

تاریخ فرهنگی بدن و بدنمندی در ایرانِ عصرِ جدید زهره روحی



زهره روحی

تاریخ فرهنگی بدن و بدنمندی در ایرانِ عصر جدید



السن شناسی

بسم الله الرحمن الرحيم



تاریخ فرهنگی بدن و بدنمندی در ایرانِ عصر جدید

زهره روحی

ناشر: انسان‌شناسی

طراح جلد و صفحه‌آرا: علی قربی

ویراستار: علی کرمی

چاپ اول: بهار ۱۴۰۰

تیراژ: ۱۰۰۰

قیمت: ۶۴۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۷۸-۰۹۰-۹

مرکز پخش: تهران، خیابان لبافی‌نژاد، تقاطع فخر رازی، پلاک ۳۰۰، طبقه اول

تلفن: ۰۲۱۶۶۴۹۱۸۸۷ | ۰۲۱۶۶۴۸۶۵۳۵

پست الکترونیک: anthropology.pub@gmail.com

کلیه آثار منتشره این انتشارات در جهت ایجاد فضای آزاد علمی و نظر شخصی نویسندگان محترم آن است و لزوماً مورد تأیید نشر انسان‌شناسی نیست

سرشناسه: روحی، زهره، ۱۳۳۶ -

عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فرهنگی بدن و بدنمندی در ایرانِ عصر جدید / زهره روحی.

مشخصات نشر: تهران: انتشارات انسان‌شناسی، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: ۱۹۵ ص: ۵/۱۴ × ۵/۲۱ س.م.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۷۸-۰۹۰-۹

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

موضوع: بدن انسان -- جنبه‌های اجتماعی: Human body -- Social aspects

موضوع: بدن انسان در فرهنگ همه‌پسند: Human body in popular culture

موضوع: بدن انسان -- جنبه‌های مذهبی: Human body -- Religious aspects

رده‌بندی کنگره: ۶۳۶ HM

رده‌بندی دیویی: ۳۰۶/۴

شماره کتابشناسی ملی: ۷۴۴۶۸۸۴

وضعیت رکورد: فیا

بایاد و گرامیداشت قربانیان کووید ۱۹

تقدیم به

جامعه پزشکی و پرستاری در سراسر جهان

فهرست

مقدمه / ناصر فکوهی	۷
مقدمه مؤلف	۱۷
فصل اول: بدن و قلمرو روزمره، مستعمره‌های دولت جدید	۲۷
آزادسازی پیکرنگاری و امکان ارائه بدن خصوصی	۲۷
شکست مشروطیت و ظهور رضاشاه از دل ستیزه‌جویی محافظه‌کاران و حزب دموکرات	۳۰
اصلاحات تیول‌دارانه در ساختارهای سیاسی و اجتماعی	۳۲
مسئله دولت جدید: تعمد در کنترل و نظارت بدن و بدنمندی و «قلمرو روزمره»	۴۱
بدن و گذر از طبابت سنتی به پزشکی جدید؛ نمونه موردی شهر اصفهان	۶۲
امنیت و اقتدار سیاسی، ضرورت بازنمایی از بدنمندی جدید	۷۴
بدن سربازان و وظیفه در ساختار نظامی-سیاسی دولت جدید	۷۸
حضور به‌شیوه مدرن در قلمرو عمومی (۱۳۰۰-۱۳۲۰)	۸۴
ظهور اشیای جدید در رابطه با بدن، بهداشت و سلامتی	۹۴
تجدد و نگرش شیء‌واره؛ «دل موش و پوست پلنگ»	۱۰۵
فصل دوم: نهادهای بازتولید دولت جدید	۱۱۱
تجدد، عرصه نمادین تشخیص	۱۱۱
اصلاحات فرهنگی رضاشاه و شکسته شدن انحصار تشخیص	۱۱۷
نهضت ترجمه در دوره محمدرضا شاه پهلوی و رمانتیسیم انقلابی برآمده از آن	۱۲۳

۶/ تاریخ فرهنگی بدن و بدنمندی در ایران عصر جدید

۱۲۹.....	برساختگی بدن در بازنمایی فرهنگ سرمایه‌داری
۱۳۵....	فعالیت‌های معطوف به «بدن زیبا» در قلمرو روزمرهٔ تتولیرال با اتکا به تجربیاتی در ایران
۱۶۲.....	ورزش زنان و «مسئله» بدنمندی زنانه در قلمرو رسمی
۱۶۵.....	بدن مردانه به منزلهٔ «بدن رسمی» سیاست‌گذاری‌های ورزشی در قلمرو عمومی
۱۶۹.....	سیتی‌سنتر اصفهان و خروج نسبی از محدودیت
۱۸۱.....	جمع‌بندی
۱۸۵.....	منابع
۱۹۱.....	نمایه

مقدمه

بدن و مدرنیته

پیشینه بحث درباره بدن و به ویژه رابطه بدن با روح، به قدیمی ترین ایام می رسد. از سقراط و افلاطون تا دکارت و امروزه در مباحثی که به وسیله تراانسان گرایان (trans humanists) مطرح می شود. در این جدل های بی پایان، همواره این نکته بنیادین وجود داشته است که آیا می توان پدیده ای به نام بدن محسوس و فیزیکی را از پدیده دیگری به نام «روح»، «جان»، «روان» و... جدا کرد؟ در اندیشه باستان، دست کم در حوزه تمدن های هندواروپایی که سپس به کل جهان تعمیم یافت، پاسخی روشن و بدیهی برای این پرسش وجود داشت: بدن در نظر آن ها بنا بر مورد یا جایگاه یا یک زندان برای روح بود یا برعکس و به صورتی استثنایی و در اقلیت مطلق، مکانی برای تعالی یافتن وجود یا مکانی بود برای اسارت و رنج روان و جوهره درونی انسان که همواره پایدار و جاودان باقی خواهد ماند و بنا بر تعریف یک «شیء» به قول دکارت یک «ماشین متحرک» زوال پذیر که

اصولاً نمی‌توانست تقدیری جز فنا داشته باشد و با همین نگاه بود که همه پدیده‌های دیگری که نشانه‌ای از این فنای تدریجی - که از تولد آغاز شده و تا لحظه مرگ ادامه می‌یافت و ناگزیر بود - را نشان می‌دادند، هم دلیلی بودند و هم نشانه‌ای بر «بدیهی» بودن ناپایداری و «بی‌ارزش» بودن بدن.

از این تفکر که بسیار رواج داشت، گروهی نیز همان گونه که گفتیم تضاد میان بدن و روح را تا حد زندان تلقی کردن پدیده‌ای که زیباترین و ارزشمندترین بخش وجود انسان، یعنی بخش خدایی او را به زنجیر کشیده و شکنجه می‌دهد، می‌نگریستند. از این رو معتقد بودند که بدن لزوماً امری «شیطانی» است که باید مهار شود؛ زیر فشار و ریاضت قرار بگیرد؛ مجازات شود و غیره. گستره این اندیشه‌ها که از ادیان باستانی تا مدرنیته قرن نوزدهمی، جنبه کاملاً غالبی داشتند از اشکال حاد ضد- بدن‌گرایی نظیر مانویت و برخی دیگر از فرقه‌های صوفی منش یا مسیحیت متعصبی که لذت را صرفاً «لذتی بدنی» و راهی برای جدایی و دور افتادن از خداوند و سخت کردن هرچه بیشتر عذاب در دنیای باقی می‌دانستند تا گروه‌هایی دیگر که لزوماً معتقد به شیطانی بودن مطلق بدن نبودند، نظیر تومیست‌ها در مسیحیت یا مسلمانان؛ اما حتی همین گروه‌ها نیز بدن را سرمنشأ ذات «شر» می‌دانستند، چیزی که به این خطر بیندازد از این رو باید «غرایز» سرکوب می‌شدند تا انسانیت تحقق می‌یافت. در این اندیشه اصل و اساس تقریباً همیشه بر لزوم دور شدن هرچه بیشتر انسان در «شکل» و در «روح» از «حیوانیت» بود و بر «نفسانیتی» که باید به شدت کنترل و در صورت بروز ارادی یا حتی غیرارادی به شدیدترین شکل مجازات می‌شدند تا انسان بتواند شایسته نام انسان به مثابه جایگزینی موقت برای خداوند بر روی زمین به حساب بیاید.

در این نگاه‌ها، البته بنا بر مورد، تخریب بدن به وسیله بیماری یا پیری یا نقصان‌های مادرزاد یا تصادفی همواره لحظاتی حساس به شمار می‌آمدند که به

شیوه‌های مختلف اما بیشتر با راه یافتن شیطان در بدن توجیه می‌شد و نیاز به دخالتی بیرونی وجود داشت که یا بدن «ترمیم» شود، یعنی شیطان‌زدایی از آن صورت بگیرد یا از طریق تربیت نفس و غرایز به کنترل در آیند یا اصولاً «طرده» شوند و در مکان‌هایی دیگر یا در همان مفهومی که فوکو آن را «دگرجای»^۱ می‌نامید قرار بگیرند (مکان‌هایی چون زندان و بیمارستان و آسایشگاه روانی و غیره). موضوع مرگ البته پیچیده‌تر بود و در اینجا نمی‌توانیم وارد این بحث شویم. ولی مرگ تا آنجا که به بدن مربوط می‌شد امری مثبت در گذار از «جهان فانی» به «جهان باقی» و آزاد شدن روح معنا می‌داد و آنجا که برایش عزایی وجود داشت نه به دلیل اصل مرگ بلکه به دلیل پیامدهایش یعنی «جدایی» میان زندگان و مردگان بود. تداوم این اندیشه در طول چند قرن به گرایش‌های دیگری نیز رسید: نخست به «به‌نژادی»^۲ یعنی تلاش برای بهبود بدن افراد در نسل‌های آتی از طریق دخالت در زادوولد و «بیرون راندن» افراد دارای «نقص» از چرخه تولیدمثل. بدین ترتیب در اروپا، امریکای قرون نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، انجمن‌های زیادی در این زمینه تشکیل شدند که همه افراد دارای نقص عضو را «عقیم» کنند. سیاست عقیم‌سازی تا قرن بیستم نیز از جمله در امریکای لاتین (پرو) ادامه یافت.

گرایش دیگر که بازهم رادیکال‌تر بود، حذف فیزیکی کامل یک گروه نژادی یا قومی بود که در نسل‌کشی‌های متعددی در قرن بیستم (ارمنیان در ۱۹۱۵، یهودیان در ۱۹۴۰ تا ۴۵ و غیره) انجام گرفت. این گرایش اما بعدها تا اواخر قرن بیستم در منطقه بالکان یا در آفریقا تا امروز، ادامه دارد: بدین ترتیب ابتدا بدن «دیگر»ی، شیطانی می‌شد و سپس این شیطان مورد آزار، شکنجه یا کشتار و همه این‌ها قرار می‌گرفت. نفرت از بدن دیگری در قالب نفرت از «بدن زنانه»،

1. Heterotopy

2. Eugenics

«بدن قومی»، «بدن متفاوت» تا امروز همچنان ادامه دارد و نژادپرستی‌ها، پوپولیسم‌های ضد تبادل با دیگری فرهنگی نمونه‌هایی از آن هستند.

در همه این موارد البته بحث جدایی روح و بدن مطرح بوده و هست و نفرت از بدن دیگری عموماً یا آن بدن را فاقد روح یا دارای چیزی شبیه روح ولی نه یک روح «واقعی» می‌دانست یا می‌داند. با همین تفکر بود که در دوره برده‌داری، کلیسای کاتولیک مجوز قتل عام و به بردگی کشیدن بومیان امریکا را برای فاتحان اروپایی صادر کرد؛ اینکه آن‌ها فاقد روح انسانی هستند و بنابراین هر کاری با آن‌ها انجام شود در همان حد قابل ارزیابی اخلاقی و دینی است که با یک جانور انجام می‌شود. «تفاوت» در بدن یا یکی از تداوم‌هایش مثلاً رفتارهای بدنی، همیشه موضوع شیطانی کردن بدن دیگری بوده است. این امر را پیش از هرکسی در علوم اجتماعی گئورگ زیمل و مارسل موس مطرح کردند که چطور تفاوت‌های موجود در عواطف یا رفتارهای بدنی انسان‌ها می‌توانند منشائی شوند برای تفاوت‌های فرهنگی تنش‌آمیز میان آن‌ها. در همین راستا نیز جامعه‌شناسان مکتب شیکاگو در بین دو جنگ و جامعه‌شناس پراهمیتی چون ابروینگ گافمن به بازنمایی‌های بدن پرداختند و نشان دادند چطور «ظاهر» افراد که ما تلاش می‌کنیم آن را امری سطحی در تمام معانی این واژه بپنداریم، ریشه‌هایی عمیق دارد. داوید لوبروتون، انسان‌شناس و جامعه‌شناس فرانسوی که متخصص مطالعات بر حس‌ها و بدن است، در همین زمینه درباره بدن می‌گوید:

«بدن به نادرست، پدیده‌ای بدیهی به نظر می‌رسد، درحالی که داده‌ای ساده و بدون شبهه نیست، بلکه حاصل یک تبیین اجتماعی و فرهنگی به حساب می‌آید»^۱.

زمانی که انسان‌شناسان تاریخی نظیر کارلو گینزبورگ و تاریخ‌شناسان فرهنگی

نظیر ژاک لوگوف، پیرنورا، آلن کوربن و بسیاری دیگر از سال‌های دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، به دنبال چرخش مهمی که پیتربِرک در دهه ۱۹۶۰ در تاریخ‌شناسی مدرن بریتانیا به وجود آورده بود و همچنین به دنبال چرخش قدیمی‌تری که مکتب تاریخ فرهنگی آنال به دست اندیشمندانی چون لوسین فبور و فرنان برودل انجام داده بود، تلاش کردند تاریخ را دوباره تعریف کنند، تصمیم گرفتند نشان دهند که هرچند درک و فهم «گذشته» ارزش زیادی برای مدیریت بهتر و بهبود زندگی «حال» دارد، اما این گذشته به گذشته سیاسی حاکمان و روحانیون و قصرها و معابد و فرادستان اجتماعی محدود نمی‌شود و آن‌ها جز بخش کوچکی از جامعه نبوده‌اند، بلکه باید آن را در میان اقشار فرودست اجتماعی، فقرا، افراد حاشیه‌ای، طردشدگان، زندانیان، روسپیان و ... جستجو کرد تا دقیقاً فهمید چه رویدادهایی به چه دلایلی و با چه پیامدهایی اتفاق افتاده‌اند. بدن از یک سو و اشیا از سوی دیگر در مرکز این نگاه تازه قرار گرفتند. درباره اشیا در اینجا وارد بحث نمی‌شویم، زیرا فرصت آن نیست، ولی تنها می‌توانیم با اشاره به کتاب معروف انسان‌شناس امریکایی آرجون آپادورای (تاریخ اجتماعی اشیا) در زمینه ادبیات علمی و شاهرکار ادبی اورهان پاموک (موزه معصومیت) ادعا کنیم که چه تاریخ‌شناسی جدید و انسان‌شناسی تاریخی مدرن و چه بازنمایی‌های مدرن اشیا در آثار داستانی و هنر، در طول پنجاه سال اخیر تقریباً هیچ شینی را بدون تاریخ باقی نگذاشته و با موشکافی در این تاریخچه‌ها، به کشف و شناخت جوامعی رفته‌اند که آن‌ها را تولید یا از آن‌ها استفاده می‌کرده‌اند. منطقی که میشل فوکو در کتاب مراقبت و تنبیه مطرح می‌کرد، در طول چند ده سال اخیر، نه تنها کاهش نیافته، بلکه دائماً حادث‌تر شده است؛ اینکه انسان‌ها در فرادست جامعه، در پی «طبیعی» جلوه دادن «هنجارهای خود» و طرد همه دیگران، ناچار می‌شوند خشونت را به مرزهایی بی‌نهایت خطرناک برای کل انسانیت و حتی جهان پیرامون ما بکشانند. جنگ‌های بی‌پایان، بی‌رحمی‌ها، تداوم منطق زن‌ستیزانه در اکثر

قریب به اتفاق جهان به اشکال گوناگون، کودک‌آزاری، سوءاستفاده‌های جنسیتی، برده‌داری‌های جدید، سرقت اندام‌های انسانی، هرزه‌نگاری‌های جدید (پورنوگرافی) و ... این فهرست را پایانی نیست و تنها وجه مشترک آن پدیده‌هایی که در آن آمده در جستجوی لذت در حدی جنون‌آمیز از خلال تخریب یا استفاده ناشایست و زیان‌بار از بدن است. بنابراین «پیشرفت» ما به سوی مدرنیته نه تنها مشکلی را در مورد تخریب و فشار بر بدن کاهش نداده است بلکه آن را افزایش داده، گویی این را باید یکی از ذات‌های مدرنیته به حساب آورد که بدن را تخریب و آن را به یک قالب یا حامل تهی و بی‌روح تبدیل می‌کند که در اینجا دیگر نه در نظریه فهم روح و بدن باشیم بلکه، بدن را به سطح یک ماشین تقلیل دهیم که می‌توان از آن به نحوی از انحا گذر کرد، همان گونه که می‌توان از انسان به نحوی از انحا گذر کرد. این نظریه چه در سویه چپ با نظریه پردازان و هنرمندانی چون آنتون آرتو و به ویژه ژیل دلوژ و فلیکس گاتاری در قالب مفهوم «بدن بدون اندام» (CsO) و در سویه راست از جانب ترانسان‌گرایانی که معتقدند بدن چیزی نیست جز ماشینی که باید بر آن دست‌کاری و از آن گذر کرد تا به جوهره «نرم‌افزارانه» انسان رسید، متأسفانه یک نتیجه بیشتر در بر نداشته‌اند و آن به قول ادگار مورن از میان رفتن «انسانیت انسان» است.

میشل فوکو نخستین نظریه‌پردازی بود که به صورت ریشه‌ای به تفکر درباره موضوع بدن در شکل‌گیری مدرنیته پرداخت. او نشان داد که مدرنیته نمی‌توانست به وجود آمده، توسعه یافته و جهان شمول شود، مگر آن‌که ابتدا هنجارهایی اجتماعی^۱ برای کنترل بدن‌ها ایجاد شوند که به باور عمومی دارای «مشروعیت» باشند. به نظر فوکو - هرچند خود تا انتهای منطق خویش پیش نمی‌رود و بعدها فیلیپ دسکولا انسان‌شناس فرانسوی و استاد کلژ دو فرانس موضوع را تشریح

می‌کند - حاصل یک تعبیر و تفسیر از «طبیعت» است که خود انسان آن را ابداع کرده است (دسکولا) و گروهی از رفتارها و موقعیت‌های انسان را «هنجارمند» و گروهی دیگر را «ناهنجار»، گروهی از آن‌ها دارای حق «حضور» اجتماعی و گروه دیگر را شایسته «طرد» اعلام و این را به اجرا می‌گذارد و از همین جاست که به باور ما برای درک پدیده مدرنیته و جهانی که در آن امروز زندگی می‌کنیم و به‌طور خاص جامعه‌ای که در سطح محلی با آن سروکار داریم، بدون درک منشأ و سرگذشت بدن، نمی‌توان راه به جایی برد.

خانم روحی از اعضای شورای علمی انسان‌شناسی و فرهنگ، پیش از این در کتاب‌های دیگری به موضوع بدن به‌ویژه در رفتارهای جنسی آن و در تاریخ صفویه پرداخته بودند و این بار موضوع را به‌صورتی عام‌تر در تاریخ ایران معاصر بررسی می‌کنند. بخش‌هایی از کتاب که به‌طور خاص به «بدن زنان» اختصاص دارد، خود گویای حساسیتی بیشتر و تمایل بالاتری است که برای شیطانی کردن «بدن دیگری» یا «دیگری متفاوت» در نزد ما نسبت به پهنه‌های فرهنگی دیگر وجود دارند. وقتی به تاریخ صدساله ایران و تلاش گسترده‌ای که در ابتدای قرن برای تغییر شکل این بدن داده شد می‌نگریم، می‌بینیم که شاید آنچه بر این رویکردها سلطه‌ای هژمونیک داشته نه واقعاً تمایل به «مدرن» شدن بلکه تمایل به «شبیه به مدرن‌ها» بودن است. همان‌طور که نویسنده در فصول دیگر کتاب نیز نشان می‌دهد این امر را از آن زمان تا امروز، ما در پدیده‌ای همچون پزشکی شدن بدن نیز می‌بینیم که سلامت را بیشتر از کارکرد مناسب در تناسب بدنی زیبا می‌بیند که اگر با یکدیگر در تضاد نباشند، دست‌کم بسیار فاصله دارند. تحلیل نویسنده در ورود نولیبرالیسم و فراهم شدن زمینه کالایی شدن بدن بسیار منطقی و دقیق است، به‌صورتی که بدن تبدیل به پهنه‌ای بی‌دفاع می‌شود که در آن کنشگران اجتماعی تمایل دارند «خود» تغییر شکل یافته و شبیه به «مدرن‌های

قدرتمند» شوند. این تحلیلی است که در این کتاب پایان نمی‌یابد و شاید لازم باشد صدها کتاب دیگر در این حوزه به زبان ما منتشر شود و تأکید من به‌ویژه تألیف کتاب در این زمینه است، زیرا ترجمه در این حوزه صرفاً کمکی است ابزاری و بسیار کلی برای درک چگونگی رویکرد تحلیلی به موضوع. آنچه در یک فرهنگ می‌توان از بدن‌ها و اشیایی که از ده‌ها و بلکه صدها سال تجربه مادی و غیرمادی فهمید و در پیامد آن‌ها در مناسبات اجتماعی به دنبال‌شان بود، حتی در پهنه‌های فرهنگی بسیار نزدیک و شبیه به یکدیگر نیز نیاز به احتیاط بسیار زیادی دارد، زیرا میزان خط‌پذیری در آن به شدت بالاست.

برعکس، در نگاهی که بهتر است نامش را نه «بومی» بلکه به اصطلاح انسان‌شناسی «امیک» یا درونی بگذاریم، نیاز اولیه‌ای که ما در این زمینه داریم، مطرح می‌شود: اینکه تاریخ چندهزارساله خود را با دقتی وسواس‌آمیز مرور کنیم. شعارها و تخیلات و اسطوره‌های سطحی‌نگر را کنار بگذاریم و تلاش کنیم بر اساس واقعیت‌ها و در تقابل قرار دادن روایت‌های متفاوت به نزدیک‌ترین نمونه از آنچه رخ داده برسیم و سپس دست به تحلیل تفسیرهای بسیار متفاوت و بلکه متضاد از این رخدادها بزنیم. این کاری است که به باور ما خانم روحی در این کتاب و سایر آثارشان آغاز کرده است، اما نیاز به تداوم، چه از جانب خودشان و چه به وسیله تعداد بی‌شماری پژوهشگر دارد که این شمار بزرگ را نه ما، بلکه میراث چندهزارساله تمدنی‌مان، برای ما ضروری می‌کند.

امروز ما در شهرهایی زندگی می‌کنیم که قاعده‌تاً بعد از صد سال تجربه مدرنیته، باید هم در ظاهرشان، جوهره‌ای مدرن می‌داشتند و هم در باطن‌شان؛ باید امروز با کنشگرانی اجتماعی روبرو می‌بودیم که هم ظاهری برگرفته و برخاسته از عقلانیتی که قاعده‌تاً باید مدرنیته به همراه خود می‌آورد، داشته و هم رفتارهایی با این مشخصات؛ ولی همه ما به خوبی می‌دانیم چنین نیست. ما در کوچک‌ترین مسائل

اجتماعی یعنی نوع پوشش، نوع غذاهایی که باید خورد یا نخورد، نوع زیستگاه و روابط همسایگی، حرکات شهری، میان کنش‌های ساده شهری بیشترین اختلافات را در حد تنش‌های بزرگی داریم که گاه به جرائمی به بزرگی یک قتل نفس در شهرهایمان می‌انجامند. در اینجا چه کسی مقصر است؟ این یا آن نظام سازمان‌یافته اجتماعی، سیاسی، فرهنگی؟ یا بدن‌های فردی تربیت نشده؟ یا فرایندهای زیستی و فرهنگی‌ای که بر این بدن‌ها حکم می‌رانند؟ یا... پرسش‌ها را می‌توان بسیار ادامه داد اما پاسخ‌ها به این سادگی در دسترس نیستند. آنچه مسلم است اینکه هر گاهی در راه شناخت بهتر گذشته یا موقعیت کنونی در پدیده‌ای چون بدن برداشته شود، ما را به یافتن راه‌حل‌هایی مناسب‌تر و اجرایی‌تر و در میان‌مدت و درازمدت، بهتر برای جامعه‌مان هدایت می‌کنند. بدن اینجاست و اینجا خواهد بود، اما نه تنها بدن «من» و، نه تنها بدن «خود»، بلکه بدن «او» و بدن «دیگری»، تا زمانی که این واقعیت ساده را درک نکنیم، بی‌شک نمی‌توانیم واقعیت‌های بسیار پیچیده‌تر روابط اجتماعی را درک کنیم: اینکه چگونه این دو بدون آن که وارد روابط تنش‌آمیز با یکدیگر بشوند با یکدیگر گاه در سخت‌ترین شرایط زندگی کنند، سؤالی است که پاسخ‌هایی اساسی می‌طلبد. اینکه این یا آن بدن تصور کند می‌تواند با حذف فیزیکی دیگری، او را از میان ببرد، درحقیقت ریشه در همان اسطوره جدایی و گسست بدن و روح دارد که صحبت خود را با آن، آغاز کردیم: اینکه با مرگ بدن فیزیکی، روحی سرگردان و سرگشته خواهیم داشت که دستش از این جهان کوتاه است و بنابراین می‌توان در جمع «خودی»‌ها زندگی آسوده‌ای را تجربه کرد. این نظر آن‌قدر ابتدایی و سطحی‌نگرانه است که شاید لازم بود درباره‌اش سکوت کنیم، اما می‌بینیم این سکوت، صد سال است ما را از رسیدن به مدرنیته‌ای که حداقل‌ها را برای ما به همراه داشته باشد محروم کرده است. زمان آن رسیده که همزیستانی که در پهنه‌ای یکسان زندگی می‌کنند، درک کنند راهی جز پذیرش «تفاوت» و در سازش قرار

دادن آن‌ها با «شباهت‌ها» برای رسیدن به یک اجماع ولو نسبی، وجود ندارد. وقت آن رسیده که این کنشگران بداند خاطرات غیرفیزیکی گاه بسیار شدیدتر از آنچه تصور می‌کنند با «بدنی نابود» شده به آن رسیده‌اند، بر بدن‌های باقیمانده، اثر می‌گذارند. این را هم، تاریخ واقعیت‌ها نشان می‌دهد، هم بازتاب آن در گستره بزرگ ادب و هنر و فرهنگ قرن‌های پی‌درپی تمدن انسان‌ها؛ اما رسیدن به این درک کاری بی‌نهایت مشکل است، کاری که باید آن را با برداشتن گام نخست، یعنی شناخت تاریخی قابل‌اعتنا و ارزش از آنچه بدن‌های امروزمان را ساخته است، برداریم تا بتوانیم این بدن‌ها را در موقعیت کنونی و آتی‌شان در جهت و در راه اهدافی مناسب برای خیر جمعی قرار دهیم.

ناصر فکوهی

استاد انسان‌شناسی دانشگاه تهران و

مدیر مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ

مقدمه مؤلف

اقتدارِ نهفته در الگوهای سرنمونی سبک زندگی و نحوه درک از جهان و چیزها، درک و ارتباط با دیگری را رقم می‌زند؛ این اقتدار بر «انضمامی بودن» آنچه بدان واقعیتی عینی می‌گوییم گواهی می‌دهد؛ منظور، واقعیتِ برساخته‌شده‌ای است که همواره می‌تواند از راه «زبان» برآمده از اقتدارِ سرنمونی، سلطه درونی ساختار را بیوشاند؛ و از قضا همین امر است که برای «تاریخ فرهنگی» این رسالت را رقم می‌زند تا قبل از هر چیز، به سازوکار اجتماعی و تاریخیِ تولیدات فرهنگی توجه داشته باشد؛ هوشیار باشد به «شکل و نحوه درک و بروز» تولیدات یا تحولات فرهنگی و اجتماعی در قلمرو روزمره؛ در چنین وضعیتی، همه تولیدات فرهنگی و اجتماعی تاریخمندی، زمانمندی و مکانمندی خاص خود را دارند و به لحاظ فضایی، ما را با وضعیت چندساحتیِ زمانِ فرهنگی و اجتماعی و مکانِ اجتماعی و فرهنگی مواجه می‌سازند؛ البته ناگفته نماند که هرچند بعد از مدتی، پس از تثبیت شدن عادت‌واره‌ها، سرنمون‌های نخستین رؤیت‌ناپذیر می‌شوند، اما اقتدار فرهنگی آن‌ها از بین نمی‌رود، بلکه در پسِ «عادت‌های اجتماعی»، خود را

پنهان می‌سازند؛ وضعیتی که به فهم این امر مهم کمک می‌کند که صرف‌نظر از کسبِ ارادهٔ ناشی از دستیابی به «خودآگاهی انتقادی»، هیچ‌کدام از کنش‌های فرهنگی و اجتماعی‌ای که در قلمرو روزمره، ازسوی دیگری خوانش‌پذیر است تصادفی نیستند و هرگونه کنش و نحوهٔ انجام آن، از اقتدار ساختاری‌اش تفکیک‌ناپذیر است.

در چنین تفسیری، با میدان‌پدیدارشناسانه‌ای مواجه می‌شویم که در زنجیره‌ای زمانی و تاریخی در جست‌وجوی سازوکارهای معنادار مبتنی‌بر قدرت است: «قدرت معناداری» که فرایند معناداری سازوکارش را از مجموعهٔ تکه‌های اتصال‌پذیری می‌گیرد که بر تصادفی نبودن کنش‌های فرهنگی و اجتماعی دلالت دارند و به‌لحاظ هستی‌شناختی، ارتباط آن‌ها را با پارادایم‌های فرهنگی و اجتماعی عیان می‌کند؛ ازاین‌رو حضور ساختارهای برآمده از قدرت را در هر نوع و شکلی که باشد، توجیه‌پذیر می‌سازد، اما مسئلهٔ نفی و انکار معنای مورد تأیید قدرت و همهٔ سازوکارهای بازتولیدش، از لحظه‌ای آغاز می‌شود که کنشگران که در وضعیت عادی هستی‌داشتگی خود محصور الگوها و تحت سلطهٔ سازوکارهای معناداری قدرت‌اند، از آن فاصله بگیرند و به خودآگاهی انتقادی دست یابند و بدین ترتیب از کنش‌های مورد تقاضای قدرت و ساختارهای سر باز زنند. همان‌طور که تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران نشان می‌دهد، در اواخر دورهٔ قاجار شاهد شکل‌گیری این کنشگری‌ها بوده‌ایم.

باری، پس از پیروزی مشروطیت، نخستین الگوهای ساختاری نو و شکل‌گیری دولت جدید که ازسوی نواندیشان و مترقیان مطرح گردید الگوهایی بود وام گرفته شده از غرب، اما از آنجا که بدون تجارب دموکراتیک فرهنگ انتقادی-اجتماعی و سیاسی غرب به کار گرفته شده بودند، به‌محض شروع به‌کارگیری آن‌ها، با پارادوکسی مواجه شد که هنوز که هنوز است هستی فرهنگی

و اجتماعی قلمرو عمومی از فقدان در رنج است؛ به بیانی دیگر، متقاضیان تحولات فرهنگی و اجتماعی مدرن در ایران، از همان آغاز صرفاً به «ظاهر» الگوهای ساختاری غرب بسنده کردند. علت این مسئله شاید این بود که اینان (تجددگرایان) از همان اواخر قاجار و صدر مشروطه، در تقابلی که با قاجار و قدرت انحصاری آن داشتند، ناگزیر بودند تا برای تغییر در ساختار و دستیابی به قدرت، به وضعیتی روی آورند که مخالف «سنت» و اقتدارش باشد؛ چیزی که در آن ایام تنها در ساختار اجتماعی و فرهنگی «غرب» می شد یافت، البته بدون داشتن پشتوانه‌های حمایتی فرهنگ انتقادی و اجتماعی و خصوصاً تاریخی آن الگوها در قلمرو عمومی. در غرب همین حضور فرهنگ نقادانه مردم در ساختار قدرت، (بخوانیم حضور دموکراتیک)، عاملی است که امکان نقد و آسیب‌شناسی از قلمرو عمومی را تا به امروز فراهم ساخته است؛ حال آنکه در ایران آن ایام، باتوجه به شرایط ناشی از فقدان این امر مهم، در ساختار اجتماعی و فرهنگی، دولت جدید تبدیل شد به یگانه متولی بازسازی ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مدرن در ایران عصر جدید. از این رو، فرایند و ماهیت شکل‌گیری مدرنیته را تماماً به انحصار خود درآورد؛ بدین ترتیب، آجر به آجر برپایی ساختارهایش را بدون احساس نیاز به «ضرورت مشارکت مدنی و سیاسی» توده‌های مردم به انجام رساند. از همان لحظه «فرمان» و پیگیری‌های مبتنی بر زور و خشونت، درخصوص اجرای فرمان‌ها به تنها ابزار ارتباطی دولت جدید و مردم تبدیل شد.

بنابراین، در پس شکل جدید زندگی روزمره، مطابقت داشتن با استانداردهای قانونی - بخوانیم فرمانی - همانا به معنی پیروزی گنده شدن از شیوه زندگی مبتنی بر سنت و به جای آن، تبعیت از سبک جدید زندگی و تثبیت آن بود؛ شیوه‌ای که بقایش در گروی نابودی ساختارهای مبتنی بر سنتی بود که

قبله‌گاهش همواره رو به «قدیم و گذشته» بود؛ اکنون این «قانون و ضوابط» موردنیاز دولت جدید - در جهت استحکام بیشتر - بود که حرف اول را می‌زد. معمولاً گفته می‌شود، داشتن طرح و برنامه‌ریزی و «سیاست‌گذاری‌های توسعه‌طلبانه» از ویژگی‌های بسیار مهم دولت مدرن است؛ البته خوب است به این مسئله هم اشاره کنیم که این «توسعه‌طلبی»، قبل از هرچیز، تداعی‌کننده گسترش کنترل و نظارت دولت بر جامعه است؛ «توسعه»‌ای که در تعابیر مدرن معمولاً «خیرخواهانه» شناخته می‌شود. همان‌طور که برخی از گروه‌های مرفعی و روشنفکری در آن ایام (حتی در ایران) نیز این تلقی را داشتند، اما امروزه متخصصان علوم انسانی، اندیشمندان فلسفی، جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان، بدون آنکه نیازی به غرض‌ورزی باشد، به‌عنوان متخصص می‌توانند «پیچیدگی مسئله توسعه» را تشخیص دهند و به تحلیلش بپردازند.

باری، اگر در غرب، در زمان اوج و شکوفایی دولت‌های مدرن، هستی اجتماعی و فرهنگی آن دولت‌ها بر «کنترل و نظارت» مبتنی بود، این امر تنها زمانی می‌توانست به موفقیت دست یابد که دولت، از راه نرم و غیرمستقیم، آزادی افراد جامعه را - از طریق ساختارهایش - در اختیار هنجارهایی گذارد که برآمده از طرح‌ها و سیاست‌گذاری‌های موافق مصلحتش بود؛ هرچند که به‌محض آشکار شدن سوءاستفاده‌ها و فرصت‌طلبی‌های متقلبانه دولت‌ها، در هر زمانه و دوره‌ای از مدرنیته، وجه فرهنگ انتقادی‌اش در قلمرو عمومی که از همان ابتدا وجود داشته و به آن اشاره کردیم - به افشای مسئله پرداخته است و بدین‌سان همواره به وظیفه روشنگری خود عمل می‌کرده و می‌کند؛ چه به‌صورت گفتمان‌های اجتماعی و فلسفی و چه به‌صورت گزارش‌های ژورنالیستی.

اما شاید خوب باشد همین‌جا به «هنجارسازی»‌هایی اشاره کنیم که دولت‌های مدرن غربی درخصوص سیاست‌گذاری در سرزمین‌های

نیمه‌استعماری خود - فی‌المثل ایران - از آن استفاده می‌کردند. این هنجارسازی‌ها حتی گاهی اوقات، به یاری مُبلغان مسیحی، ظاهری «خیرخواهانه» نیز به خود می‌گرفت؛ به‌عنوان مثال، در دوره قاجار با گروه‌هایی از پزشکان و خصوصاً پرستاران مُبلغ مسیحیت مواجه‌ایم که ازسوی کلیساهای مختلف مسیحی به سرزمین‌های عقب‌مانده غیرمسیحی اعزام می‌شدند. گروه‌های این‌چنینی، به‌طور غیرمستقیم، با پوششی کاملاً «نوع‌دوستانه» می‌توانستند سهم مهمی در سیاست‌های استعماری داشته باشند؛ در اینجا صحبت از روش و هدف عقلانی‌ای است که سعی و تلاش‌اش مبتنی بر نفوذی نرم و آرام در فرهنگ غیرغربی و به‌اصطلاح «وحشی» از نگاه فرهنگ استعمارگرایانه غربی است. تلاشی که ظاهراً در ایام و دوره‌ای خاص، می‌توانسته نشانگر نمونه‌ای از همکاری دولت‌های استعمارگر غربی و کلیساهای مسیحی بوده باشد. به‌واقع، توسعه و نفوذ مسیحیت در سرزمین‌های غیرمسیحی، به‌نوعی، به هموار کردن مسیر استعمار می‌مانست، زیرا چهره نوع‌دوستانه از مسیحیت، به‌تدریج و به‌مرو زمان می‌توانست آمادگی پذیرش «غیر» را، بدون هرگونه جنگ و ستیزی، در سرزمین‌های غیرمسیحی به وجود آورد. بر اساس این فرضیه، شاید بتوان گفت، اکنون روش‌های نوع‌دوستانه و اعزام طبیبان و پرستاران مُبلغ مسیحیت، جایگزین جنگ‌های صلیبی پرهزینه می‌شود؛ با این حال، خشونت‌های طماع استعماری دولت‌های غربی، درنهایت، نفوذ محبت‌های نوع‌دوستانه مسیحیت در بین توده‌های فقیر شهری و روستایی را بر باد می‌داد، اما به‌لحاظ تمایلات استعماری، آنچه در آن ایام، کلیسای مسیحی و درنهایت حکومت‌های استعمارگر، از روش‌های نوع‌دوستانه خود توقع داشتند و در جست‌وجوی‌اش بودند، نوعی سرمایه‌گذاری طولانی‌مدت به نفع حکومت استعماری خود بود؛ این امر از طریق نفوذ در توده‌ها

و ایجاد «حُسن رابطه و اعتمادسازی» به جای «بیگانه‌ستیزی» حاصل می‌شد و جالب آنکه، مدیریت درمانی بدن ظاهراً ابزاری بود که برای «اعتمادسازی» از ظرفیت بسیاری برخوردار بود. با الهام و اقتباسی مختصر از فلسفه وجودی (هایدگر) می‌توان گفت، از آنجا که «مرگ»، همواره از عمده‌ترین مسائل مشترک بین انسان‌ها با هر رنگ و نژاد و قومیت، جنسیت و زبان بوده است، آرزو و جستن «چاره و درمان بیماری‌ها» به عنوان ابزار ضروریِ مقابله با بیماری و مرگ، در همهٔ زمان‌ها و مکان‌های مختلف، از چنان جاذبه و قوتی برخوردار بود که گاهی می‌توانسته امکان خروج از تعصبات سنتی را به بار آورد. «درمان بیماری»، به عنوان «ابزاری ارتباطی»، کارآمدی خود در اعتمادسازی را در همین ایران خودمان به اثبات رسانده است. این همان عرصه‌ای بود که مُبشرین (مبلغین) مسیحی در شکل و هیئتِ «درمانگر» (پزشک یا پرستار)، در کشور عقب‌مانده‌ای چون ایران حضور می‌یافتند. از قضا ویتا سکویل‌وست در سفرنامهٔ دوازده‌روزه‌اش به سرزمین بختیاری، تأثیر این «حضور» را در ذهنیت ساده‌دلانهٔ مردمی می‌بیند که «همهٔ خارجی‌ها را پزشک و درمانگر» تصور می‌کردند. (سفرنامهٔ ویتا سکویل‌وست، ۱۳۸۰: ۱۴۰).

تجدید ساختار اجتماعی و فرهنگی، در یکی دو دههٔ نخست قرن چهارده خورشیدی، بیش از هر چیز در شکل و ماهیت وجودی «شهر و انسان» تجلی یافت؛ این تحول در وهلهٔ اول در شهر تهران رخ داد و سپس با فاصلهٔ چندساله، به ترتیب میزان اهمیت، به دیگر شهرها رسید. ساختار قدرت، در آن ایام، این گونهٔ مقدر کرده بود تا انسان‌های شهری، بسته به اهمیت سیاسی و اقتصادی شهرهایی که در آن زندگی می‌کردند، به موقعیت جدیدی دست یابند که همانا جلوه‌گری مظاهر مدرن بود؛ بدین ترتیب، امکانات جدید و شگفت‌انگیزی به شهرهای گزین‌شده وارد شد. هم‌زمان با آن، تلاشی گسترده در جهت

«مناسب‌سازی سبک زندگی» صورت پذیرفت؛ بدین معنی، اهالی شهرهای انتخاب‌شده، ناگزیر با انقلاب فرهنگی گسترده‌ای روبه‌رو شدند؛ تجدید ساختاری که بر آن بود تا پارادایم‌های سنتی فرهنگ را از جابرکند و میلیون‌ها انسان را به سمت قلمروی جدیدی از فرهنگ و سبکی ناآشنا از نحوه زیستن سوق دهد. این عملیات، مسلماً به آسانی انجام نگرفت و دشواری‌هایی داشت. حتی پس از گذشت این همه سال، هنوز دشواری‌های این عملیات فرهنگی و اجتماعی، محسوس است؛ چرا که به لحاظ عملیاتی، لازم بود تا برای جمعیت عظیمی که به یکباره، همچون زلزله‌ای هولناک، سرپناه فرهنگ سنتی خود را از دست داده بودند، نه تنها اسکان فرهنگی جدیدی بر ساخته شود، بلکه می‌باید آن‌چنان هم کارآمد باشد که بتواند به فوریت، عادت‌واره‌های جدیدی را در این قلمرو فرهنگی و اجتماعی رقم زند؛ «عادت‌واره»هایی که در آن اوضاع و احوال، تنها می‌توانست به یاری ابزارهای کارساز «خشونت و زمان» انجام گیرد. این «خشونت» اکنون مشروعیت اقتدارش تنها به دیوان‌سالاری جدید تعلق داشت. دولت خواهان بازسازی دیوان‌سالاری، مبتنی بر الگوهای غربی و مدرن بود. برای انجام این کار، دولت جدید به «زمانی» نیاز داشت تا مسئولیت اجتماعی نوینی را تقبل کند. به بیانی دیگر، آن را (زمان را) به چنان ارتقای فضایی‌ای برساند که بتواند به منزله «نهاد اجتماعی مدرن تحت سیطره خود» به کار گیرد تا بدان وسیله، آن را از پارادایم‌های اجتماعی سنتی‌اش برکند و در فضای اجتماعی مدرنی که دولت جدید خواهان بساختن‌اش بود به جریان اندازد؛ البته از آنجا که در این کار، دولت جدید (خصوصاً در دوره رضاشاه) تعجیل بسیار داشت، مسیری برگزیده شد که هم کوتاه‌مدت بود و هم کم‌هزینه. همین انتخاب به‌طور اجتناب‌ناپذیری با دخالت مستقیم قدرت - بخوانیم خشونت - همراه شد؛ فی‌المثل، به حاشیه راندن «زمان‌های مبتنی بر مناسبات مذهبی» که پیش‌تر در

سبک زندگی و عادت‌واره‌های برآمده از آن، در ارتباطات اجتماعی و نحوه درک انسان ایرانی از خود و جهان اجتماعی‌اش قدمتی طولانی داشت. در عرصه پوشش و به عبارتی درخصوص نحوه حضور زنان و مردان شهرهای با اهمیت در قلمرو عمومی نیز همین اتفاق افتاد. این رویه معمولاً با بی‌حرمتی به باورهای مردمی، در فرهنگ مبتنی بر سنت همراه بود.

به هر حال، برای ایجاد و تثبیت وضعیت فرهنگی جدید، دولت جدید از هیچ کوششی دریغ نکرد. به طور مشخص منظور، دولتی است که در خود یا نخست‌وزیری رضاخان را داشت یا پادشاهی او را؛ نه به این دلیل که تا قبل از نخست‌وزیری وی، رجال و نیروهای مرفقی فعال در جنبش مشروطه، فاقد ایده مدرن‌سازی بودند، بلکه به این دلیل مهم که حکومت مرکزی تا قبل از مقام «وزیر جنگی» رضاخان، وقت و بنیه لازم را برای انجام چنین تحولاتی نداشت. چرا که صرف‌نظر از آن دسته از شورش‌هایی که دسیسه‌های انگلیس به وجود آورده بود، در برخی از ولایات، محقانه، مطالبه تقسیم عادلانه ثروت و قدرت وجود داشت که باتوجه به مرکزگرایی ساختار جدید، به عملکرد تبعیض‌آمیز حکومت مرکزی معترض بودند و رضاخان، تحت عنوان سردار سپه، در آن ایام، مأمور سرکوب هرگونه شورش بود.

به هر حال، برقراری امنیتِ موردنیاز حکومت و دولت جدید ازسوی سردار سپه است که باعث شده تا از نظر برخی، رضاشاه به عنوان مبتکر نوگرایی و عملیاتیِ مدرنیزاسیون ایران، شناخته شود. حال آنکه بدون اینکه بخواهیم چیزی از اشتیاق رضاشاه جهت مدرنیزاسیون ایران کم کنیم، شاید منصفانه این باشد که بگوییم او سوار بر قدرت سرکوبگر خود، اندیشه‌های نوگرایانه را به تصرف عملکردی خود درآورد؛ بدین ترتیب، انقلاب فرهنگی‌اش را، چه درخصوص تغییر در شکل شهر و چه درخصوص تغییر در سبک زندگی و سلاقی فرهنگی و

شخصی، به روش خویش پیاده کرد. همه این موارد، به زیرمجموعه‌ای از برنامه‌های اصلاحی او بدل شده بود. رضاشاه برای عملی ساختن این برنامه‌ها بوروکراتیک فنودال‌مآبی را به کار می‌گرفت که بن‌مایه‌اش خشونت نظامی بود.

ناگفته نماند که به نظر می‌رسد در آن ایام (دهه اول قرن چهارده خورشیدی، ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۰)، گروه‌های فعال و مترقی ایرانی (حتی آنان که در فرنگ تحصیل کرده بودند) تمایلی نداشتند تا به مطالعه و ترجمه آثار پیردازند که در غرب «دیوان‌سالاری مدرن» را به چالش گرفته بود؛ به‌عنوان مثال، تلاش نکردند تا با مطالعه و پژوهش علمی در آثار جامعه‌شناسی انتقادی و درعین حال فلسفی کارل مارکس، ماکس وبر و اندیشمندان متأثر از آن‌ها با مشکلات و سازوکار استعمارگرایی‌ای آشنا شوند که به‌طور پنهانی در دیوان‌سالاری دولت‌های مدرن غربی عمل می‌کرد؛ سازوکاری که البته به یمن ساختار دموکراتیک و اهمیت حقوق شهروندی در غرب، همواره این امکان وجود داشت تا از طریق همان آثار جامعه‌شناسانه و فلسفی افشا شوند و به قلمرو عمومی راه پیدا کنند؛ به‌هر حال، فقدان اندیشه‌های انتقادی از این دست، به هر دلیلی، در نگرش‌های ترقی‌خواهان ایرانی آن ایام، جایی برای چالش‌های فرهنگ انتقادی مدرن باقی نمی‌گذاشت؛ همان چالش‌هایی که از همان ایام در غرب وجود داشته و چند نسل از متفکران انتقادی پس از خود را پشتیبانی کرده است و بر همین اساس تجربیات بسیار مهمی را در آزمون قلمروهای نظری و علمی علوم انسانی به وجود آورده است و این یعنی، فقدان فضای علمی و پژوهشی در ایران راهی به جز آنچه به وقوع پیوست باقی نمی‌گذاشت: فقدان شکل‌گیری اندیشه انتقادی درباره ماهیت و ساختار دولت و دیوان‌سالاری مدرن تا با اتکا به آن بتوان ضعف‌ها و نقصان‌های تحریف‌گرایانه برآمده از سازوکار دولت مدرن را بر ملا سازد. از این رو ناکارآمدی دولت همواره به‌صورت مشکلات فردی یا جناحی

ناشی از قدرت سیاسی این یا آن حکومت پدیدار گردید. در نتیجه، بر آن مشکلات بنیادی در ساختار بروکراسی مدرن - که در هر جناح سیاسی‌ای که باشد - به لحاظ هستی‌شناسی، استعمارگراییانه عمل می‌کند، چشم فرو بسته شد؛ بدین ترتیب، همواره به گونه‌ای ناعلاج از قدرت سیاسی این یا آن حکومت سر درآورد؛ صحبت درباره بی‌اهمیت پنداشتن بنیان‌های ساختارهایی است که هر بار قادر است نظام‌های فاسد را یکی پس از دیگری به قدرت رساند؛ به هر حال، به نظر می‌رسد بسیاری از مترقیان آن ایام، خصوصاً در دوره رضاشاهی، از آنجا که احتمالاً به دیوان‌سالاری مدرن شکی نداشتند، از همان ابتدا، تقاضایی هم برای به وجود آمدن نهادهای دموکراتیک، جهت نظارت و کنترل، چه کلیت ساختار بروکراسی و چه هرگونه ساختار قدرتی وابسته به آن، نداشتند. مسلماً این مسئله، به لحاظ فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، هزینه زیادی در پی داشت؛ چرا که در نهایت به انواع ساختارهای سرپرستی توتالیتر مآب منتهی شد.

باری، امروزه با توجه به تجربه‌های تاریخی و اجتماعی سپری‌شده، دیگر چون گذشته اقتدار دیوان‌سالاری مبتنی بر حکومتی دیکتاتوری - که در ابتدای قرن چهارده خورشیدی، از سوی برخی از گروه‌های مرفعی تقاضا می‌شد و در واقع دعوتی علنی از روش‌نوسازی رضاشاه بود - وجود ندارد؛ روشی که از نظر این گروه و البته با توجیه شدت عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی، رضاشاه را در مقام «دیکتاتور انقلابی» لازمه زمانه خود می‌دیدند (مشفق کاظمی، ۱۳۰۳، فرنگستان، ش ۱۱).

در بحث حاضر، هنگام توضیح «گذر از طبابت سنتی به پزشکی جدید» به نمونه‌های موردی شهر اصفهان استناد شده است؛ شهری که در آن ایام در مقایسه با تهران، مذهبی و سنتی‌تر بود و در عین حال، بنا به پروژه مدرنیزاسیون صنعتی و اقتصادی ایران لازم بود تا حتماً دستخوش تحولات جدید قرار گیرد.