

جادوی ارتباط ایرانی؛

نقدی بر کتاب «ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران»

bozorgi.h14@gmail.com

حوریه بزرگ / دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۸

دریافت: ۹۷/۰۴/۲۳

چکیده

در نوشتار حاضر به مدد شیوه تحلیلی - اسنادی، به نقد کتاب «ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران» پرداخته‌ایم. نتایج تحقیق آشکارکننده برخی نقایص صوری و محتوایی است. در بخش صوری، کتاب به بازنگری جدی در ویرایش فاصله‌ها، اشتباهات تایپی و جملات نامفهوم نیازمند است. در بخش محتوایی، مهم‌ترین نکته، عدم انتخاب روش تحقیق مناسب و گزینش رویکرد تحلیلی خاص تاریخی است. گزینش روش تحقیق کمی برای مسئله‌ای همچون ریشه‌های فرهنگی که ماهیتاً کیفی است، مؤلف را به کلی‌نگری و تعمیم‌دهی غیرمنطقی سوق داده است. به‌علاوه، انتخاب یک رویکرد خاص تاریخی ملهم از نظریه «استبداد ایرانی» و نظریه «زوال اندیشه سیاسی» مؤلف را مبتلا به «خودشرق‌شناسی» و غفلت از فضایل اخلاقی ایرانیان کرده است. توجه به پدیده مهم انقلاب اسلامی و نحوه ورود و مواجهه مدرنیته به ایران، جزو پیشنهادهای نگارنده است تا با نگاهی جامع به تفسیر خلیقات ایرانیان پرداخته شود. مطالعه انتقادی این کتاب ضرورت رهایی محققان از گفتمان شرق‌شناسانه و توجه به خلیقات ایرانیان در بستر «گفتمان علم بومی» را بیش از پیش آشکار می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ریشه‌های فرهنگی ارتباط، خلیقات ایرانیان، صفویه، مغول، نظریه استبداد ایرانی، محسنیان‌راد.

مقدمه

نوشتار حاضر با هدف بررسی و نقد کتاب *ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران*، نوشته مهدی محسنیان‌راد نگاشته شده است. این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۳۸۷ توسط پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران، نشر چاپار در ۱۶۵ صفحه به چاپ رسید و در سال ۱۳۹۰ تجدید چاپ شد. اثر مذکور حاصل تحقیق ۳۰ ماهه‌ای است که با حمایت وزارت علوم تحقیقات و فناوری و با همکاری گروهی از دانشجویان دکتر محسنیان‌راد انجام شده است.

مؤلف کتاب، مهدی محسنیان‌راد، متولد ۱۳۲۴، از اعضای هیئت علمی دانشگاه امام صادق^ع و از شاگردان برجسته کاظم معتمدنژاد (پدر علم ارتباطات ایران) است. وی مُبدع «مدل ارتباطی منبع معنی»، ارائه‌دهنده نظریه «بازار پیام» و صاحب آثار متعددی در حوزه ارتباطات، مانند: *ارتباطات انسانی* (۱۳۵۶)، *ارتباط‌شناسی* (۱۳۶۹)، چاپ چهاردهم: (۱۳۹۳)، *ایران در چهار کهکشان ارتباطی: سیر تحول تاریخ ارتباطات در ایران از آغاز تا امروز* (۱۳۸۴) و *در حسرت فهم درست: روایت ۴۲ سال پژوهش ارتباطی در ایران* (۱۳۹۴، چاپ دوم: ۱۳۹۴) است.

کتاب *ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران* با گزینش اشعار و ضرب‌المثل‌های یازده قرن در ایران، و تحلیل فلسفه سیاسی ایران، به عنوان بستر ظهور اشعار، مدل هشت‌انگاره‌ای را به عنوان مدل ارتباطی ایرانیان ارائه می‌دهد. بنابراین، این کتاب ذیل آثار مرتبط با رفتارشناسی ایرانیان قابل دسته‌بندی است. در سال‌های اخیر، جامعه ایرانی به کتاب‌های مرتبط با خلیقات ایرانیان، اقبالی و بی‌ژده داشته و آثار مرتبط با این حوزه جزو پرفروش‌ترین کتاب‌های حوزه علوم اجتماعی بوده‌اند. *ما چگونه ما شدیم* (۱۳۷۴، چاپ نوزدهم: ۱۳۸۶) از صادق زیباکلام؛ *جامعه‌شناسی نخبه‌کشی* (۱۳۷۷، چاپ سی‌وهفتم: ۱۳۹۲) از علی رضاقلی؛ *جامعه‌شناسی خودمانی* (۱۳۸۰، چاپ بیست‌وسوم، ۱۳۹۳) از حسن نراقی و *در پیرامون خودمداری ایرانیان* (۱۳۷۸، چاپ هفتم: ۱۳۹۲) از حسن قاضی‌مرادی و *ما ایرانیان* (۱۳۹۴، چاپ هجدهم: ۱۳۹۶) از مقصود فراس‌خواه از جمله نمونه‌های مهم و پرفروش این نوع کتاب‌ها در دهه‌های اخیر هستند. این امر ضرورت بازخوانی و شناسایی نقاط قوت و ضعف این آثار را بیش از پیش آشکار می‌کند. در مقاله پیش‌رو، با بهره گرفتن از شیوه تحلیلی - اسنادی در دو بخش صوری و محتوایی، به نقد کتاب *ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران* می‌پردازیم.

۱. گزارشی از کتاب

کتاب دارای مقدمه‌ای کوتاه، سه فصل، شش جدول در بخش پیوست‌ها و فهرست منابع می‌باشد؛ «تدابیر ارتباطی ایرانی»، «تحولات فلسفه سیاسی در ایران و رابطه آن با شکل‌گیری مدل هشت‌انگاره‌ای ارتباط»، «زمینه سوم، پناهگاه گروه گریزان از جادوی ارتباط» به ترتیب عناوین فصول اول، دوم و سوم کتاب هستند.

مؤلف کتاب در فصل نخست، با اتخاذ رویکردی تاریخی - فرهنگی، در بستر بررسی یازده قرن اشعار و ضرب‌المثل‌های ایرانی، مدلی هشت‌انگاره‌ای را به‌مثابه راهبرد ارتباطی ایرانیان معاصر ارائه می‌دهد. این هشت وجه از تقاطع سه محور سکوت - عدم سکوت، غیرخودی - خودی و ظاهر - باطن پدید می‌آید. محسنیان‌راد معتقد است هر ایرانی با انتخاب یکی از هشت منطقه مذکور و با حضور در یکی از دو ایستگاه «فرداست پنداشتی» و «فرو دست پنداشتی» شیوه ارتباطی خود را مشخص، و براساس آن عمل می‌کند. تصمیمات مناسب ارتباطی در انتخاب یکی از هشت انگاره و توقفش در یکی از دو ایستگاه، همان است که با اصطلاحاتی چون «زرنگی ارتباطی ایرانی» و یا «جادوی ارتباطی ایرانی» توصیف شده است (محسنیان‌راد، ۱۳۸۷، ص ۹۵-۹۶). وی این سبک ارتباطی را سبکی هوشمندانه، اما تلخ می‌داند که اقتضای اسارت ایرانی در بند استبداد حاکمان بوده است. وی در این رابطه می‌گوید:

ایرانی در بند استبداد حکم کسی را داشته که یک قدح چینی گرانبها زیر بغلش بوده و همه سرمایه‌اش همان بوده‌است. می‌ترسیده اگر بیفتد این قدح بشکند و همه سرمایه‌اش از بین برود. بنابراین، به هر قیمت می‌خواسته است آن را نگاه دارد. از این رو، دست به عصا راه می‌رفته. این قدح عبارت بوده است از «موجودیت ایرانی» که او می‌خواسته است حفظ کند؛ ایرانی در بند برای حفظ قدحش به هر رنگی که لازم بوده است، درآمد: عابد و مؤمن، درویش و قلندر، یاغی و گردنه‌بند، نوکر اجنبی، لوطی و جوانمرد، جان برکف و ابن‌الوقت (محسنیان‌راد، ۱۳۸۷، ص ۳۸-۴۱).

مسئله اصلی در فصل دوم کتاب، تبیین نقش فیلسوفان و به‌طور خاص فلسفه سیاسی حکمای مسلمان مانند: *فارابی*، *ابن‌مسکویه*، *ملاصدرا* و... در شکل‌گیری مدل هشت‌انگاره در نظام ارتباطی ایرانیان است.

محسنیان‌راد، در فصل سوم از زمینه ارتباطی جدیدی به نام «زمینه سوم» سخن می‌گوید، که به‌زعم وی، پناهگاه گروه‌های گریزان از جادوی ارتباطی است. صوفیان و عرفای حقیقی، قربانیان

۱۰	دوم و رد	ص ۱۲۸، سطر ۴	دو مورد
۱۱	دوم راسم	ص ۱۲۸، سطر ۵	دو مراسم
۱۲	دوم مفهوم	ص ۱۲۸، سطر ۱۰	دو مفهوم
۱۳	رمان	ص ۱۳۰، خط ۵	زمان
۱۴	و صل	ص ۱۳۱، خط آخر	وصل
عدم رعایت فاصله و نیم فاصله			
۱۵	واجرکننده	ص ۲۸، سطر ۲۳	و اجرکننده
۱۶	می کردند	ص ۱۷، سطر آخر	می کردند
۱۷	نرم زمینه	ص ۱۳۰، خط ۴	نرم زمینه
۱۸	می گوید	ص ۱۲۹، سطر ۴	می گوید
۱۹	می کند	ص ۲۰، سطر آخر	می کند
۲۰	می گوید	ص ۳۳، سطر ۴	می گوید
۲۱	می کنیم	ص ۳۳، سطر ۲۳	می کنیم
۲۲	تحریر شدو به	ص ۱۲۱، سطر ۱۹	تحریر شد و به
عدم رعایت علائم سجاوندی			
۲۳	داشته است این	ص ۱۰، سطر ۲۴	داشته است. این
۲۴	«در زمان داریوش، همان گونه که عادت پیشینیان یعنی از عهد زردتشت و قبل از او بود - زنان، منزلتی عالی داشتند...»	ص ۲۴، سطر آخر	آغاز و پایان جمله معترضه مشخص نیست و فقط یک خط تیره (-) آمده است. ضمن اینکه بین بود و خط تیره یک فاصله اضافه گذاشته شده است.
۲۵	سخن مر [به اندازه]	ص ۳۴، سطر ۱۱	سخن مر [به اندازه]
۲۶	جهان گشایا! شاها!	ص ۴۷، سطر ۱۸	جهان گشایا! شاها!
ابهام در جملات و جافتادگی کلمات			
۲۷	نهیضت خردگرایی که از نخستین خلفای عباسی برخوردار بود	ص ۱۱۰، سطر ۷	نهیضت خردگرایی که از حمایت نخستین خلفای عباسی برخوردار بود
۲۸	که در انتهای فصل قبل به آنها اشاره شد.	ص ۱۲۲، سطر ۱۱	این جمله در فصل سوم آمده است و در انتهای فصل قبل (فصل دوم) اشاره‌ای به موضوع موردنظر نویسنده (گروه گریزان از جادوی ارتباط) نشده است، بلکه در انتهای فصل اول آمده است. جمله صحیح: که در انتهای فصل اول به آنها اشاره شد.

دوران‌های سخت نابسامان و ناتوانان از بازی کردن در نقش‌های پرمخاطره ارتباطی، سه گروهی هستند که خود را بی‌نیاز از انتخاب نقطه‌ای در مدل هشت انگاره‌ای می‌دانند و به خارج از این طیف مهاجرت می‌کنند. ارتباط حقیقی در زمینه سوم متعلق به عارفان حقیقی است و دو گروه دیگر با رها کردن ارتباط واقعی به نوعی ارتباط مجازی که آن را واقعی می‌پندارند، پناه می‌برند.

۲. ارزیابی و نقد کتاب

۲-۱. نقد صوری کتاب

۲-۱-۱. تناسب عنوان کتاب با محتوای آن

عنوان کتاب با محتوای کتاب هم‌خوانی دارد، و از این نظر، نقطه قوت کار محسوب می‌شود. هرچند عناوین فصول دوم و سوم، و برخی از زیرتیترها به سبب طولانی بودن مناسب به نظر نمی‌رسند.

۲-۱-۲. عدم رعایت اصول نگارش

عنوان بندی و فونت مناسب، شماره گذاری صحیح، استفاده از نمودار و جدول جهت انتقال بهتر معنا، از نکات قوت کتاب محسوب می‌شود، اما کتاب اشکالات املائی و انشایی متعددی دارد. تعداد کلماتی که به اشتباه تایپ شده نسبت به حجم کتاب قابل توجه است. نیم‌فاصله‌ها و فاصله‌ها در موارد متعدد رعایت نشده است، و گاهی فاصله اشتباه گذاشته شده است، که موجب ابهام در کلمه شده است. علائم سجاوندی، مانند: جای صحیح ویرگول، نقطه و غیره هم در موارد متعدد رعایت نشده است. در جدول زیر به عنوان نمونه، برخی از اشکالات، ارائه شده است، اما حجم اشکالات از آنچه در جدول آمده است، بیشتر است.

ردیف	اشتباه	آدرس	صحیح
اشتباهات املائی			
۱	دوم مورد	ص ۷۹، سطر ۴	دو مورد
۲	دوم ضمون	ص ۸۲، سطر ۱۰	دو مضمون
۳	دوم حور	ص ۹۵، سطر ۲۰	دو محور
۴	دوم محور	ص ۹۶، سطر ۳	دو محور
۵	عدم سکوت	ص ۹۶، سطر ۱۵	عدم سکوت
۶	او لیاء	ص ۱۰۰، سطر ۱۶	اولیاء
۷	ص فیه	ص ۱۰۰، سطر ۱۷	صوفیه
۸	الی	ص ۱۱۰، خط آخر	الا
۹	دوم دینه	ص ۱۲۰	دو مدینه

۲-۲. نقد محتوایی کتاب

۲-۲-۱. انتخاب رهیافت مناسب

انتخاب رهیافت تاریخی - فرهنگی جهت تبیین راهبردها و استراتژی‌های ارتباطی جامعه معاصر ایرانی، بزرگ‌ترین نقطه قوت کتاب *ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران* است. محسنیان‌راد از جمله معدود محققان ارتباطی در ایران است که به حوزه مهم و مغفول ارتباطات انسانی - ایرانی توجه داشته، و از این جهت اثر حاضر قابل تحسین و ستایش است. این کتاب را می‌توان نوعی شیفت از ارتباط‌پژوهی به فرهنگ و گذار از مدل‌های ارتباطی برلویی به سمت مدل‌هایی فرهنگی تر دانست. محسنیان‌راد با رویکردی هوشمندانه تبیین صحیح کنش ارتباطی جامعه معاصر ایرانی را در گرو نگاه به تاریخ و فرهنگ گذشته ایران دانسته است و آن را دنبال کرده است.

۲-۲-۲. عدم انتخاب روش تحقیق مناسب

انتخاب روش تحلیل کمی برای مسئله‌ای که ماهیتاً کیفی و دارای ابعاد متعدد و پیچیده است، سبب مبتلا شدن اثر به نوعی تقلیل معنا شده است. شعر و ادبیات فارسی به سبب وابستگی وثیقش به عرفان و مبانی دینی و قرآنی، از لایه‌های متعددی برخوردار است که تحلیل کمی آن می‌تواند سبب ابهام و تحلیل‌های غلط و کلی‌نگر شود. استفاده از روش کمی برای تحلیل شعر فارسی، امکان توجه محقق به «اشتراکات لفظی در اشعار»، «تفاوت سبک‌های ادبی»، «تفاوت انواع ادبی» و «تلمیحات» را از بین می‌برد.

توضیح آنکه در دوره‌های مختلف تاریخی و در میان شعرای مختلف، لفظ «شاه» یا «سلطان» دارای معانی متفاوتی بوده است؛ گاه به بزرگان معنوی لقب داده می‌شد، و گاه به پادشاهان و خلفا. همین تفاوت معنا در سبک‌های مختلف فارسی مانند خراسانی، عراقی، هندی، اصفهانی، و شعر نو نیز قابل پیگیری است. برای نمونه، در سبک هندی، مفاهیم بیشتر ملموس، طبیعی و واقعی است، در حالی که در سبک عراقی، واژه‌ها با برداشت‌های ماوراءطبیعی و فرامینی سروده می‌شوند. در باب تفاوت‌های انواع ادبی، توجه به این نکته لازم است که ادبیات فارسی بر اساس محتوا به حماسی، غنایی و تعلیمی تقسیم می‌شود و شعری که در حیطه ادبیات تعلیمی است به هیچ وجه با شعری دیگر، در نوع دیگر قابل مقایسه (به معنای کمی که وزن مساوی با یک واژه در نوع دیگر داشته باشد) نیست. برای

مثال، شعری که در قالب غزل سروده می‌شود در حیطه ادبیات غنایی است، در حالی که مثنوی در حیطه ادبیات حماسی یا ادبیات تعلیمی است، و این دو با یکدیگر قابل مقایسه نیستند. قصیده، رباعی، رباعی و مثنوی بر وقایع روز دارد و بیشتر مدح‌ها در قصیده رخ می‌دهد. به علاوه، در ادبیات فارسی براساس نوع و سبک شعر ارجاعاتی به خارج از متن (مانند: اشاراتی به یک رویداد، اسطوره، شخصیت، روایت و...) داده می‌شود، که به آن «تلمیح» گفته می‌شود. تلمیحات می‌تواند منجر به تفاوت‌های جدی در معنی شعر شود، و هر واژه لزوماً همان معنای مصطلح را ندارد. برای مثال، در شعر «نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت» که از حافظ است، واژه «نگار» تلمیحی است که اشاره به حضرت رسول ﷺ دارد.

نمونه‌ای از مبتلا شدن مؤلف به کلی‌نگری و تقلیل معنا در فصل سوم، ذیل بحث فراگرد «ارتباط انسان ایرانی با خدا و عالم غیب» قابل مشاهده است:

در بسیاری از موارد، این ارتباط در سپهری می‌گذرد که مشخص نیست آیا زمینه واقعی است یا مجازی؟ اوج چنین وضعی در اشعار حافظ وجود دارد. چنانچه *نیمای یوشیچ* نیز به صدا درآمده و در اعتراض به او می‌نویسد: «حافظا! این چه کید و دروغیست / کز زبان می و جام ساقی‌ست» (محسنیان‌راد، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶).

شناخت مجازی یا حقیقی بودن زمینه ارتباطی در اشعار فردی مانند حافظ، نیازمند دوری از کلی‌نگری و یکپارچه‌سازی اشعار و افراد، و توجه ویژه به نسبت میان بُعد روحانی انسان و بُعد مادی اوست. از منظر اسلامی بُعد مادی وجود انسانی، نه بُعدی «متقطع» از بعد روحانی، بلکه بستری برای تعالی وجود است. این امر در فردی مانند حافظ به مثابه سالکی کامل با پیچیدگی‌های خاص روبه‌رو بوده است و نیازمند تأمل و آشنایی عمیق با عالم رمزگونه عرفان اسلامی است. سلوک و عرفان، فن حافظ است، و هر فن در سیر تکاملی خویش بستر زایش اصطلاحاتی خاص است. وجود اصطلاحات به‌منزله اعلام حیات و زنده بودن آن فن است. بدین‌سان، زبان حافظ نیز مانند هر زبان فنی دیگر زبانی سمبولیک و سرشار از اشاره، کنایه و استعاره است، که فهم آن تنها در گرو آشنایی عملی با الفبای عملی عرفان می‌باشد، که فن حافظ است. در اشعار حافظ کلمات، همان الفاظ و لغات، با معانی عمومی نیستند، بلکه نمودار و شاخصی

تداوم نظام استبدادی و نیز روحیه خودمدارانه منجر شده است (نظری مقدم، ۱۳۹۶، ص ۲۰۶). در رویکرد مذکور، قدرت استبدادی مهم‌ترین مشخصه جوامع آسیایی است، و در این جوامع مردمان، بندگان شاه به‌شمار می‌آیند؛ زیرا اساس جامعه کشاورزی مشرق‌زمین بر وضعیت اقلیمی، آبیاری مصنوعی با کانال‌ها، و اداره امور آبیاری خاصی بنا شده است. نظارت بر امور آبیاری در جوامع شرقی، دخالت گسترده دولت مرکزی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. از نظر مارکس و انگلس، نبود مالکیت خصوصی، به‌ویژه مالکیت خصوصی بر زمین، دلیل اصلی رکود اجتماعی در جامعه آسیایی است. جماعت‌های روستایی به دلایل جغرافیایی و آب‌وهوایی به یک نظام آبیاری وابسته بودند، که خود متضمن یک دستگاه اجرایی متمرکز برای هماهنگی و توسعه امور آبیاری در مقیاسی بزرگ بود. بنابراین، استبداد و رکود با توجه به نقش چیره دولت در امور عمومی و خودبسندگی و انزوای جامعه روستایی، ویژگی شیوه تولید آسیایی بود (همان).

۳-۲-۱. نظریه استبداد ایرانی و پارادایم شرق‌شناسی

نظام استبدادی و آنچه محسنیان‌راد نظام ارتباطی فرادست - فرودست می‌نامد، تا چه حد با واقعیت تاریخی ایران سازگار است؟ چنانچه گفته شد، نظریه استبداد ایرانی متأثر از نظریه‌های اندیشمندان غرب و به دیگر بیان توصیف رابطه حاکمیت و مردم از زاویه دید مستشرقان است. به‌طور خاص، نظریه شیوه تولید آسیایی از مارکس و انگلس، و نظریه استبداد شرقی از کارل اگوست ویتفولگ است، که تأثیر قابل توجهی بر تدوین نظریه‌های بعدی داشته است (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲). اما رجوع به استنادات و شواهد تاریخی، انگاره حاکمیت مطلق و استبدادی و تسلیم‌پذیری و منفعت‌طلبی تام در ایران در طول سالیان متمادی را با تردید روبه‌رو می‌کند. استنادات تاریخی نشان می‌دهد وظایف حکومت مرکزی در ایران اغلب جمع‌آوری مالیات و حفظ نظم و امنیت عمومی بوده است، و بیشتر امور و خدمات عمومی، همچون: آموزش و پرورش، بهداشت عمومی، محاکم قضایی، فعالیت‌های تجاری و اقتصادی، خارج از دستگاه‌های اداری قرار داشت و در حوزه نهادهای اجتماعی غیردولتی بود. بدین‌سان، وجود حکومتی با دستگاه اداری گسترده و متمرکز دولتی - چنانچه در نظریه استبداد شرقی توصیف می‌شود -

برای نشان دادن مفاهیم کلی و مجرد در ظرف کوچک لفظ هستند (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۱۴-۱۶). بهره‌گیری از الفاظی مانند: می، شراب، جام، ساقی و... بدان سبب است که زبان رمز عرفان، قابلیت چیزی غیر از این الفاظ و یا بهتر از آنها در بیان معانی و مفاهیم عرفانی را ندارد، و این امر به صورت ناخودآگاه و در روند مکاشفات و واردات قبلی عرفا شکل گرفته است، و به تدریج تکوین یافته است. به بیان دیگر، این الفاظ نزدیک‌ترین واژه‌های بشری به معانی ملکوتی مورد اشاره عرفان هستند. یکی از دلایل محکم بر صحت این ادعا، استفاده قرآن مجید از واژه‌های مشابه برای افاده معانی قدسی است؛ مانند: واژه شراب، در آیه ۲۱ سوره «دھر»، که در این آیه ساقی شراب بهشتی، خداوند متعال است (محسنی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳-۱۰۴).

۳-۲-۲. گزینش رویکرد خاص تاریخی و تقلیل در تحلیل

مبنا و محور مدل هشت انگاره‌ای محسنیان‌راد را باید نظریه «استبداد ایرانی» دانست. سردمدار نظریه استبداد ایرانی محمدعلی همایون کاتوزیان است. فردی که مؤلف کتاب، در آغازین سطوری که می‌خواهد از استبداد نهادینه شده در ارتباط ایرانیان سخن بگوید، از ارجاع به آثار و نام او بهره می‌برد و می‌گوید:

دوره‌های بسامانی - نابسامانی ایران، آکنده از روابط پیچیده آحاد ملت با گونه‌های مختلف حکومت‌های اقتدارگرا و مستبد است. استبدادی که عده‌ای آن را خاص ایران می‌دانند و با اصطلاح «استبداد ایرانی» معرفی می‌کنند. دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان در توصیف استبداد ایرانی موردنظر خود می‌گوید... (محسنیان‌راد، ۱۳۸۷، ص ۳۶).

محسنیان‌راد، در ادامه بحث بر مبنای همین نظریه به تبیین چگونگی شکل‌گیری «نظام ارتباطی فرادست - فرودست» و به‌تبع «جامعه ذره‌ای» می‌پردازد. در جامعه ذره‌ای، کنش افراد صرفاً مبتنی بر «منفعت شخصی» است، و در همین جامعه است که سه محور: «سکوت - عدم سکوت»، «غیرخودی - خودی» و «ظاهر - باطن» شکل می‌گیرد و معنادار می‌شود.

نظریه استبداد ایرانی، ریشه در نظریه کلان‌تر «استبداد شرقی» دارد که براساس آن، وضعیت اقلیمی و جغرافیایی و دیگر عناصر و متغیرهای موجود در طول تاریخ شرقی‌ها از قبیل شیوه تولید آسیایی، خشکی و کم‌آبی، پراکندگی جمعیت و فضای ناامن، به حاکمیت و

صرف خلایق منفی ایرانیان، و تبیین آن براساس مدل هشت انگاره، در کنار ارجاعات متعدد به سفرنامه‌های شرق‌شناسان، مؤید آن است که مؤلف به خودشرق‌شناسی و قرارگرفتن در پارادایم شرق‌شناسی مبتلا شده است. هرچند در نوشته‌های محسنیان‌راد، به صورت آشکار برتری غرب بیان نمی‌شود؛ اما روایت‌های خرد وی از جامعه ایرانی، فقه سیاسی فیلسوفان ایرانی و بهره‌مندی آشکار او از نظریه استبداد ایرانی و زوال اندیشه سیاسی، به خوبی روایت کلان شرق‌شناسانه وی را آشکار می‌کند. وی در خطوط پایانی کتاب اینچنین نتیجه‌گیری می‌کند:

تحقیق حاضر به این نتیجه رسید که ایرانی، به صورت ترکیبی از فردیت خویش و حاوی سهمی از ذخیره اطلاعات جامعه و تمدن و با اتکاء به حافظه جمعی خود، به گونه‌ای هوشمند - اما تلخ - در گل نماند، بلکه آموخت که چگونه گلیم خود را - بی توجه به گلیم دیگران - از آب بیرون بکشد... اکثریت نیز به صورت ذره‌های پراکنده، فقط به تلاش برای بیرون کشیدن «گلیم» خود از آب مشغول و حتی برخی از آنان به چنین ضرب‌المثل دردناکی معتقد شدند، که «دیگی که برای من نجوشه، سر سگ توش بجوشه!» (ص ۱۵۱-۱۵۲).

۳-۲-۳. حاکم حکیم یا فرمانروای مستبد؟

در ایران به دلیل «تنوع جغرافیایی» و «موقعیت جغرافیایی»، همواره زمینه برای «گسست» اجتماعی فراهم بوده است، اما مطالعه اسناد تاریخی نشان می‌دهد کلیت ایران در اعصار متمدنی به صورت اعجاب‌آوری حفظ شده است. ایرانیان برای فایق آمدن بر مشکل «انسجام اجتماعی» و «گسست»، ایده «حاکم حکیم» را برگزیده‌اند که در نظام شاهنشاهی تبلور یافت. در واقع، مفهوم حاکم حکیم از جمله مفاهیمی است که همواره با حیات اجتماعی ایرانیان عجین بوده است. این مفهوم در فرهنگ آرمانی، جانشین پیامبر^ص و امام معصوم^ص و به دیگر بیان، همان نماینده خدا در روی زمین است. مفهومی که با گرایش همیشگی ایرانیان به «دین‌توحیدی» نیز کاملاً منطبق است. در فرهنگ واقعی، «شاه» نسخه بدل همان حاکم حکیم بوده است. کلمه شاه در ادبیات ایرانی به معنای بهترین است، و شاه فردی شجاع، امانتدار، عادل و بامهارت است. وظیفه اصلی چنین شخصی دآوری و حکمیت - و نه حکومت یا اشتغال به اعمال و اجرای حاکمیت - میان ملوک محلی و اجرای عدالت است.

نمی‌تواند با شرایط ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه ایران سنتی مطابقت داشته باشد. ازدیگرسو، اگر به راستی ایرانیان در طی سال‌های متمادی همواره در بند استبداد بوده‌اند، و ماحصل در بندبودن آنان، منفعت‌طلبی و خودمداری بوده است؛ پس رمز استقرار و بقای حیات ایران و پدید آمدن فرهنگی غنی در آن، چه بوده است؟ حوادثی تاریخی، مانند: نهضت تنباکو، جنبش مشروطه، انقلاب اسلامی، حوادث با عظمت دوران جنگ تحمیلی، و قیام ۹ دی، و... که نمایانگر رگه‌های قوی از اتحاد ملی و استکبارستیزی ایرانیان است، در چهارچوب نظریه استبداد چگونه قابل تحلیل است؟

۳-۲-۲. محسنیان‌راد و خودشرق‌شناسی

بنابر آنچه گفته شد، نظریه استبداد شرقی و به تبع آن استبداد ایرانی ذیل «پارادایم شرق‌شناسی» قابل احصاء است و به زعم نگارنده، آشکارکننده مبتلا شدن واضعان و پیروان نظریه، به «خودشرق‌شناسی» است.

پارادایم شرق‌شناسی، پارادایمی است که چپستی و چرایی عقب‌ماندگی جوامع شرقی را در مقایسه با جوامع توسعه‌یافته اروپایی به عنوان «مرکز و غایت جهان» و از منظر غیبت‌ویژگی‌های آنها، بازگو می‌کند (آزادارمکی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹). این پارادایم، منتج از مطالعات شرق‌شناسی‌ای است که با شرق واقعی ارتباط چندانی ندارد، بلکه حاصل ایجاد تمایز با دیگری غیرغربی و بر اساس خواست‌ها و تصوراتی است که با منافع استعماری و اروپامحوری گره خورده است. اروپامحوری، یعنی باور به این اندیشه که هویت انسان اروپایی در مقایسه با تمام افراد و فرهنگ‌های غیراروپایی، در سطح متعالی‌تر و برتری قرار دارد (جوادی‌یگانه و امیر، ۱۳۹۳، ص ۳). از منظر /دوارد سعید، برخی شرقی‌ها نیز خود با گذشت زمان نه تنها برتری فنی غرب، بلکه برتری اخلاقی و حتی نژادی آنها را باور کرده‌اند، و خود نیز هم‌صدا با آنها به تولید ادبیات شرق‌شناسانه روی آورده‌اند. در واقع، شرق جدید، خود در کنار مستشرقان و نظریه‌های شرق‌شناسی، در امر خودشرق‌کردن خویش مشارکت دارد (سعید، ۱۳۸۹، ص ۵۸۰).

محسنیان‌راد در روند مباحث کتاب، بارها به صورت صریح ایرانیان را ملتی «در بند استبداد» معرفی می‌کند که به اجبار، به سبک ارتباطی هوشمندانه، اما تلخ، پناه برده‌اند که در آن خبری از فضایل اخلاقی و خلایق مثبت نیست. تمرکز بر بیان و توصیف

یأس چیره گشت، تبار ما برای یافتن نانی جوین، جهت سیر کردن شکم، به ناچار اخلاق پست، کردارهای ذلیلانه، محافظه‌کارانه، چاکرما‌بانه ایستادن‌ها، دست به سینه ماندن‌ها، تسلیم در برابر قدرت‌ها، و سکوت در برابر خودکامگی را، در برابر شرف و بزرگی، مناعت طبع و آزادگی و آزاداندیشی برگزید (محسنیان‌راد، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۱۸، به نقل از: ثروت، ۱۳۶۲، ص ۱۰-۱۱).

استنادات تاریخی هرچند تأییدکننده حمله ویرانگر مغولان است، اما شواهد فراوانی از مستشرقان و اندیشمندان ایرانی وجود دارد که در رویکردی متفاوت از رویکرد محسنیان‌راد، مواجهه ایرانیان با فرهنگ‌های مهاجم را مواجهه‌ای پویا و بستر رشد و بالندگی فرهنگ ایرانی می‌داند. برای مثال، «گروسه» به مناسبت نمایشگاه آثار هنری سال ۱۹۴۸، که به کشفیات باستان‌شناختی ایران اشاره کرده است، معتقد است: ایران به‌عنوان امپراتوری میانی و یک رابط واقعی نوبه‌نوبه، همواره تمامی تأثیرات فرهنگی شرق و غرب، از چین تا بیزانس و تا باختر دور را دریافت کرده، و انتشار داده است (کربن و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴). فرهنگ ایرانی، فرهنگ‌های مهاجم را در درون خود هضم نموده، و بر غنای فرهنگی خویش افزوده است، اما هیچ‌گاه در این اندیشه نبوده که از حدود و ثغوری که عادلانه و عاقلانه می‌دانسته است، قدمی فراتر بگذارد (همان، ص ۹۳).

کولایی، در خصوص هویت ایرانیان در طول تاریخ، معتقد است: در یک برابری نهایی، ویژگی مهم و مثبت فرهنگ ایرانی تعامل سازنده و پویایی است که با فرهنگ‌ها و گرایش‌های وارداتی دارد. مردم ایران از محدود ملت‌هایی هستند که فرهنگ‌ها و گرایش‌های وارداتی را با جذب، بازسازی، یا هماهنگ‌سازی آنها با فرهنگ خود، پاسخ داده‌اند. به دیگر بیان، فرهنگ و ذخایر تمدن ایرانی با این تهاجم‌ها و تداخل‌ها به کنش و واکنش سازنده پرداخته است و برای رشد و بالندگی خود از عوامل بیرونی استفاده می‌کند، به طوری که این امر موجب انحطاط آن نمی‌شود (علی‌خانی و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

الویری نیز ضمن تأیید قتل و غارت نخستین مغولان، هجوم گسترده آنان را به «قطره‌ای سیاه رنگ که در برکه‌ای فرو چکد و سیاهی زودگذری پدید آوردند»، تشبیه می‌کند و معتقد است: مغولان با گذشت زمانی اندک، جذب فرهنگ و تمدن ملت مغلوب خود شدند؛ هرچند سبب‌های از تباهی‌ها، تا مدت‌ها در برکه باقی بود (الویری، ۱۳۸۴، ص ۱۰).

ایده حاکم حکیم، بعدها در اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان، مانند فارابی، و ویژگی‌هایی که برای حاکم جامعه اسلامی مطرح می‌کند، قابل پیگیری است (خان‌محمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱-۷). فرهنگ ایرانی با تمسک به ایده حاکم حکیم، که ریشه در اعتقاد تاریخی و همیشگی ایرانیان به دین توحیدی دارد، به‌رغم مواجهه با بحران‌های مهمی، مانند: بحران هلنی، بحران ترکی، و بحران عربی، کلیت خود را حفظ نمود و توانست بدون اینکه ماهیت ایرانی خود را از دست بدهد، عناصر بیگانه را جذب و هضم نماید. اما به تدریج نظام شاهنشاهی آرمانی و حاکم حکیم، به دلیل میل به استبداد و عدم سازگاری با تغییرات محیطی، به حکومت استبدادی و حاکم مطلق بدل شد. بی‌کفایتی نظام شاهنشاهی مستبد در پاسخ به مطالبه تاریخی ایرانیان، یعنی صیانت از کلیت روح ایرانی، زمینه شکل‌گیری جنبش‌های اصلاح‌خواه مشروطه و انقلاب اسلامی شد. نظام ولایی مبتنی بر انقلاب اسلامی، در واقع پاسخی است به مطالبه تاریخی ایرانیان، مبنی بر وجود حاکم حکیم که بتواند ضمن پاسداشت تنوع فرهنگی، از اصول دینی و هویت ملی حراست کند (همان، ص ۳).

۲-۲-۳-۴. حمله مغولان و شیعه تحمیلی صفویه، مصادیق ساختگی یا واقعی استبداد؟

در روند مباحث کتاب، و تبیین ایده محوری حکومت استبدادی، به عنوان منشأ ظهور خلیقات منفی در میان ایرانیان، بیشترین تأکید بر «حمله مغولان» و «حکومت صفویه» است.

- حمله مغولان و قدرت هاضمه فرهنگ ایرانی

از نظر نویسنده، حمله مغول به ایران، باعث ازهم‌گسیختگی اجزای فرهنگی فعال مردمان آن روزگار شد؛ و این تجربه جدید، سازنده عنصر تمدنی جدیدی با نام «تصوف عوامانه» و ظهور بیش از پیش کنش‌های معطوف به منفعت و اخلاق زشت شد:

تاریخ مغول در حیات اجتماعی کشور ما نقطه عطف بزرگی است، که بسیاری از مفاسد اجتماعی و اخلاق زشت امروز ما، ریشه در آن دارد. از نحوست حمله این قوم وحشی، میلیون‌ها انسان چهره در خاک کشیدند؛ میلیون‌ها انسان اسیر، ذلیل، خانه به دوش و آواره از کاشانه شدند. هزاران دانشمند و هوشمند و عالم و هنرمند از دم تیغ گذشتند... و زمانی که

– عصر مغول و شکفتن فلسفه و عرفان اسلامی

الویری، علاوه بر این، با ارائه مستندات معتبر تاریخی، عصر مغول را «دوران استمرار حیات تعقلی اسلام در میان شیعیان و شکفتن فلسفه و عرفان اسلامی» معرفی می‌کند. وی به خوبی از کنشگری فعال شیعیان – و نه تسلیم و صوفیگری محض – و بسترسازی آنان برای پذیرش سراسری مذهب شیعه در میان ایرانیان، پرده برمی‌دارد.

عصر مغول را بدون تردید می‌توان دوران استمرار حیات تعقلی اسلام در میان شیعیان و شکفتن فلسفه و عرفان اسلامی دانست.

تثبیت فلسفه‌ی مشاء به دست خواجه نصیرالدین طوسی از پیروان توانمند ابن‌سینا، رنگ و بوی فلسفی گرفتن کلام شیعی، نزدیکی و همبستگی تدریجی حکمت مشاء با اندیشه‌های فلسفی غیرمشائی، اعم از صوفی‌گرایی، اشراقی‌سهرودی، و عرفان نظری ابن‌عربی، و جایگاه یافتن آنها در حوزه تفکر شیعی، سه ویژگی اصلی حیات فکری و فرهنگی شیعیان در عصر مغولان است. بدین ترتیب، فلسفه در این دوران با مشائی‌گری خواجه نصیر آغاز شد و با اشراقی‌گری دوانی پایان یافت. دوانی متعلق به مکتبی است که به مکتب شیراز معروف است. این امر تا حدود زیادی چرایی شکل‌گیری مکتب حکمت متعالیه صدرایی در عصر صفویه توسط صدرالمشائیین، که تربیت اولیه‌اش در شیراز بود، را آشکار می‌کند. (الویری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴-۱۰۸). کنشگری فعال شیعیان در عصر مغول را بایستی مرهون استفاده حداکثری آنان از شرایط ویژه این دوران دانست؛ زیرا حمله مغولان به سرزمین‌های اسلامی و پایان بخشیدن به حکومت درازمدت عباسیان، تحولاتی عمیق در پی داشت و دوره جدیدی را رقم زد که از نظر سیاسی، از اقتدار نسبی حکومت‌های پیشین خبری نبود و تا روی کار آمدن صفویه، ۳۵ حکومت کوچک و بزرگ از گوشه و کنار ایران سربرآوردند. شرایط مذکور، امکان تجربه شکلی جدید از زندگی علمی، فرهنگی و سیاسی را برای شیعیان فراهم آورد. فعالیت علمی گسترده‌ای برای شناساندن مذهب تشیع، اعم از نگاشتن ۱۸۰۰ کتاب و رساله در زمینه‌های مختلف علوم، ایجاد و حفظ روابطی دوستانه با حکومت‌ها و بهره‌مندی از حمایت‌های آنها که در مواردی حتی به پذیرش مذهب تشیع توسط حاکمان منجر شد، حفظ رابطه‌ای صمیمانه و مسالمت‌آمیز با اهل سنت، که ثمراتی مانند تغییر گرایش مذهبی عامه مردم از تسنن به تشیع، سرودن اشعاری در مدح اهل بیت (ع) توسط شاعران سنی‌مذهب و... به همراه

داشت، و تقویت ارتباط عاطفی و معنوی میان شیعیان از طریق تألیف کتاب‌های ادعیه و مقتل، و گسترش زیارت بقاع متبرک و آیین‌های دینی منطبق بر مذهب شیعی، از جمله فعالیت‌های شیعیان در عصر مغول است. براین اساس، شیعیان در دوران مذکور به‌طور بسیار وسیع از شرایط و امکاناتی که داشتند برای گسترش و شناساندن تشیع بهره بردند، و صفویه در آغاز قرن دهم با تکیه بر زمینه‌سازی‌هایی که پیش از آنها صورت گرفته بود، توانستند حکومت شیعی فراگیری را تأسیس کنند (الویری، ۱۳۸۴، ص ۴۰۹-۴۱۳).

– حکومت صفویه و آمادگی عمومی برای پذیرش تشیع

محسنیان‌راد با استفاده از اصطلاحاتی مانند «عملیات سهمگین شیعه تحمیلی صفوی» (ص ۲۵)، «اختناق مسلکی صفویه» (ص ۵۹)، «حکومت مسلکی مستبد صفویه» (ص ۶۵)، «شیعه خودساخته صفویه» (ص ۵۸) و... صفویان را یکی از مسئولان مهم نهادینه شدن استبداد و ظهور اخلاق زشت در میان ایرانیان می‌داند، و چنین می‌گوید: به نظر من اگر در دوران غزنویان، و پس از آن سلجوقیان، بر اساس نظریه استبداد ایرانی، پادشاه انتخاب شده، ایزد تعالی بود، در عصر صفویه مائشین تبلیغاتی بسیار نظام‌مندی به کار افتاد که به عوام القا می‌کرد که این بار موضوع فراتر از حمایت اهورامزدا و یا الله است؛ زیرا این الله است که بر زمین آمده و بر مسند قدرت نشسته است... در هیچ عصری آن همه نیروی فرا زمینی برای شاه توصیف نمی‌شد. در هیچ عصری قذح‌چینی خردمندان به اندازه عصر صفویه آسیب‌پذیر نبود، و در هیچ عصری تصویری اینچنین منفی از خلق و خوی ایرانیان ترسیم نشده است (محسنیان‌راد، ۱۳۸۷، ص ۳۶).

وی سپس برای اثبات ادعای خود به نوشته‌های شاردن، مهمان ماندگار دربار صفویه استناد می‌کند:

ایرانیان حيله‌گرترین، مزورترین، فریبکارترین و متملق‌ترین اقوام جهانند، و برای رسیدن به مقاصد خویش، خود را نزد صاحبان مقام چندان پست و خوار و کوچک می‌شمارند که به وصف ننگ‌جدا... آنها در دغل‌کاری، فریب‌زنی و دروغ‌گویی سخت دلیر و بی‌باکند. برای دستیابی به کمترین سود و دفع کوچک‌ترین زیان، ده‌ها سوگند می‌خورند. در اندوختن مال حریص‌اند و برای کسب شهرت و بلندنامی به هر وسیله‌ای

دربار صفویه، بخصوص در زمان شاه عباس، از دیگر عللی است که ایده شیعه شدن تحمیلی را با تناقض روبه‌رو می‌کند. نیومن در این باره می‌گوید:

ارمنی‌ها و بخصوص تاجران مهم برون‌مرزی در این دوره به عنوان شاکله‌ای مهم در حیات کشور حضور داشتند، اهمیت آنها چنان بود که مرکز می‌کوشید آنها را در اصفهان ساکن و به آنها آزادی عقیده و مذهب اعطا کند. ارمنیان و یهودیان در عوض به شاه عباس ابراز وفاداری نموده و با کمک مالی به‌ویژه در طرح‌های دربار به وی کمک می‌کردند (نیومن، ۱۳۹۳، ص ۱۸۸).

شواهد تاریخی عصر صفویه نیز نقض‌کننده ایده خودمحموری و تسلیم‌پذیری محض و ظهور اخلاق زشت به‌مثابه روحیه همگانی ایرانیان است.

با روی کار آمدن صفویه، ایران حیاتی دوباره گرفت و مجد و عظمت پیشین خود را باز یافت. مهم‌ترین میراث عصر صفویه حفظ وحدت و یکپارچگی ایران و احیای هویت ملی و رسمیت بخشیدن به آیین اهل بیت علیهم‌السلام و به‌عبارتی، پیوند میان مؤلفه‌های هویتی ایران و اسلام بود. رشد و توسعه کمی و کیفی هنر و معماری، که نمونه‌هایی از شاهکارهای آن عصر در اصفهان کنونی همچنان پابرجاست، بازسازی و شکل‌دهی ادبیات داستانی حماسه‌های باستانی در قالب ترویج شاهنامه‌خوانی در قهوه‌خانه‌ها و محافل و مجالس برای نخستین بار در ایران، تدوین اشعارحماسی در منقبت بزرگان دین، تألیف بی‌سابقه کتب دینی در بستر آزادی مذهب، ظهور فلاسفه بزرگی همچون میرداماد، صدرالمآلهین، میرفندرسکی، و فقهایی همچون محقق کرکی، محمدمتقی مجلسی (عرفان‌مثنی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۵-۳۴۲) نمونه‌هایی از تحول همه‌جانبه هنری، فرهنگی و دینی در عصر صفویه است که بی‌شک در بستر تحمیل مذهب شیعه و استبداد مطلقه حاکمیتی امکان بروز و ظهور ندارد.

۳-۲-۳. تقلیل در تفسیر از فلسفه سیاسی

فیلسوفان مسلمان

محسنیان‌راد در فصل دوم کتاب به نقش فیلسوفان و به‌طور خاص فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان، مانند: فارابی، ابن‌مسکویه، صدرالمآلهین و... در شکل‌گیری مدل هشت‌انگاره در نظام ارتباطی ایرانیان می‌پردازد.

متوسل می‌شوند؛ و چون غالباً نمی‌توانند وارسته و متقی باشند، به تقدس و یارسای تظاهر می‌کنند (همان، ص ۳۶-۳۷).

بنابراین، روشن است که ایده شیعه تحمیلی صفویه، انگاره‌ای قابل تردید است. در واقع، صفویه اگرچه در آغاز حاکمیتش جهت برقراری ثبات، همانند هر حاکمیت دیگری، از عنصر خشونت بهره برده است؛ اما پذیرش شیعه در میان آحاد مردم ایران بیش از آنکه به اجبار تیغ و شمشیر صفویان باشد، ماحصل زمینه مساعد و آمادگی عمومی است که همزمان با روی کار آمدن صفویه در میان جامعه ایرانی وجود داشته است. نمونه‌ای از این بسترسازی در بخش پیش در مورد عصر مغول مطرح شد.

علاوه بر این، به اعتقاد جعفریان، تفکر شیعی و باور به آن در ایران، منحصر به عصر مغول و صفویه نیست، بلکه دارای مراحل چهارگانه و متأثر از تشیع عراق بوده است. مرحله نخست آن، مهاجرت طایفه اشعری‌ها از عراق به قم است که به تشکیل هسته اصلی تشیع در ایران منجر شده است. مرحله دوم، در طی قرن پنجم و ششم و تأثیر مکتب دو شیخ بزرگ شیعه؛ یعنی شیخ مفید و شیخ طوسی در بغداد و نجف، بر تشیع «ری» و «جبال» بوده است. مرحله سوم، متأثر از مکتب «حله» و «حلب» و به‌طور خاص، علامه حلی، بر تشیع ایران در دوره ایلخانان مغول است و مرحله چهارم، تأثیر تشیع شامات با تأکید بر جبل عامل و عراق، بر ایران در دوره صفوی است. بدین‌سان، تشیع در طول سال‌های متمادی در ایران دارای حرکتی تدریجی بوده، و آمادگی پذیرش تشیع در زمان به قدرت رسیدن صفویان، به اندازه‌ای بوده که آنها بدون مواجه شدن با مقاومت جدی، به مذهب شیعه در ایران رسمیت ببخشند (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۱۳-۱۵).

بدین ترتیب، شیعه شدن ایرانیان پدیده‌ای فراتر از اقدامی رسمی و حکومتی بوده است. بازنگشتن ایران به مذهب سنت پس از سقوط صفویان به دست افغان سنی، و نیز تلاش‌های نادرشاه افشار در حذف شیعه دوازده امامی از جایگاه مذهب رسمی خود، دلیلی دیگر بر ریشه‌دار بودن تشیع در جامعه ایرانی است. نکته قابل توجه آنکه این‌گونه رفتارها، خود دلیلی بر از دست رفتن مقبولیت و بحران مشروعیت این حکومت‌ها گردید، و تا مدت‌های مدیدی پس از سقوط صفویان، شورشیان و مدعیان حکومت می‌کوشیدند به دروغ خود را بازمانده خاندان صفوی قلمداد کنند (شعبانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۹۵-۲۹۹).

مستندات تاریخی، از حضور و آزادی عمل اقلیت‌های مذهبی در

طباطبایی در فصل دوم کتاب به خوبی آشکار است. تکیه بر یک رویکرد خاص و عدم بررسی و واکاوی سایر رویکردها مؤلف را دچار نوعی تقلیل و انحراف کرده است.

بررسی متون اسلامی و نظریه‌های اندیشمندان مسلمان نشان می‌دهد که مصلحت، نه تنها به عنوان «مفهومی بنیادین» مورد تأمل واقع شده، بلکه به عنوان «پارادایم حکومت اسلامی» ارج و اهمیتی فوق‌العاده دارد. برای مثال، ابن‌مسکویه تأکید می‌کند:

زمامداری کار و حرفه‌ای است که اساس و قوام مدنیت بدان وابسته بوده و مردم را برای دستیابی به مصالحشان کمک می‌کند: «ان الملک هو صناعه مقومه للمدینه حامله للناس علی مصالحهم» (تقوی، ۱۳۸۴، ص ۱۳، به نقل از: مسکویه رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۷۴).

از منظر تقوی، مؤلف کتاب *دوام اندیشه سیاسی در ایران*، علی‌رغم تأکیدات و تصریحات فراوان درباره مصلحت عمومی در آراء اندیشمندان اسلامی، ادعای عدم توجه به مصلحت از سوی سیدجواد طباطبایی، در خوش‌بینانه‌ترین حالت نشان‌دهنده ناآشنایی وی با متون اصلی و دست اول فیلسوفان مسلمان است (تقوی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۲-۲۱۳).

اسلامی‌تنها نیز در مقاله‌ای با عنوان «ارتباطات برهانی بنیان فرهنگ و جامعه فاضله در علم مدنی فارابی» با ارجاع به منابع دست اول از *فارابی*، و با گشودن پنجره‌ای حکیمانه، نظریه استبداد ایرانی و رابطه مستبدانه میان حاکمیت و مردم را به وجهی که *محسنیان‌راد* بیان می‌کند، رد می‌کند و تفسیری متفاوت از نظام ارتباطی در مدینه فاضله *فارابی* و جایگاه مصلحت عمومی در آن ارائه می‌دهد:

از نظر *فارابی*، امام مدینه فاضله، که حکیمی بصیر، طیبی حاذق، معلمی دلسوز، مربی‌ای آگاه، و انسانی سالم، خوش‌فهم، خوش‌حافظه، زیرک و خوش‌بین است، «قلب» مدینه فاضله است. استعاره «قلب» هم به محل نزول معرفت و آگاهی اشاره دارد و هم بر منبع جوشش محبت و مهربانی. چنین قلبی هرچند در رأس هرم اجتماعی قرار گرفته است؛ اما هرگز آن‌گونه که *محسنیان‌راد* تصویر کرده، مستبد نخواهد بود. در مدینه فاضله *فارابی*، الگوی ارتباطی انسان‌ها الگوی «معلم - متعلم» است؛ الگویی که در روایات شیعی نیز بدان تصریح شده است. این الگو مستلزم برگزیدن و برگزیده‌شدن است. از این‌رو، رابطه‌ای دوسویه است؛ زیرا معلمی در معنای عمیقش فراگیری است. او

طبق تحلیلی که در کتاب ارائه می‌شود اوضاع و احوالی که با خلافت در دوره اسلامی ایجاد شد، فیلسوفان را از درک روح راستین فلسفه سیاسی *افلاطون* ناتوان کرد، و آنان نتوانستند در آثار خود تصویری روشن از *افلاطون*، چنان‌که به راستی او بود، به دست آورند. حتی تفسیر آنان از اندیشه فلسفی *ارسطو* بیگانه‌تر از *افلاطون* بود (محسنیان‌راد، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹، به نقل از: طباطبایی، ۱۳۷۳، ۶ص). به‌زعم *محسنیان‌راد*، فاصله گرفتن فیلسوفان و خبگان مسلمان از آرمان «مصلحت عمومی» و آزادی بیان - امری که ملهم از فلسفه یونانی بود - سبب جایگزین شدن اندیشه‌هایی تخیلی و سرگردان، خلأ ارتباط افقی، نهادینه شدن نظام ارتباطی فرادست - فرودست و در نهایت ظهور مدل هشت انگاره شده است. وی در این راستا به مدینه فاضله *فارابی* و *ابن‌مسکویه* اشاره کرده است، و می‌نویسد:

فارابی فیلسوفی است که از هنگام تولد تا وفاتش، جهان اسلام یازده خلیفه عوض کرد (به طور متوسط هر ۷ سال یک خلیفه)... دو نفر از این خلفا به قتل رسیدند، یک نفر در اثر کودتای نظامی برکنار شد و یک نفر به اجبار استعفا داد، و این یعنی هر تعویض به معنای یک دوره بی‌نظمی. *فارابی* تخیلات ذهنی مدینه فاضله خود را هنگامی بنا کرد که سرزمین‌های اسلامی را بی‌نظمی فراگرفته بود. بنابراین، عجیب نیست که اساس مدینه فاضله *فارابی* «همکاری نظام‌مند» میان احاد مدینه، مشابه تعاون میان اندام‌های مختلف بدن باشد، و انگیزش این همکاری نیز رسیدن به سعادت است... کلیدواژه مدینه فاضله *فارابی* «خدمت کردن» به عموم، نه عمل کردن بر اساس «مصلحت عمومی»، است... چنانچه در سیستم بدن انسان هر عضوی در خدمت عضو دیگر است و یک عضو (قلب) فرماندهی بر بقیه اعضا را بر عهده دارد، در مدینه فاضله هم بایستی چنین سلسله‌مراتبی رعایت شود. هرکس در خدمت سروری است و سرور نهایی مشغول سروری بر بقیه... *فارابی* برای رئیس مدینه دوازده ویژگی مطرح می‌کند، اما در هیچ‌یک از دوازده خصیصه مکانیزمی برای دستیابی به مصلحت عمومی وجود ندارد (محسنیان‌راد، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۱۲).

محسنیان‌راد در تحلیل و تفسیر تحولات فلسفه سیاسی در ایران، ملهم از رویکرد تاریخی *سیدجواد طباطبایی* و وفادار به اوست، و این امر با استنادات آشکار و متعدد به کتاب *زوال اندیشه سیاسی*

فیلسوفان یونان وجود داشته باشد. مقصود از ارتباط عمودی نه ارتباط فرودست و فرادست، بلکه ارتباط دو مرتبه وجودی هستی، یعنی خدا با انسان، و عالم با جاهل است. از این رو، طبیعی است که آنان با رویگردانی از آسمان، به دنبال کشف مصلحت عمومی در زمین و جهان کثرت با الگوی جدل باشند و مدینه‌های فاضله‌ای را تصویر کنند که از نظر فارابی مَدَن جاهله‌اند (اسلامی تنها، ۱۳۹۲، ص ۲۳۶-۲۳۷).

در نگاهی کلان تر و بنیادی تر *بادامچی و پارسا* معتقدند: طباطبایی در آثارش و به طور خاص در کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران* روایت واحدی از *فارابی* ندارد، و مخاطب در نگاه اول با نوعی سردرگمی در مواجهه با آثار او مواجه می‌شود. هرچند با تأمل در آثار وی آشکار می‌شود که *طباطبایی* به مقتضای بحث جهت تبیین مسائلی از *سه فارابی* با سه اندیشه متفاوت بهره می‌برد:

مهم‌ترین مشکل در مطالعه فلسفه سیاسی فارابی، درک ماهیت معماگونه اندیشه اوست که از ترکیب فلسفه سیاسی یونانی، اندیشه ایران شهری، و آموزه‌های اسلامی به وجود آمده و به راحتی در سه‌گانه مشهور مستشرقان یعنی فلسفه سیاسی یونانی، شریعت‌نامه‌های فقهی و اندرزنامه‌های ایران شهری نمی‌گنجد. روایت‌های ارائه‌شده درباره فارابی در سه مقام: توصیف (پرسش‌های منبع‌یابی)، تفسیر (پرسش‌های هویت‌یابی) و استنتاج (پرسش‌های تمدنی) قابل طرح است. با فرض اهمیت اساسی مقام دوم، مهم‌ترین مسئله در تفسیر و هویت‌یابی اندیشه فارابی، مسئله «نحوه جمع عقل و وحی یا اسلام و فلسفه یونانی» نزد اوست. بررسی گونه‌شناسی‌های ارائه‌شده در تفسیر اندیشه فارابی ما را به گونه‌شناسی چهارگانه (فیلسوف نامسلمان، متکلم نافیلسوف، ملی‌گرای نامسلمان، مؤسس فلسفه اسلامی) می‌رساند که سه نوع اول بر پایه امتناع فلسفی جمع عقل و دین، و گونه آخر بر پایه امکان فلسفی جمع عقل و دین استوار است. ارزیابی نوشته‌های سیدجواد طباطبایی، بر پایه این دستگاه مفهومی مشخص می‌کند که ما در آثار وی نه با یک فارابی، که با سه فارابی مواجهیم؛ و وی به فراخور زمینه و فضای بحث، یکی از سه تفسیر اول و سه استنتاج تمدنی متعارض (ظهور مقطعی عصر اومانیسم اسلامی، زوال تدریجی

از یک سو، باید از معلمی فراگیرد تا به دیگری یاد دهد، و از سوی دیگر، باید از دانشجویش نیز یاد بگیرد که او چگونه فهم می‌کند، در چه سطحی قرار دارد و... تا بتواند به او تعلیم دهد به همین سبب، فارابی کسی را که توان یاد دادن به دیگران ندارد، در پایین‌ترین سطح قرار می‌دهد. چنین شخصی رئیس کسی نیست. نظریه ریاست فارابی الگوی «خبرگی» را نیز بر نظام ارتباطات اجتماعی این مدینه می‌گستراند. بدین‌روی، فاضل‌ترین مردم، که برخوردار از حکمت‌اند و وظیفه تنظیم و تدوین سیاست‌ها و ارشاد و تربیت جامعه را برعهده دارند، در مرتبه نخست قرار می‌گیرند. آنان باورها و مشترکات نه‌گانه. مدینه فاضله را با برهان و بصیرت خویش می‌شناسند؛ چراکه در قوه ناطقه و متخیله، به حد کمال رسیده و به عالی‌ترین مرتبه انسانی نایل آمده‌اند. از این رو، آنان معرفت حضوری به آراء و معارف مشترک دارند، ولی سایرین با تبعیت از افاضل یا از طریق مفاهیم و تمائیل به این مشترکات، معرفت حصولی یافته‌اند. از این رو، مدینه فاضله فارابی جامعه نمونه‌ای است که در آن گروهی از افاضل و اخیار و سعادت تحت ریاست رئیس حکیم، گرد آمده و یکدیگر را در عرصه زندگی، برای رسیدن به کمال مطلوب و سعادت حقیقی، یاری می‌کنند. رئیس حکیم با ارتباط برهانی و اتصال به عقل فعال، همه معارف حیات‌بخش و مصالح امت را دریافت کرده، از طریق ساختار ریاست فاضله به جامعه منتقل می‌کند تا اعضای آن سعادت حقیقی را بشناسند و برای رسیدن به آن با یکدیگر همکاری فکری و عملی کنند و مدینه فاضله را تحقق بخشند. بدین‌روی، در مدینه فاضله فارابی، آگاهی از مصلحت عمومی نه از طریق الگوی ارتباط جدلی (پرسش و تبادل نظر) - آن گونه که در مدینه فاضله افلاطونی تصویر می‌شود - بلکه از طریق اتصال به عقل فعال با الگوی ارتباط برهانی انجام می‌شود؛ چراکه با الگوی جدل و سؤال و جواب مستمر و داوری کمیت (دموکراسی) تنها «علاق عمومی» روشن خواهد شد و نه «مصالح عمومی». در حقیقت، نگاه سکولار به جهان انسانی در اندیشه یونانی موجب شده است خلأ ارتباطات عمودی و برهانی در مدینه فاضله

اندیشه سیاسی در ایران، مقاومت و حفظ ایران زمین در برابر تازی‌گری ایدئولوژیک) را درباره فارابی ارائه کرده است، که در نهایت به کاهش اعتبار علمی و واسازی وحدت‌روایی وی منجر شده است (بادامچی و پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۱۱).

۴-۲-۳. غفلت از پدیده مهم انقلاب اسلامی

در تبیین کنش ارتباطی جامعه معاصر ایران، وقوع انقلاب اسلامی و حاکمیت نظام جمهوری اسلامی و تبعات آن مسئله‌ای است که به سادگی از کنار آن نمی‌توان گذشت و این امری است که در اثر محسنیان‌راد از آن غفلت شده است. به‌زعم نگارنده، افزودن فصلی مجزا برای پرداختن به اشعار و ضرب‌المثل‌های سال‌های نزدیک به انقلاب و همین‌طور نظرات رهبر کبیر انقلاب اسلامی و اندیشمندان فعال در آستانه انقلاب اسلامی در باب فلسفه سیاسی - آنچه موضوع فصل دوم کتاب است - می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای تبیین راهبردهای ارتباطی ایرانیان و به‌تبع، حل مسائل مرتبط با آن بگشاید. تاریخ شفاهی و داستان‌های واقعی ثبت‌شده در دوران انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی، موسوم به «ادبیات پایداری»، آثار قابل‌توجهی جهت بررسی خلیات ایرانیان در دوران انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی است. این آثار به سبب آنکه از زبان خود ایرانیان، و نه غربیان بیگانه با فرهنگ اسلامی - ایرانی، نگاشته شده است، تا حد زیادی می‌تواند واقعیات جامعه ایرانی، و به‌طور خاص، تجربه زیسته توده مردمی که جریان‌ساز و اثرگذار بوده‌اند را به نمایش بگذارد و به‌عنوان متن مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی مورد استناد و بررسی قرارگیرد، امری که به نظر می‌رسد تا به حال کمتر مورد توجه بوده است؛ زیرا تاریخ‌نگاری معاصر ایران، و ازجمله تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی از یکصد سال پیش تاکنون، از چند نحله و مکتب متأثر بوده که عمده‌ترین آنها: تاریخ‌نگاری مبتنی بر «نگرش مستشرقین»، تاریخ‌نگاری مبتنی بر «نگرش مارکسیستی» و تاریخ‌نگاری مبتنی بر «نظریه توطئه» است (رسولی پور، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳). غلبه سه رویکرد مذکور در محافل علمی، در کنار تقلیل فعالان انقلاب به طبقه متوسط شهری و استانی، و تهرانیزه کردن آن در محافل فرهنگی در سال‌های پس از انقلاب، عملاً بستر غفلت از جمعیت وسیع توده‌های مردم بوده است. این در حالی است که برای راه‌اندازی و پیروزی یک انقلاب سیاسی و نه حتی

همه جانبه، کافی نیست که تنها مردم یک شهر، هرچند که آن شهر پایتخت باشد، درگیر این حرکت شوند. انقلاب با توده‌های گسترده مردم در پهنه گسترده مملکت، راه می‌افتد. درست همین نقطه است که درک ما را از انقلاب و رفتار ایرانیان دگرگون می‌کند. جای تعجب است با اینکه این سخن کشف پیچیده‌ای نیست و همانند روز روشن است؛ اما هنوز اطلاعات درستی از انقلاب در نقاط شهری و روستایی ایران دهه ۶۰هـ.ق موجود نیست. می‌توان براساس نسبت جمعیتی ایران در سال ۵۷ یک نقد ساده، اما بی‌اندازه عمیق را مقابل اکثر نظریه‌های انقلاب قرار داد، که طبقه متوسط شهری را مجری انقلاب می‌داند، درحالی که ۷۰ درصد جمعیت کشور در روستاها به سر می‌بردند (بزرگ و صفایی، ۱۳۹۶).

طاهرزاده در تحلیلی قابل تأمل با گذر از رابطه فرادست - فرودست بین حاکمان و مردم، نظر به مردم ذیل نظام انقلاب اسلامی را یکی از ابعاد اشرافی می‌داند که بر امام خمینی^ع جلوه کرده است؛ مردم مسلمان و شیعی وقتی در ذیل انقلاب اسلامی قرار گرفتند، قلبشان محل تجلی انوار الهی شد. از این‌رو، در مکتب امام راحل، مردم ابزار قدرت احزاب نیستند، بلکه جایگاهی اساسی دارند و از همین جهت است که امام راحل می‌فرماید: «میزان رأی مردم است». این امر دقیقاً در نقطه مقابل قلب بنیانگذاران نهادهای بین‌المللی است که محل تجلی نفس اماره و القائات شیطان است. وی در پایان بحث چنین نتیجه می‌گیرد: «وقتی رسیدید به اینکه در نگاه اشرافی، خاستگاه نهادهای بین‌المللی بر مبنای وهم گذاشته شده است و به حقیقت ملکوتی انسان‌ها نظر ندارد، ارزش و اعتبار آنها همچون دود به هوا می‌رود، و راهکار جایگزین کردن چیزی به جای آن نهادها بر قلب شما می‌گذرد، و نظر به «مردم» ظهور می‌کند. متأسفانه هنوز موضوع رجوع به مردم به عنوان یک حقیقت اشرافی در بین ما پذیرفته نشده است، ولی امام^ع معتقدند خداوند قلب مردم را در اختیار دارد. بنابراین، اگر ما خارج از نگاه سودانگاران، با نگاهی که خداوند این قلب‌ها را محل الطاف خودش قرار داده است، به مردم نگاه کنیم، انقلاب اسلامی مسیر خود را به سرعت طی می‌کند و همواره نوری بر نور آن افزوده می‌گردد.» (طاهرزاده، ۱۳۹۱، ص ۱۰۳-۱۰۷).

۵-۲-۳. غفلت از تبیین نحوه ورود مدرنیته به ایران

و مواجهه با آن

بخش مهمی از منش ایرانیان معاصر ریشه در ورود مدرنیته به ایران

استبداد ایرانی هم‌بوی کاتوزیان، و نظریه زوال اندیشه سیاسی سیدجواد طباطبایی، که به‌زعم نگارنده در پارادایم شرق‌شناسی قابل احصاء است، مؤلف را مبتلا به خودشرق‌شناسی و غفلت از خلیقات مثبت و فضایل اخلاقی ایرانیان کرده است. سایه این رویکرد در تمام روند بحث از گزینش شعرا و ادبیات، تا تفسیر و تحلیل آنها، دیده می‌شود.

در طی مقاله با استناد به روایت‌هایی متفاوت از روایات محسنیان‌راد، تزلزل انگاره نظام فرادست - فرودست به‌مثابه محور مدل هشت انگاره‌ای ارتباط ایرانی آشکار گردید. در فرهنگ آرمانی ایرانیان، حاکم نه فردی مستبد، بلکه نماینده خدا بر روی زمین و حکم بین مردمان است. انگاره حاکم حکیم، هر زمان در فرهنگ واقعی با تزلزل روبه‌رو شود، به نسبت شدت و ضعف تزلزل، ظهور جنبش‌ها و حوادث انقلابی، دور از انتظار نخواهد بود.

حمله مغول، حکومت شیعی صفوی، و فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان، به باور محسنیان‌راد از جمله مصادیق مهم استبداد و منشأ نهاده‌ی شدن اخلاق زشت و جامعه ذره‌ای در میان ایرانیان بوده است. اما در طی مقاله با فاصله گرفتن از روایت‌های شرق‌شناسانه، توان فرهنگ ایرانی در جذب و هضم فرهنگ مهاجم و استمرار حیات تعلقی شیعیان و شکوفایی عرفان اسلامی در عصر مغول، بازسازی هویت ملی ایرانیان مبتنی بر دو مؤلفه ایرانییت و اسلامیت و ظهور محققان و فیلسوفان بزرگ مانند میرداماد، صدرالمآلهین، کرکی و همین‌طور گسترش چشمگیر کمی و کیفی هنر و معماری در عصر صفوی و توجه به مصلحت عمومی در قالب الگوی معلم - متعلم و الگوی ارتباطات برهانی در فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان نشان داده شد.

توجه به پدیده مهم انقلاب اسلامی، اشعار و ضرب‌المثل‌های این دوره، تاریخ شفاهی دوران انقلاب اسلامی و ادبیات پایداری، و تبیین نحوه ورود مدرنیته به ایران و مواجهه با آن، جزو پیشنهادها و نگارنده برای تکمیل مباحث و داشتن نگاهی جامع در تفسیر خلیقات ایرانیان است.

نگارنده تعبیر «صوفی - لوطی» از مقصود فراست‌خواه را به عنوان تیپ ایدئال ایرانیان تعبیری دقیق می‌داند. صوفی به این معنا که ز رنگ هرچه تعلق پذیرد آزاد باشد و لوطی به معنایی که حس هم‌نوایی و تیمارداری مردمان داشته باشد، و این تعبیر یعنی در زیر پوست این جامعه یک حس اخلاقی و میل به فضیلت هست و اگر زمینه مساعد باشد، آدم‌های با بهره هوشی متوسط می‌توانند خلیقات خوبی از خود آشکار کنند (فراست‌خواه، ۱۳۹۶، ص ۲۵۶-۲۵۹).

و نحوه مواجهه حاکمان و جامعه ایرانی با آن دارد. این امری است که در کتاب *ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران*، هیچ اشاره‌ای به آن نشده است. درحالی‌که در دوره صفویه به عنوان دوره‌ای که به‌زعم محسنیان‌راد بیشترین تأثیر را در خلیقات ایرانی داشته است، اولین مواجهه ایرانیان با نظام فکری و تمدنی غرب اتفاق افتاده است؛ چراکه با قبول این اصل که جهان مدرن از قرن پانزدهم به صورت همه‌جانبه سامان یافته است و ماهیت غرب جدید را شکل داده است؛ برپایی سلسله صفویه در آغاز قرن پانزدهم به معنی وارد شدن ایران به عصر مدرن است. در واقع، بسیاری از جنبش‌ها و تضادها و مسائل قرن اخیر در ایران مانند جنبش مشروطه و مسائلی مانند نزاع علم و دین، اسلام و تجدد، ریشه در عصر صفویه دارد (آزادارمکی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۹-۲۴۰) و ما در عصر حاضر با تطورات همان مسائل دوران صفویه، و تأثیرات نحوه مواجهه ما با غرب و غرب با ما، روبه‌رویم. امری که این سؤال مهم را پیش‌روی محققان قرار می‌دهد: آیا قوه هاضمه فرهنگ ایرانی، این بار هم قدرت جذب و هضم فرهنگ مهاجم غربی را خواهد داشت؟

نتیجه‌گیری

کتاب *ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران*، به سبب برگزیدن رویکرد فرهنگی - تاریخی و تمرکز بر حوزه خلیقات ایرانیان از منظر ارتباطات انسانی، اثری قابل توجه است. اما چنانچه در طی مقاله بیان شد، برخی نقایص صوری و محتوایی از اعتبار علمی اثر کاسته است و آن را با تقلیل و گاه تحریف در معنا و تحلیل کنش‌های ایرانیان مبتلا کرده است. کتاب در بخش صوری، به بازنگری جدی در ویرایش فاصله‌ها و نیم‌فاصله‌ها، اشتباهات تایپی و جملات نامفهوم نیازمند است. در بخش محتوایی، مهم‌ترین نقدی که بر این اثر وارد است، عدم انتخاب روش تحقیق متناسب با موضوع اثر و گزینش یک رویکرد خاص تاریخی جهت تحلیل است.

گزینش روش تحقیق کمی برای مسئله‌ای همچون ریشه‌های فرهنگی که ماهیتاً کیفی است، در بخش‌هایی از کتاب، مؤلف را به کلی‌نگری و تعمیم‌دهی غیرمنطقی سوق داده، و امکان توجه محقق به «اشتراکات لفظی در اشعار»، «تفاوت سبک‌های ادبی»، «تفاوت انواع ادبی»، و «تلمیحات» را از بین برده است.

علاوه بر این، انتخاب یک رویکرد خاص تاریخی ملهم از نظریه

طباطبایی؛ سه تفسیر، سه استنتاج»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره سوم، ش ۲، ص ۲۱۱-۲۴۳.

بزرگ، حوریه و محسن صفایی، ۱۳۹۶، «مطالعات محلی انقلاب اسلامی و سیاست‌گذاری هویت ایرانی»، منتشر نشده.

تقوی، محمدناصر، ۱۳۸۴، *دوام اندیشه سیاسی در ایران: ارزیابی تحلیلی نظریه زوال اندیشه سیاسی*، قم، بوستان کتاب.

ثروت، منصور، ۱۳۶۲، *تحریری نواز تاریخ جهانگشای جوینی*، تهران، امیرکبیر.

جعفریان، رسول، ۱۳۸۰، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، چ سوم، قم، انصاریان.

جوادی‌یگانه، محمدرضا و آرمین امیر، ۱۳۹۳، «نگاهی به خودشناسی در ایران مدرن؛ بررسی کتاب خلیقات ما ایرانیان اثر محمدعلی جمال‌زاده»، *جامعه‌پژوهی فرهنگی*، سال پنجم، ش ۴، ص ۱-۱۹.

خان محمدی، کریم، ۱۳۸۸، «عناصر فرهنگی پایداری ایرانیان»، *مطالعات ملی*، سال دهم، ش ۲، ص ۳-۲۶.

رسولی‌پور، مرتضی، ۱۳۸۷، «مروری بر تاریخنگاری معاصر و لزوم توجه به تاریخ شفاهی»، *تاریخ معاصر ایران*، ش ۴۵، ص ۱۸۳-۱۹۸.

سعید، ادوارد، ۱۳۸۹، *تسوق‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شعبانی، رضا، ۱۳۶۹، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه*، چ دوم، تهران، نوین.

طاهرزاده، اصغر، ۱۳۹۱، *سلوک ذیل شخصیت امام خمینی*، اصفهان، لب‌المیزان.

طباطبایی، جواد، ۱۳۷۳، *زوال اندیشه سیاسی ایران*، تهران، امیرکبیر.

عرفان‌منش، جلیل، ۱۳۹۳، *جستارهایی در ادبیات فرهنگی ایران*، تهران، سروش.

علی‌خانی، علی‌اکبر و دیگران، ۱۳۸۳، *هویت در ایران*، تهران، جهاد دانشگاهی.

فراست‌خواه، مقصود، ۱۳۹۶، *ما ایرانیان: زمینه‌کاوی تاریخی و اجتماعی خلیقات ایرانی*، چ هجدهم، تهران، نشر نی.

کربن، هنری و دیگران، ۱۳۸۱، *روح ایران*، ترجمه محمود به‌فروزی، تهران، پندنامک.

محسنی، مهدی، ۱۳۸۰، *راز حافظ*، تهران، فیض کاشانی.

محبیبیان‌راد، مهدی، ۱۳۸۷، *ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران*، تهران، پژوهشگاه اطلاعات مدارک علمی ایران.

مسکویه رازی، ابوعلی، ۱۴۲۲ق، *الهومال و الشومال*، تحقیق سید کسروی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

مطهری، مرتضی، ۱۳۵۹، *تماشاگاه راز*، تهران، صدرا.

نظری مقدم، جواد، ۱۳۹۶، «نقدی بر متون حوزه جامعه‌شناسی تاریخی ایران»، *پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، ش ۵۰، ص ۱۹۹-۲۱۷.

نیومن، اندرو جی، ۱۳۹۳، *ایران صفوی، نوزایی امپراتوری ایران*، ترجمه عیسی عبدی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر.

لویری، محسن، ۱۳۸۴، *زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیه از سقوط بغداد تا ظهور صفویه*، تهران، دانشگاه امام صادق.

سؤال مهم پیش‌رو، نسبت عاملیت (فضایل اخلاقی) و ساختار (زمینه‌های مختلف اجتماعی) و میزان تأثیرگذاری این دو بر یکدیگر است.

کوتاه سخن آنکه، مطالعه انتقادی این کتاب ضرورت‌رهایی محققان از گفتمان خودانتقادی و شرق‌شناسانه و توجه همزمان به فضایل و ردایل اخلاقی ایرانیان در بستر گفتمان «علم بومی» را بیش از پیش آشکار کرد. ایرانیان همچون هر ملت دیگری بی‌شک دارای اخلاقیات زشت و خوب هستند، اما آنچه در این سال‌ها به سبب سیطره گفتمان‌های ملهم از نظریه‌های غربی در وهله نخست در میان اندیشمندان و سپس رسانه‌ها و مردم گسترش یافته است، بیش از آنکه اصلاح‌کننده خلیقات زشت و نهادینه کردن خلیقات مثبت در جهان عین باشد، جهان ذهنی ایرانیان را مسموم کرده است. تا آنجا که آیین‌های پسندیده تاریخی ما، همچون «آیین تعارف» که ریشه‌ای قرآنی دارد (حجرات: ۱۳) به عنوان تملق و چاپلوسی تفسیر می‌شود، و درحالی‌که مردمان درستکار و شریف بسیاری، همچنان همه تکرار می‌کنند که «همه» ایرانی‌ها دزد هستند. در این راستا، تحقیقات از سنخ نگرش‌سنجی و با محوریت شناخت ایرانیان و ارزیابی عملکرد آنان، و نه اینکه آنها در مورد هم‌نوعان خود چگونه فکر می‌کنند، لازم به نظر می‌رسد. ما به شدت به روش‌های تحقیق و تحلیل بومی به عنوان روش‌های رهایی‌یافته از گفتمان مسلط غرب و مبتنی بر فرهنگ ایرانی - اسلامی نیازمندیم. روش‌هایی که در تحلیل جامعه از بعد روحانی انسان، و تکاملی تاریخ و سنت‌های الهی و همین‌طور، روایت‌های بومی و محلی از فرهنگ ایرانی غفلت نورزد. پیگیری رویکرد مذکور در کنار نگاه انتقادی به گفتمان‌های غربی - و نه طرد مطلق آنها - می‌تواند تفسیرهای نو و جدیدی از انسان، جامعه، کنش‌ها و خلیقات انسانی، تاریخ و در نهایت نقش و نسبت عاملیت و ساختار ارائه دهد.

منابع

اسلامی‌تنها، اصغر، ۱۳۹۲، «ارتباطات برهانی بنیان فرهنگ و جامعه فاضله در علم مدنی فارابی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال چهارم، ش ۱۶، ص ۵-۳۰.

آزادارمکی، تقی، ۱۳۸۰، *مدرن‌نیتسه ایرانی، روشن‌فکران و پارادایم فکری عقب‌ماندگی در ایران*، تهران، اجتماع.

آزادارمکی، تقی، ۱۳۹۰، «جایگزینی برای ایران باستان، نظام اجتماعی عصر صفویه»، *سوره اندیشه*، ش ۵۲، ص ۲۳۸-۲۴۰.

بادامچی، محمدحسین و حمید پارسانیا، ۱۳۹۲، «فارابی در روایت سیدجواد