

نگرش‌های ناروا به «دنیا»ی ارانی

تقدیر ادیبانی

آرمان نهجیری



الف: تبارشناسی ارانی‌شناسی ایدئولوژیک

همچون بسیاری از رویدادهای تاریخ معاصر ایران، زندگی، اندیشه و کنش سیاسی تقی ارانی نیز از گزند زمان‌پریشی، خوانش‌های فرقه‌ای و تفسیر به مطلوب در امان نمانده است.* رهبران حزب توده‌ی ایران، از جایگاه «رفقا و شاگردان مدرسه‌ی دکتر ارانی»، با این شعار که «حزب توده‌ی ایران یعنی حزب ارانی»، همواره برای خود اعتبار و افتخار می‌آفریدند. (۱) آنان خود را یگانه «مجریان وصایای آن استاد ارجمند»، آن «سرباز دلاور کمونیسم، مروج بزرگ مارکسیسم، دوست نخستین کشور سوسیالیستی جهان، شاگرد باورمند لنین» می‌شمردند. (۲) پیشینه‌ی «انقلابی» آن «انترناسیونالیست راسخ» را همسو با هدف‌ها و آوازه‌گری‌های سیاسی خویش دستکاری می‌کردند و از جمله، به‌دروغ، مدعی می‌شدند که ارانی در آلمان و پیش از بازگشت به ایران «طرح کار انقلابی خود را ریخته بود. او مصمم بود با استفاده از کلیه‌ی امکانات علنی به نشر افکار و عقاید مارکسیستی بپردازد و با استفاده از شیوه‌ی کار مخفی در احیای سازمان‌های حزب کمونیست ایران، که در آن دوره به‌کلی از هم متلاشی شده بودند، فعالیت نماید. او قبل از مراجعت با مرکز حزب کمونیست ایران در مهاجرت تماس گرفته و قرار کار در ایران را گذاشته بود». (۳)

تردید نیست که شمار نه‌چندان اندکی از بنیادگذاران حزب توده‌ی ایران از تربیت‌شدگان «مکتب» ارانی بودند؛ به‌واسطه‌ی او با مارکسیسم و کمونیسم آشنا شده و به تشویق وی پا به عرصه‌ی سیاست نهاده بودند. قدردانی این گروه از آموزگارشان و تأکید بر تأثیرپذیری‌شان از او، تا این اندازه، معقول و پذیرفتنی است. مشکل این است که آنان، به‌پشتوانه‌ی این پیشینه، کوشیدند مهر تأیید ارانی را بر پیشانی عملکرد و

* مقاله‌ی حاضر نخست در نشریه‌ی «نگاه نو»، شماره‌ی ۱۴۶ (تابستان ۱۴۰۴) منتشر شده است. عموماً روال کار «نقد اقتصاد سیاسی» انتشار مقالاتی است که پیش‌تر منتشر نشده باشد، اما از آن‌جا که پیش از این علاوه بر انتشار بخشی از کتاب، دو مقاله / بررسی ملهم از این کتاب به قلم آقایان حمید نامجو و علی آشوری را منتشر کرده‌ایم، آگاهی خوانندگان «نقد اقتصاد سیاسی» از نقد حاضر را نیز ضروری دانستیم. از آقای علی میرزایی، سردبیر فرهیخته‌ی «نگاه نو»، بابت اجازه‌ی بازنشر این مقاله صمیمانه سپاسگزاریم. (نقد اقتصاد سیاسی)

مرام و آرمان‌های حزبی بگذارند که نزدیک به یک‌سال‌ونیم پس از مرگ دردناک او تأسیس شد و هرچه بود، دستوراد تصمیم و اراده و باور آن شاگردان بود نه نتیجه‌ی مستقیم آموزه‌های استاد. ارانی به‌سبب اختناق دوره‌ی رضاشاهی، فرصت نیافت تا، به‌روشنی، چه در اثبات و چه در نفی لنینیسم سخن بگوید. پس اطلاق عنوان یکی از «برجسته‌ترین مروجین [...] افکار مارکسیسم- لنینیسم» در ایران (۴) یا «شاگرد باورمند لنین» به او، گزاره‌ای است که نه برای ابطال و نه اثبات آن، سند و استدلال استواری، دست‌کم تاکنون، نداریم. حتی اگر کار را آسان گیریم و با توجه به برخی از نشانه‌ها، مثلاً نامه‌نگاری و همکاری با کمینترن، سکوت ناگزیر ارانی درباره‌ی لنینیسم را به منزله‌ی همدلی‌اش با آن به شمار آوریم، بازهم کاملاً غیرمنطقی است، اگر از آن برای اعتباربخشی به کارنامه‌ی حزبی سود جوییم که در روزگاری دیگر و حال‌وهوایی به‌غایت متفاوت پدید آمد.

در پی شکست تشکیلاتی و اخلاقی حزب توده‌ی ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷، یکی از هموندان سرخورده‌ی آن به نام حمید احمدی (مشهور به ناخدا انور)، با این ادعا که می‌خواهد چهره‌ی ارانی را از «آوار انواع تحریف‌ها و کژنگری‌های آگاهانه و [کذا] یا ناآگاهانه» بزدايد، پا به میدان ارانی‌شناسی نهاد. فشرده‌ی سخنش این بود که به‌خلاف آوازه‌گری حزب توده، ارانی «سوسیالیست» بود، «از مارکسیسم تعبیر لنینی و استالینی نداشت»، «هیچ‌گاه به دنبال تشکیل حزب یا گروه کمونیستی» نرفت و «هیچ‌گونه ارتباطی [...] با کمینترن نداشت»، زیرا «شعار انقلاب پرولتری و یا [کذا] شعار انقلاب کارگران و دهقانان و هژمونی این طبقه را که از سوی کمینترن و حزب کمونیست ایران [...] مطرح می‌شده است، نادرست می‌دانست» (۵). پس جای شگفتی نیست اگر کمینترن و فرقه‌ی کمونیست ایران به مخالفت با «مشی و فکر» وی برخاسته و درصدد «سرکوب و حذف»ش برآمده باشند. این‌چنین بود که سرانجام «سازمان اطلاعاتی شوروی» به درون «گروه مستقل» ارانی «نفوذ» کرد، از آن برای هدف‌های «اطلاعاتی» خود سود جست و آن رهبر آزاده را از ادامه‌ی راهش بازداشت (۶).

بنیاد این روایت، بر پایه‌ی نادیده‌انگاشتن شگفت‌آور شواهد متقن، از جمله رابطه‌ی انکارناپذیر ارانی با کمینترن و هموندان فرقه‌ی کمونیست ایران، بدخوانی و بدفهمی و مصادره‌ی به‌مطلوب اسناد، برای نمونه اختلاف‌نظر در فرقه‌ی کمونیست ایران درباره‌ی

ماهیت حکومت رضاشاه در سال‌های نخست سلطنتش و، به‌ویژه، گمانه‌زنی و خیال‌پردازی بنا شده است. احمدی، حتی آن‌گاه که مطالب نشریه‌ی «دنیا» را با خوانش دل‌به‌خواه خود همسو نمی‌یابد، با این توجیه که «برخی نوسانات در برداشته‌های ارانی نسبت به اندیشه‌های مارکس و دیالکتیک به چشم می‌خورد که البته خط مسلط جریان فکری وی نبود»، (۷) باز هم حاضر نیست از افسانه‌سرایی دست بردارد. لاجرم، حاصل کارش نه‌فقط چیزی از «آوار انواع تحریف‌ها» نکاست، بلکه بسی به آن افزود. با وجود این، کشتزارش بی‌بر نماند. به پیروی از او، چندی بعد کتابی به نام *ارانی‌فراتر از مارکس* در بیش از هفتصد صفحه، نتیجه‌ی «تألیف و اقتباس» حسین بروجردی، منتشر شد. گذشته از سطحی‌نگری‌ها و تحلیل‌های بی‌پایه و ضعف تدوین و ایرادهای نگارشی، فقط از نامی که آن «مؤلف و مقتبس» برای کتابش برگزیده، روشن است که توسن سرکش خیالش تا کجا تاخته است.

خسرو شاکری که خود را پژوهشگر پیش‌کسوت و بی‌همتای تاریخ جنبش چپ ایران می‌دانست و به «تلمذ» نزد «چند استاد برجسته‌ی [دانشگاه] سوربن و جهان‌شهر، چون زنده‌یاد پروفسور ماکسیم رودنسون» مباحثات می‌کرد، ورود «احمدی دانشجو» (۸) به میدان ارانی‌شناسی را تاب نیاورد. پس، به‌ظاهر، با این دغدغه که «تاکنون داستان ارانی را هیچ‌گاه از دید تاریخ نگفته‌اند، بل با اهداف خاص از زاویه‌ی افسانه‌پردازی روایت کرده‌اند، چه آنانی که او را کمونیست معرفی کرده‌اند و چه آنانی که کوشیده‌اند او را از "اتهام" کمونیسم بری دارند» (۹) و به‌پشتوانه‌ی سندهای مهمی که از رابطه‌ی ارانی با کمینترن در دوره‌ی اقامتش در برلین یافته بود، به‌شدت به احمدی تاخت؛ بدین شرح:

«تلاش احمدی برای این‌که خود را "مورخی دقیق و مبتکر" معرفی کند، تقلایی است عبث. کوشش او برای تدوین یک "کارنامه سوسیال دموکرات" برای ارانی و همکاران او نیز کوششی است آغشته به تحریف، انتحال (سرقت آکادمیک)، و بیش از همه جسارت نابخردانه. ادعاهای بلندپروازانه‌ی او [...] تلاشی است برای استتار فضل‌فروشانه در جهت تحریف تاریخ به سبک حزب توده که از آن آموخته است». (۱۰)

احمدی این ناسازها را بی‌پاسخ نگذاشت و او نیز شاکری را فردی «فاقد صداقت فکری و اخلاقی» دانست که «از خود تصور غیرواقعی» دارد و چنین می‌پندارد که فقط «با جمع‌آوری و انتشار برخی اسناد مربوط به جنبش چپ ایران» به جایگاه «مورخ» دست یافته است. درحالی‌که «چه به لحاظ نظری و تئوریک و چه به لحاظ سیاسی و نتیجه‌گیری‌ها، در تناقض‌گویی‌های عجیب‌وغریب غوطه‌ور شده که به‌وضوح عدم‌صلاحیت خود را در شناخت درست مسایل و رویدادها به نمایش می‌گذارد» (۱۱) درباره‌ی آشفته‌فکری و «تناقض‌گویی‌های عجیب‌وغریب» شاکری، تا آن‌جا که به بحث فعلی مربوط می‌شود، باید حق را به احمدی بدهیم: شاکری، از سویی، در نقد باور احمدی تأکید می‌کند که «ارانی سوسیال دموکرات نبود و از همان زمانی که در آلمان بود، نسبت به اتحاد شوروی و کمینترن نظر مساعد داشت، اگرچه بدون تردید تفسیر او از مارکسیسم، تا حدی، با آن‌چه دستگاه شوروی پخش می‌کرد، تفاوت داشت» (۱۲) و از سوی دیگر می‌نویسد که ارانی «هیچ وجه مشترکی با شوروی و کمینترن استالینی نداشت» (۱۳) به دیده‌ی شاکری، ارانی، از همان آغاز کنش سیاسی‌اش، هم «گرایش کمونیستی و بلشویکی» داشت و هم «مارکسیستی غیرشوروی (non-soviet) بود». یعنی «به سان یک کمونیست (اما با دید فلسفی انتقادی) طرفدار شوروی بود». سرانجام نیز، انگار آن‌چه را گفته فراموش کرده باشد، ارانی را اندیشمندی «ملهم از اندیشه‌های چپ دموکراتیک آلمان» (۱۴) معرفی می‌کند که آرمان‌هایش از «سوسیالیسمی دموکراتیک و اومانیستی» سرچشمه می‌گرفت. (۱۵) در این آشفته‌بازار، مخاطب حیران می‌ماند که بالاخره ارانی که بود و چه می‌گفت و چه می‌خواست؟ اگر شاکری هم ارانی را سوسیال دموکرات می‌دانست، پس، به‌راستی، ایرادش به احمدی چه بود؟ آیا فقط خودبزرگ‌پنداری و توهم علمداری تاریخ جنبش چپ ایران موجب آن همه ناسزاگویی نشده بود؟ آیا برآشفتگی‌اش بدین سبب نبود که گویی کسانی «به سبک حسن کچل قصه‌های ایرانی، بلندپروازانه می‌خواهند بدون مرارت در کسب شیوه‌های فاضلانه، اما با تزویر و تقلب، مقام شامخی را احراز کنند»؟ (۱۶)

در این باره نیز که احمدی برپایه‌ی «تئوری توطئه‌ی رایج» کوشیده است «توهومات ذهنی و آرزوهای قلبی خود را به خواننده‌ی بی‌اطلاع تلقین کند» (۱۷) شاکری، بی‌گمان، ناصالح‌ترین کس برای داوری و ایرادگیری بود، از این‌رو که خود، به سبب

شوروی‌ستیزی بیمارگونه‌اش، بسی بیش و پیش از او در این دام‌چال‌های تاریخ‌پژوهی گرفتار شده بود. «فرضیه‌ی» بی‌پایه‌ی ناخرسندی «دستگاه استالینی از پیدایش و انکشاف گروه مستقل مارکسیستی در ایران، یعنی در هم‌مرزی شوروی» (۱۸) نخست به قلم شاکری مطرح شد و اگر احمدی فقط از «نفوذ دستگاه اطلاعاتی شوروی» در گروه موسوم به پنجاه‌وسه نفر سخن گفت، شاکری با شاخ‌وبرگ دادن به آن «فرضیه» حکم قطعی داد که «ارانی را همچون دیگر کمونیست‌ها و مارکسیست‌های منتقد به نظام استالینی از طریق توطئه‌های گوناگون سازمان‌های اطلاعاتی استالین، چون "ان.کا.و.د"، از میان برداشتند» (۱۹) البته بدون آن که حتی یک نمونه از «انتقاد» ارانی از «نظام استالینی» را ذکر کند، یا استدلال بیاورد که اگر، به‌واقع، در «عصر تصفیه‌های استالینی» کمین‌ترن «برنامه‌ی جنایت‌آمیز»ی برای از میان برداشتن آن «عنصر خطرناک» طراحی کرده بود، (۲۰) چرا نه فقط آن را به‌هنگام مسافرت ارانی به شوروی اجرا نکرد، بلکه او را با «دستور» پیروی از مصوبات کنگره‌ی هفتم کمین‌ترن به ایران فرستاد؟ دستوری که ارانی بدان گردن نهاد. شاکری برای باورپذیری افسانه‌اش تا آن‌جا پیش رفت که آخرین رئیس مقتدر شهربانی دوره‌ی رضاشاه، سرپاس مختاری، را هم «روسوفیل [...] و پایبند به خدمت به روسیه‌ی مقدس» و شریک در برنامه‌ی تصفیه‌ی «دستگاه ترور و اختناق استالین» به‌شمار آورد! (۲۱)

پیش‌تر توضیح دادیم که بهره‌برداری حزب توده از ارانی برای توجیه آرمان و عملکرد خود، هیچ پایه‌ی منطقی و عقلانی ندارد. انتقاد از این شیوه‌ی نادرست، یعنی گسستن پدیده‌ی تاریخی از زمان و مکان رخدادش، شامل مخالفان آن حزب نیز می‌شود. شاکری مدعی است که «به‌راحتی می‌شود تصور کرد که اگر ارانی را از میان برنداشته بودند، جنبش ملی و چپ عدالت‌خواهانه‌ی ایران به آن گردابی در نمی‌غلتید که بین تأسیس حزب توده و ۲۸ مرداد به آن دچار آمد». و «بدون تردید می‌توان گفت که سرنوشت چپ ایران می‌توانست راه خردمندانه‌ای را بی‌یامد و در خدمت به‌روزی مردم ایران قرار گیرد». (۲۲) آن‌چه «به‌راحتی» و «بدون تردید» می‌توان گفت، این است که چنین پیش‌گویی‌های پیامبرگونه‌ای، کوچک‌ترین نسبتی با پژوهش تاریخی ندارد. جای شگفتی است که دانش‌آموخته‌ی دانشگاه سوربون و شاگرد پروفیسور رودنسون «جهان‌شهر»، دقیقاً مرتکب همان اشتباهی شود که آوازه‌گران حزب توده‌ی ایران.

حتی اگر چهره‌ی ارانی را به گونه‌ای تجسم کنیم که شاکری با خیال‌پردازی‌هایش برایمان ترسیم کرده است، باز هم گمانه‌زنی در باره‌ی این‌که او پس از شهریور ۲۰ چه راهی در پیش می‌گرفت، کاری است کاملاً بیرون از حوزه‌ی تاریخ. افزون بر این، آیا ارانی از هموندان کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی، که استالین، یک‌به‌یک، از دم تیغ گذراندشان، قدرت و شهرت و محبوبیت بیش‌تری داشت که قاطعانه حکم دهیم به فرض زنده‌ماندن و مخالفت با استالینیسیم، می‌توانست مسیر جنبش چپ ایران را تغییر دهد؟ نکته‌ی مهمی که شاکری نادیده می‌گیرد، افسون ایدئولوژی و جاذبه‌ی انکارناپذیر استالینیسیم نزد چپ‌گرایان است در اوج دوران چیرگی و رونق‌اش. نه دلیلی داریم که ارانی را نیز از این گروه مجذوبان به شمار آوریم و نه دلیلی که او را استثنا کنیم. به‌خلاف پندار شاکری، شیر استالینیسیم با جان بسیاری از کسانی‌که، از عامی و نامی، در سرتاسر جهان به پشتیبانی و ستایش از استالین و شوروی برخاستند، و از آن جمله شاگردان ارانی و بنیادگذاران حزب توده، عجین نشده بود. کنش و اندیشه‌ی انسان در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، همواره و الزاماً یکسان نیست. این نکته‌ی بدیهی دومی است که شاکری می‌بایست در تحلیل‌های تاریخی‌اش پیش چشم می‌داشت، ولی متأسفانه چنین نمی‌کرد.

کتاب یونس جلالی به نام *تقی ارانی*، یک زندگی‌کوتاه (نشر مرکز، ۱۴۰۱)، گذشته از نکته‌هایی درباره‌ی دوران کودکی و محیط خانوادگی ارانی، سخن تازه‌ای ندارد. پیرگویی در باره‌ی مطالبی کاملاً خارج از موضوع یا تکرار داستان‌سرایی‌های احمدی و شاکری با افزودن بر رنگ و لعاب آن‌ها، برای مثال بررسی پدیده‌ی دستگیری و محاکمه‌ی ارانی و گروهش در چارچوب «بازی ژئوپولیتیک» رضاشاه با کشورهای انگلیس و آلمان و شوروی، چیزی نیست که به کار تاریخ‌پژوهان بیاید. (۲۳)

علی میرسپاسی با نگارش کتابی به نام *کشف ایران، تقی ارانی و جهان وطن‌گرایی رادیکال او*، آخرین کسی است که به شرح زندگی و اندیشه‌ی ارانی پرداخته است. او نیز، همچون اسلافش، می‌خواهد «گردوغباری» را که گویی «بر روی اوراق مهجور و مغفول‌مانده‌ی نوشته‌های بررسی نشده‌ی ارانی نشسته» است، بزدايد. (۲۴) راهکارش هم ظاهراً این است که با توجه «به جزئیات» و بازخوانی «دقیق» این نوشته‌ها، (ص. ۳۳)

«پیچیدگی‌ها و نکات ناب» آن‌ها را دریابد و ارائه دهد. (ص. ۴۵) باشد که بدین ترتیب چهره‌ی «معوچ» ی (ص. ۱۵۵) را که دیگران از ارانی ترسیم کرده‌اند، بازآراید و «حدود این توجه به ارانی را جلوتر بَرَد». (ص. ۵۳)

میرسپاسی هم کارش را بر شالوده‌ی همان گزاره‌های اثبات‌نشده‌ی احمدی و شاکری پی می‌ریزد، یعنی تکرار این پندار که ارانی «جزم‌اندیشی‌های راست‌آیینانه‌ی شورویایی» را برنمی‌تابید (ص. ۲۲۶) و «به عوض سرفروآوردن در برابر استالینسم یا گردن‌نهادن به مدل رایج شبه‌سوسیالیستی دولت‌گرا، سنت‌های سوسیالیستی دموکراتیک را با توجه به نیازها و واقعیت مادی کشور خود بازخوانی و بازتفسیر کرد»، (ص. ۲۳) ولی ادعای تازه‌اش این است که ارانی «پیشگام "ملی‌گرایی مدنی" در ایران معاصر» (ص. ۵۹)، نظریه‌پرداز «شیوه‌ی تازه‌ای از جهان‌وطن‌گرایی» (ص. ۲۲۶) یا به سخن دیگر «چپ‌گرایی جهان‌وطن بود با مایه‌هایی از "ملی‌گرایی مدنی"». (ص. ۹۸) درست است که حتی در اصل دعوی نیز ابهام وجود دارد و معلوم نیست که بالاخره ارانی «پیشگام ملی‌گرایی مدنی» در ایران بود یا فقط «مایه‌هایی» از آن را داشت، ولی از آن می‌گذریم تا به ایرادهای مهم‌تر و اساسی‌تر بپردازیم.

ب: روایت نادرست رخداده‌ها

- ۱: نادرست: «کسانی همچون صادق هدایت، نیما یوشیج، عبدالحسین نوشین، بزرگ علوی و خلیل ملکی»، از جمله‌ی نویسندگان نشریه‌ی دنیا بودند. (ص. ۲۲۵)
- درست: گذشته از بزرگ علوی، بقیه حتی در حد یک کلمه هم در دنیا چیزی ننوشته‌اند.
- ۲: نادرست: «مرتضی راوندی، تاریخ‌نگار تاریخ معاصر ایران، از سویس به برلین رفت» و به «کمیته ملیون»، که به رهبری سیدحسن تقی‌زاده در برلن تشکیل شده بود، پیوست. (ص. ۷۵) درست: به هنگام تشکیل آن کمیته، مرتضی راوندی کودکی دو ساله بود. آن کسی که دعوت تقی‌زاده به همکاری را پذیرفت، علینقی راوندی نام داشت.
- ۳: نادرست: خلیل ملکی از «اعضای مؤسس حزب توده» بود. (ص. ۹۲) درست: خلیل ملکی نزدیک به سه سال پس از تأسیس حزب توده‌ی ایران به آن پیوست.

۴: نادرست: ارانی «دیدوبازدید و نشست و برخاست‌هایی هم با ایرج اسکندری [...] و بزرگ علوی [...] داشت. در این دیدارها برادر او مرتضی علوی هم حاضر بود. (ص. ۹۰) درست: در آن هنگام مرتضی علوی در شوروی می‌زیست و مطلقاً در آن «دیدارها» حضور نداشت.

۵: نادرست: «ایرج اسکندری و بزرگ علوی، رفقای ارانی در برلین و از مؤسسان "فرقه‌ی جمهوری انقلابی"» بودند. (ص. ۹۱) درست: نه اسکندری و نه بزرگ علوی هیچ نقشی در تأسیس آن فرقه نداشتند. بزرگ علوی نیز پس از بازگشت به ایران همکاری سیاسی با ارانی را آغاز کرد. (ص. ۲۵)

پ: ناآگاهی از زمینه و زمانه‌ی موضوع پژوهش

میرسپاسی، بارها و بارها، یادآوری و تأکید می‌کند که هدفش از نگارش این کتاب «بررسی انتقادی و بازنگری تاریخ اندیشه‌ی ناسیونالیسم ایرانی در دوره‌ی بین دو جنگ جهانی» (ص. ۲۱)، «تنظیم و تدقیق وجوه مهم و تعیین‌کننده‌ی آن و «بررسی دقیق مشخصات محوری‌ترین مباحث فکری» (ص. ۱۱۰) در این خصوص است؛ «آن‌طور که معماران پیشگام‌اش در باره‌ی آن نظریه‌پردازی کرده‌اند» (ص. ۴۹) او به خوانندگانش مژده می‌دهد که بدین ترتیب، «دیدگاه تازه و مترقی‌ای» عرضه کرده است که می‌توان از دریچه‌ی آن «تاریخ اندیشه‌ی مدرن ایرانیان را نوشت» (ص. ۵۳) واقعیت این است که شکافی بس ژرف میان ادعاهای، نه چندان فروتنانه‌ی، نویسنده و دستاوردش وجود دارد.

۱: به اعتقاد میرسپاسی «کسروی تجددگرا هم [...] که نقد ارانی به عرفان و گرایشات صوفیانه و تفکرات تجددگرایانه را می‌ستود» (ص. ۹۰) از زمره‌ی کسانی بود که به «اصلاح» ایران می‌اندیشید ولی «سر آن داشت که به شیوه‌ای شتاب‌زده و غیرانتقادی، افکار و اندیشه‌های غربی را با هویت ایرانیان منطبق و به اصطلاح بر آن سوار کند. ارانی، برخلاف کسروی، متوجه بود که هیچ ملتی نمی‌تواند از باغ مدرنیت بهترین میوه‌هایش را دست‌چین کند؛ انگار که طبّقی از بهترین افکار و ارزش‌ها را جلوی رویش گرفته، به او تعارف کرده‌اند» (ص. ۱۶۱)

اولاً، ارانی نقش اجتماعی «منورالفکر فاسده‌نشده» یا «منورالفکر رهبر» را، همانا، «بالا بردن درجه و سطح تمدن ایرانی و انتقال مزایای تمدن اروپایی به ایران» می‌دانست (۲۶) و بر آن بود که «تمدن اروپایی» یعنی «علم اروپایی، صنعت اروپایی و هنر اروپایی» (۲۷). مگر این معنایی جز باور به ضرورت «گزینش» اجزایی مشخص از «کلّیت» تمدن غرب دارد؟ اصلاً مگر خود میرسپاسی نمی‌نویسد که «در نظر ارانی برگرفتن عناصری مُعین از مدرنیت اروپایی - خاصه در حوزه‌های علمی و فنی - ضرورتی بود به حکم دیالکتیک تاریخ و لاجرم غیرقابل تردید؟» (ص. ۱۶۰)

ثانیاً، «بررسی دقیق» پیش‌کش، فقط تورقی سطحی در نوشته‌های کسروی نشان می‌دهد که او از پرشورترین و نامدارترین مخالفان تجدد، یا آن‌گونه که خود می‌نامید: «اروپایی‌گری»، بود. کسروی «زندگی کهن شرقی» را می‌ستود؛ می‌پنداشت که «سود جهان در بازگشت به حال زمان‌های پیش است»؛ ماشین (تکنولوژی) را «بازار دوزخی» می‌نامید؛ (۲۸) از جایگاه «برانگیخته‌ای» از شرق، به «دانشمندان اروپا و امریکا» پیام می‌فرستاد که به او بگروند، باشد که «راه شناختن معنی درست جهان و زندگانی و پی‌بردن به گوهر آدمی و دانستن جایگاه آن در میان آفریدگان و زیستن به آیین خرد» را دریابند، مگر نه این‌که «باید گاهی مردان خدایی برخیزند و جهانیان را از رازهای نهان زندگانی آگاه گردانند و راه آسایش و خرسندی را به آنان نشان دهند و یک آیینی برای زیستن در میان آنان پدید آورند؟» (۲۹) او در مقام خودپنداشته‌ی یکی از آن «مردان خدایی»، حکم می‌داد «کسی که به بدآموزی و گمراه‌گردانی برخاسته، باید به او کهرایید [نهی کرد]. باید بدی کار و زیان‌های آن را زدید [شرح داد] و روشن گردانید. اگر با این حال بازنگشت، باید کُشت و جهان را از آسیب او باز داشت» (۳۰). صاحب چنین اندیشه‌ای چه نسبتی با تجدد داشت؟ کسروی کی و کجا کوشید که «افکار و اندیشه‌های غربی را با هویت ایرانیان منطبق» کند؟ او حتی برخورداری از صنعت غرب را هم مشروط و محدود می‌پذیرفت، چه رسد به «افکار و اندیشه‌های» آن دیار. (۳۱) این‌که میرسپاسی نه از یک تن از آن آوازه‌گران «ضدمدرن» ایرانی نام می‌برد و نه حتی، در حد یک سطر، نقل‌قولی از آنان می‌آورد، به روشنی نشان می‌دهد که، به‌خلاف ادعایش، هیچ شناخت ژرف و دست‌اولی از «محوری‌ترین مباحث فکری» در آن دوره ندارد. اگر داشت، متوجه می‌شد که کسروی نه‌فقط «نقد ارانی به عرفان و

گرایش‌ات صوفیانه» را نمی‌ستود، بلکه در کتاب دین و جهان ناسازگاری‌اش با آن را شرح داده است. میرسپاسی متوجه نشده است که بخش بزرگی از نوشته‌های ارانی، در اصل، پاسخ غیرمستقیمی به کسروی بود. اگر از این نکته‌ی مهم آگاه بود، نه به مخالفت ارانی با «گرایش‌های ضدمدرن» آن دوره چنان واکنشی «پیش‌آگاهانه و دورنگرانه» (ص. ۲۳۳) به رخدادهای فکری «در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰» (ص. ۱۶۶) می‌نگریست و نه «سرچشمه» آن گرایش‌ها را، بدون ارائه‌ی هیچ سندی، در «روپا» می‌جست که گویی «بومی‌گرایان عرفی و دینی در ایران از آن‌ها در تک‌و‌تازشان برای منتفی کردن امکان تغییرات اجتماعی و فرهنگی پیشرفته در ایران استفاده می‌کردند» (ص. ۲۴).

۲: در زمستان ۱۳۱۳ هوس پالودن زبان فارسی از «حتی یک کلمه‌ی عربی»، به‌شدت قوت یافت. نخست مقاله‌هایی به «فارسی سره»، و در اصل به «فارسی ساختگی»، در شماری از مطبوعات نوشته شد و سپس استفاده از آن «اصطلاحات مجعوله» به وزارت‌خانه‌ها و اداره‌های دولتی و حتی اداره‌ی مباشرت مجلس شورای ملی گسترش یافت. چون این واژه‌سازی‌ها از مرکز یگانه‌ای هدایت نمی‌شد، کار به جایی رسید که کارمندان دولت «در مکاتبات رسمی از درک مقصود یکدیگر عاجز می‌شدند» و مراجعه‌کننده‌ی به آن اداره‌ها نیز چون از پاسخی که دریافت کرده بود چیزی نمی‌فهمید، «ناگزیر بود که کشف معما و گشودن طلسم اصطلاحات را فقط از یک نفر، که آن هم نویسنده‌ی جواب بود، بخواهد والا دنباله‌ی کار خویش را رها کرده، بنشیند و صبر پیش گیرد». در همان اوان، طرفداران «فارسی سره» در وزارت جنگ توانستند نظر موافق رضاشاه را نیز جلب کنند و «حسب‌الامر جهان‌مطاع همایونی» مقرر شد «فوراً در وزارت جنگ هیئتی برای انتخاب معادل جهت لغات نظامی بیگانه و نیز برای مطالعه در باب سایر اصطلاحات، تشکیل شود و با همکاری سایر وزارتخانه‌ها این مهم انجام گیرد». هنگامی که محمدعلی فروغی، رئیس‌الوزراء، از آن حوادث آگاه شد، با ذکر این عبارت که «عجب باد سفاhti می‌وزد»، بی‌درنگ به چاره‌برخاست. پس به دیدار رضاشاه شتافت و با جلب پشتیبانی او توانست به آن بلبشو خاتمه دهد. در فروردین ۱۳۱۴ از سوی وزارت معارف بخشنامه‌ای به همه‌ی وزرات‌خانه‌ها فرستاده شد که در آن آمده بود: «وزارت معارف در نظر دارد که به‌زودی انجمن مخصوصی مرکب از دانشمندان و لغویون و ادبا و محققین تأسیس نموده، این مسائل را در آن مورد بحث

و مطالعه قرار دهد. بنابراین متمنی است دستور اکید به عهده‌ی ادارات و دوائر تابعه صادر فرمایند که تا موقع تشکیل آن انجمن از وضع و استعمال هرگونه لغت جدید یا تبدیل لغات معمول به لغات فارسی خالص در مراسلات و اسناد رسمی اداری خودداری نمایند». بدین ترتیب، فعالیت نخستین فرهنگستان زبان فارسی، به ریاست فروغی، از ۱۲ خرداد ۱۳۱۴ آغاز شد. (۳۲)

در چنان فضایی بود که ارانی دست به قلم برد تا، ظاهراً بنا به درخواست خوانندگان نشریه‌ی دنیا، دیدگاهش درباره‌ی آینده‌ی زبان فارسی را بیان کند. او نخست بر پایه‌ی منطق ماتریالیستی، علت نفوذ واژه‌های عربی در زبان فارسی را توضیح داد؛ سپس هم با «شوینیس‌های پیرو برادران فاشیسم خود»، که خواستار حذف آن واژه‌ها از زبان فارسی و سرهنویسی بودند، و هم با هواداران «عربی‌مآبی» به مخالفت پرداخت؛ افزایش توان واژه‌سازی و واژه‌گزینی زبان فارسی را شرط بایسته‌ی بهره‌مندی از «علوم و صنایع اروپایی» برشمرد و سرانجام از بحث خود چنین نتیجه گرفت:

«۱- لغات علمی و اصطلاحات علمی اروپایی وارد زبان فارسی خواهد شد. ۲- لغات عربی معمولی و سهل در زبان فارسی باقی خواهد ماند. ۳- لغات ناهنجار و غیرمستعمل عربی از زبان یک مشت کهنه‌پرست و هم‌چنین لغات غیرضروری فرنگی از زبان یک مشت فُکلی از بین خواهد رفت. ۴- بالاخره در صورت احتیاج به وضع لغات جدید در زندگی روزانه، به جای لغات غلیظ [فارسی، لغات] ساده فارسی معمول خواهد شد. این نکات را ما پیشنهاد نمی‌کنیم بلکه این راه همان خط‌سیر خود زبان فارسی است». (۳۳)

همان‌طور که می‌بینیم، و در ادامه بیش‌تر توضیح خواهیم داد، هیچ نکته‌ی پیچیده و تازه‌ای در مقاله‌ی ارانی وجود نداشت. استدلالی بود، و هست، کاملاً فنی و منطقی برای توان‌افزایی زبانی که باید برای جذب و فهم علوم و فنون و اندیشه‌ی غربی آمادگی پیدا کند. چیرگی جنبه‌ی فنی این موضوع در ذهن ارانی را از آن‌جا درمی‌یابیم که در پایان مقاله‌اش می‌افزاید: «یک چنین نهضت راجع به فراگرفتن خط لاتین موجود است و قوی‌تر هم خواهد شد. زیرا اصلاح خط نیز یک قدم بزرگ به جهت سهولت تعلیم و صرفه‌جویی از وقت است. علی‌الخصوص با تقلید خط لاتین اشکال املاء زبان فارسی که از آثار عربی است، از میان می‌رود». (۳۴)

میرسپاسی، نه فقط با سکوتی پرسش‌انگیز از این پیشنهاد آخر ایرانی می‌گذرد و حتی می‌کوشد او را مخالف تغییر خط فارسی معرفی کند (ص. ۱۸۶)، بلکه بنیاد کتابش را بر چنان برداشت‌ها و تفسیرهای عجیب‌وغریبی از این مقاله‌ی ساده و کوتاه بنا می‌نهد که حتی با پیچیده‌ترین شیوه‌های تأویل و خوانش متن نیز نمی‌توان به چنین نتایج دور از ذهنی رسید. می‌نویسد که ایرانی «بر این باور بود که ایران مدرن، در کنار آموزش علوم به ایرانیان، باید زبان فارسی را در کانون ایده‌ئولوژی خود قرار دهد» (ص. ۱۵۴)، همان «عنصر فرهنگی وحدت‌بخش [...] که ایرانیان را، از هر سن و جنس و قشر و طبقه‌ای که باشند، قادر می‌سازد خود را متعلق به کشوری واحد و از اعضای ملتی واحد بدانند». (ص. ۱۹۷) او بدین وسیله «راه‌های شکل‌دادن به کشوری متحد و یک‌پارچه و در عین حال دموکراتیک با توجه به کثرت و تنوع قومی مردمانش» را هموار و ترسیم کرد. (ص. ۲۲۴) این گزاره‌ها، که بی‌دریغ در کتاب تکرار شده‌اند، نه مستند به نقل‌قولی از متن مقاله‌ی ایرانی است و نه متکی به استدلالی استوار و خوانشی منطقی از آن.

آگاهیم که فرقه‌ی کمونیست ایران معتقد بود که «برای رنجبر وطن وجود خارجی ندارد» و لذا از پیروانش می‌خواست که «به وطن و دین که یگانه دام فریب عمومی سرمایه‌داران و ملاکین برای استثمار رنجبران است، پشت پا» زنند. (۳۵) آواتیس سلطان‌زاده، نظریه‌پرداز برجسته‌ی حزب، با طرح «موضوع استقلال ملل اقلیت ایران»، در پی آن بود که زمینه را برای تشکیل «جمهوری متحده ایران» فراهم کند تا در آن «ملل اقلیت با اساس تمدنی خود و با زبان مادری خود تربیت شوند و [...] در امور خود آزاد و مختار باشند». (۳۶)

ارانی، کمابیش، از این بحث‌ها خبر داشت. پس اگر به‌راستی بر آن بود که «هویت ملی ایرانیان عمدتاً بر اساس دگرگونی‌های تاریخی زبان فارسی شکل گرفته» است (ص. ۱۸۰) یا «جزم‌اندیشی‌های راست‌آیینانه‌ی شورویایی» را بر نمی‌تابید (ص. ۲۲۶) و به رویارویی با آن‌ها برخاسته بود، چرا در اعتراض به این آموزه‌ها و شعارها، حتی در حد یک کلمه، چیزی ننوشت و اشاره‌ای نکرد؟ بلکه به‌عکس، آن‌ها را به گونه‌ای دیگر این‌چنین تکرار کرد: «دیواری» که هر قوم و قبیله‌ای از سپیده‌دم تاریخ به دور خود می‌کشد تا از گزند «اجنبی» در امان بماند، با پیشرفت «درجه‌ی تمدن» گسترش می‌یابد تا سرانجام به شکل «سرحد اطراف مملکتی را فرا می‌گیرد، فضای داخل آن

وطن نامیده می‌شود. احساسات حفظ وطن و شئون ملی و مذهبی همواره دست‌آویز تعصب و جنگ بوده است. اگر تمدن بشر بیش‌تر جلو رود و فکر محدود، به این دیوار پست پشت پا زند و قدم به میدان لایتناهی بسیط بگذارد، دیگر این قبیل تعصبات وجود نخواهد داشت» (۳۷)

باری، در حدود دو ماه پس از انتشار مقاله‌ی ارانی، سیدحسن تقی‌زاده نیز در نوشته‌ی مفصلی که از برلن برای نشریه‌ی تعلیم و تربیت فرستاد، دیدگاه خود در این‌باره را توضیح داد. از لحاظ فنی، پیشنهاد او برای چگونگی توان‌افزایی زبان فارسی و شیوه‌ی گزینش واژه‌های خارجی، کمابیش، مانند ارانی بود، (۳۸) با این تفاوت که در بیان نارضایتی‌اش از افراط‌گرایی هر دو گروه معارض، زبانی بس گزنده‌تر و صریح‌تر به کار برد. تقی‌زاده، هم به انتقاد شدید از کسانی پرداخت که «به‌واسطه عادت و تربیت قدیم خود»، گویی ضرورت‌های «عصر ماشین» را دریافته و هنوز «متوجه تأثیر فوق‌العاده انقلاب عظیم علمی و طوفان مهیب بنیان‌کن یا سیل کوه‌انداز تحولات اساسی در عصر کنونی» نشده‌اند و هم «افراد معدودی کم‌مایه و بی‌تأمل و کم‌عمق و بی‌باک یا...[خُل]» (۳۹) که با سودجویی از «قوای اجباری و مداخله شمشیر در کار قلم» (۴۰) و استفاده از «محتسب و زندان»، (۴۱) همانا، در پی «زلزله‌ای» هستند که نتیجه‌ای نخواهد داشت جز «زیر و رو شدن همه اساس‌های ملی». (۴۲) در یک کلام، اصلاح زبان باید به دست خبرگانی صورت گیرد که «پیرو عقاید شاذه و افراطی مانند تغییر دین مملکت یا تصفیه کلی نژاد یا تبدیل کلی آداب ملی حتی زبان و ماه و سال و جمعه و نظایر آن به آداب اروپایی یا طعن در تمدن مغربی و نفرت از کلیه آثار آن و مدعی انحصار مواهب و برکات خداوندی به خاک و قوم ما و سرقت نیوتن و اینشتاین از شیخ بهایی و خواجه نصیر طوسی نباشند». (۴۳)

شجاعت تقی‌زاده در بیان بی‌پروای دیدگاهش در این خصوص و، به‌ویژه، طعنه‌های گزنده‌ای که به اهل «شمشیر» زده بود، سبب شد تا «میانه»‌اش با رضاشاه «تا آخر عمر او بریده» شود. (۴۴) رضاشاه که چندی پیش تقی‌زاده را از مقام وزیرمختاری ایران در فرانسه برکنار کرده بود، از چاپ آن مقاله «بسیار متغیر» شد و در جلسه‌ی هیئت دولت «عدم‌رضایت» شدید خود از وزارت فرهنگ را بیان کرد. گویا تصورش این بود که تقی‌زاده «در نوشتن این مقاله نیتی به‌خلاف مصالح کشوری داشته و در این کار کسانی

هم در دولت و وزارت فرهنگ با او همدست و همدستان» بوده‌اند. لاجرم پای نظمیه هم به ماجرا گشوده شد. هنگامی که سرپاس مختاری، پس از بازجویی از رئیس اداره‌ی کل انطباعات وزارت فرهنگ، غلامعلی رعدی آذرخشی، مطمئن شد که تبنانی و سوءنیتی در کار نبوده است، دستور داد تا آن شماری نشریه‌ی تعلیم و تربیت را که مقاله‌ی تقی‌زاده در آن چاپ شده بود، جمع کنند. (۴۵) البته کار به همین‌جا پایان نیافت و شماری از کسانی که خود را «فرزندان نوشیروان و اردشیر و شاپور» می‌خواندند، به مخالفت با تقی‌زاده در مطبوعات پرداختند. یکی از آنان، با این ادعا که «امروز گوش مملکت و ادراک نژاد ایرانی تحمل شنیدن» سخنان امثال تقی‌زاده را ندارد، او را پیرو «مکتب تکفیر آخوندی» دانست که با «غرض خاصی» که همانا «توهین به جامعه ایرانی و ماهی‌گیری از آب گل‌آلود» است، به این بحث وارد شده و توجه ندارد که پیرایش زبان از واژه‌های بیگانه نیز، بخشی از فرآیند دگرگونی بنیادی اوضاع و احوال کشور ایران است که «بنا بر تمایل و دستور یگانه مصلح بزرگ ایرانیان» آغاز شده و دنبال خواهد شد. (۴۶) مگر نه این‌که «ملت یگانه داشتن، قوم هم‌فکر و یک اصل داشتن، سخنی از وطن و ملیت به میان آوردن و در برابر سایر اقوام جهان قداًم کردن، منافات دارد با این‌که در هر گوشه ایران چند نفر روستایی لباس‌آی در بر و کلاهی بر سر و کلامی در دهان و فکری در دماغ داشته باشند که موافق با سایرین نباشد؟» (۴۷)

با وجود آن ماجراها و تهدیدها، محمدعلی فروغی نیز، البته با احتیاط، در رساله‌ی پیام من به فرهنگستان، کمابیش، آرای تقی‌زاده را تأیید کرد. هرچند محافظه‌کاری اجتناب‌ناپذیر او، اندکی موجب سرخوردگی تقی‌زاده شد، ولی به قول محمد قزوینی: «ایشان فعلاً در تهران در خصوص جهاد اعدا بر ضد زبان بیچاره‌ی بی‌صاحب فارسی مانند علی بن یقطین می‌باشند در دستگاه بنی‌عباس که در باطن از شیعه‌ی خلّص بود ولی ظاهراً از ارکان دولت خلفای مذکور و با ایشان مماشات می‌کرد و در ضمن کار شیعه را راه می‌انداخت و ایشان را دائماً از خطرات و مهالک نجات می‌داد». (۴۸)

اگر میرسپاسی از این کنش‌ها و بحث‌ها، که فقط فشرده‌ای از چند نمونه‌ی برجسته‌ی آن را در این‌جا آوردیم، آگاه بود، آیا باز هم می‌نوشت که پیشنهادهای «عمیق و بنیادین» (ص. ۱۹۲) ایرانی درباره‌ی توان‌افزایی زبان فارسی «موجب پیشی‌گرفتن او از سایر معاصرانش» شد؟ (ص. ۱۸۰) یا باز هم به این نتیجه می‌رسید

که آن مقاله‌ی کوتاه ارانی نشان می‌دهد که «دیدگاه» او تا چه اندازه «از دیدگاه جریان فکری غالب زمان دور» بوده است؟ (ص. ۱۸۵)

۳: میرسپاسی می‌نویسد که «بسیاری از همتایان و معاصران او [ارانی] در دوره‌ی بین دو جنگ ضرورتی در برقراری توازن میان نیازهای ملتشان با جهان [...] نمی‌دیدند». (ص. ۲۸) در آن میان، ارانی با «دیدگاه جهان‌وطن‌گراترین»ش، اندیشمندی استثنائی بود که «تغییر را محصول تبادل عناصر و اجزاء فرهنگی می‌دانست» (ص. ۲۲۷) و توانست «چارچوبی تازه در راه نیل به ایرانی جهان‌وطن» به دست دهد. (ص. ۱۸۰) البته باید توجه کنیم که «این وجه از دیدگاه ارانی از میان انبوهی از مسائل به نظر پراکنده و نامرتب سر بر می‌آورد». (ص. ۱۵۵) هرچند میرسپاسی در نظم‌دهی به این مؤلفه‌های، به گمان او، «پراکنده‌ی» اندیشه‌ی ارانی نیز موفق نیست، ولی ابایی ندارد از این‌که بر پایه‌ی نایافته‌هایش، سخن از «بحث و استدلال‌های [...] ناب و اصیل» (ص. ۲۲۵) ارانی در این خصوص به میان آورد و حکم دهد که او «برای جان تازه دمیدن به آن‌چه می‌توان آن را روشنگری ایرانیان خواند، یکه و تنها بود» (ص. ۲۳۳) و آن‌چه نوشت و گفت «بسیار پیچیده‌تر از مدعاها و اظهارات و باورها و عقاید معاصرانش بود». (ص. ۱۸۰)

در اثبات نادرستی این گزاره‌ها، فقط بگوییم و بگذریم که فروغی، هنگامی که ارانی بیش از پنج سال نداشت، دریافته بود که «زبان‌های ملل متنوعه به مانند زندگانی و آثار تمدن آنان در حال دگرگونی است. شیوه‌ی زندگانی ما ایرانیان هم بر اثر ارتباط با خارجیان از مدتی پیش تغییر یافته است و دامنه‌ی این تحول به زبان فارسی هم کشیده» شده است. (۴۹) به باور او «وطن‌پرستی بی‌غرضانه» چیزی نبود جز این‌که «هر فردی چون پرورده‌ی آب‌و‌خاکی است، به واسطه‌ی نعمت‌ها و تمتعاتی که از وطن و ابنای وطن دریافت کرده، نسبت به آن‌ها در خود حق‌شناسی احساس می‌کند، چنان‌که فرزندی نسبت به پدر و مادر مهر می‌ورزد. این حب وطن مستحسن است بلکه هر فردی به آن مکلف می‌باشد چنان‌که فرزندی نسبت به پدر و مادر مهر می‌ورزد. [...] این وطن‌پرستی با حُب کلیه‌ی نوع بشر منافات ندارد و انسان هم‌چنان که در درجه‌ی اول رهین منت پدر و مادر و در درجه‌ی دوم مدیون ابناء وطن است، در درجه‌ی سوم ذمه‌اش مشغول کلیه‌ی نوع بشر می‌باشد

و همه را باید دوست بدارد و خیر و سعادت همه را بخواهد که خیر و سعادت خود او و قوم او هم در آن است. به عبارت آخری این قسم وطن‌پرستی جزء تعاون و همبستگی کل نوع بشر است. (۵۰)

در این چارچوب، «مردم فرداً یا جمعاً» وظیفه دارند «که در وصول نوع بشر به مدارج عالی‌هی کمال، شرکت و مدد نمایند». (۵۱) و البته ایرانیان مسئولیت سنگین‌تری دارند زیرا «ایرانی از آن اقوام است که استعداد ادای وظایف انسانیت را دارد. [...] می‌توان امیدوار بود [...] در این موقع که به نظر می‌رسد که تمدن‌های مختلف شرق و غرب به یکدیگر برخورد، و با هم اختلاط و امتزاج یافته، و یک یا چند تمدن تازه باید ایجاد گردد، ذوق و هوش و فکر ایرانی هم مثل ایام گذشته یک عنصر مفید باقیمت واقع شود. پس ما ایرانی‌ها حق داریم که [بدین سبب نیز] وطن‌پرست و ملت‌دوست باشیم». (۵۲)

ت: ابهام و سهل‌انگاری در کاربرد مفاهیم

۱: ناسیونالیسم مدنی/سیاسی (civic/political nationalism) را چنین تعریف کرده‌اند: «التزام به "خودمختاری" همگانی توسط تمامی توده‌ی مردم، صرف‌نظر از قومیت، مذهب، یا هرگونه تفاوت فرهنگی دیگر چون زبان یا گویش محلی». این گونه از ناسیونالیسم با دموکراسی پیوند گسست‌ناپذیری دارد و «حول اصول قانونی-عقلانی، قول به اصول عام و کلی، و عشق به ملت و نهادهایش شکل می‌گیرد. در این الگو، بر اهمیت فرهنگ مدنی مشترک و برابری قانونی-سیاسی اعضای متعلق به یک قلمرو ارضی مشخص تأکید می‌شود». (۵۳)

تا آن‌جا که نگارنده خبر دارد، سی سال پیش برای نخستین بار فخرالدین عظیمی از این مفهوم برای تبیین اندیشه‌ی سیاسی محمد مصدق استفاده کرد (۵۴) و سپس در نوشته‌های دیگر خود به توضیح بیش‌تر در باره‌ی آن پرداخت و تأکید کرد که پیروان ناسیونالیسم مدنی یا «نگرش ملی» در ایران، همواره خواهان آن بوده‌اند که «هر پیشرفتی به دست ملت و با همکاری و همدلی و پشتیبانی ملی صورت پذیرد و با حاکمیت ملت سازگار باشد». (۵۵) جستجو برای این‌که دریابیم تعریف میرسپاسی از

ناسیونالیسم مدنی چیست، به جایی نمی‌رسد. او فقط، باز هم بدون ارائه هیچ سندی، از «طرح‌ها و اندیشه‌های» (ص. ۲۳) ارانی درباره‌ی «ملی‌گرایی مدنی» سخن می‌گوید یا ادعا می‌کند که «ایده‌ی ملی‌گرایی مدنی در تفکر ارانی عبارت بود از تلاش برای ساختن گفتمانی که تاریخ و فرهنگ ایران را از دیدگاه علمی و معاصر روایت کند و یک چشم‌انداز ایرانی جهان‌گرا سامان دهد» (ص. ۱۱).

پرسش این است: چگونه می‌توان ارانی را پیرو «ملی‌گرایی مدنی» خواند، هنگامی که او باور داشت: «در زندگانی امروز، هر ملت از طبقات تشکیل یافته و ابدأ توده متحدالشکلی نیست. پس هر ملتی را از نقطه‌نظرهای مختلف می‌توان مشاهده کرد و امروزه نمی‌توان از منافع عمومی یک ملت صحبت نمود» (۵۶). یا تأکید می‌کرد: «واضح است که در جامعه‌ی طبقاتی، قوانین، طرز حفظ حقوق، آداب و رسوم، مفهوم‌های خوب و بد، زشت و زیبای اخلاقی، تولید افکار در اطفال و افراد و ذوق صنایع ظریف نیز تمام طبقاتی بوده، به نفع طبقه معین خواهد بود. نباید ایده‌آلیست شده، تصور کرد که چنین دستگاهی خوشی و سعادت تمام افراد را تأمین می‌نماید. یک ملت، یک دستگاه متحد و یکنواخت نیست. در داخل ملت، طبقات و منافع متضاد آن‌ها را و نسبت اکثریت و اقلیت آن‌ها را باید در نظر گرفت» (۵۷). یا به روشنی می‌نوشت: «در جامعه طبقاتی ممکن نیست که تمام طبقات دارای روحیات و ایدئولوژی مساوی باشند» (۵۸). میرسپاسی، که مدعی است بنیاد پژوهش خود را بر بازخوانی «دقیق» نشریه‌ی دنیا بنا نهاده، ارانی دیگری در ذهن خود ساخته و پرداخته که با ارانی واقعی فرسنگ‌ها فاصله دارد. او برای باورپذیری هرچه بیشتر این تصویر مغشوش و مقلوب از ارانی، ادعای نادرست دیگری مطرح می‌کند و آن این که ارانی «هیچ‌جا، هیچ اشاره‌ای به جامعه‌ی بی‌طبقه یا حتی پایان سرمایه‌داری نکرده است» (ص. ۲۲۰). آن ارانی که، بر پایه‌ی خوانش «دقیق» نوشته‌هایش می‌توان شناخت، تأکید می‌کند که «تحت لوای دیالکتیک» نه فقط «تضاد بین طبقات و ملل» (۵۹) بلکه «تضاد بین سرمایه و کار» هم از بین می‌رود. (۶۰) او «آنتی‌تز» جامعه‌ی سرمایه‌داری را «جامعه‌ی بی‌طبقات» می‌داندست و به مخاطبانش نوید می‌داد که «این ناموس اجتماعی [رژیم سرمایه‌داری] نیز مانند نوامیس دیگر روزی به موزه سپرده خواهد شد» (۶۱). آری، در آن روز فرخنده که «رژیم اقتصادی جدید» رخ بنماید، «ملل با روابط دوستانه، بدون جنگ‌های صنفی

و طبقاتی» می‌زیند (۶۲) و «علم و هنر» از آن «توده‌ی وسیع» خواهد بود. (۶۳) ارانی، بدون نام بردن مستقیم از شوروی، اشاره می‌کرد که این آرزویی محال یا دیرپا نیست زیرا «در دنیای امروز [...] تشکیل جامعه‌های عاری از طبقات» آغاز شده است. (۶۴)

۲: میرسپاسی از واژه‌های «کشف» و «تصور»، یا «تخیل»، با بی‌دقتی استفاده می‌کند و به پس‌زمینه‌ی فلسفی متفاوت آن‌ها توجه ندارد. کشف، دلالت بر یافتن پدیده‌ای «موجود» دارد که در گذشته تکوین یافته است. در حالی که تصور یا تخیل، فرآیندی است ذهنی- عینی برای «آفریدن» پدیده‌ای در آینده. میرسپاسی این تمایز مهم را نادیده می‌گیرد و به همین لحاظ در کتاب او ارانی هم در پی «کشف دوباره "ایده‌ی ایران"» بود (ص. ۹۰) و هم می‌کوشید تا «مفهوم و تصویری (ایده) تازه از ایران بسازد». (ص. ۲۲۴) هم گویی «منابع فرهنگی‌ای را "کشف" می‌کند که توان حفظ وحدت کشور را دارند» (ص. ۵۸) و هم انگار باور دارد که «هر تغییر اجتماعی اساسی و بنیادین مستلزم برخورداری از تصور و تخیل جهان‌وطن‌گرایانه و دیالکتیکی است». (ص. ۱۹۴) مفهوم‌هایی که میرسپاسی با سهل‌انگاری از آن‌ها استفاده می‌کند، در واقع، یکی از اختلاف‌نظرهای بنیادین فیلسوفان رومانیک با اندیشمندان عصر روشنگری و پیش از آن را تشکیل می‌داد؛ بدین شرح:

«از روزگار یونانیان و شاید حتی پیش از آن‌ها، آدمیان معتقد بودند که برای پرسش‌های محوری آنان درباره‌ی سرشت و هدف زندگی و جهانی که انسان در آن به سر می‌برد، امکان یافتن پاسخ‌های درست و عینی و همه‌جا معتبر و ابدی وجود دارد. اگر من نمی‌توانستم به کشف آن پاسخ‌ها موفق شوم، شاید کسی کاردان‌تر یا داناتر از من می‌توانست. [...] شک نبود که حقیقت، به هر حال، جایی نهفته است و علی‌الاصول می‌توان به آن پی برد. [...] این بود آن بنیاد اعتقادی عظیمی که رمانتیسم آن را آماج حمله قرار داد و سست کرد. [...] در سراسر آثار رمانتیک‌ها تصور مشترکی دیده می‌شود که آنان به درجات متفاوت از عمق و آگاهی بدان معتقدند، دایر بر این که حقیقت بنای عینی و مستقلی از جویندگان آن و گنجی پنهان در انتظار مکشوف شدن نیست، بلکه جوینده است که آن را به صورت‌های مختلف می‌آفریند». (۶۵)

ث: سخن آخر

کتاب میرسپاسی، گسترش یافته‌ی مقاله‌ای است که هشت سال پیش منتشر کرد. (۶۶) برای خواننده‌ای که آن مقاله را خوانده، کتابی که از تکرار خسته‌کننده‌ی پرسش‌ها و رخدادها و ادعاها و گزاره‌های اثبات‌نشده، در کنار شرح‌وبسط‌هایی بی‌ربط به موضوع، ساخته‌وپرداخته شده است، هیچ نکته‌ی تازه‌ای در بر ندارد. نقل‌قول‌های نویسنده از کتاب‌های منتسکیو و عطار نیشابوری و امام محمد غزالی و اشاره‌اش به نوشته‌های آگاتا کریستی و فیلم‌های هالیوودی برای توضیح و تبیین تأثیر سفر ارانی به آلمان در شکل‌گیری اندیشه‌ی او، همان‌قدر ناموفق و ناموجه و بی‌فایده است که شرح کشته‌شدن باسکرویل در تبریز برای توصیف زندگی ارانی در تبریز. (صص. ۶۱-۶۹) در یکی دو جا نکته‌سنجی‌های سودمندی هم دارد ولی متأسفانه نتوانسته است به‌خوبی آن‌ها را به‌روراند، از جمله توجه به پس زمینه‌ی انتخاب نام دنیا برای نشریه‌ای که ارانی منتشر کرد یا همسویی برخی از هدف‌های او با سیاست‌های نوسازی رضاشاه. (صص. ۱۵۵ و ۲۵۷) چاپ چشم‌نواز و ترجمه‌ی خوشخوان رامین کریمیان از مزایای کتاب است ولی سخن آخر در باره‌ی محتوای آن را باید به هگل واگذاریم:

«پندارهای ذهنی را به جای داده‌های تاریخی نهادن، روش دیگری است از منعکس کردن حال در گذشته، پندارهایی که ارزش آن‌ها از روی گستاخانه بودن آن‌ها سنجیده می‌شود و هر اندازه تاریخ‌نویس ضرورت کم‌تر برای درستی ادعای خود احساس کند، دلایل تفصیلی و جزئیاتی که اساس این پندارها باید باشد کم‌تر و در نتیجه، گزارش تاریخ‌نویس از واقعیات مسلم تاریخی دورتر است.» (۶۷)

اصفهان - خرداد ۱۴۰۴

پی‌نوشت‌ها

۱. مرتضی یزدی، «پنجمین سال مرگ دکتر ارانی»، *نامه رهبر*، ش. ۲۱۶ (۱۶ بهمن ۱۳۲۲)، ص ۲.
۲. احسان طبری، «ارانی»، *دنیا*، ش. ۴ (زمستان ۱۳۴۷)، ص ۵۵.
۳. ن. کیانوری، «دکتر تقی ارانی، شعله‌ای که برافروخت و خاموش شد ولی برای همیشه آتشی فروزان باقی گذاشت»، *دنیا*، ش. ۳ (پاییز ۱۳۴۲)، صص ۴۱-۴۲.

۴. ع. بصیر، «برخی مختصات سبک ارانی در ترویج افکار مارکسیستی در ایران»، *دنیا*، ش. ۴ (اسفند ۱۳۳۹)، ص ۹۵.
۵. حمید احمدی، *تاریخچه فرقه جمهوری انقلابی ایران و گروه ارانی* (تهران: اختران، ۱۳۷۹)، صص ۵ و ۳۳ و ۶۵ و ۵۸.
۶. همان: صص ۶۳ و ۶۹ و ۶۷.
۷. همان: ص ۲۰۲.
۸. خسرو شاکری، *تقی ارانی در آینه تاریخ* (تهران: اختران، ۱۳۸۷)، صص ۳۵۶-۳۵۷.
۹. همان: ص ۱۲.
۱۰. همان: ص ۳۳۸.
۱۱. حمید احمدی، «پاسخ به یک نقد و برخی توضیحات در باره سه جریان از تاریخ جنبش‌های سیاسی معاصر ایران»، *آروش* (پاریس)، ش. ۳۳-۳۴ (آذر- دی ۱۳۷۲)، صص ۳۵-۳۶.
۱۲. خسرو شاکری، *تقی ارانی در آینه تاریخ*، پیشین، ص ۳۴۰.
۱۳. «ارانی را فراموش کردند، گفتگو با خسرو شاکری»، *مهرنامه*، ش. ۳۲ (آذر ۱۳۹۲)، ص ۲۲۲.
۱۴. خسرو شاکری، *تقی ارانی در آینه تاریخ*، پیشین، صص ۳۶ و ۲۱ و ۳۵۱ و ۱۲.
۱۵. «ارانی را فراموش کردند، گفتگو با خسرو شاکری»، *مهرنامه*، پیشین، ص ۲۲۳.
۱۶. خسرو شاکری، *تقی ارانی در آینه تاریخ*، پیشین، ص ۳۳۸.
۱۷. همان: صص ۳۵۱ و ۳۲۸.
۱۸. م. سپاسگزار (نام مستعار خسرو شاکری)، *تقی ارانی، نوشته‌های علمی، فلسفی و اجتماعی* (مزدک، بی‌جا، بی‌تا)، ص ۱۹.
۱۹. خسرو شاکری، *تقی ارانی در آینه تاریخ*، پیشین، ص ۱۹۶.
۲۰. «ارانی را فراموش کردند، گفتگو با خسرو شاکری»، *مهرنامه*، پیشین، ص ۲۲۲.
۲۱. همان‌جا.
۲۲. خسرو شاکری، *تقی ارانی در آینه تاریخ*، پیشین، صص ۱۲ و ۱۹۶.
۲۳. پژوهش‌های باقر مؤمنی در باره ارانی، در مجموع و صرف‌نظر از برخی ایرادها، عاری از افسانه‌پردازی و پیش‌داوری‌های ایدئولوژیک است. به همین سبب، در این تاریخچه مختصر به آن‌ها نپرداختیم.
۲۴. علی میرسپاسی، *کشف ایران، تقی ارانی و جهان‌وطن‌گرایی رادیکال او*. ترجمه رامین کریمیان (تهران: نی، ۱۴۰۴)، ص ۱۵۵. از این پس همه ارجاع‌هایی که با شماره صفحه مشخص شده، مربوط به این مرجع است.
۲۵. نک. *خاطرات ایرج اسکندری* (تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۲)، صص ۵۲۴-۵۲۹ و نیز: حمید احمدی (به کوشش)، *خاطرات بزرگ علوی* (سوئد: باران، ۱۹۹۷)، ص ۱۵۲.
۲۶. «شش ماه مجله دنیا و انعکاس آن»، *دنیا*، ش. ۶ (تیر ۱۳۱۳)، ص ۱۶۹.

۲۷. «تغییر زبان فارسی»، *دنیای*، ش. ۱۰-۱۲ (خرداد ۱۳۱۴)، ص ۳۷۳.
۲۸. احمد کسروی، *آیین* (تهران: کتاب جار، ۱۳۵۶)، بخش ۱، صص ۶ و ۱۷ و ۲۴.
۲۹. احمد کسروی، *پیام به دانشمندان اروپا و آمریکا* (تهران: کتابفروشی پایدار، چ. سوم، ۱۳۳۷)، صص ۱۶-۱۷.
۳۰. احمد کسروی، *ورجاوند بنیاد* (تهران: فرخی، چ. پنجم، ۱۳۴۸)، ص ۲۰۷.
۳۱. احمد کسروی، *آیین*. پیشین، بخش ۲، ص ۲۵.
۳۲. «تاریخی از فرهنگستان ایران (۱)»، *نامه فرهنگستان*، ش. ۱ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۲۲). به نقل از: عبدالکریم جریزه‌دار (به کوشش)، *نامه فرهنگستان* (تهران: اساطیر، ۱۳۸۳)، صص ۱۶-۲۴.
۳۳. «تغییر زبان فارسی»، *دنیای*، پیشین، صص ۳۷۲-۳۷۷.
۳۴. همان: ص ۳۷۷.
۳۵. رضا آذری شهرزایی (به کوشش)، *دوره روزنامه پیکار، نشریه حزب کمونیست ایران* (تهران: شیرازه کتاب ما، ۱۳۹۵)، ص ۶۳.
۳۶. همان: صص ۶۸ و ۷۳.
۳۷. تقی ارانی، *پسیکولوژی، علم روح* (تهران: آبان، چ. ۲، ۱۳۵۷)، صص ۲۹۳-۲۹۴.
۳۸. سیدحسن تقی‌زاده، *جنبش ملی ادبی* (تهران: کتابخانه تهران، ۱۳۲۰)، صص ۱۲-۱۵.
۳۹. همان: ص ۴.
۴۰. همان: ص ۲۰.
۴۱. همان: ص ۹.
۴۲. همان: ص ۴.
۴۳. همان: ص ۹.
۴۴. ایرج افشار (به کوشش)، *زندگی طوفانی، خاطرات سیدحسن تقی‌زاده* (تهران: علمی، چ. دوم، ۱۳۷۲)، ص ۲۶۳.
۴۵. غلامعلی رعدی آذرخشی، «خاطره‌ای از فروغی، تقی‌زاده، سرباس مختاری»، *خاطرات وحید*، ش. ۵ (اسفند ۱۳۵۰، فروردین ۱۳۵۱). به نقل از: *مجموعه خاطرات وحید* (تهران: ایران، ۱۳۶۳)، ج. ۱، صص ۴۳۹-۴۴۸.
۴۶. کاوس دهیار (نام مستعار)، «جنبش طبیعی ملی (۲)»، *اطلاعات*، ش. ۲۵۸۳ (۱۹ شهریور ۱۳۱۴)، صص ۴-۵.
۴۷. کاوس دهیار (نام مستعار)، «جنبش طبیعی ملی (۱)»، *اطلاعات*، ش. ۲۵۸۲ (۱۸ شهریور ۱۳۱۴)، ص ۸. این مقاله در روزنامه *کوشش* شماره‌های ۲۸۱۰ و ۲۸۱۱ (۱۹ و ۲۰ شهریور ۱۳۱۴) نیز چاپ شد. اطمینان نداریم، ولی احتمال دارد نویسنده آن سعید نفیسی بوده باشد. پیشینه رویارویی قلمی همراه با طعن و نیش نفیسی با تقی‌زاده در باره زبان فارسی به یازده سال پیش باز می‌گشت، آن‌گاه که

نفیسی با نام مستعار مرزبان رازی مقاله‌هایی در این خصوص در روزنامه *شفق سرخ* چاپ کرد و تقی‌زاده با نام مستعار مرزبان بن راوندی به او پاسخ داد. نک: *شفق سرخ*، شماره‌های ۲۶۸ تا ۲۸۵، آبان و آذر ۱۳۰۳.

۴۸. ایرج افشار (به کوشش)، *نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده* (تهران: جاویدان، ۱۳۵۳)، ص ۲۵۸.
۴۹. محمدعلی فروغی، «نفوذ زبان‌های بیگانه در زبان فارسی». به نقل از: محسن باقرزاده (به کوشش)، *مقالات فروغی* (تهران: توس، چ. سوم، ۱۳۸۷)، ج. ۱، ص ۸۶.

۵۰. محمدعلی فروغی، «ایران را چرا باید دوست داشت»، به نقل از: محسن باقرزاده (به کوشش)، *مقالات فروغی*، پیشین، ج. ۱، صص ۲۴۳-۲۴۴.

۵۱. همان: صص ۲۴۴-۲۴۵.

۵۲. همان: ص ۲۵۰.

۵۳. الکساندر ماتیل، *دایرة المعارف ناسیونالیسم*، سرپرستان ترجمه فارسی: کامران فانی و محبوبه مهاجر (تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳)، ج. ۲، صص ۴۷۱ و ۴۷۳ و ۶۸۹-۶۹۰.
۵۴. فخرالدین عظیمی، *تأملی در نگرش سیاسی مصدق* (تهران: خجسته، ۱۳۹۴)، ص ۹۷.

۵۵. فخرالدین عظیمی، *هویت ایران* (تهران: آگاه، ۱۳۹۹)، ص ۱۶۳.

۵۶. دنیا، ش. ۱۰-۱۲ (خرداد ۱۳۱۴)، ص ۳۵۳.

۵۷. «بشر از نظر مادی (۲)»، *دنیا*، ش. ۱۰-۱۲ (خرداد ۱۳۱۴)، ص ۳۴۰.

۵۸. همان: ص ۳۴۴.

۵۹. دنیا، ش. ۱۰-۱۲ (خرداد ۱۳۱۴)، ص ۳۱۲.

۶۰. همان: ص ۳۳۴.

۶۱. «بشر از نظر مادی (۲)»، *دنیا*، پیشین، صص ۳۳۳-۳۳۴.

۶۲. همان: ص ۳۳۰.

۶۳. دنیا، ش. ۱۰-۱۲ (خرداد ۱۳۱۴)، ص ۳۰۸.

۶۴. «بشر از نظر مادی (۲)»، *دنیا*، پیشین، ص ۳۴۰.

۶۵. آریا برلین، *قدرت اندیشه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران: ماهی، چ. پنجم، ۱۴۰۲)، صص ۲۲۶-۲۲۹.

۶۶. علی میرسپاسی، «تقی ارانی در جست‌وجوی چپ فرهنگی»، *آزادی اندیشه*، ش. ۵ (آذر ۱۳۹۶)، صص ۱۸-۴۱.

۶۷. گ. و. هگل، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت (تهران: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر، ۱۳۵۶)، ص ۲۱.