

مناقشه تکنولوژی و تمدن: بررسی موردی دانشگاه آریامهر (شریف)

در دوره پهلوی

*محمدحسین بادامچی

* استادیار پژوهشگاه مطالعات فرهنگی اجتماعی و تمدنی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، تهران، ایران badamchi@iscs.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۸

صص: ۱۷۱-۱۸۶

چکیده

بررسی تاریخی نشان می‌دهد که پروبلماتیک تکنولوژی و تمدن از مسائل بنیادینی است که بویژه در بین دو جنگ جهانی اول و دوم در آلمان مطرح شده و پس از آن تاریخ طنین گسترده‌ای نیز در مقاطع مختلف در فضای فکری ایران یافته است. از جمله مهم‌ترین صورت‌بندی‌های این مسأله به دهه پنجاه شمسی باز می‌گردد که در یک چرخش فرهنگی-سیاسی گسترده از دهه چهل به دهه پنجاه، مسأله تکنولوژی و تمدن در صدر مسائل روشنفکری حکومتی و اپوزوسیون قرار می‌گیرد. بر خلاف تصور معمول این مسأله در آن مقطع صرفاً در سطح نظری باقی نمانده و به تصمیمات استراتژیک و اجرایی مهمی در سطوح سیاستگذاری و حکمرانی منجر می‌شود. از جمله مهمترین این موارد نصب سیدحسین نصر فیلسوف اسلامی سنت‌گرا به عنوان نایب‌تولیت دانشگاه سلطنتی تکنولوژی آریامهر (شریف کنونی) (از سال ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۴) است که تاکنون مورد ارزیابی تاریخی و تحلیلی قرار نگرفته است. این پژوهش به این پرسش اصلی می‌پردازد که انتصاب یک فیلسوف سنت‌گرا به ریاست پیشروترین دانشگاه تکنولوژی کشور در اوج دوران نوسازی رژیم پهلوی را چگونه می‌توان توضیح داد.

واژه‌های کلیدی: تکنولوژی، تمدن، دانشگاه صنعتی آریامهر (شریف)، سیدحسین نصر، دوره پهلوی، غرب‌انگاری.

نوع مقاله: علمی

۱- مقدمه

انقلاب است و وقایع و حوادث دوران پیش از انقلاب باید ذیل گرایش رژیم پهلوی به سکولاریسم و مدرنیسم و نوسازی تفسیر شود. از این منظر انقلاب اسلامی و تحولات تاریخی ماقبل و مابعد آن به مثابه «جنگ فرهنگی» یا تقابل میان دو اردوگاه اسلامی و سکولار، سنتی و نوگرا خوانده می‌شود [۲۶].

در این رویکرد، طبعاً تأسیس و توسعه دانشگاه صنعتی آریامهر (که بعداً به نام شهید شریف مجید واقفی «شریف» نامیده شد) در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی در نسبت با برنامه‌ی توسعه صنعتی و اقتصادی کشور و نیاز رژیم پهلوی به تربیت نیروی انسانی مورد نیاز برای اجرای برنامه‌ی نوسازی انقلاب سفید قلمداد می‌شود

عمده تاریخ‌نگاری‌های موجود درباره تاریخ معاصر ایران، متأثر از ایدئولوژی‌های سیاسی و تبلیغات رسمی، نوعی دویارگی و گسست تاریخی بنیادین را میان قبل و بعد از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ مفروض می‌گیرند. بر پایه فرض گسست، مستقل از اینکه تاریخ‌نگار به لحاظ سیاسی جانب کدام رژیم را می‌گیرد یا اینکه چه موضعی در قبال انقلاب دارد، تفاوتی ماهوی میان مفاهیم و مقولات و گفتمان‌های حاکم بر ایران قبل و بعد از انقلاب را فرض می‌گیرد. با رسوخ منازعه ایدئولوژیک در روایت تاریخی چنین تصور می‌شود که مقولاتی چون غرب‌ستیزی، سنت‌گرایی و تمدن‌گرایی متعلق به عصر اسلامی پس از

نویسنده عهده‌دار مکاتبات: محمدحسین بادامچی Badamchi.mh@iscs.ac.ir

۳- درباره مفهوم تمدن و نسبت آن با غرب‌انگاری^۱

مفهوم تمدن در ایران معاصر که اخیراً در کاربستهایی چون تمدن اسلامی^۲ و «تمدن‌سازی» به کار می‌رود و یکی از متأخرترین، آشناترین و مورد ارجاع‌ترین کاربردهای آن در دوران پس از جنگ سرد در کتاب «برخورد تمدن‌های [۲۴] طرحی دوباره یافت، تحت تأثیر فلسفه رمانتیک آلمانی در نیمه اول قرن بیستم، طنینی غرب‌انگارانه و غرب‌ستیزانه دارد. مفهوم تمدن در زبان فارسی معادل همان تلقی هانتیگتونی که خود مأخوذ از تلقی آلمانی از آن نزد مورخان چون توین‌بی و اسپنگلر است، نه بصورت مفرد در اصطلاح فرانسوی آن، بلکه در تقابل با معنای غربی این مفهوم^۲ که ادعای وحدت، جهان‌شمولی و پیشرفت خطی دارد، همواره به صورت جمع یعنی «تمدن‌ها» و در نسبتی بنیادی با مفهوم مرکزی دیگری به نام «فرهنگ» به کار می‌رود.

تقابل میان این دو تلقی خاص و عام از تمدن به مناقشه «فرهنگ و تمدن» بازمی‌گردد که مناقشه درازدامنی در کشورهای غربی است و در نقد رمانتیک، محافظه‌کارانه و سنت‌گرایانه‌ی مدرنیته و رشد افکار و جنبش‌های غرب‌ستیزانه در خود غرب بویژه در کشورهای فرانسه، آلمان و امریکا ریشه دارد؛ تاجاییکه هم در داخل این کشورها میان جناح‌ها، گروه‌ها و اقشار مدرنیست در برابر محافظه‌کار، مناقشات سیاسی و فرهنگی و اجتماعی بسیاری برانگیخت و هم مشخصاً جنگ جهانی دوم از انفجار همین گسل در اروپا ناشی شد. غرب‌انگاری غرب‌ستیزانه در فرانسه در واکنش به عصر روشنگری و انقلاب در فرانسه بالید و بصورت محافظه‌کاری رمانتیک در آلمان هم گسترش یافت. ژند شکیبی مؤلفه‌های راست‌گرایانه و سنت‌گرایانه‌ی این جنبش ضدروشنگری و محافظه‌کارانه‌ی فرانسوی در نقد انقلاب و انقلابی‌گری را چنین برمی‌شمارد:

اهمیت بسیار زیاد مذهب در حفظ نظم سیاسی، نگرانی عمیق از خطر روشنفکران و رواج مجوزهای اجتماعی، ارج و قرب دادن به خانواده و تاریخ، نقد حقوق محض، خطرات تقسیم حاکمیت و ضرورت اتحاد راهبردی بین

[۱۲] اما پرسش اینجاست که چنین روایتی چگونه می‌تواند انتصاب سیدحسین نصر فیلسوف سنت‌گرای مشهور به مواضع ضد تکنولوژی غربی را به ریاست مدرنترین مؤسسه تکنولوژی کشور در سالهای ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۳ شمسی را توضیح دهد؟ این مقاله تلاش برای حل این معما را در تجدید نظر اساسی در پیش‌فرض اساسی گسست تاریخی جستجو کرده به جریان پژوهشی متأخرتری در ایران پژوهی می‌پیوندد که شاخه‌های قدرتمند پیوست تاریخی و گفتمانی میان قبل و بعد از انقلاب را نشان می‌دهند. مبتنی بر این تغییر نگرش معلوم می‌شود که انتصاب سیدحسین نصر به ریاست دانشگاه پهلوی به مناقشه فکری و سیاسی درازدامنی میان تمدن‌گرایی شرقی-معنوی و تکنولوژی غربی مربوط می‌شود که از ابتدای قرن چهاردهم شمسی در ایران تا امروز امتداد داشته است.

۲- روش پژوهش

این پژوهش در چارچوب رشته «مطالعات علم و فناوری» تعریف شده است. مطالعات علم و فناوری بر خلاف رویکردهای پوزیتیویستی-تکنوکراتیک معمول که تکنولوژی را بعنوان ابزاری خنثی و محصول کاربردی پیشرفت علمی و به کلی جدا از زمینه اجتماعی و تاریخی تلقی می‌کند، آنرا به عنوان یک برساخته اجتماعی و سیاسی مورد مطالعه قرار می‌دهد که بخشی از بافت انضمامی مناسبات گفتمان-قدرت در زمینه تاریخی خود است. از این منظر، تکنولوژی عقلانیت ابزاری جهان‌شمول نیست که در فرآیند خطی مدرنیزاسیون وارد ایران شده باشد، بلکه در عین ارتباط با ساختار بین‌المللی تکنیک، وضعیت و معنای خاصی در مقاطع مختلف تاریخی دارد که باید در نسبت با گفتمان‌های مسلط فرهنگی و روابط قدرت سیاسی مورد بازشناسی قرار گیرد. از این حیث مطالعه‌ی حاضر در دسته مطالعاتی چون بررسی زیست‌پزشکی توسط [۱۰] یا بررسی معماری [۱۶] و در ادامه کار پیشین نگارنده در تبارشناسی پلی‌تکنیک ایرانی در دارالفنون [۵] قرار می‌گیرد که امور فنی از قبیل پزشکی، معماری و مهندسی را در زمینه تحولات کلان فرهنگی و سیاسی دوران معاصر ایران قرار می‌دهند.

1. Occidentalism

2. Civilization

ارائه دهد و سپس به انعکاس این مناقشه در ایران عصر پهلوی بویژه در مقطع دهه پنجاه شمسی بپردازد.

۴- مناقشه فرهنگ و تمدن در آلمان و اهمیت مرکزی تکنولوژی در آن

مناقشه فرهنگ و تمدن در آلمان به افکار هررد در میانه قرن نوزدهم بازمی‌گردد که تأثیر زیادی بر متفکرین رمانتیک آلمانی پس از وی از جمله شلینگ، شلر، فیخته، هگل و هلدرلین داشت. از نظر هررد فرهنگ نیروی حیاتی و انرژی اخلاقی‌ایست که جامعه را سالم نگه می‌دهد و در برابر تمدن به عنوان ظاهر، آداب، قانون و فوت و فن تکنیکی قرار دارد. فرهنگ والای آلمانی ارزش خاصی برای فرهیخته‌سازی به مثابه حد اعلا آلمان ملی قائل شد و در مقابل تمدن معانی ضمنی منفی داشت که به رشد تکنیکی جامعه سوداگر ارجاع داده می‌شد و در واقع اثر سرمایه‌داری صنعتی تلقی می‌شد. در اوایل قرن بیستم تمدن به عنوان موج مهاجمی غربی تضعیف‌کننده شخصیت و ذات‌فقه فرهیخته مردم آلمان تشخیص داده شد [۲].

میرسپاسی نزاع فرهنگ و تمدن را به صورت واکنش نوعی مدرنیسم ارتجاعی به مدرنیزاسیون صورت‌بندی می‌کند. وی معتقد است که گفتمان‌های «بازگشت به اصل» به تاریخ مدرنیته تعلق دارند و در واقع نماینده راه مشترکی هستند که از طریق آنها «فرهنگها» می‌کوشند تا جریان مدرنیزاسیون را بومی کنند. از نظر او تجربه مدرنیته به مثابه یک موقعیت بی‌روح، فاقد محتوا، فاقد معنا و سطحی به متفکران منتقدی چون هایدگر و کیرکگارد باز می‌گردد و البته در روایت‌های علمی کسانی چون وبر و مارکس نیز به کرات بازتاب داشته است. از جمله و بر با تعبیر «ففس آهنین» مدرنیته را جهان بی‌ریشه‌ی فاقد ارزش «و جستجویی ناتمام برای رسیدن به معنا دانسته است. در نوشته‌های مارکس جوان نیز از خودبیبگانگی اجتماعی مفهومی کلیدی است و همو مذهب را «روح یک جهان بی‌روح» دانسته است. آثار مکتب فرانکفورت و مارکسیسم غربی و به طور کلی سنت فکری اگزیستانسیالیست محمل و مولد اصلی اینگونه دلمشغولی‌هاست [۱۷]. نکته اساسی اینجاست که در همه این نقدهای رمانتیک بر مدرنیته، تکنولوژی در مرکز بحث قرار دارد.

تاج و تخت و محراب. یکی از خطبای معروف آن زمان در دربار لویی شانزدهم از دوران طلایی از دست رفته حکومت لویی چهاردهم می‌گفت که در آن انسانها دیندار بودند و شجاعت و وطن‌پرستی و حس از خودگذشتگی عمیقی که ریشه در سنت‌هایشان داشت و اتحاد دولت و ملت فرانسه را حفظ کرده بود به آنها انگیزه می‌داد و تمامی این حساسات شکوهمند اکنون بر باد رفته‌اند [۱۱].

همین گسل به تدریج به کشورهای غیرغربی نظیر روسیه، چین، جهان اسلام و ایران و همین طور پیروان ادیان ابراهیمی؛ مسیحیت، یهودیت و اسلام نیز گسترش یافت و جنبشهای محافظه‌کار انقلابی، هویت‌گرا و غرب‌ستیز ناسیونالیستی و بنیادگرایانه را در این ملتها و امتهای علیه گسترش تمدن غرب تقویت کرد. [۲۳]؛ [۱]؛ [۱۷].

با این حال ترمینولوژی «غرب‌انگاران» مناقشه آلمانی «فرهنگ و تمدن» در ایران قرن بیستم از همان ابتدا مجال بروز را برای تلقی اروپامدارانه و جهان‌شمول از تمدن - که در آراء فیلسوفان قرن نوزدهمی چون هگل و مونتسکیو و برخی از شرق‌شناسان اولیه منعکس بود - بست و در قامت دوگانه «تمدن» و «توسعه» بروز کرد که شکل دیگری از تقابل تمدن خودی با بیگانه «یا» تمدن شرقی با غربی «بود و به این ترتیب تمدن را درون نوعی فلسفه تاریخ مستقل ایرانی - اسلامی ادغام و از شکل جهانی آن متمایز کرد. به این ترتیب مفهوم تمدن در زبان فارسی در استعمال جدید آن معادل «فرهنگ آلمانی» و در تقابل با «تمدن و توسعه غربی» به کار رفت. از بررسی دیرینه‌شناسانه تحولات گفتمان تمدن چنین برمی‌آید که تمدن در این معنای فرهنگی - شرقی - ضدغربی - معنوی آن در دو مقطع ابتدایی و انتهای رژیم پهلوی مطرح بود اما در مقطعی سی‌ساله از حدود ۱۳۲۰ تا حدود ۱۳۵۰ - که به نحو معنی‌داری با تفوق ایالات متحده بر آلمان و برکناری رضاشاه به جرم همسویی با آلمان نازی مرتبط است - گفتمان توسعه جایگزین تمدن شد.^۱ مقاله حاضر ابتدا می‌کوشد که تصویر خلاصه‌ای از مناقشه فرهنگ و تمدن در آلمان میان دو جنگ جهانی و اهمیت تکنولوژی در آن

۱. این جریان پس از انقلاب نیز تحت عنوان «تمدن اسلامی» و در چالش با توسعه ادامه یافت که بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد

رمانتیسم آلمانی و ضدیت آن با مدرنیته در قالب دوگانه ای در ظاهر قاطع تجلی یافته بود؛ دوگانه تمدن و فرهنگ. در این دوگانه تمدن چیزی بود خارجی، انگلیسی و فرانسوی، پر زرق و برق و عاری از ژرفا و مجمع همه آنها چیزهای بورژوازی که بیگانه بود با سنت‌های آلمانی. در مقابل آن آلمانها خود را صاحبان فرهنگ می دانستند، که چیزی به حساب می آمد درونی، وصل به خاک و سنتها، که با نوعی پرورش درونی یا بیلدونگ توأم است. در این دوگانه تکنولوژی چیزی بود از آن تمدن و از اینرو مخالف با فضیلت‌های آلمانی. از نظر هرف اهمیت مدرنیست‌های ارتجاعی در جابه جایی بزرگی بود که این در این سنت انجام دادند، آنها تکنولوژی را از چیزی خارجی و متعلق به قلمرو تمدن خارج کرده و وارد قلمرو فرهنگ کردند. اینجاست که تناقض مدرنیته آلمانی و البته مدرنیست‌های ارتجاعی خود را نشان می دهد. آنها دست به گزینش زدند و آن عناصری از جامعه مدرن و روشنگری را برگزیدند که مطلوبشان بود و در عین حال خصومتشان را نسبت به چیزهایی مثل دموکراسی سیاسی، لیبرالیسم و عام گرایی حفظ کردند. آنها با انکار عقل روشنگری به استقبال تکنولوژی رفتند [۲۵].

در آلمان دهه ۱۹۲۰ و ۳۰ بحث درباره تقابل تکنولوژی و فرهنگ و به تعبیر آدورنو «جارگون اصالت و بدبینی به روشنگری که در دوره پروس و قرن نوزدهم وارد آلمان شده بود در جمهوری وایمار به اوج خود رسید. صدها کتاب سخنرانی و مقاله هم توسط دانشکده های فنی و از جانب روشنفکران بیگانه با فنون و از سوی همه طیف‌های سیاسی منتشر شد که به بحث درباره رابطه بین جان آلمانی و تکنولوژی مدرن می پرداختند [۲۵]. با مقابل هم نشان دادن سنت و مدرنیته یا پیشرفت و رکود به شیوه جامعه‌شناسان نمی‌توان تناقضات این ناهمزمانی فرهنگ و تکنیک را در آلمان نازی دریافت. هرف از مفهوم مهمی به نام «انقلاب محافظه‌کارانه» یا انقلابی دست راستی سخن می‌گوید که اهمیت زیادی در تحلیل رابطه میان گفتمان فرهنگی ضدغربی و ضد تکنولوژی با ساخت سیاسی ابزارگرایانه آن که تکنولوژی را به خدمت خود در می‌آورد دارد. به تعبیر وی تنها در ادبیات و بویژه رمان دکتر فاستوس توماس مان است که می‌توانیم توصیف جامعه‌شناسانه بسنده‌ای از انقلاب محافظه‌کارانه بیابیم.

میرسپاسی در کتاب «تأملی بر مدرنیته ایرانی» که دغدغه کلی آن با مقاله حاضر مشترک است، معتقد است که فضای فکری و فرهنگی ایران دهه ۱۹۶۰-۷۰ تشابه زیادی با آلمان دهه ۳۰-۱۹۲۰ دارد. به عقیده او «ایده مشخص بازگشت به اصل به مثابه عصیانی علیه عقلانیت و جهان‌گرایی مدرنیته بی تردید ملهم از آثار کسانی چون نیچه، ارنست یونگر و مارتین هایدگر است» که متفکرینی مورد اقبال جریان‌ات روشنفکری و فرهنگی در ایران دهه های چهل و پنجاه شمسی نیز بودند. از نظر میرسپاسی مفهوم «بازگشت به اصل» مدعی است در برابر اشکال فروریخته و پوچ جامعه مدرن بایستی به شکلی از فرهنگ در گذشته حیات بخشید و آنرا وارد زندگی جدید کرد [۱۷] پس از یک دوره مدرنیزاسیون سریع اقتدارگرایانه بیسمارک در انتهای قرن نوزدهم در آلمان تناقضات زیادی بر جای مانده بود. شکست ناشی از تحمیل عهدنامه صلح ورسای در ۱۹۱۹ باعث شد که روشنفکران دست راستی از جمهوری وایمار به عنوان نماد خفت‌بار یورش تمدن بیگانه غربی یاد کنند و برای مقابله با آن بر مفهوم «فرهنگ اصیل آلمانی» تأکید کنند. جدا کردن تکنولوژی از بستر تمدن غربی و ملحق کردن آن به فرهنگ اصیل آلمانی مهمترین بخش این پروژه بود [۱۷]. فضای فرهنگی جامعه به نحوی بود که کتاب «انحطاط غرب» نوشته اسوالد اشپنگلر که از پذیرش دردناک و ناخواسته از دست رفتن ایمان در تاریخ جهانی (در معنای هگلی و ایده‌آلیستی آن) سخن می‌گفت و نسبت جان آلمانی با تکنولوژی از مضامین اصلی آن بود، در اوایل دهه ۱۹۲۰ از پرفروشترین کتاب‌ها در آلمان بود [۱۷]. این ویژگی‌ها زمینه‌ساز ظهور جنبش نازی شد که با سویه های «تجدید حیات دینی» و با هدف عینیت بخشیدن به «راه سوم» به مثابه راهی در برابر سرمایه داری غربی و کمونیسم شرقی در دهه سی میلادی به قدرت رسید [۱۶].

میرسپاسی در توضیح شرایط فرهنگی و سیاسی آلمان میان دو جنگ جهانی از کتاب مدرنیسم ارتجاعی «جفری هرف بهره بسیار برده که خوشبختانه به تازگی به فارسی نیز ترجمه شده است. محمد هدایتی مترجم این کتاب در توضیح منازعه تمدن و فرهنگ در آلمان و نسبت آن با تکنولوژی می‌نویسد:

انقلاب محافظه‌کارانه به مثابه «جهان قدیم-جدید ارتجاع انقلابی» [۱۸].

هرف به خوبی متوجه رابطه محتمل میان حوادث آلمان با کشورهای جهان سوم هست و می‌نویسد «آنچنان که رالف دارندورف تقریباً بیست سال قبل اشاره کرد، آلمان نخستین ملت نوپایی است که آینده کشورهای کمتر توسعه‌یافته را به آنها نشان می‌دهد» [۲۲]. این کتاب درصدد بیان این نکته بسیار مهم -بویژه از منظر تاریخ معاصر ایران و مقطع خاص مورد بررسی این مقاله- است که نقد رمانتیک تکنولوژی در ناسیونالیسم آلمانی و اولویت دادن به فرهنگ در مقابل تکنولوژی، به هیچ وجه به معنای بازگشت رمانتیک به دوران سنتی و نفی تکنولوژی نیست بلکه برعکس در آغوش گرفتن تکنولوژی به وجهی بسیار فعالانه‌تر و تمامیت‌خواهانه‌تر است:

نکته اصلی من از این قرار است: پیش و پس از آنکه نازی‌ها قدرت را قبضه کنند، جریان مهمی درون ایدئولوژی محافظه‌کار و بعدها ایدئولوژی نازی وجود داشت و آن آشتی برقرار کردن میان ایده‌های ضدمدرنیستی، رمانتیک و عقل‌ستیز موجود در ناسیونالیسم آلمانی با آشکارترین تجلی عقلانیت وسیله-هدف یعنی تکنولوژی مدرن بود ... این سنت شامل مجموعه منسجم و معناداری از استعاره‌ها، واژگان آشنا و عبارات سرشار از احساسی بود که توانست تکنولوژی را از عنصری بیگانه و از آن تمدن^۱ غربی [فرانسوی-انگلیسی] به بخش اساسی از فرهنگ^۲ آلمانی بدل کند. مدرنیستهای ارتجاعی، ارتجاع سیاسی را با پیشرفت تکنولوژی ترکیب کردند. درحالیکه محافظه‌کاران آلمانی (در گذشته) از تکنولوژی یا فرهنگ سخن گفته بودند، مدرنیستهای ارتجاعی به راست آلمان یاد دادند از تکنولوژی و فرهنگ سخن بگویند [۱۴].

در واقع هرف این معما را که چگونه نوعی نقد به ظاهر سنت‌گرایانه تکنولوژی در خدمت توسعه پیشرفته‌ترین اشکال تکنولوژی قرار می‌گیرد -اتفاقی که در ریاست سیدحسین نصر بر دانشگاه صنعتی آریامهر شاهد آن هستیم- در الگوی آلمانی حل می‌کند. با اینکه کل میراث

ضد غربی ناسیونالیسم آلمان بر این مبنا استوار بود که مصالحه بین جان و تکنولوژی ناممکن است و هیچ چیز بیشتر از چنین مصالحه‌ای در تقابل با فرهنگ آلمانی نیست، اما از نظر مدرنیستهای ارتجاعی دیدگاه‌هایی که با تکنولوژی ضدیت دارند کلیشه‌هایی برای ناتوانی ملی بوده‌اند. دولتی که از نظر تکنولوژی عقب‌افتاده باشد نمی‌تواند دولتی قوی باشد. مدرنیستهای ارتجاعی اصرار داشتند که ملت فرهنگی می‌تواند هم نیرومند باشد و هم وفادار به جان خود. همچنان که ژوزف گوبلز دائماً تأکید می‌کرد این قرن قرن رومانتیسیسم پولادین است [۱۹].

نکته اصلی در این دیدگاه این است که فاشیسم نه ادامه مستقیم تکنولوژی و تکنوکراسی مدرن است و نه ادامه مستقیم نقد رمانتیک تکنولوژی بلکه جمع این دوست: سنتی بود در درون جریان راست سیاسی که باید با تعبیر مدرنیسم ارتجاعی و انقلابیون محافظه‌کار از آنها یاد کرد [۷]. به تعبیر هرف نتیجه از منظر حزب نازی کاملاً موفقیت‌آمیز بود:

دستاورد مدرنیست‌های ارتجاعی قابل توجه بود. آنها در کشوری که مأوای ضد انقلاب رمانتیکی علیه روشنگری بود، با خارج کردن تکنولوژی از قلمرو تمدن -یعنی از قلمرو عقل، اندیشه، بین‌المللی‌گرایی، ماتریالیسم و امور مالی- موفق شدند آنرا با نمادگرایی و زبان فرهنگ -یعنی قلمرو اجتماع، خون، اراده، نفس، فرم، تولید و نهایتاً نژاد- بیامیزند. ادغام تکنولوژی در جهان‌بینی ناسیونالیسم آلمانی بافتی فرهنگی فراهم کرد که به نظر می‌رسید می‌تواند نظم را به آنچه از نظر این متفکران واقعیت آشوبناک پساجنگ بود برگرداند. آنچه در آغاز سنت درون‌زاد مهندسان آلمانی و ادبای دست‌راستی بود به شعارهایی با مدیریت نازی‌ها ختم شد. مدرنیستهای ارتجاعی با تلفیق تکنولوژی و درون‌گرایی، در نازی‌سازی حرفه‌های مهندسی در آلمان سهم ایفا کردند و همچنین باعث شدند که ایدئولوژی و سیاست نازی تا پایان رژیم هیتلر فائق باشد و بر عقلانیت فنی و ارزیابی منافع ملی بر حسب نسبت میان وسایل-اهداف اولویت داشته باشد. مدرنیستهای ارتجاعی باعث وحدت میان ایدئولوژی توتالیتار و عمل سیاسی در دیکتاتوری آلمان شدند و نه باعث انفصال آنها [۹].

در ادامه مقاله می‌کشیم نشان دهیم که در بحث بازگشت به تمدن ایرانی هم همین سوبه‌ها وجود دارد. فرمول

1. Zivilisation
2. Kultur

افشین متین، فصل مهمی را به بررسی تأثیر افکار رمانتیک آلمانی بر ناسیونالیسم تأثیرگذار در روی کارآمدن رضاشاه و ساماندهی گفتمان دولتی او به وساطت حلقه برلینی‌ها اختصاص داده که می‌تواند منبع مناسبی برای پژوهش حاضر و ریشه‌شناسی انقلاب محافظه‌کارانه فرهنگی دهه پنجاه محمدرضاشاه باشد. متین نشان می‌دهد که بر خلاف تصور شایع از ناسیونالیسم دولتی مربوط به پهلوی که در کلیشه معروف «از فرق سر تا نوک پا غربی شدن» تقی‌زاده بیان می‌شود، جریان قدرتمندی از شرق‌گرایی و غرب‌ستیزی ملهم از افکار آلمانی نیز در شکل‌گیری ناسیونالیسم آمرانه پهلوی نقش داشته است.^۱ در واقع همین شاخه شرق‌گرایانه آلمانی است که موجبات گسست از تکنوکراسی فرانسوی پیشین، تأکید بر فرهنگ، نقد فرض خودمختاری و ارزشمندی فی‌نفسه علم و تکنولوژی در تحقق جامعه ایده‌آل؛ و قرار دادن آن ذیل امر سیاسی حاکمیتی هویت‌گرا را فراهم می‌کند [۲۵].

بررسی‌های متین نشان می‌دهد بازنگری در نسبت میان تکنولوژی و سیاست در مرکز تحول فکری‌ای قرار دارد که در دهه ۱۹۲۰ آلمان در اثر آثار ضد مدرنیته اشپنگلر، اشمیت، هایدگر، یونگر، توین‌بی و برگسون در حال انتشار است و تأثیرات ژرفی بر تلقی ایرانی از تمدن و نسبت آن با تکنولوژی در دوره پهلوی باقی می‌گذارد که تا امروز نیز باقیست.^۲

سنت‌گرایی دهه پنجاه بسیار مشابه انقلاب فرهنگی محافظه‌کارانه آلمان نازی با تأکید بر برخی وجوه فلسفی‌تر و الهیاتی کردن آن است. تمدن در معنای آلمانی محصول نوعی دستکاری در مفهوم قبلی آن است: تکنیک را از تمدن غربی جدا کردن و به خدمت ساختار اقتدارگرایی از فرهنگ و هویت اصیل خودی در آوردن.

۵- سرآغاز مناقشه تمدن و تکنولوژی: حلقه برلین

در تفکر محافظه‌کارانه و رومانتیسم آلمانی، این کشور تحت لوای یک نظام پادشاهی قدرتمند خود را حامی و مدافع اصالت اخلاقی و فرهنگی آلمان در مواجهه با تهدیدات پر زرق و برق غربزدگی می‌دانست. این اندیشه که آبخور نازیسم بود، از طریق روشنفکران حلقه برلین با مرکزیت حسن تقی‌زاده در سالهای ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۳ نقش تعیین‌کننده‌ای در دور ساختن «ملی‌گرایی ایرانی از مشروطه‌خواهی لیبرال و سوسیال‌دموکراسی و سوق دادن آن به طرف استبداد روشنفکرانه و معنویت‌گرایی نوخاسته‌ای داشت که نسخه‌ای وطنی از فاشیسم آریایی و ضدغربی محسوب می‌شد [۱۱]. «همینطور [۱۵] فصل دوم (آلمان الگویی تمدنی بود که هم لیبرالیسم سیاسی استعماری را کنار گذاشته بود و در عین توسعه اقتصادی و فناوری و نظامی از تجدید حیات اخلاقی و معنوی در ضدیت با مدرنیته غربی سخن می‌گفت و از سوی دیگر ریشه‌های آریایی مشترک، تعریف تمدن ایرانی ذیل تمدن آلمانی را به طور ویژه امکان‌پذیر می‌کرد. این گفتمانهای جدید مدعی بودند غرب که به لحاظ فرهنگی فرهنگی و اخلاقی رو به انحطاط بود، به رنسانس آریایی نیاز داشت تا آنرا به فرهنگ اصیل و اخلاقی که ایرانی آریایی حفظ کرده بود، رهنمون سازد) [۱۱]. ویژه بودن این امکان خاص نژادی-ایدئولوژیک و پیوند خاص ایرانی-آلمانی وقتی مشخص می‌شود که در نظر بگیریم این نوع نژادپرستی برتری‌طلبانه اروپایی در عثمانی‌ها و ژاپنی‌ها تأثیری کاملاً معکوس داشت و باعث شد که آنها در مسیر غرب‌انگاری غرب‌ستیزانه به اندیشه‌های اسلام‌گرایانه و آسیامحوری روی آورند [۲۵].

برای نشان دادن رابطه این چشم‌انداز فرهنگی-تکنیکی در ناسیونالیسم آلمانی با گفتمان‌های نوظهور سالهای التهاب‌آلود چرخش قرن سیزدهم شمسی، در میان پژوهشهای در دسترس، کتاب «هم شرقی، هم غربی»

۱. مقاله تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی محمد توکلی طرقي (1381) یکی از مهمترین و تأثیرگذارترین مقالاتی است که به تصحیح این

تعمیم تقی‌زاده‌ای در خوانش دوره پهلوی پرداخته است.

۲. مهم‌ترین کتابی که تاکنون درباره حلقه برلین نوشته شده است کتاب «برلنی‌ها» نوشته جمشید بهنام (بهنام، ۱۳۷۹) است. با اینحال این کتاب اطلاعات اندکی درباره نحوه تأثیر فرهنگ و فلسفه رومانتیک آلمانی بر این حلقه روشنفکری ایرانی در ابتدای قرن چهاردهم شمسی در اختیار ما می‌گذارد. علی میرسپاسی دیگر پژوهشگری است که تأثیر فلسفه آلمانی بین دو جنگ جهانی را بر غرب‌ستیزی و بومی‌گرایی ایران معاصر مورد توجه قرار داده اما مطالعات او بیشتر بر این تأثیرات فکری در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی بویژه در رابطه با سیداحمد فریدم متمرکز است. ایران‌شناسان دیگری چون افشین متین، مهرداد بروجردی، نگین نبوی، ژند شکیبی و علی مظفری-نایجل وست‌بروک که در این مقاله مورد ارجاع قرار گرفته‌اند نیز همگی کم و بیش بر این رابطه تأکید دارند اما کمتر به بررسی دقیق متنی و بررسی نحوه ارجاع‌دهی و انتقال افکار فیلسوفان آلمانی به ایرانی پرداخته اند. در واقع فراتر از اذعان قابل اعتنای پژوهشگران به تأثیر فلسفه و فرهنگ سیاسی رومانتیک آلمانی بر روشنفکران و سیاست قرن بیستم ایرانی هنوز

غیبگویی و احضار ارواح انتشار می‌داد تا سازگاری علم مدرن با بصیرت‌های موجود در مذاهب و عرفان مشرقی را تأیید کند. در چنین فضایی بود که در ناسیونالیسم در حال پخت‌وپز توسط حلقه برلینی‌ها، انقلاب اخلاقی و فرهنگی مورد نظر مجله ایران‌شهر به تدریج در میانه دهه ۱۳۱۰ شمسی شکل عرفانی و گنوسی به خود گرفت و از احیای فلسفه اشراقی ایران سخن گفت. به گفته متین:

چرخش عرفانی ایران‌شهر آنرا با جنبش‌های جهانی معاصر همچون تئوسوفی و پارلمان مذاهب جهان که خواهان وحدت معنوی سنت‌های مذهبی «شرقی، غربی» بودند همسو می‌ساخت. نوعی حقیقت‌محوری و جمع میان مادیت و معنویت، فلسفه و عرفان و علم: «باید هر دو تمدن شرق و غرب را از غربال گذرانید و قوانین و دستورهای حیاتبخش آنها را قبول کرده تمدن جدیدی که تمدن ایرانی بتواند نامید به وجود آورد. اساس این تمدن را بر فلسفه‌ای که جامع مزایای فلسفه تمدن غرب و شرق باشد باید نهاد و آنرا «فلسفه توحید» نام داد [۱۵].

فضای غالب مابین دو جنگ جهانی نقد تکنولوژی بود. ادعای تضاد فرهنگ غربی پوچ‌انگار ماده‌گرا و «ماشینی» با معنویت «شرقی» از مباحث مهم روشنفکری اروپا و آسیا بود. اسوالد اشپنگلر، و مارکسیست‌ها، در میان متفکران هندی محمد اقبال، مهاتما گاندی و رابیندرانات تاگور، روشنفکران چینی، ژاپنی، عثمانیایی/ترکی در این افق فکری مشترک بودند. در واقع گفتگوی انتقادی درباره ماشین، که مشخصاً بازاندیشی انتقادی شرقی‌مآبانه‌ای در گفتمان تکنوکراتیک قرن نوزدهمی است و شاید شاخص‌ترین اثر درباره آن کتاب «غریزدگی» جلال آل‌احمد (۱۳۴۱) باشد، به آغاز قرن چهاردهم شمسی بازمی‌گردد. با اینحال همسو با آنچه درباره مدرنیسم ارتجاعی گفته شد، مفهوم تمدن مورد نظر این دسته از روشنفکران نه ضدیت با علم و تکنولوژی مدرن بلکه تصرف آن ذیل نوعی ایدئولوژی فرهنگی و هویتی بومی است.

۶- بازگشت به تمدن در دهه پنجاه شمسی

بنابراین بر خلاف تصور شایع قدمت این نوع صورت‌بندی از تمدن شرقی/آسیایی/اسلامی/ایرانی/معنوی در برابر تمدن منحن غرب نه به دوران پس از انقلاب اسلامی و نه حتی به سال‌های شکل‌گیری گفتمان‌های روشنفکرانه علیه

متین تأثیر این افکار بر ایرانیان را بویژه از طریق بررسی مجلات کاوه، ایران‌شهر و فرنگستان پی می‌گیرد. از جمله به مقاله‌ای با عنوان «علم و اخلاق» از مجله کاوه ارجاع می‌دهد که از اولین نقاطی است که در مقابل رویکرد روشنگری فرانسوی که از به هم پیوستگی آرمانی علم-تکنولوژی و اخلاق دفاع می‌کرد، این دو رودرروی هم دیده می‌شوند:

امروز می‌بینیم هیچیک از ملل فرنگ خود را خوشبخت نمی‌شمارد و هیچکس از حیات خود راضی و ممنون نیست. این ناخشنودی و ناخرسندی از حیات شکل یک مرض عمومی و مسری را گرفته است و فساد اخلاق در این ممالک به سرعت برق در سیر و سرایت است. اگر حکومت‌های فرنگ به تدابیر قاطع و جدی متمسک نشوند این فساد اخلاق شیرازه اجتماعی این ملل را از هم خواهد پاشید و علوم و فنون حاضر قادر بر جلوگیری از تخریبات انحطاط اخلاقی نخواهند گردید. یعنی اروپا نیز به حال ما خواهد افتاد. پس باید یقین کرد که علم به تنهایی ما را از گرداب بدبختی نجات نخواهد داد [۱۵].

در همین زمان کاظم‌زاده سردبیر مجله ایران‌شهر نیز در آثار خود همسو با متفکران محافظه‌کار آلمانی، غرب را معادل ماتریالیسم دانسته مورد انتقاد قرار می‌داد، خطی در نقد اروپایی‌گری که بعداً توسط کسروی نیز ادامه یافت.^۱ کاظم‌زاده از یک «انقلاب معنوی و اخلاقی» برای ساختن ملیت ایرانی برای رهایی از مسیر ویرانگر اروپای مدرن سخن می‌گوید و در این انقلاب معنوی نقش مهمی نیز برای تشیع بعنوان محمل متمایز ایرانیت قائل می‌شود، از نیاز ایران به انقلاب سیاسی علیه نخبگان روحانی، اشرافی و حکومتی قدیم می‌گوید و به شدت بر «آموزش اجتماعی» تکیه می‌کند. این نشریه در دومین دوره انتشار خود از ۱۳۰۳ تا ۱۳۰۶ مقالاتی درباره عرفان جدید، علوم غریبه، انرژی مغناطیسی ساطع از بدن، خواب مصنوعی،

جای پژوهش‌هایی خالی است که به بررسی دقیق و جزئی این تأثیرات فکری بپردازد.

۱. اروپایی‌گری از نظر کسروی این دیدگاه مردود است که «اروپاییان به اوج پیشرفت راه یافته‌اند و مردمان مشرق زمین هم باید به دنبال آنان بروند و تمام چیزهایی را که آنان ارائه می‌دادند مثبت بدانند. توصیه آقای تقی زاده در کاوه را حتماً به یاد دارید که می‌گفت «ایرانیان باید ظاهراً و باطناً اروپایی شوند» «همان، ص ۱۹۵»

نامیده می‌شود و بر سه رکن استوار است: حکومت سلطنتی) شاه به عنوان کارگزار فراطبقاتی مدافع رفاه آحاد جامعه و مانع افراط‌گراییهای نظام‌های دموکراتیک یا استبداد حکومت‌های الیگارش‌ی، اندیشه امپراتوری (احیای امپراتوری امپریالیسم هخامنشی و ساسانی و آریایی‌گرایی) ادعای پیوند نژادی و دیرینه با فرهنگ برتر نژاد سفید غرب و جدا بودن از نژادهای آسیایی [۲۳].

پهلویسم در واقع فلسفه تاریخی بود برای بنیان نهادن مشروعیت، دستگاه و فرهنگ سیاسی یک نظم سلطنتی جدید در قالب نوین تمدن.^۱

در طول دهه ۱۳۴۰ شمسی غرب‌انگاری ضد غرب در ابعاد فرهنگی و ژئوپلیتیک در بین طبقه روشنفکر و آحاد مختلف جامعه گسترش یافت. همانطور که مهرزاد بروجدی به درستی اما به نحوی ناقص روایت کرده است دوگانه غربزدگی / بومی‌گرایی به تدریج در این دهه به میدان اصلی منازعات سیاسی تبدیل شد. بومی‌گرایی آموزه‌ایست که بر تجدید حیات، احیا و تداوم سنتها، باورها و ارزشهای فرهنگی بومی یا ذاتی جامعه تأکید دارد و بر باورهای استواری همچون مقاومت در برابر فرهنگ غیر، ارجحیت دهی به هویت قومی اصیل و شوق بازگشت به فرهنگ بومی ناب بنا شده است [۸]. همزمان با آغاز نقدهای فرهنگی که هنوز از گفتمان جهان‌سوم‌گرای روشنفکران چپ ضد استعماری متمایز نشده بود، توجه به فرهنگ نیز در سطوح بالای حاکمیتی رژیم افزایش یافت [۲۰]. در سال ۴۳-۱۳۴۲ دولت منصور لایحه پیشنهاد تأسیس وزارت فرهنگ و هنر را پیشنهاد کرد در حالی که تا پیش از آن سیاستهای فرهنگی بدون هیچ نظم مشخصی توسط وزارت آموزش و پرورش رتق و فتق می‌شد. این لایحه نشانگر نگرانیهای در حال افزایش دولت در خصوص مسائل مربوط به هویت و اصالت ملی و

رژیم شاه، بلکه به تأسیس رژیم پهلوی در یکصدسال پیش بازمی‌گردد. این گفتمان بعد از یک دوره افول یکبار دیگر هم در اوایل دهه پنجاه شمسی به ایدئولوژی رسمی پهلویسم بازگشت و با گسترش ایده ناسیونالیستی دولت-ملت به تمدن، در تفاوت میان واژگان رسمی پادشاهی در برابر شاهنشاهی) امپراتوری empire در برابر شاهی یا سلطنت royal در اواخر دوره پهلوی بروز یافت.

در بررسی بازگشت گفتمان پادشاهی محمدرضا به تمدن‌گرایی پهلوی پدر در قالب شاهنشاهی، ژند شکیبی مقایسه‌ای میان تلقی اولیه محمدرضا شاه از ایران به عنوان تمدن هم‌خانواده و وابسته‌ی غرب و ملحق در ایدئولوژی لیبرال-دموکراسی در کتاب «مأموریت برای وطن»، با مضامین بعدی دوره چهار جلدی کتاب «پهلویسم» (انتشارات دربار پهلوی) انجام داده است و بروز تغییراتی آرام در نحوه مفصل‌بندی آریاگرایی و غرب را تحلیل کرده است. در پهلویسم برای اولین بار در دوره محمدرضا و شبیه به مضامین اولیه ایدئولوژی پهلوی در دوره تأسیس [۱۵] و همین‌طور [۹] آریایی‌گرایی علی‌رغم اذعان به هم‌خانواده بودن با غرب در شکلی جدید برتر از آنچه انحطاط اخلاقی و فرهنگی غرب نامید می‌شود می‌نشیند؛ دوم اینکه پهلویسم مأموریتی جهانی برای خود قائل بود که داعیه نمایندگی شکل جدیدی از مدرنیته را دربرداشت که به لحاظ اخلاقی و معنوی برتر از مدرنیته‌های کمونیستی و لیبرال، یعنی دو بلوک شرق و غرب حاکم بر دوران جنگ سرد بود. سوم اینکه نفوذ فرهنگی و دموکراسی غربی مخرب دانسته شد و چهارم اینکه بر مأموریت تاریخی امپراتوری ایران به مثابه یک قدرت منطقه‌ای بزرگ تأکید شد [۱۱].

از نظر شکیبی تاریخ‌نگاری پهلوی در شکل جدید خود در کتاب پهلویسم، چیزی بیش از تمجید از شکوه و عظمت سلسله پهلوی بر اساس داعیه انتسابش به امپراتوری ایران پیش از اسلام بود و علاوه بر گذشته، اینبار آینده را هم در برمی‌گرفت. پهلویسم می‌کوشید تفسیری رمانتیک از تاریخ امپراتوری را در فلسفه تاریخ جبرگرایانه‌ای به تجلی عصر طلایی قطعی آینده ایران پیوند بزند. در اینجا در واقع ما با ایدئولوژی نوینی مواجهیم که در حال تبدیل ایده سلطنت باستانی ایران‌شهری به برنامه سیاسی امپراتوری جدید و نوسازی دولتی است که «تمدن بزرگ»

۱. همانطور که در ادامه توضیح داده می‌شود، این مقاله می‌کوشد تحول گفتمان سلطنتی پهلوی از پادشاهی سنتی به شاهنشاهی پهلویسم آریایی و سپس شاهنشاهی تمدن‌گرایانه سنتی توضیح دهد. شیعه‌گرایی شاه و ارتقاء گرایشهای مذهبی به یکی از ارکان اصلی فرهنگ و سیاست رسمی شاهنشاهی امری است که در دوره سوم در دهه پنجاه شمسی رخ می‌دهد. همانطور که مظفری و وست بروک نیز نشان داده اند چنین تغییر نگرشی آنچنان بنیادین است که حتی معماری مهم‌ترین پروژه‌های سلطنتی را نیز به معماری بومی و اسلامی سوق می‌دهد. (مظفری و وست بروک، ۱۴۰۱)

ایرانی را می‌سازد، همراه گردد و بر ستون اصالت فرهنگی و هویت ملی استوار گردد. شاه همچنین در سخنرانی افتتاحیه دانشگاه تهران در سال ۱۳۵۵ تکنولوژی را مبنای چرخش تمدنی خود در برابر غرب معرفی می‌کند:

یکی از مهمترین اهداف انقلاب ایران تعظیم معنویت و عناصر روحانی برای جلوگیری از غربزدگی و بزرگ پنداشتن آیینهای بیگانه‌ایست که همراه با ماشین غربی ما را دچار می‌کند و با نابودی جوهر جامعه ایرانی ما را به بیگانگانی در کشور خود و تبدیل ایرانی به نایرانی می‌کشاند.^۱

و در سخنرانی دیگری صراحتاً بر تضاد فرهنگ و تکنولوژی انگشت می‌گذارد:

جامعه ایران و به طور کل جوامع شرقی بر اخلاق و سنتهای کهن متکی هستند. اکنون که تکنولوژی با برخی از این سنتها و اخلاق تنش پیدا کرده است چگونه می‌شود تکنولوژی را با آنها سازگار کرد؟ تا وقتی نظام شاهنشاهی امپراتوری (imperial) وجود دارد این مسأله چالشی برای ما نیست: تکنولوژی در خدمت مردم است. سنتهای ما اجازه نمی‌دهد که ایرانیان مثل فرانکشتاین اسیر و برده‌ی تکنولوژی و ماشین بشوند که این وضعیت به معنای پایان تمدن ماست... هزاران دانشجو که برای ادامه تحصیل به خارج می‌روند در معرض تمدن کشورهای بیگانه قرار می‌گیرند. ما باید به جوانانمان بگوییم که چه چیزهایی را باید از آنها بگیرند، چه چیزهایی کمتر اهمیت دارند و از همه مهمتر چه چیزهایی را ایرانیت و شخصیت ایرانی ما اجازه نمی‌دهد که بپذیریم. ما باید آنچه باعث رفاه و راحتی ماست را بدون وجوه بد و زشت جوامع فرنگی از آنها بگیریم.

۱. بررسی که در اینجا ممکن است مطرح شود اینست که این نوع نقد تکنولوژی، صنعتی شدن افراطی و مصرف‌گرایی که عمدتاً توسط روشنفکران منتقد اروپایی مطرح شده است تا چه حد با واقعیت توسعه تکنولوژی در کشوری مانند ایران در دهه ۱۳۵۰ شمسی تناسب دارد؟ مسأله اینجاست که علی‌رغم تلاش‌های کسانی چون جلال آل احمد برای طرح موضوع نقد تکنولوژی در چارچوب تز کلی غربزدگی به مثابه نقدی بر عینیت انضمامی پروژه نوسازی شاه، بخش بزرگی از مباحثات حول این موضوع در ایران معاصر خصلتی انتزاعی و ایدئولوژیک داشته و دارد و دقیقاً به همین دلیل نقد تکنولوژی دستاویز ایدئولوژیکی برای توسعه تکنولوژی ذیل چتر فرهنگی و هویتی دیگری شده است که می‌کوشد بر غیریت خود بر غرب تأکید کند. این همان چیزی است که در همین مقاله درباره انتصاب سیدحسین نصر بر دانشگاه تکنولوژی آریامهر می‌کوشیم توضیح دهیم.

تنشهای رو به وخامت در چارچوب غربگرایی پهلوی بود. به گمان شکیبی این وزارتخانه بر خلاف وزارت معارف رضاشاه، رویکردی آسیب‌شناسانه و تدافعی به فرهنگ داشت نه رویکردی فعال [۱۱]. رژیم پهلوی با علم به محبوبیت این گفتمان بومی‌گرایی فکری و فرهنگی که فرمی انقلابی یافته بود، کوشید که آنرا در صورت‌بندی نوین سلطنت از آن خود کند و در این مسیر گفتمان «تمدن بزرگ» و بازگشت به سنت و اصالت، نقشی استراتژیک داشت [۱۶]. رژیم از اوایل دهه ۱۳۵۰ بخصوص در دوران فعالیت حزب رستاخیز به گفتمانهای محافظه‌کار ضدغربی در مطبوعات و رسانه‌ها و رادیو تلویزیون تریبونهای مهمی اختصاص داد و غربزدگی را تهدیدی وجودی برای فرهنگ اصیل و هویت ملی ایران اعلام کرد. البته سرکنگبین صرفاً فزود و با نزدیک شدن به اواخر دهه پنجاه گفتمان غربزدگی به دال مرکزی و راهبردی آیت الله خمینی در بسیج توده‌ها و رهبری انقلاب تبدیل شد [۱۱].

طبق پژوهش شکیبی تأسیس حزب رستاخیز یکی از محورهای اصلی چرخش ایدئولوژیک و راهبردی رژیم محمدرضا از گفتمان انقلاب سفید و غرب‌انگاری غرب‌گرای آریایی به گفتمان تمدن بزرگ و غرب‌ستیزی محافظه‌کارانه اصالت‌گرایان فرهنگی بود [۳]؛ [۴]؛ [۵] برمبنای پژوهش مفصلی ژند شکیبی درباره حزب رستاخیز [۲۷] شاه در نامه‌ی مستقیمی خطاب به هویدا مأموریت آنرا چنین تعریف می‌کند: «با توجه به موفقیت عظیم اقتصادی و اجتماعی انقلاب سفید، حالا زمان آن رسیده که بر فلسفه، آموزش سیاسی و دفاع از اصالت {فرهنگی خودمان} تمرکز کنیم.» به تعبیر شکیبی این اولین بار بود که بحران هویت ناشی از غربزدگی مورد تأیید رژیم قرار می‌گرفت. به علاوه تکنولوژی مضمون کلیدی در تحول استراتژیک در حال وقوع است. شاه در این نامه می‌افزاید «آینده نمی‌تواند بر ماتریالیسم و تکنولوژی استوار شود بلکه باید بر اصول معنوی قوی‌ای استوار شود که جامعه را از در افتادن در ورطه مصرف‌گرایی و مادی‌گرایی نجات دهد... روحانیت باید بر تقویت این روح معنوی و اعتقاد به خدا و جلوگیری از آلودگی آن به مادیات کار کند.» از نظر او پیشرفت مادی جامعه باید با وجوه انسانی و روحانی که معنویت خاص

جدول ۱. عمده ترین مقولات ماهنامه بنیاد شماره‌های ۱ تا

۲۰ (اسفند ۱۳۵۵ تا آبان ۱۳۵۷)

موضوع	تعداد مطالب
نقد تمدن غرب (اندیشه/ سبک زندگی / تکنولوژی/ خشونت/ بی‌عدالتی)	۲۹
عظمت تمدن ایران	۲۴
اسلام، عرفان، معنویت	۱۹
دوگانه شرق/ غرب	۱۶

در این صورت‌بندی نوین نوعی تلقی فلسفی و هستی‌شناسانه از فرهنگ اسلامی و ایرانی به عنوان امر قدسی و سلطنت به مثابه بازگشت به اصالت تاریخی و تجلی اراده الهی جایگزین صورت‌بندیهای معرفتی یا فقهی-کلامی از اسلام یا صورت‌بندیهای سنتی از سلطنت یا تبیینهای مدرن از دولت‌نوسازی و مدرنیزاسیون آمرانه می‌شود.

۷- سید حسین نصر و دانشگاه آریامهر

دانشگاه صنعتی آریامهر (تأسیس ۱۳۴۴) که - با وقوع انقلاب نام یکی از دانشجویان مسلمان عضو سازمان مجاهدین خلق ایران به نام مجید شریف واقفی بر آن گذاشته شد- سمبل پیشروی توسعه تکنولوژی در دهه ۱۳۴۰ شمسی و دوران موسوم به «انقلاب سفید» بود. در طرح انقلاب سفید در کنار اینکه کشور به لحاظ نظام اقتصادی از کشاورزی فئودالی به کشاورزی تجاری و سرمایه‌داری صنعتی منتقل شد، گفتمان تکنوکراسی و نهاد دانشگاه به عنوان نهادی آوانگارد و موتور نخبگانی، پیشاپیش گفتمان نوسازی حرکت می‌کرد. تکنوکراسی گفتمان حکمرانی در دولت توسعه‌گرای دهه ۱۳۴۰ شمسی است که با ظهور کانون مترقی و سپس حزب ایران نوین در مؤسساتی چون سازمان برنامه و بودجه، شرکت نفت، بانک مرکزی و وزارتخانه های دولتی هژمون بود. سید حسین نصر یکی از رجال فرهنگی و سیاسی مهم آن دوره درباره این نسل از نخبگان سیاسی به قدرت رسیده در دهه ۱۹۶۰ میلادی ایران تعبیری دارد که کاملاً منطبق بر نقد فرهنگی محافظه‌کاران آلمانی بر مدرنیزاسیون وارداتی است:

این داستان را باید برایتان بگویم چون برای تاریخ ایران خیلی مهم است. بعد از اینکه نخست وزیرهایی که مال دوره رضاشاه و حتی قاجاریه بودند، دانه دانه رفتند کنار، یک دفعه ورق برگشت و حسنعلی منصور پسر منصور

شاه همچنین به تدریج از انتهای دهه ۱۳۴۰ شمسی به تکرار بیشتر این مطلب پرداخت که نظام شاهنشاهی منبع و محافظ روح و اخلاق ایرانی است و بدون آن غربزدگی ما را به طعمه امپریالیسم غیرمستقیم اقتصادی و سیاسی تبدیل می‌کند. در این مقطع است که شاه و ملکه در سخنرانیهای متعددی نسبت به «هجوم فرهنگی بیگانه» هشدار دادند و اینرا وظیفه دفتر شهبانو و بنیادهای مختلف سلطنتی از جمله بنیاد فرح پهلوی و بنیاد فرهنگ ایران می‌دانست. به گفته قلی‌پور فرح دیبا هم از آغاز دهه ۱۳۵۰ سخن گفتن علیه «غربزدگی» بعنوان یکی از مسائل و مشکلات اجتماعی ایران را آغاز کرده بود [۱۳] از نظر شکلی کاملاً همسو با آنچه تا کنون درباره جنبش محافظه‌کارانه نازیسم آلمانی گفته شد، برآمدن ایدئولوژی هویت و تمدن اصیل معنوی پاسخ ضروری به تحولات ناشی از تلاشهای سیاسی و ایدئولوژیکی حکومت پهلوی برای کنترل پیامدهای اجتماعی- فرهنگی غربی‌سازی/ نوسازی اقتصادی و تکنولوژیکی بود. آن نوسازی که خود زمینه ساز پدید آمدن سطوح متفاوتی از بی‌ثباتی اجتماعی، دلهره و دلواپسی اجتماعی، نگرانی و ترس در مورد آینده و متعاقب آن احساس نیرومندی از نوستالژی و در نهایت چالش سیاسی برای حکومت شد. [۱۱].

همان طور که شیکبی با جزئیات بسیار توضیح می‌دهد، شاه تأکید داشت که برای تدوین ایدئولوژی حزب رستاخیز از اصول دیالکتیکی منتها در زمینه‌ای از فلسفه تاریخ الهی و ایرانی استفاده شود. با اینحال همان طور که از مقاله مهم [۱۹] برمی‌آید، نقش سید احمد فردید و سید حسین نصر و احسان نراقی و بویژه افکار هانری کربن را باید بسیار عمیقتر از نقش کمونیستها و تکنوکراتها در تدوین ایدئولوژی حزب رستاخیز بدانیم، چرا که کل این حزب سیاسی نوین بر مقوله نوپدید سیاست اصالت «ی استوار بود که می‌کوشید رأس هویت‌گرای جدیدی به کل بدنه اداری دولت بیفزاید و از این طریق دولت نوسازی را در تفسیری آلمانی به «تمدن» ارتقا دهد. جدول بررسی میزان تکرار مضامین خاص این گفتمان در یکی از ماهنامه‌های اصلی دربار در عصر رستاخیز یعنی ماهنامه بنیاد، به میزان زیادی سمت و سوی کلی ایده تمدن بزرگ را نمایان می‌کند:

خود به ریاست این دانشگاه را به «بحران بزرگ اجتماعی و فکری و فلسفی» ناشی از مدرنیزاسیون مرتبط می‌داند: دانشگاه صنعتی شریف به رغم اینکه ریشه دیگری در دانشگاه دیگری نداشت، دانشجویان آن همواره در تمام دانشگاه‌های بزرگ جهان به صورت برجسته فعالیت داشتند و استادان آن می‌توانستند و هنوز هم می‌توانند در صحنه بین‌المللی در بالاترین وجه آن شرکت کنند. دانشگاه به نظر بنده وظیفه دیگری هم دارد و آن انس و الفت دادن علوم و صنعت جدید در دامن فرهنگ اسلامی و ایرانی است و اگر این مهم انجام نشود، چه در ایران و چه در کشورهای دیگر اسلامی برای دستیابی به فناوری غربی و علوم غربی با یک بحران بزرگ اجتماعی و فکری و فلسفی توأم خواهد بود [۱۸].

وی مشخصاً در پاسخ به اینکه چطور شد یک استاد فلسفه اسلامی به ریاست یک دانشگاه صنعتی گماشته شد می‌گوید:

من تحصیلاتم در رشته فیزیک و ریاضیات بود و از دانشگاه هاروارد فوق لیسانس خودم را گرفتم بعد از آن زمینه‌ای که قوی بود [برای] بنده رفتم به دنبال تاریخ علوم و فلسفه و ... رابطه بین علوم و اندیشه فلسفه و تفکر اسلامی و ایرانی. وقتی که از بنده خواستند این مسئولیت را قبول کنم به من گفته شد که شما سالهاست در رادیو و تلویزیون صحبت از تلفیق علوم غربی و فرهنگ ایران می‌کنید و آشنایی کامل هم با علوم جدید دارید. علاوه بر فلسفه، یکی از نماینده‌های مهم فرهنگی ایران هستید. شما دانشگاه را زیر نظر خودتان بگیرید و سعی کنید این امر را به تحقق برسانید. لذا من هم این چالش را پذیرفتم و اولین قدمی که برداشتم در آن دانشگاه واحد علوم انسانی را درست کردم. همان ماه اول افرادی مثل آقای حداد عادل و دکتر پورجوادی و جوانان آن وقت را آوردم آنجا و سعی کردم برنامه‌ای درست کنم دانشجویانی که رشته‌های علوم می‌خوانند آشنایی عمیقتری با فرهنگ ایران اسلامی پیدا کنند.

نصر از موقعیت فرهنگی-سیاسی خاصی که در اثر ورود نهاد مدرن علم و فناوری در جامعه سنتی ایران پدید آمده سخن می‌گوید. از نظر او این وضعیت بحرانی در دانشگاه آریامهر از همه جا بیشتر احساس می‌شد، اولاً به این دلیل که سیاست آموزش عالی رژیم پهلوی به نحوی بود که

الملک که یک نسل جوانتر بود آمد سر کار با یک عده از وزاری که اصلاً تحصیلاتشان یک جور دیگر بود. مثلاً جمشید آموزگار. او البته قبل از منصور بود ولی مثلاً دانشگاه کرنل درس خوانده بود. این گروه جدیدی که با منصور آمدند اسمش را کم‌کم گذاشتند «ماساچوستی‌ها» که حتی آنهایی که ماساچوست نبودند ادعا می‌کردند که در ماساچوست درس خوانده‌اند، یعنی هاروارد و ام‌آی‌تی و اینجور جاها که مراکز بزرگ علمی امریکاست. و من اصلاً با این مخالف بودم. شدیداً مخالف بودم. خیلی از اینها دوستان من هم بودند ولی من به آنها انتقاد می‌کردم. یک روز در حضور شاه یک صحبتی پیش آمد من گفتم که این خیلی اسباب تأسف است که این افراد واقعاً فرهنگ ایران را نمی‌شناسند [۲۲].

«دانشگاه صنعتی آریامهر» الگوی اصلی نسل جدید دانشگاه‌های امریکایی و تکنوکراتیک شاه بود که مستقیماً زیر نظر دانشگاه ام‌آی‌تی امریکا و ذیل برنامه بلندمدت مدرنیزاسیون اقتصادی و اجتماعی و صنعتی کشور اداره می‌شد. برای تحلیلی جامعه‌شناختی و پسااستعماری از تأسیس این دانشگاه ن.ک به بادامچی و کفایی، (۱۳۹۸) رؤسا یا به تعبیر دقیقتر «نایبان تولید» این دانشگاه در دهه چهل همواره از میان دانشمندان و مهندسان پوزیتیویست و تکنوکرات مکتب امریکایی همچون محمدعلی مجتهدی، فضل الله رضا، محمدرضا امین و مهدی زرغامی (مسئول پروژه دانشگاه صنعتی اصفهان) انتخاب می‌شدند [۲۸]. اما چگونه شد که ناگهان در سال ۱۳۵۱ سیدحسین نصر که امور فلسفی مهمی چون تأسیس دانشگاه اسلامی علامه طباطبایی یا تأسیس انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه را در آن سالها پیگیری می‌کرد [۲۲]. مأمور تصدی این سمت گردید؟ سیدحسین نصر در مصاحبه‌ای که به مناسبت چهلمین سال تأسیس دانشگاه صنعتی شریف (آریامهر) انجام شده به برخی از وجوه این پرسش پاسخ داده است [۲۱]. کلیت این مصاحبه کاملاً با خطوطی که در این مقاله بعنوان برنامه جدید تمدن‌گرایی دهه پنجاه شمسی رژیم مطرح شد منطبق است: یعنی تضاد فرهنگ اسلامی و ایرانی با تمدن غربی و ضرورت جدا کردن تکنیک از زمینه غربی و قرار دادن آن ذیل یک ساختار تمدنی که فرهنگ و هویت اصیل اسلامی و ایرانی در رأس آن قرار دارد. وی انتصاب

آدم سنتی و متدین بود، بچه از پدرش هم جزمیتر و به قول امروزیها بنیادگراتر می شد. این یک عکس العمل.

عکس العمل دیگر درست مقابل این بود یعنی علاقه مند شدن به مارکسیسم و سوسیالیسم و فلسفه های ضد دینی که آنها را هم یک عده برایش تبلیغ می کردند به همین جهت ما دو جور دانشجو داشتیم. بنده چون خداوند لطف کرده همیشه علاقه زیادی به دین داشتم. اصرار زیادی می کردم که اینها جایی برای نماز داشته باشند. حتی در ماه رمضان برایشان سحری در خوابگاه بدهند و در موقع افطار همه این چیزها را سعی می کردم و دستور داده بودم که اکیداً رعایت شود. همه شاگردها هم علاقه مند به این نبودند. یعنی نصف به نصف بود یک عده هم درست نقطه مقابل بودند.

علاوه بر رادیکالیسم سیاسی، نصر نوعی دوقطبی شدن در فرهنگ و سبک زندگی را هم در میان دانشجویان به طور کلی تشخیص می دهد که البته از نظر او ارتباط وثیقی با مسأله حضور دانشجویان دختر در دانشگاه دارد:

یک نکته دیگر هم بود و آن این بود که در دانشگاه صنعتی تعداد دانشجویان دختر خیلی کم بود، در مقایسه با دانشگاه تهران یا دانشگاه ملی (شهید بهشتی) و دانشگاه های بزرگ ایران که این اثر غیرمستقیم البته بر روی رفتار و روند کار و در واقع عملیات هر روزه دانشجو داشت و این قابل انکار نیست. من مقایسه می کردم با دانشکده حقوق، دانشکده الهیات، دانشکده هنرهای زیبا مخصوصاً دانشکده هایی که دانشجویان دختر خیلی زیاد داشت بحث بودن با زنان باعث می شد پسرهای جوان با حرف و بساط و با جوی که برای آنها درست کرده بودند که از فرهنگ سنتی ما خیلی دور بود یک مقداری تحت تأثیر قرار بگیرند در دانشگاه صنعتی این موضوع کمتر بود به علت اینکه اکثریت بالایی با پسرها بود و تعداد دخترها در آن دانشگاه کم بود آن چند نفری که از دخترها بودند آنها هم مثل پسرها از وسط نصف بودند یعنی نصفشان با وجودی که همه شان از خانواده های دینی آمده بودند و طبقات ایران هنوز خیلی متجدد و فرنگی مآب نشده بودند ولی با وجود این یک عده شان خیلی خیلی فرنگی مآب شده بودند و بی علاقه به دین، یک عده شان هم خیلی خیلی علاقه مند به دین شده بودند [۲۲] و [۱۳].

بیشتر طبقات پایین و مذهبی از تهران و شهرستانها به این دانشگاه راه می یافتند و دوم اینکه این دانشجویان باهوشترین دانش آموزان رشته ریاضی-فیزیک در ایران بودند:

دانشجویان این دانشگاه در رشته ریاضی بهترینها بودند از دبیرستان البرز، دبیرستان شرف و دبیرستانهای خوب تهران. نقطه قابل توجه این است که در آن زمان خیلی از بچه های خانواده های اعیان و ثروتمند می رفتند اروپا و امریکا درس می خواندند. بیشتر دانشجویان دانشگاه صنعتی از خانواده های فقیر بودند و سختی روزگار را چشیده بودند و به همین جهت خیلی به درس خواندن علاقه مند بودند ولی این یک پیامد داشت و آن بحران بین فرهنگ سنتی ما و فناوری جدید. این فناوری یک فرهنگی هم با خودش داشت که بیشتر از همه توسط اینها احساس می شد و به همین جهت یک نوع تنش قوی از لحاظ فکری و روانی بین اینها بود و این هم که این دانشگاه از همه دانشگاه های دیگر سیاسی تر شده بود و از کمونیسم گرفته تا آنهایی که طرفدار اسلام بودند همه در آنجا بودند مقدار زیادی مربوط بود به خانواده و زمینه اولیه و برخورد با علوم و فناوری غربی در بالاترین سطح آن و آمادگی نداشتن از لحاظ فرهنگی برای کنار آمدن با این مسائل. این مشکل هنوز در ایران و تمام ممالک اسلامی هست و از بین نرفته و هرچه سطح دانشجو بالاتر باشد و هوشش بیشتر و هرچه عاقلتر رنگش زردتر به قول مولانا بیشتر اینرا حس می کند. آن وقت این مسأله در دانشگاه خیلی قوی بود ولی توأم بود با یک هوشیاری و هوش عجیبی که من حتی در دانشگاه تهران که بهترین شاگردها را در رشته های مختلف فنی می گرفتند نمی دیدم.

نصر معتقد است که دقیقاً به واسطه همین بحران فرهنگی بود که دانشگاه آریامهر در آن مقطع محمل اصلی جریانات رادیکال سیاسی در هر دو جناح مارکسیستی و اسلام گرا در میان دانشجویان شد:

در دانشجوی دانشگاه صنعتی (آریامهر) در برخورد با علوم جدید دو عکس العمل وجود داشت. یکی اینکه دانشجو مواجه می شد با علوم جدید و چون هویت خودش را در خطر می دید خیلی از لحاظ دینی متعصب می شد. حتی متعصبتر از پدرش که مثلاً در مورچه خورت اصفهان یک

بزرگ از یکی از هنرپیشه های ایرانی می بیند که خیلی معذرت می خواهم تصویر پاهایش پانزده متر و نیمه لخت است. به این دانشجو شوک دست می دهد مقابل این چیز. دو نفر آنجا ایستاده اند، یک عده چپی ها هستند که می گویند آقا این چیزها را ولش کن اینها همه امل و فناتیک هستند. یک عده هم آن طرف هستند که می گویند نگاه کن اخلاق جامعه دارد از بین می رود.

دللی که دانشجویان این دانشگاه خیلی سریع سیاسی می شدند بیش از هر دانشگاه دیگر و خیلیهایشان افراطگر می شدند بیش از دانشگاه های تهران و پلی تکنیک - گرچه آنجا هم بود- به این علت بود که این دانشجویان بیش از دانشگاه های دیگر تصادم بین فن و علوم غربی و فرهنگ سنتی خودشان را حس می کردند و چیزی که این وسط وجود نداشت و اینرا در تمام دنیای اسلام می بینیم علوم انسانی اسلامی است. شما اگر توجه بفرمایید این مسأله در مصر ترکیه و جاهای دیگر هم هست. خیلی افرادی که افراطی می شوند یا دینی یا ضد دینی هردو اینها علوم غربی را فرا گرفتند آنهایی که دینی هستند ایمان دارند و نماز می خوانند ولی اینها علوم انسانی چه ایرانی چه مصری و اسلامی را فرانگرفته اند. آنوقت در نظام آموزشی این خلأ بود که بنده همیشه راجع آن صحبت می کردم هیچکس هم متاسفانه به بنده گوش نمی داد.

طرح کلی ای که سیدحسین نصر پیشنهاد می دهد همان فرمول مشخص تمدن گرایی آلمانی است: جدا کردن تکنولوژی از زمینه فرهنگی و سیاسی غربی و قرار دادن آن ذیل فرهنگ و اقتدار سنتی است:

حالا امیدوارم که البته بپردازند این خلأ را پر کنند و کار آسانی هم نیست کار خیلی خیلی مشکلی است. جبر درس دادن در کلاس نهم یا شیمی در کلاس دهم خیلی آسانتر است تا اینکه بیایند علوم انسانیش را اسلامی ایرانی بکنند. خیلی کار سختی است و بنده هم زیاد موفقیتی نمی بینم. شاید بنده کاملاً وارد نیستم. نزدیک کردن حوزه و دانشگاه فکر بسیار خوبی است ولی افراد تفکر می خواهند که هم جامعه شناس باشند و هم متفکر اسلامی، هم روانشناس باشند و هم متفکر اسلامی و فیلسوف اسلامی و بتوانند با مسائل امروزی مبتنی بر آن اصول فرهنگ ما مواجه شدند و یک نسلی را تربیت کنند که نه تنها در علوم برجسته باشند مثلاً کامپیوتر بسازند

طبق بیان نصر از منظر جامعه شناسی می توان چهار موضع یا تیپ را در نسبت با بحران فرهنگ اسلامی- ایرانی و تمدن تکنیکی غربی که بیش از همه در دانشگاه صنعتی آریامهر احساس می شد متمایز کرد و آنرا حول دو محور علم-دین و موضع سیاسی نسبت به رژیم به این شکل مرتب کرد:

		موضع	
دینی	علمی	معرفت شناختی	موضع سیاسی
		بنیادگرایی مذهبی	مارکسیست
سنت گرایی (محافظه کاری فرهنگی یا مدرنیسم ارتجاعی)	غرب زده	موافق	

سنت گرایی سیدحسین نصر دقیقاً موضع چهارمی است که برای حل تعارض فرهنگی و معرفت شناختی علم و دین در دهه پنجاه شمسی وارد میدان شده است. این موضع اما بر خلاف تصور متعارف سنت گرایی رویکردی ضد علم و تکنولوژی نیست بلکه می کوشد در ساختاری تمدن گرایانه علم و تکنیک را ذیل ساخت مسلط و سنتی فرهنگ و سیاست قرار دهد. نصر مشخصاً مدرنیزاسیون را ترکیبی توأمان از علم-تکنولوژی و فرهنگ لیبرال غرب می داند که از یکسو فرهنگ آن جوانان را مسموم می کند، از یک سوی دیگر علم گرایی آن جوانان را به مارکسیسم متمایل می کند و از سوی سومی بنیادگرایی مذهبی در واکنش به یورش علمی و فرهنگی آن به دین و سنت پدید می آید:

یک روز با بالاترین مقامات مملکت [حتملاً شاه] صحبت و این شوخی را کردم ولی کاملاً شوخی نبود. این جمله را من گفتم: دانشجویان این دانشگاه باهوشترین دانشجویان ایران هستند ولی همه شان از خانواده های خیلی محافظه کار و خیلیهایشان حتی با دخترعموهایشان دست نداده بودند. آن وقت این اتوبوسشان از اصفهان و یا قم می آید بالا به میدان ۲۴ اسفند (انقلاب فعلی) می رسد یک نقاشی

پهلوی به هیچ وجه محدود به فرهنگ نبود و همانطور که در اینجا در بررسی مورد دانشگاه آریامهر و در جای دیگری در مورد حزب رستاخیز نشان دادیم [۱۰]. کل ساخت عینی آموزش و سیاست دولتی را در برمی گرفت.

۸- نتیجه گیری

انتصاب سیدحسین نصر به ریاست دانشگاه صنعتی آریامهر ماحصل چرخش بنیادین و راهبردی رژیم پهلوی در گذار از دهه چهل به پنجاه شمسی است که می توان از آن به چرخش از دولت-ملت به تمدن و «انقلاب فرهنگی» درون رژیم پهلوی تعبیر کرد. بحران سیاسی و اجتماعی در حال وقوع در جامعه ایران در دهه چهل و پنجاه شمسی شباهت بسیاری با ساختار بحران «فرهنگ و تمدن» در آلمان در دهه بیست و سی میلادی دارد که البته به میزان زیادی تأسیس رژیم پهلوی هم متأثر از آن بود. پاسخ انقلابیون محافظه کار آلمانی و حزب نازی به این بحران مدرنیسم ارتجاعی بود که شکل تازه‌ای از تمدن ضد غربی با فرمول فرهنگ اصیل+ تکنیک جداشده از زمینه غربی را تولید کرد. در شرایطی که جامعه ایران هم آستان همین بحران بود رژیم پهلوی کوشید که همین فرمول را تحت عنوان «تمدن بزرگ» و «انقلاب فرهنگی» معنوی درون ساختار خود بازتولید کند. انتصاب سید حسین نصر به ریاست دانشگاه صنعتی آریامهر در مقطع ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۳ از همین رو اقدامی برای ادغام تکنولوژی مدرن در فلسفه اسلامی و فرهنگ سنتی ایران قلمداد می شد ذیل راهبرد کلان رژیم در دهه پنجاه شمسی بود که بویژه در حزب تازه تأسیس رستاخیز دنبال می شد. با این حال ضد انقلاب دست راستی محمدرضا شاه توفیقی نیافت و گفتمان غربزدگی و بازگشت به خویشتن در شکلی سیاسی به بازنمایی گفتمانی جنبشی ضدحکومتی تبدیل شد و به دور تازه‌ای از سیاستهای تمدن گرایانه پس از پیروزی انقلاب انجامید.

یا بتوانند اورانیوم را تغلیظ کنند بلکه یک ریشه عمیقی در فرهنگ خودشان داشته باشند. این در آن زمان نبود و به نظر من مهمترین عمل برای این رادیکالیزم از دو جهت بود [۱۳]. ایران اگر می خواهد اصالتاً و واقعاً اسلامی باشد و یک رهبری اسلامی داشته باشد و تفکر اسلامی را پرورش بدهد و بتواند در مقابل فناوری جدید یک اصالت و یک ریشه ای از خودش داشته باشد و نه تربیت غربیها را بکند و یک اسم فارسی رویش بگذارد، [باید] ریشه‌ای در علوم ایرانی و اسلامی داشته باشد [۱۰].

مباحث سیدحسین نصر درباره «مسأله تکنولوژی» در انتهای رژیم پهلوی و پاسخ تمدن، معنویت، اصالت فرهنگی و بازگشت به هویت سنتی به این مسأله موضع شخصی وی نیست و همانطور که در بخش پیشین تشریح شد بخشی از دریافت وسیع و فراگیر این مشکل در سطح حاکمیت سیاسی رژیم پهلوی در دهه پنجاه شمسی بود که در پاسخ به انتقاد جدی «غربزدگی» جلال آل احمد در ابتدای دهه ۴۰ شمسی بازآرایی تازه‌ای در ساختار فرهنگی و سیاسی رژیم را پدید آورد. اگرچه به لحاظ گفتمانی این چرخش روی گردانی از گفتمان و سبک عملی توسعه تکنوکراتیک امریکایی به سمت ادبیات قدیمتر نخبگان مؤسس پهلوی در آغاز قرن بود اما همانطور که از خلال گفته‌های نصر بخوبی برمی آید واکنشی به چالش سیاسی و امنیتی سترگی است که نخبگان دانشگاه آریامهر و سایر تحصیل کردگان جوان برای رژیم پهلوی ایجاد کرده بودند. در شرایطی مشابه با آلمان دهه ۱۹۲۰ و ۳۰ میلادی، مدرنیزاسیون آمرانه و شتابان شاه طبقات سنتی جامعه را به لحاظ فرهنگی و اخلاقی از شهر دگرگون شده در فرآیند نوسازی بیگانه کرده بود و می رفت که واکنشهای محافظه کارانه به آن به جنبش انقلابی محافظه کارانه فراگیری مبدل شود. در چنین شرایطی طرح انقلاب فرهنگی و بازگشت به تمدن اصیل و جدا کردن تکنولوژی از زمینه غربی و بازسازی توسعه ذیل چارچوب جدید تمدنی استراتژی پیش‌دستانه رژیم شاه برای مصادره این جنبش محافظه کارانه و جلوگیری از انقلاب بود و روشنفکران دست راستی محافظه کاری چون سیدحسین نصر، احمد فردید و دیگر یارانسان مهمترین نیروهای این بازسازی پهلویسم در دهه پنجاه شمسی بودند. این انقلاب فرهنگی در داخل رژیم

منابع

۱. آرمستراگ، کارل (۱۳۹۶) بنیادگرایی، پیکار در راه خدا در یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه کیانوش حشمتی، تهران، نشر حکمت
۲. ابادری، یوسف، شریعتی، سارا، فرجی، مهدی (۱۳۹۰) فراروایت تمدن یا فرایند تمدن هامروری بر پروبلماتیک و تحلیل‌های فرهنگ و تمدن. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران doi: 1-19. 4(2), 10.7508/ijcr.2011.14.001
۳. بادامچی، محمدحسین (۱۳۹۷) فارابی را از زیر آوار فلسفه تاریخ شرقی-ایرانی نجات دهید، مقاله شفاهی ارائه شده در کنفرانس «فلسفه فارابی» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۴ دی ۹۷، منتشر نشده
۴. بادامچی، محمدحسین (۱۳۹۹) امر قدسی به مثابه آنتی‌تز امر سیاسی: بازتولید اسلام‌سبب محافظه‌کار در پروژه عبدالکریمی، نوشته محمدحسین بادامچی، منتشرشده در کتاب «تأملاتی بر نسبت ساحت قدس، وجود و تاریخ (جلد سوم: ساحت قدس، جامعه و امر سیاسی)» نوشته بیژن عبدالکریمی، به کوشش سیدجواد میری، تهران، نقد فرهنگ
۵. بادامچی، محمدحسین (۱۴۰۱- الف دارالفنون) دارالفنون: نیای پلی‌تکنیکی دانشگاه ایرانی، منتشرشده در فصلنامه تاریخ علم، مرداد ۱۴۰۱، DOI: 10.22059/JIHS.2022.343782.371685
۶. بادامچی، محمدحسین (۱۴۰۱ ب حزب) رستاخیز و ابداع مفهوم تمدن ایرانی-اسلامی به مثابه آنتی‌تز انقلاب، ارائه شده در همایش کنکاش‌های نظری و مفهومی درباره جامعه ایران، انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۲۴ خرداد ۱۴۰۱، منتشرنشده
۷. بادامچی، محمدحسین و کفایی، مهدی (۱۳۹۸) درآمدی بر پیشینه استعماری تأسیس آموزش عالی جدید در ایران، بررسی موردی تأسیس دانشگاه صنعتی آریامهر (شریف)، فصلی از کتاب «استعمار و علم: تاثیرات و تعاملات اجتماعی»، نوشته جورج ان و لاهاکیس، زیر نظر مارک ای. لارجنت، ترجمه مهدی کفایی و دیگران، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۹۸ (چاپ دوم ۱۳۹۹)، صص ۳۷۱-۴۱۹
۸. بروجردی، مهرداد (۱۳۹۶) روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزانه روز
۹. توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۱) تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی، ایران نامه بهار و تابستان - شماره ۷۸ و ۷۹، صص ۱۹۵ تا ۲۳۶
۱۰. شایق، سیروس (۱۴۰۰) توانا بود هرکه دانا بود، علم، طبقه و تکوین جامعه مدرن ایرانی ۱۲۸-۱۳۳۰، ترجمه مارال لطیفی، تهران، نشر شیرازه
۱۱. شکیبی، ژند (۱۳۹۹) غرب انگاری و ایدئولوژی پهلوسیم، ترجمه عباس جنگ، تهران، شرکت سهامی انتشار
۱۲. فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸) سرگذشت و سوانح دانشگاه در ایران: بررسی تاریخی آموزش عالی و تحولات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی موثر بر آن، تهران، نشر رسا
۱۳. قلی پور، علی (۱۴۰۰) پرورش ذوق عامه در عصر پهلوی، تربیت زیباشناختی ملت در سیاستگذاری فرهنگی دولت، تهران، مؤسسه فرهنگی و پژوهشی چاپ و نشر نظر
۱۴. کامروا، مهران (۱۴۰۱) انقلاب ایران ریشه‌های ناآرامی و شورش، ترجمه مصطفی مهرآیین، تهران، انتشارات کرگدن
۱۵. متین، افشین (۱۳۹۹) هم شرقی، هم غربی: تاریخ روشنفکری مدرنیته ایرانی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، نشر شیرازه
۱۶. مظفری، علی و وست ورک، نایجل (۱۴۰۱) توسعه، معماری و شکل‌گیری میراث ایران (۱۳۵۰-۱۳۷۰)، ترجمه وحید موسوی داور، تهران، نشر شیرازه
۱۷. میرسپاسی، علی (۱۳۸۹) تأملی در مدرنیته ایرانی، بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، ترجمه جلال توکلیان، تهران، طرح نو
۱۸. میرسپاسی علی، (۱۳۸۷) روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر توسعه
۱۹. میرسپاسی علی، و فرجی، مهدی (۱۳۹۶)، ماهنامه بنیاد و سیاست‌زدایی از غرب‌زدگی، ایران نامگ، سال ۲، شماره ۲، تابستان

- تهران، اداره نشر وزارت امور خارجه
۲۵. هرف، جفری (۱۴۰۰) مدرنیسم ارتجاعی؛ تکنولوژی فرهنگ و سیاست در دوره وایمار و رایش سوم، ترجمه محمد هدایتی، تهران، انتشارات ناهید
26. Chehabi, Houchang. (2018). *Culture Wars and Dual Society in Iran*, Amsterdam: International Institute of Social History
27. Shakibi, Z. (2019). *Pahlavi Iran and the Politics of Occidentalism: The Shah and the Rastakhiz Party*. United Kingdom: Bloomsbury Academic.
28. Vahdat, Farzin. (2011). Alborz High School and the Process of Rationalization in Iran, *Iranian Studies*, 44:5, 731-741, DOI: 10.1080/00210862.2011.570482
۲۰. نبوی، نگین (۱۳۹۹) روشنفکران و دولت؛ سیاست، گفتار و تنگنای اصالت، ترجمه حسن فشارکی، تهران، نشر شیرازه
۲۱. نصر، سیدحسین (۱۳۸۵) کتاب شریف از آغاز تا کنون به روایت رؤسای آن (۱۳۴۵-۱۳۸۵)، به کوشش محمد میرزایی و اکبر سیه بازی، تهران، موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف
۲۲. نصر، سیدحسین (۱۳۹۳) حکمت و سیاست، مجموعه تاریخ شفاهی و تصویری ایران معاصر، خاطرات سیدحسین نصر، به کوشش حسین دهباشی، تهران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران
۲۳. نولته، ارنست (۱۳۹۹) اسلامگرایی، سومین جنبش مقاومت رادیکال، ترجمه مهدی تدینی، تهران، نشر ثالث
۲۴. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۴) نظریه برخورد تمدنها: هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه مجتبی امیری وحید،

