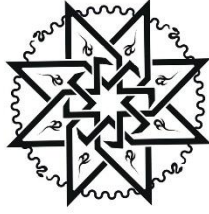


سرخ، سپید، سبز

شروین و کیلی





سرخ، سید، سبز

(شرحی بر ماتیم ایرانی)

شروین وکیلی



عنوان کتاب: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتسیم ایرانی

نویسنده: شروین وکیلی

تاریخ نگارش: پاییز هزار و سیصد و هفتاد و نه

انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا

شماره‌ی ثبت کتابخانه‌ی ملی:

۱۱۰۲۶-۸۷/۴۷۴۵ و ۳۶/

شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی هایشان

می توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام شان را در این نشانی ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

فهرست	صفحه
پیش درآمد	۵
گفتار نخست: مروری بر رمانتیسم اروپایی	۱۱
گفتار دوم: فلسفه و نگرش رمانتیک	۱۹
گفتار سوم: بستر اجتماعی رمانتیسم در ایران	۴۰
گفتار چهارم: سه سویه‌ی رمانتیسم ایرانی	۶۱
گفتار پنجم: جایگاهی که بر آن ایستاده‌ایم	۷۴
پی‌نوشت نخست: تحول مفهوم هویت...	۸۹
پی‌نوشت دوم: سنت-مدرنیته در سه رنگ	۱۰۷

پیش در آمد

در مورد تاریخ روشنفکری در ایران و سیر اندیشه‌ی تجدد در دو قرن اخیر، نوشتارهای فراوانی وجود دارد. جریان‌شناسی و شیوه‌ی وام‌گیری اندیشمندان از یکدیگر، در این متون به قدر کافی مورد موشکافی و بازبینی قرار گرفته است، و بنابراین در این نوشتار خود را از ابراز عقیده و زمینه‌چینی در این مورد بی‌نیاز می‌بینم.

آنچه که در موردش اندک نوشته شده و بسیار اهمیت دارد، زیرساخت معناشناختی بینشی است که به تجدد ایرانی و اندیشه‌ی روشنفکرانه‌ی جدید -در تمام طیفهای گوناگونش- شکل داده است. برای این که آماج این نوشتار روشنتر شود، و ادعایی که در پی بیان آن است بهتر فهمیده شود، باید برخی از کلیدواژه‌گان به کار گرفته شده در متونی این چنینی را بار دیگر تعریف کنیم.

چیزی که آشکار است، این است که همزمان با ورود اندیشه‌ی تجدد و مدرنیته به کشور ما، طبقه‌ای از نخبگان فکری بدان متوجه شدند و در دفاع یا حمله بدان، گفتند و نوشتند و فضایی از کشاکش نظری و جدال فکری را فراهم آوردند که دامنه‌ی خشونت آن از بحثهای شیرین و لطیف ادبی بین اصحاب سبعه در مورد ادبیات و فرهنگ مکتوب سنتی‌مان آغاز شد، و به شکم دریده‌ی احمد کسروی و بمب‌گذاریهای اول انقلاب و قتل نویسندگان و شاعران ختم گردید.

آنچه که در این فضای جدل‌آمیز رخ داد، پیش از هرچیز، پیدایش قشری اجتماعی با خرده فرهنگ ویژه‌ی خود بود، که امروز با عنوان روشنفکر شهرت یافته است.

می‌توانیم مانند آل‌احمد نسب‌نامه‌ای تفاخرآمیز از مزدک و مانی و ابن‌مقفع نقابدار فراهم آوریم و تاریخ این واژه را مانند تاریخ بسا چیزهای دیگرمان، تا عصر دقیانوس عقب ببریم. از سوی دیگر هم می‌توانیم مانند خود آل‌احمد همین واژه را بی‌اصل و پایه و جعلی و مصنوعی بدانیم و روشنفکران را آلت دستی آفریده‌ی توطئه‌گران غربی فرض کنیم. در هر دو حال، از مرز قفسِ بین و یانگِ قدیمیِ اندیشه‌ی این دیار، که جمع افراط و تفریط را در نسخه‌ای فراتر از رویاهای دیالکتیکیِ هگل، ممکن می‌ساخت، فراتر نرفته‌ایم، و جز رونوشتی از سرمشق جلال برنداشته‌ایم، که با همین شیوه می‌کوشید خدمت و خیانت روشنفکران را همزمان و همراه با هم بیان کند و خود روشنفکری بود که منکر ارزش روشنفکران بود.

روشنفکر ایرانی، اگر کمی عینی به اوضاع بنگریم و سعی کنیم درگیر این فریبهای تاریخی نشویم، پدیداری است عینی و ملموس، که در تاریخ دو قرن اخیر ما جایگاهی ویژه دارد و با ابزارهای علمی‌تر جامعه‌شناختی و تحلیلی رسیدگی پذیر است. در این متن، سر آن ندارم که به دفاع از روشنفکران بپردازم یا نقش منفی و زیانمندشان را برملا کنم، که ایشان خویش با کردارشان در جای مناسب هردو کار را انجام داده‌اند. پس، این رساله را نه به قصد داوری، که به سودای تحلیلی آنچه که در قالب این کلیدواژه گذشته است و می‌گذرد می‌نگارم، و امید آن دارم که با نمودن زاویه‌ی دیدی جدید، دستیابی به قضاوت در مورد آینده و گذشته‌ی این طبقه‌ی گسترش‌یابنده را آسانتر کنم.

در این متن، روشنفکر را به معنای معمول جامعه‌شناختی‌اش به کار می‌برم. مقصودم نخبگانی است که به تولید، توزیع و نقد عناصر فرهنگی و اطلاعاتی می‌پردازند و در روند تولید و بازتولید قدرت به مجاری رسمی و نهادهای تخصص یافته برای رفع این نیاز دست می‌یابند یا برعکس از آن محروم می‌شوند (باتومور، ۱۳۶۹) منظورم از روشنفکر، همان قشری از مردمان تحصیل کرده هستند که در برابر موج فرهنگی موسوم به تجدد در صف نخست ایستاده‌اند و پیامدهای خوشایند یا خطرناک این موج را زودتر از بقیه دریافتند و لمس کردند و دو رویه‌ی هراسناک یا وسوسه‌آمیز آن را عمیقتر از مردم عادی تجربه کردند. به این ترتیب، برداشتم از روشنفکر، تمام آن کسانی را در بر می‌گیرد که در برخورد با جهانی نو شونده -به قول لوکاچ- به انسانی مشکل‌دار (Homo problematicus) تبدیل شده‌اند و کوشیدند تا با ابزار اندیشه این مشکل را حل کنند.

این که روشنفکران کدام رویه‌ی مدرنیته را نخست دریافتند و در جلوگیری یا تشویق آن کوشیدند، در بحث مورد نظرم اثر چندانی ندارد. چرا که تمام کسانی را که از ابزار زبان عقلی مدرن برای تولید و توزیع اندیشه‌هایشان در ارتباط با جامعه‌ی ایرانی درگیر با مدرنیته استفاده کرده‌اند را روشنفکر می‌نامم. گمان می‌کنم حصر شدن این معنا به گروهی ویژه از اندیشمندان که هوادار یا مدافع مدرنیته بوده‌اند، هرچند شاید با معنای elite در قرن نوزدهم شبیه‌تر باشد، اما در روزگار کنونی دیگر کاربرد ندارد. امروز در جوامعی که سرچشمه‌ی پیدایش این معناست، گرامشی و آدورنو را به دلیل محتوای گفتارشان از صف روشنفکران خارج نمی‌دانند، و متفکران پست‌مدرن را به دلیل گلاویز شدنشان با غول مدرنیته غیرروشنفکر فرض نمی‌کنند. پس دلیلی نمی‌بینم این عنوان را برای تمام اندیشمندان -و نه فعالان سیاسی- که در ایران درگیر مسئله‌ی مشابهی بوده‌اند، به کار برم. با این وجود معنای این واژه را به طبقه‌ی روحانی تعمیم نخواهم داد، چرا که انسجام و همگونی دستگاه فکری

و تشکل سازمانی ایشان با آنچه که از تعریف جامعه‌شناختی روشنفکر فهمیده می‌شود، تفاوت دارد. به این ترتیب مفهوم روشنفکر را در این متن تنها به اندیشمندانی اطلاق خواهم کرد که محتوای اندیشه‌شان خصلتی خودمحمور و فردی داشته باشد و از پایگاه طبقاتی‌شان مستقل باشد. به این تعبیر، متفکران اشرافی صدر مشروطه که بیشترشان برخلاف منافع طبقاتی‌شان هوادار اصلاح ساخت سیاسی مملکت و برقراری دموکراسی بودند، روشنفکر فرض شده‌اند، اما اندیشمندان روحانی، رهبران طریقت‌های صوفیه، و شیوخ فکری دیگری که هنوز به لحاظ محتوای فکری از شبکه‌ی روابط اجتماعی پیرامونشان کنده نشده بودند، و از زبانی سنتی برای تولید اندیشه بهره می‌جستند، زیر این نام برجسب نخورده‌اند. به عبارت دیگر، توانایی نظر کردن از بیرون و فاصله گرفتن از موضوع مشاهده (جامعه) را - در هر سطحی از دقت که باشد - نشانه‌ی روشنفکر می‌دانم.

پس موضوع بحث ما، روشنفکر به تعریف کلاسیک است و جریانی که به ویژه در قرن اخیر از سر گذرانده است، و بدان دامن زده است، یعنی جریان تجدد در ایران.

اما کالبدشناسی روشنفکر، و تشخیص پایگان اجتماعی و روانشناسی فردی و دوره‌شناسی و تبارشناسی او، آماج این نوشتار نیست. بسیاری از دیگران چنین کرده‌اند و در حوزه‌هایی ویژه هم خوب از عهده‌ی آنچه که ادعا می‌کرده‌اند، برآمده‌اند. تقسیم‌بندی محتوایی حائری که روشنفکران را در برخورد با دو رویه‌ی ژانوسی تمدن مدرن به دو گروه انقلابی و مخالف، و سازشکار و مدافع تقسیم می‌کند (حائری، ۱۳۶۲)، می‌تواند در بسیاری از بحثها - از جمله همین نوشتار- راهگشا باشد. همچنین رده‌بندی تاریخی آقای آشتیانی و شکل بازبینی شده‌اش در مقالات آقای علوی تبار که چهار دوره‌ی متمایز تاریخی را در ادوار روشنفکری ایرانی تشخیص می‌دهند، به جای

خود سودمند و جالب توجه هستند. اما هدف این نوشتار، پرداختن به آثار این نویسندگان و تفسیر یا نقدشان نیست، هرچند شاید در برهه‌هایی از افکارشان استفاده شود.

با این پیش درآمد، می‌توانم به بحث اصلی پردازم.

این متن سه بخش را در بر خواهد گرفت. در بخش نخست، ریخت‌شناسی جریان رمانتی‌سیسم را در روایت اروپایی‌اش بررسی خواهم کرد، و در طی آن به طور خیلی خلاصه مهمترین برداشتهای مطرح در مورد این جنبش را مرور خواهم کرد.

در بخش دوم، همانندی‌های موجود بین سرمشق فکری یاد شده را با آنچه که در متون روشنفکرانه‌ی قرن گذشته‌ی ایران منعکس شده، گوشزد خواهم کرد، و در نهایت در بخش سوم پیامدها و نتایج این همگونی را بررسی خواهم کرد.

هدف این نوشتار، پرداختن به نکته‌ای است که در بحثهای مربوط به روشنفکری ایرانی بسیار نادیده انگاشته شده است، و به گمان من همین بی‌اعتنایی سرچشمه‌ی لغزشهای بسیاری هم بوده است. این نکته، طرح پرسشی است درباره‌ی زیرساخت فکری اندیشمندانی که با مدرنیته رویاروی شدند، و سبب‌شناسی این که بدان حالت ویژه به این چالش پاسخ دادند. این که زمینه‌ی فکری اندیشمندان ایرانی در قرن گذشته چه بوده، اگر به عنوان پرسشی روانشناختی و در سطح افراد مطرح شود، نیازمند پژوهشی جزءنگر و متمرکز بر افراد است. اما این نوشتار در پی طرح همین پرسش در ابعادی کلان و فرافردی است، و به دنبال بازنمایی سرمشق فکری خاصی است که این پاسخ خاص به معمای مدرنیته را رقم زده است. پس پرسش مرکزی این متن، این است: "سرمشقی که روشنفکران ایرانی قرن گذشته در آن اندیشه تولید می‌کردند، چه ویژگیهایی دارد؟"

پاسخی که در نهایت به آن خواهیم رسید، این است که این سرمشق، با آنچه که در اروپای قرن نوزده وجود داشت و رمانتیسیم خوانده می‌شد شباهتهایی دارد، و به این ترتیب می‌توان آن را نوعی رمانتیسیم ایرانی دانست. این که پاسخگویی به این پرسش در چه سطحی از دقت و با چه درجه‌ای از موفقیت همراه بوده است، موضوعی است که خواننده باید بدان پاسخ دهد، و در صورت امکان، نویسنده را بر خطاهای احتمالی‌اش آگاه کند. هدف نهایی این نوشتار، برانگیختن پرسشهایی در مورد بحرانی است که فرهنگ امروز ما با آن روبروست، و طرح چارچوبی، که شاید پاسخ‌گویی به برخی از آنها، در آن ممکن شود.

اینقدر آینه نتوان شد که حیرانیم ما

زاین گلستان درس دیداری که می‌خوانیم ما

چین فروش دامن صحرای امکانیم ما

عالمی را وحشت ما چون سحر آواره کرد

از خجالت چون صدا در خویش پنهانیم ما

غیر عریانی لباسی نیست تا پوشد کسی

تا نمی‌پوشیم چشم از خویش عریانیم ما

هر نفس باید عبث رسوای خودبینی شدن

عمرها شد نقشبند طاق نسیانیم ما

در تغافل‌خانه‌ی ابروی او چین می‌کشیم

بیدل دهلوی

گفتار نخست: مروری بر رمانتیسم اروپایی

تاریخچه و زمینه‌ی اجتماعی

واژه‌ی رمانتیسم، از Romance مشتق شده است که در آخر قرون میانه در اروپا رواج داشت و به معنای زبانهای مشتق از لاتین به کار می‌رفت. این عبارت به زودی واژگان دیگری مانند افعال *romanze*, *enromancier* و *romancar* را ساخت که به معنای تولید محصولات ادبی و زبانی نوشته شده به این زبانها بود. برای این صورتهای ادبی نامهایی مانند *roman*, *romanzo* و *romanz* را به کار می‌بردند و منظورشان قصه‌ها و حماسه‌هایی معمولاً عامیانه بود که از ماجراهای پهلوانی و عجیب و غریب و خیال‌انگیز انباشته باشد. از ریشه‌ی همین نامها بود که در سال ۱۶۵۰م صفت *romantic* در زبان انگلیسی ساخته شد و خیلی زود در زبانهای فرانسه *Romanesque* (در ۱۶۶۱م) و آلمانی *Romanisch* (در ۱۶۶۳م) هم وارد شد. در سال ۱۶۶۰م در زبان انگلیسی این واژه را برای توصیف مناظر طبیعی خیال‌انگیز و وحشی به کار گرفتند و در همین حدود بود که این عبارت برای توصیف شیوه‌ی باغ‌آرایی انگلیسی که در مقابل روش فرانسوی شکل گرفته بود و برخی از

پیش نهاده‌های اصلی آن مانند نظم و تقارن را نفی می‌کرد هم، به کار گرفته شد. در اینجا لازم به ذکر است که شیوه‌ی باغ آرایی یکی از هنرهای وابسته به معماری است که در نیمه‌ی نخست قرن هفدهم نگرش فرانسوی بر آن چیره بود. این نگرش زیر تأثیر جنبش روشنگری و خردگرایی آن عصر، به سنجیدگی زوایا و مناظر و حساب شدگی و وقار و نظم و تقارن تأکید می‌کرد. این شیوه در انگلستان هم رواج یافت، تا این که در تاریخ یاد شده زیر تأثیر برداشتهای هنرمندانه‌ی وارد شده از چین و تغییر سلیقه‌ی اشراف انگلیسی نوع رمانتیک بر آن غلبه یافت. پس از آن بود که این عبارت در زبان فرانسه هم به شکل جدیدترش *romantique* (در ۱۷۷۶م) رایج شد و آن را هم برای اشاره به مناظر و شیوه‌ی باغ‌آرایی انگلیسی به کار گرفتند (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۰-۱۳).

عبارت رمانتیک و رمانتیسیم در اواخر قرن هژدهم و اوایل قرن نوزدهم به عنوان برچسبی برای جنبش ادبی و هنری عصیانگر و انقلابیِ اروپا به کار گرفته شد. گویا مقاله‌ی ژ.ه. فوس^۱ در "سالنامه‌ی زنگوله"^۲ که با نقدی گزنده بر آثار برخی از شاعران جوان همراه بود، نخستین کاربرد مدرن این واژه باشد. این عبارت به کندی توسط افراد منسوب به این جریان پذیرفته شد. چنان که در فرانسه نخستین کسی که این عنوان را پذیرفت استاندال بود و او هم تا ۱۸۱۸م زیر بار این عنوان نرفت (ولک، ۱۳۷۳ ب: ۱۹-۴۶).

اگر از تاریخچه‌ی اسم این جنبش در گذریم، آغاز تفکر رمانتیسمی را در تاریخی پیش از این خواهیم یافت. معمولاً انتشار ترانه‌های غنایی وردزورث و کالریج در سال ۱۷۹۸م را به عنوان سرآغاز تأسیس این نهضت در نظر می‌گیرند. وردزورث در مقدمه‌ی این مجموعه به طور صریح به مدافعان انگاره‌ی نوکلاسیک مانند پوپ و

^۱ J.H.Voss, 1808

^۲ Klingklingelalmonach

جانسن اعلان جنگ داد و احساسات را بر عقل ترجیح داد و پرداختن به موضوعات مردمی و روستایی و عامیانه را وظیفه‌ی شاعر راستین شمرد (وردزورث، ۱۳۷۳: ۳۰) شاعرانی بزرگ مانند بایرون و شلی و کیتس و بلیک به این جریان وابسته بودند و در چارچوب این بیانیه آثار بزرگی را آفریدند. به این ترتیب، این جنبش نخست در میان ادیبان و شاعران انگلیسی آغاز شد و بعد از آنجا به آلمان منتقل شد و در پیوند با فلسفه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی، در مجله‌ی آنتائوم و نوشته‌های فردریش و اگوست ویلهلم شلگل (مکتب ینا) به اوج نظری خود رسید. این دیدگاه انقلابی و به ظاهر طغیانگرانه در نسل بعدی رمانتیسهای آلمانی (مکتب هایدلبرگ) شاعران و نویسندگانی مانند هوفمان، یاکوب گریم، برنتانو، آرنیم و شامیسو را به خود جلب کرد، و فضای روشنفکری آلمان را زیر تأثیر خویش دگرگون کرد (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۲۸) بازتاب این نظریات از طریق کتاب مهم مادام دو استال درباره‌ی ملت آلمان" و جلسات روشنفکرانه‌ی سالن او، به فرانسه منتقل شد و به شورشی موفق بر حاکمیت تفکر نوکلاسیک منجر شد. برای این که چگونگی این انتقال موج رمانتیسم را در سه فرهنگ اصلی اروپایی بهتر بفهمیم، باید کمی از تاریخ یاد شده عقب‌تر برویم و زمینه‌ی تاریخی ظهور این جنبش را دقیقتر تحلیل کنیم.

می‌دانیم که قرون چهارده تا شانزده میلادی در اروپا به عصر نوزایی شهرت یافته است. در این دوران، روند شکسته شدن زبان رسمی و فراگیر لاتین به زبانها و گویشهای محلی اروپایی به مرحله‌ی کمال خود رسید و توجه به زبان بومی و ملی‌گرایی همزمان با توجه به ادبیات و حقوق و دانش عصر روم و یونان باستان رشد کرد. عنوانی که اندیشمندان و نویسندگان عصر نوزایی برای جنبش خود برگزیدند، از واژه‌ی classicus لاتین به معنای اشرافی و نخبه مشتق شده بود، و به همین دلیل این جنبش در هنر و ادبیات به نوکلاسیسم شهرت یافت. پیشوند نو برای این به کار گرفته شده است تا این عصر را از آثار جا افتاده و برجسته‌ی تمدن رومی در قرون

نخستین میلادی متمایز کند. چرا که عبارت کلاسیسم نخست برای اشاره به آثار این نویسندگان و هنرمندان به کار گرفته شده بود.

نوکلایسیسم در قرون هفده - به رهبری فرانسه - و هژده - به رهبری انگلستان - بر فضای فکری اروپا سیطره داشت. دوران اوج آن را ۱۶۵۰م تا ۱۷۷۵م گفته‌اند، و این برابر با دورانی است که راسین، مولیر، بوالو، و لافونتن در فرانسه و درایدن، سویفت، و جانسن در انگلستان قلم می‌زدند و از برتری مهارت و فن بر نبوغ و عقل و خرد بر احساسات و هیجان‌ها دفاع می‌کردند. ناگفته پیداست که جنبش نوکلایسیسم در واقع نوعی جهان‌بینی و فلسفه‌ی نو بود و نمود آن در آثار ادیبانی که نامشان را بردیم، تنها وجهی برجسته از آن است. به عنوان شاخصهای اصلی اندیشه‌ی نوکلایسیسم می‌توان به این نکات اشاره کرد: اعتقاد به عینیت و حقیقت بیرونی، اعتقاد به نظریه‌ی محاکات ارسطویی و تقلیدی بودن اثر هنری، نگرش مکانیکی و ماشین‌انگارانه‌ی نیوتونی/دکارتی نسبت به جهان و باور به حکومت قانونمندی در همه چیز از جمله هنر، اعتقاد به پیشرفت، بهروزی بشر، و راهگشا بودن علم و دانش تجربی و ریاضی، محور بودن عقلانیت عام و فراگیر، بی‌اهمیتی فرد در مقام نابغه، برتری دادن به فرم در برابر محتوا در اثر هنری، تقلید و پذیرش سرمشق هنرمندان، ادیبان و قانونگذاران عصر روم کلاسیک، پایبندی به کارکرد آموزشی هنر و نزاکت و وقار و خودداری هنرمند، محافظه‌کاری سیاسی و گرایش به اشرافیت و نخبه‌گرایی (ولک، ۱۳۷۳ - الف: ۵۷).

شکل‌گیری این دوران توسط غلبه‌ی سیاسی اشراف و تکوین دولتهای ملی و سلطه‌ی دانش جدید ریاضی محور و تجربی ممکن شد، و نگرش دکارتی در فلسفه و روش‌شناسی نیوتونی در علوم تجربی شاخصهای اصلی معرفت‌شناسی آن را تشکیل می‌دهند. هرچند نوکلایسیسم در انگلستان به همان شکل تساهل‌آمیز و غیرمقتدرانه و

آزادانه‌ی پروتستانی/بریتانیایی رشد کرد، اما در فرانسه‌ی کاتولیک و اسیر اشراف و کلیسا شکلی دیگر به خود گرفت و به سنتی سخت و اقتدارگرایانه تبدیل شد. در آلمان، که در این زمان هنوز فاقد وحدت سیاسی و مرجعیت فکری بود، نوکلاسیسم چندان ریشه‌ای نداشت، و خیلی زود در برابر ایده‌آلیسم سنتی آلمانی عقب‌نشینی کرد.

نوکلاسیسم، با توجه به محوریتی که برای عقلانیت نقاد و پیشرو قایل بود، به زودی دست اندرکار نقد خویش شد، و در جریان عصر روشنگری از یکسو شالوده‌ی عقلانی جهان نو را پی‌ریزی کرد، و از سوی دیگر هسته‌ی بازبینی و رد برخی از پیش داشته‌های خویش را که به تدریج به سنتی دست و پا گیر بدل شده بود را تشکیل داد (جعفری، ۱۳۷۸: ۳۷-۴۷).

در سالهای ۱۷۴۰-۱۷۹۰م نخستین واکنشها بر ضد نوکلاسیسم در انگلستان آشکار شد. این واکنش، بعدها به نام جنبش پیش رمانتیسم مشهور شد، و نمودی بود از زوال اشراف و قدرت گرفتن تدریجی طبقه‌ی نو ظهور بورژوا. میراث روشنگری و نقد عقلانی به خوبی در هسته‌ی نظری این جنبش آشکار بود، و به پیدایش نسخه‌هایی مثبت و جایگزین برای نوکلاسیسم انجامید. نسخه‌ای که نمونه‌اش را در مثال هنر باغ‌آرایی انگلیسی دیدیم. با این وجود، این جنبش به تدریج تغییر شکل داد و در برخی از روایت‌هایش حالتی منفی و حتی ضدعقلانی یافت. پیدایش رمانتیسم از دل این شرایط را می‌توان با اشاره به سه عامل تفسیر کرد.

عامل نخست، آن بود که این عصر، شاهد پختگی و به اوج رسیدن برخی از روندهای اجتماعی منسوب به روشنگری بود. نتایج به دست آمده از بسیاری از این اوج‌ها، برای اندیشمندانی که چشم به راه ظهور بهشتی بر روی زمین بودند، باعث سرخوردگی و بدبینی شد. در سال ۱۷۶۴م ماشین بخار، در سال ۱۷۶۹م ماشین بخار

و در ۱۷۸۵م ماشین بافندگی در انگلستان اختراع شد و عصر صنعتی آغاز شد. آغاز جنگهای استقلال آمریکا در ۱۷۷۵م و پیروزی آن در ۱۷۸۳م، به زودی با انقلاب تکان دهنده‌ی فرانسه در سال ۱۷۸۹م دنبال شد و چهره‌ی اروپا را دگرگون کرد. دیکتاتوری ناپلئون، که از سویی سرکوبگر و اقتدارگرا بود و از سویی دیگر خصلتی تراژیک و قهرمانانه را به نمایش می‌گذاشت، باعث برانگیختن بیم و امید فراوان در میان روشنفکران اروپایی شد، و پس از جنگی پردامنه که ملی‌گرایی را به ویژه در آلمان بسیار تقویت کرد، به شکست و سرخوردگی منتهی شد. به این ترتیب، بسیاری از اندیشمندان این عصر در کشاکش جریانات سیاسی و حرکات اجتماعی، شاهد برآمدن قهرمانانی بودند که آرزوها و امیال روشنگری را تبلیغ می‌کردند، و شکست و انحراف آن را نیز به چشم دیدند (پاینده، ۱۳۷۳: ۱۰۱).

از سوی دیگر، همزمان با این تغییرات، و شاید در پیوند با این تغییرات، انقلاب صنعتی نیز آغاز شده بود و شهری شدن جمعیت انبوه روستایی و پیدایش جوامع کارخانه‌ای و شهرهای دودکش‌دار قرن هژدهمی و نوزدهمی را رقم زده بود. به این ترتیب همزمان با پیدایش یک طبقه‌ی شهری محروم پرجمعیت، که اصل و ریشه‌ی روستایی داشتند، سواد و توانایی خواندن و نوشتن نیز به تدریج در این قشر نوآمده نهادینه شد. مهمترین پیامد این دگرگونیها، افزوده شدن بر تعداد و تغییر پایگاه اجتماعی مخاطبان روشنفکران بود. کارگران شهری‌ای که برای آب و ملک و زندگی طبیعی و وابسته به زمین خود دلتنگی می‌کردند، به انبوه زنان خانه‌داری اضافه شدند، که سواد آموخته بودند و نه تنها خوانندگان و مخاطبان خوبی بودند، که نویسندگان و گرداننده‌ی سالنهای روشنفکرانه هم از بینشان بیرون می‌آمد. به این شکل فضای فکری جامعه‌ی صنعتی این عصر با روحیه‌ی اشرافی عصر روشنگری تفاوت‌هایی برجسته و کیفی داشت (تراویک، ۱۳۷۳: ۴۳۷).

مردمان عصر رمانتیک، افرادی بودند که به وعده‌های فریبدهی جنبش روشنگری و تجدد امید بسته بودند و ناگهان خود را در تار و پود شبکه‌ای از روابط سرد و غیرصمیمانه‌ی اقتصادی و سودانگاران‌هی عصر صنعتی اسیر می‌یافتند. تداوم نقادی روشنگری، آنگاه که این شبکه‌ی ارتباطات به ظاهر غیرانسانی و منحط را آماج کرد، نوعی گرایش به آرمانشهرهای تعریف شده در گذشته یا آینده را تولید کرد و بازگشت به طبیعت و نفی دستاوردهای عصر صنعتی را تشویق نمود.

سومین عاملی که می‌تواند در این زمینه مهم باشد، به واکنشی ارتباط دارد که زیاده‌روی و افراط در رعایت اصول نوکلاسیسم و پیروی کورکورانه از قوانین تعیین شده توسط قدما ایجاد کرده بود. سنن دست و پا گیر و حد و مرزهای محدود کننده و خطوط قرمز رایج، بسیاری از هنرمندان، اندیشمندان، و سیاست‌بازان جوان را به اعتراض و شورش واداشته بود، و این چنین بود که واپسین بخش عصر نوزایی -عصر باروک (۱۷۵۰-۱۶۰۰م)- با وجود این که طلیعه‌ی رمانتیسم بود، به دلیل افراط در تزیین و سطحی‌نگری مورد حمله‌ی منتقدان قرار گرفت. در نتیجه‌ی این نقدهای ریشه‌ای، بسیاری از متفکران بار دیگر به برخی از ریشه‌های نوافلاطونی در قلمرو ادب و هنر بازگشتند و با تأکید بر عنصر تخیل در برابر عقل، و پذیرش نوعی ایده‌آلیسم شورشگر و خودمحور، روند شکل‌گیری فردیت را از مجرای متین و عامگرایانه‌ی روشنگری خارج کردند و آن را به سوی نوعی قهرمان‌پرستی و نبوغ‌گرایی افراطی هدایت کردند. این چنین بود که پیش رمانتیسم در نخستین کشور صنعتی شده، یعنی انگلستان، آغاز شد و در آلمان در قالب جنبش "توفان و طغیان"^۳ تداوم یافت و بزرگانی چون هردر، شیللر، بورگر و گوته‌ی

^۳ در اصل اسم نمایش‌نامه‌ای از کالینگر (۱۸۳۱-۱۷۵۲م) بود که بعداً کل جنبش بدان مشهور شد.

جوان را به خود جلب کرد. در فرانسه این حرکت تا حدودی به دلیل قدرت انگاره‌ی نوکلاسیسم به تعویق افتاد،

و در مقابل چند سال بعد با جریان‌ی افراطی از رمانتیسم فرانسوی جبران شد (زرین‌کوب، ۱۳۶۱: ۴۲۵).

گفتار دوم: فلسفه و نگرش رمانتیک

مهمترین پیش‌نهادی مشترک در تمام نسخه‌های گوناگون از رمانتیسم، رگه‌هایی از ایده‌آلیسم و نگرش استعلایی به جهان و رخدادهای درون آن است. پذیرش ذهنیت به عنوان محور نگرش فلسفی، چرخش بزرگی بود که رمانتیست‌ها را از فلاسفه‌ی عصر روشنگری متمایز می‌کند. این چرخش از دو مرجع تغذیه شد. نخست جنبش نوافلاطونیان که در دانشگاه کمبریج آغاز شد و در انگلستان توسعه‌ی محدودی یافت، و دوم ایده‌آلیسم آلمانی که در فلسفه‌ی هگل به خوبی متبلور شد و پس از آمیخته شدن با پیکره‌ی رمانتیستی اشلگل‌ها صورتی زیبایی‌شناختی به خود گرفت (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۷۰-۷۸).

در ابتدای قرن هژدهم، فیلسوفانی که در زمینه‌ی اخلاق قلم می‌زدند، گام‌هایی جدی در مسیر تدوین اصول فلسفه‌ای متمایز از عقل‌گرایی عصر روشنگری، برداشتند. بخش عمده‌ی این تلاش‌ها توسط اندیشمندانی انگلیسی صورت گرفت که زیر تأثیر فلسفه‌ی افلاطون و نگرش وی در زمینه‌ی فضیلت و زیبایی بودند. یکی از تأثیرپذیرندگان از این جنبش نوافلاطونی، شافتمسبری (۱۷۱۳-۱۶۷۱ م) بود، که با نگرش هابز در مورد طبیعت پلید انسانی مخالف بود. او در آثار خود حس اخلاقی را به عنوان نیرویی مستقل و خود بسنده فرض کرد و دیدگاه رایج هابزی در مورد اینکه اخلاق بازتاب نیاز آدمیان وحشی به نظم است، رد کرد. او حس همدلی را به عنوان مرکز بحث خویش در نظر گرفت و توانایی همدردی با دیگران را وجه تمایز انسان و حیوان دانست (همان جا: ۱۸۹-۱۹۳).

این رویکرد جدید به اخلاق، در پی آن بود که برخی از جنبه‌های معنویت و برادری مذهبی اعصار میانه را از گزند تغییرات وابسته به تجدد باز رهااند و جهان تغییر یافته در اثر چیرگی ارزشها و معیارهای سرمایه‌داری صنعتی را با بقایای ارزشها و آرمانهای استعلایی سنت در حال زوال مسیحی آشتی دهد.

ادوارد یانگ در رساله‌ی "استنباطهایی در باب نگارش خلاقانه"، به پیروی از دیدگاه افلاطون در رساله‌ی ایون، بر فردیت و خلاقیت هنرمند در مقام دریافت‌کننده‌ی الهامی نبوغ‌آمیز تأکید کرد و تقلید از معیارهای گذشتگان را برای شاعری که توانایی درک پیام سروش نبوغ را دارد، ناپسند شمرد. او در نوشته‌هایش نبوغ را تا حد نوعی سحر و جادوی فراطبیعی بالا برد و اثر هنری را پدیداری کل‌گرا و ارگانیک دانست که دارای حیاتی ویژه‌ی خود است و مانند گیاهی در ذهن هنرمند جوانه می‌زند و خود به خود می‌بالد و کامل می‌شود (ولک، ۱۳۷۳-الف: ۱۶۰).

این نگاه جدید به مفهوم خلاقیت و بازتعریف سرچشمه‌ی اخلاق، در تمام اندیشه‌ورزان این عصر اثر گذاشت و حتی در میان تجربه‌گرایانی مانند هیوم و اسمیت هم رواج یافت. دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱ م) که نفس و من هرکس را برآمده از حس و ادراک تجربی می‌دانست، مانند شافتمبری بر همدلی تأکید کرد و این حس را ریشه‌ی رفتار اخلاقی دانست (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۳۳۵-۳۳۹). آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳ م) در "نظریه‌ی احساسات اخلاقی" بر همین نکته پای فشرد و همدردی را حس مشترک در میان همه‌ی آدمیان در نظر گرفت که در تخیل ریشه دارد و توانایی فرض کردن خود به جای دیگران و درک لذت و دردشان را به ما می‌بخشد (همان جا: ۱۲-۴۰). همین برداشت پس از چند سال توسط وردزورث در مقدمه‌ی ترانه‌های غنایی به کار گرفته شد تا شالوده‌ی

هنر رمانتیک را بریزد و امکان ارتباط هنرمند با مخاطبان فراوانتر شهرهای صنعتی را -با زبانی عامیانه‌تر- فراهم کند (وردزورث، ۱۳۷۳: ۳۰).

به این شکل بود که مفهوم تخیل به صورت کانون مرکزی بحث زیبایی‌شناسانه‌ی رمانتیک‌ها درآمد و جایگزین اهمیتی شد که نوکلاسیک‌ها به عقل می‌دادند. این ورود عنصر تخیل به منظومه‌ی فکری رمانتیک‌ها پیامدی بود از رنگ و بوی ایده‌آلیستی سازندگان اولیه‌ی آن، که یا زیر تأثیر فلسفه‌ی نوافلاطونی بودند، و یا از چشمه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی تغذیه می‌شدند. این نگاه متافیزیکی و غیرتجربه‌گرا به جهان، چند پیامد جانبی به همراه داشت. نخست، اهمیت یافتن امر جزئی بود، و مخالفت با امر عام، که محبوب عقل‌گرایان بود. تعمیم منطقی و استقرا، از بیکن به بعد مهمترین ابزاری بود که دانشمندان تجربه‌گرا و خردگرایان در دست داشتند تا همگونی ریشه‌ای طبیعت و قانونمندی ذاتی آن را برملا کنند. رمانتیک‌ها در برخورد با این اندیشه، معرفت را درونی و خلق شدنی -و نه بیرونی و کشف شدنی- دانستند و به این ترتیب با بلیک هم‌آوا شدند که "هر نوع تعمیم کار ابلهان است... هر نوع دانش به مفهوم اکید کلمه خاص است."

پیامد دیگر این امر، توجه به آفرینش و خلق، به جای تقلید و کشف بود. نوکلاسیک‌ها در پی آن بودند که از سرمشق بهینه و برتر طبیعت بیرونی -که رازدایی و فرموله شده بود- تقلید کنند و خود را بدان نزدیک کنند، اما رمانتیک‌ها سرچشمه‌ی زیبایی را در خود هنرمند و تخیل وی یافتند، و به این ترتیب نقشی آفرینشگرانه و خودبسند و از سوی دیگر ماجراجویانه و تراژیک برای کنکاشهای هنرمند قایل شدند. این آفرینش‌آنگاه که با پرواز تخیل و پرداختن به فضا‌سازیهایی غیرمتعارف و غیرعادی همراه شد، موجی توفنده در ادبیات و نقاشی و هنرهای تجسمی پدید آورد که تداومش تا به امروز هم محسوس است. توجه به تخیل، به این ترتیب علاوه بر

پافشاری بر رویکرد فلسفی ذهن‌انگارانه و هنرمندمحوری منتهی به قهرمان‌باوری، زمینه را برای پذیرش و پرورش شرایط پرواز تخیل نیز فراهم کرد. شرایطی که در توجه به مشرق زمین، مناطق دورافتاده یا تخیلی، و شرایط باورنکردنی و غیرمعمول جلوه یافت (باوره، ۱۳۷۳: ۵۵-۷۸).

در فرانسه، تفکر فلسفی رمانتیک بزرگترین پیامبر خود را در وجود ژان ژاک روسو یافت. این فیلسوف شوریده و ضد کلیسای سرسخت، دین طبیعی و بدوی وحشیان نجیب سپیده دم تاریخ را می‌ستود و قرارداد اجتماعی و تقسیم کار را ریشه‌ی اصلی فساد اخلاق و زوال اصالت بشری می‌دانست. او رویکرد عقلانی به خدا و مفهوم متعالی را رد کرد و نوعی درون‌نگری عرفانی را به جای آن برگزید. "رساله‌ای درباره‌ی نابرابری"، که در واقع بیانیه‌ی رمانتیک روسویی است، بر خلاف نگرش هابزی ذات انسان را نیک و شریف فرض کرده و مالکیت و نابرابری ناشی از آن را دلیل اصلی زوال انسانیت می‌داند. روسو در این نوشتار، با نفی اصالت عقل، خودخواهی را تنها ارمغان عقلانیت حسابگر می‌داند و در برابر آن توجه به احساسات را تجویز می‌کند، که به درک دیگران و همدلی با همه‌ی آدمیان، و در نتیجه رفتاری اخلاقی‌تر خواهد انجامید. این چرخش بزرگ، به روشنی برخی از اصول اولیه‌ی جنبش روشنگری و پیش‌نهاده‌های اساسی نظم نوین - که با عقلانیت زندگی و کار مترادف بود - را رد می‌کرد (راسل، ۱۳۶۵: ۹۴۳-۹۴۴).

این عقب‌نشینی از برخی از شعارهای اولیه‌ی روشنگری و لیبرالیسم نوزایی، در آثار برخی از رمانتیک‌ها با نوعی اقبال دوباره به سنت گذشتگان و نظم از دست رفته‌ی قرون وسطایی همراه بود. این پدیده در واکنش به تلاش عصر نوکلاسیک برای فراموش کردن دوره‌ی هزار ساله‌ی قرون وسطا ایجاد شده بود و برعکس خواهان بازبینی و حتی احیای عناصر فرهنگی و اجتماعی این بخش از تاریخ بود. این امر، با وجود نمود چشمگیرش، تنها برخورد

فلسفی واکنشیِ رمانتیک نبود. ادعای لیبرالیسم و خردگرایی عصر باروک، که خرد را بهتر از هرچیز دیگر در میان آدمیان تقسیم شده می‌دید، و به برابری همه‌ی آدمیان و حکومت اصول عقلانی مشترکی در همه باور داشت، به فردگرایی و قوم/ملی‌گرایی افراطی پناه آورد و با تلاشهای مقتدرانه برای یکسان‌سازی همه‌ی آدمیان و ترویج برداشتی همگن و یکدست از عقلانیت و اخلاق به مبارزه پرداخت. متفکران رمانتیک بر عکسِ پیشینیان خود بر یکتایی و ویژگیهای منحصر به فرد آدمیان و ملل گوناگون صحنه نهادند و کوشیدند تا از پذیرش تنوع و احترام به تفاوتها را در آموزش و پرورش عمومی (امیل روسو) و سیاست‌گذاری فرهنگی (هردر) دفاع کنند.

پاسخ واکنشی دیگری که در اندیشه‌ی رمانتیک دیده می‌شود، به ادعای فراگیر و سترگ خردباوریِ عصر روشنگری مربوط می‌شود، که ریاضیات را بر کل عالم هستی حاکم می‌دید و نسبت به کشف قانون‌های نهادهای طبیعت خوشبین بود. رمانتیک‌ها با مبارزه با این تلقیِ خودبزرگ‌بینانه، کوشیدند تا بار دیگر خصلت پر رمز و راز طبیعتِ وحشی را بدان بازگردانند. استقبال هنرمندان و نویسندگان رمانتیک از موضوع عجیب و غریب و تخیل لگام گسیخته‌ای که از اسرارآمیز بودن طبیعت و رازهای نهفته در آن سیراب می‌شد، از همین واکنش نظری سرچشمه می‌گیرد (مرتضویان، ۱۳۷۳: ۱۷۵-۱۸۹).

تعریف رمانتیسم

به این ترتیب، آشکار است که خصلت واکنشی بودن و نقادانه‌ی جنبش رمانتیسم به روشنی در تار و پود بافت فکری اندیشمندان آن قابل ردیابی است. آسانی این بازشناسی، برخی از متفکران و تاریخ‌نویسان اندیشه را متقاعد کرده است که رمانتیسم اصولاً حرکتی تدافعی و پراکنده و غیرمنسجم است، که پیش از هرچیز در برخورد چند

جانبه و لایه‌لایه با پیامدهای مدنیته‌ی نوپای عصر صنعتی تعریف می‌شود. به عنوان مثال، ژاک دروز^۴ رمانتیسم را پاسخی ارتجاعی و واپسگرا نسبت به تغییرات پیشروی ناشی از انقلاب فرانسه می‌داند و طبقات اجتماعی سنتی و سابقا مقتدر را که به دلیل تحولات ناشی از تجدد در خطر انقراض داشتند پشتیبان اصلی آن می‌شمارد. مارکس و انگلس هم از همین در وارد شده‌اند و رمانتیسم را مخالفتی نامنسجم با معیارهای سرمایه‌داری دانسته‌اند، که خصلتی نوستالژیک داشته و با تکیه بر ارزشهای پیش‌صنعتی صورتبندی می‌شده است (سه‌یر و لووی، ۱۳۷۳: ۷۹-۱۰۰). با این وجود دیدگاه آنان نسبت به این اعتراض و مخالفت مثبت است و تا حدودی خودشان را هم می‌توان در این چارچوب رمانتیک گنجانده (لووی، ۱۳۷۶: ۱۶-۳۳).

لوکاچ هم برداشتی مشابه از این جنبش دارد، و روحیه‌ی قهرمانانه‌ی حاکم بر آن را بازمانده‌ای از شوالیه‌گری مسیحی در قرون وسطا می‌داند. فیشر، با کمی انحراف از این نگرش، رمانتیسم را نتیجه‌ی شورش و عصیان طبقاتی می‌داند که در اثر انقلاب صنعتی به حاشیه رانده شده بودند، و اعتراض خود را بر ضد ریشه‌های فکری عصر روشنگری به زبان احساسات و فلسفه‌ای عقل‌گریزانه بیان می‌کردند (لوکاچ، ۱۳۷۳: ۸۴). در این دیدگاه، یک شاخه از رمانتیسم به کنش انقلابی و عصیان اجتماعی آرمانخواهانه منتهی شد (فیشر، ۱۳۵۸: ۷۳) و در قالب فاشیسم و مارکسیسم تبلور یافت، و شاخه‌ی دیگر آن به نقادی عقلانیت عصر صنعتی پرداخت (راسل، ۱۳۶۵: ۹۸۳) و رئالیسم اجتماعی نویسندگانی مانند بالزاک و پوشکین را ایجاد کرد (لووی، ۱۳۷۶: ۱۶-۳۳).

⁴ Jacque Droz

با وجود درست بودن بخش عمده‌ی تحلیل یاد شده از تفکر رمانتیک، به نظر می‌رسد که ابراز خصلت واکنشی و عصیانگرانه‌ی این جنبش برای رده‌بندی و تعریف یکدست تمام نحله‌های گوناگون وابسته به این جنبش بسنده نباشد. تنوع نگرشها در این چارچوب به قدری زیاد است که بسیاری از منتقدان و متفکران را از به دست دادن تعریفی کلان و عمومی برای تمام اشکال رمانتیسم ناامید کرده است (فیشر، ۱۳۵۸: ۸۶) و آن را تا حد یک ویژگی مشترک طیفی از نگرشهای گوناگون کاهش داده است. کارل اشمیت یکی از مدافعان این دیدگاه است و رمانتیسم را خصلتی هیجانی و غیرعقلانی و احساساتی می‌بیند که در بسیاری از اندیشه‌ها وجود دارد و معیار مناسبی برای حصر قلمرو مشخصی از اندیشه را زیر نام رمانتیسم فراهم نمی‌کند. این نگرش آنقدر قوت یافته که نویسنده‌ای مانند لاوجوی اصولاً خواستار حذف این واژه از فرهنگهای علوم سیاسی و تاریخ هنر شده است و این عبارت را به عنوان اشتباهی در نامگذاری مجموعه‌ای از ایده‌های ناهمگن شناسایی کرده است (سهریر و لووی، ۱۳۷۳: ۷۸-۱۰۰).

چنان که از آغاز این نوشتار آشکار بود، نگارنده با این رویکرد حذف‌انگار موافق نیست و رمانتیسم را نوعی جهان‌بینی مشخص می‌انگارد که به دلیل ساخت ویژه‌ی بیانی‌اش، و تأکیدش بر بیان شاعرانه و غیرعقلانی، به شکلی یکنواخت صورت‌بندی نشده و در قالب مجموعه‌ای از قراردادهای مورد پذیرش همه‌ی مدافعانش در نیامده است. این عدم دقت در بیانگری و گریز از صراحت در اعلام موضع، به گسترده بودن طیف فکری هواداران جنبش رمانتیسم انجامیده است، و کار دستیابی به تعریفی معقول و فراگیر از این معنا را دشوار کرده است. به نظر می‌رسد که ذات شعارهای رمانتیستی با صورت‌بندی یکدست و منظمی که در ساختارهای عقل‌گرا و خردباور می‌بینیم ناسازگار باشد، و احتمالاً همین امر شاخه‌شاخه بودن نگرشهای رمانتیک و نامدون ماندن بخش مهمی از

اندیشه‌های مشترک موجود در آن را رقم زده باشد. چنین به نظر می‌رسد که این اصول رمانتیستی نه تنها در ابعاد کلان و مقایسه‌ای، که حتی در ابعاد خرد و فردی هم به شکلی روشن و منظم سازمان نیافته باشد. به عنوان دلیلی بر این ادعای خود، می‌توانم به تغییر موضع‌های خیره‌کننده‌ی برجستگان این دیدگاه اشاره کنم.

مارکس، که چه در دوره‌ی نخست فلسفی (تا ۱۸۴۸م) و چه در دوره‌ی دوم اقتصادی‌اش (از ۱۸۴۸م به بعد) با رمانتیسم پیوند داشت، از یک لیبرال رمانتیک به سوسیالیستی انقلابی تبدیل شد (لووی، ۱۳۷۶: ۱۶-۳۳)، ژرژ سورل که ابتدا به سندیکالیزم انقلابی پایبند بود، در نهایت به *Actiion Francaise* شبه‌فاشیست پیوست و فردریش اشگل و گورز^۵ ژاکوبین و جمهوریخواه در نهایت به دامان سلطنت‌طلبی محافظه‌کار در غلتیدند. خود لوکاچ، در ابتدا پیرو رمانتیسم کناره‌گیر و انزواگرا بود، و در آخر به بلشویسم انقلابی پیوست، ویلیام موریس از نوستالژی رمانتیک برای قرون وسطا به سوسیالیسم مارکسیستی رسید. فهرست این تغییر موضع‌های ریشه‌ای را می‌توان تا رابرت میشلز و آرتورو لابیولای سندیکالیست که در آخر فاشیست شدند و بسیاری از دیگران ادامه داد. اما گمان می‌کنم همین فهرست کوتاه تأییدکننده‌ی ادعایی که دارم، باشد. ادعایم این است که این نوسانات فکری شدید، نشانه‌ایست که بر مبهم بودن ذاتی تعریف رمانتیسم، امکان رخ نمودنش در قالب‌هایی متنوع، و ساختار نیافتگی و ابهام حد و مرزهایش دلالت می‌کند.

با وجود این که این ابهام و ساختار نیافتگی نظری رمانتیسم قابل انکار نیست، اما این موضوع مجوز کافی برای حذف این مفهوم را به دست نمی‌دهد. دیدیم که برداشت اندیشمندان چپ‌گرا از رمانتیسم، علاوه بر رویکرد

⁵ Gorres

معمولا ستایش آمیزشان، به دلیل تأکید بر خصلت انتقادی و شورشیِ رمانتیسیم، تا حدودی یک بعدی و شمول‌ناپذیر جلوه می‌کرد. حالا باید ببینیم امکان دقیق‌تر کردن تعریف واکنشی از رمانتیسیم به کمک مفهومی جدید ممکن هست یا نه؟

شاید شگفت آور جلوه کند، ولی بسیاری از منتقدان، که برخی مانند هاووزر به مارکسیسم هم تمایل داشته‌اند، برداشتی به کلی متفاوت از رمانتیسیم را به دست داده‌اند. خودِ هاووزر رمانتیسیم را جنبشی اصولاً نوگرا می‌داند که در پی دفاع از آرمانهای بورژوازی مرفقی بود (هاووزر، ۱۳۷۲: ۱۸۰). ژرژ ۶ هم رمانتیسیم فلسفی و مهمترین نمود سیاسی آن یعنی انقلاب فرانسه را پاسخی به نیاز زمانه می‌داند که ضرورت نوسازی روابط اجتماعی، زبان ارتباطی و صور خیال را به دنبال آغاز عصر صنعتی ایجاد می‌کرد (سه‌یر و لووی، ۱۳۷۳: ۷۸-۱۰۰).

چنان که می‌بینید، دو دیدگاه کاملاً متعارض و متضاد در مورد جوهره‌ی رمانتیسیم وجود دارد. وجه تمایز اصلی این دو دیدگاه، تکیه‌گاه‌های نظری متفاوتشان است. دسته‌ی نخست، بر خصلت واکنشی و اعتراضی رمانتیسیم تکیه می‌کنند، و گروه دوم شعارهای مرفقی و متجددانه‌ی آن را که به انقلاب فرانسه انجامید شاهد می‌گیرند. در شکاف بین این دو پایگاه مشاهداتی متفاوت است که رویکرد سوم که اعتقاد به حذف این مفهوم را دارد، مجال طرح یافته است.

⁶ A.J.George

برای این که از مفهوم رمانتیسم به عنوان کلیدواژه‌ای مرکزی در تحلیل روشنفکری ایرانی استفاده کنیم، نخست باید به نگرشی منسجم و منظم از جهان‌بینی رمانتیک‌ها دست پیدا کنیم، و این کار تنها با ادغام و آشتی دادن دو رویکرد متضاد یاد شده ممکن است.

در آغاز قرن هژدهم که رمانتیسم به عنوان جنبشی فکری آغاز شد، عده‌ی اندکی آن را چیزی جز جلوه‌ای جدید از فلسفه‌ی روشنگری می‌دانستند. فضای فکری پیش‌رمانتیسم، که تا حدودی در بخش پیشین مورد بررسی قرار گرفت، دنباله‌ای از شعارهای نقادانه و جستجوهای آزادانه‌ی عصر خرد بود. روشنگری، به عنوان جنبشی عقلانی و نقاد، دیر یا زود به نقد مبانی نظری خویش نیز می‌پرداخت، و در قرن هژدهم شاهد آغاز چنین نقدی هستیم. شاید بتوان موقعیت رمانتیسم در قرن هژدهم را با وضعیت پست مدرنیته در روزگار کنونی مقایسه کرد. چنان که می‌دانیم، این رویکرد نیز در دید بسیاری از نظریه‌پردازان جدید، ادامه‌ی منطقی مدرنیته به شمار می‌رود، و آن را نتیجه‌ی طبیعی خودانتقادی مدرن می‌انگارند.

رمانتیسم نیز چنین خصلتی دارد، شعارهای اجتماعی آن، توجهش به فرد، و جنبشهای کلانی که پدید آورد، تنها در قالب جامعه‌شناسی مدرن و خیزش روشنگری قابل تحلیل هستند. رمانتیسم، حرکتی خودجوینانه بود که عقل نقاد مدرن، در ادامه‌ی گسترش خود انجام داد و خویش را نیز به عنوان موضوع نقد به محک سنجش و ارزیابی کشید. نتیجه، البته با بسیاری از سلیقه‌ها همخوان نبود. معیارهای زیبایی‌شناسانه‌ی نوکلاسیکی، به سادگی به رهیافتهای جدیدتر و جوانانه‌تر متکی بر تخیل و احساسات تسلیم شد، نقدهای فیلسوفان و اخلاق‌دانان رمانتیک بر روابط سرد و غیرانسانی عصر صنعتی زدند، به زودی حرکاتی اجتماعی را برانگیخت و یکی بزرگترین واقعه‌های هزاره‌ی گذشتہ‌ی اروپا، یعنی انقلاب فرانسه را رقم زد.

رمانتیسم، تلاشی بود برای رفع تناقضهای درونی مدرنیسمی تازه به دوران رسیده. در این جهان‌بینی نقاد و شورشی، آغازگاه تمام نقدها، و مجرای اصلی خرده‌گیری بر شرایط موجود، اگر چارچوب عقلانی روشنگری را از یاد ببریم، کل پیکره‌ی آن بی‌معنا جلوه خواهد کرد. رمانتیسم در پی بازآفسون کردن جهانی افسون‌زدایی شده، به کمک ابزار تخیل بود، و سودای آن را در سر می‌پخت که سه شعار بزرگ روشنگری - یعنی برابری، برادری و آزادی - را به کمک ابزارهایی صمیمانه‌تر و دوست‌داشتنی‌تر از عقلانیت مهیب و سترگ عصر صنعتی عملی کند. استفاده‌ی رمانتیست‌ها از الگوها و مفاهیم قرون وسطایی، به معنایی توافقتشان در بازگشت به اعصار میانه نبود، که بیشتر نوعی چاره‌جویی برای گذار از مشکلات اجتماعی پدید آمده در اثر انقلاب صنعتی بود. آرمانهای رمانتیسمی، و نقدهایشان بر سودپرستی و مسخ انسانیت در شبکه‌ی روابط مدرن، مفاهیمی بودند که با اتکا به دستور زبان عصر روشنگری صورتبندی می‌شدند و در پرتو سرمشق فکری مدرنیته‌ی نوپا معنا می‌یافتند.

این هسته‌ی مرکزی مشترک با روشنگری، البته با زبانی تازه و سرشار از تخیل و احساسات بیان شده بود، و به گمان من همین زبان مبهم و چند پهلوی دلیل اصلی سرگشتگی در مورد وجه اشتراک رمانتیسم‌های گوناگون است. با این وجود، اگر پیام و محتوای درونی تمام آنها را به طور دقیق واریسی کنیم، به روشنی هسته‌ی سخت خردگرایی نقاد روشنگری را در مرکزشان باز خواهیم یافت. پس شورش رمانتیسم بر عقلانیت و استفاده از سلاح احساسات، برابرنهادی بود که از دل عقلانیت روشنگری بیرون جوشید، و طرد عقلانیتی بود که در آشکار شدن نارسایی‌های عقلانیت خوش‌بینانه‌ی عصر روشنگری ریشه داشت.

برای این که برای بحث بعدی‌مان دستاویزی محکم‌تر پیدا کنیم و بازشناسی این هسته‌ی سخت هم به شکلی دقیق‌تر و روش‌تر برایمان ممکن شود، در ادامه‌ی این بخش محتوای مشترک اصلی در رمانتیسم جا افتاده‌ی قرن

هژدهمی و نوزدهمی را مورد بررسی قرار خواهم داد، و از پرداختن به ویژگیهای خاص اشکال فرعی و حاشیه‌ایِ رمانتیسیم خودداری خواهم کرد. برای پرهیز از دوباره‌گویی، از بستر فلسفی و زمینه‌ی نظری رمانتیسیم که در ابتدای همین بخش مورد اشاره قرار گرفت در می‌گذرم و به نمودهای بیرونی و جریانهای اجتماعیِ پدید آمده زیر تأثیر آن بسنده می‌کنم.

عناصر پایه‌ی جهان‌بینی رمانتیک

به گمان من می‌توان چهار عنصر اصلی را در تفکر رمانتیک تشخیص داد:

نخست، تفکر اجتماعی‌رهایی‌بخش، که به قول کاسیرر بر سه محور آزادی، انقلاب، و ملی‌گرایی استوار شده است. کلیت این اندیشه، برای بار نخست در جریان انقلاب فرانسه به مرحله‌ی اجرا در آمد (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۲۳۳)، هرچند پیش از آن نیز در محدوده‌هایی خردتر یا با محتوای نظری کمرنگ‌تری -مثلاً در جریان جنگهای استقلال آمریکا- تجربه شده بود. آزادی در جریان انقلاب فرانسه بار دیگر از نو تعریف شد و آزادی فردی که توسط نظریه‌پردازان اومانیسیت بسیار تجزیه و تحلیل شده بود، با مفهوم ملیت پیوند خورد و در قالب آزادی ملی و حق شهروندی تجلی یافت. به این ترتیب، نگرشی جدید به مفهوم ملیت هم از دل رمانتیسیم بیرون جوشید. نگرشی که علاوه بر تأکید بر تجربیات مشترک مردم یک ملت، بر برخی از عناصر فرهنگ سنتی نیز مهر تأیید می‌نهاد. در ابتدای کار، این ملی‌گرایی حالت تهاجمی نداشت و برتری‌طلب نبود. یکی از نظریه‌پردازان برجسته‌ی این نگرش از آزادی، هردر بود که در آثارش به خوبی شکل پیوند فردیت مدرن با ملیت رمانتیسیتی دیده می‌شود.

ملیت و آزادی، آنگاه که در برابر چالش محافظه‌کاران و اقوام چیره‌قرار گرفتند، کنش انقلابی را مجاز جلوه دادند، و به این ترتیب بود که مارکس با ستایشی چنین آشکار انقلاب را به عنوان رخدادی ضروری و تکاملی در قالب نظریاتش نهادینه کرد و بایرون در نبرد برای آزادسازی یونان جان باخت.

انقلاب ملی، در عصر ناپلئون، به انقلابی جهانی برای آزادسازی سایر کشورها تبدیل شد، و با این وجود هنوز نقش برتری‌جویی ملی در آن از آرمان صدور آزادی به کشورهای زیر سلطه کم‌رنگ‌تر بود. می‌دانیم که تجاوز فرانسه به آلمان رساله‌ی مشهور فیخته "گفتاری با ملت آلمان" را پدید آورد که خود محرک شکل‌گیری منظم‌تر ملی‌گرایی آلمانی شد. تمام این تحولات در بستری از نظریات رمانتیستی انجام گرفت، و به زودی آنقدر پخته و منظم تدوین شد که امکان انتقال به سایر کشورها را هم پیدا کرد.

اندیشه‌ی ملی‌گرایی در شرق، به طور مستقیم زیر تأثیر آرای فرانسویان و انقلابیون ۱۷۸۹م شکل گرفت و کانون توزیع آن، عثمانی بود. اندیشه‌ی ملی‌گرایانه‌ی غربی، از عثمانی به ایران و مصر و هند منتشر شد، و به زودی چنان دامنه یافت که جنبشهای ضداستعماری موفق را پایه‌ریزی کرد.

چنان که می‌دانیم، اشکال جدیدتر تلقی رمانتیستی از ملیت، که می‌تواند شکلی تهاجمی به خود بگیرد و برتری‌جویانه باشد، در قالب فاشیسم در برخی از کشورهای اروپایی و ژاپن تجربه شده است. پرداختن به دلایل خشونت‌آمیز شدن مفهوم ملیت در این کشورها، و پویایی عناصر فرهنگی منتهی به فاشیسم، بحثی است درازدامنه که بسیار مورد تحلیل قرار گرفته است (آلاردیس، ۱۳۷۱). در این فضای مختصر کنونی، تنها باید به این نکته اشاره کنم که فاشیسم شکلی ویژه از رمانتیسم است و تحلیل شرایط پیدایش آن نیازمند ابزارهای تحلیلی جدیدی است، که نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و هم‌افزایی می‌تواند گشایشی به آن محسوب شود (وکیلی، ۱۳۷۸: ۵۷-۵۸).

ملی‌گرایی، علاوه بر جنبشهای سیاسی، پیامدهای ادبی و زیبایی‌شناختی فراوانی هم به دنبال داشت. در همین دوره شاهد تلاش متفکران برای گردآوری فرهنگ عامیانه و داستانهای بومی و ملی هستیم و توجهی دوباره به حماسه‌های ملی یا تولید کردنشان را می‌بینیم. مک‌فرسون در دهه‌ی ۱۷۶۰م مجموعه‌ی -احتمالاً جعلی- اوسیان را به عنوان اشعار اوسیان -شاهزاده‌ی خنیاگر افسانه‌ای اسکاتلند- منتشر می‌کند و کمی بعد هرردر در آلمان مجموعه‌ی صدای مردم (۱۷۷۸م) را تدوین می‌کند. در همین دوره رمانهای تاریخی هم فراوان نوشته می‌شود و توجه به شرایط غیرعادی مربوط به تمدنهای باستانی -که محرک و مشوق پرواز تخیل است- با میل به پدید آوردن پیشینه‌ای تاریخی برای ملت پیوند می‌خورد. به این ترتیب، تلاش برای بازسازی گذشته‌ی ملت، در پهنه‌ی ادبیات هم هم‌عنان با تلاشهای سیاسی پیش می‌رود (جعفری، ۱۳۷۸: ۹۳).

همچنین در همین دوره شاهد توجه بیش از پیش به مناظر طبیعی و محیط وحشی هستیم. یکی از ابعاد این علاقه می‌تواند بازیابی و گرامی‌داشت زیست‌بوم مشترک آدمیان باشد. از ۱۷۵۰م به بعد سفر به دریاچه‌های کوهستانی آلپ در بین هنرمندان و نویسندگان رایج شد و توصیف مناظر طبیعی نقش مهمی در اشعار و داستانها پیدا کرد. این الگوی هماهنگ، در واقع رویه‌ی دیگر تلاش برای بازتعریف جایگاه خویش و ملت خویش در جهان است. بازتعریفی که هم به محور در زمانی -تاریخی- و هم محور همزمانی -توصیف مناظر و آنچه که هست- نیاز دارد. به این ترتیب، ملت، به عنوان واحد تعریف آزای برای رمانتیستها، بازتابی دقیقتر در تابلوهای نقاشی و اشعار و داستانهای این دوران می‌یابد.

دوم، اخلاقیات مبتنی بر همدردی است. این اخلاق، چنان که گفتیم ریشه‌های تاریخی و فلسفی مشخصی دارد. فکر می‌کنم یکی از عوامل شکل دهنده به این اخلاق، ورود زنان -در مقام مخاطب و نویسنده- به صحنه‌ی

ادبیات و تفکر اجتماعی باشد. این اخلاق جدید، در تلاش برای غلبه بر اخلاق سخت و حسابگرانه‌ی عصر صنعتی، گهگاه به جاده‌ی افراط نیز در می‌غلطید، و توصیفهای افراطی از شدت همدردی و دلسوز و احساساتی بودن قهرمانان در آثار ادبی پایان عصر رمانتیک شاهی بر این مدعاست. با این وجود، در شکل متین‌تر رسمی‌اش، همدردی و دلسوزی برای ممنوع مایه‌ی رواج اندیشه‌های نوع‌دوستانه و انسان‌گرایانه‌ی بسیاری شد. جنبش قلمی برای لغو بردگی در اروپا، و بازتاب‌های آن در آمریکا، یکی از نموده‌های مثبت این همدردی بود. شخصیت‌های داستانی‌ای مانند ژان والژان نمونه‌ی دیگری از این شفقت برای همگان - حتی جنایتکاران - است. اشعار وردزورث در مورد کارگران، و اشعار رمانتیک‌های فرانسوی در مورد روسپیان و دزدان، بازتاب دیگری از این ابراز همدردی رمانتیک است (همان جا: ۱۸۲).

پس از غلبه‌ی تفکر رمانتیک در آغاز قرن نوزدهم، شاهد تعمیم این همدردی به سایر جلوه‌های زندگی هم هستیم. تخریب محیط زیست و آزار جانوران هم به شکلی مشابه از سوی شاعران، ادیبان و فیلسوفان محکوم می‌شود. ویکتور هوگو در همین سالها شعر "مهربان باش" خویش را می‌سراید و برای قورباغه‌ای که توسط کودکانی آزار می‌شود دل می‌سوزاند. در همین زمان، برای نخستین بار در غرب، شاهد پیدایش گرایشهای انبوه گیاهخوارانه هستیم. گرایشهایی که با عقاید متافیزیکی و مذهبی پوتاگوراسی^۷ تفاوت دارد، و تنها بر پایه‌ی نیکوداشت جانداران متکی است.

^۷ فکر می‌کنم نوشتن نام پوتاگوراس به شکل یونانی‌اش شیواتر و خوش‌آواتر از تکرار شکل معربش (فیثاغورث) باشد. هرچند دومی در ایران رایج‌تر بوده است.

سومین جنبه‌ی رمانتیسم، فردگرایی ویژه‌ی رمانتیسم است که در فردگرایی عصر روشنگری ریشه دارد، اما شکلی ویژه و قهرمان‌پرستانه به خود می‌گیرد. در اینجا بر خلاف فرد عصر روشنگری، که در ذات خود موجودی معقول و بنابراین محترم بود و در داشتن مهم‌ترین صفت هستی - یعنی خرد - با دیگران مشترک بود، جای خود را افرادی می‌دهد که نقطه‌ی اشتراکی با یکدیگر ندارند، مگر امکان تخیل آنچه که می‌خواهند. برابری ناشی از اشتراک خرد در نظام روشنگرانه، اینجا جای خویش را به نابرابری ذاتی آدمیان می‌دهد. همسانی خردباورانه‌ی آدمیان، در ادامه‌ی رویکرد جزءانگار رمانتیست‌ها، به عنوان تعمیمی نادرست و انتزاعی تعبیر می‌شود و تأکید بر اختلافات جانشین تأیید شباهتها می‌شود.

فرد رمانتیک، همان روستایی مهاجر به شهری است که در طبقه‌ی اشراف ریشه ندارد و از هویت جا افتاده و برتر وی برخوردار نیست. همان شهرنشین تازه‌از راه رسیده‌ای است که به بحران هویت دچار شده و به دلیل کنده شدن از ریشه‌های روستایی خویش و درست جای نگرفتن در شهرهای صنعتی بیگانه، احساس پوچی و بی‌ریشگی می‌کند. تلاش رمانتیکها در اواخر قرن هژدهم و اوایل قرن نوزدهم، پیش از هرچیز بر بازتعریف هویتی در خور برای خویش متمرکز بود. گوناگونی نگرشهای رمانتیک به ظاهر واگرا، تا حدودی در همین پاسخهای نایکسان اندیشمندان این عصر در این مورد ریشه دارد. پناه بردن به نظم قدیمی و آشنای روستاهای کوچک عصر خان‌خانی یکی از پاسخهای ممکن بود، و گام نهادن به آرمانشهری کمونیستی یا افلاطونی پاسخهایی دیگر.

کتاب اعترافات روسو (روسو، ۱۳۵۵)، یکی از برجسته‌ترین نمودهای این تلاش است. صراحت او در بیان آنچه که بوده و آنچه که کرده، و عریانی توصیف مغرورانه و سرافرازانه‌ای که از ویژگیهای عرفا شرم‌آور خویش می‌کند، نشانگر آغاز عصری جدید در بازتعریف خود است. روسو در اعترافات نشان می‌دهد که هر انسانی گنجینه‌ای از ویژگیهای تقلیدناپذیر و منحصر به فرد است، و همین هم برای محترم داشتن و پذیرفتنش کافی است. این اندیشه، به زودی در دست هنرمندانی که به بیماری قرن دچار بودند، به ابزاری برای نفی قراردادهای اجتماعی رایج و آداب اجتماعی مرسوم تبدیل شد، و به این ترتیب تصویری ناهنجار و سنت‌شکن از رمانتیست‌ها تولید کرد.

در همین زمان، نوشتن خودزندگینامه نیز رواج یافت و سبکهای ادبی جدیدی مانند نوشتن داستان به صورت نامه‌های پیاپی برای نخستین بار تجربه شد. "رنجهای ورتر جوان" اثر گوته یکی از نخستین آثار از این دست است و بعدها بسیار مورد تقلید قرار گرفت.

چنان که گفتیم، بازتعریف هویت توسط رمانتیست‌ها، در شرایطی صورت گرفت که تخیل و احساسات جایگزین عقل و خردمندی شده بود، و به این شکل بود که تلاش برای اعتباربخشی به خود، با موفقیت هنرمندان، فیلسوفان، و انقلابیونی پیوند خورد، که گویا تخیلی نبوغ‌آمیز داشتند، یا با روح زمان همراه بودند، و یا شایسته‌ی الهام خدای شعر شمرده می‌شدند. از آنجا که فرد رمانتیک امکان ارتباط برقرار کردن با جهانی ذهنی و گاه استعلایی را از راه تخیل داشت، می‌توانست به یک قهرمان تبدیل شود، و چنین هم شد.

پس عصر رمانتیسم، عصر قهرمانان بزرگ هم بود. ناپلئون تجسم این قرمانیگری در عرصه‌ی سیاست بود، و بایرون نماد موازی‌اش، در حوزه‌ی ادبیات و شعر. هر دو جوان و پرشور و در پی تغییر دادن گیتی بودند، و سبک زندگی و روش برخوردشان با جهانی ناسازگار، و در نهایت شکستشان و نابود شدنشان به دست این جهان،

خصلتی تراژیک به زندگیشان می‌داد. این خصلت قهرمانی، همان بود که کمی دیرتر، توسط نظریه‌پردازانی پیامبرگونه مانند کارلایل در قالب نظریه‌ی مردان بزرگ در تاریخ صورتبندی شد، و تا دیرزمانی مورد پذیرش قرار گرفت.

قهرمان رمانتیک، مردی بود که عصیانگر و شورشی بود و از پرومته‌ی از بند رسته‌ی شلی (۱۸۲۰ م) سرمشق می‌گرفت. می‌توانست مانند شلی کافری عصیانگر باشد که آزادی‌اش را با هیچ چیز، حتی بهشت عوض نمی‌کرد، یا بایرونی که به سودای دست یافتن به عشق حقیقی با خواهر ناتنی‌اش زنا می‌کرد و در کشوری دوردست در راه آزادی به خاک و خون می‌غلتید. و یا زنی که معمولاً در داستانها تصویر می‌شد و بیشتر نمادی از ستم‌دیدگی و پاکدامنی و فضیلت منفعل و اسیر شرایط محیطی بود. به این ترتیب دو الگوی کاملاً متضاد قهرمانی برای زنان و مردان در این دوران تولید شد. در این چارچوب، محسوب شدن زنان در دایره‌ی بحث، از دید نهضت‌های آزادسازی زنان گامی به پیش محسوب می‌شد، و باقی ماندن زنان در همان کلیشه‌های قرون وسطایی وفاداری و انفعال و دنباله‌روی، مرده‌ریگی ناگزیر از سنن گذشته بود.

قهرمان رمانتیک، برای دست یافتن به شرایطی که برایش مجال آشکارسازی خصلت‌های منحصر به فردش را فراهم کند، دچار زحمت بود. سفر به کشورهای دور افتاده و به ویژه شرق در این دوران رواج یافت و در نهایت چون توسط دولتها یا شرکت‌های چند ملیتی سازمان یافت، به عصر استعمار منتهی شد. از بین همین قهرمانان رمانتیک بود که رودزهای فاتح آفریقا و راولینسون‌های بعدی سر بیرون کشیدند، و گسترش امپراتوری اروپا به سایر نقاط گیتی را ممکن کردند. شاید به این دلیل باشد که سفر و ماجراجویی را در این دوران چنین رایج و محبوب می‌بینیم.

چهارمین ویژگی رمانتیسم، چیزی بود که در همان زمان به نام بیماری قرن^۸ شهرت یافت. این بیماری قرن، تا حدودی به ناسازگاری ذاتی شرایط محیطی با بخش عمده‌ی سوداهای قهرمانانه‌ی مردم این قرن ارتباط داشت. بخش عمده‌ی هنرمندان، اندیشمندان، و پیش-قهرمانان این دوران، در نهایت مهاجرانی تازه شهرنشین بودند که توانایی سازگار شدن با شرایط جدید را نداشتند و در دستیابی به جایگاه قهرمانانه‌ی مورد انتظارشان شکست می‌خوردند. عصیان رمانتیکها بر ضد سنن و قواعد جا افتاده‌ی روشنگری، برایشان بدون هزینه نبود و به طرد و لعن بسیاری از ایشان انجامید، و از همین جا بود که کلیشه‌ی نابغه‌ی منزوی و مظلوم پدید آمد. هاینه در یکی از اشعارش، جمله‌ای دارد به این مضمون: "شعر علامت بیماری است، همچنان که مروارید علامت بیماری صدف است."

این توهمی بود که گریبانگیر بسیاری از هنرمندان و نویسندگان این عصر شد و بازتابهای ناخوشایند آن در برخی از مناطق پیرامونی مانند کشور خودمان همچنان ادامه دارد.

تنهایی و انزوای هنرمند قرن هژدهمی، پیامدی بود از بحران هویت ناشی از چرخش اجتماعی ناگهانی، که با عواملی دیگر مانند پذیرش رویکرد احساساتی و غیرعقلانی تشدید شده بود، و در پیوند با نامعین بودن جایگاه طبقه‌ای که به ناچار از اشراف پشتیبان خویش گسسته بودند، انزوا و تنهایی ناخوشایندی را پدید آورده بود. چنان که قابل‌پیش‌بینی است، این موج بیمارگونه در فرانسه و آلمان که تغییراتی سریع‌تر و شتابناک‌تر را تجربه کرده

⁸ mal de siecle

بودند، شدیدتر و پرمایه‌تر از انگلستان بود که مرکز انقلاب صنعتی بود و تحولات در آنجا روندی کندتر و آرام‌تر را سپری کرده بود. همچنین فلاسفه و سیاستمداران -شاید به دلیل پایگاه اجتماعی مشخص‌تر و ایمن‌ترشان- کمتر از هنرمندان و نویسندگان به آن دچار می‌شدند.

این بیماری قرن، نمودهای بیشماری یافت. آشناترینش، تمایل هنرمندان و نویسندگان به خودکشی و دیوانگی بود. در میان شاعران این عصر، لرمانتوف و پوشکین در دوئل کشته شدند، نروال خود را دار زد، بایرون در جنگهای استقلال یونان کشته شد، و هولدرلین، ادگار آلن پو، شومان، و لئو دیوانه شدند. این موج جوانمرگ شدن به عارضه‌ی مشابهی که حدود یک قرن بعد در میان نقاشان امپرسیونیست و نوگرایی متمرکز شده در پاریس رخ داد شباهت دارد، و می‌تواند بازتاب رخداد عمیق‌تر یگانه‌ای باشد (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۱۳).

علاوه بر جوانمرگی و دیوانگی، اعتیاد به مواد مخدر، و ناهنجاریهای جنسی هم در میان این هنرمندان زیاد دیده می‌شود. بخش مهمی از آثار این نویسندگان در مورد توهمات جنسی غیرمعمول و خودآزارانه است و گروه‌های معتادانی که در میان حلقه‌های ادبی این عصر تشکیل شده بود هم نیازی به معرفی و شرح و بسط بیشتر ندارد. تنها به عنوان یک نمونه، کافی است به انجمن حشیشیون که تئوفیل گوتیه آن را بنیان گذارده بود و ویکتور هوگو و بالزاک و الکساندر دومای پدر و نویسندگان مهم دیگری عضو آن بودند اشاره کرد.

بیماری قرن، علاوه بر تأثیر زندگینامه‌ای‌اش بر هنرمندان این عصر، برخی از عناصر نو را هم به فضای فرهنگی اروپا وارد کرد. توجه عمیق‌تر به مفهوم گناه و شیطان، و هواداری صریح از شیطان به عنوان قهرمانی تراژیک که در برابر اراده‌ی خداوندی مستبد عصیان کرده است، در آثار این دوره فراوان یافت می‌شود. لرمانتوف در شعر ابلیس، و بایرون در شعر قابیل، به این عناصر اشاره می‌کنند و آنها را تا پایه‌ی قهرمانی اساطیری بلند مرتبه

می‌شمارند. از سوی دیگر، توجه به داستانهای ترسناک عامیانه و افسانه‌های ارواح و جن و پری هم در پیوند با کلیدی تلقی شدن کارکرد تخیل در میان این نویسندگان محبوبیت یافت و در موج داستانهای موسوم به گوتیک، طیفی وسیع از این موجودات خبیث و خطرناکِ غیرطبیعی کشف یا اختراع شدند و در داستانهایی به کار گرفته شدند. دراکولای برام استوکر و فرانکشتین ماری شلی نمونه‌هایی از این عناصر هستند که تا به امروز محبوبیت خود را در میان مخاطبان حفظ کرده‌اند. دلیلی کوچک در تأیید این ادعا اینکه اصل کتاب برام استوکر تازه در یکی دو سال اخیر به زبان فارسی ترجمه شد و در سال گذشته فیلم فرانکشتین که از روی نسخه‌ی اصل ماری شلی ساخته شده بود یکی از فیلمهای پرفروش سال بود.

رمانتیسم، هنوز در جوامع غربی به شکلی اصلاح شده و تدوین شده حضور دارد، جنبش سیاسی سبزها در آلمان به روشنی با این نحله پیوند دارد. رئالیسم جادویی مارکز و آثار بورخس و کالوینو از یکسو، و رمان علمی/تخیلی بسیار گسترش یافته‌ی مدرن در حوزه‌ی ادبیات چهره‌ی دیگر رمانتیسم معاصر را نشان می‌دهند، و این در کنار آثار مشهوری مانند داستان بی پایان اثر میشل انده است که به طور صریح توسط نویسندگانشان رمانتیک نامیده می‌شوند. همچنین رواج و گسترش فیلمهای علمی/تخیلی و ترسناک و رسوخ این نوع نگرش در عناصر فرهنگی رایج -از تبلیغات تلویزیونی گرفته تا مجلات مصور و اسباب بازی‌های کودکان- را نیز باید نشانه‌ی دیگری از تداوم رمانتیسم در روزگار ما دانست. چنین به نظر می‌رسد که رمانتیسم، همچنان وظیفه‌ی باززایی راز و افسون در جهانی معنزدایی شده و فرموله را به عهده دارد و به این کارکرد خود تا رفع این تناقض معناشناختی مدرنیته ادامه خواهد داد.

گفتار سوم: بستر اجتماعی رمانتیسیم در ایران

دیدگاه رایج درباره‌ی ادوار روشنفکری ایرانی

عبدالهادی حائری تمدن غربی را دارای دو رویه‌ی سرکوبگر و تمدن‌ساز می‌داند، و در سایه‌ی این طرز تلقی، جنبش روشنفکری ایران را به دو جریان انقلابی و هوادار غرب تقسیم می‌کند. جریان‌هایی که هریک با یکی از این دو رویه برخورد کرده‌اند، و بسته به تعریف خویش در برابر تمدنی بیگانه، به شکلی پذیرا و مثبت، یا تدافعی و منفی با عناصر فرهنگی غربی برخورد کرده‌اند (حائری، ۱۳۶۲). آرگون در تقسیم‌بندی مشابهی، جریان روشنفکری را به دو دوره‌ی نهضت و ثوره تقسیم می‌کند و اولی را با بیداری و خودشناسی، و دومی را با خیزش و خودمداری ملل اسلامی برابر می‌گیرد. چنان که می‌دانیم، این نگرشی بوده که از راه ناسیونالیسم مصری در جهان عرب تأثیر بسیاری داشته است و از ارکان جنبشهای اجتماعی مانند اخوان المسلمین محسوب می‌شود.

علی آشتیانی و سعید حجاریان جریان روشنفکری ایرانی را به سه دوره‌ی پیاپی تقسیم می‌کنند: دوره‌ی نخست، عصر مشروطه یا دوره‌ی نسخ^۹ سنت خوانده می‌شود و از برخورد روشنفکران صدر مشروطه با رویه‌ی تمدن‌ساز فرهنگ غربی پدید آمده است (حجاریان، ۱۳۷۶). در این دوره گریز از سنت و پذیرش بی‌چون و چرای نمودهای

^۹ deconstruction

تمدن غربی رواج داشته و به از خود بیگانگی روشنفکران از جامعه‌ی سنتی ایران انجامیده است. دوره‌ی دوم، از بعد از اشغال ایران توسط متفقین و در حدود سال ۱۳۲۰ خورشیدی آغاز می‌شود و تا سال ۱۳۲۶ به اوج خود می‌رسد. این دوره را عصر تجربه یا بازافسون‌پذیری خوانده‌اند (حجاریان، ۱۳۷۶)، که در آن بازیابی برخی از عناصر سنتی و بومی، به همراه وام‌گیری برخی از عناصر فکری چپ از غرب انجام می‌شود. بالاخره دوره‌ی سوم به دهه‌ی چهل و پنجاه مربوط می‌شود که در آن سرخوردگی ناشی از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به نوعی رمانتیسم ضد مدرن می‌انجامد. علوی تبار علاوه بر پذیرش این تقسیم‌بندی سه‌گانه، یک دوره‌ی واپسین را نیز از پایان جنگ ایران و عراق (۱۳۶۷ تا به حال) تشخیص می‌دهد که در آن نوعی بازنگری ریشه‌ای سنت آغاز شده است. او این دوره را معلول خواست عمومی نهادهای مدنی جدید و تفکر مشارکت و حق شهروندی می‌داند (علوی تبار، ۱۳۷۵).

در سالهای اخیر نویسندگان متعددی این ریخت‌شناسی تاریخی را پذیرفته‌اند و بر مبنای آن به دسته‌بندی گروه‌های سیاسی یا کالبدشناسی نظریات سیاسی رایج پرداخته‌اند (ذکریایی، ۱۳۷۸ و ظریفی‌نیا، ۱۳۷۸). این تقسیم‌بندی چهارگانه، با توجه به تفاوت‌های معنی‌داری که در متون اصلی منتشر شده در این برشهای زمانی وجود دارد، پذیرفتنی جلوه می‌کند. پس در این نوشتار هم تقسیم‌بندی چهارگانه‌ی پدید آمده در سرمشق یاد شده را می‌پذیرم، و در توافق با آن ادامه‌ی بحث خود را دنبال می‌کنم.

چنان که در ابتدای بحث اشاره کردم، هدف از این نوشتار پرداختن به تحلیلی فلسفی/معنایی از فضای فکری روشنفکری ایران در دهه‌های اخیر است، و پرداختن به تاریخ جنبش روشنفکری دینی، یا جریان‌شناسی سیاسی - که آماج اصلی نویسندگان یاد شده بود، - مورد نظر نیست. پس، برای دستیابی به تحلیلی جامع، ناچارم

اشاره‌هایی به متون گوناگون منتشر شده در این سالها داشته باشم، و به شواهدی استناد کنم که شاید به نظر پراکنده بنماید. در هر حال، محور بحث خود را بر تفکر فلسفی و اجتماعی خواهم نهاد و بیشتر از آن زاویه به موضوع مورد بررسی خواهم پرداخت.

برای رسیدن به این هدف، ادوار روشنفکری ایرانی را بر مبنای چارچوب جا افتاده‌ی یاد شده، از دید محتوای معنایی رده‌بندی می‌کنم و هریک را جداگانه مورد بررسی قرار خواهم داد.

دوران پیدایش

جنبش روشنفکری ایران، به دنبال شوک روانی ناشی از شکست ایران در نبرد با روسیه شکل گرفت. این بحران ذهنی، ابتدا در طبقه‌ی اشراف و با شدتی کمتر در کل مردم ایران نمود یافت، و لزوم برخورد رویارو با تجدد را به فرهنگ ما گوشزد کرد. یکی از اولین حامیان این جریان، عباس میرزا ولیعهد فتحعلی‌شاه بود که کوشید تا با کمک مالی به مبلغین نسطوری و تأسیس یک مدرسه‌ی میسیونری در تبریز، شالوده‌ی اندیشه‌ی غربی را به ایران وارد کند. او در یک اقدام انقلابی در سال ۱۲۴۲ه.ق (۱۸۲۶م) برای پذیرش یک مهاجرنشین از مردم اروپایی در روزنامه‌های انگلستان آگهی داد و اصول نظامیگری اروپایی و لباس یک‌شکل را بر قوای زیر فرمان خویش اعمال کرد. با این وجود غریب نمودن تلاشهای دلسوزانه و تا حدودی پیش از موعد او، بهانه‌ای به دست مخالفانش داد تا از گسترش اندیشه‌هایش جلوگیری کنند. شاهزادگان رقیب او که بعضی هایشان (مثل محمدعلی

میرزا) مدعی سلطنت هم بودند، به کمک برخی از روحانیون این تلاشها را کافران و مرتدانه وانمودند و اصلاحات عباس میرزایی را با شکست روبرو کردند (الگار، ۱۳۶۹).

نیاز به پذیرش عناصر پیشروی تمدن غرب، پس از یک نسل نادیده انگاشته شدن، در عصر ناصری با رواج یافتن پدیده‌ی فهمیدن فرهنگ، شکلی جدید به خود گرفت و جنبش تجدد ایرانی را به صورتی سازمان‌یافته در آورد. سال تأسیس دارالفنون به امر امیر کبیر، یا سال بازگشت اولین گروه از دانشجویان ایرانی در فرهنگ تحصیل کرده، به ایران می‌تواند به عنوان برشهای زمانی مهمی در این سازمان یافتگی در نظر گرفته شوند. این دانشجویان ایرانی، همگی به بالاترین طبقه‌ی اجتماعی آن روزگار - یعنی کلان زمینداران، شاهزادگان قاجار، و روحانیون عالی‌رتبه - متعلق بودند و آشکارا منش اشرافی و نخبه‌گرایانه داشتند. این موج تحصیل فرزندان بزرگان در کشورهای غربی، در طول باقی مانده‌ی عصر قاجار با افت و خیز فراوان ادامه یافت، و به پیدایش طبقه‌ای از نخبگان فرهنگی و آشنایان به امور فرهنگ انجامید، که نخستین نسل روشنفکران ایرانی را پدید آوردند (آدمیت، ۱۳۴۶). روند یاد شده تا پیدایش رضا شاه و اصلاحات دامنه‌دار او در زمینه‌ی آموزش و پرورش ادامه یافت. این شاه نیمه بیسواد، حرکتی سازمان یافته و سنجیده را آغاز کرد که در نهایت به پیدایش دومین موج از روشنفکران ایرانی انجامید، و سلطنت پسر خودش را ابتدا تهدید، و در نهایت نابود کرد.

حرکتی که در دوره‌ی قاجار آغاز شده بود، در عصر رضا شاه به شکلی دولتی و انبوه‌تر ادامه یافت. رضا شاه هر سال صد نفر از نخبه‌ترین شاگردان کلاس دوازده را به کشورهای اروپایی و آمریکا می‌فرستاد تا تحصیل کنند و به کشور باز گردند. این بورسیه که بخش مهمی از آن را فرزندان برخاسته از طبقه‌ی متوسط تشکیل می‌دادند، جدای از رسم نهادینه شده‌ی طبقه‌ی اشراف جدید عصر پهلوی برای فرستادن فرزندان‌شان به خارج از کشور بود.

به این ترتیب، تا سال ۱۳۳۸ بیش از هزار و پانصد نفر از بورسیه‌های دولتی و هزاران نفر از فرزندان اشراف و بازرگانان و روحانیون به کشور بازگشته بودند و طبقه‌ی نخبه‌ی جدیدی را در دولت تجددگرای رضاشاهی تشکیل داده بودند.

فضای فکری حاکم بر کل این دوره، کمابیش ثابت باقی ماند. روشنفکرانی که سالهای جوانی و شکل‌گیری شخصیت خود را در کشورهای مدرن گذرانده بودند، ارزشهای تمدن غربی را درونی می‌کردند و پس از بازگشت در دولتی استخدام می‌شدند که برای تجددگرایی و تقلید از همان جوامع به ظاهر آرمانی برنامه‌ریزی شده بود. به این ترتیب، مهمترین شاخص رفتار روشنفکری در این دوران را می‌توان خردگرایی، و میل به انتقال موج روشنگری به ایران دانست. آثار بیشتر نویسندگان این دوره، به لحاظ ادبی، روشن و معقول و متین و سنجیده است، و خواسته‌هایی شفاف و تجددگرایانه را طرح می‌کند. در ابتدای این دوره، ملکم خان فراموشخانه‌اش را تأسیس می‌کند و با الگوبرداری از انجمنهای مخفی عصر انقلاب فرانسه می‌کوشد تا خردگرایی را به مثابه کیشی مخفیانه تبلیغ کند (رائین، ۱۳۴۸). او در نوشته‌هایش به دین به عنوان عنصری بومی نگاه می‌کنند که می‌تواند برای رساندن ایرانیان به سرمزل خردگرایی مورد استفاده‌ی ابزاری قرار گیرد^{۱۰}. اما آنچه که در نهایت از به بازی گرفتن دین می‌طلبید، نهادینه کردن عقلانیت است، و بازسازی تمدن ایرانی در پرتو شکلی از تجدد شرقی (سلطانی، ۱۳۷۹: ۶۲-۶۶).

¹⁰ Malcom khan.-1891

رسالتی که روشنفکر در این عصر برای خود قایل است، فهم و درک تمدن غرب، و انتقال و نهادینه ساختنش در ایران است. تطابق این خواست روشنفکرانه با برنامه‌های توسعه‌خواهانه‌ی دولتی، نیرویی بود که روند انقلابی تبدیل "ممالک محروسه‌ی فخیمه‌ی" عصر قاجار را به "کشور شاهنشاهی ایران" تشدید کرد و ملموس شدن تجدد برای توده‌ی مردم ایران را - با تمام پیامدهای خوشایند یا ناخوشایندش - ممکن ساخت. حضور روشنفکری مانند فروغی، صورتبندی شدن نظریه‌ی شاهنشاهی و تلاش برای بازگشت به عظمت ایران پیش از اسلام، نیروهایی بود که دستگاه نظری دربار نوپای پهلوی را شکل داد. این صورتبندی جدید، تعریفی نو از ملت و کشور را به دنبال داشت، و نسخه‌ای از ناسیونالیسم غربی را جایگزین نسخه‌ی باستانی حب وطن و میهن‌دوستی قدیمی ایرانی کرد. جریان جایگزینی این نسخه‌ی متجدد به جای آنچه که پیش از آن در ایران وجود داشت، داستانی است که باید در نوشتاری دیگر شرح و بسط یابد. تنها به عنوان یک اشاره، به این بسنده می‌کنم که مفهوم ملت و میهن در ایران پیشا-متجدد هم با صورتبندی متفاوتی وجود داشته و در متون سیاسی و ادبی ایران هم از دورترین زمانها دیده می‌شود. علت ناتوانی این نسخه‌ی بومی و چگونگی جایگزینی برداشت غربی، بحثی است که باید در مهلتی فراختر بدان پرداخت. در هر حال این بازتعریف مفهوم ملیت، فضای فکری را برای پذیرش مفصل‌بندی جدیدی از مفاهیم و ارزشها آماده کرد، که به رخدادهایی مانند تمرکزگرایی سیاسی، برنامه‌ریزی کلان در قلمرو نیروی نظامی و سازماندهی مجدد حوزه‌هایی مانند حقوق و آموزش و پرورش، انجامید.

نسل روشنفکران صدر مشروطه که در مورد تغییر خط اندیشه می‌کردند و مانند تقی رفعت به نوسازی زبان ادبی مان می‌پرداختند، به نویسندگانی به ظاهر غیرتحصیل کرده مانند طالبوف منتهی شدند که یک سوم آثارشان

در مورد علم نوین^{۱۱} و یک سوم بقیه در مورد فلسفه و نظریات اجتماعی مدرن بود (طالبوف، ۱۳۵۷). فرهیختگان واپسین نسل این موج، کسانی بودند که مدارس جدید، دانشسراهای تربیت معلم و دانشگاه تهران را بنا نهادند و بنیاد دانش جدید را در ایران پی‌ریزی کردند.

حتی سید جمال الدین هم، که به دلیل گرایشهای مذهبی و گذشته گرایش به رمانتیسهای بعدی نزدیکی بیشتری دارد، دین را به عنوان دستمایه‌ای برای مقابله برای سلطه‌ی استعمارگرایان و بیداری شرق مورد طرح قرار می‌دهد و تصویری عقلانی و به نسبت متجدد از شرق آرمانی را در ذهن دارد (خسروشاهی، ۱۳۵۳). در نوشته‌هایی که در اروپا منتشر کرده است، شیوه‌ی به کارگیری زبان عقلانی و سنجیده، و انتقادهایش از شرایط ایران از منظر آزادیخواهی و قانونخواهی مدرن است^{۱۲}. به این ترتیب از ابتدای عصر ناصری تا پایان عصر رضاشاهی، با روشنفکرانی معمولاً اشرافی روبرو هستیم که در پی اصلاح دولت، و نه مبارزه و تلاش برای سرنگونی آن هستند و با زبان فلاسفه‌ی عصر روشنگری سخن می‌گویند. و صد البته، آن روشنگری که توسط یک روشنفکر چند سال درس خوانده در غرب آن موقع می‌توانسته فهمیده شود.

^{۱۱} آثار اصلی طالبوف که در فاصله‌ی سالهای ۱۳۱۰-۱۳۲۹ ه.ق. منتشر شد، عبارت بود از: رساله‌ی فیزیک، سفینه‌ی طالبی، رساله‌ی هیأت جدید، مسائل الحیات، پندنامه‌ی مارکوس اورلیوس، ایضاحات، سیاست طالبی، سفرنامه‌ی آبگرم قفقاز، نخبه‌ی سپهری درباره‌ی رسول، اشعار و مقالات، مسالک المحسنین، که سه تای اول در مورد علم و سه تای بعدی در مورد فلسفه و سیاست جدید بود.

^{۱۲} Sheikh Djemal Ed Din. - 1892

این دوره، با پیدایش نخستین نهادهای مدنی مدرن و تجدید سازمان دیوانسالاری دولت در ایران همزمان بود و روشنفکران اشرافی یا اشرافی شده‌ی کارگزار دولت موتور پیشران آن بودند. به این دلیل هم روشنفکران این عصر مدافع حکومت و نهادهای دولتی نوین هستند و در دو واقعه‌ی سیاسی بزرگ - انقلاب مشروطه و انتقال سلطنت از دودمان قاجار به پهلوی - به طور فعال یا هوادارانه شرکت می‌کنند.

شعارهای این نسل از روشنفکران، ترقی، پیشرفت، توسعه‌ی اقتصادی و فرهنگی، و پذیرش تمدن غربی بود، که با رگه‌هایی از ناسیونالیسم ایرانی افراطی ترکیب شده بود. به این شکل طبیعی است که دشمن بزرگ روشنفکران این دوره، خرافه‌پرستی و نادانی توده‌ی مردم باشد. این عقب‌ماندگی فرهنگی به لحاظ آماری در مردم به شکلی برجسته وجود داشت و تا حدودی بازتابنده‌ی محتوای روابط سنتی روستاهایی بود که در اثر تحرک پر دامنه‌ی جمعیت و اسکان شتابزده‌ی عشایر، بافت شهرنشینی بسته و ویژه‌ای را پدید آورده بودند. این شهرهای به ظاهر جدید، در زیر لایه‌ی خوشنمای شکل گرفته در اثر اقتدار دولت مرکزی، تداوم همان روابط روستایی را به نمایش می‌گذاشتند. اگر به زبان دورکهم سخن بگوییم، این شهرها مکان‌هایی بودند که در آنها روابط اجتماعی، سنن و ارزشهای روستایی در تراکم اخلاقی و مادی بیشتری همچنان به بقای خود ادامه می‌دادند.

در این قالب و چارچوب اجتماعی بود که روند نوسازی با شتاب فراوانی دنبال شد و در برخی از حوزه‌ها با موفقیت عملی شد و در نتیجه تغییراتی کلان و ریشه‌ای در نظام فرهنگی و ساخت روابط اجتماعی شهرهای ایران پدید آورد.

دوران گذار

این دوران از موقعی آغاز شد که جنگ جهانی دوم آغاز شد. چرخش رضا شاه و تمایل او به کشورهای محور، و همخوانی برخی از شعارهای ملی‌گرایانه‌ی دولتی با تبلیغات ضداستعماری آلمانهایی که خواستار جای پای در خاورمیانه بودند، جوش و خروشی در ایران پدید آورد و برخی از خاطرات تلخ گذشته یادآوری شد و عقده‌های دیرینه سر گشود. ایرانیانی که در طول سه نسل گذشته شکست از روسیه و سروری غیررسمیِ کارمندان بریتانیایی را تجربه کرده بودند، و بارها شاهد تحقیر و تخریب هویت بومی خویش به دست این بیگانگان شده بودند، ناگهان فرصتی به دست آوردند تا آرزوی انتقام را در سر پیورانند.

گرایش عموم مردم به آلمان‌ها، و باور پابرجایی که همخوانی آلمانها و ایرانیان را تبلیغ می‌کرد و توسط رسانه‌های نازی هم دامن زده می‌شد، همه و همه عواملی بودند که نفرت از استعمارگران و دخالت‌گران اروپایی در شرق را از حالت شعارهای روشنفکرانه‌ی نویسندگانی مانند اسدآبادی خارج می‌کرد و حالتی عمومی و انبوه بدان می‌بخشید. شاید هنوز در اتوبوس‌ها و مهمانی‌ها پیرمردانی از آن دوره را ببینید که بخواهند خاطره‌ای در مورد بیان قاطع و محکم گوینده‌ی رادیو آلمان -مردی به نام بهرامی- را تعریف کنند، و یا اینکه چطور هزاران نفر از مردم در میدان بهارستان گرد می‌آمدند تا سخنان این گوینده را که از رادیوی بلندگودار اداره‌ای پخش می‌شد، بشنوند.

این خواب خوش، خیلی زود به پایان رسید و ورود متفقین به خاک ایران، در یک چشم به هم زدن اقتدار ارتش نوپای رضاشاهی را در هم شکست. دریا سالار بایندر که تنها مقاومت جدی را در برابر انگلیسی‌ها از خود نشان

داد به شهادت رسید و قوای انگلیس و روس در مدتی کوتاه ایران را تسخیر کردند. رضاشاه که در زیر بار این خفت و ناکامی خمیده بود تبعید شد و پسر جوانش که آشکارا از سوی فاتحین با بی‌اعتنایی روبرو می‌شد، به ضرب و زور اقتدار فروغی جانشین پدر شد. سران متفقین، انگار که در پی دهن کجی به ایرانیانِ مبهوت باشند، کنفرانس خود را نیز در تهران برگزار کردند و در حالی که چشم‌اندازی در حد یک کشور قبیله‌نشین عقب افتاده از ایران داشتند، هدایت آن را به شاه جوانش واگذار کردند.

در فاصله‌ی سالهای ۱۳۲۰-۱۳۲۶ خورشیدی، این شاه جوان بی‌تجربه‌تر از آن بود که بخواهد بگیر و ببند پدرش را تکرار کند، پس فرصتی برای ظهور قشر جدیدی از روشنفکران جوان فراهم شد که با نسل پیشین خود تفاوت‌هایی بنیادین داشتند. گروه نخست از این روشنفکران، ادیبان، نویسندگان و دانشمندان جوانی بودند که دنباله‌ی نسل پیشین محسوب می‌شدند. این گروه که خاطره‌ی دیکتاتوری رضاشاهی را به یاد داشتند و سرنوشت آن شیوه از مملکت‌داری را هم دیده بودند، در پی یافتن راهی برای توانمند ساختن ایران، قلمروهای دست‌نخورده‌ی چندی را برای آیندگان واگشودند.

چنان که گفتیم، بخش عمده‌ی این روشنفکران، ملی‌گرا بودند. نوشتن و ترجمه کردن آثاری در مورد تاریخ ایران و اصول سیاست و فلسفه‌ی بومی کشورمان، یکی از دستاوردهای مهم فرهنگی این دوران بود. اما مهم‌تر از آن، تجربیاتی بود که در قالب ادب فارسی انجام گرفت، و پیدایش شعر نو و نثر داستانی مدرن را در زبان ما ممکن ساخت. پیامهای ابراز شده توسط این داستانها و اشعار، همخوان با روح دوران بود، و بازمانده‌های تفکر نسل پیش را به همراه جوانه‌های اندیشه‌ی رمانتیسمی در خود نهفته بود. توجه به تاریخ باستانی ایران و حسرت به خاطر عظمت از دست رفته، که در دوران رضا شاه هم به شکلی برجسته نمود یافته بود، در این دوران شکلی

فراگیر به خود گرفت. همچنین مایه‌های طبیعت‌گرایانه و دلسوزی برای طبقات محروم نیز به شکلی جنینی در اشعار و تصنیفها و داستانهای این عصر دیده می‌شود.

در قلمرو سیاست داخلی، این روشنفکران نسل جدید، کسانی بودند که در پی بازسازی مفهوم ملیت در ایران بودند. این ملی‌گرایان نوظهور، بر خلاف فروغی، راه چاره‌ی تجدید عظمت ایران را در بازتولید روابط شاهنشاهی و اقتدار متمرکز باستانی نمی‌دیدند، بلکه به دنبال تجدید ساختار سیاسی جامعه‌ی ایرانی بودند. تأکید این گروه بر سیستم نمایندگی پارلمانی و اقتدار مجلس، توانست تا حدودی رکود ناشی از حاکمیت مستبدانه‌ی رضا شاه را از مجلس بزدايد. آزادی‌خواهی این اندیشمندان، در قالب دفاع از سیستم دموکراتیک تجلی یافت، و خواست سلطنتی محدود به قواعد مشروطه را به آرمانی سیاسی تبدیل کرد. تأسیس احزاب و گروه‌های سیاسی گوناگون، که گاه در قالب روزنامه‌ها و مجلات متمرکز می‌شدند نیز، پیامد دیگر نقش‌آفرینی این گروه بود.

در زمینه‌ی سیاست خارجی، برای نخستین بار تفکر ضداستعماری و غرب ستیزانه عمومیت یافت. استقلال‌طلبی که در این زمان به صورت موجی در جهان سوم برخاسته بود، در ایران نیز ما به ازای در خوری یافت، و عقب‌نشینی استعمارگران دیروز، که شرایط پس از جنگ جهانگیر را همخوان با سروری و برتری‌جویی مستقیم و عریان گذشته نمی‌دیدند، به این جنبشها دامن زد.

نقطه‌ی اوج فعالیت روشنفکران این دوره، در قالب نهضت ملی شدن صنعت نفت تبلور یافت، و آزادیخواهی داخلی و استعمارستیزی خارجی را با هم پیوند داد. رهبر این حرکت، دکتر مصدق بود و هواداری یکدلانه‌ی اندیشمندان، نویسندگان، شاعران و روشنفکران این دور از او را باید نشانه‌ی ظهور این نسل جدید از نخبگان فکری دانست.

مبارزه‌ها و تلاشهای روشنفکران این نسل، بازتاب جهانی وسیعی یافت. خلع ید از استعمار انگلیس، و شکایت این کشور از ایران، و جنجال حقوقی در دادگاه لاهه، دکتر مصدق را به نماد ملی‌گرایان آزادیخواه ایرانی تبدیل کرد و زنجیره‌ای از رخدادها را آغاز کرد که در نهایت به کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ منتهی شد.

روشنفکری ایرانی در فاصله‌ی زمانی ۱۳۲۰-۱۳۳۲ را به گمان من می‌توان با جنبش روشنگری در اروپا شبیه دانست. این دوره در واقع نوعی مرحله‌ی گذار بود. مرحله‌ای که خردگرایی و تجددخواهی عصر رضاشاهی را به اوج خود رساند و نخستین علایم جدایی سه رنگ پرچم کشورمان از یکدیگر را نیز به نمایش گذارد.

در این برش زمانی، فضایی چنان آزاد و مجالی چنان طولانی فراهم آمد، که بسیاری از نگفتنی‌های سابق گفته شود، و خطوط قرمز باستانی بسیاری گسسته گردد. در همین برش تاریخی شاهد پیدایش محفل دوستان سلیمان میرزا و در نهایت حزب توده هستیم، که در جامعه‌ی سنتی آن روزگار، از نظریات الحادی مارکس دفاع می‌کرد.

پیدایش جبهه‌ی ملی و صفی منسجم و فشرده از روشنفکران مخالف استبداد را هم در همین تاریخ می‌بینیم، و در همین حین، خودآگاهی طبقاتی روزافزون روحانیون و دخالت مستقیمشان در سیاست را هم در سیمای آیت الله کاشانی بازمی‌یابیم. به این ترتیب، سه جریان اصلی روشنفکری رماتیک ایرانی، در رنگهای سرخ، سپید، و سبز شکل گرفت.

دوران رمانتیسیم

این دوره، به گمان من از کودتای ۲۸ مرداد آغاز شد و تا پایان جنگ با عراق ادامه یافت.

با توجه به این که اصل ادعای مورد نظر این نوشتار به این برش تاریخی مربوط می‌شود، لازم می‌بینم برخی از ریشه‌های فکری و زمینه‌های تاریخی پیدایش این جنبش رمانتیک ایرانی را در دوره‌های پیشین بازشناسی کنم، و بعد به تفسیر آنچه که در این دوران تولید شد بپردازم. پس نخست یک نگاه کلی بر رگه‌های رمانتیکِ روشنفکری در دو دوره‌ی پیش گفته خواهم انداخت، و بعد دنباله‌ی آن را در همین دوران پیگیری خواهم کرد. مایه‌های رمانتیسمی در آثار روشنفکران نسل نخست صدر مشروطه و عصر رضاشاهی هم وجود داشت. دفاع سیدجمال‌الدین اسدآبادی از اسلام و تلاش فراگیرش برای احیای یک شرق متحد مسلمان، تا حدودی پیرنگ رمانتیسمی داشت. به ویژه مفهوم جبر تاریخیِ قهرمان‌گرایانه‌ی رمانتیک را در برخی از نوشته‌های وی می‌توان بازیافت. مثلاً در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: "مرا چه در غرب باشم و چه در شرق مقصدی نیست جز آنکه در اصلاح دنیا و آخرت مسلمانان بکوشم و آخر آرزویم این است که چون شهدای صالحین خونم در این راه ریخته شود، ولی در حرکات خود مجبورم و از اراده‌ی الهیه سر باز نزنم" (خسروشاهی، ۱۳۵۳: ۱۸۹).

با این وجود، چنان که گفتیم، این هسته‌ی پیش-رمانتیک معمولاً با پوسته‌ای از شعارهای ترقی خواهانه بیان می‌شد، و آن محتوای نهادین عقلانی روشنگرانه را همواره به همراه داشت. چنان که حتی در رساله‌ی نیچریه هم دفاع از دین و ملی‌گرایی را با استنتاج‌های زیست‌شناختی و فیزیکی یا تلاش برای رد استدلال‌هایی از این دست آمیخته

است. اگر از جمال الدین بگذریم، به چهره‌ی جالب توجه دیگری برمی‌خوریم که گمان می‌کنم دست کم در قلمرو سپید جریان روشنفکری ایرانی، یعنی شاخه‌ی ملی‌گرایانه، بسیار تأثیرگذار بود.

احمد کسروی تبریزی که در جریان مشروطه به عنوان تاریخ‌نگاری بی‌طرف شهرت یافته بود، پس از افزودن بر صراحت خویش و شورشی که بر ضد سنت و دین رسمی توده‌ی مردم کرد، به فتوای مجتهدی از نجف و به دست یکی از پیروان نواب صفوی به قتل رسید (خوش نیت، ۱۳۶۰: ۲۰-۴۵).

کسروی، در چند حوزه از روشنفکری ایرانی -به ویژه زبان‌شناسی، تاریخ و حقوق- تأثیرگذار بود، اما آنچه که به نظر من بیش از بقیه‌ی جنبه‌ها اهمیت داشت، رویکردی آشکارا رمانتیک بود که نسبت به برخی از پدیدارها داشت.

کسروی، به عنوان یکی از روشنفکران دوران پیدایش، خردگرایی افراطی بود. چرا که معتقد است که "گرانمایه‌ترین چیزی که خدا به آدمیان داده است خرد است" (کسروی، ۱۳۲۳: ۴۸)، آرمان پیشرفت و ترقی را می‌پذیرد، و به سنت فردگرایی عصر خرد (همان‌جا: ۸۱)، اعتقاد تقدیر و سرنوشت را نادرست می‌داند و عقل و اراده‌ی افراد را حاکم بر سرنوشتشان می‌داند. او در ادامه‌ی همین روند پرستش مناسک‌آمیز و سنتی را نفی می‌کند و نبرد با بدی و پیروی از خرد را جانشینی کافی برای نیایش رسمی می‌دانند (همان‌جا: ۹۷).

با این وجود، برخی از عناصر گفته‌هایش او را به رمانتیست‌ها نزدیک می‌کند. انتقادهای پرشور او بر مادی‌گرایی تمدن غربی، و اعتقاد به این که برانگیخته‌ای تنها و برگزیده‌ی خداوند که قادر به ادراک رازهای جهان ناپیدای فرامادی است، باید پاکیزه ساختن دین مردمان و نبرد با پلیدی را رهبری کند، به رویکرد قهرمان‌گرایانه و

ایده آلیستی رمانتیست‌ها شباهت دارد. ملی‌گرایی احساساتی او، و جایگاه استعلایی و فرازینی که برای مفهوم میهن قایل می‌شود او را در جایگاهی نزدیک به ملی‌گرایان اروپایی عصر ناپلئون قرار می‌دهد. کسروی می‌نویسد:

"در یک توده هرکس باید نه تنها پروای خود، پروای دیگران نیز دارد. و چون یک تن از توده خود را پاسخ‌ده راه افتادن چرخ زندگانی توده‌ای دانست، در هر کاری که می‌کند سود توده را به دیده گیرد. سود خود او نیز در این است. چه آرمان زندگی خرسندیست و خرسندی یک کسی جز در خرسندی همگان نتواند بود (همان جا: ۴۲)." همچنین در جای دیگر می‌نویسد: "میهن ارجمندتر از خانه است و باید گرامیش داشت. پرستش به میهن به هرکسی بایاست" (همان جا: ۱۲۵).

علاوه بر اینها، نشانه‌هایی از هراس از فن‌آوری و ماشین هم در آثارش دیده می‌شود. او در کتاب مقدس‌اش، "ورجاوند بنیاد"، چنین می‌نویسد: "راه آهن و تلگراف و تلفن و اتومبیل در حال آنکه برای نبرد با سپهر ساخته شده در کشاکش خود آدمیان نیز به کار می‌رود و آن را هرچه سخت‌تر و دامنه‌دارتر می‌گرداند. اینها افزارهاییست که آزمندان در دست دارند و یکدیگر را به خاک می‌غلتانند. افزارهاییست که توانایان، ناتوانان را از پای می‌اندازند. (همان جا: ۸۸)"

برخی از مراسم ناخوشایند ابداع شده توسط کسروی و پیروانش -از جمله مراسم کتاب‌سوزان- هم به رفتارهای ضد عقلانی برخی از رمانتیک‌ها -به ویژه رمانتیسم فاشیستی- شباهت دارد (سه‌یر و لووی، ۱۳۷۳: ۷۹-۱۰۰).

روشنفکران ملی‌گرای ضد استبداد و ضد استعمار، در اوایل دهه‌ی بیست سازمانهای کوچکی مانند "کانون مهندسين ایران" و "آزادیخواهان حقوقدان" را پدید آوردند (ظریفی نیا، ۱۳۶۸). این سازمانها پس از ۱۳۲۷ خورشیدی که شاه دیکتاتوری و سانسور مطبوعات را آغاز کرد، به گروه‌های متعددی مانند حزب پان ایرانیستها، حزب مردم

ایران، بازاریها و جناح روشنفکران مذهبی تبدیل شد، که در ۱۳۲۹ در قالب جبهه‌ی ملی با هم متحد شدند و تا کودتای ۲۸ مرداد تداوم یافتند.

دومین جریان روشنفکری، به اندیشمندانی مربوط می‌شد که به عقاید سید جمال الدین اسدآبادی گرایش داشتند. بازتابی از این تفکر را در بیانیه‌های اولیه‌ی نهضت جنگل هم می‌توان دید، و اینان گروهی بودند که رستاخیز تمدن ایرانی را از راه اسلام شیعی ممکن می‌دیدند. شاخه‌های گوناگون این جریان روشنفکرانه، در طول تاریخ پر فراز و نشیب خود با جریانهای توده‌ای و روحانی پیوند خورد و در دوران گذار طیفی از گروه‌های سیاسی - از فداییان اسلام گرفته تا انجمن اسلامی دانشجویان - را پدید آورد. این جریان، پرچم سبز شیعیگری را برافراشته بود و در این چارچوب راهکارهایی بسیار گوناگون را برای دفاع از ارزشهای دینی در برابر موج تمدن غربی، در بر می‌گرفت. در یک سر این طیف تلاشهای فکری و نیمه‌علمی برای آشتی دادن دین و علم نوین (مهندس بازرگان) وجود داشت، و در سر دیگر آن اقدام مسلحانه برای از بین بردن نمودهای مدرنیته (نواب صفوی). در همین دوران، در میان برخی از متفکران که بیشتر گرایش انقلابی داشتند و به کنش فعال سیاسی روی آورده بودند، آثاری از رمانتیسم مارکسیستی را، باز می‌یابیم. گرایش گروهی از انقلابیون مشروطه به حلقه‌های فکری قفقاز و آذربایجان، به رواج نسخه‌ای بومی شده از مارکسیسم انقلابی در میان ایرانیان منجر شد. جنبشی که در برخی از خیزشهای خوشنام - مثل قیام جنگل - هم بازتاب یافت و در نهایت شاخه‌های اصلی آن (حزب توده) به رهبری کمینترن گردن نهاد (کیانوری، ۱۳۶۵).

جنگلی‌ها در این میان نمونه‌ای جالب توجه هستند. آنها رنگ پرچم خود را سرخ برگزیده بودند و در جنگل زندگی می‌کردند. خبرنگارشان جنگل نام داشت و اشعاری در وصف طبیعت و نوستالژیِ روزگار طلایی سپری شده در آن منتشر می‌شد، و روشن است که همه‌ی این عناصر به روشنی جنبه‌ی رمانتیستی دارند. مرامنامه‌ی جنبش جنگل، نمونه‌ای برجسته از در هم آمیختگی رویکرد عقلانی و روشنگرانه‌ی ناشی از تجدد، و رگه‌هایی از رمانتیسم مارکسیستی است. در مقدمه‌ی این مرامنامه می‌خوانیم:

"آسایش عمومی و نجات طبقات زحمتکش میسر نیست مگر به تحصیل آزادی حقیقی و تساوی افراد انسانی بدون فرق نژاد و مذهب در اصول زندگانی". و در ادامه‌ی متن نیز نشانه‌های دیگری از واژگان خاص مارکسیستهای اولیه می‌توان یافت. در این حال، می‌بینیم که ماده‌ی اول "آزادی، الغای شئون و امتیازات" است، و ماده‌ی پنجم برابری زنان و مردان در تمام جنبه‌ها، و ماده‌ی هژدهم انفکاک روحانیون از امور سیاسی و معاشی است (فخرایی، ۱۳۶۸: ۵۶-۵۹). مفاهیمی که آشکارا به جنبش روشنگری تعلق دارند. چنان که پیش از این هم گوشزد شد، رمانتیسم هستی مرکزی روشنگری را همچنان حفظ کرده است، و این امر در متونی مانند این به خوبی دیده می‌شود.

در ابتدای دوران گذار، این محافل چپ‌گرا رونق بیشتری گرفت و بخش مهمی از نیروهای اندیشمند و متفکر آن دوران به این گرایش مارکسیستی پیوستند. نتیجه‌ی سیاسی این سازمان‌یابی، پیدایش فرقه‌ی دموکرات در آذربایجان و ماجراجویی‌های سید جعفر پیشه‌وری بود، که به طور آشکار به شوروی وابسته بود و با وجود پیوستن گروهی از اندیشمندان خوشنام به جرگه‌شان، به دلیل شعارهای جدایی‌طلبانه‌شان منفور مردم واقع شدند و خیلی زود

شکست خوردند. ادامه‌ی این جریان در تهران، حزب توده را پدید آورد که خود به زودی دچار انشعاب شد و شاخه‌هایی نزدیک به جریان ملی‌گرا مانند نیروی سوم خلیل ملکی و حزب زحمتکشانِ مظهر بقایی را ایجاد کرد. به این ترتیب، در ابتدای دوران رمانتیسم، ما با مجموعه‌ای از نهادهای خودجوش فکری و سیاسی روبرو هستیم که توسط قشر نوظهور روشنفکران نسل دوم شکل گرفته‌اند و زیر تأثیر گرایشهای بومی‌گرایانه و رمانتیک هدایت می‌شوند. برای این که خواص این رمانتیسم نوپا و دلیل گردش فکری نخبگان به سوی این دیدگاه را دریابیم، باید اشاره‌ای به خاستگاه طبقاتی و بافت اجتماعی روشنفکران این دوره داشته باشیم.

روشنفکران نسل نخست، چنان که گفتم، خاستگاهی اشرافی داشتند، یا به دلیل برنامه‌ریزی‌های دولت و نیاز شدید به نیروی متخصص، خیلی زود چنین جایگاهی را به دست می‌آوردند. اما روشنفکران نوپای نسل دوم، معمولاً از میان توده‌ی مردم طبقه‌ی متوسط برخاسته بودند. قشری که به دلیل مهاجرت روستاییان به شهرها و تبدیل شدنشان به کارمندان دولتی، هنوز درست جایگاه اجتماعی خویش را پیدا نکرده بودند، و دچار نوعی بحران هویت بودند.

این طبقه‌ی متوسط شهرنشین جدید، به طور عمده، مردمانی بودند که از شرایط زیستی ساده‌ی خود در روستاها کنده شده بودند و به دلیل سیاستهای نسنجیده‌ی توسعه در این سالها، جذب شهرهای بزرگ شده بودند. بخش عمده‌ی این جمعیت مهاجر، با ورود به شهرها به عنوان کارگر جذب صنایع وارداتی جدید می‌شدند، و یا اگر بخت بیشتر داشتند، در دیوانسالاری دولتی که از تغذیه‌ی نفت ورم کرده بود و در حال قد کشیدن بود، استخدام می‌شدند.

این تغییر شیوهی زندگی، با تغییر الگوی خانواده (گسترده به هسته‌ای)، تغییر ارزشهای اخلاقی (پول سالاری) و تغییر سازماندهی رفتاری (انضباط کاری و سلسله مراتب اداری) همراه بود، و برای این شهرنشینان جدید، نوعی شوک فرهنگی محسوب می‌شد. این شوک، در شرایطی وارد می‌شد که بافت فرهنگی ویژه‌ی روستا، در حاشیه‌ی به تدریج رشد یابنده‌ی شهرهای قدیمی همچنان به حیات خود ادامه می‌داد، و بازمانده‌هایی از ارزشها و خاطرات زندگی گذشته را حفظ می‌کرد. این باقی ماندن هنجارهای زندگی روستایی و تلاش برای باززایی و حفظ آن در محیط شهری، به گمان من به پیدایش شیوه‌ی خاصی از زندگی شهری در این برهه از زمان انجامیده است، که پرداختن به آن بحثی جداگانه است و باید در شرایطی دیگر انجام شود. اما در حد یک جمله همینقدر اشاره می‌کنم که شاید بررسی برخی از این شاخصهای رفتاری -مانند الگوی احداث حیاط یا کاشتن درخت در اطراف خانه و کوچه‌ها- و مقایسه‌ی آن با شهرهایی که با هجوم جمعیت کمتری روبرو بودند، بتواند در مورد شوک فرهنگی یاد شده و پیامدهایش اطلاعات جالب بیشتری برایمان به ارمغان آورد.

روشنفکرانی که از این فضای جدید سر بر آوردند، نسلی پیشرو و هوادار نوسازی را تشکیل دادند که بسیاری از ویژگیهایشان با رمانتیستهای اروپایی یکسان بود. بخش مهمی از ایشان در داخل ایران تحصیل کرده بودند و دانش‌آموخته‌ی دانشگاه‌ها و مراکزی بودند که نسل پیشین بنیاد کرده بود. همگی شان وارث تنشهای سیاسی ناشی از نبرد قدرت در زمان دکتر مصدق و استقرار نهایی دیکتاتوری پهلوی دوم بودند. به طور کلی خصلتی بومی‌گرا داشتند و تمدن غربی را با غیرانسانی شدن روابط اجتماعی، استعمار، و یا سلطه‌ی فرهنگی یکسان می‌دانستند. بیشترشان حالتی نوستالژیک در مورد تاریخ گذشته و روابط سنتی بومی ایران داشتند و فرهیختگان نسل پیش را مورد نقد قرار می‌دادند. جلال آل احمد، که یکی از شاخصترین روشنفکران این دوران است، به روشنی خاستگاه

روشنفکران دلسوز و حقیقی را طبقه‌ی توسط تازه وارد به شهرها ذکر می‌کند (آل احمد، ۱۳۴۲)، و غرب ستیزی را نشانه‌ی بیماری‌شان می‌داند (آل احمد، ۱۳۷۵). دکتر علی شریعتی بین روشنفکر که مسلمان، انقلابی و غرب‌ستیز است، با آسیمیله^{۱۳} که نامی توهین‌آمیز برای روشنفکران نسل قبل است، تمایز قایل می‌شود و رده‌بندی خاصی از روشنفکران را پیشنهاد می‌کند که انواعی مانند استاندارد شده، مقلد، ایرانی، جهان‌سومی، شرقی، غربی، متجدد، و مسلمان را در بر می‌گیرد و در نهایت تنها گروه اخیر از خیرده‌گیری مصون می‌دارد (ذکریایی، ۱۳۷۸).

آنچه که در تمام این روشنفکران به طور برجسته دیده می‌شود، بومی‌گرایی و توجه به عناصر فرهنگی بومی است. در همین دوران جنبشی برای اصلاح موسیقی سنتی ایرانی شروع می‌شود، و نوگرایی در شعر نیز در قالب اشعار اخوان ثالث و همگنانش صورتی پخته از ملی‌گرایی نوستالژیک را ارائه می‌کند. توجه به مینیاتور و نقاشی ایرانی نیز در دهه‌های چهل و پنجاه مد می‌شود و بزرگداشت آثار گذشتگان حالتی فراگیر پیدا می‌کند. جالب اینجاست که روشنفکران مرتبط با دربار و برنامه‌ریزان متخصص محمد رضا شاه هم خودشان در همین قالب بومی‌گرایی فکر و عمل می‌کردند. یعنی سرمشق مسلط بر این دوران، بومی‌گرایی و رمانتیسم گذشته‌گراست، و در میان دولتیان و ضددولتیان تفاوت چندانی ندارد.

ناگفته پیداست که هر گروهی از اندیشمندان نقطه‌ی ثقل تاریخی خاص خود را به عنوان عصر طلایی انتخاب می‌کردند و در مدار آن به گردش می‌پرداختند. به گمان من، سه گرانیگاه اصلی در این شرایط تعریف شد، و از این راه جریان روشنفکری ایرانی که تا پیش از آن خصلتی در هم تنیده‌تر و طبقاتی‌تر داشت، به سه جریان متفاوت

¹³ assimile

و مجزای فکری تجزیه شد. جریانی که در طول نیمه‌ی نخست قرن گذشته غلبه داشت و دستگاه دولتی و بخش عمده‌ی متفکران مطرح را به خود جلب کرده بود، نگرش ملی گرایانه بود. این شاخه را به دلیل نمادپردازی رایج دوران شاه، با عنوان جریان سپید خواهم خواند.

جریان دوم، جریان سبز بود که در افکار نویسندگانی مانند اسدآبادی و نائینی ریشه داشت و به زودی مدافعانی نیرومند مانند شریعتی و بازرگان -از میان روشنفکران کلاسیک- و امام خمینی و بهشتی و مطهری -از طبقه‌ی روحانیون- پیدا کرد. جریان سوم، جریان سرخ بود که در آرای مارکسیستی ریشه داشت و بیشتر زیر تأثیر انقلاب اکبر و تبلیغات شوروی شکل گرفته بود.

گفتار چهارم: سه رویه‌ی رمانتیسیم ایرانی

ملی‌گرایی سپید

نیرومندترین و قدیمی‌ترین جریان فکری در طول سلطنت محمدرضا شاه، جریان ملی‌گرا بود. جریانی که مصدق و شاه هر دو در چارچوبش می‌اندیشیدند، اما هریک به شکلی. مصدق ملی‌گرایی را با مردم‌سالاری و اندیشه‌های عصر خرد در آمیخته بود، و شاه پیرو نسخه‌ای جدید از دولت متمرکز شاهنشاهی فروغی بود. به همین ترتیب بود که مصدق قهرمان این جریان شد، و شاه با وجود تمام تلاشش در دستیابی به موقعیتی مانند او ناکام ماند.

در عصر پهلوی دوم، اندیشه‌ی حاکم بر دولت، که به شکلی صریح و شفاف هم مورد تبلیغ قرار می‌گرفت، بازگشت به ایرانِ عصر هخامنشی را مطلوب می‌دانست. از نمادپردازیهای به کار گرفته شده برای علامت‌گذاری ادارات دولتی گرفته تا معماری ساختمانهای اداری در مرکز تهران، همه چنین گرایشی به ایران باستان را در ذهن متبادر می‌کرد. اوج این گرایش رمانتیسیم دولتی به گذشته، در مراسم جشنهای دو هزار پانصد ساله در سال ۱۳۵۰ آشکار شد. این گرایش، برابرنهادی صلح‌طلب و اصلاح‌طلب را هم در کنار خود داشت که جنبش ملی‌گرای ضد استبدادی بود. ملی‌گرایان، بازماندگان سرسخت و تسلیم‌ناشده‌ی جبهه‌ی ملی قبلی بودند و با وجود پافشاری بر سر مطالبات مدنی خود و مخالفتشان با ساخت مستبدانه و شاه‌پرستانه‌ی حکومت، موافق بودند که عصر طلایی ایران به پیش از اسلام تعلق داشته و به همین دلیل هم در پی احیای آن بودند. بخش عمده‌ی آرمانهای این دو شاخه از

جریان ملی‌گرا مشترک بود و تفاوت اصلی به برداشت نسبت به سیاست و الگوی توزیع قدرت مربوط می‌شد. انقلاب سپید‌شاه، و برنامه‌های پردامنه برای نوسازی ایران و بسیج کردن سپاه‌های دانش برای همگانی کردن آموزش و پرورش، در همین قالب جای می‌گرفتند، و معمولاً برنامه‌هایی بودند که توسط هر دو گروه دولتی و ضددولتی ملی‌گرا هوادار داشتند و اجرا می‌شدند.

به عنوان مثال به این دو نقل قول توجه کنید:

" 1) این تصور که هرچه به گذشته تعلق دارد ارتجاعی و مخالف ترقی یا از مد افتاده است در میان بعضی از قشرهای بورژوازی شهری رواج داشت و موجب بی‌ارزش جلوه دادن فرهنگ ایرانی و از یاد بردن میراث هنری گذشتگان می‌شد."

" 2) مسلمانیم به این معنی که به اصول عدالت و مساوات و صمیمیت و سایر وظایف اجتماعی و انسانی قبل از آن که انقلاب کبیر فرانسه و منشور ملل متحد اعلام نماید معتقد بوده‌ایم."

شاید دانستن این نکته جالب باشد که اولی از کتاب پاسخ به تاریخ محمدرضا پهلوی است (پهلوی، ۱۳۷۰: ۲۲۴)، و دومی از سخنرانی مهندس بازرگان در مراسم افتتاحیه‌ی نهضت آزادی در ۲۷ اردیبهشت ۱۳۴۰ (اشکوری، ۱۳۷۶: ۲۶). به این ترتیب روشن است که جریان روشنفکری غالب در عصر پهلوی دوم، جریانی بود که در دو شکل دولتی و ضددولتی‌اش تمایل به جذب تمدن غربی، و در همین حال حفظ میراث فرهنگ ملی را داشت. شاید به دلیل همین پذیرا بودن نسبت به عناصر فرهنگی دیگر، و اعتماد به نفس در گزینش این عناصر، باعث شده بود که رنگ سپید به عنوان نماد آن برگزیده شود؛

"انقلاب ما انقلاب سپید است، ما از هیچ شعاری پیروی نمی‌کنیم، ولی هرچه را که به نظرمان خوب بیاید با آغوش باز می‌پذیریم. خواه برچسب کمونیستی داشته باشد یا سوسیالیستی یا کاپیتالیستی (پهلوی، ۱۳۷۰: ۱۷۵)." جریان سپید، در طول تاریخ خود شاخه‌های گوناگونی را تولید کرد. گروهی از هواداران معمولاً دولتی آن کوشیدند تا با طرح شرق در برابر غرب، برابری در برابر تعریف مشابه غربی ایجاد کنند. به این شکل بود که سید حسین نصر با بهره‌گیری از آثار شیخ اشراق، شرق را به عنوان برابری نیرومند و چالشگر در برابر غرب طرح کرد، و فردید به کمک برداشتی خاص از فلسفه‌ی هایدگر نقدی مشابه را بر تمدن غرب وارد دانست (بروجردی، ۱۳۷۸). به این ترتیب متفکران این جریان به نوبه‌ی خود تمدن غرب را به عنوان دیگری در نظر گرفتند که مهاجم و نابودگر است و سابقه‌ای طولانی در نبرد با شرق و تمدنهای باستانی از جمله ایران را داشته است. به این ترتیب در حوزه‌ی دانایی و نظریه‌پردازی روندی واکنشی در برابر آنچه ادوارد سعید شرق‌شناسی خوانده است، آغاز شد (سعید، ۱۳۷۱).

به این ترتیب دشمن (یا دیگری) عمده‌ی خارجی برای هردو گرایش ملی‌گرا، تمدن غرب و سلطه‌گری آن بود. اما در مورد دشمن داخلی، و این دیگر نزدیکتر و همسایه، بین دو شاخه‌ی دولتی و غیردولتی ملی‌گرایی اختلاف نظر وجود داشت. جریان سپید دولتی اقشار واپسگرا یا آشوب‌طلب -به ویژه مارکسیست‌ها- را دشمن می‌داشت، و جریان سپید غیردولتی بیشتر با ملی‌گرایی مسلط مبارزه می‌کرد و هواداران استبداد و ساخت حکومتی سرکوبگر را دشمن می‌دانست و در نهایت در سرنگونی آن با سایر جریانها همدست شد. پس یکی از وجوه تمایز سپید دولتی و غیردولتی، همدستی گاه به گاه شاخه‌ی غیردولتی با جنبش سرخ، و دشمنی پایدار شاخه‌ی دولتی با آن

بود. جریان سبز در ابتدای کار در فضای روشنفکری ایران چندان نمود نداشت و بنابراین برای هیچ یک از این دو شاخه خطر یا رقیبی محسوب نمی‌شد، پس هردو شاخه با این گرایش سازگاری داشتند.

قهرمان‌گرایی رمانتیک، در این جریان به شکلی بارز شکل گرفت و در برخی از حوزه‌های فرهنگ عامیانه نهادینه شد. قهرمان‌گایی روشنفکران این عصر، بسته به برشی از تاریخ که به عنوان عصر طلایی مطرح می‌کردند، تفاوت می‌کرد. در بُعد در زمانی^{۱۴} چهره‌های اساطیری (رستم، سهراب، اسفندیار)، تاریخی (کوروش، داریوش) یا فرهنگی (حافظ، فردوسی، خیام). به عنوان مفاخر ملی و قهرمانان بزرگ بومی مورد بزرگداشت و ستایش قرار گرفتند. در بعد هم‌زمانی^{۱۵}، دولتمردانی مانند دکتر مصدق و دکتر فاطمی، مردان اندیشه و ادب (مانند نیمایوشیج) و ورزشکاران (مانند تختی و نامجو) به عنوان قهرمانان در لایه‌های گوناگون اجتماعی طرح شدند و مورد استقبال قرار گرفتند. شاه، هرچند تمام تلاش خود را برای به دست گرفتن رهبری جریان سپید و بدیل شدن به قهرمان آن به خرج می‌داد، جز در مقطعی که آذربایجان و کردستان بار دیگر به خاک کشور پیوستند، موفقیتی در این راه به دست نیاورد.

¹⁴ Anachronic

¹⁵ Synchronic

دین‌مداری سبز

این جریان، به لحاظ تاریخی پیشینه‌ای طولانی دارد. از نخستین واکنشهایی که از سوی ایرانیان در برابر تمدن غرب ظهور کرد، برخورد دین‌مدارانه و مقابله با غرب به عنوان اجنبی‌های مسیحی بود. این برخورد که در ابتدا شکلی نامنظم و سازمان‌نیافته داشت، به زودی در میان قشر روحانیون که از نیمه‌ی عصر قاجار طبقه‌ای منظم و متشکل را تشکیل می‌دادند، رهبرانی یافت. روحانیون که به لحاظ سنتی -به همراه دیوانیان- حاملان فرهنگ بومی بودند، برخوردی هماهنگ و یکپارچه با تمدن غربی نشان دادند. از نوشتن ردیه و اعلام فتوا و حکم گرفته، تا تبلیغ شفاهی بر سر منبرها، که رایج‌تر بود.

راهبران این جریان، در ابتدای کار در تعریف جامعه‌شناختی رایج از مفهوم روشنفکر -که بار معنایی مدرنی دارد- نمی‌گنجیدند، اما به تدریج پس از عصر ناصری اندیشمندانی پدیدار شدند که علاوه بر علاقه -یا تعلق- به روحانیون، با تمدن غربی هم برخورد عمیقتری کرده بودند و طرح پرسشهایی در مورد ماهیت خطر اجنبی را آغاز نموده بودند. یکی از مشهورترین این روشنفکران جدید، سید جمال‌الدین اسدآبادی بود که چگونگی نگاهش را دیدیم. روحانیون دیگری مانند نائینی و بهبهانی و طباطبایی هم بودند که پذیرش عناصری از تمدن غربی را -به ویژه در حوزه‌ی سیاست تجویز می‌کردند، و برخی از آنها با کمی تسامح می‌توانند در گروه روشنفکران دوران پیدایش رده‌بندی شوند. در صف مقابل این پذیرندگان عناصر مدن غرب، مخالفان ورود این عناصر را هم داریم، که شیخ فضل‌الله نوری مهمترین نماینده‌ی آن است.

در دوران رمانتیک، برای نخستین بار گروهی از تحصیل‌کردگان غیرروحانی که به لحاظ پایگاه طبقاتی و جایگاه اجتماعی به تعریف غربی از مفهوم روشنفکر نزدیکتر بودند، پس از سرخوردگی از تلاشهای سیاسی ملی‌گرایان و مارکسیست‌ها، به تبلیغ دین به عنوان وسیله‌ی بازتعریف هویت بومی پرداختند. برخی از این نویسندگان، مانند جلال‌آل احمد از زمینه‌ای چپ برخاسته بودند، و برخی دیگر مانند دکتر شریعتی با وجود آشنایی با برداشتهای مارکسیستی، زمینه‌ی خانوادگی و اجتماعی مذهبی/خردگرایانه‌ای داشتند.

در میان راهبران این جریان، باید به دو گروه به طور مشخص اشاره کرد. نخست روحانیونی که گاه مانند امام خمینی و آیت‌الله بهشتی و طالقانی اندیشه‌های پیشرو و انقلابی داشتند، و غیرروحانیون که بنابر پافشاری هورکهایمر بر لزوم بی‌طبقه بودن روشنفکران، در تحلیل ما اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند.

نخستین روشنفکران مذهبی، گرایشهای ملی نیز داشتند، و معمولاً همراه با گروه‌های ملی تشکیلاتی برپا می‌کردند. تمام این روشنفکران با تمدن غربی برخورد کرده بودند و به لزوم وامگیری بخشهایی از عناصر فرهنگی سودمند آن باور داشتند. به ویژه در مورد اصلاح سیاسی جایگاهی نزدیک به ملی‌گرایان اختیار کرده بودند و به اشکال گوناگونی از مردم‌سالاری که با اصول دین در تضاد نباشد اعتقاد داشتند. فعالیت مبلغان این جنبش سبز، در سه زمینه متمرکز شده بود. نخست انتقال مبانی اندیشه‌ی مدرن و به ویژه فن‌آوری و دانش عملی غربی به ایران، که معمولاً توسط استادان دانشگاه و معلمان تأثیر پذیرفته از ایشان انجام می‌گرفت.

دوم ایجاد تشکلهای سیاسی یا مدنی گوناگون برای پدید آوردن فضای مساعدی برای رشد سازمان‌یافتگی اجتماعی مدرن. این تشکلهای به ویژه زیر نفوذ فکری مهندس بازرگان شکل گرفتند و مجموعه‌ای از انجمنهای اسلامی و کانونهای نشر فرهنگ اسلامی را پدید آوردند، که برخی از آنها امروز هم فعال هستند و همچنان به

بقای خود ادامه می‌دهند. شاید بتوان تشکیل مدارس نخبه‌گرا و مذهبی‌ای مانند علوی و حقانی را نیز از لحاظ تأثیر اجتماعی به همین رویکرد مربوط دانست. این مدارس که با پشتیبانی مالی و خواست تاجران و بازرگانان علاقمند به بافت فرهنگ سنتی احداث می‌شد، و برای آموزش فرزندان بازاریان اختصاص یافته بود، به زودی کارکردی مهم‌تر یافت و شیوه‌ی تلفیقی موفقی از آموزش مفاهیم مذهبی را پا به پای دانشهای جدید ایجاد کرد. دانش‌آموختگان این مدارس معمولاً پس از خروج از مدارسشان همچنان با یکدیگر حشر و نشر داشتند و در نتیجه همین محافل هم‌کلاسان بعدها به نیرویی سیاسی و تعیین کننده در سرنوشت کشور تبدیل شد. سومین رویکرد جریان سبز، به تبلیغ دین و تلاش برای پیراستن آن از خرافات و آشتی دادنش با دانش مدرن مربوط می‌شد. در این میان نیز بازرگان پیشقدم و فعال بود، و روحانیونی مانند آیت‌الله مطهری نیز از مجاری دیگری چنین می‌کردند.

محتوای پیام این اندیشمندان، بیش از آن که مایه‌های رمانتیک‌ی داشته باشد، از بافتی خردگرا و روشنگرانه تأثیر پذیرفته بود. با این وجود، پس از مرحله‌ی نخست تأسیس جریان سبز روشنفکرانه، که بعدها با جریان سبز روحانی پیوند خورد و در تکوین انقلاب اسلامی مؤثر بود، چهره‌هایی ظاهر شدند که به روشنی پیامی رمانتیک داشتند. برجسته‌ترین شخصیت در این میان، بی‌تردید دکتر شریعتی است. نوشتارهای او، می‌تواند به عنوان متن شاخص رمانتیسم ایرانی در این برهه از تاریخ در نظر گرفته شود.

شریعتی در سخنرانی‌ها و کتابهایش آشکارا بومی‌گرایی را تبلیغ می‌کرد. او ناسیونالیسم را یک گزینه‌ی رایج، ولی ناتوان می‌داند، چرا که معتقد است ایرانیان پیوند فکری خود را با ایران پیش از اسلام از دست داده‌اند (شریعتی، ۱۳۵۷: ۳۱۶-۳۲۰). او دین را تنها نیروی زنده و فعال در صحنه می‌شناسد که توانایی بسیج کردن نیروی انسانی

کلانی را دارد (همان جا: ۳۲-۳۳)، و سید جمال‌الدین را مبشر این رویکرد به دین می‌داند. دشمن از دید شریعتی، تمدن غرب است که انگیزه‌ای جز استعمار و غارت کشورهای شرقی را ندارد (همان جا: ۴۰). او هویت ما و سابقه‌ی فرهنگی‌مان را به شکلی توصیف می‌کند که گویا به دست غربیان مسخ شده و خصلتی منفعل و نمایشگاهی و بی‌خطر پیدا کرده است (همان جا: ۲۶).

به گمان من، مهمترین کتاب شریعتی در تحلیل رمانتیسم ایرانی، کتاب گفتگوهای تنهایی است (شریعتی، ۱۳۷۶). این نوشتار نزدیکترین متن مشهور آن دوران به زندگینامه‌های خودنویسته‌ی رمانتیک‌های اروپایی است. نویسنده در آن آشکارا در پی بیان هویتی فردی و درک ناشده و منزوی است که محتوای سطر به سطر آن با ادبیات رمانتیک اروپای قرن نوزدهم سازگار است. پافشاری نویسنده بر هویت فردی‌اش، و خودآگاهی‌اش، چشمگیر است و در یک بند دارای شانزده خط، می‌بینیم که بیست و پنج بار عبارت "من" به کار رفته است. روحیه‌ی قهرمان‌گرایی رمانتیک، به خوبی در این متن دیده می‌شود (همان جا: ۶۰-۶۸). یک جا به تصمیم دو خلبان ژاپنی که پس از شنیدن خبر شکست کشورشان سوار بر هواپیماهای خود به سوی خورشید پرواز می‌کنند و به این ترتیب بر دریا سقوط کرده و خود را نابود می‌کنند، با عباراتی مانند پرشکوه و "زیباترین داستانی که شنیده‌ام" اشاره می‌کند، و به روشنی برای خویش رسالتی قهرمانانه قایل می‌شود (همان جا: ۱۷۳) و می‌نویسد: "هجرت در سرنوشت هر پیغمبری است... در مکه کسی گوشش به رسالت من نیست، باید مدینه‌ی دیگری جست" (همان جا: ۱۱۲).

شریعتی علاوه بر نوشتارهایش، به دلیل بیان پرنفوذش، و محبوبیتش در میان دانشجویان و جوانان، و همچنین ترکیب قدرتمند و منسجمی که از نظریات انقلابی چپ و بیانی نو از شیعی‌گری نوگرا به دست داده بود، به چهره‌ای مشهور و محبوب تبدیل شد، و شاید بتوان او را نزدیکترین چهره به قهرمان رمانتیک در نظر گرفت.

شریعتی، با نظریه‌ی شرقی در برابر غربی - که همزمان توسط فیلسوفانی مانند سیدحسین نصر هم طرح شده بود، همراهی نشان داد، و نوشت:

"کیست که به اندازه‌ی من بداند که زندگی آرام و روشن و آفتابی و آسوده و روحانی شرق را ماشین ویران کرد، آشفته ساخت، هزاران هزار، چه می‌گوییم؟ آسمان‌ها ابر اندوه و هراس و رنج و آوارگی و سختی و پریشانی بر جان آرام شرق ریخت؟" (همان جا: ۱۴۵)

گفتار شریعتی پیرنگی از خواستِ برابریِ رایج در جنبش سرخ را هم در خود دارد، و اشاره‌هایی همدردانه با فقیران و طبقات محروم در نوشتارهایش دیده می‌شود:

"برای یک روستایی کویر سوخته و فاقه‌زده‌ی ایران که وقتی می‌خواهد نانش را با خورش بخورد یک کاسه دوغ رقیق می‌گذارد و سه چهار تا نان بیات در آن ریز می‌کند، دیدن فیلم‌ها و خواندن سرگذشت‌هایی که در آن از زندگی هنرپیشه‌ای سخن می‌رود که برای لطافت پوستش هر روز صبح در وان شیر پاستوریزه حمام می‌گیرد، مصیبت‌بار نیست؟" (همان جا: ۹۰)

علاوه بر این روشنفکران، یک تحرک دیگر هم کمی پیش از دوران رمانتیک پدیدار شد و پس از مدتی خبرآفرینی، سرکوب شد. این ماجرا، به گروه فداییان اسلام مربوط می‌شود که هرچند زیر نام روشنفکر رده‌بندی نمی‌شوند، اما احتمالاً زیر تأثیر فضای عمومی جامعه، آشکارا شکلی از رمانتیسم احیاگر را تبلیغ می‌کردند. نواب صفوی در کتاب مهمش "فداییان اسلام" می‌نویسد:

"سینماها، نمایش‌خانه‌ها، رومانها و تصانیف بکلی بایستی برچیده شود و عاملین آنها طبق قانون مقدس اسلام مجازات گردند... موسیقی غیرمشروع اعصاب قوی انسان و مغز و قوای روحی را ضعیف می‌کند و از این راه زیان بزرگی به روح و اعصاب و قدرت جامعه وارد می‌آورد." (خوش نیت، ۱۳۶۰: ۶۲)

می‌بینیم که عناصر فرهنگ غربی مانند رمان و سینما به موسیقی که در فقه شیعه جایگاهی ناپذیرفته دارد پیوند خورده، و با همه‌ی این طیف برخوردی حذف‌گرایانه شده است که از سنن دینی مایه می‌گیرد.

عدالت‌خواهی سرخ

جنبش سرخ، در دو مرحله‌ی تاریخی متفاوت، از نظر سیاسی با دو جریان دیگر پیوند برقرار کرد، و هربار توسط همان نیرو سرکوب شد. بار نخست در آستانه‌ی نهضت ملی شدن صنعت نفت با جریان سپید همراه شد، ولی پس از بازگشت اقتدار به حکومت پهلوی، توسط شاخه‌ی دولتی جریان سپید به شدت سرکوب شد و ساختار سازمانی آن از هم گسیخت. در مرحله‌ی بعدی، به دلیل تحولی که نگرش مذهبی/انقلابی دکتر شریعتی پدید آورده بود، به هنگام انقلاب اسلامی با جنبش سبز پیوند خورد و شاخه‌هایی از جنبش مسلحانه را شکل داد که بخشهای از آن (مثل سازمان افسران) توسط ساواک و دولت نابود شدند و بخشهای دیگری از آن (فداییان خلق) پس از پیروزی انقلاب اسلامی از بین رفتند.

شاید به دلیل همین ریشه‌کنی چندباره و آمیخته شدن شعارها و مفاهیم مورد نظر این جریان با جنبشهای سپید و سبز باشد که امروز ردیابی رمانتیسم ایرانی در آثار به جا مانده از این گروه اینقدر دشوار است. چیزی که آشکار است، این جریان به شدت زیر تأثیر ایدئولوژی‌ها و تفکرات مارکسیستی شوروی، چین و کوبا بود، و رگه‌های رمانتیک آن از انتقال رمانتیسم مارکسیستی به فضای کشوری سستی ناشی می‌شد. عنصر همدردی با فقرا و مظلومان در این جریان به شکلی برجسته دیده می‌شود، و آرمان شهید شدن در راه خلق و توده - که به تلفات سنگین این جریان منتهی شد - نشان از قهرمان‌گرایی هواداران این جریان دارد.

غرب، به عنوان کلیتی غارتگر و سلطه‌جو، در شکلی مدل نظری مارکسیستی در آرای اندیشمندان این جریان دیده می‌شود، و به صورت نوعی روح پلید در آمده است که سر رشته‌دار بخش عمده‌ی بدبختی‌های مردمان مظلوم

جهان سوم است. بقایای این طرز تلقی در مورد غرب هنوز در جامعه‌ی ما باقی است و در قالب تئوری توطئه به رسمیت شناخته می‌شود.

قهرمان مورد نظر پیروان جنبش سرخ، کسانی بودند که در راه آرمانشان کشته می‌شدند. این جریان برای نخستین بار از پیشوند شهید برای نامیدن کشتگان استفاده کرد و این در دوران جنگ سستی شد که علاوه بر نشان دادن تأثیر این جریان در فضای فکری آن دوره، ردپای رمانتیسم قهرمان‌گرا را نیز آشکارتر می‌سازد.

بدبینی مارکسیستی نسبت به دولت و ساختهای مدرن دیوانسالارانه مرده ریگ دیگری است که در جامعه‌ی ما باقی مانده است و به ویژه در دهه‌ی چهل و پنجاه کار کردن برای دولت را برای روشنفکران نوعی خواری و سرافکندگی جلوه می‌داد و آن را برابر با جیره‌خواری تفسیر می‌کرد. شاید بدبینی عمومی رایج در ایران نسبت به دولت، گذشته از کشاکشهای مربوط به توزیع قدرت در تاریخ گذشته‌ی ایران، در تبلیغات این جریان نیز ریشه داشته باشد.

جریان سرخ، از میان سه جریان یاد شده، ناپایدارتر بود و با سرکوب شدیدتری از سوی قدرتهای حاکم روبرو شد و در عمل به عنوان یک جریان فعال و روشنفکرانه‌ی اجتماعی از بین رفت.

تحلیل دلیل ناموفق بودن این جنبش، و چرایی ریشه‌کن شدن این جریان، نیاز به بحثی طولانی‌تر و گسترده‌تر دارد. پس همینقدر اشاره‌ای می‌کنم که گویا ساختار نظری و امگیری شده و عناصر فرهنگی وارداتی از کشورهای بلوک شرق، دلیل اصلی پیوند نخوردن محتوای رمانتیستی این جریان به پیکره‌ی جامعه‌ی ما باشد. با وجود تأثیر سیاسی و فرهنگی این جریان در تاریخ ایران، شاید بتوان آن را از دو جریان دیگر کمتر مردمی دانست. چرا که با

وجود رواج گسترده و فراگیرش در میان روشنفکران دهه‌ی سی و چهل، امروز بازتاب چندانی از آن را در فضای

روشنفکری ایران و مخاطبان‌شان در طبقه‌ی متوسط نمی‌بینیم.

ویژگی / رنگ	سپید	سبز	سرخ
شعار	آزادی	برادری	برابری
دشمن / دیگری	رویه‌ی استعمارگر غرب	رویه‌ی مادی‌گرای غرب	رویه‌ی سرمایه دار غرب
قلمرو خود	ایران بزرگ	سرزمین‌های مسلمان / شیعه	ایران در قلمرو سیاسی‌اش
راهبرد مبارزه	حضور در ساختارهای قدرت، جنبش‌های اصلاحی و فرهنگی، مشارکت پارلمانی	تبلیغ دیانت، بسیج عمومی حول محورهای دینی، اقدام خشونت طلبانه	آموزش، تبلیغ، سازماندهی مسلحانه
عصر طلایی	ایران پیش از اسلام	صدر اسلام	عصر مزدک و زمامداری حضرت علی
جایگاه قهرمان اجتماعی	روشنفکر، مبارز سیاسی	روحانی و مجاهد	روشنفکر انقلابی
قهرمان فرهنگمند	مصدق	امام خمینی / شریعتی	دکتر ارانی
مرجع دانایی	دانش نوین	کتب مقدس	دانش مدرن
نمود بیماری قرن	مردم‌گریزی و تظاهر به نفی سنن دینی	خشونت فیزیکی و قانون‌گریزی	خشونت فیزیکی و تظاهر به نفی سنن دینی

گفتار پنجم: جایگاهی که بر آن ایستاده‌ایم

رمانتیسم، واکنش طبیعی فرهنگهای سستی به روند تجدد است. ایران هرگز مستعمره نبوده است، اما در برشهایی از تاریخش، سیطره‌ی محسوس و ناخوشایند اروپاییانی برتری‌طلب را تجربه کرده است، و در کشاکش همین رابطه‌ی قدرتِ تحقیرآمیز، ناگزیر به جذب شتابزده‌ی عناصر فرهنگ غربی گشته است. تاریخ روشنفکری ایرانی در قرن گذشته، داستان ورود تدریجی این عناصر بی‌سابقه‌ی اطلاعاتی به بافت فرهنگی ایران است، و چگونگی جایگیر شدن برخی از آنها، و مسخ شدگی و تغییر شکل یافتن بقیه.

ایران از کشورهایی بوده که مانند ژاپن خیلی زود به مدرن‌سازی دولتی و اصلاحات از بالا به پایین روی آورده است. مشروطه شدن حکومت ایران در زمانی انجام گرفت که هنوز بسیاری از کشورهای اروپایی دموکراسی را به شکل مدرن آن تجربه نکرده بودند، و زنان ایرانی تنها با اختلاف چند سال بعد از زنان آمریکایی حق رأی به دست آوردند.

این تلاش مستمر برای وارد کردن ایران به جرگه‌ی کشورهای مدرن، به دلیل تنیده بودن در شبکه‌ی روابط قدرت سیاسی داخلی، و درست نهادینه نشدن مفاهیم پایه‌ی تمدن مدرن در کشورمان، بیش از آن که مفید باشد، واکنشهای داخلی و تضادها و تنشهای فکری را برانگیخته است. ایرانیان بر خلاف انگلیسیان برای محدود کردن قدرت شاه خود نیازمند قیام نبودند و همچون فرانسویان برای به رسمیت شناخته شدن شعار روشنگری خون ندادند. شاید این آسان گرفته شدن دستاوردهایی که خیلی راحت از تمدنهای غربی وامگیری شده بود، مایه‌ی تنبلی فرهنگ ما

شده باشد. گویا این اصلاحگریِ اقتدارگرایانه‌ی نخبگان سیاسی ایران در طی قرن گذشته، و مقاومت در برابر توسعه‌ی سیاسی همزمان، نسخه‌ای نرم‌افزاری از نفرین نفت باشد، که تنبلی مشابهی را در اقتصاد توسعه نیافته‌مان آفریده است.

توده‌ی مردم ایران، فرآیند تجدد را از دریچه‌ی اقتدار سیاسی دولتی مستبد لمس کردند، و نابرابریهایی که جایگیری ناپایدار مردمی تازه به دوران رسیده در دولتی رانت‌خوار ایجاد می‌کند، و اندیشه‌هایی نو که سنن دینی/ملی هنوز محترم را تهدید می‌کند و روابط جا افتاده‌ی اجتماعی را از هم می‌گسلد.

تمام این رخدادها، واکنشی منفی ایجاد کرد که از جایگاهی خرده‌گیرانه نسبت به تمدن غربی و محصولات وارداتی آن دآوری می‌کرد، و به لحاظ پویایی فرهنگی و شرایط اجتماعی با عصر رمانتیسم اروپا در قرن نوزدهم قابل مقایسه است. آنچه که از بازبینی تاریخ تجدد در ایران نتیجه می‌شود، سه شیوه‌ی گوناگون از این رمانتیسم ایرانی است.

هر سه رویکرد، در پی احیای عناصر فرهنگی بومی و دستیابی به عظمت و شکوه گذشته بوده‌اند. هر سه به شکلی واکنشی و احساسی و معمولاً منفی با عناصر فرهنگی غربی برخورد می‌کردند، و در این حال هسته‌ی مرکزی عقلانیت مدرن را نیز در بطن ساخت نظری خویش حمل می‌کردند. هر سه توسط افرادی بنیان گذاشته شده بودند که با تمدن غربی و سطوح گوناگون آن برخورد کرده بودند، و هر سه از ابزارهای زبانی و تبلیغاتی مدرن و غربی برای ترویج افکار غرب‌ستیزانه‌شان بهره می‌جستند. این تناقض درونی بین وسیله و هدف، همان است که در رمانتیسم اروپایی نیز به شکلی دیگر دیده می‌شد، هرچند که از پایگاه نظری و نظام فکری نسجم‌تر و پخته‌تری برخوردار بود.

نمادپردازی به کار گرفته شده توسط این سه شیوهی واکنش به مدرنیته در ایران، به شکلی غریب با سه رنگ پرچم ملی ما تطبیق می‌کند. نخست دوران حاکمیت رنگ سپید ملی‌گرایان دولتی بود که بعد از غلبه بر همتایان آزادیخواه خویش، انقلاب سپید کرده بودند و بر سپیدپوستی ایرانیان آریایی و نژاده تأکید می‌کردند و چنان لوح سپیدی نسبت به پذیرش عناصر فرهنگی غربی نظر مساعد نشان می‌دادند. پس از آن زمان نبرد سرخ و سپید فرا رسید و جنبشهای مسلحانه‌ی الهام گرفته از جنبشهای رهایی‌بخش مارکسیستی جهان سوم - با مایه‌های نیمه مذهبی و رمانتیک‌تری - شروع به تهدید نظام حاکم کردند. در نهایت، احیاگران مذهبی سبز که در طول دو قرن گذشته تعادل قدرتی ظریف و نیمه‌پایدار را با ساختار حکومتی تجربه کرده بودند، بعد از سال ۱۳۴۲ به میدان آمدند و در نهایت پس از انقلاب اسلامی برندگان این بازی تاریخی شدند.

میشل فوکو، انقلاب ایران را پدیداری همتای انقلاب فرانسه، اما از نوع پست مدرن دانسته، و شاید حق داشته باشد. چرا که در اینجا نیز در ابتدای کار شعار پرشور برابری، برادری و آزادی فراوان شنیده می‌شد، با این تفاوت که این سه واژه بر خلاف سنت فرانسوی، پیوند درونی محکمی با هم نداشتند و توسط سه جریان اجتماعی متفاوت پشتیبانی می‌شدند. جنبش سپید، که پس از دهه‌ها سرکوب شدن توسط نیمه‌ی قدرتمندتر و مستبدانه‌اش، شعار آزادی می‌داد، در یک صف به همراه مذهبیانی که شعار برادری می‌دادند و مارکسیستهایی که برابری را آرمان می‌شمردند، قرار گرفت، و اتحاد این سه نیرو بود که انقلاب ایران را پیروز ساخت.

امروز، ما ایرانیان تجربه‌ی عمیقی در مورد این سه رویکرد به رمانتیسم به دست آورده‌ایم. بیش از یک قرن، شاهد چالش این سه نیرو با یکدیگر بوده‌ایم، و ترور سبزه‌ها و سرخ‌ها و سپیده‌ها به دست یکدیگر را به قدر کافی دیده‌ایم.

آنچه که در طول این زمان دراز از ورود کشورمان به صف ملتهای توسعه یافته‌ی دیگر جلوگیری کرده است، شاید همین نبرد سه بعدی داخلی باشد.

رمانتیسم، با وجود هسته‌ی روشنگرانه و نقادانه‌ی مرکزی‌اش، به لحاظ رفتاری که در پیروانش تولید می‌کند، خصلتی عقل‌گریز دارد. کشورهایمانند ایران، که سابقه‌ی تاریخی شکوهمندی را داشته‌اند و از زمینه‌ای مساعد برای رشد خودبزرگ‌بینی عمومی برخوردار هستند، همواره با خطر در جا زدن در مراحل آغازین ورود به مدرنیته روبرو بوده‌اند. این به تعویق افتادن توسعه به دلیل غلبه‌ی شکلی سیاست‌زده از رمانتیسم خشونت‌طلب، در ثلث نخست قرن گذشته جهان را به آتش و خون کشاند، و تجربه‌ای ناخوشایند را در حافظه‌ی تاریخ حک کرد.

ژاپن، ایتالیا، اسپانیا و آلمان، همه برشهایی از تاریخ خود را -عصر توکوگاوا، اگوستوس، فردیناند و شارلمانی- را دستمایه‌ی افتخار و شورآفرینی احساساتی قرار دادند، و نتیجه‌اش را دیدند. تجربه‌ی تاریخی این کشورها نشان می‌دهد که عقلانیت کنونی حاکم بر این جوامع، به سادگی به دست نیامده است.

شاید مقایسه‌ی ایران با این کشورها روشنگر باشد. در جوامع یاد شده نیز، به ویژه در آستانه‌ی چرخش قرن گذشته، اشکالی از این سه جریان رمانتیک وجود داشته است. در آلمان، همزمان با اسپارتاکیست‌های سرخ، حزب کاتولیک افراطی Zentrum را، و حلقه‌های ناسیونالیستی فهمه را می‌بینیم، که شاید برابرنهادهایی شایسته برای سبزه‌ها و سپیدهای ایرانی باشند. در ژاپن هم در ابعاد بسیار کوچکتر، سوسیالیستهای کارگری را در آغاز امپراتوری هیروهِیتو می‌بینیم، و افسران ناسیونالیست عضو باشگاه شکوفه‌ی گیلاس را، که در نهایت توانستند در یک دستگاه فکری مشترک با معتقدان به شیئتوی بازسازی شده به توافق برسند.

عمومیت این سه شکل از رمانتیسم در کشورهایی که مدرنیته را با تأخیری کوتاه وارد کرده‌اند، می‌تواند بسیار بیانگر باشد. ظاهراً سه سرمشق عمده در کشورهای دارای ساخت سستی پایبند به عظمت گذشته وجود دارد: سرمشقی که آرمانهای استعلایی و متافیزیکی دینی را محور می‌گیرد، سرمشقی که به بازتعریف هویت ملی و مشتقات آن مانند خاک و خون علاقه دارد، و سرمشقی که نوعی نهضت انقلابی برابرطلبانه‌ی شبه-مسیحایی را مرجع فرض می‌کند.

ما در ایران، هر سه سرمشق را داشته‌ایم، و هنوز هم داریم. چنان که گفتم، به نظر می‌رسد پایداری و عمق ریشه‌های دو جریان سبز و سپید، از سرخ بیشتر باشد، اما با این وجود هنوز رگه‌هایی از شعارهای آن جریان را در تحرکات سیاسی اخیر می‌توان بازیافت. از وامگیری عبارت شهید و تعمیم آن به شهیدان جنگی گرفته، تا برنامه‌ریزی اقتصاد کوپنی در دوران جنگ تحمیلی.

ایرانیان، در طول تاریخ پر فراز و نشیب خود، در زیر سم اسب فاتحان عرب و مغول و بر فراز سر شکست خوردگان رومی و هندی، تجربیات گرانمایی را به دست آورده‌اند. شاید امید به این که این مجموعه از خاطرات ضد و نقیض، شکلی از تحمل و مدارای فکری را در میان مردم ما ایجاد کرده باشد، چندان دور از ذهن نباشد. خوشبختانه، کشور ما هرگز خشونت قومی/مذهبی/ایدئولوژیک بزرگی را که پایگاه مردمی داشته باشد تجربه نکرده است. درگیری ایلها و دعوای فرقه‌ها مثل هر جامعه‌ی دیگر در ایران هم وجود داشته است، اما هرگز این رفتارها از دامنه‌ی اقلیتی پایبند به فرقه و تیره‌ی خاصی فراتر نرفته است و قتل عامهایی مثل سن بارتلمی فرانسه و نژادکشی یهودیان در آلمان را در پی نداشته است. شاید به دلیل همین رویکرد مدارا طلب و محتاط مردم ما در

برخورد با اندیشه‌های افراطی است که کشورمان هنوز از بلای فاشیسم -به شکل مدرن و غربی‌اش- مصون مانده است. و شاید همین پدیده، علت اصلی شدن برخورد سه جریان سرخ و سپید و سبز هم باشد.

شرایط کنونی فرهنگ ایران، بر هیچ چشم نیم گشوده‌ای پوشیده نیست. اصطکاک سه جریانی که یاد کردیم، به تخریب منظم و پردامنه‌ی عناصر هریک به دست بقیه انجامیده است. جامعه‌ی امروزی ما در حال آموختن تعقل و گذشتن از زیاده‌روی‌های رمانتیستی گذشته است. نشانه‌های روشنی از این خواست شناخت -و نه نفی- تمدن غربی در جامعه‌ی ما دیده می‌شود، از برنامه‌ی ملی گفتگوی تمدن‌ها گرفته، تا رواج آموزش زبان انگلیسی در نسل جوان. این روندی است که در نهایت به امکان بازتعریف هویت ما در برابر دیگری تنومند و مهاجمی مانند غرب خواهد انجامید. اما این تنها امکانی است، و نه بیش از آن.

با وجود آشکار بودن علایم این گذار از رمانتیسم افراطی به عقلانیت، این نگرانی وجود دارد که اصطکاک قدیمی در میان این سه جریان، شانس کمی برای روبرو شدن توانمندان با تمدنی بالیده مانند غرب را باقی گذاشته باشد. هریک از ما، به عنوان جوانانی که در بطن یکی از این سه جریان پرورده شده‌ایم، یا سالمندانی که در شکل‌دهی بدان نقشی داشته‌ایم، در اسارت سرمشق غالبی که پذیرفته‌ایم به سر می‌بریم. هنوز صحبت در مورد عناصر فرهنگی سودمند هریک از این جریان، با کسانی که وابسته به سرمشقی دیگر هستند، بی‌فایده و حتا گاه خطرناک است. هنوز، فضای فکری جامعه‌ی ما خصلتی شیزوفرنیک و سه پاره دارد، و جز قلمروی نیمه ویرانه به دست سرمشک‌های دیگر چیزی نمی‌بیند، و قلمروهایی رقیب که باید ویرانشان کرد.

اورول در ۱۹۸۴ شعار وزارت حقیقت را چنین می‌نویسد: هرکس مالک امروز باشد، مالک گذشته هم خواهد بود. ولی این گزاره همواره درست نیست.

جامعه‌ی ما، ساختاری تاریخگرا دارد، و امروز آشکارا از مجرای گذشته نگریسته می‌شود. آنچه که اتحاد سه رنگِ پرچم ما را ناممکن کرده است، همین بار سرب گذشته بر پلک هویت‌مان است.

ما به هر جریانی که متعلق باشیم، چه خوشمان بیاید و چه نیاید، وارث فرهنگی هستیم که هر سه جریان یاد شده را در پیکره‌ی خود جای داده بوده است و توسط هر سه‌ی آنها شکل گرفته است. نادیده‌گیری هریک از آنها، به حذف نتایج بخشی از تلاشهای انجام گرفته برای پاسخ به مسئله‌ی هویت می‌انجامد. پاسخهایی که صرف‌نظر از سلیقه‌ی ما، در هر سه سرمشق نکات قوت و مفاهیم ارزشمندی را تولید کرده است.

جامعه‌ی ما در چند دهه‌ی گذشته دیگی جوشان از عناصر فرهنگی گوناگون بومی و بیگانه بوده است. کوره‌ی ذوبی که به آمیختگی محتوای سه جریان رمانتیسم ایرانی انجامیده است، بی‌آنکه حد و مرزهای تنگ‌نظرانه‌ی پیرامون آنها را از میان بردارد. اندیشیدن به ایدئولوژی اسلامی مورد نظر جریان سبز، بی‌آنکه تبار مفهومی عبارت ایدئولوژی در آثار مارکسیستها و چرخش معناشناختی آن به دست دکتر شریعتی در نظر گرفته شود، ناممکن است، و همچنین است مفهوم کلیدی ملیت در جنبش سپید، که معمولا بار مذهبی هم داشته، و انقلاب سرخ‌های کرد و آذری، که با ملیت یا قومیت پیوند خورده است.

در نتیجه‌ی این رخدادهاست که، به گمان من، سیر رمانتیسم در ایران آسیب‌هایی فرهنگی را پدید آورده است. این آسیبها را برای ساده‌تر شدن بحث، به دو سطح خرد و کلان تقسیم می‌کنم.

آسیبهای خرد، الگوهای رفتاری ناخوشایند ناشی از رمانتیسم هستند که در سطح افراد، و به شکلی هنجار شده در جامعه‌ی روشنفکری ما نهادینه شده‌اند.

گرایش به مواد مخدر، مشروبات الکلی، داروهای روانگردان، و سایر ترکیبات شیمیایی مختل کننده‌ی پویایی عادی سیستم عصبی، که مصرفشان در عصر رمانتیسم اروپایی رواج یافته بود، به شکلی ناراحت کننده در جامعه‌ی روشنفکری ایرانی رواج یافته است. این انتقال الگوهای رفتاری، طبق معمول بدون توجه به بن‌مایه‌ها و زمینه‌های نظریِ ماجرا صورت گرفته است. شاید از هر صد شاعر/نقاش/موسیقی‌دان/... ژولیده‌ی معتادی که در محافل روشنفکری بسیار دیده می‌شوند، کمتر از ده نفر مفهوم تخیل رمانتیک را بدانند، و کمتر از آنند آنهایی که ارتباط این نظریه‌ی فلسفی مبتنی بر تخیل را با رواج مواد مخدر و روابط معنایی موجود در میانشان فهمیده باشند.

به این ترتیب، ما در جامعه‌ی روشنفکری ایرانی با موجی فراگیر از بیماری قرن روبرو هستیم. بیماری‌ای که مثل بسیاری از تولیدات دیگر غربی، بدون انتقال مبانی نظری و زمینه‌ی نرم‌افزاری‌اش به جامعه‌ی ما وارد شده و در آن رواج یافته است. و این نه بدان معناست که انتقال مبانی رواج آنها را توجیه می‌کند، بلکه از آن روست که اگر مبانی نیز وارد می‌شدند، تغییر آن مبانی و نقدشان به تغییر اوضاع منتهی می‌شد، و حالا نمی‌شود.

رواج بیماری قرن مهم‌ترین جنبه‌ی ناخوشایند بروز رمانتیسم در سطح افراد است. سایر ابعاد رهایی/همدردی/قهрман‌گرایی هرچند کمابیش رواجی یافته‌اند، اما نکات مثبتی نیز به همراه دارند و حتی شاید در برخی از حوزه‌ها سودمند و مفید هم بوده باشند. اما این بحران رفتاری، فاقد آن جنبه‌های مثبت است.

البته در مورد این که چرا این بعد خاص از رمانتیسم در غیاب زیرساخت نظری‌اش در ایران رواج یافته است، جای بحث فراوانی دارد. می‌توان در این قلمرو به اختلال در سیستم پاداش اجتماعی در ایران اشاره کرد، و نامتعادل بودن هویت روانی/اجتماعی کسانی که به طبقه‌ی روشنفکر تعلق دارند، و هزاران شاخص دیگر، که

هریک زاویه‌ای از این پدیده را روشن می‌کنند. اما چون موضوع بحث در اینجا تفسیر مفهومی رمانتیسم ایرانی است، به ریزه‌کاریهای این بحث نمی‌پردازم.

و اما آسیبهای کلان، در سطحی فرازین از سلسله مراتب پیچیدگی دیده می‌شوند و خصلتی نرم‌افزاری تر، و نظری‌تر دارند. آسیب‌های سطح کلان، به شکاف معنایی دهان گشوده در میان دستگاه‌های مفهومی سه جریان یاد شده مربوط می‌شود. تفاوت شعارها، در این سه جریان به تفاوت در بار معنایی مفاهیم، و تخریب محتوایی نظامهای فکری رقیب انجامیده است. نتیجه، سه سرمشق موازی است، -هر سه ایرانی و هر سه دارای زیرساخت مفهومی مشترک- که توانایی درک نظامهای نشانگانی/معنایی یکدیگر را ندارند، و به همین دلیل هم به عنوان نوعی دیگری خطرناکتر از غربِ دوردست با آنها برخورد می‌کنند و در نابودی‌شان می‌کوشند. به این شکل، جریان روشنفکری بومی ما به جای تولید منشهای نو و توانمندسازی پیکره‌ی خویش، به درگیری‌های بی‌پایان درون‌خانواده‌ای سرگرم شده است و به جای حل مسائل واقعی و ملموس، در سطح مشاجرات لفظی باقی مانده است.

اتحاد این سه سرمشق و تشکیل ساختار فکری منسجم و یگانه‌ای که در برگرفته‌ی تمام نقاط قوت و طرد کننده‌ی نقاط ضعف آنها باشد، تنها درمانی است که برای آسیب سطح کلان وجود دارد. رمانتیسم، در بروز خارجی خود روندی عقلانی و نقدشدنی نیست، و به همین دلیل هم احتمال این که بتوان از درون یکی از این سرمشقهای فکری چنین دستگاه نظری فراگیری تولید شود، بسیار کم است.

راه حل، به نظر من، دستیابی به ساختی عقلانی و فراگیر است که بی طرفانه با هر سه نگرش یاد شده روبرو شود. ساختی نظری که امکان تحلیل و مشاهده‌ی از بیرون را داشته باشد و امکان گزینش عناصر فرهنگی نیرومند و سودمند را از تمام این سرمشقها داشته باشد.

این روندی است که پس از دهه‌ی ۱۸۳۰م در اروپا نیز انجام گرفت و به تعدیل بسیاری از تندروری‌های یکه‌تازانه‌ی رمانتیسم توسط جریان نوظهور عقلانیتی انتقادی و عمیقتر از پیش انجامید.

رمانتیسم برهه‌ای از تاریخ فکری جوامعی است که با شوک ورود به عصری تازه و روابطی ناآشنا روبرو شده‌اند. تقدیر تاریخی ما، -هرچند به جبرگرایی تاریخی اعتقادی ندارم- این بوده که این پدیده را به شکلی ویژه و منحصر به فرد تجربه کنیم، و بهای آن را هم پرداخته‌ایم.

عبور از این مقطع، و دستیابی به عقلانیتی انعطاف‌پذیر، و کارآمد، شاید تنها گام بعدی ممکن برای فرهنگ ما باشد. گامی که باید به دقت بسیار برداشته شود، تا اندوخته‌ی تجربه‌ی این سالیان، و گرمای ناشی از اصطکاک چرخ و دنده‌های فرهنگمان به هدر نرود، و از سوی دیگر بام -ایمان جزمی قرن نوزدهمی به علم- فرو نیفتیم. گمان می‌کنم اندیشیدن به ساختاری مفهومی و نظامی معنایی که در عین بیرون بودن از هر سه چارچوب تنگ شده‌ی سرخ، سبز، و سپید، عناصر مفهومی همه را در خود جای دهد، شایسته‌ی آن است که دغدغه‌ی ذهنی هر وارث نام روشن فکر، در تمدن ما باشد.

و این شاید آخرین بختِ خطراهه‌ای تکاملی باشد که مسیری چنین طولانی را طی کرده است.

چون آب روان پر مگذر بی خبر از خود کز هرچه گذشتی نگذشتی مگر از خود

چشمی بگشا منشأ پرواز همین است

چون بیضه شکستی دمدت بال و پراز خود

سهل است گذشتن ز هوسهای دو عالم

گر مرد رهی یک دو قدم درگذر از خود

بیدل دهلوی

کتابنامه

- آدمیت.ف، ایدئولوژی نهضت مشروطه، تهران، ۱۳۴۶.
- آل احمد.ج، در خدمت و خیانت روشنفکران، امیرکبیر، ۱۳۴۲.
- آل احمد.ج، غربزدگی، انتشارات فردوسی، ۱۳۷۵.
- آلاردیس.گ، جایگاه فاشیسم در تاریخ اروپا (مجموعه مقالات)، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۱.
- الگار.ح، دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، توس، ۱۳۶۹.
- باتومور.ت.ب، نخبگان و جامعه، ترجمه‌ی علیرضا طیب. انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- باوره.م، تخیل رمانتیک، ترجمه‌ی وحید شیرازیان، ارغنون-سال ۱. شماره ۲، ۱۳۷۳.
- بروجردی.م، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه‌ی جمشید شیرازی، فرزانه روز، ۱۳۷۸.
- پاینده.ح، ریشه‌های تاریخی و اجتماعی رمانتیسم، ارغنون-سال ۱. شماره ۲، ۱۳۷۳.
- پهلوی.م، پاسخ به تاریخ، ترجمه‌ی حسین ابوترابی، ۱۳۷۰.
- تراویک.ب، تاریخ ادبیات جهان- جلد ۲: ترجمه‌ی عربعلی رضایی. فروزان، ۱۳۷۳.
- جعفری.م، سیر رمانتیسم در اروپا، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
- حائری.ع.ه^۲، نخستین برخورد اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه‌ی تمدن غرب، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- حجاریان.س، گونه‌شناسی و جریانهای روشنفکری معاصر، فصلنامه‌ی پژوهش. سال ۲. شماره ۷، ۱۳۷۶.

- حدیدی.ج، از سعدی تا آراگون، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
- خسروشاهی.س.ه^۲ - نقش سید جمال الدین در بیداری مشرق زمین، ۱۳۵۳.
- خوش‌نیت. س. ح، نواب صفوی: اندیشه‌ها، مبارزات و شهادت او، انتشارات منشور برادری، ۱۳۶۰.
- ذکریایی.م.ع، درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، نشر آذریون. ۱۳۷۸.
- رائین.ا، میرزا ملکم خان، صفی علی شاه. ۱۳۴۸.
- راسل.ب، تاریخ فلسفه‌ی غرب -جلد: ۲، ترجمه‌ی نجف دریابندری. نشر پرواز، ۱۳۶۵.
- رافائل.د.د، ادم اسمیت، ترجمه‌ی عبدالله کوثری. طرح نو، ۱۳۷۵.
- روسو.ژ، اعترافات: ۲جلد، انتشارات سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۵.
- زرین کوب.ع، نقد ادبی - جلد: ۱۲میرکبیر، ۱۳۶۱.
- سعید.ا، شرق‌شناسی، ترجمه‌ی عبدالکریم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- سلطانی.م، در دفاع از عقلانیت، (پندار) فصلنامه‌ی پژوهشی کانون خورشید(، شماره‌ی اول) ۱۳۷۹.
- سه‌یر.ر. و لووی.م، رمانتیسم و تفکر اجتماعی، ترجمه‌ی یوسف اباذری، ارغنون-سال ۱. شماره. ۲، ۱۳۷۳
- شریعتی.ع، بازگشت، دفتر تدوین و انتشار آثار دکتر شریعتی در اروپا، ۱۳۵۷.
- شریعتی.ع، گفتگوهای تنهایی، آگاه، ۱۳۷۸.
- طالبوف.ع، آزادی و سیاست، گردآوری: ایرج افشار، انتشارات سحر، ۱۳۵۷.
- ظریفی‌نیا.ح، کالبدشکافی جناح‌های سیاسی در ایران، انتشارات آزادی اندیشه.، ۱۳۷۸
- علوی‌تبار.ع، روشنفکران ایران، مدرنیته و غرب، کیان. سال ۸. شماره ۳۶. ۱۳۷۶

علوی تبار، ع، روشنفکری و روشنفکری دینی در ایران، کیان. سال ۶. شماره ۳۲، ۱۳۷۵

فخرایی، ا، سردار جنگل، جاویدان، ۱۳۶۸.

فورست، ل، رمانتیسیم، ترجمه‌ی مسعود جعفری، نشر مرکز، ۱۳۷۵.

فیشرا، ضرورت هنر در تکامل تاریخی، ترجمه‌ی فیروز شیروانلو، توس، ۱۳۵۸.

کاپلستون، ف، تاریخ فلسفه - جلد: ۵ ترجمه‌ی امیر جلال الدین اعلم. سروش، ۱۳۷۰.

کاتم، ر، ناسیونالیسم در ایران، ترجمه‌ی احمد تدین، کویر، ۱۳۷۱

کاسیرر، ا، اسطوره‌ی دولت، ترجمه‌ی نجف دریابندری. خوارزمی، ۱۳۶۲.

کسروی تبریزی، ا، ورجاوند بنیاد، چاپ رشديه، ۱۳۲۳.

کسروی تبریزی، ا، ورجاوند بنیاد، چاپ رشديه، ۱۳۲۳.

کیانوری، ن، خاطرات، اطلاعات، ۱۳۶۵

لوکاچ، گ، پژوهشی در رئالیسم اروپایی، ترجمه‌ی اکبر افسری. انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

لووی، م، درباره‌ی تغییر جهان، ترجمه‌ی حسن مرتضوی. انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۶

مرتضویان، ع، رمانیسم در اندیشه‌ی سیاسی، ارغنون- سال ۱. شماره ۲، ۱۳۷۳

میرزا ملکم خان، تنظیمات، انتشارات صفی علی شاه، ۱۳۴۰

وردزورث، و، بخشهایی از مقدمه‌ی وردزورث بر ترانه‌های غنایی، ترجمه‌ی حسین پاینده، ارغنون- سال ۱. شماره

۲، ۱۳۷۳

وکیلی، ش، داستان یک دسته چوب، فراما، سال اول. شماره‌ی ۲. بهار و تابستان، ۱۳۷۸.

ولک.ر. (الف) تاریخ نقد جدید؛ جلد: ۱، ترجمه‌ی سعید ارباب‌شیروانی. نیلوفر، ۱۳۷۳.

ولک.ر. (ب) رمانتیسزم در ادبیات، ترجمه‌ی امیرحسین رنجبر، ارغنون-سال ۱. شماره ۲، ۱۳۷۳.

هاوزر.آ، تاریخ اجتماعی هنر - جلد: ۳-۴، ترجمه‌ی امین موید. چاپخش، ۱۳۷۲.

یوسفی اشکوری.ح، در تکاپوی آزادی، بنیاد فرهنگی بازرگان، ۱۳۷۶.

Malcom khan.P.- Persian civilization.-(1891)-Contemporary review.- 59. pp:238-244

Sheikh Djemal Ed Din.- The reign of terror in Persia.-(1892) Contemporary review, 62, pp: 238-248.

پی‌نوشت نخست: تحول مفهوم هویت ملی در مشروطه‌ی آغازین

(مطالعه‌ی موردی میرزا ملکم خان)

۱. در روز نخست از ماه اسفند سال ۱۲۶۸ خورشیدی، اتفاقی مهم در تاریخ ایران زمین رخ داد، که بسیاری از صاحب‌نظران و مورخان آن دوران اهمیتش را دریافتند. در این روز بود که میرزا ملکم خان معروف به ناظم‌الملک، نخستین شماره از روزنامه‌ی قانون را در لندن منتشر کرد^{۱۶}، و در آن به شکلی صریح و روشن به انتقاد از فرمانروای خودکامه‌ی ایران، ناصرالدین شاه، پرداخت. این رخداد به سه دلیل اهمیتی به سزا داشت. نخستین دلیل اهمیت آن، ساختاری بود. قانون یکی از نخستین روزنامه‌های فارسی‌زبانی بود که توسط یک فرد عادی و مستقل از دولت ایران منتشر می‌شد، و مردم ایران را به طور عام مخاطب قرار می‌داد. هرچند پیش از این رخداد نیز چند روزنامه با هدف اصلاح فرهنگ و جامعه‌ی ایرانی منتشر شده بود، اما به طور خاص انتشار قانون نشانه‌ی گسستی در مفهوم روزنامه‌نویسی در ایران بود. تا پیش از آن روزنامه‌ها را مقاماتی دولتی و با هدفی دولتی تولید می‌کردند و مخاطب آن نیز معمولاً اشراف و طبقه‌ی دیوانسالار قاجاری بودند. به همین دلیل هم عناصر معنایی ارائه شده در آن به نسبت محافظه کارانه بود و مانند اخبارنامه‌های دوران صدارت امیرکبیر

^{۱۶} ملکم خان، ۱۳۰۷ هجری قمری.

بیشتر به کار تعلیم و تربیت عمومی نخبگان اداری می‌آمد، تا آگاه کردن توده‌ی مردم. قانون اما، توسط یک شخصیت مرموز و غیرعادی وابسته به دیوانسالاری قاجاری منتشر می‌شد که از دربار ایران رانده شده بود. محل انتشار آن (لندن) دومین دلیل اهمیت این رخداد بود و نشانگر بین‌المللی شدن کوششهای آزادیخواهانه‌ی ایرانیان و بین‌المللی شدن شخصیت‌های آزادیخواه ایرانی بود، و مخاطب آن نیز دست کم در شعار همه‌ی ایرانیان را شامل می‌شد.

بالاخره، سومین دلیل اهمیت قانون محتوایی بود که تبلیغ می‌کرد. نام این روزنامه به قدر کافی بیانگر هست. ملکم خان مبلغ قانون‌گرایی و فاصله گرفتن از تصمیم‌سازی توسط یک شاه یا فرمانروای فرهمند، بود. این بدان معناست که از کلیت چارچوب مشروعیت سیاسی سنتی در ایران زمین فاصله می‌گرفت، و مبانی جدیدی را برای معتبر شمردن اقتدار فرمانروا عنوان می‌کرد. این مبانی دیگر مانند گذشته لطف الاهی یا مشیت خداوند، یا تقدس و فرهمندی شخصی شاه نبود، که امری زمینی و اجتماعی و حقوقی قلمداد می‌شد. به این معنا، قانون نخستین رسانه‌ای بود که از سوی فردی عادی (که مدعی سلطنت نبود) اعتبار سلطان را در چارچوبی مدرن زیر سوال می‌برد.

۲. قانون در حال و هوایی منتشر می‌شد که جامعه‌ی ایرانی یک گذار تاریخی همه جانبه را تجربه می‌کرد. مردانی که شکست از روسیه را در میدان نبرد تجربه کرده بودند در این هنگام به پیرمردانی در سالهای واپسین عمر خود تبدیل شده بودند، و می‌رفتند تا جا را برای نسل‌هایی خالی کنند که از رویارویی مستقیم با یک نیروی نظامی مهاجم و مدرن تجربه‌ای نداشتند. از سوی دیگر جوانانی که دوران زرین صدارت امیر کبیر را به چشم

دیده بودند، و در آن جوش و خروش سازنده بالیده بودند، حالا به سنین پختگی و میانسالی وارد شده بودند و بسیاری‌شان در گوشه و کنار دستگاه سلطنتی بی در و پیکر قاجاری جایی برای خود پیدا کرده بودند. نخستین نسل از ایرانیان فرنگ رفته به کشور خود بازگشته بودند و آرا و عقایدی نو را به ارمغان آورده بودند، و بسیاری از ایشان چندان انگیزه و اعتماد به نفس داشتند که خود یک تنه ایجاد تغییری اجتماعی را بخواهند و بر عهده بگیرند و به انجام رسانند.

این در حالی بود که بخشهای پاره پاره‌ی کنده شده از بدنه‌ی ایران زمین، هنوز مانند امروز زیر مهمیز قدرتهای مسلط دچار از خود بیگانگی و ایرانی‌زدایی نشده بودند، و ایرانی مانده بودند، بی آن که دیگر زیر سیطره‌ی قدرت مرکزی قاجاران باشند. از این رو بود که در نیمه‌ی شمالیِ بلعیده شده توسط روسها، کانونهایی از نواندیشی و آزمودنِ مدرنیته‌ی ایرانی پدید آمده بود که مهمترینش در باکو قرار داشت. در جنوب نیز مشابه این ماجرا در سپهر نفوذ انگلستان تکرار شده بود. با این تفاوت که دو کانون در عراق و پاکستان-هند پدید آمده بود که یکی (بغداد-نجف) در زمینه‌ای سنتی و شیعی به مدرنیته می‌نگریست، در حالی که دیگری (دهلی) در زمینه‌ای پارسی-زرتشتی و با گرایشی باستان‌گرایانه چنین می‌کرد. به این ترتیب، شکست ایران از قدرتهای توسعه‌طلب شمالی و جنوبی، مراکز نواندیشی و فرهنگ‌سازی را تکثیر کرده بود و آن را در زمینه‌هایی بسیار متنوع از سلطه‌های سیاسی متعارض پرتاب کرده بود.

در اواخر دهه‌ی ۱۲۶۰ خورشیدی، میرزا حسن رشدیه مقدمه‌ها را برای تاسیس نخستین مدرسه‌ی جدید ایرانی در قفقاز فراهم آورده بود، مازور تالبوت به خاطر به دست آوردن انحصار تولید و تجارت تنباکو در ایران شادمان بود، و نیروهای مذهبی نواندیش به تدریج به صف منتقدان حکومت قاجار و نفوذ بیگانگان می‌پیوستند و به این

ترتیب در کنار بازرگانان سستی و بخشی از اشراف ملی گرای قاجار قرار می گرفتند، که به تدریج رهبری ملی گرایی کهن ایرانی را بر عهده می گرفت و می رفت تا آن را در چارچوبی نو و متجدد بازتعریف کند.

اواخر دهه‌ی شصت قرن سیزدهم خورشیدی، دورانی پرتکاپو و مهم در تاریخ ایران زمین بود، چون نیروهای سیال و در هم و برهم که تا پیش از آن در زمینه‌ای سستی و به تدریج از هم گسیخته از قواعد اجتماعی سردرگم بودند، به تدریج خود را بازسازی و بازشناسی کردند و با تدقیق مرزبندی‌های میان خود، خواسته‌های موضعی و شخصی یا صنفی خود را در زمینه‌ای کلانتر از آرمانهای اجتماعی بازآفریدند. در این سالها بود که انقلاب اداری و اصلاحات از بالای دولتمردان خردمندی مانند میرزا حسین سپهسالار و امیر کبیر و قائم مقام فراهانی به بار نشست و نسلی که با تاثیرپذیری از ایشان رشد کرده بودند، موفق شدند خواسته‌های پراکنده و آرزوهای نامنظم دیرینه‌ی ایرانیان را در زمینه‌ی نظری نوظهور و منظمی از نو صورتبندی کنند. این زمینه‌ی نوظهور، همچون آنچه که پیش از این بارها و بارها در شرایط تاریخی گوناگون رخ داده بود، همان میل به احیای شکوه و عظمت تاریخی این سرزمین و بازسازی ملیت ایرانی بود. با این تفاوت که این بار بر خلاف آنچه که پس از حمله‌ی تازیان و مغولان رخ داده بود، روایتی بیرونی و بیگانه از ملیت نیز در دسترس بود و هویت ایرانی می رفت تا با وامگیری این آرای جدید در قالبی نوظهور به خویشتن بیندیشد.

تاریخ ایران زمین، سرگذشت ملتی است که احتمالاً پرشمارترین مجموعه از بحرانهای اجتماعی و سیاسی را در دوران طولانی تداومش از سر گذرانده است. این بحرانها می توانسته‌اند به ورود قبایلی مهاجر (آریایی‌ها از شمال و سامی‌ها از جنوب) یا هجوم اقوامی غارتگر (مقدونیان، اعراب، مغولان) مربوط باشد. گاه زایش ادیانی مانند مانویت و مسیحیت، و گاه ورود فن‌آوری نوظهوری مانند آهن‌کاری بوده که این دگردیسی اجتماعی و گسست

تاریخی را رقم می‌زده است. با این وجود، تنها در دوران مدرن بود که نیروهای بیگانه‌ی ایجاد کننده‌ی این بحران، از نظر فرهنگی و تمدنی نیز از وزن و قدرتی چشمگیر برخوردار بودند. تا پیش از آن، قبایلی کوچگرد و ابتدایی‌تر از نظر فرهنگی به ایران زمین می‌تاختند و از آنجا که به نسخه‌ی رقیب نیرومندی برای تعریف هویت خویش مسلح نبودند، به سادگی در زمینه‌ی هویت ایرانی جذب می‌شدند. ایرانیان به همین ترتیب هنر یونانی-مقدونی، یاسای چنگیزی، و زبان و فرهنگ سایر اقوام مهاجم را گواردند و آن را به زمینه‌ی فرهنگی خویش افزودند، و هربار در قلمرویی و به میزانی تغییر کردند، بی آن که پیوستگی تاریخی هویت خویش را از دست بدهند. یکی از دلایل این پیوستگی آن بود که سازمان یافتگی جوامع مهاجمی که به ایران زمین وارد می‌شدند، در قالب قبیله‌ای و ایلی محدود می‌شد و بنابراین از تولید سرمشقی نظری برای هویت جمعی فراگیر و شهرنشینانه باز می‌ماند. از این رو بود که با وجود فراز و نشیبهای سیاسی و تحولات دینی پر دامنه‌ای که تاریخ این سرزمین را انباشته است، در عمل هویت ملی ایرانیان تا دوران مدرن به نسبت دست نخورده مانده بود و در واکنش به ورود اقوام تازه وارد همواره در همان سرمشق پیشین به شکلی انباشتی باز تعریف می‌شد. این در حالی بود که نبردهای ایران با کشورهای همسایه - مانند روم و عثمانی که سازماندهی اجتماعی پیشرفته‌ای مانند ایران داشتند - هیچگاه چندان خطرناک و تاثیرگذار نبود و به گسست اجتماعی پرمخاطره‌ای شبیه به حمله‌ی عرب و مغول منتهی نمی‌شد.

ورود مدرنیته به ایران زمین، اما، از سرشتی دیگر برخوردار بود. این بار نیز مانند بارهای پیشین، مهاجمانی (این بار روسیه و انگلستان) به ایران تاختند و بخشهایی از ایران زمین (آسیای میانه، قفقاز، افغانستان و عراق) را تسخیر کردند. ولی تفاوت در آنجا بود که این مهاجمان از فن‌آوری پیشرفته‌تر و سازماندهی اقتصادی و نظامی برتری بهره‌مند بودند. مهمتر از همه آن که هویت خویش را در قالبی کاملاً متفاوت و در چارچوب ناسیونالیسم مدرن

تعریف می‌کردند. به این ترتیب برای نخستین بار در تاریخ ایران زمین، ایرانیان با دشمنی روبرو شدند که نه تنها از نظر فنی بر او برتری داشت، بلکه به چارچوبی نظری و استوار و کارآمد برای پیکربندی هویت ملی نیز مجهز بود.

جنبشی که با ظهور نسلی از سیاستمداران نیکوکار و خردمند مانند امیرکبیر آغاز شد، و به سرعت به سطحی عمومی تعمیم یافت و به انتشار روزنامه‌ی قانون انجامید، واکنش جامعه‌ی ایران در برابر این حریف چیره‌دست و قوی بازو بود. حریفی که بازرگانانش از سردارانش سودجو تر و خطرناک‌تر بودند و پایگاه اقتدارش سفارتخانه و تجارتخانه و بانک بود، نه پادگان و اردوی جنگاوران.

۳. دوران تاریخی میان آغاز صدارت امیر کبیر (۱۲۲۷ خورشیدی) تا آغاز جنبش تنباکو (۱۲۶۹-۱۲۷۰ خورشیدی)، حدود چهل سال به ظاهر آرام بود که از نظر جامعه‌شناختی یک نسل تمام را در بر می‌گرفت. نسلی که در برخورد با آرای مدرن رشد کردند و بالیدند و ناگزیر شدند در چارچوبی نو به هویت خویشتن بیندیشند و در شرایطی چالش‌برانگیز هویت ملی خود را بازتعریف کنند. عناصر اصلی این شرایط، این متغیرها را در بر می‌گرفت: پیوندهای میان ایرانیان درون و بیرون مرزهای تغییر یافته‌ی کشور قاجاری، ورود فن‌آوری مدرن (به ویژه صنعت چاپ)، نابسامانی اجتماعی و اقتصادی ناشی از ناکارآمدی و بی‌تدبیری دیوانسالاری قاجاری، و فعالیت مبلغان تجدد (سیاستمداران اصلاح‌طلب، روحانیون نواندیش، و فعالان اجتماعی خودمداری مانند ملکم خان).

در دوران چهل ساله‌ی یاد شده، فعالیت تبلیغی گروه اخیر از مرتبه‌ی انتشار روزنامه‌های دولتی برای همگنانِ اشرافی، به جایگاهِ تاسیس مدرسه‌ی عمومی و انتشار روزنامه‌ی عمومی ارتقا یافت. مفهوم ایرانی بودن که تا پیش از آن در زمینه‌ای سنتی و به کمک عناصری همگرا و متداخل (اما نه انحصارگر و تحویل‌گرا) مانند جغرافیا، تاریخ مشترک، زبان فارسی، و دیانت اسلام/ مذهب شیعه تعریف می‌شد، دگرگون شد و به کشمکش نظری‌ای منتهی شد که در اطرافِ کانونِ پرسشی مرکزی گردش می‌کرد. این پرسش، به درجه‌ی اعتبار و پذیرفتنی بودنِ روایتِ غربیان از هویت ملی (ناسیونالیسم مدرن) مربوط می‌شد.

در سی سالِ پایانی قرن سیزدهم خورشیدی، دو جریان اصلی پدید آمدند که دو روایتِ گوناگون از هویت ملی را در حال و هوای تجددگرایی تبلیغ می‌کردند. یکی از این دو، به وامگیری یکپارچه‌ی ناسیونالیسم اروپایی و سازگار کردنش با زمینه‌ی تاریخی ایرانی پافشاری می‌کرد^{۱۷}. میرزا ملکم خان و دوست و همفکرش فتحعلی آخوندزاده نمایندگان اصلی این جریان بودند. از سوی دیگر، نگرش دیگری نیز وجود داشت که می‌کوشید تا این بازتعریف هویت ملی را در زمینه‌ای دینی به انجام برساند و موقعیت اجتماعی روحانیون شیعه را از طبقه‌ای دینی به طبقه‌ای سیاسی ارتقا بخشد. پیشروان اولیه‌ی این مسیر دوم، کسانی مانند میرزای شیرازی و نائینی بودند. در سیر تاریخ اندیشه‌ی تجددگرا در ایران زمین، مقطع زمانی یاد شده دوران مهمی بود که واگرایی دو جریان ملی (سپید) و دینی (سبز) طی آن انجام شد، و شاهد ظهور جریان نوپاترِ انقلابی و برابری‌جوی سوسیالیستی/ مارکسیستی (سرخ) را نیز در شکاف میان این دو بود.

ملکم خان، ۱۳۲۷. ۱۷

۴. در میان معماران جریان هوادار ناسیونالیسم مدرن، که آن را جریان سپید می‌نامم، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های پیشرو، ملکم خان بود. مردی بسیار هوشمند، تاثیرگذار، و اشراف منش که پدرانیش مسیحی بودند. ملکم خان در صحنه‌ی سیاست ایران چهره‌ای تازه وارد بود. او نمونه‌ای از سیاستمداران عصر جدید ایران بود. مردی که نه خاستگاهی اشرافی داشت و نه برای چنین خاستگاهی اعتبار چندانی قایل بود. در مقابل، بر فنون و مهارت‌های گوناگونی تسلط داشت و به این ترتیب نماینده‌ی طبقه‌ای از فن‌سالاران نوپا بود که می‌رفتند تا اشرافیتی نوظهور را پدید آورند. ملکم خان در دوران توفانی پس از مرگ امیرکبیر که ناصرالدین شاه بین دو قطب سرکوبگری و اصلاح‌طلبی نوسان می‌کرد، مترجم خصوصی وی بود. در سالهای ۱۲۳۷ تا ۱۲۴۰ به تقلید از فراماسون‌ها فراموشخانه‌ای برای خود تاسیس کرده بود. حامی بزرگ او در دربار ایران، میرزا حسین خان سپهسالار بود که خود مرید امیر کبیر محسوب می‌شد. اگر نخستین دور تجددگرایی ایرانی را به اقدامات دربار ولیعهد (عباس میرزا) در تبریز و گسیل نخستین دانشجویان به فرنگ (از دو نفر در ۱۱۹۰ تا ۴۲ نفر در ۱۲۳۷ خورشیدی) مربوط بدانیم، آن وقت امیر کبیر نماینده‌ی دومین دور تجددگرایی و اصلاحات محسوب می‌شد. طنزآمیز آن که ناصرالدین شاه پس از کشتن امیرکبیر کوشید تا خود رهبری این جنبش را بر عهده بگیرد و دست به کار تاسیس مصلحت‌خانه و شورای دولتی شد. پس از او، حسین خان سپهسالار نماینده‌ی چهارمین موج تجددگرایی بود. او نیز در چارچوبی کاملاً ملی به اصلاح جامعه‌ی ایرانی می‌اندیشید، اما می‌کوشید تا ناسیونالیسم غربی را با سرمشق ملی‌گرایی کهن ایرانی ترکیب کند. تاثیر نوشته‌ها و فعالیت او چندان بود که زبان سیاسی دولتمردان قاجاری دگرگون شد و کلیدواژگانی مانند حریت، نظامنامه، مشروطه، منافع عمومی و حقوق رعیت را

بر سر زبانها انداخت. مفاهیمی که امیرکبیر به سپهر سیاسی دستگاه قاجاری واردشان کرده بود، و بعدها دفاع از آنها انقلاب مشروطه را رقم زد. نکته‌ی مهم آن که سپهسالار یکی از نخستین کسانی بود که واژگان وطن و ملت را به معنای مدرنی نزدیک به **nation** به کار گرفت. میرزا ملکم خان در واقع یکی از دست پروردگان سپهسالار و بنابراین عضوی از دار و دسته‌ی وارثان امیرکبیر محسوب می‌شد. این گروه از دولتمردان اصلاح‌طلب، رگ و ریشه‌ای تنومند در شهر تبریز و دربار شاهزاده‌ی بزرگ مقیم آن شهر داشتند. آنچه که دیرزمانی نادیده انگاشته می‌شد و خوشبختانه این روزها با آثار دکتر طباطبایی بیشتر مورد توجه واقع شده، آن است که دربار تبریز در جریان شکل‌گیری این هویت نوین ایرانی منطقه‌ای پیشرو بود و در بسیاری از موارد دربار تهران زیر تاثیر آرای پرورده شده در آن سامان جهتگیری می‌کرد. ناگفته نماند که دربار تبریز در تماس دایم با باکو قرار داشت، که کانون اندیشه‌های نوآورانه‌ی کاملاً متفاوت انقلابی و سوسیالیستی بود. ماهیت جنبشهای فکری باکو بر خلاف تبریز؛ خاستگاهی اشرافی و درباری نداشت، و به همین دلیل هم شعارهایی ضداشرافی و مساوات طلبانه را در هسته‌ی مرکزی خود حمل می‌کرد. با این وجود، داد و ستد فکری روشنفکران غیردرباری باکو و دولتمردان اصلاح‌طلب تبریز محوری مهم در شکل‌گیری اندیشه‌های ملی عصر مشروطه بود، که شایسته است در پژوهش مستقل و مفصل مورد تحلیل قرار گیرد.

یکی از پیوندهای میان مرکز باکو و دربار تبریز-تهران، به همگرایی میرزا ملکم خان و فتحعلی میرزا آخوندزاده مربوط می‌شود. آخوندزاده ایرانی‌ای بود که در شهر شکی در قلمرو تازه‌کنده شده‌ی قفقاز زاده شده بود. او نیز مانند ملکم خان و امیرکبیر و سپهسالار و بسیاری دیگر، عبارت "ایرانی بودن" را به معنایی خاص به کار می‌برد. شاید این کاربرد خاص عبارت ایرانی، برای نخستین بار در نامه‌ی مشهور عباس میرزا به موسیو ژوبر

ثبت شده باشد، در آنجا که شاهزاده‌ی ایرانی، به مشاور فرنگی‌اش می‌گوید: "اجنبی! حرف بزن، بگو چطور ایرانیان را هشیار نمایم؟"

این کاربرد اسم ایرانی، با آنچه که پیش از آن رواج داشت و همچون برچسبی بدیهی و آشنا و طبیعی برای مردم ایران شناخته شده بود، متفاوت است. این عبارت در زمانی نوشته شده که بخش بزرگی از مردم ایران زمین، به خاطر کنده شدن افغانستان و قفقاز و آسیای میانه از بدنه‌ی کشورمان، هویتی پرسش‌برانگیز داشتند. به راستی مردم قفقاز و تاجیکستان و ازبکستان پس از کنده شده از ایران قاجاری باید چه نامیده می‌شدند؟ آنها ایرانی بودند یا یکی از اقوام اقلیت در کشور روسیه؟ چنان که روسها در چارچوب ناسیونالیسم مدرن ادعا می‌کردند؟ ایرانی بودن به این ترتیب با تجزیه‌ی ایران زمین در عصر فتحعلی شاه به امری دغدغه برانگیز تبدیل شده بود. این دغدغه در زبان نویسندگان جریان سپید، که ملی گرا و اصلاح طلب و معمولا متصل به دربار قاجار بودند، دلالتی نزدیک به ملی گرایی کهن ایرانی داشت. آخوندزاده بارها در نوشتارهایش به این موضوع اشاره کرده که ایرانی است و به این موضوع افتخار می‌کند. آشکار است که او این مفهوم ایرانی بودن را در زمینه‌ای از قوم گرایی نوظهور که با ناسیونالیسم اروپایی پیوند خورده بود، چالش برانگیز می‌دید. چرا که در همان زمان مردم تفلیس و باکو در معرض تبلیغات ترکهای جوان قرار داشتند که می‌کوشیدند هویت عثمانی را به شکلی موازی و شبیه با آنچه در ایران رخ می نمود، به کمک چارچوبی مدرن تعریف کنند. اما مشکل در اینجا بود که عثمانی‌ها در آناتولی فاقد آن سابقه و زمینه‌ی تاریخی لازم برای برساختن هویتی محکم بودند. مشروعیت ایشان به اقتدار دینی‌شان و جهادشان در برابر کفار مربوط می‌شد، که اتفاقا مورد انتقاد نوگرایان و اصلاح طلبان دربار باب عالی بود. بنابراین همزمان با ظهور مفهوم ملیت ترک، و تلاش برای تبدیل کردن روم- عثمانی به کشور ترکیه‌ی مدرن،

آخوندزاده را می‌بینیم که می‌گوید هرچند در تغلیس رشد کرده و ظاهری شبیه ترکها دارد، اما ایرانی است و به ایرانی بودنش افتخار می‌کند.^{۱۸} در عین حال، آخوندزاده به عنوان یک نیروی اندیشمند و مولد فرهنگ، همچنان در چارچوب کهن ایرانی، قومیت ترک را همچون زیرواحدی از این سپهر گسترده‌تر ملیت ایرانی شناسایی می‌کرد و تفاخرش به ایرانی بودن به معنای کناره گرفتن از کوشش در مسیر اعتلای فرهنگ قومی‌اش (ترکی) نبود. در واقع آخوندزاده نخستین کسی است که به زبان ترکی نمایشنامه نوشته است و پیش‌تاز اندیشه‌ی تغییر خط در عثمانی محسوب می‌شود.

آخوندزاده از این نظر با ملکم خان و سپهسالار شباهت داشت که لزوم مدرن شدن ایرانیان و بازتعریف هویت ملی را در زمینه‌ی موج تجدد احساس می‌کرد. با این وجود -شاید به دلیل قرار گرفتن بیرون از مرزهای سیاسی ایران قاجاری- در مورد عناصر این هویت ایرانی نوساخته رادیکال‌تر از ملکم خان می‌اندیشید. ملکم خان در نامه‌اش به زبان انگلیسی، به روشنی اعتراف می‌کند که پایبندی چندانی به دین اسلام ندارد، اما پایبندی ریشه‌دار ایرانیان به این دین را دلیلی کافی می‌بیند برای آن که آرا و نظریات مدرن به شکلی همخوان و حتی آمیخته با ارزشهای دینی اسلامی به مردم معرفی شود.

در مقابل او، آخوندزاده دشمن صریح و آشکار دین اسلام است. او یکی از نخستین کسانی است که بازگشت به دین زرتشتی و باستان‌گرایی دینی را در بازتعریفش از هویت ملی وارد می‌کند. در جایی تاکید می‌کند که باید زرتشتیان را نواخت و احترام کرد و از مسلمان شدن‌شان جلوگیری کرد، چرا که ایشان را وارثان فرهنگ کهن

^{۱۸} حائری، ۱۳۵۸: ۱۰۴ و ۲۴۹.

ایرانی می‌داند.^{۱۹} همچنین اعتقاد متعصبانه به دین را در تعارض با وطن‌پرستی می‌داند و آشکار است که مفهوم وطن‌پرستی را در چارچوبی نزدیک به آنچه انقلابیون فرانسه در نظر داشتند، فهم می‌کند.^{۲۰} در عین حال هوادار تغییر خط هم هست^{۲۱} و نسبت به فراماسون‌ها هم همدلی دارد. ناگفته نماند که امروز پس از گذشت یک قرن برای ما داوری در مورد پیامدهای تغییر خط آسان است و با نگرستن به فرهنگ ترکیه و آسیای میانه و قفقاز که به زور خط فارسی را از دست فرو نهادند، می‌توانیم این سیاست را خطایی مهلک و تیر خلاصی بر پیشانی هویت تاریخی بدانیم. اما در زمان آخوندزاده هنوز بیشتر مردم ایران و ترکیه بی‌سواد بودند و روشهای نوظهور سوادآموزی شبیه به آنچه رشدیه آفریده بود هنوز فراگیر نشده بود. از این رو روشنفکران به دنبال سریعترین راه با سواد کردن جمعیت می‌گشتند و الفبای لاتینی را برای این مقصود مناسبتر از خط پیچیده‌تر فارسی می‌دیدند. اشتباه ایشان، که گسست فرهنگی ناشی از ناخوانا شدن خط گذشتگان را در نظر نگرفته بودند، هرچند بزرگ است، اگر در زمینه‌ی دوران‌شان نگریسته شود، بخشودنی‌تر می‌نماید.

ناگفته نماند که آخوندزاده رگه‌ای از جریان سرخ نوظهور را نیز در آثارش دارد. دشمنی او با دین اسلام گاه تا حدودی به شعارهای انقلابی سوسیالیست‌های مقیم باکو و تفلیس نزدیک می‌شود و پافشاری محکمش بر برابری طلبی بی‌تردید ناشی از این جریان است. او در نقدی که بر رساله‌ی یک کلمه‌ی مستشار الدوله نوشته،

^{۱۹} آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۲۸.

^{۲۰} آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۱۵ و ۱۱۷.

^{۲۱} آخوندزاده، ۱۹۶۳.

نابرابری میان مردان و زنان، مسلمانان و نامسلمانان، و اربابان و رعیتها را رد می‌کند و آن را عامل ناتوانی ایرانیان می‌داند.^{۲۲}

۵. در مقابل جریان سپید که با گسست از دیانت اسلام یا پابندی ظاهری و راهبردی به آن در پی بازتعریف هویت ایرانی بود، جریان دیگری قرار داشت که از دل مرجعیت شیعه بیرون جوشیده بود. آغازگاه این جریان، رساله‌ی تنبیه الامه و تنزیه المله از آیت الله غروی نائینی بود که در سال ۱۲۸۸ خورشیدی در بغداد و به فاصله‌ی یکسال پس از آن در تهران چاپ شد. بر این رساله آخوند ملا محمد کاظم خراسانی تقریض نوشته بود، و او یکی از بزرگترین مراجعی بود که در زمان خود مورد احترام روحانیان سراسر ایران زمین بود. میرزای نائینی، در آن زمان یکی از رهبران روحانیون اصولی بود و هرچند پس از اعدام شیخ فضل الله نوری در جریان مشروطه رساله‌اش را جمع کرد، اما اصول مطرح شده در آن را انکار نکرد و شواهدی بسیار وجود دارد که اعتقاد خود را تا پایان به محتوای رساله‌اش حفظ کرد.

رساله‌ی نائینی از نظر محتوا در کنار طبایع الاستبداد و مصارع الاستبعادِ کواکبی قرار می‌گیرد که توسط یکی از شاهزادگان اصلاح طلب قاجاری به نام عبدالحسین میرزا قاجار به زبان فارسی ترجمه شد.^{۲۳} این رساله با صراحتی بیشتر و ارجاعاتی دقیقتر از حکومت مشروطه و مداخله‌ی مردم در سرنوشت سیاسی‌شان دفاع می‌کرد.

^{۲۲} آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۶-۱۵۸.

^{۲۳} کواکبی، ۱۳۶۳.

اهمیت این رساله در آن بود که در چارچوبی کاملاً دینی به دفاع از مشروطه می‌پرداخت و بنابراین پاسخی به ملاحظات درباری محسوب می‌شد که معمولاً با جبهه‌ی هواداران روسیه در میان اشراف مربوط بودند و در برابر مشروطه و اصلاحات ایستاده بودند. در عمل پس از انتشار این رساله جز شیخ فضل الله نوری^{۲۴} و چند تن معدودی دیگر، کسی از میان روحانیون با مشروطه مخالفت نکرد. رساله‌های مهم ضد مشروطه در این دوران همه به قلم نوری نوشته شده بود و به طور خاص رساله‌ی حرمت مشروطه و تذکره الغافل و ارشاد الجاهل را در بر می‌گرفت که در ۱۳۲۶ هجری قمری در تهران منتشر شده بود^{۲۵}.

جریان مذهبی اصلاح طلب، که من با شناسه‌ی رنگ سبز مشخص کرده‌ام، به این ترتیب، طیفی وسیع از مفسران دینمدار را در بر می‌گرفت که از زوایای گوناگون و با تعبیر مختلف از مشروطه دفاع می‌کردند. در میان این نویسندگان، آیت الله حاج آقا نورالله اصفهانی شایان ذکر است که همزمان با نائینی رساله‌ی مکالمات مقیم و مسافر را در صد و پنجاه صفحه در جنوب ایران منتشر کرد. او رئیس انجمن مقدس ملی در اصفهان و بختیاری بود و اشاره به همین نامی که برای انجمنش برگزیده بود به گرایش ملی تند و تیزش دلالت می‌کند. اصفهانی مانند نائینی در چارچوبی کاملاً دینی از شکوه و عظمت ملیت ایرانی دفاع می‌کرد و کلمه‌ی ملت و وطن را دقیقاً در همان معنایی به کار می‌گرفت که در رساله‌های ملی‌گرایانی مانند مستشار الدوله و ملک‌خان می‌بینیم.

^{۲۴} نوری، ۱۳۶۲.

^{۲۵} ملکزاده، ۱۳۲۸، پیوست کتاب.

در میان نواندیشان مذهبی، گرایش به تاکید بر ملیت در سطوح و درجاتی گوناگون دیده می‌شد. اصفهانی در نقطه ای نزدیک به ملکم خان قرار می‌گرفت و بر ملیت تاکید ویژه داشت. از سوی دیگر، نائینی در جایگاهی نزدیک به کواکبی قرار می‌گرفت، و بیشتر از امت مسلمان سخن می‌گفت تا ملت ایران. در همین میان، رساله‌ی مشروطیت در اویش را از سید عبدالحسین عرب داریم که تاسیس مجلس را طلب می‌کرد ولی آن را مجلس ملی نمی‌نامید. برعکس نام مجلس محمدی را برایش شایسته‌تر می‌دانست و تحکم شریعت بر قوانین صادره از آن را واجب می‌شمرد^{۲۶}. این رساله را مجد الاشراف شیرازی که رهبر ذهبیه بود، تایید کرده بود. جالب آن که در همین رساله‌های روحانیون صدر مشروطه در دفاع از هویت ملی-دینی، کتابچه‌ی مشروطه‌ی مشروعه را هم می‌بینیم که در ۱۳۲۵ قمری توسط سید عبدالحسین لاری که مجتهد شاخص منطقه‌ی لارستان بود، نشر یافت. این مجتهد عبارت مورد نظر فضل الله نوری را برگرفت و آن را در زمینه‌ای به کار برد که بسیار با نظریه‌ی ولایت فقیه بعدی در اواخر دوران پهلوی شباهت دارد. در این رساله‌ی اخیر؛ مفهوم ملیت مورد نظر مشروطه‌خواهان عرفی مسلک با بی‌دینی مترادف دانسته شده است و طنین کلام شیخ فضل‌الله از برخی از بندها به گوش می‌رسد.

۶. پرداختن به ریزه‌کاریهای آنچه که در جریان جنبش مشروطه بر مفهوم ایرانی بودن گذشت، فضایی بیشتر از این مختصر را می‌طلبد. آنچه در اینجا به دنبال بیانش بودم، تاکید بر یک دوره‌ی تاریخی خاص است،

زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۳۱ و ۳۲. ۲۶

که در آن دو جریان ملی‌گرا و مذهبی نواندیش و مشروطه‌خواه، پا به پای هم و در تعامل با هم، زاده شدند. یکی جریان سپید ملی‌گرا که از دهه‌ی ۱۲۶۰ خورشیدی به شکلی بازگشت‌ناپذیر از دربار قاجاری فاصله گرفت و با وجود اتحادهای مقطعی‌اش (مثلاً با مظفرالدین شاه) به تدریج از دربار و نظام حکومتی قاجاری فاصله گرفت. این جریان بر بازسازی مفهوم ملیت ایرانی در زمینه‌ای مدرن و متأثر از ناسیونالیسم اروپایی نظر داشت. ملکم خان و آخوندزاده مهمترین پیشگامان این جریان در خارج از دربار قاجاری بودند. جنبش سرخ که بعدتر به احزاب تندروی دموکرات مجلس اول و دوم ختم شد، در همین زمینه و در کنار همین جنبش زاده شد. و به سرعت خود را با شعارهای سوسیالیستی و سیاستهای متأثر از روسها از سپیدها جدا کرد.

جریان دیگر، در میان روحانیون شکل گرفت و جنبشی سبز بود که در ابتدای کار در هواداری از جریان ملی‌گرای اصلاح طلب شکل گرفت اما به زودی شاخه شاخه شد و روایت‌هایی گوناگون را زیر چتر خود جمع آورد. نائینی و آخوند خراسانی در میان حامیان معنوی این جنبش نامی شاخص داشتند، و در میان چهره‌های سیاسی و فعال اجتماعی‌شان نیز باید به آیت الله طباطبایی و میرزای شیرازی اشاره کرد که در جریان جنبش تحریم تنباکو اتحاد دو جریان سپید و سبز را ممکن کردند و نخستین جنبش اجتماعی مدرن را در ایران زمین پایه ریزی کردند.

آنچه در هردوی این جریانها (و البته در مورد جریان سرخ هم) مصداق داشت، سردرگمی و ابهام در مورد مفهوم ایرانی بودن، و تلاش برای بازتعریف کردن آن بر مبنای موازین مدرن غربی بود. ناسیونالیسم غربی و تاکید روشنش بر جغرافیا و زبان همواره محور بحث دانسته می‌شد. روحانیون نواندیش، چه آنها که هوادار این نسخه‌ی نوظهور از ملیت ایرانی بودند و چه آنها که شکلی از هویت اسلامی مدرن را در تقابل با آن تعریف

می‌کردند، در هر حال از کلیدواژگانی مانند وطن و ملت و ایرانی بودن دلالتی مشابه را برداشت می‌کردند. این بدان معناست که در مقطع تاریخی مورد نظر ما، یعنی در ثلث پایانی قرن سیزدهم خورشیدی، تحولی مهم و بنیادین در مفهوم هویت ملی ایرانیان پدیدار شد، و آن گذار از شکل سنتی و کهنِ هویت ملی ایرانی، به شکلی وام‌گیری شده و نوظهور (همان ناسیونالیسم مدرن) بود، بی آن که مبانی آن هویت پیشین به درستی نقد شود، یا پیامدهای این هویت وام‌گیری شده به با ژرف‌کاوی لازم ارزیابی گردد.

کتابنامه

- ملکم خان، قانون، ۴۱ شماره، لندن، ۱۳۰۷ ه. ق. / ۱۸۸۹ م.
- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، ۱۳۴۹.
- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، امیر کبیر، ۱۳۵۸.
- ملکم خان، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، به کوشش محیط طباطبایی، تهران، ۱۳۲۷.
- اصفهانی، آیت الله حاج آقا نورالله، مکالمات مقیم و مسافر، اصفهان، ۱۳۲۷ ه. ق.
- کواکبی، سید عبدالرحمن، طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد، نقد و تصحیح محمد جواد صاحبی، قم، ۱۳۶۳.
- آخوندزاده، فتحعلی، الفبای جدید و مکتوباتش، به کوشش حمید محمدزاده و حامد ارسالی، باکو، ۱۹۶۳.
- ملکزاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت، تهران، نشر ابن سینا، ۱۳۲۸.
- نوری، شیخ فضل الله، لوايح به کوشش هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲.
- زرگری نژاد، غلامحسین. رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت) تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۴.
- نائینی، میرزا محمد حسین غروی، تنبيه الامه و تنزيه المله فی اللزوم مشروطيه الدوله تامتخب لتقليل الظلم علی افراد الامه و ترفیه التجمع، بغداد، ۱۳۲۷ ه. ق.

پی‌نوشت دوم: سنت - مدرنیته در سه رنگ!

خردنامه (ویژه‌نامه‌ی سنت)، شماره‌ی ۵، مرداد ۱۳۸۵.

۱. اکنون دیرزمانی است که تاریخ معاصر ایران را با برجسبِ جدال سنت و مدرنیته مشخص می‌کنند، و این شاید پربیراه نباشد. بسیاری از نویسندگان، آغاز تاریخ معاصر ایران را با نهضت تنباکو - یعنی نخستین جنبش اجتماعی مدرن ایرانی - همزمان می‌دانند و همگان بر تمایزهای میان جامعه‌ی ایرانی در دوران سنتی، و پیشامدرن با آنچه که امروز در قالبی مدرن می‌بینیم، تاکید کرده‌اند. چنین می‌نماید که دو مفهوم سنتی و مدرن در میان فرهیختگان کشورمان به صورت یک جفت متضاد معنایی کاربرد یافته باشد. دوگانه‌ای مفهومی، که بر دو قطب متضاد و جمع ناپذیر، و دو دوران متفاوت و متمایز از هم دلالت دارند. عناوینی مانند جدال سنت با مدرنیته، هجوم مدرنیته، مقاومت سنت، تسخیر تمدن فرهنگی، جدال آرای کهن و نو، و ... در میان سرفصلها و نامهای کتابها و مقالات بسیار به چشم می‌خورند. به هر گوشه از فرهنگ ایرانی که بنگریم، این کشمکش در میان دو قطب متضاد پنداشته شده‌ی سنتی و مدرن را باز می‌یابیم. رمان و داستان مدرن فارسی در برابر تذکره‌ها و

اندرزنامه ها و دواوین عرفانی سنتی، نقاشی انتزاعی مدرن در برابر نگارگری سنتی، شعر کهن در برابر شعر نو، و حتی سبک زندگی سنتی در برابر نو، و خانواده ی سنتی در برابر خانواده ی مدرن.

مرور آرای روشنفکران و نخبگان فرهنگی ایرانی در صد سال اخیر نشان می دهد که دست کم برای یک قرن گذشته، تمایز، تعارض، ترجیح، و کشمکش میان امر سنتی و پدیده ی مدرن در کانون توجه و نظریه پردازی اندیشمندان ایرانی قرار داشته است.

برای فهم و نقد آنچه که این آرایش مفهومی خاص را در مورد این دو کلیدواژه ایجاب نموده است، بازنگری در سیر تکامل و تحول اندیشه ی فرهیختگان معاصر ایران ضرورت دارد. فرهیختگانی که معمولاً زیر عنوان عمومی روشنفکر رده بندی می شوند و طیفی وسیع از مترجمان، نویسندگان، متفکران، و فعالان سیاسی را در بر می گیرند.

۲. امروز، کسانی که در مورد سیر مدرنیته در ایران معاصر می نویسند، در مورد تقسیم تاریخیچه ی روشنفکری ایرانی به چهار دوره ی متمایز به توافقی نسبی دست یافته اند. این چهار دوره عبارتند از:

نخست: دوره ی پیدایش، که نقطه ی شروعش را می توان اصلاحات عباس میرزا در تبریز، اعزام نخستین دانشجویان به فرنگ در زمان محمد شاه (۱۲۲۴ خورشیدی)، تاسیس دارالفنون به دست امیر کبیر (۱۲۳۰ خ)، یا تاسیس فراموشخانه به دست میرزا ملکم خان (۱۲۳۷ خ) دانست. نیرویی که شتاب اولیه ی لازم برای آغاز این عصر را فراهم آورد، با نابسامانی های داخلی ناشی از قحطی و وبا بود، که با ناکامی های خارجی - شکست ایران از روسیه و از دست رفتن آسیای میانه و آذربایجان و اعلام استقلال افغانستان - ترکیب شده بود و برای نخستین

بار ایرانیان را در قالبی مدرن نسبت به نقاط ضعف کشورشان و فرهنگشان حساس کرد. نخستین وامگیری های فرهنگی ایرانیان از مدرنیته ی غربی، دنباله ی بازاندیشی در این نقاط ضعف، و ارزیابی مجدد عناصر فرهنگی رایج در جامعه ی ایرانی بود.

در این دوران، که به درستی با نام مشهورترین جنبش اجتماعی اش، عصر مشروطه خوانده می شود، اکثر روشنفکران از میان طبقه ی اشراف و دیوانیان قاجاری بر می خاستند، با نگاهی ستایشگر و گاه شیفته به دستاوردهای علمی و فنی غرب می نگریستند، و به وامگیری از نهادهای اجتماعی و سیاسی غرب، و وارد کردن علم غربی به ایران -به ویژه تا آنجا که به فنون نظامی مربوط می شد- همت گماشتند. انقلاب کبیر فرانسه برای این اندیشمندان حادثه ای دوران ساز محسوب می شد و مفاهیمی مانند قانون، حقوق بشر، آزادی، جمهوری، و ترقی در نوشتارهایشان زیاد تکرار می شد. به تعبیری، روشنفکری ایرانی در عصر مشروطه شاخه ای بومی از جنبش روشنگری بود که به شعارهای جهانی این جنبش باور داشت و در عین حال در ملی گرایی کهن ایرانی ریشه داشت و دگرگون ساختن و ترقی جامعه ی ایرانی را همچون آرمانی محلی پذیرفته بود. نخستین نشانه های تمایز و تعارض در میان دو مفهوم سنتی و مدرن در این هنگام پدیدار شد و نخبگان فکری این دوران واژه ی متجدد، نو، و مترقی را برای توصیف عناصر فرهنگی غربی به کار گرفتند، تا آن را از عناصر سنتی ای که با استبداد، خرافات و عقب ماندگی مترادف شده بود، تفکیک نمایند.

عصر مشروطه، مقطعی تاریخی است که می تواند همچون خزانه ای از داده های مهم و جالب برای پژوهشگران جدی عمل کند. این جریان یکی از نخستین اشکال وامگیری و بومی سازی مدرنیته در کشورهای غیرغربی بود، که به تدوین و تصویب نخستین قانون مشروطه ی مدرن در آسیا انجامید. این عصر، سرآغاز یکی از پیچیده ترین

الگوهای اندرکنش عناصر فرهنگی مدرن جهانی با منشهای سنتی و سرزمین مدارانه بود. الگویی که به تعارض، ترکیب، تداخل، تحریف، تقویت و تضعیف متقابل حوزه های مختلف این دو پیکره ی رقیب انجامید، و پویایی اش هنوز نیز ادامه دارد. عصر مشروطه -با شیفتگی اش نسبت به تمدن غربی، و تلاش سرسختانه اش برای درونی کردن عناصر این تمدن و بازسازی هویت ملی ایرانی- در سراسر دوران پهلوی اول ادامه یافت. یعنی در دوره ای تقریباً بیست ساله که آرمانهای سیاسی مشروطه به بهانه ی ضرورت تمرکز قدرت در دولتی مطلقه سرکوب شد، و در مقابل برنامه های قدیمی مشروطه خواهان برای مدرن کردن جامعه ی ایرانی با شتابی خیره کننده تعقیب و اجرا شد.

دومین دوره ی روشنفکری ایرانی، را می توان عصر گذار نامید. این دوره در شهریور سال ۱۳۲۰ آغاز شد. همزمان با درهم شکستن مقاومت اندک نیروی دریایی ایران در برابر ناوگان انگلستان در خلیج فارس، و اشغال کشور به دست متفقین، جامعه ی ایرانی بار دیگر دچار تکانی روانی شد. غربی که تا به حال در قالب سرزمینی دوردست، با دانشمندانی کارآمد و مبلغان دینی به ظاهر نیکخواه تصویر شده بود، ناگهان با جهشی بزرگ به همان روس و انگلیس منفور عصر قاجاری تبدیل شد و خاطره ی حقارت بار شکست از روس و انگلیس که سالها بر ذهن جمعی ایرانیان سنگینی کرده بود و سایه هایش به تدریج با عظمت طلبی عصر رضاشاهی از میان رفته بود، بار دیگر با قدرت تمام بر عرصه ی زندگی روزانه ی مردم نمودار شد.

در این دوره، که برخی آن را عصر تجربه نامیده اند، تندروی سیاسی در کنار نقد امپریالیسم انگلیس بر فضای فکری ایران مسلط بود. گرانیگاه توجه نخبگان فرهنگی کشورمان - که دیگر به طبقه ی اشراف تعلق نداشتند و از طبقه ی متوسط و پایین برخاسته بودند،- نوسازی سیاسی و دستیابی به مردم سالاری و عدالت

اجتماعی بود، و آرمانهای روشنگرانه ی دوران مشروطه که بر آموزش و پرورش و ترویج فنون جدید تاکید داشت، به تدریج به دست فراموشی سپرده شد. این دوران با حاکمیت تفکرات سوسیالیستی و چپ بر فضای روشنفکری، محبوب شمرده شدن شوروی و احیای نفرت دیرینه از انگلستان همراه بود. در این دوره مدرنیته همچنان مفهومی مقبول تلقی می شد، اما نسخه ای ضداستعماری و ضد امپریالیستی از آن – که زیر تاثیر شعارهای کمونیسم جهانی صورتبندی شده بود،- در میان اندیشمندان رواج داشت. به تعبیر حائری، در این دوره دو سویه ی سرکوبگر و تمدن ساز تجدد در قالب دو قطب معنایی متضاد از هم جدا شدند و یکی از آنها با جنبش چپ و دیگری با امپریالیسم انگلستان و بعدها آمریکا گره خوردند.

جریانهای سیاسی و فکری این دوره به دلیل جوانی و بی تجربگی شاه، از آزادی بی نظیری برخوردار بودند. اما این عرصه ی فراخ ابتدا با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۲۸، و بعد از آن با قدرت گرفتن شاه و پوک و توخالی شدن مشروطه تا سال ۱۳۳۶ پایان یافت.

برای آغاز سومین دوره ی روشنفکری ایرانی دو دوره را در نظر گرفته اند. مقطعی که از نظر سیاسی اهمیت بیشتری دارد، کودتای ۲۸ مرداد است که در آن روشنفکران ایرانی از تعقیب خواستهای خویش در قالب جنبشهای اجتماعی مداراگرانه ی مدرن دلسرد شدند. مقطع دیگر، سال ۱۳۳۶ است که نهادینه شدن برخی از ساختهای اجتماعی مدرن در ایران در آن زمان صورت قطعی به خود گرفت. در این تاریخ بود که با تاسیس ساواک و سرکوب نیروهای چپ قدرت شاه در چارچوبی خودکامه تثبیت شد، و همزمان با آن نخستین موج پیگیر از اعتصاب های کارگری و اعتراضهای دانشجویی هم در ایران رواج یافتند.

این دوره به ویژه در دهه های چهل و پنجاه اوج گرفت. روشنفکرانی که در این دوران در مورد تعارض سنت و مدرنیته قلم می زدند، معمولاً از مهاجران روستایی ای که به شهرها روی آورده بودند تشکیل می شدند، یا به نسل دوم چنین خانواده هایی تعلق داشتند. از این رو خاستگاه طبقاتی شان با اشراف دوره ی اول و تحصیل کردگان طبقه ی پایین شهری دوره ی دوم متفاوت بود. این روشنفکران در عمل به طبقه ی متوسط متجدد و نوپایی تعلق داشتند که نظام اقتصادی شاه برای حمایت از خویش در برابر طبقه ی متوسط سنتی بر ساخته بود، و همان هم در نهایت موجبات نابودی اش را فراهم آورد.

مهمترین ویژگی اندیشه ی متفکران این دوره، به گمان من سیطره ی تفکر رمانتیک بر آن است. رمانتیسمی که در این عصر بر فضای فرهنگی ایران حاکم شد، از چند آبشخور گوناگون تغذیه می شد. نخست آن که مهاجرت گسترده ی روستاییان به شهرها و شکل گیری شهرهای بزرگ مدرن که از دهه ی سی آغاز شده بود، در این سالها به قالبی نوظهور از زندگی شهری در ایران منتهی شد. حضور گسترده ی روستاییان یا روستایی زادگان مهاجر در شهرهای نوظهوری که شکاف طبقاتی بزرگی در میان ساکنانش وجود داشت، به همراه با سواد شدن فزاینده ی توده ی مردم، و به ویژه زنان، در ترکیب با ساخت سیاسی خودکامه و سرکوبگر، شرایطی را پدید آورد که با شرایط زایش جنبش رمانتیسم در اروپای قرن نوزدهم همانندی های زیادی داشت. در این دوره، که شایسته است آن را عصر رمانتیکِ روشنفکری ایرانی بخوانیم، متفکرانی ظهور کردند که در قالبی کاملاً رمانتیک، با واژگانی مشابه و در چارچوب فلسفی و نظری همسانی، آرای خود را بیان می کردند. هر چهار ویژگی بنیادین نگرش رمانتیک در آثار این نویسندگان به چشم می خورد. یعنی تمام جریانهای فکری این دوران، در این چهار صفت با هم اشتراک داشتند:

الف: باور به سیاستی رهایی بخش، که به قول ارنست کاسیرر در قالب سه مفهوم انقلاب، ملیت و آزادی صورتبندی می شد. این سه مفهوم برای نخستین بار در قالب آثار ژان ژاک روسو به صورتبندی منسجمی دست یافتند، و پس از وقفه ای کوتاه در قالب انقلاب کبیر فرانسه بیانی اجتماعی پیدا کردند. گرایش به کنش انقلابی و علاقه به مارکسیسم – که خود انباشته از عناصر رمانتیک است – وجه مشترک بسیاری از آثار روشنفکرانه ی این دوره محسوب می شد.

ب: پایبندی به اخلاقی مبتنی بر همدردی، و ستایش از همدلی احساس گرایانه و هیجان آمیزی که با اخلاق عقلانی و کانتی عصر مشروطه تفاوت داشت و از پایه با برخی از ارزشهای خرد روشنگری – مانند دقت نظر، حسابگری، و سودانگاری – مخالفت می کرد. ظهور این الگوی اخلاقی در ایران، مانند غرب، با ورود زنان به عرصه ی سیاست و فرهنگ همراه بود. برای نخستین بار در تاریخ ایران، در این سالها درصد بالایی از زنان با سواد شدند و به صورت مخاطب رده ای از نوشتارها – رمان های تالیفی یا ترجمه ای، مجلات ویژه ی زنان – در آمدند. در این دوره شاهد شکل گیری و رواج نخستین گروه های خیریه ی مردمی هم هستیم که از نهادهای سنتی – مانند اوقاف – یا دولتی – مانند کمیته ی اصل 4 ترومن و سپاه بهداشت – مستقل بودند. در ادبیات فارسی هم این دوره با سیطره ی شعر رمانتیک – در آثار کسانی مانند نادرپور و توللی – مشخص می شود.

پ: باور به قهرمان باوری رمانتیک که به خاطر تاکیدش بر فردگرایی، باورش به اثرگذاری فرد در تاریخ و اراده باوری اش وامدار جنبش روشنگری بود، اما دو اصل اولیه ی آن – اعتقاد به برابری همه ی انسانها و عقلانی بودن سوژه – را نفی می کرد. در این دوره روشنفکران ایرانی به ستایش از قهرمانانی انسانی – تختی، شریعتی، جزنی، نواب صفوی – یا اساطیری – کاوه، آرش، بابک، ابوذر، سلمان فارسی – پرداختند که در چارچوبی

رمانتیک، دوران‌ساز و شکل دهنده به تاریخ پنداشته می شدند. این باور از طرفی هم نخبه گرایانه بود و شکلی از

آن که با قالب شاه فرهمند کهن ایرانی پیوند داشت، توسط خود دستگاه حکومتی هم ترویج می شد.

ت: رواج چیزی که در غرب مرض قرن (mal de siecle) خوانده می شود، و بر طرد هنجارهای

اجتماعی و نفی قواعد مرسوم، با شکلی خودویرانگرانه دلالت می کند. درست به همان شکلی که متفکران اروپایی

غریب و ویژه بودن را در مقطعی هشتاد ساله در قالب مطرود (ون گوگ)، بیمار (نروال، لناو)، معتاد (الکساندر

دومای پدر، تئوفیل گوتیه) و دیوانه (آلن پو، هولدرلین، شومان) بودن صورتبندی می کردند، روشنفکران ایرانی

نیز با وامگیری نابخردانه ای، این الگو را در میان خود بازتولید کردند و همچنان امروز نیز چنین می کنند. به این

ترتیب از سویی اعتیاد، الکلیسم، و پریشانی ظاهری و ذهنی در طبقه ی روشنفکر رسوخ کرد و فراگیر شد، و از

سوی دیگر اشکالی از رفتارهای خودویرانگرانه -ریاضت طلبی افراطی، کنشهای سیاسی انتحاری- در میان فعالان

سیاسی و به ویژه چریک های چپ باب شد.

دوره ی رمانتیک، زیربنای ساختار فرهنگی امروزه ی ما را نیز بر می سازد. مخالفت احساساتی با غرب

و مدرنیته در این دوره به صورت اعتقادی عمومی و فراگیر شکل گرفت و رشد کرد. تلاش برای بازگشت به

ریشه های تاریخی و بومی هویت که در قالب اسلام گرایی، ملی گرایی افراطی، یا جستجوی ریشه های

سوسیالیسم در جنبش مانی و مزدک تبلور می یافت، در پیوند با این جریان تقویت شدند، و تلاش برای بازسازی

تاریخ از مجرای انقلاب به صورت اصلی مقبول مورد پذیرش همه ی جبهه های فکری قرار گرفت. در این دوره،

برای نخستین بار پس از عصر مشروطه، مفهوم سستی بار معنایی مثبتی پیدا کرد و مدرنیته حامل مفاهیمی منفی و

ناپسند دانسته شد.

چنین می نماید که این دوران رمانتیک تا سال ۱۳۶۸ و پایان جنگ با عراق ادامه یافته باشد. پس از آن بود که دو جریان برنامه ریزی شده -بازسازی کشوری جنگزده- و برنامه ریزی ناشده -رواج مصرف گرایی- به همراه توسعه ی رسانه های عمومی و آغاز انقلابی ارتباطی بر مدار ماهواره و ویدئو و اینترنت، جامعه ی ایرانی را از مرحله ی رمانتیک خارج کرد و به دوران جدیدی کشاند که ماهیت آن هنوز به خوبی روشن نیست، اما حاکمیت شکلی از خردگرایی صلح جویانه و محتاطانه، به همراه طرح خواستهایی مانند مردم سالاری و عدالت اجتماعی را در تار و پود آن می توان باز یافت. این البته با شکلی نوظهور و بی سابقه از لذت جویی و طرد امور قدسی و هنجارهای مستقر اجتماعی از سوی نسل جوان همراه بوده است که گاه با نام شکاف نسلی مورد اشاره قرار می گیرد و انگار هنوز صورتبندی دقیق و درستی از آن ارائه نشده باشد.

۳. به این ترتیب، می توان به چهار دوره برای اندیشه ی متجدد ایرانی در دوران معاصر قایل بود. دوره های پیدایش (۱۳۲۰-۱۳۳۰)، گذار (۱۳۳۶-۱۳۲۰)، رمانتیک (۱۳۶۸-۱۳۳۶) به دوره ی بازاندیشی منتهی شده اند که از زمان پایان جنگ تحمیلی تا امروز ادامه یافته است. در این مقطع تاریخی یک و نیم قرن، سه الگوی عمومی از اندیشیدن درباره ی هویت خود و دیگری در فضای فکری ایرانیان رواج داشته است، که آنها را به پیروی از نوشتارهای دیگر، با رنگهای پرچم ایران نشانه گذاری خواهم کرد:

یکی از جریانهای فکری معاصر، به جریان اسلامی مربوط می شود. جریان اسلامی را می توان با رنگ سبز علامت گذاری کرد. این جریان از ابتدای عصر پیدایش در قالب دو شاخه ی متعارض و گاه متخاصم رشد کرد. یکی از شاخه ها، که قدیمی تر هم بود و زودتر از شاخه ی رقیبش شکل گرفت، به صورتبندی آرای

مشروطه در قالبی دینی و فقهی پرداخت. یکی از پیشگامان این شاخه، آیت الله میرزا محمد حسین غروی نائینی بود که عنوان کامل رساله‌ی مشهورش به قدر کافی گویا هست: تنبیه الامم و تنزیه المله فی لزوم المشروطیه الدوله المنتخبه لتقلیل الظلم علی الافراد الامه و ترقیه المجتمع. یعنی بیداری مردمان و پیرایش ملت: در ضرورت مشروطیت دولت منتخب، برای کاستن از ستم بر افراد امت، و پیشرفت اجتماعی.

از میان بزرگان این جریان، باید به ویژه از آیت الله طباطبایی نام برد که در دینی کردن نهضت مشروطه نقش به سزایی داشت. جریان سبز، خیلی زود دوشاخه شد و جبهه‌ای از روحانیون را پدید آورد که از تندروی مشروطه خواهان نگران بودند و محتوای برخی از شعارهای مدرن را با روح دین ناسازگار می یافتند. مشهورترین نماینده‌ی این شاخه‌ی ضدمدرن از جنبش سبز، شیخ فضل الله نوری بود.

جریان سبز پس از پیروزی مشروطه خواهان و تمرکز قدرت در دستگاه سلطنتی پهلوی، وضعیتی غیرفعال پیدا کرد و به ویژه در دوران گذار به حاشیه رانده شد. شاخه‌ی هوادار مدرنیته‌ی این جریان در این دوران در بدنه‌ی دستگاه سیاسی حاکم جذب، (و در واقع از سوی آن طرد) شد و وضعیتی نهفته به خود گرفت. اما شاخه‌ی مبارزه جوی آن که سکولار شدن فزاینده‌ی نظام قضایی، آموزشی، و هنری جامعه را بر نمی تابید، به وضعی هشیار و گوش به زنگ به بقای خود ادامه داد. در عصر رمانتیک، این جریان بار دیگر فعال شد و به ویژه شاخه‌ی منتقد مدرنیته اش در ترکیب با آرمانهای رهایی طلبانه و ضد غربی حاکم بر حال و هوای زمانه توسعه یافت و برای دو جریان دیگر نیز منبع الهام شد. جریان سبز همان جریانی بود که در نیمه‌ی دوم عصر رمانتیک اقتدار سیاسی را به دست آورد و به نیروی مسلط در جامعه‌ی ایرانی تبدیل شد. همین جریان مقاومت ایران در برابر عراق را در نظام نمادینی از ارزشهای دینی صورتبندی کرد و سازمان داد. این جریان در دوران بازاندیشی بار

دیگر دوشاخه ی قدیمی اش را به دست آورد. شاخه ی دومی که از عصر گذار تا پایان دوران رمانتیک وضعیتی نهفته داشت، همان است که امروز با نام نواندیشی دینی شهرت یافته است.

دومین جریان مهم فرهنگی در این دوران، جریان چپ گرای سوسیالیستی بود که می توان آن را با رنگ سرخ مشخص کرد. جریان سرخ، بر مفهوم عدالت اجتماعی و رفع تبعیض تمرکز داشت و احتمالا مرکزی بود که آرای رمانتیستی از مجرای آن وارد ایران شدند و توسعه یافتند. جریان سرخ در زمان مشروطه در قالب حزب دموکرات سازمان یافت، و از ابتدا با بلشویک ها و انقلابیون روسیه نزدیکی داشت. این جریان در مقطع مشروطه برای مدتی کوتاه به قدرت مسلط سیاسی تبدیل شد، و با وجود سرکوب شدیدی که در عصر رضا شاه بر آن اعمال شد، موقعیت خویش را در دوران گذار هم حفظ کرد. پس از کودتای 28 مرداد و نابود شدن ساختار سازمانی احزاب چپ در نیمه ی دهه ی سی و ابتدای دهه ی پنجاه، این جریان به دو شکل متمایز تقسیم شد. یک شاخه از آن که در قالب حزب توده تشکیل یافته بود، از نظریه پردازان مسن تر و قدیمی تری تشکیل می شد که کمابیش ناامید و محتاط بودند و از فعالیت سیاسی تندروانه پرهیز می کردند. در حاشیه ی این بدنه ی اصلی، گروههای تندروی جوانی هم پدید آمدند که به جنبشهای چریکی روی آوردند و هوادار انقلاب بودند و تندروترین برداشت از رمانتیسم انقلابی را به دست می دادند. این جریان در سالهای پس از انقلاب به حاشیه رانده شد و تقریبا از میان رفت. هرچند شعارهای عدالت خواهانه و سوسیالیستی اش همچنان در سایر جریان ها بازتاب دارد.

سومین جریان، از جنبه هایی قدیمی ترین بخش از اندیشه ی مدرن ایرانی را بر می سازد، و همان است که در جریان خیزش مشروطه سکان جامعه را به دست داشت. این جریان، با ملی گرایی، آزادیخواهی لیبرالی،

گرایش به مردم سالاری، و هواداری از شعارهای عصر روشنگری مشخص می شود. این جریان را می توان با رنگ سپید بازشناخت. نخستین بیان از این جریان، در قالب تلاشهای اولیه ی اشراف قاجار برای جذب تمدن غربی نمود یافت. این همان جریانی بود که در ابتدای کار با همراهی جنبش سبز جنبش مشروطه را به پا کرد، و خیلی زود جریان سرخ را همچون جبهه ای افراطی از دل خویش بیرون زاد. جریان سپید در عصر رضا شاه به دو شاخه ی سلطنت طلبانه و دولتی، و مردم سالارانه و ضددولتی تقسیم شد و تا پایان دوران زمامداری پهلوی ها به همین دو شکل باقی ماند. شاخه ی سلطنتی، به مشروعیت قدرتی متمرکز و سرکوبگر باور داشت که می بایست پیشرفت جامعه را با اعمال زور متحقق کند. این همان شاخه ای بود که در عصر پهلوی ها حاکمیت را به دست داشت. شاخه ی مردم سالارانه و ضدسلطنتی همان بود که برای نخستین بار در قالب نهضت نفت از پیکره ی جریان سپید دولتی اعلام استقلال کرد و قهرمان خود را در مصدق بازیافت. این جریان در عصر رمانتیک با جریانهای سبز و سرخ در آمیخت و همچون واسطه ای برای ارتباط این دو عمل کرد. پس از پیروزی انقلاب و از هم پاشیدن ائتلاف این سه جریان، جریان سپید هم به حاشیه رانده شد، تا آن که بخشهایی از آن بار دیگر در پیوند با شاخه ی متجددِ جریان سبز در قالب مردم سالاری دینی خویش را بازتعریف کرد.

به این ترتیب، می توان با تقسیم ساختاری تاریخ روشنفکری ایرانی به چهار دوره ی تاریخی متمایز، و تفکیک کردنِ کارکردی آن به سه جریان سبز (اسلامی)، سرخ (چپ/مارکسیستی)، و سپید (ملی گرایانه)، تصویری کلی و دقیق از پویایی اندیشه های جاری در فرهنگ معاصر ایران به دست داد. سه جریان یاد شده، به ارزشهایی متفاوت (اسلامی، سوسیالیستی، ملی) باور داشتند، بر بخشهایی متمایز از شعار انقلابیون فرانسه (برادری، برابری، آزادی) تاکید می کردند، مقاطعی گوناگون از تاریخ دیرینه ی ایران زمین (دوران خلافت حضرت علی و صدر

اسلام، دوران انقلاب مزدک و سربداران، و عصر هخامنشی و ساسانی) را همچون عصری طلایی می ستودند، و از قهرمانان تاریخی متفاوتی (حضرت علی، بابک، کوروش) پیروی می کردند. آرمانهایشان با زبانی متفاوت بیان می شد، و از مجرای نهادهایی متفاوت (مسجد، حزب، دانشگاه) مخاطبانی ناهمگون را به خود جلب می کرد. از این رو، این سه را باید رویکردهایی متمایز و ناهمخوان در فضای فکری ایرانیان دانست.

با این وجود، سه جریان یاد شده از چند جنبه با هم شباهت داشتند.

نخست آن که همگی در تاریخ ایران و سنت کهن ایرانی ریشه داشتند. سنتی که در قالب نهادهای دینی، شور وطن پرستی، و جنبشهای عدالت خواهانه ی دهقانی تبلور می یافت و تا پیش از عصر مدرن از هم قابل تفکیک نبود.

دومین ویژگی مشترک این جریانها آن بود که تا پیش از عصر مدرن، در قالب جنبشهایی پردامنه (مانند نهضت تنباکو و خیزش جنگلی ها) یا کم دامنه (انجمن مجازات و فداییان اسلام) اشکالی از تفکر رمانتیک را در خود تولید کرده و کارآیی آن را آزموده بودند. از میان این آزمایشهای زود هنگام، باید به ویژه به جنبش جنگل اشاره کرد که به رسم پویایی پیشامدرن، تا حدود زیادی سه عنصر دینی و ملی و سوسیالیستی را به هم پیوند داده بود، اما به لحاظ محتوای شعارها و همکاری نزدیکی که با کمونیست ها داشت، باید آن را شاخه ای از جریان سرخ دانست. جنبش جنگل، اگر به عنوان رخدادی در چارچوب نظری رمانتیک تحلیل شود، یکی از عالی ترین نمونه های این گفتمان را به دست می دهد. جنگلی ها از نظر ظاهرشان - که تقلیدی از مردان هخامنشی بود-، مراکز تجمعشان -طبیعت جنگلی-، شعارهایشان -برابری همگان و استقلال ایران- و قهرمانانشان -میرزا کوچک خان، گائوک، دکتر حشمت- نمودهایی بارز از تجلی اندیشه ی رمانتیک بودند. الگوی سازماندهی و بیان آرمانهای

ایشان، به شکلی آگاهانه یا ناآگاهانه پس از وقفه ای چهل ساله به عنوان سرمشقی برای تمام گروه های چریکی و سازمانهای مبارز با حکومت پهلوی درآمد.

سومین ویژگی این سه، آن بود که همگی در عصر رمانتیک، یعنی در اواخر دهه ی سی خورشیدی، در حوزه ی نظری، و بعدتر در دهه ی چهل و پنجاه در قالب عملیاتی و تشکیلاتی، به بیانهایی متمایز و گاه معارض دست یافتند و از یکدیگر مستقل شدند. به عبارت دیگر، اگر ما می توانیم این سه جریان تاریخی را امروز با این دقت از هم تفکیک کنیم، مدیون کشمکشها و مرزبندی هایی هستیم که در عصر رمانتیک در میان این سه نوسان کرد و حد و مرز هریک را از دیگری جدا ساخت.

چهارمین و مهمترین ویژگی این سه جریان آن است که به ویژه پس از عصر رمانتیک، همگی در قالب فلسفه ی رمانتیسم صورتبندی شدند و چهار ویژگی یاد شده در بند پیشین را به عنوان اصول خویش پذیرفتند.

۴. سه نیروی سرخ، سپید و سبز، بستری بودند که کشمکش میان سنت و مدرنیته در پنجاه سال اخیر بر پهنه ی آن جریان یافته است. از میان این سه، جریان سرخ به روشنی خود را در تقابل با سنت قرار داد، و همچون ناقد و نافی آن عمل کرد. از سوی دیگر، جریان سبز از ابتدا همچون مدافع سنت و ارزشهای آن جایگاه یافت. به همین دلیل هم این دو جریان از ابتدا بیشترین کشمکش را با هم داشته اند. اگر متونی که در صد و پنجاه سال گذشته در مورد جدال سنت و مدرنیته نوشته شده، را مرور کنیم، به چند الگوی تکرار شونده و پایدار بر می خوریم که ماهیت مشترک این سه جریان را در تنگنای انتخاب میان سنت و مدرنیته نشان می دهد:

نخست آن که هر سه جریان یاد شده، مستقل از شعارهایی که می دهند، با شتاب و اشتیاقی چشمگیر به جذب و درونی سازی عناصر اصلی مدرنیته مشغول بوده اند. بهره گیری از نظامهای اقتصادی مدرن برای تولید ارزش افزوده، استفاده از روشهای مدرن برای سازماندهی نیروهای انسانی و ایجاد دیوانسالاری، بهره مندی شتابزده و مشتاقانه از رسانه های عمومی و ابزارهای مدرن ارتباطی، و اشتیاق گاه کودکانه برای جذب عناصر علمی مدرن - حتی به شکلی سطحی - و ادعای اعتبار به پشتوانه ی آنها، وجه مشترک تمام جریانهای یاد شده است. در زمان مشروطه، جریان نوپای سپید با همان شدتی از صنعت نوظهور چاپ استفاده می کرد که در جریان انقلاب، نیروهای سبز از ضبط صوت و نوار سخنرانی های مراجع تقلید بهره جستند. به همین ترتیب، گرایش این سه جریان برای دستیابی و تسلط بر رسانه هایی کاملاً مدرن - مانند تلویزیون، رادیو، روزنامه و کتابهای چاپی - به قدری زیاد و مشابه بود که معمولاً به کشمکش و رقابت منتهی می شد. از این رو، سه جریان دینی، ملی، و سوسیالیستی در جامعه ی ایرانی معاصر، مانند تمام جریانهای رمانتیستی دیگر، هرگز در نفی مدرنیته چندان پیش نمی رفتند که استفاده از فن آوری نو و ماشین های ساخته شده در بستر مدرنیته را طرد نمایند. اصولاً این وجه مشترک تمام جریانهای رمانتیک موفق است که با وجود طرد محتوای معنایی مدرنیته و خرد روشنگری، از دستاوردهای فنی و کارکردهای ابزاری آن به شکلی افراطی استفاده می کنند.

دومین ویژگی آن که هر سه به شکلی سعی داشتند مدرنیته و به ویژه عناصر غربی نماینده ی آن را طرد و نفی کنند. جریان سبز - به ویژه شاخه ی ضدتجددش، برای مدتها در پذیرش عناصری مانند آموزش الفبا به روش جدید (که توسط میرزا حسن رشدیه ابداع شده بود) مقاومت کرد، و حتا در ابتدای کار در برابر استفاده از لوازمی مانند عینک و صندلی و کلاه شاپو هم مقاومتهایی - هرچند کم دوام - از خود نشان داد. جریان سرخ،

نهادهای اقتصادی و حاکمیت پول و تمرکز صنعتی را نکوهش می کرد، و کافی است به نوشتارهای دکتر شریعتی (نماینده ی آمیختگی سرخ و سبز) یا کسروی (نماینده ی نخستین موج سپید) در مورد مفهوم ماشین بنگریم تا به دامنه ی مخالفت و گاه هراس ایشان از این مقوله پی ببریم.

شریعتی در گفتگوهای تنهایی اش می نویسد: کیست که به اندازه ی من بداند که زندگی شاد و آفتابی و روشن و آسوده و روحانی شرق را ماشین ویران کرد، آشفته ساخت، و هزاران هزار، چه می گویم؟ یک آسمان اندوه و هراس و رنج و غم و آوارگی و سختی بر جان آرام شرقی ریخت.

احمد کسروی در ورجاوند بنیاد می نویسد: تلگراف و تلفن و ماشین و اتومبیل در حال آن که برای نبرد انسان با سپهر ساخته شده ولی برای کشاکش میان آدمیان نیز به کار می رود و آن را بسی سخت تر و دامنه دارتر می گرداند. اینها افزارهایی هستند آزمندان در دست دارند و با آن یکدیگر را به خاک می غلتانند. افزارهایی است که با آن توانایان، ناتوانان را از پای می اندازند.

به این ترتیب، هر سه جریان یاد شده، با وجود آن که از زیربنای فنی و پیکره ی ابزارهای مدرنیته استفاده می کردند، در سطح نظری از آن تبرا می جستند و نمودهای آن را نکوهش می کردند.

سومین ویژگی مشترک این جریانها، آن است که هر سه خود را به شکلی از سنت منسوب می کردند، پشتوانه ای تاریخی و کهن برای خود می پرداختند، و از پشتوانه ای که به تعبیر خودشان سنتی دانسته می شد، برای مشروعیت بخشی به حرکت خویش بهره می بردند. جریان سبز از سنت اسلامی و به ویژه جریان تاریخی شیعه برای تثبیت مشروعیت و حقانیت خویش بهره می برد. جریان سپید، از سنت ملی گرایی کهن ایرانی – که با ناسیونالیسم مدرن متفاوت است – بهره می برد و ترکیبی از معیارهای زبانی، نژادی، و جغرافیایی را برای

مرزبندی سنت مطلوب خویش ترسیم می کرد. جریان سرخ اما، به خاطر آن که وامدار سنتی مارکسیستی بود و از سنتی بومی برنخاسته بود، به ناچار چنین سنتی را برای خود خلق کرد. سنت مورد نظر جریان سرخ، ترکیبی از خاطره‌ی تاریخی جنبشهای دهقانی و شورشهای فقرا بود که با محتوای معنایی ادیانی مساوات طلب مانند مزدک گرایی و مانویت گره خورده بود. بعدها شاخه‌هایی از سرخ‌ها این سنت را در صدراسلام باز جستند و آن را در جنبشهای اجتماعی شیعیان - که گذشتهاز بعد سیاسی اش، مساوات جویانه و عدالت طلبانه هم بوده - بازیافتند. در واقع آنچه که ترکیب گروههای سرخ و سبز را در پایان عصر پهلوی ممکن ساخت و شکل‌گیری گروههای دو رگه‌ای مانند مجاهدین خلق را ممکن ساخت، همین گرایش جریان سرخ بود برای یافتن تکیه‌گاهی در سنت.

چهارمین خصلت همسان در سرخ‌ها و سبزها و سپیدها، آن است که همگی بخشهایی گلچین شده از پیکره‌ی عمومی سنت پیشامدرن را بر می گرفتند و بخشهای باقی مانده را نفی می کردند. به عبارت دیگر، تمام این جریانها - مانند تمام جنبشهای رمانتیک دیگر - به خاطر نفی افراطی "برخی" از عناصر فرهنگی سنتی، مدرن می نمودند. سرخها در ابتدا سنت دینی، و در انتها سنت ملی را نفی می کردند. سبزها در دوره‌های تاریخی متفاوت، بخشهایی متفاوت از سنت ملی را مورد نقد قرار می دادند، و بخشهایی از جریان سپید با سنت دینی سر ناسازگاری داشتند.

۵. پیچیدگی بحث سنت و مدرنیته در ایران امروز، از آنجا ناشی می شود که تمام این بحثها از صافی زمینه‌ی رمانتیسم فلسفی گذر کرده اند. رمانتیسم، چنان که بسیاری از نویسندگان - از آن جمله لوکاج - نشان

داده اند، جنبشی است که با تعارضی درونی رویاروست. رمانتیسم شکلی از انکار نموده‌های روشنگری، در عین پذیرش همزمان عناصر کلیدی آن است. رمانتیسم خوانشی کژدیسه، انقلابی، دست چین شده، ویژه، و خشمگینانه است که می‌کوشد تا تحقق نیافتن وعده‌های خرد روشنگری را با طرد و اصلاح همزمان آن جبران کند. رمانتیسم در همه جا چنین بوده است، و در ایران نیز چنین است.

ادعای مرکزی این نوشتار، چنان که تا اینجا به شکلی بسیار فشرده صورتبندی شد، آن است که شالوده ی غالب بر اندیشه ی ایرانی در دوران معاصر، رمانتیسمی بسیار ویژه بوده است. رمانتیسمی با بومی گرایی آشکاری که از تاریخ دیرینه ما ریشه می‌گیرد، و نوستالژی سهمگینی که از عظمت کهن دین و دنیایمان بر می‌خیزد. و این دو همواره با حرصی سیری ناپذیر برای جذب و درونی سازی مظاهر مدرنیته - که از حقارت و تباهی قدرت کشورمان در دویست سال اخیر ناشی شده- همراه بوده، و در عین حال با آن در تعارض بوده اند. مشکل بحث سنت و مدرنیته در فضای روشنفکرانه ی امروزین، ابتر بودن تعاریفی است که به این دو کلیدواژه ی بنیادی منسوب می‌شوند، و ناهموار بودن بستری است که ارزیابی تاریخی این دو در زمینه اش انجام می‌پذیرد. دلایل این اشکالها را شاید بتوان در تاریخچه ی درگیری نابخردانه ی این سه رنگ، و تفاسیر موضعی شان از مفهوم سنت جستجو کرد.

هنگامی که آرای اندیشمندان معاصر ایرانی در مورد مفهوم سنت را مرور می‌کنیم، چنین می‌نماید که پیش فرضهایی مشترک - با تفاسیری متفاوت- بر آرایشان حاکم باشد. نخستین پیش فرض مسلط آن است که سنت همواره و همیشه در تقابل با مدرنیته قرار دارد، و برای داشتن یکی باید دیگری را و نهاد.

دومین اصل موضوعه آن است که کلیت آنچه که سنت نامیده می شود، سیستمی یکپارچه، همخوان، و همگن را تشکیل می دهد که تمام عناصر درونی آن با هم سازگارند.

و سومین پیش داشت آن است که تمام این پیکره ی همگن، ارزشی مشابه (مثبت یا منفی) دارند.

این سه پیش فرض در دوره های تاریخی متفاوت، و در جریانهای فکری گوناگون دوام و بقای چشمگیر داشته اند. چنین می نماید که شکل گیری این سه پیش داوری به دوره ی پیدایش و عصر مشروطه باز گردد. یعنی دورانی که سنت در قالب گرایشهای جبهه ی خاصی از درباریان و روحانیون تعریف می شد، تا از تجدد که گرایش جبهه ای دیگر در همین طبقه بود، متمایز شود. این مفهوم موضعی و محدود از سنت و مدرنیته، که هر دوی این تعبیر فراگیر و سترگ جامعه شناختی را در تنگنای قالبی سیاسی و عمل گرایانه می گنجانند، به ظاهر تا به امروز اعتبار خود را حفظ کرده اند. تعبیری که سنت و مدرنیته را به مجموعه ای از آرا، شبکه ای از روابط، ساختاری از گرایشها، و چارچوبی از راهبردها فرو می کاهند که از مجرای حزبی خاص، گروهی خاص، یا جناح سیاسی خاصی بازشناخته، و بر مبنای ایشان تعریف می شوند. این برداشت کژدیسه و ناکارآمد از سنت و مدرنیته، از آن رو تا به حال به بقای خود ادامه داده است که شرایط پشتیبان آن – یعنی جو سیاست زدگی عامیانه ی حاکم بر مباحث جامعه شناسانه – همچنان تا به امروز قوت خود را حفظ کرده اند. در طول صد و پنجاه سال گذشته، گروهها، افراد، نهادها، و حکومتهایی گوناگون ادعایی مشابه (پاسداری از سنت) را با وعده ای مشابه (نهادینه ساختن مواهب مدرنیته) ترکیب کرده اند، و از این ادعا و آن وعده، مفهومی ویژه و متفاوت با باقی را مراد کرده اند. آشفته گی در واژگان تخصصی ما در این زمینه، شاید از این بستر ناهموار برخاسته باشد.

۶. اگر با نگاهی انتقادی به این سه پیش داشت بنگریم، می بینیم که هیچ یک اعتبار چندانی ندارند.

سنت در ایران، -مانند سنت در تمام جوامع شناخته شده ی دیگر- پیکره ای همگون و همریخت از معانی و نمادهای همسازگار نیست. سنت همواره انباشتی از روایتها، برداشتها، تفاسیر و نظامهای معنایی و نمادین است که در دوره های تاریخی گوناگون شکل گرفته اند، دگردیسی یافته اند و بر هم انباشته شده اند. تخمیر این عناصر ناهمگون در هیچ تمدنی به تعادل نینجامیده است، و احتمالاً هرگز نخواهد انجامید. همگونی و یکپارچگی یک سنت فرهنگی، اسطوره ایست که نهادهای سیاسی خودکامه برای توجیه برنامه های همسان سازانه ی خویش بنیاد کرده اند. تجربه ی تاریخی چین، روسیه، و آلمان نشان داده است که شدیدترین اشکال از سرکوب فرهنگی و تحمیل سیاستهای همسان سازی معنایی نیز برای دستیابی به چنین پیکره ی یکپارچه ای ناکارآمد هستند. این در حالی است که کشورهایمانند آلمان و ژاپن، از تنوع فرهنگی و تاریخ دیرینه ی ایران بی بهره اند. ایران، و به ویژه ایران، ساختی فرهنگی دارد که تاریخی بسیار دیرپا، تنوع نژادی، قومی، و زبانی ای بسیار زیاد، و گستره ی جغرافیایی ای بسیار فراخ را در بر می گیرد. کشوری که شماری چنین چشمگیر از ادیان جهانی در آن ظهور کرده و توسعه یافته باشند، تنوعی چنین بالا از اقوام و دودمانها بر آن فرمان رانده باشند، و مردمانی چنین متنوع -از دریانوردان جنوب گرفته تا کویرنشینان مرکز و کوه نشینان غرب و جنگل نشینان شمال- در آن زیسته باشند، نمی تواند و نباید سنت فرهنگی یکپارچه ای داشته باشد.

اسطوره ی مدرنی که در مورد سنت یکپارچه ی ایرانی وجود دارد، محصول جریانهای فکری نوآمده ایست که در قالبی رمانتیک صورتبندی شده اند، و با تمرکز نگاه خویش بر دوره ی خاصی از تاریخ این سرزمین، و با ستایش از دامنه ی ویژه و محدودی از تنوع معنایی موجود در این زمینه، با نوعی حس نوستالژیک مشترک،

هویت خویش را در زمینه ای مدرن بازتعریف کرده اند. این اسطوره برای بسیج کردن نیروهای اجتماعی، سرکوب کردن رقبا، سیاسی، هویت بخشیدن به اعضای یک حزب، و ایجاد یک خط مشی اجتماعی مشخص کارآمد است. اما به کار فهمیدن مفهوم سنت و مدرنیته و برنامه ریزی کلان در این باره نمی آید.

همسان بودن ارزش عناصر گوناگون نهفته در سنت نیز اسطوره ای از همین دست است. سنت از شبکه ای ناهمگون، ناهمخوان، و گاه متعارض از معانی و نمادهایی تشکیل یافته است که در دوره های تاریخی گوناگون، در زمینه های اجتماعی متفاوت، برای حل مسائلی متمایز تکامل یافته و استقرار یافته اند. با دگرگون شدن زمانه و تغییر شرایط، برخی از این عناصر ارزش خود را به عنوان راه حلهایی محتمل برای مسایل پیشروی جامعه حفظ می کنند، و برخی دیگر این ارزش را از دست می دهند. نکوهش یا ستایش از کلیت مفهومی مبهم و افسانه آمیز مانند سنت، درست به اندازه ی ستایش یا نکوهش مفهومی به همان اندازه اساطیری به نام مدرنیته، نادرست است. سنت و مدرنیته کشکول هایی از بیشمار معنا و نماد ارزشمند و مهم و کارآمد و هویت بخش هستند که با بیشمار عنصر فرهنگی از کار افتاده و فرسوده و ناکارآمد و حتی زیانمند مخلوط شده اند. واریسی خردمندانه ی این عناصر، برگرفتن آنچه که ارزشمند است و وانهادن آنچه به کار نمی آید، تنها زمانی ممکن می شود که نگاهی درست بدان داشته باشیم و پیچیدگی هایش را با سطحی نگری نادیده نگیریم.

از این رو، یکپارچگی سنت و همگون بودن ارزش عناصر گوناگون آن، هردو نادرست می نمایند. اما نخستین و مشهورترین این پیش داشتها، آن است که سنت، در تقابل با مدرنیته قرار دارد. این پیش داشت نیز نادرست است. در تمام کشورها و تمدنهایی که نسخه ای موفق از مدرنیته را پدید آورده اند، مدرنیته همواره در بستر و در پیوند با سنتهای جاری در جامعه شکل گرفته و بالیده است. مدرنیته، چنان که ترکیب وبر- فوکو نشان

داده است، پیش از هر چیز چارچوبی است ذهنی که استقرار نظامی انضباطی را پشتیبانی می کند. چنین چارچوبی در غرب از دل جنبش اصلاح دینی و بحثهای قرون وسطایی در مورد ترجمه پذیری یا تفسیر کتاب مقدس بیرون آمد، و با نظامی انضباطی که در صومعه ها و ساختار کلیسای کاتولیک رواج داشت، پیوند خورد. از این رو به هیچ عنوان نمی توان ریشه ی تنومند مدرنیته و خاستگاه های سنتی اش را در غرب نادیده گرفت. مدرنیته ی غربی، البته گسستی در سنت قرون وسطایی محسوب می شود، اما این گسستی درونزاد است که از دل سنتهای جاری در آن جامعه بیرون آمده، و امری عارضی و نازل شده بر اروپا نبوده است.

در سرزمینهایی مانند چین و ژاپن هم که نسخه هایی به ظاهر بومی از مدرنیته رواج یافته اند، می بینیم که زیربنایی از سنن دیرپا نهادینه شدن روندهای مدرن را پشتیبانی کرده، یا از آن ممانعت به عمل آورده و دگرگونش ساخته اند.

اگر در ایران زمین، -که عراق و افغانستان و تاجیکستان و ترکمنستان را هم در بر می گیرد، - شاهد مقاومتی سرسختانه در برابر مدرنیته هستیم و اگر این سرزمین را کانون جدل و بحث بر سر مدرن شدن یا نشدن می یابیم، و اگر مردم این ناحیه مقاومتی چنین سرسختانه - و عمدتاً ناخودآگاهانه- در برابر نظم نوین جهانی نشان می دهند، دلیل آن است که نوع خاصی از سنتهای کهن، با پیچیدگی ای چشمگیر در این منطقه رواج داشته که نهادینه شدن ساده و سراسر مدرنیته را پشتیبانی نکرده، و گاه از آن جلوگیری کرده است. مقاومت برخی از عناصر سنتی فرهنگ ایران در برابر مدرنیته، نه به معنای دشمنی ذاتی سنت و مدرنیته است، و نه می توان ناهمسازی جوهری سنت ایرانی و مدرنیته ی غربی را از آن نتیجه گرفت. این مشاهده تنها بدان معناست که پیچیدگی نظام فرهنگی "ایرانیان" -به معنای عام کلمه، یعنی همه ی آنان که فرهنگی ایرانی دارند- به قدری پیچیده، و تاریخ

شکل‌گیری نهادهای اجتماعی در این سرزمین به قدری دیرپاست، که جذب و درونی ساختن پیکره‌ای عام و گسترده همچون مدرنیته در آن به سادگی صورت نمی‌گیرد. این بدان معنا نیست که ایران ذاتاً امکان مدرن شدن را ندارد، یا سنت ایرانی سد راه مدرن شدن است. این برعکس می‌تواند نشانگر جاری بودن فرآیندی جذاب و قابل توجه باشد که پیدایش ترکیبی نو و نسخه‌ای پیچیده و نامنتظره - و البته دیر هنگام - از مدرنیته را نوید دهد. شاید در این سرزمین ساختارهایی زیربنایی و چنان بغرنج از معنا وجود دارند که به تعادل رسیدنشان با مدرنیته به زمانی بیشتر، نیرویی کلانتر، و آشوبی گسترده‌تر از سایر کشورها نیاز داشته باشد. سه شاخه شدن جنبشهای اجتماعی نوگرایانه‌ای را که در تاریخ معاصر ایران می‌بینیم، جز چند استثنا نظیری در تمدنهای دیگر ندارند. تنها چین - و به شکلی بسیار ساده‌تر، ژاپن در مدتی سی ساله - این شکل از شاخه زایی برداشتهای رمانتیک از مدرنیته را در خود به نمایش گذاشته‌اند. در واقع عمر و پیچیدگی جریانهای رمانتیک در خود کشورهای اروپایی هم با آنچه که در ایران می‌بینیم تفاوت داشته است. در آنجا با جهشی سریع به موقعیتهایی افراطی - کمونیسم، فاشیسم و دموکراسی - اما به نسبت پایدار روبرو بودیم، که در کشمکشی بین المللی یکدیگر را تضعیف کردند و از بین بردند. این با تعادل به نسبت پایدار و دراز مدت این سه نیرو در ایران و پویایی نمادین تری که این سه در درون جامعه‌ی ایرانی داشته‌اند، شباهتی ندارد.

اینها همه بدان معناست که سیر حوادث در تاریخ معاصر ایران را نمی‌توان به تعبیر ساده‌ی جدال سنت با مدرنیته فرو کاست. آنچه که در قالب مقاومت برخی از عناصر فرهنگی در برابر نهادینه سازی مدرنیته بروز کرده است، باید همراه با شواهدی موازی نگریسته شود که بر وامگیری‌های گسترده، تبادلهای معنایی، و دگردیسی‌ها و

باززایی های پردامنه ی عناصر فرهنگی دلالت دارند. چیزی که در نگاهی تحویل گرایانه، دشمنی سنت و مدرنیته می نماید، اگر از کمی نزدیکتر نگریسته شود، روند زایش شکلی نوظهور از مدرنیته ی بومی و درونزاد است.

بازنگری در جایگاهی که امروزه به عنوان نمایندگان تمدنی کهن و دیرپا بر آن ایستاده ایم، و تصمیم گیری در مورد مسیرهایی که باید در آینده برگزینیم، تنها در شرایطی ممکن است که پشتوانه ی معنایی امروزین خود را بشناسیم، رگ و ریشه ی تاریخی و سیر تکاملش را تحلیل کنیم، و عناصر همخوان یا ناهمخوانش را با مدرنیته از هم تفکیک کنیم. تنها در این شرایط است که می توان با نگاهی بازتر و فارغ از مرزبندیهای نوپای رمانتیستی، سنت را در پیکره ی کلانش درک کرد، نظامی از معیارها را برای ارزشیابی عناصرش تدوین نمود، و در میان این خزانه ی بزرگ، غنی، ناشناخته و البته سنگین و گُند، دست به انتخاب معانی ارزشمند قدیمی و آفرینش معناهای سودمند تازه زد. این شاید تنها راهی باشد که امروز تمدن ما برای پرداخت دین خویش به سیر تکامل جوامع انسانی، و سهیم شدن در این روند، پیشاروی خویش داشته باشد.



کتابهایی دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

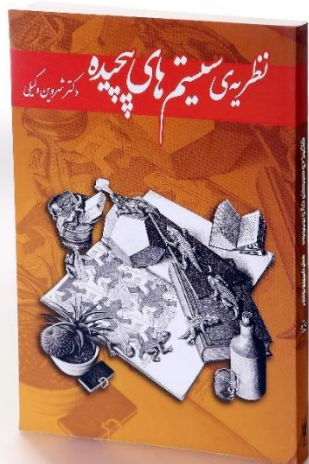
کتاب نخست: زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

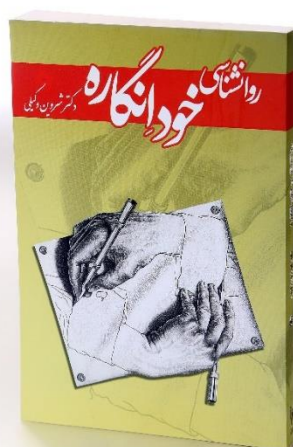




مجموعه دیدگاه زروان

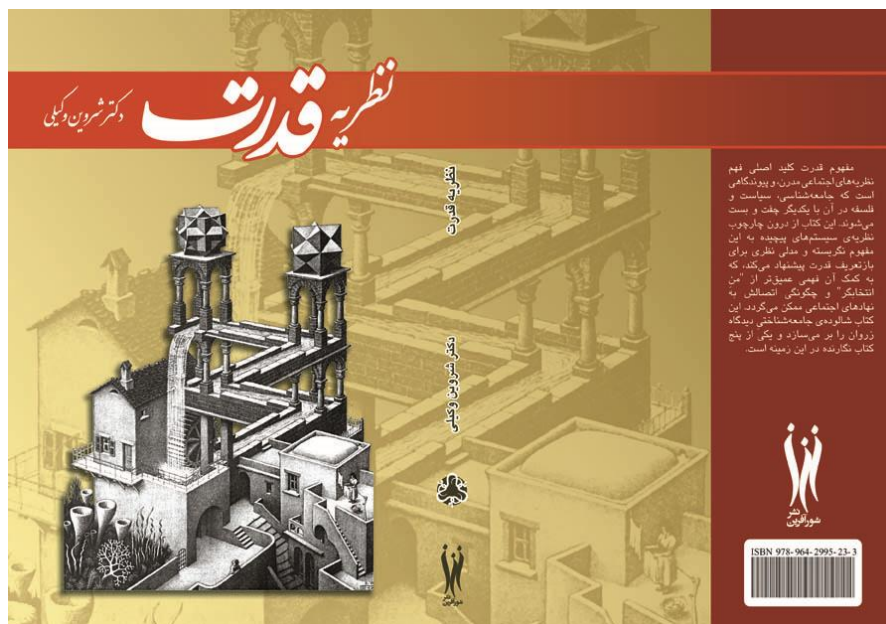
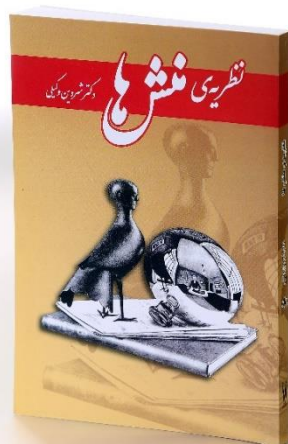
کتاب نخست: نظریه سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

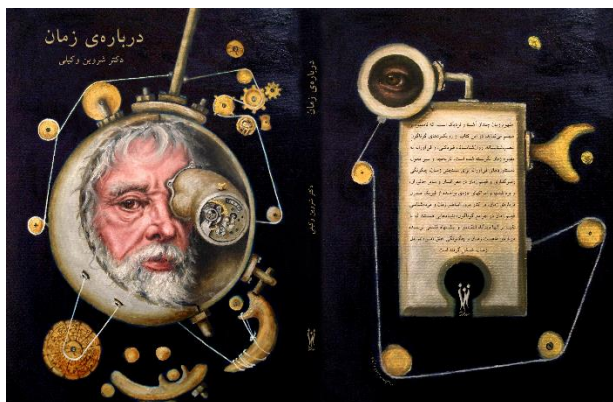
کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



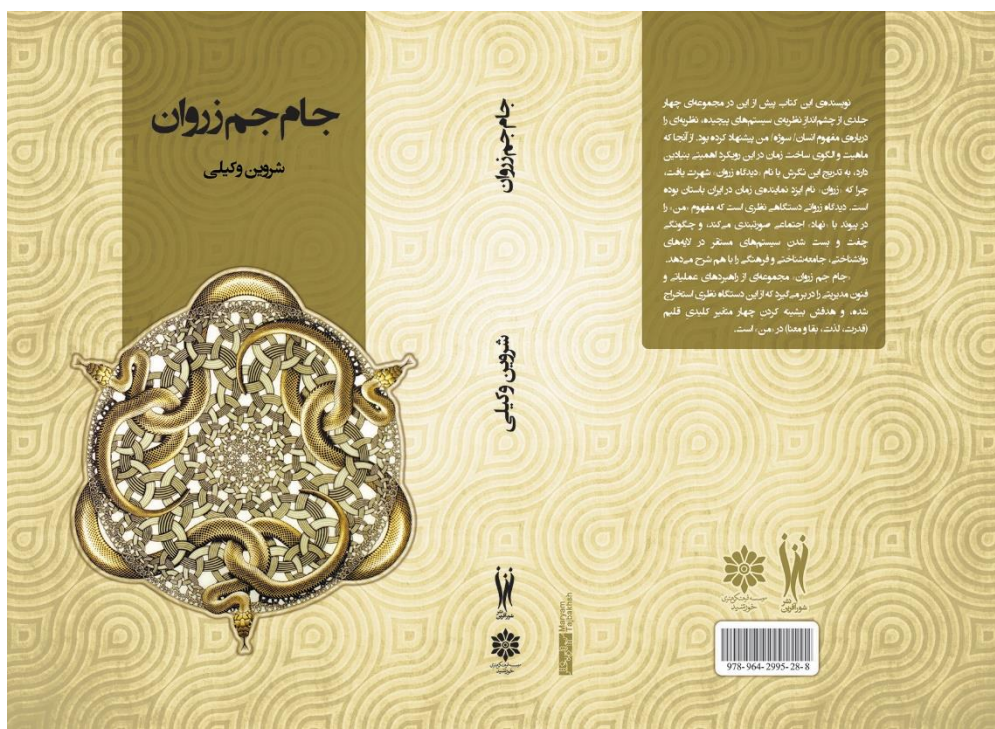


کتاب پنجم: دربارهی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



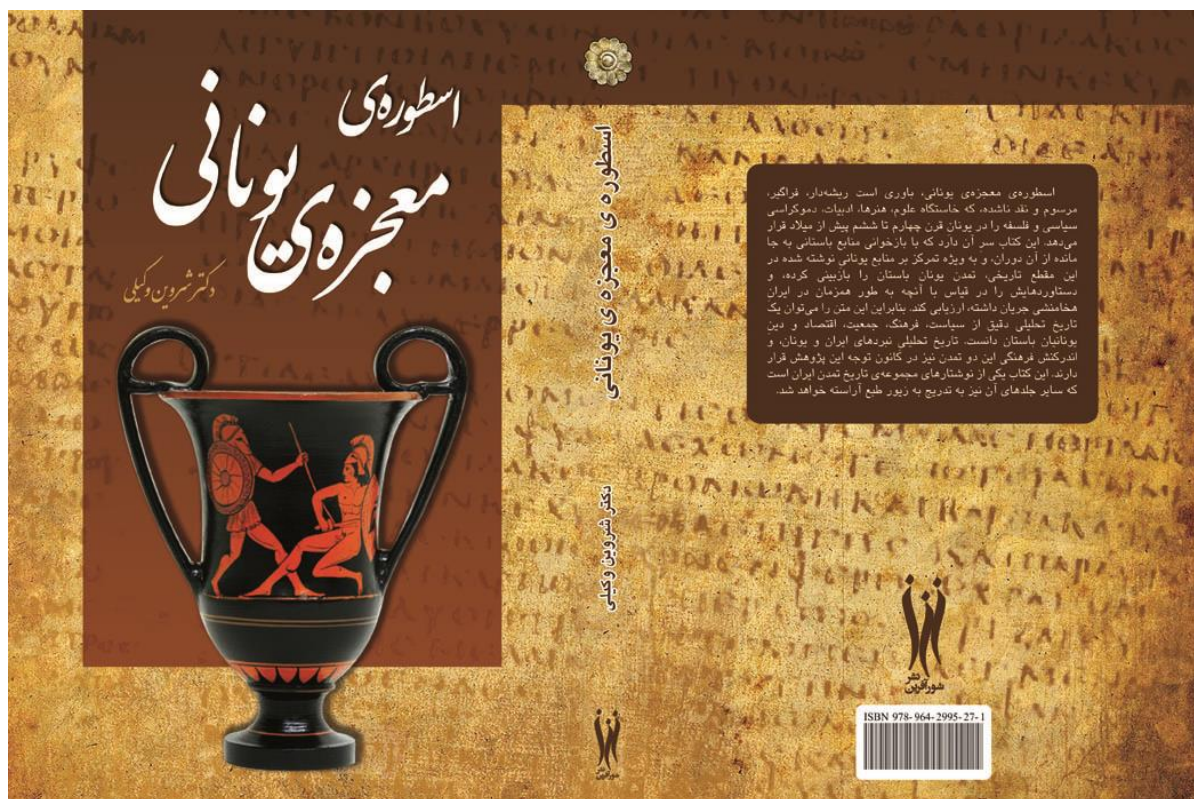
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

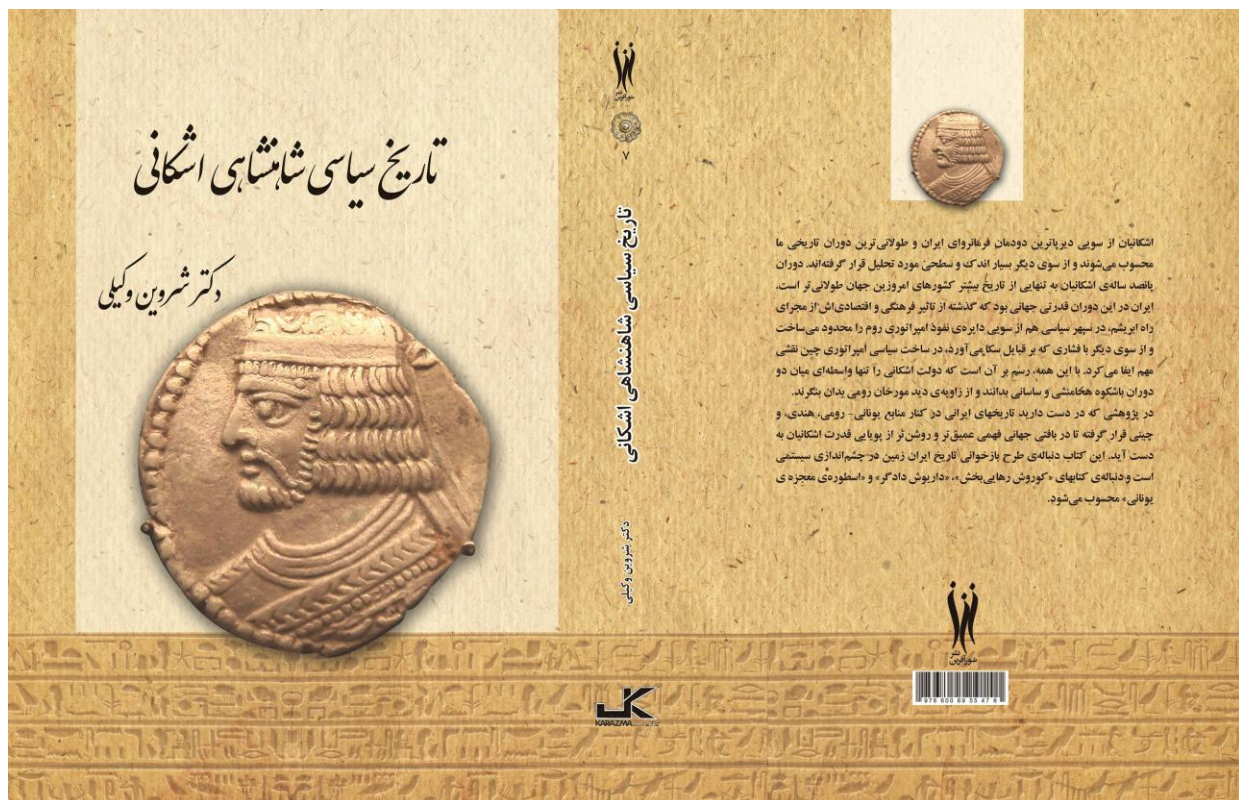
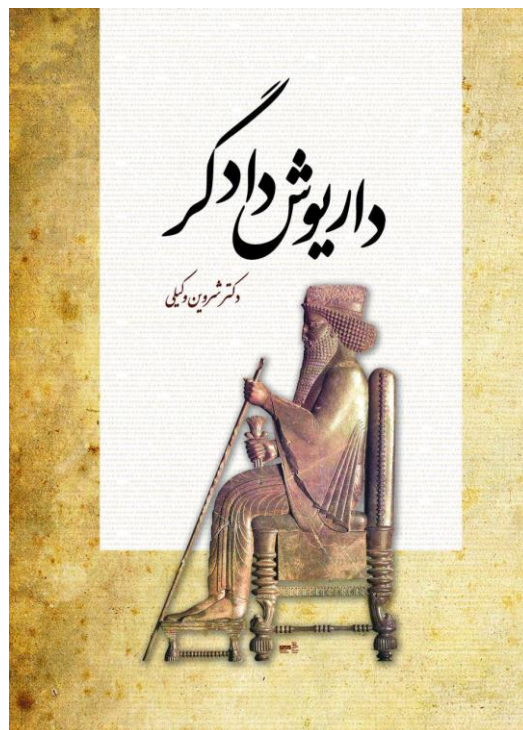
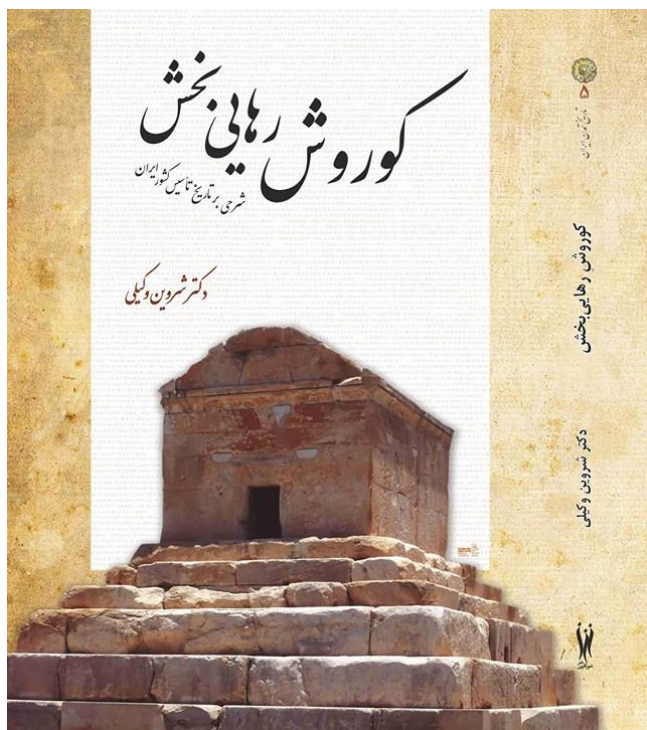
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳



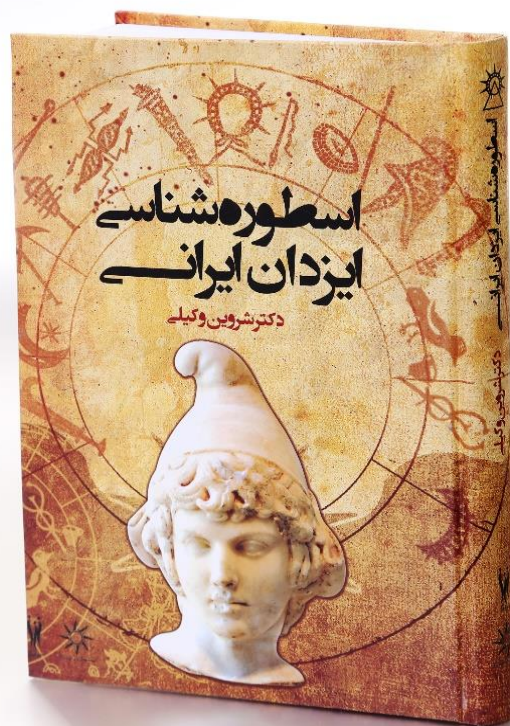
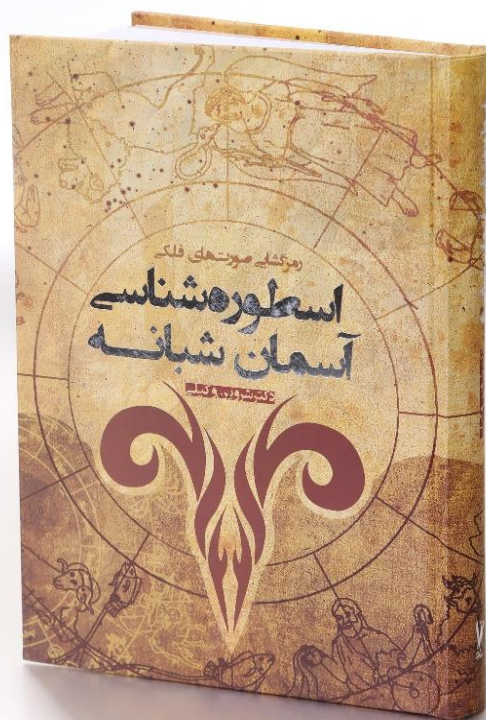


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شوراآفرین، ۱۳۹۱

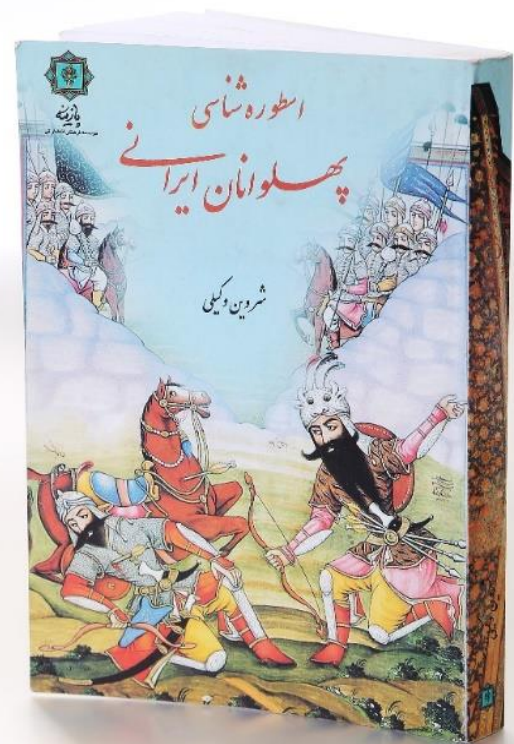
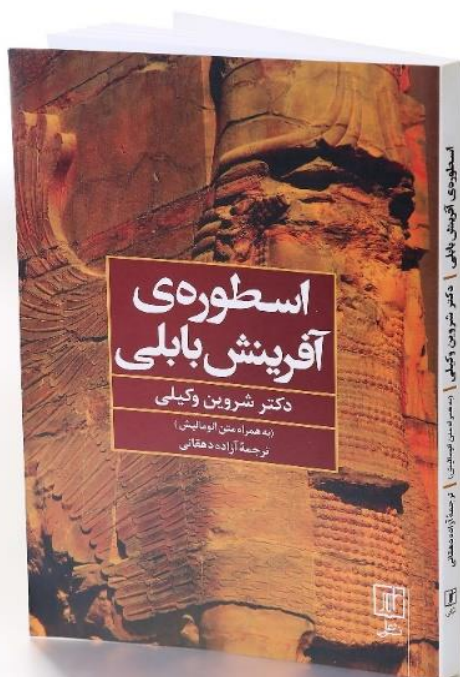


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلِس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

فرگشت انسان



فرگشت انسان

چرا نام مانده‌ی سال به این توطئه نهاده شده است؟ چرا
نمونه‌ها برای برخی‌ها نوزده‌هاله انتخاب شده است؟ چرا
هشتاد و سه و پنج یا هشتاد و شش به هم متصل شده‌اند؟ چرا
بیمه‌های چهارشمار و پنج‌ها شش‌ها که هستند؟ بر چه مبنایی
مقایسه‌ی انسان گذشته، سگ و نهنگ را به برخی‌ها گوناگون می‌شمارند
می‌کنند و با چه استدلالی، بودند میان برخی‌ها سوسه‌ای از زندگی
انسان را یورو می‌کنند؟ و در نهایت اینکه، آیا امروزه مدعیان عدم
این نژاد را در یک اسطوره‌ی رنگه و شانه‌شده در کنار یکدیگر
تجزیه و تحلیل می‌کنند؟ یا به این توطئه که به این نژاد
تأیید آمیزش‌های هستند، که این نژاد را برای اختراع و
تأییدهای آن کردند، در نظر می‌گیرند؟
فرزیر بلخ این پرسش‌ها هستند. این کتاب را از دست ندهید.

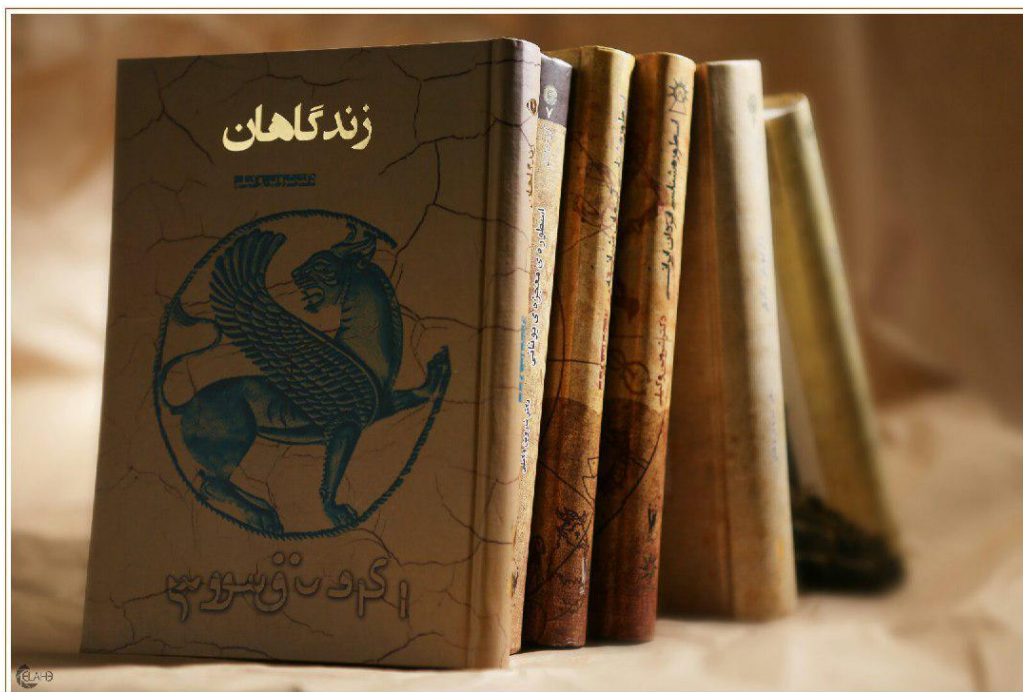


مجموعه ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

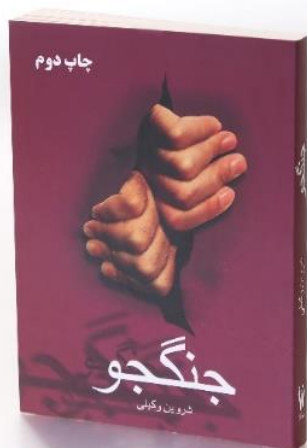
کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

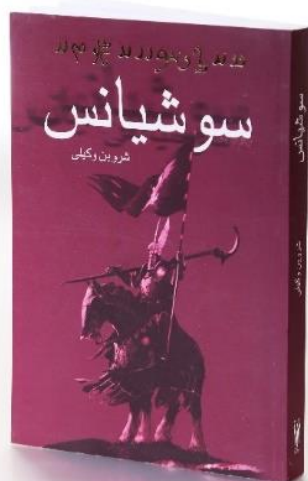
کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹



کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶



کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب هفتم: نفرین صندلی (میل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

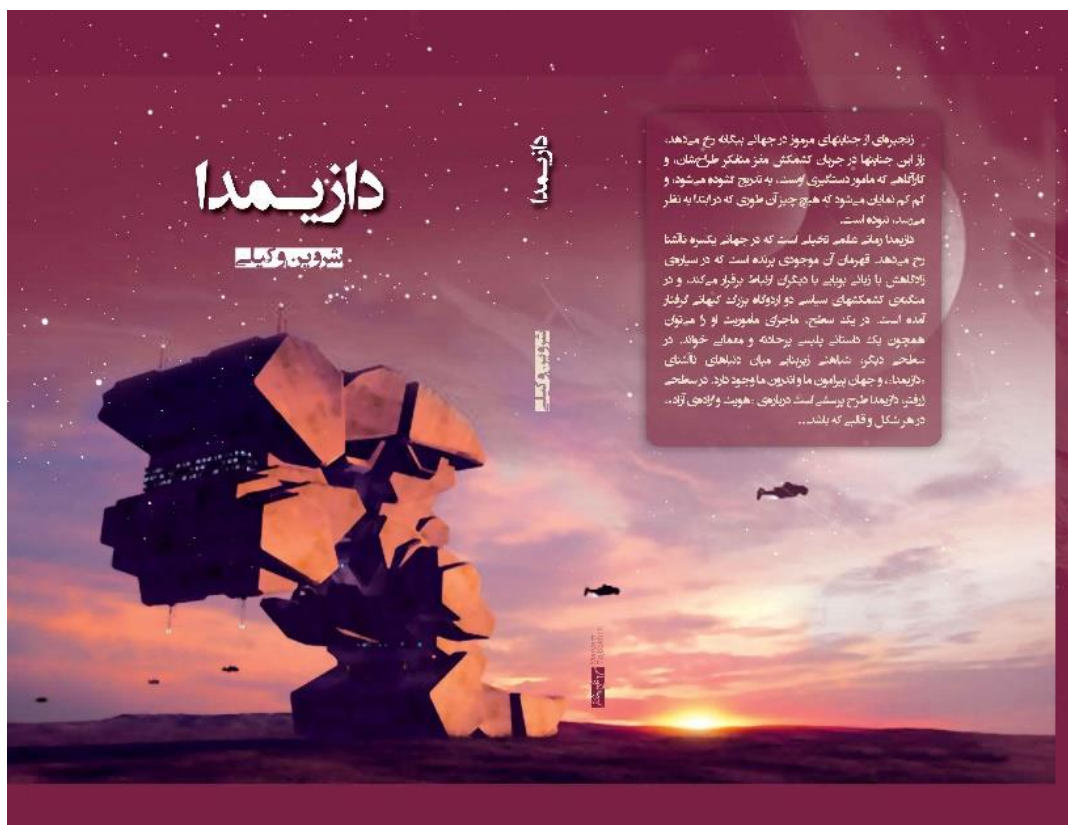
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵

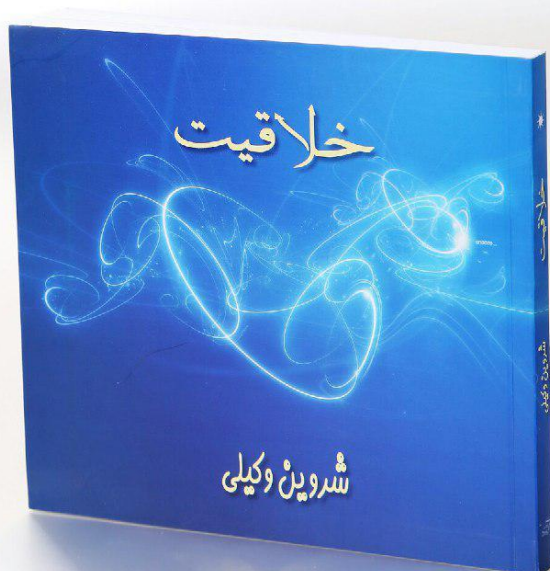


مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک الشعرای بهار، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران،

۱۳۸۴.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

