



**بازخوانی انتقادی
تاریخ معاصر ایران**

**در گفت و گوی
مسعود لقمان با
ماشاءالله آجودانی**

**نقد تجدد در ایران
باید مقدم بر نقد
سنت باشد**

مصاحبه

آرمان: سپاس فراوان از ماشاءالله آجودانی و مسعود لقمان که مصاحبه ارزشمند خود را در اختیار آرمان قرار دادند تا برای نخستین بار در مطبوعات خارج از ایران در آرمان منتشر شود.^۱

اشاره:

«گذشته چراغ راه آینده است»، به ویژه گذشته‌ای که از آن بازخوانی انتقادی شده باشد.

ماشاءالله آجودانی از آن دست مورخانی است که همهی کوشش خود را صرف نقد نقش روشنفکران در تاریخ تجدد ایران کرده است تا از این بن‌بست دریچه‌ای بگشاید.

آجودانی در سال ۱۳۲۹ خورشیدی در آمل زاده

^۱ . این گفت‌وگو در پاییز ۱۳۸۶ انجام شده است. چاپ‌شده در: ایران در گذر روزگاران، تهران: شوراآفرین، ۱۳۹۳، صفحه‌های ۹۹ تا ۱۴۰.

شد. تحصیلات دانشگاهی خود را در دانشگاه تهران در رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی به پایان رساند و دکتری خود را نیز از همین دانشگاه دریافت کرد. وی نزدیک به هفت سال عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان و مربی گروه زبان و ادبیات فارسی بوده است. آجودانی در بهمن ماه ۱۳۶۵ (ژانویه ۱۹۸۷) به لندن رفت و در این شهر با منوچهر محجوبی، مدیرمسئول و ناشر مجله‌ی «فصل کتاب»، در انتشار آن مجله همکاری کرد و از همان آغاز سردبیری آن نشریه را به عهده گرفت. وی هم‌اکنون سرپرست «کتابخانه‌ی مطالعات ایرانی» در لندن است.

انتشار کتاب‌های آجودانی در فضای روشنفکری ایران رخداد محسوب می‌شود، هر چند خود او تنها خاصیت چاپ این کتاب‌ها را ایجاد مشکلات جسمی و روحی برای خویش می‌داند. از او تا کنون سه کتاب به نام‌های «مشروطه‌ی ایرانی»، «یا مرگ یا تجدد» دفتری در شعر و ادب مشروطه» و «هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم» منتشر شده است. کتاب‌های او آن چنان مورد استقبال جامعه‌ی ایرانی قرار گرفته است که «مشروطه‌ی ایرانی» در عرض دو سال به چاپ هفتم رسید و این باور را در من تقویت کرد که جامعه‌ی ایران جامعه‌ی کتابخوانی است، اگر کتاب خوبی منتشر شود.

در این مدت، صاحب‌نظران هم به بررسی کتاب‌های آجودانی پرداخته‌اند و دیدگاه‌های خود را بیان داشته‌اند. مثلاً، جلال متینی درباره‌ی کتاب «یا مرگ یا تجدد» در فصلنامه‌ی ایرانشناسی نوشته است: «خواننده‌ی کتاب نه فقط در مقدمه‌ی مفصل... بلکه در بخش‌های مختلف کتاب نیز با آرای جدید درباره‌ی شاعران و نویسندگان دوره‌ی مشروطه آشنا می‌شود که با بسیاری از مطالبی که تا به حال دیگران گفته‌اند و تکرار مکررات... است کاملاً متفاوت است. کتاب را باید با دقت و سرفرصت خواند».

احسان یارشاطر نیز در فصلنامه‌ی ایرانشناسی درباره‌ی «مشروطه‌ی ایرانی» چنین نوشته است: «من هیچ کتابی را نمی‌شناسم 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 آیین‌های سنتی ما به دست داده باشد. اگر امروز بخواهم یک کتاب فارسی را درباره‌ی تاریخ مشروطیت مقدم بر سایر کتب توصیه کنم، همین کتاب «مشروطه‌ی ایرانی» آجودانی است که آن را بیش از هر کتاب دیگری روشنگر کیفیت

شکل گرفتن این مشروطه و آب‌وهوای خاص آن و شامل سیری در آثار اصیل دوران جنبش مشروطه و پیشینه‌ی آن می‌دانم».

صدرالدین الهی نیز درباره‌ی کتاب دیگر آجودانی «هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم» چنین نوشته است: «کتاب آجودانی را باید خواند، نه از آن باب که به بوف کور و هدایت پرداخته است، بلکه از این باب که این جزیره‌ی تک‌افتاده وظیفه‌ای درخور تحسین را انجام داده است، این‌ها را پیش روی ما گرفته که نقش ما را راست به خود ما می‌نمایاند و شاید که این نقش راست نمودن به جای آنکه مثل همیشه به آینه شکستن منجر شود به خود شکستن ما بینجامد».

این گفت‌وگو به صورت تلفنی در یک نیمه‌شب سرد پاییزی انجام شد و گرمی و استواری سخن آجودانی آن‌چنان بود که ضعف‌های یک گفت‌وگوی تلفنی را از میان برد. در دنباله، گفت‌وگو با ایشان را درباره‌ی تاریخ‌نگاری، مشروطه، نقد روشنفکری معاصر و تجدد می‌خوانید.

چیستی مفاهیم

در آغاز گفت‌وگو مایلم مفاهیم کلیدی کتاب‌هایتان را روشن کنید تا گفت‌وگویمان با پیش‌زمینه‌ی روشن ذهنی و به‌دور از بدفهمی‌ها ادامه یابد. به نظر شما، روشنفکر کیست؟ و مفاهیمی چون مدرنیته و تجدد در تاریخ ایران معاصر چه بار معنایی‌ای دارد؟

ماشالله آجودانی: مفهوم روشنفکر در ایران یک پدیده‌ی تاریخی و جدید است که قدمتی بیش از ۱۷۰ سال ندارد. این مفهوم با نهضت قانون‌خواهی در ایران پا می‌گیرد و بانسلی سروکار دارد که وظایفی برای ایجاد تحولاتی در جامعه برای خود قائل است و مایه‌ها و اندیشه‌های جدیدی دارد و درحقیقت به‌دنبال درک تازه‌ای از تاریخ و فضای سیاسی موجود جامعه‌اش است تا راه برون‌رفتی از وضعیتی که گرفتار آن است ارائه دهد. بدین معنا، روشنفکری که ما در ایران از آن سخن می‌گوییم روشنفکری در قالب **مصلح**

اجتماعی است. فیلسوف برجسته‌ی انگلیسی آیزایا برلین (۱۹۰۹-۱۹۹۷: Isaiah Berlin) روشنفکران را به دو دسته‌ی «اینتلجنسیا» (intelligentsia) و «انتلکتوئل» تقسیم می‌کند و تفاوت و ریشه‌های تاریخی این دو مفهوم را بیان می‌کند. برلین این مفهوم را در مورد جریان‌های فکری روسیه به کار می‌گیرد، ولی مفاهیمی که او مطرح می‌کند درباره‌ی تاریخ ما نیز قابل تأمل است.

اینتلجنسیا 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 بهره گیرد. ولی **انتلکتوئل** کسی است که از پیش خودش **اندیشه‌ی مستقلی** دارد و بر سر مسائل تفکر می‌کند، در حالی که **اینتلجنسیا** برای دگرگونی جامعه‌اش به **جذب و مصرف اندیشه‌های دیگران** می‌پردازد. به همین دلیل، برلین به همه‌ی افرادی که در روسیه کار سیاسی می‌کردند لقب اینتلجنسیا می‌دهد. من به این موضوع در مقدمه‌ی کتاب «یا مرگ یا تجدد» اشاره کرده‌ام. اینتلجنسیا 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 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 ابزاری است، 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 با اندیشه‌های غربی آشنا می‌شوند، این اندیشه‌ها را جذب و سعی می‌کنند بر اساس آن درباره‌ی 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. اگر در معنای انتلکتوئل بخواهیم نگاه کنیم، میرزا فتحعلی آخوندزاده را می‌توان روشنفکر نامید، چراکه او دارای نظریاتی درباره‌ی تاریخ و فرهنگ ایران است، یعنی نزد خود به عنوان یک متفکر بر سر مسائل اندیشیده است. درست است که او از اندیشه‌های غربی بهره گرفت و این اندیشه‌ها را به‌مانند یک اینتلیجنسیا در خدمت تحولات اجتماعی هم به کار برد و برای دگرگونی نهضت قانون خواهی و تجدید ایران فعالیت‌های سیاسی کرد. اما از آنجایی که او از پیش خودش اندیشه‌های مستقلی داشت و امروزه این اندیشه‌ها برای ما مدون شده و به دست ما رسیده است، می‌توان از او به عنوان یک انتلکتوئل یاد کرد. با کمی اغماض، می‌توان میرزا آقاخان کرمانی و سیدجمال الدین اسدآبادی را هم در این ردیف گذاشت، ولی دیگران را بیشتر می‌توان اینتلیجنسیا خطاب کرد، یعنی کسانی که تفکر را می‌گیرند و به جامعه تزریق می‌کنند، به‌مانند همه‌ی مارکسیست‌هایی که در ایران داشتیم.

بین روشنفکران مارکسیست ایرانی متفکر نداریم، یعنی متفکری که خودش بر اساس دیدگاه‌هایش تحلیلی از تاریخ ایران، مسائل ایران، تحولات فرهنگی ما و سرنوشت انسان ایرانی داشته باشد. در طیف راست هم که وضعیت مشخص است. بنابراین، اگر با دیدگاه آیزایا برلینی نگاه کنیم، آنچه در ایران اتفاق می‌افتد، بیشتر پدیده‌ی اینتلیجنسیاست تا انتلکتوئل. ولی باور کنید که این اینتلیجنسیای ما، به‌خاطر اینکه جامعه‌ای عقب‌مانده بوده‌ایم، اصلاً قابل قیاس با اینتلیجنسیای روسیه نیست. اینتلیجنسیای روسیه دستاوردها و فعالیت‌های گسترده‌تری داشت.

پرسش: به عنوان نمونه، آیا احسان طبری، به عنوان سرآمد جریان مارکسیستی در ایران، یک اینتلیجنسیاست؟

ماشالله آجودانی: چه بخواهیم تاریخی نگاه کنیم چه نظری، مثلاً، از دید برلین بنگریم، نوشته‌های احسان طبری از درون یک ایدئولوژی می‌آید و برآن است که آن چارچوب ایدئولوژیک را با تاریخ و فرهنگ ما تطبیق دهد؛ خود متفکر و اندیشه‌مند نیست،

چراکه یک اندیشه یا نظریه‌ی سیاسی را از جایی دیگر قرض می‌گیرد و در پی تطبیق آن با تاریخ و فرهنگ ایران برمی‌آید و این فقط یک نظر نیست، تاریخ هم آن را تأیید می‌کند.

بنابراین، در یک جمع‌بندی در پاسخ به پرسش پیشین شما، باید بگویم که روشنفکری یک پدیده‌ی جدید است و این پدیده تحولاتی پیدا کرده است و این تحولات همچنان، تا امروز که ما شاهد آنیم، ادامه دارد. نطفه‌ی روشنفکری در ایران با سیاست بسته شده است. بیشتر روشنفکران ایرانی اندیشه‌های غربی را برای رهایی و متحول کردن جامعه وام گرفته‌اند. پس طبری یک استثنا نیست. روشنفکران ما از چپ گرفته تا راست بیشتر چنین بوده‌اند. آنان این اندیشه‌ها را در اختیار مقاصد سیاسی روز قرار می‌دادند و بیشتر نقش یک مصلح اجتماعی را بازی می‌کردند. در کار آنان **سیاست‌زدگی** بار بیشتری دارد تا **اندیشیدن** و از تفکر مستقل به عنوان انسانی که بر سر مسائل می‌اندیشد و از حبّ و بغض‌های مسائل روزمره به دور است خبری نیست. بخش مهم شاخصه‌ی روشنفکر ایرانی، هنوز که هنوز است، با سیاست و مسائل روز نزدیکی خیلی گسترده‌ای دارد.

ما هنوز نتوانسته‌ایم خودمان به عنوان ایرانیان متفکر از پیش خود و به‌طور مستقل بر سر تاریخ و فرهنگمان بیندیشیم. برای نمونه، یکی از بزرگ‌ترین میراث فرهنگ بشری، یعنی شعر، مشخصه‌ی بارز فرهنگ ایرانی است و اگر ملتی بخواهد بگوید مهم‌ترین جلوه‌ی فرهنگ من شعر من است، آن ملت ما ایرانیان هستیم. ولی شما نگاه کنید که ما نتوانسته‌ایم بنیادهای نقد شعر را در ایران پی‌ریزی کنیم و حتی نتوانسته‌ایم برای درک تحولات ادبی خودمان بنیاد تازه‌ای در نقد ادبی و شعر خلق کنیم. همه‌ی این‌ها مشکلات این جامعه است و خلاصه اینکه روشنفکر تعریف ذاتی‌ای که این کار را باید بکند و آن کار را نباید بکند ندارد و حتی من تقسیم‌بندی آیزایا برلین را که نگاهش به قضایا بنیاد فلسفی دارد از لحاظ تاریخی خیلی رسا نمی‌بینم، اگرچه تا اندازه‌ای از لحاظ تاریخی می‌تواند مفاهیم را مشخص کند و به ما نکاتی را نسبت به جامعه‌ی خودمان نشان دهد.

پرسش: مرز میان روشنفکری و قدرت کجاست؟ آیا روشنفکری با رویارویی در برابر قدرت است که معنا می‌یابد؟ مثلاً، آیا پرویز ناتل خانلری به سبب نپیوستن به جبهه‌ی امتناع از قدرت باز روشنفکر محسوب می‌شود؟

ماشالله آجودانی: ما اگر پرسشگری و نقادی را شاخصه‌ی اصلی و تاریخی روشنفکری بدانیم، روشنفکر می‌تواند در هر جایی که ایستاده باشد وظیفه‌اش را انجام دهد. تعریف روشنفکر این نیست که حتماً باید در برابر قدرت موضع‌گیری کند تا روشنفکر محسوب شود. روشنفکر کسی است که با پرسشگری جامعه‌ی خود را با مسائل تازه آشنا و سعی می‌کند با نقادی‌های خود تفکر انتقادی را در جامعه به وجود آورد. واقعیت این است که من پژوهشگر نوآوری مانند خانلری را به صدها به اصطلاح روشنفکر که در خدمت حکومت نبودند و هیچ کار اساسی فرهنگی و فکری هم نکردند ترجیح می‌دهم. خدمتی که خانلری به فرهنگ، زبان فارسی و رشد تفکر ادبی در جامعه‌ی ما کرد اصلاً قابل قیاس با کارهای پاره‌ای از روشنفکران خودخوانده‌ی جامعه‌ی ما نیست.

پرسش: اگر بخواهید به بحثی که درباب روشنفکری مطرح کردید عینیت بیشتری دهید، شما از چه کسانی در تاریخ روشنفکری ایران به عنوان انتلکتوئل راستین نام می‌برید؟

ماشالله آجودانی: خوشبختانه، امروزه شاهد هستیم که تحول تازه‌ای در اندیشیدن در جامعه‌ی ایرانی آغاز شده است. کسانی رها از چارچوب‌های ایدئولوژیک و مفروضات مسلمی که بر فضای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جهان غالب است به مسائل ایران فکر می‌کنند و می‌اندیشند. نمونه‌ای بارز که چنین تلاشی را آغاز کرده آرامش دوستدار است. او یک ایرانی است که نسبت به تاریخ و فرهنگ خودش می‌اندیشد و تفکر می‌کند و، مهم‌تر، پرسش‌های اساسی مطرح می‌کند. ممکن است من و شما با پاره‌ای از دیدگاه‌های او مخالف باشیم و برخی نظریاتش را نپسندیم. اما ایرانی‌ای است که خودش بر سر مسائل ایران می‌اندیشد و نوشته‌هایش تکه‌پاره، 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.

پرسش: مدرنیته، مدرنیزاسیون و تجدد؛ این مفاهیم را شما در تاریخ ایران چگونه معنا می‌کنید؟

ماشالله آجودانی: ما بخشی از تجربه‌ی جهانی مدرنیته هستیم و چه بخواهیم چه نخواهیم مدرنیته‌ی جهانی بر ما وارد می‌شود و ما هم با این فرایند ارتباط برقرار می‌کنیم. من گمان می‌کنم که مدرنیته تأثیر خود را به شیوه‌هایی در جامعه‌ی ایران گذاشته است و ما تجربه‌ی بخش‌هایی از مدرنیته را در ایران می‌بینیم. ما از این طریق با ساختارهای جدید داستان نویسی، نمایشنامه‌نویسی، نقد و شیوه‌ی 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 می‌خواهد مستقیماً تجربه‌های جدید انسانی را نسبت به طبیعت، انسان و جهان در شعر بیان کند. بنابراین، به اعتقاد من، مدرنیته تأثیر خاصی در ایجاد نحوه‌ی نگاه به ادبیات، فرهنگ، تاریخ، شعر و نقد در ایران گذاشته است. همچنین، طبیعی است که این تجربه عیناً آن چیزی نباشد که در غرب انجام گرفت. ما افت‌وخیزها و مشکلات خاص خودمان را داشته‌ایم و داریم.

بنیاد مدرنیته با تفکر و اندیشه‌ی عقلانی سروکار دارد. درست است که ما با مفاهیم جدید آشنا می‌شویم و این مفاهیم را وارد ایران می‌کنیم. اما مشکلاتی بر سر راه است. ما در درون فرهنگ غربی نزیسته‌ایم و از درون فرهنگ دیگری به این مفاهیم نگاه می‌کنیم. بنابراین، خودبه‌خود این مفاهیم در ذهن ما به مفاهیم آشناتری که می‌شناسیم تقلیل پیدا می‌کند و از سویی دیگر هنگامی که می‌خواهیم این مفاهیم را در جامعه مطرح کنیم، مشکلات جامعه ما را وادار می‌کند که برای سازگاری این مفاهیم با مسائل اجتماعی آن‌ها را آگاهانه تقلیل هم بدهیم. با همه‌ی این‌ها، باز تکرار می‌کنم که تأثیر مدرنیته را در ایران می‌توان دید. همین تفکر انتقادی جدید، تاریخ‌نگاری جدید، داستان‌نویسی جدید، شعر جدید، سینما و تئاتر، این‌ها همه تأثیر تکان‌های مدرنیته در جامعه‌ی ماست. اما باید دقت کنیم که آن چیزی که در ایران به‌طور بنیادی اهمیت پیدا کرد مدرنیزاسیون است. هنگامی که به تحولات واقعی در غرب نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که مدرنیته و مدرنیزاسیون دو روی یک سکه‌اند. این دو به موازات هم پیش می‌روند و تحول می‌یابند و اندیشه که محور مدرنیته است و بر آن است که جهان را عقلانی نگاه کند و بر مبنای خرد به جهان بیندیشد و دستاوردهای خود را زیر سیطره‌ی عقل معنا و مفهوم دهد کمابیش در ایران پدیدار می‌شود. اما توانایی این را ندارد که بنیادهای اساسی فکر ما را دگرگون کند. بنابراین، سهمش به اندازه‌ی نیست که جامعه‌ی ما را از فضای تاریخی سنتی

خودش کاملاً دور کند و به همین دلیل هم، به نظر من، همواره درگیر سنت و مدرنیته بوده‌ایم و هستیم.

حال اگر از این زاویه به دوره‌ی مشروطه نگاه کنیم، می‌بینیم که تحول مهمی صورت گرفت. ما با مفاهیم جدید آشنا شدیم. ولی آنچه به‌طور اساسی توسط روشنفکران ایرانی در فضای سیاسی آن روز ایران جلب شد بیشتر بهره‌هایی بود که ما تحت عنوان **مدرنیزاسیون** از آن‌ها یاد می‌کنیم، مانند ایجاد مدارس جدید، راه‌آهن، دادگستری، پارلمان، نهادهای مدنی، اجتماعی، سیاسی و... ما در انقلاب مشروطه در جست‌وجوی این خواست‌ها بودیم. شما اگر دقت کنید، می‌بینید که خواست ایجاد راه‌آهن به دوره‌ی ناصرالدین‌شاه برمی‌گردد. مستشارالدوله چندین رساله برای ایجاد راه‌آهن در ایران دارد. او چنین استدلال می‌کرد که اگر ما راه‌آهن داشته باشیم، اقتصاد جامعه متحول و فضای جامعه دگرگون می‌شود و حتی این‌گونه چاره‌اندیشی هم می‌کرد که اگر مثلاً ما راه‌آهن از تهران به مشهد بکشیم و به مردم بگوییم که این زیارت مسلمانان را تسهیل می‌کند، خوب مورد قبول مردم و روحانیون واقع می‌شود. این‌ها بخشی از خواست‌های اندیشه‌ی تجدد در ایران است. تجدد دستاوردی بر مبنای عقلانیت، خردورزی و خردمحوری بود که می‌خواست عقلانیت را بر روابط سیاسی و اجتماعی مردم حاکم کند و در نتیجه، تحول شگفت‌انگیزی را نیز در تاریخ غرب به وجود آورد. اما من وقتی درباره‌ی ایران واژه‌ی تجدد را به کار می‌برم، منظور من عمدتاً مدرنیزاسیون است، ولی گوشه‌چشمی به مفهوم مدرنیته هم دارم. این هم از مشکلات فهم ماست که ما کلمه‌ی **تجدد** را به ناگزیر طوری به کار می‌بریم و برده‌ایم که هم معنای **مدرنیته** بدهد و هم معنای **مدرنیزاسیون**. این نوع کاربردها به لحاظ تاریخی افشاگر مشکلات ما نیز هست. پس در جمع‌بندی پرسش شما باید بگوییم جامعه‌ی 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، جامعه‌ی ایران را از یک مرحله تاریخی وارد یک مرحله‌ی تاریخی دیگر کرد که ما با نام تجدد از آن حرف می‌زنیم؛ با همه‌ی دستاوردهای کج‌دارو‌مریزش.

پرسش: به نظر شما، اگر ما دچار بدیاری‌های تاریخی، مثلاً شهریور ۱۳۲۰ و اشغال ایران، نمی‌شدیم آیا آن تفکر مدرنیزاسیون به مدرنیته هم ختم می‌شد؟

ماشالله آجودانی: آنچه اتفاق افتاده است تاریخ محسوب می‌شود. با «اگرها» نمی‌توان به تحلیل تاریخ نشست. هنگامی که از تاریخ سخن می‌گوییم، درحقیقت از گذشته‌ای حرف می‌زنیم که اتفاق افتاده است. به عقیده‌ی من، مهم‌ترین مسئله تحلیل این اتفاق است. ما باید بررسی کنیم که چرا این‌گونه شد. ما اگر این را درست بفهمیم و تحلیل کنیم و این موضوع را به آگاهی درآوریم و به وجدان جامعه منتقل کنیم، به زیربناهایی برای تحولات تازه و حرکت‌های درست‌تر دست می‌یابیم.

تاریخ ایران تاریخ استمرار است نه گسست

پرسش: همان‌گونه که شما بارها اشاره کرده‌اید، بیش از ۱۵۰ سال است که روشنفکران ایرانی در غیاب مفاهیم از آن‌ها سخن می‌گویند. به نظر شما، راه برون‌رفت روشنفکر ایرانی از این کلاف سردرگم چیست؟ و اصلاً کار روشنفکر در فضای کنونی ایران چه می‌تواند باشد؟

ماشالله آجودانی: من واقعاً نمی‌دانم راه برون‌رفت از وضعیت موجود چیست و نسخه‌ای نیز برای پیچیدن ندارم، ولی به باور من اگر راهی باشد، آن را باید عقل جمعی جامعه‌ی ما و موتور فکری آن با کمک یکدیگر به دست آورد، یعنی ما باید بر سر این مسائل بیندیشیم و به طور جدی پرسش کنیم. بخشی از این اندیشیدن از همین جا آغاز می‌شود که مسائل را بشناسیم و بر سر مشکلاتمان فکر کنیم و همیشه هم به دنبال این نباشیم که حتماً راه‌حل‌های فوری به دست آوریم. ما باید به این باور برسیم که اگر راه‌حلی‌هایی هم باشد، باید در نتیجه‌ی تلاش جمعی حاصل شود.

متأسفانه، واقعیت این است که ما ۱۵۰ سال است که در غیاب مفاهیم از آزادی، قانون، نقد و... حرف می‌زنیم. مثلاً، ۱۵۰ سال پیش، آخوندزاده در کتابش از نقد سخن گفت، ولی تا به امروز اندیشه‌ی 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 ساختار دانشگاهی ما جایی ندارد. ما از ۱۵۰ سال پیش از آزادی سخن می‌گوییم، ولی بنیادها و نهادهای آزادی در جامعه‌ی ما غایب است. شما اگر به غرب بنگرید،

می‌بینید که اگر امروز کسی در غرب از آزادی سخن می‌گوید، آزادی حضور مادی دارد و بنیادهایش در جامعه‌ی غربی تضمین شده است. اما ما در **غیبت** آزادی از آن سخن می‌گوییم. این **مشکل تاریخی** ماست. شما به جامعه‌ی امروز ایران و به خواست‌های آن نگاه کنید. بنیادی‌ترین خواست‌هایی که ما امروز در پی‌اش هستیم چندان تفاوتی با خواست‌هایی که پدران و مادرانمان در زمان مشروطه به دنبالش بودند ندارد. استمرار همین خواست‌ها نشان دهنده‌ی این است که ما نتوانسته‌ایم بسیاری از این خواست‌ها را بنیادی کنیم. این طبیعی است، چراکه ما از تمدن و فرهنگ دیگری بودیم و غریبان از یک فرهنگ و تمدن دیگر. بازآوردن این مفاهیم به جامعه‌مان و شناختن آن‌ها کار و زحمت می‌خواهد. ساخت بنیان‌های این مفاهیم در جامعه به تلاش‌های مستمر و مهم‌تر از آن به خواست و آگاهی ملی نیاز دارد.

اگر ما بتوانیم این مسائل را در جامعه مطرح کنیم، توانسته‌ایم مقدمات اندیشیدن را فراهم کنیم، چراکه تا مسئله‌ای مورد اندیشه و فکر قرار نگیرد، پنهان و ناشناخته می‌ماند، ولی وقتی که مسائل اندیشیده می‌شود و بر سر آن‌ها تفکر می‌شود و به بحث درمی‌آید، کم‌کم وجدان جامعه را برمی‌انگیزد و وادار می‌کند که بر سر مسائلی بیندیشد و ببیند این مشکلات را چگونه باید حل کند.

پرسش: مهم‌ترین بحثی که شما در «مشروطه‌ی ایرانی» مطرح کرده‌اید نقش روشنفکران مشروطیت در تقلیل مفاهیم مدرن و بدفهمی تاریخی آنان است. به نظر شما، چرا روشنفکران آن دوره به تعبیر شما وارد فرایند «تقلیل‌گرایی» یا به گفته‌ی چنگیز پهلوان «پروژه‌ی گرت‌برداری» شدند؟

ماشالله آجودانی: تقلیل‌گرایی با گرت‌برداری دو چیز متفاوت است. روشنفکران ایرانی، از یک جهت، چون در بستر فرهنگی دیگر بالیده بودند، نمی‌توانستند مفاهیم غربی را آن‌چنان که در تجربه‌ی فرهنگ غربی فهمیده می‌شد درک کنند. بنابراین، در ذهن آنان خودبه‌خود آن مفاهیم تقلیل پیدا می‌کرد و این مفاهیم با آنکه کج‌دار و مریز، مبهم یا نادرست فهمیده می‌شد، آن فهمی هم که با این ذهنیت حاصل می‌شد، هنگامی که می‌خواست در جامعه‌ی ایرانی مطرح شود، دچار مشکل بود، چراکه دو استبداد جلوی این تفکر مدرن جان‌سختی می‌کرد: یکی استبداد **سیاسی** و بدتر از آن استبداد **دینی**. این دو استبداد دست‌به‌دست هم باعث می‌شد هنگامی که روشنفکر

ایرانی می‌خواست حتی مطالبی را که تا حدی فهمیده است به جامعه‌ی ایران منتقل کند **آگاهانه** آن را به لباس دیگری درآورد و یک مرحله‌ی دیگر این مفهوم را **تقلیل** دهد. مثلاً، میرزا ملکم خان درباره‌ی **آزادی بیان** - مفهومی بنیادی و دارای ریشه‌های تاریخی بسیار گسترده در فرهنگ غرب - می‌گوید که این همان **امر به معروف و نهی از منکر** است.

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، مسئله‌ی ما چیز دیگری خواهد شد. آنگاه پی خواهیم برد که روشنفکران ما مفاهیم را تقلیل دادند. آنی می‌پرسیم چرا تقلیل دادند؟ و آن‌وقت اساسی‌ترین مسائل ما چهره می‌نماید. تقلیل دادند، چون دو استبداد دینی و سیاسی به‌مانند سدّ سکندر در برابر این اندیشه‌ها ایستاده بود و ما برای این ایستادگی سنت استبداد دینی و سیاسی در برابر مدرنیته و مدرنیزاسیون صدها سند و شاهد آشکار داریم.

پرسش: اصلاً آیا گفتمانی که بر پایه‌ی مفاهیم دوره‌ی روشنگری اروپا - بی‌هیچ دخل و تصرفی - شکل می‌گرفت می‌توانست جایگاهی در جامعه‌ی ایران با آن محدودیت‌های تاریخی و اجتماعی داشته باشد؟

ماشالله آجودانی: بحث من بر سر همین است. هنگامی که نمی‌توانست جایگاهی در جامعه‌ی ایران داشته باشد، باید به دنبال دلایل آن بگردیم.

پرسش: پس شما بر این نکته تأکید می‌کنید که آنان ناچار بودند و راه دیگری نداشتند؟

ماشالله آجودانی: ناچار بودن دو مرحله است: یک ناچاری ناچاری فرهنگی است، چراکه آنان در بستر فرهنگی دیگر بالیده بودند و اصلاً نمی‌توانستند آن مفاهیم را آن‌چنان که در بستر فرهنگ غربی شکل گرفته است درک کنند. این خودش یک مرحله‌ی تقلیل مفاهیم است. مرحله‌ی بعدی این است هنگامی که خواستند آن مفاهیمی را که مبهم یا کم و زیاد و دست‌وپاشکسته فهمیده‌اند برای جامعه مطرح کنند با دو استبداد مواجه شدند و به‌ناچار آگاهانه و عمدی تقلیل دادند. من بحثم در «مشروطه‌ی ایرانی» بر همین اساس است که روشنفکران ایرانی از سر ناچاری به تقلیل مفاهیم روی می‌آوردند. این معنایش این نیست که ما این را نبینیم و بگوییم چون روشنفکر ناگزیر می‌شد که چنین کاری بکند و پس چون ناچار بوده است،

بنابراین مشکلی نداریم. مشکل سر جای خود وجود دارد. چرا ناگزیر شده است؟ باید ببینیم علت چیست. آنگاه اگر بفهمیم که دو سدّ سکندر به نام استبداد دینی و استبداد سیاسی مانع این پیشرفت‌هاست، شما باید نگاهتان را به طرف آن دو استبداد برگردانید. بنابراین، در اینجا اصلاً بحث اخلاقی‌ای مطرح نیست. با این نوع تقلیل‌ها ما صورت مسائل را پاک می‌کردیم و با سرهم‌بندی مسائل را به هم ربط می‌دادیم.

همان‌گونه که در «مشروطه‌ی ایرانی» نوشته‌ام: «تطبیق دادن نظام و اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع و اصولاً ضرورت چنین کاری، سال‌ها پیش از اعلان مشروطیت، گریبان روشنفکران مشروطه‌خواه را از هر دو جناح، جناح آخوندی و غیر آخوندی، گرفته بود. پس تلاش بزرگی آغاز شده بود که نشان دهد 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 سر برکشیده است. خواننده‌ی نکته‌یاب البته توجه خواهد داشت که در آن دوره‌ی استبداد و در جامعه‌ی اسلامی آن زمان مطرح کردن مسائل مربوط به مشروطیت، بدون در نظر گرفتن الزامات و امکانات حکومت استبدادی و جامعه‌ی اسلامی، اگر نه غیرممکن، دست کم کار ساده‌ای نبود. به همین جهت، بسیاری از مشروطه‌خواهان لائیک و غیرمذهبی هم ظاهراً از سر حسن نیت و برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود و جا انداختن هر چه سریع‌تر نظام پارلمانی مشروطیت به نوعی "این‌همانی"، یعنی مطابقت دادن اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع، دست زدند.

با این همه، حسن نیت آنان و ضرورت‌های تاریخی یادشده نباید ما را از عواقب خطرناک چنین کاری که منجر به تقلیل دادن و حتی بدفهمی آن اصول می‌شد غافل کند. امروز اگر مورخ تاریخ مشروطه تأثیر حاصل اجتماعی و سیاسی این نوع تقلیل‌دادن‌ها و کج‌فهمی‌ها و حتی **قربانی کردن**‌های غیراصولی اساسی‌ترین **اصول مشروطیت** را در آن دوره و در سیر حوادث و سرنوشت تاریخ ما در نقد و تحلیل خود به جد مورد نظر و تجدید نظر قرار ندهد و به بررسی نگیرد، به درک درست تاریخ این دوره کمکی نکرده است» (صفحه‌ی ۳۰).

پس این برای من روشن است که آنان گرفتاری و مشکل دارند و این مطالب را نمی‌توانند در جامعه طرح کنند. بنابراین، آگاهانه مجبور به تقلیل می‌شوند. همان‌طور که گفتم، ما

باید عوامل این تقلیل را دریابیم. ما اگر نتوانیم عوامل این تقلیل را نقد کنیم یا حاصل این تقلیل های اجباری را نفهمیم و ندانیم که چه مشکلاتی در جامعه ایجاد کرده‌اند، کار تاریخی‌ای انجام نداده‌ایم.

پرسش: یکی از موضوعاتی که شما وارد فضای روشنفکری ایران کرده اید پرداختن به نقد تجدد پیش از نقد سنت است. این تجدد چه ویژگی‌هایی دارد که شما نقد آن را مقدم بر نقد سنت می‌دانید؟

ماشالله آجودانی: همین بحثی که هم‌اکنون میان من و شما در جریان است نشان می‌دهد که ما در دوران تجددمان از درون تجدد غربی به نقد سنتمان نشستیم. در غرب این اتفاق به گونه‌ای دیگر رخ داد، یعنی از درون سنت جامعه‌ی غربی کم‌کم تحولاتی رخ داد که به نقد سنتشان پرداختند و راه را برای تجددشان گشودند. تجدد برای غربیان امری درونی است، چراکه از سنتشان بیرون آمده است، ولی در مورد ما این اتفاق به گونه‌ای دیگر رخ داد. ما ملتی بودیم که در یک جامعه‌ی سنتی دست‌وپا می‌زدیم و 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 تجددمان خواستیم سنتمان را نقد کنیم و چون از درون ایدئولوژی‌های تجددی که بر ما وارد می‌شد به نقد سنت نشستیم، دچار بدفهمی‌های بسیاری درباره‌ی سنتمان شدیم و نتوانستیم آن را درست بفهمیم. به باور من، هنوز که هنوز است ما گرفتار این مصیبتیم و بسیاری از این بدفهمی‌هایی که درباره‌ی سنتمان داریم در همین تجددمان اتفاق افتاده است. گاه سنت را به اوج شکوه رسانده‌ایم و گاه به قهقرای مذلت. اینجاست که من می‌گویم باید این نگاه تکه‌پاره به تاریخ ایران را مورد نقد قرار داد و باید تجدد 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 تجددمان نمی‌توانیم به نقد اساسی سنتمان پردازیم، چراکه بسیاری از بدفهمی‌های ما درباره‌ی سنتمان در تجدد ما رخ داده است. اگر بخواهید، می‌توانم نمونه‌های فراوانی از این بدفهمی‌ها را برای شما بیاورم.

پرسش: همین نگاه به تاریخ ایران، به صورت دوبنی که از تجددمان نشئت گرفته است و شما به‌طور مفصل در کتاب «هدایت، بوف کور و

ناسیونالیسم» بدان پرداخته‌اید، خود، گواهی بر این مدعاست. شما در آن کتاب با نقل از سخن معروف کروچه که می‌گوید: «هر تاریخی تاریخ معاصر است» می‌افزایید: «نقش مورخ در گزینش اسناد تاریخ هر متن تاریخی را به روایتی معاصر و شخصی از تاریخ بدل می‌کند». شما تا چه حد با این گزاره درباره‌ی تاریخ‌نویسی موافقید؟

ماشالله آجودانی: «هر تاریخی تاریخ معاصر است» معنایش این نیست که این تاریخ تاریخی جعلی است یا الزاماً روایتش نادرست و مخدوش است، بلکه معنایش این است که ما با نگاه معاصر به تاریخ می‌نگریم. ما همه فرزندان زمانه‌ی خود هستیم، در مکاتب زمانه‌ی خود درس خوانده‌ایم و از کتاب‌ها و اندیشه‌های زمانه‌ی خود برخوردار شده‌ایم. معتقدم سخن کروچه درباره‌ی هر متن و تحلیل تاریخی‌ای که نوشته می‌شود صحت دارد. خواست کروچه از این جمله معنای محدودتری بود که البته بعدها در تاریخ‌نویسی غرب معنای گسترده‌تری به خود گرفت. به‌طور کلی، من با این گزاره که **هر تاریخی** به روایتی **تاریخ معاصر** است موافقم، چرا که ما در متن معاصر به گذشته نگاه می‌کنیم. ما انسان‌هایی محصول جهان معاصر هستیم. 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 در تاریخ‌نویسی غرب مبحث جدیدی است که به دنبال تبارشناسی مفاهیم و جست‌وجوی تاریخ مفاهیم است. مفهوم‌شناسی چرخش معانی را در طول تاریخ می‌سنجد و بررسی می‌کند، اینکه مثلاً فلان مفهوم از کجا به کجا حرکت کرده و طبیعی است که تاریخ گذشته را با فهمی معاصر کندوکاو می‌کند.

پرسش: پژوهشگری که وارد حیطة تحقیق و تفحص درباره‌ی تاریخ ایران می‌شود نه می‌تواند و نه باید از الگوهای غربی استفاده کند و از سوی دیگر نیز هیچ الگویی را که بر اساس تأمل درباره‌ی تاریخ ایران مطرح شده باشد در اختیار ندارد. پس دچار سردرگمی می‌شود. شما به عنوان تاریخ

نگاری که بر سر مسائل ایران، به‌دور از الگوهای غالب پژوهشی، آثار درخور توجهی ارائه داده‌اید این اوضاع را چگونه می‌بینید؟

ماشالله آجودانی: مسئله‌ی ما همین جاست. در اینجا است که ما باید تلاش کنیم که 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 نظری‌ای بوده است که آنان در تاریخ‌نگاری مطرح کرده‌اند. این شیوه پاسخگوی مسائل ما نیست. با این طرز نگاه ممکن است بتوان بخش‌هایی از جامعه‌ی ایرانی را شناخت، ولی نمی‌توان یک شناخت کم‌وبیش واقعی، کلی و تا حدی قابل قبول از تاریخ ایران ارائه داد. به همین سبب، می‌اندیشم که کاش پژوهشگران ما، به جای ایدئولوژی‌های وارداتی، از درون تاریخ ایران بر سر مسائل و مشکلات ما بیندیشند. 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 مبنای تفکر ایرانی را در جامعه‌مان ایجاد کنیم و بنای اندیشیدن نسبت به تاریخ و فرهنگمان را بگذاریم تا روش‌های تازه‌ای برای حل مشکلات تاریخی‌مان به دست آوریم. به عنوان نمونه، شما اگر به «مشروطه‌ی ایرانی» نگاه کنید، می‌بینید که هیچ دیدگاه غربی‌ای بر آن حاکم نیست و برای نخستین بار یک ایرانی خودش سعی کرده با شیوه‌ای خاص و با استفاده از یک متدولوژی که متکی بر یک زبان تاریخی است، 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 پدیده‌های 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 بیندیشیم.

من بیش از ۲۰ سال است که در جامعه‌ی انگلستان زندگی می‌کنم و پاره‌ای از منابع تاریخی و فرهنگی آنان را خوانده‌ام، ولی باور بفرمایید به‌هیچ‌وجه این صلاحیت را در خود نمی‌بینم که بتوانم درباره‌ی یک دوره از تاریخ این کشور اظهار نظر کنم.

پرسش: با این حال، در «مشروطه‌ی ایرانی» شاهد یک ذهنیت دکارتی هستیم که تداوم اندیشه را در بستر تاریخ مد نظر دارد و با این ذهنیت است که جنبش مشروطه‌خواهی ۱۹۰۶ را به انقلاب ۱۹۷۹ پیوند می‌زند و این ذهنیت بسیار متأثر از تجربه‌های امروزیین جامعه‌ی ایرانی است. چرا در «مشروطه‌ی ایرانی» پایه‌ی تحلیل را بر تداوم تاریخ معاصر ایران نهاده‌اید نه بر گسست تاریخی این دوره؟

ماشالله آجودانی: آنچه در «مشروطه‌ی ایرانی» آمده بیانگر واقعیت‌های تاریخی ایران است و ربطی به دکارت ندارد. به باور من، حتی طرح این مباحث، آن‌هم به صورت آشفته و یکسونگرانه، در ایران گمراه‌کننده است. این مباحث در مغرب‌زمین دارای مفاهیم بسط‌یافته و مشخصی است و دیدگاه‌های متفاوتی نیز درباره‌ی آن وجود دارد. به عنوان مثال، خیلی‌ها در غرب معتقدند مدرنیته مفهوم جدیدی نیست و برخاسته از میراث تفکرات مسیحی و یونانی است و حتی در مورد اندیشه‌های کارل مارکس نیز اشاره می‌کنند که غایت‌نگری ای که در اندیشه‌های مارکس درباره‌ی تاریخ و پیدایی جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی کمونیستی مطرح شده با رستاخیز یا روز نجات جامعه‌ی جهانی در مسیحیت یکسان است. درباره‌ی آنچه شما پرسیدید، کارل لویث (Löwith Karl) آلمانی کتابی به نام «History in Meaning» 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 می‌گوید تفکر مدرنیته بازتاب و استمرار آن چیزی است که در نهاد اصلی دیانت مسیحی وجود دارد. در تقابل اندیشه‌های کارل لویث که از **استمرار تاریخ** غرب سخن می‌گفت، افرادی آمدند و با نقد نظریات او مسئله‌ی **گسست تاریخی** را مطرح کردند. آنان بیان کردند که مدرنیته یک پدیده‌ی خودبنیاد و اصیل است که ربطی به معیارهای مسیحی و دیانتی تمدن غرب - آن گونه که لویث ادعا می‌کند - ندارد و حاصل تحولات جدید جوامع بشری است. نمونه‌ی بارز این نوع نگرش نگاه هانس بلومبرگ (Hans Blumenberg) است در کتاب معروفش با نام «The Modern Age Legitimacy of The» (مشروعیت عصر مدرن). بعضی‌ها این بحث گسست را حتی درباره‌ی دوره‌ی متأخر مدرن نسبت به دوره‌ی متقدم مدرن یا اوایل مدرنیته مطرح کرده‌اند. مثلاً، مورخی به نام جفری باراکلف (Geoffrey

An Introduction to Contemporary « Barraclough نویسنده‌ی کتاب « History» (مقدمه‌ای بر تاریخ معاصر) معتقد است که تاریخ تجدد معاصر غرب مشخصات خاص خودش را دارد که آن را از سایر دوره‌های تاریخ تجدد غرب جدا می‌کند، یعنی او هم نگاهش متکی بر گسست است.

این بحث‌ها در ربط با تاریخ غرب موضوعیت پیدا می‌کند. درباره‌ی سرزمین کهنسالی چون ایران با آن پیشینه‌ی تاریخی شکفت‌انگیز و پربارش، که هنوز این گذشته‌ی تاریخی در گوشه‌های ذهن و ضمیر انسان ایرانی حضور دارد و بر معیارهای ذهنی، نحوه‌ی اندیشه و زندگی او تأثیر دارد، نمی‌توان به‌آسانی از گسست تاریخی سخن گفت.

طرف‌داران نظریه‌ی گسست در تاریخ ایران از دو **گسست** عمده‌ی تاریخی یاد می‌کنند: یکی **آمدن اسلام به ایران** و دیگری **آمدن تجدد**. 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 می‌بینیم که سنت دیوان، یعنی اداره‌ی دولت در ایران باستان، دوباره در ایران اسلامی بازتولید شد، چراکه مسلمانان و خلفا مجبور شدند این شیوه‌ی دیوانی را تقلید کنند و دوباره دفتر و دیوان به دست ایرانیان بازگشت. حتی در مسائل نظری نیز ایرانیان با تکیه بر اندیشه‌های ایران باستان نظریه‌پرداز دوران جدید شدند. این سخنی نیست که من امروز بخواهم برای شما بگویم. مثلاً، شیخ اشراق (سهروردی) در یکی از نوشته‌هایش صریحاً بر یک نکته انگشت می‌گذارد و می‌گوید: چهار عارف ایرانی به نام‌های ابوالعباس قصاب آملی، بایزید بسطامی، خرقانی و حلاج میراث‌داران حکمت خسروانی ایران باستان‌اند در ایران اسلامی، یعنی سهروردی در آن دوره استمرار **حکمت خسروانی** ایران باستان را در استمرار **اندیشه‌ی عرفانی** در ایران پس از اسلام بازشناسی و بازیابی می‌کند. بنابراین، در دوره‌ی پس از اسلام بازتولید حکمت خسروانی ایران باستان در اندیشه‌ی عرفانی ایران پس از اسلام و دیگری اداره‌ی نظم سیاسی جامعه و **ساختار دیوان**، که مشخصاً به معنای دولت به معنای سنتی به کار می‌رفت، در ساختار دیوانی پس از اسلام، هر دو بازتابی از فرهنگ ایران باستان است. پس به باور من در تاریخ ایران که بیشتر تحولاتش درونی و درازمدت است ما شاهد

استمرار فرهنگ گذشته هستیم. شاهد دیگر استقلال و ماندگاری زبان فارسی در حوزه‌ی جهان اسلام است.

اگر دوره‌ی تجدد را نیز بررسی کنیم، می‌بینیم با اینکه تمام مفاهیم و بنیان‌های نظری جدید از غرب وارد ایران شده است، 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 مغرب‌زمین این دو مفهوم با هم شکل گرفته است. اما برای ما که در فرهنگ بعد از اسلامان بین ملت (به معنای شریعت و پیروان شریعت اسلام) و دولت (به معنای سلطنت) اختلاف اساسی و عمیقی وجود داشته است 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 مقابل **دولت** بایستد. منظور من این است که حتی در تجدد ما که آشکارا بسیاری از مفاهیم از غرب وارد جامعه‌ی ما شده است باز این مفاهیم را ذهنیت ایرانی 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 اتفاق مهمی در تاریخ ایران افتاده است ما باز استمرار این تاریخ کهنسال را می‌بینیم. بیشتر متون تاریخی‌ای 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 مدنیتی دیگر است.

پرسش: اما اگر به فلسفه‌ی زرتشت و اسلام و برداشت این دو از خدا، جهان و انسان بنگریم، می‌بینیم که این دو اندیشه نزدیکی چندانی با هم ندارد.

آیا آنچه شما بر پایه‌ی استمرار تاریخی گفتید تنها به الیت‌ها و نخبگان جامعه محدود نمی‌شود؟ آیا این امر قابل تعمیم به مردم عادی نیز هست؟

ماشالله آجودانی: هنگامی که اسلام وارد ایران شد، همان‌گونه که شما اشاره کردید، دیانتی جدا که روابط اجتماعی ما و اصلاً نگاه ما را به انسان دگرگون کرد بر ما وارد شد. با این همه، در سیر تاریخ، این گسست کاملاً بنیادین نیست، چراکه اسلام ما با اسلام شبه‌جزیره‌ی عربستان متفاوت است. حتی تشیعی 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 بیخ‌وبین تغییر کرده است. این را از یاد نبرید که ما در همه‌ی دوره‌ی اسلامی باز ایرانی باقی ماندیم. با **زبان فارسی** از زبان عربی و با **مذهب تشیع** از جامعه‌ی سنی خود را جدا کردیم. بنابراین، این استمرار را در اشکال مختلف می‌توان دید. مسئله‌ی اسلام و تجدد گسست واضحی است. اما اگر از درون به این گسست‌ها نگاه کنیم، باز می‌بینیم که جامعه‌ی ایران به علت داشتن تاریخ و فرهنگ دیرپا و غنی‌ای که پشت سرش بود عناصر اصلی فرهنگش را به نوعی دیگر بازتولید کرد. به این موضوع نباید نگاه ارزشی داشت، خیلی وقت‌ها ممکن است این امر به ضرر ما تمام شده باشد. مثلاً، نگاه کنید به همین سیر مفهوم ملت در دوران تجددمان. در این عصر تجدد ۸۰-۱۷۰ سالی که در آن زیست می‌کنیم نیز نوعی استمرار مشاهده می‌شود، چراکه ما هنوز در جایی ایستاده‌ایم که جامعه‌ی ما در پی رسیدن به خواست‌های دوران مشروطه است. ما در ایران امروز همچنان خواهان دولت ملی هستیم. دولت ملی‌ای که ملت ایران را نمایندگی کند و ملت ایران در سرنوشت سیاسی خود نقش داشته باشد. ما هنوز به دنبال آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و آزادی مطبوعات، دادگستری مستقل و ... هستیم. این‌ها همه بیانگر یک استمرار در تاریخ ماست. بنابراین، این تجربه‌ی مدرنیته همچنان با ماست.

مشروطیت ممکن است نتوانسته باشد به خیلی از خواست‌های اساسی‌اش دست یابد و، به تعبیری، در برخی جنبه‌ها شکست خورده باشد. اما استمرار این خواست‌ها هنوز با ما حضور دارد. جامعه‌ای که اکنون ما در آن زیست می‌کنیم حاصل تحولات مشروطیت است،

یعنی آموزش و پرورش نوین، دانشگاه، دادگستری، راه آهن سراسری و... که در دوره‌ی رضاشاه ساخته شد همه جزو خواست‌های بنیادین مشروطه بود. حتی حجابی که رضاشاه از سر زنان برداشت، این خواست انقلاب مشروطه بود. شاعران دوره‌ی مشروطه از بهار گرفته تا میرزاده‌ی عشقی و ایرج میرزا و... همه حجاب را مایه‌ی بدبختی زن ایرانی می‌دانستند و خواهان مشارکت زن ایرانی در جامعه بودند.

رضاشاه و جنبش مشروطه

پرسش: پس با این حساب می‌توان گفت که رضاشاه به آرمان‌های مشروطه جامعه‌ی عمل پوشاند؟

ماشالله آجودانی: البته که می‌توان گفت. برخلاف آنانی که می‌گویند، رضاشاه ضد قهرمان انقلاب مشروطه است، من بر این باورم که **رضاشاه قهرمان انقلاب مشروطه** است. به همین دلیل، «مشروطه‌ی ایرانی» را این‌گونه به پایان برده‌ام: «تعطیل مجلس دوم و حوادثی که پس از آن در کشور ما اتفاق افتاد، آغاز جنگ جهانی اول، مداخلات دو کشور خارجی در ایران و بی‌ثباتی و بی‌امینتی اجتماعی به تقلیل یافتن و محدود شدن کمی و کیفی این خواست‌ها منجر شد و خواست **ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و تجدد** به مهم‌ترین خواست‌های سیاسی مبدل گردید. **دموکراسی کم‌رنگی** که مبانی آن روزبه‌روز در جریان گسترش مشروطیت تقلیل می‌یافت به کنار نهاده شد و **آزادی** در راه حفظ استقلال ایران و ایجاد حکومت مقتدر مرکزی مدت‌ها 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 همه‌ی افت و خیزها، تشنه‌ی 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 جامعه‌ی سنتی عقب‌مانده، را با همه‌ی تناقضاتی که در مدرنیسم و تجدد ایرانی وجود داشت و پیش تر از آن سخن گفته‌ام، در برنامه‌ی کار خود قرار داد و در ظرف ۲۰ سال چهره‌ی جامعه‌ی ایران را دگرگون ساخت. اینکه منافع دولت استعمارگر انگلیس و حکومت نوپای شوروی با

برکشیدن و استقرار حکومت رضاشاه همسویی یافت موضوع کاملاً جداگانه‌ای است که باید رها از پیش‌داوری‌های رایج، در جایی دیگر و به شیوه‌ای دیگر، مورد بحث و بررسی قرار گیرد» (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 شد. این دو خواست عبارت بود از: **ایجاد حکومت مقتدر مرکزی** و دولتی مقید به قانون که امنیت اجتماعی و استقلال سیاسی ایران را تضمین کند، و **مدرن کردن** سازمان‌های اداری و مملکتی، رشد تجارت و صنایع داخلی، ساخت راه‌آهن، دانشگاه، مدارس جدید و ایجاد دادگستری و محدود کردن قدرت شرع و آنچه در مجموع از آن به تجدد یا مدرنیزاسیون می‌توان یاد کرد. به این دلایل است که می‌گوییم رضاشاه قهرمان مشروطیت ایران است.

پرسش: آیا حتی اگر رضاشاه می‌خواست به آن خواست دیگر مشروطه، که به گفته‌ی شما خواست آزادی است، جامعه‌ی عمل پیوشاند، با توجه به ظرفیت‌های آن روز جامعه‌ی ایران، شدنی بود؟

ماشالله آجودانی: آزادی با ذهنیت مردم سروکار دارد و این ظرفیت در جامعه‌ی آن روز ایران وجود نداشت و به همین دلیل رنگ باخت.

مشروطه‌ی 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 تجدد و دولت‌های مدرن است ما اهمیت بیشتری نه به آزادی بلکه به **استقلال ایران** دادیم. شما باید این نکته را نیز مدنظر داشته باشید که شکل‌گیری چنین مفهومی از مشروطیت با ساختار تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی ایران و با چگونگی شکل‌گیری مفهوم ملت در تاریخ جدید ایران ارتباط تاریخی بنیادینی دارد.

پرسش: حال، به نظر شما، چرا گزاره‌های آزادی‌خواهانه و تجددطلبانه‌ی روشنفکران مشروطه و عصر رضاشاهی از روشنفکران ایدئولوژیک (چه

مارکسیستی و چه مذهبی) سر در آورد که به جای پرداختن به اندیشه‌ورزی و مهندسی اجتماعی به سوی راه‌حل‌های سریع و انتزاعی گام برداشتند و، با آفریدن آرمان‌شهرهای خیالی و پشت پا زدن به میراث روشنفکران مشروطه، کوشش‌های آنان را عقیم گذاشتند و خود نیز ره به جایی نبردند؟

ماشالله آجودانی: روشنفکران، در دوره‌ی مشروطه و رضاشاه، **ایدئالیسم خام** جریان‌های روشنفکری بعد را نداشتند و تا حد زیادی **واقع‌گراتر** بودند. بدین معنا که دست کم تلاشی را آغاز کردند که در ایران به شکل گسترده‌ای ابزارهای مدنی تجدید جدید را بازسازی کنند. مثلاً، ایجاد آموزش و پرورش نوین، دانشگاه، دادگستری و بنیادهای مدنی‌ای که می‌توانست آزادی انسان‌ها را تا حدی برآورده کند. بنابراین، تلاش روشنفکران مشروطه در دوران رضاشاه به دستاوردهای درخشانی انجامید که منتها بیشتر این دستاوردها در زمینه‌ی تجدید 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 بی‌بهره نبودیم. مثلاً، تلاش‌های نیما در شعر نو و تلاش‌های دیگران در داستان‌نویسی معاصر همه حاصل مدرنیته است، ولی این مدرنیته نتوانست اندیشه‌ی عقلانی، خردگرا و قانون‌مدار را در جامعه‌ی ایران به صورت یک تفکر اساسی رشد دهد. دلیلش هم واضح است: ما با دو سدّ سکندر استبداد دینی و سیاسی روبه‌رو بودیم. ما در دوره‌ای دست به این کار زدیم که در سنتمان هیچ تحول اساسی‌ای رخ نداده بود. در بافت سنتی کم‌وبیش بسته می‌خواستیم بنیان‌های نظری و فکری مدرنیته را در جامعه‌ی ایران به وجود آوریم. بنابراین، شرایط ناگزیری وجود داشت که ما را در پیچ‌وخم‌های تاریخی گرفتار می‌کرد و هر تلاشی هم که می‌کردیم نمی‌توانستیم خود را از شر آن خلاص کنیم.

متأسفانه، برخلاف دوره‌ی مشروطیت و دوره‌ی 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 می‌کردند، در دوران شاه، تحت تأثیر اندیشه‌های مارکسیستی در ایران، **مدنیت غرب** و تمام دستاوردهای مدنی آن یک بار اقتصادی چپاولگرانه به عنوان استعمارگر 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، می‌بینید که بین جریان‌های مذهبی‌ای که در انقلاب ۵۷ مشارکت داشتند با جریان‌های چپ مؤثر 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 تجدد ما وجود داشت. این مشکل مشکلی ریشه دار است.

پرسش: این ریشه‌ها کجاست؟

ماشالله آجودانی: ما در دوره‌ی پیش از تجدد ایران با مسئله‌ای مواجهیم که بیانگر مفهوم استمرار در تاریخ ما نیز هست. پیش از اینکه حکومت صفوی به وجود بیاید، **سهروردی** در **مدینه‌ای** که تشکیل می‌دهد بحث می‌کند که چه کسی باید ریاست این مدینه را به عهده گیرد. او نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که اگر فیلسوف و اندیشه‌مندی پیدا شود که هم **متوغل** در بحث باشد، یعنی صاحب‌نظر در فلسفه‌ی یونانی و منطق باشد، و هم **متوغل** در **تأله** باشد، یعنی دارای جنبه‌ی الهی و معنوی و زهد باشد، ریاست این مدینه از آن اوست. اما اگر در زمانی تنها یک حکیم متوغل در بحث، یعنی یک فیلسوف خالص، باشد و در سوی دیگر یک آدمی باشد که اصلاً فیلسوف نباشد - متوغل در بحث نباشد - بهره‌ای از سواد و دانش نداشته باشد اما متأله باشد، بین این دو باید متأله را به ریاست برگزید. سهروردی سرانجام نتیجه می‌گیرد هیچگاه جهان از حکیمی که متوغل در تأله است خالی نَبُود و وی شایسته‌تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است. در این مدینه‌ای که سهروردی تشکیل می‌دهد، در واقع راه برای حکومت صفویه باز می‌شود و می‌دانید که او آشتی‌دهنده‌ی تصوف است با فلسفه در ایران. برخلاف کسانی که می‌گویند 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 نهضت‌های صوفیه هستند که پیش می‌آیند تا قدرت را به دست بگیرند. **صوفیان** در واقع خود را همان **متأله‌ی** می‌دانند که **سهروردی** از آن سخن می‌گوید. در آن زمان بزرگ‌ترین اختلافی که وجود داشت بین **تصوف** و **تشیع** بود. جالب این است که در قرن هشتم هجری در ایران، همشهری من، **حیدر آملی** کار سهروردی را به شکل دیگری کامل می‌کند. اگر سهروردی میان فلسفه و تصوف هماهنگی ایجاد کرد، او

می‌آید و می‌گوید که تصوف حقیقتش عین تشیع است و حقیقت تشیع نیز عین تصوف و، در نتیجه، بین تصوف و تشیع **وحدت** ایجاد می‌کند. وقتی تصوف برابر تشیع می‌شود، آنگاه صوفیان صفوی می‌گویند که ما مظهر تشیع واقعی و متأله راستین هستیم، پس می‌توانیم حکومت را به دست بگیریم. بنابراین، شما می‌بینید که پیش از آمدن صفویه مقدمات برپایی آن در حکمت و اندیشه‌ی ایرانی بیان خودش را پیدا کرده است.

بنابراین، حکومت متأله، آن‌گونه که سهروردی می‌گفت، و یکی شدن تصوف و تشیع، آن‌گونه که حیدر آملی می‌گفت، 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. می‌دانید که این حکومت یک بار 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 - ازبکان و عثمانی - روبه‌روست. ما در دوران صفویه تشیع را به عنوان هویت جامعه‌ی ایرانی در جهان اسلام معرفی می‌کنیم، یعنی تشیع بخشی از هویت ما ایرانیان در جهان اسلام برای جدا کردن ما شد. هنگامی که از هویت سخن می‌گوییم 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 فتحعلی شاه، هنگامی که با غرب آشنا می‌شویم، ناگهان سروکله‌ی دو قدرت غربی روس و انگلیس در شمال و جنوب کشورمان پیدا می‌شود. این‌ها دیگر مسیحی مذهب‌اند و از جهان غیراسلامی 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 بر اساس تشیع، بلکه بر اساس تاریخ و فرهنگ ایران تعریف می‌کند و این هویت همه‌ی تمرکزش را به ایران پیش از اسلام منتقل می‌کند. بنابراین، با هویت شیعی سر سازگاری ندارد. اگر به حکومت پهلوی نگاه کنید، می‌بینید که این ناسازگاری روزه‌روز به اوج می‌رسد، چراکه ما از یک سو می‌خواهیم ایرانی باشیم، با

یک گذشته‌ی تاریخی درخشان به‌مانند عصر ساسانی، و از طرف دیگر در دوران پیش‌مدرن تشیع را به عنوان هویت خود ساخته‌ایم. این تناقضات خودبه‌خود 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 باستانی مان توجه می‌کردیم، این هویت در جای دیگری سرکشی کرد و خواست همه‌ی آن دستاوردها را نادیده بگیرد. جریان فکری‌ای که در آن دوره پارادایم غالب می‌شود، تحت تأثیر اندیشه‌های مارکسیستی، تمام غرب را به امپریالیسم تقلیل می‌دهد و این جریان در اینجا با مذهب‌یون ما هم‌نظر می‌شود: هر دو به غرب به‌مانند اهریمن نگاه می‌کنند. در این میان، کسانی همچون علی شریعتی حرف‌هایی چون بازگشت به خویشتن خویش و... را مطرح می‌کنند. به دنبال 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.

این **تناقضات تاریخی ریشه در تجدد** ما دارد. اینجاست که نقد این تجدد بر نقد سنت ارجح است. برای مثال، به روشنفکران مذهبی همچون شریعتی بنگرید که چگونه باد در آستین سنت می‌کردند. شریعتی می‌گوید که اگر بنا باشد بین ابن‌سیناها و ابوذر یکی را انتخاب کنم، ابوذر را انتخاب می‌کنم. بعد هم می‌آید شکل خام پدیده‌ای مانند **سوسیالیسم** را در سرنوشت فعالیت‌های اجتماعی **ابوذر** نشان می‌دهد. آنان باد در آستین سنت می‌کردند تا بر اساس آن بتوانند چیزهایی برای دگرگونی جامعه‌ی ایرانی بسازند. چپ‌های ایران نیز هنگامی که به تاریخ ایران نگاه می‌کردند، همه‌ی این تاریخ را تاریخ ستم‌شاهی قلمداد می‌کردند و در واقع به دنبال ایده‌آلی به نام سوسیالیسم بودند تا در جامعه‌ی ایران پیاده‌اش کنند و هیچ چیز را در فرهنگ گذشته‌ی ما مثبت نمی‌دیدند. مذهبی‌های ما نیز اگر به گذشته نگاه می‌کردند، فقط تاریخ اسلام برایشان مهم بود. ناسیونالیست‌های ما هم اگر به گذشته نگاه می‌کردند، فقط ایران باستان برایشان ارزش داشت. بنابراین، تاریخ ما تکه‌پاره خوانده شد، در حالی که ۱۴۰۰ سال تاریخ ایران پس از اسلام استمرار تاریخ گذشته‌ی ایران بود. بنابراین، ما از دریچه‌ی تعادل به تاریخمان نگاه نکردیم. این تکه‌پاره کردن‌های تاریخ ایران محصول تجدد ماست که باید مورد نقد قرار گیرد. ما اگر نتوانیم این کج‌فهمی را که ریشه در

تجدد‌مان دارد نقد کنیم، نمی‌توانیم بنشینیم و به‌طور اصولی سنتمان را نقد کنیم و بفهمیم که چه بر سر ما آمده است. همین مسئله‌ی نقد یکی دیگر از گرفتاری‌های تجدد ماست، چراکه بیشتر نقدها ویرانگر است تا راهگشا. یکی از گرفتاری‌های جامعه‌ی ما نگاه اخلاقی‌اش به تاریخ است. شما اگر بخواهید تاریخ را نقد کنید، فریاد مردم بلند می‌شود که چرا گذشتگان ما را نقد می‌کنید، در حالی که ما اگر نتوانیم گذشته را نقد کنیم، نمی‌توانیم ره به جایی ببریم. ببینید، مثلاً، فریدون آدمیت در پیشگفتار کتاب «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی» اهدافش را از نگارش این کتاب چنین برمی‌شمارد: «از تحقیقات خود سه هدف دارم، نخست اینکه مقام حقیقی اندیشه‌گران ایران را تا زمان مشروطیت بازنمایم... دوم اینکه اگر از دستم برآید در ترقی دادن تفکر تاریخی و "تکنیک" تاریخ‌نگاری جدید در ایران کار کنم و سوم اینکه نوآموزان بدانند که در این مرزوبوم همیشه مردمی هوشمند و آزاده بوده‌اند که صاحب اندیشه‌ی بلند بودند و به پستی تن ندادند، از حطام دنیوی دست شسته و روحشان را به اربابان خودسر و نادان و ناپرهیزگار نفروخته‌اند» (ص ۱۰). شما هنگامی که تاریخ‌نگاری را با آن هدف سوم درآمیازید و بخواهید قهرمان و سرمشق ارائه دهید، خُب، نتیجه این می‌شود که سرمشقی که می‌خواهید بدهید هیچ نگاه انتقادی‌ای متوجه آن نخواهد بود، چراکه شما قهرمان اخلاق می‌سازید تا سرمشق بشود. یا مثلاً احمد کسروی را ببینید؛ تاریخ‌نگاری مدرن ایران با کسروی آغاز می‌شود. او انسان متجددی است. اما نگاهی که او به عرفان ایرانی و میراث تفکر اشراقی دارد نگاهی است که در همین تجدد ساخته شده است. مثلاً، درباره‌ی حافظ می‌گفت: حافظ درس جبرگرایی، بی‌ناموسی، ساده‌پرستی و باده‌پرستی می‌دهد و ای کاش به جای اینکه این غزل‌ها را می‌گفت، می‌رفت خشت می‌زد. میرزا آقاخان کرمانی نیز سرتاسر عرفان ایرانی را مایه‌ی انحطاط می‌داند، چراکه او با ابزار عقلانیت مدرن غربی به تاریخ و فرهنگ اشراقی و شعر فارسی نگاه می‌کند، در حالی که به دید سهروردی، عرفان ما ادامه‌دهنده‌ی حکمت ایران باستان بود. این است که می‌گوییم نقد تجدد ما بر نقد سنت ما مقدم است. برخلاف غرب که تجدد از درون سنتشان آغاز شد، تجدد ما از بیرون بر ما وارد شد و ما از درون این تجدد وارداتی به نقد سنتمان نشستیم.

پرسش: شما در «مشروطه‌ی ایرانی» اشاره کرده‌اید که شیخ فضل‌الله نوری و میرزا فتحعلی آخوندزاده بهتر از دیگران مفهوم مشروطه را درک

کرده بودند. چگونه است که این دو نفر و آن هم از دو طیف فکری متضاد به چنین برداشتی رسیده‌اند؟

ماشالله آجودانی: آخوندزاده در جامعه‌ی روسیه‌ی تزاری زندگی می‌کرد. به همین دلیل، او توانست با آزادی بیشتری انتقادات خود را درباره‌ی حکومت، شرع و... بنویسد، در حالی که این امکان برای روشنفکران داخل ایران چندان وجود نداشت. یکی از تفاوت‌های اساسی آخوندزاده با متفکری چون مستشارالدوله در این است که به او می‌گوید تو «یک کلمه» را می‌نویسی و آن را با آیات قرآن و قوانین شرع تطبیق می‌دهی تا بگویی که اصول آزادی در مشروطیت با دین اسلام یکسان است. او همچنین به مستشارالدوله می‌گوید که تو برای اینکه این مفاهیم را به جامعه‌ی ایران ببری، دست به چنین کاری می‌زنی. در حالی که این‌ها هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارند و تناقضات آن را برای مستشارالدوله روشن می‌کند و می‌گوید که قربانی کردن مفاهیم و این شیوه‌ی تقلیل دادن عمل درستی نیست. این موضوع نشان می‌دهد که آخوندزاده درک عریان و روشنی از مبادی مشروطیت دارد که من این موضوع را به تفصیل در «مشروطه‌ی ایرانی» توضیح داده‌ام. اما سایر روشنفکران ایرانی، برخلاف آخوندزاده، مفاهیم مشروطه را تقلیل می‌دهند و به آن‌ها لباس شرع می‌پوشانند. مثلاً، می‌گویند: «آزادی همان امر به معروف و نهی از منکر است». یا مشارکت سیاسی در پارلمان را به «امرهم شورا بینهم» تقلیل می‌دهند. این را هم روحانیون و هم روشنفکران می‌گویند. آخوندزاده با این کارها به شدت مخالف است و می‌گوید که این مفاهیم با هم ناسازگارند. آخوندزاده در موافقت با مشروطیت و مفاهیم مدرن است که این مطالب را می‌گوید. ما در برابر او شیخ فضل‌الله نوری را داریم که او هم به روشنفکران می‌تازد و می‌گوید که شما دروغ می‌گویید و این مفاهیم با هم جور نیستند و قوانین مشروطیت مخالف قوانین شرع است. به اعتقاد من شیخ فضل‌الله نوری درست می‌گفت. هنگامی که روشنفکری ایران از سر ناگزیری به تقلیل دادن مفاهیم و این‌همانی آن‌ها با مسائل شرعی دست می‌زد تا صورت مسئله را پاک کند، شیخ فضل‌الله می‌چ آنان را می‌گرفت و می‌گفت که این گونه که شما می‌گویید نیست و این‌ها با هم مغایر است. از این بابت به باور من شیخ فضل‌الله نوری سهم مهمی داشت، یعنی شیخ فضل‌الله نوری به‌مانند آخوندزاده می‌گوید که نمی‌توان به این مفاهیم لباس شرع پوشاند و آن‌ها را یکسان فرض کرد. این بدان معنا نیست که او در دفاع از

مشروطه این را می‌گوید. ناگفته نماند که همان برخوردی را که شیخ فضل‌الله نوری با مخالفانش می‌کرد آنان نیز با او می‌کردند، یعنی هر دو طرف با افترا، تهمت و توهین با هم برخورد می‌کردند.

جالب اینجاست که یکی از کسانی که نقش مهمی در **تقلیل مفاهیم** داشت همین **شیخ فضل‌الله نوری** بود. او، به جهت مخالفتی که با مشروطیت می‌کرد و می‌گفت که این مفاهیم غربی است و با شرع مناسبتی ندارد، نقش بسیار مهمی در این تقلیل دارد. این امر سبب می‌شد که روشنفکران روزبه‌روز ترس خورده‌تر در پی تطبیق مفاهیم مشروطه با مفاهیم شرع باشند. در حقیقت، بسیاری از رسائلی که در باب مفاهیم مشروطه نوشته شده پاسخ‌های مستقیم و غیرمستقیم به شیخ فضل‌الله بوده است. حتی کار کسانی چون آیت‌الله نائینی و آیت‌الله محلاتی در حقیقت پاسخی به شیخ فضل‌الله بود. متأسفانه، نقش دو گانه‌ی شیخ فضل‌الله نوری در تاریخ ما دیده نشده است: یا به او دشنام داده یا از او تمجید کرده‌اند. جا دارد در اینجا یک نکته‌ی بسیار جالب برایتان بگویم. اگر در قانون اساسی مشروطه دقت کنید، در بند هشتم آن آمده است که «**اهالی ایران** در برابر قانون دولتی متساوی‌الحقوق‌اند». این جمله نمی‌گوید «ملت ایران»، می‌گوید «اهالی ایران»، چون «ملت» مفهوم شرعی داشت و به معنای شریعت و پیروان شریعت یعنی مسلمانان به کار می‌رفت. از ترس امثال شیخ فضل‌الله بوده است که کلمه‌ی اهالی را در این مورد خاص این گونه به کار برده‌اند. مخبرالسلطنه هدایت می‌گوید که نمایندگان بر سر این ماده که مورد بحث شیخ فضل‌الله نوری بود چهار ماه و نیم الی پنج ماه در مجلس خوابیدند.

پرسش: اما چرا قانون دولتی؟

ماشالله آجودانی: برای اینکه می‌خواستند بگویند اهالی ایران در برابر قانون ملتی یا قانون شریعت اسلام متساوی‌الحقوق نیستند. کمتر کسی متن قانون اساسی را درست خوانده است. اگر شما به بحث من در کتاب «مشروطه‌ی ایرانی» درباره‌ی مفهوم ملت بنگرید، می‌بینید که چگونه شیخ فضل‌الله نوری حتی این بند را تحمیل کرد، چراکه در قوانین شرع تساوی وجود ندارد. می‌بینید که شیخ فضل‌الله نوری حتی اثر خود را در قانون اساسی نیز گذاشته است. **اهالی ایران** نوشته‌اند تا همه‌ی مردم را در بر گیرد و **قانون دولتی** تا با **قانون شرع** یا **ملتی** تمیز داده شود.

پرسش: دکتر جواد طباطبایی در همایش «ایران یک‌صد سال پس از مشروطیت» می‌گوید: «تنها کسانی که معنای جدید مشروطه را متوجه شده‌اند علما بوده‌اند. روشنفکران ما مطلع به مقدمات این بحث‌ها هم نبوده‌اند... علمایی چون آخوند خراسانی، نائینی و محلاتی تمام مقدمات فکری و اصول بحث‌های سیاسی را می‌دانستند و اگر کار اساسی انجام شده باشد، آن‌ها انجام داده‌اند». آیا به‌راستی چنین بود؟

ماشالله آجودانی: این سخن از هر کسی باشد سخنی است غیرتاریخی و آشکارا ریشه در مصلحت‌های سیاسی روز دارد. حتی می‌توان پذیرفت که روایت‌های تاریخ‌نگارانه می‌تواند روایت‌های کاملاً شخصی، خصوصی، ذهنی و کم‌ویش مغرضانه باشد که در بازی‌های زبانی به نمایش درمی‌آید. اما روایتی که از اساس و عامدانه بر لغزش‌های عمدی زبان استوار شده باشد صرفاً روایتی در خدمت قدرت عریان سیاسی است. تاریخ تاریخ‌نگاری معاصر در غرب بارها - با سند و مدرک - می‌چ این‌گونه تاریخ‌نگاری‌ها را گرفته است.

زبان فارسی و هویت ایرانی

پرسش: «ایران، ناسیونالیسم و تجدد» عنوان کتاب جدیدی از شماس است که گویا به‌زودی منتشر خواهد شد. انگیزه‌ی شما از نوشتن این کتاب و درون‌مایه‌ی اصلی آن چیست؟

ماشالله آجودانی: چند سال پیش، نویسنده‌ای 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 گذشته‌ی تاریخی و فرهنگی مشترک است و در زمان رضاشاه ساخته شده است. حتی در این کتاب بیان شده که به زور رضاشاه زبان فارسی زبان سراسری ایران شده است! در واقع پاسخ به این دست نوشته‌ها، یکی از انگیزه‌های من در نوشتن کتاب «ایران، ناسیونالیسم و تجدد» است. شیوه‌هایی که در پژوهش‌هایی از این دست به کار می‌رود در غرب متداول است، چراکه در غرب بسیاری از کشورها جدیدند، یعنی بدون پیشینه‌ی تاریخی‌اند. شما اگر کشورهای چون فرانسه و انگلیس را استثنا کنید، سایر کشورهای غربی جدیدند؛ مثلاً آمریکا و حتی کشوری چون آلمان نیز جدید محسوب می‌شوند. در همسایگی ایران نیز از این

کشورهای تازه تأسیس کم نیست. کشورهایی همچون پاکستان، افغانستان، ترکمنستان، جمهوری آذربایجان، ترکیه، عراق و... اما ایران یک کشور متفاوت است و دارای تاریخ و فرهنگی کهنسال است؛ قدوقامتش آن چنان بلند است که با این کشورهای جدید اصلاً قابل قیاس نیست. این دست تحقیقات به طور کلی نشان می‌دهد 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 - تشکیل می‌یافته‌اند و زبان گفتار معمولی و غیرمقدس 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 که 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 که یکی از خصیصه‌های دوران تجدد 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 است 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 تجدد» 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 نیمه‌ی دوم قرن چهارم هجری، با اجازه و فتوای علمای شهرهای مختلف، متن عربی تفسیر طبری به زبان فارسی ترجمه شد. داستان این ترجمه و اجازه‌ی فقها در آغاز متن ترجمه‌شده‌ی همان تفسیر چنین آمده است: «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 ماوراءالنهر 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 مر آن کس را که او تازی نداند، از قول خدای عزوجل که گفت: وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومهِ؛ 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 باز دانستند از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل پیغامبر، همه‌ی پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی و اول کس که سخن گفت به زبان تازی اسماعیل پیغامبر بود و پیغامبر ما صلی الله 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 عجم‌اند». 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 ترجمه‌ی آن به زبان فارسی. این امر نشان‌دهنده‌ی اهمیت زبان فارسی و آگاهی‌ها و دلبستگی‌های عمیق و شگفت‌انگیز ایرانیان به این زبان در آن دوره‌ی تاریخی و دوره‌های مختلف تاریخ ایران است، دلبستگی‌هایی که به‌طور آگاهانه به **زبان فارسی** به عنوان بخشی از هویت تاریخی و کهنسال ایران و به عنوان زبان رایج منطقه‌ی وسیع و مهمی از **ایران زمین** می‌نگریست. پیشینه‌سازی شگفت‌انگیزی که در آغاز متن مهمی چون ترجمه‌ی تفسیر طبری و در توجیه اقدام مترجمان آن دیده‌ایم و به شیوه‌ی اغراق‌آمیزی مدعی آن بود که «از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل پیغامبر، همه‌ی پیغامبران و ملوکان روی زمین به پارسی سخن» می‌گفتند از آن نوع پیشینه‌سازی‌هایی است که در **باور و آگاهی جمعی** یک جامعه **حال** آن جامعه را به **گذشته‌ی** آن پیوند می‌دهد؛ پیوند می‌دهد تا **آینده‌شان** را در **استمرار** گذشته‌شان 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 به‌زور نظام اجباری و آموزش همگانی عصر او به عنوان زبان رسمی به مردم ایران تحمیل شده است از نوع جعلیات و تبلیغات پادروهایی است که پایه و اساس تاریخی ندارد. سال‌ها پیش از آنکه رضاشاه به حکومت برسد، در عصر رونق صنعت چاپ و انتشار در ایران، خودبه‌خود و به‌طور 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 روزنامه‌هایی که تا پیش از مشروطیت منتشر شده بود فارسی بوده است. برای اینکه این بحث، یعنی بحث پراهمیت موقعیت زبان فارسی به عنوان زبان عملاً رسمی خواندن و نوشتن در ایران و به‌ویژه در آذربایجان ایران، مشخص شود، بخشی از گزارش مهم محمدامین رسول‌زاده (سوسیال - دموکرات و ناسیونالیست معروف و هوادار پان‌ترکیسم که بعدها در ۳۴ سالگی رئیس‌جمهور نخستین جمهوری اعلان‌شده در جهان اسلام یعنی آذربایجان - اران - شد) را که به همین مسئله، یعنی اعتبار زبان فارسی در آذربایجان، مربوط است برای شما می‌گویم و به گفتارم خاتمه می‌دهم: «ممکن نیست. در اینجا (ارومیه) نمی‌توانید غیر از چند مشترک "جبل‌المتین" روزنامه‌خوان دیگری پیدا بکنید. روزنامه‌های ترکی قفقاز نیز در اینجا خریدار و خواننده ندارند. اصلاً در اینجا ترکی خواندن متداول نیست. اگرچه همه ترک هستند. اما ترکی نمی‌خوانند. در همه جای آذربایجان چنین است. حتی چنان تپ‌هایی وجود دارند که این حال را برای قفقاز نیز پیشنهاد می‌کنند و خیال می‌بافند که باید همه‌ی عالم اسلام زبان فارسی یاد بگیرند و به فارسی بخوانند. ... در عرض ۱۵ روزی که در ارومیه ماندم، هر چه جست‌وجو کردم بلکه یک نفر خریدار روزنامه‌ی ترکی پیدا کنم... ممکن نگردید».

پرسش: 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 پرداخته‌اید؟

ماشالله آجودانی: بله. دست‌کم از عصر ساسانی بود که مفهوم و ایده‌ی ایران و **ایران‌شهر** رواج یافت. در تحقیق بی‌نظیر گرار دو نیولی (Gnoli Gherardo) به نام «The Idea of Iran» به این پرداخته شده است. در دوران اسلامی نیز **ایران‌زمین** بر طرح و اساس همان مفهوم قدیمی **ایران‌شهر** بازسازی شد.

نه تنها در میهن ما بلکه در غرب هم وطن و ملت در مفهوم جدید آن چندان پیشینه‌ی کهنی ندارد. ناسیونالیسم هم که ارتباط تنگاتنگی با مفهوم دولت - ملت دارد خود پدیده‌ای جدید در تاریخ است. ما در دوره‌ی مشروطه با اندیشه‌های ناسیونالیستی آشنا می‌شویم و می‌خواهیم دولت ملی به وجود آوریم. بنیاد ناسیونالیسم سیاسی در هر شکل آن بر محور این

اندیشه شکل می‌گیرد که حق حاکمیت از آن ملت‌هاست و دولت وقتی ملی است که منتخب ملت و مورد حمایت و موافقت ملت باشد. به عبارت دیگر، آن گونه که ارنست گلنر می‌گوید، واحد سیاسی (یعنی دولت) باید 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 کم‌ویش سیاسی در دنیای پیش‌مدرن 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 شد. 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 تاریخی‌ای که وجود داشته است و دارد، در استمرار مفاهیم بنیادی سنت در ایران هم می‌دانم. در ایران ساختار دیرپا 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 و طلسم این اختلاف دیرپا و مزاحم شکسته نشده است.

در کتاب جدیدی که در دست نوشتن دارم سعی کرده‌ام در نقد دیدگاه‌های مدرنیست‌های غربی به تاریخ ما، مفاهیم و تحولات تاریخی آنان 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 و در دنیای پیش‌مدرن چگونه بوده و در دوره‌ی تجدد چه تحولاتی را از سر گذرانده است و مشکلات ما ریشه در چه مسائلی دارد.

امیدوارم این کتاب بتواند پاره‌ای از مفاهیم پایه‌ای و اساسی را درباره‌ی تاریخ و فرهنگ ایران و اهمیت زبان فارسی روشن کند.