

جستاری پدیدارشناسانه بر «ایران آگاهی» در دوره‌ی معاصر

* ابراهیم برزگر

E-mail: Barzegar.2010@yahoo.com

** سجاد امیدپور

E-mail: S.omidpour@atu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۴

چکیده

بازگشت به خود چیزها، توصیه و قول مشهوری در پدیدارشناسی است که سنت‌های فکری در سده‌ی اخیر را تحت تأثیر قرار داده است. این نوشتار با به خدمت گرفتن برخی مفاهیم اساسی پدیدارشناسی، سعی در فهم مفهوم «ایران آگاهی» در زیست‌جهان ایرانی دارد. این مقاله در چارچوب پدیدارشناسی تقویمی هوسرل و با نقد رویکردهای مدرنیستی نسبت با تاریخ ملی، می‌کوشد تا کاربرست پدیدارشناسی برای استمرار تاریخی «ایران» در قالب مفهوم ایران آگاهی نشان دهد. ایران به مثابه‌ی موضوع شناخت، برای ایرانیان، همواره در حضور و غیاب بوده است. این نوشتار درصدد است با درآمدی پدیدارشناسانه، شناخت ما از ایران را با مفهوم روی‌آوردگی گسترش دهد و ایران را به‌عنوان یک ابژه‌ی روی‌آوردی و متعلق شناخت، قابل فهم سازد. تمرکز بحث معطوف به دوران آغازین ورود مدرنیته به ایران و مواجهه‌ی ایرانیان با «دیگری» با عنوان غرب است.

کلید واژه‌ها: پدیدارشناسی، روی‌آوردگی، ابژه‌ی روی‌آوردی، هویت ملی، دوره معاصر.

* استاد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی، نویسنده‌ی مسئول

طرح مسأله

تمرکز بر مفهوم آگاهی، موضوعی است که به اعتقاد نگارندگان این سطور، زمینه‌ی وسوسه‌ای دائمی را برای دوباره و چند باره دیدن تاریخ نوین ایران فراهم می‌آورد. مذاقه کردن بر سر فهم چیستی آگاهی، مقدمه‌ای مهم است که فهم تاریخ نوین ایران را بیش از پیش میسر می‌سازد؛ در بیشتر آثار به طبع رسیده پیرامون آگاهی در ایران، این مقدمه‌ی ضروری لحاظ نشده است. اهمیت این دریافت در آن است که مفهوم آگاهی، ما را به مفاهیم مهم دیگری رهنمون می‌سازد که بدون تکیه بر آنها فهم دوره‌ی ورود مدرنیته به ایران ناممکن می‌شود.

در دوران معاصر، ایران را در آستانه‌ی وارد شدن به جهان نویی می‌یابیم که در طول تاریخ‌اش هرگز تجربه‌اش نکرده بود. شاید بتوان تنها دوران ورود اسلام به ایران را با همه‌ی متعلقاتش در مقام مقایسه آورد؛ اما کاستی‌های تحقیقات جدی تنها به آن دوران محدود نمی‌شود؛ چه این که در رابطه با دوران معاصر و در آستانه تجدید قرار گرفتن ایران نیز، این کاستی وجود دارد. در این میان پدیدارشناسی با ملزومات خاص خود یکی از بدیع‌ترین چارچوب‌ها و البته مهجورترین آنها برای فهم تاریخ نوین ایران است. برای نمونه، در مقاله‌ی معینی عملداری، با عنوان *درآمدی بر مطالعه‌ی پدیدارشناختی تاریخ ایران*، مقدمات پدیدارشناختی برای مطالعه‌ی تاریخ ایران فراهم آمده است، اما همان‌طور که نویسنده‌ی مقاله‌ی مذکور اشاره کرده است؛ آن پژوهش نقطه‌ی آغازی است برای فهم تاریخ ایران (معینی، ۱۳۸۷: ۴).

از چالش‌های بسیار مهم در فهم واژه‌ی آگاهی، استعمال آن با معنایی عام و البته گاه مبهم است. در مطالعات انجام شده، به آسانی می‌توان آگاهی را با واژه‌هایی چون دانش، اطلاع، معرفت، دانایی و مفاهیمی چنین متنوع همگون گرفت؛ اما این یکسان‌پنداری نه تنها نمی‌تواند از دشواری مسأله بکاهد، بلکه بر پیچیدگی آن نیز می‌افزاید. مفهوم آگاهی و نسبت آن به ایده‌ی «ایران» مورد مذاقه قرار نگرفته است. همان‌طور که هوسرل گفته بود، کانون شگفتی یا حیرت، آگاهی است (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۲: ۵۳۶)، لذا یقیناً نمی‌توان به آسانی هر نام یا واژه دیگری بر آن نهاد. آگاهی، امری است که در اشتغال با جهان ایجاد می‌شود (سجویک، ۱۳۹۰: ۱۰۰) و وجه بارز آن روی آوردگی یا «التفات» است؛ این نوشتار با شرح و بسط رویکرد پدیدارشناختی در مطالعات تاریخی سعی در ارائه‌ی دستاوردهای نظری آن برای فهم مفهوم کلان «ایران آگاهی» دارد.

بر این اساس، پرسش این است که بینش و روش، به‌ویژه در پدیدارشناسی هوسرل،

چگونه می‌تواند به فهم ما از ایران، آن هم در آستانه‌ی دوران جدید کمک کند؟ مدعا این است که: «پدیدارشناسی با طرح بحث آگاهی و روی‌آوردگی نشان می‌دهد که ایران همواره در حال به آشکارگی درآمدن است لذا صورت‌های آگاهی از آن نیز پویا هستند. آگاهی از «التفات» حاضر و غایب، چون ایران، در چارچوب التفات به این پویایی از یک سو و استمرار از دیگر سو میسر می‌شود، بنابراین پدیدارشناسی ما را به آگاهی از ابژه‌ای به نام ایران می‌رساند که تا پیش از این به حاضر و غایب بودنش التفاتی نداشتیم لذا در همین فرایند حضور غیاب است که ایران خود را برای آگاهی ما آشکار و یگانه می‌سازد. بنابراین با وجه روی‌آوردگی آگاهی ماست که ایران آگاهی شکل می‌گیرد و پدیدار می‌شود».

چارچوب نظری

۱- پدیدارشناسی تقویمی

پدیدارشناسی در ساحت شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی، فلسفه‌ی جدیدی است که می‌خواهد خود اشیاء را بشناسد و به داده‌های بی‌واسطه‌ی آگاهی دست یابد. پدیدارشناسی با تجدیدنظر دائمی در شناخت می‌خواهد معرفت «از شیء» را از رنگ‌های گوناگونی که به فاعل و متعلق آن داده شده، یکسره پاک و منزه کند و طرحی نو دراندازد. پس پدیدارشناسی تنزیه‌شناسایی از پیش‌داوری‌ها و عادت‌ها و عقایدی است که متحجر شده‌اند و خود حجاب درک داده‌های بی‌واسطه می‌شوند (نوالی، ۱۳۶۹: ۱۰۱).

مدرنیته و فلسفه‌ی مدرن دو مؤلفه‌ی مهم، فلسفه‌ی سیاسی و معرفت‌شناسی دارد. فلسفه‌ی مدرن در این دو مؤلفه و در خاستگاهش به‌عنوان انقلابی در برابر اندیشه‌ی کلاسیک و قرون وسطی به معرفی خود پرداخته است. پدیدارشناسی درباره‌ی بعد سیاسی مدرنیته حرف‌چندانی برای گفتن ندارد. اگرچه برخی از نوشته‌های سارتر و مریلوپونتی به سیاست مربوط می‌شوند، اما آثار آنها بیشتر حاوی نظریه‌های جامعه‌شناختی است. آثار آلفرد شوپس نیز بیشتر به جامعه مربوط می‌شوند تا به فلسفه‌ی سیاسی. این که پدیدارشناسی تا این اندازه از فلسفه‌ی سیاسی عاری است، بسیار جالب توجه است. اما پدیدارشناسی درباره‌ی مؤلفه‌ی دیگر مدرنیته یعنی معرفت‌شناسی و روش، چیزهای زیادی برای گفتن دارد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۳۳۵-۳۳۸). بنابراین، پدیدارشناسی دست‌کم از لحاظ روش و معرفت‌شناسی می‌تواند ابزار مناسبی را برای فهم ملزومات دوران جدید در اختیار ما قرار دهد. در راستای تنیدن این



بنیان نظری، به‌ویژه پدیدارشناسی هوسرل به‌عنوان مبنایی برای فهم، نخست شرحی مختصر از پدیدارشناسی تقویمی هوسرل ارائه می‌شود.

پدیدارشناسی تقویمی اصطلاحی است که نقش فزاینده‌ای در پدیدارشناسی هوسرل ایفا می‌کند، در عین حال معنای آن نیز بسط می‌یابد، که بخشی از سیر بسط آن را رابرت ساکالوفسکی به دقت ترسیم کرده است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴). هم‌چنین تفاوت مهمی نیز در اشکال استفاده‌ی هوسرل از فعل «تقویم کردن» در سیاق‌های مشخص، وجود دارد. این فعل غالباً با ضمیری انعکاسی همراه می‌شود، و این نشان می‌دهد که خود پدیدارها هستند که خودشان را تقویم می‌کنند. با این حال، هوسرل به نحو فزاینده‌ای «تقویم کردن» را به شکل فعلی متعدی به کار می‌برد، و این حکایت از آن دارد که آگاهی روی‌آوردی و کنش ذهنی ماست که فعالانه کار تقویم را از پیش می‌برد. بنابراین، تقویم باید به منزله‌ی فرایندی که اجازه‌ی نمایان شدن و معنا دادن می‌دهد، فهمیده شود؛ یعنی باید به منزله‌ی فرایندی از کنش ذهنی که به آنچه تقویم می‌شود اجازه‌ی آشکار شدن، گشوده شدن و مفصل‌بندی شدن می‌دهد و هم‌چنین خود را به منزله‌ی آنچه هست نشان می‌دهد (هوسرلیانا، ج ۱۵: ۳۳۴ و ج ۱۴، ۴۷)، درک شود.

همان‌طور که هایدگر بیان می‌کند: «تقویم کردن» به معنای تولید کردن، به معنای ساختن و سرهم کردن نیست، بلکه به معنای اجازه دادن به هستنده (ابژه) است تا در ابژکتیویته‌اش دیده شود (زهاوی، ۱۳۹۲: ۱۵۹-۱۶۰). به‌طور کلی در نظر هوسرل تقویم دو منبع اولیه دارد: آگوی نخستین و سوای آگوی^۱ نخستین. این دو به‌طور جداناپذیری یکی هستند و بنابراین اگر به تنهایی لحاظ شوند انتزاعی هستند. هر دو در فرایند تقویم، یعنی فرایند به آشکارگی درآوردن، دقایقی ساختاری و فروکاست‌ناپذیر هستند. بنابراین، اگرچه هوسرل تأکید دارد که سوژکتیویته شرط امکان آشکارگی است، اما این تنها شرط لازم است، اما شرط کافی نیست (هوسرلیانا، ج ۱۵: ۱۳۱). بنابراین، تقویم جهان، فاش‌سازی خود و تقریر بیناسوژکتیویته، همه بخش‌هایی از یک فرایند هم‌هنگام و درهم‌تنیده هستند. همان‌طور که هوسرل در *ایده‌ها* می‌نویسد، من، ما و جهان به یکدیگر تعلق دارند. درنهایت، فرایند تقویمی در یک ساختار سه‌شاخه سوژکتیویته، بیناسوژکتیویته و جهان، روی می‌دهد. اگرچه هوسرل در ابتدا ادعا کرده بود که واقعیت تنها به لطف سوژکتیویته آشکار می‌شود، اما وی نهایتاً پی‌برد که سوژه به‌واسطه‌ی

1. Non-ego

عملکرد تقویمی‌اش دست‌نخورده باقی نمی‌ماند، بلکه برعکس درگیر آن می‌شود و با آن آمیخته می‌شود؛ دقیقاً بدین صورت که تقویم رابطه‌ای میان یک سوژه‌ی منفرد و جهان نیست، بلکه فرآیندی بیناسوبژکتیو است (زه‌اوی، ۱۳۹۲: ۱۶۵). بنابراین تقویم، باید به معنای فرآیندی که پویایی دارد، فهمیده شود. در حقیقت این به آن معنا است که ابژه در فرایند تقویم خود، بر فاعل شناسا یا سوژه نیز تأثیر می‌گذارد. حتی فراتر از این، بیناسوبژکتیو نیز در فرایند به آشکاری درآمدن ابژه تأثیرگذار است.

۲- روی آوردگی و حضور و غیاب وجه‌ها

مفاهیم مهم دیگری که در این پژوهش به ایضاح این نوشتار کمک می‌کنند روی آوردگی و حضور و غیاب است. برخی مفهوم روی آوردگی در پدیدارشناسی را به معنابخشی آگاهی انسان نیز تعبیر کرده‌اند؛ منظور از روی آوردگی فقط رابطه تفکر با عمل نیست، بلکه رابطه میان آگاهی و موضوع آن آگاهی مطرح است، یعنی رابطه میان ذهن و عین که ما را به عرصه‌ی آزادی اراده انسان هدایت می‌کند، و این درست در نقطه مقابل نظریه‌ی جبری علوم اجتماعی است که ذهن انسان را به پدیده‌های طبیعی و بی‌اراده که زیر تأثیر عوامل گوناگون قرار دارد، باز می‌گرداند. ساده‌ترین تعریف روی آوردگی آن است که بگوییم هیچ آگاهی وجود ندارد مگر آن‌که به شیئی تعلق گیرد، به عبارت دیگر: آگاهی از چیزی مطرح است، نه آگاهی به طور مطلق (فکر کردن درباره‌ی چیزی، عشق به چیزی، شک کردن در چیزی و غیره). آنچه را که آگاهی ما درک می‌کند فهمیدن، آن چیزی است که قرار است به آن آگاهی داشته باشیم، یعنی وجه ذهنی با وجه عینی (پدیده) ملازم و همبسته است. هوسرل در این باب می‌گوید: «تمام تجاربی که داریم به نحوی در روی آوردگی ما مداخله می‌کند» خود آگاهی اساساً با روی آوردگی همراه است و همواره آگاهی نسبت به چیزی است اعم از آن‌که آن چیز واقعی، یا تصویری، یا مبتنی بر تخیل باشد (توسلی، ۱۳۸۷: ۳۵۴) (۱).

یکی از طرح‌های عمده‌ی هوسرل این بود که «فرمول فکر می‌کنم پس هستم» دکارت را که به نظر او ناقص است به صورت فرمول «من درباره اشیا فکر می‌کنم پس هستم» بسط دهد. رابطه میان فکر می‌کنم و درباره چیزی فکر می‌کنم، به صورت نظریه‌ی روی آوردگی هوسرل تعبیر شده است (توسلی، ۱۳۸۷: ۳۵۵). به عبارت دیگر، اساس وجه روی آورنده به همان عبارت پدیدارشناسی برمی‌گردد که «ادراک همیشه ادراک یک چیزی است». بدین ترتیب در ادراک، چیزی ادراک می‌شود، در تخیل،



چیزی تخیل می‌شود، در بیان، چیزی بیان می‌شود، در عشق، چیزی دوست داشته می‌شود، در کینه‌توزی چیزی متعلق کینه‌ورزی قرار می‌گیرد و جز آن (نوالی، ۱۳۶۹: ۱۱۰). انسان دائماً می‌تواند نظرگاه و روی‌آوردگی خود را در برابر حوادث اشیاء جهان پیرامون تجدید کند و هرگز پدیدار فعلی را پایان محتمل نپندارد و به عقاید ثابت و ولایتیغیر و بالمآل متحجر گرفتار نشود. بدین جهت است که گفته‌اند، پدیدارشناسی همواره آغاز مجددی برای وصول به شناسایی‌های تازه و داشتن روی‌آوردگی جدید است (نوالی، ۱۳۶۹: ۱۰۳-۱۰۴).

موضوع حضور و غیاب از نظر پدیدارشناسی نوین و نوآیند است. حضور و غیاب عین‌هایی هستند که با روی‌آوردهای پر و خالی هم‌پیوندند. «روی‌آورد خالی»، روی‌آوردی است که چیزی را که غایب است و در آنجا موجود نیست، یعنی چیزی که برای کسی که به آن روی‌آورده است حاضر نیست، هدف‌گیری می‌کند. اما یک «روی‌آوردِ پُر»، روی‌آوردی است که چیزی را که آنجا، یعنی در حضور و باشندگی‌اش موجود است، هدف‌گیری می‌کند. اما گاهی روی‌آوردهای خالی و پر هر دو به سوی یک موضوع شناخت جهت می‌گیرند. یک موضوع شناخت در یک زمان غایب و در زمان دیگر حاضر است. به عبارت دیگر یک اینهمانی در «پشت» و در «درون» حضور و غیاب وجود دارد. بر این اساس و حضور غیاب «از آن» یک موضوع شناخت و همان موضوع هستند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۸۹). پیرامون روی‌آوردگی به امر غایب باید گفت، غیاب چونان «غیاب» به ما داده می‌شود؛ در حقیقت غیاب یا امر غایب یک پدیدار است و باید مورد توجه قرار گیرد. در واقع، حالات و عواطف انسانی بسیاری وجود دارد که باید آنها را به‌عنوان واکنش‌هایی نسبت به یک امر غایب فهمید.

حالت‌هایی مانند امید و ناامیدی این پیش‌فرض را تأیید می‌کنند که ما می‌توانیم در دستیابی به آنها اعتماد به نفس داشته باشیم و یا نداشته باشیم. پشیمانی تنها هنگامی معنا دارد که از گذشته آگاه باشیم؛ آیا می‌توان غم غربت را به طریقی غیر بازشناسی غیاب فهمید؟ هنگامی که در جست‌وجوی چیزی هستیم و نمی‌توانیم آن را پیدا کنیم، غیاب آن چیز تماماً برای ما حاضر است. ما همواره در آینده و گذشته، در دوردست‌ها و فرارونده‌ها، در امور ناشناخته و شک‌برانگیز، زندگی می‌کنیم؛ ما تنها در جهانی که در پیرامون ماست و به پنج حس ما داده می‌شود زندگی نمی‌کنیم (ساکالوفسکی، ۱۳۸۵: ۹۱). اهمیت این بحث آنجا مشخص می‌شود که ایران را چونان هستنده‌ای دریابیم که در حضور و غیاب است و تنها با روی‌آوردگی به هر دو حیث حاضر و غایب است که

می‌توان اجازه داد ایران، خود را تقویم کند و خویش را از موقعیتی ابژکتیو به ساحتی سوبژکتیو برکشد.

ساکالوفسکی با مثالی ساده وجه، جنبه و نما را در پدیدارشناسی توضیح می‌دهد. وضعیتی را در نظر بگیرید که در آن ما یک عین مادی، مانند یک مکعب را ادراک می‌کنیم. ما این مکعب را از یک زاویه و از یک چشم‌انداز می‌بینیم. در واقع نمی‌توان تمام وجه‌های این مکعب را در آن واحد دید. در تجربه‌ی یک مکعب {یا هر موضوع شناخت دیگری، برای مثال در اینجا «ایران»} این مهم است که بدانیم ادراک همیشه ناتمام است، درست به این دلیل که در هر لحظه تنها بخشی از عین به صورت مستقیم داده می‌شود (ساکالوفسکی، ۱۳۸۵: ۶۴). ما همواره چیزی بیش از آنچه به نظر می‌آید، می‌بینیم. وجه‌هایی که اکنون قابل رؤیت هستند توسط هاله‌ای از وجه‌هایی که بالقوه دیدنی هستند اما بالفعل غایب‌اند، احاطه شده‌اند. این وجه‌ها دقیقاً به مثابه امری غایب داده شده‌اند، که می‌توان آن‌ها را نیز بخشی از تجربه‌ی مکعب دانست (ساکالوفسکی، ۱۳۸۵: ۶۲). در این راستا، از لحاظ عینی، آنچه هنگام دیدن یک مکعب {یا هر متعلق شناخت دیگری} به ما داده می‌شود، آمیزه‌ای است از وجه‌هایی که در آن واحد حاضر و غایب، اما هم‌روی آورد هستند. متعلق شناخت، آمیزه‌ای از حضور و غیاب است. اما از نظر ذهنی، ادراک و رؤیت ما، آمیزه‌ای از روی آورده‌های پر و خالی است. بدین ترتیب، باید گفت که کنش ادراکی ما نیز یک آمیزه است؛ بخش‌هایی از آن به آنچه حاضر است و بخش‌هایی دیگر به آنچه غایب است، روی آورده است. بنابراین، مفاهیم روی آوردگی، حضور و غیاب و وجه، با هم یک مجموعه‌ی منسجم نظری را برای نیل به شناخت می‌سازند.

۲- ایران به مثابه ابژه‌ای روی آوردی

۱- ایران و ضرورت خوانشی نو

رویکرد مدرنیستی به تاریخ، گاهی، مستمسکی در اختیار برخی مورخان قرار داده تا گذشته تاریخی ایران را انکار کنند. آنان ایران را کشوری نوپدید قلمداد می‌کنند و زایش این ملت را در اوایل قرن بیستم میلادی می‌دانند. در نتیجه، تاریخچه‌ی این کشور به شدت کوتاه می‌شود. پذیرش چنین ادعایی به معنای از دست رفتن بخش مهمی از زمان ایرانیان و ابتر شدن آگاهی تاریخی یک ملت خواهد بود. در نگاهی صرفاً وقایع‌انگارانه، انکار دیرینگی کشوری باستانی چندان مهم جلوه نمی‌کند؛ درحالی‌که از دیدگاه رویکرد پدیدارشناختی به تاریخ ایران، این امر به مثابه‌ی هجوم به ریشه‌ی



تاریخی ملت‌ها، محدود کردن زیست‌جهان ایرانی و در تنگنا قرار دادن «آگاهی» از ایران است. به هر حال، مورخ پدیدارشناس، حساسیت طرح چنین ادعایی را تشخیص و به سرعت به آن واکنش نشان می‌دهد (معینی علمداری، ۱۳۸۷: ۱۵).

در وجه فرارونده‌ی مطالعه‌ی تاریخ (تاریخ فرارونده) نقطه‌ی عزیمت با روی‌آوردگی «من» به تاریخ در قالب تجربه‌ی شهودی اگو نسبت به گذشته و شکل‌گیری صورت‌های آگاهی تاریخی است. به‌طورکلی، در تعبیر پدیدارشناسانه «حال» با «ظاهر شدن امر جدید در تجربه‌های من» پیوند خورده است. محوریت حال به گونه‌ای است که تاریخ انسان چیزی جز «حال در تغییر» دانسته نمی‌شود (کار، ۲۰۰۴: ۱۵۴). نگارش تاریخ ایران براساس روش‌های پدیدارشناسانه، مقتضیات خاص خود را دارد. این تاریخ‌نویسی عبارت است از «اندیشیدن درباره‌ی تاریخ ایران» به‌علاوه‌ی «اندیشیدن با تاریخ ایران»؛ زیرا ما نه تنها برای فهم گذشته‌ی ایران اقدام می‌کنیم، بلکه نقطه‌ی عزیمت ما برای شناخت گذشته از حال خواهد بود (معینی، ۱۳۸۷: ۱۱).

با استفاده از تعبیر پدیدارشناسانه می‌توان به برخی مسائل نظری «منشاء تاریخی ملت» پاسخ گفت. پدیدارشناسی، به‌ویژه در این زمینه در مقابل تاریخ‌نویسی مدرنیستی مطرح می‌شود. مدرنیست‌ها در توضیح خاستگاه «ملت» آن را به مفهوم «ناسیونالیسم» وابسته کرده‌اند. از دیدگاه مدرن‌ها (چپ یا راست) تکوین ایده‌ی ملت، به مثابه‌ی یک میان‌متمایز و دارای ویژگی‌های خاص که ضمناً موجب برتری یافتن اصل منافع ملی و یک رشته ارزش‌های دیگر شد، مستلزم ظهور «حاکمیت‌های سیاسی مدرن» بوده است. آنان معتقدند مفهوم «ملت» نه تنها مفهومی مدرن است، بلکه جنبه‌ی سیاسی دارد. «ارنست گلنر»، یکی از تاریخ‌نگاران مدرنیست، دو شرط برای تکوین ملت‌ها قایل شده است: پدیدآمدن فرهنگ مشترک و این‌که افراد یکدیگر را، اعضای یک ملت یا واحد سیاسی تشخیص دهند (گلنر، ۱۹۹۴: ۷). وی به صراحت بیان می‌کند که چنین تصویری درباره‌ی ملت، تنها در عصر ناسیونالیسم قابل دست‌یابی است (گلنر، ۱۹۹۴: ۳۵).

هم‌چنین از دیدگاه برخی نویسندگان، ملی‌گرایی در ایران عصر قاجار متأثر از قوام یافتن این مفهوم در غرب است. به باور اسمیت، شکل‌گیری زمینه‌های پیدایش مفهوم هویت ملی و ناسیونالیسم از جمله ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌هایی است که از زمان تولد و ظهور آن در اروپا، طی سده‌های اخیر، تأثیر بسیار قابل ملاحظه‌ای بر چهره‌ی سیاسی و فرهنگی غالب کشورهای جهان بر جای گذاشته است. حمید احمدی ضمن مخالفت با چنین دیدگاهی در توضیح آن می‌نویسد: ظهور این اندیشه به تحولات سیاسی برآمده از

دوره‌ی رنسانس در اروپا و پیدایش نظام بورژوازی و رشد شهرنشینی و تحولات فکری و فرهنگی آن عصر باز می‌گردد. ظهور و قوام بسیاری از مفاهیم و پارادایم‌های جهان مدرن در اروپا نظیر ملت، ملیت، هویت ملی، دولت ملی، زبان ملی، سرود ملی، پرچم ملی و کشور به میزان قابل توجهی با تکوین و تکامل اندیشه‌ی ناسیونالیسم مرتبط بوده و به‌طور مستقیم تحت تأثیر آن قرار داشته است. طی سده‌ی نوزدهم میلادی ناسیونالیسم در اروپا به دوران اوج شکوفایی خود رسید و از آن زمان به مرور وارد کشورهای دیگر جهان و به‌ویژه کشورهای شرق و خاورمیانه شده و در سطوح سیاسی و فرهنگی این سرزمین‌ها به اشکال گوناگون رواج یافت. در چارچوب این بینش، طی این دوران، یکی از اصلی‌ترین و گسترده‌ترین تأثیرات ناسیونالیسم، پیدایش مقوله‌ی هویت ملی نوین در میان ملت‌های خاورمیانه و از جمله ایران بوده است (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۲-۱۶؛ اسمیت، ۱۹۷۱: ۷).

برداشت اخیر از تاریخ ملی و ملت، آشکارا محدود کردن دایره‌ی آگاهی تاریخی یک ملت است لذا، ما در این نوشتار می‌توانیم از برخی سنت‌های نظری - فلسفی مهم در قرن بیستم استفاده و بر معناسازی مفاهیم به ظاهر مدرن بتازیم. سنت فلسفی ادموند هوسرل^۱، یکی از این امکانات بسیار مهم را در اختیار ما می‌گذارد. در حقیقت، تالی منطقی بحث فوق پیرامون ناسیونالیسم در ایران به از بین بردن تمام امکانات برای فهم ما از ایران در طول تاریخش منجر خواهد شد. هم‌چنین باید اشاره نمود که اصولاً دیدگاه فوق با شواهد تاریخی نیز همخوانی ندارد. برای تدقیق در این رابطه می‌توان به پژوهش‌های گِراردو نیولی^۱، شاپور شهبازی و احمد اشرف اشاره کرد. نیولی با مراجعه به متون کهن دینی، تاریخی و سیاسی ایران باستان نشان داده است، ایده‌ی ایران به منزله‌ی منظومه‌ای هویتی به دوران اوستایی، کیانی و هخامنشیان باز می‌گردد که در آغاز بیشتر جنبه‌های نژادی داشته و بعدها در دوره‌ی ساسانیان تکامل پیدا کرده و جنبه‌های سیاسی - سرزمینی و تا حدی دینی نیز پیدا کرده است. شاپور شهبازی نیز در کتابی درباره‌ی امپراتوری ایران که در سال ۲۰۰۵م. در انگلستان و امریکا منتشر شده، به ایده‌ی ایران پرداخته است. در این نوشته، او بحث نیولی درباره‌ی ایده‌ی ایران را گسترش داده و این نظریه‌ی نیولی را که ایده‌ی ایران در دوره‌ی هخامنشی و اشکانی همانند دوره‌ی ساسانی سیاسی نبوده است، نقد کرده و با بهره‌گیری از منابع کهن ایرانی



و غیر ایرانی و تفسیر آن متون نشان داده است که ایده‌ی ایران از دوره‌ی اوستایی و حتی کیانی (پیشاوستایی) به بعد، از جمله در دوره‌ی هخامنشیان و اشکانیان (پارت‌ها)، مفهومی سیاسی داشته و برای ایرانیان آن دوره‌ها بازتاب ملیت و هویت ملی بوده است (اشرف، ۱۳۹۵: ۱۷-۱۸).

با توجه به وجوه تاریخی و دیرینگی «ایران» در مطالعات پیشگفته، رویکرد پدیدارشناسانه به تاریخ ایران موجب می‌شود ما به مثابه سوژه تحت تأثیر زیست‌جهان ایرانی از یک سو و ابژه‌ی ایران از سوی دیگر قرار بگیریم؛ بنابراین ایران و زیست‌جهان ایرانی در هر زمان بر ما و شناخت ما از ابژه‌ی روی آوردی تأثیرگذار است. پس فارغ شدن از ایران در گذشته به یک معنا ممکن و میسر نبوده است، وجه غایب ایران در همان حال که از آن غافل هستیم بر شناخت ما از ایران تأثیرگذار است.

منحصر کردن شناخت از ایران به دوران جدید و مرتبط دانستن این شناخت با ناسیونالیسم اروپایی، در واقع به معنای کوتاه کردن تاریخ ایران و هم‌چنین منقطع کردن آگاهی ملی از ایران است. این در حالی است که پدیدارشناسی، ایران را به مثابه‌ی ابژه‌ای مستمر و دائمی برای شناخت معرفی می‌کند و در حقیقت، با چنین نگرشی است که می‌توان «استمرار ابژکتیو» ایران را به‌عنوان مهم‌ترین عنصر ماندگاری ایران به مثابه یک ایده قابل فهم کرد. اما فارغ از این موضع نسبتاً فلسفی، هم‌چنان که آمد برخی نویسندگان نیز به مدد کاوش‌های تاریخی چنین دیدگاهی را تأیید می‌کنند. تاریخ ایران بسیار پیش‌تر از ظهور ناسیونالیسم در اروپا، آکنده است از ابژه‌ی روی آوردی به «ایران»، اگرچه این روی آوردگی در هر زمان تحویل خاص خود را داشته است. گروهی از روشنفکران که از عواقب تعصب ملی و قومی بیمناک‌اند ناخودآگاه در دام تعصب ضد ملی افتاده و با نگاهی شتاب‌زده به مباحث هویت ملی در آثار پژوهشگران غربی و بدون تأمل و ژرف‌بینی در تاریخ ایران چنین پنداشته‌اند که هویت ایرانی همچون هویت بسیاری از ملل امروز جهان از ابداعات قرن حاضر و یا از ساخته‌های استعمارگران و شرق‌شناسان است. به باور اریک هابسبام هویت ملی بسیاری از ملل و اقوام امروزی پایه و اساس تاریخی ندارد و چند صباحی از ساختن قباله‌ی ملی برای آنان نمی‌گذرد. وی اظهار می‌دارد که جز کشورهای چین، کره، ویتنام، ایران و مصر، که موجودیت سیاسی بالنسبه دائمی و قدیمی داشته‌اند و اگر در اروپا واقع می‌شدند آنها را به‌عنوان «ملل تاریخی» می‌شناختند؛ بسیاری از ملل دیگر که عمرشان از هنگام استقلال از چند دهه فراتر نمی‌رفته است، یا زائیده‌ی فتوحات امپراتوری‌های غربی و یا نماینده‌ی مناطق

«مذهبی - فرهنگی» بوده‌اند و موجودیتی نداشته‌اند که با معیارهای نوین ملیت بتوان بر آنها نام ملت نهاد (اشرف، ۱۳۷۳: ۵۲۳). بنابراین، آنچه مسلم است تقویم ایران در تاریخش است که خود را در هر زمان به گونه‌ای خاص بر ما آشکار کرده است. ما زمانی می‌توانیم ایران را به‌عنوان «ایران» ادراک کنیم که به شکلی فرارونده تمامی این صور روی‌آوری را درک کنیم. در نتیجه باید به آنچه که در قالب نگاه مدرنیستی نسبت به تاریخ ایران مطرح می‌شود به‌ویژه آنجا که صرفاً به یک وجه از ایران روی آورده می‌شود، با دیده‌ی تردید نگریم و در جست‌وجوی محمل نظری نوین دیگری برای فهم ایران بود. لذا از منظری پدیدارشناسانه آنچه اهمیت دارد این است که به «ایران» به مثابه ابژه اجازه داده شود تا خود را به مرحله سوژگی برکشد و به یک معنا به تقویم خویش دست زند. تنها با تقویم ایران توسط «ایران» است که می‌توان به آشکارگی آن امیدوار بود؛ آشکارگی ایران برای ایرانی امری حیاتی است به این خاطر که ایرانی با ایران رابطه‌ی هستی‌شناسانه دارد و هرگونه فهم مبتنی بر عدم التفات به پویایی و دیرینگی ایران از یک‌سو، و فقدان نگرشی فرارونده نسبت هستنده‌ای با عنوان ایران از دیگر سو منجر به در کسوف قرار دادن «ایران» شده و در نتیجه به فصل کردن این رابطه‌ی هستی‌شناسانه منتهی می‌شود.

۲- وجه‌های حاضر و غایب ایران

ایران در دوران قاجار و به‌ویژه در عهد عباس میرزا، چنان‌که برخی از نویسندگان نگاشته‌اند، به ضرورت و نه از روی تحول خودجوش دستگاه‌های مفاهیم، وارد جهانی شد که گویی به تعبیر عرفا، وادی حیرت بود. در این چارچوب، عباس میرزا به‌عنوان فرماندهی کل قوا، دریافت که نوع جنگ‌ها دیگر عوض شده است. مقولاتی همچون طرح، نقشه، استراتژی، لجستیک، توپخانه‌ی متحرک، یونیفرم نظامی، پشتیبانی، سازمان نظامی مدرن و متحول خاص خود را می‌طلبید. سازمانی که به هیچ‌روی با تشکیلات نیروهای نامنظم و چریکی ایران که پیاده‌نظامش را شاهسون‌ها تشکیل می‌دادند و سواره‌نظامش از سوادکوهی‌ها یا ایل‌بیگی‌ها بودند، تناسبی نداشت. جنگ‌های جدید، سلسله‌مراتب فرماندهی، دانش نظامی جدید و انضباط می‌طلبید، درحالی‌که، که تنها نظم و سلسله‌مراتب در قوای ایران نظم و سلسله‌مراتب «ریش‌سفیدی»، «کدخدایی» و «ایلخانی» طایفگی بود (زیباکلام، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

عباس میرزا بر این اساس درصدد ایجاد قوای نظامی مدرنی به نام «نظام جدید»



برآمد که امروزه آن را به نام ارتش می‌شناسیم. ایران خود را در نظر عباس میرزا در قالب کیانی بی‌دفاع و ضعیف آشکار کرده بود. اگرچه ایران، این هستی ضعیف، این چنین خود را بازمی‌نمایاند، اما نمای غایب این هستند؛ یعنی آگاهی نسبت به تاریخ ایران، عظمت همیشگی و باور به یوغ‌ناپذیری «ایران»، ضرورت این کوشیدن در حفظ وجه حاضر را ضروری می‌ساخت. حضور وجوه غایب از نظر، هستی‌بخش ضرورتی شد که بی آن، التفات به امر حاضر، میسر نمی‌شد. در جهت این التفات کم‌ترین اقدامی که باید صورت می‌گرفت این بود که، سربازان و سپاهیان نظام جدید دیگر وابستگی قبیله‌ای نداشته باشند. آنان به استخدام نظام جدید درمی‌آمدند و حقوق دریافت می‌کردند. عضویت آنان دائمی بود و پس از فراغت از عملیات یا به هنگام کشت محصول یا کوچ فصلی طایفه و یا بروز اختلافات محلی و جنگ‌های «حیدری - نعمتی» جبهه را رها نمی‌کردند. نظام جدید دارای سلسله‌مراتب فرماندهی، یونیفورم و درجات نظامی به همراه نظم و دیسیپلین ارتش‌های جدید بود (الگار، ۱۳۶۹: ۱۳۲).

عباس میرزا در نتیجه بحران شکست از روس، چنان در جست‌وجوی پاسخ به این بحران بود که می‌توان بخشی از آن کندوکاو رقت‌انگیز را در گفت‌وگوی وی با ژوبر فرانسوی دید: «چه قدرتی شما را این چنین بر ما برتری داده است؟ سبب پیشرفت‌های شما و ضعف همیشگی ما چیست؟ شما با فن فرمانروایی، و پیروزی و هنر به کار گرفتن همه‌ی توانایی‌های انسانی آشنایی دارید، درحالی‌که ما در جهلی شرمناک به زندگی گیاهی محکوم هستیم و کمتر به آینده می‌اندیشیم. آیا قابلیت سکونت، باروری و ثروت خاک مشرق زمین ما از اروپای شما کمتر است؟ آیا شعاع‌های آفتاب، که پیش از آن‌که به شما برسد، نخست، بر روی کشور ما پرتو می‌افکند، خیر کمتری به ما می‌رساند تا آن‌گاه که بالای سر شما قرار دارد؟ آیا اراده‌ی آفریدگار نیکی‌ده، که مانده‌های گوناگونی خلق کرده است، بر این قرار گرفته است که لطفش به شما بیش از ما شامل می‌شود؟» (حائری، ۱۳۶۷: ۳۰۸). اینها نه ناله‌های جان‌کاه یک تن از رجال قاجار بود که از ترس از کف رفتن قدرت از چنگال خاندان خویش بنالد و نه خودنمایی‌های ادیبانه در پیش چشم فرستاده‌ی ناپلئون، اینها بارقه‌های کنش روی آوردی به ابژه‌ای بود که اکنون برای نخستین بار در ایران معاصر مورد روی آوردن آگاهی قرار گرفته بود. بنابراین، نخستین موضوعی که آگاهی را به این وجه از ایران، معطوف می‌ساخت، ضعف قدرت نظامی و شکستی بود که تا پیش از این، ضرورت روی آوردن آگاهی به جنبه‌های حاضر و غایب ایران را آشکار نساخته بود. این به این معنا نبود که این

نخستین شکستی بود که ایران در طول تاریخش متحمل شده بود، بلکه این نخستین باری بود که این چنین در برابر دیگری ای قرار می‌گرفت که به هیچ‌روی شباهتی با رقیبان پیشین نداشت، پس بیراه نبود که حیرت عباس میرزا را این چنین برانگیزد.

«دولت سرباز می‌خواهد، دعاگو نمی‌خواهد». این تکه کلام قائم‌مقام بود (آدمیت، ۱۳۵۴: ۲۶۵) که نمونه‌ای بود برای گسست از نظام معرفتی‌ای که پیش از این نتیجه و قصد جنگ‌ها را در دفتر دعانویسان و استرلاب رمالان رقم می‌زد. طباطبایی به درستی می‌نگارد: «میرزاعیسی و میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام در سیاست، اگرچه اهل عمل بودند، اما دریافتی نو از نظام سنت قدمایی داشتند و به‌ویژه قائم‌مقام دوم توانست در درون سنت قدمایی «طرحی نو» در اندیشه‌ی سیاسی درافکند. اما این بحث اخیر موضوع مورد مذاقه‌ی ما نیست زیرا نیت ما تفحص در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی نیست، بلکه این سویه از موضوع مهم است که نتیجه‌ی چنین دریافت نویی از سیاست می‌توانست در طرح ایران به‌عنوان یک «ایده» به کار آید و وجه‌های غایب آن را نمایان سازد. ضرورت مناقشه‌ای بر «بساط کهنه» و در افکندن «طرحی نو» در اندیشه‌ی سیاسی، به‌طور خاص و «سیاست» به‌طور عام نخست، در دارالسلطنه‌ی تبریز احساس شد و نخستین کوشش‌ها برای تأسیس نهادهای جدید نیز در دربار تبریز و ترتیبات سلطنت مستقل ایران {در دوران جدید} ایجاد شد. با برقرار شدن «نظم میرزا تقی‌خانی» در آغاز عصر ناصری، نهادهای جدید به دربار تهران انتقال پیدا کرد و به‌رغم شکست اصلاحات امیرکبیر، سستی در ارکان سلطنت مستقل ایران افتاد» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۵۸). این امر نوپدیدی بود، گامی و مرحله‌ای در تاریخ ایران روی می‌داد که بازگشت از آن میسر نبود. اگرچه تا پایان عصر ناصری و حتی تا دهه‌هایی پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی نظریه‌ی کهن سلطنت مستقل در میان گروه‌هایی از مردم ایران مذهب مختار بود، اما به نظر می‌رسد که به‌ویژه در نیمه‌ی دوم عصر ناصری رخنه‌ای بی‌سابقه در ارکان سلطنت مستقل افتاده بود و پیامدهای وسوسه‌ی اصلاحات، که حتی خود شاه در دوره‌هایی به آن دامن می‌زد، ژرف‌تر از آن بود که خللی جدی در باورهای کهن وارد نکرده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۵۸).

بنابراین باید این نکته‌ی مهم و البته نهان را دریابیم که اصولاً در بحران‌ها بوده است که سوژه در کنشی روی‌آوردی به «ایده‌ی ایران» و نتیجتاً التفات به وجه‌های غایب آن از یک‌سو و یگانه کردن آنها با وجه‌های حاضر از سوی دیگر روی‌آورده است. لذا، بحران‌ها از این منظر مقوم ایده‌ها هستند. اساساً در دوران حاکمیت و تصلب سنت به واسطه‌ی



عدم آشکارگی بحران، التفاتی هم به ایده‌ی آگاهی تاریخی نمی‌شود، بنابراین در بحران‌ها، سوژه‌ها فرصتی ویژه برای کنش روی آوردی پیدا می‌کنند و به یک معنا امور غایب اما موجود به آشکارگی درمی‌آیند و صورت‌های بنیادین آگاهی از ایران را متحول و پویا می‌کنند. پیرامون نماهای مختلف بحران مذکور به‌طور کلی آثار ارزنده‌ای نگاشته شده است، برای نمونه پیرامون وضع و حال اقتصاد ایران باید به اختصار اشاره کرد که نیم سده‌ی عصر ناصری دوره‌ی افول بی‌سابقه‌ی اقتصاد ایران بود. در این دوره، ایران، بیش از پیش، در مناسبات جهانی وارد شد و با حضور فزاینده‌ی دو امپراتوری قدرتمند روسیه و انگلستان، در شمال و جنوب، کمابیش به کشوری نیمه‌مستعمره تبدیل شده بود. زین‌العابدین مراغه‌ای، در سیاست‌نامه‌ی ابراهیم بیگ با تفصیل درباره‌ی انحطاط اقتصاد ایران سخن به میان آورده و از زبان شخصیت اصلی داستان، که فرزند یک بازرگان مهاجر در مصر است، شرحی از برخی وجوه رکود اقتصادی ایران و علل و اسباب آن آورده است. ابراهیم بیگ سیاحت‌نامه‌ی زین‌العابدین مراغه‌ای، مانند خود او، از بازرگانان جلای وطن کرده‌ی ایرانی بود و از این‌رو، در گذر از بسیاری از شهرهای ایران به وضع اقتصادی آنها توجهی خاص نشان داده و در یادداشت‌های خود پیوسته از این‌که «احدی را پروای تزیید ثروت عمومی وطن و خیر از حب وطن» نیست، شکوه سر داده است. وی می‌نویسد:

«طبقه‌ی تجار نیز اصلاً در خیال ترقی تجارت و توسعه‌ی اداره‌ی آن نیستند و به همان طریق که از نیاکان خودشان دیده‌اند، راه می‌روند. در تمام تهران یک کومپانی و شراکت برای ترویج امتعه و محصولات مملکت تشکیل نیافته، با این‌که چند تن صاحب سرمایه‌ی کافی هستند، ولی به همدیگر امنیت ندارند حتی در معاملات نیز با همدیگر خیلی به احتیاط حرکت می‌کنند و همه در خیال آن هستند که به یکدیگر پای بزنند. مانند دولت روس و انگلیس چشمشان همیشه به حرکات و کردار همدیگر معطوف است. اصناف و کسبه هم در قیاس و قال پول سیاه؛ امروز، هفتاد شاهی یک قران، فردا، هشتاد شاهی. فقرا در فکر تدارک نان؛ امروز یک من دو قران، فردا، سه قران! سفرای دو دولت بزرگ همسایه نیز در پی ترویج مقاصد بولیتیکی خودشان. هیچ‌کس را پروای وطن، و از حب او در ظاهر و باطن خبری نیست» (مراغه‌ای، ۱۳۶۴: ۹۷).

آنچه برای ما در این مجال اهمیت دارد نه توصیفی صرف، از بیان مراغه‌ای پیرامون وخامت اوضاع ایران است و نه سبک نگارش سیاحت‌نامه، بلکه آن چیزی که اهمیت دارد ایده شدن ایران در نظر نخستین متفکران دوران جدید است. به دیگر سخن، در فحوای مقایسه‌های روشنفکران و سیاحان باید دنبال عنصری گشت که به مثابه‌ی یک

ابژه طرح می‌شود و معنا را در کنشی بین‌الذهانی به سوی ایده‌ای معطوف می‌سازد. بنابراین، ما پیرامون عینی، سخن می‌گوییم که حاضر نیست، و این از طریق تصویری ممکن می‌شود که درباره‌ی آن عین (ایران در زمان) در اختیار داریم، تصویری که حاضر است و از طریق آن تصویر می‌توان به وجه غیابی ابژه‌ی روی‌آوردی (ایران) التفات داشت. ما تنها در جهانی که به حواس پنج‌گانه‌ی ما داده می‌شود زندگی نمی‌کنیم، بلکه بین‌الاذهان، جهان غایبی برای شناخت در اختیار ما می‌گذارد که آکنده است از «حضور غایبی» که به ما داده می‌شود.

از مهم‌ترین نشانه‌ها برای عینی شدن وجه روی‌آوردی آگاهی، می‌توان به مفهوم نوآینی چون «افکار عمومی» نیز اشاره کرد. البته زمانی که سخن از چنین مفهومی در نیمه‌ی نخست دوران قاجاری می‌کنیم، وجه تسامح کاربست این مفهوم آشکارا پیداست. معذا، در زمان محمدشاه و پس از خفه کردن قائم‌مقام، گردن‌کشی حاکمان هرات و به اسارت درآوردن اتباع خراسان، عاملی شد برای محاصره نمودن آن شهر و بلاد که این امر به تهدید انگلستان مبنی بر تصرف شیراز و فارس انجامید. محمدشاه این تهدید را جدی گرفته و دستور عقب‌نشینی را به قشون صادر می‌کند، اما در نامه‌ی او به سپاهیان، نکاتی نهفته است که نشان از پدیدار شدن چیزی دارد که امروزه با تسامح می‌توان آن را التفات به افکار عمومی نام نهاد و به تبع آن التفات این افکار به ایده‌ی ایران و حب وطن. وی در توجیه عقب‌نشینی می‌نویسد:

«مردم ایران چنان ندانند که من از جنگ و سفر خسته شدم یا تغییر نیتی که داشتم، که اسراء را پس بگیرم، دادم. هرگز! هرگز! به خدا قسم اسیرهای ما خاطر جمع باشند که تا جان دارم از نیت برگشت نخواهم کرد... سربازان فدوی و مخلص بدانند که مردن با غیرت و مردانگی به ذات پاک جناب احدیت که بهتر از زندگانی به ادباری و تملق است؛ و به ذات اسدالله‌الغالب من شما را چنان می‌دانم که از همه‌ی قشون‌ها تابدارتر به زحمت و غیور و دیندار و پاس آبروی دولت را به غیرت نگاهدارنده می‌دانم و هرچه دارم برای شما می‌خواهم نه در بند خانه و اطاق‌های با زینت و لذت و خوشگذرانی هستم. همین قدر از خدا طالب‌ام که اذیت‌هایی که همسایه‌گان ازبک و سایر و ترکمان به خراسان رسیده پس بگیرم و ذلت به هیچ کس نکنیم. این منتهای لذت من است و شما برادران دینی من هستید» (اسناد رسمی در روابط سیاسی ایران با انگلیس و روس و عثمانی، ۱۳۶۵: ۳۶۰-۳۶۱).

اگر این نامه را از نخستین نشانه‌ها در پدیدار شدن «افکار عمومی» در ایران بدانیم،



باید به این نکته نیز توجه ویژه داشته باشیم که اهمیت این بحث در این است که در چهارچوب پدیدارشناسی کنش روی آوردی در زیست جهان و در فضایی بین‌الذهانی روی می‌دهد، بنابراین هرگونه «ایده‌سازی» نمی‌تواند فارغ از دیگری‌های اجتماعی و انتزاعی صورت گیرد. لذا در این راستا بارقه‌های زایش «افکار عمومی» ارتباط وثیقی با ایده‌سازی و کنش روی آوردی سوژه‌ها، در زیست‌جهان ایرانی دارد. در این منطق بین‌الذهانی آنچنان‌که از نامه‌ی شاه برمی‌آید روی‌آوردگی به ایران از این جهت اهمیت دارد که از حالتی نخبه‌گرایانه و منحصر در افرادی چند به امری عام تبدیل شده و شاه نیز نمی‌تواند به آن بی‌توجه باشد. بنابراین در حقیقت با تسامح افکار عمومی آشکارکننده ماهیت دوره‌ی جدید در تاریخ ایران است و ضرورت توجه به عناصر غایب ابژه‌ی ایران را هویدا می‌سازد که در پرتو آن می‌توان به یک روی‌آوردگی عمومی به ابژه‌ی ایران التفات پیدا کرد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که در ابتدای این نوشتار آمد، هدف از این مقاله به دست دادن بهره‌ای مقدماتی از دستاوردهای پدیدارشناسی برای فهم «ایران‌آگاهی» است. ایران و ایرانی در برخورد با مدرنیته دچار چنان گسستی از ساختار شناخت کهن می‌شود که نمونه‌ی آن را نمی‌توان در ادوار تاریخی گذشته پیدا کرد. این گسست نه لزوماً در مبانی شناخت که در ساختار عرفی سبک زندگی و روش‌های اندیشگی نیز رخ می‌دهد. مطالعه‌ی پدیدارشناختی تاریخ ایران به جای ابزارگرایی و رئالیسم وابسته به آن، از ضرورت کاوش در «تاریخ آگاهی» سخن می‌گوید. این مطالعه متضمن تحقیق درباره‌ی جهان‌نگری‌ها است. کما این که هوسرل اصولاً ذات تاریخ را نزاع جدلی میان شیوه‌های مختلف اندیشیدن می‌داند.

با این توصیف، روی‌آوردگی به ایران به مثابه‌ی متعلق شناخت (ابژه) از دو جهت برای ما مهم است: نخست آن‌که چنین روی‌آوردی در تاریخ ایران بسیار فراوان است و دست‌کم می‌توان پس از ورود اسلام به ایران شاهنامه‌ی فردوسی را آغاز این روی‌آوری به ایران دانست. بنابراین، روی‌آوردگی نسبت به ایران برای ایرانیان هرگز موضوعی متأخر و متأثر از ناسیونالیسم اروپایی نبوده است. دوم آن‌که با روی‌آوردگی در پدیدارشناسی، ما از هویت و ذات ناب برای متعلق شناختی چون ایران دوری می‌کنیم و به ایران اجازه می‌دهیم که خود را در ابژکتیویته‌اش تقویم کند؛ لذا ادارک ایران همیشه ناتمام است.

این فهم، از آنجا که از سوی سوژه و در زمان حال رو به سوی گذشته روی آوردگی پیدا می‌کند، ملزومات خاص خود را دارد. سوژه می‌تواند با قرار گرفتن در حال، و عطف وجه روی آوردی خود به گذشته، آینده‌ی حال و خود حال را نیز قابل فهم کند. در راستای بیان اخیر، و به اختصار باید توضیح داد که فرایند ایده‌سازی لزوماً در قالبی واحد میسر نمی‌شود، لذا آنچه که از آشوب بحران سر برمی‌آورد و پیامدهای آن در درازمدت نیز ماندگار می‌ماند؛ تعارض «ایدتیک»^۱ است. این تعارض از ایده‌ها در طول زمان نیروهای خاص خود را پرورش داده و سبب برخورد در زیست‌جهان می‌گردند. این به آن معنا است که آشکار شدن هرکدام از وجه‌های ایران در طول تاریخ‌اش مدافعان خاص خود را داشته، نیروهای اجتماعی حول این وجه‌ها هویدا می‌شوند. هم‌چنین افکار عمومی نیز آشکارکننده‌ی ماهیت دوره‌ی جدید در تاریخ ایران بوده است و ضرورت توجه به عناصر غایب ابژه‌ی ایران را هویدا ساخته که در پرتو آن می‌توان به یک روی آوردگی عمومی به ابژه‌ی ایران التفات پیدا کرد و این خود صورتی از آگاهی جمعی را نسبت به «ایران» به وجود می‌آورد.

ایران به مثابه‌ی ابژه‌ی روی آوردی، همواره در حال به آشکارگی درآمدن است، لذا صورت‌های آگاهی از آن نیز پویا هستند. همواره وجوه حاضر آن غایب، و وجوه غایب آن حاضر می‌شود. پدیدارشناسی به ما این امکان را می‌دهد که این پویایی را درک کنیم و تبیین درستی از تغییر ساختارها و صورت‌های آگاهی در اختیار داشته باشیم. پدیدارشناسی به ما کمک می‌کند ایران را همواره در جریانی از حضور و غیاب و البته به‌عنوان هستنده‌ای مورد روی آورد در یابیم. بنابراین با این چشم‌انداز، ایران به‌عنوان هستنده‌ای انتزاعی و لاتغیر حیث وجودی نمی‌یابد. ایران، یک ابژه‌ی روی آوردی است که در زیست‌جهان مورد کنش روی آوردی قرار می‌گیرد، لذا بین‌الذهان در این‌که ما به‌عنوان سوژه با چه نیتی به ایران روی آوری داریم بسیار تعیین کننده است.

یادداشت

۱- به نظر می‌رسد ترجمه‌ی واژه‌ی intentionality به «روی آوردنگی» درست‌تر باشد (در این رابطه بنگرید به مقدمه‌ی مترجم، ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۱۷-۲۶).

1. Eidetic



منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۱): *اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)*، تهران خوارزمی.
- احمدی، حمید (۱۳۸۳): *ایران: هویت، ملیت، قومیت*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- اسپیکلبرگ، هربرت (۱۳۹۲): *درآمدی تاریخی بر جنبش پدیدارشناسی*، دو جلدی، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
- *اسناد رسمی در روابط سیاسی ایران با انگلیس و روس و عثمانی* (۱۳۶۵): به کوشش غلام‌حسین میرزا صالح، جلد نخست، تهران: نشر تاریخ ایران.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۷): *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷): *نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- زهاوی، دن (۱۳۹۲): *پدیدارشناسی هوسرل*، ترجمه‌ی مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، با ویراست علی نجات غلامی، تهران: روزبهان.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۹): *سنت و مدرنیته*، ج ۷، تهران: روزنه.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۴): *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه‌ی محمدرضا قربانی، تهران: گام نو.
- سجویک، پیتر (۱۳۹۰): *مروری بر فلسفه اروپایی، دکارت تا دریدا*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران: نی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۲): *نظریه‌ی حکومت قانون در ایران، بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، تهران: مینوی خرد.
- کهن، لارنس (۱۳۹۱): *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- مراغه‌ای، زین‌العابدین (۱۳۶۴): *سیاحت‌نامه‌ی ابراهیم‌بیگ*، به کوشش محمدعلی سپانلو، تهران: اسفار.
- معینی‌علمداری، جهانگیر (۱۳۸۷): «درآمدی بر مطالعه‌ی پدیدارشناختی تاریخ ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۹، ش ۴، صص ۱۹-۳.
- نوالی، محمود (۱۳۶۹): «پدیدارشناسی چیست؟» *پژوهش‌های فلسفی*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۲، ش ۱۳۵-۱۳۶، ص ۱۲۵.
- هوسرل، ادمووند (۱۳۷۲): *ایده‌ی پدیدارشناسی*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ----- (۱۳۷۶): «پدیدارشناسی و انسانشناسی»، ترجمه جلال تبریزی، *نامه فلسفه*، س ۱، ش ۱، صص ۴۲-۲۷.
- Carr, David (2004); *Phenomenology and Historical Knowledge*, in Phenomenology; Critical Concept; Ed by Dermoth Moran; London: Routledge Vol 3.
- Farber, Mavin (1948); "The Ideal Presupposition less Philosophy", in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge: Harvard University Press.
- Gellner, Ernest (1994); *Nation and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Husserliana 14, 1-2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phanmenologie und Theorie der Erkenntnis, Ed. Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, (1984); *Logical Investigations*, 2 Vols. Trens. J. N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul.
- Husserliana 15, (1970); *Logische Untersuchungen, Erster band, Prolegomena zur reinen logik*, Ed. Elmar Holenstein, The Hague: Martinus Nijhoff. 2 Vols. Trens. J. N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nijhof, Martinus (1946); *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague.
- Smith, Anthony (1971); *Theories of Nationalism*, New York: Harper and Row.