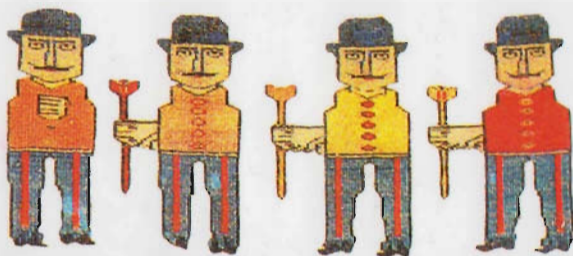




# تجدد و تجددستیزی در ایران

دکتر عباس میلانی



چاپ هفتم



کتاب

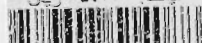
اگر بتوانیم متون مهم گذشته را از نوبه سخن بیاوریم، یعنی تار و پودشان را بشکافیم، ساختمانشان را بشناسیم، زبانشان را حاجی کنیم، مبانی و مبادی فلسفی‌شان را بفهمیم، اگر بکوشیم چون باستان‌شناسی محتاط و مجرب، ذهنیت و جهان‌بینی مستتر در هریک از این متون را بازسازی کنیم، رابطه این ذهنیت را با ساخت قدرت زمانش دریابیم، شاید از این راه بتوانیم بالمآل، ذهن و زبانی نقاد و خودبنیاد بیابیم که هم از قید سنت فارغ است، هم از تقید و تعبد از غرب، هم رنگ و هم بافتی بومی دارد، هم پشتوانه‌ای جهانی.



نشر اختران

نشر اختران مجسمی  
تجدد و تجدد ستیزی در ایران

قیمت: ۶۵,۰۰۰ ریال



1832 - 2913



نشر اختران تجده ستیزی ۶۵۰۰ تومان

تجدد و تجددستیزی در ایران



# تجدد و تجددستیزی در ایران

مجموعه مقالات

عباس میلانی



نشر اختران

میلانی، عباس.  
 تجدد و تجدد ستیزی در ایران: مجموعه مقالات / عباس میلانی. — تهران: اختران، ۱۳۸۲.  
 ISBN: 978-964-7514-08-8  
 ۳۶۰ ص.  
 فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیفا.  
 کتابنامه  
 تجدد — ایران — مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. تجددگرایی (ادبیات) — ایران — مقاله‌ها و  
 خطابه‌ها. الف. عنوان.  
 ۹ م ۳ ت / ۱۳۱۵ DSR  
 ۹۵۵ / ۰۷۴۰۴۴  
 ۱۷۷۹۵ - ۸۲ م  
 کتابخانه ملی ایران



## نشر اختران

### تجدد و تجدد ستیزی در ایران

(مجموعه مقالات)

نویسنده: عباس میلانی

طرح جلد: ابراهیم حقیقی

شماره‌ی نشر ۸

چاپ اول ۱۳۷۸

چاپ هفتم ۱۳۸۷

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: کهنمویی

تلفکس انتشارات: ۶۶۴۱۰۳۲۵ — تلفن فروشگاه: ۶۶۴۱۱۴۲۹ — ۶۶۹۵۳۰۷۱

<http://www.akhtaranbook.com>

Email: [info@akhtaranbook.com](mailto:info@akhtaranbook.com)

ISBN 978-964-7514-08-8

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۵۱۴-۰۸-۸

کلیه حقوق، داء، نشر اختران محفوظ است



نشر اختران تجدد ستیزی ۶۵۰۰ تومان

تقدیم به برادر عزیزم  
حسن میلانی





## فهرست

پیشگفتار	۷
سرآغاز تجربه تجدد در ایران	
تاریخ در «تاریخ بیهقی»	۲۹
تذکره الاولیاء و تجدد	۵۳
سعدی و سیرت پادشاهان	۷۵
رستم التواریخ و تجدد	۱۰۳
تجدد در عصر استعمار	
ناصرالدین شاه و تجدد	۱۲۷
تهران و تجدد	۱۴۶
مجله کاوه و مسئله تجدد	۱۶۷
شادمان و مسئله تجدد	۱۸۷
تجدد ادبی و تجددگریزی فلسفی در ادبیات ایران	
هدایت و جهان‌بینی تراژیک	۲۱۳
عقل آبی	۲۲۵
سرزمین سترون	۲۴۸
سعیدی سیرجانی	۲۶۴
تجدد سیاسی	
صدیقی و ارسطو	۲۹۱
نقد کتاب	
حلقه صفویه	۳۰۵
ناصرالدین شاه	۳۱۷
بابک احمدی	۳۳۰
تجدد و اندیشه سیاسی در «چهار مقاله عروضی»	۳۳۷



## پیشگفتار

مسئلهٔ تجدد بی‌گمان مهم‌ترین محور مباحث فرهنگی، سیاسی، ادبی و اقتصادی روزگار ماست. گرچه بازار این بحث در چند سال اخیر نزد ایرانیان داخل و خارج کشور رونقی بی‌سابقه یافته است، تجربهٔ تجدد در ایران سابقه‌ای بس دیرینه‌تر دارد. از زمانی که بیهقی می‌خواست "داد این تاریخ" بدهد تا روزگاری که گلشیری سوگی بر سرزمین سترون می‌نوشت، از روزی که عطار شرح حال اولیاء تصوف را باز می‌گفت تا دورانی که دکتر صدیقی شرحی بر آرای ارسطو می‌نگاشت و سعیدی سیرجانی از ضحاک ماردوش سخن می‌گفت، انگار همواره محور و مفصل مهم‌ترین مباحث فرهنگی جامعهٔ ما، گاه به تصریح و گاه به تأکید، زمانی به تلویح و زمانی به تقریب، همین مسئلهٔ تجدد بود. مقالات این مجموعه هر یک گوشه‌ای از این مسئله را بر می‌رسند. می‌خواستیم جنبه‌هایی از علل ترویج، تعطیل یا تأخیر تجدد در ایران را بشناسیم. ناگفته پیداست که بررسی‌هایم از این مسئله به هیچ روی جامع نیستند و جز گره‌ای از برخی مصادیق تجدد و تجددستیزی در ایران نباشند دانست.

گرچه متون مورد بحث من در این مجموعه از انواع ادبی متفاوت‌اند و به دوره‌های تاریخی مختلف تعلق دارند، و گرچه راه‌های رسیدن به تجدد در جوامع مختلف گونه‌گون است، اما به گمانم جوهر تجدد را می‌توان، به رغم این تفاوت‌ها، در چند اصل اساسی خلاصه کرد. به همین خاطر، در همهٔ مقالات مرادم از تجدد مفهومی بیش و کم یکسان بود. به گمانم تجدد را می‌توان سلسلهٔ به‌هم پیوسته‌ای از تحولات اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، زیبایی‌شناختی، معماری، اخلاقی، شناخت‌شناسی، و سیاسی دانست. مایهٔ مشترک همه این تحولات فردگرایی است. تالی صالح این فردگرایی پذیرفتن و رعایت حقوق طبیعی و تفکیک‌ناپذیر فرد است. تجدد در عین حال با

اقتصاد سرمایه‌داری، عرفی شدن سیاست، تحدید مذهب به عرصه معنویات خصوصی انسان‌ها، رواج شک و تفکر خردمدار، مشارکت عمومی مردم در سیاست و گسترش عرصه‌هایی عجیب است که خصوصی و خارج از دسترس دولت به شمار می‌روند.<sup>۱</sup> در عصر تجدد، تنها پایه مشروعیت دولت و قانون نوعی قرارداد اجتماعی است که خود برخاسته از اصول "اراده عمومی" و "حاکمیت ملی" است.<sup>۲</sup> دولت متجدد مشروعیتی جز همین قرارداد اجتماعی نمی‌شناسد. خادم مردم است نه قیم آن‌ها. عزل و نصبش هم نه به مشیت ملکوتی که به میل و اراده همین مردم باز بسته است.

یکی از مهم‌ترین نشانه‌های پختگی و قوام تازه یاب بحث تجدد در ایران را شاید باید در این واقعیت سراغ کرد که شکل اساسی تبادل افکار و نتایج تحقیقات اهل خبثت تحولی مهم یافته و از کتاب‌نویسی و کلی‌گویی به مقاله‌نویسی و نکته‌یابی جزئیات بدل شده است.

اگر این قول را بپذیریم که تجدد با نوعی انقلاب علمی همزاد است، یعنی، در یک کلام، مفهوم دانش و خرد و نیز روش مطلوب و مجاز یافتنی هر دورا یکسر دگرگون می‌کند و خرد ناسوتی و فردی و نسبی و محدود انسان را جانشین خرد مطلق و بی‌کران ملکوتی می‌سازد، آنگاه درمی‌یابیم که چرا آنچه در غرب *ESSAY* یا *ESSAIE* خوانده شد و در فارسی، بر سبیل مجاز، "مقاله" اش خواندیم، بسان یک سبک روایی و نوع ادبی، با تجدد آغازید و با فردگرایی ملازم بود. به عبارت دیگر، وقتی دکارت اصل شناخت‌شناسی خود را به این قول تأویل و تلخیص کرد که "می‌اندیشم پس هستم"، تجلی روایی حکمش همان "مقاله" بود.

در غرب، مقاله‌نویسی با آثار مُنتنی (MONTAIGNE ۱۵۳۳-۱۵۹۲) آغاز شد. هم او بود که می‌خواست در سبکی نو، روایتی موجز و منقح از تجربه فرد از جامعه، طبیعت و هستی را بازگو کند. در عین حال، لوکاج، در یکی از مقالات درخشان خویش، پیش از آن که خوره جزم‌اندیشی به جان برخی آثارش بیفتد، برای نخستین بار ریشه‌های تاریخی و فلسفی سبک روایی "مقاله"، و توازی آن را با تجربه و تجدد و فردگرایی دریافت.<sup>۳</sup> بیش و کم

نیم قرن پس از او، توماس کوهن (KHUN) همین مسئله را در عرصه تاریخ علم وارسید و چنین نتیجه گرفت که یکی از مهم ترین نشانه های پختگی و بلوغ کار تحقیقی در هر رشته، رواج مقاله نویسی، به جای دیگر اشکال تبادل افکار و آراء است.<sup>۴</sup>

شاید بتوان گفت که ریشه های تاریخی ضعف فردگرایی در فرهنگ ایران را (که در چندین مقاله این مجموعه به آن اشاراتی شده) باید در عین حال هم در ترجمه فارسی قول معروف دکارت سراغ کرد و هم در مفهوم و مراد رایج مان از واژه "مقاله". در ترجمه انگلیسی قول دکارت، واژه "من" را دوباره تکرار می کنند: (*I think, therefore I am*). در برگردان فارسی این قول، من اندیشنده، به اقتضای سیاق زبان فارسی، در متن مستتر است و هرگز رخ نمی نماید. انگار حتی در دستور زبان فارسی هم من (و فرد) مصرح محلی از اعراب ندارد.

به علاوه، در لغت نامه دهخدا<sup>۵</sup> به دو نوع معنا برای واژه مقاله برمی خوریم. در تبیین معانی قدیم این کلمه طیفی از واژه های گونه گونه آمده است. ("گفتن، قول، قید، قال، مقال، سخن به کلام، فصلی از کتاب، گفت، گفتار.") آنگاه استاد دهخدا خود در باب مفهوم جدید واژه مقاله می نویسد: "یک مطلب نوشته در روزنامه یا مقاله یا مجله، نوشته ای که درباره موضوع خاص نویسد و غالباً در روزنامه یا مجله چاپ کنند." اینجا نیز آنچه به تصریح محلی از اعراب نیافته همین مسئله مهم منظر و دیدگاه فردی، به سان پشتوانه و پایه اصل مقاله است.

تجدد و خودشناسی نیز ملازم یکدیگرند. می دانیم که ملاط هر شناخت، نوعی نظریه است. به دیگر سخن، شناخت بی نظریه شدنی نیست. تاکنون بخش اعظم آنچه را که از خویشن خویش شناخته ایم، اغلب از منظر، و به مدد تلاش ها و نظریه هایی بود که از غرب به وام گرفته ایم. به گمانم به راحتی می توان ادعا کرد که یافتن ذهن و زبانی "ایرانی"، برخاسته از تجربه تاریخ ایران، شرط نخست تجدد فکری، و شناخت واقعی تجدد است. چنین ذهن و زبانی، مانند هر اندیشه خلاق، قاعدتاً ترکیبی است از خاطره قومی و فردی

قدیم و سوداها و خواست‌های دگرگونی جدید. اگر در روزگار ما، صرفاً متون فرهنگی گذشته را، یعنی همان اجزاء اصلی خاطرهٔ قومی خویش را بازخوانی کنیم، دوری تکراری پیموده‌ایم. در عین حال، اگر سوداهای دگرگونی مان را هم تنها به مدد نظریه‌های برخاسته از تجربهٔ غرب، و در هم تنیده به ذهن و زبان غربی، شکل بخشیم، باز هم گره بر باد زده‌ایم.

اگر بتوانیم متون مهم گذشته را از نو به سخن بیاوریم، یعنی تار و پودشان را بشکافیم، ساختشان را بشناسیم، زبانشان را حلّاجی کنیم، مابنی و مبادی فلسفی‌شان را بفهمیم، اگر بکوشیم چون باستان‌شناسی محتاط و مجرب، ذهنیت و جهان‌بینی مسترد در هر یک از این متون را بازسازی کنیم، زابطهٔ این ذهنیت را با ساخت قدرت زمانش دریابیم، شاید از این راه بتوانیم، بالمآل، ذهن و زبانی نقاد و خود بنیاد بیابیم که هم از قید سنت فارغ است، هم از تقلید و تبعّد از غرب؛ هم رنگ و بافتی بومی دارد، هم پشتوانه‌ای جهانی.

دستیابی به چنین ذهن و زبانی، بی‌شک، کار یک نفر، یا حتی یک نهاد اجتماعی نیست. تنها از درون یک جریان تفکر تاریخی بطنی بر می‌تواند خاست. اگر قول والتر مینولا (Mignolo)، یکی از متفکران آمریکای جنوبی را در این باب بپذیریم، در جوامعی چون ایران، که تخته بند تثلیثی از تجدد تحمیلی یا تقلیدی، سستی دیرپا و استعماری جبارند، تنها روشنفکران "تبعیدی" می‌توانند در کار تکوین و قوام و دوام چنین ذهن و زبانی خودبنیاد و رهایی بخش، نقشی اساسی بازی کنند.<sup>۶</sup> مراد او طبعاً به هیچ وجه تبعید جغرافیایی نیست. یعنی نباید برای رسیدن به آن حالت تعلیق نظری و عاطفی که وجه ممیز این‌گونه روشنفکران است حتماً از خاک میهن دور بود. تنها باید در تار و پود سنت غور کرد اما در آن غرق نشد، و در عین حال، شناخت این سنت را با شناخت هم‌پایی از فرهنگ جهانی تجدد، که از قضا هر روز هم بیشتر به مدد کامپیوتر شکلی جهانی‌تر پیدا می‌کند،<sup>۷</sup> در آمیخت و با ترکیب‌شان منظری آفرید که در آن واحد بومی و جهانی است. در چندین مقاله از این مجموعه به ابعاد این قضیه در تاریخ ایران اشاره کرده‌ام. این‌گونه روشنفکران از باب "رشتهٔ تخصصی" نیز به نوعی تبعید دچارند.

پدیده‌های فرهنگی، ساخت و بافت یک اثر هنری، چم و خم تحولات و متون سیاسی، سایه روشن‌های متون فلسفی، هیچکدام مرزبندهای مآلوف رشته‌های تخصصی نویاب صد سال اخیر را برنمی‌تابند. هر متنی در ملتقای تحولات سیاسی، ادبی، سبکی، فکری، زبان‌شناختی و فنی زمان خویش شکل می‌گیرد.<sup>۸</sup> برای نمونه رواج رمان، به عنوان یک نوع ادبی، بی‌صنعت چاپ، بدون رواج فردگرایی، بی‌طبقه متوسط نسبتاً مرفهی که خریداران و خوانندگان اصلی رمان‌اند، و بالاخره بدون پیدایش و رواج زبان مکتوبی که به زبان محاوره نزدیک است، شدنی نیست.<sup>۹</sup> با نثر منشیانه و مسجع و متکلف رمان نمی‌توان نوشت.

به علاوه، به قول فوکو، هر نظام قدرتی "رژیم حقیقت" خاص خویش را می‌آفریند و متون فرهنگی و ادبی هر زمان یا از این "رژیم" متأثرند و آن را قوام می‌بخشند، یا سودای دگرگونی آن را در سر می‌پزند.<sup>۱۰</sup> به کلامی دیگر، یا جزئی از دستگاه هژمونی حاکم‌اند، یا با آن در تضاد. در سال‌های اخیر چشم‌اندازی در غرب به تدریج شکل گرفت که از سر مجاز نو تاریخی‌گری‌اش خوانده‌اند (*New Historicism*). به اعتبار این چشم‌انداز، آثار فرهنگی و متون ادبی را باید به مدد روش‌هایی شناخت و حلّاجی کرد که به اندازه خود متون مورد بررسی، پیچیده و چند لایه‌اند. چنین روش‌هایی طبعاً مقید به مرزبندی‌های تصنعی رشته‌ای نمی‌توانند بود و ناچارند از دستاوردهای رشته‌های گوناگون مدد بطلبند.<sup>۱۱</sup>

نو تاریخی‌گری به تاریخت نظریه باور دارد، یعنی معتقد است هر نظریه‌ای ریشه در خاک لحظه‌ای معین از تاریخ دارد و با جنبه‌های دیگر حیات اجتماعی و فرهنگی آن لحظه در توازی و تفاهم است.<sup>۱۲</sup> لاجرم، تبدیل نظریه مثلاً مربوط به آغاز تجدد در ایتالیا به قالبی برای ارزیابی و شناخت تجربه تجدد در ایران، نه تنها از منظر نو تاریخی‌گری کاری عبث جلوه می‌کند، بلکه بالمآل گامی در جهت انقیاد فرهنگی است. هر نظریه وارداتی، خواهی نخواهی، به ابزار هژمونی بدل می‌شود. اگر بخواهیم از این دور باطل بگریزیم، ناچاریم مثلاً همان نظریه مربوط به رنسانس ایتالیا را نیک

بشناسیم، برخی از اصول اساسی آن را که برای شناخت تجربه ایران به کار می‌آید برگزینیم و با ترکیب این اصول با نقطه نظرها و واژه‌ها و گمان‌هایی که ریشه در خاک و تجربه ایران دارند، نظریه‌نویسی بیافرینیم که رنگ و بافتی بومی دارد و در عین حال به تحولات جهانی نیز مستظهر است.

در واقع نوتاریخی‌گری آیین فکری و جزمی نیست. روش واحدی را هم در بر ندارد. چشم‌اندازی است که از آن هر کس می‌تواند با توجه به نیازها و ویژگی‌های متن و فرهنگ مورد تحقیق خویش، روش مناسب و زبان لازم برای بررسی متن مورد نظر را بیابد. وحدت نظری منادیان این چشم‌انداز را می‌توان در چند فرضیه مشترک خلاصه کرد. می‌گویند هر متنی، به شکلی پیچیده و لایتجزا، با شرایط مادی زمان خویش در پیوند است.<sup>۱۳</sup> می‌گویند قواعد "مبادله کالا"، "حرکت و انباشت سرمایه" شباهت‌هایی مهم با قواعد مبادلات هنری، تأثیر و تأثر ادبی و انباشت و گردش سرمایه نمادین (*Symbolic Capital*) در جامعه دارد.<sup>۱۴</sup> می‌گویند روش‌های نقد ادبی که برای شناخت آثار هنری به کار می‌آیند در عین حال برای حلّاجی آثار تاریخی نیز لازم و کارسازند. معتقدند هر اثر تاریخی بالمآل نوعی کار ادبی است و هر کار ادبی، خواهی نخواهی آینه‌ای از تاریخ است. هیچ متنی معنای مطلق ندارد. معنای هر متن عارضی است، یعنی تابعی است از فرهنگ حاکم در زمان قرائت.<sup>۱۵</sup> به عبارت دیگر، هر قرائتی به مدد و از بطن ارزش‌های حاکم در زمان قرائت شکل می‌گیرد و این ارزش‌ها خود زاده و متأثر از سیاست‌اند. هر قرائتی، همان‌طور که آلتوسر (*Althusser*) می‌گفت، ناگزیر عملی است سیاسی.<sup>۱۶</sup> تحول اجتناب‌ناپذیر این ارزش‌های سیاسی به تحول اجتناب‌ناپذیری در قرائت ما از متن می‌انجامد. نه تنها متون تاریخی و ادبی، بلکه فرهنگ‌ها را هم می‌توان، و باید، چون متنی دانست و به همان شکل قرائت کرد. نه متن، نه نویسنده، نه زمینه اجتماعی، نه نظام هرمونی و نه خواننده هیچکدام پدیده‌هایی یک‌پارچه و یک‌دست نیستند. هیچ راوی هم یکسره "من خود بنیاد" نیست. هر "من" نویسنده در عین حال بخشی از یک موج تاریخی است و در کانون شبکه‌ای پیچیده و گاه مرئی و اغلب نامرئی از



نفوذ و تأثیرهای فلسفی و سیاسی قرار دارد.<sup>۱۷</sup>

از این جنبه می‌توان نو تاریخی‌گری را نوعی طغیان علیه دوگرایش افراطی در سنت نقد فرهنگی و ادبی دانست. در یک سو مکتبی است که برای هنر غایتی جز خود هنر قائل نیست. می‌گویند هنر برای هنر است و لاغیر. در ارزیابی آثار هنری هم صرفاً به سبک و سیاق کلامی، شگردهای روایی و چند و چون استعارات و نمادهای آن اثر عنایت دارند. تداخل مسائل تاریخی و اجتماعی در این ارزیابی را نه تنها غیر ضرور که یکسر مضر می‌انگارند و خلط مبحثش می‌شمارند.

در قطب مقابل کسانی اند که به تاسی از نوعی مارکسیسم سستی و دولتی، هر اثر ادبی و فرهنگی را صرفاً وسیله انتقال ایدئولوژی طبقاتی می‌دانند. می‌گویند هویت هر اثر، و خالق آن، به تعلق طبقاتی اش باز بسته است، مضمون و محتوای آن اثر هنری نیز، لاجرم، بازتاب موضع طبقاتی خالق آن است. قدر و ارج آثار هنری هم به نقش شان در "مبارزه طبقاتی" منوط است. مبتدل‌ترین تجسم این مکتب در نظرات ژدانف، چماق‌دار ادبی رژیم استالین، تجسم می‌یافت که البته چون دیگر تحفه‌های استالینی، بازارش در فضای فرهنگی ایران هم بی‌رونق نبود؛ منادیان این نوع تفکر مکانیکی، آثار هنری را عمدتاً از زاویه پالودگی ایدئولوژیک می‌سنجند. طبعاً میان این مکتب نقد مکانیکی "طبقاتی" و آن‌ها که مثلاً آثار هنری و فرهنگی را از زاویه پالودگی مذهبی می‌سنجند فاصله چندانی نیست. شباهتشان در سبک و نتیجه کار به مراتب بیش از وجه افتراقشان در مبادی فلسفی است.

نو تاریخی‌گری تلاشی است برای برگردشتن از محدودیت‌های این دو قطب متضاد. منادیانش طالب روش‌هایی اند که جنبه‌هایی از دقایق سبکی و کلامی مکتب نخست را با هشیاری تاریخی مکتب دوم، بخصوص آن چنان که در مفاهیمی چون هژمونی و جامعه مدنی گرامشی تجسم یافته، در هم می‌آمیزد و از ترکیبشان چشم‌اندازی نو پدید می‌آورد. می‌خواهند هر متن را در بستر تاریخی‌اش، از زاویه نقشش در تحکیم یا تضعیف "رژیم حقیقت" زمان، و با اعتنایی ویژه به شگردهای روایی و ظرایف سبکی و کلامی آن اثر حلاجی کنند. نزد آن‌ها سبک نه تنها از محتوا جدا نیست، بلکه خود وجهی از

محتواست و ارزیابی هر کدام بی‌عنایت به دیگری نوعی تقلیل‌گرایی است. ردپای آثار کسانی چون دریدا، فوکو، والتر بنیامین، امبر تو اکو، بوردبو، فروید، فرمالیست‌های روسی، ریموند ویلیامز<sup>۱۸</sup> را در شکل‌گیری چشم‌انداز نو تاریخی‌گری مشاهده می‌توان کرد.

در عین حال، نو تاریخی‌گری دین ویژه‌ای به آثار گیرتس<sup>۱۹</sup> (Geertz) دارد که فرهنگ‌شناس است و گمان دارد که در کار شناخت جوامع انسانی، به جای تحمیل ساخت‌های نظری و پیشین، باید به این فرهنگ‌ها اجازه داد که خود برای خود سخن بگویند. او منادی روشی است که "شرح پر قوام" اش (*Thick Description*) خوانده‌اند. مرادش از این اصل این نکته است که بهترین وصف هر فرهنگ و به تبع آن هر اثری هنری -گردآوری هر چه بیشتر حکایت‌ها و قصه‌ها و روایات و مناسک آن فرهنگ و متن است. هر تفسیری نوعی اعمال هژمونی است. تنها راه‌گزین این است که حتی الامکان بگذاریم جامعه، یا متن مورد بحث مان خود برای خود سخن گوید. باید متن را در بستر تاریخی‌اش دید. هر چه متن و جامعه را بیشتر بکاویم، تاریخ زمان خلق اثر را بهتر بفهمیم، درک مان از آن چه بیهتمی "روایا و خبایای" متن خوانده نیز فزونی می‌گیرد.

در کار شناخت مسئله تجدد در ایران، نو تاریخی‌گری از سویی نقطه عزیمتی سخت مناسب است. تناسب از جمله از آنجاست که آغاز این چشم‌انداز به مطالعات فرهنگی و سیاسی عصر نوزایش در اروپا تأویل پذیر است. به همین خاطر این چشم‌انداز را در عین حال "بوطبقای فرهنگی" (*Cultural Poetics*) و "مطالعات عصر نوزایش" هم خوانده‌اند.

از سویی دیگر، در فضای فکری ایران، اصول و مبادی "نو تاریخی -گری" ، به ویژه نقدش بر مرزهای تصنعی رشته‌های تخصصی به راحتی محل سوء تفاهم می‌تواند بود. اگر این واقعیت را بپذیریم که گاه نوعی سنت "همه فن حریفی" نزد برخی از روشنفکران ایرانی رونق داشته و پیچیدگی و چند لایه‌گی و در هم تنیدگی واقعیت تاریخی را به جوازی کم خوانی و پُر نویسی مبدل کرده‌اند، آنگاه به خطر بالقوه نو تاریخی‌گری پی می‌توانیم برد.

به هر حال، در مقالات این مجموعه بر آن بوده‌ام که نوتاریخی‌گری را نقطه عزیمت روش شناختی بدانم و با کندوکاو در برخی آثار مهم هزار سال اخیر فرهنگ ایران، رگه‌هایی از تجدد و تجددستیزی ایرانی را بشناسم و بینم چگونه می‌توان از خلال این متون، منظر مناسب شناخت مسئله تجدد را یافت و پرداخت.

اگر سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی را ملاک مقایسه بگیریم، از بسیاری جهات تاریخی و اقتصادی، دلیل چندان محکمی در دست نیست که به اعتبارش بتوان به یقین گفت که تجربه تجدد نخست در غرب، و نه در شرق و ممالکی چون ایران رخ خواهد نمود.<sup>۲۰</sup> اما واقعیت تاریخ این شد که تجدد نخست به غرب آمد و در همان جا رواج پیدا کرد. درک چرایی این قضیه، یا به روایتی دیگر، مسئله تعطیل یا تأخیر تجدد در ایران، یکی از مهم‌ترین مشکلات تاریخ ماست. تاکنون رسم رایج بیشتر بر آن بوده که کاسه کوزه عقب‌ماندگی خویش را یکسر بر سر استعمار بشکنیم و به این ادعا دل خوش کنیم که "آن‌ها" آمدند و راه را بر شکوفایی اقتصادی و فرهنگی ما بستند. گمانم وقتی آقای طباطبایی هم در تبیین رابطه جامعه ایران با تجدد از "رواج ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسان" می‌نویسند، مرادشان اشاره به جنبه‌هایی از همین واقعیت است.<sup>۲۱</sup> نقطه عزیمت مقالات این مجموعه این گمان بوده که به رغم تمام فجایع استعمار، همه‌گناه عقب‌ماندگی خویش را به حساب "آن‌ها" نمی‌توان گذاشت. علل سیاسی و فرهنگی و اقتصادی درونی مهمی نه تنها به سیطره استعمار کمک کرد بلکه به مسخ و فسخ تجدد در ایران انجامید. می‌خواستم این علل کلی را با کندوکاو در متون ادبی و تاریخی‌ای که هر یک به شکلی تجسم دوران خویش بودند بشناسم. گمانم این بوده که گاهی می‌توان از جزئیات زبانی یک متن، کلیات فرهنگی مهمی را استقراء کرد.

مقالات مربوط به تاریخ بیهقی و تذکرة الاولیاء، هر دو به زمانی مربوط‌اند که نخستین جوانه‌های تجدد در ایران شکل می‌گرفت. می‌بینیم که خردگرایی تاریخی بیهقی نه تنها دوامی پیدا نکرد و نهادی نشد، بلکه خود از تفکر مذهبی و ساخت حدیث سبق می‌برد. در عین حال در می‌یابیم که تصوف در

عین مبارزه با جزم‌اندیشی متألهین، خود نوعی خردستیزی و خردگریزی را رواج می‌داد و مانع نضج خردنقاد ناسوتی می‌شد. در این دو مقاله در عین حال کوشیده‌ام سرنوشت فردگرایی را هم در ایران دنبال کنم. چهار مقاله نظامی عروضی و باب اول گلستان سعدی را نیز از منظر آنچه در زمینه اندیشه به مسئله تجدد ربط پیدا می‌کند، بررسی کرده‌ام.

تجدد همزاد شهرنشینی است<sup>۲۲</sup> و تجربه تجدد در ایران را به گمانم می‌توان به تمثیل، در تاریخ دو شهر متجلی دانست. اوج تلاش خودجوش تجدد در ایران در زمان شاه عباس کبیر بود. هم او بود که می‌خواست اصفهان را نماد قدرت ایران و نمود ساخت و بافت قدرت مورد نظرش کند. میدانی که او خود طراحی بود به خوبی مرادش را از قدرت نشان می‌داد. او هم به تمایز قدرت عرفی از قدرت مذهبی ایمان داشت و هم طالب نوعی در هم تنیدگی آن‌ها بود. می‌خواست مذهب را به سلاحی محکم برای وحدت ملی تازه‌یاب ایران بدل کند. رونق تجارت و فرهنگ و مدارس از دیگر وجوه طرحی بود که برای شهر اصفهان در انداخته بود.<sup>۲۳</sup> اصفهان شاه عباس رو به آینده و ریشه در گذشته داشت. می‌گفتند آنجا بود که کاوه آهنگر علیه ستم ضحاک<sup>۲۴</sup> در ماردوش برخاست. در وصف عظمت این شهر در زمان شاه عباس پیتر و دل‌واله نوشت: "در مشرق زمین به استثناء قسطنطنیه و حومه آن هیچ یک از نقاط دیگر را نمی‌توان با اصفهان مقایسه کرد و نسبت به قسطنطنیه نیز نه تنها از بسیاری جهات مساوی است بلکه به جرأت می‌توان گفت که از آن برتر است."<sup>۲۵</sup> با مرگ شاه عباس به تدریج شیرازه امور ایران از هم گسیخت. درست در زمانی که غرب جهش تجدد را می‌آغازید و خردگرایی و انقلاب علمی به وجوه مختلف حیات اجتماعی آن حاکم می‌شد، یعنی همان روزهایی که کسانی چون شکسپیر، کپرنیک، و ماکیاول، آغاز عصر نوزایش را نوید می‌دادند، ایران به سیری قهقریایی افتاد.

مهم‌ترین گرایشات فلسفی آن روزگار هم در "حلقه اصفهان" تجلی یافت<sup>۲۶</sup> که در نهایت روایتی تازه و بدیع از اندیشه‌های افلاطونی بود و می‌دانیم که در غرب تجدد با احیای اندیشه‌های ارسطو و حاشیه‌نشین شدن

آرای افلاطون همراه بود. دیری نپایید که اصفهان، و تجدد خودجوش ایران، لگدکوب سم ستوران افاغنه شد. "رستم‌التواریخ و تجدد" گوشه‌ای از چند و چون این تحول مهم را بررسی می‌کند.<sup>۲۷</sup> نقدهایی که بر کتاب "حلقه صفویه" نوشته‌ام گوشه‌های دیگر از این دوره مهم از تاریخ تجربه تجدد را به اجمال باز می‌گوید.

سده نوزدهم را می‌توان آغاز مجدد تلاش‌های جدی و گسترده در جهت تجدد در ایران دانست. اما این بار دگرگونی مهمی در چند و چون این تحول پدیدار شده بود. سده نوزدهم عصر رواج نفوذ همه جانبه استعمار در ایران بود. نبرد تجدد دیگر صرفاً از دو سو و دو صف تشکیل نمی‌شد. دیگر تنها سنت پرستان و تجددخواهان در برابر یکدیگر قرار نداشتند. از آن پس نفوذ شوم استعمار همواره بر این نبرد سایه می‌انداخت. در اوج این تحولات بود که ناصرالدین شاه به فرنگ رفت. ارمغان سفرش روایتی محدود و مسخ شده از تجدد بود. تنها آن جنبه‌های تجدد مطلوبش بود که گردش اسباب استبدادش را سریعتر می‌کرد. "ناصرالدین شاه در فرنگ" تلاشی است برای درک اجزای همین روایت.<sup>۲۸</sup> نقد کتاب "قبله عالم" هم به جنبه‌های دیگری از تاریخ این دوران اشاراتی اجمالی دارد. بارزترین تجلی تمثیلی این نوع تجدد استبدادی را در تحولات شهر تهران مشاهده می‌توان کرد. در واقع همان طور که اصفهان تمثیلی از تجدد خودجوش ایران بود، تهران هم به نمادی از تجدد استبدادی و تقلیدی بدل شد. "تهران و تجدد" کوششی است در حلاجی جنبه‌های جزئی از تاریخ این شهر و نیز معرفی آثار نویسنده‌ای که قدرتش دست کم در آن روزها شناخته نشده بود.<sup>۲۹</sup>

سده بیستم شاهد رواج همه جانبه تماس ایرانیان با غرب بود. هم استعمار در ایران بیداد می‌کرد و هم خواست‌های دمکراتیک و تجددخواهی به اوجی نو رسیده بود. در همین سال‌ها بود که روایتی یکسر تازه از تجدد به ایران راه یافت. مرادم البته تجدد مارکسیستی است. مارکسیسم را بی‌گمان باید فرزند تجدد دانست. مفاهیمی چون "قرارداد اجتماعی" و "اراده عمومی"، که شالوده حکومت دمکراتیک بود، در عین حال از لنینیسم هم سر در آورد.<sup>۳۰</sup> بنابراین

روایت، اقلیتی محدود و برگزیده ندای "اراده عمومی" اند، خواست مردم را بهتر از خود مردم می‌فهمند و حاضرند جامعه را، به زور داغ و درفش هم که شده به سوی نوعی تجدد استبدادی و دولتی راهبر شوند. گرچه در برخی از مقالات این مجموعه به نقش این نوع تجددخواهی در فرهنگ معاصر ایران اشاراتی مختصر شده، اما جای بررسی جدی این روایت از تجدد در این مجموعه سخت خالی است.

روایت پیچیده و مهم دیگری که در این مجموعه محل بحث نبوده و واکنش متفکران و فعالین مذهبی ایران در قبال مسئله تجدد است. شاید بتوان این واکنش‌ها را دست‌کم به دو مکتب متفاوت تقسیم‌پذیر دانست. از سویی جریانی است که می‌خواسته میان اسلام و تجدد نوعی آشتی ایجاد کند. این جریان با آیت‌اله نائینی آغاز شد و تا آقای خاتمی تداوم یافته و از آثار کسانی چون سنگلجی، طالقانی و سروش‌گذر می‌کند. در مقابل طیفی است تجددگریز و تجددستیز که با آیت‌اله نوری می‌آغازد و به بنیادگرایان امروزی می‌انجامد. بسیاری محققینی که در سال‌های اخیر رواج بنیادگرایی را - که البته به عالم اسلام هم محدودش نباید دانست - در اساس واکنشی در برابر و ستیز با تجدد قلمداد کرده‌اند.<sup>۳۱</sup>

در همین حال کسانی چون تقی‌زاده، شادمان، هدایت، گلشیری، سعیدی سیرجانی، و غلامحسین صدیقی نیز هر یک روایاتی ویژه از تجدد فکری و سیاسی و ادبی عرضه کردند و آرا و آثار هر کدام را در نوشته‌ای جداگانه بررسی کرده‌ام. همه این نویسندگان عمدتاً در دوران حکومت پهلوی می‌زیستند. گرچه اینجا و آنجا اشاراتی به رابطه دو شاه سلسله پهلوی با مسئله تجدد کرده‌ام، اما به گمانم هنوز این مسأله پیچیده مورد بررسی دقیق قرار نگرفته است. یکی دیگر از ویژگی‌های تجربه تجدد در ایران سده بیستم را باید در این واقعیت سراغ کرد که برخی از مهم‌ترین منادیان تجدد ادبی در ایران، بخصوص کسانی چون هدایت و گلشیری، تنها از لحاظ سبکی، و برخی از وجوه اندیشه تجدد خواه‌اند و از جهات مهم فلسفی دیگر، آراء‌شان را باید در مقوله "پست مدرن" قلمداد کرد.