

تخیل (انگاره) اجتماعی و دولت در ایران



نویسندگان: فرهاد خسرو خاور، سعید پیوندی، محسن متقی

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۹، تیر ۹۹، صفحه ۱۱ تا ۵۶

دانلود نسخه پی دی اف



چند و چون کردن پیرامون رابطه میان جامعه و دولت فقط به بحث‌های فلسفی، حقوقی و یا سیاسی (symbolique) تجریدی فرو کاسته نمی‌شود. از نگاه جامعه‌شناسی نهاد دولت [1] دارای یک وجه نمادین است که به تخیل اجتماعی درباره آن و نگاه و درکی که از این نهاد در میان گروه‌های (Symbolic / Imaginary / imaginaire) مردم وجود دارد برمی‌گردد. تخیل یا انگاره برابر واقعیت قرار ندارد بلکه بیشتر به درک و معنایی که فرد یا گروه‌های اجتماعی به یک پدیده می‌دهند مربوط می‌شود. این بدان معناست که تخیل جمعی به عنوان فرایند ذهنیتی برساختی است که در جریان تجربه‌ها، ارتباطات و کنش متقابل شکل می‌گیرد، به روز و دگرگون می‌شود و خصلت سیال دارد. تخیل یا انگاره جمعی پیرامون دولت بستر نوعی رابطه چند معنایی است که در آن خلاقیت، آزادی و ظرفیت مخالفت جامعه با دولت نیز می‌تواند شکل گیرد. نوشته حاضر به گذار از دوران دولت سنتی به دوران مدرن در تجربه ایران اشاره می‌کند و از فراز رویدادهای تاریخی بر آن است مصداق‌های شکل‌گیری و عملکرد تخیل اجتماعی را مورد بررسی و کند و کاو قرار دهد.

جامعه‌شناسی و رابطه دولت و جامعه

بحث‌های فلسفی و جامعه‌شناسانه پیرامون دولت و جامعه پس از رنسانس با ماکیاولی آغاز می‌شود و یکی از اصلی‌ترین موضوعات نظری دوران شکل‌گیری و گسترش مدرنیته به شمار می‌رود. مشروعیت سیاسی در دوران مدرن دیگر متکی به منابع سنتی قدرت مانند امر قدسی، خانواده و یا نیروی نظامی نبود بلکه می‌بایست ناشی از اراده مردم و قرارداد اجتماعی باشد. این چرخش مهم به معنای پی‌ریزی رابطه جدید میان دولت و جامعه بود. ملت دیگر رعیت و ارباب جمعی بی حقوق دولت‌ها به حساب نمی‌آمد که این دولت بود که می‌بایست در چهارچوب قانون به‌طور دوره‌ای با رای مردم انتخاب شود، پاسخگو و در خدمت جامعه برای دستیابی به شرایط مطلوب زندگی باشد. به این ترتیب هدف‌های اصلی دولت مدرن نه در مفاهیم انتزاعی و ایدئولوژیک غیر زمینی و فراتر از جامعه و مردم، که می‌بایست در چهارچوب منافع جمع و یا منافع ملت تعریف شوند. توماس هابس (۱۵۸۸-۱۶۷۹) در کتاب لویاتان (۱۶۵۱) از دولت مدرن ویژگی‌ها و کارکردهای آن سخن می‌گوید که بازدارنده کشتار جمعی می‌شود و ثبات را در روابط اجتماعی به‌وجود می‌آورد (کلوسکو ۱۳۹۴). نظریه جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) هم بر پایه زمینی و عرفی بودن حکومت شکل گرفته است، حکومتی که می‌بایست به عنوان نماینده مردم عمل کند. از نظر لاک حکومت مشخص و مشروط است با سویه‌های دموکراتیک و با توافق عمومی تأسیس شده و خیر و صلاح همگان را در نظر می‌گیرد (همان منبع). این درک به معنای قرارداد اجتماعی جدیدی بود در جامعه صنعتی و سکولار در حال زایش. از نظر او خداوند این حق طبیعی را به انسان داده که با تکیه بر عقل حکومت خود را تعیین کند. حکومت جامعه مدرن در اندیشه هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) نیز مبتنی بر عقل و ضرورت بود و کار نظم سیاسی و اخلاقی شکل دادن به حق و آزادی افراد. بدین گونه عقلانیت و مشروعیت دولت با حقوقی پیوند می‌خورد که افراد جامعه از آن برخوردارند (هیپولیت ۱۳۶۵). مفهوم فرد آزاد دارای حق در گفتمان هگل در کنار مفاهیمی مانند مصلحت عمومی و حوزه عمومی مطرح شد ((هگل ۱۹۴۰)).

بحث فلسفی و جامعه‌شناسانه بر سر رابطه جامعه و دولت در فرانسه، آلمان و یا انگلستان با سنت‌های فلسفی و سیاسی این کشورها پیوند خورده است. نقد رادیکال لیبرالیسم سیاسی جان لاک که بر پایه موازنه میان اقتدار دولت و آزادی جامعه بنا شده بود را می‌توانیم در فلسفه سیاسی مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) بیابیم که بر اساس آن رسیدن به عدالت اجتماعی و برابری در جامعه از طریق کنار زدن انقلابی دولت لیبرال (سرمایه داری و دولت نماینده آن) ممکن خواهد شد. از نگاه مارکس نابرابری ساختاری در اقتصاد سرمایه‌داری توسط دولت لیبرال نهادینه می‌شود و به صورت یک نظم اجتماعی در می‌آید که در آن آزادی در عمل حد یک مفهوم انتزاعی باقی خواهد ماند. به همین خاطر هم او جامعه و به‌ویژه کارگران و سایر زحمتکشان را به طغیان علیه دولت که نماینده لیبرالیسم سیاسی است فرا می‌خواند. از دید مارکس دولت امر روبنایی است و این زیربنای اقتصادی است که ماهیت آنرا تعیین می‌کند. دولت لیبرال در حقیقت مدافع منافع سرمایه داری و طبقه سرمایه دار ضد طبقه کارگر و توده‌های زحمتکش (است) (مارکس ۱۹۶۹).

در بسیاری از آثار متقدم جامعه‌شناسی هم توجه به حقوق و وظایف دولت و جامعه و نیز ساختارها و چهارچوب‌هایی که تضمین‌کننده روابط میان این دو هستند مورد توجه قرار می‌گیرند (بشیریه ۱۳۸۴).

در این رهیافت نگاه به رابطه دولت و جامعه از بعد ساختاری صورت می‌گیرد و دولت مستقل از ذهنیت افراد و تخیل جمعی گروه‌های اجتماعی وجود دارد و یا داوری و جایگاه افراد در رابطه با دولت فقط با داده‌های عینی صورت می‌پذیرد و رابطه جامعه و دولت را با متری می‌سنجد که ساختار سیاسی و قوانین تعیین کرده‌اند. این نگاه به رابطه دولت و جامعه را می‌توان نگاه عینیت‌گرا و از بیرون نام داد. شاید یکی از اولین اندیشمندان دوران مدرن که رابطه دولت و جامعه را در بعد اجتماعی به میان کشید ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) بود که مانند توکویل (۱۸۰۵-۱۸۵۹) دموکراتیک بودن را بیشتر مشخصه‌ای اجتماعی می‌دانست تا سیاسی. از نظر او دموکراتیک بودن ساختارهای جامعه زمینه را برای دموکراتیک بودن (دولت‌ها فراهم می‌آورد (توکویل، ۱۳۹۴).

گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷) یکی از اولین متفکران مارکسیست است که برداشتی جدید از دولت را پیشنهاد می‌کند که در آن انگاره اجتماعی و ذهنیت گروه‌های مختلف در جامعه هم تا حدودی مطرح می‌شوند. او در تحلیل خود چهارچوب مارکسیستی را حفظ می‌کند ولی نقش روبنا را پویا تر از آنچه در مارکسیسم سنتی متداول بود در نظر می‌گیرد. نهاد دولت از نظر او روشنفکران و فرهنگ را نیز در بر می‌گیرد، به این معنا که روشنفکران به نقش دولت طرفدار سرمایه داری مشروعیت می‌بخشند و آنرا توجیه می‌کنند. انگاره اجتماعی به گونه‌ای ناپیدا با واقعیت‌های اجتماعی مرتبط می‌شود و بر روی فرهنگ جامعه تاثیر می‌گذارد. روشنفکران ارگانیک برای توجیه نقش دولت گفتمان‌هایی جدید به وجود می‌آورند که نقش آنها مشروعیت بخشیدن به دولت است. گرامشی تخیل اجتماعی را بصورت روشن و مشخص مطرح نکرده ولی برخورد او با دولت و روشنفکران بصورت غیرمستقیم در برگزیده تخیل اجتماعی هم هست ((گرامشی ۱۳۹۵).

نگاه به رابطه دولت و جامعه از منظر ساختار گرایانه، عینی و حقوقی بدان معناست که عامل ذهنیت [2] افراد کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. گویی دولت پدیده‌ای بکلی جدا از سوژکتیویته افراد جامعه است و رابطه آنها فقط به حوزه حقوق و وظایف و یا به چهارچوب قدرت و سلطه (در وجه ساختاری) فرو کاسته می‌شود. اگر بخواهیم نقد توکویل و وبر را پی بگیریم می‌توانیم بگوئیم که جامعه‌شناسی از ورودی‌های دیگری هم می‌تواند به رابطه دولت و جامعه بپردازد که بیشتر به ذهنیت و سوژکتیویته افراد ارتباط دارد. به عبارت دیگر رابطه دولت و جامعه را فقط نهادها، قوانین، سازمان‌ها و سازوکارهای رسمی تعیین نمی‌کنند. درک و نگاهی که در جامعه از دولت وجود دارد هم یکی از عواملی است که در رابطه میان این دو دخالت می‌کند. دولت مانند هر نهاد دیگر اجتماعی دارای یک وجه نمادین است که به ذهنیت و تخیل افراد نسبت به این نهاد مربوط می‌شود. تلاش برای درک رابطه میان جامعه و دولت با در نظر گرفتن وجه ذهنیتی (سوژکتیویته) به معنای آن است که برداشت از واقعیتی به نام دولت در ذهنیت شهروندان و انگاره جمعی چگونه است، انتظار و توقع آنها از دولت چیست و یا حافظه جمعی جامعه چگونه بصورت منبعی برای الهام، تشخیص و داوری در مورد دولت، سیاست‌ها و عملکردهای آن در می‌آید. دولت پاکدست، دولت کارآ، دولت مقتدر، دولتی که عدالت را رعایت می‌کند و یا سرشت دموکراتیک دارد و به آزادی‌های فردی و سیاسی اهمیت می‌دهد در حافظه جمعی جامعه نشانه‌ها و معنایی دارد که افراد از آنها برای سنجش عملکرد و سیاست‌های یک دولت و داوری پیرامون آن استفاده می‌کنند. انگاره اجتماعی پیرامون دولت فقط در وجه ذهنیتی باقی نمی‌ماند و در فرایندی دیالکتیکی می‌تواند بر رفتارهای گروه‌های اجتماعی تاثیر بگذارد و از طریق کنش به واقعیت در جامعه

تبدیل شود و دولت را به سمت رفتارها و سمتگیری‌های همسو با تخیل جمعی سوق دهد.

جامعه‌شناسی و تخیل اجتماعی

رویکرد نظری ما در این نوشته کاربرد مفهوم انگاره یا تخیل اجتماعی در بررسی و تحلیل رابطه جامعه و مردم است. همانگونه که پیشتر نیز اشاره شد وارد کردن مفهوم تخیل اجتماعی به بحث به این معناست که عامل ذهنیتی در عمل و در نتیجه خود به بخشی از واقعیت جامعه تبدیل می‌شود. اگر دولت و یا در سطح کلی تر سیاست را یک نهاد بدانیم، درکی که از این نهاد در میان گروه‌های اجتماعی وجود دارد به یک عامل مهم در مطالعه رابطه دولت با جامعه تبدیل می‌شود. این ورودی نظری نهادها در جامعه را بر ساخت می‌داند و بر آن نیست که ساختارها و نهادها مستقل از افراد وجود دارند و به گونه‌ای یکسویه بر آنها تاثیر می‌گذارند. این نظریه با پارادایم دترمینیستی که بر تاثیر نهادها و ساختارها (طبقه، گروه اجتماعی و قومی، نهادهای رسمی...) بر روی افراد جامعه تکیه می‌کند تفاوت جدی دارد.

چهره شاخص رهیافت دترمینیستی قرن نوزدهم مارکس است که نظریه خود را بر مبنای اصالت زیر بنا و نقش ساختارهای اقتصادی در شکل دادن به ذهنیت افراد بنا کرد و کوشید تا با "وارونه" کردن دیالکتیک ایده آلیستی هگل به گفته خود افق تازه‌ای برای فهم رفتارها و کنش‌های افراد و رابطه آگاهی با مادیت تاریخی بگشاید. "تزهایی در باره فویر باخ" و مخصوصاً کتاب "ایدئولوژی آلمانی" در نقد باورهایی است که به گمان او می‌خواهند استقلالی برای آگاهی و ذهنیت فرد قائل شوند. مارکس در این دو نوشته و دیگر آثارش کوشید تا نشان بدهد که ادعای استقلال عقاید از زندگی مادی آدمیان ساخته طبقات حاکم است و معتقد بود که اندیشه و عقاید مسلط و چیره هر دوران عقاید طبقه حاکم آن دوران است (۱۳۹۵). مارکس ایدئولوژی را فریب دوران، آگاهی کاذب و تصویر وارونه از واقعیت اجتماعی دانست و بر این باور بود که ساختارهای اقتصادی تعیین کننده آگاهی افراد است و ساختارهای اعتقادی، عقاید و ایدئولوژی‌های چیزی جز روبناهای جامعه نیستند (۱۳۹۵). "انسانها در تولید اجتماعی زندگی اشان وارد روابط متعین، ضروری، مستقل از اراده خود می‌شوند. این روابط تولیدی متناظر با درجه‌ای از رشد مشخص نیروهای تولیدی مادی اشان است. مجموعه این روابط تولیدی سازنده ساختار اقتصادی جامعه و پایه مشخصی است که بر روی آن روبنای حقوقی و سیاسی بنا شده است و چنین روبنایی متناظر با اشکال آگاهی اجتماعی مشخصی است. شیوه تولید حیات مادی فرایند زندگی اجتماعی، سیاسی و کلا فکری را مشروط می‌کند. این آگاهی آدمیان نیست که تعیین کننده هستی آنهاست به عکس هستی اجتماعی آنان تعیین کننده آگاهی اشان است" (مارکس ۱۹۶۹، ۴-۵). در جایی دیگر مدعی شد که "درست بر خلاف فلسفه آلمان که از آسمان به زمین میاید، در اینجا از زمین به آسمان می‌رویم. به عبارت دیگر، مسأله را از آنچه که انسانها می‌گویند، خیال می‌کنند، تصور می‌کنند، ... آغاز نمی‌کنیم، تا به انسانهای واقعی برسیم: بلکه اساس موضوع انسانهای واقعی و فعالی هستند که بر پایه فراگرد زندگی واقعی اشان، تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیکی و پژوهش‌های این فراگرد زندگی را نشان می‌دهند. بدین ترتیب، اخلاق، دین، مابعدالطبیعه و دیگر ایدئولوژی‌ها و نیز اشکال مختلف آگاهی مربوط به (آنها، دیگر استقلال ظاهری خود را حفظ نمی‌کنند) (مارکس، ۱۳۹۵).

در برابر نظریات ساختارگرایانه‌ای که بر نقش طبقات، نهادها و سازمان تکیه می‌کنند (جامعه‌شناسی بدون سوژه [3]) پارادایم جامعه‌شناسی دیگری هم تاثیر ذهنیت افراد و انگاره اجتماعی در شکل گرفتن و

تحول ساختارها و نهادهای کلان و معنا دادن به آنها را مورد توجه قرار می‌دهد. ریشه‌های فکری این رهیافت‌ها را باید از جمله در اندیشه‌های وبر، زیمل، پدیدارشناسی هوسرل، کنش متقابل نمادین (مید، بلومر، شوتز) و لاکمن و برگر، مکتب تحلیل نهادی در فرانسه و ... یافت. در سنت جامعه‌شناسی قرن زیر عنوان "تخیل جامعه شناختی" (۲۰۱۵) بی‌مناسبت نیست. در (Mills) بیست اشاره به کتاب میلز این کتاب نویسنده به نقش تخیل پرداخته و پژوهشگران را دعوت به رها کردن ذهن خود از قید و بندهای روش شناختی عینی گرا و اثبات‌گرایانه (پوزیتویستی) می‌کند. موضوع محوری کتاب او "اندیشیدن جامعه شناختی" و یا "جامعه‌شناسی اندیشیدن" است که بر مبنای اهمیت به ذهنیت و تخیل جمعی بنا شده و چنین تخیل جامعه شناختی این امکان را برای پژوهشگر فراهم می‌کند تا بگونه‌ای موقت خود را به جای دیگری [4] (سوژه پژوهش) قرار دهد بدون اینکه وارد داورهای اخلاقی شود و یا دیدگاه‌های این دیگری را بپذیرد. در این رهیافت "نگاه از درون" امکان درک بهتر ذهنیت "دیگری"، انگیزه‌ها، دغدغه‌ها، نوع اندیشیدن و نگاه او به جهان را فراهم می‌کند. میلز در کتاب خود دیدگاه‌های عینت گرا و تجربه‌گرایی (آمپیریسم) غالب در آمریکای آن دوران و آنچه را که خود "تجربه‌گرایی تجربیدی" می‌نامد را به نقد می‌کشد.

مفهوم انگاره یا تخیل در جامعه‌شناسی به معنای غیر واقعی و خیالی (تصورات بدون پایه و غیر واقعی) نیست. تخیل اجتماعی نه خیال بافی و نه امر غیر واقعی، پنهان یا منفعل که سازنده واقعیت اجتماعی در بعد ذهنیتی است. تخیل اجتماعی بازتاب بی‌واسطه واقعیت بیرونی نیست، نوعی برساخت ذهنیتی است که نه تنها به واقعیت معنا می‌بخشد بلکه بصورت نهادگزارانه در تغییر آن هم مشارکت می‌کند. نکته اساسی در این بحث توجه به جنبه خلاقیت و معنا آفرینی تخیل اجتماعی است. وجه نمادین پدیده‌های اجتماعی از جمله به همین رابطه ذهنیتی سوژه‌ها با واقعیت‌ها بازمی‌گردد. سوژه در بطن جامعه و گروه اجتماعی که به آن تعلق دارد با جامعه سازگار می‌شود و با هنجارهای آن خو می‌گیرد ولی همین جامعه‌ای که هویت سوژه‌ها را شکل می‌دهد خود تا حدودی محصول کنش متقابل و تخیل جمعی آنهاست زیرا نوعی رابطه متقابل و دیالکتیکی میان افراد جامعه و ساختارها وجود دارد و ذهنیت افراد از طریق معنابخشی به پدیده‌ها نوعی اصالت نهادگزارانه دارد. این برخورد به معنای فروکاستن همه پدیده‌ها و واقعیت‌ها به وجه ذهنیتی و نادیده انگاشتن اهمیت و جایگاه عوامل عینی و ساختاری نیست.

گروه‌های اجتماعی از طریق ذهنیت، تخیل جمعی و کنشگری بازیگران تحولات اجتماعی هستند و نقش نهادگزارانه در جامعه را ایفا می‌کنند. برای مثال موضوعی مانند دمکراسی فقط از طریق تعاریف دایره‌المعارفی و یا دانشگاهی و یا قواعد سیاسی و حقوقی قابل تبیین نیست. از نگاه جامعه‌شناسی این تلقی از دمکراسی "آزمایشگاهی"، تجربیدی، تقلیلی و بدون سوژه است. معنا یا معنایی که مردم از طریق ذهنیت خود و انگاره اجتماعی به امر دمکراسی می‌دهند هم بخشی از واقعیت دمکراسی است. وجه نمادین دمکراسی به همین رابطه ذهنیتی جامعه و معنایی که گروه‌های گوناگون به آن می‌دهند مربوط می‌شود.

از نگاه جامعه‌شناسی تخیل اجتماعی دارای دو وجه است، اولی کلی و در برگیرنده تمامی جامعه است و دومی خاص است به گروه‌های اجتماعی مربوط می‌شود. وجه اول در فرهنگ کلی جامعه متبلور می‌شود اگر چه همزمان می‌تواند در تنش با آن باشد. وجه دوم گروهی است و بی‌شباهت به خرده فرهنگ نیست. در دوران بحران‌های اجتماعی هر دو وجه تخیل اجتماعی زیر سوال می‌روند و (subculture) دچار تحول می‌شوند. چنین وضعیتی در جریان جنبش‌های اجتماعی با وضوح بیشتری به چشم می‌خورد.

چرا که این جنبش‌ها سبب پویایی جدید تخیل اجتماعی در ابعاد مختلف آن می‌شوند. دوگانگی تخیل اجتماعی و همزیستی وجه کلی و وجه گروهی باعث می‌شود که تخیل اجتماعی سیال و پویا باشد. در بعد این یا آن گروه سبب نهادی شدن تخیل اجتماعی آن (domination sociale) کلان سلطه اجتماعی گروه هم می‌شود و القا کننده این سلطه در فرهنگ حاکم. به عبارت دیگر گروه حاکم تلاش می‌کند دید خودش را به جامعه تحمیل کند و گروه‌های دیگر دست به واکنش می‌زنند و نوعی دو و چند گانگی شکل می‌گیرد. خلاقیت اجتماعی به معنای گذار کنشگران (یا بخشی از آنها) از نگاه مسلط در جامعه است و پوشش جمعی آنها برای شکل دادن به یک تخیل جدید که می‌تواند در قالب یک آرمان سیاسی طرح شود. امر نهادی شده از طرق مختلف و از جمله در جنبش‌های اجتماعی و فرهنگی به پرسش کشیده می‌شود و این پویایی به تخیل اجتماعی سرایت می‌کند و دگرگونی آن را در پی می‌آورد. بدین گونه است که رابطه جدیدی میان وجه ناخودآگاه سلطه اجتماعی و گروه‌های مردم و آگاهی آنها شکل می‌گیرد و تخیل اجتماعی در ابعاد مختلف فرهنگی و یا در کنش‌های سیاسی و الگوهای رفتاری جدید متحول می‌شود و زمینه دگرگونی اجتماعی را فراهم می‌کند.

در میان متفکران نیمه دوم قرن بیستم که به انگاره اجتماعی پرداخته‌اند دیدگاه‌های کاستوریادیس پیرامون این مفهوم دارای اهمیت نظری فراوانی است. شهرت او هم بخاطر دیدگاه‌های (Castoriadis) نوآورانه و هم به دلیل تعلقش به گرایش‌های مارکسیستی و همزمان نقدهای صریحش به مارکسیسم و برخی از اندیشه‌های مارکس (به‌ویژه جبرگرایی مارکسیستی و رابطه روبنا و زیر بنا) است. نگاه کاستوریادیس به پدیده‌های تاریخی و اجتماعی ترکیبی از حوزه‌های گوناگون علوم انسانی است و توجهش به نوشته‌های فروید و لاکان هم بیشتر بخاطر کار بر روی مفاهیمی مانند ذهنیت، انگاره و امر (L'institution imaginaire de la société) "نمادین است. اثر مهم او زیر عنوان "نهاد تخیلی جامعه که چرخش مهمی در تحولات فکری او به شمار می‌رود نقش انگاره در ساخت و پرداخت (société) جامعه و نهادهای آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. مفهوم تخیل یا انگاره را وی در نقد مارکسیسم و نیز نوشته‌های فروید و لاکان به میان کشید. مفهوم تخیل در روانکاوی (Reflét) برخورد به نظریه بازتاب با تکیه بر مفهوم آینه معنای تصویر یا بازتاب را دارد. از دیدگاه جامعه‌شناسی تخیل اجتماعی در رابطه با پراکسیس و کنش متقابل اجتماعی مطرح می‌شود و فقط بازتاب ناخودآگاه در درک فرویدی نیست چرا که ناخودآگاه از این منظر قابل دسترسی نمی‌باشد.

در نوشته‌های کاستوریادیس توجه به تخیل اجتماعی به این معناست که نمی‌توان در فهم جامعه، نهادها و تحولات برای باورها، فرهنگ و ذهنیت نقش حاشیه‌ای قائل شد و یا آنها را به روبنای ساختارهای عینی جامعه (زیر بنا) فرو کاست. از نظر او مفهوم انگاره افق تازه‌ای برای فهم هستی‌شناسی انسان و تحولات اجتماعی به وجود می‌آورد چرا که فهم تاریخ خارج از تخیل آفریننده انسانها ناممکن است. او دو دیدگاه در باره تخیل اجتماعی را به میان می‌کشد. دیدگاه اول همان نظریه رایج در میان پژوهشگران است که تخیل یا انگاره را به تصویر از چیزی فرو کاسته و به نقش نهادگزار و خلاق آن در ساخت و پرداخت و (Imaginaire radical) "پدیده‌های اجتماعی اعتنایی ندارند. او در برابر این برداشت "انگاره رادیکال (Social-historique) یا بنیادین را قرار می‌دهد و می‌کوشد تا با ساختن مفاهیمی چون اجتماعی - تاریخی برداشت (Autonomie) و خود مختاری (création historique) - آفرینش - تاریخی (Social-historique) خود را از تخیل اجتماعی و نقش نهادگزارانه آن در تحولات اجتماعی روشن سازد. از نظر او وقتی به امر

شکل‌گیری نهاد اجتماعی می‌پردازیم و در جستجوی فهم ریشه، قوانین و هنجارهای حاکم بر آن هستیم دو تن دهیم و بپذیریم که (Hétéronomie) رهیافت در برابر ماست. یا باید به دیدگاه عدم خودمختاری مبنای نهادها، قوانین و هنجارهای خارج از افراد و بیرون از جامعه (گروه‌های اجتماعی) قرار دارد و آفرینش جامعه توسط قدرتی بیرون از انسان (طبقه، سازمان‌ها و یا نهادها) بوقوع می‌پیوندد. رهیافت دیگر را می‌پذیرد و بر آن است که نهادهای اجتماعی (Autonomie) ((خودمختاری جامعه (قائم به ذات بودن قوانین و هنجارها، نه امر فرا انسانی که نتیجه فعالیت‌های عملی و میانکنش انسان‌هاست و قابلیت دگرگون شدن و تحول دارند. معناهایی که جامعه به نهادها و پدیده‌ها می‌دهد بگونه‌ای ایستا و ذاتی به آنها تعلق ندارد. تحولات یک جامعه نتیجه تنش دایمی میان امر نهاد گزار و امر نهادی شده است و روند نهادی شدن افق‌های جدید در برابر جامعه قرار می‌دهد. کاستوریادیس نظریه پرداز نقش تخیل اجتماعی و تخیل اجتماعی (instituant) در روندهای نهادی شدن است و از تنش میان تخیل اجتماعی نهاد گزار نهادی شده سخن به میان می‌آورد. او پیشگام استفاده از مفهوم تخیل در حوزه پژوهش‌های تاریخی نیز در بررسی “سه نظم یا تخیل فئودالیسم” (Georges Duby) است. بی‌مناسبت نیست که ژرژ دویی (۱۹۷۸) از این مفهوم برای تحلیل جامعه فئودالی بهره می‌جوید. دویی واژه تخیل را از کتاب “نهاد تخیلی جامعه” به عاریت می‌گیرد و مسأله جامعه خود- نهاد را در کانون تحلیل تاریخی خود قرار می‌دهد.

مفهوم تخیل اجتماعی و نقش نهادگزارانه آن می‌تواند ورودی مهمی برای درک بهتر رابطه جامعه و گروه‌های اجتماعی با دولت باشد. فرضیه اصلی ما در این نوشته آن است که انگاره اجتماعی پیرامون دولت و نقش آن در جامعه دارای پتانسیل نهادگزارانه است و دیالکتیک میان ساختارهای کلان و انگاره جامعه به جایگاه امر نمادین و ذهنیت افراد بازمی‌گردد. ذهنیت افراد در شکل و سمت دادن به کنش اجتماعی نقش مهمی دارد و کنشگران از تخیل اجتماعی برای پیشبرد اهداف اجتماعی و معنا بخشیدن به کنش خود بهره می‌جویند. فرضیه ما در رابطه دولت و جامعه بر این پایه استوار است که تخیل اجتماعی در جریان جنبش‌های اجتماعی و فرهنگی بازسازی و روزآمد می‌شود. روشنفکران، کنشگران، نیروهای مدنی و گروه‌های اجتماعی به اشکال گوناگون بازیگران ساخت و پرداخت یک انگاره‌اند. کار روشنفکران و کنشگران یا نیروهای مدنی دسترسی گروه‌های اجتماعی به سپهر سیاسی را ممکن می‌کند و آنها صدای این یا آن گروه و واسطه میان سیاست و جامعه می‌شوند. اما همزمان شکل‌گیری و ساخت و پرداخت تخیل اجتماعی در لحظات بحرانی فقط نتیجه کار روشنفکران و نخبگان نیست و خلاقیت و پویایی جمعی هم به یک عامل اساسی تبدیل می‌شود. این کنش و پویایی جمعی است که به تحول انگاره اجتماعی یاری می‌رساند. در جامعه اشکال گوناگون تخیل اجتماعی وجود دارد که با یکدیگر همزیستی می‌کنند و این اشکال می‌توانند با یکدیگر در تعارض باشند. در الگوی نظری ما بازنماها، ذهنیت، کنش اجتماعی و نهادها بگونه‌ای جدا از یکدیگر و خطی مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و هدف توجه به ارتباط متقابل شکاف‌ها و همگرایی میان آنها و معنایی‌هایی که برای کنشگران و افراد وجود دارد یا به‌وجود می‌آید است.

مقایسه دو تجربه اروپایی بسیار متفاوت

برای فهم بهتر تخیل اجتماعی پیرامون دولت و نقش آن در جامعه می‌توان به دو تجربه بسیار متفاوت تاریخی در اروپا از قرن هجدهم به این سو اشاره کرد. تجربه نخست به فرانسه مربوط می‌شود و وجود

یک دولت بسیار متمرکز و نقش مرکزی آن در تصمیم‌گیری‌های مهم اقتصادی، اجتماعی و سیاسی. دولت جمهوری از زمان انقلاب فرانسه به این سو با درک ژاکوبینی یا دخالت موثر دولت در عرصه‌های گوناگون زندگی جامعه پیوند می‌خورد. همزمان تاریخ جمهوری فرانسه پس از انقلاب ۱۷۸۹ نشان از استمرار جنبش‌ها و رویدادهای انقلابی و جنبش‌های اجتماعی دارد که سمت و سوی اصلی آنها ایستادگی در برابر دولت است. به عبارت دیگر تنش‌های سیاسی و انقلاب‌ها بخشی از واقعیت رابطه جامعه با نهاد دولت مرکزی را تشکیل می‌دهد و جنبش‌های انقلابی گاه خشونت آمیز در دوره‌های مختلف حضوری فعال در تعیین توازن قدرت میان جامعه و دولت را داشته‌اند. اتفاقی هم نبود اگر مارکس تا این اندازه به شرایط انقلابی و صف آرایی طبقاتی در فرانسه یا به نوشته او «کشور انقلاب بزرگ» اهمیت می‌داد و ستایشگر شور و شوق انقلابی و سنت نیرومند مبارزه طبقاتی بود و تلاش می‌کرد در کنار «جنبش کارگری نیرومند و سازمان یافته» این دیار باشد. برای مارکس جمهوری بورژوازی در فرانسه توسط نهادهای اجتماعی محاصره شده بود (مارکس ۱۳۹۳). خوانش اصلی مارکس از رابطه دولت و جامعه در رابطه با مبارزه طبقاتی علیه دولتی که نماینده بورژوازی بود صورت می‌گیرد. بسیاری از نظرات او درباره «جمهوری اجتماعی» و یا شکستن نهادهای «قدرت دولت مدرن» (ارتش دائمی، پلیس، دادگستری و کلیسا) در رابطه با تجربه فرانسه و نیز همنشینی و نزدیکی با کنشگران اصلی جنبش‌های چپ‌گرای فرانسوی (پل لافارگ، شارل لونگه) شکل گرفته بود.

الکسی دوتوکویل با دو کتاب خود «تحلیل دموکراسی در آمریکا» و «انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن» (۱۳۹۴) نگاه دیگری به جامعه فرانسه و رابطه آن با دولت در مقایسه با انگلستان و آمریکا دارد. او مطالعه انقلاب فرانسه و رویدادهای پس از آن را دست‌مایه‌ای برای فهم جامعه فرانسه قرار می‌دهد و بر آن است که «هیولای دولت متمرکز» نه حاصل انقلاب و ناپلئون بود که پیش از انقلاب فرانسه توسط شاهان شکل گرفته بود. برای توکویل در فرانسه ما با دولتی متمرکز و جامعه مدنی منفعل سر و کار داریم و انقلاب‌ها در فرانسه واقعیتی تاریخی‌اند که بسیار پیش از آنکه بوقوع بپیوندند در همهٔ ارکان، انگاره‌ها و نهادهای جامعه رسوخ کرده بودند. توکویل در مقایسه جایگاه دولت در فرانسه با کشورهایمانند انگلستان به اختیارات گسترده محلی و منطقه‌ای و نیز حضور نهادهای دینی در جامعه اشاره می‌کند. توجه توکویل به جایگاه دین در رابطه دولت و جامعه از این نظر جالب است که در وجه تاریخی انقلاب فرانسه گرایش پررنگ لائیک داشت و کلیسا را به عنوان متحد رژیم سلطنتی و اشرافیت به حاشیه رانده بود. از آن زمان یک تنش دایمی و تمام عیار بر سر مذهب نوعی شکاف میان دولت و جامعه و در خود جامعه به وجود آورد. شمار بزرگی از جمهوری خواهان دموکراسی را امری غیرمذهبی و حتی ضدمذهب تلقی می‌کردند. این میراث تاریخی بر روی وجدان امروزی جامعه هم سنگینی می‌کند و برای بسیاری در فرانسه همه راه‌ها به دولت مرکزی ختم می‌شود و هم اوست که باید پاسخگوی همگان و همه چیز در جامعه باشد.

در انگلستان اما مسیر تاریخی رابطه میان دولت و جامعه بسیار متفاوت است. در پی شورش‌های مردمی نیمه اول قرن هفدهم و درگیری نظامی با ارتش پادشاه و اعلام جمهوری کوتاه مدت، سلطنت بار دیگر به قدرت بازگشت. انقلاب سیاسی انگلستان همان گذار مسالمت آمیز حکومت پادشاهی به مشروطه و واگذاری قدرت از سوی شاه به پارلمان در پایان قرن هفدهم بود. این تحول سیاسی پرمعنا زمینه ساز شکل‌گیری نخستین دموکراسی مدرن در دوران صنعتی شد. نظام غیر متمرکز، قدرت پارلمان و نقش

محدود دولت مرکزی سبب نوعی نگاه و انتظار محدودتر از دولت می‌شود (کوسکو ۱۳۹۴). در تخیل جمعی تاریخی در انگلستان دولت همه قدرت را در دست ندارد و حل و فصل امور با گفتگو و سازش با نیروهای مدنی صورت می‌گیرد. رابطه پرتنش جامعه و دولت در فرانسه را در انگلستان کمتر می‌توان مشاهده کرد. جائیکه دولت غیر متمرکز است و قدرت در جامعه و نهادهای نمایندگی مانند پارلمان تقسیم شده است. پارلمان در تجربه بریتانیا قدرت اصلی است و نخست وزیر باید در برابر این نهاد پاسخگو باشد مقامات و مراجع محلی بخشی از قدرت را دارند. توکویل در رابطه با جامع انگلستان یا آمریکا از قدرت اجتماعی یاد می‌کند که در تعامل با دولت در اداره جامعه مشارکت می‌کند. تفاوت میان (نظام اجتماعی و ساختار سیاسی هم از همین تفکیک ناشی می‌شود (توکویل ۱۳۹۴).

دولت فرانسه با آن که متمرکز و اختیارات قانونی گسترده‌ای دارد ولی بخاطر مقاومت جامعه همیشه از توان کافی برای پیشبرد سیاست‌ها و اصلاحات برخوردار نیست. در تخیل جمعی جامعه فرانسه رابطه پرتنش جامعه با دولت بخشی از زندگی سیاسی را تشکیل می‌دهد. همزمان در نگاه جامعه دخالت همه جانبه دولت و حضور گسترده نهادهای دولتی تضمینی برای برخورد همسان با همگان و یکسان سازی از بالا است. سیاست‌های همسان‌سازی دولت‌های فرانسه برای جامعه قابل “درک” است چرا که در وجدان جمعی و تخیل اجتماعی غالب جامعه نقش دولت مرکزی و کلیدی است و هم اوست که باید بر همه امور جامعه نظارت و دخالت کند.

دوران سنتی : دوگانه عدالت و ظلم

بازخوانی تاریخ ایران از قرن هجدهم به این سو حکایت از تحول تدریجی می‌کند که جامعه ایران در رابطه با دولت و درک از مفهوم و جایگاه آن پشت سر گذارده است. در ایران می‌توان از وجود یک درک سنتی از دولت سخن گفت که تا پیش از گسترش رابطه ایران با دنیای جدید فرهنگ مسلط در میان رعایا و سایر گروه‌های مردم و حاکمان از شاه و درباریان تا اهل شمشیر، روحانیون بلند مرتبه و صاحبان قدرت محلی بود (آفاری ۱۳۷۹). این شکل از حکومت متمرکز از زمان صفویه به وجود آمد هر چند پیشینه تشکیل امپراطوری‌های بزرگ و نسبتاً متمرکز در این سرزمین به دوران تمدن باستانی بازمی‌گردد و بسیاری از اسطوره‌هایی که در ادبیات و یا فرهنگ عامه مردم از نسلی به نسل دیگر منتقل شده به گونه‌ای واقعی یا خیالی به این زمانه دوردست مربوط می‌شود. داستان ضحاک مار دوش، طغیان کاوه علیه ظلم، عدالت انوشیروان یا درایت بزرگمهر وزیر نمونه‌هایی از این نشانه‌ها و معناها در حافظه تاریخی مردم هستند. فرهاد خسروخاور در کتاب انتروپولوژی انقلاب ایران (خسروخاور ۱۹۹۷) برای فهم بهتر دیدگاه سنتی و تصور از حکمرانی به چند مفهوم کلیدی از قدرت در فرهنگ گذشته‌های دورتر اشاره می‌کند. نخستین مفهوم اساسی در تصور سنتی از قدرت همان داد است که واژه‌ای چند معنایی است که نباید آنرا تنها به معنی حقوقی اش فروکاست. داد در بینش سنتی شرط اصلی حکمرانی شاه و یا حاکمی است که عادل به شمار می‌رود. کار کرد داد در جوامع گذشته حفظ تعادل میان مهتران و کپهتران است تا زیر دستان از آزار و زورگویی بالا دستان در امان بمانند. این واژه در تصور سنتی رابطه‌ای هم با واژه آبادانی داشته چرا که حکمران عادل با عمران جامعه باعث پس راندن شر و گسترش خیر می‌شود. سرانجام اینکه این مفهوم در عین حال با دهش نیز بی ارتباط نیست. هر حکمرانی وظیفه‌ای اقتصادی بر دوش داشته که نام آن در ادبیات کلاسیک دهش و سخاوت است که نزدیک به معنی عدالت

توزیعی است چرا که وظیفه اقتصادی حکمران توزیع ثروت است.

گسترش‌های تماس‌های ایران با اروپا و دنیای در حال تحول از ابتدای قرن نوزدهم سبب شد درک سنتی از رابطه با قدرت حاکم بتدریج مورد پرسش قرار گیرد. تجربه میرزا تقی خان امیر کبیر از میانه قرن نوزدهم را می‌توان آغاز گذار و چرخشی در تحول درک سنتی از رابطه حاکمان و جامعه آن زمان دانست. این دوران با انقلاب مشروطیت رو به پایان می‌رود. به این ترتیب ایران با به قدرت رسیدن رضا شاه پس از یک دوران گذار گام به عصری گذاشت که می‌توان از آن به عنوان نوعی گسست از درک و فرهنگ سنتی رابطه میان دولت و جامعه و شکل‌گیری روابط مدرن در رابطه با دولت یاد کرد (امانت ۱۳۶۷، ۲۰۱۷، قیصری ۱۳۸۹، آشتیانی ۱۳۶۷).

در برخورد با سه دوران سنتی، گذار یا انتقالی و مدرن هم می‌توان از گسست میان هر یک از این دوره‌ها سخن به میان آورد و هم نوعی تداوم فرهنگی و بازتعریف و به روز شدن تخیل جمعی در رابطه میان دولت و جامعه. به سخن دیگر هر دورانی نشانه‌ها و عناصری از دوران گذشته را هم به عاریت می‌گیرد و در شرایط جدید با بازتعریف آن می‌پردازد.

ایران و گذار از دوران سنتی به دوران مدرن

نوشته‌های سیاسی-تاریخی و سفرنامه‌های قرن نوزدهم (ایرانیان و فرنگیان) پر از داده‌های انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است که از لابلای آنها می‌توان به درکی که در جامعه از دولت وجود داشته است و تخیل اجتماعی آن دوران پی برد. رابطه دولت‌ها از صفویه تا قاجار و جامعه در این درک سنتی رابطه میان رعیت و ظل الله است. رعیت حقوق خاص و به رسمیت شناخته شده‌ای ندارد و فقط "خاطر مبارک همایونی" است که با تکیه بر سنت‌ها و دین بگونه‌ای یکجانبه این روابط را تعیین می‌کند. شاه، درباریان و کارگزاران آنها به میل خود ظلم و عدالت، اجحاف و انصاف را در هر موردی تفسیر می‌کنند و رعیت هم چاره‌ای جز اطاعت و تسلیم ندارد. شاردن در سفر نامه خود از اقتدار بی چون و چرای شاهان صفوی و پذیرش آن میان مردم سخن می‌گوید (کروی ۱۳۸۴، شاردن ۱۳۳۸). این شکل از روابط قدرت در همه سلسله مراتب دولتی دیده می‌شود و کارگزاران شاه هم خود را "غلام خانه زاد" و "واجب الطاعه" می‌دانند.

دوران گذار و یا انتقالی زمانه برداشتن نخستین گام‌های نوسازی دولت و اولین بانگ‌های نوخواهی و نوگرایی در رابطه جامعه و دولت است. اصلاحات دولتی از بالا که از زمان عباس میرزا آغاز شد بیشتر نو کردن ساختار دولت و نیروهای نظامی را در نظر داشت تا توجه به حقوق جامعه. این اولین گروه‌های تحصیل کرده داخل ایران و یا بازگشته از خارج بودند که روابط دولت با جامعه را به پرسش کشیدند و موج قانون خواهی یکی از نشانه‌های شکل‌گیری یک تخیل جدید اصلاح طلبانه در رابطه میان دولت و جامعه بود (آدمیت ۱۳۶۱، امانت ۲۰۰۸). یکی از شخصیت‌های مرکزی دوران گذار امیر کبیر است که به تعبیر واتسون پایه گذار "استبداد منور" (آدمیت ۱۳۶۱، ص ۲۱۲) در ایران به شمار می‌رود. نویسنده بر آن است که یکی از معانی شگرف دولت امیر همین است که قدرت را در راه سوء بکار نبرد... (همانجا، ص ۲۱۴). آدمیت همچنین از صدرالتواریخ نقل میکند که نظم امیر خانی تا حدودی سبب جلوگیری از یکه تازی صاحب منصبان و افراد دارای قدرت شده بود (۱۳۶۱، ص ۲۱۲). به نظر میرزا

حسین خان سپهسالار، نظم میرزا تقی خانی "دولت را منتظم کرد" (فرهاد معتمد ۱۳۲۶، به نقل از آدمیت ۱۳۶۱). پروژه اصلی سیاسی شخصیت‌های اصلاح طلب درون حکومت از عباس میرزا تا قائم مقام‌ها و امیر کبیر همگی شامل اصلاح آرتش و دولت، پی‌ریزی دولت متمرکز مقتدر و برقراری نظم و قانونمند کردن اداره امور در کشوری بود که در آن قوانین جدید وجود نداشت و نظم سنتی و شرعیت حرف اول و آخر را می‌زدند. برای جامعه آن روز ایران که سراسیمه از خواب قرون وسطایی بر می‌خواست این اقتدار و نظم هم دارای معنا بود و هم ضرورت زمانه‌ای که شیرازه امور از هم پاشیده بود. میرزا یعقوب [5] در "عریضه محرمانه" از قول میرزا تقی خان آورده است "مجالم ندادند والا خیال کنسٹیپتوسیون داشتم. مانع بزرگ روس‌های تو بودند، و انگلیس کمال همراهی را در باطن وعده می‌دادند. منتظر موقع بودم." (آدمیت، ۱۳۶۱، ص ۲۲۳) با آنکه پیرامون این سخن و قصد امیر کبیر نمی‌توان با اطمینان کامل سخن گفت اما برای او اقتدار مرکزی و نظم دولتی موضوعات مرکزی را تشکیل می‌دادند. نوع برخورد او با بابیان و سرکوب خونین آنها و یا دیگر کسانی که علیه حکومت مرکزی دست به طغیان زده بودند حکایت از چنین درکی از حکومت و حکمرانی دارد. اما همزمان امیر کبیر، همانگونه که در پژوهش‌های تاریخی هم بروشنی آمده با سازوکارهای حکومت‌های مدرن در اروپا بیگانه نبود و رابطه میان جامعه، قانون و حکومت را خوب می‌دانست. او در نامه رسمی به وزرای مختار انگلیس و روس می‌نویسد: "رسم مشورتخانه الی الان در ایران معمول نیست که اول وزراء مشاوره نمایند، و حکم سلاطین در ثانی صادر شود." (نامه شیل به پالمرسون، آدمیت، ص ۲۲۴). او در نامه دیگری به شیل سفیر انگلیس می‌گوید "... در ممالک انگلیس جمیع ملل و همه مذاهب به قوانین ولایتی، در محافظه همه مساوی می‌باشند..." (آدمیت ۱۳۶۱، ص ۲۲۶). امیر کبیر در متن جامعه آنروز ایران قدرت مطلقه پادشاه را می‌پذیرد، برای آن مشروعیت کامل قائل است، از شاه می‌خواهد مقتدر و بااراده باشد و منبع قدرت خود را هم واگذاری اختیارات از سوی شاه می‌داند. امیر کبیر با سرنوشت اصلاح طلبان حکومتی پیش از خود و سنت وزیر کشی در نظام سلطنت مطلقه بخوبی آشنا بود و از شکنندگی قدرت خود هم خبر داشت و پیشاپیش به میرزا یعقوب خان گفته بود که "شاه مرا قربان خواهند کرد." (آدمیت ۱۳۶۱، عریضه میرزا یعقوب خان، ص ۲۷). میرزا تقی خان بنوعی درک سنتی از حکومت را با استفاده از خود سنت نوسازی می‌کند و در حافظه جمعی به حکمران خوب و عادل تبدیل می‌شود. او همه جا خواهان رعایت حقوق رعایا و اجرای عدالت می‌شود بدون این که رعایا به عنوان شهروند به رسمیت شناخته شوند. محبوبیت الگوی حکومتی امیر کبیر و جایگاه او در حافظه تاریخی و تخیل جمعی هم به شکلی بازتولید روز آمد شده درک از نقش حکومت و رابطه آن با جامعه بود که در دوران سنتی هم تا حدودی برای مردم مطرح بودند: عادل و پاکدست بودن، توجه به رعایا و جلوگیری از دزدی و زورگویی کارگزاران دولتی. امیر کبیر هم نماینده گسست بود و هم نوعی از تداوم در آنچه که به تخیل جمعی پیرامون دولت باز می‌گشت. تلاش‌های اولیه او برای جدا کردن دولت از حکومت دربار و محدود و قانونی کردن قدرت و دامنه عمل و اختیارات شاه و درباریان فقط برای گروه کوچکی از نخبگان مانند میرزا ملکم خان و یوسف خان مستشارالدوله جوان که تازه به دستگاه دولتی راه یافته بودند و تا حدودی هم نظام‌های اروپایی آن زمان را می‌شناختند قابل درک بود.

ویژگی مهم دوران انتقالی شکسته شدن بت دولت مقتدر و زورگو و عریان شدن ضعف‌های اساسی حکومت کردن به شیوه سنتی در نوشته‌های کوشندگان و روشنفکران است. طالبوف در جایی با اشاره به ضعف دولت قاجار و نفوذ دولت‌های خارجی می‌نویسد: "خارجیان چنان بر اوضاع مسلطند که حتی

هر حادثه‌ای در حرمسرا اتفاق افتد بلافاصله از آن مطلع می‌شوند.” (طالبوف ۱۳۲۳، ص ۱۰). برخی کتاب‌های این دوره با بیان وضعیت مردم و دولت در کشورهای دیگر به‌ویژه کشورهای اروپایی وضعیت ایران، عقب ماندگی جامعه و بی‌کفایتی حکومت و کارگزارانش را به نقد می‌کشند. کتاب احمد یا سفینه طالبی یا سیاحت نامه ابراهیم بیگ (زین العابدین مراغه‌ای) از جمله آثار خواندنی این دورانند. در سیاحتنامه ابراهیم بیگ می‌خوانیم: “... از آقا رضا پرسیدم این چه هنگامه‌ای است. گفت حاکم شهر است، به شکار می‌رود. به ما گفت راست ایستاده هنگام عبور آن کرنش و تعظیم نمایید، چنانچه دیگران می‌کنند. چون نیک نظر کردم دیدم هی از چهارجانب و شش جهت سجده است که مردم می‌کنند. آن هم ابتدا به روی بزرگواری خود نیاورده از چپ و راست هی سیبل‌های خود را تاب می‌دهد. گفتم هر گاه تعظیم نکنیم چه می‌شود؟ گفت آن طرفش را فراشان می‌دانند و چوبدستی‌های آنان. گویا از حیات سیر شده‌اید... گفتم آباد باشی ایران. حاکم شهری مانند لندن که دارای هفت میلیون جمعیت است، از هر جا تنها می‌گذرد و احدی اعتنا به شان او نمی‌کند...” (۱۳۹۷، ص ۴۳). اولین نوشته‌ها و نشریات مستقل مانند قانون، اختر و یا عروه الوثقی که در سال‌های پیش از انقلاب مشروطیت به‌وجود آمدند نقش مهمی در آگاه کردن افکار عمومی از وضعیت ایران و سمت و سو دادن پویایی فکری آن دوران و انگاره (اجتماعی جدید از دولت ایفا کردند (آرین پور ۱۳۸۷).

انقلاب مشروطیت زمینه ساز گسست قطعی با نوعی از اقتدار دولتی سنتی بود. خود مظفرالدین شاه در سخنانش هنگام افتتاح مجلس اول گفت: “امروز روزی است که بر واد و اتحاد ما بین دولت و ملت (افزوده می‌شود و اساس دولت و ملت بر شالوده محکم گذارده می‌شود” (کسروی ۱۳۶۳).

انقلاب مشروطیت یک رویداد بزرگ شبه دموکراتیک بود در جامعه در حال گذار بدون فرهنگ و تجربه دموکراسی. دوران گذار همراه است با همزیستی درک‌های بسیار متفاوت از استقرار دولت مدرن، رابطه با غرب و دموکراسی در جامعه ایران آن زمانه. همه پیرامون این مفاهیم به یک گونه نمی‌اندیشند و معنای یکسانی هم از آنها برای گروه‌های مختلف شرکت کننده در انقلاب مشروطیت و کنشگران و رهبران آن وجود نداشت (وحدت ۱۳۷۹). وحدت به دو خوانش و درک از مدرنیته در میان روشنفکران آن دوره اشاره می‌کند، اولی نماینده سوپزکتیویته تعمیمی است و خواستار رشد جامعه مدنی و توجه به آزادی مطبوعات و حقوق شهروندان دارد، دومی نماینده وجه اثبات‌گرایانه مدرنیته است و بر توسعه اقتصادی و نظامی و گسترش کنترل دیوانی تکیه می‌کند (۱۳۷۹، ص ۱۶۱). حال اگر موضوع رابطه با غرب و یا رابطه اسلام با مدرنیته را در اندیشه‌های روشنفکران دوره مشروطیت مورد بررسی قرار دهیم شاید بتوانیم از همزیستی سه نوع تخیل اجتماعی سخن به میان آوریم. درک نخست به کسانی مانند میرزا آقا خان کرمانی و یا آخوندزاده باز می‌گردد که خواهان نوعی گسست در رابطه سنت و دین بودند و شرط گسترش مدرنیته را جدایی روشن عرصه عمومی و حکومت با دین اسلام می‌دانستند (وحدت ۱۳۷۹، آفاری ۱۳۷۹، آدمیت ۱۳۶۳، آجودوانی ۱۳۸۷). این دسته از کنشگران روشنفکران نماینده گروه‌های اجتماعی جدیدی جامعه ایران بودند که به‌ویژه تحت تاثیر تجربه اروپا و یا از نگاه مارکسیستی و یا ناسیونالیستی اسلام را با دنیای مدرن ناسازگار می‌دانستند. برای رسول زاده “فکر دموکراسی را ما مشرقیان از مغرب گرفته‌ایم، یعنی از دنیای مدنیت معاصر” (۱۳۷۷، ص ۳۲). نویسنده سپس به سه رکن دموکراسی یعنی آزادی، مساوات و حاکمیت ملی و تجربه اروپا و امریکا اشاره می‌کند. میرزا آقا خان کرمانی یکی از اولین چهره‌های شاخص ناسیونالیسم ایرانی است که بر پایه تقابل با اسلام و اعراب شکل

گرفته است و پیشنهاد او "بازگشت به مذهب پیش از اسلام ایران، یعنی زرتشتی گری و افتخارات پنداشته سلسله‌های پادشاهی پیش از اسلام ایران بود" (منگل، بیات ۱۹۹۱). نمونه دیگر چنین روشنفکرانی آخوندزاده بود که باور به مذهب و اقتدار قدسی را سرچشمه بندگی مردم مشرق زمین (می‌دانست (آدمیت ۱۳۴۶)

گروه دوم تضادی میان مدرنیته و اسلام و سنت نمی‌دیدند و به همسازی میان این دو سپهر متفاوت باور داشتند. در میان این گروه دینداران و یا رهبران مذهبی (بهبهانی، طباطبایی، سید جمال‌الدین...) بودند که گاه بدون شناخت دقیق از مدرنیته فکر می‌کردند که برای مثال دمکراسی و پارلمانتاریسم همان سنت مشاوره و توجه به نظرات مختلف در تصمیم‌گیرهاست که در سنت اسلامی هم به آن اشاره شده است. آنها با تفسیری خوش بینانه از متون مذهبی و همسان‌انگاری برخی اصول دینی با قواعد جامعه و دولت مدرن در پی نوعی آشتی میان سنت و مدرنیته بودند. کسانی دیگری نیز در این گروه بودند که بیشتر بصورت ابزاری بر سازگاری اسلام با مدرنیته و دولت مدرن پافشاری می‌کردند (بهنام ۱۳۷۹، آجودانی ۱۳۸۷، کسروی ۱۳۶۳، آفاری ۱۳۷۹).

سرانجام به گروه سوم می‌توان اشاره کرد که مدرنیته را امری غیر دینی می‌دانستند و بر آن بودند که دمکراسی، برابری ذاتی انسان‌ها در جامعه و سازوکارهای دولت مدرن با شریعت همخوانی ندارند و از این دیدگاه مخالف مشروطیت بودند. در این گروه کسانی مانند شیخ فضل‌الله نوری به چشم می‌خوردند (که با گسترش جنبش مشروطه بتدریج به صف مخالفان آن پیوستند (کسروی ۱۳۶۳، آفاری ۱۳۷۹).

این سه تخیل اجتماعی در دو دهه پس از انقلاب مشروطیت تا بقدرت رسیدن رضا شاه بازیگران اصلی صحنه سیاست در ایران دوران گذار بودند.

دوران گذار را می‌توان دوران بی‌ثباتی سیاسی ایران هم نام داد که از جمله نتیجه عملکرد نیروهای سیاسی آن دوران به‌ویژه احزابی مانند دمکرات، فرقه اعتدالیون یا فرقه اتفاق و ترقی بود. آدمیت (۱۳۶۳) به نبودن فرهنگ دمکراسی و ساز و کارهای دمکراتیک در پارلمان و فضای سیاسی در میان احزاب پرنفوذ آن دوران اشاره می‌کند و ترور سید عبدالله بهبانی توسط حزب دمکرات (تقی زاده و حیدر عمو اوغلی) را یکی از نشانه‌های این زندگی سیاسی پرآشوب می‌داند: "در مجلس دوم نیز فرقه دمکرات به جای مبارزه صحیح پارلمانی و ایفای مسؤلیت اپوزیسیون (که می‌توانست کمکی به رشد نظام دمکراسی نماید) به دسته بندی و توطئه روی آورد، و ترور را به عنوان ابزار اغراض فردی به کار می‌بست." (آدمیت، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲)

دوران مدرن و و نوسازی آمرانه

دوران دولت مدرن در ایران با بر روی کار آمدن رضا شاه آغاز می‌شود. نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های پس از دوران مشروطیت، کاهش اقتدار دولت مرکزی، بحران‌های منطقه‌ای و دخالت قدرت‌های بزرگ که سبب شده بود شیرازه امور کشور تا حدودی از هم بپاشد. در کنار این اوضاع بحرانی، عملکرد آسیب شناسانه مجلس و احزاب که ستون‌های اصلی دمکراسی نوپای ایران بودند زمینه ساز شکل‌گیری بازاندیشی پیرامون نظام مطلوب حکومتی شد. در این سال‌ها ما شاهد افزایش چشمگیر فضاهای عمومی

بحث درباره شرایط و مسائل جامعه ایران هستیم. انجمن‌ها، محافل رسمی و غیر رسمی و پاتوق‌ها سرعت رشد می‌کنند و بسیاری به سبک اروپایی در کافه‌ها گرد یکدیگر می‌آیند (کدی ۱۳۸۱، آزاد ارمکی ۱۳۹۰، قیصری ۱۳۹۰، بهنام ۱۳۸۶). نشریات این دوره هم پراست از مقالات انتقادی پیرامون وضعیت نابسامان ایران و جدل بر سر راه حل‌های برون رفت از بحران و آشفتگی (میلانی ۱۳۹۷). یکی از بحث‌های مهم این دوره رابطه میان دموکراسی و توسعه و نوع دولت و سیاست مطلوب و سازگار با شرایط بحرانی ایران آن دوران بود. در بحث‌های کوشندگان و روشنفکران ضرورت یک دولت مقتدر مرکزی که برای توسعه و نظم برای مقابله با عقب ماندگی حاد جامعه ایران و از هم گسیختگی عمومی چاره‌ای بیندیشد جای مهمی را بخود اختصاص می‌دهد. زائری با مقایسه گفتمان مسلط دوران مشروطیت با دوران پس از جنگ اول جهانی می‌نویسد که «این تغییر گفتمانی، در واقع پاسخی به شرایط ناامن و آشفتگی سیاسی-اجتماعی بود» (۱۳۹۵، ص ۳۹۳). تقی زاده در کاوه به چهار راه حل را برای ایران آن زمان اشاره می‌کند: اول، اداره استبدادی خوب ترقی طلب و تمدن دوست، آنگونه که پترکبیردر روسیه و میکادودر ژاپن یا محمدعلی پاشادر مصر درپیش گرفته‌اند؛ دوم، استبداد بد که حکومت‌های استبدادی موجود از آن جمله‌اند؛ سوم، مشروطه ناقص و خراب و معیوب که نمونه نوعی آن مشروطه ایران بود و البته ناکارآمدی اش اثبات شده است؛ چهارم، مشروطه خوب و کامل و صحیح. فرض نویسنده بر آن است که امکان تحقق مشروطه خوب در ایران وجود ندارد و تنها راه نجات کشور از بحران «استبداد منور» است. تقی زاده برای توجیه راهبرد توسعه بدون دموکراسی آن را به «نوشانیدن جبری داروی تلخ به اطفال مریض خردسال» تشبیه می‌کند (تقی زاده ۱۳۹۴). این گونه تحلیل‌ها را در سایر مطبوعات اصلی آن دوران هم می‌توان یافت. روزنامه ایرانشهر نیز می‌نویسد: «یک نفر مصلح، یک دماغ منور و فکر باز لازم است که هر روز صبح، به زور درب منزل ما را جاروب کند، چراغ کوچه‌های ما را به زور روشن کند، وضع لباس ما را به طور یکنواخت و یک روند نماید. معارف مارابه زور اصلاح کند، ازفتنه‌های مجلس ملی ما به زور جلوگیری نماید، دربارسلطنتی را به زوراصلاح و تصفیه کند. عملة خلوت آنرا به زور از اشخاص منورالفکر بگمارد، مستخدمین بی هنر ادارات را به زور اخراج نماید، چرخ ادارات را به زور راه بیندازد، مداخلات روحانیون را در امور سیاسی و سیاسیون را در امور روحانی، به زور جلوگیری نماید» (ایرانشهر ۱۳۶۳، ۲۸۳). داور در روزنامه مرد آزاد می‌نویسد «هرچه از ایران دیده شده، کار رؤسای ایرانی است، از سیروس تا نادرز آقامحمدخان تا رضاخان سردارسپه هر وقت کاری در ایران شده... از لیاقت سلاطین بوده، نه ناشی از ملت» و یا «اصلاح ایرانی چیست؟ یک جواب دارد و بس: زور» (نقل از زائری ۱۳۹۵، ۳۹۰). قیصری نوشته‌ها و بحث‌های اصلی این دوره را نوعی اجماع عام بر سر این موضوع می‌داند که ایران به یک دولت مدرن نیازمند است که قادر باشد احترام به قانون را به وجود آورد و از تمامیت ارضی مملکت پاسداری کند. تصویر کاوه آهنگر که درفشی را برای فراخواندن به نجات مملکت در دست دارد پیام این گروه‌های جدید برای کشوری است که از نظر آنها (گرفتار دریای طوفانی است (قیصری ۱۳۸۹، ۷۳).

بحث‌های رسانه ای، حزبی و محفلی این دوران در شکل دادن به نوعی تخیل اجتماعی جدید در رابطه با دولت نقش مرکزی را ایفا کردند. بحث‌ها و جدل‌های فکری فقط بر سر رابطه دولت با دموکراسی و پارلمانتاریسم نبود. یکی دیگر از مسائلی که در نوشته‌ها بسیار به چشم می‌خورد ایدئولوژی ناسیونالیستی مورد نیاز دولت متمرکز و با اقتدار است. توجه به موضوع هویت ملی و تاریخ ایران پیش از اسلام (باستان گرایی) یکی از جلوه‌های مهم این گرایش است. در حقیقت شکل‌گیری یک نظام سیاسی متمرکز

و مقتدر به ایدئولوژی ناسیونالیستی نیاز داشت که در نشریاتی مانند کاوه (تقی زاده)، ایرانشهر (حسین کاظم زاده)، فرنگستان (مشفق کاظمی)، ایران جوان، آینده (محمود افشار)، مرد آزاد (علی اکبر داور) سخنان فراوان پیرامون آن به میان می‌آمد. روزنامه ایران جوان برای مثال پاتوق جوانانی بود که از فرنگ برگشته بودند و انجمنی به همین نام برپا کرده بودند (آرین پور ۱۳۸۷، ۱۱). در این روزنامه کسانی مانند علی اکبر سیاسی، حسین نفیسی، محسن رئیس، مشفق کاظمی، علی سهیلی، اسماعیل مرآت، عبدالحسین میکده قلم می‌زدند و بعدها کارهای دولتی مهمی به آنها واگذار شد. روزنامه مرد آزاد به مدیریت علی اکبر داور به گونه‌ای روشن بر این باور بود که ایران پیش از دمکراسی به توسعه و دولت مقتدر مرکزی نیاز دارد (زائری ۱۳۹۵). داور از ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۴ در ستونی به نام "یادداشت یومیه" به انعکاس نگرش‌های سیاسی و اجتماعی و دیدگاه‌های اقتصادی خود پرداخت و توانست نظر کسانی مانند تیمورتاش و فیروز میرزا را بسوی این پروژه جلب کند (بهنام ۱۳۸۶، کدی ۱۳۸، زائری ۱۳۹۵). برخی از سازمان‌های سیاسی آن زمان مانند حزب تجدد که از اصلاح‌طلبان جوان تحصیلکرده غرب تشکیل شده بود از رضاخان حمایت می‌کردند. موضوعات اصلی در نشریاتی که به اشکال گوناگون از "استبداد منور" و "دیکتاتور صالح" حمایت می‌کردند ملی‌گرایی و ضرورت وحدت ملی، ضرورت تشکیل دولت مقتدر، نوسازی ارتش و نظام وظیفه‌ی اجباری، لزوم تعلیم و تربیت جدید، اصلاح خط و الفبای فارسی، حل بحران اقتصادی، نوسازی اجتماعی، اصلاح قانون انتخابات، و نوسازی تشکیلات اداری بودند (کدی ۱۳۸۱، قیصری ۱۳۸۹، بروجردی ۱۳۸۷).

نوع رابطه با غرب یکی از بحث‌های مهم این دوران است. بازیگر اصلی این بحث‌ها تحصیل کرده‌ها و روشنفکرانی بودند که تجربه فرنگ داشتند و برآن بودند که برای دگرگون سازی اوضاع نابسامان ایران و غلبه بر عقب ماندگی باید به تجربه کشورهای اروپایی توجه کرد. راه تجدد و توسعه در نگاه بسیاری از این روشنفکران از غربی شدن می‌گذشت هر چند همگان به یک گونه در این باره نمی‌اندیشند. مشفق (کاظمی در شماره اول نشریه فرنگستان نوشت که "ما می‌خواهیم ایران را اروپایی کنیم" (بهنام ۱۳۸۶).

مسئله زنان یکی دیگر از بحث‌های جدید این دوران است. بسیاری از نوشته‌های ادبی این دوران به گفته آرین پور به موضوع آزادی زنان و مبارزه با سنت‌های مردسالارانه می‌پردازند و نشریات تجدد گرا مانند ایران امروز فضایی برای پرداختن به مسائل زنان و مشارکت آنها در بحث‌های عمومی بود. عارف قزوینی، عشقی، ایرج میرزا، ابوالقاسم لاهوتی، بهار در آثار خود ضرورت تغییر هنجارهای جامعه و توجه به حقوق زنان را مطرح کردند. نثر نویسان این دوره نیز به شرایط دشوار زنان ایران مانند ازدواج اجباری یا خشونت علیه آنها اشاره می‌کنند. از جمله ایران جوان سلسله مطالبی با عنوان "نامه‌های بانوان" در نقد حجاب و شرایط زنان به امضای یک بانوی فرضی فرانسوی مقیم تهران منتشر می‌کرد که برای دوستش در پاریس می‌فرستاد (آرین پور ۱۳۸۷، ۱۱). در سال‌های ۱۲۹۸ و ۱۲۹۹ سلسله مقالاتی درباره حقوق و شرایط زنانه جامعه با امضای "فمینیست" (دکتر رفیع خان) و "فمینا" (تقی رفعت) در روزنامه تجدد ارگان حزب دمکرات آذربایجان منتشر گردید (آرین پور ۱۳۸۷، ۱۰). برای اولین بار زنان در پاتوق و انجمن‌های روشنفکری در کنار مردان مشارکت می‌کنند و یا زنان کنشگر به میدان می‌آیند.

همه اینها عناصر تشکیل دهنده حرکت فکری جدیدی بودند که بتدریج در جامعه رسوخ کرد و تخیل جمعی دولت مقتدر، توسعه گرا و مدرن را شکل داد. هسته مرکزی این حرکت فکری را روشنفکران و دانشجویان مقیم اروپا تشکیل می‌دادند که بتدریج به ایران باز می‌گشتند و در میان آنها نام‌هایی چون

حسین کاظم زاده، سید حسن تقی زاده، رضازاده شفق، ابراهیم پورداوود، عباس اقبال، محمد قزوینی، حبیب الله پوررضا، مرتضی مشفق کاظمی به چشم می‌خورد (بهنام ۱۳۸۶). برای نیکی کدی هم بسیاری از روشنفکران، افراد طبقه متوسط، حتی نخبگان و مردم عادی، پس از ناآرامیها و اشغالگریهایی که پس از سال ۱۲۹۱ تجربه کرده بودند، در آرزوی حکومت مرکزی مقتدری بودند که بتواند به مدرنسازی، اصلاح و تقویت ایران مبادرت ورزد (کدی ۱۳۸۱، ۱۵۱). بروجردی بر آن است که مهمترین رویداد اجتماعی و اندیشگی این دوران را دگرگونی الگوی روشنفکری از “روشنفکر ناراضی” به “روشنفکر دولتمرد” تشکیل می‌دهد. از نظر نویسنده در هیچ دوره‌ای چه پیش و چه پس از عهد پهلوی اول، سیاست ورزانی چنین اندیشمند یکجا بگرد هم گرد نیامده بودند. اینان با نظردر شرائط ناگوار درونی و بیرونی کشور (پیامدهای جنگ جهانی اول، قحطی، بیماری‌های فراگیر، نا امنی و دیگر نابسامانی‌های اجتماعی) و با تکیه بر دانش نوین، امنیت، و نه آزادی، را نخستین نیاز روز کشور می‌دانستند (بروجردی ۱۳۸۷). نویسنده به همراهی بخشی از روشنفکران مانند احمد کسروی، محمد تقی بهار، میرزاده عشقی، فرخی یزدی، سید اشرف گیلانی، ابوالقاسم لاهوتی، عارف قزوینی، سلیمان میرزا اسکندری در کنار دانشجویان بازگشته از فرنگ با حرکت رضا شاه اشاره می‌کند و بر آن است که سر برآوردن او “نمونه‌ای از پیدایش بناپارسیسم در ایران بود” (۱۳۸۷). پایان دادن به بی ثباتی سیاسی و هرج و مرج عمومی و دولت ضعیف در کنار ملی‌گرایی، نوسازی و معرفی ساختن جامعه (سکولاریسم) انگیزه‌های اصلی بودند که بسیاری از روشنفکران و گروه‌های تحصیل کرده را در کنار رضا شاه قرار داد. بخش مهمی از سیاست‌هایی را هم که رضا شاه دنبال کرد از سروسامان دادن به دولت متمرکز، خلع سلاح قبیله‌ها، برداشتن چادر، خدمت اجباری سرباز تا توسعه شهری و صنایع جدید و زیر ساخت‌های کشور همان خواست‌هایی بودند که در محافل تجدد خواه مطرح می‌شدند. مدرن شدن دولت و دستگاه دولتی به معنای به وجود آمدن ساختارهای رسمی، خدمات عمومی مانند آموزش و بهداشت، ارتش و دیوان‌سالاری و قوانین جدید معرفی است. هر چند شکل آمرانه و دستوری نوسازی و بسته بودن فضای سیاسی شماری از همراهان اولیه رضا شاه را سرخورده و ناراضی کرد، کسانی از بازیگران این نظم جدید مانند داور و تیمورتاش جان خود را از دست دادند و کسان دیگری هم منزوی و سرکوب شدند اما نوعی میانکنش میان تخیل جمعی و شکل‌گیری و تکوین الگوی رضاشاهی حکومت نیز وجود داشت و این تجربه در حافظه جمعی دست کم بخشی از ایرانیان به عنوان شکلی کارا از حکومت باقی مانده است.

تجربه جنبش ناسیونالیستی

جنبش ناسیونالیستی سال‌های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲ لحظه تاریخی مهم دیگری در تاریخ معاصر ایران است برای خلق تخیل اجتماعی جدیدی که به پشتیبانی از دولتی که از منافع ملی در برابر زیاده خواهی قدرت‌های خارجی دفاع می‌کند و به آزادی‌های فردی و سیاسی هم باور دارد دست زند. پس از انقلاب مشروطیت این برای نخستین بار است که دمکراسی بار دیگر در افکار عمومی شهری، طبقه متوسط و گروه‌های تحصیل کرده بعنوان یک مطالبه به میان کشیده می‌شود. سقوط رضا شاه و بازگشت آزادی‌های سیاسی پس از سال ۱۳۲۰ زمینه را برای رشد احزاب و سازمان‌های صنفی و مدنی فراهم آورد. قیصری (۱۳۸۹) بر آن است که در این دوره احزاب سیاسی و سازمان‌های مدنی به بستر مهمی برای آمال سیاسی و گاه برای ابراز عقیده سیاسی بدل شدند. بسیاری از اعضای مسن تر جامعه روشنفکری در شمار حامیان سابق نهضت مشروطه بودند. اما در سال‌های پس از جنگ جهانی اول که

هرج و مرج کشور را تهدید می‌کرد، خود را ناگزیر دیده بودند از حکومت پهلوی هم پشتیبانی کنند. بر خلاف آنها، بسیاری از روشنفکران و فعالان سیاسی جوان تحت حکومت خودکامه رضا شاه پرورش یافته و مشتاق بهره مندی از آزادی سیاسی بودند (۱۳۸۹، ۱۱۲-۱۱۳). خلیل ملکی از روشنفکران سرشناس این دوران که ابتدا به حزب توده پیوسته بود و سپس در اعتراض به نزدیکی این حزب با شوروی سازمان سیاسی دیگری به‌وجود آورده بود درباره روانشناسی این دوران به نسل جوان و روشنفکرانی اشاره می‌کند که ایدئولوژی خاصی نداشتند و حتا گاه نمی‌دانستند فاشیست هستند یا کمونیست، “اما یک چیز را محقق و مسلم می‌دانستند، آن این بود که همه چیز باید تغییر کند” (ملکی، ۳۱۰). علی اصغر حاج سید جوادی با اشاره به فضای بسته دوران رضا شاه و دگرگونی سیاسی دوران پس از جنگ دوم جهانی و تمایلش به حزب توده می‌گوید مارکسیسم مناسب نسلی بود که هیچ خاطره‌ای پویایی سیاسی این دوره از زندگی قرن بیستم ایران خود ویژه است. (Badie, 1992) از گذشته نداشت احزاب چپ (حزب توده، حزب زحمتکشان) و ملی‌گرا (جبهه ملی) نقش اصلی را در میان روشنفکران، سازمان‌های مدنی و افکار عمومی ایفا می‌کردند و نیروهای اسلام‌گرا از نفوذ سیاسی گسترده‌ای برخوردار نبودند. ملی‌گرایی این دوران پیش از آنکه مفهوم ضد غربی داشته باشد ضد استعماری و استقلال طلبانه بود و به‌ویژه سیاست‌های انگلستان را نشانه رفته بود. تنها نیروهای مذهبی (طرفداران (کاشانی، فدائیان اسلام) ضد غربی بودند (قیصری ۱۳۸۹، ۱۲۰).

جنبش اجتماعی ملی‌گرایانه و رهبر اصلی آن محمد مصدق در شکل‌گیری تخیل اجتماعی جدیدی که در جستجوی یک دولت ملی‌گرا (مستقل از قدرت‌های بزرگ) و تا حدودی دمکراتیک بود نقش اصلی را ایفا کردند. ویژگی‌های شخصی خود مصدق، تکیه اش به قانون، اعتبارش در محافل بین‌المللی از او چهره‌ای کریسماتیک (فرهمند) ساخته بود. نبوی هم بر این باور است که “دوران نخست وزیری مصدق یکی از پراحساس‌ترین دوران‌ها در تاریخ معاصر ایران است. پافشاری و استقامت مصدق بر موضع خویش، زمانی که بریتانیا در مورد خلع ید یک شرکت بریتانیایی به دادگاه بین‌المللی لاهه و به سازمان ملل شکایت کرده بود، اینکه مصدق خود هیات نمایندگی ایران در سازمان ملل را رهبری کرده بود و صلاحیت قانونی دادگاه را در مورد این پرونده زیر علامت سؤال برده و موفق هم شده بود، موجب شد او تبدیل به یکی از قهرمانان ملی شود” (نبوی ۲۰۰۳، ۲۰). جنبش ناسیونالیستی در ایران بر بستر زمانه‌ای در پی جنگ جهانی دوم شکل گرفت که حرکت‌های استقلال طلبانه رو به رشد گذاشته بودند و مبارزه علیه استعمار و دخالت قدرت‌های بزرگ از رونق روزافزون در کشورهای در حال توسعه آن زمان برخوردار بودند. بر خلاف دوره پیش از روی کار آمدن رضا شاه اینبار تخیل اجتماعی نه از طریق پاتوق‌های روشنفکری و گروه‌های محفلی و یا رسانه‌ها که در جریان پویایی یک جنبش اجتماعی و سازمان‌های مدنی و سیاسی شکل گرفت.

دوران پس از ۱۳۳۲ زمانه تروماتیسیم ناشی از شکست و افق‌های تیره و تار آینده بود که سرخوردگی، انزوا و خشم ساکت روشنفکران و گروه‌های ناراضی را در پی آورد (بهر روز ۱۳۸۰). نبوی (۲۰۰۳، ۳۴-۳۵) ویژگی این دوران را گسست جدی روشنفکران و نخبگان از رژیم شاه می‌داند. نویسنده در جایی از قول باقر پرهام می‌نویسد “ما دیگر توسط ۲۸ مرداد زخمی شده بودیم و از رژیم کناره گرفتیم” و یا در جای دیگری به نوشته نشریه ادبی صدف در سال ۱۳۳۷ اشاره می‌کند که چگونه آن “سال‌های کثیف” اکنون دل‌های آنها را سیاه کرده و موجب شده “معماران ما، با سرهای خمیده و ارواح به دارکشیده، در

(مقابل تصویر ناهنجاری که خود کشیده‌اند، لبخند تمسخر و بی‌اعتنایی زنند" (نبوی، ۲۰۰۳، ۲۵).

دولت نفت فروش و توسعه شتابان

افزایش چشمگیر بهای نفت در بازارهای جهانی در ابتدای دهه ۱۹۷۰ میلادی سبب جهشی بی‌سابقه در وضعیت اقتصادی کشورهای نفت خیز که در آن دولت صاحب منابع طبیعی بود، شد. در این دوره ما با شکل‌گیری نوعی تخیل جدیدی روبرو هستیم بر پایه دولت ثروتمندی که توانایی دگرگون کردن سریع شرایط مادی مردم را داراست. این بار برخلاف گذشته نه روشنفکران، کنشگران و نیروهای مدنی که خود محمد رضا شاه و دولت و تشکیلات او در شکل دادن به این تخیل جدید اجتماعی نقش مهمی ایفا کردند. طرح‌های بلند پروازانه، جشن‌های ۲۵۰۰ ساله باستانگرایی جدیدی که پیام آن عظمت تاریخی تمدن ایرانی و بازسازی آن در شرایط نوین بود، تک حزبی کردن کشور، طرح پروژه تمدن بزرگ در تقویت چنین نگاه و انتظاری در جامعه از دولت نفت فروش بی‌اثر نبودند.

این تخیل جدید اجتماعی در حالی بر فضای جامعه حاکم می‌شد که اصلاحات ارضی و فروپاشی اقتصاد روستایی و نیز توسعه فعالیت‌های تولیدی در شهرهای بزرگ سبب مهاجرت گروه‌های گسترده روستایی شد که برای فرار از فقر و برخورداری از کار و زندگی بهتر به شهرها هجوم می‌آوردند (آبراهامیان ۱۹۸۳، خسروخاور ۱۹۹۳). گروه‌های مهاجر قابلیت ادغام در بافت شهری را نداشتند و بیشتر به حاشیه‌نشینی تبدیل می‌شدند که با وجود نزدیکی جغرافیایی به دنیای شهری از فرهنگ و سبک زندگی آن بسیار دور بودند. این رانده شدگان از ده و مانده از شهر گروه‌های اجتماعی نوظهوری بودند که نماینده سیاسی خود را هم نداشتند.

ایجاد یک اقتصاد بزرگ نفتی و دستیابی به ثروتی که حاصل فعالیت اقتصادی عادی مردم و مالیات‌ها نبود دگرگونی تخیل اجتماعی در رابطه با نقش دولت را هم در پی آورد. دولت شاه برای تامین درآمدهای مالی مردم را برای گرفتن مالیات تحت فشار قرار نمیداد و مدعی تقسیم عادلانه ثروت حاصل از فروش نفت در جامعه بود. نقش اساسی دولت در پی افزایش چشمگیر قیمت نفت شتاب بخشیدن به توسعه اقتصادی و توزیع درآمد ناشی از فروش آن (آموزش رایگان، کمک هزینه دانشجویی، تغذیه رایگان در مدارس...) بین گروه‌های مختلف اجتماعی و ایجاد مشروعیت سیاسی برای خود بود. بدین گونه است که نوعی تخیل اجتماعی جدید با بالا رفتن قیمت نفت از ابتدای سال‌های ۱۹۷۰ در جامعه در رابطه با دولت بر پایه اسطوره تقسیم ثروت نفت و رفاه پرشتاب شکل می‌گیرد. این تصور وجود داشت که قرار است تحول بسیار مثبتی در وضعیت گروه‌های کم درآمد جامعه و طبقه متوسط به وجود آید و دولت با نفت فروشی ایران را آباد می‌کند و برای جامعه رفاه همراه می‌آورد. نتیجه مستقیم این روانشناسی جمعی جدید افزایش تصاعدی خواسته‌ها و انتظارات جامعه در برابر دولتی بود که امکاناتش با شتاب کمتری بالا می‌رفت. همزمان تخیل اجتماعی دولت نفت فروش را مسئول همه نارسایی‌ها و کاستی‌های جامعه می‌دانست. دولت خود به این تخیل جمعی به گونه‌ای آسیب شناسانه دامن می‌زد و برداشت شاه از شرایط ایجاد شده با افزایش درآمد نفت این بود که دولت جامعه را تبدیل به کودکی می‌کند و مسئولیت تامین همه خواسته‌هایش را بعهده می‌گیرد (هویدا ۱۳۷۰). نگاه شاه و دولتش به جامعه به این گونه بود و به همین دلیل هم برای جامعه حق اعتراض و ناراضی بودن قائل نبود (کدی ۱۳۶۹). مقایسه یادداشت‌های علم (۱۳۹۴) در دوران پیش و پس از افزایش درآمد نفت حکایت از این چرخش در نگاه

شاه و خود نویسنده به جامعه‌ای دارد که باید در برابر خدمات دولت و پروژه‌های عمرانی قدرشناس باشد و دست به اعتراض نزند.

تخیل نفت زده برای طبقات پایین جامعه غیر قابل دسترس بود و برای طبقه متوسط جایگزین خواست مشارکت در امور جامعه نمی‌شد. شاه بر این باور بود که با نوسازی و ارضای خواست‌های اقتصادی طبقه متوسط جدید که با توسعه اقتصادی و شهرها رشد کرده بود می‌تواند بی رقیب در صحنه سیاست حاضر باشد، اداره آمرانه کشور را توجیه کند و تخیل نفتی می‌تواند جایگزین تخیل مشارکت در مسایل سیاسی در جامعه باشد. واقعیت اما این بود که تخیل نفتی برای اقشار پایین جامعه سرخوردگی بدنبال می‌آورد چرا که آنها بهره‌چندانی از این درآمدهای نفتی نمی‌بردند. همزمان این سیاست برای طبقه متوسط هم همراه با سرخوردگی فراوان بود چرا که این توسعه اقتصادی با گشایش سیاسی همراه نشد (هویدا ۱۳۷۰). بخش مهمی از طبقات متوسط به‌ویژه بخش تحصیل کرده شهری آن خواستار مشارکت در تعیین سرنوشت خود در زمینه سیاسی بود.

انقلاب ۱۳۵۷ و دولت انقلابی و ضد غربی

شکست دولت محمد رضا شاه در پاسخ دادن به نیازها و انتظارات جامعه‌ای که با درآمد نفت قرار بود به آستانه تمدن بزرگ برسد بتدریج ایران را بسوی یک بحران سیاسی تمام عیار میان حکومت شاه و جامعه ناراضی سوق داد. پدیدار شدن کنشگران جدید اجتماعی که خواستار ایجاد نظام اجتماعی نوینی بر مبنای عدالت و یا ارزش‌های دینی و استقلال از غرب بودند از جمله ویژگی‌های این دوران انقلابی است. در کنار روشنفکران و کنشگران چپ و سکولار، نوشته‌ها و نظریه‌های روشنفکران اسلام‌گرا مانند آل احمد و شریعتی و یا نظریات و فعالیت‌های سیاسی بخشی از روحانیت به رهبری آیت الله خمینی بازتاب گسترده‌ای در جامعه داشت. کنشگران و روشنفکران چپ و ملی‌گرا هم با آنکه نماینده تخیل اجتماعی دیگری بودند در منزوی کردن شاه و نشان دادن ناکامی او در به‌وجود آوردن رفاه با وجود درآمد سرشار نفت نقش مهمی ایفا کردند. آنچه بیشتر مورد توجه افکار عمومی قرار می‌گرفت و خمیرمایه تخیل اجتماعی انقلابی می‌شد توسعه عادلانه، توجه به ارزش‌های بومی و “بازگشت به خویش” و نفی حکومت شاه مستبد بود (کدی ۱۳۶۹، خسروخاور ۱۹۹۳). بخش‌های گوناگون اپوزیسیون از ضعف‌های اساسی حکومت پهلوی و شکست آن در غلبه بر فقر و نابرابری و یا نبودن آزادی‌های سیاسی برای مخالفت با شاه و نظام استبدادی بهره می‌جست. در باور افکار عمومی نه تنها حکومت شاه در به‌وجود آوردن توسعه و رفاه عمومی ناکام مانده بود، که ثروت‌های کشور هم توسط او و اطرافیان‌ش به غارت می‌رفت، ارزش‌های فرهنگی رو به نابودی بود و مخالفان از حق آزادی بیان برخوردار نبودند.

گرایش‌های جدید روشنفکری انتقادی بنوعی ادامه حرکت‌هایی بودند که از دهه چهل در ایران پا گرفته بودند. انتقاد از غرب و دعوت به بازگشت به خویشتن بیشتر به رشد حرکت‌های اسلام‌گرا منجر شد. روشنفکران چپ رادیکال در این دوره بیشتر در پی تغییرات بنیادی در ایران از طریق انقلاب و حرکت مسلحانه بودند (بهروز ۱۳۸۰). آنها با آنکه نوک تیز انتقادات خود را متوجه “امپریالیسم” و “سرمایه داری جهانی” می‌کردند ولی در عمل این گفتمان رنگ و بوی ضدغربی می‌گرفت (پیوندی ۱۳۹۱). نبوی هم به نوشته‌های گروه‌های مختلف روشنفکری این دوران از چپ‌ها تا ملی‌گرایان اشاره می‌کند که بر خلاف دوران پس از جنگ اول جهانی نگاهی بسیار انتقادی به غرب دارند. برای مثال حاج سید جوادی با

گرایش سوسیال دمکراتیک با وجود نقد سنت‌ها و دین غرب را بخاطر مسموم کردن اخلاقیات ناب جامعه ایران نکوهش می‌کرد: “بزرگترین جنایت سیاست استعماری انگلیس به ملت ایران غارت و چپاول اقتصادی نبود، بلکه از بین بردن و فاسد کردن مبانی اخلاقی و جلوگیری از پیشرفت ملت ایران (بود...)” (نبوی ۲۰۰۳، ص ۱۰۸)

آل احمد و نگاهش به زندگی در ایران آن زمان، رنج روشنفکری که خود را در جامعه اش بیگانه می‌یابد را شاید بتوان نماینده یک تخیل اجتماعی در حال شکل‌گیری به شمار آورد (آل احمد ۱۳۷۲). او از آنچه که “غربی شدن ایران” و “بی توجهی به فرهنگ بومی” می‌نامد در رنج است و همه بدبختی‌های مردم را در همین غربی شدن و فراموش کردن آنچه بومی است می‌داند (۱۳۵۶). مفهوم غرب زدگی پیش تر در کارهای فردید نیز مطرح شده بود. فردید نه فقط از تکنولوژی غربی که ساختار دنیانگر معرفت‌شناسی غرب که ریشه در میراث فکری یونان باستان داشت را به نقد می‌کشد (میرسپاسی ۱۳۸۷). آل احمد این وابستگی به غرب را پیش از هر چیز به نوع برخورد یا شیفتگی روشنفکران به غرب و بیگانه شدن با واقعیت‌های بومی از زمان انقلاب مشروطیت به اینسو و غربی شدن نظام آموزشی به‌ویژه در سطح دانشگاه هم مربوط می‌کرد. آل احمد در نقد غرب و غرب گرایی تنها نبود. طیفی از روشنفکران و دانشگاهیان سکولار ایران از احسان نراقی تا داریوش شایگان هم در آن زمان به اشکال گوناگون تضاد فرهنگی و هستی‌شناسانه میان شرق و غرب را به میان می‌کشیدند. شایگان در کتاب “آسیا در برابر غرب” نوک تیز حمله را متوجه “غرب ماتریالیست و خالی از معنویت” می‌کند و به اهمیت بازگشت به فرهنگ بومی و عرفان می‌پردازد (شایگان ۱۳۷۸). نویسنده در این کتاب از میراث فرهنگ آسیا که ایران هم سهمی در آن دارد دفاع می‌کند. همه این برخوردها به نوعی انتقاد مستقیم و غیر مستقیم بودند از سیاست‌های نوسازی حکومت پهلوی و نزدیکی ایران با کشورهای غربی و تقویت تخیل اجتماعی ضرورت “مقاومت در برابر فرهنگ و ارزش‌های غربی”، “بازگشت به خویشتن” و توجه به واقعیت‌ها و (ویژگی‌های بومی و عدم “تقلید و دنباله روی از غرب” (نبوی ۱۳۸۸).

بسیاری از روشنفکران، ناخرسندی از سرمایه داری و یا نفوذ کشورهای غربی در ایران در عمل به گسترش گفتمان ضدیت با غرب دامن زدند. این گفتمان به قول داریوش آشوری (۱۳۸۸) خود نوعی طغیان روشنفکری جهان سومی برای بازگشت به خود بود. نویسنده خود یکی از نخستین کسانی بود که در سال‌های پیش از انقلاب مفهوم غرب زدگی آل احمد را به نقد کشید و با طرح مفهوم روسانتیمان (کین- تیزی) در روشنفکر در برخورد با غرب از گذار روشنفکری شرقی به روشنفکری جهان سومی سخن به میان آورد. آشوری به شکاف‌ها و تنش‌های روشنفکری نسل‌های گوناگون اشاره می‌کند که از شیفتگی به غرب تا روی گردانی از غرب امپریالیست و کین تیزی نسبت به آن برای او نوعی عبور از روشنفکری شرقی به جهان سومی وجود دارد که در پی بازگشت به خویش و بازیافتن اصالت فرهنگ و دین و “معنویت” خود و روی گرداندن از غرب “مادی” و “فاسد” همین روشنفکری که در دیگ عقده‌های حقارت جهان سومی و کین تیزی روشنفکرانه با چاشنی‌ای از انقلابیگری چپ و سنت پرستی راست پخت و پز میشد. اما صدای کسانی مانند آشوری در آن زمانه‌ای که مخالفت با غرب مادی گرا و امپریالیست و یا انقلابی بودن به بخشی از تخیل اجتماعی در میان کنشگران غالب تبدیل می‌شد چندان شنیده نمی‌شد.

با وجود شرکت فعال روشنفکران متعلق به خانواده‌های سیاسی گوناگون، بخش‌هایی از جامعه از جمله

گروه‌های حاشیه نشین شهرهای بزرگ و دهقانان سابق رانده از ده و مانده از شهر بیشتر از طریق پویایی جنبش انقلابی که مرکز آن مساجد بودند و نیز رهبری فرهمند خمینی بتدریج به صفوف انقلاب پیوستند. در حقیقت مقولات فکری روشنفکران برای این گروه‌های حاشیه‌ای قابل درک نبود و نخبگان فرهنگی هیچ نزدیکی و قرابت فرهنگی و فکری با آنها نداشتند (کدی ۱۳۶۹، خسرو خاور ۱۹۹۳). همین گسستگی هم سبب شد در جریان تحولات انقلابی سال‌های بعد روشنفکران از درک تخیل جمعی این بخش از توده‌ها ناتوان باشند.

برای اولین بار در تاریخ دوران مدرن ایران دین به عنوان بازیگر مهم سیاسی به کانون توجه جامعه تبدیل شد. در شکل دادن به این تخیل جمعی کسانی مانند شریعتی که نفوذ فراوانی در میان جوانان و دانشجویان با گرایش اسلامی داشتند نقش فعالی ایفا کردند. او هم مانند آل احمد از بازگشت به خویش و نقد غرب سخن می‌گفت و شیعه انقلابی را در برابر دین سنتی و یا دین نزدیک به حکومت می‌گذاشت (قیصری ۱۳۸۹، نبوی ۱۳۸۸). کسانی که دور خمینی حلقه زدند همگی در نقد رویکرد تجدد و توسعه دستوری حکومت پهلوی همدستان بودند و بدنبال پروژه اتپویایی که می‌بایست از اصول دینی تأثیر می‌پذیرفت. پروژه ایجاد یک جامعه بر پایه اصول دینی در تفاسیر مختلف از آن و رهبری کاریسما تیک (فرهمند) خمینی افق‌های جدیدی در برابر جامعه ایران قرار داد. نکته مهم در بازخوانی تجربه سال ۱۳۵۷ توجه به درکی بود که از دمکراسی در میان گروه‌های مختلف انقلابی و کنشگران وجود داشت. شعار دمکراسی و آزادی به عنوان یکی از اصلی‌ترین خواست‌های گروه‌های معترض که در بسیاری از نوشته‌ها، خطابه‌ها و تظاهرات پیش از انقلاب هم مطرح می‌شد برای همگان نه به معنای دمکراسی همانند کشورهای باز دنیا بود و نه درک همسانی از این خواست در میان آنها وجود داشت. برای بخش بزرگی از نیروهای سیاسی و کنشگران انقلابی و کسانی که در خیابانها فریاد آزادی سر می‌دادند این واژه بیشتر در وجه تقلیلی آن مطرح می‌شد. آزادی برای بسیاری به معنای آزادی کسانی بود که در تعریف هر گروه انقلابی و خودی به شمار می‌رفتند. برای کسانی که خارج از دایره خودی قرار داشتند و یا انقلابی نبودند سهمی از این آزادی انقلابی وجود نداشت و این محدود کردن آزادی بنام انقلاب صورت می‌گرفت. درست به همین دلیل هم بود که در میان گروه‌های متفاوت سیاسی کسی با اعدام‌های بی رویه اوایل انقلاب مخالفتی نمی‌کرد و یا بستن برخی روزنامه‌هایی که “لیبرال” و یا نزدیک به حکومت گذشته بودند موجی از واکنش منفی به وجود نمی‌آورد. این باور به آزادی تقلیلی، نامدارا و غیر دمکراتیک (خسروخاور ۱۹۹۳) آئینه تمام نمای رابطه تخیل جمعی این دوره تاریخی با مفاهیم و پدیده‌های سیاسی در متن یک جامعه است. جائیکه سخن گفتن از آزادی معنای آزادی من و عدم آزادی دیگران می‌دهد. تخیل اجتماعی پیرامون مسأله آزادی در این دوره انقلابی نسبت به جنبش ملی سال ۱۳۳۲ نوعی پسگرد آشکار به شمار می‌رود.

جنبش سبز یا تخیل اجتماعی در پی دمکراسی

جنبش سبز بازتاب شکل‌گیری تخیل جدیدی در جامعه دهه هشتاد ایران بود که اصلی‌ترین خواست آن را احترام به قانون، حقوق و آزادی‌های فردی و جمعی در عرصه عمومی و شفافیت و دمکراسی تشکیل می‌داد. جنبش سبز نتیجه تحولات اجتماعی ایران در سال‌های پس از انقلاب و شکل‌گیری مطالبات جدید در حوزه احترام به حقوق شهروندی و جامعه مدنی و کمرنگ شدن دخالت دین در جامعه بود. کار

پژوهشی فرهاد خسرو خاور و امیر نیک پی بر روی جوانان شهر قم در اوایل سال‌های ۲۰۰۰ نشان از دگرگونی‌های ذهنیتی در میان نسل جوانی داشت که خواهان جامعه‌ای متفاوت و احترام به آزادی‌های خصوصی و تغییر هنجارهای سنتی بودند. دختران جوان در مصاحبه‌های خود در عمل پایبندی چندانی به هنجارها و فرهنگ سنتی حکومت ندارند و خواهان آزادی در زندگی خصوصی و مشارکت فعال در زندگی اجتماعی هستند. این فاصله‌گیری جوانان از فرهنگ رسمی و حکومتی مشروعیت حکومت دین‌سالار را به پرسش می‌کشد. در تخیل اجتماعی جوانان در شهر مذهبی مانند قم دوگانه سنت و مدرنیته مورد تفسیر قرار می‌گیرد و با وجود ابهامات در آن دیگر به دنیای سنتی فرهنگ حکومتی تعلق ندارد ((خسروخاور، نیک پی ۲۰۰۹)).

جنبش سبز با شعار "رای من کو" که بازتاب یک مطالبه اصیل شهروندی به شمار می‌رفت شاید دمکراتیک‌ترین تخیل اجتماعی جامعه ایران از انقلاب مشروطیت به این سو بود. اگر انقلاب مشروطیت را جنبشی شبه دمکراتیک بنامیم، انقلاب ۱۳۵۷ غیر دمکراتیک بود و جنبش سبز خصلتی دمکراتیک داشت. در حقیقت جنبش سبز بازتاب نوعی بلوغ مدنی و پختگی جامعه ایران ۳۰ سال پس از انقلاب ۱۳۵۷ هم بود. خلاقیت اجتماعی در جریان جنبش سبز با به میان کشیدن برخی مفاهیم و ارزش‌های نو توانست به گسترش فرهنگ سیاسی مبتنی بر مشارکت شهروندی هم کمک کند. تخیل اجتماعی کنشگران و نیروهای اجتماعی که در این حرکت شرکت کردند بازتاب تعبیرات مهم جامعه‌شناسانه دهه هفتاد و هشتاد ایران بود. گسترش چشمگیر دسترسی به آموزش، همه‌گیر شدن استفاده از فن آوری اطلاعات و ارتباطات، پیشرفت‌های زنان در حوزه آموزش عالی و فرهنگ در شکل دادن به این تخیل اجتماعی جدید بر پایه احترام به حقوق شهروندی، کرامت انسانی و دمکراسی نقش مرکزی را داشتند.

از نگاه جامعه‌شناسی جنبش سبز بازتاب تغییرات فضای روشنفکری ایران و رابطه آن با جامعه نیز بود. در این جنبش ما هم شاهد به حاشیه رفتن روشنفکران مرجع بودیم و هم حضور چشمگیر چهره‌های جدید روشنفکری که دیگر نقش رهبری فکری را نداشتند. نقش روشنفکران دینی که در دهه هفتاد حضور فعالی در عرصه عمومی داشتند و بازیگر اصلی نقد رابطه دین با سیاست و حکومت هم بودند در این جنبش چندان چشمگیر نبود. بدینگونه می‌توان گفت که گفتمان جنبش سبز از پیش توسط روشنفکران (سکولار یا دیندار) به وجود نیامد بلکه در جریان پراتیک و پویایی اجتماعی زنان و مردانی که خواهان احترام به رای خود و کرامت انسانی بودند شکل گرفت. از این جنبه جنبش سبز دارای نوعی پویایی درون‌زا و مستقل از روشنفکران و نیروهای سیاسی بود. به همین خاطر هم پراکسیس اجتماعی در این جنبش از اهمیت فراوانی برخوردار شد. نقش زنان در این جنبش، فردیت جدید شهروندی و عمده‌نکردن تضادهای سنتی میان گرایش‌های مذهبی و سکولار دیگر ویژگی‌هایی بودند که در جنبش سبز بخوبی خود را نشان داد.

مسئله رهبری و رابطه جدید میان کنشگران و رهبران سیاسی یکی از چالش‌های مهم جنبش سبز بود. رهبران اصلی جنبش سبز همگی در درون نظام سیاسی حاکم قرار داشتند. پس از اعلام نتایج تحریف شده انتخابات میلیون‌ها نفر در خیابان‌های پایتخت و شهرهای بزرگ، با تظاهرات عظیم خواستار شمارش دقیق آرا و احترام به نتایج انتخابات شدند. همین نزدیکی رهبران با حاکمیت سبب عدم برخورد آنها با نظام آمرانه ولایت فقیه شد و نیروهای نظامی و امنیتی توانستند به تدریج حرکت سبز را به حاشیه برانند و خیابان که مقرر اصلی آن بود به دست گروه حاکم بیفتد. با اینکه رهبران حرکت سبز تجربه

دوران خاتمی را داشتند و می‌دانستند که نهاد رهبری به هیچ وجه حاضر به مصالحه نیست، با اینحال آنها از قرار گرفتن در برابر حاکمیت خوداری کردند. اگر توهم تغییر وضعیت و دگرگون کردن حاکمیت سبب شد میلیونها نفر در انتخابات شرکت کنند و زمینه ساز شکل‌گیری جنبش سبز شوند، توهم امکان عقب نشینی حاکمیت پس از شروع جنبش به سدی در راه پیشرفت آن تبدیل شد. توهم اول را می‌توان مثبت نام داد و توهم دوم منفی و فلج کننده بود و راه را برای شکست آن باز کرد. همزمان رابطه شرکت کنندگان در جنبش سبز و کنشگران اصلی آن با رهبری همان شکل و معنای سال‌های ۱۳۳۲ یا ۱۳۵۷ را نداشت. می‌توان گفت که تخیل اجتماعی در جنبش سبز دیگر رابطه سلسله مراتبی و عمودی که در سال ۱۳۵۷ میان آیت الله خمینی و توده‌های مردم به وجود آمد را بازتولید نکرد و رابطه میان رهبری با کنشگران و شرکت کنندگان از سرشت دمکراتیک بیشتری برخوردار بود. تضعیف رابطه عمودی میان رهبران و شرکت کنندگان را می‌توان در قدرت گرفتن آنچه که فرهاد خسرو خاور روشنفکران میانجی می‌نامد هم مشاهده کرد (خسروخاور ۲۰۱۳). در حقیقت به جای چند روشنفکر مرجع و تاثیر گذار ما شاهد ظهور صدها روشنفکر میانجی هستیم که به اشکال گوناگون از جمله استفاده همه جانبه از فن آوری اطلاعات و ارتباطات و یا شبکه‌های مجازی توانستند به گروه موثر و صاحب نفوذی در رابطه میان رهبری و کنشگران تبدیل شوند و در هدایت اعتراضات نقش آفرین باشند. بعدها ما شاهد همین دگرگونی‌های اساسی در جنبش‌های موسوم به بهار عربی هم بودیم. جائیکه روشنفکران و رهبران سیاسی شناخته شده برای مثال در حرکت‌های اعتراضی تونس و مصر در حاشیه ماندند و بسیاری از آنها از درک این امواج جدید اجتماعی که تخیل جدید جمعی را هم مطرح می‌کردند بازماندند و نتوانستند همان نقش سنتی خود را ایفا کنند. حرکت‌های اعتراضی بدون روشنفکر و بدون رهبران مدنی شناخته شده به معنای اشکال جدید و بدیع بسیج اجتماعی بود.

یکی دیگر از تفاوت‌های جنبش سبز با جنبش‌های پیشین موضوع رابطه با غرب است. در جنبش سبز مسأله غرب برخلاف جنبش‌های پیشین در کانون تخیل اجتماعی و اعتراضات قرار نداشت و برخورد با آن بسیار پراگماتیستی و با توجه به مسائل مشخص بود. اگر در جنبش مشروطیت و نیز در حرکت روشنفکران پس از پایان جنگ جهانی اول نوعی نگاه مثبت به غرب و تمدن غربی وجود داشت و یا کسانی دنباله روی از غرب را پیشنهاد می‌کردند، در جنبش ملی سال ۱۳۳۲ (علیه استعمار) و یا انقلاب سال ۱۳۵۷ (علیه نفوذ غرب و امپریالیسم) برخوردها بیشتر رنگ و بوی انتقادی داشت و در سال ۱۳۵۷ اشغال سفارت امریکا در تهران توسط دانشجویان خط امام در عمل رابطه ایران و امریکا و سایر کشورهای غربی را وارد یک دوره بحرانی طولانی کرد. جنبش سبز توانست با خلاقیت جمعی این مسأله را به حاشیه براند و رابطه با دمکراسی، قانون و شفافیت سیاسی را به محور اصلی بحث‌ها تبدیل سازد. سرانجام باید به زنانه بودن جنبش سبز اشاره کرد و مشارکت گسترده کنشگران زن و حضور فعال آنها در خیابانها در کنار مردان و نوعی برابری طلبی عملی که از طریق مطالبات و مشارکت به نمایش گذارده شد. جنبش سبز زنانه ترین جنبش اجتماعی ایران بود و توانست ظرفیت‌های جامعه زنانه در ایران را که به‌ویژه به خاطر حضور گسترده زنان در آموزش عالی به‌وجود آمده بود را در عمل نشان دهد ((پیوندی ۱۳۸۹).

نتیجه گیری: تخیل اجتماعی و رابطه دولت و جامعه

تخیل اجتماعی و چند و چون تحول آن در دهه‌های گذشته یکی از منابع شناخت جامعه ایران و رابطه‌ای است که میان دولت و گروه‌های اجتماعی وجود دارد. در حقیقت درکی که از دولت در تخیل اجتماعی وجود دارد خود یکی از بازیگران تحولات مربوط به قدرت سیاسی و دولت است. این تخیل به معنای ذهنی یا غیرواقعی بودن نیست. تخیل اجتماعی پیرامون دولت ساخته و پرداخته جامعه و نیروهای زنده آن از جمله روشنفکران و کنشگران اجتماعی است و از طریق کنش اجتماعی به بخشی از واقعیت تبدیل می‌شود. جامعه ایران در طول تاریخ معاصر خود گاه برای بر روی کار آوردن دولتی به میدان آمد که بیشتر شبیه یک اتوپیای سیاسی بود. گاه این دولت می‌بایست مقتدر و کارا باشد، گاه می‌بایست در برابر استعمار و زورگویی خارجی و همدستان داخلی آن قد علم کند و نماد استقلال شود و گاه می‌بایست به حقوق شهروندی مردم احترام بگذارد. پاکدستی، مستقل بودن از قدرت‌های خارجی، توجه به عدالت، اقتدار و یا وفاداری به قانون و حقوق شهروندان کلید واژه‌های شناخت تخیل جمعی مردم یا گروهی از آنها از دولت در ایران را تشکیل می‌دهند. هر یک از کلیدواژه‌ها بازتاب دست کم بخشی از درک، انتظارات و تخیل جمعی مردم از دولت و نقش و جایگاه آن در لحظات اصلی تاریخ معاصر ایران هستند.

بازخوانی تاریخ معاصر ایران از زمان مشروطیت می‌تواند از جمله با مطالعه تخیل جمعی به حوزه‌ای بپردازد که بیشتر با سوبژکتیویته گروه‌های اجتماعی ارتباط دارد. برای درک بهتر رابطه تخیل اجتماعی با دولت باید به معناهایی که می‌توانند این رابطه را بحرانی کنند و یا مورد پرسش قرار دهند نیز توجه کرد. برای مثال اگر در سال ۱۳۵۷ نهاد دین و روحانیت به منبع مهمی برای ساخت و پرداخت تخیل اجتماعی تبدیل شده بودند پس از تجربه چند ده ساله امروز برای بخش بزرگی از مردم دین و روحانیون دیگر نه تنها منبع الهام و معنا بخشی به تخیل اجتماعی در رابطه با سیاست نیستند که از نظر آنها ولایت فقیه و روحانیون به سد اصلی در برابر تحول جامعه تبدیل شده‌اند. همین موضوع در رابطه با روشنفکران صدق می‌کند که در بسیاری از لحظات کلیدی تاریخ ایران از زمان مشروطیت نقش میانجی میان نهاد دولت و جامعه را بازی کردند. این نقش در جنبش سال ۱۳۸۸ بسیار کمرنگ شد و بازیگران نوظهوری به میدان آمدند و خلاقیت جمعی اشکال جدیدی پیدا کرد.

در آخرین حرکت‌های اعتراضی در سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ که بیشتر گروه‌های تهیدست جامعه را دربر می‌گرفت ما شاهد نوعی تفاوت آشکار با جنبش سبز در زمینه خواست دمکراسی و حقوق شهروندی هستیم. اینبار توده‌های ناراضی به‌ویژه در حاشیه و حومه شهرها بیشتر در اعتراض به بحران و ناکارایی حکومت دولت، فساد و فقر روزافزون به میدان آمدند و مطالبات دمکراتیک در میان شعارهای آنها کمرنگ و ناپیدا بود. نبودن رهبری در این حرکت‌های اعتراضی نشان از جدایی این گروه‌ها از روشنفکران و نخبگان سیاسی هم دارد. طرح شعار "رضا شاه روحت شاد" هم بیشتر به نظر می‌رسد به اسطوره کارایی، اقتدار و برخورد با روحانیون در زمان حکومتش مربوط می‌شود تا طرفداری از بازگشت نظام پادشاهی. طغیان علیه وضعیت موجود در میان گروه‌هایی شکل گرفته که در جنبش سبز حضور ناچیزی داشتند و فقر و تنگدستی آنها را به خیابان‌ها می‌کشاند. بحران اقتصادی سال‌های گذشته سبب گسترش حاشیه نشینی و فقر آشکار و پنهان در ایران شده و گروه‌های وسیعی در محلات فقیرنشین

با امکانات بسیار محدود زندگی می‌کنند (بهمنی و همکاران، ۱۳۹۷). مطالعه مقایسه‌ای بهمنی و همکاران (۱۳۹۷) پیرامون پژوهش‌های بر روی حاشیه نشینی از ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۶ نشان از گستردگی این پدیده و رابطه آسیب شناسانه حاشیه نشینان و فقرای شهری با اقتصاد و جامعه دارد. این پژوهش‌ها همزمان نشان می‌دهند که ترکیب و پیشینه گروه‌هایی که در محلات حاشیه‌ای و فقیر نشین گرد آمده‌اند بسیار متفاوت است و نمی‌توان از آنها به عنوان یک قشر اجتماعی منسجم سخن به میان آورد. اما همزمان بسیاری از ویژگی‌های انترپولوژیک (انسان شناسانه) این گروه‌های تهیدست هم بخوبی شناخته شده نیستند چرا که کارهای میدانی کمی بر روی آنها انجام شده است و اینان نماینده‌ای هم در میان روشنفکران و نخبگان جامعه ندارند. شاید بتوان گفت که ما با نوعی تخیل اجتماعی سترون سروکار داریم که بخاطر ژرفای بحران کنونی جامعه ایران بیشتر عاصی و معترض است و توانایی طرح یک آرمان (اتوپیا) و پروژه جدید را ندارد. در نتیجه حرکت‌های اعتراضی در واکنش به وضعیت بسیار نامساعد اقتصادی شکل می‌گیرند و بیشتر مطالباتی را مطرح می‌کنند که با مشکلات روزمره مردم ارتباط تنگاتنگ دارند و یا بازتاب خشم همگانی از حکومتی است که از نظر آنها عامل اصلی وضعیت نابسامان کنونی به شمار می‌رود.

اگر به نقش‌هایی که به دولت مربوط شود بازگردیم می‌توانیم بگوئیم که وجه اقتصادی در تخیل جمعی کماکان بسیار مهم است، دولت و نهادهای دولتی و شبه دولتی گرداننده اصلی اقتصاد و بخاطر نفت فروش کماکان بازیگر اصلی آن هم هستند. این نقش در دهه‌های گذشته بدلیل وجود درآمد نفت به عاملی با تداوم تاریخی تبدیل شده و دولت‌ها از این منظر مورد داوری قرار می‌گیرند. دولت عادل دولتی است که درآمد نفت صرف توسعه و آبادانی کند، جلوی فساد و سوء استفاده مالی دست اندرکاران را بگیرد و از طریق خدمات عمومی و کمک به تهیدستان دست به توزیع عادلانه "بیت المال" زند. در این نظام مالیات همان نقشی که در کشورهای صنعتی را دارد ایفا نمی‌کند و تنظیم کننده رابطه مردم با دولت نیست. برملا شدن اختلاس‌های نجومی سال‌های گذشته و مشارکت روحانیون، مسؤولین و خانواده آنها در فسادهای بزرگ مالی در بی اعتبار شدن حکومت به‌ویژه در آنچه به عدالت اجتماعی مربوط می‌شود نقش مهمی داشته است.

همزمان، در کنار دید سنتی از حکومت که بنوعی در جامعه تداوم یافته ما شاهد تخیل رو به رشدی هستیم که خواستار برسمیت شناختن حقوق شهروندی در ایران و احترام به آزادی‌های فردی و جمعی، برابری زن و مرد و مبارزه با فساد همه گیر توجه به محیط زیست است. برخی از این مطالبات مانند محیط زیست جدید هستند و در سال‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته‌اند. دگرگون شدن تخیل اجتماعی در ایران نتیجه پویایی جنبش‌های اجتماعی گوناگون (جنبش سبز، جنبش زنان، جنبش محیط زیست...) هم هست. عدم توجه دولت به این خواست‌های اساسی به روندهای مشروعیت زدایی از حکومت و انزوای آن در جامعه شتاب می‌بخشد. این روندها از اعتبار نهاد دین و روحانیون و نیز ساختار ولایت فقیه نیز به شدت کاسته است و بخشی از بحران سیاسی کنونی هم به همین شکاف روز افزون میان حکومت دینی و جامعه سرخورده و ناراضی از عملکرد و کارنامه جمهوری اسلامی بازمی‌گردد.

بها دادن به تخیل اجتماعی به معنای آنست که ذهنیت بعنوان یکی از عوامل مهم در تحلیل جامعه‌شناسی از جمله در آنچه به رابطه جامعه با دولت مربوط می‌شود مورد توجه قرار گیرد. بازخوانی شماری از پژوهش‌ها پیرامون تاریخ معاصر ایران، دولت و سیاست نشان می‌دهد که عامل ذهنیت و تخیل جمعی در

مقایسه با عوامل عینی و ساختارها کمتر به این دسته از نوشته‌ها راه یافته است. ما گاه با گرایش سروکار داریم که می‌توان آن را نوعی “عینیت زدگی” یا اصالت ساختارها و داده‌های عینی نامید. ناگفته پیداست که عینیت زدگی به معنای غیر آکادمیک بودن و یا غیرمعتبر بودن نیست. عینیت زدگی با کنار گذاشتن یا کم بها دادن به عامل ذهنیتی، تخیل اجتماعی و یا کنشگری اجتماعی سبب خوانشی از جامعه، تاریخ و سیاست می‌شود که در آن سوژه‌ها حضور ندارند و ساختارها (طبقه، گروه اجتماعی، نهادها) نقش تعیین کننده را ایفا می‌کنند. این نگاه عینیت گرا را می‌توان گاه در نوشته‌های پژوهشگران برجسته‌ای مانند آبراهامیان (۱۹۸۳) و یا کاتوزیان (۱۳۷۹، ۱۳۸۱) هم مشاهده کرد. در علوم اجتماعی در غرب نیز رد پای این عینیت گرایی در کارهای پیر بورديو پیرامون بازتولید نابرابری اجتماعی (به استثنای آخرین کارش با عنوان فقرهای جهان) و یا برخی کارهای میشل فوکو پیش از نوشته مهم او پیرامون سکسوالیته به چشم می‌خورد و بازتاب گسترده چنین گرایش‌هایی هم در جامعه دانشگاهی و (sexualité) روشنفکری ایران اتفاقی نیست. ساختارها و نهادهای اجتماعی دارای یک وجه تخیلی و نمادین هستند و تحولات و پویایی اجتماعی از جمله بدلیل دگرگون شدن تخیل اجتماعی پیرامون آنها شکل می‌گیرد. تلاش ما در این نوشته به میان کشیدن بحث پیرامون جایگاه ذهنیت، امر نمادین و تخیل اجتماعی در تحلیل نهادها و واقعیت‌های جامعه از جمله نهاد دولت است. ما پیشتر همین بحث را در مورد تحولات دنیای روشنفکری و سکولاریزاسیون جامعه ایران نیز مطرح کرده بودیم (خسرو خاور، پیوندی، متقی ۱۳۹۲، ۱۳۹۱). ادامه این بحث‌ها و نقد کارهای انجام شده می‌تواند در خدمت غنای بیشتر بحث پیرامون جامعه ایران باشد.

در این نوشته دو مفهوم دولت و حکومت (نظام سیاسی یا قدرت حاکم) از یکدیگر تفکیک نشده‌اند. [1] بنابراین منظور ما از دولت فقط دستگاه اجرایی نیست.

در این نوشته به ذهنیت (سوبژکتیویته) از دید جامعه‌شناسی پرداخته می‌شود. ذهنیت پدیده چند وجهی است. ذهنیت یک وجه درونی دارد که همان فردیت است. یک وجه دیگر میان ذهنی (بین‌الذهانی) است، یعنی اینکه هر ذهنیتی با ذهنیت‌های دیگر رابطه دارد و این رابطه و ساخت و پرداخت آن یک موضوع مهم برای جامعه‌شناسی است. وجه سوم، رابطه ذهنیت با امر قدسی است یعنی در ذهنیت هر فردی یک پدیده قدسی هست. امر قدسی می‌تواند دینی باشد و یا اخلاقی و عرفی. سرانجام اینکه یک وجه امر ذهنیت رابطه آدمی با دنیاست، یعنی اینکه ذهنیت در رابطه با محیط پیرامون با کل دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم شکل می‌گیرد. نگاه به ذهنیت با این چهار وجه به این معناست که این مفهوم فقط پدیده روانشناختی نیست. پدیده‌ای است فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و در عین حال پدیده‌ای است هستی‌شناسانه (نگاه کنید به مصاحبه محسن متقی با فرهاد خسرو خاور).

واژه سوژه را نمی‌توان به فارسی ترجمه کرد، چون خاستگاهش فلسفه و علوم انسانی غرب است. [3] سوژه فرد نیست ولی فردیت بعد اساسی آن است. سوژه در واقع فردی است که خویشتن را می‌سازد و در جریان این خودسازی است که در حوزه‌های گوناگون به خود مختاری دست پیدا می‌کند. این خود مختاری از یک طرف به معنی فردبنیادی است ولی تا حدودی به معنای پذیرش امر قدسی نیز هست که می‌تواند در لباس مذهب بروز کند یا در لباس اخلاق. خودمختاری به معنای فرانسوی آن بیشتر

فردبنیادی است ولی در بسیاری از جامعه‌های غربی که سکولارشدن مذهب با بریده شدن افراد از مذهب همراه نبوده، خودمختاری به فردبنیادی نینجامیده و تنها دین از سیاست به نام خود دین جدا شده است. بر عکس، در فرانسه جداسدن دین از سیاست به نام خودبنیادی فرد صورت گرفته و نه بنام خود دین. این دو الگو در جامعه‌های غربی همواره در کنار یکدیگر وجود داشته اند. در مدل فرانسوی، خودمختاری را در گسست با دین تعریف می‌کنند. در الگوی کشورهای دیگر مانند آلمان، انگلیس و آمریکا، خودمختاری در روند سکولار شدن دین و گاه در قالب آن شکل گرفته است. در ایران امروز، این الگوی دوم است که در حوزه‌های گوناگون جامعه مشاهده می‌شود (نگاه کنید به مصاحبه محسن متقی با (فرهاد خسرو خاور).

نه یک فرد خاص بلکه جمع، گروه، و یا موضوع پژوهش است (Other /Autre) منظور از دیگری [4]

میرزا یعقوب خان نویسنده “عریضه محرمانه” مترجم سفارت روس در تهران بود و پدر میرزا . [5] ملکم خان. او که رابطه نزدیکی با امیر کبیر داشت بیست سال پس از مرگ او متنی را از استامبول برای شاه نوشت که در آن از پروژه‌ها و اندیشه‌های امیر کبیر پرده بر می‌دارد.

کتابشناسی

آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۷). *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران

آدمیت، فریدون. (۱۳۴۶). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوند زاده*. تهران: امیر کبیر

آدمیت، فریدون. (۱۳۶۱). *امیر کبیر و ایران*. تهران: خوارزمی

آدمیت، فریدون. (۱۳۶۳). *فکر دمکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*. تهران: انتشارات پیام

آرین پور، یحیی. (۱۳۵۷). *از صبا تا نیما*. تهران: جیبی

آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۹۰). *پاتوق و مدرنیته ایرانی*. تهران: آوای نور

آشتیانی، علی. (۱۳۶۷). “جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر”، کنگاش، شماره ۲، ۳-۲،

آشوری، داریوش. (۱۳۸۸). “گفتمان غرب زدگی طغیان روشنفکر جهان سومی برای بازگشت به خود”، نشریه تلاش، ۴۲،

آفاری، ژانت. (۱۳۷۹). *انقلاب مشروطه ایران* (ترجمه رضا رضایی). تهران: نشر بیستون

کاظم زاده ایرانشهر، حسین. (۱۳۶۳). *مجموعه ی کامل ایرانشهر*. تهران: نشر اقبال

تقی زاده، حسن. (۱۳۹۴). *مقالات تقی زاده* (زیر نظر ایرج افشار). تهران: توس

آل احمد، جلال. (۱۳۵۶). غرب زدگی. تهران: بی تا

آل احمد، جلال. (۱۳۷۲). در خدمت و خیانت روشنفکران. تهران: انتشارات فردوس

بروجردی، مهرزاد. (۱۳۸۷). “روشنفکران ایرانی و برآمدن رضا شاه”، روزنامه‌ی کارگزاران، ۲۲ و ۲۳ آبان

بشیریّه، حسین. (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی

بهرز، مازیار. (۱۳۸۰). شورشیان آرمانخواه، ناکامی چپ در ایران. تهران: ققنوس

بهمنی، سجاد، همتی، رضا، ملتفت، حسین، ایزدی جیران، اصغر. (۱۳۹۷). مرورنظا ممند مطالعات انجام شده در زمینه حاشیه نشینی (۱۳۷۵ تا ۱۳۹۶). فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، ۱۸ (۷)، ۸۵-۱۳۴.

بهنام، جمشید. (۱۳۷۹). ایرانیان و اندیشه‌ی تجدد. تهران: فرزانه

بهنام، جمشید. (۱۳۸۶). برلنی‌ها: اندیشمندان ایرانی در برلن ۱۹۳۰-۱۹۱۵. تهران: انتشارات فرزانه

(پیوندی، سعید. (۱۳۸۹). “رویارویی با آموزه‌های ایدئولوژیک در نظام آموزشی”. *آیرون نامه*، ۲۵ (۴)

پیوندی، سعید. (۱۳۹۱). “روشنفکری چپ ایران و موضوع دمکراسی”. *آیرون نامه*، ۲۷ (۲، ۳). ۱۲۲-۱۴۵.

توکویل الکسی (۱۳۹۴). *دموکراسی در آمریکا* (جلد دوم) (ترجمه بزرگ نادرزاد). تهران: فرهنگ جاوید

خسرو خاور، فرهاد، پیوندی، سعید، متقی، محسن. (۱۳۹۱). “روشنفکران و دمکراسی در ایران، واکنش به انقلاب ۱۳۵۷”. *آیرون نامه*، ۲۷ (۲، ۳)، ۱۰۶-۱۲۰.

خسرو خاور، فرهاد، پیوندی، سعید، متقی، محسن. (۱۳۹۲). روشنفکران و روندهای سکولاریزاسیون، جامعه ایران

شماره ویژه به زبان فارسی، ص ۷۳-۱۰۵ (*Analitica Iranica*) *آنالیتی‌کا ایرانیکا*

رسولزاده، محمدمین. (۱۳۷۷). *گزارش‌هایی از انقلاب مشروطه ایران* (ترجمه رحیم رئیس‌نیا). تهران: شیرازه

زائری، قاسم. (۱۳۹۵). “بررسی چگونگی تحول جایگاه “مردم” در گفتمان مسلط منورالفکران ایرانی از دولت مشروطه تا حکومت رضاخان”. *مطالعات جامعه‌شناختی*، دوره ۲۳ (۲)، ۱۷۵-۴۰۳.

شاردن، ژان. (۱۳۳۸). *سیاحتنامه شاردن* (ترجمه محمد عباسی). تهران: دائرةالمعارف تمدن ایران (جلد ۵ و ۶).

(شایگان، داریوش. (۱۳۷۸). *آسیا در برابر غرب*. تهران: امیر کبیر (چاپ دوم

شکوری، ابولفضل، عباسی، آوات. (۱۳۹۵). شکل‌گیری اندیشه سیاسی «تجدد آمرانه» در ایران (مطالعه موردی: نامه فرنگستان). *فصلنامه سیاست*، ۳۷

طالبوف تیریزی، عبدالرحیم. (۱۳۳۶). *سفینه طالبی یا کتاب احمد*. تهران: انتشارات گام

علم، اسدالله (۱۳۹۴). یادداشت‌های علم (ع علیجانی ۷ جلدی). تهران: معین

فرهاد معتمد، محمود. (۱۳۲۶). *سیهسالار اعظم*. تهران: ابن سینا

قیصری، علی (۱۳۸۹)، *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، تهران: هرمس

کاتوزیان، همایون، (۱۳۷۹) *مصدق و نبرد قدرت (ترجمه احمد تدین)*. تهران: رسا

کاتوزیان، همایون. (۱۳۸۱). *تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه مرتضی طیب. تهران: نشرنی

کدی، آر، نیکی. (۱۳۶۹). *ریشه‌های انقلاب ایران (عبدالرحیم گواهی)*. تهران: نشر علم

کدی، آر، نیکی. (۱۳۸۱). *ایران دوره قاجار و برآمدن رضاخان: ۱۱۷۵-۱۳۰۴*. (ترجمه مهدی حقیقت خواه). تهران: ققنوس

کرویس، دیرک وان‌در. (۱۳۸۴) *شاردن و ایران: تحلیلی از اوضاع ایران در قرن هفدهم میلادی* (ترجمه حمزه اخوان‌تقوی). تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز

(کسروی، احمد. (۱۳۶۳). *تاریخ مشروطه ایران*. تهران: امیر کبیر (چاپ چهاردهم

کلوسکو، جورج (۱۳۹۴). *تاریخ فلسفه سیاسی*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر نی

گرامشی، آنتونیو. (۱۳۹۵). *شهریار جدید (ترجمه‌ی عطا نوریان)*. تهران: نشر اختران

مارکس، کارل (۱۳۹۳). *نبردهای طبقاتی در فرانسه* (ترجمه باقر پرهام). تهران: مرکز

مارکس، کارل، انگس. (۱۳۹۵). *ایدئولوژی آلمانی* (ترجمه تیرداد نیکی). تهران: نشر فردوس

متقی، محسن. (۱۳۸۶). *فرهاد خسرو خاور، نگاهی به آرا و آثار*. تهران: نشر نظر

مراغه‌ای، زین‌العابدین. (۱۳۹۷). *سیاحتنامه ابراهیم بیگ*. تهران: آگه

ملکی، خلیل. (۱۳۷۷). *نهضت ملی ایران و عدالت اجتماعی*. تهران: نشر مرکز

میرسپاسی، علی. (۱۳۸۷). *روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید*. تهران: نشر توسعه

میلانی، عباس. (۱۳۹۷). *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*. تهران: اختران.

نبوی، نگین. (۱۳۸۸). *روشنفکران و دولت در ایران* (ترجمه حسن فشارکی). تهران: شرکت نشر و پژوهش.

وحدت، فرزین. (۱۳۷۹). *رویاری اولیه روشنفکران ایران با مدرنتیه: یک رویکرد دوگانه*. گفتگو، ۳۰، ۱۶۵-۱۲۵.

هویدا، فریدون. ۱۳۷۰. *سقوط شاه* (ترجمه ح. او مهران). تهران: انتشارات اطلاعات.

هیپولیت، ژان. (۱۳۶۵). *مقدمه بر فلسفه‌ی تاریخ هگل*. مترجم، باقر پرهام. تهران: آگاه.

Abrahamian, Ervand. (1983). *Iran between two revolutions*. Princeton, N.J.

Amanat, Abbas. (2017). *Iran: A Modern History*. Yale University Press

Badie, Bertrand. (1992). *L'état importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris : Fayard..

Castoriadis, Cornelius. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.

Duby, Georges. (1978). *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris : Gallimard.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1940). *Principes de la philosophie du droit* (trad. A. Kaan). Paris : Gallimard Hegel.

Khosrokhavar, Farhad. (1993). *Utopie Sacrifiée*. Paris : L'Harmattan.

Khosrokhavar, Farhad. (1997). *Anthropologie de la Révolution iranienne*. Paris : L'Harmattan.

Khosrokhavar, Farhad. (2013). *The Green Movement: Social Innovation in an Authoritarian Regime*. In Chehabi E. Houchang; Khosrokhavar, Farhad & Therme, Clément (Ed.). *Iran and the Challenges of the Twenty-First Century*. Costa Mesa (California) : Mazda Publishers.

Khosrokhavar, F., Nikpey, A. (2009). *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs*. Paris :

Mangol Bayat, P. (1974). *The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mîrzâ Âqâ Khân Kirmânî, a Ninteenth-Century Persian Revolutionary*.

Journal of Middle East Studies, 5 (4), 381-400

Mangol Bayat, P. (1991). *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*. New York: Oxford University Press.

Marx, Karl. (1969). *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris : Editions sociales.

Mills C. wright. (2015). *L'imagination sociologique*. Paris : La Découverte.

Motaghi, Mohsen. (2012). *La pensée chiite contemporaine à l'épreuve de la révolution iranienne*. Paris : L'Harmattan.
