

## درآمدی نظری در باب افکار سیاسی و اجتماعی در

### ایران سده چهاردهم هجری شمسی

نوشته دکتر فرهنگ رجائی

شناخت مقام و موقعیت اندیشه سیاسی و درک ارتباط آن با نظم سیاسی و ماشین حکومتی پیش درآمدی است برای بحث در باب اندیشه سیاسی و معرفی نحله‌های فکری جاری در ایران در سده چهاردهم. پیش فرض اصلی ما در این نوشتار، این بیت از مشنوی مولوی است که «ای برادر تو همه اندیشه‌ای - مابقی را استخوان و ریشه‌ای». این اندیشه، صرف‌نظر از منشاء آن، در عمل مجموعه یافته‌ها و یادگرفته‌های ذهنی است که در مغز انبارگونه بشری با عنوان خاطره و به‌طور منظم تاریخ، یاد و یادبود باقی می‌ماند. و همین است که به شخص هویت فردی می‌دهد و به ملت هویت قومی. دقیقاً، تمایز آدمی و دیگر مخلوقات عالم در همین تاریخی بودن، تاریخ دانی، و تاریخ‌سازی اوست و به همین دلیل نیز استمرار و تداومی انباشتی در حیات بشری هست که در زندگی دیگر مخلوقات مشهود نیست. ۱. وانگهی، کناکنش فعالانه بشر با محیط و همچنین با دیگر هموعان در عرصه اجتماع - واحدی که از جمع حسابی مجموعه افراد تشکیل دهنده آن بزرگتر است و دارای حیاتی ویژه - تا حد زیادی از این منظر و این ذهنیت شکل می‌گیرند و هم متأثر از آن، خود متحول می‌شوند. نتیجه این کناکنش فرهنگ

است و همین فرهنگ خود عرصه جالب و ابهام آلودی است. زیرا از یک سو به نظر ثابت است و جریان رودخانه تمدن یک ملت را هویتی مداوم می دهد. و از سوی دیگر عرصه ابتکار و تحول است و با بهنگام نگاه داشتن خود ضمن همسان بودن با گذشته چهره زمان را دارد و هم مولد و هم محصول زمان خویش است. این موجود دو چهره اگر تعادلش را با محیط و زمان از دست بدهد یا متحجر می شود و جزمی، یا بیگانه با خود و منشاء بحران هویت.

اندیشه سیاسی نیز جزئی از این هویت قومی است و محصول فرهنگ غالب در هر جامعه، نظم سیاسی بدون داشتن پشتوانه نظری که هم به موجودیت آن مشروعیت می دهد و هم عرصه تحول را با ابتکارات خود بر روی آن باز می کند دوام نخواهد داشت. وقتی فرهنگی این کاربرد مهم را از دست داد به دو دلیل ممکن است نابهنگام شده باشد؛ یا تحولات سیاسی و اجتماعی درونی جامعه متأثر بر اساس فرهنگ بیرونی در حال شکل گیری است، یا فرهنگ درونی آن جامعه خود متحجر شده است و توان پاسخگویی به مبارزه طلبیها و مشکلات مستحده را ندارد. البته این دو حالت دو روی یک سکه اند. ایران در قرن گذشته تطور و تحولی را تجربه کرده است که با تاریخ قبل از آن بیگانه و در بسیاری موارد نشانه‌دهنده عدم استمرار در گذشته است. به زبان دیگر، ایرانی تا قبل از سده سیزدهم (نوزدهم میلادی) با رجوع به گذشته و در چارچوب هنجارهای گذشته می زیست و در برخورد با مسائل وجود، با رجوع و براساس هویت و گذشته خود به آنها پاسخ می گفت. اما اکنون محل این ارجاع، گذشته فرهنگی، سنتی و عرفی نیست. مثلاً در حالی که برای شناخت عصر سلسله صفوی و چگونگی شکل گیری تحول ساختار سیاسی آن دوره می بایست دوره های قبل از آن را فهمید، در زمان حاضر وضع طور دیگری است.

حال برای بازیابی جایگاه فرهنگی درونی باید پرسید چه جریانهایی فکری و سیاسی بر ذهنیت و یاد و یادبود جامعه وارد شد که چنین نابهنگامی فرهنگی را موجب گردید؟ این تحول عظیمی که در قرون اخیر رخ داد و از یک طرف، اقتصاد مبتنی بر کشاورزی را به اقتصاد مبتنی بر فن آوری تبدیل کرد و از طرف

دیگر، ساختار سیاسی اروپا مرکزی را بین المللی و عالمگیر نمود چه تأثیری بر جریانات فکری جامعه ما گذارد؟ در پاسخ به این سؤالات، ابتدا رابطه نظم سیاسی و اندیشه سیاسی را به بحث خواهیم گذارد تا شأن و معنای «نابهنگامی» فرهنگی روشنتر شود و سپس برخورد فرهنگی ایران را با تمدن فن آوری مرور خواهیم نمود.

تختین سؤال مورد بحث ما این است که میان نظم و اندیشه سیاسی چگونه رابطه ای وجود دارد. ماشین حکومتی و دستگاه اداری و مدیریت جامعه، که به طور تخصصی در زبان سیاست و اندیشه سیاسی «نظام سیاسی» یا «حکومت» خوانده می شود، بر ایند ترکیب و کناکش نیروهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و حتی تاریخی یک جامعه است. ماشین حکومتی جزئی است از یک نظام اندام واره که به طور هماهنگ فعالیت می کند و در واقع کل نظام مصداق این بیت شیخ بزرگ مصلح الدین سعدی است که اگر عضوی کار خود را به طور مناسب انجام ندهد، «دگر عضوها را نماند فراره». مثال و مصداق این مفهوم را در تمام دوران تاریخی بشر می توان دید. مثلاً در دوره پویایی و بالندگی نظام دولت - شهرهای یونان، آتن یک مجموعه اندام واره اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بود که هر یک از نهادهای آن کار ویژه خود را بی وقفه و با کارآمدی تمام به انجام می رسانید. ۲. در مورد عصر حاضر، توجه کنید به نظام دولت - کشورها و بویژه دولت - کشورهای که از نظر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی «مستقل» تلقی می شوند و خود از تأسیس کنندگان و شکل دهندگان نظام بین المللی هستند. ۳.

تمام قسمتهای مختلف این جوامع در چارچوب «منافع ملی» تقریباً به طور خودکار فعالیت می کنند و واکنش آنها نسبت به مسائل مستحده طبیعی و پاسخ جویانه است و اصولاً نسبت به محیط و اطراف خود با دنباله روی از منافع محدود محلی یا با بی تفاوتی عمل نمی کنند. ۴.

استثنای بر این فاعده، حکومت در مناطق یا حتی واحدهای سیاسی است که یا به طور مستقیم و از راه تغلب دست نشانده، مستعمره، یا وابسته هستند و یا بر اثر خودباختگی و در نتیجه از خود بیگانگی اسیر افسون و افسانه تقلید و نظام

ارزشی وارداتی شده‌اند. نمی‌توان ادعا کرد که حکومت در این گونه جوامع آیینی برآیند نیروهای جاری جامعه است. در واقع، دلیل اینکه این گونه جوامع مرتباً دچار بحرانهای سیاسی و اجتماعی اند همین است، زیرا استقرار و تداوم نظم سیاسی فراهم نمی‌شود مگر آنکه بر اندیشه‌ای دارای حداقل مقبولیت استوار باشد. مراد از حداقل این است که اندیشه، نظریه یا فلسفه زیربنایی آن با باور عموم که منشاء و وجه نظری هویت فردی و وقار اجتماعی و ملی است در تناقض نباشد. ممکن است ایراد گرفته شود که این حرف نام نیست و نمی‌توان آنرا در مورد تمام جوامع تعمیم داد؛ زیرا از یک طرف تأکید بر باور عموم ممکن است این فکر را القاء کند که مردم همیشه در صحنه سیاست حضور داشته‌اند، در حالی که نقش مردم در سیاست از تحولات جدید است. ۵ و از طرف دیگر توجه به باور عموم در واقع به فرهنگ و فرهنگ‌شناسی مربوط است و می‌دانیم که فرهنگ چیز ثابتی نیست. در پاسخ باید گفت درست است که مردم و حضور آگاهانه آنها در زندگی سیاسی جدید است، اما حاکمیت آنچه به وجدان جمعی معروف است همیشه جزئی از زندگی سیاسی مشروع بوده است، خواه نامش «عصبیت» بوده باشد، خواه «وجدان جمعی» و یا «اراده همگانی». ثانیاً، مراد در اینجا تبیین رابطه میان فرهنگ و فرد است که صرف نظر از شکل و مختصات آن ابدی است. فرهنگ را به یک معنی «تعادلی که ذهن انسان در برقراری رابطه با دنیای خارج ایجاد می‌کند» تعریف کرده‌اند و طبیعتاً صورت و محتوای این تعادل در مکانها و زمانهای مختلف تفاوت می‌کند. ۶ اما نظم سیاسی اگر می‌خواهد تداوم داشته باشد نباید هرگز در تضاد با آن باشد.

خلاصه اینکه حداقل شرط لازم برای داشتن نظم سیاسی، متناقض نبودن آن با نظام ارزشی غالب است که چه بسا بحث نشده، صیقل نخورده و به طور خودآگاه در ضمیر جامعه موجود است. در غیر این صورت، جامعه یا دچار شورش می‌شود و یا نظم و امنیت آن متزلزل می‌گردد. اما حالت مطلوب ذهنیت و وجدان جامعه مؤید نظم موجود باشد. در آن صورت است می‌مقبول می‌افتد و اربابان سیاسی با ذهنی آسوده می‌توانند

کارآمد شوند و خواسته‌های شهروندان را برآورند. به زبان یک معلم فلسفه سیاسی: «جامعه سیاسی چارچوبی است برای روابط نظام یافته که در آن افراد با هم روزگار می‌گذرانند و خواسته‌ها و نیازهای اجتماعی خود را برآورده می‌کنند... در سطح بالاتر و پیچیده‌تر، جامعه سیاسی چارچوبی است که به زندگی افرادش معنی و اعتبار می‌بخشد. ۷ این نظم سیاسی نامتناقض با جامعه فمناً قادر است بگونه‌ای چندبعدی به چالشهای محیط، چه بیرونی و چه درونی، پاسخ مناسب بدهد.

خلاصه بحث تا اینجا اینکه حکومت، به منزله آیینی نیروهای جاری و ساری در جامعه، متعلق به جامعه‌ای است که بالنده، اندام‌واره، و پویاست. در آن صورت می‌توان ادعا کرد که تدبیران و حکومتمتگران جامعه مشروعیت دارند و به عنوان اعضاء اندامواره بدنه جامعه گاه در کوششی که می‌کنند موفق می‌شوند و گاه نه. در واقع داشتن استقلال نیز به معنی زنده بودن است و نه عدم وابستگی؛ زیرا موجودات زنده و بالنده در برخی موارد برای ادامه حیات ممکن است درجه‌ای از وابستگی را هم ضرور بدانند. بدین ترتیب، دو نوع جامعه را می‌توان تصور کرد: نوع اول، جامعه‌ای است که ظاهراً برپای خویش استوار است اما در واقع نظام ارزشی حاکم بر آن فرضی یا تحمیلی است؛ و نوع دوم، جامعه‌ای است که قائم به ذات خویش است، به این معنی که نظام حسن و قبح مختار در آن از درون جامعه برخاسته و مبثنی بر جهان‌شناسی، تاریخ، عرف و یدئولوژی است. به زبان دیگر، صحبت از دو جامعه است که یکی تمدنی پویا و بالنده و دیگری تمدنی نیمه جان دارد و یا تمدنش در حال زوال است. اولی می‌داند کیست و همین خودشناسی است که هویت فردی و وقار ملی را به ارمغان می‌آورد، و به همین دلیل به خود مشغول نیست، تولید دارد، پیش می‌رود و در زمان، مکان و فرهنگ خود در حال تحول است. دومی نمی‌داند کیست و لهذا به خود مشغول. آثار و نوشته‌ها در جامعه دوم همه اکثراً با با پوششگری و موضع دفاعی است، یا به گذشته‌ای موهوم افتخار دارد و یا آرمانهای دست نیافتنی را بزرگ می‌کند. حال سؤال این است که چه چیز در یک تمدن از دست می‌رود که انسان احساس

می‌کند هویت و وقار خود را از دست داده است؟ اگر سؤال را برگردانیم این می‌شود که خصم مایه و نگهدارنده تمدن چیست؟

فلاسفه تاریخ کمتر به این مهم پرداخته‌اند و بیشتر دل‌نگران ظهور و سقوط و مراحل تحول تمدن‌ها هستند. ۸ درست است که این خلل‌دون از مصیبت یاد می‌کند و این خود مفهوم مهمی است، اما او این اصطلاح را در مورد جهانگیری و عامل برانگیزاننده آن استعمال می‌کند. در اینجا مسئله احساس توان کردن و نظریت مثبت به خود و جامعه خود داشتن است که موجب می‌شود تمدنی، صرف‌نظر از سرگذشتی که طی می‌کند و شکلی که به خود می‌گیرد، در دوره حیاتی و ویژگی‌هایی، مثل پویایی، اندام وارگی، خودکاری، خودبازنگری در انجام کار و در برخورد با دیگران، تساهل، سعه صدر، بلندنظری، بازبودن، شجاعت و پرسشگری داشته باشد. باز برمی‌گردیم به موضوع مشغول نبودن به خویش و این سؤال که اگر شخص و به تبع آن جامعه نگران خود نباشد می‌تواند بی‌دغدغه حرکت کند و در صورتی چنین معادله‌ای برقرار می‌شود که ذهن او با محیط او همخوان و هماهنگ باشد و این به دست نمی‌آید، مگر آنچه به عنوان ذهنیت از آن یاد کردیم اصالت داشته باشد. هر یک از اعضاء جامعه و به تبع آن کل جامعه به ملاک ارزش گذاری منبعی غیر از ذهنیت فردی و جمعی خود احساس نیاز نکنند. تنها در آن وقت است که حکومت و سیاست حاکم بر جامعه نیز مصداق این ذهنیت خواهد بود. آنچه جوامع زیر سلطه را به نهضت استقلال خواهی کشاند دقیقاً همین تکمیل نظام ارزشی خاصی بود که در بیشتر موارد با ذهنیت داخلی و اصیل در تضاد بود. و به همین معنی است که می‌توان ادعا کرد مشکلات و مسائل اغلب کشورهای که امروز به جهان سوم معروف‌اند بحران فرهنگی است تا سیاسی، اقتصادی و نظامی. دلیل اینکه کوشش‌های سیاسی، اقتصادی و نظامی در کشورهای موسوم به جهان سوم به جایی نمی‌رسد نیز همین است. حال قبل از آنکه بدانیم ایران در کدامیک از این مقولات جای دارد باید به این سؤال پرداخت که مگر برخورد فرهنگی تنها در عصر ما رخ داده است و اگر نه پس برخورد جدید دارای چه ویژگی خاصی است؟

برخورد جدید میان تمدن حاکم بر کشورهای موسوم به جهان سوم و آنچه بر تمدن فن‌آوری جدید تحت عنوان غرب رخ نموده است چه نوع برخوردی است؟ چالش غرب چه نوع چالشی است؟ رویکرد بشر به زندگی کشاورزی و دست برداشتن او از زندگی شبانی، به گواه تاریخ، روندی تدریجی و بطئی بوده است. همه گیر شدن اقتصاد کشاورزی و جهاتی شدن آن، با اینکه موجب بروز امپراتوری‌های عظیمی شد، تعادل و توازن کل عالم را برهم نزد و موجب برهم ریختگی نشد. اما تحول جدیدی که موجب رویکرد انسان از کشاورزی به صنعت شد این طور نبود؛ اولاً روندی بسیار سریع داشت و ثانیاً میزان قدرت اضافه تولید شده از آن چنان امکاناتی در اختیار کشورهای صنعتی قرار داد که دسترسی به دورترین نقاط عالم را ممکن گردانید. ۹ این قدرت اضافه موجب شد که یک قدرت ضعیف بین‌المللی صنعتی سریعاً به قدرتی عظیم تبدیل شود و قدرتهای روز مینتی بر کشاورزی در رسته قدرتهای ضعیف درآیند، مثلاً دو قدرت بزرگ مسلمان‌نشین عثمانی و صفوی به فاصله چیزی کمتر از دو قرن در مقابل غرب زیون و حیرت زده شدند. از این گذشته، این تحول عظیم اقتصادی و علمی موجب شد که «ذهنیت» غربی نیز تغییر کند و به دلیل همان قدرت اضافه که از آن یاد کردیم به تدریج آن را، به زبان عبید زاکانی، به «مذهب مختار» در جهان مبدل نماید. آنچه اتفاق افتاد جهان را به عصر جدیدی وارد نمود؛ عصری که از بسیاری جهات با زمان قدیم تفاوتی بنیانی دارد. عصر جدید به معنای دقیق کلمه عصری کاملاً نو و بی‌بدیل است. نتیجه اینکه از نظر تاریخی، ما در عصر جدید زندگی می‌کنیم و از ثمرات تجدد و لوازم آن بهره می‌گیریم، یا به تعبیری زیان می‌بینیم، ولی نه در تکوین تجدد دخالتی داشته‌ایم و نه هنوز «دربارة طبیعت و ماهیت دوران جدید و درک مفهومی آن» اقدامی کرده‌ایم. ۱۰ تجدد که زیربنای تمدن جدید غربی است به دلیل ترکیب با تکنولوژی و صنعت، قدرت فزاینده‌ای تولید کرده است که می‌تواند به سرعت عالم و آدم را درنوردد. این نسل جدید را نباید با فرآورده آن که نوگرایی است اشتباه کرد. ۱۱

تحولی که با شکسته شدن امپراتوری روم و کمکهایی که پیامدهای

اصلاحات مذهبی، روشنگری و انقلاب فرانسه بودند در جهان غرب وارد شد بشارت دهنده عصر نویی بود که به «دوران جدید» معروف شد و صفتی که معرف این دوران است تجدد نام گرفت. اینکه این دوران دارای چه ویژگیهایی است خود حدیث مفصلی را می طلبد. هابرماس، یکی از فلاسفه بزرگ معاصر، از قول هگل ویژگی بارز این دوران را «سابجکتیویتی» می داند که به تعبیری ترجمه پذیر نیست. ۱۲ اما برای اینکه این مفهوم قدری روشن شود توضیح هابرماس را می آوریم. البته توضیح او هم تفسیر و تبیین این مفهوم نیست بلکه کوششی است در فهم آن از طریق ارائه مصداقهای این مفهوم. به زعم او، سابجکتیویتی در بعد اجتماعی و سیاسی دارای چهار پیامد و بازتاب است. این چهار ویژگی که از خود هگل نقل شده است عبارتند از: «الف) فردگرایی: در دنیای جدید فردیت بی نهایت نخصیص یافته حق دارد تمامی خواسته های خود را به اجرا درآورد؛ (ب) حق انتقاد: اصل حاکم بر دنیای جدید ابجاب می کند که هرکس آن چیزی را بپذیرد که از دید او امر موجهی است؛ (پ) استقلال عمل: در دوران جدید، انسان مسئول اعمال خویش است؛ (ت) فلسفه ایده آلیستی: برای هگل فلسفه ایده آلیستی دستاورد دوران جدید است، از این حیث که فلسفه به درک مثالی (ایده) قادر می شود که خود آگاهی دارد. ۱۳ همان طور که مشاهده می شود، این توضیح چندان واضح نیست و روشن نمی شود که عناصر و اصول این نحله جدید کدام است. اما اگر به طور مصداقتر به قضیه نگاه کنیم شاید قضیه روشنتر شود. مثلاً به عرصه سیاست توجه کنیم و در آنجا معنی تجدد را دریابیم. «در عصر جدید فلسفه سیاسی متمایل به این است که تفسیر خود از زندگی سیاسی را اساساً بر نیازها و دل نگرانیهای شخصی و دنیایی بنا کند. بوضوح، تأکید در فلسفه سیاسی جدید از متعالی به غیر متعالی، از الله به انسان، از بودن به شدن و از ابدیت به زمان تغییر یافته است. ۱۴ این توضیح تنها نشاندهنده یکی از ویژگیهای دوران جدید است که همانا دنیایی شدن مقولات، مسائل و دل نگرانیهاست. اما داستان به همین جا ختم نمی شود. ویژگی دیگر به عنوان مثال، تغییر و تحولی است که در مفهوم عدالت بروز می کند. عصر جدید دوره ارائه

برداشت ملموستر و دنیایی تر از عدالت است که با مفهوم سعادت در نزد متفکران کلاسیک و همچنین متفکران اسلامی تفاوت بارز دارد. ضمن اینکه این مباحث در جای خود بسیار مهم اند و طرح آنها ضروری است، اما تا جایی که به بحث این مقاله مربوط می شود کافی است تأکید شود که، تجدد بدون توجه به تعابیر مختلفی که درباره اش می شود نباید با نوشدن و نوگرایی که مصداق و تجلی بیرونی و ملموس آن است یکی تلقی شود. یکی از فلاسفه معاصر متجدد شدن را این طور تعریف می کند: «مفهوم متجدد شدن به مجموعه ای از روندها اطلاق می شود که از مقولات انباشتی اند و به طور متقابل یکدیگر را تقویت می کنند: تشکیل سرمایه و به کارگیری گسترده منابع؛ توسعه نیروهای مولد و افزایش باروری کار؛ تأسیس قدرت سیاسی متمرکز و شکل گیری هویت ملی؛ تعمیم حقوق مشارکت سیاسی و گسترش اشکال زندگی شهری و تأمین تعلیم و تربیت همگانی؛ غیرمذهبی شدن هنجارها و ارزشها و جز آن...» ۱۵ البته نوشدن و روند نوگرایی جدا از جنبش تجدد خواهی نیست و مستقیماً بدان مربوط می شود. در غرب «تجدد» و «نوشدن» در پی یکدیگر و به دنبال تحولات طولانی و عمیق آن جوامع رخ نمود. «تجدد» زبربنای تغییرات و تحولات سیاسی شد و «نوشدن» روینا و محصول آن. روند به ثمر نشستن این جریان بطنی و پشند ارگاتیک و متناسب با جامعه غربی بود. این دو مفهوم نه تنها مفاهیمی جدا از هم نیستند، بلکه در واقع دو روی یک سکه تلقی می شوند. اما داستان ایران و جامعه ما چیز دیگری است. ما از این روند زبرینا را که نفهمیدیم هیچ، روینا را هم به طور سطحی و متفرقه گرفته ایم. ما نو شده ایم اما معنی آن را نفهمیده ایم. آنچه گرفتیم کپی چیزی است که در غرب رخ داد بدون اینکه دستگاه کپی را ساخته باشیم یا حتی صاحب آن دستگاه باشیم. در حالی که غربی تجدد دارد و در چارچوب نظام ارزشی و حسن و قبح مترتب بر آن زندگی می کند، ما شبه تجدد داریم. به همین دلیل نظام ارزشی حاکم بر آن را که ذهن علمی، وجدان کاری، دقت، کارآمدی و امثالهم از جمله آنند و همه از فضایل دنیای ناسرتی شده اند نمی فهمیم و نتوانسته ایم بر جامعه نوی خود حاکم کنیم.

شبه تجدید تنها شبیحی از آنهاست و این فضایل را هم که دستمایه و بنیان ترقی مادی در غرب است ندارد. علاوه بر آن، درحالی که انسان غربی متجدد است ما تجدید زده‌ای هستیم که ظاهری امروزی و نو دارد اما هم از نظام ارزشی خود خالی است و هم نظام ارزشی حاکم بر تمدن مادی جدید را نمی‌داند؛ داستان کبک است و راه رفتن کلاغ. در برخورد با غرب و آشناسیدن با زندگی جدید غربی، آنچه ما در نهایت گرفتیم محصول تجدید بود و نه خود آن. عبارت «در نهایت» را عمداً آورده‌ایم، زیرا روند ورود مظاهر جدید و علم و دانش نو به ایران به این سادگی که امروزه تصور می‌شود نبوده است. تمام کسانی که به غرب و جنبه‌هایی از آن رو آورده‌اند صرفاً مات و دل‌باخته ظاهر زندگی غربی نشدند، البته، خوشبختانه در مورد آغاز گرایش ما به سمت غرب کارهای بسیاری شده است که نشان‌دهنده ابعاد مختلف توجه ما به غرب و چگونگی آن بوده است. ۱۶ تا جایی که به بحث این مقاله مربوط می‌شود، توجه به جنبه‌های مهم غرب و تحولات جدید متأسفانه ابتدا به تشویق و حتی توسط خود غربیان صورت گرفت. مثلاً ترجمه ما از رساله دکارت در سال ۱۲۷۹/۱۸۶۲ به تشویق یک فرانسوی صورت گرفت. به گفته دکتر فریدون آدمیت: «بانی این ترجمه کنت دوگوبینو وزیر مختار دانشور فرانسه است. امیل بونه عضو سفارت فرانسه و العازار رحیم موسایی همدانی مشهور به ملا لاله‌زار آن را با استعانت و یاری یکدیگر به فارسی برگرداندند.» ۱۷ بنا بر این، ما دچار عارضه‌ای شدیم که عکس آن برایمان شناخته شده نبود. درحالی که در اروپا، نوشتن از لوازم تجدید بود اما این به صورتی بود که سنتها، ارزشها، فرهنگ و هنجارهای اجتماعی آنجا نه تنها از بین نرفتند بلکه پشتوانه‌ای شدند در تحکیم تجدید و لهذا طبیعی است این مفاهیم برای اندیشه غربی مسئله‌آفرین نباشد. در نهایت، مشکلی که او دارد افراط در رو آوردن به محصولات تجدید است. تجدید در آنجا هم تولید دارد و هم مصرف و مشکلی که مثلاً هربرت مارکوز در آثارش جامعه غرب را با آن مواجه می‌داند مسئله اغراق در مصرف و مصرف‌زدگی است. ۱۸ اما برای جوامعی مثل ما تجدید تنها یک سر قضایا بود. ما بعد تولید در روند تجدید را نفهمیدیم و لهذا

فقط به مصرف محصول آن پرداختیم. به زبان منتقدی ایرانی کسی که متجدد می‌شود، در مصرف جدید می‌شود، یعنی کالاهای جدید مصرف می‌کند، اشکال زندگی جدیدی را دنبال می‌کند... [که] از شکل زندگی و سنتهای گذشته و اصیل یا ملی یا اجتماعی نیست؛ به همان شکل است که از اروپا صادر می‌شود. ۱۹ این متجدد شدن و نوگرایی همان روندی است که جامعه ما از اواسط قرن نوزدهم بدان دچار است که رواج آن به دوران رضاخان پهلوی برمی‌گردد. ۲۰ این روند همه جنبه‌های زندگی این جامعه از جمله زندگی فکری و روشنفکری را در هم پیچید و به راهی انداخت که با سنت قدیمی و رایج تفاوت داشت. به زبان حافظ، ما سر را تراشیدیم ولی قلندر نشدیم؛ نه هر که سر بتراشد قلندری داند. نو شده‌ایم اما متجدد نشده‌ایم.

استفاده‌ای که در این مرحله از بحث از این تمایز می‌کنیم اینکه هرگونه دسته‌بندی و شناسایی نحله‌های فکری و متفکران در ایران قرن بیستم تنها پس از بررسی مقوله یا مقولاتی معنی پیدا می‌کند و امکان دارد که سیر تحولات تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فکری این کشور را در دو سده اخیر به جهتی سوق داده است و ما شاهد آن هستیم. البته توجه به تاریخ به این دلیل نیست که اندیشه و فکر سیاسی محصول زمانه خود است. در واقع دو نحله فکری که یکی فکر را منبعث از تاریخ می‌داند و دیگری فکر را بدون ارتباط با تاریخ و دوران می‌داند، هر دو راه اغراق می‌پیمایند. ۲۱ شک نیست فکر و اندیشه ناب قایم به ذات است و محصول تعقل و جدل ذهنی متفکر خلاق. اما در عین حال انگیزه و سؤالهایی که متفکر را به تکان می‌آورد از زمان، مکان و فرهنگ برمی‌خیزد. اندیشه در پاسخ به سؤالهایی که دوران مطرح می‌کند ارائه می‌شود. پس اندیشه و تاریخ با هم ارتباط دارند اما این رابطه، رابطه‌ای موجبی نیست. ضرورت‌های روز، سؤالهایی را برمی‌انگیزند که ذهن بیدار و آگاه در پی پاسخ‌یابی برای آنها به‌کشد و کما می‌پردازد اما اینکه محتوای پاسخ چیست به شخص متفکر، جهان بینی حاکم بر ذهن او، رهیافت او و بالاخره عمق و باریکی بینی او مربوط می‌شود. این بحث در واقع به یک معنی صورتی دیگر از بحث جبر و اختیار است که بسط آن از

محدوده مقاله حاضر بیرون است. اگر صرفاً دوران منشاء و آیشخور اندیشه و فکر بود متفکرانی که کم و بیش در یک دوران زیسته‌اند، از تجربه‌ای مشابه برخوردار بوده‌اند و سؤالهای مشابهی را سر راه خود داشته‌اند، می‌بایست تفکری همسان داشته باشند. مثلاً جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) و توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) را در نظر بگیریم. بحران سیاسی و مدنی جامعه انگلیس هر دو متفکر را تحت تأثیر قرار داد، اما مطالعه اندیشه سیاسی آنها نشان می‌دهد که یکی تفکر خود را بر قرارداد اجتماعی استوار کرد، حال آنکه دیگری راه حل را در تأسیس حکومتی مقتدر و حاکمیت شاهنشاهی مستبد دید. در تاریخ خودمان هم بکرآت به‌مثالهای مشابه برمی‌خوریم. مثلاً دکتر علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) و جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۷) هر دو در دوره‌ای زیسته‌اند که نوگرایی و نوشتن مذهب مختار جامعه بود. هر دو این روند را، که به تعبیر بسیاری از نخبگان جامعه تا قبل از آنها نوشتار بود، به طرز دیگری تعبیر نمودند. آنها هر دو جامعه خود را دچار بحران و مرضی می‌دانستند که در واقع نوشتن از مظاهر آن بود. اما آل احمد آسیب شناسی این بحران را «غرب زدگی» دانست و راه حل را غرب زدایی با کمک سیطره بر ماشین گرفت ۲۲. اما شریعتی مشکل را «از خود بیگانگی» و راه حل را «بازگشت به خویش» تلقی کرد. ۲۳. بنابراین، مطالعه تحولات حداقل می‌تواند نشان دهنده سؤالهای مطرح شده باشد. حال با این زمینه فکری به تاریخ سده اخیر باز می‌گردیم و موقعیت فکر و اندیشه را باز می‌یابیم. روشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی

در تاریخ طولانی و پرحادثه ایران در هیچ دوره‌ای به اندازه سده اخیر به مسائل سیاسی و اندیشه سیاسی توجه نشده است. این توجه شایان به زعم دانشمندان علم و فلسفه سیاست حکایت از بی نظمی و بحران اجتماعی دارد. تا نظم، ثبات و انسجام منضبط وجود دارد نیاز به تفکر کمتر هست. به زبان یک پیشنگر درگیر باریک بین «... اگر مردم یک جامعه با رغبت به نظریات سیاسی توجه کنند معنی آن این است که جامعه در وضع نابسامانی به سر می‌برد.» ۲۴. توجه به فکر در دوران تحولات و بحران شاید بدین دلیل باشد که بشر، چه به نظر ارسطو مدنی الطبع و چه به تعبیر هابز حیوانی قدرت طلب تلقی شود، میل به زندگی در

جامعه سیاسی دارد که در آن نظم، نبود نابهنجاری، امکان پیش بینی و برنامه ریزی آینده وجود داشته باشد. نظریات و اندیشه سیاسی کوششهایی است در جهت برقراری نظمی که در آن به قول ارسطو «یک زندگی شادمانه و بلند پایه» ۲۵ برای شهروندان تأمین گردد. ایران در تاریخ معاصر بویژه در سده اخیر دچار مشکلات و بحرانهای متعدد بوده است. قتل و اخراج چندین شاه، حداقل پنج رستاخیز و جنبش و انقلاب مردمی، چندین کودتای موفق و ناموفق، دو سه جنگ خانمانسوز و بسیاری بحرانهای داخلی و محلی از جمله وقایع شایان ذکرند. به موازات آن، بازار نخله های فکری و ایدئولوژیهای سیاسی برای برقراری نظمی نسبی رواج داشته است؛ در واقع سده اخیر عرصه ناخت و تاز و رقابت مخرب ملل و نخل گوناگون بوده است. مثلاً نیاز به کوشش برای بازسازی فکری شریعت محمدی و آیین اسلام و رواج «اسلام فقهاتی و مکتبی»، یعنی طرح اسلام به عنوان کلیتی فکری، اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای پاسخگویی به مشکلات اجتماعی و سیاسی، به تعبیری نماینده این مدعاست که نخله های رقیب در حال ترک تازی و در نور دیدن اذهان شهروندان و اعضا جامعه‌اند. ۲۶.

این نشئت آراء و رایج بودن افکار و عقاید گوناگون، خود حکایت از گسستن و از هم پاشیدگی همه گیری دارد که چندین قرن است جامعه ما را دچار مشکلات نموده است. از زمان گسستگی سیاسی که بر اثر حمله مغول در عالم اسلام پدید آمد سیر حرکت در جهت تفرق و عدم اتحاد و ناهمگونی بوده است. پس از این گسستگی، جهان اسلام، به رغم کوششهای متناوب، دیگر روی اتحاد سیاسی به خود ندید. ابتدا سلطان نشینهای عثمانی، صفوی، ازبک و گورکانی بخشهای مختلف قلمرو اسلامی را به زیر سلطه خود بردند. البته درست است که پیدایش این دولتهای بزرگ به منزله چند پاره شدن عالم اسلام بود، اما تا جایی که به بحث مقاله حاضر مربوط می‌شود تأسیس دولت صفوی احواء کننده ایران به عنوان یک واحد سیاسی مستقل با هویت جدید ایرانی / اسلامی پس از چندین سده بود. این هویت جدید که به تبع تأثیر نزدیک به یک هزاره نفوذ اسلام، هویتی اسلامی - ایرانی بود توانست برای بیش از دو سده یک ساختار سیاسی، اقتصادی

و فرهنگی استوار و با معنی ایجاد کند. اما جانشینان صفویه هرگز نتوانستند تعادل سیاسی قابل قبول، و به تعبیر دانشوران علم سیاست «مشروع» صفویان را در این منطقه برقرار کنند. آنچه این گسستگی را شدت بخشید و بحران سیاسی موجود در عالم اسلام را به یک بحران همه گیر سیاسی، نظامی، فرهنگی مبدل نمود چالش غرب و «تمدن جدید» بود. درحالی که حمله مغول و مغولان تنها توانسته بود واحد سیاسی اسلامی را برهم بزند، غرب با چالشی همه جانبه و گسترشجو در واقع باعث بروز گسستگی عظیم در عالم فکر و جهان بینی در جهان اسلام شد.

با استفاده از تعبیر یکی از دانشمندان مطالعه مدیریت، کشورهای به اصطلاح «جهان سوم» را باید کشورهای «منشوری» خواند. ۲۷ به زعم این نویسنده، جوامع در قرون جدید در جهت پیشرفت حرکت می کنند و متحول می شوند. از مهمترین جنبه های این حرکت، تقسیم کار اجتماعی و تخصصی شدن براساس تصمیمات و رفتار عاقلانه است. لهذا جوامع در برداشت او یا دارای ساختار، شکل و عمل غیر تقسیم شده و درهم برهم هستند و یا بسیار عقلانی و با تقسیم کار اجتماعی کارآمد. در میان این دو نوع جامعه، جوامع بسیاری هستند که نه به روال سنتی جامعه خود ادامه زندگی داده اند و نه چون جوامع غربی و پیشرفته به صورتی از رفتار اجتماعی معقول رسیده اند. آنها صورت و شمایل کاملاً معقول دارند اما رفتار و عمقی مبتنی بر هنجارهای سنتی و عرفی که چه بسا بسیاری عرفیات هم بر آن حاکم است. این جوامع ظاهراً دارای نظامی دیوان سالار هستند، اما در عمل به جای سالاری دیوان یعنی حاکمیت کار و به تبع آن «شرح وظیفه»، «ارزیابی مشاغل»، «نظام ارتقاء مبتنی بر کارآمدی و تولید»، «فردسالاری حاکم است و ضوابط فدای روابط می شوند. (البته نویسنده خود می داند و معترف است که این تمایز جزمی و تمایزی دانشگاهی است و گرنه در زندگی واقعی تمایز به این خشکی و سختی نیست. در جوامع به اصطلاح عقلانی و دیوانسالار نیز فرد و خودکامگیهای او نقشی اساسی دارند. تفاوت در این است که در ذهن آگاه و ناخودآگاه کدامیک اصالت دارند؟ مسلم، مقام این اصالت در عمل بر نحوه نگرش

و نحوه حاکمیت تأثیر مستقیم می گذارد). آنچه موجب شد جوامع نوع دوم به این صورت درآیند چالش مجموعه تمدن جدیدی است که به نادرست به تمدن غرب معروف است. غرب با گسترش جدی تمدن خود که با فن و فن آوری، که خودجوشی، همه گیری و کارآمدی از ویژگیهای آن است، در واقع «منشوری» شد که روند حرکت و حیات جوامع غیرغربی را منحرف کند. بدین معنی که درست مانند منشوری که وقتی سر راه نور قرار می گیرد هم مسیر حرکت آن را بر هم می زند و هم اتحاد و همبستگی و قوت آن را می شکند و آن را بدرنگهای مختلف تخریب می کند، غرب و حضور پر قدرت آن هم روند حرکت و زندگی را در جوامع غیرغربی به هم ریخت و هم آنها را دچار نشسته های فراوان سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حتی فکری کرد. با توجه به تحولات جامعه ایران در دو قرن گذشته، این کشور را باید در شمار کشورهای منشوری دانست.

اما علت چیست؟ علت اصلی در رابطه با ایران این است که در برخورد جدی با تمدن غرب متحیر شدیم. ما حریفی نبودیم که همانند تجربه های گذشته شکست بخوریم و قبول کنیم که شکست خورده ایم و حال باید تجدید قوا کنیم و دوباره برخیزیم. ما جرأت به میدان مبارزه رفتن را از دست دادیم. آن هویت مشخص و قارملی شکسته شد و ما به دربوزگی صنعت و تکنیک به پیشگاه رفیب رفتیم و اولین «کاروان معرفت» را فرستادیم و خود را نفی کردیم؟ و این خود نقلی کردن هنوز با ماست. سؤالمان عوض شد و درد ما شد: چگونه مثل غرب بشویم، و محصول مشاهده اتیمان هم از غرب «حیرت نامه نویسی» گردید. اولین روی آوری برای کسب فنون و علوم جنگی غرب پس از شکستهای ایران در جنگ با روسیه تزاری و پس از انعقاد عهدنامه های گلستان (۱۲۲۹ / ۱۸۱۳) و ترکمن چای (۱۲۴۴ / ۱۸۲۸) در واقع مسست کننده آمریت حکومت مرکزی هم هست، زیرا همان کسانی که برای تعلیم فنون جدید و بازگشت و تحکیم قدرت حکومتی به خارج اعزام شده اند اولین کسانی هستند که آمریت قدرت مرکزی را به زیر سؤال می برند. ۲۸ از مسست شدن آمریت تا اضمحلال حکومت راه زیادی نیست. درست است که به قول هانا آرنست «مسست شدن قدرت به انقلاب می انجامد،



اما انقلاب حتمی نیست. ۲۹ ولی در مورد ایران می بینیم که «قیقاً روی آوری به غرب و توسل به آن برای تحکیم و استمرار به دو دلیل به از هم پاشی می انجامد. از یک طرف، همان طور که ذکر شد کسانی که باید عامل تحکیم حکومت با کمک ابزارها و تکنیکهای جدید باشند خود عاملان سست کردن ساختار حکومت می شوند و از طرف دیگر، روی آوری به خارجی و معرفی مسائل و مقولاتی که با فرهنگ حاکم در ایران سنخیت ندارد موجب بیگانه ساختن و راندن بسیاری از طبقات می شود و نتیجه اینکه دولت آن ملاطی را که مقبولیت، یا به زبان ابن خلدون «عصبیت»، به زبان هانا آرت «قدرت» و به زبان ویر «آمریت» است از دست می دهد و نیاز به «توجیه» یا به زبان آنتونیو گرامشی «ایدئولوژی» جدیدی پیدا می کند که بتواند به حیات سیاسی خود ادامه دهد. در عمل چون توان ارائه چنین توجیهی را ندارد بناچار جامعه دچار بن بست می شود. انقلاب مشروطیت پاسخی به این بحران و کوششی است برای ارائه توجیهی جدید. و به این تعبیر، انقلاب مشروطیت نه ضداستعماری است و نه ضدشاهنشاهی. اشتباه نشود، مشروطه خواهان در مواردی و به مناسبتهایی ضد «شاه مستبد» هستند اما در نهایت «توجیه» نظم جدید سیاسی را که «مشروطیت» باشد از دست شاه و به امضاء و تأیید شاه می گیرند. جالب این است که بیانیه «مشروطیت» یک موافقتنامه، اجماع، قرارداد، قطعنامه و یا موردی که حکایت از شرکت جمعی و توافق عمومی برای «تأسیس» نظامی سیاسی باشد نیست بلکه «فرمان» است. در دستخطی که شاه در ۱۴ جمادی الثانی ۱۳۲۲ برای صدر اعظم ارسال می دارد آمده است:

«رای و اراده همایون ما بدان تعلق گرفت که... مجلس شورای ملی از منتخبین شاهزادگان و علما و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف به انتخاب طبقات مرقومه در دارالخلافه طهران تشکیل و تنظیم شود. ۳۰ در سنت است که کلمه فرمان در این متن آورده نشده است اما در تکمیل نامه ای که سه روز بعد به فرمان مشروطه اضافه شد، شاه چنین نوشت: «در تکمیل دستخط سابق خودمان... که امر و فرمان صریحاً در تأسیس مجلس منتخبین ملت

فرموده بودیم مجدداً... امر و مقرر می داریم که... ۳۱ صراحتاً گفته می شود که شاه به طبقه متنفذ و حداقل دارای حرفه و مال امر می کند تا تشکیل مجلس بدهند. از آن طرف، شک نیست که مشروطه خواهان در مواردی با یک دولت خارجی مخالفت می کنند اما ضداستعماری نیستند. آنها خود در موقع خطر به سفارتهای همان قدرتهای استعماری پناه می برند و در نهایت هم با تحصن در سفارت انگلیس است که «فرمان» مشروطیت را «دریافت» می کنند. غرض این است که، به تعبیر نگارنده، تفسیر مشروطیت به عنوان کوششی برای یافتن «توجیه»، «ایدئولوژی» یا «عصبیتی» تازه برای برقراری و بازسازی آمریت بهتر در شرایطی که ساختار سیاسی در حال نابودی است بیشتر مصداق دارد تا انقلابی برای تنبیه و براندازی شاه و اخراج خارجی. انقلاب مشروطیت در مجموع پاسخ به بحران سیاسی حاکم بر جامعه ایران در برقراری یک نظم سیاسی مبنی بر قانون بود که هم قدرت بی حد و حصر شاه را محدود کند و هم برای اولین بار به اهالی این مرز و بوم شخصیت حقوقی به عنوان شهروند ببخشد. و به همین جهت مهمترین خواست مردم برقراری «عدالت خانه» بود که وظیفه اصلی آن تعیین شأن و مقام هر کس، چه حکومت کنندگان و چه حکومت شوندگان بود. اما این کوشش به دلایل متعدد، و تا جایی که به بحث ما مربوط می شود، به سبب برداشت خطا از بحران جامعه، که فرهنگی بود ولی سیاسی تلقی شد، درک ناصحیح از «تجدد» توسط پیشتران آن، موقعیت اجتماعی ایران، و به تعبیری، سنت استبداد ایرانی، به رغم از میان برداشتن موانع و مشکلات مهم از جمله تحمیل فشار جنگ جهانی اول، مخالفت صریح شاه، به نوب بسته شدن مجلس، پس از کمتر از دو دهه به بن بست رسیده که راه حل موجود را دست اندرکاران و بالجمله کودتا تلقی کردند. به روایت ملک الشعرا قبل از کودتا، در مجامع مهم سیاسی مملکتی صحبت از کودتاست و همه، اگر نگوییم مشتاقانه، حداقل با دیدی مثبت، به کودتا می نگرند و کودتا را راه حل لازم و ممکن برای جامعه می دانند. تنها سؤال این است که چه کسی کودتا خواهد کرد. او پس از آنکه از مرحوم سید حسن مدرس، سید ضیاء الدین طباطبائی، نصرت الدوله فیروز و حتی

احمدشاه به عنوان کسانی که در فکر و تدارک کودتا بودند یاد می کند این طور جمع بندی می کند:

«فکر تغییر وضع در هر سری دور می زده است و از شاه تا شهزاده و از عالم تا عامی همه دریافته بودند که با این وضع شرب البهود و اصول رباکاری و پوشانیدن لباس ملی بر اغراض فرومایه شخصی نمی توان کار کرد و همه درصدد بودند که از طریق کودتا و جمع قوای مشتت و تمرکز آن می توان به سر منزل مقصود رسید. ۳۲»

کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ به یک تعبیر پاسخی بود که جامعه منتظر آن بود. اینکه از یک طرف، سادگی ملت ما و از طرف دیگر، منفعت طلبی نیروهای داخلی و بیگانه این پاسخ را در جهت منافع خود سوق دادند و از آن بهره برداری کردند. حدیث دیگری است. تا آنجا که به بحث این مقاله مربوط می شود این پاسخ، بویژه به صورتی که ادامه پیدا کرد نتوانست خواسته های جامعه را برآورده سازد. هنوز چندسالی از حکومت رضاخان نگذشته است که مخالفت نیروهای آگاه و وطن پرست داخلی مانند سید حسن مدرس و دکتر محمد مصدق و فعالیتهای مخالفان در خارج از کشور علیه شخص رضاخان و سیاستهای او آغاز می شود. و این طبیعی است که مخالفتها با شخص رضاخان است نه نظام سلطنتی، چرا که مشروعیت نظام، و نه شخص، هنوز پایرجاست. این حکایتی است که بعدها در اواخر حکومت خاندان پهلوی اتفاق می افتد و موجب می شود که به یکباره نظام سلطنتی مشروعیت و کارآمدی خود را از دست بدهد. نکته مهم اینکه کودتا و سیاستهای نوکردن و شبه تجددگرایی رضاخان موجب طرح سؤالاتی می شود که کوشش در پاسخ به آنها موجب بروز نحله های فکری متعدد است. این نکته در واقع حرف اصلی این نوشتار است.

اشاره شد که «منشور» غرب نه فقط روند تحول سیاسی جامعه ما را دگرگون کرد، بلکه از نظر فکری و فرهنگی نیز جابجایی و تزلزلی در حیات اجتماعی ما پدید آورد. تأثیر غرب در بعد اندیشه و اندیشمندان نیز گسستگی ویژه ای به بار آورد که مطالعه تاریخ اندیشه را نیز در قالبهای قدیم جامعه بی ثمر نمود. به زبان

دیگر، در تاریخ اندیشه اهل فکر و خداوندان علم و قلم در چارچوب سنتهایی می نوشتند و حرف می زدند که برخاسته از جامعه و نیازهای آن بود. مثلاً اولین اربابان قلم اهل دین بودند و از آنجا که علم و دین نه فقط رابطه ای نزدیک داشتند بلکه دراصل یکی بودند، لفظ عالم تنها درمورد آنها به کار می رفت. مثلاً دبیران، و میرزابنویسهای دولتی که به کار اداره جامعه مشغول بودند نیز سواد داشتند و نسبت به حرفه و شغل خویش عالم، اما لفظ عالم برای آنها به کار نمی رفت بلکه دیوانتپان خوانده می شدند. و بعداً وقتی که سنت تفکر و اندیشه یونانی وارد جامعه ما شد ارباب این فن، هنر یا مشغله جدید را با لفظ یونانی «فلسوف» خواندند. به زبان دیگر، نه تنها موضوع مورد مطالعه هر دسته را خاستگاه فکر و آیشخور علمی آن دسته تعیین می کرد بلکه لفظی را که شخص با آن شناخته می شد نیز براساس حوزه کاری و عملی وی تعیین می گردید.

ورود اسلام به ایران و سیطره این دین به عنوان ارائه دهنده برنامه جامع و گسترده ای که مدعی است برای تمام ابعاد زندگی آدمی جواب دارد موجب گردید که سؤال اساسی در عرصه سیاست بیشتر این باشد که چه کسی قادر است جامعه را به ترتیبی رهبری کند که رفتار اعضای جامعه در چارچوب برنامه ارائه شده و منطبق با آن باشد. اگر به تمام این برنامه صددرد عمل نشد، دست کم فرهنگی همه گیر و گسترده را بر جامعه اسلامی حاکم کرد که در واقع منبع الهام برای متفکران گردید. نتیجه اینکه فکر و اندیشه، بویژه در حوزه اسلامی و پس از ظهور اسلام، به اقتضای روز به صورت خاص خود درآمد و مجراهای ارائه خود را نیز دست و پا کرد. بررسی کلی تاریخ اندیشه سیاسی در عالم اسلام نشان می دهد که اندیشه سیاسی در این حوزه فکری، تا از هم پاشی سیطره فرهنگ اسلامی، به طور کلی در قالب چهار شیوه برخورد بروز کرد که به ترتیب اهمیت و درجه الهام گرفتن از مبادی اسلامی عبارتند از: ۱) «شیوه فقهاتی» یا اندیشه فقهی که در واقع، هم از دیگر رهیافتهای اسلامیت و هم تأثیرش بیشتر بوده است. منابع اصلی که تفکر فقهاتی بر آن مبنی است بیشتر قرآن، احادیث و سیره جامعه اسلامی در صدر اسلام بوده است. صرف نظر از تعلق آنها به عالم تشیع و

تسنن، اندیشمندانی چون ابن قتیبه (و ۲۷۶ / ۸۸۹)، باقلانی (و ۴۰۳ / ۱۰۱۳)، ماوردی (و ۴۵۰ / ۱۰۵۸)، علامه حلی (و ۷۲۶ / ۱۳۲۵)، ابن تیمیّه (و ۷۲۸ / ۱۳۲۸)، روزبهان خنجی (و ۹۲۸ / ۱۵۲۱) و دیگران را می‌توان از بزرگان این شیوه قلمداد کرد (۲۴۵). «شیوه ادب» یا اندیشه اندرزنامه نویسان که بیش از متفکران شیوه‌های دیگر با مسائل سیاسی روز درگیر بوده‌اند، به نظر نگارنده، به همین دلیل، اندرزنامه نویسان بعد از فقها بیشترین تأثیر را در تاریخ سیاسی اسلام داشته‌اند. اندرزنامه نویسانی چون ابن مقفع (و ۱۴۲ / ۷۵۹)، خواجه نظام‌الملک (و ۲۷۹ / ۱۰۹۲)، ضیاء‌الدین بدائونی (و ۷۵۸ / ۱۳۵۷)، حاج خلیفه (و ۲۰۶۸ / ۱۶۵۷) و دیگران در میان این متفکرانند (۳). «شیوه تاریخی» متعلق به متفکرانی است که به مورخ معروف‌اند. قبل از آنکه «فلسفه تاریخ» و «فلسوف تاریخ» باب شود، آنان در روش کار خود از وقایع‌نگاری صرف فراتر رفته با آگاهی و دید عمیق به تاریخ‌نگاری پرداخته‌شاهکارهایی هم از خود به یادگار گذاشته‌اند. برخی از این متفکران در سیاست فعال بوده‌منشاء آثار سیاسی مهمی نیز شده‌اند. متفکرانی چون طبری (و ۳۱۰ / ۹۲۳)، مسعودی (و ۳۴۵ / ۹۵۶)، عطیة‌الملک جوینی (و ۶۸۱ / ۱۲۸۳)، رشیدالدین فضل‌الله (و ۷۱۸ / ۱۳۱۸)، ابن خلدون (و ۸۰۸ / ۱۴۰۶) و دیگران از این دسته‌اند (۴) و بالاخره «شیوه فلسفی» که منظور اندیشه فیلسوفان است. درست است که فلاسفه در تجزیه و تحلیل خود از سیاست به نتایج عمیق و شگرف رسیده‌اند، اما منبع الهام و تفکر آنها بیشتر اندیشه بزرگانی چون ارسطو و افلاطون بوده است. ابونصر فارابی (و ۳۳۹ / ۹۵۰)، ابن سینا (و ۴۲۹ / ۱۰۳۷)، ابن رشد (و ۵۹۵ / ۱۱۹۸)، و دیگران در این رده بندی جای دارند. جالب است که اینان به رغم اصالت ابتکار فلسفی و عمق آثارشان تأثیر کمتری بر زندگی سیاسی زمان خود داشته‌اند. آیا این تقسیم‌بندی در زمان ما و برای دسته بندی هوشمندان، متفکران و اهل علم جامعه ما کاربرد دارد؟ متأسفانه پاسخ منفی است. این دسته بندی زمانی کاربرد داشت که معیار ارزش و به طور کلی نظام ارزشی از آن خود جامعه و برخاسته از کنش و واکنشهای آن بود. بازگردیم به بحث مفهوم «منشوری».

گسستگی فکری که پس از آمدن غرب دچار آن شدیم موجب گردید این تقسیم‌بندی بی اعتبار شود. منجر جدیدی هم که براساس آن ذهنیت ما تعدیل شد از خارج آمد و در واقع با بازگشت سبیلی از تحصیل کرده‌ها، که به هر حال در دوره تحصیل به علت زندگی در غرب از جامعه و محیط تحصیل خود متأثر شده‌اند و برای بسیاری حتی به طور غیرعمد غرب و جهان بینی غربی آبخور و خاستگاه فکری گردید این تقسیم‌بندی عملاً کنار زده شد. به تعبیری، حال با دو گروه عمده مواجه هستیم. دسته‌ای که هنوز در حال و هوای تفکر و جهان بینی قدیمی نفس می‌کنند و از آن سنت الهام و فکر می‌گیرند و گروهی که به جهت تجزیه و تحصیل و علم ذرواقع از غرب و سنت فکر و اندیشه غربی الهام می‌گیرند و از آن دید جهان و مناسبات را بررسی می‌کنند. ۳۳

با وجود آنکه این تقسیم‌بندی از منظر فهم پاسخهای ارائه شده به بحران جامعه صحیح است، اما برای فهم پویایی منطبق درونی روند اندیشه در ایران کاربرد ندارد. گذشته از این، چنین تقسیم‌بندی بحث را در چنبر محک زدن جریانهای فکری مبثلی بر غرب می‌اندازد. به زبان دیگر، گروهی «غرب زده»، گروهی «غرب گرا»، گروهی «غرب دوست»، گروهی «غرب ستیزه» و سرانجام گروهی «غرب زده» خواهند شد. تا جایی که به طرح مسئله اندیشه سیاسی معاصر مربوط می‌شود، به تعبیر نگارنده، در سایه تمام مباحث بالا بهتر است مسئله جامعه را ملاک تقسیم‌بندی قرار دهیم و فهم جریانهای غالب در ایران را از نحوه نگرش آنها به مسئله‌ای که جامعه دچار آن بوده است مرور نماییم. به زبان دیگر، با این سؤال آغاز کنیم که در ذهن اریابان فکر در ایران جامعه دچار کدام مشکل است و پاسخ آنها چیست. در آن صورت گروهی مشکل را در ضعف دولت می‌دانند و لذا طرح ایجاد دولت مقتدر را پیشنهاد می‌کنند، گروهی مشکل را در دین زدایی جاری در مملکت می‌بینند و پیشنهادشان این است که احیای مذهب نمایند. گروهی مشکل را عقب ماندن از مغرب زمین تلقی نموده طرح غربگرایی می‌دهند. اما دسته چهارمی هم هست که برداشت صحیحی از مسئله جامعه نموده درد کشور را در نبودن استقلال رأی می‌داند و لذا در قالب اندیشه ملی -

مردمی، بازیابی استقلال ملی - فکری را راه حل پیشنهاد می کند. نتیجه کلی اینکه، عرصه تفکر و عمل اجتماعی و سیاسی در کشور ما، بویژه در قرن بیستم، محل مسابقه، رقابت و در بسیاری موارد محل نزاع نحله های فکری براساس برداشتهای متفاوت از مسئله غالب بوده است. سیری بر تاریخ فکر در ایران قرن بیستم با ارائه سیاهه ای از منادیان هر یک از این افکار و نحله ها زمینه مناسبی برای یک ارزیابی درست از اینکه در حال حاضر در کجا ایستاده ایم و قدم بعدی ما چه می تواند باشد ارائه می دهد. چنین گوششی موجب خواهد شد که دست از «حیثیت نامه نویسی»، «ردیه نامه نویسی» و اگر خیلی جرأت داشته باشیم «هویت نامه نویسی» برداریم و به جای مشغول بودن به خود به دنبال ساخت و پرداخت تمدن ایران اسلامی خود باشیم.

### پی نوشتها و مآخذ

۱. داریوش آشوری در مقاله ای با عنوان «سنت و پیشرفت» تاریخی بودن انسان را «اساسیترین وجه وجودی انسان» که بی آن انسان به عنوان انسان وجود نخواهد داشت» می داند. او می نویسد: «هر انسان از آنجا که به گذشته عود آگاه است دارای تاریخ است و شخصیت او و تدویم آن تاریخ است و از آنجا که دارای تاریخ است انسان است.» داریوش آشوری، «ایران شناسی» چپچاپ، تهران، آگام، ۱۳۵۱، ص ۱۴۰-۱۴۱.
۲. نگاه کنید به «اریک و وگولین»:

Eric Vogelin, *Order and History*, The World of The Polis, Baton Rouge: Louisiana State University, 1957.

۳. توجه کنید به مشاهده زیر: «در کشور آلمان غربی، هماهنگی کم نظیری میان واحدهای گوناگون اقتصادی (بخش خصوصی، بانک مرکزی، نهادهای دولتی، بخش تعاونی، و قوه مقننه) وجود دارد و انعکاس این هماهنگی (توأم با عوامل فرهنگی و سیاسی) بوضوح در عملکرد اقتصاد داخلی و تجارت خارجی این کشور دیده می شود.» محمود مریع القلم، «فرهنگ توسعه و جهان

سوم، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، سال سوم، شماره ۶ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۶۸)، ص ۴۴.  
 ۴. پس از پیروزی انقلاب اسلامی و، به زبان مطبوعات غربی، حاکم شدن بنیادگرایان در ایران درسهایی با عنوان بنیادگرایی دینی یا اسلامی در دانشگاهها مطرح و ارائه گردیده است تا در واقع به طور اندامواره تحلیل شود و در اختیار اربابان اقتصاد و سیاست قرار گیرد.

۵. خوزه اورنگا گاست، طبیبان نوده ها، ترجمه داود منشی زاده، تهران: سومکا، ۱۳۳۴.
۶. تعریف از دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن است که سالیانی است در باب تمدن و فرهنگ و بویژه تمدن و فرهنگ ایران تدریس و تألیف می کند (صحبت با نویسنده در تهران دی ماه ۱۳۶۷).
۷. توماس اسپرینگز، فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجالی، تهران، آگام، ۱۳۶۵، ص ۱۱۰.

۸. مثلاً نگاه کنید به بحث مفصل ابن خلدون در این خصوص بویژه قسمت زیر:

«باید دانست که دولت به اطوار و مرحله های مختلف و توینو انتقال می یابد... مرحله نخستین، دوران پیروزی به هدف و طلب و چیرگی بر مدافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور و گرفتن آن از دست دولت پیشین است... مرحله دوم، دوران خودکامگی (حکومت مطلق) و تسلط یافتن بر قبیله خویش و مهار کردن آنان از دست درازی به مشارکت و مسامحت در امر کشورداری است...»

مرحله سوم، دوران آسودگی و آرامش خدایگان دولت برای بر خوردناری و به دست آوردن نتایج و ثمرات پادشاهی است... مرحله چهارم، دوران خرمندی و مسامحت عوین است و رئیس دولت در این مرحله آنچه را پیشینیان او گرد آورده اند در راه شهوات و لذتها و تقسائی و بدل و بخشش بر خواران و ندرتشان خویش در محفلها و مجالس عیش تلفت می کند... در این مرحله طبیعت فرسودگی و پیری به دولت راه می یابد... تا آنکه سرانجام منقرض می گردد. این خلدون، مقدمه، ترجمه محمد محمود پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ج اول، ص ۳۳۳-۳۳۶.

۹. نگاه کنید به مارشال هاجسون، «تحول عظیم غرب»، در:

Marshal Hodgson, *The Venture of Islam*. Vol 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1973, pp. 176-200.

۱۰. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۷، ص ۱۴.

۱۱. در باب تجدد نگاه کنید به اثر فیلسوف معاصر یورگن هابرماس در کتاب:

Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford: Polity Press, 1987.

۱۲. سید جواد طباطبائی، «سده روایت فلسفه سیاسی هگل»، فرهنگ، شماره اول (پائیز

۱۳۶۶)، ص ۸۷-۱۰۹.

۱۳. هابرماس، همان منبع، ص ۱۷.

۱۴. دانته جرمینو، ص ۸۷.

Dante Germino, *Modern Political Philosophy*, Chicago: Rand McNally,

1972, pp. 7-8.

۱۵. هابرماس، همان منبع، ص ۲.

۱۶. نگاه کنید به آثار فریدون آدمیت، به ویژه:

اندیشه توفی و حکومت قانون، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۲؛ ایدئولوژی نهضت مشروطیت تهران

پیام، ۱۳۵۵؛ فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران: سخن، ۱۳۴۰.

۱۷. فریدون آدمیت، اندیشه توفی، ص ۱۸.

۱۸. نگاه کنید به آثار هربرت مارکوز، به ویژه: انسان تک ساحتی، ترجمه دکتر محسن موبدلی

تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۲.

۱۹. علی شریعتی، ویژه گیهای قرن بیستم، جلد ۳۱ از مجموعه آثار، تهران: چاپخش، ۱۳۶۱،

ص ۳۷۸.

۲۰. برای تحولات و نوشتن دوره رضاشاه بخصوص نگاه کنید به دوره سالنامه پارس که از سال ۱۳۰۵ منتشر می شده است و همچنین به کتاب تجدد در ایران، نوشته امین بنانی،

Amin Banani, *The Modernization of Iran*, Stanford: The University Press, 1961.

نویسنده این کتاب توضیح و دلایل نوشتن جنبه های متعدد زندگی در ایران در دوره رضاشاه

پهلوی را تجدد تلقی و به بسط آنها می پردازد.

۲۱. مقایسه کنید با سید جواد طباطبائی. در اندکی فلسفی، ص ۱۲-۱۳.

۲۲. جلال آل احمد، غرور دگی، تهران: رواق، ۱۳۵۷.

۲۳. علی شریعتی، بازگشت به خویش، ج ۲۱ از مجموعه آثار، تهران: چاپخش، ۱۳۶۷.

۲۴. آدموند برکت، به نقل از اسپرینگز، منبع یادشده.

۲۵. از سبطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: کتابهای جیبی، ج ۲، ۱۳۴۹، ۱۳۸۱، ب

۲۶. مشاهده مهندس مهدی بازرگان در خور تأمل است:

وزمانی بود (مثلاً ۶۰ سال پیش) که ایرانی مسلمان شیعه به دنیا می آمد... و غیر آن چیزی را

نمی شناخت... اما امروز خیلی اوضاع عوض شده است. در دیوار، به پسر و جوان و به مرد و زن

تعلیم بی عقیدگی و تلقین شبهه و تردید می نمایند. مهدی بازرگان، انتظار مردم از مراجع، بحثی

نویز باهر جهت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱، ص ۱۰۳-۱۰۹.

۲۷. فرد ویگنر:

Fred Riggs, *Administration in Developing Countries*, Boston: Houghton

Mifflin Co., 1946, pp. 22-31.

۲۸. فرمانفرمایان

Hafez Farman-Farmanyan, "The Forces of Modernization in Nineteenth

Century Iran", in *Beginning of Modernization in the Middle East*, edited by

W. Polk & R. Chambers London: The University of Chicago Press, 1968.

۲۹. هانا آرنت، «قدرت مبتنی بر ارتباطات»، قدرت، فرانسوی با شو شیطانی، ویراسته استیون

۱۰۸-۸۷، ص ۱۳۷۰.

۳۰. به نقل از احمد کسروی تاریخ مشروطیت ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ ۱۳۵۶، ص

۳۱. همانجا، ص ۱۲۰.

۳۲. ملک الشعراء بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران: جیبی، ۱۳۵۷، ج اول، ص

۶۶

۳۳. نگارنده کاملاً به بحث غرور دگی و مفاهیم اشتقاقی آن چون غرور دگی و امثال آن واقف

است. (نگاه کنید به مقاله زیر از صاحب این قلم، هرور بر برداشتهای ایرانیان از غرب، اطلاعات

سیاسی و اقتصادی، شماره‌های ۴۷-۴۸، مرداد و شهریور ۱۳۷۰، ص ۱۷-۲۱). اما این نحوه برخورد با تحولات روشنفکری در جامعه در واقع خود صورتی از غربزدگی است زیرا غرب است که به عنوان ملاک قضاوت تلقی می‌گردد و متفکران با آن محک زده می‌شوند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی