

گفتمان تجدد و ترقی در ایران

• سیدرضا حسینی



■ فرهنگ و سیاست ایران در عصر تجدد (۱۳۰۰-۱۳۲۰ ش)
■ نویسنده: علیرضا ذاکر اصفهانی
■ تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چاپ اول،
۱۳۸۶، ۲۹۷ صفحه

■ آغاز سخن

کتاب «فرهنگ و سیاست ایران در عصر تجدد» تألیف علیرضا ذاکر اصفهانی با رویکردی جدید و آکادمیک به نقش فرهنگ و سیاست ایران در عصر پهلوی اول پرداخته و عمدتاً با اتکاء به گفتمان جهان سوم دهه‌های ۴۰ و ۵۰ خورشیدی در ایران مبتنی بر گفتمان شرق - غرب و با الهام از آراء شاخه‌ی فرانسوی نظریه‌پردازان فرانکفورت و اندیشه‌های پست مدرن صورت پذیرفته و بیش از همه به شرق‌شناسی ادوارد سعید و سایر تئوری‌هایی که به تبیین روابط محور - پیرامون در نظام بین‌المللی اشاره دارند، نظر دارد. آنگاه به ارائه یک نظریه ترکیبی از این تئوری‌ها مبادرت نموده تا بتواند روابط دو حوزه امپریالیستی و ملل زبردست را در حوزه فرهنگ و سیاست تبیین کند. نویسنده بر آن است که ساختار روابط فوق در ایران دوره‌ی موردنظر، حاصل جمع کنش شرق‌شناسی است. بنابراین در وهله‌ی اول به بنیاد شرق‌شناسی در ایران و نقش آن در پی‌ریزی فرهنگی مقطعی که از آن به «دوره‌ی گذار» نام برده می‌شود پرداخته است.

نویسنده دوره گذار یا انتقال در عرف جامعه‌شناسی را دوره‌ای می‌داند که جامعه دستخوش تغییرات و دگرگونی‌های بنیادی قرار گرفته، به ویژه که جوهره فکری آن دچار تردید شده و در وضعیتی «نه آئی و نه اینی» یعنی حد وسط بین جدید و قدیم قرار دارد. این وضعیت از یک طرف محصول شکاف برداشتن و فروریختن نظام کهن و از طرفی دیگر فقدان برقراری نظم جدید است. به این صورت جامعه در وضعیتی بی‌ثبات، شکننده و برزخی قرار دارد. در این حالت آشفتگی‌هایی از مناسبات فکری، فرهنگی دوره گذشته با افکار جدید جایگزین سنت‌های حاکم فکری، اندیشگی و اخلاقی قبلی می‌شود. آشفتگی و بحران حاصله نه تنها در مناسبات اجتماع و سیاست و اقتصاد، بلکه از همه مهم‌تر در عرصه ادب، فرهنگ، اخلاق و روحیات صورت می‌پذیرد و زمینه‌ی تنش‌های مختلف در ابعاد دیگر را فراهم می‌سازد. در پیکار جدید و قدیم از طرفی تعرض به سنت‌ها ضمن پاسداشت از برخی مضامین آن و از طرف دیگر شاهد نوآوری و خلق مفاهیم جدید هستیم.

هگل مراحل تکامل تاریخ را ابتدا در تاریخ شاهنشاهی ایرانی و سپس در اقوام یونانی، رومی و در پایان در قوم ژرمن می‌بیند و اقوام چینی و هندی را وارد این پروسه نمی‌کند و معتقد است که آن‌ها بهره‌ای از آزادی نبرده‌اند، بنابراین مردمی غیرتاریخی‌اند

سیاسی به آن و کم و کیف اتخاذ خط مشی فرهنگی آن و در نهایت نحوه‌ی عمل به آن در ساحت نهادها و ارگان‌های فرهنگی مدرن اشاره کند. به نظر می‌رسد آنچه که بیش از همه به آن توجه شده، اثبات عدم استقلال این وضعیت و پیوند کامل مناسبات فرهنگی با آراء شرق‌شناسی و در عین حال فضای فرهنگی غرب جدید است.

ساختار محتوایی کتاب

در فصل اول نویسنده با بیان الگوی نظری تحقیق، تعریفی از شرق‌شناسی بیان می‌کند و می‌نویسد: اصطلاح شرق‌شناسی از حدود ۱۸۳۰م در نتیجه‌ی علاقه‌مندی به شناخت در باره‌ی مشرق زمین و در قالب اجزایی چون اسلام‌شناسی، هندشناسی، چین‌شناسی، ایران‌شناسی و... آغاز و در طول سده‌های بعد توسعه یافت و رشد کرد. فرهنگ توده‌ای شرقی‌ها عمدتاً برخاسته از ساختار فرهنگی است که این کانون‌ها برای آن ساخته‌اند تا در راستای فرهنگ‌سازی قوام یابند، چنانچه به زعم نویسنده فرهنگ‌سازی در ایران زیر تأثیر تلاش چندین دهه‌ی شرق‌شناسان شکل گرفته و شئون مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و... این جوامع را تحت تأثیر خود قرار داده و این گفت‌وگوهای سیاسی ایران عمدتاً در طول یکصد و پنجاه سال اخیر در ادوار مختلف ناشی از این نظم شرقی است و به این ترتیب نظریات سیاسی و عمل‌گرایی نخبگان سیاسی و فرهنگی این جوامع نمی‌تواند خارج از دایره شمول این موضع باشد. در نتیجه گفت‌وگوهای سیاسی عصر پهلوی اول و شالوده فرهنگ آن نیز حول همین فرضیه تفسیر می‌گردد. نویسنده در ادامه کوشیده تا به گونه‌ای گذرا و مختصر روند عصر استعمار اروپا بر جهان سوم را که با سیاست و جهانگردی غربیان از حدود قرن ۱۶م به بعد آغاز و از رهگذر آن موضوع سفرنامه‌نویسی باب می‌شود، به تصویر بکشد. او عصر موردنظر سفرنامه‌نویسان را در ایران، دوره صفویه می‌داند و می‌نویسد: جهانگردان این دوره عمدتاً بازرگانان، دریانوردان، سربازان و مبلغانی بوده‌اند که به عنوان فرستادگان امپراتوران و پادشاهان، دیپلمات‌ها، پژوهشگران و مبلغان مسیحی و کسان دیگر برای عقد قراردادهای سیاسی و اقتصادی به

نویسنده معتقد است که مقطع مورد نظر بخشی از دوره گذار را در بردارد و البته با مقطع قبل از خود یعنی نهضت مشروطیت دارای نقاط مشترک بسیار و البته با تفاوت‌های چندی و به تعبیری در ادامه آن است.

وی ضمن پرداختن به ریشه‌های شرق‌شناسی در ایران و انعکاس آراء منتج از آن در آثار فرهنگی نخبگان سیاسی و فکری ایران در دوره‌ی مورد نظر به عنوان نقطه‌ی عزیمت آراء فرهنگی ایرانی سعی کرده به تمام اشکال فرهنگی این دوره، شامل آثار مکتوب و غیرمکتوب نخبگان سیاسی و فکری در حوزه‌های مختلف و نیز نحوه‌ی نگاه رژیم



هگل ایرانیان را نخستین ملت تاریخی و یا نخستین دولت شاهنشاهی می‌داند و نقطه‌ی شروع تاریخ جهانی را در تأسیس سلسله هخامنشی می‌شمارد

تجدد و ترقی

او در باب سفرنامه‌هایی که درباره‌ی ایران عصر صفوی نوشته شده از برادران شرلی، ژان شاردن، تاورنیه، سانسون، پیترو و دلاواله و کمپفر به عنوان سفرنامه‌نویسان مشهور و تأثیرگذار آن زمان نام می‌برد که خاورشناسان غرب همچنان با استناد به آن‌ها در باب موضوعات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و... ایرانیان به اظهار نظر می‌پردازند. مشخصه‌ی این سفرنامه‌ها را نگاه بدبینانه به ایران داشتن، وجود تحلیل‌های نادرست از ایرانیان، چشم‌پوشی از نکات مثبت جامعه‌ی ایرانی و توجه به عادات ناپسند برخی از ایرانیان می‌داند. در ادامه از سفرنامه‌نویسان بعد از زمامداری صفویه مانند، کنت ژوزف آرتور دوگوبینو، ادوارد براون، جمیز موریه و مونتسکیو نام می‌برد و درباره‌ی آنها به اظهار نظر می‌پردازند. سپس ضمن بررسی اندیشه‌ی هگل در موضوع هیستوریسیزم تاریخی او می‌نویسد: در هیستوریسیزم هگل، تاریخ به مثابه خداوندی جبار و بی‌رحم است که خواسته‌ی خود را بر همگان تحمیل می‌کند. بدین صورت، تاریخ هویتی مستقل از انسان داشته و در مسیر و هدف تخلف‌ناپذیر خود سیر می‌کند به گونه‌ای که انسان یک‌سره مقهور اوست. به‌زعم ذکر در هیستوریسیزم هگل، ساختمان جهان را اندیشه تشکیل می‌دهد. اندیشه‌ای متعالی و آزاد که از خالق برخاسته و در خارج هویت و موضوعیت می‌یابد. به عبارتی جهان ذهن خداست. این اندیشه متعالی وقتی در خارج تحقق می‌یابد و از صاحب اندیشه جدا می‌شود دچار درد فراق و هجران یا به عبارتی از خودبیگانه - الیناسیون - می‌شود. بنابراین همواره به دنبال غلبه بر فراق و بازگشت به اصل خود است و از این رو حرکت تاریخ جلوه‌های متناوب اندیشه‌ی متعالی است که همواره در پی بازگشت به اصل خود است.

نویسنده استدلال می‌کند که هگل مراحل تکامل تاریخ را ابتدا در تاریخ شاهنشاهی ایرانی و سپس در اقوام یونانی، رومی و در پایان در قوم ژرمن می‌بیند و اقوام چینی و هندی را وارد این پروسه نمی‌کند، چون معتقد است که آن‌ها هیچگاه بهره‌ای از آزادی نبرده‌اند و همواره در دام استبداد بوده‌اند. بنابراین مردمی غیرتاریخی‌اند، از آن جهت که وارد تاریخ، یعنی حرکت اندیشه‌ی مطلق و آزادی‌طلبی آن نشده‌اند و

سرزمین‌های شرق مسافرت کرده‌اند و به نقل از فؤاد فاروقی اهداف آن‌ها را تبلیغات مذهبی، بهره‌برداری‌های سیاسی، کسب منافع تجاری و امتیازات سیاسی و فراهم آوردن زمینه مساعد برای صدور فرهنگ خود، بیان می‌کند.

مطالب این قسمت بیان‌کننده‌ی آن است که اهداف سفرنامه‌نویسان تا قبل از قرن ۱۷ میلادی در راستای اهداف بازرگانی و مذهبی بوده، حال آن‌که از این قرن به بعد بیشتر جنبه‌ی سیاسی به خود می‌گیرد تا پاسخ‌گوی دنیای غرب به نیازهای حیاتی و اجتماعی دوران خود باشد. چون غرب از دوره‌ی پدیدآمدن و رشد امپریالیسم، تمام برنامه‌های خود را صرف اهداف توسعه‌طلبانه کرده است.

نویسنده در ادامه می‌افزاید: در چنین وضعیتی معرفت نیز معطوف به قدرت بود و علم و شناخت پاسخ‌گوی نیازهای حیاتی و اقتصادی و با جهت‌گیری امپریالیستی و در پیوند با آن قرار گرفت. فعالیت‌های تبلیغی و تبشیری نیز برای بسترسازی مناسب جهت این مقصود به کار گرفته شد، به صورتی که تلاش‌های سنجیده و منظمی در همین راستا صورت گرفت. حضور مسیونرهای مسیحی در سرزمین‌های شرقی، فعالیت ماسون‌ها، تکاپوی فرهنگی کمپانی هند شرقی یا هلند شرقی و نهادهایی نظیر آن، همه با چنین جهت‌گیری‌هایی قرین بود.

بنا به گفته‌ی نویسنده در باب شرق‌شناسی داوروی‌های متعددی صورت پذیرفته که برخی آن را صرفاً تمهیدی استعماری دانسته و مطالعه فرهنگ، زبان، تاریخ، آداب و سنن شرقی‌ها از طرف دانشمندان غرب را روی دیگر سکه‌ی مطالعات کارشناسان نظامی و اقتصادی آن می‌دانند. با این وصف تأسیس مؤسسات شرق‌شناسی و تربیت و پرورش نیروهای کارآمد مؤسسات اداری، فرهنگی و اقتصادی غربی را در راستای جهت‌دهی به آن‌ها می‌دانند که به تعبیری بخش نرم‌افزار استعمار را برعهده دارند. به همین جهت نویسنده، ایران‌شناسی را بخشی از فعالیت شرق‌شناسی جهت اهداف استعماری تلقی می‌کند و به همین منظور به بیان نظرات تعدادی از صاحب‌نظران در این زمینه همچون حمید عنایت، رضا داوری اردکانی، ادوارد سعید، آرتور جفری، طه حسین و... می‌پردازد.

به همین دلیل این قوام در طرح تاریخی جهان‌شمول او نمی‌گنجد. او ایرانیان را نخستین ملت تاریخی و یا نخستین دولت شاهنشاهی می‌داند و نقطه‌ی شروع تاریخ جهانی را در تأسیس سلسله هخامنشی می‌شمارد.

هگل تمدن ایران باستان را نخستین جوانه‌های آزادی بر پیکر اندیشه‌ی متعالی می‌داند و حکومت فدرال‌گونه‌ی عهد داریوش را نشانه‌هایی از آزادی و رهایی از استبداد آهنین و مطلق ادوار باستان می‌شمارد؛ اما دوران شکوفایی یونان باستان و پس از آن اقتدار رم، دوران‌های جوانی و بلوغ و پختگی اندیشه‌ی جهانی است. چون نه همه در بند بوده‌اند و نه همه آزاد، در حالی که در دوره‌ی قبلی دوران آزادی یک نفر و اسارت دیگران بوده و بالاخره پس از ظهور رنسانس و پیدایش حکومت پارلمانی و به خصوص در دولت پروس، اندیشه‌ی جهانی به اوج آزادی خود رسیده که دوران آزادی همگان است.

نویسنده در ادامه نیم‌نگاهی به نظریه جبرگرایی تاریخی مارکس می‌اندازد. و تأکید می‌کند که زمانی مارکس متوجه تفاوت‌هایی میان تمدن‌های شرق و غرب گردید و با تأثیرپذیری از برخی اندیشمندان، به ریشه‌یابی استبداد در جوامع شرقی روی آورد هر چند که متفکرانی همچون مونتسکیو از استبداد آسیایی و قبل از آن نیز ماکیاوولی اندرزهایی در باب سلطنت و... داشته‌اند.

نویسنده در ادامه به بررسی دیدگاه‌های برخی از متجددین عصر قاجار همچون **میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی**، **زین‌العابدین مراغه‌ای**، **میرزا فتحعلی آخوندزاده** و **میرزا آقاخان کرمانی** درباره‌ی اوضاع ایران و علل عقب‌ماندگی آن و پیشرفت اروپاییان و احساسات وطن‌دوستی و شیوه‌ی زندگی ایرانیان و حیات جامعه‌ی ایرانی و... پرداخته است. نویسنده نجیگان پرورش‌یافته در غرب را به‌مثابه پل ارتباطی و نمایندگان تام‌الاختیار امپریالیسم در خدمت اهداف استعماری آن‌ها دانسته، البته با ظاهری ملی، که با واسطه این گروه امواج تفکر غرب را وارد کشورهای جهان سوم می‌کنند و رفتار و گفتمان مردم آن را شکل می‌دهند و این مردم در سایه این فکر ادامه‌ی حیات می‌دهند. او یکی از شیوه‌های نقد استعمار نو در دوره‌ی اخیر را نقد ادبی می‌داند و اعتقاد دارد این روش بیشتر از طرف مارکسیست‌ها به عنوان پیش‌قراول مبارزه‌ی ضداستعماری صورت پذیرفت. و این شیوه‌ی تحلیل ادبی را بر

آن می‌داند تا با نقد آثار ادبی و هنری دوره جدید استعمار نتایج شوم آن را افشا نموده و توده‌های جهان سومی را از وضعیت وخیم آن آگاه سازد. سپس به نقل از ادوارد سعید اذعان می‌کند که ادبیات غرب ناظر به تأمین منافع مادی و استعماری است به‌گونه‌ای که یک روح کلی استعماری آن را جهت می‌بخشد، جهتی که در آن غرب را صاحب اعتماد، قدرت و جسارت می‌داند و در عوض سایر اقوام و ملل را موجوداتی زبون و فرومایه می‌داند که باید بر آن‌ها حکومت کرد. چنین عناصری را در نمایشنامه‌ها و متون ادبی و فرهنگی از قبیل نمایشنامه و رمان‌های غربی می‌شود یافت، عناصری در پیوند کامل با نهادهای سلطه که در خدمت اهداف امپراتوری استعمار قرار دارند.

فصل دوم به چگونگی ساختار کلی قدرت و فرهنگ در دوره‌ی رضاشاه و ویژگی ساخت قدرت و فرهنگ سیاسی ایران و اندیشه‌ی ترقی در عصر جدید پرداخته است. نویسنده در ادامه به رابطه‌ی دولت با فرد بر طبق نظرات **مارکس** و **ماکس وبر** در حیطه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی می‌پردازد. رژیم رضاشاه را به نقل از دیگران در طبقه‌بندی قدرت با عناوینی همچون نظام شبه‌مدرن، استبدادی مدرن؛ پاتریمونیا و یا نتوپاتریمونیا؛ ناسیونال مدرن؛ نظام توتالیتر، توده‌ای، استبدادی، فاشیستی، دیکتاتوری نظامی و بناپارتیستی و کامالیسم عرضه می‌کند، چون معتقد است تمرکز قدرت در دست شاه و دربار، رژیم را به یک نظام کاملاً استبدادی تبدیل کرد، به‌گونه‌ای که شاه در تمام امور سیاسی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی حضور فعالی داشت.

نویسنده با بیان اینکه دستگاه حکومتی با توسل به دو رکن ارتش و دیوان‌سالاری به استقرار و تثبیت و تداوم خود پرداخت، این نظام سیاسی را «استبدادی نظامی» می‌نامد. چرا که قدرت مرکزی شاه در ارتش وفادار به او مستقر بود. ارتشی که در دست شاه بود و به‌واسطه آن بر تمامی نهادها و تأسیسات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی سلطه داشت و از رهگذر ارتش و نهادهای بوروکراتیک که تحت اختیار و قدرت او بود، مناسبات مختلف از جمله سیاست و فرهنگ را برنامه‌ریزی می‌کرد. چنانچه از همان ابتدای حکومت کنترل مجلس را به دست گرفت و با انتصاب نمایندگان خاصی در پارلمان راه را برای دخالت در ارکان دیگر هموار ساخت.

او به نقل از **اردشیر جی** در مورد رضاشاه می‌نویسد: از لحاظ سیاسی،

نواندیشان ایرانی زمان قاجاریه در تعقیب آراء شرق شناسی در متن تاریخ مدرن و با تاسی از آرای مغرب زمین، به نوع جدیدی از تاریخ‌نگاری پرداخته‌اند که در رویارویی با تاریخ نویسی اسلام، ایرانیت را محور تتبعات خود قرار دادند

تجدد و ترقی



مسجد و مدرسه سپهسالار، محل اولین فرهنگستان ایران

اراده شاه را از ویژگی‌های این دوره می‌داند. نویسنده استدلال می‌کند که کم رنگ شدن وجدان جمعی از جامعه باعث گسیختن شیرازه‌ی اجتماعی می‌شود. در نهایت نظم اجتماعی بر هم می‌خورد و در این موقعیت که حد وسط جامعه‌ی سنتی با همبستگی خاص خود و جامعه‌ی جدید که خود مولد همبستگی جدید است، فرد هویت قومی، نژادی، محلی، مذهبی، طبقاتی و صنفی خود را از دست می‌دهد و به تعبیری از خودبیگانه می‌شود، در نتیجه باید هویت جدیدی را در وضعیت بحران احراز کند و خود را متعلق به جمعی بداند تا از بی‌پناهی نجات یابد. بنابراین به‌سختی در پی احیای همبستگی جدیدی برمی‌آید. در این زمان سازمان‌های بوروکراتیک مدرن جهت پرکردن این خلاء تأسیس می‌شوند. کار ویژه نهادهای مدرن همسان‌سازی است که از ویژگی‌های اصلی جامعه‌ی توده‌ای می‌باشد. ذاکر جامعه‌ی ایران را در چنین وضعی می‌داند که تمایزات سنتی از بین رفته و با فروپاشی و گسیختگی هویت‌های قومی که در دستور کار رژیم بود و همانندسازی که حتی در ظاهری‌ترین شکل خود، یعنی لباس و کلاه یکسان خلاصه می‌شود، دیگر جماعات گذشته به چشم نمی‌آیند و مکانیسم‌های اداری و فرهنگی جدیدی به دنبال این خلاء پدید آمد. یعنی فقدان عوامل و سازمان‌های امنیت بخش اجتماعی به جهت ایجاد اجماع جدید، الگوهای رفتاری جدید تأسیس می‌شوند. این الگوها که از منبع انضباط اخلاقی مدرن تغذیه می‌شوند جایگزین نظام اخلاقی و یا علائق اخلاقی و معنوی سنتی می‌گردند. مدارس و شیوه‌ی تعلیم و تربیت، دستگاه‌های بوروکراتیک جدید به طور عینی‌تر سازمان‌ها و نهادهایی همچون سازمان پرورش افکار این مسئولیت را به عهده

رضاشاه اتوکرات است و این که در ایران ظواهر سیستم پارلمانی به چشم می‌خورد ناقض این حقیقت نیست؛ زیرا ترکیب مجلس با نظر و تصویب نهایی شاه است و نه انتخاب مردم و رضاشاه نیازی ندارد که مجلس را به توپ ببندد. نویسنده در ادامه ضمن برشمردن محمدعلی کاتوزیان در زمره‌ی هواداران سیاست‌های استبدادی رضاشاه به ویژه در زمینه‌ی ضرورت دفاع همه‌جانبه از تمامیت ارضی ایران و جلوگیری از هرج و مرج و خطر تجزیه کشور و اقدامات او در شکل‌دهی به زیرساخت‌های اقتصادی ایران اظهار می‌دارد که کاتوزیان معتقد است: حکومت استبدادی بی‌رحم از هرج و مرج دائم بهتر است، اما در نهایت استبدادورزی شاه به همراه اقدامات شبه‌مدرنیستی غیرضروری او آسیب جدی به کشور و خود او وارد ساخت. در ادامه بیان نظرات کسانی که سیاست‌های رضاشاه را مثبت ارزیابی کرده‌اند به نقل قولی از حسین بشیریه اشاره می‌کند که: «دولت رضاشاه نخستین دولت مدرن مطلقه در ایران بود و با آن که برخی از ویژگی‌های آن ریشه در گذشته داشت، لیکن نظام سیاسی جدیدی به شمار می‌رفت. حکومت رضا شاه با متمرکز ساختن منابع و ابزارهای قدرت، ایجاد وحدت ملی، تأسیس ارتش مدرن، تضعیف مراکز قدرت پراکنده، اسکان اجباری و خلع سلاح عشایر، ایجاد دستگاه بوروکراسی جدید و اصلاحات مالی و تمرکز منابع اداری، مبانی دولت مطلقه مدرن را به وجود آورد.» نویسنده در رد ادعاهای بشیریه می‌نویسد: بشیریه قلع و قمع گروه‌های قدرت، توسط ارتش و بوروکراسی مدرن شاه و به دست آوردن انحصار قدرت در عرصه‌های مختلف از سوی رژیم و دخل و تصرف در ساختارهای نظام متناسب با

می‌گیرند. نهادهای فوق به کار فرهنگ‌سازی مشغول می‌شوند و این فرهنگ به امحاء خرده فرهنگ‌ها، فرهنگ‌های محلی، سنتی، بومی و دینی و... می‌پردازند و با تضعیف حلقه‌های سنتی و گسیختن شیرازه اجتماعی زمینه‌ی پذیرش فرهنگ دستوری یا آمرانه به عنوان عامل التیام‌بخش بدون تعقل‌ورزی حاصل می‌شود. در نتیجه همان می‌شود که کمالیسم بر ساختار ذهنی رضاشاه تأثیر گذاشت به گونه‌ای که او علناً سیاست‌های آتاتورک را تقلید کرد.

فصل سوم با عنوان گفتمان ناسیونالیستی در ایران، به بررسی ایدئولوژی‌سازی استعمار انگلیس و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری جدید می‌پردازد. نویسنده اشغال شبه‌قاره هند و سیطره انگلیسی‌ها بر آن ناحیه را زمینه‌ساز پروژه‌های می‌داند که به وسیله سر ویلیام جونز شروع

و سپس توسط فردریک فن شلگل در اواخر سده‌ی ۱۷ و اوائل ۱۸م ادامه یافت. جونز نظریه‌ی آریایی را که براساس آن اروپای قدیم پرزرق و برق جلوه داده شد، تأسیس و به‌منابه روش تاریخ‌نگاری جدید در مقابل تاریخ‌نگاری گذشته هند و ایران قلمداد کرد و این نظریه گسل جدی بین آریایی‌های آسیا و همسایگان آنان با گروه مقابل ایشان یعنی عرب‌ها، یهودها، ترک‌ها و گروه‌های دیگر به وجود آورد.

نویسنده در ادامه به نقل از عبدالله شهبازی می‌نویسد: ایدئولوژی آریایی‌گرایی تمهید و بستری مناسب برای توسعه امپراتوری انگلیس در شرق بود و براساس این ایدئولوژی وارداتی که از طرف محافل آکادمیک استعمار انگلیس تدوین شد، هندی و ایرانی و انگلیسی از یک منشأ نژادی یعنی آریایی بودند.

درواقع هر سه شاخه از یک قوم بودند که در مناطق سه‌گانه عالم سکنی گزیدند که در آن مقطع خاص (نیمه دوم قرن ۱۹) این پیوند و خویشاوندی با درخشش امپراتوری انگلیس و احیای تمدن‌های باستانی هند و ایران تحقق می‌یافت. براساس تفسیری که این ایدئولوژی به‌دست می‌داد، دوره‌ی تمدن‌های هند و ایرانی به پایان رسیده بود و اینک نوبت امپراتوری انگلستان بود. چنین ایدئولوژی‌ای وحدت لازم را برای حفظ امپراتوری جهانی انگلیس فراهم می‌آورد به گونه‌ای که هندی و ایرانی با وفاداری به آرمان مشترک و توجه به نژاد یکسان، حاکمیت بریتانیا را تضمین می‌نمودند و به همین دلیل بود که این ایدئولوژی جوهره‌ی ضد تورانی داشت.

به نظر می‌رسد در راستای این نظریه نواندیشان ایرانی زمان قاجاریه درصدد تدوین پروژه انگلیسی مزبور برآمده بودند. یعنی در تعقیب آراء

شرق‌شناسی در متن تاریخ مدرن و با تأسی از آرای مغرب‌زمین به نوع جدیدی از تاریخ‌نگاری پرداخته‌اند که در رویارویی با تاریخ‌نویسی اسلام، ایرانیت را محور تتبعات خود قرار دادند. بدین گونه که با الهام از تاریخ‌نگاری جدید در دنیای غرب، وقایع‌نگاری را که در تاریخ ایرانی - اسلامی از جایگاهی ممتاز برخوردار بود، به عرصه تاریخ‌نگاری مبدل ساختند.

به‌زعم نویسنده، تاریخ‌نگاران زمان قاجاریه مدینه‌ی فاضله‌ی خود را در گذشته‌های بسیار دور یعنی تاریخ قبل از اسلام، جست‌وجو می‌نمودند و سعی داشتند که از طریق متون کهن و میراث باستانی خود هویتی جدید برای خود بیافرینند. در همین زمینه چنین به نظر می‌رسد که تاریخ‌نگاران ضمن بیان عناصر واقعی تاریخ گذشته خود به آرمان‌گرایی نیز روی آوردند و به

نوعی تاریخ‌پردازی همت گماشتند. این آرمان‌گرایی زمینه‌ساز پی‌ریزی تاریخی از مجعولات و افسانه‌بافی‌های بی‌شمار شد. افسانه‌هایی که به اعتقاد نویسنده بتواند چهره‌ی شاداب و قهرمانی را بر ویرانه‌های مرعوبیت ایرانی بنا کند. مرعوبیتی حاصل از ضعف و پریشانی ناشی از شکست‌های پی‌درپی و تزلزل و بی‌ثباتی در تمام ارکان اجتماعی و اقتصادی آن و این درست در همان مسیر اندیشه ترقی بود که در کانون توجه منورالفکران اولیه‌ی ایران قرار داشت. نویسنده در زمینه تاریخ‌نگاری جدید به افرادی همچون جلال‌الدین میرزا، فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و احمد کسروی اشاره می‌کند. او به نقل از فریدون آدمیت، میرزا آقاخان کرمانی را بنیان‌گذار فلسفه تاریخ ایران و ویران‌کننده‌ی سنت‌های تاریخ‌نگاری می‌داند که به تلفیق آراء حکمای اسلامی و فلاسفه مغرب‌زمین، به ویژه هگل پرداخته است. او احمد کسروی را حلقه واسط تاریخ‌نگاران عصر مشروطیت ایران با اهل تاریخ در دوره بعد از آن و شالوده‌ریز سبک جدید در عرصه تاریخ‌نگاری ایران می‌داند که فضای جدیدی در این عرصه برای دیگران گشوده است و می‌نویسد: کسروی ضعف عمده ایران دو دهه بعد از آن پدیده‌ها (نهضت مشروطیت) را همبسته نبودن توده‌ها و عدم پیوند ملی می‌دانست و بیش از هر چیز حضور مذاهب و کیش‌های مختلف در جامعه ایرانی را عامل پیدایی تفرق و تشتت اقوام و گروه‌ها می‌دانست؛ از این رو، مذاهب موجود از جمله مذهب شیعه که از یاران و پیروان بیشتری برخوردار بود را عامل انحراف اسلام ابتدایی تصور می‌کرد و به همین دلیل به نقد آن پرداخت و خواستار توجه به کلیت اسلام شد و در



آخوندزاده

اولین مؤلفه تجددطلبی عصر پهلوی را می‌توان ناسیونالیسم نام برد و به همین دلیل است که ناسیونالیسم این دوره را ناسیونالیسم تجددخواهانه و یا ترقی‌خواهانه یا تمدن‌ساز می‌نامند

تجدد و ترقی

نهایت به زعم خودش به «دین پاک» رسید. بنا به اعتقاد نویسنده: کسروی ریشه‌ی عقب‌ماندگی ایران را در فقدان یگانگی ملی جستجو کرد و وحدت ملی برای او چنان جایگاهی داشت که حتی دین را قربانی آن کرد چون به باور کسروی مذهب شیعه، حکومت مشروطه را که در بطن خود نوعی عرفی‌گرایی را ترویج می‌کرد و در اساس و بنیان جوهره‌های ملی‌گرایانه داشت را با مفاهیم اجتماعی و سیاسی خود در تقابل می‌دید. تشیع را به دلیل دنبال کردن آرمان‌های خود از قبیل ایجاد امت اسلامی عملاً در تقابل با روح مشروطه‌گری و حاکمیت و هویت ملی ایرانی می‌دانست.

در ادامه پیرامون ضعف تاریخ‌نگاری از نظر کسروی می‌نویسد: کسروی ضعف تاریخ‌نگاری گذشته را تملق و چاپلوسی مورخان رسمی می‌داند، چراکه از قبل در نوشته‌های آن‌ها نه تنها ضعف‌ها و خطاهای جامعه، اعم از بی‌ثباتی سیاسی، اقتصادی، حاکمیت خرافات و جهل و نادانی و انحرافات فکری، فرهنگی زوده نمی‌شود بلکه بیشتر نیز می‌گردد. کسروی تاریخ را وسیله بیداری و آگاهی بخش توده‌ها می‌داند تا به وسیله‌ی این آگاهی هویت ملی ایرانی به یک ثبات پایدار نایل آید.

طرفی دولت متمرکز جهت حاکمیت وحدت ملی، که آرمان اصلی این دوره است در صدر امور قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد موضوع اساسی این دوره در نزد روشنفکران، آسیب‌شناسی جامعه ایرانی و ارائه راه حل جهت درمان‌های اجتماعی است، در عین اینکه ارائه درمان عمدتاً ارزش‌های نوین را برپایه‌ی مدرنیسم غرب تجویز می‌کند، به‌گونه‌ای که بر ناسامانی‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی فائق آید و چنین استنباط می‌شود که روشنفکران برآنند که اصلاح ساختاری جامعه و نیل به هدف غایی خود را بر پایه تعلیم و تربیت عمومی و توجه دقیق به آن و از طرفی بر بنیاد نظم و امنیت عمومی تحقق بخشند. بنابراین پایه‌گذاری یک دولت مرکزی مقتدر و یا دولتی مدرن جهت این مقصود ضرورت می‌یابد که آن را استبداد منور و یا استبداد مترقی نامیدند.

در فصل چهارم نویسنده گفتمان سیاسی و ارتباط آن با فرهنگ، ادبیات و نهادهای فرهنگی دوره‌ی رضاشاه را مورد بررسی و کنکاش قرار می‌دهد. به زعم نویسنده گرچه به لحاظ بررسی‌های تاریخی دوره رضا شاه از عصر قبل خود فاصله گرفته و به صورت مجزا مورد بحث و بررسی قرار گرفته ولی در جریان مطالعه‌ی حوزه‌های فرهنگ و سیاست، ارتباط تنگاتنگی بین این دو دوره مشاهده می‌شود. چراکه ریشه‌ی مسائل سیاسی و فرهنگی دوره‌ی مورد نظر را باید در عصر مشروطیت جستجو کرد. ذاکر در ادامه تأکید می‌کند که اگر گفتمان مشروطه در آزادی‌خواهی و ضدیت با استبداد، قانون‌خواهی، عدالت‌طلبی و تجددطلبی تبلور می‌یابد، مؤلفه‌ی تجدد به عنوان شاه‌بیت این گفتمان در دوره بعد با شدت و حدت بیشتر ادامه دارد و مهم‌تر آنکه به مرحله‌ی اجرا نیز درمی‌آید. در دوره‌ی مورد نظر، مشروطه‌طلبان در به دست آوردن آزادی ناکام مانده، حال درصدد هستند که بقیه مطالبات خود را با ایجاد یک دولت متمرکز و درعین حال مستبد پیگیری نمایند. از

نویسنده معتقد است که نظام سیاسی و در رأس آن رضاشاه و دربار در عرصه‌ی عمل به نوسازی حکومتی پرداختند اما اصلاحات مدنظر رژیم از حیث جامعه‌شناسی، فاقد ساختی بنیادین و مردمی بود و عدم اقتناع‌پذیری توده‌ای سبب شد که نظام سیاسی در توجیه مطلوب خود در بین مردم توفیق نیابد، چون توده‌ها با بسیاری از مقاصد آن ناآشنا و ناهمراه بودند. از این رو حکومت درصدد برآمد با توسل به الیت قدرت و از رهگذر سیاست و فرهنگ این امر را از بالا تحقق بخشد، تلاشی که متجددان دوره‌ی قاجار نیز به آن مبادرت کردند ولی به نتیجه‌ای نرسیدند.

در مجموع گفتمان فکری و سیاسی این دوره را می‌توان «تجدد و ترقی» نام نهاد که به عنوان سر لوحه طرح نوسازی ایران از اواسط حکومت قاجارها از طرف نخبگان سیاسی و فکری مد نظر بود. نوسازی ایران همگام با آشنایی ایرانیان با اندیشه‌ی غرب، با گفتمان خاصی مطرح شد که در آن ایرانیان با مفاهیمی چون پارلمان، قانون اساسی، آزادی، انتخابات، حقوق اجتماعی و سیاسی و نفی استبداد آشنا شدند. اولین مؤلفه تجددطلبی عصر پهلوی را می‌توان ناسیونالیسم نام برد و به همین دلیل است که ناسیونالیسم این دوره را ناسیونالیسم تجددخواهانه و یا ترقی‌خواهانه یا تمدن‌ساز می‌نامند. ناسیونالیست‌های این دوره در

ذاکر معتقد است الگوی عملی تشکیلات اجتماعی دوران پهلوی اول، سازمان‌های تبلیغاتی نازی‌ها در آلمان بود که تقریباً از یک دهه قبل جهت تبیین نازیسم و تقویت و اشاعه آن در سطح جامعه شکل گرفته بود

تجدد و ترقی

ضرورت ایجاد وحدت ملی و مقابله با تشمت اجتماعی، زمینه ظهور این سازمان را فراهم کرد. در نزد متجددان وجود زبان‌ها و لهجه‌های اقوام مختلف مانع جدی نظام متمرکز و واحد ملی در ایران بود که امحای این زبان‌ها و لهجه‌ها در کنار ادغام بیولوژیک اقوام به زعم آنها سبب‌ساز وحدت ملی می‌شد.

نویسنده به نقل از غلامعلی رعدی آذرخشی، هدف فرهنگستان را حفظ و توسعه و ترقی زبان فارسی و وظایف آن را، ترتیب فرهنگ به قصد رد و قبول اصطلاحات در زبان فارسی، اختیار الفاظ و اصطلاحات هر رشته از رشته‌های زندگانی با سعی در فارسی بودن آن، پیراستن زبان فارسی از الفاظ نامتناسب خارجی، جمع‌آوری الفاظ و اصطلاحات پیشه‌وران و صنعت‌گران و... می‌داند.

در ادامه به بررسی سازمان پرورش افکار، هنرستان هنرپیشگی، سازمان پیشاهنگی، شیر و خورشید سرخ ایران و کانون بانوان که از نهادهای تأثیرگذار اجتماعی این دوره و دنباله‌ی نهاد فرهنگستان و در تکمیل آن و سایر نهادهای فرهنگی بوده می‌پردازد.

ذاکر معتقد است الگوی عملی این تشکیلات، سازمان‌های تبلیغاتی نازی‌ها در آلمان بود که تقریباً از یک دهه قبل جهت تبیین نازیسم و تقویت و اشاعه آن در سطح جامعه شکل گرفته بود و مأموریت ویژه سازمان پرورش افکار را تبلیغ آرمان‌های سیاسی رژیم پهلوی و در تعقیب آن شاه دوستی و حمایت‌های همه جانبه توده‌ای از دولت می‌داند.

نویسنده در ادامه‌ی این فصل درباره‌ی ادبیات عصر تجدد می‌نویسد: ادبیات جدید ایران از دوره‌ی مشروطه آغاز می‌شود. رفت و آمد نخبگان سیاسی و فکری جامعه‌ی ایران از قبیل سیاحان، بازرگانان، دیپلمات‌ها و دانشجویان به کشورهای غربی و از طرف دیگر، ورود غربیان به ایران، ایجاد مؤسسات مدنی، فکری و فرهنگی مدرن از قبیل مدرسه دارالفنون، ترجمه کتب و رساله‌های غربی به ویژه در زمینه فلسفه، اجتماع و سیاست، در قالب مقالات، رمان‌ها و نمایشنامه‌ها، ورود دستگاه چاپ و گسترش روزنامه‌نگاری و در تعقیب آن نیازهای جامعه انقلابی به بسط و گسترش فعالیت‌های فکری، سیاسی در مقابله با

راستای گرایش‌های تجددگرایانه، ملیت‌گرایی و یا ناسیونالیسم ایرانی را موتور محرک ایرانی می‌دانند که این موتور، آن را در راستای تجدد و ترقی به حرکت درمی‌آورد و به تعبیری با بهره‌گیری از این نیروی سازنده انگیزه روحی و معنوی دستیابی به ترقی در جامعه فراهم می‌شود.

با مروری بر مطالب کتاب و توجه به نظرات روشنفکرانی که نویسنده به بیان دیدگاه‌های آن‌ها پرداخته، می‌توان چنین دریافت که متجددان معاصر ایران در عرصه مناسبات سیاسی - اجتماعی در وهله‌ی اول بیشتر متوجه ادبیات بوده‌اند. چراکه اولاً متجددان ناچار بودند زبان خود را با زبان توده‌ها نزدیک سازند و از طرفی این ملی‌گرایی با غربی‌مآبی برخی از روشنفکران وقت در تضاد بود. غربی‌مآبان در پی حذف سابقه ادبی و فرهنگی و تاریخی ایرانی بودند و برای مقابله جدی با این طیف توجه به ادب و تاریخ ایران ضرورت داشت و از قرار معلوم تحول ادبی بیشتر از هر چیز در ابتدا خود را در ساحت خط و زبان و پیرایش خط و زبان فارسی از لغات عرب نشان داده، ماجرایی که از اواسط قاجاریه آغاز شد و در دوره پهلوی اول به اوج خود رسید. چنانکه نویسنده به نقل از آخوندزاده در مورد مدار فکر تغییر و اصلاح خط در جوامع اسلامی از جمله ایران مورد می‌نویسد: باید الفبای قدیم و الفبای جدید ایجاد نمود که در اندک مدت تحصیل سواد بر همه میسر شود و مثل دولت پروس برعهده جماعات فرض حتمی باید کرد که مکتبخانه‌ها داشته باشند و اطفال را از نه سالگی تا پانزده سالگی به غیر از خواندن و نوشتن به هیچ کار مشغول نسازند. باید حروفات صامته را کلاً منفصله نمود و حروفات مصوته را، یعنی اعراب را، کلاً داخل آنها کرد و نقاط را کلاً از حروف باید انداخت و کتابت را از طرف چپ به راست وضع باید ساخت، مانند الفبای اهل یورپا [اروپا].

در راستای نهادسازی مطلوب در تحقق بخشیدن به این موضوعات، نظام حاکم وقت علاوه بر تأسیس دانشگاه تهران و سایر نهادهای فرهنگی - اجتماعی، تشکیل فرهنگستان و سازمان پرورش افکار را آغاز کرد. تأسیس فرهنگستان انعکاس عملی سیاست ایران‌گرایی این دوره است.

قالب مباحث ایران شناسی و تحقیقات تاریخی درون‌مایه ادبیات وقت را تشکیل می‌داد.

فصل پنجم کتاب به رفرمیسم اسلامی اختصاص یافته است. به زعم نویسنده: دین و نهادهای مرتبط با آن در دهه‌ی حکومت رضاشاه به شدت مورد هجوم قرار گرفت، به گونه‌ای که عملاً هر نوع تلاش برای مبارزه تئوریک با پیامدهای مدرنیزاسیون را فلج ساخت تا حدی که نهاد نوپای حوزه علمیه قم و علمای بزرگ به ویژه آیت‌الله بروجردی را صرفاً به امور تربیت طلاب و تعمیق فضای دینی و علمی حوزه سیر داد. با این حال روشنفکران و روحانیون اندکی که در برابر موج تجدد شیفته و شیدای آرای جدید شده بودند و از طرف دیگر، چه صادقانه و چه غیرصادقانه از خود دغدغه دینی نشان می‌دادند، سازوکارهای دین و جایگاه آن را تضعیف شده پنداشته، دست

به تلاشی در راستای فائق آمدن بر احساس تحقیر خود که از ناحیه‌ی عقلانیت غربی شکل می‌گرفت زدند.

از مضمون این مطالب چنین استنباط می‌شود که این گروه در پی اقداماتی برآمده‌اند که دین را با نیازهای پیچیده زندگی مدرن در دوران گذار تطبیق دهند و به تعبیری در سایه افکار مدرن به بازسازی دین بپردازند و با تاسی به آموزه‌های غرب به ادعای خویش درصدد دفاع از حوزه دین برآیند. می‌توان گفت نقطه‌ی اشتراک این گروه با متجددان حاکم، قبول تفوق ایدئولوژیک غرب و کم کردن فاصله با باورهای غربی و دستاوردهای تکنیکی آن بود، گرچه در مرحله عمل به نوعی در دین ستیزی با آنان تشریک مساعی پیدا کردند. نویسنده سپس با بررسی اجمالی

پروتستانسیسم به عنوان نهضت دینی و اصلاح طلبانه مسیحیان اروپا، می‌نویسد: اولین مبشران فرهنگ اومانیستی، اروپاییانی بودند که در عرصه ادبیات قلم به دست گرفتند. سپس روح اباحت در سایر عرصه‌ها، اعم از هنر نقاشی، پیکرتراشی، شعر، فلسفه، سیاست و غیره ظاهر گردید. از آن پس عقل جزئی بشری بود که جایگزین خدا شد.

در ادامه به پروتستانسیسم اسلامی می‌پردازد و بیان می‌کند که ذهنیت پروتستانسیست‌های اسلامی معطوف به متون کلاسیک غربی و مدرنیته غرب است. به این معنا صبغه تقلیدی آنها بر جنبه‌های ابداعی و اجتهادی ایشان رجحان دارد. آن‌ها به جای آن که عمیقاً به تجزیه و تحلیل مفهوم پروتستانسیسم سده پانزدهم غرب بپردازد، بی‌محبا به سوی میوه‌های درختی دست درازی می‌کنند که حداقل دو سده بعد بر شاخه‌سار آن درخت به بار نشسته است. میوه‌های مدرنیزاسیون

استبداد شاهی عوامل اصلی این تحولات‌اند.

به نظر می‌رسد در دوره حکومت پهلوی اول رنگ سیاسی ادبیات کم می‌شود و بیشتر جنبه‌ی اجتماعی و البته از نوع نقد اجتماعی پیدا می‌کند. نقد انحطاط اجتماعی به ویژه در آنجایی که مناسبات و فعالیت‌های مختلف نتوانسته آمال و آرزوهای مشروطه‌خواهان را برآورده سازد، در ساحات دیگر رمان‌های اجتماعی جای باز می‌نماید. مخاطب این دسته از رمان‌ها نیز بیشتر قشر متوسط و مرفه اجتماع هستند. شاید علت شکل‌گیری این رویکرد آن باشد که بخشی از مشروطه‌خواهان وظیفه سیاسی خود را با روی کار آوردن حکومت پهلوی پایان‌یافته تلقی می‌کردند و بر آن بودند که باید به حکومت برآمده از مشروطه که شعار اصلاح‌طلبی داشت مدد رسانند و در این

زمینه باید به اصلاحات اجتماعی مورد نظر دستگاه حاکم قیام نمایند. بخشی دیگر نیز به این نتیجه رسیدند که اگر سر و سامان دادن به امور کلان میسر نیست به تربیت امور اخلاقی و اجتماعی بسنده کنند که این خواسته بسیاری از اهل ادب، حتی از دوره قبل هم بود و از همه مهم‌تر فضای سانسور و خفقان حاکم، اجازه پرداختن به امور دیگر به خصوص امر سیاست را جز برای پروژه‌های تجویزی نمی‌داد.

از قرار معلوم مؤلفه‌های اصلاح‌طلبی در این دوره بیشتر ناظر بر کیفیات روابط اجتماعی، نقد خلیات ایرانی، خاصه نقد غیرصریح بوروکراسی حاکم و وضعیت زنان است. مفاهیم سیاسی و اجتماعی در این مقطع آمیخته به نوعی اخلاقی‌گرایی و اصلاح رفتاری است، گرچه مؤلفه‌ی تجددگرایی و ملی‌گرایی، اگر آن را دارای

ابعاد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بدانیم به نقطه اوج خود می‌رسد. نویسنده این دوره را دوره‌ی بازنگری مجد و عظمت گذشته‌ی ایران و یادآور افتخارات گذشته می‌داند که گام‌های اولیه‌ی آن در دوران اعتراض برداشته شده بود. ذاکر نثر قبل از مشروطه را نثری متکلف، منشیانه، دیوانی، مستوفیانه، رسمی و حکومتی و درباری می‌نامد که این خود ریشه در سنت داشت. ویژگی ادبیات و فرهنگ دوره پهلوی اول را می‌توان کاهش بار سیاسی ادبیات آن نام برد. هرچند موضوع سیاسی همچنان سرلوحه فعالیت ادبای وقت بود و آن ناسیونالیسم باستان‌گرا بود ولی وجه اختلاف این ناسیونالیسم با ناسیونالیسم دوره قبل جنبه فرهنگی آن بود که آن را با ناسیونالیسم سیاسی قبل متفاوت می‌ساخت، ناسیونالیستی که به عنوان ایدئولوژی رژیم جهت ایجاد اقتدار و مشروعیت سیاسی از آن بهره گرفته می‌شد. چنین ایدئولوژی‌ای در



دارالفنون

دین و نهادهای مرتبط با آن در دهه‌ی حکومت رضاشاه به شدت مورد هجوم قرار گرفت، به گونه‌ای که عملاً هر نوع تلاش را برای مبارزه تئوریک با پیامدهای مدرنیزاسیون فلج ساخت

نگاه مرعوب به غرب، دست نیاز به آن سو دراز کردند. در ادامه نویسنده احمد کسروی، شریعت سنگلجی و حکمی‌زاده را از سرآمدان جریان پروتستانیسم اسلامی در دهه دوم حکومت رضاشاه معرفی می‌کند و می‌نویسد: این سه نفر با نقاط اختلاف کمی درصدد تعریف عقلانی از دین و زدودن آنچه که به آن خرافات و پیرایه می‌نامیدند، بودند. اشتراکات کلی آن‌ها متهم نمودن روحانیت و تشکیلات آن به پرورش عقاید خرافی و غیرعلمی به منظور جاودانه کردن قدرت خود بود. آن‌ها برداشت‌های علما از اسلام را ضدعلمی و مخالف پیشرفت و ترقی می‌دانستند. از هم‌گسیختگی فرهنگ دینی، عدم پایبندی جوانان به مبانی دین و عمل به دستورهای آن، فساد و تباهی جامعه را نتیجه‌ی عملکرد نادرست علما، به ویژه در حیطه‌ی نشر دین و ترویج آن می‌دانستند. انتقاد این سه به نمادهای وابسته به روحانیت ادامه داشته تا شریعت سنگلجی را به تلفیق شیعه با وهابیت کشاند. حکمی‌زاده را به ضدیت با تمامیت دین سوق داد و کسروی را به تأسیس یک دین جدید رهنمون ساخت. تا اینکه حضرت امام خمینی (ره) در پاسخ به مطالب کتاب «اسرار هزار ساله» حکمی‌زاده و شبهات سنگلجی و کسروی، کتاب کشف‌الاسرار را منتشر نمودند و این شروع مبارزه سیاسی علمی حضرت امام (ره) است که در قالب حرکتی فرهنگی در مقابل جریان روشنفکری صورت گرفت. امام خمینی (ره) بعدها با ترسیم این فضا می‌فرمایند: «در زمان رضاخان، خوب شد که شما آن وقت نبودید، خون دلی خوردند اشخاصی که... در آن وقت بودند. آقا، در روزنامه یا در مجله‌ای که آن وقت منتشر شد به صراحت به رسول اکرم (ص) جسارت کرده، یک نفر جواب نداد. به صراحت، شعرای آن وقت، نویسنده‌های آن وقت، روشنفکران آن وقت همه اینها دست به دست هم داده بودند که اسلام را بکوبند... مجلات آن روز... سینماهای آن روز، تئاترهای آن روز، هنرهای آن روز، اینها همه دست به دست هم داده بودند که اسلام را از اینجا بیرون کنند و آمریکا را وارد کنند. خدا به ما تفضل کرد، ترحم کرد و این تحول حاصل شد.»

بدین ترتیب امام خمینی (ره) در کتاب خود با استدلالات فقهی،

چشم‌های او را به خود خیره ساخته است و به همین سبب اگر چه رفرم غربی به صورت طبیعی تحقق پذیرفت، رفرم تقلیدی روشنفکر دینی در حوزه اسلام به صورت مصنوعی و ناقص رخ نمود. پس این که انسان در اندیشه‌ی روشنفکر مقلد محوریت پیدا می‌کند از همین باب ناشی می‌شود. رهبران اولیه پروتستانیسم نتایج عینی تفسیر دنیوی از دین را فراروی خود نمی‌دیدند؛ اما اکنون این نتایج برای روشنفکر مذهبی مشهود است و بر تفسیر دنیوی تأکید دارد.

ذاکر درباره‌ی اوضاع قاجار چنین می‌نویسد: عصر قاجار، عصر پشت پازدن به فرهنگ بومی و سنتی ایران بود، عصری بود که روشنفکران این دیار بدون عنایت به مشترکات و نقاط اختلاف ذاتی خود با غرب نه از حیث جغرافیا و عوامل مادی، بلکه از نظر فرهنگ، ایدئولوژی، دین و حاکمیت سیاسی، مقلدگونه با تاسی به اومانیت‌های عصر روشنگری، علم مخالفت با دین و مذهب را برافراشتند، گویی که هرآنچه در غرب اتفاق افتاده و به حاکمیت تکنیک انجامیده باید در این بخش از کره زمین نیز محقق گردد تا بهروزی و سعادت ایران را بنیاد نهد. بنا به اعتقاد نویسنده بدون وجود بسترهای لازم فرهنگی، مذهبی، سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و بی‌توجه به ملاحظات خصلت‌های بوم شناختی نمی‌توان هرآنچه را که در مقطعی از تاریخ قومی صورت پذیرفته را با تمام اجزای آن به قوم و تاریخ دیگری انتقال داد. از این رو این گروه خود را روشنفکر نامید که بدون توجه به وجه تسمیه این مفهوم در غرب و روند شکل‌گیری طبیعی آن در پی نشانیدن آن در ایران برآمد. به همان صورت تاریخ گذشته خود را به قرون وسطای غرب تشبیه کرد و مسجد را به کلیسا و غیره؛ در صورتی که این قیاس مع‌الفارق بود. نه‌تنها اوضاع اقتصادی ایران به فئودالیسم غرب شباهت نداشت، بلکه فضای دینی، عقیدتی و فرهنگی جامعه نیز به هیچ وجه با آن برابر و همسان نبود. این ناهمسانی هم به لحاظ نهادها و سازمان‌های هر دو حوزه و هم از نظر جوهره هر یک قابل تأمل است. روشنفکران ما به خصوص پس از جنگ‌های ایران و روس که در مقابل دستاوردهای تکنیکی وقت غرب کاملاً متحیر بودند، در رویارویی با ضعف تکنیکی ایران، با یک

ذهنیت پروتستانیست‌های اسلامی معطوف به متون کلاسیک غربی و مدرنیته غرب است. به این معنا صبغه تقلیدی آنها بر جنبه‌های ابداعی و اجتهادی ایشان رجحان دارد

تجدد و ترقی

اندیشه ترقی است که هیچ نسبتی با ناسیونالیسم‌های متعارف ندارد. نظریه‌پردازان ناسیونالیسم این دوره در واقع نسل دوم این گروه را تشکیل می‌دهند که همچون نسل اول در ارتباط فکری و سیاسی کامل با این گونه محافل و در ادامه تلاش‌های خود در خدمت غایات شبه مدرنیستی رضاشاه قرار داشته‌اند.

چنین به نظر می‌رسد که ناسیونالیسم به عنوان محوری‌ترین جزء گفتمان سیاسی این دوره از درون توده‌ها نمی‌جوشد، بلکه با توجه به ساختار خاص قدرت به صورت آمرانه با عنوان ایدئولوژی حکومتی جهت مشروعیت بخشی به نظام کودتا تجویز می‌گردد. تاریخ نگاری نو نیز با لحاظ قراردادن تمام مؤلفه‌های تجدد و ناسیونالیسم، در همان گفتمان سیاسی و با الگوگیری و اقتباس از آثار شرق‌شناسان شکل می‌گیرد و درصدد ساز و کاری برای خلق هویتی جدید برای ایرانی است. این هویت سازی به علت حفظ جوهره ایرانی به تاریخی معمول روی می‌آورد، صبغه‌الی ضد دینی با درونمایه ضدیت عربی پیدا کرده و در عین حال سخت شیفته غرب است. گرچه به دلیل بذل توجه به میراث گذشته خود باید در اعراض با تجدد تحقق یابد. بازیافت هویت ایرانی نه تنها در تاریخ نویسی مدرن انعکاس می‌یابد بلکه در اکثر آثار ادبی و هنری وقت تجلی پیدا می‌کند.

آثار مطرح شده در این دوران همچون ادبیات داستانی، موضوعات رمان‌ها، عناوین و درونمایه نمایشنامه‌ها و فیلم‌های سینمایی نیز به شدت متأثر از مناسبات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن قرار دارد. البته به نظر می‌رسد که سیاست و دغدغه‌های سیاسی نقش کلیدی و تعیین کننده‌تری دارد. در واقع گفتمان سیاسی وقت نه تنها این شاخه‌ها را راهیابی می‌کند و سمت و سو می‌بخشد، بلکه مضامین آنها را نیز تعیین می‌کند. با توجه به استمرار شرایط سیاسی و فرهنگی ایران بعد از حکومت پهلوی اول و حضور انگاره‌های تجدد در عرصه‌های مختلف جامعه، می‌توان گفتمان سیاسی این دوران را متأثر از این فضا دانست. گرچه در مقطع وقوع انقلاب اسلامی و فضای فکری ملهم از آرای بومی حضور عناصر فرهنگی منبعث از مدرنیسم غرب با جامعه ایرانی بیگانه به نظر می‌رسد.

کلامی، سیاسی و تاریخی، به شبهات آن‌ها و جریان مدرنیسم دینی پاسخ می‌گوید و با طرح انتقاد از رضاخان و رژیم مستبدانه‌ی آن برای اولین بار در این کتاب طرح حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه را ارائه می‌دهند و به ترس برخی در مقابل غرب و آراء آپولوژیک آن‌ها که اروپای متجدد را ادامه اسلام می‌دانند و آن تمدن را برآمده از احکام اسلام می‌شناسند همراه با عوارض برخاسته از ذات مدرنیته مورد نقد قرار می‌دهند.

سخن پایانی

کتاب حاضر در پی اثبات آن است که مناسبات سیاست و فرهنگ در عصر پهلوی اول غیرخودجوش است و در عین حال ریشه‌ی این مناسبات را در قدرت و سلطه امپریالیستی می‌داند. از طرفی شرق‌شناسی‌ها و سیطره فرهنگ تجدد - مدرنیسم - را از دستمایه‌ها و لوازم سلطه امپریالیستی فرض می‌کند. نویسنده اعتقاد دارد که شرق‌شناسانی همچون گوینو و ادوارد براون در عین این که مفروضات شرق‌شناسی را مدنظر داشته‌اند و چهره‌ی محقری را از ایرانیان ترسیم نموده و به تعبیری آنان را خالی از معانی درونی دانسته‌اند، خود فضای گفتمانی خاصی را ایجاد کرده و آن را به شاگردان وطنی شرق‌شناسی آموزش داده‌اند. این شاگردان که در آن فضا مستحیل شده بودند با ابزار وفاداری به تعالیم مکتب شرق‌شناسی، راه آنان را در پیوند با آموزه‌های مدرنیسم دنبال کردند.

نویسنده دوران رضا شاه به عنوان دوره‌ی انحطاط جامعه‌ی ایران معرفی می‌کند که نتیجه‌ای جز عجز و سرخوردگی اجتماعی و سیاسی ایرانی در مواجهه با مشکلات نداشته است که به دنبال خود ترقی خواهی و پیشرفت را در هیأت اندیشه ترقی پیشنهاد می‌کند. مدرنیسم و ناسیونالیسم ایرانی ریشه در همین روح سرخورده دارد و خود از شئون اندیشه ترقی است و بسیاری از تئوری‌ها و نظریات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی این دوره بر دایره‌ی همین اندیشه سازماندهی شده است. گفتمان ناسیونالیستی این دوره مصنوع الیگارش‌ی انگلیس و به عنوان ایدئولوژی استعمار و زیر مجموعه آن همچون پارسیان هند که با الهام از آثار شرق‌شناسان به خود صورت عینی می‌بخشد، از اجزای لاینفک