



The Impact of the Grand Discourse of "Returning to Oneself" on the Formation of "The Myth of Legitimate Architecture" in Contemporary Iran

Mohamadrez Vaezi¹ | Hamed Abedini²

1. Department of Architecture, Faculty of Art and Architecture, Khatam University, Tehran, Iran.

E-mail: mohamadrezavaezi1992@gmail.com

2. Department of Architecture, Faculty of Art and Architecture, Khatam University, Tehran, Iran.

E-mail: ha.abedini@khatam.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 8 September 2023

Received in revised form

19 June 2024

Accepted 9 July 2024

Published online 15 March
2025

Keywords:

Discourse making,
Legitimacy in Architecture,
Contemporary Architecture of
Iran, Retrospect,
Constructed Identity

ABSTRACT

The following article is formed around a fundamental question related to the architecture of the last century in Iran: Why do the projects that refer to the past, have more legitimacy in the eyes of experts and political powers of this era? This question requires sociological research in cultural, social, political, and epistemological fields. In the research process, a subject entitled "returning to oneself through reference to the past", stands out as a grand-discourse that has taken over the intellectual environment of society. Like a powerful center of gravity, this grand-discourse has guided Iran's social and political atmosphere to produce retrospective micro-discourses by the three political powers present in this era, and its power has brought modernity and modernism under its control. Meanwhile, architecture, as a medium to convey this message to society, has been involved in this retrospect, and the pervasiveness of this view has turned it into a mythical reference for obtaining maximum legitimacy, the heaviness of this issue narrows the space for the emergence of other discourses and marginalized their capacities. This fundamental and theoretical research, with a systematic study of the concepts arising from the productive discourse of power in society, based on a critical analysis, has gone to the inner levels of power relations in Iran in the last century to get a clear picture of how to present the rise of "the myth of legitimate architecture" in contemporary Iranian architecture.

Cite this article: Vaezi, M.R.; & Abedini, H. (2025). The impact of the grand discourse of "returning to oneself" on the formation of "the myth of legitimate architecture" in contemporary Iran. *Sociology of Art and Literature (JSAL)*, 16 (1), 69-94. DOI: <http://doi.org/10.22059/JSAL.2024.365039.666268>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/JSAL.2024.365039.666268>

سایه‌ی آبرگفتان "بازگشت به خود" بر شکل‌گیری "اسطوره‌ی معماری مشروعیت‌خواه" در ایران معاصر

محمد رضا واعظی^۱ | حامد عابدینی^۲

۱. نویسنده مسئول، کارشناسی ارشد معماری، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه خاتم، تهران، ایران. رایانامه: mohamadrezavaezi1992@gmail.com

۲. پژوهشگر دکتری معماری، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه خاتم، تهران، ایران. رایانامه: ha.abedini@khatam.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۳/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

کلیدواژه‌ها:

گفتان‌سازی، گذشته‌گرایی،

مشروعیت در معماری، معماری

معاصر ایران، هویت بر ساخته

نوشتار پیش رو حول یک پرسش بنیادین در رابطه با معماری یک سده‌ی اخیر ایران شکل گرفته است: چرا آثاری که در آن‌ها به نحوی ارجاع به گذشته مشاهده می‌شود از مشروعیت بیشتری در نگاه متخصصین و قدرت‌های سیاسی این دوران برخوردارند. طرح چنین پرسشی، کاوشی جامعه‌شناختی در لایه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و زیستی را الزام‌آور می‌کند. در مسیر پیشبرد پژوهش، مؤلفه‌ای تحت عنوان «بازگشت به خویش از طریق ارجاع به گذشته»، به‌مثابه آبرگفتانی که اقلیم اندیشه‌ای جامعه را در سیطره‌ی خود درآورده به وضوح خودنمایی می‌کند. این گفتان کلان همچون مرکز ثقلی قدرتمند، فضای اجتماعی و سیاسی ایران را به تولید خردگفتان‌هایی گذشته‌گرا، توسط سه قدرت سیاسی حاضر در این دوران هدایت کرده و سرگردگی آن تجدد و تجددخواهی را نیز به سلطه‌ی خود درآورده است. در این میان معماری به‌مثابه رسانه‌ای برای انتقال این پیام به جامعه، دچار همین گذشته‌گرایی شده و فراگیری این نگاه، آن را به مرجعی اسطوره‌ای برای کسب مشروعیت حداکثری بدل کرده است. سنگینی چنین نگرشی، فضای بروز گفتان‌ها و ظرفیت‌های دیگر را تنگ کرده و به حاشیه رانده است. این پژوهش بنیادین و نظری، سعی دارد با مطالعه‌ی نظام‌مند مفاهیم برآمده از گفتان تولیدی قدرت در جامعه، با تحلیلی انتقادی، سطوح زیرین مناسبات قدرت در ایران یک قرن اخیر را مورد خوانش قرار داده تا از خلال آن تصویری روشن از چگونگی برآمدن "اسطوره‌ی معماری مشروعیت‌خواه" در معماری معاصر ایران ترسیم نماید.

استناد: واعظی، محمد رضا؛ عابدینی، حامد (۱۴۰۳). سایه‌ی آبرگفتان "بازگشت به خود" بر شکل‌گیری "اسطوره‌ی معماری مشروعیت‌خواه" در ایران معاصر.

DOI: <http://doi.org/10.22059/JSAL.2024.365039.666268>

جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، ۱۶ (۱)، ۶۹-۹۴.



© نویسندگان

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/JSAL.2024.365039.666268>

مقدمه و بیان مسئله

معماری به واسطه‌ی خصلت تأثیرگذاری خود بر چهره‌ی شهر و حضور روزمره‌اش در زندگی، در ارتباطی دوسویه با پایگاه قدرت، در کشمکش است. ارتباطی که در بیشتر مواقع کفه‌ی ترازو به سمت قدرت سنگینی می‌کند. هرچه ساختار قدرت بیشتر در پی انتقال ایده‌ای خاص باشد، میزان تأثیرپذیری معماری از آن بیشتر می‌شود. اما این «ایده» همواره به صورت دستوری در میان مردم رخنه نمی‌کند؛ در نتیجه قدرت سیاسی نیازمند بنیان نهادن گفتمانی جهت‌دار است که از طریق آن توده‌ها را با خود همراه سازد. «از نظر فوکو در هر دوره‌ای از تاریخ، بر اساس ایدئولوژی‌های حاکم، گفتمان خاصی شکل می‌گیرد که در جامعه ریشه می‌دواند و کاملاً هدفمند و جهت‌دار، تسلط بر توده‌های انسانی را مد نظر دارد. از این منظر، گفتمان‌ها به عنوان قواعدی به بی‌نظمی جهان شکل و معنا می‌بخشند» (قربانی و دیگران به نقل از کریمر، ۱۴۰۱: ۱۴۲). «گفتمان^۱، جدای از معنا، قابلیت بسزایی در شکل دادن به پرکتیس‌های اجتماعی و نیز به عادت‌واره‌ی افراد دارد [...] معماری به مثابه جزئی از آرایش‌های گفتمانی عمل می‌کند که در راستای تقویت و تأمین گفتمان حاکم و نیز شکل‌دهی عقاید و باورها، مورد استفاده قرار می‌گیرد» (قادریگ‌زاده و دیگران، ۱۴۰۱: ۶۰-۵۹). بنابراین، معماری می‌تواند به رسانه‌ای تبدیل شود که پیام را از فرستنده (قدرت) به گیرنده (اذهان عمومی) منتقل می‌کند.

ایده برای خانه کردن در اذهان، نیازمند گفتمان است. هنر و به موازات آن معماری، یکی از مهمترین دستاویزهای کالبدی برای نیل به این هدف می‌شود و در مقام فضا و کالبد بر روح و رفتار جامعه اثر می‌گذارد. «بنیامین^۲ معماری را منبع پرباری از شرایط جمعی اجتماعی می‌داند؛ به تعبیری که به شیوه‌ای عمده‌تاً ناخودآگاهانه می‌تواند بر رفتار اجتماعی اثرگذار شود» (الیوت، ۱۳۹۹: ۱۶۸). در خلال این فرایند، امکان حضور معماری، نیازمند گرفتن اعتبار از پایگاه اعتبارده می‌شود؛ پایگاهی که خود در صدد تبیین گفتمانی مشخص است و گفتمان شکل گرفته، خود به بستری بدل می‌شود که تنفس هرچیزی در آن نمودی از بر حق بودن است. به بیانی دیگر، آن چیز با توسل جستن به گفتمان مذکور، برای خود مشروعیت می‌خرد. لیوتار^۳ در بازگفت وضعیت دانش، دانش و قدرت را دو وجه یک مسئله می‌داند؛ «از زمان افلاطون مسئله‌ی مشروعیت علم، پیوندی جدایی‌ناپذیر با مسئله‌ی مشروعیت قانون‌گذار داشته است. از این دیدگاه، حق تصمیم در خصوص این که چه چیزی حقیقی است با حق تصمیم در این خصوص که چه چیزی درست (عادلانه) است در پیوند بوده و مستقل از آن نیست» (لیوتار، ۱۳۹۵: ۶۹). معماری هم از این آیین سوا نیست. در بستری که قدرت سیاسی، در شرف شکل دادن ایده‌ای خاص در جامعه باشد، معماری برای آن که بتواند به منصفه ظهور برسد، به ناچار باید در برابر قدرت از خود انعطاف نشان دهد.

هیلده‌هاین^۴ در این رابطه چنین می‌گوید: «معماری همواره به عنوان مأموریتی از جانب کسی دیگر ساخته می‌شود؛ برای این که به لحاظ اجتماعی مفید باشد، باید با انتظارات حاکم سازگار شود. معماری، اگر واقعاً قرار است ساخته شود، تقریباً ناگزیر از قرار گرفتن در سمت پول و قدرت بوده و به این ترتیب باید از وضعیت موجود حمایت کند. این استدلالی قابل قبول بوده و می‌توان آن را در مورد درصد بالایی از آنچه ساخته می‌شود، صادق دانست. با این حال کل معماری را پوشش نمی‌دهد...» (هاین، ۱۴۰۰: ۳۲۰). همان‌طور که هاین اشاره می‌کند، این موضوع تمام معماری را شامل نمی‌شود، اما درصد بالایی از آن را، به خصوص آن پروژه‌هایی که قرار است به خواست دولت مقیم طراحی شوند و به اجرا برسند، پوشش می‌دهد. بر همین مبنا می‌توان «در بررسی پیوند معماری و قدرت دو سطح تحلیل متفاوت از یکدیگر را تمیز داد [...] سطح نخست به معماری در معنای ساخت و سازهای متعارف ابنیه در مقام محصول می‌پردازد. در سطح دیگر معماری به معنای ساختمان‌های شاخص قرار

1. Discourse
2. Walter Benjamin
3. Jean-Francois Lyotard
4. Hilde Heynen

دارد و به طور عمده به اینیه در مقام اثر، معطوف است [...] می‌توان سطح نخست را با عنوان «جدال اجتماعی» و سطح دوم را با عنوان «بیان قدرت» مشخص کرد» (یاری، ۱۳۹۷: ۳۸). در این نوشتار، توجه به سطح دوم است که شامل بناهایی می‌شود که از سوی دولت در جهت تحکیمِ گفتمانِ تولیدی کار می‌کنند.

در ایرانِ معاصر، از زمانی که به‌طور مشخص بتوان اعلام کرد «دولتِ ملی» شکل گرفته است، که به آغاز پهلوی اول برمی‌گردد، تلاش در جهت ایجادِ چنین گفتمانی، توسط قدرت سیاسی صورت گرفت و سپس در پهلوی دوم و پس از انقلاب نیز به گونه‌های دیگری مدون شد. در این بازه‌ی حدوداً صدساله تا به امروز، این سه قدرتِ سیاسی هرکدام به نحوی از انحاء به دنبال ایجادِ گفتمانِ مشخصی بودند و برای پیاده‌سازیِ آن در سطح جامعه اقداماتی انجام داده‌اند. معماری معاصر ایران در این بازه، آغشته به گفتمان‌های رایجِ این سه دوره گردید و در نتیجه برای ایفای نقش خود به‌عنوان وجه کالبدیِ گفتمان‌های دوران، وارد عمل شد. علت آن که این سه دوره در این نوشتار مدنظر قرار گرفته، دو رخدادِ مهم تاریخی است که توجه به آن‌ها در فهم شرایط کنونی معماری معاصرِ ایران راهگشا خواهد بود: موضوع «مواجهه با دیگری» و مسئله‌ی «بازگشت به خود» که در خلال این مواجهه به مرور برجسته شد. این «دیگری» که همان غرب و در معنای گسترده‌تر مدرنیته بود، تاریخ ایران معاصر را به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول سراسر شیفتگی به آن و بخش دوم که توجه‌ها به «خود» معطوف می‌شد. «در یک مقطع برداشت ایرانیان از غرب بسیار مثبت بوده است و غرب برای ایشان سرچشمه آمال و آرزوها بوده است. اما در مقطع دیگری که پس از شهریور ۱۳۲۰ می‌باشد، همان غرب به تدریج می‌رود که مظهر همه زشتی‌ها و پلیدی‌ها شود» (حقیر، کامل‌نیا، ۱۳۹۹: ۶۷). البته دوره‌ی پهلوی اول نقطه‌ی عطف ماجراست؛ چراکه با وجود شروع فرایندِ مدرنیزاسیون همه‌جانبه و خواستِ ایرانی نو، به پشتوانه‌ی برآمدنِ مفهوم ناسیونالیسم، ایده‌ی «توجه به خود» از همان ابتدا اهمیت ویژه‌ای یافت؛ به عبارت دیگر با آغاز پهلوی اول و انقطاع سنت تاریخی، وضعیت جدید با بارقه‌هایی از گذشته‌گرایی همراه می‌گردد و این مسئله، به مرور گفتمانِ اصلی سه دوره پهلوی اول و دوم و پس از انقلاب را شکل می‌دهد.

گفتنی است که شیوه‌ی «بازگشت به خود» در این سه دوره متفاوت بوده اما بُن‌مایه یکی است. این بازگشت، نیازمند تعریف مناسب از «دیگری» و فهم درستی از «خود» بود، اما در فضای شتاب‌زده‌ی آن دوران، به نظر می‌رسید تنها راه فرار برای بازگشت به خود، بازگشت به سنت و گذشته بود. در نتیجه نطفه‌ی مفهوم «ارجاع به گذشته» شکل گرفت. با وجود تمام ناهمگونی‌های آشکار در نگرش این سه قدرت و چگونگیِ این ارجاع، «ارجاع به گذشته» همچون جرم سنگینی در فضا-زمان، خمیدگی‌ای ایجاد می‌کند که بر بسیاری از اقدامات و گفتمان‌های رایجِ این سه دوره اثر می‌گذارد. باری، ایده‌ی توجه به خود در مواجهه با دیگری و حفظِ خود در برابر سیلِ مدرنیته‌ای که از غرب به ما هجوم آورده، محور اصلیِ گفتمانِ غالب این سه قدرت شد که در پی پیاده‌سازیِ آن در جامعه از طریقِ گفتمان‌سازی، اقداماتی صورت گرفت. این گفتمان در فضای اندیشه‌ای جامعه چنان ریشه کرد که هر قدمی در راستای آن، دارای مشروعیت بود و معماری هم به عنوان اندیشه‌ای کالبدیافته، با توسل جستن به این فضای گفتمانی، دارای اعتبار می‌شد. به این معنا که بیشتر جریانات معماری معاصر ایران در صد سال گذشته، دچار این نگرش‌اند. سرکردگیِ این نگاه، منجر به شکل‌گیری جهان‌بینی‌ای می‌شود که مراجعه به آن، مشروعیت به بار می‌آورد. در چنین فضایی، «اسطوره‌ای» شکل می‌گیرد که شبیه آن بودن، «ارزش» به حساب می‌آید. از این رو می‌توان مجموعه‌ی این جریانات را زیر پرچمِ گفتمانِ "اسطوره‌ی معماری مشروعیت‌خواه" گرد هم آورد.

حال با توجه به طرح موضوع صورت گرفته باید دید که این گفتمانِ شکل‌گرفته در معماری معاصر ایران چه نتایج و تبعاتی را با خود به همراه داشته است. مسئله‌ی اصلی، نفیِ چنین گفتمانی نیست، چرا که با سیری تاریخی، امکانِ رخدادِ چنین نگرشی تا حدی بدیهی می‌نماید و به خودیِ خود توانسته در بسیاری از مواقع مثمر‌تر هم باشد. دغدغه‌ی اصلی بررسی این نکته است که چرا گفتمان‌های دیگر در چنین بستری امکان حضور پیدا نکرده‌اند، یا اگر هم حضور پیدا کرده‌اند در نطفه مسکوت مانده و به

حاشیه رانده شده‌اند. آیا سنگینی این گفتمان و فراگیری آن، مانع بروز گفتمان‌ها و جریان‌های دیگر شده است؟ این نوشتار در پی خوانشی بر تأثیر ابرگفتمانی به نام "بازگشت به خود" بر شکل‌گیری "اسطوره‌ی معماری مشروعیت‌خواه" و سیطره‌ی آن بر معماری معاصر ایران می‌باشد.

پیشینه پژوهش

این پژوهش به دنبال شناخت سویه‌های کمتر مورد توجه در معماری معاصر ایران است، تا از طریق تاباندن نور به زوایای پنهان روند شکل‌گیری گفتمان غالب بر معماری این دوران، به بیانی جدید نسبت به آنچه که در گذشته بر مبنای روابط علت و معلولی رقم خورده، دست یابد. بر این اساس، پژوهش از منظر زاویه‌ی نگاه به مسئله و نتایج، سعی دارد دریچه‌ای تازه به روندهای مؤثر بر معماری معاصر ایران بگشاید. همسو با این نگاه، در سال‌های اخیر مطالعاتی نیز باب بحث پیرامون جنبه‌های کمتر پرداخته‌شده به معماری معاصر ایران را گشوده و با طرح پرسش‌هایی از جنس چگونگی غالب شدن رویکردی بر دیگر رویکردها، زمینه را برای نقد کنش معماری ایران در این دوران فراهم ساخته‌اند. از نمونه‌های بارز این قبیل مطالعات می‌توان به اعتمادی-فرد و افتخاری (۱۴۰۱) اشاره کرد که در پژوهش خود به تحلیل آثار برگزیده مسابقه معماری مجموعه فرهنگستان‌های جمهوری اسلامی واقع در عباس‌آباد از نقطه نظر ارتباط هویت و معماری پرداخته‌اند. مقاله بر این نکته مهم تأکید دارد که معماران بوم‌گرا مطابق با فرمول و رویه‌ای که پایگاه قدرت برای ایشان تدارک دیده، احیای گذشته‌ی پرشکوه را وظیفه خود می‌پنداشتند. یاری (۱۳۹۷) نیز در رساله خود، معماری حاصل از قدرت را پس از انقلاب اسلامی با تأکید بر تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مورد بررسی قرار می‌دهد. سیر نظری نظام، سادگی به معنی دوری از تجمل و اسراف و تمایز در هویت و استقلال است اما بررسی سیر عملی نشان از بی‌توجهی به این اصول و عدم وحدت رویه دارد. حبیبی و همکاران (۱۴۰۱)، در مقاله خود به موضوع تأثیر عوامل سیاسی بر معماری ممالیک بحری در مصر پرداخته‌اند. این پژوهش بیان می‌دارد که عوامل و اهدافی نظیر مشروعیت سیاسی، تسلط بر جامعه، حفظ حکومت و ثروت، تبدیل مصر به مرکز خلافت و نیز مسئله هویت، ممالیک را به افزایش فعالیت در حوزه معماری سوق داد. همچنین قربانی و همکاران (۱۴۰۱) نمود گفتمان‌های عصر پهلوی اول شامل سنت-گرایی، باستان‌گرایی، نظامی‌گرایی و مدرن‌گرایی را در معماری بناهای عمومی شهر تبریز مورد بررسی قرار داده‌اند. این گفتمان‌ها جزئی از ایدئولوژی‌های حکومت جهت نیل به اهداف سیاسی خود از جمله تسلط بر جامعه بوده است. قادری و همکاران (۱۴۰۱) به شناسایی و کشف عوامل غالباً پنهان در تولید فضا و معماری در دوره پهلوی اول که مستقیماً به ساختار قدرت پیوند خورده است، پرداخته‌اند. حکومت در این دوره سعی در کنترل بازنمایی‌های فضایی و اتصال معماری به ابرگفتمان رژیم داشته تا مشروعیت و اقتدار خود را بازتولید نماید. خانی و همکاران (۱۴۰۰) معماری را دارای سویه‌های دور و نزدیک بیان کرده که صرفاً یک پدیده ذهنی یا عینی نیست و نمی‌توان آن را به فرم و عملکرد تقلیل داد و ایدئولوژی‌ها و دولت‌های مختلف از معماری برای تثبیت قدرت خود استفاده کرده‌اند.

روش پژوهش

توصیف صرف آنچه در یک قرن اخیر بر معماری معاصر ایران گذشته به صورت فرمی-محتوایی رایج، توان روشن ساختن ابعاد شکل‌دهنده به گفتمان غالب مشروعیت‌خواه معماری این دوران را نخواهد داشت. لذا این پژوهش که به واسطه‌ی هدف ترسیم‌شده‌ی آن پژوهشی بنیادین و ماهیتاً کیفی است، با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی موضوع می‌پردازد. بستر اصلی مطالعاتی این پژوهش منابع تاریخی و جامعه‌شناسی ایران است که با رویکرد مورد نظر پژوهش مورد تفسیر و بازخوانی قرار گرفته‌اند. بر این مبنا پژوهش به صورت تفسیری-تاریخی در جهت پاسخ به پرسش طرح شده به بررسی منابع و اسناد

کتابخانه‌ای پرداخته و یافته‌های استخراج شده از آن‌ها را بر مبنای روش تحلیل محتوای کیفی و در چارچوب پارادایم انتقادی مورد واکاوی قرار داده است. مواجهه با ساختار قدرت، اساساً امری پیچیده و دارای سطوح مختلف است که نفوذ به ریشه‌های آن از دریچه‌ی نگاه روابط علت و معلولی رایج و روندهای خطی آن، امکان‌پذیر نیست. تفاوت نگاه واقع‌گرایی انتقادی با رویکردهای اثبات‌گرا در این است که واقع‌گرایی انتقادی بر تأثیر فهم و تفسیر ما بر پیامد پدیده‌های اجتماعی تأکید دارد. لذا برای مطالعه این پدیده‌ها کنش عاملان تأثیرگذار که ساختارهای اجتماعی را تغییر می‌دهند، می‌بایست مورد بررسی قرار داد (باقری و غفاری، ۱۳۹۹: ۷۲). معنا و بنیادی در ورای رویدادهای اجتماعی قرار ندارد. تنها لایه‌هایی از تعبیر در کار است که روی هم انباشته می‌شود و شکل حقیقت، ضرورت و بدهت پیدا می‌کند (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۷: ۲۴-۲۶). این پژوهش در قلمرو زمانی پیدایش دولت مدرن در ایران در ابتدای قرن چهاردهم شمسی آغاز شده و تا وضعیت امروز ساختار قدرت و نسبت آن با معماری ادامه دارد.

مبانی نظری

پذیرش گفتمان در جامع

ساده‌انگاری خواهد بود اگر گمان شود که قدرت سیاسی در ارتباطی یک‌جانبه، مبدأ تمامی رخدادهاست و همواره ایدئولوژی را به صورت فرمایشی بر جامعه تحمیل می‌کند. همان قدر که قدرت سیاسی در تأثیرگذاری بر امور اندیشه‌ای و جامعه نقشی کلیدی ایفا می‌کند، خود نیز متأثر از عوامل گوناگون است. «سیاست به عنوان حساس‌ترین عرصه فعالیت انسان در جامعه، به شکل غیرقابل انکاری متأثر از فرهنگ، اندیشه، عوامل اجتماعی و اقتصادی، و منافع شخصی و گروهی است و از این رو بخش قابل توجهی از موضوع‌های مطرح‌شده در آن، میان‌رشته‌ای محسوب می‌شوند» (نساج و سلطانی، ۱۳۹۶: ۶۰). در خوانش مارکس از جامعه، زیربنا که به شیوه تولید نظر دارد، نقشی اساسی در شکل دادن روبنا که همان قدرت سیاسی و ایدئولوژی است ایفا می‌کند و رابطه‌ی این دو به گونه‌ای است که زیربنا بیشتر نقشی مستقل و روبنا بیشتر نقشی تبعی دارد (پولادی، ۱۳۹۴: ۸). پس از مارکس نیز هر کدام از انشعابات که در بسط مارکسیسم به وجود آمدند، در پی بازتعریف زیربنا و روبنا و ارتباط میان آن دو بودند. امروزه در تعریف مناسبات جهانی، دیگر سیاست، اقتصاد، شرایط اجتماعی و فرهنگی منفک از یکدیگر نیستند و همه به صورت هم‌عرض بر دیگری اثر می‌گذارند و از هم تأثیر می‌پذیرند. قدرت با شکل‌دهی گفتمان متناسب با اقلیم اندیشه‌ای جامعه، تمامی سوژه‌ها را در کنار خود و به عنوان مجاری خود به صف می‌کند و برای پیشبرد اهدافش، اسلوب خود را متأثر از شرایط اجتماعی موجود پایه‌گذاری می‌کند. این پیوند در شکل‌گیری قوانین در یک جامعه نیز صادق است؛ قوانین زمانی شکل می‌گیرند که بستر آن در جامعه فراهم باشد. «قانون از نظر تکنیکی نسبت به روابط اجتماعی افراد پس‌آینده است. یعنی ابتدا جامعه می‌بایستی در تحول روابط متقابل خود به ضوابطی برسد و سپس این ضوابط توسط حاکمیت سیاسی، از نظر شکلی تنظیم شود و شکل مواد قانونی به خود بگیرد» (رضاقلی، ۱۴۰۱: ۳۸). وضعیت گفتمان هم به همین منوال است. در چنین شرایطی است که گفتمان تولیدی مورد پذیرش و اقبال عمومی قرار می‌گیرد. چراکه هم قدرت و هم مردم بستر شکل‌گیری آن را فراهم کرده و به پشتوانه‌ی آن چنین گفتمانی پتانسیل مشروعیت‌دهی به اندیشه، رفتار و امور جامعه را دارد. زمانی که همه‌چیز آغشته به گفتمان تولیدی می‌شود، تکلیف معماری تا حدودی مشخص است؛ در این معنا، معماری خود به مثابه بخشی از پازل، به تحکیم گفتمان کمک می‌کند و از آن مشروعیت می‌گیرد.

مفهوم مشروعیت

آنچه که قرار است در نظر همگان مشروع جلوه کند نیازمند «باور» است؛ باور به چیزی که رخداد مسئله‌ای را در نگاه عموم قابل درک نماید. حکومت سیاسی از طریق توسل به چنین باوری به اعمال قدرت در جامعه می‌پردازد. لاک^۱ معتقد بود یکی از مهم‌ترین مسائلی که به قدرت سیاسی مشروعیت می‌دهد «قانون باور و شهرت»^۲ است که به وسیله‌ی رضایت ضمنی و مخفی اعضای منفرد جامعه شکل گرفته است و خود ویژگی قانون را دارد (هیندس، ۱۳۹۹: ۷۱-۷۰). به طور کلی «اصطلاح مشروعیت قدرت را ماکس وبر^۳، جامعه‌شناس بزرگ آلمانی، وارد جامعه‌شناسی سیاسی کرده است. از لحاظ او، هر قدرت سیاسی پابرجا تنها به نیروی زور پایدار نیست، بلکه نوعی توجیه اخلاقی نیز با آن همراه است که از لحاظ اتباع آن را مشروع جلوه می‌دهد». (آشوری، ۱۳۹۲: ۴۶). به نظر می‌رسد مشروعیت موقعیتی است منوط به «باور» عمومی، برای جلب توافق حداکثری که با ارجاع به چیز دیگری ایجاد می‌شود تا در نهایت حرف یا عملی را در جایگاه «حق» قرار دهد. حال این «چیز دیگر» می‌تواند سنت، مذهب، هویت، قانون و ... باشد که در هر دوره‌ی زمانی و مکانی متغیر است. مسئله‌ی اصلی آن است که مشروعیت، خود در زمین گفتمان تولیدی بازی می‌کند و این گفتمان در تمامی زمینه‌ها جاری و ساری می‌شود. لیوتار مفهوم مشروعیت را حتی در گزاره‌های علمی چنین توصیف می‌کند: «مشروعیت فرایندی است که به موجب آن قانون‌گذاری که با گفتمان علمی سر و کار دارد مجاز به توصیه و تجویز شرایط مذکور است، شرایطی که مشخص می‌سازند آیا گزاره‌ای را می‌توان در زمره آن گفتمان قرار داد تا مورد توجه و ملاحظه جامعه علمی قرار بگیرد» (لیوتار، ۱۳۹۵: ۶۹). «قرار دادن گزاره‌ای در زمره گفتمان رایج جهت کسب توجه»، دقیقاً همان وضعیتی است که این نوشتار بر سر آن بحث دارد. چیرگی و نفوذ همه‌جانبه گفتمان مشروعیت‌ده، اسباب پدیدآوری اسطوره را فراهم می‌آورد.

اسطوره

«شما با نزدیک کردن خود به ایده‌آل مرجع‌تان و دستیابی به «خود واقعی‌تان» به بهترین شکل از الزامات جمعی پیروی می‌کنید و خود را با فلان مدل «تحمیلی» تطبیق می‌دهید» (بودریار، ۱۳۹۷: ۱۳۶). «ایده‌آل مرجع»، «پیروی از الزامات جمعی» و «مدل تحمیلی» سه کلیدواژه اساسی در درک مفهوم اسطوره است. بودریار^۴ در کتاب جامعه مصرفی^۵ شرایطی را شرح می‌دهد که در چنین جامعه‌ای، به کمک قدرت تبلیغات و رسانه، الگوی مذکر و مؤنثی شکل می‌گیرد که تعریف مشخصی را از اینکه مرد و زن چگونه باید باشند ارائه می‌دهد. مرجعی ایده‌آل به عنوان اسطوره زن و اسطوره مرد که نزدیک شدن به آن ارزش است. بدین ترتیب سنگ بنا و مدلی برای بی‌نقص بودن در جامعه تعریف می‌شود که بسیاری به سمت آن میل می‌کنند و در مواجهه با علت این تمایل، اسطوره به منبعی برای تبرئه‌ی فرد تبدیل می‌شود. آنچه در اینجا حائز اهمیت است «فرایند اسطوره‌سازی» از طریق گفتمان است، چرا که گفتمان توانایی چنین امری را دارد. بارت^۶ اسطوره را نوعی گفتار می‌داند و در رابطه با آن چنین می‌نویسد: «از آنجا که اسطوره نوعی گفتار است هرچیز می‌تواند اسطوره باشد به شرط آن که گفتمانی آن را انتقال دهد» (بارت، ۱۳۸۰: ۸۵). در این فرایند، اسطوره خود به سرچشمه‌ای برای مشروعیت خریدن در بستر گفتمان بدل می‌شود. «کاربرد سیاسی اسطوره در راستای مشروعیت بخشی به قدرت سیاسی است» (فسایی و دیگران به نقل از تودر، ۱۴۰۲: ۲۷۷). فزونی

1. John Locke
2. The Law of Opinion and Reputation
3. Max Weber
4. Jean Baudrillard
5. The Consumer Society
6. Roland Barthes

یافتن نگاه حاصل از گفتمان تولیدی در لایه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی، و فراگیر شدن آن در مقام کاربرد و حضور فعال توسط تک‌تک سوژه‌ها به عنوان مولد قدرت، توسل جستن به آن را به مد و این مد را کم‌کم به اسطوره تبدیل می‌کند و اسطوره یعنی بر حق بودن اعتباری چیزی. این همانندسازی چیزی است که در تمامی زمینه‌ها، قدرت‌های ایده‌محور به دنبال آن هستند و معماری به عنوان ابزار تبلیغاتی، خود اسیر آن اسطوره می‌شود.

مواجهه با دیگری

اساساً احساس نیاز به ایجاد گفتمانی مخصوص دوران، زمانی حاصل می‌شود که نوع دیگری از زیست به چشم آمده یا فهم شده باشد. برای ایرانیان این مواجهه که به نوبه‌ی خود ماهیتی بسیار متفاوت با مواجهه‌های قبلی با آئیران داشت، در اوایل قرن نوزدهم رخ داد. البته بهتر است بگوییم که از این دوران، رویارویی با غرب دچار پیوستگی و تداوم شد. این دیگری بر خلاف سه هجوم بزرگ تاریخی قبلی که از سوی اسکندر و اعراب و مغول‌ها صورت گرفت، با سلاحی به نام «دیپلماسی» پا به میدان گذاشته بود (آشوری، ۱۳۹۲: ۱۴۷) و گویی ایرانیان پیش‌زمینه و درکی از چنین سلاحی نداشتند و از طرفی کاملاً محو عظمت، قدرت و پیشرفت غربی‌ها شده بودند. در بسیاری از منابع و پژوهش‌ها لحظه‌ای تاریخی و نمادین را به عنوان این برخورد با تمدن غربی برشمردند که به همان نطق معروف عباس‌میرزا به موسیو ژوبر^۱ پس از شکست‌هایی از ارتش روسیه اشاره می‌کند که به او گفته بود «نمی‌دانم این قدرتی که شما اروپایی‌ها را بر ما مسلط کرده چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ ...» (حائری، ۱۳۶۷: ۳۰۸). چنین امری حاکی از آن است که حضور این دیگری به قدری پُررنگ و نافذ بود که جایی برای انکار باقی نمی‌گذاشت. بایستی در مقابل آن رویکردی لحاظ می‌شد. به دور از ذهن است که در آن دوران نگاهی اعتدالی شکل می‌گرفت و یا اگر در میان اندکی چنین بود فضایی برای جولان نداشتند. در نتیجه دو راه شیفتگی و مخالفت باقی می‌ماند. این شیوه مواجهه با دیگری، نیازمند تبیین گفتمانی بود تا در لایه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی نفوذ کند. شکل‌دهی به «گفتمان شیفتگی» در دوران ناصری و پهلوی اول و «گفتمان مخالفت» در دوران پهلوی دوم و پس از انقلاب مدون شد.

بازگشت به خود، سقوط به ورطه‌ی تاریخ‌گرایی

در خلال مواجهه با دیگری همواره هراس از آن بود که مبدا آنچه که «خود» بوده‌ایم را فراموش کنیم. این نگرش در زمان قاجار و پهلوی اول دست پایین را داشت اما به مرور به گفتمان اصلی تبدیل شد و در دوره‌ی پهلوی دوم و پس از انقلاب به اوج خود رسید. چراکه در برخورد نخستین، در برابر هجوم افکار و اندیشه‌های بیگانه‌ای پُر زرق و برق چگونه می‌شود به فهم درستی از خود رسید، حال بماند که قبل از این مواجهه هم، «درک و شناخت خود» اصلاً مسئله نبوده است. «در فضای ذهنی التقاطی و پرتناقض و سانتیمان‌تال روشنفکری جهان‌سومی، که تنها واکنشی از سر درماندگی نسبت به غرب بود، بدون امکان درست فهم آن، نه تصور درستی از خود در میان بود نه از آن دیگری» (آشوری، ۱۳۹۲: ۳۶۱). به خصوص آن که این «شناخت خود» نیز، از طریق کلام غربیان صورت گرفت که دانش شرق‌شناسی را بر مبنای آن که شرقی چنین و چنان است بنیان نهاده بودند. در این راستا با عنایتی که غربیان به گذشته‌ی ایران داشتند و از آن‌جا که چیزی به جز گذشته به عنوان دستاویزی برای فهم خود در دسترس نبود، «گذشته‌گرایی» به عنوان مرجعی آرمانی به مهم‌ترین مؤلفه‌ی نیازمند گفتمان بدل شد. سایه‌ای که این گذشته‌گرایی و تاریخ‌گرایی بر فضای اندیشه‌ای و جریان روشنفکری و به تبع این‌ها بر معماری معاصر ایران افکند عرصه را بر شکل‌گیری گفتمان‌های دیگر تنگ کرد. به نظر می‌رسد تمایز میان «بینش تاریخی» و «تاریخ‌گرایی» موضوعی بود که به

1. Pierre Amedee Jaubert

درستی فهم نشد. «برخورداری از بینش تاریخی به معنای درغلتیدن به ورطه‌ی تاریخ‌گرایی یا قول به اصالت تاریخ نیست و نباید به دلیل هراس از سقوط به ورطه‌ی تاریخ‌گرایی به مخالفت با بینش تاریخی پرداخته [...] بر اساس تاریخ‌گرایی، اصالت تفکر و آزادی آدمی انکار گشته [...] (اما) برخورداری از بینش تاریخی، یعنی توجه داشتن به ثابت و لایتغیر نبودن امور» (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۶۳). در این میان، بینش تاریخی، خود می‌تواند راه نگرش به تاریخ را هویدا سازد. این که تاریخ به عنوان سرچشمه‌ای ناگزیر، اصالتِ تفکرِ انسان را نفی کند و یا پشتوانه‌ای باشد که با آگاهی به آن، روح دوران فهم شود؛ و این مسیری است که مقوله‌ی "هویت" را به مسئله تبدیل می‌کند؛ هویت به مثابه تبدیل شدن به چیزی یا شناخت پیدا کردن نسبت به خود؟

برساخته‌ی هویت ملی

ورود به عرصه‌ی نوین زندگی که از آن تحت عنوان مدرنیته یاد می‌شود، چالش‌ها و مسائل جدیدی را با خود به همراه داشت. از جمله مهم‌ترین این مفاهیم، چالش هویت در دنیای معاصر بود، چرا که مدرنیته بنیان‌های جهان سنتی را سُست کرد و ماهیتِ مجموعه‌ای از اصول اخلاقی پذیرفته شده را زیر سؤال برد. «وقتی یک افق اخلاقی مشترک پایدار از بین می‌رود و یک ناهنجاری از سیستم‌های ارزشی رقابت‌محور جایگزین آن شود، اکثریت قریب به اتفاق مردم از این آزادی تازه و گزینه‌ی جدید برای انتخاب خرسند نمی‌شوند. بلکه احساس ناامنی و از خودبیگانگی شدید می‌کنند و این مسئله به این دلیل است که دیگر نمی‌دانند خود واقعیشان کیست. این بحران هویتی [...] به جستجوی هویت مشترک منجر می‌شود که فرد را به یک گروه اجتماعی پیوند می‌زند و افق اخلاقی مشخصی را دوباره برقرار می‌کند. این حقیقتِ روانشناسانه زمینه‌ی ناسیونالیسم (هویت بر پایه ملیت) را فراهم می‌کند» (فوکویاما، ۱۳۹۸: ۸۰). به این معنا، ملی‌گرایی موضوعی متأخر است که ریشه در مدرنیته دارد. با شکل‌گیری مفهوم دولت-ملت، مسئله‌ی «هویت ملی» به جدالی تأمل‌برانگیز بدل شد و در پی آن «گفتان بازگشت به اصل» دغدغه‌ی بسیاری از کشورها شد. جمهوری وایمار در آلمان پس از جنگ جهانی اول که برای اولین بار طلبه‌دار دموکراسی در این کشور بود، به سبب بدعت‌گذاردن در بسیاری از مسائل، متهم به وابستگی به بیگانه و جدایی از گذشته‌ی پربار و سنتی آلمان بود. «جنبش نازی که با سوبه‌های تجدید حیات دینی و با هدف عینیت بخشیدن به «راه سوم» به مثابه راهی در برابر سرمایه‌داری غربی و کمونیسم شرقی، در دهه‌ی ۱۹۳۰ پدید آمد، به شدت از نویسندگان نیست‌انگار گفتان بازگشت به اصل در دهه‌ی ۱۹۲۰ متأثر بود» (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۷۵). در چنین بستری، اصیل بودن و هویت ملی، خود به مؤلفه‌های اصلی گفتان تولیدی توسط قدرت تبدیل می‌شود که توانایی اقناع‌سازی و نفوذ در اذهان عمومی را دارد. در این فرایند، قدرت سیاسی با توسل به گذشته‌ای دست‌چین‌شده، به ارائه‌ی مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها و هنجارها تحت عنوان «هویت ملی» می‌پردازد؛ از این رو چنین هویتی برساخته^۱ می‌نماید. ویژگی برساخته بودن هویت مانع از شکل‌گیری و فهم آن در روندی طبیعی می‌شود. برساخته بودن آن از سوی قدرت، از مردم یکدستی را طلب می‌کند. در چنین فضایی، همه‌چیز باید زیر پرچم گفتان تولیدی کار کند تا ارزش به حساب آید، در غیر این صورت فاقد اعتبار خواهد بود. در این میان معماری، «محیط و شهر از آن جهت که تجلی کالبدی باورها و ارزش‌های فرهنگی جامعه است می‌تواند در احساس هویت تأثیرگذار باشد» (یاری، ۱۳۹۷: ۳۲)؛ یا بهتر است بگوییم در القای هویت برساخته به توده‌ها مؤثر باشد.

معماری به مثابه رسانه

«دخالت دولت در حوزه‌ی معماری، پدیده‌ای جدید نیست. در تمام دوران‌ها و در تمام نظام‌های حکومتی، دولت در معماری دخالت داشته است زیرا ساختِ معماری، اقشار مردمی و منافع بسیار بیشتر از کسانی که مستقیماً با یک بنا ارتباط دارند را درگیر

خود می‌کند» (کوپ، ۱۳۹۸: ۴۷). آورده‌اند که در دوره‌ی مماليک بحری^۱ که حدود ۱۳۰ سال بر مصر حکومت کردند، دولت‌مردان توجه بسیاری به معماری داشتند، چرا که آن را هم ابزاری برای کسب مشروعیت در میان مردم می‌دانستند، هم تصویری برای نمایش شکوه و عظمت خود. در این معنا معماری دو قابلیت مهم از خود بروز می‌دهد. یکی مشروعیت خریدن برای حکومت تازه بر رأس نشسته در میان مردم، که این مسئله از طریق درک مناسب مماليک از فرهنگ مردم مذهبی آن زمان مصر صورت پذیرفت. «مماليک به زیرکی دریافتند که اهداف سیاسی‌شان را رنگ و لعابی دینی داده و فرهنگی مطابق با ارزش‌های دینی پی‌ریزی کنند. القای این فرهنگ با معماری ممکن بود، چون این قابلیت را داشت که با تولید سبک و نماد و نیز تهیه مکانی برای آموزش و تبلیغات، تا حدودی ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی مماليک بحری را در سطح شهر پراکند» (حیبی و همکاران، ۱۴۰۱: ۸)، و قابلیت دوم معماری برای این قدرت سیاسی، نمایش شکوه و عظمت آن‌ها به بیگانگان بود: «آن‌ها می‌خواستند معماری ساختمان‌ها طوری باشد که عظمت سیاسی حکومتشان بر همگان نمایش داده شود؛ زیرا بدین صورت نزد بیگانگان توانمند جلوه می‌کردند و نیز جایگاه والاتری بین مردم می‌یافتند» (همان، ۱۲). حال با نزدیک شدن به روزگار کنونی، هم‌چنان این خاصیت‌های معماری در میان قدرت‌های سیاسی حائز اهمیت است. کوپ^۲ معتقد است در قرن بیستم پس از تمامی شکست‌های نظامی و انقلاب‌های بزرگ سیاسی و اجتماعی، شاهد روی کار آمدن دولت‌هایی هستیم که او آن‌ها را پدیده‌ای نوظهور تلقی می‌کند که علی‌رغم تفاوت‌هایشان در یک ویژگی مشترکند: «اینکه همه‌ی آن‌ها بر پایه‌ی قدرت یک گروه کوچک و گاه فقط یک فرد استوار بودند [...] دولت در این نمونه‌هایش، خواستار آن بود که معماری در جایگاهی حقیقتاً تبلیغاتی (پروپاگاندا) برای رهبران سیاسی قرار بگیرد. از معماران خواسته می‌شد ایدئولوژی رژیم‌های حاکم را در مردم درونی کنند» (کوپ، ۱۳۹۸: ۴۸). به این معنا، معماری کارکردی سیاسی می‌یابد. قابلیت بهره‌کشی سیاسی از معماری، ماهیت رسانه‌ای شدن آن را آشکار می‌سازد. «پیتر آیزنمن^۳، معماری را شکلی از سیاست می‌داند و معتقد است، در طول تاریخ، رژیم‌های سیاسی از معماری و هنر به مثابه ابزار تبلیغاتی خود بسیار بهره گرفته‌اند» (نساج و سلطانی به نقل از آیزنمن، ۱۳۹۶: ۶۴). هم‌چنین رابرت سومول^۴ در رابطه با اهمیت خوانش سیاسی معماری اظهار می‌کند که: «اساساً به نظر من ایده معماری به عنوان علم، چیزی است که باید از بین برود [...] چیزی که من فکر می‌کنم این است که یک نسل دیگری وجود دارد که مسئله‌ی پژوهش (در معماری) را نوعی علم‌گرایی کاذب می‌داند و این چیزی است که باید جای خود را به یک خوانش سیاسی از شرایط بدهد»^۵. مسئله‌ی دیگری که توجه به آن خالی از لطف نیست، ویژگی ماندگاری معماری و نمود خارجی داشتن آن است. در این نگاه، خود معماری که در دوره‌ای می‌تواند به عنوان ابزاری توسط قدرت سیاسی به کار گرفته شود تا ایده‌ای را منتشر کند، با گذر زمان و در دوره‌ای دیگر می‌تواند تبدیل به منبعی جهت خوانش شرایط اجتماعی، زیستی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دوره‌ای در گذشته باشد که این موضوع در مطالعات تاریخی همواره حائز اهمیت است. باری، توانایی معماری جهت درونی کردن و انتقال مفاهیم، خصلتی است که جایگاه آن را در این پازل استقرار می‌بخشد. معماری به کار گرفته می‌شود و فزونی آن تحت سیطره‌ی یک نگاه غالب و فراگیر، اسطوره‌ای می‌سازد که سبب می‌شود معماری برای امکان حضور یافتن، در همان گفتمان جولان دهد و از آن مشروعیت بگیرد.

1. Bahri Mamluks

2. Anatole Kopp

3. Peter Eisenman

4. Robert Somol

۵. مناظره‌ی رابرت سومول و جفری کیپنس در سال ۲۰۰۶ در رابطه با تحلیل آثار کولهاس و آیزنمن، سالن سخنرانی AA، لندن

پیش‌درآمدی بر سه دوره‌ی سیاسی مورد مطالعه

«خواست تغییر در هر دوره‌ای، خود را با "زبان رادیکال زمانه" سازگار می‌کند. جای تعجب نیست که در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۵، رهبران ضداستعماری از زبانِ ضدسرمایه‌داری استفاده کردند و مدعی اعتقاد به سوسیالیسم شدند» (فیلهو، ۱۳۹۸: ۲۸۱). «زبان رادیکال زمانه»، همان مقوله‌ای است که توانایی ساختِ گفتمان و مشروعیت‌بخشی به حرف یا عملی را دارد. در این مرحله مفهوم آن، به مفهوم «هژمونی» نزدیک می‌شود، هژمونی به معنای سرکردگی ایدئولوژی‌ای خاص در جامعه. البته گرامشی^۱ در مسیر فهم علت عدم گسترش سوسیالیسم در اروپا به مفهوم هژمونی رسید. «مفهوم هژمونی حاکی از آن است که بورژوازی به خاطر اینکه ایدئولوژی‌اش در جامعه‌ی مدنی هژمونی (سرکردگی) دارد می‌تواند سلطه‌ی خود را بر جامعه اعمال کند» (پولادی، ۱۳۹۴: ۳۶). او به هنر نیز از جنبه‌ای انتقادی می‌نگریست و هنر نمایشی روزگارش را متهم می‌کرد که تأکید را بر ایجاد تصور «تمامیت معنایی» اثر گذاشته است و رضایتی در تماشاگران آفریده که زاده‌ی سرسپردگی به موقعیت کنونی است (احمدی، ۱۳۹۶: ۱۹۱). این وضعیت همان‌قدر مشابه است با وضعیت روشنفکری چون رمون آرون^۲ که کتابش تحت عنوان افیون روشنفکران^۳ در اوج فعالیت‌های حزب کمونیست در فرانسه، در بهار ۱۹۵۵ انتشار یافت. اما واکنش جامعه‌ی غرق در گفتمان کمونیستی، به کتابی که به نقدی اصولی و مبتنی بر عقل نسبت به چپ و مارکسیست پرداخته چیزی جز نادیده انگاشتن و پس زدن نبود. به گونه‌ای که آرون خود را در انزوا احساس می‌کرد، چرا که معتقد بود «اتحاد چپ بیش از آنکه واقعیت‌های فرانسه را نشان دهد حجابی بود بر روی این واقعیت‌ها» (آرون، ۱۳۹۹: ۴۱). هدف از بیان این نمونه‌ها که در تاریخ به وفور یافت می‌شود، توجه به این نکته است که یک گفتمان فراگیر چگونه می‌تواند راه را بر دیگر نگرش‌ها تنگ کند.

از طرفی این موارد حاکی از آن است که شکل‌گیری گفتمان در یک جامعه نیازمند پیش‌زمینه‌هایی است که دولت‌مردان و مردم هر دو آن را فراهم می‌آورند و این معادله همواره یک‌سویه نیست. باری، چنین فضایی که نیازمند شکل‌گیری گفتمانی جدید در بسیاری از کشورهای جهان سوم بود و تحولی عظیم برای ورود به عرصه‌ی جهانی را می‌طلبید، با پدیده‌ای به نام «مشروطیت» نمودی خارجی یافت. «اصطلاح مشروطیت که مراد از آن مشروط و محدود شدن قدرت سیاسی یا اجرایی‌ست، اصطلاحی پر معنی‌ست، یعنی در عین حال مفهوم ضد خود، یعنی نامشروط و نامحدود بودن قدرت را به خاطر می‌آورد» (آشوری، ۱۳۹۲: ۴۴). به واقع در پی مواجهه با دیگری، به مرور فضایی در این جوامع شکل گرفت که تغییری بنیادین در زیست را مطالبه می‌کرد. ایران هم دچار همین روند شد. پس از تماس‌های مداوم ایران با غرب در دوره‌ی قاجار، از طریق محرکه‌های داخلی و خارجی، شرایط به گونه‌ای رقم خورد که بساط انقلاب مشروطه فراهم آید. همانند که مسیر انقلاب، پس از آن به سمت دیگری رفت، اما خود ماهیت مشروطه و مشروطه‌خواهی پدیده‌ای نو در ایران معاصر بود. البته نظری بر تحلیل‌های موشکافانه‌ی این مسئله که چرا ایران پس از انقلاب مشروطه دوباره به ورطه‌ی اقتدارگرایی دچار شد خود حاکی از همان موضوع ارتباط دوسویه قدرت و مردم است. در مثالی تاریخی همواره آورده می‌شود که رضاخان قبل از آنکه پادشاه شود، خودش در مجلس پیشنهاد «جمهوری» را مطرح کرد اما با واکنش تندی از سوی مردم و روحانیون مواجه شد. «صبح روز مطرح شدن لایحه، مغازه‌ها و کارگاه‌ها تعطیل کردند و جمعیتی خشمگین از بازار به سمت میدان بهارستان راه افتادند که فریاد می‌زدند: ما می‌خواهیم دین پدرانمان را حفظ کنیم و جمهوری نمی‌خواهیم، ما اهل قرآنیم و جمهوری نمی‌خواهیم. [در میدان بهارستان درگیری به وجود آمد و پس از آن رضاخان] اعلام کرد چون ملت نشان داد مخالف جمهوری خواهی است، اراده‌اش به این است که در برابر خواست مردم سر فرود بیاورد و ماجرا را کلاً کنار بگذارد» (آبراهامیان، ۱۳۹۴: ۶۸). این مثال به خوبی نشان‌دهنده‌ی

1. Antonio Gramsci

2. Raymond Aron

3. The Opium of the Intellectuals

این موضوع است که اولین قدرت شبه‌مدرنیستی ایران که در اوایل سده‌ی چهاردهم شمسی قرار بود بر سر کار آید، باید متوجه بستر اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ی ایران باشد تا بتواند اعمال قدرت کند.

پس از انقلاب مشروطه و حوادث پس‌ازآن، نیاز به نو شدن و ایجاد تحولی در جامعه الزامی می‌نمود و بسیاری از مفاهیمی همچون بازگشت به خود، هویت ملی، دولت-ملت، نوسازی، تحول اجتماعی، توسعه، پیشرفت و ... در این دوران رنگ و بوی جدی‌تری به خود گرفتند و قدرتی که قرار بود بر سر کار آید، می‌بایست با چنین مفاهیم عمیقی که همه از الزامات جهان معاصر بود سروکار داشته باشد. دوره‌ی قاجار و به‌خصوص از دوران ناصری به بعد، از آنجایی که در مرحله‌ی شناخت و فهم دیگری قرار داشت، عمده‌ی رویکرد آن شیفتگی و تسلیم محض در برابر جاذبه‌های فرهنگ غربی بود و در موضع واردات صرف تولیدات مادی و معنوی غرب، بدون بازنگری فرهنگی و اجتماعی قرار گرفت. بر این اساس برخی دوره‌ی قاجار را «دوره‌ی گذار یا انتقال» ایران از فرم سنتی به فرم مدرن آن می‌دانند (آصفی و ایمانی به نقل از لمبتون، ۱۳۹۳: ۶۶). آنچه حائز اهمیت است، جان گرفتن گفتمانی تحت عنوان "بازگشت به خود" در لایه‌های مختلف اجتماعی بود.

اگر طیفی را در نظر داشته باشیم که یک سر آن ردّ دیگری و سر دیگر آن تمنای دیگری باشد، برآیند کلی از اواخر قاجار به سمت تمنّا بود، دوره‌ی پهلوی اول نطفه‌ی حرکت به سوی دیگر طیف قابل ردگیری است، در اوایل پهلوی دوم این مسیر به میانه‌های راه می‌رسید و به مرور زمان که به انقلاب اسلامی نزدیک می‌شویم، این برآیند به ردّ کامل دیگری می‌انجامد. از این رو است که انقلاب اسلامی ماهیتی ضداستعماری و استقلال‌طلبانه به خود می‌گیرد. باری، سه قدرت سیاسی که پس از قاجار تاکنون بر سر کار آمدند در تمنای مدرن شدن پا به عرصه گذاشتند اما در عین حال زیر سایه‌ی "گفتمان کلان بازگشت به خود" و وا ندادن در برابر زیست‌جهانی که همه‌گیر شده در چالش بودند و در چنین روندی همه‌چیز تحت تأثیر این نگرش قرار گرفت از جمله معماری معاصر ایران.

لُب کلام این نوشتار آن است که بر اثر مواجهه با غرب که به‌صورت گسترده‌تر و پیوسته‌تر در دوره‌ی قاجار آغاز شد، در مرحله‌ی اول شیفتگی به این دیگری از سوی شاهان و درباریان و منورالفکران به گونه‌ای تماماً وادادگی بود. اما به‌مرور زمان پس از انقلاب مشروطه، شرایطی پدید آمد که "گفتمانی کلان یا آبرگفتمانی تحت عنوان بازگشت به خود" از دل جامعه سر برآورد. این بازگشت به خود، "بازگشت به گذشته و سنت خود" فهم شد و پس از آن، سه قدرت سیاسی بعدی هر کدام به گونه‌ای در پی پیاده‌سازی این گفتمان کلان، از طریق خردگفتمان‌های دیگری در جامعه بودند. این خردگفتمان‌ها به گذشته‌ای دست‌چین شده عنایت داشتند. در دوره‌ی پهلوی اول بازگشت به خود از طریق ملی‌گرایی و باستان‌گرایی حرف اول را می‌زد. دوره‌ی پهلوی دوم این بازگشت از طریق بومی‌گرایی و نگاه نوستالژیک به گذشته‌ی خود و دوره‌ی پس از انقلاب بازگشت به خود از طریق اسلام‌گرایی در دستور کار قرار گرفت. گویی هر کدام از این سه قدرت به کمک ترویج چنین گفتمان‌هایی در پی ساخت هویتی گزینشی بودند و این اشکال هویتی در جریان اصلی معماری هر دوره به وضوح قابل رؤیت است. «اشکال هویت‌گرایی در معماری معاصر ایران متأثر از سه دوره‌ی تاریخی عبارتند از: معماری ملی پهلوی اول. معماری بومی پهلوی دوم. معماری ایرانی-اسلامی جمهوری اسلامی» (اعتمادی‌فرد، افتخاری، ۱۴۰۱: ۶۴). گفتنی است که در هر سه دوره، این انواع ارجاع به گذشته کاملاً مماس با بستر فکری، اجتماعی و سیاسی جامعه بود و به همین علت فهم چنین بستری برای درک بهتر شرایط معماری در این دوران کمک‌کننده است. به بیانی دیگر، سایه‌ی سنگین این آبرگفتمان در فضای معماری به عنوان کالبدِ مانیفست این سه قدرت سیاسی، بستری را فراهم کرد که مانور دادن در زمین آن دارای مشروعیت بود و گستردگی، سرکردگی و همه‌گیری آن سبب ایجاد اسطوره‌ای شد که نزدیک شدن به آن ارزش محسوب می‌شد. این مسئله راه را بر دیگر نگرش‌ها تنگ و مسدود می‌کرد و چیزی تحت عنوان «اسطوره‌ی معماری مشروعیت‌خواه» بر معماری صد سال گذشته‌ی ایران سایه افکند.

پنداشت یک‌جانبه از هویت ملی

هویت، بیش از آن‌که در پی آن باشد که ما کی هستیم، مبین حضور «دیگری‌ای» هست که ما شبیه به آن نیستیم. به عبارتی حاوی مفهوم شباهت و تمایز توأمان است. تاریخ، برداشت ما از خودمان را دگرگون می‌کند و برداشت ما از «دیگری یا غیر» در این تغییر اهمیت محوری دارد. هویت رابطه‌ی ما با دیگران نیز هست و فقط زمانی که غیری وجود دارد می‌توانیم بدانیم که کیستیم (نواصری به نقل از هال، ۱۳۹۹: ۱۶). از زمان قاجار به این سو ایران با دیگری‌ای مواجهه شده که مسئله‌ی مهم "ما کیستیم؟" را به وجود آورده بود. از طرفی این هویت دیگر به تنهایی مطرح نبود، بلکه هویتی مطرح بود که باید ملی هم باشد. بدین معنا، قدرت سیاسی دیگر بر مِشتی رعیت ایرانی حکم نمی‌راند، بلکه با ملت ایران سروکار داشت. این موضوع که ملت ایران چه باید باشد به معضلی بدل شد که تا همین امروز همچنان محل بحث است. چرا که قدرت سیاسی باید به برساختی از هویت می‌پرداخت که با بافت اجتماعی و فرهنگی همسو باشد اما به نظر این بصیرت وجود نداشت که هویت مفهومی ازلی، جوهری و ثابت نیست و همواره با توجه به اقلیم اجتماعی و فرهنگی دگرگون می‌شود و ماهیتی سیال و متغیر دارد. در نتیجه مؤلفه‌هایی که هویت طبق آنها تعریف می‌شوند باید جامع و فراگیر باشند، نه به گونه‌ای که تنها بخشی از جامعه را در برگیرد و بخش عمده‌ای از جامعه را نادیده بیانگارد. «هویت ملی واجد خصلتی یک‌دست، خالص، ثابت و تک‌بعدی نیست و بنا به ماهیت تاریخی آن، متکثر، سیال، ناخالص و در حال بازسازی و تغییر می‌باشد. با برپا ساختن حس هویت ملی بر بنیان مؤلفه‌هایی همچون نژاد، مذهب، زبان و قومیت در جوامع با ترکیبی موزاییکی، لاجرم این امر باعث طرد و دفع بخشی از مردم از دایره‌ی هویت ملی می‌گردد» (نواصری، ۱۳۹۹: ۲۲). این مسئله‌ای است که سه قدرت سیاسی در صد سال گذشته‌ی ایران نادیده گرفتند و در گفتمان‌های تولیدی خود که البته مماس با فضای اجتماعی و فرهنگی جامعه نیز بود، لحاظ نکرده‌اند و هر کدام در ادامه‌ی روند بازی در زمین ابرگفتمان بازگشت به خویش، تنها به بخشی از گذشته رجوع کرده‌اند و بخش عظیم دیگری را نادیده انگاشتند. «ما در یک‌صد سال گذشته شاهد دو گفتمان مسلط ایدئولوژیک در رابطه با هویت ایرانی بوده‌ایم. از یک سو گفتمان سنت‌گرای و از سوی دیگر گفتمان تجددستیز که این دو گفتمان هر دو در پی یکسان‌سازی هویت ایرانی بوده‌اند و نتایج آن همیشه برای ملت ایران شوم بوده است» (جهانبگلو، ۲۰۰۷).^۱ دست‌چین کردن تنها بخشی از گذشته و نیاز به درونی شدن آن تحت عنوان هویت ملی در مردم، دغدغه‌ی هر کدام از این قدرت‌های سیاسی بوده است و اینجا همان‌جایی است که معماری به مثابه یکی از ابزارهای کالبدی قدرت، برای تحکیم گفتمان مد نظر آن پا به میدان می‌گذارد. در ادامه فضای گفتمانی حاکم بر معماری در دوران سه قدرت سیاسی معاصر ایران مورد واکاوی قرار می‌گیرد:

بحث و یافته‌های پژوهش

پهلوی اول؛ گفتمان ملی‌گرای رومانتیک سکولار

در ایران پس از مشروطه، تحت تأثیر ارتباطات و مناسبات جهانی، نظریات شرق‌شناسان اروپایی، اندیشه‌های نژادگرایی اروپایی، ناسیونالیسم رومانتیک و کشفیات باستانی، با وجود منورالفکرانی همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده، جلال‌الدین میرزای قاجار و میرزا آقاخان کرمانی، بستر گفتمانی ضدعرب و ضداسلامی که ایران را از گذشته‌ی باشکوه باستانی خود جدا کرده فراهم آمد. ناگهان ایرانیان از طریق باستان‌شناسان و شرق‌شناسان غربی در برابر گذشته‌ی باستانی مقتدر خود قرار گرفتند که تا دیروز هیچ درکی نسبت بدان نداشتند. گذشته‌ای که اعراب آن‌ها را از آن جدا کرده بودند. جو ایجاد شده که تمامی عقب‌افتادگی و بیچارگی ایران را بر گردن اسلام و اعراب می‌انداخت بستری را فراهم آورد که رضاشاه به عنوان سمبلی برای زنده کردن آن غرور باستانی

۱. رامین جهانبگلو، سخنرانی در کانون ایرانیان دانشگاه تورنتو، ۱۳ دسامبر ۲۰۰۷

از دست رفته، خود را با این گفتمان همسو ببیند تا بتواند بر مسند قدرت بنشیند. «رضاشاه به عنوان چهره اصلی دولت پهلوی اول، خود محصول فکری جریان «سنت‌گریز» است که حرکت خویش را با انقلاب مشروطیت آغاز کرده بود. همین جریان فکری است که در فردای کودتای ۱۲۹۹ هجری شمسی در مقاله افتتاحیه مجله «فرنگستان» بیانیه خویش را به روشنی اعلام می‌کند: ایران باید زندگانی را از سر گیرد و همه چیز باید نو گردد، ما ایرانی نو، مرد نو می‌خواهیم، ما می‌خواهیم ایران را اروپایی نمائیم... ما می‌خواهیم با حفظ مزایای اخلاقی ایران، این سخن بزرگ را به کار بندیم: ایران باید روحاً، جسماً، ظاهراً و باطناً فرنگی‌مآب شود» (حقیر، کامل‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۰۸).

پروژه‌ی ناسیونالیسم ایران با مؤلفه‌های نو شدن و توجه به گذشته‌ی باستانی و با نادیده‌گرفتن بسیاری از مؤلفه‌های هویتی دیگر، می‌رفت که به گفتمان اصلی حکومت تازه تأسیس پهلوی اول تبدیل شود. گفتمانی که تنها بخشی از مردم را در خود جای می‌داد و از آن جایی که قدرت سیاسی میل به نو شدن و تحولات را در جامعه لمس می‌کرد، با ایستادن در کنار بسیاری از روشنفکران که چاره را در توجه به گذشته‌ی باستانی خود می‌دیدند، سعی در همسو کردن باقی جامعه با خود را داشت. «با روی کار آمدن نظام رضاشاه، بخش بزرگی از روشنفکران، سیاست‌مداران، میراث گفتمان هویتی نژادی منورالفکران دوره‌ی قاجار را مبنای هویت‌سازی و مشروعیت‌سازی در حاکمیت پهلوی اول قرار دادند [...] بازنمایی هویت ملی بر اساس مؤلفه‌های نژاد، خون، تبار، زبان و گذشته‌ی باستانی با برجسته کردن دوره‌ی هخامنشیان و ساسانیان صورت پذیرفت» (نواصری، ۱۳۹۹: ۳۳). در این میان حدود هفت ماه پیش از تاج‌گذاری رضاخان، آرتور پوپ^۱ آمریکایی در جلسه‌ای سخنرانی مفصلی درباره‌ی هنر ایران ارائه داد. او گفت: «امروز هیچ مملکت متمدنی نیست که مجموعه‌ای از آثار هنری ایران را نداشته باشد. فقط ایران است که با اینکه در ایجاد هنرهای اسلامی مادر و نیروی الهام بخش بوده است، هنوز بدون مجموعه‌ی مهمی از بهترین کارهای بزرگ خود است» [...] پوپ کوروش هخامنشی و اردشیر ساسانی را قهرمانان و بنیان‌گذاران ایران نامید و احیای میراث باستانی را دغدغه اصلی حکومت قلمداد کرد (اعتمادی‌فرد، افتخاری، ۱۴۰۱: ۶۶). گفته می‌شود که آن سخنرانی تأثیر بسیاری بر ایرانیان در شناخت خود و جایگاه ایران در جهان گذاشته است.

مجموعه‌ی این عوامل و همچنین عواملی که بر مناسبات جهانی تأثیر می‌گذاشت، ایستادن در جبهه‌ی تولید گفتمان ملی‌گرایی را الزامی می‌نمود. گفتمانی ملی‌گرا با رویکردی باستان‌گرایانه که برای نمایش عظمت خود توجهش را تنها به هر آنچه هخامنشیان و ساسانیان داشتند معطوف کرده بود و ۱۳ قرن حضور اسلام را در آن نادیده گرفت که مسلماً در ادامه‌ی این فرایند قشر پر جمعیتی از ایرانیان از دایره‌ی ملت ایران خارج و طرد می‌شدند. در این میان، قدرت سیاسی‌ای که به عنوان نمادی جهت پیاده‌سازی مدرنیزاسیون در ایران آن دوران پا به میان گذاشته، خواهان جولان دادن معماری به مثابه ابزاری تبلیغاتی در فضای گفتمانی تولید شده، می‌باشد. قدرتی که برای نمایش بر حق بودن خود، به گذشته‌ی باستانی ایران توسل جسته و گفتمان نوسازی مخلوط با باستان‌گرایی را ترویج می‌کند. نتیجه را از زبان هوانسیان که حاضر و ناظر بر شرایط آن زمان بود می‌توان شنید: «عقل سلیم فریاد زد، دست نگه دارید، مگر می‌خواهید به تهران وضع باغ وحش ناهنجاری دهید، این قدر مجسمه شیر، گاو و غیره چه فایده دارد؟ [...] فکر اول یعنی اینکه باید از گذشته تقلید نمود، تحت تأثیر تعصب ملی در اوایل دوره‌ی پهلوی چند قدمی پیشرفت کرده بود و در تهران عماراتی چند به شیوه باستانی ساخته شدند [...] اما باید تصدیق نمود که نتیجه خوبی از این تجربه به دست نیامد و ثابت شد که نه تنها باید از تقلید اسلوب‌های قدیم چشم پوشید، بلکه باید فکر مدرن کردن (آن شیوه‌های باستانی) را نیز از سر بیرون کرد (هوانسیان، ۱۳۲۵). این سخنان هوانسیان به خوبی نشان‌دهنده‌ی اثر گفتمان باستان‌گرایانه که توسط دولت مقیم در جامعه پمپاژ می‌شد بر فضای معماری آن دوران است.

لازم به ذکر است که چنین رویکردی که در فضای اندیشه‌ای و معماری ایران در آن دوران وجود داشت، موازی با اتفاقات مشابهی در سایر جهان بود، چرا که مسئله‌ی هویت ملی در آن دوران موضوعی جهانی بود و از طرفی آتش ایدئولوژی‌ها در جهان شعله‌ورتر از همیشه بود. با پایان جنگ جهانی اول، هر کدام از کشورهایی که در صف اول جنگ قرار داشتند، به نوعی در پی ترویج ایدئولوژی خود در جهان پس از جنگ از طریق قدرت‌نمایی‌های گوناگون بودند. کافی‌ست به سخنرانی موسولینی در ۳۱ دسامبر سال ۱۹۲۵ که از قضا هم‌دوره با زمانی‌ست که رضاخان رسماً شاه ایران شده بود توجهی داشت. او در این سخنرانی بر پیوند میان ایتالیای نوین و رم باستانی تأکید داشت و خواستار توجه به بناهای باستانی از سوی معماران بود: «باید بگویم مسائل پایتخت ما را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: مسائلی که به ضرورت‌های زندگی بر می‌گردند و مسائلی که پای عظمت ما در میان است [...] پنج سال دیگر، رم باید برای همه‌ی مردم روی زمین جلوه‌ای ویژه داشته باشد. [...] شما باید ساقه‌ی قدرتمند و بزرگ بلوط [تمدن ما] را از همه چیزهایی که احاطه‌اش کرده‌اند رها کنید [...] بناهای هزاران ساله تاریخ ما، باید همچون غول‌هایی بزرگ در تنهایی سر بلند کنند» (کوپ، ۱۳۹۸: ۵۰). او در این سخنرانی موضوع «عظمت» را مطرح می‌کند. موضوعی که به همان میزان، مسئله‌ی بسیاری از کشورهای دیگر نیز بود.

البته باید به این نکته‌ی مهم نیز اشاره شود که سبک باستان‌گرایی و توجه صرف به گذشته تنها سبک و نگرش رایج در این کشورها نبود. برای مثال در ایتالیا علاوه بر گرایش‌های باستان‌گرایانه، گرایش‌های مدرن و تمایل برای تحقق امر نو در میان طراحان دیده می‌شد و پروژه‌هایی هم با این نگرش اجرا می‌شد. یا در آلمان قبل از رایش سوم ساخت و سازهای چشمگیری با رویکردی نو از جمله کارهای ارنست می^۱ در فرانکفورت و مکتب باهوس^۲ در دست اقدام بود، اما نازی‌های بر سر کار آمده باورشان بر این بود که چنین اقداماتی با سنت آلمانی در تضاد است. در روسیه نیز قبل از دوران استالینی، معماران و جنبش‌های ادبی با دیدگاه‌های متفاوتی فعالیت داشتند. فرمالیست‌ها، ساخت‌گرایی، عقلانیت‌گرایی و کلاسیک‌گرایی هر کدام به نوبه‌ی خود به تدوین نگرش‌های خود مشغول بودند، اما با آغاز استالین داستان به گونه‌ای دیگر رقم خورد. «در پایان دهه‌ی ۱۹۲۰ که جنبش استالین در حزب کمونیست پیروز شد و قدرت را به دست گرفت، سرکوب هر فکر مستقل، حتی گسترده‌تر از گذشته و به گونه‌ای نظام‌دار آغاز شد» (احمدی، ۱۳۹۶: ۳۰۵). در دوره‌ی پهلوی اول نیز، علی‌رغم خواست قدرت در ترویج نگرشی مشخص، رویکردهای دیگری در میان طراحان وجود داشت. معماری نئوکلاسیک، سنت‌گرا، معماری مدرن (آرت نوو و آرت دکو) از جمله آن‌ها بودند. اما پروژه‌هایی که قرار بود چهره‌ی شهر را به وادی مدرنیسم و پهلوی اول در آورند، به ناچار مجبور به مصالحه بودند و باید در گفتمان تولیدی کار می‌کردند. این مسئله در پهلوی دوم و پس از انقلاب نیز به شکل‌های دیگری رخ می‌داد. برای مثال نظام عامری در مصاحبه‌ی خود با مجله معمار (۱۳۸۴) می‌گوید: «در کارهای دولتی مجبور به مصالحه بودیم، اما در کارهای خصوصی سعی کردیم مطابق آنچه فکر می‌کردیم درست است، طراحی کنیم» (سلطان‌زاده و دیگران، ۱۳۹۹: ۷۵). تمامی این نوشتار بر عدم تطبیق این دو گزاره بحث دارد: «آنچه فکر می‌کردیم درست است» و «آنچه که دولت از ما می‌خواست». «آنچه که فکر می‌کردیم درست است» برای امکان حضور یافتن در پروژه‌های گسترده‌تر که با مخاطبان بیشتری سر و کار داشت، باید به آنچه که گفتمان تولیدی طلب می‌کرد تحول می‌یافت.

در این مسیر به مرور، خود معماران نیز برای موجودیت بخشیدن به آثار خود، اسلوب طراحی‌های خود را بر پایه‌ی گفتمان باستان‌گرایانه استوار می‌کردند. از آن مشروعیت می‌گرفتند و به آن مشروعیت می‌بخشیدند. «... به نظر می‌رسد خود معماران این دوره نیز در به وجود آمدن این سبک بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ معماران، مهندسان و معماران خارجی که در شروع فعالیت‌های سازندگی

1. Ernst May
2. Bauhaus

به کار فراخوانده شده بودند، بهترین شیوه برای طراحی ساختمان‌های دولتی را الهام گرفتن از معماران ایران باستان شناخته و با ترویج آن، معماری تاریخ کهن ایران را الگوی مناسبی برای استفاده دوران جدید دانستند» (سلطان‌زاده و دیگران به نقل از باور، ۱۳۹۹: ۷۸). به این معنا، گفتمان تولیدی قدرت، در وجه "هدایت رفتار" و وجه "آمرانه"، توأمان عمل می‌کرد. اقدامات آن در فضا در وجه آمرانه برای پیشبرد برنامه‌ی مدرنیزاسیون خود، به دور از هر گونه جنبه‌ی مشارکتی و مدنی به انجام می‌رسید و «اولین قدم تخریب حصارها و دروازه‌های قدیمی و پرکردن خندق‌های اطراف تهران بود که بخشی از نماهای قاجار محسوب می‌شدند» (قادری‌گ‌زاده و دیگران، ۱۴۰۱: ۶۴). برخی همچون کیانی نیز بر این باورند که «انتخاب عناصر معماری باستانی به گونه‌ای اجباری و نه اختیاری بوده است. صارمی نیز بیان می‌دارد در دوران پهلوی اول، هنرمندان معماری ایران و غربی که سازنده‌ی بناهای دولتی و آموزشی و صنعتی بودند برای اولین بار با نوعی انتخاب تاریخی روبرو شدند. آنان باید می‌فهمیدند که از چه دوره چگونه و به چه مقدار انتخاب کنند. رجبی نیز معتقد است ساختمان بانک ملی ایران که در سال ۱۳۰۹ ساخته شد برای نخستین بار معماری باستانی ایران و معماری اروپا را در یک‌جا عرضه می‌کند. در این بنا نقش فروهر دوباره پس از ۲۵۰۰ سال از طرف دولت با آگاهی تمام، مورد استفاده قرار می‌گیرد» (سلطان‌زاده و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۰). باری، یک نمونه از پروژه‌هایی که در این دوران ساخته شد و حائز اهمیت است، غرفه‌ی ایران در نمایشگاه جهانی بروکسل به سال ۱۳۱۴ است. از آنجایی که غرفه‌ها در نمایشگاه‌های جهانی همچون رسانه برای نمایش نگرش دولت مقیم و نمادی برای آن کشور هستند، این غرفه نیز بیانیه‌ای از سوی قدرت مقیم به جهانیان بوده و مشاهده می‌شود که طرح ساختمان با الگوبرداری از معبد داریوش ساخته شده است. از نمونه‌های دیگر نیز می‌توان به ساختمان کاخ شهربانی، ساختمان پست‌خانه، موزه‌ی ایران باستان، مدرسه انوشیروان دادگر، آرامگاه فردوسی و کاخ وزارت امور خارجه اشاره کرد.

در انتها، نکته‌ی دیگری که در معماری این دوره قابل توجه است «حضور گسترده‌ی شرکت‌ها و مهندسين معمار اروپایی است که از طرف دولت ایران دعوت شده بودند تا در بزم آمرانه‌ی رضاشاه، در ساخت ایران نوین همکاری نمایند» (بانی‌مسعود، ۱۳۹۱: ۲۰۳). این معماران، فاقد نگاه نوستالژیک به گذشته‌ی ایران بودند و تنها با درخواست قدرت سیاسی اقدام به طراحی و ساخت مهمترین ساختمان‌های شهری می‌کردند. خواست و نگرش دولت مشخص بود: توجه به معماری باستانی ایران و استفاده از المان‌ها و موتیف‌های آن دوران جهت نمایش عظمت ایران. این معماران نیز با مراجعه به گذشته‌ی ایران، گذشته‌ای که تنها در دوران هخامنشی و ساسانی خلاصه می‌شد، اقدام به طراحی می‌کردند. گذشته‌ای دست‌چین شده که معماری این سرزمین در دوره‌ی اسلامی را نادیده می‌گرفت چرا که گفتمان تولیدی قدرت، آن دوره را مایه‌ی شرمساری و عقب‌افتادگی ایران می‌پنداشت. موج توجه به بخش تاریخی ایران اسلامی بر اثر عوامل گوناگونی در پهلوی دوم به راه افتاد. در نتیجه خُردگفتمان «بومی‌گرایی و گذشته‌گرایی همراه با حس نوستالژیک به ایران»، در کنار خُردگفتمان باستان‌گرایی، می‌رفت که به گفتمان‌های اصلی دوران پهلوی دوم تبدیل شود. باید توجه داشت که تمامی این خُردگفتمان‌ها زیر سایه‌ی گفتمان کلان بازگشت به خود از طریق گذشته‌گرایی تعریف می‌شوند.

پهلوی دوم؛ گفتمان بومی‌گرایی نوستالژیک

دوره‌ی پهلوی دوم را می‌توان آمیخته‌ای از نگرش‌های مختلف دانست. به خصوص سال‌های میان ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲، یعنی از سقوط نظامی رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ تا آغاز سلطنت نظامی محمدرضاشاه در مرداد ۱۳۳۲ که گفته می‌شود تنها دوره‌ای است که ایران معاصر دارای فضای باز سیاسی بوده است. «فضای باز سیاسی‌ای که اجباراً به خاطر عدم قدرت و نفوذ شاه جدید در دوران اولیه‌ی سلطنت ایجاد شده بود، اولین دهه حکومت او، یعنی دهه ۱۳۲۰ را به سال‌های بحرانی‌ای تبدیل کرده بود که به تظاهرات‌های خیابانی گسترده‌ای منجر شد» (حقیر، کامل‌نیا، ۱۳۹۹: ۴۴۱). برخی معتقدند که این دوران، دوران هرج و مرج سیاسی‌ای بود که با

فرو ریختن پایه‌های استبداد، نارضایتی‌های سرکوب‌شده‌ی شانزده ساله‌ی دوران حکومت رضاشاه بیرون ریخت و بسیاری از سیاستمداران که در زمان او زندانی بودند آزاد شدند و صحنه را به دور از تهدید و تحدید برای جولان‌های سیاسی مناسب یافتند. در این دوره، انواع نگرش‌ها، بیانیه‌ها و گفتمان‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی در فضای جامعه مطرح شد. «طی شانزده سال گذشته، صحنه‌ی سیاسی - به ویژه خیابان‌ها - آرام بود [...] اما بیشتر افراد این ثبات را به آرامش و سکوت سیاه‌چال تشبیه می‌کردند. ولی در سیزده سال بعدی، کشور از یک آشوب اجتماعی به آشوبی دیگر، از یک بحران سیاسی به بحرانی دیگر و از یک بلوای دیپلماتیک به بلوای دیگر دچار می‌شد» (آبراهامیان، ۱۳۹۷: ۲۰۹). به هر حال، این دوره به بستری جهت بروز نگاه‌های مختلف در جامعه بدل شد که یکی از مهمترین این نگرش‌ها، روی دیگر سکه در مواجهه با دیگری، یعنی گفتمان پرخاش و نفرت به غرب بود. بستری که تحت عنوان "غرب‌زدگی"، می‌رفت که به لایه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، روشنفکری و سیاسی نفوذ کند و مسلماً قدرت سیاسی برای حکومت کردن و پیشبرد اهداف خود، ملزم به توجه به آن بود.

به عبارتی قدرت جدید، با عوامل مختلفی رودررو بود. از طرفی ادامه‌ی روند مدرنیزاسیون و ملی‌گرایی به شیوه‌ی باستان‌گرایی مطرح بود، از طرفی دیگر احزاب مختلف سیاسی با رویکردهای چپ و دموکرات و ملی و ... و در نهایت خیل روشنفکرانی که توجه خود را به ۱۳ سده دوران اسلامی در تاریخ ایران معطوف کردند. توجه به مذهب که در دوره‌ی گذشته سرکوب شده بود و مذهب‌یونی که از دایره‌ی هویت ملی حذف شده بودند، این بار بستری مناسب جهت بلند فکر کردن یافتند. مهم‌تر آن که همین زبان مذهب، به دستاویزی برای مقابله با غرب بدل شد. مجموعه‌ی این مسائل سبب شد تا گفتمانی تحت عنوان "بومی‌گرایی نوستالژیک" در لایه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی شکل بگیرد که برای نفی دیگری که همان غرب است، به خود رجوع کند و این ارجاع برخلاف دوره‌ی پهلوی اول که به قبل از اسلام می‌نگریست، حالا تمرکز خود را به بعد از اسلام معطوف کرد. «در ایران جریان بومی‌گرایی ذیل دو روایت "غرب‌زدگی" و "بازگشت به سنت و فرهنگ بومی" یا بازگشت به خویشتن به نقد ارزش‌های فرهنگ غرب پرداخته است. انواعی از بومی‌گرایان از خاستگاه فلسفی و سنت‌گرایی در صدد پردازش هویتی بر مبنای فرهنگ اسلامی برای ایرانیان، و معرفی فرهنگ غربی به عنوان "دیگری" آنها بوده‌اند.» (نواصری، ۱۳۹۹: ۲۰۰). البته لازم به ذکر است که این به معنای عدم توجه به گذشته‌ی باستانی نبود، چرا که اتفاقاً دولت مقیم، همواره دو عنصر شبه‌غرب شدن و باستان‌گرایی را مد نظر داشت، اما همانطور که ذکر شد، از آن جایی که قدرت سیاسی برای پابرجا بودن نیازمند انطباق با بدنه‌ی اندیشه‌ای جامعه بود، این بدنه توجه به ایران اسلامی را هم می‌طلبید. بعدها یکی از مهمترین علل شکاف میان مردم و قدرت هم، همین مسئله شد. به این معنا که هویت ملی تعریف شده از سوی پهلوی دوم، همچنان با همان مؤلفه‌های پهلوی اول برداشت می‌شد و قشر گسترده‌ای که خود را خارج از آن دایره‌ی هویتی می‌دیدند، حتی بها دادن‌ها و جهت‌گیری‌های محمدرضاشاه به نگرش آنها را تصنعی می‌پنداشتند. «برنامه‌ی فرهنگی شاه از دو عنصر کاملاً متضاد تشکیل می‌شد: از یک سو، احیای فرهنگ کهن ایرانی و تلاش همه‌جانبه در بزرگنمایی آن در دوران‌های گذشته‌ی تاریخ سرزمین و معرفی آن به عنوان «زیباترین بخش فرهنگ منحصراً ایرانی» و همچنین ترویج ایدئولوژی «بازگشت به خویشتن باستانی»؛ از سوی دیگر، اقبال شدید اولیای امور به ترویج مظاهر و ظواهر فرهنگی غربی» (بانی‌مسعود، ۱۳۹۱: ۲۶۵). این حالتی که تحت عنوان «تضاد» از آن یاد می‌کنند، به واقع شرایطی بود که در بافت فرهنگی و اجتماعی جامعه وجود داشت و اگر بشود نام آن را تضاد گذاشت، موقعیتی بود که کل جامعه، هم مردم و هم حکومت درگیر آن بود. جامعه‌ای که بر اثر تحولات بسیار، ناگهان زیست‌جهانش نسبت به یک نسل پیشین خود دچار دگرگونی شدیدی شده است. بخشی از این مسئله هم تنها معضل ایران نبود، بلکه بحرانی جهانی بود.

یکی از مهمترین مواردی که موضوع هویت را جدی‌تر می‌کرد مهاجرت گسترده‌ی مردم از روستا به شهر بود. فوکویاما^۱ در کتاب خود به نام هویت، این مهاجرت را یکی از عوامل اصلی گرایش به نوستالژی نسبت به گذشته می‌داند: «گذار از

گماینشافت^۱ (اجتماع یا همان زندگی روستایی)، به گزلفاشت^۲ (جامعه یا همان زندگی شهری)، اساس ایدئولوژی ناسیونالیسم بر پایه یک نوستالژی و احساس غربت شدید برای گذشته‌ای موهومی در مورد (تجسم گذشته) اجتماعی قدرتمند است که در آن اختلافات و پریشانی‌های یک جامعه مدرن کثرت‌گرا وجود ندارد» (فوکویاما، ۱۳۹۸: ۹۱). این نوستالژی و «احساس غربت شدید برای گذشته‌ای موهومی»، مدت‌ها بود که فضای اجتماعی و فرهنگی ایران را دامن‌گیر خود کرده بود؛ از همان دوران آغاز پهلوی اول که عقدی حقارت ملی از طریق توجه به ایران باستانی تلطیف می‌شد، تا دوران پهلوی دوم که ایران باستانی و «ایران اسلامی» با روایتی شیعی به گذشته‌ای این کشور بها می‌بخشید و در نهایت در دوران پس از انقلاب که تمامی مؤلفه‌های ایران باستانی نادیده گرفته و تنها «امت اسلامی»، آشخور هویتی ایرانیان معرفی شد.

باری، این بار در دوران پهلوی دوم عنایت به گذشته‌ی اسلامی ایران با «روایتی شیعی» مورد نظر روشنفکران قرار گرفت. از آنجایی که حس رمیدگی به اعراب همچنان به قوت خود باقی بود، روایتی از اسلام که در پیوند با تفکرات سهرودی، معنویت شرقی و عرفانی و عناصر معنوی دین زرتشت دوره‌ی ایران باستان عجین و به عبارتی ایرانیزه شده بود، بیشتر به کام روشنفکران خوش می‌نشست. بانی این دیدگاه هم هانری گربن^۳ بود. «کربن با امتزاج حکمت خسروانی ایران باستان؛ افکار اشرافی سهرودی؛ تفسیر عرفانی و گنوسی از تشیع؛ و نامیدن آن به نام «اسلام ایرانی» و «معنویت شرقی»، و معرفی آن به عنوان پادزهری در مقابل تجدد غربی، گفتمان هویتی‌ای را در ایران پایه‌ریزی کرد که هم در میان روشنفکران و روحانیون دوره‌ی پهلوی دوم، و هم در میان روشنفکران و روحانیون پس از انقلاب اسلامی، مقبولیت پیدا کرد که با رواج آن، تبدیل به ایدئولوژی مشروعیت‌ساز در خدمت نهاد قدرت قرار گرفت» (نواصری، ۱۳۹۹: ۵۱). در این میان، روشنفکرانی همچون فردید و شایگان و نصر و نراقی و آل احمد و شریعتی، بر بسط مفاهیم اسلام شیعی و غرب‌زدگی اهتمام ورزیدند. در نتیجه «بر خلاف دوره‌ی پهلوی اول که تمدن پیش از اسلام بیانگر اصالت آریایی ایرانیان بود، در دوره‌ی پهلوی دوم شکوه دوره‌ی اسلامی به عنوان تجلی معنویت شرقی و رمز و راز سنت صوفی‌گری اسلامی، ارزش مشابهی یافت. بدین ترتیب از این پس هویت مدرن ایران فقط آریایی و پارسی نبود، بلکه اسلام نیز به عنوان وجه معنویت‌بخش در ایدئولوژی حکومتی وارد شد» (اعتمادی‌فرد و افتخاری به نقل از امامی، ۱۴۰۱: ۷۴). عمده‌ی منازعات روشنفکری در آن دوران حول همین محور جریان داشت: «بازگشت به خود». بازگشت به خودی که از طریق ارجاع به گذشته، باری دیگر، شکل متفاوتی به خود گرفته بود، اما همچنان موضوع یکی بود. جدال تنها بر سرِ چگونگی این بازگشت بود. خواه می‌خواهد در تفسیر شریعتی بگنجد که می‌گفت: «دعوت به بازگشت به خویش بازگشت از اصالت انسان یا اومانیزم به بومی‌گری قومی و خودپرستی تنگ‌نظرانه و متعصبانه‌ی نژادی نیست بلکه صعود از "از خودبیگانگی فرهنگی" و بی‌معنایی وجودی و بی‌شخصیتی تاریخی است به مرحله‌ی متعالی خودزایی و خودآگاهی انسانی...» (نواصری به نقل از شریعتی، ۱۳۹۹: ۹۸-۹۷)، خواه می‌خواهد به جدال میان ناسیونالیست‌های باستان‌گرا و روشنفکرانی که دوره‌ی اسلامی با روایتی گربنی برایشان اهمیت داشت بیانجامد. برای مثال داریوش شایگان در این رابطه چنین می‌نویسد: «ناسیونالیست‌های جدید کشور ما که منکر اسلام و این جنبه از تاریخ ایران هستند و به سبب انزجار از هر آنچه اسلامی است دست به سوی تاریخ باستان دراز می‌کنند و به نوعی "اسطوره‌زدگی" دچار می‌شوند، به این نکته توجه ندارند که انکار اسلام، انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۸۹).

علاوه بر این دو، جدال مهم دیگری در جبهه‌ی فردید با پمپاژ نگرش غرب‌ستیزی در تقابل با قدرت سیاسی‌ای که اقداماتش حال و هوای غرب‌گرایی داشت، به وضوح مشخص بود. البته بماند که با اوج گرفتن این درگیری‌ها، قدرت سیاسی خود به جذب

1. Gemeinschaft
2. Gesellschaft
3. Henry Corbin

این روشنفکران به دایره‌ی دربار اهتمام ورزید. «فردید مفهوم غرب‌زدگی را به جامعه‌ی فکری ایرانی معرفی کرد. مخالفان حکومت مثل جلال آل احمد و علی شریعتی از مفهوم غرب‌زدگی او استقبال کردند و در نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود بسیار به کار بردند [...] حکومت با حمایت از فردید در رسانه‌های خود، ناخواسته به مخالفانش مشروعیت بخشید. شاه با سرعت و قدرت در حال غربی کردن ایران بود؛ در عین حال نقد غرب و غرب‌زدگی و گرایش به شیعه‌گری، از طریق چهره‌های نزدیک به دربار مانند احمد فردید و احسان نراقی و حسین نصر و داریوش شایگان ترویج می‌شد» (اعتمادی‌فرد، افتخاری، ۱۴۰۱: ۷۲). به بیانی دیگر، قدرت سیاسی با درک و جذبِ گفتمانی که به شدت قوت گرفته بود، سعی بر آن داشت که خود نیز در کنار آن دیده شود و این امر سبب می‌شد تا به مجموعه اقداماتی که در ذیل این گفتمان انجام می‌شد بهای بیشتر داده شود. به گونه‌ای که در رابطه‌ای دوسویه، قدرت سیاسی از آن گفتمان مشروعیت می‌گرفت و از طرفی جولان در آن گفتمان خود مبنایی برای کسب مشروعیتِ همگانی بود.

در این میان فضای معماری ایران در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ هم به همین‌سو گرایش شدیدی پیدا کرده بود. تأسیس دانشگاه تهران و در ادامه‌ی آن دانشکده هنرهای زیبا خود نقش عمده‌ای در ایجاد این گرایش ایفا می‌کرد. «تا پیش از تأسیس دانشگاه در ایران، سفرنامه‌ها به فراخور حال و هوای خود و نیز کتاب‌های تاریخ عمومی، جسته و گریخته به معماری بناها و شهرها می‌پرداختند، اما نخستین کتاب‌های تاریخی از این دست، متعلق به باستان‌شناسان خارجی اوایل دوره پهلوی، مانند پوپ، سیرو^۱ و گذار است [...] رویکرد باستان‌شناسی در دوران اخیر و با فعالیت تاریخ‌نگاران و باستان‌شناسان ایرانی و با تأثیرپذیری از یافته‌های پیرنیا، سبک و سیاقی ایرانی‌تر می‌یابد و آثار نزدیک به زمان معاصر را نیز در دایره پژوهش‌ها وارد می‌کند» (ناری‌قمی، ۱۳۹۴: ۹۶). از جمله کسانی که نقش بسزایی در این پژوهش‌های تاریخی معماری ایران گذشته داشت هوشنگ سیحون بود. توجه او به معماری گذشته‌ی ایران، آمیخته با حس نوستالژیک و حسرت‌گرایانه و با چاشنی سفرهایی دانشجویی جهت شناساندن ایران، قوت اندیشه‌ی بومی‌گرایی نوستالژیک را شدت بخشید. «با کمی دقت نسبت به فرایند معماری بعد از کودتای ۲۸ مرداد بار دیگر مسئله‌ی نگاه نوستالژیک به معماری گذشته ایران مطرح می‌شود [...] بدین شکل به رغم پیروی معماری دانشکده هنرهای زیبا از سبک معماری مدرن و حاکمیت اندیشه‌ی ضدتاریخی در آن، تأثیر این تفکر جدید (نوستالژیک)، ابتدا در استادان و سپس در دانشجویان و سرانجام در پروژه‌های ایشان قابل مشاهده است» (حقیر، کامل‌نیا، ۱۳۹۹: ۴۶۸). از طرفی کافی است به عنوان دو همایش بزرگی که در فضای معماری آن دوران برگزار شده بود توجه شود: نخستین همایش با عنوان «بررسی امکان پیوند معماری سنتی، با شیوه‌های نوین ساختمان»، شهریور ماه سال ۱۳۴۹ خورشیدی در شهر اصفهان، و دومین همایش با عنوان «نقش معماری و شهرسازی در کشورهای در حال صنعتی شدن»، مهرماه سال ۱۳۵۳ خورشیدی در تخت جمشید شیراز برگزار شدند (بانی‌مسعود، ۱۳۹۱: ۲۷۳). گفتمان رایج، پیوند معماری سنتی در دوران اسلامی با معماری مدرن بود. چنین فضای سنگینی، معماری کردن در این گفتمان را الزامی می‌نمود. به گونه‌ای که معماران این دوره نیز برای انجام پروژه‌های دولتی همچنان باید مصالحه را در دستور کار خود قرار می‌دادند؛ زیرا برای قدرت سیاسی اهمیت داشت که پروژه‌های تولیدی، نشان‌دهنده‌ی گذشته‌ی باشکوه ایران باشند و بومی‌گرایی را در طرح‌های خود لحاظ کنند. بانی‌مسعود معتقد است جریان معماری مدرن ایران از بوم‌گرایی عرفانی مصون نماند و کتاب «حس وحدت: نقش سنت در معماری ایرانی» از زمره‌ی این گرایش‌ها است. این کتاب شدیداً تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی سید حسین نصر، توسط نادر اردلان و لاله بختیار در سال ۱۳۵۲ به چاپ رسید. کتاب در اصل خوانش اندیشه‌های نصر در حیطه‌ی معماری است (سلطان‌زاده و دیگران به نقل از بانی‌مسعود، ۱۳۹۹: ۷۹). نصر در پیشگفتاری که بر این کتاب در مرداد ۱۳۵۰ نوشته چنین می‌گوید: «نویسندگان این کتاب با در

نظر گرفتن اساسی‌ترین اصل سنت اسلامی، یعنی توحید، و تلاش برای درک این که چطور معماری ایرانی دوره‌ی اسلامی تلاش کرده با یکپارچه‌سازی تمام خصوصیات خود به این توحید دست پیدا کند، کمکی مهم به مطالعه‌ی هنر و معماری اسلامی کرده‌اند» (اردلان، بختیار، ۱۳۹۴: ۱۵). با چنین نگرشی است که اردلان به طراحی مجموعه‌ی سایت مرکز مطالعات مدیریت دانشگاه هاروارد (دانشگاه امام صادق کنونی) و مرکز موسیقی ایران می‌پردازد. از دیگر آثاری که در این دوران به فرمان دولت مقیم ساخته شدند و گذشته‌گرایی بیانی‌ی اصلی آنها بود می‌توان به آرامگاه بوعلی سینا، برج آزادی، ساختمان میراث فرهنگی، تئاتر شهر و موزه هنرهای معاصر تهران اشاره کرد.

در رقابت میان گفتمان گذشته‌گرایی اسلامی و گذشته‌گرایی باستانی، رفته‌رفته اولی قوت بیشتری می‌گرفت. گسست میان چیزی که شاه نشان می‌داد با چیزی که در عمل از اقدامات او فهم می‌شد روز به روز فضای جامعه را دوتکه‌تر می‌کرد. از طرفی مجموعه‌ای از انقلاب‌ها و جنبش‌های ضداستعماری که در نقاط مختلف دنیا در حال وقوع بود، جوّ انقلابی و هیجان‌زده‌ای را به جوامع تحمیل می‌کرد. در چنین شرایطی، هر اقدام خارج از گفتمان، پس زده می‌شد؛ گفتمانی که غرب‌زدگی در آن موج می‌زد و غرب عامل تمامی بدبختی‌ها فهم می‌شد. برای مثال «جنبش خزینه» در این رابطه قابل تأمل است. قدرت سیاسی سال‌ها در تلاش بود که خزینه‌ها را به حمام‌های انفرادی تبدیل کند و در این راستا مسائل مربوط به بهداشت فردی را مطرح می‌کرد. این اقدام، عملی رادیکال برداشت می‌شد که در برابر سنت کهن حمام در ایران قد علم می‌کرد. «اصلاح وضع حمام تنها ایجاد تغییر در آداب استحمام نبود، پیامدش شیوه‌ای دیگرگون از زندگی را بر بدن‌ها تحمیل می‌کرد و بدن به مثابه ابژه قدرت ساختی دیگرگون می‌یافت» (سپهری آزاد، ۱۳۹۹: ۵۷). از یک سو قدرت سیاسی با توسل به نیروی قهری در پی حذف خزینه بود و از سویی دیگر، مردم سستی در کنار روحانیونی که حالا موضوع خزینه به ابزاری برای مبارزه با حکومت برایشان بدل شده بود صف‌آرایی می‌کردند. «خزینه یک چهره اسلامی پیدا کرده بود و تغییر آن به دوش، وجدان مذهبی خیلی‌ها را جریحه‌دار ساخته بود» (سپهری آزاد به نقل از شریعتی، ۱۳۹۹: ۴۷). در این میان مشاهده‌ی ارتباطات شاه با آمریکا، همه‌چیز را متشنج‌تر می‌کرد. همین مسیر می‌رفت که جایگاه اسلام را در میان مردم پررنگ‌تر از همیشه کند، چرا که به مقوله‌ای ضداستعماری هم بدل شده بود. گفتمان نفرت به دیگری که حالا همان غرب تلقی می‌شد به اوج خودش می‌رسید. فوکو در مقاله «ارتش، وقتی که زمین می‌لرزد»^۱ در رابطه با توانایی ارتش برای مداخله در زندگی سیاسی این‌چنین می‌نویسد: «ارتش می‌تواند به راه حلی اجازه‌ی ظهور بدهد یا جلوی آن را بگیرد، اما خودش نمی‌تواند راه حلی بیابد و آن را پیشنهاد یا تحمیل کند. ارتش قفل است نه کلید، و از دو کلیدی که مدعی باز کردن آنند، در حال حاضر آنی که بهتر به این قفل می‌خورد کلید آمریکایی شاه نیست، کلید اسلامی جنبش مردمی است» (فوکو، ۱۳۹۹: ۱۶). اینک اسلام و مذهب مرهمی بر تمامی دردها تلقی می‌شد و این مهمترین مسئله برای قدرت سیاسی پس از انقلاب بود که باید در تولید گفتمان خود به آن اهتمام می‌ورزید.

انقلاب و پس از آن؛ گفتمان اسلامی سنت‌گرا

در بحبوحه‌ی دوران انقلاب ۵۷، چند مؤلفه‌ی اساسی در فضای جامعه وجود داشت که توجه به آن‌ها، از مهمترین پایه‌های مشروعیت‌بخش به قدرت سیاسی تازه تأسیس بود؛ مؤلفه‌هایی که عدم توجه و سرسری گرفتن آنها، خود بانی سقوط شاه قلمداد می‌شد. آبراهامیان در رابطه با برخی از این مؤلفه‌ها که شاه آنها را نادیده می‌انگاشت چنین می‌نویسد: «او در عصر جمهوری خواهی با سلطنت، پادشاهی و پهلوی‌گرایی خودنمایی می‌کرد [...] در عصر ناسیونالیسم و مخالفت با امپریالیسم، با دخالت مستقیم سازمان‌های سیا و MI6 در سرنگونی دولت مصدق - نماد و در واقع بت ناسیونالیسم ایرانی - به قدرت رسید. شاه همچنین در عصر بی‌طرفی، رویکردهای غیرمتعهدانه و جهان‌سوم‌گرایی را به تمسخر می‌گرفت» (آبراهامیان، ۱۳۹۸: ۲۷۸).

1. L' "esecrito, quando la terra trema", Corriere della sera, vol. 103. n 228, settembre 1978, pp. 1-2.

جمهوری‌خواهی، مخالفت با امپریالیسم که همان غرب پنداشته می‌شد، رویکردهای جهان‌سوم‌گرایی که در بطن خود مفهوم بازگشت به خود را یدک می‌کشید و مفهوم ناسیونالیسم که همچنان به قوت خود باقی بود، از جمله مؤلفه‌های جاری در بافت جامعه بودند.

از طرفی به یمن حضور پررنگ روحانیون در سالیان متمادی در جبهه‌ی اپوزیسیون و فعالیت‌های روشنفکران قبل از انقلاب در حوزه‌ی قوام بخشیدن به گذشته‌ی اسلامی ایران، اسلام زنده‌تر از همیشه در ایران معاصر حضور داشت. با عنایت به تمامی این مؤلفه‌ها، بُعد اسلامی انقلاب، یکه‌تاز میدان بود. مسئله‌ی دیگر آن که شرایط به گونه‌ای رقم می‌خورد که مفهوم مشروعیت‌کاریزماتیک ماکس وبر در ایران آن دوران بروز یافته بود. آیت‌الله خمینی (ره) که سال‌ها از روحانیون مبارز در صف اول با حکومت محمدرضا شاه بود، با اقتداری کاریزماتیک بُعد معنوی و روحانی انقلاب را فزونی می‌بخشید. تمامی این مسائل به شکل‌گیری تفوکرایی^۱ در ایران دامن می‌زدند. باید به این نکته اشاره کرد که برقراری دموکراسی هم یکی از خواسته‌های قشر روشنفکر جامعه بود که خواهان قرار گرفتن آن در دستور کار بودند، اما در نبردی که اولین بارقه‌های آن مدتی پس از انقلاب در تدوین قانون اساسی بالا گرفت، مسلماً نسخه‌ی همسو با روایت رهبر کاریزماتیک انقلاب، طرفداران بیشتری داشت. او بر این باور بود که ملت "جمهوری اسلامی" نیاز دارد نه "جمهوری دموکراتیک اسلامی" و قانون اساسی تنظیم‌شده، ابداً با دموکراسی تناقض ندارد. زیرا «ملت، روحانیت را دوست دارد. به روحانیون اعتقاد دارد. می‌خواهد رهبری‌اش به دست روحانیون باشد. پس درست است که مرجع نظارت داشته باشد بر اعمال نخست‌وزیر یا ریاست جمهوری. برای این که جلوگیری شود از اشتباهات یا بر خلاف قانون که قرآن است عملی انجام نشود»^۲. برداشت‌های فوکو که چند ماه قبل از انقلاب به ایران آمده بود تا شرایط حاکم بر کشور را بسنجد و بررسی کند که این رویدادها به راستی چیست و چه چیزی را در پی دارد قابل توجه است. او در نوشته‌های خود به حالت «از ریشه کنده شدن» که در بسیاری از مردم وجود داشت اشاره می‌کند و چنین می‌نویسد: «کجا باید در پی تأمین گشت و هویت واقعی خود را کجا باید سراغ گرفت؟ جز در این اسلامی که از قرن‌ها پیش زندگی روزانه، پیوندهای خانوادگی، و روابط اجتماعی را با مراقبت تمام سامان داده است؟» (فوکو، ۱۳۹۹: ۲۷).

به هر حال از آن‌جایی که ماهیت انقلاب‌ها، در نفی کامل رژیم سابق تعریف می‌شود و با توجه به بستر اجتماعی و فرهنگی جامعه، قدرت سیاسی بعد از انقلاب، ماهیت اسلامی، ضدغربی و ضدسلطنتی خود را بیش از پیش بروز داد. گفتمان تولیدی حاصل از آن به خصوص در دو دهه‌ی بعد از انقلاب، این بار به نفی کامل ایران باستان، غرب و هرآنچه در زمره‌ی «دیگری» تعریف می‌شود، می‌پردازد و سنت‌گرایی در قالبی اسلامی معیار همه‌چیز قرار می‌گیرد. این مسئله نیز باری دیگر به معنای طرد بخش بزرگی از جامعه از دایره‌ی هویت ملی است. از آن‌جایی که موضوع هویت ملی همچنان به اهمیت خود باقی بود، این گزینش‌ها به مسیری جز شکل گرفتن یک ناسیونالیسم فرسوده منتهی نبود. «این گفتمان در واکنش و تعارض به مدرنیسم دوره‌ی پهلوی و ایدئولوژی رسمی آن، که متشکل از ناسیونالیسم باستان‌گرایی نژادی؛ سکولاریسم؛ و مدرنیزاسیون به شیوه‌ی غربی بود در ایران شکل گرفت [...] در این گفتمان، اسلام جوهر اصلی و ثابت هویت ایرانیان شناخته می‌شود [...] گفتمان این هویت در بُعد فراملی و خارج از چهارچوب جغرافیای سیاسی دولت-ملت و بر اساس مفهوم امت واحده که تبلوری از ملیت اسلامی و مبتنی بر ایمان و اعتقاد به اسلام است تعریف می‌شود» (نواصری، ۱۳۹۹: ۸۴-۸۳). درک این نکته حائز اهمیت است که بخش اعظمی از پایه‌های اندیشه‌ای انقلاب، ریشه در کار فکری بسیاری از روشنفکران قبل از انقلاب داشت. روشنفکرانی که بنیان غرب‌زدگی و توجه به ایرانی اسلامی را از سال‌ها پیش بنا نهاده بودند که حدود دو دهه‌ی بعد از انقلاب نیز نافذترین گفتمان، همان بود. از طرفی فضای جنگ‌زده‌ی دهه‌ی بعد از انقلاب نیز بر تحکیم و رادیکال کردن این گفتمان می‌افزود.

1. Theocracy

۲. اوربانا فالاجی، مصاحبه با آیت‌الله خمینی (ره)، مجله‌ی نیویورک تایمز، ۱۵ مهر سال ۱۳۵۸

به عبارتی بیست سال اول پس از انقلاب، تا اواسط دهه‌ی ۷۰ شمسی، قوت این نگرش بسیار زیاد بود و می‌توان گفت انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ نقطه‌ی عطفی در بازنگری گفتمانی قدرت سیاسی ایجاد کرد. در این دوران، اصطلاحات جدیدی وارد فضای سیاسی و جامعه شدند. چرا که بخشی از نیروی سیاسی به فرسوده بودن و منعطف نبودن گفتمان بیست سال گذشته نسبت به مناسبات جهانی و فضای داخلی جامعه پی برده بودند. «طی دهه‌های گذشته، اساسی‌ترین اصطلاحات در گفتمان عمومی موضوعاتی نظیر امپریالیسم، مستضعفان، جهاد، مجاهد و شهید، خویشن، انقلاب و غرب‌زدگی را در بر می‌گرفت. اما گفتمان این دوره‌ی جدید تغییر یافت و عباراتی همانند دموکراسی، پلورالیسم، مدرنیت، آزادی، برابری، جامعه‌ی مدنی، حقوق بشر، مشارکت سیاسی، گفت‌وگو و واژه‌ی تازه‌ی شهروندی به صحنه آمدند» (آبراهامیان، ۱۳۹۸: ۳۲۷). شکل‌گیری این دوران در گفتمان اصلی دولت مقیم که با آرمان‌های انقلابی شروع به کار کرده بود، اختلالاتی ایجاد کرد. به گونه‌ای که پس از گذشت ۴۵ سال از انقلاب، در یک بخش‌بندی کلی دوره‌ی پس از انقلاب را می‌توان به دو نیم تقسیم نمود؛ نیمه‌ی اول آن که سایه‌ی گفتمان انقلابی بر تمامی امور، سنگینی بیشتری ایجاد می‌کند و نیمه‌ی دوم که حدوداً می‌توان آن را از سال ۱۳۸۰ به این سو در نظر داشت. دوره دوم با بروز خردگفتمان‌های دیگر در لایه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، و حضور اینترنت در زندگی روزمره‌ی جامعه که با گذر زمان هر روز پررنگ‌تر از قبل می‌شود، شکل دیگری به خود گرفته است. البته لازم به ذکر است که گفتمان انقلابی که مؤلفه‌هایی همچون ضدغرب بودن، سنت‌گرایی اسلامی و مرتجع بودن را تبلیغ می‌کند، همچنان در بدنه‌ی ساختار قدرت سیاسی به فعالیت خود ادامه می‌دهد. اما همان‌طور که ذکر شد، انطباق دوسویه‌ی مردم و قدرت سیاسی همواره مسئله‌ای است که درک آن برای پایدار ماندن لازم است. در نتیجه به دلیل عدم هم‌پوشانی فضای اندیشه‌ای و نگرش جمعی جامعه با چنین گفتمانی در نیمه‌ی دوم، کیفیت و اولویت آن روز به روز تنزل می‌یابد.

این دگرگونی در نگرش بسیاری از روشنفکران اسلامی نیز با گذشتن دو دهه پس از انقلاب به خوبی مشهود است. در پاییز سال ۱۳۷۴، علی میرسپاسی مصاحبه‌ای با حسن طارمی داشت. تغییر دیدگاه او در بازه‌ای ۲۰ ساله از قبل از انقلاب که از جمله روشنفکران حامی نگرش نفی غرب و مدرنیته بود به سمت درک و پذیرش مدرنیته به مثابه زیست‌جهانی که دنیا را متحول کرده قابل توجه است. او در بخشی از مصاحبه چنین می‌گوید: «من حالا احساس می‌کنم که ما نمی‌توانیم خود را از آنچه در دنیا جریان دارد جدا کنیم [...] عقلانیت مدرن، پایه‌ی زندگی اجتماعی معاصر است و من احساس می‌کنم که مذهب در بهترین حالت، باید تنها یک نقش تصحیح‌کننده داشته باشد». میرسپاسی در ادامه چنین می‌افزاید: «آنچه من از حسن طارمی و روشنفکران مسلمانی چون او شنیدم این بود که مدرنیته را می‌بایست به مثابه تقدیر زمانه پذیرفت. به اعتقاد آن‌ها اسلام باید خود را از برخی از وجوه عمومی زندگی عقب بکشد تا جا برای امور تجربی باز شود» (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۳۵۷). به عنوان نمونه‌ای دیگر می‌توان به رضا داوری اردکانی اشاره‌ای داشت. او که از جمله روشنفکران سنت‌گرای اسلامی پس از انقلاب و از مروجین هویت ایرانی-اسلامی ضدغرب بود، در سخنرانی‌ای که در سال ۱۳۹۷ به مناسبت نقد و بررسی کتاب جدیدش در مرکز فرهنگی شهر کتاب داشت چنین می‌گوید: «می‌گویند گفتمانی مدرنیته به بن‌بست رسیده است. اگر گفتم عذرخواهی می‌کنم. حرف سیاسی زده‌ام».

باری، در چنین بستری پس از انقلاب است که موقعیت معماری و چگونگی بروز آن در جامعه مشخص می‌شود. به این معنا که اکثر پروژه‌های دولتی که در دو دهه‌ی اول پس از انقلاب امکان حضور یافتند، در پی مشروعیت خریدن برای حضور، همچنان گذشته‌گرایی را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده‌اند. این گذشته‌گرایی زیر پرچم گفتمان کلان بازگشت به خود، با عنایت به دوران اسلامی تعریف می‌شد. در دهه‌ی اول پس از انقلاب به سبب جنگ هشت ساله، وقوع انقلاب فرهنگی، تعطیلی دانشگاه‌ها و تغییر محتوای دروس دانشگاهی، وضعیت نابسامانی در فضای آموزشی، علمی و به تبع آن عمران و سازندگی و معماری در کشور حاکم بود. با ورود به دهه‌ی دوم پس از انقلاب، موضوع سازندگی کشور مد نظر قرار گرفت. سازندگی از سوی قدرت

سیاسی‌ای که بنیه‌ی اندیشه‌ای آن، بر گذشته‌گرایی با توجه به موازین اسلامی استوار است. برای درک بهتر این فضا می‌توان به پروژه‌ی ساخت مصلا‌ی تهران نظری داشت. در پاسخ به نامه‌ای که اجازه‌ی ساخت این پروژه از رهبر انقلاب طلب شده بود، در ۲۳ آبان ۱۳۶۷ او چنین می‌نویسد: «با حفظ جهات شرعی در مورد زمین مذکور با پیشنهاد حجج الاسلام، آقای خامنه‌ای و هاشمی موافقت می‌شود. انشاءالله در کنار ساختن مصلا‌ی تهران، در ساختن بینش کفرستیزی مسلمانان موفق باشید. ضمناً سادگی مصلا باید یادآور سادگی محل عبادت مسلمانان صدر اسلام باشد و شدیداً از زرق و برق ساختمان‌های مساجد اسلام آمریکایی جلوگیری شود» (صحیفه امام، ج ۲۱، ۱۸۸-۱۸۹). با وجود تأکید صریح بر سادگی و بی‌آلایشی در ساخت، این مجموعه جزو اولین و بلندپروازانه‌ترین پروژه‌های بعد از انقلاب بود که چهره‌ی اسلامی تمام‌عیار خود را به معرض نمایش می‌گذارد.

در پی اهمیت یافتن عمران و سازندگی در دهه‌ی دوم پس از انقلاب، مجموعه اقداماتی در این زمینه به وقوع پیوست. «تعداد مراکز آموزشی عالی معماری کشور در این دهه از سه دانشکده به بیش از پنجاه دانشکده رسید. علاوه بر آن تعداد زیادی از اساتید برجسته‌ی ایرانی که در آستانه‌ی انقلاب در خارج از ایران به سر می‌بردند به کشور بازگشتند» (اعتصام و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۸). یکی دیگر از مهم‌ترین اقداماتی که به سوختی جهت به حرکت در آوردن موتور معماری پس از انقلاب در این دهه بدل شد، برگزاری مسابقات معماری بود. برای مثال می‌توان به پروژه‌ی فرهنگستان‌های جمهوری اسلامی ایران که به صورت مسابقه در سال ۱۳۷۳ برگزار شد توجهی داشت. در اولین برخورد با مشاهده‌ی آثار منتخب، سابه‌ی سنگین ابرگفتمان بازگشت به خود از طریق ارجاع به گذشته، در رویکرد طراحی این پروژه‌ها به چشم می‌آید. این آثار مملو از ارجاعات مستقیم به معماری گذشته‌ی ایران بودند. از میان این آثار در نهایت طرحی به مرحله‌ی اجرا درآمد که رتبه پنجم را کسب کرده بود و «معماران در این طرح، عناصر معماری ایرانی-اسلامی را در کنار بنای مدرن قرار دادند و به سبک نئوکلاسیک خشک و زمخت رسیدند [...] آنان به دنبال احیای مفاهیم معماری اسلامی مانند درون‌گرایی، نظم هندسی معماری اسلامی و تقارن و تکرار و محوریت و مرکزیت در تلفیق با معماری مدرن بودند» (اعتمادی‌فرد، افتخاری، ۱۴۰۱: ۷۹). از جمله پروژه‌های دیگری که در دوره‌ی نخست بعد از انقلاب با رویکردی گذشته‌گرا و با هدف برقراری آشتی میان معماری سنتی و اسلامی ایران با مفاهیم معماری مدرن طراحی و اجرا شدند می‌توان به ساختمان سفارت جمهوری اسلامی ایران در بانکوک، مرکز فرهنگی-سینمایی دزفول، ساختمان نمایندگی جمهوری اسلامی ایران در توکیو، فرهنگسرای نگارستان (موزه‌ی قرآن) و فرهنگسرای حافظیه اشاره کرد. بانی مسعود معماران فعال در این دو دهه را معماران متأخر نسل دوم نام‌گذاری می‌کند و در رابطه با این دو دهه چنین می‌نویسد: «عمده‌ی تب معماری دو دهه‌ی بعد از انقلاب، همانا اندیشه‌ها و کارهای معماران متأخر نسل دوم در ایران بود که هیچ گرایشی به جز آن، حداقل در پروژه‌های ملی که زیر نظر دولت به اجرا می‌رسید، محلی از اِعراب نداشت. این معماران [...] تحت تأثیر جنبش پست‌مدرن کلاسیسیسم (پومو) و معماری گذشته‌ی ایران، خاصه معماری دوران اسلامی، در صدد آن بودند که به معماری ایران صبغه‌ای ایرانی ببخشند و آن‌چه در این بین از تربیون رسمی دولت نیز حمایت می‌کند، گرایش به معماری ایرانی-اسلامی است» (بانی‌مسعود، ۱۳۹۱: ۳۶۱).

با ورود به نیمه‌ی دوم که از دهه‌ی سوم پس از انقلاب به این‌سو را شامل می‌شود، گسست بارزی نسبت به این گفتمان کلان بازگشت به خویش در فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران و به تبع آن در معماری مشاهده می‌شود. مفاهیمی همچون فهم صحیح مدرنیته و رد نکردن تمام و کمال آن، بازبینی در اسلام مطابق با جهان معاصر، رشد فزاینده‌ی ارتباطی به کمک فضای اینترنت، افزایش روزافزون رسانه‌ها در میوم‌های مختلف و امکان مقایسه‌ی سطح کیفیت زندگی در جای‌جای کره‌ی زمین، همه و همه نیاز به تجدید نظر در گفتمان تولیدی را الزامی می‌نمود. در پی این تحولات، در دو دهه‌ی گذشته که در این نوشتار تحت عنوان نیمه‌ی دوم پس از انقلاب از آن یاد شده، فضای معماری نیز دچار تغییر نگرش‌هایی شده است. ارتباط بیشتر با آن‌چه که در معماری روز در سایر نقاط دنیا در حال وقوع است و مجموعه‌ای از عوامل دیگر که نیازمند واکاوی

در نوشتاری دیگر می‌باشد، سبب بروز تحولاتی در این مسیر شده که قابل تأمل است. «برآیند تحولات این دوره به گونه‌ای است که تمایل به ایجاد معماری‌های مشابه آن‌چه در دنیای غرب اتفاق می‌افتد بیشتر شده و طراحی به گونه‌ای که به لحاظ شکل و محتوی، به ویژه فضای معماری، در تداوم معماری گذشته ایران باشد، کمرنگ‌تر است» (اعتصام و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۲). کمرنگ‌تر شدن این نگرش گذشته‌گرا مسئله‌ای قابل رؤیت در دو دهه‌ی گذشته است. البته گفتنی است که این نگاه به گذشته، همچنان در بسیاری از لایه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و روشنفکری جامعه حضور دارد. اسطوره‌ای که در این سال‌ها از معماری مشروعیت‌خواه که نگاه به گذشته دارد و همچنان برای کسب نظر اکثریت آراء در پی کشاندن بخشی از گذشته در خود است، آن‌چنان قوت دارد که هم‌چنان جریانی نیرومند در معماری معاصر ایران تلقی می‌شود.

نتیجه‌گیری

آن‌چه که این نوشتار در پی مطرح کردن آن بود، خوانشی بر وضعیت معماری معاصر یک سده‌ی اخیر ایران است. این خوانش ریشه در نقد گذشته‌گرایی حاکم بر روح جامعه و به تبع آن بر معماری این دوران دارد. گذشته‌گرایی‌ای که با ورود به عرصه‌ی جدید مناسبات جهانی و در خلال مواجهه با دیگری‌ای که زرق و برق آن یادآور فلاکت خود بود، قوت گرفت، و گمان شد که برای خروج از این فلاکت تنها چاره، ارجاع به گذشته‌ای موهومی است. این گذشته آن‌قدر نیرو داشت که حتی گرایش به نو شدن نیز با نسخه‌ای از گذشته‌گرایی تعریف شد. هژمونی و ظرفیت این نگاه، به تولید گفتمانی کلان بدل شد که بازگشت به خویش تنها پاسخ قابل اعتماد به نظر می‌رسید. پس از مشروطه، فهم جمعی و بافت فرهنگی و اجتماعی جامعه، شرایط بروز چنین گفتمانی را فراهم آورد که سه قدرت سیاسی پس از آن، هر کدام به شیوه‌ی خاص مطابق با دوران به پیکربندی این گفتمان پرداختند. در دوره‌ی پهلوی اول باستان‌گرایی در قامت نوعی ارجاع به گذشته، در پهلوی دوم بومی‌گرایی نوستالژیک و در دوره‌ی پس از انقلاب، اسلام‌گرایی بار انتقال این آبرگفتمان را بر دوش می‌کشید. سترگی این گفتمان، گذشته را به منبعی برای خوشبختی امروز جلوه می‌داد. فضای حاکم بر ایران معاصر تا به امروز، قدم زدن در برهوت گذشته را به منبعی ارزشمند بدل کرده که حفاری کردن در آن به مثابه مُحِق بودن تلقی می‌شود. این تصور قرار گرفتن در جایگاه حق، به خودبرتربینی‌ای می‌انجامد که امکان حضور مابقی نگرش‌ها و گفتمان‌ها را در نطفه خفه می‌کند و به حاشیه می‌راند. در چنین شرایطی «گذشته‌گرایی» خود به ایدئولوژی تبدیل می‌شود و در ایدئولوژی تنها آن‌چه که در کنار گفتمان تولیدی قرار گیرد دارای مشروعیت است. معماری قرن اخیر ایران معاصر نیز دچار همین مسئله است. اسیر اسطوره‌ای که نزدیک شدن به آن، ارزش محسوب می‌شود. در چنین خوانشی این پرسش مطرح می‌گردد که شکل‌گیری این اسطوره‌ی مشروعیت‌خواه، چه تأثیری بر سایر گفتمان‌ها ایجاد کرده است. گفتمان‌ها و جریان‌هایی که با ظرفیت‌های بسیار در معماری معاصر ایران امکان بروز داشته و دارند، اما سنگینی این اسطوره، مانع از برون‌ریزی و یا جولان دادن آن‌ها می‌شود.

روند این پژوهش همواره یادآور این مسئله بود که چنین گفتمانی از ناکجا پا به میان نگذاشته است و منطبق بر بستر فرهنگی و اجتماعی جامعه در دوره‌های مختلف بوده است. در نتیجه نقد این گفتمان، چه در سطح اجتماعی و چه در حیطه‌ی معماری، هرگز به معنای نفی آن نیست. چه بسا که در بسیاری از بزنگاه‌های تاریخی، توجه به آن پیش‌برنده بوده و باشد. بلکه هدف از نقد آن، خروج آن از سیطره‌ی آبرگفتمانی و تبدیل آن به یک خردگفتمان در کنار سایر گفتمان‌هاست. هدف، بیان این مسئله است که این گفتمان تنها گزاره‌ی موجود نیست و این نوشتار، وجود آن را نشانه نرفته، بلکه چیرگی و فراگیری آن را نقد می‌زند. چرا که به نظر می‌رسد غالب شدن این گفتمان و سایه انداختن آن بر معماری معاصر ایران در یک قرن اخیر، امکان بروز جریان‌های دیگر را تا حدودی سلب نموده است. این امر موجب آن گردیده که ظرفیت‌ها و قابلیت‌های موجود در بستر معماری ایران به طور کامل امکان ظهور پیدا نکنند و آن‌چه به‌عنوان معماری امروز معرفی می‌گردد تنها بخشی از توان موجود در بستر

اندیشه‌ای آن است. از طرفی در ادامه‌ی این فرایند، پرسش دیگری نیز خود را به منصفه ظهور می‌رساند و آن این مسئله است که به راستی امروزه رابطه ما با این جریان و گفتان می‌تواند چگونه باشد؟ و در دنیای امروز، ارائه‌ی این نگرش از چه میزان ارزشی برخوردار است؟ پرداختن به این پرسش‌ها می‌تواند راه را برای کاوش بیشتر و عمیق‌تر در این مسئله بگشاید.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۴). مردم در سیاست ایران؛ پنج پژوهش موردی. ترجمه‌ی بهرنگ رجبی، چاپ چهاردهم، تهران، نشر چشمه.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۷). *ایران بین دو انقلاب؛ درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر*. ترجمه‌ی احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی، چاپ بیست و هفتم، تهران، نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۸). *تاریخ ایران مدرن*. ترجمه‌ی محمدابراهیم فتاحی، چاپ نوزدهم، تهران، نشر نی.
- آرون، رمون (۱۳۹۹). *افیون روشنفکران*. ترجمه‌ی پیروز ایزدی، چاپ سوم، تهران، نشر فرهنگ جاوید.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۲). *ما و مدرنیت*. چاپ پنجم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- آصفی، مازیار؛ و ایمانی، الناز (۱۳۹۳). ریشه‌یابی و شناخت عوامل دگرگون‌ساز روح معماری گذشته ایران در گذر زمان؛ اصالت گذشته، تازگی اکنون، هویت شهر، ۸ (۱۹)، ۶۳-۷۶.
- احمدی، بابک (۱۳۹۶). *حقیقت و زیبایی؛ درس‌های فلسفه‌ی هنر*. چاپ سی و سوم، تهران، نشر مرکز.
- اردلان، نادر؛ بختیار، لاله (۱۳۹۴). *حس وحدت: نقش سنت در معماری ایرانی*. ترجمه‌ی ونداد جلیلی، چاپ پنجم، تهران، نشر علم معمار رویال.
- اعتصام، ایرج؛ فرم‌پینی فراهانی، رضا؛ و اقبالی، سید رحمان (۱۳۹۲). سیر تحولات فرمی در طراحی معماری بناهای فرهنگی در معماری معاصر ایران (سه دهه‌ی پس از انقلاب اسلامی). *هویت شهر*، ۷ (۱۴)، ۲۵-۳۶.
- اعتمادی‌فرد، سید مهدی؛ افتخاری، ماندانا (۱۴۰۱). هویت و معماری در مجموعه‌ی فرهنگستان‌های جمهوری اسلامی واقع در عباس‌آباد تهران. *جامعه‌شناسی هنر و ادبیات*، ۱۴ (۱)، ۵۹-۸۳.
- الیوت، برایان (۱۳۹۹). *بنیامین برای معماران*. ترجمه‌ی احسان حنیف، چاپ اول، تهران، نشر فکر نو.
- بارت، رولان (۱۳۸۰). *اسطوره در زمانه‌ی حاضر*. ترجمه‌ی یوسف ابادری، فصلنامه‌ی فلسفی، ادبی و فرهنگی / *ارغنون*، شماره ۱۸.
- باقری، یاسر؛ و غفاری، غلامرضا (۱۳۹۹). تحلیل انتقادی؛ کوششی روش‌شناختی برای مواجهه با مناسبات قدرت. *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۲۶ (۱۰۵)، ۶۹-۸۱.
- بانی‌مسعود، امیر (۱۳۹۱). *معماری معاصر ایران؛ در تکاپوی بین سنت و مدرنیت*. چاپ پنجم (ویرایش دوم)، تهران، نشر هنر معماری قرن.
- بودریار، ژان (۱۳۹۷). *جامعه‌ی مصرفی؛ اسطوره‌ها و ساختارها*. ترجمه‌ی پیروز ایزدی، چاپ هشتم، تهران، نشر ثالث.
- پولادی، کمال (۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب؛ قرن بیستم*. چاپ هشتم، تهران، نشر مرکز.
- حبیبی، زهرا؛ پات، فریبا؛ و ذیلایی، نگار (۱۴۰۱). معماری به مثابه بیانی سیاسی: تأثیر زمینه‌ها و اهداف سیاسی بر معماری مصر دوره ممالیک بحری (۶۴۸-۷۸۴هـ). *تاریخ و تمدن اسلامی*، ۱۸ (۳۸)، ۳-۴۸.
- حقیر، سعید؛ کامل‌نیا، حامد (۱۳۹۹). *نظریه مدرنیت در معماری ایران*. چاپ اول، تهران، نشر فکر نو.
- خانی، سمیه؛ هاشم پور، پریسا؛ کی نژاد، محمدعلی؛ و میرغلامی، مرتضی (۱۴۰۰). چگونگی ارتقای زندگی روزمره با درنظرگرفتن سویه‌های دور و نزدیک معماری. *باغ نظر*، ۱۸ (۹۶)، ۱۷-۲۸.
- درفوس، هیبرت؛ و رابینو، پل (۱۳۹۷). *میشل فوکو؛ فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*. ترجمه‌ی حسن بشریه، تهران، نشر نی.
- رضاقلی، علی (۱۴۰۱). *جامعه‌شناسی تخبه‌کشی؛ قائم‌مقام/امیرکبیر/مصدق*. چاپ چهل و چهارم، تهران، نشر نی.
- سپهری‌آزاد، سولماز (۱۳۹۹). اقدامات بهداشتی برای اصلاح وضع حمام‌ها و مقاومت‌های مردمی. *مطالعات جامعه‌شناختی*، ۲۷ (۲)، ۳۵-۵۹.
- سلطان‌زاده، سمانه؛ یوسفی‌تذکر، مسعود؛ رئیس، ایمان؛ و کیانی‌هاشمی، مصطفی (۱۳۹۹). سیر اندیشه‌های معماران دوره پهلوی؛ کاربردی تحلیل محتوا. *مطالعات محیطی هفت حصار*، ۸ (۳۲)، ۷۱-۸۴.

- شایگان، داریوش (۱۳۷۱). *آسیا در برابر غرب*. تهران، نشر باغ آینه.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۷). *ما و جهان نیچه‌ای*. چاپ سوم، تهران، نشر نقد فرهنگ.
- عبدالهادی، حائری (۱۳۶۷). *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*. تهران، نشر امیرکبیر.
- فسایی، جعفر؛ بلاغی اینالو، علی؛ و دوست‌پرور، مسعود. (۱۴۰۲). اسطوره، گفتمان معطوف به قدرت. *متن پژوهشی/ادبی*، ۲۷ (۹۷)، ۲۶۹-۲۹۷.
- فوکو، میشل (۱۳۹۹). *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*. ترجمه‌ی حسین معصومی همدانی، چاپ نهم، تهران، هرمس.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۸). *هویت؛ مطالبه کرامت و سیاست ناخشنودی*. چاپ اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- فیلهو، ساد (۱۳۹۸). *علیه سرمایه*. ترجمه‌ی حسین اقبال طالقانی، چاپ اول، تهران، نشر روزآمد.
- قادربیگ زاده، رضا؛ انصاری، مجتبی؛ و حبیبی، فواد (۱۴۰۱). تحلیلی جامعه‌شناختی و انتقادی از رابطه قدرت و فضا و بررسی نقش آن در شکل‌گیری معماری دوره پهلوی اول. *باغ نظر*، ۱۹ (۱۰۷)، ۵۷-۶۸.
- قربانی، نوشین؛ طوفان، سحر؛ شاه‌حسینی، حبیب؛ ولی‌زاده، نیما؛ و ستاری ساربانقلی، حسن (۱۴۰۱). بررسی نمود گفتمان‌های عصر پهلوی اول در معماری بناهای عمومی این دوره در شهر تبریز بر اساس تئوری میشل فوکو. *معماری و شهرسازی آرمان شهر*، ۱۵ (۴۱)، ۱۳۹-۱۵۲.
- کوپ، آنا تول (۱۳۹۸). *معماری و دولت در قرن بیستم، در پاره‌های هنر، معماری و شهر*. جلد دوم، ناصر فکوهی، مشهد، کتابکده کسری.
- لیوتار، ژان-فرانسوا (۱۳۹۵). *وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره‌ی دانش*. ترجمه‌ی حسینعلی نودری، چاپ ششم، تهران، نشر گام نو.
- مجموعه‌ی ۲۲ جلدی صحیفه امام، ۱۳۸۹ تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- میرسپاسی، علی (۱۴۰۱). *تأملی در مدرنیته‌ی ایرانی؛ بحثی درباره‌ی گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*. ترجمه‌ی جلال توکلین، تهران، نشر ثالث.
- ناری‌قمی، مسعود (۱۳۹۴). *نقدی بر پژوهش‌های تفسیری تاریخی در خصوص معماری معاصر ایران*، نمونه‌ی موردی: معماری دوره‌ی پهلوی اول. *مطالعات معماری ایران*، ۴ (۷)، ۹۳-۱۱۰.
- نساج، حمید؛ و سلطانی، محبوبه. (۱۳۹۶). خوانش معماری از دیدگاه اندیشه‌های سیاسی. *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، ۲ (۲)، ۵۷-۸۴.
- نواصری، عبدالرضا (۱۳۹۹). *هویت ملی در گفتمان‌های معاصر ایران*. چاپ اول، تهران، نشر گام نو.
- هاین، هیلده (۱۴۰۰). *معماری و مدرنیته*. ترجمه‌ی احسان حنیف، چاپ اول، تهران، نشر فکر نو.
- هوانسیان، وارطان (۱۳۲۵). *مجله آرشیوتکت*. شماره اول.
- هیندس، باری (۱۳۹۹). *گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو*. ترجمه‌ی مصطفی یونسی، چاپ دوم، تهران، نشر شیرازه.
- یاری، فهیمه (۱۳۹۷). *معماری قدرت در جمهوری اسلامی ایران از آغاز تا امروز*. رساله جهت دریافت درجه دکتری رشته‌ی معماری، پژوهشکده هنر، معماری و شهرسازی نظر، تهران، ایران.