه ریشه در عثمانی و روسیه یا تحولات خاور دور داشت بر این نکته دلالت می‌کند که مشروطه ایرانی را نمی‌باید ملهم از غرب به حساب آورد. ظاهراً نویسنده محترم در تشبیه به این دلیل (یا دلیل نما) این پرسش را فراموش کرده‌اند که اندیشه‌های نوین بالیده در روسیه و عثمانی از کجا ریشه می‌گرفت و یا تحولات خاور دور با عنایت به کدام انگاره‌ها و به جهت کدام محرکه‌ها سامان می‌یافت؟ آیا این تحولات و انگاره‌ها موجباتی جز در غرب جدید داشت؟ با عنایت به اینچنین مناقشات است که باید به نخستین پرسشی که در صدر این نگاشته - در جهت ارزیابی مساعی نویسنده - مطرح گشت، پاسخی منفی داد. به سخن دیگر نویسنده محترم را در تشخیص موجبات ناکامی تجدد ایرانی نمی‌توان کامیاب انگاشت. چرا که هر تصدیقی، فرع تصور موضوع و محمول است و لذا با مخدوش بودن تصور ایشان از تجدد ایرانی که (بخشی از نشانه‌های آن، پیش از این مذکور افتاد)، احکام صادره ایشان نیز از اعتبار لازم برخوردار نخواهد بود. نویسنده به دنبال علل ناکامی پدیده‌ای است که درک نادرستی از خود آن دارد.

متأسفانه تصور مخدوش نویسنده از تجدد ایرانی، به عهد مشروطیت منحصر نیست، بلکه دامنه آن، واپسین سالهای دهه پنجاه

شمسی را نیز در برمی‌گیرد. کما اینکه ایشان مدعی خود درباره جنبش مشروطه را درباره انقلاب اسلامی نیز صادق دانسته‌اند. به زعم ایشان: «به رغم تلقیهای اجتماعی و سیاسی بسیار متفاوت موجود، هر دو جنبش انقلابی، منعکس‌کننده کوششی ملی برای پذیرش مدرنیته است.» (صفحه ۱۱۱)

آنچنان که از مطاوی کتاب پیداست، نویسنده بر آمدن اسلام سیاسی در پی نهضت بهمن ۵۷ را نه به جهت صلاحیت ذاتی اسلامیون، بلکه ناکارآمدی نیروهای سکولار و لذا منتفی شدن گزینه‌های غیردینی در مقطع تاریخی مزبور می‌دانند. در این صورت می‌توان پیش از هر مناقشه‌ای، این سؤال را پیش روی نویسنده محترم نهاد که از «ناکارآمدی نیروهای سکولار» چه معنایی را اراده می‌کنند؟ آیا این ناکارآمدی را ناکارآمدی در پیگیری شعارهای سکولار می‌دانند؟ در این صورت آیا منطقی است که مخاطبان این شعارها به جماعت مزبور ادبار کنند و به جماعتی روی آورند که آشکارا در گفتار خود سمت و سویی غیرسکولار را می‌نمایانند؟ ممکن است نویسنده محترم بفرمایند که این ناامیدی، مضمونی تحقیرتر از آن چیزی دارد که در سوال سابق، مفروض قرار گرفته بود. یعنی مردم بسی هیچ جهت‌گیری اثباتی، صرفاً درصدد سلب و نفی رژیم بودند و چون سکولارها در برانداختن رژیم ناکار آمد از آب درآمدند، مذهبها بر انقلاب حاکم شدند. گیریم قضاوت نویسنده محترم صائب باشد؛ اما چه نتیجه‌ای از سخن خود می‌خواهند بگیرند؟ آیا می‌خواهند بر سمت و سوی نامتجددانه‌ای که در برخی تحلیلهای از انقلاب ایران به دست داده شده خط بطلان بکشند؟ گیریم مردم صرفاً به دنبال سلب بودند و گفتاری هم توانست این سلب را صورت انجام بخشیده بر یک حرکت مردمی حاکم شود؛ به هر تقدیر، مردم (با هر دلیل یا علتی) به گفتاری غیر سکولار اقبال کردند و لذا برای دریافت نسبت آن حرکت مردمی با تجدد، می‌باید مبانی، دقایق و جهت‌گیری گفتار حاکم بر انقلاب را که در مواضع امام خمینی (ره) متجلی شد کاوید؛ گفتاری که هر چه بود آشکارا در متن و سمت و سویی نامتجددانه قرار نداشت!

متأسفانه در جای جای روایتی که نویسنده محترم از سرگذشت مدرنیته ایرانی به دست داده‌اند خواسته‌اند انبوهی از شواهد تاریخی را به نحوی سازمان دهند که کلیشه ذهنی ایشان را تأیید کند. کما اینکه ایشان، چنانچه تاریخ‌نگاری برخی دیگر از متجددان (در باب اندیشه معاصر در کشورمان) در همین فصل مورد بحث، مدعی شده‌اند که سیاستهای شاه، ناخواسته به سود خط مشی اسلام سیاسی تمام می‌شد، حال آنکه نسبت به هر گونه فعالیت سیاسی مخالف و

در نظر ایشان، اینکه بسیاری از ارزشها و انگیزه‌های جنبش مشروطه ریشه در عثمانی و روسیه یا تحولات خاور دور داشت بر این نکته دلالت می‌کند که مشروطه ایرانی را نمی‌باید ملهم از غرب به حساب آورد. ظاهراً نویسنده محترم در تشبیه به این دلیل (یا دلیل نما) این پرسش را فراموش کرده‌اند که اندیشه‌های نوین بالیده در روسیه و عثمانی از کجا ریشه می‌گرفت و یا تحولات خاور دور با عنایت به کدام انگاره‌ها و به جهت کدام محرکه‌ها سامان می‌یافت؟ آیا این تحولات و انگاره‌ها موجباتی جز در غرب جدید داشت؟ با عنایت به اینچنین مناقشات است که باید به نخستین پرسشی که در صدر این نگاشته - در جهت ارزیابی مساعی نویسنده - مطرح گشت، پاسخی منفی داد. به سخن دیگر نویسنده محترم را در تشخیص موجبات ناکامی تجدد ایرانی نمی‌توان کامیاب انگاشت. چرا که هر تصدیقی، فرع تصور موضوع و محمول است و لذا با مخدوش بودن تصور ایشان از تجدد ایرانی که (بخشی از نشانه‌های آن، پیش از این مذکور افتاد)، احکام صادره ایشان نیز از اعتبار لازم برخوردار نخواهد بود. نویسنده به دنبال علل ناکامی پدیده‌ای است که درک نادرستی از خود آن دارد.

متأسفانه تصور مخدوش نویسنده از تجدد ایرانی، به عهد مشروطیت منحصر نیست، بلکه دامنه آن، واپسین سالهای دهه پنجاه

نویسنده ناکامی مدرنیته
ایرانی را که به نوبه خود به خیزش
اسلام سیاسی انجامید، ناشی از
گونه‌ای خاص از تجدد می‌داند؛
گونه‌ای که در قالب یک ایدئولوژی
اقتدار گرا بر مبنای تجربه اخلاقی و
فرهنگی اروپایی شکل گرفته و از درک
سایر فرهنگها، جز به صورت یک «غیر
زیر دست» ناتوان است

ظاهراً نویسنده محترم فراموش کرده‌اند که اندیشه‌های نوین یازدهم در روسیه و عثمانی از کجا ریشه می‌گرفت و با تحولات خاور دور با عنایت به کدام انگاره‌ها و به جهت کدام محرک‌ها سامان می‌یافت؟ آیا این تحولات و انگاره‌ها موجداتی جز در غرب جدید داشت؟

سکولار، حساس بوده و به طور بی‌رحمانه‌ای آن را سرکوب می‌کرد. اگر چه در همان حال، روحانیون شیعه از آزادی نسبی برخوردار بودند. (صص ۱۲۶ و ۱۲۷)

قابل انتظار است که اگر نویسنده‌ای مدعایی را در خلاف آمد ذهنیت متعارف مطرح می‌کند آن هم ذهنیتی که متکی به انبوهی از شواهد و «تجارب زیسته» است، بیش از پیش در مدلل ساختن مدعای خود بکوشد؛ با این حال این ادعا بدون تفوه به اندک دلیلی در متن کتاب، رها شده و تنها در بخش «مراجع» به کتابی دست دوم از یکی از دیگر از تاریخ‌نگاران متجدد که به تحلیل انقلاب ایران دست یازیده است، ارجاع داده می‌شود. جالب اینجاست که این تاریخ‌نگار «مرجع» نیز از مقامات رژیم پهلوی است. به هر حال در زمینه این ادعا سخن بسیار می‌توان گفت؛ اما می‌توان این سؤال را عجلتاً فرا روی نویسنده نهاد که آیا سکولارها نیز در عهد پهلوی لااقل از همان آزادی نسبی برخوردار نبودند که نویسنده روحانیون شیعه را از آنها برخوردار دانسته است؟ پس چرا سرانجام آنان ناکامی شد و سرانجام اینان کامیابی؟

اندکی بعد در همین فراز مورد اشاره، نویسنده مدعی می‌شود که «در هر صورت، (در مقطع مورد اشاره) مسلمانان سیاسی بسیار فعال‌اند و این در حالی است که اپوزیسیون سکولار از منظر رژیم شاه همواره به عنوان خطر جدی تلقی می‌شود. فعالیت مخالفان اسلامی، آنچنان از طرف شاه نادیده گرفته می‌شود، که گویی اسلام سیاسی امری سودمند است.»

متأسفانه در مورد این ادعا نیز این انتظار که در متن کتاب، دلیل و شاهی به نفع آن بیابیم، همچون موارد مشابه بیهوده از آب در می‌آید. با این حال در بخش «مراجع»، نویسنده محترم این ادعای درشت خود را چنین مدلل کرده‌اند که «یکی از مقامات ارشد رژیم شاه، بعدها به این واقعیت اذعان کرد که ساواک هیچ‌گاه فعالیت اسلام‌گرایانه را جدی نمی‌گرفت. لازم به ذکر است که منبع این قول نیز همان منبع سابق‌الذکر است!

نگارنده قصد ندارد بر مستندات نویسنده و سبک ایشان در «استناد»، آنچنان که باید و شاید مناقشه کند. چه در غیر این صورت کار این نگاشته به تفصیل خواهد انجامید؛ اما می‌توان از نویسنده محترم پرسید که این «مستند» چه ربطی به آن «ادعای درشت» دارد. مضمون آنچه ایشان از یکی از مقامات ارشد رژیم

متأسفانه در مورد این ادعا نیز این انتظار که در متن کتاب، دلیل و شاهی به نفع آن بیابیم، همچون موارد مشابه بیهوده از آب در می‌آید. با این حال در بخش «مراجع»، نویسنده محترم این ادعای درشت خود را چنین مدلل کرده‌اند که «یکی از مقامات ارشد رژیم شاه، بعدها به این واقعیت اذعان کرد که ساواک هیچ‌گاه فعالیت اسلام‌گرایانه را جدی نمی‌گرفت. لازم به ذکر است که منبع این قول نیز همان منبع سابق‌الذکر است!

نگارنده قصد ندارد بر مستندات نویسنده و سبک ایشان در «استناد»، آنچنان که باید و شاید مناقشه کند. چه در غیر این صورت کار این نگاشته به تفصیل خواهد انجامید؛ اما می‌توان از نویسنده محترم پرسید که این «مستند» چه ربطی به آن «ادعای درشت» دارد. مضمون آنچه ایشان از یکی از مقامات ارشد رژیم

نگارنده قصد ندارد بر مستندات نویسنده و سبک ایشان در «استناد»، آنچنان که باید و شاید مناقشه کند. چه در غیر این صورت کار این نگاشته به تفصیل خواهد انجامید؛ اما می‌توان از نویسنده محترم پرسید که این «مستند» چه ربطی به آن «ادعای درشت» دارد. مضمون آنچه ایشان از یکی از مقامات ارشد رژیم

۱۰
علم جزئی
 شماره‌های ۱۰۵-۱۰۳
 اردیبهشت، خرداد، تیرماه
 ۱۳۸۵

متأسفانه در جای جای
 روایتی که نویسنده محترم
 از سرگذشت مدرنیته ایرانی
 به دست داده‌اند خواسته‌اند
 انبوهی از شواهد تاریخی را به
 نحوی سازمان دهند که کلیشه
 ذهنی ایشان را تأیید کند

می‌توان این سؤال را پیش روی نویسنده محترم نهاد که از «ناکارآمدی نیروهای سکولار» چه معنایی را اراده می‌کنند؟ آیا این ناکارآمدی را ناکارآمدی در پیگیری شعارهای سکولار می‌دانند؟ در این صورت آیا منطقی است که مخاطبان این شعارها به جماعت مزبور ادبیار کنند و به جماعتی روی آورند که آشکارا در گفتار خود سمت و سوی غیر سکولار را می‌نمایانند؟

عنوان «دلیل» نیز می‌توان دید که متکای ایشان چیزی فراتر از یک سلسله مشابهتهای صوری نیست. کم نیستند ایده‌ها و رویکردهای مشابهی که گاه در نگاه اولیه و سطحی هم‌سنخ انگاشته می‌شوند، اما با نظر به مبانی و خصوصیات متنی که در دل آن طرح شده‌اند، صوری بودن تشابهشان آشکار خواهد شد. بگذریم از آنکه نسبت دادن عناوینی چون «در انتظار سنتی اقتدارگرا بودن» به شریعتی و آل احمد، به خودی خود، محل مناقشه است.

آنچنان که پیش از این نیز به اشاره آوردیم، نویسنده مدرنیته ایرانی کوشیده است تا به عوض روایت‌های اروپا محور از تجدد، به طرح روایتی دست یازد که امکان تاسیس تجدد را برای غیر اروپائیان نیز فراهم آورد. نویسنده البته جز در فرازهایی از کتاب به مضمون این طرح بدیل اشارتی نکرده و لذا کتاب را نمی‌توان کتابی نظری در ایضاح راه بدیل ایشان به حساب آورد، بلکه ظاهراً دلیل یا شاهد ایشان بر «امکان تجدد غیراروپایی» همان روایتی است که از تاریخ این تجدد در میهنمان به دست داده‌اند. روایتی که در سطور سابق، میزان انحراف آن از واقع، تا حدودی آفتابی گشت؛ از این رو بیراه نیست اگر نویسنده را در پروژه خود ناکام ارزیابی کنیم. وانگهی حتی اگر هم نویسنده می‌توانست مدعای خود را اثبات کند، چه طرفی می‌توانست از آن بریندد. به سخن دیگر چه تضمینی وجود داشت که ناکارآمدیهای «تجدد واقعا موجود ایرانی»، در طرح بدیل ایشان رخ ننماید. مگر ناکارآمدیهای مزبور از صرف اروپا محوری نشئت گرفته بود که با کنسار گذارن آن، از میان برود؟

نویسنده محترم مدرنیته ایرانی آنچنان که می‌نماید و احتمالاً به گونه‌ای ناخواسته به بازتولید و تعمیق آسیبی دست یازیده‌اند که عارض تفاسیر سنتی مدرنیزاسیون بود؛ چه آنها در کار تصرف در جوامع غیر غربی، حداقل غیری را در قالب دو گانه «سنت - تجدد» به رسمیت می‌شناختند؛ گرچه واقعیت متنوع و پیچیده خارجی را در دو گانه یاد شده، کلیشه‌پردازی می‌کردند؛ اما نویسنده محترم، بنا بر روایتی که از تاریخ اندیشه معاصر در میهنمان به دست داده‌اند، نه تنها شناخت یک سویه اصحاب مدرنیزاسیون از «سنت» را تصحیح نکرده‌اند بلکه صورت مسئله را، از سر بی اعتمادی، از اساس به سوی افکنده‌اند. توگویی در نظر ایشان سنتی در کار نیست تا آدمی عزم شناخت آن کند؛ چرا که در مدرنیته ایرانی هر چه هست گونه‌های مختلف تجدد است گرچه خود را در ظاهر «غیر» بنمایاند!

ربط میان «بازگشت طلبی امثال شریعتی و آل احمد» (که به راحتی از جانب نویسنده در یک طبقه جای گرفته‌اند) با «گفتمان بازگشت به اصل نزد متفکران سابق الذکر» اشارتی داشته باشند. تنها در واپسین فرازهای این فصل و در بخشی معنون به «نتیجه‌گیری» است که نویسنده را متعرض به این موضوع می‌یابیم. اگر چه در این موضع نیز نویسنده محترم چیزی فراتر از صرف «مشابهت» به عنوان دلیل مدعای خود در چنته ندارد.

در فراز مزبور می‌خوانیم که: «تشابهات میان این دو گروه از متفکران فراوان است. در درجه اول، همه این متفکران در انتظار سنتی اقتدارگرا هستند تا از آن برای مقابله با جریان آشفته مدرنیزاسیون بهره ببرند. این متفکران، مدرنیته را به لحاظ فقدان انسانیت نقد می‌کنند. گرایشهای فوق، در نهایت در تقابل با تکثر فرهنگی قرار می‌گیرند. چرا که ارزش انسانی را در هم شکلی اراده جمعی و هویت می‌بینند.» (صفحه ۳۶۹)

اما نویسنده محترم باز هم اصل مدعای خود را مغفول گذارده‌اند. مدعای ایشان این بود که روشنفکرانی چون آل احمد و شریعتی را نیز باید مدرن به حساب آورد چون در طرح «ایده بازگشت» نیز در ضمن تجدد قرار می‌گیرند. اما در همین اندک عبارات ارائه شده به

قابل انتظار است که اگر نویسنده‌ای مدعایی را در خلاف آمد ذهنیت متعارف مطرح می‌کند آن هم ذهنیتی که متکی به انبوهی از شواهد و «تجارب زیسته» است، پیش از پیش در مدلل ساختن مدعای خود بکوشد