

نگاه تاریخی - ایرانی به رخداد تدریجی کاتاستروف

محسن خلیلی*

چکیده

شکست ایرانیان از روس‌ها در روزگار قاجاریه، سبب شد ایرانی خود را در برابر جماعت فرنگ فروتر احساس کند. پُرکردن شکاف عقب‌ماندگی، در گرو گام نهادن در مسیر نوسازی تلقی شد و از آن پس ایرانی چند مرتبه کوشش‌های نوسازانه‌ای را به‌منصهٔ ظهور رسانید که هر کدام از آنها واژگان و مفهوم‌های خاص خود را به همراه آوردند. این انباشت واژگان و مفاهیم، به دلایلی چند، خصلتی ناپایا و تصادفی یافتند و به ساحت ساخت و سازمان گام نهادند. نگاهی به تاریخ معاصر از آغاز قاجاریه تاکنون، نشان می‌دهد انبوهی از واژه‌ها، نظریه‌ها و مفهوم‌ها بدون آنکه کمابیش خصلتی کارکردی به خود گیرند، بر روی هم تلنبار شده و نوعی آنتروپی را پدید آورده‌اند. فرضیهٔ نگارنده آن است که موجودیت تاریخی ما حالتی انبوه از انواع واژه‌ها یافته و نابسامانی ناشی از آن، سبب ساز انحرافی از شرایط نخستین و پیشین محسوب می‌گردد. به‌زعم نگارنده این ویژگی و کاتاستروفیسم موجود، شکاف میان‌نسلی و گسست نسل‌ها را با خود به‌همراه آورده است.

واژه‌های کلیدی: آنتروپی، پروژه‌های ناتمام، تاریخ معاصر ایران، کاتاستروف، نوسازی.

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد <E-mail: khalilipolitical@yahoo.com>

«شریعتی می‌گوید از مرحوم جلال آل‌احمد پرسیدم فکر نمی‌کنید پیش از اینکه دست به هر کاری بزنیم و به‌عنوان روشنفکر اظهار نظر کنیم، بزرگ‌ترین و ضروری‌ترین مسئولیت ما این باشد که ببینیم آیا در دوره صنعتی به سر می‌بریم؟ آیا به دوره بورژوازی رسیده‌ایم؟ آیا فرهنگ ما یک فرهنگ صنعتی و عقلایی است؟ یا فرهنگ دکارتی است؟ در قرون وسطی هستیم یا در عصر رفورم مذهبی؟ در دوره رنسانس یا انقلاب فرانسه؟ پس اول باید تکلیفمان را با خودمان روشن کنیم و تعیین کنیم که در چه مرحله‌ای از تاریخ هستیم تا رسالت روشنفکر و تکلیف مردم روشن شود.»^(۱)

مقدمه

شکست تاریخی ایرانیان از روس‌ها در روزگار پادشاهی قاجاریه وضعی را رقم زد که در آن جماعت ایرانی خود را در برابر جماعت فرنگی فروتر و کهنتر احساس کرد. ایرانیان تا پیش از برخورد رویاروی با تمدن غرب، تنها از سر تفنن و تبختر از وجود برخی کشورها و انسان‌ها در نقاط دوردست خبر داشتند و چون در فضایی مالا مال از بی‌نیازی مستبدانه زیست می‌کردند، خود را نیازمند دنیای دیگر نمی‌دانستند. این امر هم از آن رو بود که خود را صاحب تمدنی دیرینه با پیشینه‌های افتخارآفرین به حساب می‌آوردند که روزگاری سرآمد تمام جهانیان بود و کسی جرأت گوشه چشم داشتن به سطوت و سلطنت آن را نداشت و هم از باب آنکه دین اسلام و مذهب شیعه فضایی پدید آورده بود که در آن، ملت مستفیض از دین نبی، هیچ نیازی به بلاد کفر در خود احساس نمی‌کرد. ولی غرب مدرن، ایرانیان را افسون کرد و کاخ زجاجی اوهام خودبرتربینی‌های متکبرانه آنان را درهم ریخت و به جای آن بنایی مستحکم از خودکم‌بینی و نخواستگی همراه با شگفت‌زدگی و تحیر بنیان نهاد. پُرکردن شکاف عقب‌ماندگی و پیشرفت، در گرو گام نهادن در مسیر نوسازی تلقی شد و از آن پس ایرانی چندین و چند مرتبه کوشش‌های نوسازانه‌ای را به‌منصه ظهور رسانید که هر کدام از آنها واژگان، مضمون‌ها و مفهوم‌های ویژه خود را به‌همراه آورد. نگارنده با بهره‌گیری از چهار تعبیر و واژه که به‌نظر می‌رسد هر کدام معانی ویژه و جداگانه‌ای را القا می‌کنند، قصد طرح فرضیه‌ای را دارد که تاکنون کمتر مطرح شده است: سیال بودن کاربست «پروژه‌های ناتمام» در سیر تحولات تاریخ معاصر ایران سبب شده است وضعیتی پدید آید

که طی آن «انبوه‌های»^۱ از واژگان و مفاهیم، در بی‌تناسبی با همدیگر پدید آیند؛ تلنبار شدن انبوه‌ها به «آنتروپی»^۲ تبدیل شده و همانند زوال و انحطاط گشته است؛ هرزش و کاستی پدیدار شده این استعداد را یافته است که به‌سوی یک فاجعه یا پایان بد در حال حرکت باشیم. اصطلاحاً و در حالتی گرت‌بردارانه آن را «کاتاستروف»^۳ نام نهاده‌ایم.

گفتار نخست - مقدمه نظری

منظور از «پروژه‌های ناتمام» آن است که ایرانیان در هنگام فهم و شناخت شکاف میان عقب‌ماندگی «خودی» و ترقی «دیگری»، مجبور بودند واکنش نشان دهند و بکوشند تا چاله عمیق میان ما و آنها به‌نحوی پر شود. بنابراین ایرانیان از سر بیچارگی سه‌گونه موضع گرفتند: یا به‌شیوه‌ای غرب‌باورانه به پذیرش بی‌قیدوبند و بی‌چون‌وچرای وضع «دیگری» پرداخته؛ به نوعی خودحقیرپندارانه و از باب درمان، خود را در برابر غرب پنداشته و درمان از همو خواستند. این گرایش دربست‌پذیرانه، تفاوتی میان تکنیک و فراتکنیک قائل نبود و به خود/همان دیگری شدن اعتقاد داشت زیرا «خودی» را در حال نفی و هویت درونی را در حال اضمحلال می‌یافت؛ وضعیتی که بر پایه مقبولیت و محبوبیت دیگری و مردودیت و منفوریت خودی شکل یافته است. گروهی دیگر غرب‌پذیرانه تنها به تکنیک گرایش یافتند و معتقد شدند می‌توان ابزار را بدون محتوا گرفت و به‌کار برد. این گروه به شیوه نیکوپندار و شگفت‌زده، در برابر مقوله تکنیک به حیرت درغلطیدند اما هیچ دقت نکردند که مقوله نوسازی از نواندیشی منفک نیست. این گروه بر اثر ناهمپی و بدفهمی، مدخلیت تأثیر و تأثر اندیشه و عمل را بر همدیگر نپذیرفته و معتقد بودند می‌توان با پذیرش تکنیک، «خود» را با «دیگری» همسان کرد.

اما گروه دیگری نیز بودند که افسون غرب را به چشم می‌دیدند اما هر چیز تازه ای را معصوم نمی‌پنداشتند زیرا در دنیای خودی، مقوله‌هایی پسندیده و فراموش‌ناشدنی و در دنیای دیگری نیز پدیده‌های نیکو و از یادنرفتنی می‌یافتند و قادر نبودند از هیچ کدام بگذرند. این گروه، تکنیک را از باب کارآمدی و کارایی، مقبول می‌دانستند ولی تسلیم بی‌قیدوشرط را نفی می‌کردند و به شیوه‌ای استمدادی و استعلاجی معتقد بودند فراتکنیک‌های مدرن

1. Aggregation

2. Entropy

3. Catastrophe

مانند پارلمان، حق رأی، دادگاه، حق داشتن وکیل، وجود متن قانون و غیره - را باید منتقدانه و از باب کمک و درمان پذیرند؛ ولی هم تکنیک و هم فراتکنیک‌های دوره مدرن تنها به شرطی پذیرفتنی است که بر پایه فربهی معتقدات و درون‌مایه‌های «خودی» استوار باشد. گروه سوم مدرن‌سازی را مقبول، مدرن‌گرایی را نامقبول و مدرن‌پذیری را همزاد با تنقید، تلطیف، تلفیق، ترکیب و انتخاب، پذیرفتنی می‌دانستند.

حال هیچ کدام از سه موضع یاد شده را نمی‌توان به طرزی اتمام و اکمال یافته در تاریخ ایران معاصر مشاهده کرد. از یک سو، آن‌ها را پروژه نامیدیم زیرا فرآورده طبیعی یک روند معقول، دیرپا و ذاتی در تاریخ ایران زمین نبوده و محصول برخورد رویاروی با تمدن مدرنی است که ترقی و توسعه همه‌جانبه را به صورت تاریخی، در یک روند و روال منطبق بر واقعیت‌های طبیعی - تاریخی کسب کرده است. ما مجبور و موظف به پرکردن شکاف میان ترقی و عقب‌ماندگی بوده‌ایم. زیرا عباس میرزا از «پیر آمده ژوبر» فرستاده فرانسوی پرسیده بود از ترقی شما چیست و ما چه کنیم که از این فقر و عقب‌ماندگی و ذلت نجات یابیم؛ چون ترقی غربیان نمی‌توانسته است ذاتی ما و از درون‌مایه‌های خودی ما عقب‌ماندگان نشئت گرفته باشد، مجبور بوده‌ایم پذیرای تکنیک پیشرفت و اصول تکنیکی ترقی باشیم؛ بنابراین از همان آغاز دانسته یا نادانسته طرح و نقشه ساختمان ترقی را از دیگران اخذ کرده و به صورت یک پروژه، کلید کترات آن را نیز به دست غربیان داده‌ایم. از دیگر سو، این پروژه‌ها ناتمام هستند زیرا پروژه نوسازی‌های ابزارگرایانه عباس میرزا، امیرکبیر و مشیرالدوله، در انقلاب مشروطیت صورتی مفهومی و فراتکنیک یافت؛ درحالی‌که نوسازی تکنیکی آنان اتمام نیافته بود؛ انقلاب مشروطیت با همه آمال و امیال، اکمال نیافت. از آنجاکه در اروپا مستبدان روشنگر، زمینه‌ساز دموکراتیزه شدن نظام سیاسی و حقوقی شده بودند، انقلاب مشروطیت که بن‌مایه‌ای دموکراتیک و محدودیت‌طلب داشت در یک روند معکوس تاریخی به نوسازی مطلق‌گرایانه شبه‌مدرنی منتج شد که نمی‌توانست نشان دهد آرمان انقلاب مشروطیت اکمال یافته است. دو دهه نوسازی اقتدارگرایانه و بروکراتیک نیز با نهضت ملی شدن نفت که بازگشتی سینوسی به آرمان مشروطیت بود، اتمام نیافت و ناگفته می‌دانیم که کودتای ۲۸ مرداد نیز نشان از عدم اکمال ناسیونالیسم پارلمان‌گرای دکتر مصدق دارد. مدرن‌سازی محمدرضا شاهی نیز با انقلابی مذهبی که داعیه‌های دینی و ضد مدرنیزاسیون داشت، ناقص‌الخلقه و پایان‌نیافته رها شد. جنگ عراق با ایران، تازه‌کاری انقلابیون و زودرس بودن پیروزی کوشندگان انقلابی که فرصت پردازش‌های تئوریک در

باب کیفیت‌های گوناگون نظام نوبنیاد جمهوری اسلامی را از آنان گرفته بود و می‌گرفت، سبب شد دعوای‌های تلفیق‌گرایانه راه سوم نه شرقی نه غربی مبتنی بر اختلاط دین و دموکراسی نیز با کاستی و کژی روبرو گردد و پدیدار نشده، ضعف‌های اساسی خود را نمودار سازد. کاریزمای امام خمینی، پوشاننده کاستی‌های تئوریک و کژی‌های پراتیک بود ولی پس از ارتحال ایشان و در واکنش به خسارات ناشی از جنگ عراق با ایران، اقتصاد و فرهنگ، راه نوسازی مبتنی بر برنامه‌های محافل بین‌المللی را پذیرا شدند و سیاست نیز به ناچار خصلتی اقتدارگرا و بروکراتیک یافت. رخدادهای ترمیدوری انقلاب اسلامی، پی‌آیندوار پدید می‌آمدند و سیاق و سبک مدیریت جامعه کمابیش همانند همان کارویژه‌ها و کردارهایی شده بود که پهلوی اول و دوم بر آن استوار شده بودند. به‌همین دلیل انقلاب اسلامی نیز با وجود تمامیت محتشم و فخیم خود که جایگاهی رفیع در تاریخ معاصر ایران یافته است، اکمال و اتمام نیافت. گمان می‌رفت «دوم خرداد» در معنای مصطلح خود، اتمام و اکمال هم مشروطیت و هم انقلاب اسلامی باشد ولی دوران تاریخی آن نیز کمتر از حد یک دولت مستعجل به‌سر آمد و تنها ردی از خود برجای گذاشت. پروژه‌های ناتمام، سبب گردآمدگی و انبوه شدن بسیاری از واژگان، مفاهیم و مضامین شد که نه تنها در کنار هم ساخت و سازمان‌نیافته بودند بلکه به‌دلیل بن‌مایه‌های فرهنگی و جامعوی^۱ کاملاً متفاوت، استعداد ساخت‌پذیری و سازمان‌یافتگی مجدد را نیز نداشتند. این مضامین و مفاهیم تنها در مجاورت همدیگر بودند؛ کمتر متعامل بودند، سازمان اجتماعی به‌وجود نیاوردند، تماس مستمر میان آنها برقرار نشد و تنها موزاییک‌وار در کنار هم چیده شده بودند^(۲) و توان گفتگوی سازنده را با همدیگر و در میان نمایندگان نمی‌یافتند. انبوه‌ای این چنین سبب می‌شد خصلت‌های کارکردگرایانه به‌وجود نیایند و به کردارها تبدیل نشوند و تلنبار بی‌خاصیت آنها بر روی هم، نوعی آنتروپی را پدید آورد که یک سیستم را فاقد درون‌جوشی و انعطاف‌پذیری می‌کرد، تنها ماندگی و ایزوله شدن را سبب می‌شد و به کاستی کیفیت و افت، تنزل و زوال نظام‌واره‌ای از واژگان و مفاهیم کمتر هم‌پیوند، منجر می‌گشت.

هرزش موجود از یک سو، سبب شده است همگان فکر کنند مشکل کنونی ایران را می‌شناسند؛ درحالی‌که در عمل و در حین تجربه ناشی از شکست‌های هم‌پیوند با پروژه‌های ناتمام، معلوم گشته است کاستی شگفت‌آوری در شناخت ما رخ داده است زیرا به‌وضع خود وقوف نیافته‌ایم. از دیگر سو، هر کس بر گفتارهای خود که مملو از واژگان و مفاهیم

است پای می‌فشرد ولی توان گفتگو با دیگری را ندارد زیرا خودبرترین است و دیگران را حقیر می‌پندارد و اگر بپذیریم که جهش حقیقت از منطق درونی گفتمانی گفتگو پیروی می‌کند، معلوم است توان درک حقیقت را از دست داده‌ایم. همه مفاهیم و مضامین و واژه‌ها، درعین‌حالی که درست و راست‌اند در همان حال توان عملی نجات‌بخشی ندارند و نادرست و ناراست محسوب می‌شوند. چون بن‌مایه‌های فرهنگی ایران زمین اکنون به‌سوی موزاییکی از انواع و اقسام سرچشمه‌ها و ریشه‌ها سوق یافته است و چون نه توان نگاه ایرانی به تجدد و اسلام را در خود سراغ داریم و نه قدرت نگاه غربی به مقوله‌های دینی و ملی را و در برداشت‌ها و فهم‌های دینی، انضباط روش‌شناسانه‌ای نداریم که بتوان با آن به تجدد و ملیت و ایرانی بودن نگاه کرد، سرانجام آن شده است که هر سه نوع فرهنگ در جای خود مقبول به‌نظر آیند ولی در عمل در کنار هم زیست گفتگویی و گفتمانی نمی‌توانند داشته باشند. این وضعیت شبیه به یک فاجعه و یا وجود یک ویژگی کاتاستروفیک به‌معنای تغییر ناگهانی از یک وضع با ثبات به وضعی دیگر است که منجر به پیدایش انحراف عمیق از شرایط نخستین می‌شود.

تا پیش از حمله روس‌ها به ایران در عهد فتح‌علی شاه قاجار، غنودگی ایرانیان در لاک خود دست کم آرامشی را با خود به‌همراه داشت ولی رویارویی با عنصر مدرن که از بخت بد با شکست مفتضحانه نظامی همراه شده بود، ایرانیان را نسل اندر نسل به بهت، گیجی و گم‌شدگی مبتلا ساخت. آزمون‌های پی‌آیندوار تاریخی هم‌زاد با کاستی و ناراستی به‌ویژه با شتاب‌گیری حیرت‌افزای پیشرفت فرنگیان، چالشی بس بزرگ فراهم آورده است؛ زیرا اکنون ایرانی، عنصر ایرانی بودن خود را قابل بازیابی و بازآفرینی نمی‌بیند؛ ظواهر دینی را به‌صورت مناسب صرف به‌جا می‌آورد ولی وجدان خشنود ندارد زیرا درک می‌کند که اکنون لطایف دین و ژرفای پیوند با معبود، مدفون در انواع ظاهرسازی‌هاست؛ غربی هم نیست چون اگرچه ظاهری دموکراتیک به‌خود می‌گیرد ولی چماق فاشیسم را مخفی نگهداشته است. ترقی تکنولوژیک هم که ندارد و سیطره بر خود و جهان را نیز امکان‌پذیر نمی‌داند. خود را در گیرودار دو گسست می‌بیند؛ از یک سو، از گذشته تاریخی خود که مملو از گسیختگی‌های جانکاه و فراوان است، آگاهی ندارد و توان هم‌پیوندی با آن را در خود نمی‌بیند و بی‌گمان نیازی هم به آن در خود احساس نمی‌کند. از دیگر سو، از آینده در هراس است زیرا وضعیت هژمون بر آینده، ناشناخته و بی‌پیوند با تجربه‌های تاریخی پیشینیان اوست و این یک کاتاستروف واقعی است. در این مکتوب، این تعریف را از

گسست نسل‌ها پذیرفته‌ایم: «دور شدن تدریجی دو یا سه نسل پیاپی از یکدیگر از حیث جغرافیایی، عاطفی، فکری و ارزشی وضعیت جدیدی را ایجاد می‌کند که اصطلاحاً گسست نسل‌ها نامیده می‌شود»^(۳) در عین حال، اصطلاح نظم اجتماعی را به‌عنوان نقیض آنتروپی و کاتاستروف پذیرفته‌ایم؛ به این معنا که آرایش «چهار مجموعه شبکه‌دار آرمان‌ها، هنجارها، تعامل‌ها و مواضع اجتماعی»^(۴) را در کنار همدیگر بیانگر وجود ثبات و آرامش در وضعیت عمومی یک اجتماع تلقی کرده‌ایم.

مدرنیزاسیون در دو معنا به کار رفته است: «از یک سو، مجموع رویدادهای علمی، فنی، سیاسی و اجتماعی پدیدار شده در غرب و از دیگر سو، فرایند انتقال مدرنیته غربی به سرزمین‌های غیرغربی را مدرنیزاسیون نام نهاده‌اند.»^(۵) «ایرانیان در برخی زمینه‌ها مانند اقتصاد، معماری، شهرسازی، هنر، سینما، رمان و ادبیات، تکلیف خود را با غرب روشن کرده و آن را کمابیش پذیرفته‌اند؛ ولی در میدان سیاست، مملکت‌داری و در سپهر و حوزه جهاننداری و اجتماع با آن نتوانسته‌اند کنار بیایند»^(۶) شاید یکی از دلایل، کاستی مهمی باشد که در روایت ایرانیان از مدرنیته نهفته است یعنی «روایتی که به شدت اروپامدار و به مدرنیته جوامع پیرامونی و به تجربه مدرن شدن خود بی‌اعتنا شده است»^(۷). به این معنا که چنین گمان رفته است همان تجربه روال‌مند مدرن شدن اروپاییان را می‌توان به صورت قالبی در ایران پیاده کرد. ولی به هر حال دو روایت کلان در شیوه مواجهه ایرانیان نوحوا با غرب وجود داشته است: «باور غرب و تقلید از آن، الهام از غرب و پذیرش مشروط آن»^(۸) اما در زیرمجموعه‌های این دو نوع روایت کلان با خرده روایت‌های گوناگونی برخورد می‌کنیم که هر کس می‌تواند با بخشی از آن یا با تمامیت آن، احساس همدلی یا هم‌زبانی کند.

مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایران را به سه دسته تقسیم می‌کند که یک گروه به تأمل در گذشته، پیروی همه‌جانبه از غرب و اجتناب از هر نوع بدعت‌گذاری در روند تطابق فرهنگی معتقد بود؛ گروه دوم به دفاع از عظمت ایران قبل از اسلام با استعاره از زبان روشنگری، مادی‌گرایی، ملی‌گرایی، دموکراسی، سوسیالیسم و دانش‌گرایی می‌پرداخت و گروه سوم به نوگرایی اسلامی معتقد و در مخالفت با تصاحب همه‌جانبه شرق از سوی غرب هم‌داستان بود.^(۹)

جهاندار امیری از «روشنفکران لیبرال، روشنفکران معتقد به غرب‌گرایی در سایه استبداد، روشنفکران چپ‌گرا، روشنفکران ملی‌گرا و ناسیونالیست و روشنفکران دینی» به‌عنوان انواع گروه‌هایی نام می‌برد که در اندیشه ترقی ایران و جبران فاصله عقب‌ماندگی با غربیان بودند.^(۱۰)

رامین جهاننگلو از «چهار نسل روشنفکران ایرانی» سخن می‌گوید. نسل اول هواداران

مدرنیته ابزاری بودند که چون نومید شدند سعی کردند جامعه قاجاری را از طریق سامان‌مند کردن قدرت‌هایی که گرد تخت پادشاهی و درون دربار بودند، متناسب با امیال و علائق روشنفکرانه خود به آرامی پی‌ریزی کرده و ساخت جدیدی بخشند. نسل دوم، هدف و امید اصلی‌شان آن بود که ساختار جامعه ایرانی را به شیوه‌ای نظام‌مند و جامع، نوسازی و دنیوی کنند و به همین دلیل ملی‌گرایانه، متجددانه و سکولار به‌کمک پادشاهی مطلقه نوساز رضاشاهی شتابان آمدند. نسل سوم، روشنفکران ایرانی، بر بومی‌گرایی فرهنگ کهن و ایدئولوژیک کردن حیات فرهنگی در مقابل تجددگرایی جامع و عام نسل دوم تکیه کردند و مدرنیته ایدئولوژیک خود را تبدیل به نقادی آتشین از غرب‌گرایی نمودند. نسل چهارم، روشنفکران گفت‌وگویی هستند که «دیگری» را دشمن محسوب نمی‌کنند و تنها به‌عنوان یک شخص و یک وجود مورد شناسایی قرار می‌دهند.^(۱۱)

همه این گرایش‌ها محصول «مدرن‌سازی ایران قرن نوزدهم بود که بر فرایند ترجمه تکیه داشت و این ترجمه به‌معنای بازآفرینی نهادها و سنت‌هایی بود که در غرب کارکردهای واقعی خود را نشان داده بودند»^(۱۲) و اکنون هر عقل سلیمی در گام‌های آغازین چنین تصور می‌کرد که اگر به ترجمان و پارسی‌گردانی همان تکنیک‌ها پرداخته شود، ایرانی نیز همانند غربی خواهد شد و به همان ترقی و پیشرفت دست خواهد یازید. از همان گام نخست چون تقلیدگرایانه و پروژه‌وار به روند ترقی و توسعه نگاه کردیم، کامیاب نشدیم و هیچ پروژه‌ای تمام نشده، دست به ساخت و ساز پروژه دیگر زدیم. تقابل غرب مدرن مرفقی با ایران عقب‌افتاده از کاروان پیشرفت که گمان می‌کرد پای در سنت زایا دارد اما چند صباحی بود که توان زایایی و آفرینش فکری خود را از دست داده بود و تنها در تقابل با فرنگی مدرن مرفقی عقب‌ماندگی خود را دریافت، سبب شد نسل‌های گوناگون ایرانی هم از حیث «بیولوژیک، زیستی و تقویمی و هم از حیث فرهنگ اجتماعی»^(۱۳) الگوی دیگران را برتر بدانند و دست‌کم بدون درنگ به‌نحوی بدبینانه از گذشته تاریخی خود نوعی گسیختگی کامل پیدا کنند.

گفتار دوم - نگاه تاریخی

در پیدایش انقلاب مشروطیت، روشنفکران از این جهت اقتدار یافتند که مبادی و غایاتشان محصول برخورد جامعه سنتی و عقب‌مانده ایران با مدنیت مغرب زمین بود و گرنه خود، فیلسوف و نقاد نبوده و عمدتاً الگویی برای تبعیت یافته بودند. هم آنان واژگان و مضامینی

چون آزادی، قانون‌گرایی، حکومت قانونی، محدودیت قدرت سیاسی، ترقی، پیشرفت، مساوات و عدالت‌خواهی را سرلوحه ادبیات سیاسی آن روز ایران قرار دادند ولی تناقض اساسی تجدد که منجر به اتمام‌نیافتگی و شکست آن شد، عبارت از یکسان‌پنداری دین و مشروطه‌خواهی بود؛ توهمی که مدعی بود اساس مدنیت غربی یعنی مشروطیت و حتی دموکراسی در معنای عام آن از اسلام برگرفته و اخذ شده است و اساس آن مبتنی بر حقایق اسلامی است.

«مشروطیت و نظامی که همه درخشش و اهمیتش و در اصل و اساسش از همان جایی آغاز شده بود که کار دین از سیاست جدا می‌شد و هستی‌اش از جدایی کامل دین و سیاست مایه می‌گرفت»^(۱۴). گرچه از همان آغاز «گرایشی یوتویپایی و آرمان‌شهرخواهانه»^(۱۵) نیز بر مشروطه‌خواهی سایه افکنده بود ولی بنیان جنبش مشروطه‌خواهی ایران استوار نبوده است زیرا مشروطه‌خواهی در شرایطی آغاز شد که در سه سده از مرگ واپسین نماینده اندیشه فلسفی در ایران می‌گذشت و این سنت به‌طورکلی زندگی و زاینده‌گی خود را از دست داده و به اندیشه‌ای خلاف زمان و کالبدی بی‌جان تبدیل شده بود و به همین سبب نمی‌توانست شالوده استوار مشروطه‌خواهی باشد. «اندیشه فلسفی ایرانی به تدریج توان تدوین مقولات و مفاهیم اساسی اندیشه عقلی درباره جامعه، سیاست و تاریخ را از دست داد»^(۱۶) در سنت ایرانی جایی برای طرح پرسش‌هایی چون ماهیت مدینه انسانی، سرشت روابط و مناسبات مدنی و سیاسی و مفاهیمی چون مصلحت عمومی، نظام حکومتی مطلوب و تحلیل نظام‌های نامطلوب و قدرت سیاسی وجود نداشت. فقدان پشتوانه‌ای از اندیشه عقلی و سرشار از روح زمان، مشروطه‌خواهی را به بن‌بست کشاند و شکست داد.

پروژه مشروطه‌خواهی تداوم تاریخی نیافت و در عهد محمدعلی شاه و احمد شاه، کج‌دارومریز به بن‌بست افکنده شد تا در مغلوبیتی شگفت‌آور و تاریخی، نوسازی اقتدار‌گرایانه مطلق‌گرای مدرن رضاشاهی به محصول غیرطبیعی و درونی شکست آرمان‌های مشروطه‌خواهی مبدل گشت. «نوسازی رضاشاهی مبتنی بر سه نوع اصلاح اقتصادی، اداری و اجتماعی بود»^(۱۷) و همگی در واکنش به اوضاع اسفباری بود که بر جامعه ایران در طی نزدیک به پانزده سال پس از پیروزی مشروطیت سایه افکنده بود. دولت‌گرایی بناپارت‌گونه رضاشاهی تنها به قصد تأمین امنیت برقرار شده بود ولی آرام آرام ناسیونالیسم سکولار مستبدانه وی طبقه متوسط شهری مذهب‌گریزی را پروراند که «به اهداف نوسازانه یک دیکتاتور نیکخواه»^(۱۸) کمک‌های فراوان می‌نمود. تمامی طبقات

اجتماعی از بس از فقدان امنیت همه‌جانبه در رنج و عذاب بودند تفکر را وا گذاشته، خود به ابزار توسعه مبدل شدند. اصلاحات رضاشاهی بر مبنای ملی‌گرایی ایرانی بازآفریننده مجد و عظمت ایران پیش از اسلام پی‌ریزی شد. قدرت مرکزگرای روحانیون، روشنفکران و زمینداران را سرکوب کرد و به کمک مثلث دربار، ارتش و یک بروکراسی تمرکزگرا، اصلاحات از بالای خود را که هم می‌توانست نشانگر شکست مشروطه و هم علامت کامیابی نمادین آن باشد، به‌منصه ظهور رساند. واژگان و مفاهیمی چون جدایی دین از سیاست، ایجاد ارتش منضبط، بروکراسی کارآمد، پایان دادن به امتیازات اقتصادی، صنعتی کردن کشور، جایگزین کردن سرمایه داخلی به‌جای سرمایه خارجی، تبدیل کردن چادرنشینان به کشاورز، نظام مترقی مالیات بر درآمد، ایجاد تسهیلات آموزشی برای همگان از جمله زنان و ترویج زبان فارسی و «گریز از موقعیت‌گرایی و محلی‌گرایی»^(۱۹) به انبان واژگان اضافه شد. الگویی جدید از خودکامگی که در آن آزادی و دموکراسی - آرمان‌های انقلاب مشروطیت - هیچ جایی نداشت، سکه رایج شد، پهلوی‌گرایی ترویج یافت، ضدیت با اسلام - به‌منزله دینی که بر سرزمین کوروش و داریوش تحمیل شده است - شدت یافت و احیای اسطوره‌های ایرانی سرلوحه کار قرار گرفت. باستان‌گرایی، ناسیونالیسم و اخذ تمدن غربی، پایه‌های مشروعیت بخش پهلوی اول تلقی می‌شدند.

با وقوع جنگ جهانی دوم و پس از حمله آلمان به شوروی، ایران با وجود اعلام بی‌طرفی، محل تاخت‌وتاز نیروهای متفق شد و پروژه ناتمام دولت قوی نیکخواه، جای خود را به پادشاهی جوان داد که تجربه و پیشینه‌ای از زمامداری نداشت و فرصت برای عرض اندام نخبگان گوناگون فراهم آمد. ایدئولوژی چپ با واژگان مساوات در ثروت، محدودیت مالکیت، رفع امتیازات، تأمین حقوق اجتماعی کارگران، عدالت اجتماعی و سوسیال دموکراسی از یک سو، بر فضای اندیشه‌ای ایران آغاز دوران پهلوی دوم چیره شد و از دیگر سو، ناسیونالیست‌های ملی‌گرا با گزینش صریح لیبرالیسم دموکراتیک و انتخاب پوشیده سکولاریسم، هم خواهان محدودیت قدرت پادشاه شدند و هم کار خود را نوعی اتمام و اکمال مشروطیت می‌پنداشتند. نضج مبارزات پارلمانی و حزبی در نبود یک پادشاه مستبد فضا را برای ترویج آرا و اندیشه‌های مبتنی بر ترویج دموکراسی پارلمانی فراهم کرد ولی کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، نقطه پایانی بود بر پروژه‌ای که قصدش بازسازی آرمان‌های انقلاب مشروطیت در فضای جنگ سرد پس از پایان جنگ جهانی بود. حزب توده با طرح ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم ایرانی، حمایت‌های پرشور یافت و «دکتر مصدق با وجهه

کاریزماتیک خود توانست عامل اتصال پان‌اسلامیست‌ها، پان‌ایرانیست‌ها و مارکسیست‌ها شود»^(۲۰) پروژه‌ای که به سرعت شکست خورد.

پس از کودتا دو گفتمان حکومتی و انقلابی در تقابل با یکدیگر رشد کردند. «گفتمان حکومتی با اصلاحات ارضی»^(۲۱) که قصد داشت زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حمایت از رژیم سیاسی رو به صعود را از میان دهقانان جستجو کند، مضامین برابری‌خواهانه و عدالت‌جویانه اقتصادی بسیاری را به انبوهه واژگان و مفاهیم موجود افزود. ولی چون حمایت سیاسی را بدون فضای دموکراتیک می‌خواستند رژیم پهلوی دوم نیز با ابتنای بر تکنوکرات‌های جوان، ارتش قوی، دربار فرمانبردار و بروکراسی منضبط به قبض فضای سیاسی پرداخت و نیروهای برآمده از فضای انقلاب سفید را که به‌تازگی شیوه‌ها و راه‌های مشارکت‌جویی را فرا گرفته بودند به یأس و نومیدی کشاند. نوعی اغتشاش فکری ناشی از انبوهه تلنبار شده پروژه‌های ناتمام بر همدیگر پدیدار شده بود. همه دست به دست داده بودند تا بحران را نینند، آن را در حجاب کرده و با گلاب شستشویش داده بودند و بر آن ورد می‌خواندند؛ حال هر کس به سبک و سیاق خود. «آل احمد به نوعی، طبری به نوعی، احسان نراقی به نوعی و آسیا در برابر غرب شایگان به نوعی. هیچ یک به بحران نمی‌رسیدند و پرسشی برای طرح کردن نداشتند»^(۲۲).

محمد رضا پهلوی راه پدرش را در زمامداری ادامه می‌داد با این تفاوت که در فضای جنگ سرد موجود در نظام بین‌المللی با تکیه بر حمایت آمریکا، برنامه‌های نوسازانه خود را پیش می‌برد. نوسازی بسیار پرشتاب وی که ماهیت و درون‌مایه‌ای غرب‌گرایانه داشت سبب شد یک گفتمان انقلابی غرب ستیز ضد رژیم پادشاهی پدیدار شود که طیفی از انقلابیون مارکسیست تا افراطیون اسلام‌گرا را شامل می‌شد. به تعبیر محسن میلانی، «بیدارسازی فرهنگی شادمان، آل احمد، بازرگان و شریعتی»^(۲۳) سبب‌ساز پیدایش فضای پرستیژی شد که آرام آرام با رهبری مرجعی مشخص به نام آیت‌... خمینی، فرصت تنفس را از رژیم پهلوی سلب می‌کرد. به راستی با آن «قدرت شگفت‌انگیز تلفیق عقاید به غایت متناقض توسط دکتر شریعتی»^(۲۴) که «یار آیت‌... خمینی»^(۲۵) شناخته می‌شد «بسیجی ایدئولوژیک مبتنی بر گفتمان شیعی»^(۲۶) علیه شاه صورت پذیرفت که کمابیش مورد قبول همگانی نخبگان ضد رژیم قرار گرفت. نظریه سیاسی رهبری متعهد نزد شریعتی، «کمک فراوانی به امامت امت توسط یک ولی فقیه می‌نمود»^(۲۷) و آرام آرام نوعی «حیثیت‌اندیشگی به تفکرات شریعتی به‌عنوان معلم انقلاب می‌بخشید.»^(۲۸) «ایدئولوژی نوپیدای شیعی به انتقال آگاهی سیاسی»

برای صف‌آرایی، نقد ترتیبات اجتماعی موجود، طرح مجموعه جدیدی از ارزش‌ها، طرح جامعه مطلوب، ارائه برنامه‌های عملی، تأکید بر تعهد به اقدام و ایجاد روحیه فداکاری، ایثار، صبر و شکیبایی انقلابی می‌پرداخت»^(۲۹) و در واکنشی درازآهنگ به تاریخ ایران زمین، باز زنده سازی ارزش‌های دینی و مذهبی و نیز ستیز با آنچه خرافه یا مدرن شدن می‌نامید، را قصد داشت.

روشنفکری دینی نوپیدا در جستجوی راه سومی بود که سرشت و سرنوشتی به‌جز سوسیالیسم، لیبرالیسم، کاپیتالیسم و کمونیزم داشته باشد و در این راه مدعی بود که اسلام خود به‌تنهایی دین جامع و کاملی است. می‌توان این نکته را پذیرفت که انقلاب اسلامی «ده‌ها سال را در چند سال فشرده کرد و انواع مباحث را وارد کرد و به انقطاع دامن زد.»^(۳۰)

ایدئولوژی بسیج توده‌ای در انقلاب ایران به نیازهای روحی و روانی انبوه‌های جابه‌جا شده مردم پاسخ می‌داد که در نتیجه دگرگونی‌های اقتصادی- اجتماعی شبه‌غربی، توسعه ناموزون دهه‌های چهل و پنجاه (ه.ش) اصلاحات ارضی، صنعتی شدن سریع، درآمد نفتی فوران یافته با مهاجرت‌های وسیع و بی‌شکل از روستا به شهر، آماده هرگونه تحول شده بودند. به‌ویژه آنکه در چنین فضایی حرکت و نهضتی پدید آمده بود که جامعه‌ای نوین و آرمانی را نیز وعده می‌داد. این ایدئولوژی که از حمایت اتحاد انقلابیون با فرهنگ‌های سیاسی گوناگون پدید آمده بود، این اجازه را به پدیداری آمیزه‌ای فعال و گسترده از ملی‌گرایی، طرفداری از عدالت اجتماعی و قوه مذهبی می‌داد تا راه برای اتحاد طبقات چندقلم در انقلاب اسلامی فراهم آید؛ دستگامی چندوجهی از ذائقه‌های متفاوت ایدئولوژیک که هم غرب‌ستیز بود، هم به اسلامی‌کردن جامعه می‌اندیشید؛ هم بر مسائل اخلاقی و فرهنگی تأکید می‌کرد، هم وجوه مبارزه‌جویانه علیه استبداد را در خود می‌پروراند؛ هم بر عناصر جامعه‌گرایانه و عدالت‌جویانه اصرار می‌ورزید و هم خود را نیازمند رهبری می‌دانست.

مشروعیت آموزه‌ای و سیاسی انقلاب اسلامی ایران دست کم مبتنی بر سه دوره و رده ذاتاً متفاوت اما به‌لحاظ سازمانی هم‌پیوند بود. در این معنا نیروی اپوزیسیون در ایران هم واجد ایدئولوژی‌های مشخصاً سکولار بود، هم به اسلام ولایتی و فقه‌گامی می‌اندیشید و هم به ایدئولوژی‌هایی وابسته شده بود که بازتفسیرهایی مذهبی از عنصرهای چپ‌روانه و نیز تعبیری چپ‌گرایانه از عناصر مذهبی ارائه می‌کردند. صفت اسلامی انقلاب ایران نیز دقیقاً به حالتی برمی‌گشت که در آن دین اسلام به مدد مقوله‌های نوین و استقرایی، از حالت فرهنگ صرف به حالت اسلام ایدئولوژیک تغییر چهره داده بود؛ چهره‌ای که در آن باورها و

پندارهای دینی، شکلی حرکت‌آفرین می‌یابند و عناصر و تعاریفی تعبیه می‌شوند که همگی انقلابی و برانگیزاننده‌اند و نوعی پیکره‌اندیشگی و یوتوپایی از تلقی‌های یک دین مبارزه‌جو و ستیزه‌جو طراحی می‌شود؛ به‌ویژه در روند درازآهنگ انقلاب اسلامی ایران همزیستی‌های متعددی میان مفاهیمی که بعضاً از حیث بن‌مایه و درون‌مایه با همدیگر متفاوتند، پدید آمد. تمامی خواسته‌های مبارزه‌جویانه با این تعبیر استعلایی که اسلام واجد عناصر سوسیالیسم، دموکراسی و ناسیونالیسم است در دکترین امامت خلاصه شد. این هم‌پوشانی سرانجام نقطه ضعف و قوت همزادانه دستگاه تئوریک انقلاب اسلامی شد زیرا در سایه شمول و جامعیت می‌توانست به پیروزی زود هنگام دست یابد ولی به واسطه تأسیس، اندیشه تألیفی و تلفیقی، قدرت دراندازی یک نظریه نظام سیاسی مستقلانه را در خود نمی‌یافت.

چترسازان ایدئولوژیک انقلاب ایران توانستند با مهارت تمام، برخی جنبه‌های دموکراسی اجتماعی غرب را با تشیع بیامیزند و آموزه‌های مارکسیستی را نیز بر آن بیفزایند. پیدایی جریان‌های التقاطی اصلاح‌طلب و رادیکال که یا از یک سو به تلفیق اسلام و دموکراسی و ارائه طرح دموکراسی اسلامی می‌پرداختند و یا از دیگر سو، به تفسیر انقلابی و دیالکتیکی دین با توسل به اصول مبارزه‌جویانه و انقلابی اسلام خود را سرگرم می‌نمودند و سعی در برقراری آشتی میان اسلام و مارکسیسم داشتند، همگی حکایت از آن داشت که انقلابیون برای چاره‌سازی و زمینه‌پروری، خود را به تلفیق‌گرایی‌های ساده‌انگارانه ایدئولوژیک برای تسهیل مسیر و شکل مبارزه دل‌مشغول داشته‌اند. پیروزی انقلاب اسلامی اتمام پروژه اکمال نیافته مدرن‌سازی بروکراتیک و سکولاریسم ناسیونالیستی محمدرضا شاهی بود ولی در گفتمان انقلابی ضد نظام سلطنتی به قدری غلوه‌های ایدئولوژیک و اغراق‌های یوتوپیک صورت گرفت که سبلی از واژگان و مضامین را وارد پروسه اندیشگی ایرانیان کرد، مفاهیمی که همگی از پیش وجود داشتند ولی صورت کامل عملیاتی شدن به خود نگرفته و اکنون نه سیرت بلکه چهره‌ای تازه یافته بودند. با وقوع انقلاب اسلامی، نظامی تازه‌بنیاد بر کشور حاکم شد که به طرز طبیعی با حکومت‌گری چیره‌مندانه روحانیون و اسلام‌خواهان همراه شده بود. همان‌گونه که جمهوری را «اسلامی» می‌خواستند «جامعه، دانشگاه، اقتصاد، آموزش و پرورش و تمامی شئون دیگر جامعه را نیز اسلامی شده، خواهان بودند.»^(۳۱)

اما آرام آرام چالش‌های فکری اسلام‌گرایان چیره بر ساختار حکومت، پدیدار می‌شد و «تازه‌کاری فقه و شرعیات در امر زمامداری»^(۳۲) نخبگان را وادار به تأمل و تفکرهای

آسیب‌شناسانه می‌کرد. با جمهوری اسلامی، روحانیت «از جلوداری نهضت به محافظ نظام تغییر وضعیت داد و در معرض نقد و داوری نشست».^(۳۳) عبدالکریم سروش با نظریه «قبضه و بسط تئوریک شریعت»^(۳۴) به آسیب‌شناسی حکومت دموکراتیک دینی پرداخت و در مقام یک دیندار مدرن همچنان در این آرزو ماند که بتواند نظریه‌ای برای دموکراتیک کردن دین و تولید حکومت مبتنی بر دموکراسی دینی فراهم آورد. تعارضات چنان بود که آن تلقی ابتدای وقوع انقلاب اسلامی که اسلام دین جامع و مانعی است و از آدم تا خاتم برای همه چیز و همه کس برنامه دارد، آرام آرام جای خود را به تعبیر دیگری می‌داد که مدعی بود «اصولاً نه تنها دین اسلام بلکه هیچ دینی روشی برای نوع و شیوه حکومت‌گری و زمامداری توصیه نمی‌کند».^(۳۵) سلحشوران انقلابی یوتویپاگرای هوادار بازگشت به خلوص دینی، در صدر اسلام که نماینده سترگی همچون محمدرضا حکیمی داشته است و همچنان دارد، هیچ ابایی از آن نداشتند که ناکامی‌های تئوریک-پراتیک جمهوری اسلامی را به پای دین نویسند و به طنز و طعنه مدعی شوند که این حکومت صورت و سیرتی دینی ندارد:

«سال‌هایی که هنوز فساد و ظلم، ضعف فراگیر مدیریت، ویرانی دستگاه قضایی، سقوط اخلاقی برخی جوانان، نفوذ افکار بیگانگان، فساد وحشتناک بازار اسلامی، دیکتاتوری مال و ثروت و فاصله‌های جهمی در زندگی‌ها تا این اندازه غیرقابل تصور پدید نیامده بود و قلّه‌های ثروت در برابر درّه فقر دیده نمی‌شد و حرکت جامعه به سوی تشکیل نظام عامل بالعدل و جامعه قائم بالقسط به احتمال می‌توانست مورد اندکی امید باشد. اما امروز همین اندازه جای این سخن مانده است که آگاهان بگویند و وظیفه است که بگویند نه انقلاب این است و نه اسلام انقلابی این؛ تا هم دشمن نتواند واقعیات موجود را اسلام معرفی کند... و هم دوست نتواند واقعیات موجود را توجیهی برای سرخوردگی از اسلام بداند».^(۳۶)

هژمونی کاریزماتیک/مام‌خمینی فرصتی برای برملا شدن کاستی‌های نظام نوپنیا د جمهوری اسلامی فراهم نیاورد. ولی بدون درنگ پس از ارتحال ایشان و در پاسخ به نیاز کشور به بازسازی و سازندگی، اوضاع عمومی کشور از جنبه‌های گوناگون مورد تغییر و تحول قرار گرفت و گفتمانی از نوسازی در کشور رواج یافت که پیشاپیش در زمان پهلوی دوم روایت بالنسبه دقیق‌تر و منسجم‌تری از آن رایج بود؛ به‌ویژه آنکه همسویی ایران دوران محمدرضا شاهی با حامی قدرتمندی به نام آمریکا، میزان کامیابی آن نوسازی‌ها را بیشتر می‌نمود. «گفتمان ترقی مبتنی بر تعالی و تکامل جای خود را به ترقی مبتنی بر توسعه داد»^(۳۷) که مشحون از واژه پردازی‌های مدرن‌گرا و اختصاصاً دموکراسی‌ساز بود. اسلام فقاهتی و

مدیریت مبتنی بر فقاہت مورد نقد قرار گرفت؛ تنها به آن دلیل که خود تبدیل به ضددین شده و مصنوعات از قبیل «مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی» را با تمامی تناقض‌هایش فراهم آورده است.^(۳۸) حکومت دینی مورد نقد و بررسی قرار گرفت و گفته شد از یک سو، باید اثبات گردد که آیا اصلاً اسلام نظریه حکومت دارد؟ آیا حکومت دینی می‌تواند دموکراتیک هم باشد؟ و از دیگر سو، «گفته شد تجربه تاریخی در مورد شکل حکومت مدنظر اسلام چه روایت‌هایی دارد؟»^(۳۹) روشنفکری دینی که بنیاد انقلاب اسلامی را افکنده بود اکنون در ورطه شک و ابهام افتاده زیرا گمان عده‌ای بر این است که «دین نوعی تعیین و تعیین‌ایمانی است و این توان را در خود نمی‌بیند که هم‌نشین روشن‌اندیشی ضد جزم‌گرا باشد».^(۴۰)

دوم خرداد ۱۳۷۶ با طرح واژه‌ها و مفاهیمی چون دموکراتیزه کردن جامعه، توسعه سیاسی، شایسته‌سالاری، شفافیت، پاسخ‌گویی، جامعه مدنی و حقوق شهروندی، باز بر پایه یک روایت، سرگرم اکمال و اتمام مشروطیت و جمهوری اسلامی شد ولی برای مثال با طرح مفاهیمی چون مردم‌سالاری دینی و جامعه مدنی اسلامی به سرعت توان پیاده‌سازی خود را از دست داد و به محاق رفت. گرچه از یک فضای بیرونی و با استعاره از شرق‌شناسی /دو‌درد سعید می‌توان «نیم‌نگاهی پست مدرن به مقوله جامعه مدنی اسلامی داشت»^(۴۱) ولی تجربه پایان‌نیافته جامعه مدنی و دموکراسی در ایران که از نظر تاریخی پدید آمده، مانع دستیابی نظری و عملی به هر دو مفهوم دموکراسی و دموکراسی دینی شده است؛ زیرا منطق گفتگویی بر آن دو مفهوم حاکم نیست و هواداران‌شان نیز با مطلق‌انگاری تام و تمام، توان پستوانه‌دار تاریخی مباحثه را در خود نمی‌یابند؛ نتیجه آن شده است که ما هر دو مفهوم را از دست داده و امکان بازسازی عقلانی آن دو را در خود نیافته‌ایم؛ گرچه می‌توان ضعف مدل جمهوری اسلامی را به «رفتارهای فاشیستی عده‌ای تقلیل داد»^(۴۲) ولی ضعف بنیان‌تئوریک تلفیق‌های ناموجه میان مقولات دینی و دنیوی - به‌عنوان نمونه دموکراسی‌سازی - کمتر به عملکرد عده‌ای نسبتاً معدود بازگشت می‌کند.

پروژه دوم خرداد می‌خواست نیازمندی‌های تاریخی ایرانیان را با توجه به فناوری‌های امروزی «دموکراسی جهان‌وطن، حقوق بشر جهانی، دموکراسی دیجیتالی، جهانی‌شدن و شهروند جهانی»^(۴۳) پاسخ دهد ولی سرعت بسیار زیاد انتشار اطلاعات، حجم باور نکردنی اطلاعات و آگاهی‌ها، مفهوم گسترش‌یابنده جامعه اطلاعاتی با رشد فزاینده و روند رو به افزایش جهانی‌شدن که درون‌مایه و ماهیتی غرب‌گرایانه دارد، سبب شد خصلت‌های سکولار و لاییک شعارهای دوم خرداد بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

مقاومت‌های اقتدارگرایانه، ویژگی‌های نسل سوم ایرانیان را نادیده می‌گرفت؛ «نسلی که غیرفلسفی، غیرایدئولوژیک، علاقه‌مند به جهان بیرون از ایران، علاقه‌مند به زندگی غیرسیاسی، متمایل به دین اخلاق‌گرا، علاقه‌مند به نمادهای هنری و فرهنگی ایرانی، متکی به توانایی‌ها و درآمدهای خود، توانا، بیشتر متوجه به کار جمعی با خصلت دموکراتیک، متوجه ابعاد زیبایی‌شناسانه زندگی بود و آمادگی قابل توجه‌ای برای یادگیری از سایر ملت‌ها، تفکر واقع‌بینانه و کاربردی در زندگی داشت.»^(۴۴) نسل سوم نه انقلابی آرمان‌گرا و نه رزم‌آور یوتوپیک است، کاملاً زمینی است و به اهداف آسمانی و آخرتی غیرقابل دسترس فکر نمی‌کند. بنابراین از نسل‌های پیش از خود گسسته است و به تفرد رسیده و از درون تفرد، راهی به بیرون می‌یابد. اکنون ایرانیان تعامل بیشتری با نظام بین‌الملل یافته‌اند و به مفهوم‌ها و واژه‌های مرتبط با زیست سپهر جهان بیشتر می‌اندیشند و از طریق ابزارها و تکنیک‌ها بیشتر در تعامل با جهان خارج هستند ولی چون ماهیت فرهنگی درونی ما قابلیت بازآفرینی به زبان روز را در خود نیافته، نسل سوم بیشتر به مصرف کالای فرهنگی و غیرفرهنگی آماده و تمهیدشده، وابسته و دل‌بسته گشته است.

گفتار سوم - دستاورد نظری

عدم انتقال سرمایه‌های فرهنگی و شروع مجدد از صفر، از بزرگترین دشواری‌هایی است که اکنون جامعه ما بدان گرفتار آمده است. اگر بپذیریم ارزش‌ها و هنجارها، جهت‌دهنده رفتار و استانداردهای رفتاری‌اند، دقت در رفتار کسانی که موضوع بحث شکاف و گسست نسلی هستند، این نکته مهم را نشان می‌دهد که هرگاه ارزش‌های میان‌نسلی، با هم متفاوت شوند و قابلیت ترجمه به یکدیگر و مطابقت بر همدیگر را از دست بدهند، نسل جدید دیگر نمی‌تواند با ارزش‌های نسل پیشین، خود را جامعه‌پذیر کند. از بین رفتن وحدت ارزشی، عدم وجود اشتراک در تجربه‌های دینی و فرهنگی، افت ارزش‌های قدیم، تنوع ارزش‌های بعضاً متناقض، شالوده‌شکنی جوان در مواجهه با پیران نگهبان فرهنگ گذشته، از یک سو سبب فراهم آمدن فرصت‌های بیشتر در گزینش و انتخاب ارزش‌ها و هنجارهای متفاوت شده و از دیگر سو سبب گسسته است فضایی پدید آید که در آن فرد از پذیرش مجموعه ارزش‌های رایج در اجتماع به طرزی عمدی استنکاف کند زیرا می‌بیند که از وضعیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشور به نحوی مدرن بحث می‌شود ولی در پیاده‌سازی همان برنامه‌ها و هدف‌ها آن قدر تشقت پدید آمده است که نمی‌توان تکلیف آنها را در چالش

سنت و مدرنیته به نحوی واضح، روشن ساخت. بنابراین آشفتگی میان تقاضاها و امکان‌ها سبب می‌شود که نسل جدید، ارتباط کلامی خود را با نسل پیشین کاهش دهد، فصل‌های مشترک عاطفی میان نسلی تقلیل یابد، از تعهد به فرهنگ خودی کاسته شود و اختلال در فرایند همانند سازی پدید آید. این همه، سبب‌ساز نابردباری نسل کنونی، نسبت به نسل‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای پیشین می‌گردد و نوعی فراموشی عمده‌ی را پدید می‌آورد.

زمانی در ایران، برخی مقوله‌ها در کنار همدیگر، همزیستی در عین عدم تداخل، داشتند مانند آنکه نظام پادشاهی، فرهنگ سنتی دینی و اقتصاد تجاری به نوعی ظریف از همدیگر پشتیبانی غیرعامدانه و ناآگاهانه می‌کردند، ولی پاسخگویی حکومت، صنعتی شدن، تحزب، شهروندی، فناوری جدید و شهرنشینی نمی‌تواند به طرز دقیق و مداخله‌جویانه در کنار عناصری چون التزام به وحی، اعتقادهای نص‌گرایانه، باورهای حداکثرگرایانه در دین، بدبینی نسبت به تجدد و امتزاج و اختلاط تام‌القوای دین و سیاست بنشینند. در یک مجموعه بزرگ‌تر، جوان ایرانی امروزه در میان مجموعه‌ای از مفاهیم و واژه‌ها که به اقتضای تاریخ دیرپای کشور هر کدام نمایندگانی قوی در فرهنگ ایران‌زمین دارند، به دام افتاده و توان گسست از بن‌مایه‌های تناقض‌آمیز را نیافته است. بازگشت به دوران پرفخامت ایران پیش از اسلام و کناره‌گیری از دعوای بی‌پایان دینی، بازگشت به فرهنگ اسلامی - ملی و پرکشودن به حوزه تمدنی و فرهنگی مدرن و تلطیف بن‌مایه‌های خودی، امروزه به مثابه جریان‌های پر قدرتی هستند که تعیین نکردن نسبت میان آنها از یک سو، کشور ما را در هروله‌ای مدام میان نامکشوف‌ها و مجهول‌ها خواهد انداخت و از دیگر سو، به نسل جدید تعیین نخواهد بخشید و آنان را سست خواهد کرد.

پارادایم‌های فکری ایرانیان و توالی تاریخی آنها و نیز «ویژگی‌های سنت‌گرایان، تجدد گرایان و روشن‌فکران دینی»^(۴۵) و فرازونشیب آنها نشان می‌دهد که از یک سو، تقلیدگرایانه وارد عرصه تعامل با غرب مدرن شده‌ایم و از دیگر سو، توان برخی کارها را از دست داده‌ایم. «اصولاً ملت‌هایی که شلوغ هستند نمی‌توانند سیستم درست کنند. برای اینکه از یک شلوغی به شلوغی دیگر می‌روند. سیستم درست کردن ثبات فکری و ثبات فکری نقد دائمی می‌خواهد تا یک کشور سیستم درست کند. ما از اینکه سینوسی رفتار کنیم و کسی متوجه کارهای ما نشود لذت می‌بریم.»^(۴۶) ثبات و توسعه و پیشرفت نیاز به «صراحت، اجماع نظر و آرامش اجتماعی»^(۴۷) دارد و نمی‌توان با تعویض‌های مکرر پروژه‌هایی که ناتمام رها می‌شوند انتظار داشت که از یک سو به ثبات رسید و از دیگر سو فاصله و شکاف میان عقب‌ماندگی

و پیشرفت را پُر کرد. اگر فرهنگ را کلیت درهم تافته‌ای از دانش، دین، هنر، قانون، آداب و رسوم، اخلاقیات و هرگونه توانایی آدمیان عضو یک اجتماع تلقی کنیم و سپس بپذیریم که ایرانیان «به دلیل موقعیت چهارراهی و تحمل رخدادهای تاریخی، خصلتی سه‌فرهنگی یافته‌اند.»^(۴۸) باید پرسید اکنون ایرانیان میان توابع گوناگون سه فرهنگ واقعاً موجود باید چه ترکیبی را برگزینند؟ آیا به‌طور ساده جمع می‌شوند یا درهم ضرب می‌گردند؟ یا نه تابع فرهنگ ایرانی با تابع فرهنگ غربی جمع و مجموع از تابع فرهنگ اسلامی و ایرانی تفریق می‌شوند؟ یا نه، تابع فرهنگ اسلامی - ایرانی از مجموع تابع فرهنگ ملی و غربی کم می‌شود؟ کنار گذاشتن اسلام و بهره‌گیری از فرهنگ غربی و یا فرهنگ ایران پیش از اسلام، راه رشد و ترقی است؟ یا بازگشت به فرهنگ اسلامی - ملی و خویشتن خویش؟ کدام یک راه رشد و ترقی را نشان می‌دهند و چه پاسخی در مورد خصائل واقعاً موجود فرهنگ‌های دیگر می‌دهند؟ آیا نشان دادن حقیقت دین به‌جای شریعت فقیهانه، راه تعامل ما را با فرهنگ غرب و فرهنگ اسلامی - ملی مان باز می‌کند و اصلاً چگونه می‌توان به گوهر دین دست یافت؛ بدون آنکه تصور کنیم خود امر دین تاریخی، یک مورد فرهنگی است؟ بنابراین مشکل در این است که گوهر دین را با کدام فرهنگ از سه فرهنگ واقعاً موجود می‌توان شناخت و آیا محصول هر سه نوع شناخت یکی است؟

خلط آسیب‌شناسانه مفاهیم و تقلیل و تحول بدون معیار و سنجه آنها با همدیگر، سبب تهی شدن مفاهیم از مضمون خواهد شد و مشکل افتراق نسل‌ها را دو چندان می‌کند زیرا ما دیگر قادر به درک هیچ چیز نخواهیم شد. اگر به خود اجازه دهیم هر پدیده‌ای را به‌صرفه مشابهت ظاهری با پدیده دیگر یکسان انگاریم به قول طباطبایی، «تا زمانی که مفاهیم عمده بحث‌های اندیشه جدید بر ما روشن نشده باشد، پیوسته لغزش‌گاه‌ها در کمین خواهد بود. لغزش از مفهوم روشنی مانند جامعه مدنی به مدینه‌النبی و از اصلاح دینی لوتر به عرفان مولانا، جز به بیراهه خلط مباحث منتهی نخواهد شد و هم‌چنان که با «هگل شرق» خواندن مولوی و یکی انگاشتن ماکیاولی و خواجه نظام‌الملک هم از فهم هگل و ماکیاولی عاجز مانده‌ایم و هم در درک سخن مولانا و خواجه راه به‌جایی نبرده‌ایم. خلط مباحث کنونی نیز جز به جهل مرکب نخواهد افزود.»^(۴۹)

در تاریخ معاصر ایران در تقابل با ترقی‌فرنگیان، ایرانیان ناچار بودند در باب پس‌ماندگی‌شان از پروسه پیشرفت، بیندیشند و عمل کنند. چون طرح پرسش و تحریر محل نزاع به‌طرزی عقلانی و فلسفی از درون خود ما برنخاسته و «دیگران» برای ما پرسش ایجاد

کرده بودند. از همان آغاز، گام نهادن در راه ترقی را تقلیدگرایانه، غیربومی و ابزار انگار، شکل بخشیدیم و از این «دامگه بلا» راه به بیرون نیافتیم. در هر دوره‌ای رفتاری داشته و به تبع و تقلید، واژگان و مفاهیمی را اقتباس کرده و بر مبنای مصالح آن، ساخت و ساز کرده‌ایم؛ وقتی به بن‌بست خورده‌ایم پروژه ناتمام پیشین را سینوسی وار رها کرده، به پروژه جدید با مضامین جدید روی آورده‌ایم ولی دیدیم که هر روز نسبت به مملکت‌های توسعه‌یافته، بیشتر درجا زده، مدام به غرب رجوع کرده‌ایم و از همو، درمان خواسته‌ایم. «پروژه‌های انباشته برهم ناتمام ناکام»، سرانجامی جز تلنبار شدن انبوهی از مفاهیم که هر کدام در جای خود درست‌اند و در جایگاه خود واجد معنا و نشانه‌اند، نداشته است. نسل‌هایی که با این واژگان و مفاهیم خو گرفته و رشدونمو یافته‌اند، قادر نمی‌شدند تجربه‌ها و ممارست‌های خود را به نسل بعد انتقال دهند زیرا پروژه نسل قبل ناتمام باقی مانده و رها شده و نسل جدید پروژه جدیدی را شروع کرده است.

اکنون همه‌ی واژه‌ها و مفاهیم هم درست و هم نادرست‌اند، هم کارکردی‌اند و هم غیرکارکردی، هم قابل چشم‌پوشی‌اند و هم غیرقابل چشم‌پوشی، هم فاقد معنا و هم معنادار هستند و این وضعیت فاجعه است زیرا هیچ چیز بر سر جای خود قرار نمی‌گیرد چون جایگاه واژه‌ها و پایگاه مفاهیم و مضامین روشن نیستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد توحید فام، [به اهتمام] جستارهایی در مبانی نظری غرب‌شناسی از دیدگاه ایرانی، تهران، باز، ۱۳۸۲، ص ۳۴
۲. محمد آراسته‌خو، نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی، چاپ دوم، تهران، گستره، ۱۳۷۰، صص ۱۵۴-۱۵۲
۳. محمدرضا شرفی، «مؤلفه‌ها و عوامل گسست نسل‌ها» در کتاب: علی‌اکبر علیخانی [تهیه و تنظیم] نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها، تهران، جهاد دانشگاهی و وزارت کشور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸
۴. مسعود چلبی، جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی، تهران، نی، ۱۳۷۵، صص ۳۶-۳۵
۵. جمشید بهنام و رامین جهاننگلو، [گفت‌وگو] تمدن و تجدد، تهران، مرکز، ۱۳۸۲، ص ۱۳
۶. فرهنگ رجایی، مسئله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ، تهران، نی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۶
۷. علی میرسپاسی، دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱
۸. تقی رحمانی، موانع ساختاری استقرار دموکراسی در ایران، تهران، سرایی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱

۹. سمیح فارسون و مهرداد مشایخی، فرهنگ سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، ترجمه معصومه خالقی، تهران، باز، ۱۳۷۹، صص ۵۴-۵۶
۱۰. جهاندار امیری، روشنفکری و سیاست: بررسی تحولات روشنفکری در ایران معاصر، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳، صص ۲۲-۳۸
۱۱. جهاننگلو، رامین، موج چهارم، ترجمه منصور گودرزی، تهران، نی، ۱۳۸۲، صص ۱۵۱-۱۴۶
۱۲. مونیکا رینگر، ۱۳۸۱، آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ص ۱۸
۱۳. سیدهاشم آقاجری، «انقطاع نسل‌ها - انسداد نسل‌ها» در کتاب: علی‌اکبر عالیخانی [تهیه و تنظیم] نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها، تهران، جهاد دانشگاهی و وزارت کشور، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵
۱۴. ماشاء... آجودانی، مشروطه ایرانی، تهران، اختران، ۱۳۸۲، ص ۳۶۳
۱۵. حجت... اصیل، آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، تهران، نی، چاپ دوم، ۱۳۸۱، صص ۱۷۷-۱۷۸
۱۶. محمد توحیدفام، پیشین، صص ۶۹-۷۰
۱۷. مسعود کمالی، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه کمال پولادی، تهران، باز، ۱۳۸۱، صص ۱۵۳-۱۵۰
۱۸. استفانی کرونین، رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین: دولت و جامعه در زمان رضاشاه، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، جامی، ۱۳۸۳، صص ۲۲۹-۲۳۰
۱۹. یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران، مرکز، ۱۳۸۳، چاپ ششم، ص ۱۱۱
۲۰. محسن میلانی، شکل‌گیری انقلاب اسلامی: از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران، گام نو، ۱۳۸۱، صص ۸۹-۹۰
۲۱. مجتبی مقصودی، [به اهتمام] تحولات سیاسی اجتماعی ایران: ۵۷-۱۳۲۰، تهران، روزنه، ۱۳۸۰، صص ۳۹۱-۳۸۹
۲۲. هوشنگ ماهرویان، مدرنیته و بحران‌ها، تهران، اختران، ۱۳۸۳، ص ۳۷
۲۳. محسن میلانی، پیشین، صص ۱۶۱-۱۵۴
۲۴. عباس منوچهری، شریعتی، هرمنوتیک‌رهای و عرفان مدنی: عقل نقاد دینی، ترجمه حسین خندقی‌آبادی، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹ و ۱۸
۲۵. مسعود کمالی، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه کمال پولادی، تهران، باز، ۱۳۸۱، صص ۱۷۶-۱۷۵
۲۶. منصور معدل، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در ایران انقلاب، ترجمه محمد سالار کسرابی، تهران، باز، ۱۳۸۱، صص ۱۸۶-۱۷۶
۲۷. فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳، صص ۲۲۳-۲۲۱

۲۸. سیدرضا شاکری، اندیشه سیاسی شریعی و نقد شریعتیسم، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۲، صص ۴۳-۴۲
۲۹. حمیدرضا اخوان‌مفرد، ایدئولوژی انقلاب ایران، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱، صص ۲۴۷-۲۳۲
۳۰. حاتم قادری، «انقطاع نسل‌ها، انقلابی کامل» در کتاب: علی‌اکبر علیخانی [تهیه و تنظیم] نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها، تهران، جهاد دانشگاهی و وزارت کشور، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱
۳۱. سمیع فارسون و مهرداد مشایخی، پیشین، صص ۲۱۹-۲۱۸، هوشنگ امیراحمدی و منوچهر پروین، ایران پس از انقلاب، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، باز، ۱۳۸۱، صص ۱۲۳-۱۲۱
۳۲. محمدرضا شرفی، «مؤلفه‌ها و عوامل گسست نسل‌ها» در کتاب: علی‌اکبر علیخانی [تهیه و تنظیم] نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها، تهران، جهاد دانشگاهی و وزارت کشور، ۱۳۸۲، صص ۱۴ و ۱۳
۳۳. علیرضا شجاعی زند، تکاپوهای دین سیاسی: جستارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، تهران، باز، ۱۳۸۳، ص ۱۱
۳۴. فروغ جهان‌بخش، اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران از بازرگان تا سروش، ترجمه جلیل پروین، تهران، گام نو، ۱۳۸۳، صص ۲۴۲-۲۲۶
۳۵. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها، تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۳، ص ۱۵
۳۶. محمدرضا حکیمی، قصد و عدم وقوع، قم، دلیل‌ما، ۱۳۸۱، ص ۱۵
۳۷. سعید حجاریان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، صص ۱۸۳-۱۸۲
۳۸. محمد مجتهد شبستری، پیشین، تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۱، ص ۱۵، صص ۳۲ و ۳۱
۳۹. عمادالدین باقی، گفت‌وگوهای دینی معاصر، تهران، سرایی، ۱۳۸۲، صص ۲۹۴-۲۹۲
۴۰. جمشید بهنام و رامین جهانگللو [گفتگو] تمدن و تجدد، تهران، مرکز، ۱۳۸۲، صص ۲۹-۲۸
۴۱. مسعود کمالی، پیشین، صص ۱۷۱-۱۶۱
۴۲. سیدمصطفی تاج‌زاده، جوامع مسلمان، دموکراسی و بن‌لادن، تهران، ذکر، ۱۳۸۲، صص ۲۰۹-۲۰۸
۴۳. مارک پلاتر و الکساندر اسمولار، [گردآورندگان] جهانی شدن، قدرت و دموکراسی، ترجمه سیروس فیضی و احمد رشیدی، تهران، کویر، ۱۳۸۳، ص ۱۸ و دیوید بیتام، دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه محمدتقی ذلفروز، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳، ص ۲۲۲
۴۴. محمود سریع‌القلم، عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، چاپ سوم، ۱۳۸۲، صص ۱۷۳-۱۷۲
۴۵. خسرو قبادی، «گسست پارادایمی بین نخبگان فکری ایران» در کتاب: علی‌اکبر علیخانی [تهیه و تنظیم] نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها، تهران، جهاد دانشگاهی و وزارت کشور، ۱۳۸۲، صص ۶۱-۶۰ و ۶۶.
۴۶. محمود سریع‌القلم، پیشین، ص ۱۱۱

۴۷. همان ص ۸۸ و ۸۷ و ۵۸

۴۸. فرامرز حق شناس، «شکاف نسل‌ها دغدغه دوجانبه رهبران و صاحب‌نظران» در کتاب: علی‌اکبر علیخانی [تهیه و

تنظیم] نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها، تهران، جهاددانشگاهی و وزارت کشور، ۱۳۸۲، صص ۲۱۵-۲۲۲. ص ۲۱۹

۴۹. سیدجواد طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه، بخش

نخست: جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر. صص ۳۵-۳۴