

جامعه‌شناسی تاریخی و دیالکتیک تجدد در ایران

عباس منوچهری

چکیده: «جامعه‌شناسی تاریخی» با برقراری پیوند بین جامعه‌شناسی و تاریخ، ظرفیت خاصی برای تبیین پدیده‌ها و مسئله‌های اجتماعی ایجاد کرده است. «تاریخ اکنون» به‌مثابه نوعی جامعه‌شناسی تاریخی، با رویکردی تاریخی به تحلیل «وضع موجود» می‌پردازد. این مقاله با عطف توجه به رابطه شناخت اجتماعی با تاریخ، با به‌کارگیری الگوی تحلیل ساخت‌مندی، خوانشی از جامعه‌شناسی ایران انجام می‌دهد. این خوانش بیانگر نقش قوام‌بخش «دیالکتیک تجدد» در ایران معاصر است.

مفاهیم کلیدی: جامعه‌شناسی تاریخی، تاریخ اکنون، دیالکتیک تجدد، ساخت‌مندی.

مقدمه

در شکل‌گیری جامعه «اکنون» ایران علاوه بر مؤلفه‌های پایدار تاریخی، مقومات (برسازندگان) تازه‌تری نیز دخیل بوده‌اند. جامعه ایران در یک قرن گذشته یک جنبش انقلابی و دو کودتا را تجربه کرده، با دو جنگ «جهانی» درگیر بوده، یک انقلاب اجتماعی شاخص داشته است و در مقابل یک تهاجم خشونت بار مقابله کرده است. درک جامعه امروز ایران مستلزم دانستن «تاریخ اکنون» آن است، تاریخی که عوامل تغییر و چگونگی تحولات تاریخی را که به فرم‌اسیون فرهنگی - مادی موجود انجامیده است آشکار می‌سازد. «تاریخ اکنون» نوعی جامعه‌شناسی تاریخی است. «تاریخ اکنون» ایران نشان می‌دهد که مؤلفه‌های برسازنده جامعه

ایرانی در دوران معاصر، عبارت بوده‌اند از بحران اقتدار، فهم معینی از رابطه سنت و تجدد، و نیز رابطه بین مواجهه با تجدد و بحران اقتدار در ایران. نکته مهم این است که مجادلات مربوط به نسبت سنت و تجدد در ایران و کنش‌های برآمده از آن، هم در تجربه مشروطه، هم در استقرار سلطانیسم مدرن پهلوی، و هم در وقوع انقلاب اسلامی و استقرار جمهوری اسلامی نقش مؤثری داشته است. فهم «اکنون» ایران مستلزم فهم فرایندی است که در یک دوران صدوپنجاه ساله طی شده است.

در حوزه مطالعاتی ایران معاصر، چه در وجه فکری-فرهنگی و چه در بررسی سیر دگرگونی‌های اجتماعی-سیاسی رابطه بین سنت و مدرنیته از موضوع‌های محوری است. البته، این موضوع در چارچوب بحث نظری تقابل سنت و مدرنیته نیز اهمیت دارد.^۱ نکته اساسی در این جا این است که مدرنیته به‌عنوان یک وضعیت و تجربه تاریخی چه ارتباطی با سیر دگرگونی‌های جامعه ایرانی داشته است. این ارتباط، هم در ابعاد فکری و هم در دگرگونی‌های عینی قابل بررسی است.^۲ نکته مهم این است که تجدد در ایران پیش از این که خصلت تاریخی-اجتماعی داشته باشد، خصلتی فکری-تاریخی داشته است. بدین معنا که، در اروپا مدرنیته ابتدا تجربه شد و بعد شناخته شد؛ یعنی ابتدا در ساحت‌های تجربه زندگی و دگرگونی‌های تاریخی رخ داد و سپس به ساحت نظر آمد. در حالی که در ایران تجدد اول «شناخته شد» و آن‌گاه عمل شد. در ایران نظر و اندیشه یا «ایده» تجدد پیش از تجربه تاریخی آن شکل گرفت. تجدد در ایران تجویز شد نه تجربه. «مدرنیته» در اروپا ابتدا در قلمرو عینی اجتماعی-تاریخی با تغییر تدریجی فرم‌اسیون اجتماعی، و به‌ویژه با گسترش سرمایه‌داری، که

۱. موضوع تجدد با رویکردهای گوناگونی در کارهای زیر مورد بحث قرار گرفته است:

ما و مدرنیته، داریوش آشوری؛ *تجدد و تجددستیزی در ایران*، عباس میلانی؛ *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*، محمد توکلی طوقی؛ *تجدد ناتمام روشنفکران ایرانی*، غلامرضا گودرزی؛ *مکتب تبریز*، سیدجواد طباطبایی.

۲. باید توجه داشت که در ارتباط با مقوله مدرنیته، بسیاری از نظریه‌پردازان قائل به وجود دو وجه ابزاری و هنجاری هستند. آرای ماکس وبر در این زمینه دربردارنده نکته‌های با اهمیتی است. وبر قائل به وجود دو نوع عقلانیت است: یکی عقلانیت ابزاری، که معطوف به استفاده از بهترین ابزار برای دست‌یابی به هدف معینی است. دوم عقلانیت ارزشی است، که در آن ارزش معینی ملاک و مبنای عمل انسان است؛ از نظر وبر مدرنیته یک فرایند تاریخی است که در آن عقلانیت ابزاری در همه ابعاد زندگی اجتماعی محقق شده است. در این نوع عقلانیت توجه به ماهیت ابزار است و تأملی درباره ماهیت اهداف صورت نمی‌گیرد. بنابراین، اقتصاد سرمایه‌داری، دولت بوروکراتیک و فرهنگ فردگرایی و مصرف‌گرایی و جوه گوناگون استقرار عقلانیت ابزاری در زندگی اجتماعی است.

با کمک دست‌یابی به سرزمین‌های دوردست (دنیای جدید) یا منابع طبیعی سرشار و نیروی کار توسعه یافت، شکل گرفت و سپس یک متعلق فکری شد. اندیشه «مدرنیته» در زمانه‌ای به طول سه یا چهار قرن در تعامل با وجه عینی آن ورزیده شد.

مدرنیته در اروپا در سه شاخص آن یعنی انقلاب صنعتی، انقلاب فرانسه، و بوروکراسی موضوع تفحص جامعه‌شناختی تاریخی بوده است. در این میان پرسش این بوده است که چرا و چگونه اروپا این سه تجربه تاریخی را طی کرد. جامعه‌شناسی تاریخی به‌عنوان یک دیسپلین در اروپا به این موضوع در سه وجه آن پرداخت. ولی، ایران، به‌جای انقلاب صنعتی، «مشروطه» را؛ به جای بوروکراسی، «سلطانیسم» را؛ و به جای انقلاب فرانسه، انقلاب اسلامی را تجربه کرده است.

الف. جامعه و تاریخ

در جامعه‌شناسی کلاسیک به تاریخ به‌عنوان پیش‌درآمد نظری برای توضیح چگونگی سیر تحول اجتماعی توجه می‌شد. در این سنت، که متأثر از میراث تفکر مدرن آغازین، و به‌ویژه «وضع طبیعی» هابز، «تنازع بقای» داروین، و «مراحل تاریخی» کنت بود، «تاریخ»، سیر «در گذشته» بود و جامعه در هر زمانی یک وضعیت پسینی یعنی پس از تاریخ گذشته انگاشته می‌شد تا آن‌جا که مارکس بشر پیش از انقلاب سوسیالیستی را «پیشاتاریخ» نامید. بدین معنا، هر وضع موجودی منقطع از زمان پیشین و چونان وضعیت متفاوتی دیده می‌شد که بر سازندگان آن رها از تعیینات تاریخی‌اند. ولی، در چند دهه گذشته، سنت فکری متفاوتی در مورد رابطه تاریخ با جامعه شکل گرفته است، سنتی که به جای پسینی نگرستن «جامعه»، یعنی به جای این‌که جامعه را در هر دوره‌ای از حیات خود «پس از» تاریخ قبلی آن بدانند، به تاریخ به‌صورت پسینی نگرسته‌اند. یعنی هر «وضع موجود»ی امتداد تاریخ است نه این‌که تاریخ «گذشته» آن باشد. بدین معنا تاریخ «پس از واقعه» را و نه «پیش از» آن را می‌سازد و از این‌رو، تاریخ با جامعه آمیخته است.

۱. تاریخ و جامعه‌شناسی

یکی از پیشگامان سنت فکری که بین جامعه و تاریخ ارتباط معرفت‌شناسانه برقرار می‌کند ابن‌خلدون است که در «عمران» به «دانش زندگی»، که همان دانش پویایی و سیالیت زندگی است

می‌پردازد. در این رویکرد، «واقعیات» اجتماعی نمودهای تاریخ و نه امتداد آن، هستند.^۱ این نگرش در قرن نوزده در آلمان در «فلسفه زندگی»^۲ شکل گرفت و اساس دانش زندگی را در دانش‌های فرهنگی/ انسانی^۳ فراهم آورد. ديلتای نمودهای حیات انسانی- اجتماعی را در آثاری چون ادبیات، فلسفه، هنر، حقوق، و... به‌عنوان عینیات حیات اجتماعی مطالعه کرد.^۴ ديلتای حیات انسانی^۵ را موضوع دانش نوین انسانی دانست و تاریخ را محور شناخت اجتماعی قرار داد. پس از وی، ماکس وبر جامعه‌شناسی تفهیمی را بنیان نهاد و موضوع آن را «کنش معنادار» اجتماعی قرار داد. این رویکرد بر سازنده اصلی جامعه‌شناسی هرمنوتیکی وبر است. کانون نظریه جامعه‌شناسی وبر این است که آنچه جامعه امروزین غرب را ساخته فرایند غلبه عقلانیت ابزاری بر زندگی است نه طی مراحل در تاریخ تا به امروز. بنابراین، برخلاف جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، در جامعه‌شناسی تفسیری- هرمنوتیکی تأکید بر «فهم تاریخی» است. در تداوم این سنت فکری، هایدگر با کشف زمانی بودن وجود، پس از وی گادامر با «تاریخ‌مندی فهم» و سپس فوکو با «تاریخ اکنون» چرخش تاریخی در اندیشه اجتماعی را تمهید کردند.

هایدگر پیوند بنیادین وجود با تاریخ را کشف کرد. وی با اصل فلسفی «زمان‌مندی وجود»، تاریخ را در کانون هستی‌شناسی یافت. به عقیده هایدگر، آدمی در بنیاد وجودی‌اش زمانی است. زمانی بودن توسط خود آدم فهمیده می‌شود. چون آدمی موجودی زمانی است، یعنی هیچ‌گاه تا زمان مرگ خود تمامی خویشتن خود نبوده است، همیشه تا پیش از مرگ می‌تواند غیر از آنچه بوده و هست باشد. آدمی در تاریخ قرار دارد، زیرا در بنیاد وجودی‌اش زمانی است. در فهمیدن، آدمی خود را براساس آنچه برای او با توجه به وضعیت موجودش ممکن است، در آینده فرافکنی می‌کند. تاریخ و نظریه تاریخ آدمی را از ممکن‌ها آگاه می‌سازد. و چون علاقه به تاریخ ناشی از توجه ما به ممکن‌های آینده است، تفسیر ما از تاریخ همیشه یک عمل ذی‌نفع است. گذشته را نمی‌توان همچو شیئی در گذشته دانست که از آنچه ما اکنون و آینده هستیم یک‌سره جداست. زمان‌مندی درونی فهم در دیدن همواره جهان برحسب گذشته و اکنون و آینده، آن چیزی است که «تاریخ‌مندی فهم» نامیده می‌شود (پالمر: ۱۳۷-۱۵۴).

۱. ابن‌خلدون در مقدمه تناوب دیالکتیکی- تاریخی نظام‌های سلطه را تبیین کرده است. در این مورد نگاه کنید به: Manoochehri, Ibn Khaldun und der Dialektik des Asabyahs

2. Lebensphilosophie

3. Geisteswissenschaften

4. Dilthey, *Pattern & Meaning in History* 5. Geist

گادامر، در هرمنوتیک فلسفی خود فلسفه و از جمله فلسفه اجتماعی را با تاریخ آمیخته یافت. هرمنوتیک فلسفی گادامر تأثیر پیش‌ساخت‌ها در فهم انسانی را آشکار می‌سازد و مشکل اساسی دانش علمی مدرن را «غفلت از عناصر این پیش‌ساخت‌ها می‌داند؛ غفلتی که باعث کژفهمی انسان مدرن از خود و از جهانی که به دست خویش می‌سازد شده است». گادامر در اشاره به غفلت معرفت مدرن علمی از وجود این پیش‌ساخت می‌گوید: «در مقابل کل تمدن‌مان که مبتنی بر علم جدید است، ما باید پیوسته پرسیم آیا چیزی حذف نشده است؟ آیا این‌که پیش‌فرض‌های دانستن و ساختن، نیمی در تاریکی‌اند باعث این نمی‌شود که دست‌هایی که این معرفت را به کار می‌برند ویرانگر باشند؟» واقعیت این است که «ما همواره با جهانی روبه‌رو ایم که از پیش تأویل شده و در چارچوب مناسبات بنیادین سازمان یافته است». (پالمر: ۱۷۹-۲۱۴). گادامر توضیح می‌دهد که پیش‌فهم‌ها همانا «پیش‌جهت‌گیری‌های گشوده بودن ما به جهان‌اند» تجربه انسان در دل چنین شرایطی حاصل می‌شود. حتی می‌توان گفت، چندان‌که «پیش‌فهم‌ها» ما بودن‌مان را می‌سازند، دآوری‌هایمان مؤثر نیستند. بنابراین، حصول فهم درست خویشتن مستلزم انتقال عناصر ناخودآگاه مؤثر در کسب اولیه معرفت به سطح آگاهی است. این عناصر در زبان، تاریخ و موقعیت ما نهفته‌اند. (همان).

پیوند تاریخ با زندگی اجتماعی در «تاریخ جدید» فوکو به گونه‌ای متفاوت از گادامر اما همچون وی با آغاز کردن از هرمنوتیک هایدگر امتداد یافت. تاریخ و جامعه‌شناسی در «تاریخ اکنون» فوکو به وحدت می‌رسند. وی تبارشناسی را همانا هستی‌شناسی تاریخی و چونان «نقد اکنون» می‌بیند. تاریخ از آن‌رو که برساننده جامعه «اکنون» بوده است در کانون تحلیل اکنون قرار گرفته است، پس، «تبارشناسی یعنی من تحلیل را از پرسش از اکنون آغاز می‌کنم.» (الدرن: ۱۱۳، ۴۹، ۶).

۲. جامعه‌شناسی تاریخی

رابطه جامعه‌شناسی با تاریخ آن‌گونه که در جامعه‌شناسی کلاسیک مارکس، وبر، و دورکیم دیده می‌شد با توجه‌ای که معطوف به تغییرات عمده در جهان معاصر شد به شکل‌گیری دیسپلین جدیدی که از پیوند معرفتی جامعه‌شناسی با تاریخ تشکیل شده است انجامید. جامعه‌شناسی تاریخی، همانا علم «تغییر اجتماعی» است. جامعه‌شناسی تاریخی در پی تبیین چگونگی و چرایی «تغییر جوامع یا بازتولید آن‌ها» است. دغدغه جامعه‌شناسی تاریخی «جست‌وجوی آن ساختارهای پنهانی است که برخی امیدهای انسان را بی‌ثمر می‌گذارند و برخی دیگر را به واقعیت مبدل می‌سازند». از دیگر علایق جامعه‌شناسی تاریخی «کشف شرایط

و پیامدهای اجتماعی تلاش‌هایی است که برای اعمال ارزش‌هایی چون آزادی، برابری و عدالت یا ممانعت از آن‌ها به کار رفته است». شکست جنبش‌های مردمی یا پیروزی انقلاب‌ها، از موضوع‌هایی است که جامعه‌شناسی تاریخی معاصر بر آن‌ها تأکید و توجه دارد. (اسکاچپول: ۲۴۵). نظریه‌پردازان این رشته در پی پاسخ به این پرسش‌اند که چه شده است که برای نمونه سرمایه‌داری استعمارگرانه توانسته است در چند قرن موفق باشد؟ یا مسئله‌های دیگری مانند برابری و عدالت در طول تاریخ و مسائلی از این دست چگونه توفیق یافته‌اند یا شکست خورده‌اند. در این راستا، جامعه‌شناسی تاریخی، هم به گذشته و هم به ارتباط آن با اکنون و آینده می‌پردازد. در جامعه‌شناسی تاریخی، امر تاریخی فقط گذشته امر اجتماعی نیست، بلکه سیر تغییر در امر اجتماعی است. در جامعه‌شناسی تاریخی امر اجتماعی، «تغییر» است. نه این‌که «تغییر» چیزی است که بر امر اجتماعی عارض می‌شود، بلکه «خود امر اجتماعی»، «تغییر اجتماعی» است. تاریخ برای جامعه‌شناسی تاریخی، به قول فیلیپ آبرامز، نه «بطن» است نه «ماده اولیه» است نه «داده» (آبرامز: ۳).

در جامعه‌شناسی تاریخی رهیافت‌های مختلفی وجود دارد؛ رهیافت اول، الگوی عام نام دارد. در این رهیافت، یک نظریه عام درباره جامعه و تاریخ برای اطلاق جهان‌شمول به مصادیق گوناگون تدوین می‌شود. «نظریه‌های عام»، قائل به وجود قواعد عامی در بروز و ایجاد تغییر در جوامع، همیشه و همه‌جا است. کتاب *تغییر اجتماعی در انقلاب صنعتی* اثر نیل اسملسر از برجسته‌ترین نمونه‌های این رهیافت است. وی در این اثر نظریه کارکردگرایی ساختاری درباره تمایز تکاملی را مبنای مطالعه خود قرار داده است.

رهیافت دوم قاعده‌مندی‌های علی نام دارد و به وجود یک زنجیره علی معین در هر مورد معین تاریخی بین زمینه‌ها یا عوامل و تغییرات قائل است. کتاب *ریشه‌های اجتماعی دموکراسی و دیکتاتوری* اثر برینگتون مورد نمونه‌ای شاخص از این رهیافت است.

رهیافت سوم الگوی تفسیری است. جامعه‌شناسی تاریخی تفسیری به تعیین‌کنندگی تفسیر کنشگران اجتماعی از امور در بروز و ایجاد تغییر تأکید می‌کند. در این الگو از مفاهیم معینی برای ارائه تفسیر بامعنا از جریان‌های تاریخی استفاده می‌شود. واژه «بامعنا» در این جا به دو تعبیر به کار می‌رود یکی این‌که، به نیت‌های افراد و گروه‌ها در متن فرهنگ و در زمینه تاریخی معینی که مطالعه می‌شود توجه می‌شود. دوم این‌که، موضوع برگزیده برای مطالعه تاریخی و انواع مباحث باید در زمان کنونی اهمیت سیاسی یا فرهنگی داشته باشند. به ویژه، مخاطب مورد نظر باید فراگیرتر از صرف محافل علمی باشد. برای نمونه بندیکس مفاهیمی چون ملت‌سازی، شهروندی، شاهان یا مردم را به کار گرفته و توجه را به پرسش‌هایی در مورد اقتدار سیاسی و

نهادهای سیاسی گوناگون جلب کرده است. تامپسون، از سوی دیگر واژه طبقه را پدیداری تاریخی می‌شناسد که هم وام‌دار عامل انسانی است و هم وام‌دار شرایط. به‌طور خلاصه، آثار تفسیری در جامعه‌شناسی تاریخی عملاً بر ارتباط داشتن با جهان‌بینی معنادار مخاطبشان تأکید می‌ورزند. ترسیم یک زمان و مکان معین با تمام پیچیدگی‌های آن با توجه به جهت‌گیری بازیگران و نهادها و زمینه‌های فرهنگی، از ویژگی‌های این الگو است. به عبارتی، چالش اصلی در کسب معرفت برای جامعه‌شناسی تاریخی، یافتن مناسب‌ترین حوزه نظری برای میانجی‌گری بین رخداد‌های معنادار در گذشته و دغدغه‌های کنونی است.

یکی از الگوهای نظری در جامعه‌شناسی تاریخی که بهره‌فراوانی از سنت هرمنوتیکی برای تبیین دگرگونی‌های اجتماعی برده است نظریه ساخت‌مندی است. ساخت‌مندی محمل پیوند جامعه‌شناسی تاریخی و تاریخ هرمنوتیکی - اجتماعی است. ساخت‌مندی با آغاز کردن از اصل «دور هرمنوتیک» به تعامل بین سوژه و ساختار در زندگی اجتماعی و تحول آن می‌پردازد. جامعه‌شناس تاریخی به عوامل مختلفی به‌عنوان عوامل تغییر و نیز به کارگزاران تغییر رسیده است. از جمله عوامل تغییر فرهنگ و ایدئولوژی هستند که کارگزاران آن جریان‌های فکری هستند و در کانون این جریان‌ها نخبگان فکری جای دارند. ولی، آنچه مهم است این است که اندیشه در زمینه انضمامی شکل می‌گیرد. زمینه‌ای که خود در بردارنده میراث‌های مادی و معنوی معین از گذشته و پرسش‌ها و بحران‌های عینی و ذهنی (فرهنگی و فکری) معین در زمان کنونی است. رابطه بین مؤلفه فرهنگی و عوامل یا زمینه‌های ساختاری در جامعه‌شناسی تاریخی ساخت‌مندی به نحوی متفاوت از الگوهای عامل مسلط توضیح داده می‌شود. در این الگو «اکنون» برابری تعامل ساخت‌مندانه عامل انسانی (از جمله افکار، خواسته‌ها، ارزش‌ها، و کنش‌های انسان/ جمعی) از یک‌سو، و شرایط عینی از سوی دیگر است. «تاریخ اکنون» ایران از طریق تاریخ دگرگونی‌های ساخت‌مندانه (اندیشه - ساختار سیاسی) تحلیل پذیر و فهم‌پذیر است (پارکر، ۱۳۸۵).

ب. تاریخ اکنون ایران

فورن در مقاومت‌شکننده با بهره‌گیری از دو الگوی نظریه عام والرش‌تاین و نیز الگوی تفسیری، تحلیلی از دگرگونی‌های تاریخی ایران ارائه کرده است (فورن، ۱۳۷۷). ولی، الگوی ساخت‌مندی می‌تواند تغییر اجتماعی در ایران را به شیوه‌ای متفاوت توضیح دهد. شناخت جامعه امروزین ایران مستلزم توجه به مؤلفه‌ها و سازوکارهایی است که در صد و پنجاه سال «اکنون» ایران را قوام بخشیده‌اند. برای توضیح این سازوکارها می‌توان از «دیالکتیک تجدد»

استفاده کرد. این مفهوم بیانگر اکنون جامعه ایران است و واسطه‌ای مفهومی برای فهم جامعه امروزی ایران. تبیین ساخت‌مندی ایران معاصر بیانگر رابطه‌ای دیالکتیکی بین کارگزار-عامل در طول صدوپنجاه سال گذشته است. از آغاز ورود «ایده» مدرن شدن، یا فهم و تعبیر از آن چه دنیای مدرن بود، نسبت بین سنت و مدرنیته یک پرسش بود. این پرسش در پی پاسخ به «چه باید کرد» بود و نه پاسخ به «چه شده است؟» ولی همین پاسخ به چه باید کرد در سه تحول تاریخی-اجتماعی بین مشروطه، سلطانیسم مدرن پهلوی، و انقلاب اسلامی متجلی شد. ولی بین این سه تجربه تاریخی، با پیروی از «ایده» تجدد، رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار شد. بنابراین، جامعه اکنون ایران برآیند تاریخی از طریق رابطه ایده و ساختار در صدوپنجاه سال گذشته است. تاریخ اکنون ایران حاکی از یک دیالکتیک در تاریخ معاصر ایران است که فهم اکنون و امکان‌های آینده از طریق آن حاصل می‌شود.^۱

نظریه ساخت‌مندی تعامل دیالکتیکی بین اندیشه ایرانی را، که در آن فهمی از مدرنیته و نسبت آن با جامعه ایران شکل گرفته، با ساختار موجود توضیح می‌دهد.^۲ بین وجه فکری تجدد، و رابطه آن با سنت، از یک‌سو، و وجه نهادی «تجدد» و رابطه آن با سنت، از سوی دیگر، نسبت قابل توجهی برقرار است. سه لحظه تاریخی مشروطه، استقرار سلطانیسم، و انقلاب اسلامی، بروز تاریخی تعامل عامل انسانی مشخص با ساختار معینی است. اول جریان احیا در دهه‌های پیش از مشروطه است که رویارویی با هر دو سویه تمدنی و استعماری مدرنیته است. مشروطه امتداد اندیشه دگرگونی خواهی احیا است. سپس ایران مشروطه است و جدال عملی سنت و مدرنیته است که به استقرار سلطانیسم «شبه‌مدرن» انجامید. در این میان، تجددطلبی که نماینده آن تقی‌زاده بود نقش مهمی بازی کرد. سپس در دوران سلطانیسم دوم - محمدرضا شاه - پساکلنیسم انقلابی، که آرای شریعتی و جلال آل‌احمد نماینده آن هستند، با ساختار موجود به مقابله می‌پردازد. اندیشه «بازگشت به خویش» با نگرشی خاص نسبت به رابطه سنت و تجدد در ساختار جمهوریت دینی متجلی می‌شود.^۳

۱. فرزین وحدت در رویارویی فکری ایران با مدرنیته از دیالکتیکی بودن این رویارویی سخن می‌گوید. ولی به تعبیر وی این دیالکتیک در بطن مواجهه نهفته است نه در سیر تاریخی آن.
۲. البته خود فهم از مدرنیته برآیند مواجهه نظری با وضع موجود یا در زمینه موجود است.
۳. وجه مهم دیگر در بحث تعامل سنت و مدرنیته وجه اقتصادی آن است. گسترش اقتصاد مدرن سرمایه‌داری و شکل‌گیری ساختار وابستگی در ایران و تأثیر ساختاری آن بر کنش جمعی بسیار مهم است و پژوهش خاص خود را می‌طلبد.

۱. بحران سنت و چالش مدرنیته در بارادایم احیا

از آغاز قرن سیزده هجری یا نوزده میلادی ایران وارد گردونه شبکه‌ای از روابط و نزاع‌ها شد که در قرن شانزده میلادی در بطن رقابت بر سر «راه هند» بین دو قدرت مسلط بر مدیترانه غربی، یعنی دولت-شهرهای ایتالیا و دولت تازه استقرار یافته اسپانیای متحد شکل گرفته بود. این رقابت به شکل‌گیری ارتباط راه‌ها در سطح جغرافیای جهانی انجامید. این رقابت‌ها در سیزده سال نزاع‌های درونی و بیرونی فراوانی را به دنبال داشت که هم دیگر دولت‌های اروپایی را دربر می‌گرفت و هم بخش‌های دیگر دنیا را. در فرایند تحولات ایجاد شده از قرن شانزده، نظام سرمایه‌داری چونان یک سیستم کلی با تقسیمات زیرین خود ساختار جدیدی را مستقر کرده بود که میل به گسترش و فراگیری مکانیسم ویژگی ذاتی آن بود (والرشتاین، ۱۳۷۷). در نیمه‌های قرن سیزدهم هجری یا نوزدهم میلادی ایران از دو سو گرفتار کشمکش قدرت بود. بی‌سامانی درونی به همراه تبعات حاصل از شکست‌های نظامی و از دست دادن بخش‌هایی از سرزمین، شرایط خاصی را در ایران ایجاد کرده بود. در این میان، تحولات درونی کشورهای اروپایی وضعیت اجتماعی و زندگی در اروپا را به سامان جدیدی رسانده بود. وضعیت استبداد سنتی زوال یافته ایرانی در تقارن با وضعیت پسااستبدادی و پساانقلابی اروپا به فضایی متفاوت و ایجاد پرسش‌های جدیدی نزد نخبگان ایرانی انجامید. در شرایطی که از یک‌سو، اقتدار سنتی، یعنی پادشاهی ایرانی دچار بحران جدی بود و دگرگونی‌های بزرگ در دنیای غرب در لوای مدرنیته صورت گرفته بود، مقوله کلیدی «تمدن و علوم جدید» در کنار تجددخواهی و نشر افکار آزادی‌خواهانه در عصر ناصری اذهان را معطوف به خود کرده بود. اعزام دانشجویان در دوره عباس میرزا، تأسیس دارالفنون در ۱۲۶۶ و انتشار روزنامه‌های سیاسی در خارج از ایران هر یک آتانی از وضعیت جدید در ایران بودند. سال‌های دهه ۸۰ قرن سیزده هجری و جوه گوناگونی از وضعیت جدید در ایران را نشان می‌داد: حضور قدرت‌های خارجی در حیات و سرنوشت کشور، بحران‌های اقتصادی و سختی معیشتی و آشنایی نخبگان ایرانی با دنیای بیرون و عطف توجه آن‌ها به پاسخ‌های جدید برای معضلات موجود.

سید جمال در راستای یافتن راه‌حل برای این وضعیت، که آن را «انحطاط مسلمین» می‌نامید، دست به احیای سنت و استقبال از ظرفیت‌های رهایی‌بخش مدرنیته می‌زند. وی از «سنت» به معنای تفکر کلاسیک و از واژه تجدد به معنای «احیا» استفاده می‌کند. بنابراین در بحث درباره «سنت و تجدد» می‌بایست به ظرافت‌های واژگانی دقت کرد. یکی از ابزارهای سید جمال برای رهایی از وضعیت موجود به کار می‌برد «دم‌گرم» است. «دم‌گرم» تا حدی به سنت «خطابه» مرتبط است. دغدغه او این است که چگونه می‌شود در جامعه نسبت به وضعیت آن ایجاد آگاهی کرد.

منظور سید جمال از تعبیر «دم گرم» همان آگاهی‌بخشی است. مصداق «دم گرم» وی را در توصیه‌ها و پیشنهادهایی که از طریق نامه به میرزای شیرازی می‌کند به‌روشنی می‌توان دید: کسی که به تجدد ملت می‌پردازد، جز به یک دم گرم، که تأثیر آن به همه ارواح در کم‌ترین زمان می‌رسد، نیازی ندارد (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۲۹).

سید جمال اهمیت روزنامه، مدرسه‌ها و همچنین ضرورت نگاه کردن به پیشینه‌ها و ویژگی‌های یک ملت را مطرح می‌کند. وی سنت دینی اسلام را نه تنها در تضاد با اصول سیاسی مدرنیته نمی‌بیند، بلکه این دو را در سازگاری می‌داند. این مطلب، در مصاحبه وی با روزنامه انگلیسی *پال مال* بسیار بارز است. در این مصاحبه وی به‌طور مشخص از تطبیق آزادی‌خواهی به معنای مدرن با اساس دین به‌ویژه دین اسلام سخن می‌گوید:

روح حقیقی قرآن کاملاً با افکار آزادی‌خواهانه و عقاید تازه تطبیق می‌نماید. بی‌نظمی‌ها و تعصباتی که اکنون وجود دارد ربطی به قوانین اسلام ندارد. یک مسلمان عالم کاملاً به اصول آزادی‌خواهانه اروپایی آشنا می‌باشد و با کمال آسانی می‌توان با بازگشت به آموزه‌های قرآن مردم را با عقاید و افکار آزادی‌پرستانه امروزی آشنا نمود، این کار بدون مواجهه با انواع اشکالات که دورتر با آن‌ها روبه‌رو گردیم عملی خواهد شد (صاحبی: ۲۶۳ - ۲۶۴).

بنابراین، آرای سید جمال درباره سنت و تجدد را می‌توان در پرتوی دغدغه اصلی وی که همانا تغییر وضع جوامع اسلامی است شناخت. سید جمال در پاسخ به پرسش‌های مربوط به وضع اجتماعی و به‌ویژه مقوله مدنیت هم از سنت دین و هم از اندیشه کلاسیک سیاسی بهره می‌گیرد. به گفته وی، علم اصول باید به‌عنوان فلسفه حقوق به «وضع قوانین و اجرای مدنیت در عالم» قادر باشد در حالی که «مسلمانان محروم هستند از دانستن قواعد مدنیت و اصلاح عالم» (اسدآبادی: ۱۳۵۸: ۹۴). آنچه خود وی در این میان یک هنجار و نیز یک ضرورت دانسته است مقوله همبستگی است. این مقوله هم در راستای قوام سیاسی است و هم مرتبط با کسب استقلال و رهایی از سلطه استعماری. مقوله رضایت همگانی و حتی مشارکت همگانی در سرنوشت سیاسی به نظر می‌آید که متکی به همین پارادایم باشند.

رابطه سنت و تجدد در اندیشه هنجاری سید جمال نیز با توجه به دغدغه «خلاصی از وضع موجود» نزد سید جمال به‌عنوان صاحب اندیشه روشن‌تر می‌شود. نزد سید جمال، عنصر اصلی در ایجاد تغییر عنصر آگاهی‌بخشی است و سپس همبستگی. همان‌گونه که اشاره شد وی تأکید بسیار جدی بر آن‌ها دارد. سید جمال مقوله همبستگی را چندین جا به کار می‌برد؛ درست است

۱. در مصاحبه با روزنامه *پال مال*، لندن، در سال ۱۳۰۹، صفحه ۲۶۴ کتاب صاحبی.

که واژه اتحاد اسلامی، واژه شناخته‌شده‌ای است ولی تأکید خاصی که بر مفهوم اتفاق دارد مانند آن چیزی است که امروزه به‌عنوان وفاق اجتماعی به‌کار می‌رود. از نظر سید جمال: «اتفاق، پیوند و نزدیکی است که احساس هر فردی به مضار و منافع وی و بازآگاهی همه افراد (یعنی منافع فردی از یک سو و خیر اجتماعی از سوی دیگر که تلاش همه فلاسفه، فلاسفه اخلاق و فلاسفه سیاست در ایجاد پیوند بین این دو است) در همه طبقات به آن چه که از «مجد» و «سلطه» کسب کرده‌اند، آن را به وجود می‌آورد. بنابراین سید جمال اتفاق یا همان «وفاق» را به تعبیر امروزی‌اش مطرح کرده است. اتفاق به این شکل یعنی آگاهی از خود، از پیشینه خود، از توانش‌ها و ظرفیت‌هایی که در اکنون و تجربه یک ملت، یک قوم، یک مجموعه انسانی وجود دارد. وی این مقوله را با پراکسیس مرتبط می‌کند: «این اندیشه‌ای نیست که در دهلیزهای مخپله گردش کند، و یا در کناره‌های زبان به حرکت درآید»، یعنی صرفاً بحث گفتاری نیست، صرفاً تخیل‌ها نیست، بلکه آگاهی است که عزم را به دنبال دارد. عزم، واژه بسیار جدی است؛ آگاهی، عزم، عمل، این‌ها همه در فلسفه سیاسی معاصر بسیار جدی هستند. فلسفه پراکسیسی‌ها دیگر اساساً عزم‌گرا است، ولی آگاهی از خویش و آن چه که با عنوان عزم مطرح می‌کند، و مفهوم پراکسیسی عمل انسانی برای رهایی از وضعی که در آن گرفتار هست، بسیار برجسته است:

پس این آگاهی است که عزمی را به دنبال دارد و باز از آن عملی صادر می‌گردد که شخص برای به سر رسانیدن آن در حدود توان و برداشت قدرت خویش می‌کوشد، درست آن طوری که در به‌دست آوردن مواد لازمه معیشت است و تفاوتی ندارد (همان).

یعنی این‌جا در واقع اندیشه و مباحث پراکسیسی را با مباحث مربوط به ضرورت‌های عینی مطرح می‌کند. آخرین نکته‌ای که در این ارتباط می‌توان مورد توجه قرار داد:

مردم و عمل‌شان یعنی احکام دین، چگونه به نتیجه می‌رسد؟ همین‌که مردم به امور خویش بپردازند و در راه پیروزی گام بردارند و اصول حقه دین را راهنمای خود بسازند، دیگر در مانده نمی‌شوند. اتفاق، پیوند و نزدیکی است که احساس هر فردی به مضار و منافع وی و بازآگاهی همه افراد در همه طبقات به آن چه که از مجد و سلطه کسب کرده‌اند، آن را به وجود می‌آورد (همان: ۹۸).

این اندیشه‌ای نیست که در دهلیزهای مخپله گردش کند و یا در کناره‌های زبان به حرکت آید، بلکه آگاهی است که عزمی را به دنبال دارد و باز از آن عملی صادر می‌گردد که شخص برای به‌سر رساندن آن در حدود توان و برداشت قدرت خویش می‌کوشد. درست آن طوری که در به‌دست آوردن مواد لازمه معیشت است و تفاوتی ندارد (همان: ۹۸-۹۹).

وقتی که این احساس در آگاهی افراد ملت، آن‌گونه که ما بیان کردیم برسد، در میان عوام و

خواص آن‌ها همت‌ها بالا می‌گیرد و خصلت‌ها بزرگ می‌گردد و عزم و اقدامی به وجود می‌آید که همه را در جست‌وجوی پیروزی و حاکمیت به راه می‌برد و می‌گشاید (همان).
 نشران از این جمعیت پارتیزان صالح... که در این اوقات بحرانی دست‌به‌کار شده و به لبه خطر ایستاده است و تلاش در راه وحدت مسلمانان را ذمه خود ساخته است (اسدآبادی: ۱۲۹).
 آرای آگاهی‌بخش سید جمال در کنار تلاش‌های مشابهی که در راستای خروج از وضعیت موجود مطرح شده بود با ایجاد درک عمومی از وضع موجود در میان بخش‌های تأثیرگذار جامعه همراه بود. بحران‌های ساختاری در نظام موجود و وجود آگاهی‌های جدید در جامعه در طی فرایند خاصی به پیروزی مشروطیت انجامید و نظام پارلمانی که در اصل تعیین سرنوشت توسط مردم با اتکا به بنیادها و آموزه‌های دینی بود مستقر شد.

۲. مشروطه و تقابل سنت و تجدد

با استقرار مشروطیت، مجادله‌های «سنت و مدرنیته» ابعاد نظری و عملی جدی به خود گرفت. دو جریان در دو قطب «سنت‌گرایی» و «تجددگرایی» قرار گرفتند و نسبتی کاملاً سلبی با یکدیگر پیدا کردند. مشروطه به صحنه کشاکش دو جریان فکری-سیاسی تبدیل شد. جریان سنت‌گرا با خوانشی که از سنت و تجدد داشت به وحدت با استبداد سنتی رسید و «تجددگرایی» با خوانش دیگری از سنت و تجدد به تقلید محض از آنچه تجربه مدرنیته می‌انگاشت، و در نهایت به وحدت با سلطانیسم مدرن رسید. در تجربه به قدرت رسیدن رضاشاه، وجه کارکردی مدرنیته میانجی تداوم سنت اقتدارگرایی پادشاهی در ایران شد. بنابراین، پس از تبیین نظری تضاد اجتماعی با استبداد و تلاش برای رهایی از وضع منحط موجود در دستگاه تحلیلی احیا، تضاد اصلی به دو خوانش سنت‌محور در مقابل خوانش مدرنیته‌محور تبدیل شد و پس از دو دهه چالش‌های فکری و فراز و نشیب‌های سیاسی، و همچنین آسیب دیدن از جنگ اول اروپا، در نهایت نظام مشروطه جای خود را در سال ۱۳۰۴ به استقرار نظام سلطانی جدیدی در ایران داد. در این میان، چه در مبانی نظری و چه در سمت‌وسوی عملی و خط‌مشی‌های اجتماعی-سیاسی این نظام سیاسی، اندیشه تجددگرای ایرانی، که نماینده آن تقی‌زاده بود نقش تعیین‌کننده‌ای داشت.

به‌طور کلی، شیفتگی تجددگران ایرانی، به‌ویژه تقی‌زاده، به تمدن غرب و تجویز تقلید از غرب حاصل خوش‌بینی‌های قرن نوزدهمی اروپا بود. چه، بسیاری از اندیشمندان اروپایی از آگوست کنت و اومانیسیم علمی او تا مارکس و سوسیالیسم علمی وی در پی سنت روشنگری، آینده را چون بهشت، و ترقی را اصل اجتناب‌ناپذیر تاریخی می‌پنداشتند.

اهمیت تقی‌زاده در چارچوب ارتباط مشروطه با مدرنیته در این است که از نظر وی مشروطیت نقطه آغاز برای برگرفتن تمدن غربی است:

هرکس هرچه می‌خواهد بگوید، به نظر من بدیهی است که بزرگ‌ترین تکانی که در ایران برای شکستن طلسم جهالت و تعصب و عقب‌ماندگی به وجود آمد در آخر ربع اول قرن چهارم با طلوع مشروطیت بود و از آن تاریخ است که فجر تمدن و بیداری ساطع شده و رخنه‌ای در بنیان سد جاهلیت پیدا شد که سال به سال رو به گسترش بود و جنبشی ولو ضعیف برای کسب تمدن جدید و آزادی آغاز شد (تقی‌زاده: ۱۹۵).

برای یافتن علت یا علت‌های عقب‌ماندگی ایران، تقی‌زاده دست به تحلیلی تاریخی می‌زند. تحلیل وی به‌طور بارز تحت تأثیر نظریه تاریخی بقای داروین و نظریه ارگانیک دولت است. وی علت‌العلل عقب‌ماندگی کشور را در افول مکرر سلسله‌های حکومتی ایران، که خود حاصل زوال درونی آن‌هاست، و تهاجم بیگانگان به حکومت‌های در حال زوال می‌بیند. در عین حال، به ابتدال فرهنگی جامعه، که به نظر او حاصل زوال اخلاقی حکومت‌گران بوده است نیز اشاره دارد. تقی‌زاده پس از بررسی وضع موجود در ایران و با اشاره به پیشرفت‌های علمی و اقتصادی در غرب، سرانجام، راه‌حل خود را بدین‌گونه ارائه می‌دهد:

چاره‌ای برای زندگی و عزت و رفاه و سعادت و قوت و مکنت و جاه و شوکت و غنا و ثروت و رواج تجارت و وفور زراعت و ترقی صنعت و ... ایمان و ... دین و رونق عمران و وصایت جاودانی و رفع نادانی و کسب ظفر... نام و شهرت و دست بالای دست دیگران شدن جز این نیست و تدبیری غیر از این نه که با شتاب هرچه تمام‌تر و عزم درست و غیرت واقعی تمدن جدید را قبول کنیم. آن را به عین همان اصول اجرا نموده و به کار اندازیم و به تجربه مجرب نپردازیم (همان: ۳۳).

باید بگوییم که ما ایرانی‌ها، یعنی به‌طور هیئت اجتماعی ماده و معنی، در علم و ادب، در نهضت و ذوق، در موسیقی و شعر، در عادات و آداب، در زندگی و مردن، در جسم و روح، در اداره سیاست، در پشتکار و کارکردن از ملل متمدن فرهنگ صد هزار فرسنگ عقب مانده‌ایم و باید ملت خودمان را یعنی نژاد و زمان و تاریخ خودمان را نگاهداشته پشت سر فرنگی‌ها بدویم و ترقیات و تمدن آن‌ها را بدون چون و چرا و بدون اجتهادات بی‌معنی اخذ بکنیم و بلاشرط تسلیم تمدن مغرب بشویم. نه در الفبای عربی سخت‌گیری کنیم و علاقه مخصوصی بدان اظهار کرده جزو لوازم ملتیش قرار دهیم و نه در باب تربیت زنان نق‌ونقی کنیم (تقی‌زاده: ۳).

در سال ۱۳۳۹ در یک سخنرانی، تقی‌زاده به جای استحاله‌گری، با ابزارانگاری به تمدن غرب اشاره می‌کند و می‌گوید:

من البته معتقد به لزوم اخذ تمدن غربی و علم و معرفت و کمالات و تربیت و فضایل مطلوب و ضروری و بلکه حتی مستحبات و مستحسنان اوصاف ملل متمدن هستم ولی آرزومند آنم که زبده نفوس تربیت‌یافته ما آداب و سنت‌های ملی مطلوب و بی‌ضرر خود را نیز حفظ کنند. و آنها را حقیر نشمرده با نهایت متانت و سرافرازی به رعایت آنها مقید باشند. (همان: ۱۷۹).

از این زمان تا وفات تقی‌زاده هیچ نشانه‌ای دال بر تغییر نگرش وی در این زمینه وجود ندارد. وی از نیروهای مؤثر و استراتژیک در استقرار سلطانیسم مدرن پهلوی اول بود و خط‌مشی‌های او تا پایان دوران پهلوی دوم ادامه یافت.

۳. سلطانیسم سنتی و مدرنیته ایرانی

«سلطانیسم» یک نظام سیاسی است که با عبور از معیارهای سیادت سنتی اقتدار فردی را جایگزین آن می‌کند.^۱ در ایران معاصر و در بطن مجادله‌های نظری و عملی و نیز تهدیدها و آسیب‌های بیرونی در عصر مشروطه، «سلطانیسم» سنتی در ایران، پس از نفی آن در نهضت مشروطه، این بار به شکلی مدرن بازتولید می‌شود. این بازتولید از چند جهت قابل بررسی است، از جمله از جهت نسبت تاریخی بین سنت و مدرنیته در ایران معاصر. تجدیدگرایی ایرانی واسطه دیالکتیکی بین سلطانیسم سنتی ایرانی به سلطانیسم مدرن پهلوی شد. نهادی که کودتا از آن سرچشمه می‌گیرد، یک نهاد مدرن است. قزاق‌ها، با توجه به ملاک‌هایی که می‌شود در تعیین سنتی بودن و مدرن بودن به کار برد، یک نهاد مدرن به‌شمار می‌آیند. این قدرت نظامی دیگر از نیروهای جنگجوی قبیله‌ها و ایل‌ها تشکیل نشده بود، بلکه نهادی بود به‌عنوان قزاق که از نظر ساختار و عملکرد مدرن بود. با توجه به این وضعیت باید گفت خاستگاه قدرت‌گیری رضاخان، به‌رحال مدرن است و با اتکا به یک نهاد مدرن پدید می‌آید. از طرف دیگر وضعیت سرمایه‌داری بین‌المللی مدرن و سیاست‌های ژئوپولیتیکی انگلیس در رویارویی با روسیه، الزام‌های اقتصاد مدرن را به‌دنبال خودش دارد. مسئله هند، مسئله ارتباط با اقیانوس هند و مسائل ژئوپولیتیکی که به‌دنبال این موضوع مطرح است، مدرن بودن در بعد دیگری را مطرح

1. Weber, *Economy and Society*, pp. 231-232.

می‌کند. یعنی شرایط کودتا هم مشتمل بر یک بعد درونی است و هم یک بعد بیرونی یا بین‌المللی. هر دو بعد در فرایند قدرت‌گیری رضاخان تأثیر دارند. در بعد درونی، مدرنیست‌ها در غالب روزنامه‌ها و حزب‌ها از رضاخان حمایت می‌کنند، از سوی دیگر همچنان رقابت‌های استعماری در ایران اثرگذار است؛ این مسئله تا پایان دوره رضاشاه استمرار دارد. یک ویژگی خاص سلطانیسم جدید، علاوه بر مدرن بودن، وابسته بودن آن است؛ یعنی سلطانیسم وابسته یا وابستگی سلطانی با ورود سلطنت پهلوی به صحنه تاریخ ایران مشاهده می‌شود، بنابراین سلطانیسم مدرن ایرانی در یک خلأ هنجاری و هنجار شدن قدرت و نیز رقابت‌های حمایت بین‌المللی ظهور می‌کند. یک تفاوت دیگر هم وجود دارد و آن این‌که قدرت‌های استعماری ضرورتاً از ابزار اعمال حاکمیتی که امپراتوری‌های قدیمی‌تر استفاده می‌کردند، استفاده نمی‌کند؛ یعنی این‌که دیگر لازم نیست جایی را تصرف کنند. در این‌جا تصرف سیاسی و اجتماعی و ایدئولوژیک است، نه تصرف قلمرو. گرچه از این موارد در مقاطع دیگر تاریخ هم مشاهده شده است ولی این میزان موفقیت در بعد بین‌الملل هم قابل توجه است. بنابراین می‌شود نتیجه گرفت که مشروعیت سلطانیسم، توجیه آن و شیوه به قدرت رسیدن آن، به خاطر وجود عناصر مدرنیست و حمایت آن‌ها از این حکومت نوپا، در فضای مدرن است که هستی جامعه است. از طرفی اقتدار سنتی سلطانی ریشه در سنت حکومتی ایران دارد و این‌ها پایه‌های یکدیگر پیش می‌روند. اگر این مطلب را هم به‌عنوان نتیجه کلی بحث در نظر بگیریم، می‌توانیم دو برداشت ارائه دهیم: برداشت موردی و برداشت نظری. برداشت موردی این است که به‌هرروی، شاید برخلاف آنچه گفته می‌شود یا تصور می‌شود که کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ تاریخ ایران را تغییر داد، درست‌تر آن است که بگوییم کودتا یک واپس‌روی و به تعبیری جنبشی ارتجاعی بوده است. کودتا استقرار یک وضعیتی است که به‌هیچ‌رو جدید نبوده است، یعنی همان احیای سلطانیسم در قالبی نو و در چارچوب منازعات مدرن. اما، در برداشت نظری، می‌توان گفت که اگر به چارچوب نظری که پری اندرسن در بحث جامعه‌شناسی تاریخی و کارکردی بودن قدرت به کار گرفت توجه کنیم شاید یک چارچوب نظری برای مطالعات مبحث قدرت و دولت در ایران بتوان پیدا کرد.

برای مطالعه موضوع دولت در ایران با توجه به فرایند تاریخی تغییر و تحولات و بحث بازتولیدی که به آن اشاره شد، این چارچوب می‌تواند کارایی داشته باشد. چگونه است که در یک کشور طی دوهزاروپانصد سال یک سلسله حکومتی پس از سلسله دیگر به حکومت رسیده است، تا هنگامی که پدیده‌ای چون مشروطه شکل می‌گیرد اما نمی‌تواند در آن مقطع، از پس قدرت سلطانی برآید؛ پس دوباره بی‌درنگ گرفتار همان مسئله کهن

می‌شود؛ یعنی کاری را که محمدعلی‌شاه نتوانست انجام دهد رضاشاه به‌راحتی در یک فاصله زمانی نسبتاً کوتاه‌تر انجام می‌دهد. یعنی سلطانیسم در فضای ابتدای مشروطه موفق نبود، اما چند سالی پس از مشروطه موفق شد. به عبارت دیگر اقتدار سلطانی فقط یک تنفس و فترت موقت داشت و دوباره وارد صحنه تاریخ سیاسی ایران شد.

به دیگر سخن، در تعاملات سیاسی در شرایط بحرانی پس از مشروطیت، نیروی مدرن، یعنی قدرت نظامی جدید، در تلفیق با سنت سیاسی در ایران، یعنی حکومت پادشاهی مقتدر، ساخت سیاسی جدیدی را شکل داد. تحول در شیوه کسب قدرت سلطانیسم سنتی ایرانی از جدال‌های درونی و بیرونی، قبیله‌ها و ایل‌ها به‌شیوه مدرن، یعنی از طریق نهاد مدرن ارتش، از ویژگی‌های سلطانیسم رضاشاه بود. اما نه تنها شیوه استقرار این حکومت، بلکه وجهه ایدئولوژیک و استراتژی‌های حکومتی آن هم یک‌سره مدرن بود. حزب تجدد، که شاخص مدرنیسم ایرانی عصر مشروطه بود، در مواضع و عملکرد خود تلفیق بنیادینی بین سلطان ایرانی با هنجارهای مدرن سیاسی-اجتماعی ایجاد کرد و صورت‌بندی ایدئولوژیک خاصی از مدرنیته را با سلطانیسم سنتی ایرانی آمیخت.

سه منبع اصلی که رضاخان با اتکای آن‌ها به سلطنت رسید نیروهای مسلح، حزب‌های اکثریت در مجلس پنجم و قدرت‌های بزرگ بودند. برنامه حزب تجدد حامی رضاخان در مجلس تأکید داشت بر: دولت و ارتش قدرتمند، توسعه آموزش و پرورش، پیشبرد صنعت ایران و دیگر اصلاحات نوین و تجددخواهانه... حزب تجدد پاسخ به همه مشکلات ناپیکارچگی ملی، وابستگی و عقب‌ماندگی را در وجود رضاخان می‌دید (فورن: ۳۰۸).

به همین سیاق، استراتژی سلطانیسم مدرن ایرانی نیز اعمال سیاست‌های مدرن بود. به گفته فورن، رضاخان توانست نظم و امنیت را با «تقویت و تمرکز نهادهای کلیدی و تأمین هزینه‌های ارتش» و «مالیات‌های غیرمستقیم بر توتون و تنباکو و کبریت و انحصار دولتی بر چای و قند و شکر» برقرار کند. در این میان افزایش تولید نفت و هزینه‌کردن چهل درصدی بودجه برای ارتش کمک شایانی برای اعمال قدرت سلطانیستی به رضاشاه کرد (همان: ۳۰۵). بدین ترتیب، در تجربه به قدرت رسیدن رضاشاه، وجه کارکردی مدرنیته واسطه تداوم سنت اقتدارگرایی پادشاهی در ایران شد.

۴. بحران تجدد ایرانی، نقد سنت، نقد مدرنیته

تجربه نیم قرن «مدرنیته سلطانیستی» یا «سلطانیسم مدرن» در ایران سرانجام با یکی از برجسته‌ترین انقلاب‌های اجتماعی در دوران مدرن سرنگون شد و نظام سیاسی جدیدی با اتکا

به مبانی دینی و اتخاذ خط‌مشی برای برآوردن حقوق آحاد مردم جایگزین آن شد. این مبانی به‌صورت سنتی انتقادی یا انتقاد سنتی با وضعیتی که با اتکا به مدرنیته ایزاری و سنت سلطانی نیم قرن بر ایران حاکم شده بود مواجه شد. وقوع و پیروزی انقلاب اسلامی با رویکردهای گوناگون تحلیل شده است. ولی، جامعه‌شناسی تاریخی تفسیری در تبیین چرایی و چگونگی انقلاب اسلامی به نقش آگاهی تاریخی و مواجهه‌کنشگران اجتماعی با ساختار موجود براساس فهم آنان از خود و شرایط و وضعیتی که در آن هستند، توجه می‌کند. در این میان، نقش جریان فکری که با درک معینی از مدرنیته که «تمدن و تجدد» را در نسبتی خاص می‌دید، و با «استخراج و تصفیه» میراث اسلامی-ایرانی سعی در ایجاد آگاهی و اتخاذ راهبردی بر آن اساس برای مواجهه با ساختار موجود داشت کاملاً بارز بوده است. این جریان فکری در برابری نظری خود در اندیشه‌های شریعتی متبلور شد و آشکارا هم‌راستا با جریان‌های فکری ناقد «مدرنیته» در جوامع غربی راه‌حل متجددانه را، در عین نقد «سنت»، فاقد اصالت و کفایت نظری، ارزشی، و عملی برای جوامعی همچون ایران تشخیص داد.

شریعتی در بررسی رابطه مدرنیته و تجدد، از موضع نسبیت تاریخی به تحلیل می‌پردازد. از نظر وی، مدرنیته تجربه‌ای است خاص که متعلق به زمان و مکان خاصی است. بنابراین، مدرنیته برای غیر اروپایی در تمامیت آن و در ذات اصیل آن فقط می‌تواند موضوع تقلید باشد، نه تکرار. از این‌رو تجدد که همان تقلید از مدرنیته است، هرگز نمی‌تواند به‌عنوان تکرار تجربه غرب شکل گیرد، بلکه همچون فرایند مرتبط اما نه همسان با مدرنیته بایستی مطالعه شود.

بنابراین، آسیمپله یا همانندشده، کسی است که از فرهنگ و ویژگی‌های قومی خود ایستاده (بیگانه) شده است. به تعبیری می‌توان گفت، آسیمپله روی دیگر بورژوازی کمپرادور است. بورژوازی کمپرادور واسطه ساختاری قدرت‌های استعماری با جهان سوم است (شریعتی: ۲۵۷). مدرنیته، چه در وجه بورژوازی و چه در وجه انقلابی آن، در تقابل با مذهب کلیسایی، شرط حرکت و تغییر را در نفی دین و باورهای دینی می‌دید. اما وضعیت روشنفکر مسلمان در مواجهه با مدرنیته کاملاً با روشنفکران اروپایی در عصر مدرن متفاوت است. شریعتی خطاب به روشنفکران مسلمان در کشورهای اسلامی، بر ضرورت انتخابی بزرگ تأکید می‌کند. وی در اهمیت این انتخاب می‌گوید، تمام رسالت‌ها و مسئولیت‌های روشنفکر در پی چنین انتخابی معین و معنادار می‌شود. وی در این باره، به انتخاب میان دو قطب اشاره می‌کند، «قطبی که از گذشته به میراث گرفته‌ایم و قطبی... که از غرب به تقلید گرفته‌ایم (همان: ۳۳۰۶).

بدین ترتیب، شریعتی بر مسئله تضاد سنت و تجدد تأکید می‌کند. بدیهی است که چنین تضادی را نمی‌توان تضاد سنت با «مدرنیسم» تلقی کرد، زیرا چنان‌چه پیش از این نیز آمد، آن‌چه

به تقلید از مدرنیسم در جوامع غیر غربی عمل می‌شود، هرگز نمی‌تواند تکرار مدرنیته باشد. با این حال، آنچه برای شریعتی مهم است این است که سنت موروثی و تجدد تقلیدی ماهیتاً دارای خصلت مشترک بنیادینی هستند که همان تقلیدی بودن آنهاست. لذا روشنفکر مسلمان بایستی فارغ از چنین تضادی به انتخاب خویش برسد. از نظر شریعتی «سنت» به شکل موروثی آن هرگز نمی‌تواند برای روشنفکری که در قالب‌های موروثی و متحجر نمی‌ماند، انتخابی درست باشد. تجدد نیز برای روشنفکری که «بسته‌بندهای ایدئولوژیک» وارداتی را نمی‌پسندد، پذیرفتنی نیست. چه برای روشنفکری که بخواهد «بیندیشد»، «بسازد» و «انتخاب کند» چنین کالاهایی دردی را دوا نمی‌کنند. پس روشنفکر مسلمان در میان دو قطب قرار دارد:

قطبی که در همه ابعادش به ارث گرفته و سنت می‌توان گفت... یک جهان‌بینی خاص، فلسفه خاص، زبان و ادبیات خاص و مجموعه‌ای از روابط اجتماعی خاص و شکل انسانی خاص دارد... و قطب دوم... عبارت است از جهان‌بینی تازه، مکتب و فلسفه زیستن تازه و راه تازه برای بودن و حرکت کردن، گرچه در مکتب‌های مختلف و متضاد (همان).

نتیجه‌گیری

متفکران اروپایی مدرنیته را که در حیات تاریخی آنها اتفاق افتاده بود درک و تفسیر و تحلیل کردند. به دیگر سخن اندیشه اروپایی با «مدرن بودن» مواجه شد. ولی، مواجهه ایرانیان با تجدد در آغاز قرن جدید با «ضرورت مدرن شدن» بود. پس، رابطه بین سنت و مدرنیته در اندیشه ایرانی به گونه‌ای متفاوت از اندیشه و اندیشمندان غربی مورد پرسش قرار گرفت. «تجربه مدرنیته» در ایران به گونه‌ای متفاوت از غرب، اگرچه در ارتباط با آن، شکل گرفت. در ایران ابتدا تجدد موضوع تفکر سیاسی شد، و به‌عنوان بخشی از راه برون شد از وضعیت موجود مطرح شد. سید جمال‌الدین اسدآبادی و جوه معینی از تجدد را با سنت اصیل سازگار دید. نهضت مشروطه تجلی‌گاه این سازگاری بود، اما با آخوندزاده تجدد در نفی سنت دیده شد. این رویکرد با تقی‌زاده به اوج خود رسید و در سلطانیسم پهلوی شکل نهادی به‌خود گرفت. در دوره پنجاه ساله سلطانیسم پهلوی، معضلات و بحران‌های بسیاری بروز کرد که در مواجهه با آنها، رویکرد جدیدی در مورد سنت، تجدد، و رابطه بین آنها شکل گرفت. نماینده برجسته فکری این رویکرد علی شریعتی بود. انقلاب اسلامی برآیند ساخت‌مندی مواجهه جدیدی بود که با ساختارهای شکل گرفته براساس تلفیق سنت سیاسی سلطانیسم و تجدد ایزاری صورت گرفت. از سیر تاریخی تجربه یک قرن و نیم ایرانیان با تجدد می‌توان نتایج زیر را در نظر گرفت:

۱. تفاوت در فهم و تفسیر ایرانیان از تجدد و نسبت آن با سنت.
۲. تحول (شیفت) پارادایمی در فهم ایرانی از تجدد در سه مرحله پیش از مشروطه، پس از مشروطه تا دهه سی، و سپس در ربع قرن ۳۲ تا ۵۷.
۳. در هر کدام از این دوره‌ها تنوع یا تنش گفتمانی وجود دارد. پس در فهم از تجدد هم تنش و هم تحول وجود داشته است.
۴. این تحولات گفتمانی = پارادایمی صرف گسست تاریخی نیستند، بلکه هم رابطه بین متنی و هم رابطه جدی بین متن و زمینه برقرار بوده است.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۶)، *ما و مدرنیته*، مؤسسه فرهنگی صراط.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۵)، *عروة الوثقی*، مترجم عبدالله سمندر، کابل: حوت.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۸)، *مقالات جمالیه*، به کوشش لطف‌الله اسدآبادی، تهران: ایرانشهر.
- پارکر، جان (۱۳۸۵)، *ساختاریندی*، ترجمه امیرعباس سعیدی‌پور، تهران: آشیان.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، تهران: هرمس.
- تقی‌زاده، سیدحسین (۱۳۵۷)، *مقالات تقی‌زاده*، تهران: انتشارات شکوفان.
- _____ کاوه، *دوره جدید ۱۳۳۸ - ۱۳۴۰ هجری قمری*، برلن.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۱)، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی*، نشر تاریخ ایران.
- شریعتی، علی، *مجموعه آثار*، تهران: چاپخش.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، *مکتب تبریز*، ستوده.
- فورن، جان (۱۳۷۷)، *مقاومت شکننده*، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۱)، *تجدد ناتمام روشنفکران ایرانی*، اختران.
- میلانی، عباس (۱۳۸۶)، *مجلد و تجددستیزی در ایران*، نشر اختران.
- والرشتاین، ایمانوئل (۱۳۷۷)، *سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی*، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: نشر نی.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۳)، *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.

- Abrams, Philips (1982), *Historical Sociology*, Ithaca, Cornell University Press.
- Dilthey, Wilhelm (1961), *Pattern & Meaning in History*, New York, Harper & Brothers.
- Eldern, Stuart (2001), *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the project of Spatial History*, Continuum New York.
- Gadamer, H. G., (1998), *Truth and Method*, G. Barden, J. Cumming, London.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*. tr. John Macquarrie. et. Harper and Row, New York.
- Ibn Khaldun, *Al Muqaddimah*, tr. Rozenthal (1967), Edited and abridged by H. J.

- Dawood, Princeton, Bollingen Series.
- Manoochehri, Abbas (2007), Ibn Khaldun und der Dialektik des Assabyah in Polylog, no 10.
- Skoepol, Theda (1987), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University press.
- Weber, Max (1958), *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*.tr. T. Parsons. Macmillan, New York.
- Weber, Max (1978), *Economy and Society*, Tra. Paul Roth. Berkeley, University of California Press.

عباس منوچهری، عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس است.

Amanoocheri@yahoo.com