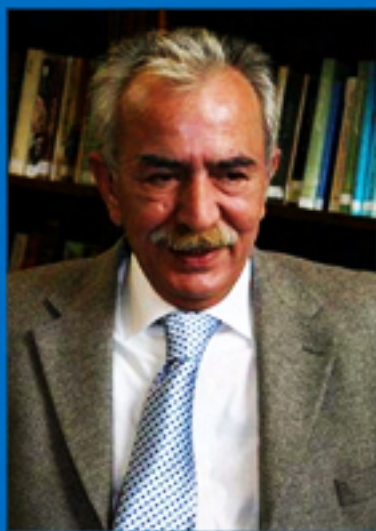


زبان فارسی و هویت ایرانی

گفتگو با دکتر ماشالله آجودانی



مسعود لقمان

روزنامه نگار و دانشجوی کارشناسی ارشد ارتباطات علامه طباطبائی

زبان فارسی و هویت ایرانی

گفتگو با دکتر ماشا الله آجودانی

مسعود لقمان

روزنامه نگار و دانشجوی کارشناسی ارشد ارتباطات علامه طباطبائی



ماشالله آجودانی

<http://rouznamak.blogfa.com>

"گذشته، چراغ راه آینده است." به ویژه گذشته ای که از آن بازخوانی انتقادی شده باشد.

"ماشالله آجودانی" از آن دست مورخانی است که همه ی کوشش خود را صرف نقد نقش روشنفکران در تاریخ تجدد ایران کرده است تا از این بن بست، دریچه ای بگشاید.

آجودانی در سال ۱۳۲۹ در آمل متولد شد. تحصیلات دانشگاهی خود را در دانشگاه تهران در رشته ی زبان و ادبیات فارسی به پایان رساند و دکترای خود را نیز از همین دانشگاه دریافت کرد. وی نزدیک به هفت سال عضو هیات علمی دانشگاه اصفهان و مربی گروه زبان و ادبیات فارسی بوده است. آجودانی در بهمن ۱۳۶۵ (ژانویه ۱۹۸۷) به لندن رفته و در این شهر با زنده یاد منوچهر محجوبی مدیر مسئول و ناشر مجله ی فصل کتاب در انتشار آن مجله همکاری کرد و از همان آغاز سردبیری آن نشریه را به عهده گرفت. وی هم اکنون سرپرست "کتابخانه ی مطالعات ایرانی" در لندن است.

انتشار کتاب های آجودانی در فضای روشنفکری ایران، اتفاق محسوب می شود. هر چند که خود، تنها خاصیت چاپ این کتاب ها را ایجاد مشکلات فراوان جسمی و روحی برای خویش می داند.

از او تاکنون سه کتاب به نام های "مشروطه ی ایرانی"، "یا مرگ یا تجدد"، دفتری در شعر و ادب مشروطه" و "هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم" منتشر شده و آنچنان کتاب های او مورد استقبال جامعه ی ایرانی قرار گرفته که در عرض دو سال، "مشروطه ی ایرانی" وی به چاپ هفتم رسید و این باور را در من تقویت کرد که جامعه ی ایران، جامعه ی کتابخوانی است، اگر کتاب خوبی منتشر شود!



در این مدت صاحب نظرانی به نقد و بررسی کتاب های آجودانی پرداخته اند و دیدگاه های خود را بیان داشته اند. مثلاً "دکتر جلال متینی" در باره ی کتاب "یا مرگ یا تجدّد" در فصل نامه ی ایرانشناسی می نویسد: «خواننده ی کتاب، نه فقط در مقدمه مفصل ...، بلکه در بخش های مختلف کتاب نیز با آراء جدید درباره شاعران و نویسندگان دوره مشروطه آشنا می شود که با بسیاری از مطالبی که تا به حال دیگران گفته اند و تکرار مکررات ... است کاملاً متفاوت است. کتاب را باید با دقت و از سر فرصت خواند.»



"پروفسور احسان یارشاطر" نیز در ایرانشناسی درباره ی "مشروطه ی ایرانی" چنین نوشته است: «من هیچ کتابی را نمی شناسم که مانند این کتاب مشکل عمیق و اساسی ایران را در دوران معاصر برای پیشرفت علمی و صنعتی و اقتصادی به درستی آشکار کرده باشد و تباین اصول تمدن غربی را با عادات ذهنی و آیین های سنتی ما به دست داده باشد. اگر امروز بخواهم یک کتاب فارسی را درباره تاریخ مشروطیت مقدم بر سایر کتب توصیه کنم همین کتاب مشروطه ایرانی دکتر آجودانی است که آن را بیش از هر کتاب دیگری روشنگر کیفیت شکل گرفتن این مشروطه و آب و هوای خاص آن و شامل سیری در آثار اصیل دوران جنبش مشروطه و پیشینه آن می دانم.»



"دکتر صدرالدین الهی" نیز درباره ی کتاب دیگر آجودانی به نام "هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم" چنین نوشته: «کتاب دکتر آجودانی را باید خواند نه از آن باب که به بوف کور و هدایت پرداخته است بلکه از این باب که این جزیره تک افتاده وظیفه ای درخور تحسین را انجام داده است، آینه ای پیش روی ما گرفته که نقش ما را راست به خود ما می نمایاند و شاید که این نقش راست نمودن به جای آن که مثل همیشه به آینه شکستن منجر شود به خود شکستن ما بینجامد.»

این گفت و گو به صورت تلفنی در یک نیمه شب سرد پائیزی انجام شد و گرمی و استواری سخن دکتر آجودانی آنچنان بود که ضعف های یک گفت و گوی تلفنی را از میان برد.

بخش هائی از این گفت و گو در شماره ی ۵۸ هفته نامه شهروند امروز (یکشنبه ۲۰ مرداد ۱۳۸۷)

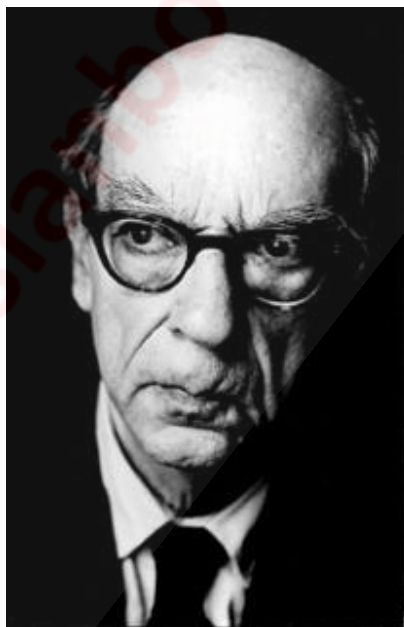
منتشر شده است. در زیر متن کامل گفت و گوی ما را با دکتر آجودانی "درباره ی تاریخ نگاری،

مشروطه، نقد روشنفکری معاصر و تجدّد" می خوانید.

مسعود لقمان - در آغاز گفت و گو، مایلم مفاهیم کلیدی کتاب هایتان را برای خوانندگان ما روشن کنید، تا با یک پیش زمینه ی روشن ذهنی و به دور از بدفهمی ها، گفت و گویمان ادامه یابد.

دکتر آجودانی! به نظر شما روشنفکر کیست؟ و مفاهیمی چون مدرنیته و تجدّد در تاریخ ایران معاصر، چه بار معنایی ای دارند؟

ماشالله آجودانی - مفهوم روشنفکر در ایران یک پدیده ی تاریخی و جدید است که قدمتی بیش از ۱۷۰ سال ندارد. این مفهوم با نهضت قانون خواهی در ایران پا می گیرد و با نسلی سروکار دارد که وظایفی برای ایجاد تحولاتی در جامعه برای خود قائل است و مایه ها و اندیشه های جدیدی دارد و در حقیقت به دنبال درک تازه ای از تاریخ و فضای سیاسی موجود جامعه اش است تا راه برون رفت از وضعیتی که گرفتار آنست، ارائه دهد. بدین معنا روشنفکری که ما در ایران از آن سخن می گوئیم، روشنفکری است در قالب مصلح اجتماعی. فیلسوف برجسته ی انگلیسی "آیزایا برلین" (Isaiah Berlin: 1909-1997) روشنفکران را به دو دسته ی "انتلیجنسیا" (Intelligentsia) و "انتلکتوئل" تقسیم می کند و تفاوت و ریشه های تاریخی این دو مفهوم را بیان می کند. آیزایا برلین این مفهوم را در مورد جریان های فکری روسیه به کار می گیرد ولی این مفاهیمی که او مطرح می کند، درباره ی تاریخ ما نیز قابل تامل است.



Sir Isaiah Berlin, London, 1990 © Steve Pyke

این‌تلیجنسیا یک واژه و مفهوم روسی است. این واژه در فرهنگ روسی به کسی گفته می‌شد که تحصیل کرده است و در عین حال از خودش، اندیشه و تفکر مستقلی بر سر مسائل ندارد و بیشتر سعی می‌کند از تفکر دیگران استفاده کند و از اندیشه‌های دیگران برای ایجاد تحول اساسی و بنیادی در جامعه‌ی خویش بهره‌گیرد. ولی این‌تلیجنسیا کسی است که از پیش‌خودش اندیشه‌ی مستقلی دارد و بر سر مسائل تفکر می‌کند، در حالی که این‌تلیجنسیا برای دگرگونی جامعه‌اش به جذب و مصرف اندیشه‌های دیگران می‌پردازد. به همین دلیل برلین به همه‌ی افرادی که در روسیه کار سیاسی می‌کردند، لقب این‌تلیجنسیا می‌دهد. من به این موضوع در مقدمه‌ی کتاب "یا مرگ یا تجدّد" اشاره کرده‌ام.

این‌تلیجنسیا از ادبیات استفاده‌ی ابزاری می‌کند. او به ادبیات هدفمند سیاسی نیاز دارد تا از طریق آن یک تحول سیاسی ایجاد کند. و به همین جهت اعضای واقعی و شاخص این گروه یعنی گروه کوشندگان، نویسندگان جزوه‌های سیاسی، شاعران اجتماع‌گرا و پیشتازان انقلاب روسیه، متفکران سیاسی‌ای بودند که کاملاً آگاهانه از ادبیات به عنوان وسیله‌ای برای اعتراض‌های اجتماعی - سیاسی استفاده می‌کردند. ما همین وضعیت را عیناً در دوره‌ی انقلاب مشروطه داریم. ما با کسانی برخورد می‌کنیم که آنها اندیشه‌هایی را از غرب می‌گیرند و می‌خواهند آن اندیشه‌ها را در جامعه‌ی ایران بازتولید کنند و گسترش و اشاعه دهند و برخوردشان با ادبیات هم بیشتر برخوردی است ابزاری، یعنی از ادبیات استفاده می‌کنند تا این نوع اندیشه‌ها را در جامعه منعکس کنند. بنابراین حتی اگر از این زاویه نگاه کنیم، به اعتقاد من تعریف روشنفکر دیگر یک تعریف ذاتی نیست، بلکه یک تعریف تاریخی است.

تاریخ روشنفکری ایران با جریان‌هایی از روشنفکری آغاز می‌شود که اینها با اندیشه‌های غربی آشنا می‌شوند، این اندیشه‌ها را جذب و سعی می‌کنند براساس آن نسبت به جامعه‌ی خودشان اظهارنظر کنند و اهداف خود را در جامعه پیش ببرند. بنابراین الزاماً این روشنفکر، متفکر به معنای اینکه از پیش خودش صاحب نظریه باشد، نیست.



میرزا فتحعلی آخوندزاده

اگر در معنای انتلکتوئل بخواهیم نگاه کنیم، میرزا فتحعلی آخوندزاده را می توان روشنفکر نامید، چرا که او دارای نظریاتی درباره ی تاریخ و فرهنگ ایران است، یعنی در پیش خودش به عنوان یک متفکر بر سر مسائل اندیشیده است. درست است که او از اندیشه های غربی بهره گرفت و این اندیشه ها را به مانند یک اینتلیجنسیا در خدمت تحولات اجتماعی هم به کار برد و برای دگرگونی نهضت قانون خواهی و تجدّد ایران فعالیت های سیاسی کرد، اما از آنجایی که او از پیش خودش، اندیشه های مستقلی داشت و امروزه این اندیشه ها برای ما مدون است و به دست ما رسیده، می توان از او به عنوان یک انتلکتوئل یاد کرد. با کمی اغماض هم می توان میرزا آقاخان کرمانی و سیدجمال الدین اسدآبادی را هم در این ردیف گذاشت. ولی دیگران را بیشتر می توان اینتلیجنسیا خطاب کرد، یعنی کسانی که تفکر را می گیرند و به جامعه تزریق می کنند، بمانند همه ی مارکسیست هایی که در ایران داشتیم. ما بین روشنفکران مارکسیست ایرانی، متفکر نداریم، یعنی متفکری که خودش براساس دیدگاه هایش تحلیلی از تاریخ ایران، مسائل ایران، تحولات فرهنگی ما و سرنوشت انسان ایرانی داشته باشد. راست هم که وضعیتش مشخص است.



میرزا آقاخان کرمانی

بنابراین اگر با دیدگاه آیزایا برلینی نگاه کنیم، آنچه که در ایران اتفاق می افتد بیشتر پدیده ی اینتلیجنسیاست تا انلکتوئل. ولی باور کنید این اینتلیجنسیای ما به خاطر اینکه ما یک جامعه ی عقب مانده بودیم، اصلاً قابل قیاس با اینتلیجنسیای روسیه نیست. اینتلیجنسیای روسیه دستاوردها و فعالیت های گسترده تری داشت.

لقمان - به عنوان نمونه، آیا احسان طبری به عنوان سرجنبان جریان مارکسیستی در ایران، یک اینتلیجنسیاست؟

آجودانی - چه بخواهیم تاریخی نگاه کنیم و چه بخواهیم نظری، مثلاً از دید برلین بنگریم، نوشته های احسان طبری از درون یک ایدئولوژی می آید و بر آنست که آن چارچوب ایدئولوژیک را با تاریخ و فرهنگ ما تطبیق دهد، خود متفکر و اندیشمند نیست چراکه یک اندیشه یا نظریه ی سیاسی را از جایی دیگر غرض می گیرد و در پی تطبیق آنها با تاریخ و فرهنگ ایران بر می آید و این فقط یک نظر نیست، تاریخ هم آن را تأیید می کند.



اصحان طبری (۱۳۹۵ - ۱۳۶۸)

بنابراین در یک جمع بندی در پاسخ به پرسش پیشین شما باید بگوییم که روشنفکری یک پدیده ی جدید است و این پدیده تحولاتی پیدا کرده و این تحولات همچنان ادامه دارد تا به امروز که ما شاهد آنیم. نطفه ی روشنفکری در ایران با سیاست بسته شده، بیشتر روشنفکران ایرانی، اندیشه های غربی را برای رهایی و متحول کردن جامعه وام گرفته اند. پس طبری یک استثنا نیست. روشنفکران ما از چپ گرفته تا راست بیشتر این چنین بودند. آنها این اندیشه ها را در اختیار مقاصد سیاسی روز قرار داده و بیشتر نقش یک مصلح اجتماعی را بازی کرده اند. در کار آنان سیاست زدگی بار بیشتری دارد تا اندیشیدن و از تفکر مستقل به عنوان انسانی که بر سر مسائل می اندیشد و از حب و بغض های مسائل روزمره به دور است، خبری نیست. بخش مهم شاخصه ی روشنفکر ایرانی هنوز که هنوز است با سیاست و مسائل روز نزدیکی خیلی گسترده ای دارد.

ما هنوز نتوانسته ایم خودمان به عنوان ایرانیان، متفکر، از پیش خود و به طور مستقل بر سر تاریخ و فرهنگمان بیاندیشیم. برای نمونه یکی از بزرگترین میراث فرهنگ بشری یعنی شعر، مشخصه ی بارز فرهنگ ایرانی است و اگر یک ملتی بخواهد که بگوید مهم ترین جلوه ی فرهنگ من، شعر من است، ما ایرانیان هستیم. ولی شما نگاه کنید که ما نتوانسته ایم، بنیادهای نقد شعر را در ایران پی ریزی کنیم و حتی نتوانسته ایم برای درک تحولات ادبی خودمان، بنیاد تازه ای در نقد ادبی و شعر خلق کنیم. همه ی اینها مشکلات این جامعه است و خلاصه این که روشنفکر، تعریف ذاتی که این کار را باید بکند و آن کار را نباید بکند، ندارد و حتی من تقسیم بندی آیزایا برلین را که نگاهش به قضایا بنیاد فلسفی دارد، از لحاظ تاریخی خیلی رسا نمی بینم، اگرچه تا اندازه ای از لحاظ تاریخی می تواند مفاهیم را مشخص کند و به ما نکاتی را نسبت به جامعه ی خودمان نشان دهد.

لقمان - مرز میان روشنفکری و قدرت کجاست؟ آیا روشنفکری، با امتناع در برابر قدرت است که معنا می یابد؟ مثلاً آیا دکتر پرویز ناتل خانلری به سبب نپیوستن به جبهه ی امتناع از قدرت، باز روشنفکر محسوب می شود؟

آجودانی - ما اگر پرسشگری و نقادی را شاخصه ی اصلی و تاریخی روشنفکری بدانیم، روشنفکر می تواند در هر جایی که ایستاده باشد، وظیفه اش را انجام دهد. تعریف روشنفکر این نیست که حتماً باید در برابر قدرت موضع گیری کند تا روشنفکر محسوب شود. روشنفکر کسی است که با پرسشگری، جامعه ی خود را با مسائل تازه آشنا می سازد و سعی می کند، با نقادی های خود تفکر انتقادی را در جامعه به وجود آورد.



پرویز ناتل خانلری

واقعیت این است که من پژوهشگر نوآوری به مانند خانلری را به صدها به اصطلاح روشنفکر که در خدمت حکومت نبودند و هیچ کار اساسی فرهنگی و فکری هم نکردند، ترجیح می دهم. خدمتی که خانلری به فرهنگ، زبان فارسی و رشد تفکر ادبی در جامعه ی ما کرد، اصلاً قابل قیاس با کارهای پاره ای از روشنفکران خود روشنفکر خوانده ی جامعه ی ما نیست.

لقمان - اگر بخواهید به بحثی که درباب روشنفکری مطرح کردیم، عینیت بیشتری دهید، شما از چه کسانی در تاریخ روشنفکری ایران به عنوان یک انتلکتوئل راستین نام می برید؟

آجودانی - خوشبختانه امروزه شاهد این هستیم که تحول تازه ای در اندیشیدن در جامعه ی ایرانی آغاز شده، کسانی که رها از چارچوب های ایدئولوژیک و مفروضات مسلمی که بر فضای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جهان غالب است، دارند به مسائل ایران فکر می کنند و می اندیشند.



آرامش دوستدار

یک نمونه بارز که چنین تلاشی را آغاز کرده "آرامش دوستدار" است. او یک ایرانی است که نسبت به تاریخ و فرهنگ خودش می اندیشد و تفکر می کند و مهم تر، پرسش های اساسی مطرح می کند. ممکن است من و شما با پاره ای از دیدگاه های او مخالف باشیم و برخی نظریاتش را نپسندیم، اما ایرانی ای است که خودش بر سر مسائل ایران می اندیشد و نوشته هایش تکه پاره، بدین معنا که یک چیزی از اینجا و چیز دیگری از آنجا بگیرد و آنها را به هم وصله کند، نیست. از روشنفکران سرآغاز تجددمان هم باید از میرزا فتحعلی آخوندزاده نام ببرم.

لقمان - اما مدرنیته، مدرنیاسیون و تجدّد. این مفاهیم را شما در تاریخ ایران چگونه معنا می کنید؟

آجودانی - ببینید، ما بخشی از تجربه ی جهانی مدرنیته هستیم و چه بخواهیم و چه نخواهیم مدرنیته ی جهانی بر ما وارد می شود و ما هم با این پروسه ارتباط برقرار می کنیم. من گمان می کنم که مدرنیته تاثیر خود را به شیوه هایی در جامعه ی ایران گذاشته است و ما تجربه ی بخش هایی از مدرنیته را در ایران می بینیم. ما از این طریق با ساختارهای جدید داستان نویسی، نمایشنامه نویسی، نقد و شیوه ی نگاه متفاوت به هستی، زبان، ادبیات و ... آشنا شدیم و از همین دیدگاه هم که بنگریم مفهوم جدیدی از شعر وارد ایران شد. به عنوان مثال، اگر نیما را در نظر

بگیریم، او حاصل نگاه مدرنیته است. نگاهی که می خواهد مستقیماً تجربه های جدید انسانی را نسبت به طبیعت، انسان و جهان در شعر بیان کند.



نیما

بنابراین به اعتقاد من مدرنیته تاثیر خاصی در ایران در ایجاد نحوه ی نگاه به ادبیات، فرهنگ، تاریخ، شعر و نقد گذاشته است. همچنین طبیعی است که این تجربه عیناً آن چیزی نیست که در غرب انجام گرفت. ما افت و خیزها و مشکلات خاص خودمان را داشته و داریم.

بنیاد مدرنیته با تفکر و اندیشه ی عقلانی سروکار دارد. درست است که ما با مفاهیم جدید آشنا می شویم و این مفاهیم را وارد ایران می کنیم، اما مشکلاتی بر سر راه است. ما در درون فرهنگ غربی نزیسته ایم و از درون فرهنگ دیگری به این مفاهیم نگاه می کنیم. بنابراین خود به خود این مفاهیم در ذهن ما به مفاهیم آشناتری که می شناسیم، تقلیل پیدا می کند و از سویی دیگر هنگامی که می خواهیم این مفاهیم را در جامعه مطرح کنیم، مشکلات جامعه، ما را وادار می کند که برای سازگاری این مفاهیم با مسائل اجتماعی، آنها را تقلیل تعمدی هم بدهیم. با همه ی اینها، باز تکرار می کنم که تاثیر مدرنیته را در ایران می توان دید. همین تفکر انتقادی جدید، تاریخ نگاری جدید، داستان نویسی جدید، شعر جدید، سینما و تئاتر، اینها همه تاثیر تکان های مدرنیته در جامعه ی ماست. اما باید دقت کنیم که آن چیزی که در ایران به طور بنیادی اهمیت پیدا کرد، مدرنیزاسیون است. هنگامی که به تحولات واقعی در غرب نگاه می کنیم، می بینیم که مدرنیته و مدرنیزاسیون دو روی یک سکه اند. ایندو به موازات هم پیش می روند و تحول می یابند و اندیشه که محور مدرنیته است و بر آن است تا جهان را عقلانی نگاه کند و بر مبنای خرد نسبت به جهان بیاندیشد و دستاوردهای خود را در زیر سیطره ی عقل، معنا و مفهوم دهد، کمابیش در ایران پدیدار می شود. اما توانایی این را ندارد که بنیادهای اساسی فکر ما را

دگرگون کند. بنابراین سهمش به اندازه ای نیست که جامعه ی ما را از فضای تاریخی سنتی خودش کاملاً دور کند و به همین دلیل هم به نظر من، همواره درگیر سنت و مدرنیته هستیم.

حال اگر از این زاویه به دوره ی مشروطه نگاه کنیم، می بینیم که تحول مهمی صورت گرفت. ما با مفاهیم جدید آشنا شدیم. ولی آنچه که به طور اساسی توسط روشنفکران ایرانی در فضای سیاسی آن روز ایران جلب شد، بیشتر بهره هایی بود که ما تحت عنوان مدرنیزاسیون از آنها یاد می کنیم. مانند: ایجاد مدارس جدید، راه آهن، دادگستری، پارلمان، نهادهای مدنی، اجتماعی، سیاسی و ... ما در انقلاب مشروطه در جست و جوی این خواست ها بودیم. شما اگر دقت کنید، می بینید که خواست ایجاد راه آهن به دوره ی ناصرالدین شاه بر می گردد. "مستشارالدوله" چندین رساله برای ایجاد راه آهن در ایران دارد. او اینچنین استدلال می کرد که اگر ما راه آهن داشته باشیم، اقتصاد جامعه متحول و فضای جامعه دگرگون می شود و حتی اینگونه چاره اندیشی هم می کرد که اگر مثلاً ما راه آهن از تهران به مشهد بکشیم و به مردم بگوئیم که این زیارت مسلمین را تسهیل می کند، حُب مورد قبول مردم و روحانیون واقع می شود. اینها بخشی از خواست های اندیشه ی تجدد در ایران است. تجدد، دستاوردی بر منبای عقلانیت، خردورزی و خرد محوری بود که می خواست عقلانیت را بر روابط سیاسی و اجتماعی مردم حاکم کند و در نتیجه، تحول شکفت انگیزی را نیز در تاریخ غرب به وجود آورد. اما من وقتی درباره ی ایران واژه ی تجدد را به کار می برم، منظور من عمدتاً مدرنیزاسیون است، ولی گوشه چشمی به مفهوم مدرنیته هم دارم. این هم از مشکلات فهم ماست که ما کلمه ی تجدد را به ناگزیر طوری به کار می بریم و برده ایم که هم معنای مدرنیته بدهد و هم معنای مدرنیزاسیون. این نوع کاربردها به لحاظ تاریخی افشاگر مشکلات ما نیز هست. پس در جمع بندی پرسش شما باید بگوئیم؛ جامعه ی مدرنی که از مشروطه به این سو در ایران شکل گرفت، تلاشش بیشتر در محور مدرنیزاسیون ایران بود و همین مدرنیزاسیونی که در ایران شکل گرفت به باور من، جامعه ی ایران را از یک مرحله تاریخی وارد یک مرحله ی تاریخی دیگر کرد که ما با نام تجدد از آن حرف می زنیم، با همه ی دستاوردهای کژدار و مریزش.

لقمان - به نظر شما ما اگر دچار بدیاری های تاریخی، مثلاً شهریور ۱۳۲۰ و اشغال ایران نمی شدیم، آیا آن تفکر مدرنیزاسیون به مدرنیته هم ختم می شد؟

آجودانی - آنچه که اتفاق افتاده تاریخ محسوب می شود. و با "اگرها" نمی توان به تحلیل تاریخ نشست. هنگامی که از تاریخ سخن می گوئیم در حقیقت از گذشته ای حرف می زنیم که

اتفاق افتاده است. به عقیده ی من مهم ترین مسئله، تحلیل این اتفاق است. ما باید بررسی کنیم که چرا این جوری شد. ما اگر این را درست بفهمیم و تحلیل کنیم و این موضوع را به آگاهی در آوریم و به وجدان جامعه منتقل کنیم، به زیربناهایی برای تحولات تازه و حرکت های درست تر، دست می یابیم.

مسعود لقمان - همانگونه که شما بارها اشاره کرده اید، بیش از ۱۵۰ سال است که روشنفکران

ایرانی در غیاب مفاهیم، از مفاهیم سخن می گویند. به نظر شما راه برون رفت روشنفکر ایرانی از

این کلاف سردرگم چیست؟ و اصلاً کار روشنفکر در فضای کنونی ایران چه باید باشد؟

ماشالله آجودانی - من واقعاً نمی دانم راه برون رفت از وضعیت موجود چیست و نسخه ای نیز برای پیچیدن ندارم. ولی به باور من اگر راهی باشد، آن را باید عقل جمعی جامعه ی ما و موتور فکری آن، با کمک یکدیگر بدست آورد. یعنی ما باید بر سر این مسائل بیاندیشیم و به طور جدی پرسش کنیم. بخشی از این اندیشیدن از همین جا آغاز می شود که مسائل را بشناسیم و بر سر مشکلاتمان فکر کنیم و همیشه هم بدنبال این نباشیم که حتماً راه حل های فوری به دست آوریم. ما باید به این باور برسیم که اگر راه حلی هایی هم باشد، باید در نتیجه ی تلاش جمعی حاصل شود.

متأسفانه واقعیت این است که ما ۱۵۰ سال است که در غیاب مفاهیم از آزادی، قانون، نقد و... حرف می زنیم. مثلاً ۱۵۰ سال پیش، آخوندزاده در کتابش از نقد سخن گفت. ولی تا به امروز اندیشه ی انتقادی و نقد در مفهوم بنیادینش در فرهنگ تاریخی ما جا نیفتاده است. ممکن است ما صدها نوشته در این زمینه داشته باشیم اما بنیاد تفکر انتقادی، حتی در نظام آموزش و پرورش و سیستم دانشگاهی ما جایی ندارد. ما از ۱۵۰ سال پیش از آزادی سخن می گوئیم ولی بنیادها و نهادهای آزادی در جامعه ی ما غایب است. شما اگر به غرب بنگرید، می بینید که اگر امروز کسی در غرب از آزادی سخن می گوید، آزادی حضور مادی دارد و بنیادهایش در جامعه ی غربی تضمین شده است. اما ما در غیبت آزادی از آن سخن می گوئیم. این مشکل تاریخی ماست. شما به جامعه ی امروز ایران و به خواست های آن نگاه کنید، بنیادی ترین خواست هایی که ما امروز در پی اش هستیم، چندان تفاوتی با خواست هایی که پدران و مادرانمان در زمان مشروطه، بدنبالش بودند، ندارد. استمرار همین خواست ها نشان دهنده ی این است که ما

نتوانسته ایم خیلی از این خواست ها را بنیادی کنیم. این طبیعی است، چراکه ما از تمدن و فرهنگ دیگری بودیم و غریبان از یک فرهنگ و تمدن دیگر. باز آوردن این مفاهیم به جامعه مان و شناختن آنها کار و زحمت می خواهد. ساخت بنیان های این مفاهیم در جامعه به تلاش های مستمر و مهم تر از آن به خواست و آگاهی ملی نیاز دارد.

اگر ما بتوانیم این مسائل را در جامعه مطرح کنیم، توانسته ایم مقدمات اندیشیدن را فراهم کنیم. چراکه تا مسئله ای مورد اندیشه و فکر قرار نگیرد، پنهان و ناشناخته می ماند. ولی وقتی که مسائل اندیشیده می شود و بر سر آنها تفکر می شود و به بحث در می آید کم کم وجدان جامعه را برانگیخته و وادار می کند که بر سر مسائلی بیندیشد و ببیند این مشکلات را چگونه باید حل کند.

لقمان - مهمترین بحثی که شما در "مشروطه ی ایرانی" مطرح کرده اید، نقش روشنفکران مشروطیت در تقلیل مفاهیم مدرن و بدفهمی تاریخی آنهاست. به نظر شما چرا روشنفکران آن دوره به تعبیر شما وارد فرایند "تقلیل گرایی" یا به گفته ی چنگیز پهلوان "پروژه گرته برداری" شدند؟

آجودانی - تقلیل گرایی با گرته برداری دو چیز متفاوت است. روشنفکران ایرانی از یک جهت چون در بستر فرهنگی دیگر بالیده بودند، نمی توانستند مفاهیم غربی را آنچنان که در تجربه ی فرهنگ غربی فهمیده می شد، درک کنند. بنابراین در ذهن آنان، خود به خود آن مفاهیم تقلیل پیدا می کرد و این مفاهیم با آنکه کجدار و مریض، مبهم یا نادرست فهمیده می شد، آن فهمی هم که با این ذهنیت حاصل می شد، هنگامی که می خواست در جامعه ی ایرانی مطرح شود، دچار مشکل بود. چراکه دو استبداد جلوی این تفکر مدرن، جان سختی می کرد: یکی استبداد سیاسی و بدتر از آن دیگری، استبداد دینی. این دو استبداد دست بدست هم، باعث می شدند که هنگامی که روشنفکر ایرانی می خواست حتی مطالبی را که تا حدی فهمیده به جامعه ی ایران منتقل کند، آگاهانه آن را به لباس دیگری درآورد و یک مرحله ی دیگر، این مفهوم را تقلیل دهد. مثلاً "میرزا ملکم خان" درباره ی آزادی بیان - مفهومی بنیادی و دارای ریشه های تاریخی ی بسیار گسترده در فرهنگ غرب - می گوید: این همان امر به معروف و نهی از منکر است.

ببینید، این موضوعات را ما باید بفهمیم که اگر تاریخ را آنچنان که اتفاق افتاد، ببینیم و آن را اخلاقی نگاه نکنیم و حرکت ما در این راستا باشد که تحلیل کنیم، مسئله ی ما چیز دیگری خواهد

شد. آنگاه پی خواهیم برد که روشنفکران ما مفاهیم را تقلیل دادند. آنی می پرسیم چرا تقلیل دادند؟ و آنوقت اساسی ترین مسائل ما چهره می نماید. تقلیل دادند، چون دو استبداد دینی و سیاسی به مانند سدّ سکندر در برابر این اندیشه ها ایستاده بودند و ما برای این ایستادگی سنت استبداد دینی و سیاسی در برابر مدرنیته و مدرنیزاسیون، صدها سند و شاهد آشکار داریم.

لقمان - اصلاً آیا گفتمانی که بر پایه ی مفاهیم دوره ی روشنگری اروپا بی هیچ دخل و تصرفی شکل می گرفت، می توانست جایگاهی در جامعه ی ایران (با آن محدودیت های تاریخی و اجتماعی) داشته باشد؟

آجودانی - اصلاً بحث من بر سر همین است. هنگامی که نمی توانست جایگاهی در جامعه ی ایران داشته باشد، باید به دنبال دلایل آن بگردیم.

لقمان - پس شما بر این نکته تاکید می کنید که آنان ناچار بودند و راه دیگری نداشتند؟

آجودانی - ناچار بودن دو مرحله است. یک ناچاری، ناچاری فرهنگیست. چراکه آنان در بستر فرهنگ دیگری بالیده بودند و اصلاً نمی توانستند آن مفاهیم را آنچنان که در بستر فرهنگ غربی شکل گرفته، درک کنند. این خودش یک مرحله ی تقلیل مفاهیم است. مرحله ی بعدی این است که آن مفاهیمی را که مبهم یا کم و زیاد و دست و پا شکسته فهمیدند، هنگامی که خواستند آن مفاهیم را برای جامعه مطرح کنند با دو استبداد مواجه شدند و به ناچار، آگاهانه و عمدی تقلیل دادند. من بحثم در مشروطه ی ایرانی بر همین اساس است که روشنفکران ایرانی از سرناچاری به تقلیل مفاهیم روی می آوردند. این معنایش این نیست که ما این را نبینیم و بگوئیم چون روشنفکر ناگزیر می شد که چنین کاری بکند و پس چون ناچار بوده، بنابراین مشکلی نداریم. مشکل سر جای خود وجود دارد. چرا ناگزیر شده؟ باید ببینیم علت این چرایی چیست. آنگاه اگر بفهمیم که دو سدّ سکندر به نام استبداد دینی و استبداد سیاسی مانع این پیشرفت هاست، شما باید نگاهتان را به طرف آن دو استبداد برگردانید. بنابراین در اینجا اصلاً بحث اخلاقی ای مطرح نیست.

با این نوع تقلیل ها، ما صورت مسائل را پاک می کردیم و با سرهم بندی، مسائل را بهم ربط می دادیم.

همانگونه که در مشروطه ی ایرانی نوشته ام: «تطبيق دادن نظام و اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع و اصولاً ضرورت چنین کاری، سال ها پیش از اعلان مشروطیت، گریبان روشنفکران مشروطه خواه را از هر دو جناح، جناح آخوندی و غیر آخوندی گرفته بود. پس تلاش بزرگی آغاز شده بود که نشان دهد که آنچه در مشروطیت مطرح است نه تنها با اصول شرع و روح اسلام مخالفتی ندارد، بلکه اساس مشروطیت از درون اسلام و قواعد و ضوابط آن سربرکشیده است. خواننده ی نکته یاب البته توجه خواهد داشت که در آن دوره ی استبداد و در جامعه اسلامی آن زمان، مطرح کردن مسائل مربوط به مشروطیت، بدون در نظر گرفتن الزامات و امکانات حکومت استبدادی و جامعه ی اسلامی اگر نه غیرممکن، لاقلاً کار ساده ای نبود. به همین جهت بسیاری از مشروطه خواهان لائیک و غیرمذهبی هم ظاهراً از سر حُسن نیت و برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود و جانداختن هر چه سریعتر نظام پارلمانی مشروطیت، دست به نوعی "این همانی" یعنی مطابقت دادن اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع زدند.

با این همه، حسن نیت آنان و ضرورت های تاریخی یاد شده، نباید ما را از عواقب خطرناک چنین کاری که منجر به تقلیل دادن و حتی بدفهمی آن اصول می شد، غافل کند. امروز اگر مورخ تاریخ مشروطه تاثیر حاصل اجتماعی و سیاسی این نوع تقلیل دادن ها و کج فهمی ها و حتی قربانی کردن های غیراصولی اساسی ترین اصول مشروطیت را در آن دوره و در سیر حوادث و سرنوشت تاریخ ما، در نقد و تحلیل خود به جدّ مورد نظر و تجدید نظر قرار ندهد و به بررسی نگیرد، به درک درست تاریخ این دوره کمکی نکرده است.» (مشروطه ایرانی، صفحه ۳۰)

پس این برای من روشن است که آنها گرفتاری و مشکل دارند و این مطالب را نمی توانند در جامعه طرح کنند. پس آگاهانه مجبور به تقلیل می شوند. همانطور که گفتیم ما باید عوامل این تقلیل را دریابیم. ما اگر نتوانیم عوامل این تقلیل را نقد کنیم یا حاصل این تقلیل های اجباری را نفهمیم که چه مشکلاتی در جامعه ایجاد کرده اند، کار تاریخی ای انجام نداده ایم.

لقمان - یکی از موضوعاتی که شما وارد فضای روشنفکری ایران کرده اید، پرداختن به نقد تجدّد پیش از نقد سنت است. این تجدّد چه ویژگی هایی دارد که شما نقد آن را مقدّم بر نقد سنت می دانید؟

آجودانی - همین بحثی که هم اکنون میان من و شما در جریان است، نشان می دهد که ما در دوران تجدّدمان از درون تجدّد غربی به نقد سنتمان نشستیم. در غرب این اتفاق به گونه ای دیگر

رخ داد. یعنی از درون سنت جامعه ی غربی، کم کم تحولاتی رخ داد که به نقد سنتشان پرداختند و راه را برای تجدّدشان گشودند. تجدّد برای غریبان امری درونیست چراکه از سنتشان بیرون آمده ولی در مورد ما این اتفاق به گونه ای دیگر رخ داد. ما ملّتی بودیم که در یک جامعه ی سنتی دست و پا می زدیم که ناگاه مفاهیمی از بیرون بر ما بارید و ما نیز سعی کردیم از درون این مفاهیم جدید، سنتمان را نقد کنیم. تفاوت در اینجاست که ما از درون تجدّدمان خواستیم سنتمان را نقد کنیم و چون از درون ایدئولوژی های تجدّدی که بر ما وارد می شد، به نقد سنت نشستیم، دچار بدفهمی های بسیاری درباره ی سنتمان شدیم و نتوانستیم آن را درست بفهمیم. به باور من هنوز که هنوز است ما گرفتار این مصیبتیم و بسیاری از این بدفهمی هایی که درباره ی سنتمان داریم در همین تجدّدمان اتفاق افتاده است. گاه سنت را به اوج شکوه رساندیم و گاه به قهقرای مذلت. اینجاست که من می گویم باید این نگاه تکه پاره به تاریخ ایران را مورد نقد قرار داد و باید تجدّد را نقد کرد تا راه به نقد سنت باز شود. فراموش نکنید که منظور من این نیست که سنت را نباید نقد کرد، بلکه حرف اساسی من این است که بدون نقد تجدّدمان، نمی توانیم به نقد اساسی سنتمان پردازیم، چراکه بسیاری از بدفهمی های ما درباره ی سنتمان در تجدّد ما رخ داد. اگر بخواهید می توانیم نمونه های فراوانی از این بدفهمی ها را برای شما بیاورم.

لقمان - همین نگاه به تاریخ ایران به صورت دوبنی که از تجدّدمان نشات گرفته و شما به طور مفصل در کتاب "هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم" بدان پرداخته اید، خود گواهی بر این مدعاست.

شما در آن کتاب با نقل از سخن معروف کروچه که می گوید: «هر تاریخی، تاریخ معاصر است.» می افزائید: «نقش مورخ در گزینش اسناد تاریخ، هر متن تاریخی را به روایتی معاصر و شخصی از تاریخ بدل می کند.» شما تا چه حد با این گزاره درباره ی تاریخ نویسی موافقید؟

آجودانی - هر تاریخی، تاریخ معاصر است، معنایش این نیست که این تاریخ، تاریخی جعلیست یا الزاماً روایتش نادرست و مخدوش است. بلکه معنایش این است که ما با نگاه معاصر به تاریخ می نگریم. ما همه فرزندانِ زمانه ی خود هستیم. در مکاتب زمانه ی خود درس خوانده ایم و از کتاب ها و اندیشه های زمانه ی خود برخوردار شده ایم. و معتقدم سخن کروچه درباره ی هر متن و تحلیل تاریخی ای که نوشته می شود، صحت دارد. خواست "کروچه" از این جمله، معنای محدودتری بود که البته بعدها در تاریخ نویسی غرب، معنای گسترده تری به خود گرفت. به طور کلی، من با این گزاره که هر تاریخی به روایتی، تاریخ معاصر است، موافقم. چراکه ما در

متن معاصر به گذشته نگاه می‌کنیم. ما انسان‌هایی هستیم، محصول جهان معاصر. بنابراین نحوه‌ی دید، نگاه و اندیشه‌ی ما بر چگونگی نگاهمان به گذشته تأثیر دارد. برداشتی که ما از تاریخ ارائه می‌دهیم به یک مفهوم روشن و آشکار، متأثر از نگرش‌های معاصر است که ما در آن زیست می‌کنیم. تردید نکنید که هر متن تاریخی و نگاه به گذشته، تحت تأثیر مسائل معاصر است. مثلاً به پدیده‌ی "مفهوم‌شناسی" بنگرید. این علم که در تاریخ نویسی غرب، مبحث جدیدی است که به دنبال تبارشناسی مفاهیم و جست و جوی تاریخ مفاهیم است. مفهوم‌شناسی، چرخش معانی را در طول تاریخ می‌سنجد و بررسی می‌کند که مثلاً فلان مفهوم از کجا به کجا حرکت کرده است. و طبیعی است که تاریخ گذشته را با فهمی معاصر کندوکاو می‌کند.

لقمان - پژوهشگری که وارد حیطه‌ی تحقیق و تفحص درباره‌ی تاریخ ایران می‌شود، نه می‌تواند و نه باید از الگوهای غربی استفاده کند و از سوی دیگر نیز هیچ الگویی که بر اساس کامل درباره‌ی تاریخ ایران مطرح شده باشد، در اختیار ندارد. پس دچار سردرگمی می‌شود. شما به عنوان یک تاریخ‌نگاری که بر سر مسائل ایران بدور از الگوهای غالب پژوهشی کارهای ارزنده و درخور توجهی ارائه داده‌اید، این اوضاع را چگونه می‌بینید؟

آجودانی - مسئله‌ی ما همین جاست. در اینجاست که ما باید تلاش کنیم تا به عنوان یک ایرانی، مسائل خودمان را بررسی کنیم. البته این معنایش این نیست که از دستاوردهای دانش بشری دور بمانیم. تاریخ‌نگاری در ایران عمدتاً تحت تأثیر تاریخ‌نگاری غربیان و مباحث نظری که آنها در تاریخ‌نگاری مطرح کرده‌اند، بوده. این شیوه، پاسخگوی مسائل ما نیست. با این طرز نگاه ممکن است بخش‌هایی از جامعه‌ی ایرانی را شناخت، ولی نمی‌توان یک شناخت کم و بیش واقعی، کلی و تا حدی قابل قبول از تاریخ ایران ارائه داد. به همین سبب می‌اندیشم کاش پژوهشگران ما به جای ایدئولوژی‌های وارداتی، از درون تاریخ ایران بر سر مسائل و مشکلات ما بیاندیشند. ما تفکر نکردیم اما در برابر، اندیشه‌ها و روش‌ها را گرفتیم و سعی کردیم بر پایه‌ی این اندیشه‌ها و روش‌ها، تاریخ ایران را تحلیل کنیم. این ما را به جایی نمی‌برد و از این طریق شناخت اساسی از تاریخ ما به دست نمی‌آید. ما باید تلاش کنیم تا مبنای تفکر ایرانی را در جامعه مان ایجاد کنیم و بنای اندیشیدن نسبت به تاریخ و فرهنگمان را بگذاریم تا روش‌های تازه‌ای را برای حل مشکلات تاریخی مان بدست آوریم. به عنوان نمونه شما اگر به "مشروطه‌ی ایرانی" نگاه کنید، می‌بینید که هیچ دیدگاه غربی بر آن حاکم نیست و برای نخستین بار یک ایرانی، خودش سعی کرده باشیوه‌ای خاص و با استفاده از یک متدولوژی که متکی بر یک زبان تاریخیست، رها از چارچوب‌های ایدئولوژیک، تاریخ را بازخوانی کند و این روش بازخواندن منابع با درک زبان

تاریخی، خود به خود کمک کرد تا برای ما بسیاری از مفاهیم و پدیده های اجتماعی روشن شود. بنابراین ما باید از دستاوردهای فرهنگ غربی بهره بگیریم ولی به عنوان یک ایرانی باید خودمان تلاش کنیم تا بر سر تاریخ ایران، به عنوان یک ایرانی بیاندیشیم. من ۲۰ سال است که در جامعه ی انگلیس زندگی می کنم و پاره ای از منابع تاریخی و فرهنگی آنان را خوانده ام ولی باور بفرمائید، به هیچ وجه این صلاحیت را در خود نمی بینم که بتوانم درباره ی یک دوره از تاریخ این کشور اظهار نظر کنم.

لقمان - در "مشروطه ی ایرانی" شاهد یک ذهنیت دکارتی هستیم که تداوم اندیشه را در بستر تاریخ، مد نظر دارد و با این ذهنیت است که جنبش ۱۹۰۶ را به انقلاب ۱۹۷۹ پیوند می زند و این ذهنیت بسیار متأثر از تجربه های امروزی جامعه ی ایرانی است. چرا شما پایه ی تحلیل در مشروطه ی ایرانی را بر تداوم تاریخ معاصر ایران نهاده اید نه بر گسست تاریخی این دوره؟

آجودانی - آنچه در مشروطه ی ایرانی آمده بیانگر واقعیت های تاریخی ایران است و ربطی به دکارت ندارد. به باور من حتی طرح این مباحث آنهم به صورت آشفته و یکسو نگرانه در ایران گمراه کننده است. این مباحث در مغرب زمین، دارای مفاهیم بسط یافته و مشخصی است و دیدگاه های متفاوتی نیز در پیرامون آن وجود دارد. به عنوان مثال، خیلی ها در غرب معتقدند که مدرنیته مفهوم جدیدی نیست و برخاسته از میراث تفکرات مسیحی و یونانی است و حتی در مورد اندیشه های "کارل مارکس" نیز اشاره می کنند که غایت نگری ای که در اندیشه های مارکس درباره ی تاریخ و پیدایی جامعه ی بی طبقه ی کمونیستی مطرح شده با رستاخیز یا روز نجات جامعه ی جهانی در مسیحیت یکسان است. درباره ی آنچه شما پرسیدید، "کارل لویت" آلمانی (karl lowih) کتابی به نام "Meaning in History" به زبان انگلیسی منتشر کرده که بحث محوری او در این کتاب این است که تمام مباحث دوران جدید و مدنیت نوین برخاسته از فرهنگ مسیحی و یونانی است. او می گوید: تفکر مدرنیته بازتاب و استمرار آن چیزی است که در نهاد اصلی دیانت مسیحی وجود دارد. در تقابل اندیشه های کارل لویت که از استمرار تاریخ غرب سخن می گفت، افرادی آمدند و با نقد نظریات او، مسئله ی گسست تاریخی را مطرح کردند. آنان بیان کردند که مدرنیته یک پدیده ی خودبنیاد و اصیلی است که ربطی به معیارهای مسیحی و دیانتی تمدن غرب -آنگونه که لویت ادعا می کند- ندارد و حاصل تحولات جدید جوامع بشری است. نمونه ی بارز این نوع نگرش، نگاه بلومبرگ (Blumenberg) است، در کتاب معروف او با نام "مشروعیت عصر مدرن"، "The Legitimacy of the Modern"، بعضی ها این بحث گسست را حتی درباره ی دوره ی متاخر مدرن، نسبت به دوره ی متقدم

مدرن یا اوایل مدرنیته مطرح کرده اند. مثلاً مورخی به نام "Geoffrey Barraclough" نویسنده ی کتاب "An Introduction to the Contemporary History" (مقدمه ای بر تاریخ معاصر) معتقد است که تاریخ تجدّد معاصر غرب، مشخصات خاص خودش را دارد که آن را از سایر دوره های تاریخ تجدّد غرب جدا می کند. یعنی او هم نگاهش متکی بر گسست است.

بینید این بحث ها در ربط با تاریخ غرب، موضوعیت پیدا می کند. درباره ی سرزمین کهنسالی چون ایران با آن پیشینه ی تاریخی شگفت انگیز و پربارش که هنوز این گذشته ی تاریخی در گوشه های ذهن و ضمیر انسان ایرانی حضور دارد و بر معیارهای ذهنی، نحوه ی اندیشه و زندگی او تاثیر دارد، نمی توان به آسانی از گسست تاریخی سخن گفت.

طرفدارن نظریه ی گسست در تاریخ ایران از دو گسست عمده ی تاریخی یاد می کنند، یکی آمدن اسلام به ایران و دیگری آمدن تجدّد. هنگامی که اسلام به ایران آمد و پیروزی به دست آورد، با تغییر دین ایرانیان، بنیان آداب و رسوم و روابط انسان ایرانی را با دنیای پیرامونش دگرگون کرد. اما این، یک گسست کامل نبود، چراکه بلافاصله پس از استقرار اسلام، می بینیم که سنت دیوان، یعنی اداره ی دولت در ایران باستان دوباره در ایران اسلامی بازتولید شد، چراکه مسلمانان و خلفا مجبور شدند که این شیوه ی دیوانی را تقلید کنند و دوباره دفتر و دیوان به دست ایرانیان بازگشت. حتی در مسائل نظری نیز ایرانیان با تکیه بر اندیشه های ایران باستان نظریه ی پرداز دوران جدید شدند. این سخنی نیست که من امروز بخواهم برای شما بگویم. مثلاً "شیخ اشراق (سهروردی)" در یکی از نوشته هایش صریحاً بر یک نکته انگشت می گذارد و می گوید: چهار عارف ایرانی به نام های ابوالعباس قصاب آملی، بایزید بسطامی، خرقانی و حلاج میراث داران حکمت خسروانی ایران باستان اند در ایران اسلامی. یعنی سهروردی در آن دوره، استمرار حکمت خسروانی ایران باستان را در استمرار اندیشه ی عرفانی در ایران پس از اسلام، بازشناسی و بازیابی می کند. بنابراین در دوره ی پس از اسلام بازتولید حکمت خسروانی ایران باستان در اندیشه ی عرفانی ایران پس از اسلام و دیگری اداره ی نظم سیاسی جامعه و ساختار دیوان که مشخصاً به معنای دولت به معنای سنتی به کار می رفت در ساختار دیوانی پس از اسلام، هر دو بازتابی اند از فرهنگ ایران باستان. پس به باور من در تاریخ ایران که بیشتر، تحولاتش درونی و دراز مدت است، ما شاهد استمرار فرهنگ گذشته هستیم. شاهد دیگر استقلال و ماندگاری زبان فارسی است در حوزه جهان اسلام.

اگر دوره‌ی تجدّد را نیز بررسی کنیم، می‌بینیم با اینکه تمام مفاهیم و بنیان‌های نظری جدید از غرب وارد ایران شده، باز ما جای پای سنت را در جامعه‌ی ایران می‌بینیم. برای نمونه به پیدایی مفهوم ملت در معنای جدید آن نگاه کنید. ملت در مفهوم غربی از دولت جدا نیست. چراکه در مغرب زمین این دو مفهوم با هم شکل گرفته‌اند. اما برای ما که در فرهنگ اسلامی بعد از اسلامان، بین ملت (به معنای شریعت و پیروان شریعت اسلام) و دولت (به معنای سلطنت) اختلاف اساسی و عمیقی وجود داشته و این دو خود را دشمن یکدیگر و مخالف هم می‌دیدند، هنگامی که می‌خواهیم معنای جدید ملت را در ایران بازآفرینی کنیم، این دشمنی و ستیزه بین ملت - شریعت و پیروان شریعت - با سلطنت در معنای جدید ملت نیز بازسازی می‌شود. یعنی دوباره مفهوم جدیدی از ملت ارائه می‌دهیم که در این مفهوم نیز ملت می‌خواهد علیه دولت بایستد. منظور من این است که حتی در تجدّد ما که آشکارا بسیاری از مفاهیم از غرب وارد جامعه‌ی ما شده، باز ذهنیت ایرانی این مفاهیم را بر اساس سنت‌های خودش تغییر شکل می‌دهد.

خلاصه اینکه نمی‌توان درباره‌ی کشورهای تاریخی با سنت کهنسال از گسست به معنای واقعی کلمه یاد کرد. هر جا که اتفاق مهمی در تاریخ ایران افتاده ما باز استمرار این تاریخ کهنسال را می‌بینیم. بیشتر متون تاریخی که پس از اسلام نوشته شده دربردارنده‌ی استمرار مفهومی از ایران چه به معنای فرهنگی آن و چه در معنای سیاسی‌اش است که این مفهوم بازآفرینی می‌شود و در این متون حضور مسلط دارد. به این دلایل است که می‌گوییم در تاریخ ایران نمی‌توانیم الگوهای غربی را بگیریم و آن را به تاریخ و فرهنگ ایران بسط دهیم. چنین برخوردی به اعتقاد من شیوه‌ی برخورد اصولی با تاریخ ایران نیست. ما باید به تاریخمان از درون نگاه کنیم، نه با دیدگاه‌های نظری‌ای که متعلق به تاریخ غرب و تاریخ مدنیت دیگری است.

لقمان - اما اگر به فلسفه‌ی زرتشت و اسلام و برداشت این دو از خدا و جهان بنگریم، می‌بینیم این دو اندیشه چندان نزدیکی باهم ندارند. آیا آنچه شما بر پایه‌ی استمرار تاریخی گفتید تنها به ایت‌ها و نخبگان جامعه محدود نمی‌شود؟ آیا این امر قابل تعمیم به مردم عادی نیز هست؟

آجودانی - هنگامی که اسلام وارد ایران شد، همانگونه که شما اشاره کردید یک دیانت جدایی است که روابط اجتماعی ما و اصلاً نگاه ما را به انسان دگرگون کرد. با این همه در سیر تاریخ این گسست کاملاً بنیادین نیست. چراکه اسلام ما با اسلام شبه جزیره‌ی عربستان متفاوت است. حتی تشییعی که ما از میان مذاهب مختلف اسلامی از آن حمایت می‌کنیم، در بنیان‌های نظری با ساختار ذهنیت ایرانی هماهنگی بیشتری دارد. درست است که گسستی با ورود اسلام به ایران

ایجاد شد، ولی این گسست به معنای این نیست که مبانی اساسی فرهنگ ما به کل و از بیخ و بنیاد تغییر کرده. این را از یاد نبرید که ما در همه ی دوره ی اسلامی، باز ایرانی باقی ماندیم. با زبان فارسی از زبان عربی و با مذهب تشیع از جامعه ی سنی خود را جدا کردیم. بنابراین این استمرار را در اشکال مختلف می توان دید. مسئله ی اسلام و تجدّد، گسست واضحی است اما اگر از درون به این گسست ها نگاه کنیم باز می بینیم که جامعه ی ایران به علت داشتن تاریخ و فرهنگ دیرپا و غنی ای که پشت سرش بود، عناصر اصلی فرهنگش را به نوعی دیگر بازتولید کرد. به این موضوع نباید نگاه ارزشی داشت، خیلی وقت ها ممکن است این امر به ضرر ما تمام شده باشد. مثلاً نگاه کنید به همین سیر مفهوم ملت در دوران تجدّدمان. در این عصر تجدّد ۸۰-۱۷۰ ساله که در آن زیست می کنیم نیز نوعی استمرار مشاهده می شود. چراکه ما هنوز در جایی ایستاده ایم که جامعه ی ما در پی رسیدن به خواست های دوران مشروطه است. ما در ایران امروز، همچنان خواهان دولت ملی هستیم. دولت ملی ای که ملت ایران را نمایندگی کند و ملت ایران در سرنوشت سیاسی خود نقش داشته باشد. ما هنوز به دنبال آزادی های سیاسی و اجتماعی و آزادی مطبوعات، دادگستری مستقل و ... هستیم، اینها همه بیانگر یک استمرار در تاریخ ماست. بنابراین این تجربه ی مدرنیته همچنان با ماست.

مشروطیت ممکن است نتوانسته باشد، به خیلی از خواست های اساسی اش دست یافته و به تعبیری در برخی جنبه ها شکست خورده باشد، اما استمرار این خواست ها هنوز با ما حضور دارد. جامعه ای که اکنون ما در آن زیست می کنیم، حاصل تحولات مشروطیت است. یعنی آموزش و پرورش نوین، دانشگاه، دادگستری، راه آهن سراسری و ... که در دوره ی رضاشاه ساخته شد، همه جزو خواست های بنیادین مشروطه بود. حتی حجابی که رضاشاه از سر زنان برداشت، این خواست انقلاب مشروطه بود. شاعران دوره ی مشروطه از بهار گرفته تا میرزاده ی عشقی و ایرج میرزا و ... همه حجاب را مایه ی بدبختی زن ایرانی می دانستند و خواهان مشارکت زن ایرانی در جامعه بودند.



رضا شاه

مسعود لقمان - پس با این حساب می توان گفت که رضاشاه به آرمان های مشروطه جامه ی عمل پوشاند؟

ماشالله آجودانی - البته که می توان گفت. برخلاف آنانی که می گویند، رضاشاه ضدّ قهرمان انقلاب مشروطه است. من براین باورم که رضاشاه قهرمان انقلاب مشروطه است. به همین دلیل، مشروطه ی ایرانی را این گونه به پایان برده ام: «تعطیل مجلس دوم، و حوادثی که پس از آن در کشور ما اتفاق افتاد، آغاز جنگ جهانی اول، مداخلات دو کشور خارجی در ایران، بی ثباتی و بی امنیتی اجتماعی، به تقلیل یافتن و محدود شدن کمی و کیفی این خواست ها منجر شد و خواست ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و "تجدّد" به مهم ترین خواست های سیاسی مبدل گردید. دموکراسی کم رنگی که مبانی آن روز به روز در جریان گسترش مشروطیت تقلیل می یافت، به کنار نهاده شد و "آزادی" در راه حفظ استقلال ایران و ایجاد حکومت مقتدر مرکزی مدت ها پیش از آنکه سردار سپه قدرت سیاسی را به دست بگیرد، قربانی شد. سردار سپه، رضاشاه بعدی، زمانی از راه رسید که ایران، خسته از همه ی اُفت و خیزها تشنه ی امنیت و آرزومند یک حکومت مقتدر مرکزی بود. او قهرمان توانمند و مقتدر مشروطیتی بود که دموکراسی در آن، در پای درخت استقلال و اقتدار ایران قربانی شده بود. او دو خواست مهم مشروطیت ایران، یعنی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و مدرن ساختن جامعه ی سنتی عقب مانده را با همه ی تناقضاتی که در مدرنیسم و تجدّد ایرانی وجود داشت و پیش تر از آن سخن گفته ام، در برنامه ی کار

خود قرار داد و در ظرف ۲۰ سال چهره ی جامعه ی ایران را دگرگون ساخت. این که منافع دولت استعمارگر انگلیس و حکومت نوپای شوروی با برکشیدن و استقرار حکومت رضاشاه همسویی یافت، موضوع کاملاً جداگانه ای است که باید رها از پیشداوری های رایج، در جایی دیگر و به شیوه ای دیگر، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.» (مشروطه ی ایرانی، ص ۴۴۱)

بنابراین خواست آزادی، یعنی آزادی مطبوعات، آزادی مشارکت سیاسی و ... (هر چند که معتقدم این آزادی در جریان انقلاب مشروطه و پیش از آمدن رضاشاه قربانی شده بود) قربانی دو خواست اصلی از سه خواست اساسی مشروطیت، یعنی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و دولتی مقید به قانون که امنیت اجتماعی و استقلال سیاسی ایران را تضمین کند و دیگری مدرن کردن سازمان های اداری و مملکتی، رشد تجارت و صنایع داخلی، ساخت راه آهن، دانشگاه، مدارس جدید و ایجاد دادگستری و محدود کردن قدرت شرع و آنچه که در مجموع از آن به "تجدد" یا مدرنیزاسیون می توان یاد کرد، شد. به این دلایل است که می گویم رضاشاه قهرمان مشروطیت ایران است.

لقمان - آیا حتی اگر رضا شاه می خواست به آن خواست دیگر مشروطه که به گفته ی شما خواست آزادی است، جامه ی عمل بپوشاند، با توجه به ظرفیت های آن روز جامعه ی ایران، آیا این امر امکان پذیر بود؟

آجودانی - آزادی با ذهنیت مردم سروکار دارد و این ظرفیت در جامعه ی آن روز ایران وجود نداشت و به همین دلیل رنگ باخت.

مشروطه ی ایرانی داستان رنگ باختن این آزادی و تقلیل پیدا کردن آن و بیانگر این است که چگونه استقلال ایران اهمیت بیشتری از آزادی پیدا کرد. بنابراین از دو مفهوم استقلال (independence) و آزادی (freedom) که در غرب بنیان تجدّد و دولت های مدرن است، ما اهمیت بیشتری نه به آزادی بلکه به استقلال ایران دادیم. شما باید این نکته را نیز مدنظر داشته باشید که شکل گیری چنین مفهومی از مشروطیت، با ساختار تاریخی و اجتماعی جامعه ی ایران و با چگونگی شکل گیری مفهوم ملت در تاریخ جدید ایران، ارتباط تاریخی بنیادینی دارد.

لقمان - به نظر شما چرا گزاره های آزادی خواهانه و تجدّد طلبانه ی روشنفکران مشروطه و عصر رضاشاهی، از روشنفکران ایدئولوژیک (چه مارکسیستی و چه مذهبی) سر درآورد که به جای پرداختن به اندیشه ورزی و مهندسی اجتماعی - به گفته ی علی میرفطروس - به سوی راه حل

های سریع و انتزاعی گام برداشتند و با آفریدن آرمان شهرهای خیالی و پشت پا زدن به میراث روشنفکران مشروطه، کوشش های آنها را عقیم گذاشتند و خود نیز ره به جایی نبردند؟

آجودانی - من نمی دانم ایشان چه گفته اند. اما روشنفکران در دوره ی مشروطه و پهلوی اول، ایدئالیزم خام جریان های روشنفکری بعد را نداشتند و تا حدّ زیادی واقع گراتر بودند. بدین معنا که لاقلاً تلاشی را آغاز کردند که در ایران به شکل گسترده ای ابزارهای مدنی تجدّد جدید را بازسازی کنند. مثلاً ایجاد آموزش و پرورش نوین، دانشگاه، دادگستری و بنیادهای مدنی ای که می توانست آزادی انسان ها را تا حدّی برآورده کند. بنابراین تلاش روشنفکران مشروطه، در حکومت پهلوی اول به دستاوردهای درخشانی انجامید که منتها بیشتر این دستاوردها در زمینه ی تجدّد بود، اما مدرنیته که بنیاد تفکر و عقلانیت جدید است، نتوانست در ایران به معنای واقعی کلمه، جایگاه خاص خودش را بیابد. همانگونه که پیشتر اشاره کردم، ما کاملاً از مدرنیته بی بهره نبودیم. مثلاً تلاش های نیما در شعر نو و تلاش های دیگران در داستان نویسی معاصر، همه حاصل مدرنیته است. ولی این مدرنیته نتوانست اندیشه ی عقلانی، خردگرا و قانون مدار را در جامعه ی ایران به صورت یک تفکر اساسی رشد دهد. دلیلش هم واضح است، ما با دو سدّ سکندر یعنی استبداد دینی و سیاسی روبرو بودیم. ما در دوره ای دست به این کار زدیم که در ستمان هیچ تحول اساسی ای رخ نداده بود. در بافت سنتی کم و بیش بسته می خواستیم بنیان های نظری و فکری مدرنیته را در جامعه ی ایران به وجود آوریم. بنابراین شرایط ناگزیری وجود داشت که ما را در پیچ و خم های تاریخی گرفتار می کرد و هر تلاشی هم که می کردیم، نمی توانستیم خود را از شرّ آن خلاص کنیم.

متأسفانه برخلاف دوره ی مشروطیت و دوره ی رضاشاه که دیدگاه مثبتی نسبت به اندیشه و تمدن غربی و دستاورد جدید مدنیت انسانی وجود داشت و روشنفکران آن دوره با خوشبینی، مهربانی و با علاقه به این مدنیت و فرهنگ نگاه می کردند، در دوره ی حکومت پهلوی دوم تحت تاثیر اندیشه های مارکسیستی در ایران، مدنیت غرب و تمام دستاوردهای مدنی آن، یک بار اقتصادی چپاولگرانه به عنوان استثمارگر و استثمارگر و در یک کلمه، نام امپریالیسم به خود گرفت. این مفهوم از غرب، هم در جریان روشنفکری چپ و هم در جریان روشنفکری مذهبی ایران مفهومی مسلط شد. شما اگر دقت کنید می بینید که بین جریان های مذهبی ای که در انقلاب ۵۷ مشارکت داشتند، با جریان های چپی موثر در آن انقلاب از نظر نگاه به مدنیت غربی، آزادی و استقلال تفاوت معناداری وجود ندارد. این امر حاصل همین تناقضات بنیادینی است که در تجدّد

ما وجود داشت. این مشکل، مشکلی ریشه دار است که من هم اکنون ریشه های آن را برای شما تشریح می کنم.

ما در دوره ی پیش از تجدّد ایران با مسئله ای مواجهیم که بیانگر مفهوم استمرار در تاریخ ما نیز هست. پیش از اینکه حکومت صفوی به وجود بیاید، سهروردی در مدینه ای که تشکیل می دهد، بحث می کند که چه کسی باید ریاست این مدینه را به عهده گیرد. او نهایتاً به این نتیجه می رسد؛ اگر فیلسوف و اندیشمندی پیدا شود که متوغل در بحث باشد، یعنی صاحب نظر در فلسفه ی یونانی و منطق باشد و هم متوغل در تأله باشد، یعنی دارای جنبه ی الهی، معنوی و زهد هم باشد، ریاست این مدینه از آن اوست. اما اگر در زمانی تنها یک حکیم متوغل در بحث، یعنی یک فیلسوف خالصی باشد و در سوی دیگر یک آدمی باشد که اصلاً فیلسوف نباشد - متوغل در بحث نباشد - و بهره ای از سواد و دانش نداشته باشد، اما متأله باشد، بین این دو باید متأله را به ریاست برگزید. سهروردی سرانجام نتیجه می گیرد، هیچگاه جهان از حکیمی که متوغل در تأله است، خالی نبود و وی شایسته تر است به ریاست، از حکیمی که تنها متوغل در بحث است. ببینید، در این مدینه ای که سهروردی تشکیل می دهد، در واقع راه برای حکومت صفویّه باز می شود و می دانید که او آشتی دهنده ی تصوّف است با فلسفه در ایران. برخلاف کسانی که می گویند بین فلسفه و مسائل سیاسی در ایران ارتباطی وجود ندارد، به نظر من ارتباط بسیار عمیقی بین این دو وجود دارد. از آن پس این نهضت های صوفیّه هستند که پیش می آیند تا قدرت را بدست بگیرند. صوفیان در واقع خود را همان متأله ای می دانند که سهروردی از آنها حرف می زند. در آن زمان بزرگترین اختلافی که وجود داشت، بین تصوّف و تشیع بود. جالب این است که در قرن هشتم هجری در ایران، همشهری من، سیدحیدر آملی کار سهروردی را به شکل دیگری کامل می کند. اگر سهروردی میان فلسفه و تصوّف هماهنگی ایجاد کرد، او می آید و می گوید؛ تصوّف حقیقتش عین تشیع است و حقیقت تشیع نیز عین تصوّف و در نتیجه بین تصوّف و تشیع، وحدت ایجاد می کند. وقتی تصوّف برابر تشیع می شود، آنگاه صوفیان صفوی می گویند: ما مظهر تشیع واقعی و متاله ی راستین هستیم، پس می توانیم حکومت را به دست بگیریم. بنابراین شما می بینید که پیش از آمدن صفویّه، مقدمات برپایی آن در حکمت و اندیشه ی ایرانی، بیان خودش را پیدا کرده است.

بنابراین حکومت متأله آنگونه که سهروردی می گفت و یکی شدن تصوّف و تشیع آنگونه که حیدرآملی می گفت، راه را بر ادعای صوفیان صفوی برای حکومت سیاسی باز کرد. تا مبنای حکومتی را به وجود بیاورند که سلطانش هم شیعه باشد و هم صوفی. حکومتی با هویت شیعی.

این حکومت می‌داند که یکبار دیگر خاطره‌ی تاریخی ما را زنده کرد. یعنی مرزهای ما را به مرزهای عصر ساسانی رساند. این امپراتوری در دنیای زمان خودش در شرق و غرب ایران با دو دشمن سنی مذهب - ازبک‌ها و عثمانی‌ها - روبروست. ما در دوران صفویه، تشیع را به عنوان هویت جامعه‌ی ایرانی در جهان اسلام معرفی می‌کنیم. یعنی تشیع بخشی از هویت ما ایرانی‌ها در جهان اسلام برای جدا کردن ما شد. هنگامی که از هویت سخن می‌گوئیم مسئله‌ی جدایی و فرق مطرح است. یعنی ما می‌خواهیم تفاوتمان را با دیگران عنوان کنیم. در دوران صفویه ما با تشیع و زبان فارسی سرنوشت خودمان را از جهان اسلام سنی مذهب جدا کردیم. باید توجه داشته باشیم که این هویت شیعی برای جهان پیشامدرن ساخته شده بود نه برای جهان مدرن. ولی در دوره‌ی تجدد و در زمان فتحعلیشاه، هنگامی که با غرب آشنا می‌شویم، ناگهان سروکله‌ی دو قدرت غربی روس و انگلیس، در شمال و جنوب کشورمان پیدا می‌شود. اینها دیگر مسیحی مذهبند و از جهان غیر اسلامی، همسایه‌ی ما و جایگزین ازبک و عثمانی در شرق و غرب کشورمان شده‌اند. در برابر این دو کشور مسیحی مذهب، شما دیگر نمی‌توانید تشیع را به عنوان حربه‌ی هویتی استفاده کنید. در نتیجه جامعه‌ی ایرانی و روشنفکران آن شروع به اندیشیدن می‌کنند. آنگاه نگاهی پیدا می‌شود که هویت ایرانی را نه براساس تشیع، بلکه براساس تاریخ و فرهنگ ایران تعریف می‌کند و این هویت همه‌ی تمرکزش را به ایران پیش از اسلام منتقل می‌کند. بنابراین با هویت شیعی سرسازگاری ندارد. اگر به حکومت پهلوی نگاه کنید، می‌بینید که این ناسازگاری روز به روز به اوج می‌رسد. چرا که ما از یک سو می‌خواهیم ایرانی باشیم، با یک گذشته‌ی تاریخی درخشان به مانند عصر ساسانی و از طرف دیگر در دوران پیش مدرن، تشیع را به عنوان هویت خود ساخته ایم. این تناقضات خود به خود مسائل پیچیده‌ای را در جامعه‌ی ما به وجود می‌آورد. هنگامی که به دوران حکومت رضاشاه می‌رسیم، بر مبنای همین دیدگاه‌های نظری که پیشتر بسط یافته بود، این تمدن جدید را در دولت نسبتاً مدرنی پایه‌ریزی می‌کنیم. چون چندان به هویت شیعی اهمیت نمی‌دادیم و بیشتر به هویت باستانیمان توجه می‌کردیم، این هویت در جای دیگری سرکشی کرد و خواست همه‌ی آن دستاوردها را نادیده بگیرد. جریان فکری که در آن دوره پارادایم غالب می‌شود، تحت تاثیر اندیشه‌های مارکسیستی، تمام غرب را به امپریالیسم تقلیل می‌دهد و این جریان در اینجا با مذهب‌یون ما هم نظر می‌شود. و هر دو به غرب به مانند اهریمن نگاه می‌کنند. در این میان کسانی همچون شریعتی، حرف‌هایی چون بازگشت به خویش و خویشتن خویش و ... را مطرح می‌کنند که ما را وارد مرحله‌ای می‌کند که بدنبال آن بسیاری از دستاوردهای پدرانمان را هم از دست می‌دهیم. یعنی آن چیزی که در حکومت پهلوی‌ها به عنوان آزادی‌های مدنی به دست آورده بودیم، قربانی کردیم.



علی شریعتی

این تناقضات تاریخی، ریشه در تجدد ما دارد. اینجاست که نقد این تجدد ارجح است بر نقد سنت. برای مثال به روشنفکران مذهبی همچون شریعتی بنگرید که چگونه باد در آستین سنت می کردند. شریعتی می گوید: اگر بنا باشد، بین ابن سیناها و اباذر یکی را انتخاب کنم، ابوذر را انتخاب می کنم. بعد هم می آید، شکل خام پدیده ای مانند سوسیالیسم را در سرنوشت فعالیت های اجتماعی اباذر نشان می دهد. اینها باد در آستین سنت می کردند تا براساس آن بتوانند چیزهایی برای دگرگونی جامعه ی ایرانی بسازند. چپ های ایران نیز هنگامی به تاریخ ایران نگاه می کردند، همه ی این تاریخ را تاریخ ستم شاهی قلمداد می نمودند و در واقع به دنبال ایده آلی به نام سوسیالیسم بودند تا در جامعه ی ایران پیاده کنند و هیچ چیز را در فرهنگ گذشته ی ما مثبت نمی دیدند. مذهبی های ما نیز اگر به گذشته نگاه می کردند، فقط تاریخ اسلام، برایشان مهم بود. ناسیونالیست های ما هم اگر به گذشته نگاه می کردند، فقط ایران باستان برایشان ارزش داشت. بنابراین تاریخ ما تکه پاره خوانده شد. در حالی که ۱۴۰۰ سال تاریخ ایران پس از اسلام، استمرار تاریخ گذشته ی ایران بود. بنابراین ما از درون تعادل به تاریخمان نگاه نکردیم این تکه پاره کردن های تاریخ ایران محصول تجدد ماست که باید مورد نقد قرار گیرد. ما اگر نتوانیم این کج فهمی را که ریشه در تجددمان دارد، نقد کنیم آنگاه نمی توانیم بنشینیم و به طور اصولی ستمان را نقد کنیم و بفهمیم که چه بر سر ما آمده است. همین مسئله ی نقد یکی دیگر از گرفتاری های تجدد ماست چراکه بیشتر نقدها ویرانگر است تا راهگشا. یکی از گرفتاری های جامعه ی ما نگاه اخلاقی اش به تاریخ است. شما اگر بخواهید تاریخ را نقد کنید، فریاد مردم بلند می شود که چرا گذشتگان ما را نقد می کنید؟ در حالی که ما اگر نتوانیم گذشته را نقد کنیم، نمی توانیم ره به جایی ببریم.



فریدون آدمیت

ببینید، مثلاً "فریدون آدمیت" در پیشگفتار کتاب "اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی" اهدافش را از نگارش این کتاب چنین برمی شمارد: «از تحقیقات خود سه هدف دارم، نخست اینکه مقام حقیقی اندیشه گران ایران را تا زمان مشروطیت بازنمایم ... دوم اینکه اگر از دستم برآید در ترقی دادن تفکر تاریخی و "تکنیک" تاریخ نگاری جدید در ایران کار کنم و سوم اینکه نوآموزان بدانند که در این مرز و بوم همیشه مردمی هوشمند و آزاده بوده اند که صاحب اندیشه ی بلند بودند و به پستی تن ندادند، از حطام دنیوی دست شسته و روحشان را به اربابان خودسر و نادان و ناپرهیزگار نفروخته اند.» (صفحه ص ۱۰) شما هنگامی که تاریخ نگاری را با آن هدف سوم درآمیزید و بخواهید قهرمان و سرمشق ارائه دهید، خُب نتیجه این می شود که سرمشقی که می خواهید بدهید، هیچ نگاه انتقادی ای متوجه آن نخواهد بود، چراکه شما قهرمان اخلاق می سازید، تا سرمشق بشود.



احمد کسروی

یا باز مثلاً شما "احمد کسروی" را ببینید. تاریخ نگاری مدرن ایران با کسروی آغاز می شود. او انسان متجددی است. اما نگاهی که او به عرفان ایرانی و میراث تفکر اشرافی دارد، نگاهی است که در همین تجدّد ساخته شده. مثلاً درباره ی حافظ می گفت: حافظ درس جبرگرایی، بی ناموسی، ساده پرستی و باده پرستی می دهد و ای کاش به جای اینکه این غزل ها را می گفت، می رفت خشت می زد. میرزا آقاخان کرمانی نیز سرتاسر عرفان ایرانی را مایه ی انحطاط می داند، چراکه او با ابزار عقلانیت مدرن غربی به تاریخ و فرهنگ اشرافی و شعر فارسی نگاه می کند، در حالی که به دید سهروردی، عرفان ما ادامه دهنده ی حکمت ایران باستان بود. این است که می گویم نقد تجدّد ما بر نقد سنت ما مقدم است. برخلاف غرب که تجدّد از درون سنتشان آغاز شد، تجدّد ما از بیرون بر ما وارد شد. و ما از درون این تجدّد وارداتی به نقد سنتمان نشستیم.

لقمان - شما در "مشروطه ی ایرانی" اشاره کرده اید که "شیخ فضل الله نوری" و "میرزا فتحعلی آخوندزاده" بهتر از دیگران مفهوم مشروطه را درک کرده بودند. چگونه است که این دو نفر و آنهم از دو طیف فکری متضاد به چنین برداشتی رسیده اند؟

آجودانی - آخوندزاده در جامعه ی روسیه ی تزاری زندگی می کرد. به همین دلیل نیز او توانست با آزادی بیشتری، انتقادات خود را درباره ی حکومت، شرع و ... بنویسد در حالی که این امکان برای روشنفکران داخل ایران چندان وجود نداشت. یکی از تفاوت های اساسی آخوندزاده با متفکری چون مستشارالدوله در این است که به او می گوید: تو "یک کلمه" را می نویسی و آن را با آیات قرآن و قوانین شرع تطبیق می دهی تا بگویی که اصول آزادی در مشروطیت با دین اسلام یکسان است. او همچنین به مستشارالدوله می گوید: تو برای اینکه این مفاهیم را به جامعه ی ایران ببری، دست به چنین کاری می زنی. در حالی که اینها هیچ رابطه ای با یکدیگر ندارند و تناقضات آن را برای مستشارالدوله روشن می کند و می گوید که قربانی کردن مفاهیم و این شیوه ی تقلیل دادن، عمل درستی نیست. این موضوع نشان می دهد که آخوندزاده درک عریان و روشنی از مبادی مشروطیت دارد که من این موضوع را به تفصیل در "مشروطه ی ایرانی" توضیح داده ام.



اما سایر روشنفکران ایرانی برخلاف آخوندزاده مفاهیم مشروطه را تقلیل می دهند و بدانها لباس شرع می پوشانند. مثلاً می گویند: "آزادی همان امر به معروف و نهی از منکر است." یا مشارکت سیاسی در پارلمان را تقلیل می دهند به "امرهم شورا بینهم." این را هم روحانیون و هم روشنفکران می گویند. آخوندزاده با این کارها به شدت مخالف است و می گوید: این مفاهیم با هم ناسازگارند. آخوندزاده در موافقت با مشروطیت و مفاهیم مدرن است که این مطالب را می گوید.



شیخ فضل الله نوری

ما در برابر او "شیخ فضل الله نوری" را داریم که او هم به روشنفکران می تازد و می گوید: شما دروغ می گوئید و این مفاهیم با هم جور نیستند و قوانین مشروطیت، مخالف قوانین شرع است. به اعتقاد من شیخ فضل الله نوری درست می گفت. هنگامی که روشنفکری ایران از سرناگیری

به تقلیل دادن مفاهیم و این همانی آنها با مسائل شرعی دست می زد تا صورت مسئله را پاک کند، شیخ فضل الله مچ آنها را می گرفت و می گفت: اینگونه که شما می گوئید، نیست و اینها با هم مغایر است. از این بابت به باور من شیخ فضل الله نوری سهم مهمی داشت. یعنی شیخ فضل الله نوری به مانند آخوندزاده می گوید: نمی توان به این مفاهیم، لباس شرع پوشاند و آنها را یکسان فرض کرد. این بدان معنا نیست که او در دفاع از مشروطه این را می گوید. ناگفته نماند که همان برخوردی که شیخ فضل الله نوری با مخالفانش می کرد، آنها نیز با او می کردند یعنی هر دو طرف با افترا، تهمت و توهین با هم برخورد می کردند.

جالب این جاست که یکی از کسانی که نقش مهمی در تقلیل مفاهیم داشت، همین شیخ فضل الله نوری بود. او به جهت مخالفتی که با مشروطیت می کرد و می گفت: این مفاهیم غربی است و با شرع مناسبتی ندارد، نقش بسیار مهمی در این تقلیل دارد. این امر سبب می شد که روشنفکران روزبه روز ترس خورده تر در پی تطبیق مفاهیم مشروطه با مفاهیم شرع باشند. در حقیقت بسیاری از رسائلی که درباب مفاهیم مشروطه نوشته شده، پاسخ های مستقیم و غیرمستقیم به شیخ فضل الله بوده است. حتی کار کسانی چون آیت الله نائینی و محلاتی در حقیقت پاسخی به شیخ فضل الله بود. متأسفانه نقش دوگانه شیخ فضل الله نوری در تاریخ ما دیده نشده، یا به او دشنام داده اند یا از او تمجید کرده اند. جا دارد در اینجا یک نکته ی بسیار جالبی برایتان بگویم؛ اگر در قانون اساسی مشروطه دقت کنید، در بند هشتم آن آمده است که "اهالی ایران در برابر قانون دولتی متساوی الحقوق اند." این جمله نمی گوید "ملت ایران" می گوید "اهالی ایران"، چونکه ملت مفهوم شرعی داشت و به معنای شریعت و پیروان شریعت یعنی مسلمانان به کار می رفت. از ترس امثال شیخ فضل الله بوده که کلمه ی اهالی را در این مورد خاص اینگونه به کار برده اند.



مخبر السلطنه ی هدایت

"مخبرالسلطنه ی هدایت" می گوید: نمایندگان بر سر این ماده که مورد بحث شیخ فضل الله نوری بود، چهار ماه و نیم الی پنج ماه در مجلس خوابیدند.

لقمان - اما چرا قانون دولتی؟

آجودانی - برای اینکه می خواستند، بگویند اهالی ایران در برابر قانون ملّتی یا قانون شریعت اسلام، متساوی الحقوق نیستند. کمتر کسی متن قانون اساسی را درست خوانده، اگر شما به بحث من در کتاب مشروطه ی ایران درباره ی مفهوم ملّت بنگرید، می بینید که چگونه شیخ فضل الله نوری حتّی این بند را تحمیل کرد. چراکه در قوانین شرع تساوی وجود ندارد. می بینید که شیخ فضل الله نوری حتّی نقش خود را در قانون اساسی نیز گذاشته است. اهالی ایران نوشته اند تا همه ی مردم را دربرگیرد و قانون دولتی تا با قانون شرع یا ملّتی تمییز داده شود.



سیدجواد طباطبایی

لقمان - "سیدجواد طباطبایی" در همایش "ایران، یکصد سال پس از مشروطیت" می گوید: «تنها کسانی که معنای جدید مشروطه را متوجه شده اند، علما بوده اند. روشنفکران ما مطلع به مقدمات این بحث ها هم نبوده اند ... علمایی چون آخوند خراسانی، نائینی و محلاتی تمام مقدمات فکری و اصول بحث های سیاسی را می دانستند و اگر کار اساسی انجام شده باشد، آنها انجام داده اند.» آیا برآستی چنین بود؟

آجودانی - این سخن از هر کسی باشد، سخنی است غیر تاریخی و آشکارا ریشه در مصلحت های سیاسی روز دارد. حتّی می توان پذیرفت که روایت های تاریخنگارانه می توانند روایت های

کاملاً شخصی، خصوصی، ذهنی و کم و بیش مغرضانه باشند که در بازی های زبانی به نمایش در می آیند اما روایتی که از اساس و عامدانه بر لغزش های عمدی زبان استوار شده باشد، صرفاً روایتی است در خدمت قدرت عریان سیاسی. تاریخ تاریخننگاری معاصر در غرب، میچ اینگونه تاریخننگاری ها را بارها - با سند و مدرک - گرفته است.

مسعود لقمان - "ایران، ناسیونالیسم و تجدّد" گویا عنوان کتاب جدیدی از شماست که به

زودی منتشر خواهد شد. انگیزه ی شما از نوشتن این کتاب و درون مایه ی اصلی آن چیست؟

ماشالله آجودانی - چند سال پیش یک نویسنده ی ایرانی، کتابی به زبان انگلیسی به نام "ایران، یک ملت تصویری" نوشت و در آن بیان کرد که نام ایران و ملتش جعلی و بدون گذشته ی تاریخی و فرهنگی مشترک است که در زمان رضاشاه ساخته و حتی در این کتاب بیان شده که به زور او زبان فارسی، زبان سراسری ایران شده است. در واقع پاسخ به این دست نوشته ها یکی از انگیزه های من در نوشتن کتاب "ایران، ناسیونالیسم و تجدّد" است. شیوه هایی که در پژوهش هایی از این دست به کار می رود، در غرب متداول است. چراکه در غرب بسیاری از کشورها جدیدند، یعنی بدون پیشینه ی تاریخی اند. شما اگر کشورهای چینی، فرانسه و انگلیس را استثنا کنید، سایر کشورهای غربی، جدیدند. مثلاً آمریکا و حتی کشوری چون آلمان نیز جدید محسوب می شوند. در همسایگی ایران نیز این کشورهای تازه تاسیس کم نیستند. کشورهای همچون پاکستان، افغانستان، ترکمنستان، جمهوری آذربایجان، ترکیه، عراق و ... اما ایران یک کشور متفاوتی است، دارای تاریخ و فرهنگی کهنسال است. قد و قامتش آنچنان بلند است که با این کشورهای جدید، اصلاً قابل قیاس نیست. این دست تحقیقات به طور کلی نشان می دهد که این

محققان تاریخ و فرهنگ ایران را به درستی نمی‌شناسند. مثلاً یکی از پژوهشگران غربی به نام بندیکت اندرسون وقتی درباره‌ی دنیای مدرن سخن می‌گوید سه محور را انتخاب می‌کند: زبان، زمان و صنعت نشر. وی معتقد است که در دنیای پیش مدرن، جوامع بزرگ بر اساس زبان مقدس - زبان کتب مقدس - شکل می‌یافته‌اند و زبان گفتار معمولی و غیر مقدس را در شکل آن جوامع بزرگ نقشی نبوده است. اگر چنین نظریه‌ای درباره‌ی تاریخ غرب و بسیاری از کشورها صدق کند، مسلماً درباره‌ی ایران صدق نمی‌کند. او همچنین می‌گوید: در سنت اسلامی تا همین دوره‌های اخیر، قرآن لفظ به لفظ ترجمه‌ناشدنی بود، چراکه حقیقت الله فقط از طریق علائم حقیقی و جایگزین‌ناشدنی زبان نوشتاری عربی، دریافتنی بود. وی می‌افزاید: یکی از خصیصه‌های دوران تجدّد این است که زبان کتاب مقدس به زبان‌های دیگر ترجمه می‌شود. حال آنکه برخلاف تصور او، در ایران بزرگ و در بخارا، در دوران سامانی، علما فتوا می‌دهند، که تفسیر "محمد بن جریر طبری" از قرآن را می‌توان ترجمه کرد. این مفهوم یک مفهوم تاریخی است که با یک آگاهی تاریخی همراه است. هنگامی که ما به مسائل آن دوره می‌نگریم، می‌بینیم که زبان فارسی آن قدر اهمیت داشته که می‌توانستند این مفاهیم را به زبان فارسی منتقل کنند. ما شواهدی داریم که نشان می‌دهد، حتی پیش از تفسیر طبری، بخش‌های مختلفی از قرآن به زبان فارسی ترجمه شده بود. من در کتاب "یا مرگ یا تجدّد" نوشته‌ام که اندرسون نمی‌دانست که در شرق جهان اسلام و در یکی از بخش‌های حوزه‌ی زبان فارسی و ایران فرهنگی یعنی در خراسان بزرگ، در زمان حکومت "ابوصالح منصور بن نوح سامانی"

یعنی در بیش از هزار سال پیش، در نیمه ی دوم قرن چهارم هجری، با اجازه و فتوای علمای شهرهای مختلف، متن عربی تفسیر طبری به زبان فارسی ترجمه شد. داستان این ترجمه و اجازه ی فقها در آغاز متن ترجمه شده ی همان تفسیر چنین آمده است که «کتاب تفسیر محمد بن جریر طبری را از بغداد در ۴۰ مصحف آورده بودند و این کتاب به زبان تازی و به اسنادهای دراز بود و چون خواندن کتاب و درک و فهم عبارت آن - بدان جهت که به زبان تازی نوشته شده بود - بر امیر منصور بن نوح سامانی دشوار بود، به این فکر افتاد که کتاب به زبان فارسی ترجمه شود. پس علمای ماورالنهر را گرد کرد و این از ایشان فتوا کرد که روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم. گفتند روا باشد خواندن و نوشتن تفسیر قرآن به پارسی، مگر آن کس را که او تازی نداند، از قول خدای عزوجل که گفت: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ. گفت من هیچ پیغامبری را نفرستادم مگر به زبان قوم او، آن زبانی که ایشان دانستند. و دیگر آن بود که این زبان پارسی از قدیم بازدانستند از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل پیغامبر، همه ی پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی، و اول کس که سخن گفت به زبان تازی، اسماعیل پیغامبر بود، و پیغامبر ما صلی اله و علیه از عرب بیرون آمد و این قرآن به زبان عرب بر او فرستادند و اینجا بدین ناحیت زبان پارسی است و ملوکان اینجانب ملوکان عجم اند.» بدین ترتیب برای نخستین بار قرآن و تفسیر آن - در قرن چهارم هجری - به زبان فارسی ترجمه شد و همین کار آغازی شد برای نوشتن تفسیر قرآن یا ترجمه ی آن به زبان فارسی. این امر نشان دهنده ی اهمیت زبان فارسی و آگاهی ها و دل بستگی های عمیق و شگفت انگیز ایرانیان به این

زبان، در آن دوره ی تاریخی و دوره های مختلف تاریخ ایران است، دل بستگی هایی که به طور آگاهانه به زبان فارسی به عنوان بخشی از هویت تاریخی و کهنسال ایران و به عنوان زبان رایج منطقه ی وسیعی و مهمی از "ایران زمین" می نگریست. پیشینه سازی شگفت انگیزی که در آغاز متن مهمی چون ترجمه ی تفسیر طبری و در توجیه اقدام مترجمان آن دیده ایم و به شیوه ی اغراق آمیزی مدعی آن بود که «از روزگار آدم تا روزگار اسمعیل پیغامبر (ع) همه ی پیغامبران و ملوکان روی زمین به پارسی سخن» می گفتند، از آن نوع پیشینه سازی هایی است که در باور و آگاهی جمعی یک جامعه، حال آن جامعه را به گذشته آن پیوند می دهد. پیوند می دهد تا آینده شان را در استمرار گذشته شان پی افکنند. و این یعنی بازآفرینی و تجدید، و هم تحکیم یک هویت. بنابراین ادعاهای پنهان و آشکاری که مدعی است زبان فارسی با تحکم و قلدری رضاشاه پهلوی و به زور نظام اجباری و آموزش همگانی عصر او به عنوان زبان رسمی به مردم ایران تحمیل شده است، از نوع جعلیات و تبلیغات پا در هوایی است که پایه و اساس تاریخی ندارد. سال ها پیش از آنکه رضاشاه به حکومت برسد، در عصر رونق صنعت چاپ و انتشار در ایران، خود به خود و به طور طبیعی، زبان فارسی تنها زبان اصلی و مهمی بود که کار نشر در شکل عمومی آن، با آن آغاز شده بود. به همین جهت در ایران، زبان اصلی و عمومی روزنامه هایی که تا پیش از مشروطیت منتشر شده بودند، فارسی بوده است.

برای اینکه این بحث یعنی بحث پراهمیت موقعیت زبان فارسی به عنوان زبان عملاً رسمی خواندن و نوشتن در ایران و به خصوص در آذربایجان ایران مشخص شود، بخشی از گزارش مهم محمد امین رسول زاده (سوسیال - دمکرات و ناسیونالیست معروف و هوادار پان ترکیسم که بعدها «در ۳۴ سالگی رئیس جمهوری نخستین جمهوری اعلان شده در جهان اسلام» یعنی آذربایجان - اران - گردید) را که به همین مسئله یعنی اعتبار زبان فارسی در آذربایجان مربوط است، برای شما می گویم و به گفتارم خاتمه می دهم: «ممکن نیست. در اینجا (ارومیه) نمی توانید غیر از چند مشترک حبل المتین روزنامه خوان دیگری پیدا بکنید. روزنامه های ترکی قفقاز نیز در اینجا خریدار و خواننده ندارند. اصلاً در اینجا ترکی خواندن متداول نیست. اگرچه همه ترک هستند اما ترکی نمی خوانند. در همه جای آذربایجان چنین است. حتی چنان تیپ هائی وجود دارند که این حال را برای قفقاز نیز پیشنهاد می کنند و خیال می بافند که باید همه عالم اسلام زبان فارسی یاد بگیرند و به فارسی بخوانند... در عرض پانزده روزی که در ارومیه ماندم، هرچه جست و جو کردم بلکه یک نفر خریدار روزنامه ترکی پیدا کنم ...

ممکن نگردید.»



محمد امین رسول زاده

لقمان - آیا علاوه بر پرداختن به جایگاه زبان فارسی در تاریخ ایران - در کتاب در دست

انتشارتان - به مفهوم وطن و تطور مفهوم ایران در طول تاریخ نیز پرداخته اید؟

آجودانی - بله. حداقل از عصر ساسانی بود که مفهوم و ایده ی ایران و ایران شهر رواج یافت.

به این مبحث بخوبی در تحقیق بی نظیر جراردو نولی (Gherardo Gnoli) به نام The

Idea of Iran پرداخته شده است. در دوران اسلامی نیز ایران زمین بر طرح و اساس همان

مفهوم قدیمی ایران شهر بازسازی گردید.

نه تنها در میهن ما بلکه در غرب هم، وطن و ملت در مفهوم جدید آن چندان پیشینه ی کهنی

ندارد. ناسیونالیسم هم که ارتباط تنگاتنگی با مفهوم دولت - ملت دارد، خود پدیده ای جدید در

تاریخ است. ما در دوره ی مشروطه با اندیشه های ناسیونالیستی آشنا می شویم و می خواهیم

دولت ملی به وجود آوریم.

بنیاد ناسیونالیسم سیاسی در هر شکل آن بر محور این اندیشه شکل می‌گیرد که حق حاکمیت از آن ملت هاست و دولت وقتی ملی است که منتخب ملت و مورد حمایت و موافقت ملت باشد. به عبارت دیگر آنگونه که "ارنست گِلنر" می‌گوید واحد سیاسی (یعنی دولت) با واحد ملی (یعنی ملت) همخوانی و موافقت داشته باشد. مفهوم وطن در معنای جدید بیانگر یک واحد سیاسی مشخص است. ملت در معنای جدید حق حاکمیت دارد. چنین ملتی به لحاظ فرهنگی و تاریخی هم باید مشترکاتی داشته باشد. چون در ایران از دیرباز، زبان فارسی نقش زبان مشترک را داشت و به نوعی مفهوم ایران در معنای فرهنگی و گاه کم و بیش سیاسی در دنیای پیش مدرن استمرار تاریخی و فرهنگی داشت، ما نسبت به دیگر کشورهای آسیایی زودتر توانستیم با مفهوم جدید ملت آشنا شویم. به برکت نهضت مشروطیت و تحولات اجتماعی پس از آن بود که مفهوم جدید ملت پدیدار شد و جا افتاد. مفهوم جدید از قید وابستگی به شریعت و دین آزاد گردید. اما به گوهر اتحاد با دولت دست نیافت یعنی درست برخلاف کشورهای غربی دولت مدرن را در غیبت مشارکت سیاسی ملت شکل دادیم.

من علت این امر را جدا از دلایل دیگر تاریخی که وجود داشته است و دارد، در استمرار مفاهیم بنیادی سنت در ایران هم می‌دانم. در ایران ساختار دیرپای و کهنسال اختلافی که در مفهوم ملت به معنای شریعت و دولت به معنای سلطنت وجود داشت، خود را در ساختار جدید ملت بازسازی کرد و شگفتا که همچنان بر اساس همان ساختار اختلاف، اختلافی که بین ملت (شریعت) و دولت (سلطنت و حکومت) در دین و تلقی شیعه وجود داشت، اختلاف بین ملت، یعنی مجموع

مردم ایران و دولت، از میان برنخاسته است و طلسم این اختلاف دیرپا و مزاحم شکسته نشده است

...

در کتاب جدیدی که در دست نوشتن دارم سعی کرده ام در نقد دیدگاه های مدرنیست های غربی به تاریخ ما، آن مفاهیم و تحولات تاریخی آنها را با توجه به تاریخ ایران، از درون فرهنگمان بررسی کنم. تا روشن شود هویت فرهنگی و تاریخی مردم ایران و مفاهیم بنیادی آن چگونه شکل گرفته است و در دنیای پیش مدرن چگونه بوده است و در دوره ی تجدّد چه تحولاتی را از سر گذرانده است و مشکلات ما ریشه در چه مسائلی دارد. امیدوارم این کتاب بتواند پاره ای از مفاهیم پایه ای و اساسی درباره ی تاریخ و فرهنگ ایران و اهمیت زبان فارسی را روشن کند.

پایان