

نقدی بر کتاب  
مشکله هویت ایرانیان امروز ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ

# مشکله‌ی تجدد در ایران امروز

بخش اول: گزارش کتاب

حجت الاسلام والمسلمین  
داوود مهدوی زادگان

دکتر فرهنگ رجایی از جمله روشنفکران ایرانی است که در آثار خود توجه جدی به موضوع و هویت ایرانی کرده است. به زعم وی هویت ایرانی با مساله یا مشکله جدی مواجه است که اگر نتواند چاره‌ای درست بیاندیشد، از گردونه تمدن جهانی امروز خارج خواهد شد. بازیگری خصیصه حضور در این گردونه «بازیگر» بودن است. هویت‌هایی فعال‌اند که بازیگر فعالی باشند و آنها کسانی هستند که می‌دانند «که» هستند و «کجا» می‌خواهند بروند؟ (فرهنگ رجایی، ۱۳۸۲: ص ۱۲) مشکله «هویت ایرانی در پاسخ به همین مساله است از این رو، فرهنگ رجایی در تالیف جدید خود تلاش می‌کند به این مساله پاسخ روشنی بدهد. مساله را باید از جایی آغاز کرد که ایرانیان خویشتر خویش را گم کردند، یعنی از نزدیک به سه سده پیش به این سو که برای ایرانیان بازیگر فعال بودن مساله شده است (ص ۲۴). باید دید که هم اکنون در «کجا» ایستاده‌ایم؟ برای سنجه موقعیت ایرانی برخی ایران باستان، برخی میراث تمدن اسلامی و برخی دیگر میراث تجدد را معیار قرار داده‌اند. ولی به نظر می‌رسد که باید معیار نو و ابتکار تازه ارائه کرد (ص ۳۶). ما برای احیاء تولید کنندگی و

بازیگری در جهاننداری ایران آینده ۱ به «سرمشق» توین تیزامندیم (ص ۲۴) - سرمشق نویسنده همان عنوان فرعی کتاب است، یعنی «ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ» او سعی دارد به روش تجزیه و ترکیب با میراث غنی فرهنگ ایرانی به گونه‌ای «واقع‌گرایانه» عمل نماید (ص ۲۹).

نویسنده مباحث خود را در شش گفتار تنظیم کرده است - گفتار اول به طرح مسئله اختصاص دارد «پرسش این است که در میان ایرانیان چه اسوه‌ای از تداوم بیشتری برخوردار بوده است و مختصات آن کدام است؟ ایرانیان کدامین اسوه فرهنگی را گرامی می‌دارند و دنبال میکنند؟ (ص ۳۸) - بحث هویت ضروریست، چون اولین گام برای ایفای نقش است - از طرفی هویت امر انتزاعی نیست تا بحث از آن ممکن نباشد - نویسنده در این قسمت به رابطه جهانی شدن و مساله هویت اشاره کرده است - در دنیای یک تمدن و چند فرهنگ میدان بروز هویت‌های متفاوت امکانپذیر می‌شود (ص ۴۳) - چنانکه بحث هویت هم در عصر جهانی شدن نابهنگام نیست (ص ۴۷).

سابقه بحث یا طرح دیدگاه چهار نفر که دو نفرشان جهان بی‌تی لاهوتی و دو نفر دیگر جهان بینی ناسوتی دارند، پی گرفته شده است - به عقیده ذبیح الله صفا فرهنگ ایرانی بر دو چیز پایه ریزی شده است: زبان فارسی و نهاد شاهنشاهی (ص ۵۰) - ایراد این دیدگاه آن است که زبان و نهاد شاهنشاهی دو مقوله ایزاری است و به همین دلیل گذرا (ص ۵۶) اما به عقیده مرتضی مطهری، هویت از یک جنس مشترک ناشی می‌شود و هویت ایرانی از جنس مشترک ایرانی بودن و اسلامی بودن سرچشمه گرفته است (ص ۵۶) - کار مطهری موفقی بوده است ولی برای جامعه‌ای که در پی ایفای نقش است، کار گشا نیست (ص ۵۸) - در نظریه مطهری مفهوم ایران و اسلام روشن نیست و مقوله تجدد هم ناپایده گرفته شده است (ص ۵۸) و اما دو دیدگاه دیگر مربوط به بعد از انقلاب اسلامی است - شاهرخ مسکوب هویت ایرانی را بر دو پایه زبان و تاریخ استوار داشته است - ایرانی که نویسنده بر ذبیح‌الله صفا گرفته بر مسکوب هم وارد می‌داند (ص ۶۱) - دیدگاه چهارم مربوط به عبدالکریم سروش است او هویت ایرانی را شکل یافته از سه فرهنگ ایران، اسلام و غرب می‌داند و به عبارت دیگر سه فرهنگ ملی، دینی و غربی است - در این دیدگاه روشن نیست که مقصود از غرب کدام غرب است - (ص ۶۳).

نویسنده الگوی هویت شناسی خود را الگوی «رومخانه‌ای» نام گذاشته است، هویت مانند

رودخانه‌ای ست که در بستر زمان و مکان جاری است. بر این اساس باید دید رودخانه جاری و روان هویت ایرانی از چه بسترهایی گذشته است. کدامین رسوبات را برداشته است. حالا از کدام مسیرها می‌گذرد و کدامین امواج را تولید می‌کند؟ (ص ۶۸) - این رودخانه از چهار عنصر ایران، اسلام، سنت و تجدد شکل یافته است. آخرین دورهای که ایرانیان توانسته بودند تصویر روشنی از این چهار عنصر در هویت ایرانی ارائه دهند و در این کار موفق بودند، مربوط به دوره صفویه است (ص ۶۹). غصول بعدی کتاب شرح این چهار عنصر هویت ایرانی است.

چیستی عنصر ایرانی در هویت ایرانی به تحلیل دو مقوله "فردیت عارفانه" و "تساهل و تعامل فرهنگی" باز می‌گردد (ص ۷۹). نویسنده "فردیت عارفانه" را از الگوی رفتاری نهاد شاهی در ایران باستان بیرون می‌کشد (ص ۸۲). در زبان فارسی، شاه به معنای بهترین است. شاه در ایران باستان نقش بهترین پدر و رهبر را ایفاء می‌کرده است. مقام شاهی تا وقتی دوام داشت که در ویژگی در آن موجود باشد، اولاً تواضع داشته مرکز ادعای منیت نکند، و ثانیاً برای ایفای این نقش (شاهی)، تربیت لازم بشود (ص ۸۹). هرکس که منیت نمی‌کرد خصیصه بهترین را از دست می‌داد (ص ۹۰). منیت نه فقط تثبیت کننده فردیت نیست که مهم‌ترین دشمن است (ص ۹۱)، از سوی دیگر، تساهل و مدارا در ایران باستان قاعده رفتار سیاست داخلی و خارجی شاهان بوده است (ص ۹۳). حتی آوازه تساهل ایرانیان به دوره تمدن اسلامی نیز کشیده شد (ص ۹۵). در کنار شاخص شاهی، شاخص دیگری نیز وجود دارد که می‌توان فردیت و تساهل در ایران باستان را در آن مشاهده کرد که همانا نهاد دین و عملکرد اربابان دینی است (ص ۹۸). سرشت پیام زرتشت این بود که در جهان آفریده شده توسط اهورامزدا، انسان عامل مختار است، او می‌تواند جزء نیروهای اهورایی یا جزء نیروهای اهریمنی باشد. این پیام اولاً تأییدی بر فردیت و ثانیاً یادآور آزادی فردی در انتخاب است. از طرفی این انتخاب و آزادی در چارچوب نظم اهورایی، فردیت بود اما فردی که عارف است و از حد خارج نمی‌شود (ص ۱۰۱).

مفروض کفایت سوم آن است که ایرانیان همیشه ذهن مشغول و دل نگران دین بوده‌اند و می‌کوشند که در زندگی‌شان خدا به وجهی حاضر و ناظر باشد. ایرانیان مانند یونانیان باور ندارند که خدایان شبیه انسانند. بلکه اساساً ایرانیان از آغاز یکتا پرست بودند (ص ۱۰۶). دین در اینجا به مجموعه پیچیده‌ای از وحی و آموزه‌های کلام، فلسفه، عرفان، فقه و بالاتر

از آن، اخلاق گفته می‌شود. با وجودی که همه اینها در آیین زرتشت بود، ایرانیان با آمدن اسلام از آن رو برداشته و اسلام را آیین رسمی خود کردند. اما اسلام برای ایرانیان چه به ارمغان آورد که آنان به آیین قومی خویش پشت کردند؟ (ص ۱۰۹)

پیش از آنکه ریشه این مسأله را به حمله اعراب باز گردانیم باید به سراغ اوضاع داخلی ایران در آن دوره (حمله اعراب) رفت. در آن دوره دو اتفاق مهم افتاد: یکی آنکه مفهوم فردیت عارفانه و بهترین بودن از ساختار پیچیده شاهی زبوده شده بود، دیگر آنکه برای اولین بار ایرانیان دین را در خدمت سیاست قرار دادند تا قدرت توجیه شود (ص ۱۱۲). پادشاه که مترادفانه خود را نگهبان نظم اهورایی می‌دانست، خود به اهورا تبدیل شده است (ص ۱۱۶). اربابان دین به چنان قدرت و مقامی دست پیدا کردند که مانند چمشید ادعایی منیت مطلق نمودند (ص ۱۱۷). این حالت با تساهل و باز بودن، سمیت به سایر ادیان مغایرت داشت. با آمدن اسلام هم فردیت عارفانه و تساهل جمعی تأیید شد و هم جهان بینی وحدانی تعمیق یافت و اندیشه عدالت خواهی از نواحی شمالی (ص ۱۱۹) در واقع، همین اندیشه و خدائیت وقادر مطلق بودن حضرت باری بود که در دوره شاهان ساسانی، کم رنگ شده بود و مردم ایران دقیقاً به همین دلیل به دولت و دولتمردان زمان کشور خود پشت کردند (ص ۱۲۲). به عقیده نویسنده تساهل (کناکتس) ایرانیان با اسلام از آغاز تا به امروز سه مرحله را پشت سرگزرانده است، مرحله سخت تا عصر صفوی ادامه داشت، در این مرحله اعراب غالب بودند ولی ایرانیان بازیگر شدند (ص ۱۲۷). این بازیگری تنها اختصاصاً به حوزه سیاست نداشت بلکه در همه حوزه‌های فرهنگی حضور داشتند. در علم، تفسیر، حدیث، فقه، کلام، فلسفه و عرفان سرآمد شدند. بازیگری ایرانیان در مرحله دوم (عصر صفوی) جدی‌تر بود. آنان در حوزه سیاست به حاکمیت مستقل دست یافتند. مرحله سوم به دوران اخیر باز می‌گردد که در واکنش به تجدد، به ویژه غالب شدن تجدد گرایی و تجددزدگی به دین پشت نمود و به چاله غرب زدگی افتاد. حکومت در این دوران به دوره ساسانی شباهت پیدا کرده بود. در نتیجه مردم هم برای مقابله با آن دین را ایزاری کردند. در این میان موفق‌ترین طرح، ایده ولایت فقیه بوده و تجربه دو دهه حکومت اسلامی نشان داده است که نتوانسته است همه اجزای جامعه ایرانی (تجدد، ایران، اسلام) را جذب کند (ص ۱۲۲).

سومین عنصر هویت ایرانی سنت است و منظور از آن الگوهای گفتاری، کرداری و رفتاری‌ای است که بر زندگی روزمره ایرانیان جاری است (ص ۱۳۴). نباید سنت را مغایر و

متضاد با عقلانیت دانست - سنت امور عقیدتی را از امور غیر عقلانی بازشناسی می‌کند (ص ۱۴۹) - آنچه سنت را بدنام می‌کند سنت گرایی است و آن عبارات از کوششی بیهوده برای زنده نگهداشتن آیین یا عایق و دستاویزهای خاص و قدیمی است (ص ۱۴۲) بدون سنت آدمی ریشه و گذشته ندارد. اما اگر غیر منطقی بر سنت ابرام شود آینده‌ای نخواهد بود (ص ۱۴۳) - به مراحل سنت غالب در حوزه تمدن ایرانی دو میراث بر جای گذاشته است: یکی «اعتدال و میانه روی» و دیگر «جوانمردی و فتوت» میانه‌روی در میان ایرانیان قبل از ارسطو شناخته شده بود (ص ۱۴۴) مهم ترین ثمره میانه روی امنیت و آرامش است. فتوت و جوانمردی خصیلتی است که نسل حاضر با آن بیگانه است (ص ۱۵۰) - مراد غرب از فضیلت مردانگی اروس و عشق است و مراد ایرانیان از جوانمردی مردم داری، خضوع و خاکی بودن است (ص ۱۵۲).

**چهارمین بستر رودخانه هویت ایرانی** که در دو قرن اخیر بیشترین ذهن مشغولی ایرانیان بوده است، تعدد می‌باشد. تعدد مانند اسلام از غرب آمده است و در شکل گیری آن ایرانیان هیچ نقشی نداشتند. یا این تفاوت که ایرانیان در تمدن اسلامی بازیگر اصلی شدند ولی نسبت به تمدن غربی مشاهده‌گر و حیرت زده هستند. نخبگان ایرانی برای ایجاد تطابق فکری، نهادی و سازمانی با تعدد چهاردهی جز توسل به اصلاح طلبی نداشتند. رویدادهای مهمی همچون انقلاب مشروطیت و نهضت ملی، انقلاب ۱۳۵۷ نتیجه همین اصلاح طلبی است. به عقیده نویسنده «در پس پشت تمام این تحولات، ناتوانی ساختار سیاسی، فکری و فرهنگی ما برای تطابق یا تقاضاهای تعدد قرار دارد و بدین ترتیب مهم‌ترین چالش هویتی ایرانیان ارائه قرآنی بومی از تعدد است» (ص ۱۶۲). تسل امروز ایرانی برای استخراج جنبه‌هایی از تعدد، یا چالش‌هایی مواجه است. چالش اول عدم «خودباوری» است. از تعدد نه باید ترسید و نه به وسوسه آن گرفتار شد. چالش دوم «پذیرش ذهنی، روانی و فکری» این واقعیت است. چالش سوم، برای سوار شدن بر مرکب تعدد باید بر بیگانگی خود نسبت به ابزارهای دستپایی به این اسوه جدید غلبه کرد (ص ۱۶۵). چالش چهارم ایرانیان برای پاسخ‌گویی به مبارزه طلبی تعدد، همانا مقابله و تقلیل دادن احساس و عقول مارکزیستی است (ص ۱۶۶). بنابراین، فرضیه اصلی نویسنده در این بخش از بحث آن است که ایرانیان به ناچار باید تعدد را بستر مهم چهارم از هویت خود تلقی کرده، به وجهی که اسلام را بومی کردند، تعدد را به جزیی از میراث قومی خود تبدیل نمایند» (ص ۱۶۷).

تجدد یک حرکت تاریخی و در واکنش به یک مشکل پدید آمد؛ مشکل آن است که ساختار غالب گذشته دیگر پاسخگو نبود؛ تجدد در معنای «سلبی» رهایی طلبی از ساختارهای گذشته است و در معنای «ایجابی» حرکتی «آزادی طلب» بود تا به انسان امکان بدهد که طرحی نو در اندازد (ص ۱۶۶). سرشت و معنی تجدد به بهترین وجه با واژه «سویژ کتیویتی» بیان می‌گردد؛ این واژه از یک طرف معنای «فاعلیت» به عنوان خالق و تولید کننده است و از طرف دیگر به معنای «موضوعیت» است؛ یعنی همه چیز شامل خود آدمی خمیر سایه پژوهش و دخل و تصرف است (ص ۱۷۰). فاعلیت در اینجا به معنای «فردیت» است و با فردیت عارفانه در اسلام تشابه و تفاوت دارد؛ اما مفهوم موضوعیت با مفهوم مالکیت الهی که بشر را به بندگی و عبودیت می‌خواند نسبتی ندارد (ص ۱۷۱). نباید تصور کرد که تجدد در غرب است و تجدد گرایی (وجهی سلطه تجدد) در شرق؛ بلکه سکه دو رویه تجدد (آزادی و قدرت) در همه جا ممکن است باشد (ص ۱۷۶). برخی جنبه شیطانی و نفسانی تجدد را می‌بینند و برخی دیگر جنبه عقلانیت آن را؛ لذا گروهی بر جنبه استعماری و سلطه غرب توجه دارند و گروهی دیگر بر جنبه آزادی تجدد تأکید دارند (ص ۱۷۸).

کارآمدی تجدد در عرصه نظر و عمل ثابت کرد که پاسخ‌های سنتی دیگر به مذهب منسوخ تبدیل شده است؛ در سرکز ایده جدید دو مفهوم «فردیت مسئول» و «آزادی معقول» است؛ فردیت مسئول یعنی انسان مختار است و به هیچ منبعی برای خود وابسته نیست و بر خود مسئول است (ص ۱۷۸). در دنیای جدید وظیفه سجازات همان قدر به عهده خود آدمی است که تعیین حد و حدود آن (ص ۱۷۹). در این صورت آزادی عمل و اینکه به چه و یا چگونه فکر کند، چگونه عمل کند و چه فعلی را دنبال کند، به خود وی مربوط است و آنچه بر این آزادی حد می‌گذارد عقلانیت است (ص ۱۸۰). بازیگران دنیای جدید عبارتند از شهروند، طبقه متوسط (بورژوازی) و روشنفکر که در سه نهاد مجلس، اقتصاد سرمایه‌داری و دانشگاه‌ها و رسانه‌های گروهی تمرکز یافته‌اند (ص ۱۸۴). بازیگران جدید همواره به «چگونگی» توجه دارند نه «چه کسی».

اما ایرانیان در انطباق زندگی خویش با این دو جنبه تجدد، آزادی و فردیت، خیلی موفق نبوده‌اند؛ کناکنش ایرانیان با تجدد یکی از مهم‌ترین مسائل هویت ایرانی است؛ زیرا پشت سر بسیاری از رویدادهای مهم در دو سده اخیر همین مساله بوده است؛ البته ایرانیان در حوزه فنون و حرف و اقتصاد توانسته‌اند بازیگر بشوند بلکه مشکل در حوزه فرهنگ و

سیاست است (ص ۱۸۶). دلیل پس افتادن ایرانیان در جهاننداری چیست؟ این جهاننداری را در دوات پرتوان صفوی می‌توان دید ولی ادامه پیدا نکرد (ص ۱۹۰). ایرانیان توجه نداشتند که وجه تولید تمدن سازی تغییر کرده است و در نتیجه از گردونه تولید خارج شدند و آنها دیگر مولد، بازیگر و سینکر نیستند (ص ۱۹۴).

تویستده مرحله اول از کثاکتس ایران با تجدد را «روایت ایرانی تجدد» می‌نامد و تا سرکوب آرمان‌های انقلاب مشروطیت ادامه دارد و میرزا صالح، امیرکبیر، مشیرالدوله (سپهسالار) و جریان مشروطه خواهی، سخنگویان این مرحله می‌باشند. تاکید میرزا صالح بر قانون است (ص ۱۹۷)، هدف اصلی امیرکبیر از اصلاحات بازسازی اعتماد از دست رفته است (ص ۱۸). او کوشید اصول زمانداری برپایه نظم و قانون استوار شود، با تأسیس دارالفنون خواهان باز شدن راه تعلیمات عالیّه، جدید بود. در سیاست خارجی خواستار تأمین منافع ملی ایران بود (ص ۲۰۱). مشیرالدوله ادامه دهنده و به شکلی شاگرد امیرکبیر بود (ص ۲۰۴). با این تفاوت که او جنبه استعماری تجدد را ندید و نام سپهسالار با واکنار امتیاز به خارجی همراه است، لیکن این عمل از روی ذوق زدگی و خوشبینی بوده است (ص ۲۰۵). به هر حال مسئله آزادی و برقراری قانونی که حد و حدود اداره امور را تعیین کند، در مرکز بحث سپهسالار از اصلاحات بود (ص ۲۰۸). واقعه مشروطه و حوادث بعد از آن نتیجه حضور عمومی مردم بود که علیرغم ناآشنایی با مفاهیم جدید، به نجبگان اعتماد داشتند.

مرحله دوم کثاکتس ایران با تجدد همانا به تعبیر آل احمد «غربزدگی» یا «تجددزدگی» بود. تحولاتی چون ظهور «کمالیسم» در ترکیه، ظهور دولت کمونیست شوروی و پیدا شدن نفت در ایران و خاورمیانه، مرج و مرجی را پدید آورده بود که جز با تأسیس دولت مقتدر و هم سو با قدرت‌های بزرگ غربی انگلستان در تهران، قابل مهار شدن نبود. به گفته «ملک الشعراء» اندیشه کودتا نقل همه مجالس مهم ایران شده بود (ص ۲۱۷). نویسنده ورود رضاخان به صحنه سیاسی ایران را نتیجه اتحاد نامیمون نیروهای ضد تجدد و غیر مشروطه خواه دانسته است. او این گفته‌اش را به جمله‌ای از پروانه آبراهامیان مستند کرده است (ص ۲۲۲). برش‌های مهم در این مرحله عبارت بوده از حکومت رضاخان دولت ارتشی (از سال ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ ادامه داشت (ص ۲۲۳). برش بعد از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ است که فرصتی برای اندیشه آزادی فراهم آمده بود (ص ۲۲۵). برش بعدی حاکمیت دولت پلیسی



است که از سال ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۴ است جریان حاکم و قوی عبارت شد از توشدن و نه تجدد؛ البته میان سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲ حرکت تجدد خواهی در صحنه سیاست، خود نشان داد اما سبب توشدن، همه چیز را با خود برده بود (ص ۲۲۷). البته نویسنده اشاره‌ای به رهبران شاخص این حرکت نمی‌کند - به زعم نویسنده شاه در این دوره نمونه تجددگرایی، ایران‌گرایی، اسلام‌گرایی و سنت‌گرایی بود (ص ۲۲۷). پایان این مرحله از کناکش ایران با تجدد سال ۱۳۵۴ است - از سال ۱۳۵۶ با شروع راهپیمایی‌های اعتراض آمیز علیه دولت پلیسی، نیروهای مردمی و تجدد خواه میدان را به دست گرفتند و این آغاز مرحله سوم بود که عبارت از بازسازی تجدد می‌باشد (ص ۲۳۰). یا این‌وصف، نویسنده بحث تحویل تاریخی خود را پیرامون کناکش ایران با تجدد تا آغاز مرحله سوم پیش برده است -

کفتار پایانی (ششم) کتابه با عنوان "ایفای نقش در عصر اطلاعات میناشد" در فصول گذشته چهار بستر تاریخی برای هویت ایرانی بازخوانی شد حال پرسش آن است که پویایی و تعادل میان این چهار بستر چگونه ممکن می‌گردد؟ آیا می‌توان تلفیقی میان آنها پدید آورد؟ (ص ۲۳۶). شروط لازم و کافی برای بازیگر شدن ایرانیان چیست؟ (ص ۲۳۷). نکته اول آن است که نباید این چهار بستر را متضاد و متناقض دانست، نکته دوم آن که همه هویت‌ها چهل تکه و چند لایه است، ویژگی هویت‌های پویا در توانایی جمع کردن عناصر متضاد در کنار یکدیگر است (ص ۲۴۰). موفقیت مورخان عصر صفوی در همین بود که توانستند تعریفی جامع از هویت ایرانی ارائه دهند (ص ۲۴۱). قاعده سوم گریز و دوری از رهیافت ابزاری نسبت به عناصر تشکیل دهنده هویت است - استفاده ابزاری یا پسوندهایی چون "گرایی"، "زدگی"، مشخص می‌شود (ص ۲۴۲) به زعم نویسنده، نسل تازه ایرانی ازاده چنین کاری را دارد (ص ۲۴۴) -

### بخش دوم: نقد و بررسی

۱- رودخانه مجازی: در آغاز بحث، نقد را متوجه کانون اصلی مباحث کتاب می‌نمایم؛ چنانکه گفته شد، نویسنده در پی حل این مساله است که چرا ایرانیان همچون گذشت نمی‌توانند ایفای نقش جهاننداری کنند و در نیای جدید بازیگر و تولید کننده فعالی باشند؟ پس باید دید که مشکله ایرانیان در کجاست؟ او این مشکله را در هویت ایرانی می‌داند - ایرانی کیست؟ و در کجا ایستاده است؟ (ص ۱۱۲). آنچه می‌توان مشکله هویت ایرانی را حل نماید، تعیین اسوه و سرمشق فرهنگی ایرانیان است؛ اما با چه الگویی می‌توان به شناسایی و



بازشناسی این سرمشق ناپیل گشت؟ نویسنده الگوی «رودخانه‌ای» را کارآمد می‌داند؛ زیرا هویت مانند رودخانه‌ای است که در بستر زمان و مکان جاری بوده و در این رهگذر چیزهایی بر آن افزوده یا کاسته می‌شود (ص ۱۶۷). پس باید دید هویت رودخانه‌ای ایرانیان از چند بستر تشکیل شده است؛ به زعم وی در این رودخانه چهار بستر «ایران، اسلام، سنت و تجدد» قابل شناسایی و بازشناسی است.

نویسنده در اینکه سه عنصر ایران و اسلام و سنت از بسترهای اصلی هویت ایرانیست تردیدی ندارد. مشکل آنجاست که چگونه می‌توان «تجدد» را نیز به عنوان بستر چهارم هویت ایرانی بازشناسی کرد؟ زیرا تجدد در یکی دو سنه‌ای که وارد ایران شده است، تاکنون به بستر رودخانه هویت ایرانی تبدیل نشده است؛ نقشی که ایرانیان در سرگذشت تمدن اسلام بازی کردند. در قبال تجدد نداشتند و بیشتر حیرت زده بودند تا بازیگر! (ص ۱۶۲). گزارشی که نویسنده از کناکشی سه مرحله‌ای ایرانیان با تجدد داده دلالت بر همین عدم ایفای نقش بازیگری در دنیای جدید دارد؛ بنابراین چگونه می‌توان گفت که تجدد یکی از چهار بستر هویت ایرانی است؟ نویسنده برای این پرسش هیچ پاسخی ندارد؛ اگر پاسخی می‌داشت هرگز نمی‌گفت که «ایرانیان به ناچار باید تجدد را بستر مهم چهارم از هویت خود تلقی کرده‌به وجهی که اسلام را بومی کردند. تجدد را چیزی از میراث قومی خود تبدیل نمایند. (ص ۱۶۷). اگر تجدد بستر چهارم است، دیگر چرا باید این گونه تلقی کنیم؟ این سخن بدان معناست که به ایرانیان گفته شود همان گونه که خود را مسلمان می‌دانید، متجدد هم بدانید؛ پس هنوز تجدد به بستر چهارم تبدیل نشده تا ایرانیان به چنین درکی برسند؛ در واقع رودخانه ایرانی که نویسنده از آن سخن می‌گوید، مجازی و ساختگی است. هنوز در این رودخانه بستر چهارم پدید آمده است.

۲- مسئله تجدد: پرسش اساسی نویسنده مسئله‌ای را که در پی حل آن است، اختصاصی کرده است؛ این پرسش که چرا ایرانیان آن گونه که در سرنوشته تمدن اسلام فعال بودند در قبال تجدد عمل نکردند، برآستی مهم است؛ ولی بیش از همه ایرانیان، حاملان ایرانی تجدد باید به این پرسش پاسخ دهند؛ نویسنده پاسخ مساله را به ناتوانی ساختار سیاسی، فکری و فرهنگی ایرانیان برای تطابق با تقاضاهای تجدد باز می‌گرداند (ص ۱۶۳). حال آن که در جای دیگر گفته شد<sup>۳</sup> به گمان من ایرانیان از توالی بالاقوه برای ایفای نقش در تجدد و حتی تعدیل آینده آن برخوردارند» (ص ۲۳۸).

این توانایی بالقوه نیز هنگام ورود اسلام به ایران وجود داشت اما چرا در مورد اسلام فعلیت یافت و در مورد تجدید فعلیت نیافته است؟ پس نباید این فعلیت نیافتن، مشکله ایرانیان باشد، بلکه در حقیقت مشکله متورالفکران ایرانی است که چرا تاکنون تجدید در ایران به عنوان بستر چهارم تلقی نشده است، به عبارت دقیق‌تر، این مساله نه برای روشنفکر ایرانی که برای خود تجدید به مشکله پیچیده‌ای تبدیل شده است، چرا با وجودی که تجدید همه جا را گرفته است و بر جای جهان‌بینی قدیم نشسته است و به مذهب مختار تبدیل شده است (ص ۱۶۴) هنوز در ایران موفق نشده است؟

تجدید در ایران چه مشکله‌ای دارد که ایرانیان از خود سرسختی و مقاومت نشان می‌دهند؟ پرسش مهمی است که هیچگاه متجددین ایرانی حاضر به اندیشیدن در این موضوع نشده‌اند. البته مواد پاسخ به این پرسش در متن گفتار آنها موجود است و در ادامه بحث نشان خواهیم داد. لیکن خود آنان حاضر به چنین التفاتی نیستند، تماماً درباره مشکل ایرانیان بحث می‌کنند نه مشکله تجدید به زعم نویسنده<sup>۱۱۰</sup> عمده عدم مقاومت در قبال اعراب این بود که ایرانیان حمایت خود را از ساختار نظامی و سیاسی خود برداشته بودند (ص ۱۱۱)، پس چرا ایرانیان همین عمل را در قبال تجدید نمی‌کنند بلکه با تاکید بر نظریه<sup>۱۱۱</sup> «ولایت فقیه» به عنوان مذهب مختار، نشان دادند در پی بازسازی ساختار نظامی و سیاسی در عصر تمدن اسلامی هستند. نویسنده در همین جا به نکته خوبی اشاره کرده است، او تلویحاً به متجددین ایرانی می‌گوید در مساله ورود اسلام به ایران به جای بحث بر روی حمله اعراب باید پرسید که چرا ایرانیان به آیین قدیم خود پشت کردند که حمله اعراب امکان پذیر و موفق شد (ص ۱۱۲) طبق این صورت مساله، باید پرسش درباره ورود تجدید بر عکس باشد، زیرا ایرانیان ساختار نظامی و سیاسی خود را بعد از بازسازی و اصلاح به عنوان مذهب مختار انتخاب کردند، نابسامانی و انحطاط همه جانبه در عصر قاجاریه و عصر پهلوی، آن گونه که به نقل از زرین کوب برای ورود اسلام و اعراب به ایران<sup>۱۱۲</sup> «به هنگام» بود (ص ۱۱۱)، برای ورود تجدید «به هنگام» نبوده است، پس در این خصوص عوامل و تحولات سیاسی و اجتماعی تجدید مهم و تعیین کننده است. به عوامل و تحولات داخلی ایران، به عبارت دیگر متجددین ایرانی در تحلیل عوامل ورود اسلام و اعراب به ایران «برون فکتی» نموده عوامل خارجی را علت شکست و عدم مقاومت ایرانیان می‌دانند، اما در تحلیل ورود تجدید «درون فکتی» نموده عامل خارجی را علت مقاومت ایرانیان نمی‌دانند و به عوامل داخلی خود ساخته‌ای چون «استبداد» و

«شیوه تولید» و غیره تمسک می‌کنند. این دوگانگی در تحلیل عجیب است.

۳- رهیافت حل مسئله: حال که به زعم نویسنده باید تجدد را مانند اسلام بومی کنیم و به جزئی از میراث قومی ایران تبدیل نماییم، چگونه می‌توان انجام داد؟ نویسنده در پاسخ به این مسأله دو «رهیافت مستقیم و غیر مستقیم» ارائه کرده است. در رهیافت غیر مستقیم بی‌آنکه اشاره‌ای به مقصودش بومی سازی تجدد نماید، در پی انجام آن است. او از روش بهره می‌گیرد که به گونه‌ای تجدد، جزئی از هویت ایرانی تلقی شود. اما این روش چه می‌تواند باشد؟ حدس ما آن است که «الگوی رودخانه‌ای» همان روش باشد. یعنی نویسنده اساساً توجهی به عینت یا کارکرد «کشفی» این الگو ندارد. او لفظ به جنبه و کارکرد «ایجاد» آن توجه دارد. الگوی رودخانه‌ای این امکان را فراهم می‌سازد که ایرانیان تجدد را مانند سایر عناصر، جزئی از هویت ایرانی تلقی کنند. او از ایرانیان خواسته است رودخانه‌ای را تصور کنند که چهار بستر دارد و یکی از آن بسترها تجدد است. اما آیا به راستی نویسنده تن خود را به آب زده و در عمق این رودخانه غواصی کرده و بعد، این چهار بستر را کشف کرده؟ هرگز چنین نبوده است. او بی‌آنکه تن خود را خیس کند، این چهار بستر را مفروض گرفته و رودخانه‌ای ساخته است که این چهار بستر را داشته باشد و البته آدمی در «رودخانه‌های پرورشی» راحت‌تر می‌تواند غواصی کند تا در «رودخانه طبیعی» بدین ترتیب. به گونه‌ای غیر مستقیم می‌توان «ایرانیان را قبولاند که در هویت ایرانی بستری به نام تجدد وجود دارد».

اما روش مستقیم نویسنده برای بومی سازی و تبدیل تجدد به جزئی از میراث قومی ایرانیان عبارت از ترکیب ارزش‌های اسلامی، ایرانی و تجدد است. وقتی هویت ایرانی تلفیق و ترکیبی از این ارزش‌ها باشد یا تجدد جزئی از آن تلقی می‌شود، به زعم نویسنده «ته تنها می‌توان به این ترکیب رسید که اصولاً گریزی از آن نیست» (ص ۲۴۲) چگونگی این ترکیب در چند نکته نهفته است: اول آنکه این ارزش‌ها را ضد و نقیض و متضاد ندانیم. دوم آن که ابتکاری می‌باشد و ته تقلیدی. سوم آنکه گریز و توری از رهیافت ابزاری نسبت به عناصر تشکیل دهنده هویت است. ص ۲۴۲ به عبارت دیگر با این عناصر برخورد ایدئولوژیک «گرای» نشود. اما آیا نویسنده در انجام این کار با ملاحظه سه نکته بالا موفق بوده است یا خیر؟ به نظر می‌رسد در رعایت نکته دوم موفق بوده است. زیرا شاید «الگوی رودخانه‌ای» نظریه ابتکاری وی باشد. البته نمی‌دانیم نظریه پردازان غربی از چنین اصطلاح و روشی بهره

برده‌اند یا خیر، لیکن در میان روشنفکران ایرانی، مبتکرانه است، اما موفقیت وی در عمل به نکته اول و سوم تردیدهای جدی وجود دارد. از این رو، به نظر نمی‌آید که نویسنده در حل «مشکله تجدد در ایران» موفق بوده باشد.

بهره‌های ابزار (ایدئولوژیک) نویسنده در چند جای از کتاب کاملاً آشکار است. این استفاده ابزاری منبسط از تجدد گزایی وی است، آنچه مهم است ایجاد بسط سلطه جهانی تجدد در ایران می‌باشد و در این راه بهره‌گیری ابزاری از هر امری که مؤید مقصود باشد، مجاز و بلکه لازم و ضروری شمرده می‌شود. تقدیس هدف و مطلوب، دست‌انورد را برای هرگونه بهره ابزاری باز می‌گذارد و البته در این استفاده ابزاری آنچه بیش از همه پوشیده و تخریب می‌شود، همان حقیقت و واقعیت‌هاست. معلوم نیست که تا کی باید ایرانیان به خاطر «تجددگرایی» برخی جور برده پوشی‌ها و کتمان کاری حقایق و واقعیت‌های ایران معاصر را تحمل نمایند.

اولین بهره ابزاری نویسنده پیرامون مفهوم «هویت ایرانی» است. او با ارایه تصویری بحران زده از هویت ایرانی کوشیده است ذهنیت و روحیه ایرانیان را برای پذیرش بی‌چون و چرای تجدد آماده سازد. بحران هویت ایران تنها با تلفیق سایر عناصر با تجدد به گونه‌ای که چیزی از میراث قومی تلقی شود، حل خواهد شد در واقع نویسنده از طریق بحران‌تراشی برای هویت ایرانی یا قرار دادن هویت ایرانی در بحران برای پذیرش تجدد از سوی ایرانیان بستر سازی کرده است. چرا مباحث امثال نویسنده با مساله بحران هویت ایرانی شروع می‌شود و به تجدد ختم می‌یابد؟ از شاخص‌های مهم عنوان هویت آن است که نتواند تعریف روشنی از عناصر اصلی و موقعیت خود در جهان ارایه نماید. بر نتیجه زمینه‌هایی پشت کردن مردم به ساختارهای سیاسی و اجتماعی شان فراهم می‌شود. حال آنکه گفته شد ایرانیان نه تنها پشت نکردند بلکه با رویداد انقلاب اسلامی خیلی روشن و شفاف به جهانیان اعلام کردند که چه می‌خواهند. خواسته روشن آنان برآمده از همان عنصر اسلامیت ایرانیان بود. مردم با انقلاب اسلامی نشان دادند که اگر هم بحرانی در کار باشد نه در هویت ایرانی که در جای دیگر است. بحران یا مشکله اصلی برای تجدد است که چرا تاکنون در ایران نهادینه نشده است.

دومین بهره ابزاری نویسنده همان الگوی رودخانه‌ای است. از بحث‌های وی درباره «کناکتس ایرانیان با تجدد» چنین بر می‌آید که آنان هنوز در قبال تجدد مقاومت می‌کنند. ایرانیان تکلیف‌شان را در حوزه اقتصاد، معماری و شهر سازی، هنر تا حد زیادی با تجدد

روش کرده‌اند ارباب فنون، حرف و اقتصاد ایرانی به سادگی با جهان در کناکش هستند، در آن بازیگری می‌کنند ولی هنوز در حوزه سیاسی و اجتماعی مقاومت می‌کنند (ص ۱۸۶) - بتا بر این، لاقول در این دو حوزه مهم برای تجدد در ایران بستری پهن نشده است - لذا نویسنده کوشیده است از طریق الگوی رودخانه‌ای بستر سازی کند:

بهره‌آزایی دیگر در تفسیر بسترهای بومی هویت ایرانی است - نویسنده بسترهای هویت ایرانی (اسلام، ایران و سنت) را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که بتواند بعداً آنها را با تجدد تلفیق نماید در نتیجه واقعیت و حقیقت فدای تجدد گرایی شده بر پوشیدگی و ناپیدا بودن آنها افزوده می‌شود - با نگاه ابزاری (ایدئولوژیک) مفسر کمتر سراغ متن می‌رود - زیرا ممکن است در رویارویی با متن با نکات ناخوشایند و ناهمساز با پیش فرض‌های خود مواجه شود - در این اثر، نویسنده وقتی در مقام تفسیر چیستی اسلام برآمده مرکز سعی نکرده پیام مرکزی اسلام را از خود عین دینی (کتاب و سنت) استخراج نماید - او برای بیان چیستی اسلام سراغ شاهنامه فردوسی رفته است (ص ۱۹۸) - او درست قهמידه است که در مرکز پیام اسلام وحدانیت و اندیشه توحیدی است لیکن در این مرکز پیام، آموزه‌های اصلی دیگری هم هست که تنها یک مورد آن که می‌تواند با مفاهیم تجدد همساز باشد، برگزیده است - در مرکز پیام اسلام نبوت و ولایت و عدل و معاد نیز هست - اما فقط عدل آن هم به معنای برابری - به عنوان آموزه‌های اصلی اسلام انتخاب شده است (ص ۱۲۲).

دو مفهوم "فردیت" و "آزادی معقول" از آموزه‌های اصلی تجدد است (ص ۱۶۷) - نویسنده سعی دارد در تفسیر عنصر "ایران" در هویت ایرانی، به نحوی دو آموزه اصلی تجدد را بازخوانی نماید - او در این بازخوانی به این نتیجه رسیده است که عنصر ایران دو مقوله اصلی "فردیت عارفانه" و "تساهل و تعامل فرهنگی" دارد (ص ۷۹) - مفهوم "فردیت" سعی شده از واژه "شاه" در ایران باستان استنباط شود - مفهوم شاه در ایران باستان یعنی بهترین بودن و فرد برای رسیدن به این مقام باید "تواضع داشته مرکز ادعای منیت نکند" یعنی "ارزش فردی خود را بیاند و بدون منیت کردن ارزش‌های بهترین را به نمایش بگذارد" به زعم نویسنده این معنا از بهترین بودن مصداق "فردیت عارفانه" است (ص ۸۹) -

حال آنکه از مفهوم بهترین بودن، مقوله فردیت بر نمی‌خیزد - لذا نویسنده برای نزدیک کردن این دو معنا به یکدیگر مجبور به تصرف در مفهوم "منون" فردیت شده است - او منیت را از مفهوم فردیت به دور می‌داند "منیت، همه چیز را منیعت از فرد می‌داند" (ص ۹۱) حال

آنکه بتأیر مفهوم فردیت مدرن «هیچ منبعی برای انسان صاحب وی نیست و لذا کرامت و احترام آدمی قائم به ذات خود وی است (ص ۱۷۸)» این معنا از فردیت با مثبت به معنای بالا سازگاری تام دارد.

چهارمین بهره ایزاری نویسنده پیرامون تاریخ ایران است - او ظاهراً با تاریخ ایران باستان و تاریخ ایران بعد از اسلام (تاریخ میانه) مشکل جدی ندارد - مشکل در تاریخ معاصر است - یعنی در دوره کناکتش ایرانیان با تجدد - زیرا به نظر وی ایرانیان معاصر «در انطباق زندگی خویش با این دو جنبه آتجهداً ، یعنی فردیت و آزادی، خیلی موفق نبوده‌اند» (ص ۱۸۵) - پس باید «در جهت شناسایی نقطه آغازین این کناکتش دقت فراوان به عمل آوریم» (ص ۱۹۰) - برای انجام چنین عملی باید مراحل تاریخی این کناکتش را تحلیل نمود - بهره ایزاری در اینجا است که تاریخ معاصر را به قدر مورد نیاز تجدد گزایی قرائت کنیم و تمام تحولات این کناکتش را ملاحظه نکنیم - او این تحولات را در سه مرحله تاریخی بازخوانی کرده است - ابتدای این تحولات از یازگشت میرزا صالح از سفر اروپایی شروع می‌شود و به سال ۱۳۵۴ ختم می‌شود - نویسنده با آنکه اعتراف دارد انقلاب سال ۱۳۵۷ پرش مهمی به تاریخ ایران زد (ص ۲۲۸) - در تحلیل کناکتش ایران با تجدد ناپیده می‌گیرد - از زمان انقلاب فراتر ناکتون همانند آن بروز نکرده بود (ص ۲۴۴) - انقلابی که کار ناتمام مشروطیت را به سرانجام رساند و موجب فروپاشی نظام ۲۵۰۰ ساله در ایران شد (ص ۲۴۵) حتی اهمیت حوادث بعد از انقلاب در تحلیل کناکتش ایرانیان با تجدد کمتر از اهمیت خود «انقلاب سال ۱۳۵۷» نیست - لیکن هیچیک از این حوادث در تحلیل کناکتش ایرانیان با تجدد به حساب نیامد - گویی همه این مسائل داخلی است و هیچ ربطی به تجدد ندارد - در این صورت چگونه می‌توان تجدد را بستر چهارم هویت ایرانی تلقی کرد ؟ چگونه است که جنگ‌های ایرانی و روس در این تحلیل به حساب نمی‌آید ولی جنگ هشت ساله عراق علیه ایران که مورد حمایت همه جانبه غرب بود، خارج از تحلیل است ؟ اهمیت این جنگ را نویسنده بهتر بیان کرده است: «شکل جدید پس از نزدیک به دو قرن ، نطم پیروزی ملی را چشید، از زمان جنگ‌های ایران و روس ، در اوایل سده نوزدهم میلادی به بعد ایران یکسره دچار تهاجم ، شکست و ناتوانی بود ، در حالی که این بار توانست خرمشهر را از چنگ دشمن به در آورد و در قبال تهاجمی همه جانبه مقاومت کند» (ص ۲۴۵)

پس چگونه است که نویسنده حاضر نیست این بخش مهم از تاریخ کناکتش ایرانیان با

تجدد را نادیده انگارد؟ او می‌داند که در این باره بازخواست می‌شود. لذا به دلیل واهی بنسده می‌کند. فرضاً انتخابات مجلس در سال ۱۳۵۴ یا گذشته تفاوت کرده باشد و کوشش به اصطلاح صادقانه حزب رستاخیز برای تشویق مشارکت عمومی هم نوشداروی بعد از مرگ سهراب باشد (ص ۲۲۸)، اما اینها دلیل نمی‌شود که نویسنده بخش مهمی از تاریخ «کناکش» ایرانیان با تعدد را نادید انگارد. تنها دلیل این نادیده گرفتنها همان بهره‌برداری «تجددگرایی» است. انتخابات مجلس در سال ۱۳۵۴ بهانه‌ای بیش نیست. حزب دست نشانده شاهنشاهی چه سوجی در این «کناکش» می‌توانست ایجاد کند که شاخص برای تحلیل تحولات تاریخ معاصر به حساب آید؟

بهره پنجم ابزاری نویسنده پیرامون عناوین رخدادهای مهم تاریخی در ایران معاصر است، ویژگی مهم هر عنوانی بازگوکننده محتوای معنون (صاحب عنوان) است. عنوان «سرخ» برای سبب (سبب سرخ) سرخی سبب را توصیف می‌کند. این عنوان چیزی بر معرفت ما نسبت به سبب می‌افزاید اما اگر به جای عنوان (سرخ بودن) از اعداد و ارقام استفاده کنیم، در این صورت چه چیزی بر معرفت ما می‌افزاید؟ جز اینکه صرفاً بیانگر شماره ثبت سبب باشد، چیز مهمی بر معرفت ما افزوده نمی‌شود. بدین ترتیب با عنوان شماره، محتوا و حقیقت معنون پوشیده می‌ماند. بر این اساس، چرا نویسنده هرگاه به ذکر نام «انقلاب اسلامی» می‌رسد صرفاً با عنوان «انقلاب سال ۱۳۵۷» یاد می‌کند؟ اما رویدادهای دیگر را با ذکر عنوان «انقلاب مشروطیت» «نهضت ملی» (برای مثال ص ۸۱، ۱۶۲)، یاد می‌کند چرا باید تسل تازه ایرانی که به زعم نویسنده نسلی پخته، پیچیده و پرتجربه شده است و «برآمدن انقلاب را به چشم دیده است» (ص ۲۴۴) باید «اسلامیت» این انقلاب را فراموش کند و فقط با شماره ۱۳۵۷ از آن یاد کند؟ به ویژه اگر این رویکرد نویسنده با اثر قبلی ایشان با عنوان «معرکه جهان‌بینی‌ها» (فرهنگ رجایی، ۱۳۷۶) مقایسه شود، دگرگونی عجیبی را مشاهده می‌کنیم. به هر حال، این عمل معنایی غیر از پرده پرشی و کتمان حقیقت ندارد و انگیزه آن هم فقط منبعت از تجددگرایی است که نویسنده همواره پروای انتساب آن بر خود را ابراز کرده است. آیا بهتر نیست در مواجهه با تاریخ و حقیقت به همان سنت ایرانی عمل نموده جوانمردانه حقایق را آنگونه که هست و با همان عنوان واقعی‌اشان ابراز کنیم؟

گفته شده از سه قاعده لازم برای ترکیب چهار بستر ایرانی، نویسنده تنها در یک مورد آن موفق بوده است و در دو قاعده دیگر موفقیتی نداشته است. آن دو قاعده عبارت بوده از





پرهیز از بهره‌های ابرازی و ضد و نقیض نداشتن این چهار بستر با یکدیگر، قاعده اول را بیان کردیم و اینک به قاعده دوم می‌پردازیم. آیا نویسندگان در رعایت این قاعده موفق بوده است؟ هر اندازه که بسترهای مورد نظر را تناقض‌نما و متضاد تلقی نماییم، دلیلی بر ناموفق بودن کار تلفیقی نویسنده نمی‌شود. پس باید این عدم موفقیت را از درون متن استخراج کرد. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

**نمونه اول**، با آنکه نویسنده وقتی از «سئله تجدید» سخن می‌گوید به معنای آن است که جهان بینی قدیم جای خود را به جهان بینی جدید داده است. شناخت شناسی تازه‌ای به جای جهان بینی قدیم داشته است. شناخت شناسی تازه‌ای به جای جهان بینی خینه‌ای نشسته است. و با آن در تضاد است (ص ۶۳) و بنابر این تلفیقی در کار نیست. اگر سه بستر اسلام ایران و سنت را متعلق به جهان بینی قدیم بدانیم، بستر چهارم (تجدید) متعلق به جهان بینی جدید است و تجدید بر جای جهان بینی قدیم می‌نشیند و تلفیق و ترکیبی در کار نیست. پس چگونه می‌توان برداشت تناقض آمیز و تضاد آلود میان این دو جهان بینی نداشت.

**نمونه دوم**، نویسنده به تجربه شخصی اشاره می‌کند که نشان دهنده آن است که خود وی نتوانسته است جهان بینی اسلامی داخل در مذهب مختار خود بگنجاند. او وقتی به عابری که آب دهان خود را به بیرون می‌اندازد، اعتراض می‌کند؛ پاسخی می‌شود که به زعم او آن عابر در چارچوب تجدید سخن نگفته است و پاسخ عابر را متعلق به جهان بینی قدیم می‌داند. زیرا پاسخ عابر آن بود که سگر این کار کتاه و حرام است (ص ۱۷۱). در اینجا تطبیق و ارزیابی عمل بر مبنای شرع به جهان بینی قدیم تعلق دارد. در جهان بینی جدید پاسخ، باید این باشد که «سگر کار خلاف قانونی انجام داده‌ام» پس بنابر یک جهان بینی چنین عملی خلاف نیست و بنابر جهان بینی دیگر خلاف تلقی می‌شود. در این صورت چگونه می‌توان میان این دو جهان بینی تلفیقی و ترکیبی ایجاد کرد؟

**نمونه سوم**، یابه زعم نویسنده مفهوم فردیت در تجدید با مفهوم فردیت در ادیان الهی مانند اسلام از یک سو شباهت دارد و از سوی دیگر کاملاً متمایز است. او در ادامه این سخن توضیح در باب شباهت میان این دو مفهوم ارائه نمی‌کند. یعنی در واقع شباهتی در کار نیست که بازگو کند. لذا به بیان همان وجه تمایز میان این دو مفهوم بسنده کرده است. در فرد دینی حد و حدود و میدان مانور فرد از قبل تعیین شده است ولی در فردیت جدید نور

تنها به فرد پاسخ کوست (ص ۱۷۱) یا چنین تمایزی میان دو مفهوم از فردیت چگونه می‌توان

در کار تلفیق موفق شد ؟

**نمونه چهارم** ، تعریف فردیت در چارچوب جهان بینی جدید با اندیشه توحیدی سازگاری ندارد ، در اندیشه توحیدی انسان برابر موجودی و برای خود مسئول است و انسان از اوست و کرامت و احترامش به لحاظ دوری و نزدیکی اش با آن وجود ماورایی تعیین می شود - حال آنکه فردیت در معنای جدید به معنای آن است که "انسان مختار است و هیچ منبعی و برای خود او صاحب او نیست و لذا کرامت و احترام آدمی قائم به ذات خود وی است و نه وابسته به فرآه ایزدی و یا مائدهای الهی" (ص ۱۷۸) در اینجا هم نمی توان مفهوم جدید فردیت را با اندیشه توحیدی تلفیق کرد -

**نمونه پنجم** ، وقتی پاسخ های سنتی را "مذهب منسوخ" بدانیم (ص ۱۷۸) به معنای آن است که دیگر نمی توان بر مبنای آموزه های سنتی به مسایل مختلف پاسخ داده پس باید اینگونه پاسخ را کنار گذاشت زیرا اساساً آموزه های سنتی کنار گذاشته شده است - حال تلفیق با آموزه های کنار گذاشته شده (منسوخ) سالیبه به انتقای موضوع است - از آموزه های سنتی چیزی در میان نیست تا با تجدید تلفیق و ترکیب بشود -

۴- **جهان بینی خیمه ای تمدن** به زعم نویسنده به دنبال سیطره جهان بینی جدید در جهان ، جهان بینی خیمه ای قدیم کنار رفته است و به اصطلاح وی به مذهب منسوخ تبدیل شده است (ص ۶۲) البته نویسنده نه در این اثر (مشکله هویت ایرانیان امروز) و نه در اثر قبلی اشان (معرکه جهان بینی ها) توضیح روشنی درباره جهان بینی خیمه ای ارابه نکرده است - لذا با توجه به برداشتی که از مفهوم این عنوان اخیمه ای بودن می شود علی القاعده نباید با کنار رفتن جهان بینی خیمه ای جهان بینی دیگری با همان کار کرد خیمه ای جایگزین بشود - در غیر این صورت آنچه جایجا شده جهان بینی ها ست نه وصف خیمه ای بودن - در سیطره جهان بینی جدید ، کاملاً شاهد این وضعیت هستیم ، یعنی جهان بینی خیمه ای این بار از طریق تجدید در حال باز تولید است ، پیش فرض این مساله از گفته نویسنده گرفته می شود که "جهان جدید عصر یک تمدن / چند فرهنگ است" (ص ۴۲)

هر تمدنی بیش از یک جهان بینی ندارد ، جهان بینی کلی ترین نگرش به واقعیت ها و ارزش ها است ، تکثر جهان بینی مانع بزرگی برای شکل گیری و پویایی تمدن هاست - زیرا فرد و جامعه در مقام عمل و اندیشه متحیر می ماند که بر مبنای کدام نگرش کلی رفتار نماید - حیرانی در اندیشه و عمل نقش بازیگری را از فرد و جامعه می گیرد ، چنانکه به زعم نویسنده

ایرانیان در قبال تجدد به حیرت افتادند و در نتیجه «به جای بازیگر شدن یا به تماشاجی تبدیل شدند و یا مصرف کننده صرف ماندند» (ص ۱۶۶). جامعه‌ای که بازیگر نباشد از گردونه تمدن سازی خارج شده است. پس هر تمدنی بر جهان‌بینی واحدی پایه‌گذاری می‌شود. نویسنده نیز بر این مطلب واقف است و بر آن صحنه گذاشته است او میان دو وضعیت «معرکه آرا» و «معرکه جهان‌بینی‌ها» تفکیک کرده است. وضعیت اول باعث پویایی و تولید تمدنی می‌شود و وضعیت دوم عکس آن است.

اولی به شرایطی اشاره دارد که معادله‌ای یا جمع جبری تثبیت برقرار است و به دلیل وجود آن، تعامل اندیشه‌ها هر روز به غنای فکری و فرهنگی می‌افزاید. در وضعیت دوم، آنچه برقرار است معادله‌ای با جمع جبری صفر است که یک جهان‌بینی در پی نابودی جهان‌بینی دیگر است. قاعده بازی در اولی همه با هم و به معنی میدان را برای مشارکت همگان فراهم کردن است که در نتیجه آن کرامت فردی و عصیبت جمعی تثبیت می‌گردد. در حالی که در دومی قاعده بازی همه با من و یعنی همسان‌اندیشی، پیروی کورکورانه و انکار فردیت و به تبع آن سست شدن عصیبت است (ص ۱۴۲).

حال با توجه به تکرر برداشته‌ها و تجربه‌های شخصی و جمعی افراد از جهان‌بینی‌ها در هر تمدنی به طور طبیعی فرهنگ‌های متکثر پدید می‌آید. بدین ترتیب، جهان‌های تمدنی عبارت از جهان یک تمدنی / و چند فرهنگ است. این وضعیت شکل خیمه‌ای و مخروطی را تداعی می‌کند تمدن مانند خیمه‌ای است که در رأس آن جهان‌بینی واحدی است و هر چه از این رأس فاصله می‌گیریم و به قاعده نزدیک می‌شویم با فرهنگ‌های متکثر روبه‌رو می‌شویم. البته می‌توان در اینجا قایل به نوعی «ابر سنت» یا «ابر فرهنگ» بشویم که در واقع روابط میان جهان‌بینی واحد و فرهنگ‌های متکثر را تنظیم میکند و جایگاه آن نزدیک به رأس خیمه یا جهان‌بینی است. نویسنده از جورج امین درباره «ابرسنت» مطالبی را نقل کرده است خود سنت‌ها چارچوب کلی ابر سنت را نقص کنند و انسان‌ها به کمک آن می‌توانند و امور عقلانی را از امور غیر عقلانی بازشناسی کنند (ص ۱۴۰).

تا بر این، نمی‌توان تمدنی را مرض کرد که جهان‌بینی آن ماهیت «خیمه‌ای» نداشته باشد. هر تمدنی با جهان‌بینی خیمه‌ای شکل می‌گیرد و حرکت می‌کند. نکته مهم آن است که وصف «خیمه‌ای» بودن خصیلت ذات جهان‌بینی نبوده است که اقتضای وجودی تمدن‌ها است. چنانکه گفته شد تمدن‌ها برای شکل‌گیری شان به جهان‌بینی واحد نیاز دارند. لذا خیمه‌ای

بودن وضعی است که از جانب تمدن بر جهان بینی به عنوان "مذهب مختار مدنی" عارض شده است. پس چنین نیست که جهان بینی جدید خیمه‌ای نباشد. تجدد نیز چون به عنوان جهان بینی تمدن غربی برگزیده شده است، خواهی و نخواهی از جانب این تمدن به وصف "خیمه‌ای" موصوف می‌گردد.

۵- جهان چند تمدنی خرد شده. یا نویسنده تلویحاً از اینکه جهان جدید عصر یک تمدن / چند فرهنگ است، دفاع کرده است و معتقد به امکان‌پذیر بودن میدان بروز هویت‌های متفاوت است (ص ۴۳). چنین جهانی نتیجه طبیعی فرایند "جهانی شدن" است. در این فرایند قرار نیست که هویت‌های گوناگون از بین بروند (ص ۴۵)، او با چنین تصویری از پدیده جهانی شدن دفاع کرده است. (فرهنگ رجایی، ۱۳۸۰) در اینجا بی‌آنکه مقوله جهانی شدن را مورد بحث قرار دهیم به فرضیه عصر یک تمدن / چند فرهنگ می‌پردازیم.

مهم‌ترین دغدغه موافقین و مخالفین جهان جدید (جهان تک تمدنی) پیامدهای ذهنی و عینی آن است. نویسنده سعی دارد مخالفین را از نگرانی حذف فرهنگ‌های متفاوت خارج نماید. در واقع او این نگرانی را محدود به سطح فرهنگ‌ها می‌داند. حال آنکه نگرانی در دو سطح دیگریست که چالش برانگیزتر از سطح فرهنگ است. چنانکه گفته شد هر تمدنی از سه لایه یا سطح تشکیل یافته است. سطح جهان بینی، سطح ابر سنت یا ابر فرهنگ و سطح خرده فرهنگ‌ها. جهان جدید در هر سه سطح چالش‌زاد است. چالش سطح اول آن است که تمدن جدید هرگز نمی‌تواند دیگر جهان‌بینی‌ها را پذیرا باشد. زیرا تمدن جدید، تجدد را به عنوان مذهب مختار برگزیده است و برای پویایی و باقی ماندن خود گریزی از حذف جهان بینی‌های دیگر، به ویژه جهان‌بینی‌های رقیب ندارد. از این رو، حذف جهان بینی‌های دیگر به فرض سرکه جهان بینی‌ها اختصاص ندارد. بلکه در شرایط سیطره تمدنی نیز مشتمل الوقوع است. چالش سطح دوم آن است که خرده فرهنگ‌ها نمی‌توانند قرائت از چارچوب ابر سنت یا ابر فرهنگ عمل نمایند و ناقض آن باشند. آنها باید تابع نظم و نظارت ابر سنت باشند. چالش سطح سوم آن است که تمدن‌های رقیب در فرایند تبدیل شدن به "مذهب منسوخ" به طور کلی حذف نمی‌شود. آنها به "خرده فرهنگ" تبدیل می‌شوند. خرده فرهنگ‌ها در جهان جدید به مثابه مواد تحلیلی و عملی مذهب مختار (تجدد) تلقی می‌شوند تا به این وسیله پویایی تمدن حاکم (تجدد) استمرار یابد. بنابراین این، فرهنگ‌ها پس از خرد و کوچک شدن شان باقی می‌مانند و چالش اصلی در این سطح، خرد شدن فرهنگ‌هاست نه از بین رفتن آنها. بهتر است

اهمیت این سه سطح از چالش تمدنی را با ملاحظه بسترهای هویت ایرانی بازتر نماییم<sup>۱</sup> اینکه گفته می‌شود «انسان مختار است و هیچ منبعی برای خود او صاحب وی نیست و لذا کرامت و احترام آدمی قائم به ذات خود وی است و نه وابسته به قوهٔ ایزدی و یا مانده ای الهی» (ص ۱۷۸) و «وظیفهٔ سجاژات همان قدر به عهدهٔ آدمی است که تعیین حد و حدود آن» (ص ۱۷۹) و «آزادی عمل و اینکه به چه و یا چگونه فکر کند، چگونه عمل کند، و چه هدلی را دنبال کند، به خود وی مربوط است» (ص ۱۸۰). این آموزه‌ها بیانگر جهان بینی «مختار» در دنیای جدید است. تمدن جدید با چنین جهان بینی هرگز نمی‌تواند با جهان بینی اسلامی کنار بیاید چنانکه خود نویسنده نیز بر این مطلب اذعان دارد: «او آموزه‌های بالا را در تقابل با دنیای قدیم دانسته است (ص ۱۷۸). بر این اساس، اگر ایرانیان بخواهند در «عصر یک تمدن و چند فرهنگ» ایفای نقش کنند؛ باید جهان بینی اسلامی - ایرانی خویش را کنار بگذارند - چنین جهان بینی در تمدن جدید منسوخ است؛ در عصر جدید، ایرانیان مسلمان غیر موحد خواهند بود؛ یعنی مسلمان سکولار».

اما چالش سطح دوم میان سنت ایرانی و سنت عصر جدید یا سنت مختار در عصر تک تمدنی است؛ آنچه همه ایرانیان را صرف نظر از تعلقات دینی، زبانی، فرقه ای، قومی و منطقه ای به هم مربوط می‌کند؛ سنت است (ص ۱۳۵). تمام خرده فرهنگهای ایرانی خارج از چارچوب سنت ایرانی عمل نمی‌کنند؛ پس این سنت به منزلهٔ همان «آبزیست» است. این آبزی سنت ایرانی در عصر جدید تک تمدنی، از منزلت و اقتدار می‌افتد و به خرده سنت تبدیل می‌شود. زیرا همان طور که در هر تمدنی تنها یک جهان بینی وجود دارد؛ آبزی سنت آن هم یکی است؛ آبزیست ایرانی هر اندازه در میان ایرانیان منزلت و اقتدار داشته باشد؛ نمی‌تواند خارج از چارچوب آبزیست جهان تک تمدنی عمل نماید. وقتی هر آبزیستی ملزم به چارچوب بالاتر می‌شود، از آبزیست بودن می‌افتد و به «خرده سنت» تبدیل می‌شود. به تدریج همان منزلت نیز در ذهنیت ایرانیان مندرس و نابود می‌گردد. بنابراین، ایرانیان در عصر تک تمدنی جدید نمی‌توانند بر آبزی سنت ایرانی تاکید و اصرار بورزند.

تمام فروکاستی‌هایی که در سطوح بالایی (جهان بینی) و میانی (آبزی سنت) عصر تک تمدنی اتفاق می‌افتد، در قاعده یا سطح زیرین تمدن ته نشین می‌شود. قاعده نشینی سطوح فوقانی به صورت خرده فرهنگ خواهد بود. در نتیجه چالش سومی شکل می‌گیرد؛ از سوی سطوح فوقانی (جهان بینی و آبزی سنت یا فرهنگ گسترده) هم عرض خرده فرهنگ های

زیر مجموعه خویش می شوند، پیامد این وضعیت برهم خوردن همبستگی و انسجام درونی است، که میان لایه های تمدنی برقرار بود. آنگاه همبستگی نوینی که منبعث از جهان بینی دنیایی جدید است، جایگزین همبستگی قدیم می شود. از سوی دیگر، خرده فرهنگ های تمدن متسوخ به تدریج شادایی و پویایی خود را از دست داده به فرهنگ های تبدیل می شوند. زیرا با متسوخ شدن لایه های فوقانی تمدن های رقیب، رابطه تولیدی خرده فرهنگ ها با سرچشمه های شان قطع می شود و در نتیجه فرهنگ های قاعده نشین دچار مرگ تدریجی می شوند.

نتیجه مهمی که از بررسی سه سطح چالش تمدنی بدست می آید آن است که ایرانیان در آینده حتی اگر بتوانند در "عصر تک تمدن" و چند فرهنگ به ایفای نقش بپردازند با بازیگری آنان یا پشتوانه سه بستر هویتی شان؛ یعنی اسلام و ایران و سنت، نخواهد بود. آنان تنها به میزان دریافتی که از تمدن پیدا می کنند، بازیگری می کنند و البته دیگر به آنها نمی توان گفت "بازیگر ایرانی".

۶- رویاهای کاذب: متأسفانه امثال نویسنده به دلیل خوش خیالی افراطی شان دچار رویاهای کاذبی شده اند که معلوم نیست تا چه وقت می خواهند در این حالت باقی بمانند. اگر ایرانیان در دنیای جدید بازیگر نشوند، لاجرم "بازیچه" بودند. غرب تنها نقشی که برای ما برگزیده است همانا "بازیچه" بودن است و تمام فرق اسلام و غرب یا تمدن در همین نکته است که اسلام ایرانیان را به ایفای نقش فعال بازیگری دعوت کرده است ولی تمدن یا غرب هرگز ما را برای ایفای چنین نقشی انتخاب نکرده است. هنوز ذهنیت ایرانیان از بازی ای که غرب در جنگ های ایران و روس بر سرشان آورده بود، پاک نشده است. آن هنگامی که مردم مشروطه خواه در سفارت انگلیس به بست نشینتند؛ به این امید بود که غرب برای آنها دموکراسی را به ارغغان می آورد. اما دیری نپایید که به عوض تاسیس حکومت دموکراتیک، حاکمیت دیکتاتوری را به ارغغان آورد. با این حال تمدن طلبان به خود امیدواری دادند و حساب تمدن و غرب را از هم جدا کردند و بر گذشته چشم پوشی کردند. آنان با وجودی که دیدند غرب چگونه به وسیله حکومت دست نشانده و مورد حمایت شان در حال تاراج سرمایه های مادی و معنوی ایران است، حتی سقوط دولت ملی دکتر مصدق توسط غرب را تجربه کردند، ولی باز غمض عین کردند و خویشتر را به تکنیک تمدن و غرب دلداری دادند. اما ایرانیان به یکباره با انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ خویشتر را از این "خواب گران" و

«اغوای تجدیدزدگی» بدر آوردند. در طول جنبشهای معاصر در ایران، برای اولین بار بود که ایرانیان از نخبگان متجددشان پیشی گرفته. فارغ از رهبری آنان، انقلابی بنیادین به راه انداختند. بی مهری و بی التفاتی روشنفکران ایرانی با انقلاب اسلامی نیز به همین جهت است زیرا این انقلاب به رهبری آنان برپا نشده است. بلکه اساساً هیچ انقلابی به رهبری روشنفکری بر پا نمی شود. چون روشنفکری میانه‌ای با انقلاب ندارد. با این وجود ظاهراً روشنفکری ایران حاضر نیست با شوک انقلاب اسلامی از خواب گرانی که تجدد یا غرب بر آنها پدید آورده بیزون آید و هنوز به رویاهای کاذب و تکنیک های مجازی دل خوش دارند. چنانکه در اثر مورد نقد (مشکله هویت ایرانیان امروز) کاملاً شامدش هستیم. بهتر است قدری با این گونه رویاهای کاذب آشنا شویم.

به نظر می رسد برای نویسنده (فرهنگ رجایی) رویای «دموکراسی» کهنه و منسوخ شده است و رویای جدیدتر تجدد عبارت از «جهانی شدن» است. او هنوز گمان دارد که جهان جدید (عصر یک تمدن / و چند فرهنگ) «اصولاً میدان بروز هویت های ستاوت را امکان پذیر می کند» نباید غروپاشی نظام جنگ سرد، امپراتوری شوروی، فروریختن دیوار برلین، دست برداشتن کمک شوروی از کوبا، کنار گذاشته شدن دولت انقلابی نیکاراگوئه توسط نیروهای آزادمنش و دموکرات را به معنای از میان رفتن یک ساختار سیاسی دانست. به زعم نویسنده، اینگونه تحولات در دو دهه گذشته را باید «بشارت دهنده روندی دانست که بشریت را با جهان دیگری روبرو کرده است» (ص ۴۳). او رویای جهانی شدن را اینگونه توصیف کرده است: «پی آمدهای این مرحله تازه در غرض سیاست این است که ذهن مشغولی عمده از امنیت، نظم، سلاح های هسته ای، کلامک های هدفگیری شده و جنگ سرد جای خود را به مباحث هویت، قومیت، جنسیت، جامعه مدنی، محیط زیست و مقولات مشابه داده است» (ص ۴۴).

از روشنفکری که پیوسته در غرب رفت و آمد دارد و کاملاً از وقایع روز غرب با خبر است؛ بسیار تعجب انگیز است که خود را با اینگونه توهمات مشغول سازد. آیا او مناظره های تلویزیونی انتخابات ریاست جمهوری آمریکا در سال ۲۰۰۴ میلادی را نگاه نکرده که تمام بحث ها حول مساله امنیت، تروریسم و نظم جهانی به رهبری آمریکا، چاره اندیشی برای تهدید سلطه امپریالیسم توسط ملت های آزادی خواه بود. آیا او توجه نکرده که در همین مناظره ها چگونه رقبای انتخاباتی مردم آمریکا را درباره موفق آمیز بودن طرح



هایشان برای تقویت سلطه آمریکا در جهان، توجیه می کردند؟ این چه بشارتی است که پیامد آن اشغال دو کشور مسلمان (افغانستان و عراق) و تراکم اشغالگری رژیم غاصب صهیونیسم بر ملت فلسطین بوده است؟ اساساً باید از نویسنده، پرسید که چرا تحولات دو دهه گذشته که نشان از ورود جهان به "مرحله تازه ای از شیوه تولید تمدنی" دارد؛ مرکز آسیب و کزندی به قدرت و خریانات سلطه غربی وارد نکرد؟ چرا اشغال گری صهیونیستها خاتمه نیافت؟ اتفاقاً هنگامی که دیوار برلین فرو ریخت، صهیونیست ها در اندیشه ساخت "دیوار حایل" بودند. چرا اشتهای غرب به رهبری آمریکا برای بلعیدن سرمایه های مادی و معنوی ملل مظلوم و ستم دیده جهان سوم فروزی یافته است؟ چرا غرب برابر اراده ایرانیان برای رسیدن به جامعه ای باز و معنوی سرسختی می کند و مانع دسترسی آنان به دانش های پیش رفته روز بشری می شود؟ و بالاخره چرا این گونه تحولات در جهت وارد کردن ضربه به دیواره دنیای مادی زده نیست؟ چرا دیوار "الحاد" فرو نمی ریزد؟ چرا این تحولات در جهت آشتی مخلوق با خالق متعالش نیست؟ متأسفانه نویسنده ایرانیان را به غالب شدن اسوه ای بشارت داده که غرب آن را فقط برای خود می خواهد و مرکز حاضر به ایفای نقش بر اساس چنین اسوه ای از سوی "غیر خودی" ها نیست.<sup>۱۱</sup>

آنچه در جهان جدید به اسوه غالب تبدیل شده است اینکه انسان به کمک و با به خدمت گرفتن عقل جوینده و ابزار ساز، آسایش، برابری همه افراد و بازیگری آنها در مشارکت، تصمیم گیری و اداره امور جامعه تضمین نماید. این کوشش قابل احترام است و ایرانیان اگر به دنبال هویتی کارآمد هستند باید به این نحوه تفکر دقیق شوند و آن را به خدمت بگیرند (ص ۶۶، تأکید از نگارنده است).

سنجینی خواب روشنفکران ایرانی از آن روست که بسیاری از آنان مانند نویسنده از رویه دیگر غرب و تجدید یا خیرند و ایرانیان را به چنان آینده ای بشارت می دهند. نویسنده از ژانوس یا خدای دو چهره تجدید سخن به میان آورده است. پیام اصلی تجدید آزادی و اراده فرد است ولی "به تدریج آزادی یا اندیشه سلطه و تغلب بلعیده شد و به مکتبی تبدیل شد" که قابلیت تبدیل شدن به اندیشه "مصرف گرای" و یا "غلبه و جهان خواری" را دارد (ص ۱۱۷). او ظهور و بروز این قابلیت را ناشی از "تجدید گرای" می داند که در غرب هم ممکن است پیش آید. در غرب با آنکه "درصد بالایی از افراد جامعه از رفاه عمومی و سطح بالای زندگی برخوردارند، در خارج از منطقه "غرب" آنچه بیشتر حاکم شده است همانا



اندیشه سلطه و غلبه است - در اکثر این جوامع افراد از احساس اراده، ابتکار و عقلانیت به دور هستند و زندگی‌شان در چنبر اطاعت، مصرف و ابزار بودن گرفتار است<sup>۱</sup> (۱۷۷). یا این وصف، نویسنده ایرانیان را به آن مرحله تازه تجدد که «جهان یک تمدن / چند فرهنگ» است، بشارت می‌دهد (ص ۱۷۷). ظاهراً وی به درک عمیقی از آن «مرحله تازه تجدد» ترسیده است - کارنامه تجدد در جهان عینی نشان داده است که همه چیز در جهت بسط «تجدد گرایی» قدرت، سرمایه، حساسگری (بوده است و رگه آزادی خواهی و کرامت انسانی روز بروز رو به خشک شدن است - تفکر «پسا تجدد» مسکنی بیش در برابر موج تجدد گرایی نیست - مرحله تازه «جهان یک تمدن / چند فرهنگ» بیش از آنکه تفکر از «پسا تجدد» بهره گرفته باشد، از «تجدد گرایی» بهره برده است<sup>۲</sup>.

۷- نقد ایراد: نویسنده در ابتدای بحث خود به طرح موضوع هویت ایرانی از سوی دیگران پرداخته است و از جهاتی بر طرح مساله هر یک آنها ایراد گرفته است<sup>۳</sup>. عمده اشکال وی بر آنها آن است که نقولاتی که به عنوان عنصر هویت ایرانی ذکر کرده اند یا اساساً عنصر هویتی نیست و بیشتر جنبه ایزاری دارد<sup>۴</sup> مانند مقوله زبان فارسی و شاهی و یا آنکه مقوله مورد اشاره کلی و گسترده است و لذا قابل استفاده نیست<sup>۵</sup>. از جمله نویسندگان مورد نقد وی استاد شهید مرتضی مطهری است<sup>۶</sup>. نویسنده بحث مرحوم مطهری را «بسیار جامع و قانع کننده تفسیر کرده است - بحث های مطهری در دهه ۱۳۵۰ برای بسیاری از جزئیات سیاسی ملی و مذهبی جالب و رهایی بخش بود<sup>۷</sup>، لذا نویسنده بحث مطهری از هویت را «یک تحلیل سیاسی و پاسخ به بحران سیاسی جامعه پر از افراط و تفریط به آن روز می داند<sup>۸</sup>» به همین دلیل<sup>۹</sup> تصویری که مطهری از هویت ارایه می کند کارگشا نیست<sup>۱۰</sup>. برداشت مطهری از هویت ایرانی عبارت از «اسلام و ایران» است - این دو عنوان هم به قدری کلی و گسترده است که برای کسی ملموس و قابل سنجه علمی نیست<sup>۱۱</sup>. «اینکه منظور از ایران و اسلام چیست مشخص نمی شود و حتی کاملاً گنگ و ناگشوده باقی می ماند» (ص ۵۸).

شرح و بیان هر مقوله ای می تواند مجمل یا مفصل باشد - طبیعی است که اگر کسی همواره خواننده و خواهان تفسیرهای مجمل و به اصطلاح امروزی ها «ساندویچی» باشد؛ تفسیر مفصل برای او چندان خوشایند و قابل استفاده نیست - اگر مقوله ای به راستی گسترده باشد؛ باید مطالعه آن هم عمیق گسترده باشد<sup>۱۲</sup>، هرگز نباید آن مقوله را در یکی دو ویژگی خلاصه کرد و با بیانی محدود ارایه کرد<sup>۱۳</sup>، چنانکه تحلیل نویسنده از بسترهای

چهارگانه هویت ایرانی این چنین بوده است: طبیعی است که طرح بحث "اسلام و ایران" به آن گستردگی که استاد مطهری دیده است؛ از حوصله نویسنده خارج است و غیر قابل استفاده تلقی می شود. حال آنکه استاد مطهری بحث خود را کاملاً عینی و مستند پیش برده است. مستند تحلیل تاریخی استاد مطهری متن خود اسلام و متن بازیگری ایرانیان بوده است. او هرگز سعی نکرده است که اسلام و ایران را صرفاً از شاهنامه فردوسی بیرون کشد. اتفاقاً استاد مطهری بحث خود را به هر دو، مجمل و مفصل ارایه کرده است. او در پیشگفتار **کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران** به اجمال ثابت کرده است که هویت ایرانی از دو عنصر ایران و اسلام است و در بخش های بعدی کتاب به تفصیل کناکنش اسلام با ایرانیان و ایرانیان با اسلام را شرح داده است. اهمیت کار استاد مطهری آن است که بازیگری ایرانیان در تمدن اسلامی را که نویسنده با بیانی گلی ابراز داشته به اندازه کافی باز و شفاف کرده است. چه کاری ارزشمندتر از آنکه بازیگران ایرانی به همراه شمه ای از کارنامه تمدنی آنان نام برده شوند. کالیست خوانندگان با مطالعه کتاب استاد مطهری به این حقیقت دست یابند.

اینکه گروه های سیاسی از یک متن پژوهشی بهره می برند یک چیز است و سیاسی بودن یک متن پژوهشی، چیز دیگری است. گاه یک کار پژوهشی به گونه ای عام و گسترده تالیف می شود. لذا برای همه، از جمله جریانات سیاسی، قابل استفاده است و چون کار سیاسی ملموس تر است، ارجاع نخبگان سیاسی به آن متن پژوهشی موجب برداشت سیاسی بودن آن متن می شود. گاه یک کار پژوهشی برای تحلیل موضوعات سیاسی انجام می شود. کتاب استاد مطهری (خدمات متقابل اسلام و ایران) از گونه اول است و نمی توان آن را صرفاً "یک تحلیل سیاسی و پاسخ به بحران سیاسی جامعه ایرانی آن روزگار" تلقی کرد تا ایراد کارگشا نبودن آن در تمام حوزه های هویت ایرانی را مطرح کرد. اگر این اثر یک تحلیل سیاسی و پاسخی برای حل بحران سیاسی است؛ چگونه است که استاد مطهری همان گونه که به تفصیل از خدمات فقها، محدثین، فلاسفه و عرفای ایرانی یاد کرده است؛ از خدمات اندیشه گران و جنبش های سیاسی ایرانیان در ایران اسلامی یاد نکرده است. از سوی دیگر، ذکر طبقات فلاسفه و عرفای ایرانی از گذشته تا دوران معاصر به چه کار ملی گرایان افراطی و یا مذهبپوین سیاسی افراطی می آمده است؟

تنها وجهی که برای جنبه سیاسی داشتن اثر استاد مطهری می توان گفت آن است که

استاد شهید یک تنه به مصاف افرادی رفته بود که شدیداً مورد حمایت و تشویق حکومت استبدادی بودند. مهاجم بسیاری از غریزندگان آن روزگار علیه اسلام و تاریخ کناکش ایرانیان یا اسلام برای دیکتاتوری پهلوی مصرف سیاسی داشت. بنابراین، طبیعی است که از پاسخ‌های استاد مطهری برداشت سیاسی و راه حلی برای بحران سیاسی جامعه آن روزگار تلقی شود.

ایراد نویسنده بر سروش علی القاعده بر خود وی تیر وارد است. به زعم سروش هویت ایران امروز از سه فرهنگ ایران، اسلام و غرب شکل گرفته است. ایراد نویسنده آن است که «منظور سروش از غرب کدام قرائت است». روایت اهالی مغرب زمین از تجدد شامل کانادا، آمریکا، انگلیس و دیگر کشورهای اروپایی و حتی روایت ژاپن هم می‌شود. پس باید سروش منظور خود از غرب را روشن کند که کدامیک از این‌ها است (ص ۱۶۴). حال به همین سیاق می‌توان از نویسنده پرسید که وقتی در مقام شرح «چیستی تجدد» برآمده است، بر مبنای کدام روایت یا قرائت انجام داده است؟ وقتی گفته می‌شود «تجدد مشکله روشنفکری است» (ص ۱۶۷)، این سخن به کدام روایت روشنفکری نظر دارد؟ از سوی دیگر، اگر روشنفکری ایران به تفکیک میان غرب و تجدد اصرار می‌ورزد، بهتر بود بر همین اساس بر سروش خرده می‌گرفتند که چرا خلط بین مفهوم و مصداق کرده است و از تجدد، غرب را فهمیده است یا تجدد را به غرب ترجمه کرده است.

اشکال اساسی‌تر بر نویسنده آن است که اصولاً چنین ایرادی نمی‌تواند روشنفکرانه باشد. اگر «فردیت مسئول» به این معناست که «انسان مختار است و هیچ منبعی برای خود او صاحب وی نیست» (ص ۱۷۸)؛ معنا ندارد که از دیگران پرسیده شود تفسیر شما از تجدد بنابر کدام روایت است. قرضاً هم روشنفکر کاندایی، امریکایی، انگلیسی و اروپایی روایتی از تجدد داشته باشند؛ اما تمام این روایت‌ها برای روایت من خواهد بود و طبیعتاً حجیت هم نخواهند داشت. زیرا هیچکدام از این روایت‌ها صاحب من نیستند تا من بر مبنای یکی از آنها تجدد یا غرب را تفسیر نمایم. ممکن است سروش به روایت خودش از هویت ایرانی و غرب سخن گفته باشد؛ حیاتی فکری روشنفکری این اجازه را نمی‌دهد که پرسش تعیین روایت یا قرائت را طرح نمایم. این اشکال اساسی بر بسیاری از روشنفکران ایرانی از جمله نویسنده و سروش وارد است که همواره از دیگران مطالبه تعیین روایت و یا قرائت مورد نظر آنها را می‌کنند. حال آنکه چنین مطالبه‌ای از اساس با بنیان فکری تجدد مغایر است. برای همین

خاطر است که روشنفکری ایران را اصیل نمی دانیم. این جریان در ایران غالباً مصرف کننده اندیشه غربی است و نه تولید کننده اندیشه تجدد. آنان هنوز به بلوغ فکری نرسیده اند. زیرا هنوز به تابش اندیشه از غرب و متبعی فکری و رای خود از غرب نیاز دارند.

۸- ترکیب انتزاعی: نویسنده در بحث ضروری طرح مسأله هویت، ایراد برخی مبنی بر انتزاعی بودن هویت و اینکه نمی توان به صورت عینی و تجربه پذیر هویت را به بوته آزمایش گذاشت و همه هویت ها در آخرین تحلیل نوعی شالوده سازی است؛ پاسخ داده است: به زعم وی مقولات انتزاعی مانند هویت و آزادی جنبه ها و مصادیق عینی و کمیته پذیر دارند و یا می توان بروز کمی و تجربه پذیر آن را مشاهده و اندازه گیری نمود (ص ۴۳). گرچه این پاسخ می تواند درست باشد؛ لیکن اشکال این نیست که ما نمی توانیم از جنبه های عینی و بروز کمی مصادیق برای تحلیل امر انتزاعی بهره بگیریم. بلکه اشکال اساسی در عمل "شالوده سازی" است. ما ممکن است از تحلیل جنبه ها و مصادیق عینی برای آن امر انتزاع شالوده سازی نماییم. یعنی شالوده ای کاملاً ذهنی و انتزاعی که هیچ ارتباطی با اصل عینی آن نداشته باشد. چنانکه نویسنده دچار این مشکل شده است.

اگر هویت ایرانی مقوله ای عینی است؛ تحلیل هویت نیز عینی خواهد بود. زیرا از مطالعه واقعیت خارجی به نام هویت ایرانی به این نتیجه رسیده ایم که هویت ایرانی از چهار بستر اصلی تشکیل شده است. در این صورت، پرسش از اینکه "آیا می توان و اگر پاسخ مثبت است چگونه باید این ارزش ها را ترکیب نمود و از مجموعه آنها آمیزه و ترکیبی کارساز به دست آورد؟ چگونه باید این عناصر ترکیب شوند؟" (ص ۲۳۸) ناپجا و نادرست است. زیرا چنین ترکیبی از خارج وجود دارد و نیازی به ترکیب ما ندارد. ما از تحلیل پدیده عینی به نام هویت ایرانی، چهار عنصر یا بستر اصلی (ایران، اسلام، سنت و تجدد) را انتزاع کردیم. بنابراین مرض، آنچه انتزاعی است همان چهار عنصر است و آنچه عینی است ترکیب این چهار عنصر به نام هویت ایرانی می باشد. حال این چهار عنصر انتزاع شده باید در تفسیر آن ترکیب عینی (هویت ایرانی) به ما کمک نماید. اما نویسنده هرگز به این موضوع نپرداخته که ترکیب عینی به نام هویت ایرانی به چه معناست و شرح و تفسیر آن چیست. او صرفاً تحلیلی از چهار عنصر انتزاعی ارائه کرده است. آن پرسشی هم که مطرح کرده است بیانگر آن است که نویسنده به آن ترکیب عینی توجه ندارد و عناصر انتزاعی از ترکیب عینی (هویت ایرانی) برای "شالوده سازی جدید" از هویت ایرانی است و این مطلب دقیقاً همان ایرادی است

که برخی طرح کرده اند - البته نویسنده حتی در ترکیب انتزاعی این عناصر هم موفق نبوده است - او صرفاً برای انجام این عمل (ترکیب انتزاعی عناصر) به سه نکته یا قاعده تاکید کرده است (ص ۲۴۲).

حال اگر مفروض عینی بودن آن عناصر باشد و هویت مقوله انتزاعی تلقی شود؛ یعنی در ترکیب این عناصر واقعیت خارجی نداشته صرفاً برداشتی انتزاعی از چهار پدیده مستقل عینی است؛ در این صورت روش تحلیل فرهنگی - تاریخی\* (ص ۲۸) معنا ندارد - زیرا هویت ایرانی پدیده ای عینی نیست تا از تحلیل آن به حقیقت چهار بستر اصلی دست یافته باشیم - مگر آنکه متصور از این روش عبارت از تحلیل مقوله ذهنی هویت ایرانی باشد. در این صورت، با مطالعه جنبه ها و مصداق عینی به این نتیجه (چهار بستر اصلی) نرسیده ایم - در این حالت - پرسش از چگونگی ترکیب عناصر، بنابر یک فرض درست و بنابر فرض دیگر نادرست است - اگر مقصود ترکیب ذهنی باشد که تحصیل حاصل است - زیرا هویت ایرانی را ذهنی فرض کرده ایم، پس پیش از آنکه ما درصدد ترکیب عناصر برآیم، چنین ترکیبی وجود داشته است و اگر مقصود چگونگی ایجاد ترکیب عینی باشد - ایراد "شالوده سازی" وارد خواهد بود - زیرا در مقام ساخت شالوده جدیدی از ایرانیان هستیم که ترکیبی از این چهار عنصر است - البته شاید چنین کاری درست و ضروری باشد ولی نویسنده صرفاً به بیان چند قاعده بسنده کرده است -

۹- تجدد گرایی دینی و اسلام خواهی ایرانیان نویسنده کناکش ایرانیان با اسلام را از آغاز تا به امروز، در سه مرحله تحلیل کرده است - مرحله سوم مربوط به واکنش ایرانیان به روند تجدد است - او در این مرحله دو جریان فکری - سیاسی را می بیند که از آنها با عنوان "اسلامیان ایرانی" یاد می کند - نویسنده با این عنوان سعی در یکی بودن این دو جریان دارد - به عبارت دیگر فعالیت این دو جریان در طول هم و سبب از کنش اسلامیان ایرانی است - آنان از دهه ۱۳۴۰ به بعد برای مقابله با قدرت حکومت وقت (پهلوی) کوشیدند اسلام را به ابزار قدرت تبدیل نمایند - اسلام نه برای احیای تعالیم رهایی بخش و سعادت آورش که برای ایدئولوژی اعتراض و رقابت برای کسب قدرت و استراتژی انقلابی گری تعبیر کردید - کتاب شهید جاوید تالیف نعمت الله صالحی نجف آبادی و سخنرانی های علی شریعتی نمونه ای از این کنش قدرت طلبی و استفاده ابزاری از اسلام است (ص ۱۳۲) - از سوی دیگر اسلامیان ایرانی "کوشیدند طرح های بدیلی برای جایگزینی "نظام آریامهری" غالب در ایران ارائه دهند و از میان این طرح نظریه "ولایت فقیه" موفق تر بوده و نظر بسیاری را به خود جلب کرد -



با بروز انقلاب ۱۳۵۷ نظامی که حاکم شد همان حکومت اسلامی براساس اندیشه و ولایت فقیه بود (ص ۱۳۳).

نویسنده در همان پیشگفتار کتاب روش شناسی مختار خود "واقع گرایانه نقادانه" نامیده است. "یعنی تا به آنجا واقع گراست که هیچ عاملی و متغیری را نادیده نمی گذارد و آنقدر نقادی می کند که اجازه ندهد واقعیات خود را تحمیل کرده به غلط از هر آنچه هست نتیجه گیری جزئی شود" (ص ۳۹). اما ظاهراً نویسنده در این بخش از بحث خود اکتفاش ایرانیان یا تجدد در مرحله سوم (حاصله چندانی برای نقادی عمیق از خود نشان نداده است و در یک گفتار دو صفحه ای بحث را جمع کرده است. حال آنکه در این مقطع تاریخی نیاز به نقادی عمیق جدی تر است. زیرا در این مرحله متغیرهای دیگری وارد حوزه های فکری - سیاسی ایرانیان شده که تا پیش از آن وجود نداشت. مهم ترین متغیر مقوله تجدد و فرآورده های جانبی آن: یعنی تجدد گرایی و تجدد زدگی است. چنانکه نویسنده معتقد است وقایع مهمی چون انقلاب مشروطیت، نهضت ملی، انقلاب ۱۳۵۷ و جریان اصلاح طلبی امروز نتیجه واکنش به همین متغیر است (ص ۱۶۲). بنابراین - اگر به راستی نخواهیم واقعیتی به نام "اسلامیان ایرانی" خود را بر ما تحمیل کند تا دچار نتیجه گیری غلط نشویم، باید با ملاحظه تمام این متغیرها همچنان این واقعیت (اسلامیان ایرانی) را نقادی کرد که گمراه کننده نباشد. ما در تحلیل "اسلامیان ایرانی" چاره ای از ملاحظه دو متغیر اسلام و تجدد نداریم. مگر اینکه از پی گیری "واقع گرایی نقادانه" خود خسته شده باشیم. البته ممکن است این عدم پیگیری از نگاه ایدئولوژیک (تجددگرایی به روایت نویسنده) به روش شناسی مختار ناشی شده باشد. در این صورت، دامنه واقع گرایی نقادانه تا جایی است که ایدئولوژی اجازه داده است.

با ملاحظه دو متغیر اسلام و تجدد واقعیت "اسلامیان ایرانی" از دهه چهل به بعد، به دو جریان فکری - سیاسی عمده تحلیل می رود: یک جریان عبارت از تجددگرایان مسلمان است و جریان دیگر اسلام گرایان ناب. همانطور که نویسنده اشاره داشته است جریان اول اسلام را از جهت ابزاری برای مقابله با قدرت حکومت وقت و دست یا بی به قدرت انتخاب کردند؛ اما جریان دوم، اسلام را نه برای مقابله با حکومت پهلوی یا کسب قدرت که از جهت احیای تعالیم سعادت بخش و معنوی آن برگزیده بودند. طرح نظریه سیاسی ولایت فقیه از سوی این جریان نه برای کسب قدرت که از روی ضرورت های سیاسی و اجتماعی بوده است.



هرگز نمی توان بدون آرایه نظریه سیاسی، تعالیم سعادت بخش دینی را در عرصه جامعه و سیاست عملی ساخت. پیامبر اسلام (ص) نیز به محض ورود به شهر مدینه و مساعد دیدن شرایط عملی ساختن تعالیم اسلامی اقدام به تأسیس حکومت اسلامی کرد. به هر حال، برای بازخوانی و تکنیک این دو جریان اسلامی فرصت دیگری لازم است و در اینجا تنها به یکی از شاخص های تکنیک این دو جریان اشاره می کنیم:

یکی از بارزترین شاخص ها عبارت از جاذبه و دافعه میان نیروها و کرایش های سیاسی و فکری است، اگر فرضاً دو کرایش عمده فکری - سیاسی رقیب در حوزه جامعه و سیاست باشد؛ علاقمندی یا بی التفاتی آن دو کرایش به افراد نیروهای فعال تا حدودی ماهیت آنها را توضیح می دهد. وقتی نویسنده از ضرورت تعادل میان عناصر هویت ایرانی سخن می گوید از طرفی برای آرایه الگوی حرکت های آزادیخواهی و \*پسا استعمار\* از افرادی چون فرانکس فانون، امدهسه زر و البرممی که برای بسیاری از ایرانیان ناشناخته است، نام می برد (ص ۲۳۶)؛ برای خواننده مسلمان ایرانی سوال برانگیز است که چرا نویسنده نه در اینجا و نه در هیچ جای دیگر از کتابش حاضر نشده از بزرگ بردی بنام امام خمینی یاد کند و یا چرا نویسنده حاضر نیست از پسوند "اسلامی" برای انقلاب سال ۱۳۵۷ استفاده کند در حالیکه این رویداد مهم در سراسر جهان با عنوان "انقلاب اسلامی" شناخته شده است. مطالعه این گونه جاذبه و دافعه ها در تکنیک جریانات فکری و سیاسی که به ظاهر با هم شباهت دارند، بسیار کمک می کند. بنابراین ممکن است جریانات سیاسی خاصی را ذیل عنوان "اسلامیان ایرانی" نام ببریم و در عین حال میان این جریانات فاصله فکری و سیاسی زیادی برقرار است. علاقمندی سکولارهای ایرانی به برخی از اسلامیان ایرانی و بی التفاتی به برخی دیگر، حکایت از آن دارد که اسلامیان ایرانی جریان فکری - سیاسی یک دست و واحد نمی تواند باشند - برای نمونه به مشاهده خود در نمایشگاه بین المللی کتاب سال ۱۳۸۳ اشاره می کنم - نگارنده در این نمایشگاه با غرفه ای برخوردیم که فضای حاکم بر آن به نظر سکولار و غیر دینی می آمد. چیزی که در این غرفه نظر مرا به خود جلب کرده بود مشاهده عکس یکی از افرادی که نویسنده از آنان؛ عنوان "اسلامیان ایرانی" یاد کرده است، (انعمت الله صالحی نجف آبادی) در کنار پوستر عکس افراد لائیک و سکولارهای چون صادق هدایت و فروغ فرخزاد بود. این مشاهده برای من از جهت صورت تحلیل و تکنیک "اسلامیان ایرانی" بسیار معنادار بود.

۱۰- تقدیس تجدید: پیش تر اشاره شد که یکی از رفتارهای تامل برانگیز تجدید خواهان ایرانی عبارت از دوگانگی تحلیل کناکتش ایرانیان با اسلام و تجدید است - آنان در تحلیل کناکتش ایرانیان با اسلام به نقد عامل بیرونی چون حمله اعراب به ایران توجه می کنند - اما در تحلیل کناکتش ایرانیان با تجدید به نقد عامل درونی ؛ یعنی ناتوانی ساختار درونی سیاسی و اجتماعی ایرانیان می پردازند - در یک جا عامل درونی (هویت ایرانی) را تقدیس نموده بر عوامل بیرونی خرده و ایراد می گیرند و در جای دیگر برعکس آن رفتار می کنند - چنانکه امروزه شاهد تقدیس تجدید از سوی بسیاری از تجدید خواهان ایرانی هستیم تا آنجا که تاریخ معاصر را نیز تعریف کرده اند ؛ نمونه این رفتار را در تحلیل نویسنده از چگونگی روی کار آمدن دولت رضاخان و روابطش با نیروها و گروه های سیاسی ایران است - نویسنده به منظور تطهیر و مجرا نمودن تجدید از دیکتاتوری رضاخان ، تأسیس حکومت استبدادی پهلوی را به «اتحادی نامسون از همه نیروهای ضد تجدید و غیر مشروطه خواه» نسبت داده است (ص ۲۲۲) حال آنکه این مطلب تقابل جدی با گفته های نویسنده در قبل و بعد آن دارد - به زعم وی در میان روشنفکران جدید «بودند کسانی که طرفدار قدرت بودند و مشت آهنین رضا شاه را نجات مملکت تلقی کردند» (ص ۲۲۰) حکومت رضاخان به «دولت مقتدر و تجدیدگرا» توصیف شده است و از تقی زاده جمله معروفی در دفاع از این دولت نقل می شود که به صراحت گفته است\* «پروردگار ایران را یاری کرد»<sup>۱۱</sup> رهبر بزرگی ظهور نمود و سرنوشت ملت را در کف خویش گرفت» (ص ۲۲۱) اگر تقی زاده ضد تجدید و غیر مشروطه خواه است ؛ لابد مرحوم شیخ فضل الله نوری متجدد و مشروطه خواه است ؛ نویسنده برای تأیید گفته خود به سخن پرواند ابراهامیان استناد کرده است - حال آنکه گفته ابراهامیان اشاره به نقش گروههای متجدد در به تاج و تخت رسیدن رضاخان دارد ؛ او (ابراهامیان) از گروههایی چون «حزب اصلاح طلب» ، «حزب تجدید» ، «حزب سوسیالیست» و حتی انقلابیون کمونیست یاد می کند (ص ۲۲۲) نویسنده در ادامه اشاره به این نکته کرده است که در دوره حکومت رضاخان ؛ نسل تجدید خواهی یا نسل مشروطیت فرصت ساختن همه جانبه ایران را به دست آورده بود<sup>۱۲</sup>

از حق نباید گذشت که در این دوره به دلیل نظمی که این دولت ارتشی برقرار کرد نسل تجدیدخواهی که با تحولات عصر مشروطه بزرگ شده بود، جنگ جهانی اول را تجربه کرده بود، شکست روسیه را از زاین دیده بود و بالاخره انقلاب اکتبر روسیه را چشیده بود و من

در اینجا از آنها به نسل مشروطیت یاد می‌کنم؛ به ساختن همه جانبه ایران دست زد ... در این دوره آنچه مملکت را ساخت بازماندگان تجدیدخواهی بود که فرصت یافتند و دست به سازندگی زدند (۱۳۳۳).

خلاصه هر چه خوبی و سازندگی است از آن نسل تجدیدخواهی و نسل مشروطیت است و هر آنچه بدی و دیکتاتوری، حفظ و قدرت و جمع آوری ثروت توسط رضاخان است، از آن تیروهای ضد تجدید و غیر مشروطه خواه است. اگر معنای این دوگانگی و تناقض، تقدیس و تظہیر تجدید نیست، چه می‌تواند باشد، حتماً نویسنده بهتر می‌داند والله اعلم.

۱۱- مصادیق ناروا: گاه در تحلیل‌های محتوایی از مقوله‌ای فرهنگی و اجتماعی درست پیش می‌رویم ولی وقتی در صدد تعیین مصداق برمی‌آییم دچار خبط‌های بزرگی می‌شویم که حتی گاهی دامنه آن به خود مقوله فرهنگی کشیده می‌شود و چهره آن را تحریف و تحریف می‌کند. چنانکه نویسنده در شرح سنت ایرانی مرتکب آن شده است؛ به زعم نویسنده یکی از جنبه‌های بارز سنت ایرانی عبارت از روحیه قنوت و جوانمردی است. وی بعد از شرح مفصلی از این خصیلت ایرانی برای تعیین مصداق به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که برخی از آنها بسیار تعجب برانگیز است. نویسنده برای نمونه تاریخی اسوه جوانمردی از «پوریای ولی» در قرن هشتم یاد کرده است. اما از قهرمانهای معاصر ایرانی غیر از مرحوم غلامرضا تختی که شایستگی اسوه جوانمردی بودن را دارد، نام دو تن دیگر برده شده که هرگز در نزد ایرانیان یا عنوان جوانمردی شناخته نشده و نخواهند شد. متأسفانه نویسنده نام دو تن از هنرپیشگان و آوازده‌خوایان دوره طاغوت را به نام اسوه جوانمردی معاصر آورده است؛ یعنی محمد علی فردین هنر پیشه سینما و مهوش خواننده که «نمونه جوانمردی، سعادت ایرانی، مردم‌داری و تواضع و اهل راستی و درستی» یونند (ص ۱۵۶). چگونه می‌توان دو هنر پیشه و آوازده‌خوان را به عنوان اسوه‌های جوانمردی به مردم قالب کرد و تأسف نخورد؟! این گونه افراد حتی در زمان حیاتشان نیز به چنین اوصاف بزرگی که فقط شایسته نوابز ایرانی است، موصوف نشده‌اند. این گونه تعیین مصداق‌های وارونه حتی مسکن است چهره جوانمردان حقیقی ایران را مخدوش کند. آیا از ما نخواهند پرسید که جوانمردان برجسته‌ای در ایران نبوده است که به این دو تن مثال می‌زنید. آیا نویسنده محترم جوانمردی و رشادت مردان و زنان ایرانی را در جنگ تحمیلی عراق علیه ایران (۱۳۶۷-۱۳۵۹) درک نکرده بود که به اینگونه موارد تمسک کرده است؟ آیا خبر از ایثار و

جوانمردی آن جوان ۱۶ ساله شهید حسین فهمیده، به گوش نویسنده نرسیده بود که اینگونه مثال می زند: آن هنرپیشه مورد نظر نویسنده در زمان جنگ تحمیلی کدام رشادت و جوانمردی ستودنی را از خود نشان داده بود که آن پیرمرد و پیرزن ایرانی ساکن در ده کوره های دوز افتاده انجام نداده باشند.

از خبط های دیگر نویسنده آن است که کتاب شفا اثر بزرگ ابوعلی سینا را به عنوان «منبع اصلی علم پزشکی جدید» معرفی می کند؛ حال آنکه کتاب شفا در علم حکمت و فلسفه است و کتاب قانون ابوعلی سینا در علم طب است.<sup>۱</sup>

منابع و مآخذ:

- ۱- فرهنگ رجایی، مشکله هویت ایرانیان امروز، ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲
- ۲- فرهنگ رجایی، معرکه جهان بینی ها، انتشارات امیاه کتاب، تهران، ۱۳۷۶، چاپ دوم
- ۳- فرهنگ رجایی، پدیده جهانی شدن، ج اول، ترجمه عبدالعزیز آذربک، نشر آگاه، تهران.