

نوع مقاله: پژوهشی

معضله دیالکتیکال روشنفکر ایرانی: دولت‌گرایی یا دولت‌ستیزی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۲ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۰۱/۲۰)

سید مجید حسینی^۱

وحید اسدزاده^۲

چکیده

در این مقاله روشنفکران ایرانی پس از مشروطه به اعتبار اینکه عامل تجدد، تمدن، توسعه و یا دیگر مفاهیم نزدیک به آن، در کدام نهاد یا حوزه باید جستجو شود به دو دسته تقسیم شده‌اند. دسته اول که دولت را عامل توسعه می‌دانند و دسته دوم که عامل را خارج از حوزه دولت جستجو می‌کنند. سؤال این است که نظریه‌های کدام یک از این دو با توجه به نتایج تاریخی آنها، در مسیر مدعایی موفق‌تر بوده‌اند. مدعا و فرضیه این تحقیق این است که نظریه‌پردازی‌های دسته دوم در جستجوی راه‌های توسعه بی‌واسطه دولت در نهایت راه اصلاحات را سد می‌کنند، به معارضه مستقیم با دولت مستقر می‌رسند و روند تحولات جامعه را به انقلاب یا دولت سرکوبگر سوق می‌دهند. برای توجیه این مدعا این نوشتار نگاهی به تاریخ نظریه‌های توسعه روشنفکران

۱. استادیار علوم سیاسی گرایش اندیشه دانشگاه تهران، نویسنده مسئول Majidhosseini@ut.ac.ir

۲. دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه دانشگاه تهران Vahid.asadzadeh.uni@gmail.com

ایرانی پس از مشروطه خواهد داشت. روش تحقیق در این مقاله «استنتاج بر اساس بهترین تبیین» است. به نظر می‌رسد در دو برهه مشروطه و پهلوی اول، اندیشه‌های دولت‌گرا و در دوره‌های پهلوی دوم و جمهوری اسلامی اندیشه‌های دولت‌ستیز مسلط بودند. در دوره‌های پهلوی دوم و جمهوری اسلامی دو نوع اندیشه تولید شدند که در دولت‌ستیزی مشترک هستند و نقد اصلی شامل آنهاست: تئوری‌های بازگشت به خویشتن و عقب‌ماندگی / انحطاط. این هر دو در به تعویق انداختن ایجاد رابطه سالم دولت و ملت در سایه حفظ حقوق شهروندی روزآمد و حفظ حقوق حاکمیتی دولت به یک اندازه مقصرند. واژگان کلیدی: دولت‌گرایی، دولت‌ستیزی، روشنفکران ایرانی

مقدمه

از مشروطه تا به امروز روشنفکر ایرانی بر آونگی سوار بوده که بین دولت‌گرایی و دولت‌ستیزی در نوسان بوده است. این وضعیت از آن جهت دیالکتیکال توصیف شد که در آن دو گرایش متضاد دوش به دوش یکدیگر پیش رفته‌اند و بر یکدیگر موثر بوده‌اند و در نهایت نسخه جدیدی از هر یک پدید آمده است. منظور از این دو واژه، ساده است: مراد از دولت‌گرایی، جستجوی راه‌های تمدن، تجدد، توسعه یا پیشرفت به واسطه و عاملیت دولت است. یعنی دولت در برنامه‌هایی که برای اصلاح و بهبود امور ارائه می‌شود دست بالا به عنوان عامل را دارد. دسته دوم آن است که پیشرفت و مترادفات آن را بی‌واسطه دولت جستجو می‌کنند. از دید این دسته موتور محرک در جایی خارج از دولت (مثلاً حوزه فرهنگ، اندیشه، اخلاق و ...) قرار دارد و برای پیشرفت، ابتدا باید بتوانیم تحولی به عنوان مثال در اخلاق پدید آوریم و بدین ترتیب حتی دولت خود متأثر از این تحول، اصلاح خواهد شد.

به نظر می‌رسد تجربه‌های تاریخ معاصر ما درباره نسبتی که روشنفکران با دولت برقرار می‌سازند حاوی نکات مهمی باشد. منابع نسبتاً متنوعی درباره تاریخ روشنفکری در ایران به نگارش درآمده است. البته اغلب عموماً منابعی هستند که تاریخ روشنفکری در ایران را به طور کلی مورد بررسی قرار می‌دهند. از جمله می‌توان به کتاب «هابرماس و روشنفکران ایرانی» به همت علی پایا و محمد/مین قانع‌ی‌راد برای شناخت نسبت اندیشه چند تن از روشنفکران ایرانی با آرا و افکار هابرماس را مورد بررسی قرار می‌دهد. همچنین می‌توان به کتاب «روشنفکران ایرانی در قرن بیستم» نوشته علی قیصری و «روشنفکران ایرانی و غرب» مهرزاد بروجردی اشاره کرد. اما یک اثر در این میان جایگاه ویژه دارد و آن کتاب «روشنفکران و دولت در ایران» نوشته نگین نبوی و ترجمه حسن فشارکی است و از معدود نوشته‌هایی است که به صورت مستقیم به موضوع



این مقاله می‌پردازد. ادعای اصلی کتاب آن است که اسلام‌گرایان و روشنفکران در مورد «احیای فرهنگی» و «تاکید بر خویشتن» به توافق رسیدند که حاصل آن انقلاب اسلامی بود. بخش اول کتاب به علل کناره‌گیری روشنفکران از حاکمیت و پیامدهای آن می‌پردازد و بخش دوم با عنوان بنیادستیزی روشنفکران به ظهور پدیده‌ای به نام «روشنفکر جهان سوم» چگونگی همگرایی روشنفکران با نیروهای مذهبی به بحث گذاشته می‌شود. اختلاف در انتخاب رویکردهای نظری باعث شده که کتاب مذکور و این نوشتار به نتایج متفاوتی نائل شوند. اما بی‌شک بهترین منبع در زمینه این پژوهش است.

به نظر می‌رسد در دو برههٔ مشروطه و پهلوی اول، اندیشه‌های دولت‌گرا و در دوره‌های پهلوی دوم و جمهوری اسلامی اندیشه‌های دولت‌ستیز مسلط بودند. در دوره‌های پهلوی دوم و جمهوری اسلامی دو نوع اندیشه تولید شدند که در دولت‌ستیزی مشترک هستند و نقد اصلی این نوشتار شامل آنهاست.

روش پژوهش

روشی که این پژوهش از آن برای استخراج نتایج استفاده نموده است روش «استنتاج بر اساس بهترین تبیین» است. این اصطلاحی است که در فلسفه علم مطرح شده است اما کاربردهای بسیاری در حوزه‌های دیگر دارد. از جمله می‌توان از IBE^1 برای تمایز علم از غیر علم بهره جست. بر اساس این روش، از داده‌های معینی فرضیه‌ای استنتاج می‌شود که تبیین بهتری برای آن داده‌ها است. در این استنتاج، از این حقیقت که فرضیه خاصی قراینی را تبیین می‌کند، صدق آن فرضیه را استنتاج می‌کنیم. عموماً فرضیه‌های متعددی وجود خواهد داشت که هر یک ممکن است قراین را تبیین نماید، اما فرد قبل از اینکه استنتاج موجه نماید، باید بتواند تمام فرضیه‌های بدیل را کنار بزند. بنابراین از

این مقدمه که فرضیه خاصی تبیین بهتری از قراین ارائه می‌دارد تا فرضیه‌های دیگر، این نتیجه را استنتاج می‌نماییم که فرضیه خاصی صادق و علمی است. در واقع، بر اساس روابط مشترک و همبستگی میان گواهی و صدق در گذشته همبستگی در مورد حاضر را استنتاج می‌کنیم (2: Harman, 1999). حال اگر از منظر استنتاج از طریق بهترین تبیین نگاه کنیم، گزاره‌های نظریه باید کفایت تجربی داشته باشند و همچنین گزاره‌هایی که از طریق آزمایش بدست آمده یا آزمون پذیرند، بهترین گزاره‌ها هستند. فرد در انجام این استدلال، از این واقعیت که فرضیه خاصی قرینه مورد نظر را تبیین می‌کند، صدق آن فرضیه را استنتاج می‌کند. یعنی در حالی که فرضیه‌های متعددی مطرح است، فرضیه‌ای که بیشترین امکان وقوع را بر اساس قراین داشته باشد تأیید می‌گردد. در این صورت به دلیل اینکه فرضیه خاصی "بهرتر" از فرضیه‌های دیگر قراین مورد نظر را تبیین کند موجه است در نتیجه فرضیه‌ای صادق است. البته قضاوت در مورد اینکه چگونه فرضیه‌ای به حد کافی بهتر از فرضیه‌های دیگر است خالی از اشکال و موجه تمام عبار نیست. این قضاوت بر دلایلی همچون موارد زیر بنیان خواهد داشت: کدام فرضیه ساده‌تر است، کدام فرضیه قابل قبول‌تر و معقول‌تر است، کدام فرضیه بیشتر تبیین می‌کند، کدام فرضیه کمتر ارجاعی است و غیره (Harman, 1965). بنابراین فرضیاتی که به زبانی ساده‌تر و معقول‌تر باشند و با ارجاعات مداوم به فرضیات دیگر خاصیت دوری نداشته باشند صادق‌ترند.

از ویژگی‌های بارز این روش، نگرش کل‌گرایانه و از «بالا» نگرستن است. این روش، برخلاف استقرائی معمولی که تفحص و بررسی در آن محدود است، به گستره وسیع علم نگاه دارد. به همین دلیل است که نقش وحدت‌بخشی تئوریک در آن اهمیت بسیار می‌یابد. منظور از «وحدت‌بخشی»، آن نیست که شخصاً بتوانند در کنار هم بنشینند (آنچنان که ظاهر مدعای انسجام‌گرایان است)؛ بلکه باید بتوانند به چراهای همدیگر پاسخ دهند و پذیرش آن‌ها را سهل‌تر نمایند و این تأکید بر آن است که در عرصه علوم نباید محدودنگر بود و این مسئله



می‌تواند برخی نگرانی‌های دیگر را برطرف سازد (رضایی، ۱۳۸۳: ۸۷-۸۶).

الف - دوره مشروطه؛ تأسیس دولت - ملت

گزارش‌های میرزا عبدالطیف‌خان شوشتری را می‌توان نخستین توجهات روشنفکر ایرانی به دولت به معنای جدید آن دانست. به طور مثال وی به حقوق شهروندان در نظام‌های جدید فرنگی اشاره می‌کند. شوشتری از جمله قوانین آنان را این قانون می‌داند که «کسی را بر کسی تسلطی نیست. پادشاه یا امرا اگر بخواهند بر زیردستان زیادتی کنند، آن شخص می‌تواند در محکمه شکایت کند» (شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۷۵). وی همچنین به تشریح جایگاه و نقش نهادهای جدیدی چون "عدالتخانه" (شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۷۹) و "پارلمنت" (شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۸۳) نیز می‌پردازد. از مهمترین شخصیت‌های این دوره میرزا ملکم‌خان است. از نوشته‌های او به خصوص قانون اساسی پیشنهادی‌اش در کتابچه غیبی روشن است که تاکید فراوانی بر دولت و حتی حکومت دارد.^۱ البته بدین معنا نیست که روشنفکران این دوره به وجوه دیگر تجدد نمی‌پرداختند.

به نظر می‌رسد اغلب روشنفکران این دوره در پی "تأسیس" دولت و ملت به شکلی توأمان بودند و راه تجدد یا پیشرفت را در جمیع جهات دنبال می‌کردند. یکی از بهترین مثال‌ها در این زمینه آخوندزاده است. از نظر فریدون آدمیت، محور تفکر سیاسی آخوندزاده برانداختن دیسپوتیسم است و تأسیس کنستیتوسیون و تغییر دولت مطلقه استبدادی به حکومت مشروطه قانونی. در تحقق یافتن آن یا هیئت حاکم باید از روی بینش و دانایی خود مبتکر اصلاح و تجدد گردد - وگرنه ملت با قیام برخیزد و در هر دو حال تربیت و آمادگی ملی

۱. وی قانون اساسی پیشنهادی خود را در رساله کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات آورده است. قانون اساسی ملکم در صد و هشتاد ماده تنظیم شده است که فصول مهم آن از این قرارند: ترکیب حکومت دولت ایران، شرایط وضع قانون، حقوق ملت، ترتیب مجلس تنظیمات، تقسیم اختیار اجراء، ترتیب مجلس وزرا و تکالیف کلیه ایشان، ترتیب وزارتخانه‌ها و تقسیم ممالک ایران (مجموعه آثار، میرزا ملکم خان ناظم الدوله، ۱۳۲۷: ۵۰-۲۴).

را شرط اساسی می‌شناسد. در هر صورت اصلاح نظام سیاسی مملکت ضرورت مطلق دارد (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۰). روشن است اصلاحاتی که آخوندزاده خواستار آن است دولت و ملت را به طور توأمان شامل می‌شود. اما نکته مهم‌تر این است که او قیام ملت را زمانی مجاز می‌داند که دولت و یا هیئت حاکم خود مبتکر اصلاح نشود. بدین لحاظ دولت را در اجرای اصلاحات مقدم می‌داند. به تعبیر روشن‌تر آخوندزاده مفهوم «دولت - ملت» را به زبان ساده مطرح می‌کند و چاره کار را در برپایی دولت ملی و حکومت ملی می‌بیند (آجودانی، ۱۳۸۲: ۵۱). او هر دولتی را دولت نمی‌داند.^۱ این استدلال شبیه به استدلالی است که بعدها نائینی در باب دولت خواهد داشت.

تأسیس دولت - ملت به تأسیس هویت ملی نیاز دارد و هویت فرآیندی بر مبنای غیریت‌سازی است (جنکینز، ۱۳۸۱: ۳۳). آخوندزاده از طریق غیریت‌سازی پروژه تعریف هویت ایرانی را پی‌جویی می‌کند. اما بنیانگذار، شکلی از موضع‌گیری در برابر "غیر" می‌شود که شاید به وجهی دائمی از سیمای روشنفکری ایرانی تبدیل شده است.^۲

به نظر می‌رسد ظهور هویت ملی ایرانی در دوران جنبش مشروطیت، نتیجه حلول گفتمان دولت - ملت جدید در قالب مشروطیت بود و این به معنی تأسیس همزمان دولت و ملت جدید بود.^۳ همچنین مفهوم تأسیس به معنی

۱. او در نامه‌ای به جلال‌الدین میرزای قاجار می‌نویسد: «بعد از غلبه تازیان و زوال دولت پارسیان و فانی شدن پیمان فرهنگ و قوانین مهادبان، سلطنت حقیقی نبوده است. در مدت تاریخ هجری فرمانروایان این مملکت کلاً دیسپوت و شبیه حرامی باشیان بوده‌اند. به همین سبب من می‌نویسم که این پادشاهان لیاقت هم ندارند که چهره ایشان در تالیف شما [نامه خسروان] نگاشته آید» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۲۲۵) به نظر می‌رسد وقتی حقیقتی برای سلطنت متصور است حتماً حقیقتی نیز برای دولت متصور باشد.

۲. این وجه را می‌توان خشونت‌توریک نام نهاد. این نوع غیریت‌سازی به دنبال موضع‌گیری‌های روشن درقبال همه عالم است. مرزهای این جبهه‌ها چنان ترسیم می‌شود که امکان تبادل‌های فکری را می‌گیرد و مدام به دنبال تشکیل جبهه ما در مقابل دیگران است. "موضع‌ات را روشن کن" ناموس خدشه‌ناپذیر آنهاست.

۳. ادوارد براون معتقد است: «مهمترین دستاورد جنبش مشروطیت، تدوین قانون اساسی و متمم آن و یا آنطور که



خاص کلمه در باب هر دو مفهوم دولت و ملت مراد نظر روشنفکران این دوره بود. مثلاً طالبوف به تفاوت میان مفهوم سنتی وطن و تعریف جدید آن اذعان داشت.^۱ نکتهٔ لازم به ذکر این است که به رغم انتقاداتی که به خرافه‌های دینی و حتی دین اسلام وارد می‌شد به نظر می‌رسد بین اعتقادات دینی به طور کلی و وطن‌دوستی و تجدد، منافات چندانی مشاهده نمی‌شد. نمونه‌های فراوانی از این دست می‌توان عنوان کرد.^۲

ب - دورهٔ پهلوی اول: تقویت دولت

نابسامانی‌های حاصل از ناکارآمدی‌های دولت تازه کار مشروطه به‌اضافه بحرانی که جنگ جهانی اول بوجود آورد، روشنفکران را به تدریج به این سمت گرایش داد که تأسیس ملت‌گویی در سایهٔ تأسیس یک دولت قوی قرار دارد. ویژگی این گرایش این است که در راهکارهای ارائه شده میزان بالایی از شدت عمل و حتی خشونت وجود دارد.

علی اکبرخان داور در روزنامه‌اش این پرسش را مطرح می‌کند که «تغییر دادن محیط مادی را از چه حکومتی باید انتظار داشت؟» و بلافاصله خود در پاسخ می‌گوید: «از حکومت‌های عادی؟ نه! ما محتاج یک حکومت مقتدر هستیم که با سرنیزه تمام عادات ما را بکند، به چرند احرار و ترهات قانددین بی‌سواد ملت

در زبان منابع آمده، «نظامنامه حقوق ملت» بود. (بیراون، ۱۳۷۶: ۱۲۸). پس نقش مشروطه در تأسیس ملت پررنگ‌تر است. چرا که به هر شکل دولت قبل از مشروطه هم وجود داشت اما ملت شاید برای اولین بار تأسیس می‌شد.

۱. وطن نه تنها امروز به همه ملت فارغ از وابستگی‌های قومی، زبانی، نژادی، دینی و مذهبی‌شان تعلق دارد و آنان نیز متعلق به وطن‌شان هستند و هموطن و ابنای وطن به حساب می‌آیند (جبل‌المتین یومیه، سال اول، ۱۷/ربیع الثانی/۱۳۲۵، شماره ۲۸: ۱ به نقل از خلیلی خو، ۱۳۷۳).

۲. به عنوان مثال: مقاله حب الوطن من الایمان در روزنامه شکوفه، سال چهارم، ۳ جمادی الثانی ۱۳۲۴، شماره ۵: ۲-۱ به نقل از کرمانی، ۱۳۶۲).

بخندد و به هوجی بفهماند که باید ساکت شد. به ملت نشان بدهد که چه قسم باید کار کرد».^۱

در نگاه اولیه به نظر می‌رسد روشنفکران این دوره در دو گرایش مختلف قرار می‌گیرند. دسته‌ای که اصلاحات فرهنگی را در اولویت قرار داده‌اند و دسته‌ای که اصلاحات مادی را مهم‌تر ارزیابی می‌کنند. نکته اینجاست که با بازخوانی آنها می‌توان دریافت این دو دسته با اولویت‌های متفاوت، دولت را عامل انجام این اصلاحات می‌دانند. چه زمانی که تقی‌زاده آموزش را در اولویت قرار می‌دهد^۲ و چه زمانی که داور اصلاحات عمومی و اقتصادی را مهم‌تر می‌داند، همه در حال گفتگو با دولت هستند و تنها دولت را توانای انجام امور می‌یابند. مثلاً وقتی تقی‌زاده در مورد فرهنگ، پرورش و تربیت ملی صحبت می‌کند^۳، در نگاه اول یک روشنفکر فرهنگ‌گرا به نظر می‌رسد اما چند خط بعد که تأکید می‌کند: «پس از امنیت، فقط تعلیمات اجباری می‌تواند مبدأ عظمت ایران شود، و یگانه راه ترقی و اساس تعالی یک ملت، تعلیم عمومی اجباری برای ذکور و اناث ملک است»، روشنفکر دولت‌گرا ظاهر می‌شود. مثال‌هایی از این دست فراوان است. اغلب روشنفکران این دوره هرگونه اصلاحی را به واسطه دولت می‌دیدند و دولت نیروی محرکه هر نوع پیشرفتی به شمار می‌آمد.^۴ تبدیل

۱. این مطلب با تغییراتی از منبع زیر نقل شده است: روزنامه مرد آزاد، سال اول ۸ سنبله ۱۳۰۲؛ شماره ۱۲۲.

۲. تقی‌زاده به حوزه فرهنگ، خاصه مقوله آموزش عمومی تا بدان پایه اهمیت قائل می‌شود که دوام اصلاحات را بدون آن، محال عقلی می‌داند (مجله آینده، سال اول، ۱۳۰۴ ش، شماره ۳). اما این بدین معناست که دولت باید اولویتش فرهنگ باشد.

۳. مثلاً نگاه کنید به شفق سرخ، سال دوم، ۲۴ اسد ۱۳۰۲، شماره ۴۲.

۴. البته معدود روشنفکرانی در این دوره هستند که به نظر می‌رسد اصولاً تغییر فرهنگ را مبنای تمدن می‌دانند، از جمله جمال‌زاده. کتاب «خلقیات ما ایرانیان» او حاصل تعدادی از مقالات اوست که توسط مجله مسایل ایران گردآوری شد. جمال‌زاده در این کتاب فرهنگ و خلق و خوی ایرانیان را از چهار منظر بررسی می‌کند: نگاه نخست، نگاه قدیمی نسبت به ایرانیان است که عمدتاً شامل توصیفات یونانیان و رومیان می‌باشد. نگاه بعدی نگاهی است که عمدتاً همسایگان ایران، بویژه ترکان و اعراب پیرامون ویژگی‌های ما گفته‌اند. سوم آنچه فرهنگی‌ها در این قرن‌های اخیر گفته‌اند و نگاه چهارم را از منظر خود ایرانیان بررسی می‌کند اگر چه جمال‌زاده در این چهار



تدریجی میهن دوستی اوایل مشروطه به ناسیونالیسم پهلوی اول در این میان را می‌توان از تبعات ثانوی تمرکز بر دولت به عنوان موتور تمدن انگاشت و نه آطور که اغلب به شکلی معکوس - تمرکز بر دولت به عنوان معلول ناسیونالیسم ایرانی و متأثر از ناسیونالیسم اروپایی - تصویر شده است.

محمود افشار نظریه‌پرداز اصلی مجله "آینده"، نمونه بارز دولت‌گرایان این دوره است و نقشی که روشنفکران این دوره به دولت می‌دادند را روشن می‌کند. او مانند سایر دوستانش بر این باور بود که نجات ایران در گرو ایجاد دولتی مقتدر است؛ دولتی که جایگزین دستگاه فاسد دیوانی گذشته شود، بساط اقتدار حکمرانان محلی را برچیند، مسئله عشایر را برای همیشه حل کند، تمامیت ارضی و یکپارچگی کشور را تأمین نماید، دست علما را از مداخله در امور دنیوی کوتاه کند و ملتی یگانه ایجاد کند که به یک زبان مشترک سخن گوید، دارای فرهنگی واحد و به موجودیت تاریخی خود آگاه باشد، دولتی که نه تنها ملت خود را می‌آفریند، بلکه او را تربیت می‌کند و با تمدن آشنا می‌سازد (انتخابی، ۱۳۷۱: ۱۳).

فراوان گفته شده که ناسیونالیسم گفتمان مسلط این دوره بوده است. در مورد ویژگی‌های خاص ناسیونالیسم ایرانی باید به نکات چندی اشاره نمود. برخی معتقدند که ناسیونالیسم در ایران از لوازم آن در اروپا به دور بوده است. به همین دلیل شاید برخی ویژگی‌های فرهنگی و شرایط خاص تاریخی، الگوهای خاصی از ناسیونالیسم را در ایران پدید آورده باشد. ناسیونالیسم در پاسخ به دو مسئله یکی چگونگی تبیین جهان و فهم آن و دیگر اینکه پس از این تبیین چه راهی را باید پیمود، پدیدار شد (قادری، ۱۳۷۸: ۵۳-۵۲).

اغلب تسلط این گفتمان (یعنی ناسیونالیسم) را مقدم و دلیل بر اجماع

بخش سعی می‌کند واقع‌بینانه قضاوت کند ولی عمدتاً نگاه‌های منفی پیرامون ایرانیان عرضه می‌دارد و خود او هم معترف است که بیشتر صاحب‌نظران فرهنگ ایرانیان را نکوهش می‌کنند (جمال‌زاده، ۱۳۴۵: ۱۵۸).

روشنفکران بر حکومت رضاشاه قلمداد می‌کنند. در حالی که با شواهد ارائه شده به نظر می‌رسد اجماع بر یک دولت مقتدر قوی که اصلاحات را جاری نماید زمینه را برای ترویج ناسیونالیسم و سازوبرگ‌های ایدئولوژیکش فراهم آورد. ضعف حکومت قاجار، افزایش نفوذ کشورهای بیگانه و ناکارآمدی‌های دولت مشروطه، روشنفکران را به فکر دولت مقتدر انداخت. ایدئولوژی ناسیونالیسم زمینه‌تئوریک اعتقاد به دولت به عنوان یگانه راه‌حل پیشرفت تمدنی بود. داریوش آشوری در این باره می‌گوید: «در ایران تقدم با پروژه دولت‌سازی بود. پروژه ملت‌سازی در راستای دولت‌سازی قرار گرفت و تابع الزامات دولت مطلقه مدرن شد.... دولت‌گرایی مهترین ویژگی پروژه تجدد عصر پهلوی بود. انتقادات روشنفکران این دوره به دولت قاجار را می‌توان چنین تحلیل کرد که در واقع آنها دولت قاجار را گویی به لحاظ مفهومی "دولت" محسوب نمی‌کردند و خواهان دولت به معنی جدید و تمام‌عیارش بودند. از نظر آنها مفر رهایی از خفت‌هایی که کشور با آنها دست به گریبان بود دو راه به هم پیوسته و یک سویه بود: ۱- ایرانی‌گری در ایدئولوژی؛ ۲- دولت‌نیرومند مرکزی در عمل (مسکوب، ۱۳۷۸: ۸).

به طور کلی روشنفکران این دوره دولت را تنها راه تمدن‌سازی یافتند. خاصه تأکید ما این است که باید ناسیونالیسم را از عوارض توجه به دولت و تلاش برای ایجاد زمینه‌تئوریک مشروعیت‌بخش برای دولت در نظر گرفت و نه بالعکس (یعنی در نظر گرفتن دولت‌گرایی دوره رضاشاه به عنوان نتیجه تسلط ایدئولوژی ناسیونالیسم در این دوره).

پ - دوره پهلوی دوم: ظهور اندیشه‌های دولت‌ستیز

از منظر این نوشتار و بر اساس مصادیقی که در پی خواهد آمد دوره پهلوی دوم



دوره ظهور اندیشه‌های سیاسی دولت‌ستیز است.^۱ از آن جهت دولت‌ستیزند که نه تنها راه پیشرفت و تمدن را خارج از دولت می‌جویند بلکه اغلب راه‌حل‌هایشان به معارضة با دولت می‌انجامد. این معارضة تنها با دولت و حکومت مستقر از آن جهت که ناکارآمد یا فاسد باشد، نیست بلکه مایه‌های تئوریک قدرتمندی دارد که مفهوم دولت را شامل می‌شود. چند گرایش مهم دولت‌ستیز در این دوره ظهور کرد. نمونه بارز آن گرایش‌های چپ از انواع آن و سپس (حتی به طریقی اولی) گفتمان بازگشت به خویشستن و بویژه اندیشه‌های علی شریعتی است. اندیشه چپ بیش از سایر جریان‌هایی که در ذیل به آن اشاره خواهد شد وامدار یک تئوری مشخص (مارکسیسم) است. در تئوری مارکسیسم، دولت در مرحله کمونیسم پژمرده می‌شود. پس دولت‌ستیزی چپ را دست‌کم به لحاظ نظری می‌توان حاصل تئوری مذکور دانست. نمی‌توان با یک اندازه‌گیری دقیق نشان داد که در چپ ایرانی چه میزان از گرایش یاد شده حاصل بنیادهای نظری مارکسیسم و چه میزان حاصل روایت ایرانی آن است. بنابراین گرچه به جد می‌توان مدعی شد روایت ایرانی از این تئوری مشخصات خاص خود را دارد و اختلافات مهمی با چپ جهانی دارد، از آن گذر می‌شود. نکته بعدی اینکه گرچه اندیشه‌های شریعتی بسیار وامدار سوسیالیسم است (دست‌کم روایت مخدوش خود از سوسیالیسم) اما نمی‌توان به رسمیت نشناختن بنیادین دولت در آرای او را حاصل آن دانست. در اینجا تلاش ما ارائه زاویه جدیدی برای این موضوع است.

- تخاصم بنیادین با دولت در بازگشت به خویشستن

علی شریعتی جهانی متخاصم می‌آفریند که نبرد جبهه حق علیه باطل (هابیل در



۱. باید توجه داشت که تمرکز این نوشتار بر آثار روشنفکران است. در این مقطع نظریه ولایت فقیه امام خمینی نیز مطرح شد که در راستای تأسیس دولت جدید است اما چون به لحاظ مبانی معرفتی در زمینه‌ای فقهی مطرح شده در این مقاله مجال بررسی ندارد.

برابر قابیل) هسته وجودی آن است.^۱ فصل ممیز جبهه‌ها زیربنای هایلی و قابیلی است که توسط ارزش‌ها و ایدئولوژی مشخص می‌شود. هر جامعه‌ای با هر نوع فرماسیون اجتماعی می‌تواند هایلی یا قابیلی باشد.^۲ این مفاهیم شریعتی را یاری می‌رساند تا اصالت جامعه در برابر فرد را توجیه کند. جامعه قابیلی سه وجه دارد: اقتصاد، سیاست و دین که بر اساس قابیلی‌اش معنا می‌دهند: زر، زور، تزویر.^۳ به این ترتیب، خصوصیات هر یک از دو قطب اجتماعی مبتنی بر زیربنای هایلی و قابیلی، هر جامعه‌ای را در هر دوره‌ای از تاریخ، دارای نظام متضادی می‌سازد که تناقض در بطن آنست. به تعبیر خود وی، ساخت اجتماعی کلیه جوامع عبارت است از: دو طبقه متخاصم در برابر هم (شریعتی، ۱۳۷۵ الف: ۶۹-۷۰). به همین جهت به دموکراسی هم بدین است^۴ اما راه پیشرفت را

۱. «در جامعه فقط و فقط دو زیر بنا ممکن است: یکی زیر بنای هایلی و دیگری زیر بنای قابیلی» (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۶۳).

۲. «در هر یک از این زیربناها، نظام‌های مختلف تولیدی و شکل و نوع روابط و ابزار و منابع و کالای تولیدی متفاوتی وجود دارد که همه «روینا» بند؛ مثلاً، با زیربنای هایلی یا اشتراک اقتصادی یعنی مالکیت جمعی، هم نظام تولیدی دامداری و شکار داریم، هم نظام تولیدی صید (هر دو در کمون اولیه) و هم نظام تولیدی صنعتی (در جامعه بی‌طبقه پس از سرمایه‌داری) و حتی می‌توان نظام تولید و ابزارها و منابع تولیدی دوره بورژوازی شهری و آرتیزانها و یا کشاورزی مرحله فئودالیت را با زیر بنای اشتراکی داشت و در قطب مخالف، با زیربنای قابیلی یا انحصار اقتصادی یعنی مالکیت فردی، نظام‌های مختلف اجتماعی و روابط طبقاتی و ابزار و منابع و نوع تولید گوناگونی داشت: بردگی، سرواژی، فئودالیت، بورژوازی و سرمایه‌داری صنعتی و در نهایت اوجش، امپریالیسم» (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۶۴-۶۳).

۳. «اما در مسیر تحول و تکامل نظام اجتماعی و تمدن و فرهنگ و رشد ابعاد زندگی جمعی و زیر بنای طبقاتی، قطب مزبور دارای ابعاد سه‌گانه‌ای می‌گردد و گاه سه چهره مشخص دارد: یکی مظهر اقتصاد (زر)، یکی مظهر سیاست (زور) و یکی مظهر مذهب (تزویر). بر همین اساس نیز در قرآن، قارون سمبل قدرت اقتصادی حاکم، فرعون سمبل قدرت سیاسی حاکم و بلعم باعورا سمبل روحانیت رسمی حاکم است که تجلی سه‌گانه قابیل واحندن» (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۶۷).

۴. «اصل دموکراسی مخالف اصل تحول انقلابی و پیشرفت است. چرا که گروهی که خواهان تحول انقلابی و تغییر سنت‌ها و افکار جامعه هستند نمی‌توانند منتخب و مورد پذیرش آن جامعه باشند و در یک ملت عقب افتاده، مردم در موقعیتی نیستند که بدانند کدام نوع حکومت برای آنها بهتر است» (احمدی، ۱۳۷۴: ۲۵۶).



در جامعه می‌بیند و آرمانشهرش زمانی محقق می‌شود که «امت» پدید آید.^۱ روشن است که شریعتی ایدئولوژی‌ساز است و بر این اساس شاید بتوان گفت آنچه که ذکر آن رفت، مشاهدات شریعتی نیست. بلکه حدیث جهانی است که او می‌خواهد بیافریندش. جهانی مملو از تخاصم، معاند هر نوع اقتدار و ستایشگر انقلاب‌های بی‌پایان.^۲ شاید از این رو به دموکراسی بدبین است که منطق حاکم بر دموکراسی گفتگو است و گفتگو از شدت جهان معاند و متخاصم می‌کاهد. ناگفته پیداست که در چنین جهانی دولت چه نقشی می‌تواند داشته باشد. جهان او چنان آفریده شده که به شکلی بنیادی در تعارض با دولت باشد. در جهان او پیشرفت با انقلاب همراه است و انقلاب سر ناسازگاری با دولت دارد. شاید به همین خاطر اصحاب شریعتی چه دیروز و چه امروز، فارغ از اینکه چه کسی و چه گرایشی بر سر کار است عَلمِ عناد با دولت را افزاشته نگه می‌دارند. هرچه نباشد عصیان دائم که باید باشد.^۳ اینگونه نسلی از روشنفکران پدید آمدند که میزان عصیان و شورش عیار ارزش بود حتی اگر مصالح جامعه پایمال شود. چه کنایه‌آمیز که شریعتی اصالت را به جامعه می‌داد.

موضوع دوم دربارهٔ شریعتی بحث «بازگشت به خویشتن» و مفاهیم ذیل آن همچون از خودبیگانگی است. اولاً در بحث از خودبیگانگی نیز شریعتی دوباره

۱. «وی بر این باور است که هر گاه به امامان اجازه رهبری امت را می‌دادند، بی‌تردید غیبت امام دوازدهم رخ نمی‌داد. او نیز مثل دیگران زندگی می‌کرد و با مرگ او مرحلهٔ امامت به پایان می‌رسید و بعد امت استحقاق می‌یافت» (احمدی، ۱۳۷۴: ۲۵۴-۲۵۳).

۲. «او از «دموکراسی متعهد» دفاع می‌کند و دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که با برنامه‌های انقلابی در واقع رسالت امام را که رسانیدن جامعه به دموکراسی واقعی است، انجام می‌دهند. دموکراسی متعهد یا آنگازه (لغتی فرانسوی: Engagee) از نظر او در مقام پیدایش و ایجاد، مولود آرای اکثریت است اما برای اکثریت جامعه نمی‌توان آن را برکنار کرد (مثلاً از طریق انتخاب مادام العمر رهبر و یا فاصله طولانی بین زمان انتخابات). این نوع حکومت متعهد به تحقق اهداف تعیین شده در ایدئولوژی است نه کسب رضایت مردم و اداره عادی جامعه» (شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۳۲-۲۲۹).

۳. «یکی از بارزترین و پرارزش‌ترین صفات انسانی، عصیان است. هر کس به میزان عصیانی که دارد ارزش دارد و به میزانی که عصیان در او کم است، به حالت جانوری و گیاهی نزدیک است...» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۵۰).

جهان را متخاصم تصویر می‌کند و بسیار پیش‌تر از هانتیگتون به کشف برخورد فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نائل آمده است.^۱ همچنین یادآور می‌شود که توطئه‌ای در کار است تا ما به خودآگاهی نرسیم.^۲ در نتیجه راه پیشرفت و نیروی محرکه تمدنی را در اذهان خودآگاه می‌یابد.

اینجاست که ادبیات شریعتی با آنچه که می‌توان آن را «ادبیات گسست و انحطاط» نامید پیوند نزدیکی برقرار می‌سازد.^۳ به نظر می‌رسد بسترهای تولید هر دو آنها - بازگشت به خویشتن و انحطاط - مشترک باشد که ذکر آن خواهد رفت. شریعتی راه حل پیشرفت را در بازگشت به خویشتن می‌داند و آن را چنین تعریف می‌کند: «بازگشت به خویش یعنی بازگشت به خویشتن اصیل انسانی و احیای ارزش‌های فرهنگی و فکری سازنده و مترقی و آگاهی‌بخش خود ما ... بازگشت به خویش، یک نهضت عمیق و دشوار خودشناسی و خودسازی است ... شناختن دنیای امروز با همه زشتی‌ها و زیبایی‌هایش و نیز شناختن تمدن، تاریخ تمدن و فرهنگ و ادب و مذهب و اصالت‌های انسانی و عوامل انحطاط و ارتقای تمدن و اجتماع ما و تفاهم با توده مردم و تجانس با

۱. «چهار مساله باعث خودبیگانگی و خودبیدی می‌شود، اول: کوشش عمدی برای دور شدن و بیگانگی و بی‌زاری از خویش. دوم: برخورد دو فرهنگ (فرهنگ مهاجم و مدافع، فرهنگ قدیم تدافعی و فرهنگ جدید تهاجمی است). سوم: تخصص به عنوان پدیده ای جدید. چهارم: بریدگی از گذشته و فاصله افتادن نسل حال با تاریخ ... که در وضع حاضر با هر چهار عامل سرو کار داریم» (شریعتی، ۱۳۷۸، ب: ۲۳۵-۲۳۴)

۲. «استعمار یعنی، انحراف ذهن آدم، آگاهی و شعور آدم، جهت آدم - چه فرد و چه جامعه - از "خودآگاهی انسانی" و "خودآگاهی اجتماعی" ... متد استعمارگری یکی مستقیم، دیگری غیرمستقیم و مستقیمش یعنی وادار کردن اذهان به جهالت یا منحرف کردن آنها، یعنی ذهن‌ها را به جهل و گمراهی و انحراف کشاندن و اما غیرمستقیمش یعنی اغفال ذهن‌ها از حق بزرگ و فوری و حیاتی به وسیله پرداختن ذهن‌ها به یک حق (یا چند حق) کوچک، غیرحیاتی و غیرضروری ...» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۲۰۱-۲۰۰).

۳. مثلاً نگاه کنید به این قطعه در باب گسست تاریخی: گسستگی و بیگانگی تاریخی و فرهنگی، بلایی بشری است که هم اکنون جامعه اسلامی - به معنای اخص - و مشرق - به معنای اعم - از آن رنج می‌برد و از همه موارد و مفاخر انسانی و عناصر و سرمایه‌های معنویش جدا شده و درختی است که ریشه‌هایش از خاک بیرون افتاده است و در معرض سموم مرگبار! با "گسستگی تاریخی"، نسلی از نسل‌هایی پیشین جدا می‌افتد و تمام موفقیت‌ها و ارزش‌ها و اندوخته‌هایش را از دست می‌دهد» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۳۲۳-۳۲۱).



متن جامعه و بالاخره احیای آنچه انحطاط در ما کُشت و استعمار از ما برد و در میان ما مسخ کرد ...» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۱۵۲).

جدا از جزمیت ایدئولوژیک، به نظر میراث شریعتی برای اصحابش و برای علوم انسانی ایرانی نوعی عناد تمام‌عیار و حتی گاهاً بی‌دلیل با هر نوع نظام سیاسی مستقر است. حاصل کشکولی است که هیچ درمانده‌ای را بی‌پاسخ نمی‌گذارد و جای برای هر نوع تفسیری دارد و هیچ معیاری برای محقق شدنش وجود ندارد.

ت - دوره جمهوری اسلامی؛ پرسش از عقب‌ماندگی و ادامه دولت‌ستیزی

به فاصله کوتاهی پس از انقلاب اسلامی اندیشیدن در باب عقب‌ماندگی از سر گرفته شد. عناوین ذیل تقریباً مهمترین کتب منتشره در این زمینه‌اند: «موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران» نوشته احمد اشرف: ۱۳۵۹، «اقتصاد سیاسی ایران» نوشته همایون کاتوزیان: ۱۳۶۸ - ۱۳۶۶، «ما چگونه ما شدیم» نوشته صادق زیباکلام: ۱۳۷۴، «جامعه‌شناسی نخبه‌کشی» نوشته علی رضا قلی: ۱۳۷۷، «پیش‌درآمدی بر استبدادسالاری» نوشته احمد سیف: ۱۳۷۹، «چرا ایران عقب ماند و غرب پیشرفت کرد» نوشته کاظم علمداری: ۱۳۷۹، «زوال اندیشه سیاسی» نوشته جواد طباطبایی: ۱۳۸۰، «تضاد دولت و ملت در ایران» نوشته همایون کاتوزیان: ۱۳۸۰، «جامعه‌شناسی خودمانی» نوشته احسان نراقی: ۱۳۸۰، «چرا عقب مانده‌ایم» نوشته علی محمد ایزدی: ۱۳۸۳، «بحران در استبدادسالاری» نوشته احمد سیف: ۱۳۹۰.

اگر زمان پرورش ایده‌ها در ذهن نویسندگان‌شان را هم در نظر بگیریم بازه زمانی ابتدای دهه پنجاه تا انتهای دهه شصت شمسی را می‌توان اوج دوران «اندیشیدن در باب انحطاط» دانست. نقطه اشتراک اصلی ادبیات انحطاط در گرایشات متنوعش آن است که راه‌های جبران عقب‌ماندگی چنان در لایه‌های تاریخ گم شده‌اند و چنان همه چیز را در بر می‌گیرند که گویی راه خسته‌کننده‌ای انتخاب شده برای اینکه هیچ راه‌حلی ارائه نشود.

بر اساس روشی که در این مقاله استفاده شده، بهترین استنتاج برای تبیین چرایی این پدیده (اندیشیدن به انحطاط) این است که "تجربه تمام عیار" انقلاب اسلامی بر تمامی گرایش‌های فکری مدعی، عمیقاً تأثیرگذار بود. تجربه انقلاب مشروطه و ملی کردن نفت و دولت ملی مصدق به گونه‌ای بود که گویی تجاربی ناقص بوده‌اند. جنگ جهانی یا دخالت استعماری بیگانگان باعث شده بود که این تجارب به اتمام نرسند و ناکام بمانند. اما انقلاب اسلامی تمام‌عیار و بن‌افکن بود. همه گروه‌ها و احزاب در آن دخیل بودند و هر چه در توان داشتند کردند. اما در نهایت برای بسیاری از گرایش‌های سیاسی و به دلایل متعدد و متفاوت، نتیجه حاصل ناکامی مجدد بود. این تجربه آنها را به سمت نوع دیگری از استدلال کشاند. نوعی که در آن دلایل انحطاط همه‌جانبه، جبری و تقریباً غیرقابل حل است؛ هرچند که اشاره مستقیمی به لاینحل بودن آن نمی‌شود اما نسخه‌های رفع عقب‌ماندگی گواهی بر لاینحل بودن مشکل از منظر آنهاست. تاریخ نشر سلسله کتبی که در این زمینه منتشر شدند و محتوای مشابه آنها نشان می‌دهد که در مقطع زمانی اشاره شده موجی از اندیشیدن در باب انحطاط و عقب‌ماندگی با ویژگی‌های ذکر شده متولد شده است.

چون شرح ارائه شده در مورد چرایی تولید این ادبیات در این دوره می‌تواند قراین موجود را تبیین کند، صدق آن استنتاج می‌شود. بی‌شک اگر فرضیه دیگری تبیین بهتری از این قراین ارائه دهد، آن فرضیه جدید به دلیل قدرت تبیین‌کنندگی بیشتر معتبرتر خواهد بود. با این شرح باید اشاره شود که ادبیات انحطاط در تعارض با دولت به سطح عمیق‌تری ورود کرده است. در ذیل اشارات بیشتری می‌شود. ادبیات انحطاط را می‌توان در دو دسته کلی جای داد: گرایش اول دولت را خطاب قرار نمی‌دهد و در نتیجه نقش دولت در راه‌حلی که ارائه می‌شود اندک است؛ استدلال این است که چون ماهیت دولت در ایران خود وابسته به عوامل دیگری است پس برای ایجاد یا پیشرفت



تمدن، نقطه شروع اغلب جایی غیر از دولت است. در واقع این رویکرد در سطحی هستی‌شناختی اقتدار دولت را به رسمیت نمی‌شناسد. نمونه بارز این گرایش جواد طباطبایی است. اگر به راه‌حل‌های مشهور او برای برون‌رفت از عقب‌ماندگی نگاه شود (پدیدارشناسی زوال اندیشه، تبدیل شرایط امتناع به امکان، پرسش و نقادی از سنت و ...) می‌توانیم استنتاج کنیم که کوشش‌های نظری او در حوزه راه‌های برون‌رفت حتی اگر کاربردی شوند در لایه‌های ثانویه نظری به دولت می‌رسند. طباطبایی معتقد است که «تحول مفاهیم» در تاریخ اندیشه سیاسی غرب ناشی از تداوم اندیشه‌هایی بود که ریشه در سنت داشت اما در ایران به دلیل زوال اندیشه و تصلب سنت، تحولی در «نظام مفاهیم» شکل نگرفت؛ بنابراین شکل‌گیری مفاهیم جدید در ایران برخلاف غرب، بیشتر برآمده از حیرت‌زدگی در برابر تمدن اروپایی بود. او در این راستا، دغدغه اصلی خود را بر پرسشی فلسفی از «مسئله ایران» قرار داده است. مراد این است که که به هرحال از منظر او راه حل خروج از انحطاط در گفت‌وگو با دولت یافت نمی‌شود.

گرایش دوم ماهیت دولت در ایران را یکی از عوامل اصلی عقب‌ماندگی می‌داند. لاجرم دولت مستقر چه شاهنشاهی و چه جمهوری بنا به ذات و ماهیتش نمی‌تواند عامل توسعه باشد و مانعی است ابدی در برابر پیشرفت. محمدعلی همایون کاتوزیان از چهره‌های مهم این گرایش است. به مورد زیر در این زمینه توجه کنید:^۱ از نگاه کاتوزیان «ایران در طول تاریخ همواره دولت و جامعه‌ای استبدادی بوده است» و «استبداد ایرانی» مهم‌ترین مشخصه‌اش همان استبداد سیاسی و دولتی مبتنی بر قدرت نظامی و دیوانی شدید بوده که همواره بر بخش‌های مختلف جامعه مسلط بوده ... کاتوزیان دولت را در تاریخ ایران به



۱. این بخش از مطلبی با عنوان «بررسی انتقادی مبانی نظری و معرفتی دیدگاه‌های همایون کاتوزیان» نوشته ناصر صدقی و محمد بهرامی برداشت شده است.

عنوان ساختاری واحد و منسجم نشان می‌دهد که زمین مهم‌ترین منبع قدرت آن بوده و خود «مالک مستقیم زمین» محسوب می‌شد. به طوری که دولت بر اساس چنین قدرت و جایگاهی زمین را هرگاه اراده می‌کرد در بین اقشار و افراد وابسته به خود توزیع و هرگاه می‌خواست این امتیاز را سلب می‌کرد و به این ترتیب هیچ‌گونه حق مالکیتی برای هیچ کس در مقابل دولت وجود نداشت (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۷ و ۱۳۷۳: ۱۸-۱۷) ... تزه‌ای چندین‌گانه کاتوزیان که از نگاه خودش بیان‌کننده نظریه‌ای درباره «ویژگی‌های دولت و جامعه استبدادی» در تاریخ ایران است (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۷) با محوریت نقش و جایگاه دولت در شکل استبدادی آن مطرح شده است؛ تزهایی که شامل مجموعه‌ای از براهین نظری است که به‌زعم کاتوزیان «فقط و فقط محدود به تاریخ ایران و اجتماع ایران» (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۱۸ و ۱۳۸۱: ۲۴) و شامل مجموعه‌ای از مفاهیم نظری است که «ویژگی‌های اساسی جامعه ایران را دقیقاً شناسایی می‌کند و پرسش‌هایی را در مورد تاریخ، سیاست و جامعه ایران پاسخ می‌دهند که نظریات معمول برخاسته از تاریخ و جامعه اروپا به آنها پاسخ قانع‌کننده‌ای نداده‌اند». ... وی بیشتر با رویکردی دولت‌محور و اساساً با نگاهی ارزشی و منفی به ماهیت، ساختار و عملکرد دولت در تاریخ ایران، دیدگاه‌های خود را درباره تاریخ ایران مطرح کرده است.

به طور خلاصه به نظر تئوری‌های مختلف در ادبیات انحطاط، دیگر نه فقط حاصل مقایسه ذهنی ایران و غرب، بلکه حاصل تجربه زیستن در متن رخداد شکست هستند. این گرایش نیز به همان شکلی پدید آمد که ادبیات بازگشت به خویشتن زاده شد. یعنی در ارتباط و در واکنش به منطق بحران جهان‌زیستی که روشنفکر آن را تجربه می‌کند. به همین دلیل گرایش اصلی در این ادبیات به سمت مفاهیمی چون انحراف، شکست و انحطاط است. به نظر می‌رسد این گرایش‌ها را می‌توان یک پاسخ و واکنش روانشناختی به تجارب نوسازی ارزیابی کرد و از «بازگشت به خویشتن» تا «انحطاط» را در این چارچوب قرار



نتایج پژوهش

سؤالات اولیه که این پژوهش با هدف پاسخ به آن انجام شده از این دست بود که چرا تجربه‌های متعدد جهت استقرار حکومت قانون، ایجاد نهادهای مدرن و در نتیجه پیشرفت سیاسی و اقتصادی طی یک قرن اخیر در کشور ما با شکست مواجه شده است؟ چرا آرمان‌های یکصد سال پیش مانند حکومت قانون هنوز تحقق نیافته و امروز به صورت یکی از اهداف اصلی اصلاحات سیاسی مطرح می‌شود؟ پاسخ ما به این پرسش‌ها بر اساس رهیافتی که در اینجا معرفی شد بر این مدعا استوار بود که در ترسیم فرآیند توسعه اجتماعی و سیاسی، آنگاه که روشنفکران ایرانی به جای ارائه برنامه‌ای مدون با عاملیت دولت (حتی عاملیتی که نه به انتخاب دولت بلکه به مرور و تحت فشار اجتماعی به وجود آمده باشد) به گفتارهایی متوسل شده‌اند که جامعه باید در یک فرآیند خاص - اعم از بازگشت به خویشتن، گفتگو با خویشتن و یا گذر از آن در رسیدن به تجدد - طی نماید، باعث شده‌اند اصلاحات اجتماعی متوقف شوند و فضای معارضة مستقیم با دولت مستقر تقویت شود. نتیجه این غفلت دور افتادن از هدف اصلی و گرفتار آمدن در دور باطل چالش‌های بی‌حاصل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بوده است.

اما چنین پدیده‌هایی چگونه ظاهر شدند. آشنا ترین منظر به چگونگی پدید آمدن این اندیشه‌ها شرح زیر در گرایش‌های متفاوت است که اغلب از آن تحت عنوان مواجهه سنت و مدرنیته یاد می‌شود و از موجه‌ترین تبیین‌های این مساله است. این استدلال نکته بدیعی ندارد اما تا حد زیادی معقول به نظر می‌رسد:

* واقعیت تام اجتماعی دارای مؤلفه‌های اساسی آگاهی است و آگاهی مدرن، ترکیب بسیار پیچیده‌ای از عناصر ضروری و تصادفی است (برگر، ۱۳۸۱: ۲۵-۳۳). اما مدرنیزاسیون در جوامع غیر غربی محصول انتقال خوشه‌های خاص

از نهادها و مضامین آگاهی است (برگر، ۱۳۸۱: ۳۳-۲۵).

* مهمترین تبعات فرآیند انتقال آگاهی مدرن به جوامع کمتر مدرن، تضادهای آگاهی است. ساختارشناختی معطوف به فرآیند نوسازی با ابزار طبقه‌بندی و سنخ‌بندی جدید، مجموعه‌های شناختی واقعیت را بازتعریف و دوباره طبقه‌بندی می‌کند و از این طریق تضادها متولد می‌شوند (برگر، ۱۳۸۱: ۳۳-۲۵).

* وضعیت از آن‌رو بحرانی می‌شود که تکیه‌گاهی برای پیدا کردن پاسخ‌ها وجود ندارد. سنت زیر سؤال رفته اما دلبستگی‌هایمان را به همراه دارد، مدرنیته قابل اعتماد نیست اما پاسخ‌های فراوان در چننه دارد. تلفیق این دو منطقی به نظر می‌رسد. در نتیجه اندیشه‌های حاصل از این وضعیت مشخصات خاصی پیدا می‌کند.

فارغ از اینکه این رهیافت در تبیین جوامع در حال نوسازی تا چه اندازه معتبر باشد، با اطمینان زیادی می‌توان گفت ادبیات بازگشت به خویشتن و ادبیات انحطاط در چنین فضایی به وجود آمد و در ارتباط تنگاتنگ با "منطق بحران" جهان‌زیستی است که نوسازی را تجربه می‌کند. به نظر می‌رسد ناتوانی از مواجهه متقابل با فرآیندهای انتقال خوشه‌های آگاهی مدرن و تغییرات شدید نحوه زیست در جهان بحران‌زده در این دوره، انبوهی از ادبیات آخرالزمانی‌ای تولید کرد که شریعتی و طباطبایی سرآمد آنها هستند. نکته اینجاست که چون این تجربه فقط مختص روشنفکران نبود و مردم عادی هم آن را از سر می‌گذراندند، ادبیات تولید شده توسط این روشنفکران مخاطب بسیار یافت. دلیلی ندارد که تصور کنیم تعارضات شدید حاصل از نوسازی‌های سریع دوره محمدرضاشاه و تجارب حاصل از انقلاب اسلامی فقط بر عامه مردم تاثیر داشت و روشنفکران فارغ از آن بودند.

نسل‌هایی از روشنفکران تلاش کردند تا در پاسخ به چرایی عقب‌ماندگی نظریه‌پردازی کنند. این نظریه‌پردازی تحت تأثیر تجربیات تاریخی هر دوره بود. ناکامی‌های فکری در دو دوره تاریخی انبوهی از ادبیات شکست و انحطاط



تولید کردند که برخلاف نسل‌های روشنفکری اول و دوم در زمان مشروطه و پهلوی اول نه تنها راه‌حلی برای برون‌رفت از عقب‌ماندگی ارائه ندادند بلکه با تشدید تعارض دولت و جامعه امکان توافق بر سر اصلاحات را به امتناع توافق نزدیک ساختند. از "بازگشت به خویشتن" تا "انحطاط" سیر صعودی این ناکامی را می‌توان مشاهده کرد. به نظر می‌رسد با حفظ فاصله مناسب، می‌توان وادادگی و تسلیم‌فکری این جریان‌ها را در برابر آنچه فقط خود «شکست‌های تاریخی» اش می‌نامند مشاهده کرد. برای بخش زیادی از روشنفکران امروز ما تعارض با دولت فی‌نفسه به یک ارزش تبدیل شده است و این مانعی است اساسی بر سر بهبود امور.

منابع

الف) کتاب

- آدمیت، فریدون، (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: انتشارات پیام.
- آجودانی، ماشالله، (۱۳۸۳)، *مشروطه*، چاپ دوم، تهران: نشر اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، (۱۳۶۴)، *مکتوبات*، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات مرد امروز.
- آشوری، داریوش، (۱۳۷۷)، *ما و مدرنیته*، تهران: صراط.
- اتابکی، تورج، (۱۳۸۵)، *تجدد آمرانه*، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: ققنوس.
- احمدی، حمید، (۱۳۷۴)، *شریعتی در جهان*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ازغندی علیرضا، (۱۳۸۷)، *تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران*، تهران: نشر سمت.
- بشیری، حسین، (۱۳۸۷)، *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- براون، ادوارد، (۱۳۷۶)، *انقلاب مشروطیت ایران*، ترجمه مهری قزوینی، تهران: انتشارات کویر.
- برگر، پیتر و دیگران، (۱۳۸۱)، *ذهن بی خانمان*، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نی.
- بهنام، جمشید، (۱۳۷۹)، *برلنی‌ها*، تهران: فرزانه.
- جمال زاده، محمد علی، (۱۳۴۵)، *خلقیات ما ایرانیان*، تهران: انتشارات مجله مسائل ایران.
- جهانبگلو، رامین، (۱۳۷۹)، *ایران و مدرنیته*، تهران: گفتار.
- خلیلی خو، محمدرضا، (۱۳۷۳)، *توسعه و نوسازی در دوره رضاشاه*، تهران: جهاددانشگاهی.
- سریع القم، محمود، (۱۳۸۹)، *فرهنگی سیاسی ایران*، تهران: نشر فرزانه روز.
- _____، (۱۳۸۱)، *روش تحقیق در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل*، تهران: نشر فرزانه روز.
- شوشتری، میرزا عبدالطیف‌خان، (۱۳۶۳)، *تحفه العالم و ذیل التحفه العالم*، به اهتمام صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری
- شریعتی، علی، (۱۳۷۵)، *اسلام‌شناسی*، جلد اول، مجموعه آثار ۱۶، تهران: قلم.
- شریعتی، علی، (۱۳۷۵)، *ما و اقبال*، مجموعه آثار ۵، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی، *تاریخ تمدن (۱)*، مجموعه آثار ۱۱، تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی، (۱۳۸۷)، *تاریخ تمدن (۲)*، مجموعه آثار ۱۲، تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی، (۱۳۸۷)، *چه باید کرد؟*، مجموعه آثار ۲۰، تهران: انتشارات قلم.
- فولر، گراهام، (۱۳۹۰)، *قبیله عالم ژئوپولتیک ایران*، مترجم عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.



۱۲۶ فصلنامه دولت پژوهی

قادری، حاتم، (۱۳۸۷)، *اندیشه‌هایی دیگر*، تهران: بقیه.
قاضی مرادی، حسن، (۱۳۸۷)، *در پیرامون خودمندی ایرانیان*، تهران: نشر اختران.
کرمانی، ناظم الاسلام، (۱۳۶۲)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: آگاه.
مسکوب، شاهرخ، (۱۳۷۸)، *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*، تهران: فرزانه.
میرزا ملکم خان، (۱۳۲۷)، *مجموعه آثار*، تنظیم استاد محیط طباطبایی، تهران: انتشارات علمی.

مقاله‌ها

انتخابی، نادر، (۱۳۷۱)، «ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت»، *مجله نگاه نو*، بهمن و اسفند، شماره ۴۲.
رضایی، علی اکبر و سایرین، (۱۳۹۰)، «مواضع فرهنگی توسعه سیاسی در ایران، ارائه راه‌کارهای مدیریتی در این حوزه»، *مجله مدیریت فرهنگی*، سال ۵، شماره ۱۱.
رضایی، رحمت الله، (۱۳۸۳)، «استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج»، *نشریه معرفت فلسفی*، شماره ۶.

ب) انگلیسی

Harman, Gilbert, (1999), *Inference to the Best Explanation, in "Philosophy of Science*, Edited by Lawrence SKLar, Harvard University Press, Vol.5.

Harman, Gilbert H., (1965), "The Inference to the Best Explanation," *The Philosophical Review*, Vol. 74. No. 1.

ج) سایت‌ها

بررسی انتقادی مبانی نظری و معرفتی دیدگاه‌های همایون کاتوزیان؛ ویژگی‌های تاریخی جامعه ایرانی نوشته ناصر صدقی، محمد بهرامی در آدرس زیر:

<http://farhangemrooz.com/news/15777/>

دولت در ایران چیست؟ سخنرانی سیدجواد طباطبایی در نشست «دولت، نظریه و سیاست» در آدرس زیر:

<https://cgie.org.ir/fa/news/155572>.

