

روشنگری ناتمام ایرانی

تقی ارانی چه گونه به ایران می اندیشید؟

علی میرسپاسی*



ترجمه‌ی مریم وحدتی



با آن که پانزده سال از مرگ دکتر ارانی می‌گذرد هنوز طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک در ایران نتوانسته اند بهتر از او بنویسند. دکتر ارانی در اثر آشنایی به زبان و ادبیات فارسی و آشنایی فی‌الجمله [اجمالی] به زبان عربی ماتریالیسم دیالکتیک را سر و صورتی بهتر از آن چه مارکس و انگلس و لنین و غیره هم داده بودند داده است و از این جهت کتاب‌های فلسفی وی بر کتاب‌های پیشینیانش برتری دارد.

آیت‌الله مرتضی مطهری، ۱۹۵۱

آیا ارانی همچنان اهمیت دارد؟

بیش از یک قرن از زادروز تقی ارانی در سال ۱۹۰۲ می‌گذرد و در این مدت، ایران دستخوش تحولات سیاسی ژرفی شده است. با این‌همه، جامعه‌ی ایرانی همچنان با بسیاری از همان پرسش‌هایی دست‌به‌گریبان است که روزگاری ذهن ارانی را به خود مشغول داشته بود. از آن‌جا که بدبینی به دیپلماسی همچنان در تاروپود سیاست ایران ریشه دارد و تحریم‌های آمریکا که در پی انقلاب ۱۹۷۹ آغاز شد، همچنان سایه بر اقتصاد کشور افکنده است، تلاش ارانی برای ترسیم تصویری از ایران جهان‌وطنی که در آغوش جهان جای گیرد، بیش از هر زمان دیگری ضروری می‌نماید. نوشته‌های او در دهه‌ی ۱۹۳۰ بر پرسش‌های بنیادی‌ای تمرکز داشت که ایران پرتلاطم پسامشروطه را دربرگرفته بودند. او در آثارش به رابطه‌ی سیاسی و فرهنگی ایران با مدرنیته‌ی غربی پرداخت، از خطرات بومی‌گرایی افراطی سخن گفت، بر ارزش میراث فرهنگی دوره‌ی اسلامی ایران تأکید کرد و راه‌های پی‌ریزی ملتی یکپارچه و مردم‌سالار را از دل جامعه‌ای رنگارنگ از اقوام گوناگون بررسید. دیدگاه ارانی بر ارج‌گذاری تاریخی به گذشته‌ی ایران، چه در دوران پیش از اسلام و چه پس از آن، استوار بود. با این حال، او هم‌زمان نگاهی رو به آینده داشت و پذیرشی سنجیده نسبت به دوره‌ی مدرن را حفظ می‌کرد. در حقیقت، او در پی آفریدن «ایده‌ای [مفهوم و تصویری] نو از ایران» بود -

پروژه‌ای که فرصت نیافت خود در دوران حیاتش به کمال رساند. امروز نیز، «ایده‌ی ایران» همچنان پروژه‌ای ناتمام مانده است.

سیاست‌های رادیکال ارانی از دل امید‌ی اجتماعی زاده می‌شد. او، با وجود نگرانی‌هایی که نسبت به گرایش‌های فزاینده به عرفان داشت، بر این باور بود که قوانین تاریخی تحول، تغییر را، خواه در بُعد تکنولوژیک، خواه در عرصه‌ی اجتماعی و فراتر از آن، نه تنها برای ایران ممکن بلکه ناگزیر می‌سازد. از همین رو، تلاش او معطوف به تقویت اعتماد ملی بود، چراکه مشارکت عمومی را کلید دست‌یابی به ایرانی آباد می‌دانست. افزون بر این، ارانی با تعریف ایران و ایرانیان به‌عنوان کنشگرانی فعال در جهان معاصر که می‌توانند از دستاوردهای مدرن بهره‌مند شوند، امید داشت همکاری اجتماعی میان ایرانیان و جهان را تقویت کند. او باور داشت که در این فضای تعامل، به‌جای پافشاری بر سنت‌گرایی، می‌توان فضیلت‌های مدنی را پرورش داد و ایرانیان را ترغیب کرد که به‌جای کناره‌گیری و انزوا، در مسیر گسترش «حسن‌نیت» بین‌المللی گام بردارند و زمینه را برای رشد و شکوفایی خود و کشورشان فراهم کنند. طی دو سال انتشار مجله‌ی دنیا، ارانی چشم‌اندازی آینده‌نگر و جهان‌وطنی از ایران ترسیم کرد. گرچه این نشریه گاه به دام اروپامحوری می‌افتاد، اما بستری پیشرو و ماتریالیستی ارائه می‌داد که، در مقایسه با بسیاری از آثار بعدی چپ ایران، از رویکرد سخت‌گیرانه و جزم‌اندیشانه فاصله داشت. افزون بر این، امید استوار ارانی به آینده، لحنی دلسوزانه و غیرستیزه‌جویانه به نوشته‌هایش می‌بخشید. او به‌جای نگارش از موضع تقابل فرهنگی، با زبانی علمی و سنجیده، فضایی را برای شکل‌گیری گفت‌وگوی ملی نوپدید فراهم ساخت.

برای درک دقیق‌تر سهم ارانی در این گفت‌وگوی ملی، اندیشه‌های او را باید در پیوستار گسترده‌تر تاریخ روشنفکری ایران در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ سنجید. از این منظر، دفاع او از ملی‌گرایی ایرانی غیرذات‌گرایانه که بر توجه به ملت تأکید داشت، و همچنین دیدگاه‌هایش درباره نسبت زبان فارسی با تصورات ملی در گذشته و حال، اصیل‌تر از آن است که برخی پژوهش‌ها، با تقلیل او به یک سوسیالیست اروپامحور متعارف، الفا کرده‌اند.^۲ رادیکالیسم فرهنگی دنیا با نگاهی انتقادی به تاریخ و فرهنگ ایران می‌نگریست.^۳ این مجله، با حساسیت‌های آینده‌نگرانه و رویکردی جهان‌وطنی،

بستری برای انتشار مقالات و نوشته‌هایی از چهره‌هایی نظیر صادق هدایت، نیما یوشیج، عبدالحسین نوشین، بزرگ علوی و خلیل ملکی - از شاگردان ارانی - فراهم کرد.^۴

جهان‌وطنی الهام‌بخش

اواخر دوران نوجوانی ارانی با تغییرات ناگهانی و نیز احساسی مداوم از تفاوت همراه بود؛ او در خانواده‌ای بالید که بارها در سراسر ایران جابه‌جا شدند. مواجهه‌ی او با تنوع قومی، زبانی و اجتماعی ایران، او را نسبت به تفاوت‌های فرهنگی‌ای که ملت را از هم جدا می‌کرد، و همچنین نیازهای میرم مادی آن، حساس ساخت. او به‌خوبی دریافت که چگونه ایدئولوژی‌های سنتی، که توسط نهادهای مستقر و صاحبان قدرت حمایت می‌شدند، بر زندگی عامه‌ی مردم سایه افکنده‌اند. در عین حال، هرگز از تحولات ناشی از گسترش سرمایه‌داری در مناسبات اجتماعی غافل نماند. در نخستین تأملات خود، در واکنش به تلاش‌های امپراتوری عثمانی برای انکار تمدن ایرانی و تحریک قیام در میان اقلیت‌های ترک‌زبان، به ملی‌گرایی شووینستی گرایش یافت و برای مدتی، اصول انحصارطلبانه‌ی ناسیونالیسم قرن بیستم را پذیرفت؛ اصولی که به هم‌مونی یک گروه پاک و خالص نژادی به سایر اقلیت‌های قومی و نژادی باور داشتند. این الگوی نامطلوب، ریشه‌ی بسیاری از فاجعه‌بارترین تجربیات ملت‌سازی قرن بیستم بود.

با این حال، ارانی سرانجام به بازاندیشی در بنیادهای ناسیونالیسم قرن بیستم پرداخت و با گذر از تأکید یک‌جانبه‌ی آن بر یکدستی، به امکان یافتن وحدت در دل تفاوت‌ها پی برد؛ برداشتی که برخاسته از تجربیاتش هم به‌عنوان ایرانی آذری و هم به‌عنوان پژوهنده‌ای سرگردان بود. او نه‌تنها اصول جزم‌اندیشانه‌ی مارکسیسم ارتدکس شوروی، شووینیسیم ناسیونالیسم تثبیت‌شده و رمانتیسیم سنت‌گرایی دینی را به تیغ پرسش کشید، بلکه به نقد سازوکارهای اغلب ناپیدای سرمایه‌داری جهانی نیز پرداخت؛ سازوکارهایی که در پس‌نشان‌های آشکارتر فرهنگی و سیاسی پنهان مانده بودند. در این مسیر، گویی نامه‌ای برای آینده نوشت؛ دعوتی خطاب به روشنفکران معاصر که در پیچ‌وخم‌های پسامدرنیسم گرفتار آمده‌اند، تا جهان‌وطنی را از نو و به شیوه‌هایی نوین بازاندیشی کنند.^۵

هنگامی که ارانی پس از جنگ جهانی اول وارد آلمان شد، ویرانی‌ای را که مدرنیته‌ی اروپایی نشان داده بود قادر به خلقش است به چشم دید. از برلین، پایتخت شاخص فرهنگی مدرن به تنظیم و انتشار تأملاتی درباره‌ی مدرنیته‌ی ایرانی پرداخت. در این دوران، با چهره‌هایی همچون آندره مالرو، رمان‌نویس فرانسوی و سوسیالیست انسان‌گرا، آشنا شد.^۶ ارانی در اندیشه‌ی چپ، راهی به سوی آزادی رادیکال می‌دید؛ رهایی از جمیع جزم‌اندیشی‌ها و امکانی برای آزادسازی نیروی خلاق بشری به میانجی‌رهایی کار و گسست از جوامعی که سده‌ها بر بنیان نخبه‌گرایی و سرکوب بنا شده بودند. در پی کودتای ۱۹۲۱ رضاخان، ارانی از برلین به ایران بازگشت. این کودتا سرآغازی بر دوره‌ای طولانی از برجیدن دستاوردهای انقلاب مشروطه بود؛ روندی که در نهایت، تنها اقتدارگرایانه‌ترین گرایش‌ها را در چارچوب یک‌سالاری متعاقب رضاشاه حفظ کرد. در میان این ویرانی سیاسی، ارانی به درک ماتریالیستی اصیلی از دگرگونی‌های تاریخی دست یافت. از نظر او، غرب نه یک «کل کامل» که بتوان آن را به شرق تپی «وارد» کرد، بلکه صرفاً یکی از صحنه‌های پویای دگرگونی مداوم جهانی به شمار می‌رفت. او غرب را نیز همچون جوامع به‌اصطلاح تابع تمدنی‌اش، گرفتار تناقضات و دگرگونی می‌دانست. هرچند به برتری نسبی استانداردهای زندگی و آزادی در غرب اذعان داشت، لیکن از این مشاهده، استدلالی در راستای تقلید استخراج نکرد. همین نگرش، بر تأکید او بر گفتمان متقابل تأثیر گذاشت - کیفیت گفت‌وگومحوری که در بسیاری از مقالات منتشرشده در دنیا مشهود بود.^۷ ارانی، همه‌ی آنانی را که از منافع تثبیت‌شده‌ی نظم قدیم پاسداری می‌کردند، واپس‌گرا می‌دید و بر این باور بود که ادغام آن‌ها در نظمی نوین، ضرورتی گریزناپذیر برای برپایی ایرانی مدرن است. از این منظر، آشکار است که در اندیشه‌ی ارانی، استدلال و مبارزه درهم‌تنیده بودند. او برای روشنفکر، نقشی مستقل در روند تغییر اجتماعی قائل بود که به او امکان می‌داد تا با بهره‌گیری از پتانسیل انقلابی‌اش، توده‌های ایرانی را آموزش دهد.

در میان جریان ناهمگون ملی‌گرایی مدرن ایرانی که احیاگران باستان، شووینیست‌های قومی و سره‌گرایان زبان فارسی را در برمی‌گرفت، دیدگاه ارانی بیش از همه جهان‌وطنی بود و تغییر را نتیجه‌ی تعامل و جابه‌جایی عناصر فرهنگی می‌دانست. او این مشاهده را در تحلیل دیالکتیکی خود از دگرگونی‌های زبان فارسی گنجانده. ارانی

استدلال می‌کرد که ایرانیان نباید در پی منابع فارسی باستانی پاک از هرگونه آلودگی فرهنگی باشند، چراکه چنین سرچشمه‌ای اساساً وجود ندارد. به‌عکس، بر این باور بود که پویایی زبان فارسی باید در پیوند با تحولات جهانی تعریف شود. در چنین روندی، زبان می‌تواند بستری خلاقانه بپروراند که نه تنها برترین ویژگی‌های دانش مدرن را در خود جذب کند، بلکه مسیر را برای ایرانی شکوفا و پیشرو هموار سازد. در همین راستا، ارانی نقدی بنیادین بر عرفان سیاسی داشت و محبوبیت آن را نتیجه‌ی فشارهای سرکوبگرانه‌ی دیکتاتوری پهلوی بر برخی طبقات اجتماعی می‌دانست. هرچند نمی‌توانست ظهور حکومتی دینی در سال ۱۹۷۹ را پیش‌بینی کند، اما با نگاهی تیزبین، گرایش‌های فزاینده‌ی ضدمدرنیستی را در عرفان، که از کلیت اسلام متمایز می‌دانست، به‌شدت مورد انتقاد قرار داد. این تحلیل، پیش‌بینی دقیقی بود که بسیاری از بن‌بست‌های فکری پسامدرنیسم معاصر و اسلام سیاسی را از پیش آشکار می‌ساخت.

ارزش و مخاطرات مدرنیته

بسیاری از ما که نخستین مواجهه‌مان با غرب در هیأت «دیگری» آن بوده است، هنوز بر سر جایگاه‌مان در این منظومه نوعی دوگانگی را احساس می‌کنیم. اما امروزه، غرب چیز دیگری است: غرب همان مدرنیته است. من همیشه از این عطش سیری‌ناپذیر غرب برای قدرت، احساس دل‌آشوبی کرده‌ام؛ از این‌که میل بی‌حدوحصرش به سود و سلطه را در لفافه‌ی مفاهیمی انتزاعی چون پیشرفت می‌پیچد؛ و از تصویرپردازی‌اش از خود به‌عنوان یگانه‌گزینده‌ی «جهانی» برای آینده‌ای که گویی از بستر تاریخ جدا افتاده است. بااین‌همه، گمان می‌کنم برخی از ایده‌های اجتماعی آن هنوز ارزش بازخوانی دارند - به‌ویژه روایتش از عاملیت انسانی و آرمان اخلاقی «جهان‌وطنی». چنان‌که جان دیویی استدلال می‌کند، وعده‌ی یک «ایمان مشترک» در جامعه‌ی انسانی، نقشی حیاتی در پیوند دادن ما با گذشته و همبستگی در مبارزه‌ی مشترک برای عدالت و رفاه جمعی دارد. بی‌تردید، جوامع مدرن مسیرهایی را برای بهبود مادی گشوده‌اند و هم‌زمان، به ارتقای جایگاه مردم عادی یاری رسانده‌اند. بااین‌همه، باید اذعان کرد که

مدرنیته برخی از تمایلات وجودی ما را که در ماهیت انسانی مان ریشه دارند، به مخاطره می‌اندازد - به‌ویژه اشتیاق مان به تعالی و جست‌وجوی معنا.

نگاه دودلانه‌ی من به مدرنیته میان امید و تلخی در نوسان است. امید از آن رو که بارها از ادبیات و هنری که در سایه‌ی مدرنیته بالیده، از جنبش‌های دموکراتیکی که تاریخ معاصر را به لرزه درآورده‌اند، و از بینش‌های پسامتافیزیکی برخاسته از علم مدرن و تفکر عقلانی الهام گرفته‌ام. اما تلخی نیز همواره در کامم هست: فساد استعمار، خشونت عریان دولت‌ها - که بی آن‌ها، مدرنیته ابزارهای انباشت و کنترل لازم برای تثبیت پیوسته‌ی خود را نمی‌یافت - و افزون بر جمیع این‌ها، غرور و نخوت بیش از حد غرب. شاید به درستی نتیجه بگیرید که من در داوری درباره‌ی ارزش و امکانات مدرنیته مردد مانده‌ام، یا شاید - با قضاوتی کمتر شفقت‌آمیز - دستخوش خطا و سرگستگی‌ام. حقیقت این است که مدرنیته‌ی فروتن‌تر، کم‌ادعاتر و بی‌پیرایه‌تر را ترجیح می‌دهم، لیکن چنین چیزی در سرشت پروژه‌ای با این ابعاد تاریخی، این گستره از قدرت، و این میزان از ادعا، نمی‌گنجد.

حتی اگر کسی با برخی از جنبه‌های پسااستعمارگرایی یا پسامدرنیسم همدلی نشان دهد، همچنان عناصر نگران‌کننده‌ای در آن‌ها باقی می‌ماند. امروز «قبیله‌گرایی آکادمیک» بر فضای فکری سایه افکنده است، و بی‌اعتمادی به شواهد تحقیق عینی، به پیدایش قسیمی ارتدکس فکری انجامیده که انتظار می‌رود بی‌چون‌وچرا از آن تبعیت کنیم. این جزم‌اندیشی که، برای مثال، نیازی به خوانش جدی آثار «مسئله‌دار» با اهمیت تاریخی نیست - خواه پژوهش‌های شرق‌شناسان باشد یا مطالعات مدرنیست‌ها - مایه‌ی نگرانی‌اند.

نوشته‌های فوکو درباره‌ی انقلاب ایران نمونه‌ای روشن از پیامدهای عینی حملات روشن‌فکران به میراث روشنگری و ساده‌انگاری‌های همراه آن در مواجهه‌ی حامیان‌شان با اشکال اجتماعی بدیل است. بسیاری از جانبداران تحلیل‌های رمانتیک این نظریه‌پرداز درباره‌ی انقلاب اسلامی ایران شناخت دقیقی از تاریخ، سیاست یا فرهنگ ایران ندارند، و نوشته‌های خود فوکو نیز بازتاب درکی سطحی و ناپسندیده از این تحولات است. او هرگز به کاوشی عمیق در اندیشه‌ی چهره‌های کلیدی انقلاب، همچون علی شریعتی، دست نزد و تنها این ادعا را پیش کشید که اندیشه‌های آنان «هیچ تأثیری از غرب»

نگرفته است - ادعایی که خود شایسته‌ی تأملی جدی است. فوکو در دو سفر خود به ایران حتی از گفت‌وگو با چپ‌گرایان سکولار سر باز زد، چرا که آنان را فاقد جذابیت فکری و بیش از اندازه «از نظر فرهنگی اروپایی» می‌پنداشت. در مقابل، با اشتیاق در پی مواجهه با «دیگری» بود - یعنی انقلابیون مذهبی. این گرایش، به‌خودی‌خود، نشانه‌ی نوعی دوگانه‌نگری بود که در آن، قسمی تحقیر فرانسه‌ی سکولار و شیفتگی به دیگری شرقی درهم تنیده شده بود. از همین رو بود که فوکو، که در رهبری آیت‌الله خمینی جایگزینی بالقوه برای دموکراسی لیبرال می‌دید، به تأیید ادعاهای ایدئولوژیک اسلام‌گرایان گرایید. با این حال، این واقعیت برای بسیاری از تحسین‌کنندگان قابل چشم‌پوشی است؛ آنان همچنان بر این باورند که دیدگاه ضدمدرنیستی فوکو تنها رویکرد معنادار برای داوری سیاسی است.^۸ بی‌گمان، بسیاری از آثار فوکو - از جمله تحلیل‌هایش درباره‌ی پیوند درهم‌تنیده‌ی «قدرت» و «ادعای حقیقت» - همچنان نقطه‌ی عطفی در پژوهش‌های فکری به شمار می‌آیند، اما نوشته‌های او درباره‌ی انقلاب ایران چیزی جز بازتاب درکی ساده‌انگارانه از سیاست و اسلام نبود. چگونه ممکن است اندیشمندی چنان پُرمايه، بی‌هیچ تأمل و نقدی، کسانی را بستاید که برای قبضه‌ی قدرت جناحی، جنبشی توده‌ای را تضعیف کردند؟ و از آن مهم‌تر، چگونه می‌توان توضیح داد که او حتی پس از آن که خطای اخلاقی و سیاسی‌اش بر همگان آشکار شد، همچنان بر موضع خود پافشاری کرد؟ فوکو در برابر انتقادات، اصرار داشت که حاضر نیست «وارد جدل شود»، و پرسش‌های مستدل منتقدانش را به «آزارهای استالینیستی» تشبیه کرد. یا هنگامی که زنی ایرانی مقیم پاریس او را به دلیل قضاوت نادرستش درباره‌ی حقوق زنان نقد کرد، پاسخش در هیأت عتابی تند بود: او زن منتقد را متهم کرد که در حال «ذات‌گرایی» درباره‌ی اسلام است. اما شاید از همه‌ی این‌ها شگفت‌انگیزتر، دفاع سرسختانه‌ی بسیاری از پژوهشگران معاصر نه‌تنها از خود فوکو، بلکه - و بدتر از آن - از ستایش‌های ساده‌انگارانه‌ی او از «معنویت رادیکال» انقلاب ۱۹۷۹ باشد.

چنین بی‌اعتنایی به پیامدهای سیاسی استدلال‌های فوکو باید ما را به تأملی ژرف‌تر درباره‌ی صورت‌بندی او از پیوند قدرت و دانش وادارد. بی‌تردید، این بینش که روابط قدرت، ادراک ما از «حقیقت» را شکل می‌دهند، از نظر جامعه‌شناختی درکی سازنده است؛ هر چه باشد، نهادها و فرآیندهای تولید دانش در خلأ عمل نمی‌کنند. با این حال،

درک سطحی از مقوله‌ی قدرت - دانش می‌تواند به دیدگاهی ایدئولوژیک و محدود بینجامد که تمام ایده‌ها را صرفاً به مواضع سیاسی متناظرشان فرو می‌کاهد. در این فرآیند، هویت جایگزین شواهد تجربی، تاریخ و حتی میل به «عینیت» علمی می‌شود، و در عین حال، نظارت و کنترل بر ایده‌ها، مفاهیم و نظریه‌ها نه تنها امری مشروع، بلکه به‌مثابه کنشی اخلاقی تقدیس می‌شود. در چنین چارچوبی، حقیقت و دانش دیگر حاصل تلاش‌های «دانشورانه» برای دانستن نخواهند بود، بلکه صرفاً به انعکاسی از جایگاه هویتی پژوهشگر بدل می‌شوند.

در سپهر اندیشه‌ی معاصر که تحت سیطره‌ی «لحظه‌ی فوکویی» قرار دارد، بازخوانی چهره‌ی فکری قرن بیستمی نسبتاً کم‌توجه‌شده‌ای مانند ارانی می‌تواند آموزه‌های ارزشمندی برای مواجهه‌ی فکری و کنش‌ورزی عملی در برابر مسئله‌ی مدرنیته ارائه دهد. ارانی زندگی‌اش را وقف غلبه بر برخی دام‌های ایدئولوژیک کرد، از جمله اسطوره‌های تمامیت‌گرایانه‌ی جوهره‌های تمدنی یا دینی و همچنین راست‌کیشی‌های مارکسیسم شوروی. همزمان، او به خطرات عرفان‌گرایی به‌مثابه نوعی رمزآلودسازی سیاست مدرن که ارتباط چندانی با تاریخ ادیان جهان ندارد، پی برده بود. زندگی‌نامه‌ی فکری مهجور مانده‌ی او، دربردارنده‌ی تحلیل‌هایی از این روندها و پاسخ بدان‌هاست؛ تحلیلی که بر تعهدات جهان‌وطنی جدی استوار است و در برابر محلی‌گرایی و تمامیت‌گرایی تسلیم نمی‌شود.

ضد روشنگریِ خطا؟

بسیاری از چپ‌گرایان به شتاب از جهان‌وطنی فاصله می‌گیرند و حتی آن را به چالش می‌کشند - جهان‌وطنی‌ای که می‌توانست منبع الهامی برای کنشگرانی در جنوب جهانی باشد که به دنبال همبستگی‌ای فراتر از مرزهای ملی و تعلقات گروهی‌اند. محافظه‌کاران رادیکال از دیرباز با صدایی بلند و صریح نفرت خود را از جهان‌وطنی اعلام کرده‌اند، و به جای آن، هویت‌های خیالی نژادی، قومی یا ملی و افسانه‌ی اصالت فرهنگی را تبلیغ کرده‌اند. برای آنان، جهان‌وطنی ناقض میل اصلی‌شان به حفظ و تقویت نظام‌های جداساز اجتماعی بوده است. این گروه، چه در گذشته و چه امروز، با

هرگونه امکانی برای گرد هم آوردن «انسانیت» خصومت ورزیده‌اند. تحقق «اتوپای» آن‌ها وابسته است به «قبیله‌گرایی»، که با دامن زدن به جدایی و تفرقه میان انسان‌ها، بر اساس نفرت از دیگری، در پی‌اش هستند.

در سال‌های اخیر، بسیاری از چپ‌گرایان، هرچند ناخواسته و در نتیجه‌ی پروژه‌ای یکسره متفاوت، به حمله‌ی راست رادیکال علیه جهان‌وطنی یاری رسانده‌اند؛ این حمله هدفی را نشانه گرفته است که شامل علم، واقعیت تجربی، سکولاریسم و به‌اختصار میراث روشنگری می‌شود.^۹ امروز، ما شاهد پیامدهای زیان‌بار و البته قابل پیش‌بینی مشارکت برخی چپ‌گرایان در کارزار ضدمدرنیت هستیم. رد صریح سکولاریسم، روشنگری و جهان‌وطنی تنها نوک کوه یخ این واکنش ارتجاعی را تشکیل می‌دهد. در ورای آن، ما شاهد ظهور پوپولیسم در سراسر اروپا و ایالات متحده، انکار حقیقت به نفع «ضدواقعیت‌ها» و موارد مشابه دیگر هستیم.

تقابل نادرستِ هویت‌های «محلی» - همچون قومیت، جنسیت، نژاد یا مذهب - با هویت‌های «جهانی» چه بسا در این روند، چپ پسامدرن را از لحاظ فکری به محافظه‌کاران **جهان قدیم** نزدیک کرده باشد.^{۱۰} این همگرایی، با در نظر گرفتن پیشینه‌ی تاریخی‌اش، چندان هم دور از انتظار نیست؛ چراکه نخستین منادیان جهان‌وطنی، با پیروی از «کلیات جهان‌شمول» اتوپایی و اروپامحور ایمانوئل کانت، چنان شکلی نخبه‌گرایانه از جهان‌وطنی را پروراندند که نسبت به اکثریت مردم بی‌اعتنا بود و نمی‌توانست با آن‌ها پیوندی برقرار کند. امروز، که «جهان‌وطنی» و «جهانی‌شدن» به یکسان برای معنا بخشیدن به «خود» و «جهان» به کار می‌روند، این مفهوم بیش از هر زمان دیگری در هاله‌ای از پیچیدگی فرو رفته است.^{۱۱} تصویر رایجی که از یک جهان‌وطن در ذهن نقش می‌بندد، مردی است مرفه که از کلان‌شهری به کلان‌شهر دیگر می‌رود، دل‌بسته‌ی جلوه‌های درخشان هر سرزمین است و بیش از هر چیز، خشنودی شخصی خود را می‌جوید. او را چونان «مسافری» از طبقه‌ی مرفه تجسم می‌کنیم که از ریشه داشتن گریزان است و بر سر خوانِ رنگارنگِ فرهنگ‌ها و سنت‌هایی می‌نشیند که دیگران آفریده و زیسته‌اند.

از این‌رو، شاید شایسته‌تر باشد در به‌کارگیری اصطلاح «جهان‌وطنی» تأمل کنیم و به‌جایش، واژه‌هایی را برگزینیم که بتوانند هنجارهای اخلاقی فراملی را - که ورای

مرزهای جغرافیایی و مذهبی امتداد می‌یابند - دقیق‌تر بازنمایی کنند؛ همان‌گونه که آمارتیا سین در توسعه به‌مثابه آزادی چنین می‌کند.^{۱۲} برخی پژوهشگران خوش می‌دارند از تعبیرهایی چون «تخیل جهانی» یا «اخلاق فراملی» بهره گیرند، چراکه برخلاف جهان‌وطنی، سایه‌ی جاه‌طلبی‌های امپریالیستی را با خود همراه ندارند. باین‌همه، اگر منطق آرایش‌های تاریخی را تا نهایتش پی بگیریم، ناگزیر خواهیم شد فهرستی بلند از اندیشه‌هایی را کنار بگذاریم که می‌توانند به سود بشریت باشند. در حالی که چنین ایده‌هایی نظیر دموکراسی، حقوق بشر، فمینیسم و سکولاریسم، هرگز جدا از بسترهای قدرت و مناسبات تاریخی نظریه‌پردازی و اجرا نشده‌اند، همچنان می‌توان از آن‌ها برای نقد و اصلاح همان ساختارهایی بهره برد که در دل‌شان بالیده‌اند. پس راه درست‌تر آن است که به‌جای چشم‌پوشی، بر ظرفیت‌های پکر سیاسی برای تصاحب و بازخوانی این مفاهیم پافشاری کنیم - با همه‌ی سوءاستفاده‌هایی که از آن‌ها شده است - و در همان حال، معانی‌شان را از نو بیازماییم تا تصویری تازه از انسان‌گرایی معاصر بسازیم.

بسیاری از روشنفکران، در مقابل، آن‌چنان از ایده‌های روشنگری دوری جستند که «چپ نو» در شماری از حوزه‌ها به «راست قدیم» نزدیک شده و در برخی موارد، تمایز میان آن دو به‌دشواری قابل تشخیص است. جایگزینی ضدمدرنیسم با جهان‌وطنی را شاید بتوان از تأسف‌بارترین دگرگونی‌های اندیشه‌ی معاصر دانست. برای نمونه، نقدهای طلال اسد بر به‌اصطلاح «مدرنیته‌ی سکولار» چنان گستره‌ای را در بر می‌گیرد که حتی خودِ سوژه‌هایی را که در این پارادایم شکل گرفته‌اند، به چالش می‌کشد و به‌جای روشن‌گری، کلان‌روایت‌های تازه‌ای سر برمی‌آورند؛ روایت‌هایی که نه به برچیدن سلسله‌مراتب، بلکه به وارونه‌ساختن آن‌ها می‌انجامند: شرق را بر غرب، دین را بر علم، و حکمرانی اسلامی را بر سکولاریسم برتری می‌بخشند. اندیشمندانی که کارشان به تعیین چارچوب مباحثات در مطالعات خاورمیانه، انسان‌شناسی و نظریه‌ی انتقادی رسیده است، نسبت به ایده‌هایی که ریشه در روشنگری دارند، ابراز شکاکیت عمیقی کرده‌اند.^{۱۳} این موضوع ارتباط مستقیمی با این کتاب دارد، چراکه آثار تقی ارانی برخی از نخستین صورت‌بندی‌های اسلام سیاسی را به چالش کشید - ایدئولوژی‌ای که تجربه‌ی ایران، نمودی آشکار از خطرهای ضدمدرنیسم آن به دست می‌دهد.

روشنفکران و سیاست مکان

این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که تقی ارانی در پابندی به احیای روح آنچه می‌توان «روشنگری ایرانی» نامید، چهره‌ای یگانه و بی‌بدیل بود. این روشنگری در دوران میان دو جنگ زیر فشار جریان‌های فکری مسلط زمانه، یعنی بومی‌گرایی مذهبی و شووینیسیم فرهنگی، قرار داشت. ارانی با نگاهی تیزبینانه، گرایش‌های ضدمدرنی را که در این رویگردانی انزواطلبانه از جهان نهفته بود، نقد کرد؛ نقدی که در بسیاری جهات، پیشگویانه می‌نمود. با این همه، هرچند ارانی نگاهش به آینده دوخته شده بود، فرزند زمانه و بستر خویش نیز بود. از این رو، برجسته ساختن ویژگی‌های فکری خاصش، نه به معنای گسستن او از زمینه‌ی اجتماعی-سیاسی‌اش، بلکه تلاشی است برای جلوگیری از کمرنگ شدن آن ویژگی‌هایی که اندیشه‌ی او را به کلیدی ارزشمند برای فهم ایران میان دو جنگ بدل می‌سازد. تکوین فکری ارانی، در دل تلاقی رویدادهای بنیادین این دوره شکل گرفت: گسترش جهانی ملی‌گرایی‌های اقتدارگرا، مواجهه‌ی داخلی با جایگاه ایران در نظم نوظهور دولت-ملت‌ها، و سرکوب گفتمان عمومی از سوی دولت. ارانی، به‌عنوان یکی از پیشگامان چپ سکولار در ایران، مباحثی چون هویت ملی، مدرنیته و سیاست‌های ناسیونالیستی را به مسیرهای تازه‌ای کشاند که دغدغه‌ی رفاه مادی توده‌ها را نیز در دل خود جای می‌داد. در این جا، چپ به‌مثابه جریانی سیاسی-فرهنگی در نظر گرفته شده است که در گستره‌ای وسیع، ستایشگر اخلاق جهان‌وطنی است و بیش از هر چیز، درگیر بازاندیشی انتقادی در تاریخ و فرهنگ ایران. برداشتی که در سراسر این مطالعه از «جهان‌وطنی» ارائه شده، به دو معنا از کاربردهای متعارف این اصطلاح فاصله می‌گیرد. نخست، جهان‌وطنی را در پیوندی سه‌گانه با «خود، جامعه و جهان» می‌بیند و از این منظر، آن را مسئله‌ای از جنس عمق تلقی می‌کند: تا چه اندازه باید پیوندهای متقابل میان فرد، جامعه و جهان عمیق باشند؟ برای چپ‌گرایان، این پرسش در سه سطح مطرح شد: نخست، توسعه‌ی ظرفیت خودآیینی فردی (خود)؛ در کنار مشارکت در پروژه‌ای برای بهبود وضعیت توده‌ها (جامعه)؛ و هم‌زمان ارتقای آگاهی ارزش‌گذار نسبت به تاریخ و کرامت مشترک نوع بشر (جهان). این پروژه‌ی سه‌گانه‌ی ارتقای فردی، ملی و بین‌المللی، بر پایه‌ی اشتیاق به زیستن در جهانی

به هم پیوسته و سامان یافته بر اساس جهان وطن گرایی در مقام هنجاری اخلاقی استوار بود. دوم، این پژوهش از مفهوم جهان وطن گرایی چنان بهره نمی گیرد که گویی ارانی به جهان شمولی مطلق ایده ها و حساسیت های خود باور داشت. بلکه، تمرکز آن بر بررسی ایده ی «جهان وطنی نوین» است، آن گونه که جوآن کاکس در کتاب شور و تناقض: روشنفکران در مواجهه با مسئله ی ملی مطرح کرده است.^{۱۴}

کاکس استدلال می کند که انتخاب میان پیوستگی های ملی و تعهدات جهان وطنی، انتخابی نادرست است، زیرا این دو غالباً در میان روشنفکران رادیکالی که او بررسی می کند، همزیستی داشته اند. او نشان می دهد که با بین المللی شدن ملی گرایی، گونه ای نو از روشنفکر سربرآورد - روشنفکری که توانایی آشتی دادن این دو وضعیت را دارد، و ثابت می کند که دوگانگی میان ملت و جهان، یا میان خود و دیگری، امری مطلق و خدشه ناپذیر نیست. از نگاه کاکس، دو چهره ی شاخص این روشنفکری نوجهان وطنی،^{۱۵} با دل بستگی های چندوجهی به امر بومی و بین المللی، ادوارد سعید و وی. اس. ناپول^{۱۶} بودند، که هر دو به دقت تحولات بین المللی را برای یافتن الگوهای سیاسی رصد می کردند، در همان حال توجه ویژه ای به فرهنگ ها و سرزمین های خاستگاه خاص خود نیز داشتند. با این حال، تعلق فرهنگی این روشنفکران همواره با نوعی فاصله گذاری انتقادی و نگاه عینی همراه بود. از همین رهگذر، امکان همسویی اندیشه ی ارانی با خطوط کلی ای که کاکس ترسیم می کند، فرصتی را فراهم می آورد تا افق های نوینی برای بازاندیشی در جهان وطن گرایی و مدرنیته در ایران میان دو جنگ گشوده شود. به طور خاص تر، گونه شناسی کاکس از روشنفکری که همزمان پذیرای منافع ملی و بین المللی است، این امکان را به دست می دهد که مفاهیمی چون دموکراسی، حقوق بشر و سکولاریسم - که در بسیاری از پژوهش های جنوب جهانی، صرفاً به عنوان پارادایم هایی غرب محور کنار نهاده شده اند - جایگاه محوری خود را در اندیشه ی جهان وطن گرایانه حفظ کنند و در عین حال، از انگاره ی جهان شمول گرایی متافیزیکی ای که مدعی فرازوی از تمایزهای خاص هر جامعه است، فاصله گیرد.

پیش از ادامه، باید پرسشی اساسی را مطرح کرد: چگونه چپ گرایی سکولار از لیبرالیسم متمایز می شود؟ تعیین مرزی دقیق میان این دو دشوار است، به ویژه از آن رو که لیبرال ها و چپ گرایان سکولار در برخی زمینه های تاریخی و فکری دارای

تبارشناسی‌های مشترکی هستند. هر دو، از دل انقلاب مدرن پسماتافیزیکی معروف به روشننگری سر برآورده‌اند، و تنها در سال‌های اخیر بوده که مارکسیسم و لیبرالیسم به عنوان متضاد وجودی در نظر گرفته شده‌اند. در دوران معاصر، پسامدرنیسم جای مارکسیسم را غصب و ردای چپ‌گرایی بر تن کرده است؛ همزمان، مشروعیت برخی ایده‌های لیبرالی که با سنت‌های رادیکال همخوانی دارند - چون سکولاریسم، جهان‌وطن‌گرایی و علم‌گرایی اجتماعی - به چالش کشیده شده‌اند، و در مورد خاورمیانه و دیگر مناطق مورد هدف امپریالیسم، به‌مثابه ابزار اجبار سیاسی و سلطه‌ی معرفتی نگریسته شده‌اند.^{۱۷}

تقابل خصمانه میان مارکسیسم و لیبرالیسم زمانی به اوج رسید که اتحاد جماهیر شوروی، در میانه‌ی تنش‌های قطبی‌شده‌ی جنگ سرد، خود را نگهبان راست‌کیشی مارکسیستی معرفی کرد. چندان که مخالفت با شوروی به قسمی الزام سیاسی در شماری از طیف‌های فکری اروپا و ایالات متحده بدل شد، لیبرال‌های غربی لحن ضد مارکسیستی بیشتری به خود گرفتند، در حالی که مارکسیست‌های شوروی و هواداران‌شان، موضعی رادیکال و ضد لیبرالی اتخاذ کردند. در این روند، ایده‌های بنیادینی چون جهان‌وطنی و حس همبستگی بین‌المللی - که زمانی در میان برخی رادیکال‌ها و لیبرال‌ها مشترک بود - به محاق رفت. در این میان، دیگر اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های هویت‌محور رواج بیشتری یافتند. جنبش فکری پرشوری به نفع «امر محلی» شکل گرفت، و هرآنچه ریشه در تبار فکری روشننگری داشت، از جمله مفهوم جهان‌وطنی، به چشم بدبینی نگریسته شد.

ارانی، اما، در دوره‌ای می‌زیست که جهان‌وطن‌گرایی همچنان مؤلفه‌ای اساسی در سیاست چپ محسوب می‌شد. زندگی او همچنین با مقطع حساسی در فرآیند ملت‌سازی ایران مدرن، هم در عرصه‌ی تخیل عمومی و هم در حوزه‌ی توسعه‌ی نهادی، مصادف شد. اندیشه‌ی ارانی پس از بازگشت از برلین به تهران عمده‌تأ بر مفهوم‌پردازی ایران مدرن متمرکز بود، و فرهنگ و تاریخ ایران را به جریان‌های فراملی گسترده‌تری از ایده‌ها و رویه‌ها پیوند می‌داد. این همان ایده‌ی جهان‌وطنی فراملی او بود.^{۱۸} با وجود نوشته‌های اندکی که درباره‌ی او به جا مانده، پروژه‌ی سیاسی ارانی نقشی تعیین‌کننده در خطوط کلی کشاکش‌های فکری قرن بیستم درباره‌ی سرنوشت و سیمای مدرنیته‌ی

ایرانی ایفا کرد. برداشت بدیع و فراگیر او از هویت ایرانی بر درکی تاریخی از پیوند میان گذشته و اکنون ایران استوار بود؛ برداشتی که زبان فارسی را به عنوان بستری بنیادین برای شکل‌گیری هویت فرهنگی و گفتمانی به رسمیت می‌شناخت. در رویارویی با این وضعیت، ارانی روایتی انتقادی اما وحدت‌بخش از هویت ملی ایرانی ارائه داد که از اخلاق جهان‌وطنی رادیکال الهام می‌گرفت. او با رویکردی نظام‌مند به مسئله‌ی توسعه‌ی ایران مدرن و سکولار پرداخت و راهکارهای اصلاحی خود را، که بر تشویق پذیرش ملی علوم مدرن و تقویت هویتی یکپارچه به میانجی آموزش زبان فارسی متمرکز بود، بر پیشرفت‌های مادی سودمند برای جهان معاصر بنا کرد. درک تاریخی او از مدرنیته، تفاوت در آهنگ توسعه را به مفاهیمی همچون برتری ملی نسبت نمی‌داد. برخلاف بسیاری از روشنفکران اوایل قرن بیستم، که میراث نژادی و مذهبی را به شکلی رمانتیک بازتفسیر می‌کردند، او چنین رویکردهایی را مردود می‌شمرد و در عرصه‌ی فرهنگ، عمل‌گرایی را راهگشا می‌دانست؛ نگرشی که در نهایت به غنای زبان فارسی می‌انجامید. برخلاف بسیاری از مارکسیست‌های ایرانی هم‌عصرش، که بعدها به حزب توده پیوستند، اندیشه‌ی ارانی در چارچوب‌های ایدئولوژیک مارکسیسم شوروی محصور نبود. چه در ایران و چه در برلین، رادیکالیسم او با دغدغه‌ی عمیقش نسبت به ملت و مردمش آمیخته بود. چپ‌گرایی او و گرایشش به اصول مارکسیستی، به‌ویژه ماتریالیسم تاریخی، از خلال مسائل و چالش‌هایی که برای او و دیگر ایرانیان امری محلی و ملموس محسوب می‌شدند، تکوین یافت.

نگرش جهان‌وطنی و تمایلات چپ‌گرایانه‌ی ارانی ممکن است تحت تأثیر پژوهش‌های او در برلین درباره‌ی ادبیات فارسی شکل گرفته باشد. شایان ذکر است که دو ویژگی برجسته در اندیشه‌ی او - یعنی جهان‌وطن‌گرایی و مدرنیسم فرهنگی - در میان برخی از دوستان رادیکالش که سپس‌تر به حزب توده پیوستند نیز دیده می‌شد. بزرگ علوی، نویسنده‌ای نام‌آشنا در ادبیات معاصر ایران، و عبدالحسین نوشین، نمایشنامه‌نویس و کارگردان پیشگام تئاتر، از جمله‌ی این افراد بودند،^{۱۹} که دیدگاه‌هایشان به سرعت با مواضع طرفدار شوروی همسو شد.

ارانی پروژه‌ی چپ‌گرایانه‌ی سازمان‌دهی مجدد جامعه را صرفاً یک کنش سیاسی نمی‌دانست و سیاست را به مسائل قدرت محدود نمی‌ساخت. علی‌رغم دفاع جسورانه‌اش

از خود و دیگر اعضای گروه پنجاه‌وسه نفر در دادگاه و انتقادات تندش از حکومت خودکامه، بی‌عدالتی و تضییع حقوق مدنی در دوران رضاشاه، چندان از دولت‌گریزان نبود که از درخواست مجوز برای انتشار دنیا خودداری کند؛ و چنانچه سیاست‌های دولت را به سود جامعه می‌دید، دنیا بر آن صحنه می‌گذاشت. در حالی که منتقد صریح حکومت در زمینه‌ی استبداد سیاسی بود، عمل‌گرایی‌اش سبب می‌شد ارزش‌گفتمان عمومی را که نهادهای مدنی دولت بنا نهاده بودند، دریابد و به رسمیت بشناسد.

ماحصل

بررسی زندگی فکری و سیاسی ارانی امکان طرح این ادعا را فراهم می‌کند: متفکرانی همچو او، که گستره‌ی نظرشان روا نمی‌داشت هیچ‌اندیشه‌ای را نادیده انگارند، از فرصت‌های سیاسی برخاسته از تنش‌های دوران بین دو جنگ جهانی بهره بردند تا افق‌های فکری ایران را گسترش دهند. ارانی در باب مسائل متعددی نوشت و با جدیت، گرایش خود به ماتریالیسم علمی را - که در مقام شیمیدانی آموزش‌دیده و مارکسیستی متعهد در خود پرورانده بود - در گفتمان‌های گوناگونی نظیر آگاهی ملی، هویت و زبان به کار گرفت. او چندان در قیدوبند جرم‌های ایدئولوژیک، چه از نوع شوروی و چه ناسیونالیستی، نبود.

ارانی در جمیع ارزیابی‌های خود از پیشرفت، توسعه و عدالت، اصل دیالوگ‌محور تغییر اجتماعی و مبتنی بر نقد عمومی را به کار می‌بست. هیچ اصل جزمی از نقد مصون نبود و هیچ ایده‌ای چندان تابو به حساب نمی‌آمد. برای او، تعهد به چپ، پیش از هر چیز، مستلزم شهامت به چالش کشیدن راست‌کیشی‌ها بود، نه استوار ساختن اصول خفقان‌آور جدید. بی‌تردید، منتقد غرب مدرن بود، به‌ویژه نظامی‌گری‌ای که در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ گریبانگیر اروپا شد. با این حال، آن‌قدر بصیرت داشت که بدانند آرزوی آینده‌ای شکوفا برای کشور و مردمش، و همچنین برای جهان، مستلزم چشم‌اندازی است که از اخلاق برابری و عدالت اجتماعی الهام گیرد، اما درعین حال، پذیرای دستاوردهای روشنگری نیز باشد.

متن بالا برگردانی است از بخش پایانی کتاب زیر:

Mirsepassi, Ali. *The Discovery of Iran: Taghi Arani, a Radical Cosmopolitan*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2021

^۱ مرتضی مطهری، *مقدمه‌ای بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، سید محمدحسین طباطبایی، جلد ۱ (تهران: صدرا، ۱۹۹۲)، صص ۳۳-۳۴.

^۲ به فصل‌های ۵ و ۶ این کتاب مراجعه کنید.

^۳ شایان ذکر است که پس از درگذشت ارانی، انتشار *دنیای* وارد دوره‌ای جدید شد که این بار تحت هدایت حزب توده قرار گرفت. این زندگی دوم در *نشر دنیا*، خود را به‌عنوان ادامه‌ی راه ارانی معرفی می‌کرد و احتمالاً از اندیشه‌های او الهام می‌گرفت. باین‌حال، در گذر زمان، *دنیای* جدید به نشریه‌ای متفاوت و حزبی‌تر بدل شد.

^۴ خلیل ملکی (۱۹۰۱-۱۹۶۹) یکی از متفکران برجسته‌ی سوسیالیست و از چهره‌های سیاسی تأثیرگذار دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ بود. ارانی برای او نقش راهنما را داشت و آشنایی آن‌ها در برلین رقم خورد. ملکی پس از بازگشت هر دو به ایران با ارانی همکاری داشت. برای مطالعه‌ی دقیق‌تر درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی ملکی، بنگرید به: همایون کاتوزیان، *خلیل ملکی: سیمای انسانی سوسیالیسم ایرانی* (لندن: انتشارات وان ورلد، ۲۰۱۸)؛ جمشید بهنام، *برلینی‌ها*، ص. ۱۲۵.

^۵ ارانی مدافع زبان فارسی به‌عنوان عنصر وحدت بخش دولت-ملت مدرن ایران باقی ماند. به نظر می‌رسد این موضعی «عمل‌گرایانه» برای او بوده است، زیرا قادرش می‌ساخت تا موضعی انتقادی در قبال امتیاز غالب نژاد و قومیت به‌عنوان عنصر محوری ناسیونالیسم ایرانی در ایران و ترکیه اتخاذ کند.

^۶ آندره مالرو (۱۹۰۱-۱۹۷۶) چهره‌ی ادبی و دولتمردی فرانسوی بود که یک دهه در مقام وزیر امور فرهنگی فرانسه فعالیت کرد. او *سرنوشت بشر* را درباره‌ی انقلاب چین نوشت که بخشی از یک سه‌گانه محسوب می‌شود. نوشته‌های او مضمینی را بررسی کرد که سپس‌تر در *اگزستانسیالیسم متبلور* شدند: تعهد، شکل‌گیری معنا از دل کنش، نبود هویت از پیش تعیین‌شده، و مارکسیسم اومانیستی.

^۷ این جمله به ایده‌ی میخائیل باختین (۱۸۹۵-۱۹۷۵) ارجاع دارد، که بر ماهیت دیالوژیک تجربه‌های انسانی تأکید می‌کند؛ از نظر او، رویدادهای زندگی ما در چارچوب گفت‌وگوهای مشترک شکل می‌گیرند و معنای زندگی از دل مشارکت در این دیالوگ‌ها پدیدار می‌شود.

^۸ ماکسیم رودنسون مقاله‌ی انتقادی درباره نوشته‌های فوکو نوشت و خاطرنشان کرد:

«فوکو از این که از حکومت اسلامی به‌عنوان یک "ایده" یا حتی "ارمان" سخن گوید، احساس شرم می‌کرد. اما به نظر می‌رسید که شعار حکومت اسلامی بیانگر "اراده‌ی سیاسی" بود که او را تحت تأثیر قرار داد. طبق نظر او، از سویی، تلاشی برای اعطای نقشی پایدار به ساختارهای سنتی جامعه‌ی اسلامی (آن‌گونه که در ایران ظاهر شد) در زندگی سیاسی بود.»

Maxine Rodinson, "Khomeini and the 'Primacy of the Spiritual,'" *Nouvel Observateur*, February 19, 1979.

^۹ نمونه‌ای شاخص از این شیوه‌ی استدلال را می‌توان در کتاب *ساختار سکولار اثر طلال اسد* مشاهده کرد. (Chicago: University of Chicago Press, 2003)

^{۱۰} هم چپ و هم راست از مفاهیم «محلی» و «اصالت» به شیوه‌ای متناقض بهره می‌گیرند. در قرائت راست رادیکال، امر محلی به‌مثابه‌ی قلمرو «ریشه‌ها» تعریف می‌شود. در این چارچوب، «ارزش‌های» غربی اصولی جهان‌شمول انگاشته می‌شوند و سفیدی (whiteness) به‌مثابه‌ی مجازواژه برای آن عمل می‌کند. از نظر آن‌ها، «غیرغرب» یک «محلی» بیرونی است که باید مهار و محصور شود. پسامدرنیست‌ها، در مقابل، از ناپایداری، اقتضایی و ابداعی بودن تمام ایده‌ها و نظام‌های فرهنگی سخن می‌گویند، اما سپس دچار نوعی شیفتگی به ایده‌ها و ارزش‌های فرهنگی «محلی» می‌شوند. آثار طلال اسد و سبا محمود نمونه‌هایی از این رویکردند. در هر دو مورد، آن‌ها بر نوعی خوانش یگانه از اسلام اصرار می‌ورزند و از آن در برابر نسخه‌هایی از اسلام دفاع می‌کنند که کم‌تر اصیل پنداشته می‌شوند.

^{۱۱} برای بحثی دقیق درباره‌ی جهان‌وطنی و تمایز آن با جهانی‌شدن، بنگرید به:

Golbarg Rekabtalaei, *Iranian Cosmopolitanism: A Cinematic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 6–7.

^{۱۲} این استدلال نقدی است بر جبرگرایی اقتصادی نظریه‌ی مدرنیزاسیون، و همچنین نقدی بر نسبی‌گرایی فرهنگی پسامدرن. ایده‌ی «ظرفیت‌ها»ی سین به‌عنوان هنجار اخلاقی «جهانی» عمل می‌کند، که با تضمین منابع مادی برای جمعیت‌های به حاشیه‌رانده‌شده، بدان‌ها عاملیت می‌بخشد.

Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

^{۱۳} See, for instance, Michael Walzer, "Islamism and the Left," *Dissent*, winter 2015.

^{۱۴} Joan Cocks, *Passion and Paradox: Intellectuals Confront the National Question* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

^{۱۵} neocosmopolitan

^{۱۶} Edward Said, V. S. Naipaul

^{۱۷} برای نقد رویکرد پسامدرن در مطالعه‌ی جوامع اسلامی معاصر، بنگرید به:

Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities* (Verso: London, 1993).

Aziz Al-Azmeh, "Secularism and its Enemies," working paper series of the Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences (CASHSS), from the conference Multiple Secularities: *Beyond the West, beyond Modernities*, Leipzig University, 2020.

Ali Mirsepassi, "Mistaken Anti-Modernity: Fardid after Fardid," working paper series of the Humanities Centre for Advanced Studies (HCAS), from the conference Multiple Secularities: *Beyond the West, beyond Modernities*, Leipzig University, February 2019.

^{۱۸} برای بحثی مفصل‌تر درباره‌ی دوره‌ی میان‌دو جنگ، به فصل ۳ مراجعه کنید.

^{۱۹} عبدالحسین نوشین (۱۹۰۷-۱۹۷۱) نمایشنامه‌نویس، کارگردان تئاتر و مترجم برجسته‌ای بود. او از نخستین افرادی بود که تئاتر مدرن را به ایران معرفی کرد. نوشین از جمله روشنفکران چپ‌گرایی بود که تحت سردبیری ارانی در نشریه‌ی دنیا مشارکت داشت. او از اعضای گروهی بود که حزب توده را بنیان نهادند.