

آزادی آندیشه

| شماره ی نهم - تیر ۹۹ |

موضوع ویژه |

دولت و جامعه

////////////////////

با نوشته‌هایی از:

سعید پیوندی

فرهاد خسروخاور

مهرداد صمدزاده

فخرالدین عظیمی

دانیل لامباخ

محسن متقی

والنتاین مقدم

محمد رضا نیکفر



نشریه‌ی علوم انسانی و اجتماعی

آزادی اندیشه

وابسته به "انجمن آزادی اندیشه"

شماره‌ی نهم، تیر ۱۳۹۹

زیر نظر شورای تحریریه

مدیر اجرایی این شماره: علیرضا کاظمی

* کلیه‌ی مقاله‌های نشریه به صورت "همتاخوانی" (peer review) و با ارزیابی صاحب‌نظران حوزه‌ای که مقاله به آن تعلق دارد (بی‌آنکه نام نویسنده را بدانند) منتشر می‌شوند.

* انتشار نوشته‌ها و دیدگاه‌ها در «آزادی اندیشه» لزوماً به معنای تأیید دیدگاه پدیدآورندگان نیست.

* نشریه‌ی «آزادی اندیشه» در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.

تماس با نشریه:

journal@azadiandisheh.com

سایت انجمن آزادی اندیشه:

<https://azadiandisheh.com>

ویراستار: سجاد سپهری

صفحه آرا: پویا نودهی

طرح روی جلد: در بزرگداشت احسان یارشاطر

مشاوران علمی این شماره

سعید پیوندی

نیره توحیدی

مهرداد درویش پور

جلیل روشندل

فرزین وحدت

محمدرضا نیکفر

سرسخن

عرصه‌ی نشریه‌ی «آزادی اندیشه»، علوم انسانی و اجتماعی است. سه جزء درهم‌تنیده‌ی «علوم انسانی و اجتماعی» و «اندیشه» و «آزادی» همه‌ی ضرورتِ وجودی و هدف‌های نشریه را بیان می‌کند.

ابزارِ کارِ علوم انسانی و اجتماعی «کلمه» است و با «کلمه» است که دراین علوم نظریه‌پردازی می‌شود. و به‌این‌معنا، علوم انسانی و اجتماعی علمِ «گفتمان» است.

«کلمه» و «گفتمان» در قالبِ «اندیشه» است که شکل می‌گیرند و به‌همان‌نسبت که اندیشه گسترش و به افق‌های وسیع‌تری دست می‌یابد، کلمه و گفتمان هم با رنگ‌های متنوع‌تر و پربارتری جلوه می‌کنند. اما، اندیشه نمی‌تواند گسترش یابد مگر در میدانِ بی‌کرانِ آزادی.

ازهمین‌رو، سنگِ بنای نشریه بر پاسداری از آزادیِ بی‌حصرواستثنای اندیشه و بیان است. در آزادیِ بی‌حصرواستثنا (که متفاوت است از آزادیِ بی‌قیدوشرط؛ که می‌دانیم آزادی هم قید دارد و هم شرط) «بی‌حصر» به‌معنای حق آدمیان است در ورود به همه‌ی عرصه‌های هستی و فکر و کندوکاو در آن و «بی‌استثنا» به‌این‌معناست که هیچ انسانی را نباید در بیانِ نظر و اندیشه‌ی خود باز داشت.

ازهمین‌رو، می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر افقِ گسترده‌ی اندیشه تا همه‌ی آنان که دغدغه‌ی علوم انسانی و اجتماعی دارند و رشد و شکوفایی آن را برای امروز و فردای ایران ضروری می‌شمرند و معتقد به آزادیِ اندیشه و بیان هستند، این نشریه را از آن خود بدانند.

موضوع ویژه: دولت و جامعه

۱. مقالات

- تخیل (انگاره) اجتماعی و دولت در ایران / سعید پیوندی، فرهاد خسروخاور، محسن متقی ۱۱
- چپ ایرانی / محمدرضا نیکفر ۵۷
- سیاست و مجازات / مهرداد صمدزاده ۸۹
- دولت در جامعه: ژول میگدال و محدودیت‌های اقتدار دولت / دانیل لامباخ ۱۱۷
- داستان دو کشور: دولت، جامعه، و سیاست جنسیتی در ایران و افغانستان / والتاین مقدم ۱۳۷

۲- بزرگداشت

- جهانی بنشسته در گوشه ای، یارشاطر و ایران / فخرالدین عظیمی ۱۶۵

۴. معیارهای همتاخوانی و ارزیابی مقاله و چگونه انتشار آن ۱۹۳

تخیل (انگاره) اجتماعی و دولت در ایران

فرهاد خسرو خاور، سعید پیوندی، محسن متقی

چند و چون کردن پیرامون رابطه میان جامعه و دولت فقط به بحث‌های فلسفی، حقوقی و یا سیاسی تجریدی فرو کاسته نمی‌شود. از نگاه جامعه‌شناسی نهاد دولت^[۱] دارای یک وجه نمادین (Symbolic/symbolique) است که به تخیل اجتماعی درباره آن و نگاه و درکی که از این نهاد در میان گروه‌های مردم وجود دارد برمی‌گردد. تخیل یا انگاره (Imaginary / imaginaire) در بحث جامعه‌شناسی در 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

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

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 دآوری 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 روینا 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 برگیرنده تخیل اجتماعی هم هست (گرامشی ۱۳۹۵).

نگاه به رابطه دولت و جامعه از منظر ساختار گرایانه، عینی و حقوقی بدان معناست که عامل ذهنیت^[۲] 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

۲- در این نوشته به ذهنیت (سوژکتیویته) 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).

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 معناهایی 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 بساخت 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 مخصوصا 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 روبنای 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^[۳]) 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 بیست اشاره به کتاب میلز (Mills) زیر عنوان "تخیل جامعه شناختی" (۲۰۱۵) بی‌مناسبت نیست. در 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

۳- واژه سوژه را نمی‌توان به فارسی ترجمه کرد، چون خاستگاهش فلسفه و علوم انسانی غرب است. سوژه فرد نیست ولی فردیت بُعد 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).



(پوزیتیویستی) 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^[۴] (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 تجربه گرایی (آمپیریسم) غالب در آمریکای آن دوران و آنچه را که خود "تجربه گرایی 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 بی واسطه واقعیت بیرونی نیست، نوعی برساخت ذهنیتی است که نه تنها به واقعیت معنا می‌بخشد بلکه بصورت نهادگرارانه 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

۴- منظور از دیگری (Other /Autre) نه یک فرد خاص بلکه جمع، گروه، و یا موضوع پژوهش است.

تحولات اجتماعی هستند و نقش نهادگزارانه در جامعه را ایفا می‌کنند. برای مثال موضوعی مانند دموکراسی فقط از طریق تعاریف دایره المعارفی و یا دانشگاهی و یا قواعد سیاسی و حقوقی قابل تبیین نیست. از نگاه جامعه‌شناسی این تلقی از دموکراسی "آزمایشگاهی"، تجربیدی، تقلیدی و بدون سوژه است. معنا یا معناهایی که مردم از طریق ذهنیت خود و انگاره اجتماعی به امر دموکراسی می‌دهند هم بخشی از واقعیت دموکراسی است. وجه نمادین دموکراسی 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 بی شباهت به خرده فرهنگ (subculture) نیست. در دوران بحران‌های اجتماعی هر دو وجه تخیل اجتماعی زیر سوال می‌روند و 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 کلان سلطه اجتماعی (domination sociale) این یا آن گروه سبب نهادی شدن تخیل اجتماعی آن 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 پویش 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 (Castoriadis) پیرامون این مفهوم دارای اهمیت نظری فراوانی است. شهرت او هم بخاطر دیدگاه‌های 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 نمادین است. اثر مهم او زیر عنوان "نهاد تخیلی جامعه" (L'institution imaginaire de la société) که چرخش مهمی در تحولات فکری او به شمار می‌رود نقش انگاره در ساخت و پرداخت جامعه و نهادهای آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. مفهوم تخیل یا انگاره را وی در نقد مارکسیسم و نیز برخورد به نظریه بازتاب (Reflet) و نوشته‌های فروید و لاکان به میان کشید. مفهوم تخیل در روانکاوی 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 به‌وجود 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 پدیده‌های اجتماعی اعتنایی ندارند. او در برابر این برداشت "انگاره رادیکال" (Imaginaire radical) و یا بنیادین را قرار می‌دهد و می‌کوشد تا با ساختن مفاهیمی چون اجتماعی - تاریخی (Social-historique)، آفرینش-تاریخی (création historique) و خود مختاری (Autonomie)، برداشت 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 رهیافت در برابر ماست. یا باید به دیدگاه عدم خودمختاری (Hétéronomie) تن دهیم و بپذیریم که 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 خودمختاری جامعه (قائم به ذات بودن) (Autonomie) را می‌پذیرد و بر آن است که نهادهای اجتماعی، 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 در روندهای نهادی شدن است و از تنش میان تخیل اجتماعی نهاد گزار (instituant) و تخیل اجتماعی نهادی شده سخن به میان می‌آورد. او پیشگام استفاده از مفهوم تخیل در حوزه پژوهش‌های تاریخی نیز است. بی‌مناسبت نیست که ژرژ دوبی (Georges Duby) در بررسی "سه نظم یا تخیل فتودالیسم" (۱۹۷۸) از این مفهوم برای تحلیل جامعه فتودالی بهره می‌جوید. دوبی 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 بازمی گردد. 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 آرای 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 امریکا" و "انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن" (۱۳۹۴) نگاه دیگری به جامعه فرانسه و رابطه آن با دولت در مقایسه با انگلستان و امریکا 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 همه 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 ضد مذهب تلقی می کردند. این میراث تاریخی بر روی وجدان امروزی جامعه هم سنگینی می کند و برای بسیاری در فرانسه همه راه ها به دولت مرکزی ختم می شود و هم اوست که 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 شورش های 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 شکل گیری 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 می شود (کلسکو 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 می گیرد. رابطه پرتنش جامعه و دولت در فرانسه را در انگلستان کمتر می توان 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 امریکا از قدرت اجتماعی یاد می کند که در تعامل با دولت در اداره جامعه مشارکت می کند. تفاوت میان نظام اجتماعی و ساختار سیاسی هم از همین تفکیک ناشی می شود (توکویل ۱۳۹۴).

دولت فرانسه با آن که متمرکز و اختیارات قانونی گسترده ای دارد ولی بخاطر

مقاومت جامعه همیشه از توان کافی برای پیشبرد سیاست‌ها و اصلاحات برخوردار نیست. در تخیل جمعی جامعه فرانسه رابطه پر تنش 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 انترپولوژی 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 مِهرتران و کِهرتران 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 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 نظرمیرزا 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^[۵] در "عریضه محرمانه" از قول میرزا تقی خان آورده است "مجالم ندادند والا خیال کنسلیطوسیون داشتم. مانع بزرگم 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."

۵- میرزا یعقوب خان نویسنده "عریضه محرمانه" مترجم سفارت روس در تهران بود و پدر میرزا 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.

(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 بی کفایتی حکومت و کارگزارانش را به نقد می‌کشند. کتاب احمد یا سفینه طالبی یا سیاحت نامه ابراهیم بیگ (زین العابدین مراغه ای) 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 نمایند، چنانچه دیگران می‌کنند. چون نیک نظر کردم دیدم هی از



چهارجانب و شش جهت سجده است که مردم می‌کنند. آن هم ابدًا 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 شده اید... 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 به وجود 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 وداد 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 سوژکتیویته 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، آجودانی 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 زرتشتی‌گری و اختارات 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 دموکراسی و پارلمانتاریسم همان سنت مشاوره و توجه به نظرات مختلف در تصمیم‌گیری‌هاست 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 دموکراسی، 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 فضل الله 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 بی ثباتی 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 نشانه این زندگی سیاسی پراشوب می‌داند: "در مجلس دوم نیز فرقه دمکرات به جای مبارزه صحیح پارلمانی و ایفای مسؤولیت 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، درواقع 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 خوبِ ترقی طلب و تمدن دوست، آنگونه که پطرکیبرد 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 تحققِ 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 «نوشاندن جبری داروی تلخ به اطفالِ 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 فکرِ 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 مجلسِ ملّی ما به زور جلوگیری نماید، دربارسلطنتی را به زوراصلاح و تصفیه کند. عملة خلوت آنرا به زور از اشخاص منورالفکر بگمارد، مستخدمین بی هنرِ ادارات را به زور اخراج نماید، چرخ ادارات را به زور راه بیندازد، مداخلاتِ 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 نادراز آقامحمدخان تا رضاخان سردارسیپه 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 به‌وجود 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 دموکراسی به توسعه و دولت متقدر 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 ۱۳۸۱، 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 مقتدري بودند که بتواند به مدرنسازی، اصلاح و تقویت ایران مبادرت ورزد (کدی ۱۳۸۱، ۱۵۱). بروجردی بر آن است که مهمترین رویداد اجتماعی واندیشگی 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 جهانگیر 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 بنیادریسم در ایران بود" (۱۳۸۷). پایان دادن به بی ثباتی سیاسی و هرج و مرج عمومی و دولت ضعیف در کنار ملی‌گرایی، نوسازی و عرفی 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 به‌وجود آمدن ساختارهای رسمی، خدمات عمومی مانند آموزش و بهداشت، ارتش و دیوان‌سالاری و قوانین جدید عرفی 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 دموکراسی 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 بهره‌مندی 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 از گذشته نداشت (Badie, ۱۹۹۲). پویایی سیاسی این دوره از زندگی قرن بیستم ایران خود ویژه است. 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 استقلال‌طلبانه 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 دموکراتیک بود نقش اصلی را ایفا کردند. ویژگی‌های شخصی خود مصدق، تکیه‌اش 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 بین المللی 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 (بهرز 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، ۳۵).

دولت نفت فروش و توسعه شتابان

افزایش چشمگیر بهای نفت در بازارهای جهانی در ابتدای دهه ۱۹۷۰ میلادی سبب جهشی بی سابقه 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 بر خلاف 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 بی اثر 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 حاشیه نشینانی 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 تأمین 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 مسؤول 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 مسؤولیت 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 ویژه‌های این دوران انقلابی است. در کنار روشنفکران و کنشگران چپ و سکولار، نوشته‌ها و نظریه‌های روشنفکران اسلام گرا 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 ملی گرا 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، خسروخواهر 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 اسلام گرا 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 دموکراتیک 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 "بی‌توجهی 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 معرفت شناسی 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 هستی شناسانه 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). نویسندگان 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- توزی) 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 توزی 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 توزی 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 فرهنگمندی 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 همداستان بودند و بدنبال پروژه اتپویایی که می‌بایست از اصول دینی تاثیر می‌پذیرفت. پروژه ایجاد یک جامعه بر پایه اصول دینی در تفاسیر مختلف از آن و رهبری کاريسماتیک (فرهمنند) خمینی افق‌های جدیدی در برابر جامعه ایران قرار داد. نکته مهم در بازخوانی تجربه سال ۱۳۵۷ توجه به درکی بود که از دموکراسی در میان گروه‌های مختلف انقلابی و کنشگران وجود داشت. شعار دموکراسی 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 دموکراسی 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 دموکراتیک (خسروخاور ۱۹۹۳) آئینه تمام نمای رابطه تخیل جمعی این دوره تاریخی با مفاهیم و پدیده‌های سیاسی در متن



یک جامعه است. جاییکه 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 دموکراسی

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 دموکراسی 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 دین سالار 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 دموکراتیک‌ترین تخیل اجتماعی جامعه ایران از انقلاب مشروطیت به این سو بود. اگر انقلاب مشروطیت را جنبشی شبه دموکراتیک بنامیم، انقلاب ۱۳۵۷ غیر دموکراتیک بود و جنبش سبز خصلتی دموکراتیک 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 تغییرات مهم جامعه‌شناسانه دهه هفتاد و هشتاد ایران بود. گسترش چشمگیر دسترسی به آموزش، همه گیر 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 دموکراسی 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) به‌وجود 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 عمده نکردن 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 فلج‌کننده 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 دموکراتیک 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. جایکه 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 دموکراسی، 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 زنانه‌ترین 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).

نتیجه‌گیری: 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 پردازد که بیشتر با سوژکتیویته 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 انترپولوتیک (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 تنظیم‌کننده رابطه مردم با دولت نیست. برملاشدن 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 به‌شدت 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 گرایشی سروکار داریم که می‌توان آن را نوعی "عینیت زدگی" یا اصالت ساختارها و داده‌های عینی نامید. نا گفته 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 پییر بوردیو 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 (sexualité) به چشم می‌خورد و بازتاب گسترده چنین گرایش‌هایی هم در جامعه دانشگاهی و 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.

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 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"، روزنامه ی کارگزاران، ۲۲ و ۲۳ آبان.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.
- بهروز، مازیار. (۱۳۸۰). شورشیان آرمانخواه، ناکامی چپ در ایران. تهران: ققنوس.
- بهمنی، سجاد، همتی، رضا، ملتفت، حسین، ایزدی جیران، اصغر. (۱۳۹۷). مرور نظام مند مطالعات انجام شده در زمینه حاشیه نشینی (۱۳۷۵ تا ۱۳۹۶). فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، ۱۸ (۷)، ۸۵-۱۳۴.
- بهنام، جمشید. (۱۳۷۹). ایرانیان و اندیشه ی تجدد. تهران: فرزاد.
- بهنام، جمشید. (۱۳۸۶). برلنی‌ها: اندیشمندان ایرانی در برلن ۱۹۳۰-۱۹۱۵. تهران: انتشارات فرزاد
- پیوندی، سعید. (۱۳۸۹). "رویارویی با آموزه‌های ایدئولوژیک در نظام آموزشی". آبران نامه، ۲۵ (۴).
- پیوندی، سعید. (۱۳۹۱). "روشنفکری چپ ایران و موضوع دموکراسی". آبران نامه، ۲۷ (۲، ۳)، ۱۲۲-۱۴۵.
- توکویل الکسی (۱۳۹۴). دموکراسی در امریکا (جلد دوم) (ترجمه بزرگ نادرزاد). تهران: فرهنگ جاوید.
- خسرو خاور، فرهاد، پیوندی، سعید، متقی، محسن. (۱۳۹۱). "روشنفکران و دموکراسی در ایران، واکنش به انقلاب ۱۳۵۷". آبران نامه، ۲۷ (۲، ۳)، ۱۰۶-۱۲۰.
- خسرو خاور، فرهاد، پیوندی، سعید، متقی، محسن. (۱۳۹۲). روشنفکران و روندهای سکولاریزاسیون جامعه ایران. آنالیتیکا ایرانیکا (*Analitica Iranica*) شماره ویژه به زبان فارسی، ص ۷۳-۱۰۵
- رسولزاده، محمدامین. (۱۳۷۷). گزارش‌هایی از انقلاب مشروطه ایران (ترجمه رحیم رئیس‌نیا). تهران: شیرازه.
- زاتری، قاسم. (۱۳۹۵). "بررسی چگونگی تحول جایگاه "مردم" در گفتمان مسلط منوالفکران ایرانی از دولت مشروطه تا حکومت رضاخان". مطالعات جامعه شناختی، 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، ابوالفضل، عباسی، آوات. (۱۳۹۵). شکل‌گیری اندیشه سیاسی «تجدد آفرانه» در ایران (مطالعه موردی: نامه فرنگستان). فصلنامه سیاست، ۳۷
- طالبوف تبریزی، 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). سپهسالار 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 طبیب. 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.
- کرویسی، 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 تجددستیزی در ایران. تهران: اختران.
- نبوی، نگین. (۱۳۸۸). روشنفکران و دولت در ایران (ترجمه حسن فشارکی). تهران: شرکت نشر و پژوهش.
- وحدت، فرزین. (۱۳۷۹). رویارویی اولیه روشنفکران ایران با مدرنیت: یک رویکرد دوگانه. گفتگو، ۳۰، ۱۲۵-۱۶۵.
- هویدا، فریدون. ۱۳۷۰. سقوط شاه (ترجمه ج. 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 Mirzâ Âqâ Khân Kirmânî, a Nineteenth-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.



چپ ایرانی

محمدرضا نیکفر

این مقاله موضوع دولت و جامعه را از منظر تاریخ چپ ایران
برمی‌رسد، آن هم در حد طرح مسأله.^[۱]

جامعه ایران در آستانه عصر جدید یک جامعه عمدتاً روستایی و عشیرتی بود. روستاییان اما محور تحول قرار نگرفتند. این امر در درجه نخست باعث شد که نظام اجتماعی جدید - که از طریق ترکیبی از فروپاشی و تبدیل (transformation) نظام کهن ایجاد شد - نتواند نظامی دربرگیرنده (integrative) باشد. تکه‌پارگی (disintegration) خصلت ثابت جامعه ایران ماند، چیزی که محدود به مسأله قومی و زبانی نیست و با سه مشخصه تبیین‌شدنی است:

- در حاشیه قرار گرفتن اکثریت جامعه در مقایسه با کانون قدرت و

۱- این مقاله در اصل به سفارش "مرکز مطالعات ایرانی آنکارا" نوشته شده است. ترجمه ترکی منتشر شده در: Uyğur, Hakkı, Abdulla Rexhepi. iran Düşünce Tarihi. Ankara: İRAM Yayınları, 2019.

هاله گرد آن،

- شکاف میان حاشیه و مرکز به لحاظ ساختار اقتصادی-اجتماعی (چیزی که تا حد زیادی اساس مسأله قومی نیز هست) و همچنین
- به حاشیه راندن روشنفکران.

فرهنگی که در فولکلور و ادبیات مردم ساکن خطه تاریخی ایران متبلور است، به صورت پرجلوه‌ای عدالت‌خواه است. عدالت از ارزش‌های پایدار در این فرهنگ است. اما تاریخ این سرزمین را می‌توان تاریخ تراژدی عدالت خواند. آرزو نتوانسته متحقق شود و ایده به صورت یک نقد درون‌مانِ دگرگون‌ساز (transformative immanent critique) مطرح نبوده است. در عصر جدید درک سنتی از عدالت نو نشد و با ایده آزادی درنیامیخت. در ذهنیت چپ در ایران و کشورهای مشابه آن، عدالت‌خواهی سنتی جهش مدرن پیدا کرد. این جهش فاقد آن پشتوانه‌ای است که در شکل کلاسیک اروپایی آن از یک طرف بر طبقاتی مدرن متکی است و از طرف دیگر حاصل دگرگونی فرهنگی و اندیشه‌ورزی فلسفی است.

سرنوشت چپ ایرانی در درجه نخست با دو چیز مشخص می‌شود:

۱. حیطه عمل آن که نه با یک نظم انتگراتیو سرمایه‌داری که در آن طبقه کارگر به عنوان نیرویی انتگره (integrated) به مقابله درونی متحول‌کننده دست بزند، بلکه با وضعیتی مشخص می‌شود که بخش‌های بزرگی از آن هنوز در موقعیت حاشیه‌ای زندگی می‌کنند و امکان عمل از طریق سازمان‌یابی مستقل ندارند.

۲. فشار مداوم پلیسی بر روی چپ که باعث می‌شود محصور باشد، یا در حاشیه قرار گیرد. محصور بودن در درازمدت درونی می‌شود. زندگی در تبعید درونی و بیرونی (internal and external exile) لاجرم فکر را هم به تبعید می‌برد.

این نوشته با توجه به این نکات نگاهی به تاریخ و فکر چپ در ایران می‌افکند. اشارات آن به تاریخ، تاریخ‌نگارانه نیست و تنها با هدف توضیح

زمینه عمومی فکر و عمل چپ در ایران صورت می‌گیرد. به دلیل گستردگی بحث در توضیح این موضوع هم به ناچار دست به انتخاب می‌زنیم و بیشتر به این نکات می‌پردازیم: درک از عدالت، دولت‌گرایی و موضوع روشنفکران چپ.

در نوشته در چند جا از یک اصطلاح هگلی استفاده شده است که از طریق آن نوعی آسیب‌شناسی تبیین می‌گردد که تنها ناظر به چپ ایران نیست. این اصطلاح وساطت (Vermittlung / Mediation) است. وقتی دو چیز متضاد را در نظر گیریم که به یکدیگر برنگردند، به واسطه هم وجود نداشته باشند، تضاد آنان انتزاعی است، حرکت ایجاد نمی‌کند؛ آنان می‌توانند همواره وجود داشته باشند و تقابل‌شان هم پایدار بماند. اما وقتی آن دو طرف تضاد، به عنوان سازه‌ها و سویه‌های (Momente) یک چیز در نظر گرفته شدند، حرکت به وجود می‌آید.^[۲] هگل در "فلسفه حق" (Philosophie des Rechts) جامعه مدنی (Bürgerliche Gesellschaft) را به عنوان پهنه (Sphäre) وساطت، یعنی تضاد و حل تضاد در نظر می‌گیرد. مارکس با نقد اقتصاد سیاسی بیان مشخص‌تری به پهنه وساطت و دیالکتیک وساطت می‌دهد. در تئوری مارکسی، جامعه اصل و مبناست، و دولت فرعی و روبنایی است. از اواخر قرن نوزده و به صورتی قطعی از اوایل قرن بیستم نگرش به دولت و جامعه در اندیشه سیاسی به طور کلی و به طور مشخص در اندیشه چپ تغییر کرد. دولت بزرگ و قدرتمند شده بود. دولت، برنامه‌ریز و در اقتصاد و جامعه و فرهنگ دخالتگر بود. نقش سیاست خارجی هم بالا رفت و عرصه‌ای که بازیگران اصلی آن دولت‌ها بودند، تا حد تعیین‌کنندگی برای روندهای درون جامعه ("سیاست داخلی") اهمیت یافت. در کشورهای توسعه‌نیافته، نخبگان از دولت انتظار داشتند که پیش‌برنده مدرنیزاسیون و پیشرفت باشد. اما دولت مدرن‌کننده و سازنده دیگر بر خلاف تصور مارکسیستی قرن نوزدهمی یک امر روبنایی نیست؛ خود در حکم یک نیروی مولد است؛ در آن سیاست و اقتصاد درهم می‌آمیزند. در سوسیال‌دموکراسی روسیه شاهد انتقال رادیکال‌تر مرکز نگاه از جامعه به دولت هستیم. انقلاب اکتبر در همه جا، به ویژه در

2- Hegel, 1999, S.56.



کشورهای رشد نیافته، تصرف «کاخ زمستانی»، را به نماد یک هدف‌گذاری انقلابی صحیح و مؤثر تبدیل می‌کند.

در ایران نیز که سیاست‌ورزی در معنای مدرن آن با انقلاب مشروطیت (۱۹۰۵) شکل گرفته بود، ایده تصرف قدرت و تبدیل آن به اهرم تحول جامعه، ایده‌کانونی فکر سیاسی بود. این ایده کاملاً آماده بود که در یک ظرف چپ، شکلی بیابد که آن را با لنینیسم می‌شناسیم. لنینیسم به توصیف استالین، «در معنای عمومی آن تئوری و تاکتیک انقلاب پرولتری و در معنای مشخص آن تئوری و تاکتیک دیکتاتوری پرولتاریا است» (Stalin, ۱۰). در هر دو پاره این تعریف، «دولت» در کانون توجه قرار گرفته است. چپ انقلابی ایران به عنوان لنینیست شکل گرفت. در ایران انقلاب اکبر شور و شوق بسیاری برانگیخت و نیروهای تحول‌خواه در چهره لنین یک قهرمان رهایی‌بخش را می‌دیدند که ایران را از دست دشمن قهاری به اسم روسیه تزاری رها کرده است. هم این سمپاتی به فرد لنین و هم این باور قوی که هر تحولی که بخواهد در ایران صورت گیرد باید از طریق قدرت دولتی پیش رود، چپ ایران را چه در احساس چه در فکر لنینیست می‌کرد. از آرمان دولت مقتدر عادل، به راحتی می‌شد به این فکر جدید دولت سازنده و مقتدر و عدالت‌گستر رسید.

ایران پیش از عصر جدید: درک از عدالت و "فضل"

عصر جدید ایرانی نه با رنسانس و رونق علم و فن و تجارت، بلکه با چشم گشودن به روی انبوه مشکلات آغاز می‌شود. گسترش رابطه با جهان بیرون این اجازه را به برخی سیاستمداران و پیشاهنگان روشنفکری ایرانی می‌دهد که از بیرون به وضعیت ایران بنگرند، وضعیت آن را با کشورهای پیشرفته مقایسه کنند و از پی دلیل عقب‌ماندگی آن بپرسند. پیش از آن، این درک شکل گرفته بود که تنها زیر فرمانروایی یک سلسله و در این یا آن شهر و ولایت زندگی نمی‌کنند، بلکه مقدم بر اینها در مملکتی زندگی می‌کنند که ایران نام دارد و این سرزمین تاریخی دارد که در آن دوره‌هایی عصر دولت‌های مقتدر و فرمانروایی آنها بر مناطقی وسیع بوده است.

به سنت فرمانروایی در ایران، هم داعیه اقتدار تعلق دارد، هم داعیه

عدالت. اگر در ایران بتوان از یک قرارداد اجتماعی تاریخی سخن گفت، آن را در درجه نخست باید با مفهوم عدالت یا به زبان شاهنامه‌ای "داد" تبیین کرد. تنظیم و تدبیر، آن اهمیتی را ندارد که عدالت دارد. خواست عدالت لزوماً برابری خواهی نیست. در نظم پدرسالار، سلطان، امیران و خان‌ها همگی داعیه ولایت، یعنی سرپرستی دارند. سرپرست با زیردست خودش برابر نیست و این برابر نبودن عین عدالت است. شیعی‌گری کیش ولایت است. ایده‌آل شیعه ظهور مهدی است، ظهور کسی که عدالت برقرار می‌کند. هر سرپرستی که بخواهد به لحاظ دینی ولایت موجهی داشته باشد، باید در جهت عدالت بکوشد. رسیدن به این نظر که سلطان وقت عادل نیست، به معنای پذیرش لزوم سرنگونی اوست. خوب سرپرستی کردن، عادلانه رفتار کردن است و در آبادی مُلک کوشیدن. اگر در این میان تنظیم و تدبیری لازم باشد، عقل و وزیر به کار می‌افتد. عدالت را درباریان حس می‌کنند و آن را با وضع خود می‌سنجند. قضاوت مردم درباره عدالت بر این پایه است که شاه چه میزان خراج بر آنها می‌بندد و دست درباریان و امیران محلی را تا چه حد در ظلم و تعدی باز می‌گذارد.

عدالت در زبان دینی میانه‌روی و همچنین استقامت بر شریعت حقه است که ضد آن طغیان است. در شاهنامه فردوسی به عنوان آینه خرد باستانی، "داد" باری هستی‌شناسانه دارد. دادگر بودن، تنها یک صفت فردی نیست، همسازی با نیروی نیکی است و سر پیچیدن از آن، سر پیچیدن از قانون هستی است. بر تعبیر پیشااسلامی و اسلامی "عدالت"، تعبیر یونانی هم افزوده شده است که قرار گرفتن هر چیز بر سر جای خود است.

با هیچ کدام از این تعبیرها نمی‌توان به تبیینی از مفهوم بهره‌کشی رسید. افراد و گروه‌ها در رابطه متقابل با هم و بر زمینه اختلاف‌های جنسی، تباری و طبقاتی دیده نمی‌شوند. میان آنها، همان گونه که در همه فرهنگ‌ها و جوامع پیشامدرن قاعده است، وساطت (Vermittlung) در معنای هگلی این مفهوم برقرار نیست. اختلاف طبیعی است؛ هنجار نیک دادگری بر زمینه اختلافات است.



"جدال سعدی با مدعی" نمونه کاملی از درک پروریده در فرهنگ رایج در خطّه فرهنگی ایران درباره تفاوت در پایگاه‌های اجتماعی و مسأله عدالت است. سعدی در باب هفتم "گلستان" شرح می‌دهد که چگونه درگیر بحث با درویشی می‌شود که «دفتر شکایتی باز کرده و ذمّ توانگران آغاز کرده». حرف او این است که

«کریمان را به دست اندر درم نیست - خداوندان نعمت را کرم نیست.»

آن که بخشنده و شریف است، ندار است، و آن که داراست، خسیس است. نظر سعدی در واقع نظر تعدیل کننده قاضی‌ای است که در پایان داستان درباره جدل بر سر توانگری و درویشی، ظاهر می‌شود. راوی در ابتدای داستان مدافع توانگران است. هم سعدی و هم درویش از یک منطق پیروی می‌کنند: مسأله را اخلاقی در نظر می‌گیرند، نه اجتماعی. دارایی عده‌ای برپایه ناداری عده‌ای دیگر نیست. دارا داراست مستقل از ناداری نداران و ندار بی‌چیز است مستقل از توانگری دارایان. سعدی و مدعی هر یک دیگری را متهم می‌کند که در طرف مقابل تنها وجوه منفی را می‌بیند. حدّ وسط را قاضی می‌گیرد، قاضی‌ای که تجسم عدالت است. او می‌گوید: «مهین توانگران آنست که غم درویشان خورد و بهین درویشان آنست که کم توانگران گیرد». اعتدال در همسازی است، توانگر باید بخشنده باشد و درویش سپاسگزار. قاضی در داوری‌اش از پادشاه وقت «اتابک ابوبکر بن سعد بن زنگی» هم یاد می‌کند و او را به بخشندگی می‌ستاید:

خدای خواست که بر عالمی ببخشاید - ترا به رحمت خود پادشاه عالم کرد
بر این قرار، رحمت پادشاه جلوه‌ای از رحمت الاهی است.

چه عدالت پادشاه چه ستمگری او، به نظام پادشاهی برمی‌گردد که عنوان شاهنشاهی برای آن گویاتر از سلطنت است. شاهنشاه شاه شاهان است، سرور مجموعه‌ای از سروران است. نظام شاهنشاهی نظام بوروکراتیک نیست. شاهنشاه دارای دربار و دیوان است، اما اراده قدرت مرکزی کمتر از طریق "دیوانی" (بوروکراتیک در شکل سنتی آن) جاری می‌شود. منتقل می‌شود یا با فرمان مستقیم یا از طریق رویه‌ای سنتی و یا قراردادی مشخص میان پادشاه

با این یا آن امیر. این سیستم باید رحمت داشته باشد، تا پادشاه رحیم خوانده شود. به این منظور پادشاه باید مقتدر باشد و ملوک طوایف باید از او بترسند و به رعایا رحم کنند.

حکایت سعدی از این نظر سنخ‌نما (typical) است که در آن میان دو قطب تضاد یعنی فقیر و غنی بنابر اصطلاح هگلی "وساطت" (Vermittlung) وجود ندارد. انگار سیستمی وجود ندارد که فقر و ثروت دو جنبه مبتنی بر هم آن باشند. برای رفع تضاد یک میانجی بیرونی نیاز است که در داستان سعدی قاضی است، قاضی‌ای که به صورت معناداری در قضاوت خود به پادشاه متوسل می‌شود.

اگر ایده ایرانی "عدالت" را با ایده شاه مطلوب ایرانی به عنوان سرپرست خوب درآمی‌زیم، به مفهوم "ولایت" می‌رسیم. استفاده از این عنوان از این نظر مناسب است که امروز ایران را به گذشته آن پیوند می‌دهد. در قانون نظام امروزی حاکم بر ایران ولایت فقیه قرار دارد که ایده‌ای شیعی با تفسیری است که آیت الله خمینی از آن ارائه کرد. بر پایه این تفسیر حکمرانی حق شرعی فقیهان است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فقیه حاکم، رهبر خوانده می‌شود.

واقعیت و آگاهی

در دیالکتیک هگلی خدایگان و بنده^[۳] دگرگونی‌ای که از طریق کار حاصل می‌شود، حکم میانجی برطرف کننده تضاد را دارد. در اندیشه مارکسی، انقلاب سوسیالیستی به عنوان حادثه سیاسی، جلوه بیرونی این تحول است. آگاهی سوسیالیستی در اصل چیزی نیست که از بیرون وارد شود تا نیروی کار را خودآگاه کند. در کشورهای اروپای غربی جنبش سوسیالیستی دارای پایه‌ای قوی در میان طبقه کارگر بود و از این نظر اصل این باور که وساطت رفع کننده تضاد (aufhebende Vermittlung) از دل تقابل کار و سرمایه حاصل خواهد شد، معتبر شناخته می‌شد.

Kojève, 1947

۳- در این باره رجوع کنید به:



وساطت رفع کننده یک امر پراتیک است و پراتیک خود واسط میان هستی اجتماعی و آگاهی است. این حرکتی دوجانبه به سوی یکدیگر است که مارکس جوان به این صورت بر آن تأکید می‌کند:

«کافی نیست که اندیشه بر تبدیل به واقعیت اصرار ورزد، واقعیت نیز باید خود به اندیشه رخنه کند.»^[۴]

درست است که "انقلاب" در نزد مارکس معنای واحدی ندارد^[۵]، اما شیوه نگرش او به آنچه که در قاموس هگل *Aufhebung* یعنی رفع تضاد نامیده می‌شود، در مجموع ثابت مانده است. نکته مرکزی در این نگرش این است که *Aufhebung* با وساطت هستی و آگاهی صورت می‌گیرد و از جنس پراتیک است. پراتیک دگرگون کننده^۶ کلیت (totality) سیستم، از نیرویی سر می‌زند که بتواند در قبال کلیت در شکل مشخص اجتماعی آن برخورد انتقادی دگرگون کننده‌ای داشته باشد. این نیرو پرولتاریا است. طبقه کارگر، مشخصاً بخش آگاه آن که "مانیفست" از آن به عنوان حزب کمونیست نام می‌برد، کانون تلاقی واقعیت و آگاهی برای انقلاب نفی کننده سرمایه‌داری است. در تئوری مارکسی کلیتی به اسم جامعه وجود دارد، و از طرف دیگر نیرویی که به این کلیت تعلق دارد، بخش اصلی و کانونی آن را می‌سازد و می‌تواند به نام کل جامعه سخن گوید، در عین حال منفصل شده، از موقعیت فراتر می‌رود، آن را نفی کند و همچنین واقعیت اجتماعی خود را. نفی خود، نفی کار مزدوری است. انقلاب سوسیالیستی رفع واقعیت پرولتری توسط آگاهی پرولتری است، آگاهی‌ای که از همان واقعیت برخاسته است و با تبدیل شدن به پراتیک آن را دگرگون می‌کند. مسأله انقلاب، مسأله طبقه عمومی (*allgemeine Klasse*) است، مسأله آن طبقه‌ای است که همه کمبودهای جامعه در وجود آن متمرکز می‌شوند.^[۶]

هم ظرف رخداد سوسیالیستی جامعه است، هم نیروی پیش‌برنده این رخداد

4- "Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen." Marx, 1976, S.386.

۵- در این باره آثار فراوانی نوشته شده است. از جمله آنها نگاه کنید به: Draper, 1977-1990

6- Marx, 1976, S.388.

نیروی عمیقاً اجتماعی است. وساطت در جامعه و توسط جامعه صورت می‌گیرد. سوسیالیسم فلسفه اصالت جامعه است.

این تئوری در هر جامعه با مشکلات خاص آن جامعه مواجه می‌شود. مسأله اول این است که آیا جامعه به عنوان کلیت جمع‌کننده وجود دارد و این کلیت آن کلیتی است که تئوری در نظر دارد. همین مسأله می‌تواند به دو استراتژی مختلف راه برد: طبق یک استراتژی مسأله اصلی انقلاب جامعه است (به عنوان نمونه از دید آنتونیو گرامشی)، و از دید یک استراتژی دیگر مسأله اصلی انقلاب دولت است (به عنوان نمونه از دید لینن). مسأله دوم این است که آیا نیرویی واقعی از دل جامعه برمی‌آید که نماینده کلیت باشد، نیرویی که "وساطت رفع‌کننده" در وجود آن باشد. وقتی این نیروی واقعی وجود نداشته باشد، گرایش به سمت یافتن جانشینی برای آن تقویت می‌شود: حزب انقلابی و دولت انقلابی. پراتیک سوسیالیستی در برابر دو آلترناتیو جامعه‌گرا و پیشاهنگ‌گرا و در نهایت دولت‌گرا قرار دارد.

از زاویهٔ مسألهٔ جامعه، مسألهٔ چپ ایران را بررسی می‌کنیم.

از قول مارکس شنیدیم که کافی نیست که آگاهی به واقعیت رخنه کند، واقعیت نیز باید به سوی آگاهی پیش رود. مارکس با این سخن ما را متوجه مشکلی دوگانه می‌کند: واقعیت و آگاهی. آگاهی حتا در نقاط چرخش تاریخی از نقطه صفر آغاز نمی‌کند و متأثر از سنت است. واقعیت هم به عنوان مبنا وجود خود را تحمیل می‌کند.

از طریق حکایت سعدی دیدیم که چگونه وساطت میان دو موضع دارایی و نداری نه از راه یک داوری درونی، بلکه توسط کارگزار قدرت حاکم و در نهایت شاهنشاه صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد که دارا داراست و ندار ندار است و مبنای مشترکی وجود ندارد که کسی را دارا و کسی را ندار می‌کند. به عصر جدید هم که می‌رسیم، در ذهن و آگاهی فعالان سیاسی ایرانی منطق وساطت وجود ندارد یا اینکه ضعیف است. و مسأله پایه‌ای‌تر این است که واقعیت جامعی وجود ندارد که وساطت را ممکن کند. جامعه کجاست؟



واقعیت ایرانی

ایران در آستانه ورودش به عصر جدید یک جامعه تکه پاره است. عشیره کوچ‌گر، ده، و شهرهایی عمدتاً با خصلت روستای بزرگ سه پاره اصلی زیست‌جهان (Lebenswelt) ایرانی را مشخص می‌کنند. هر کدام از این پاره‌ها خود یک مجمع‌الجزایر هستند؛ جزایر ارتباط ضعیفی با هم دارند. ولایات با مرکز هم فاصله مکانی دارند هم زمانی. زمان، تکه پاره است؛ در هر جایی آهنگ خود را دارد.

در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم جمعیت کشور حدود ۱۲ میلیون است. از این تعداد حدود ۲۰ درصدشان در شهر زندگی می‌کنند، ۲۵ تا ۳۰ درصدشان کوچ‌نشین هستند و بقیه در روستاها ساکن‌اند.^[۷]

حزب کمونیست ایران^[۸]، در سال ۱۹۲۱ این تصویر را از وضعیت اقتصادی-اجتماعی ایران به دست می‌دهد:

«ایران فعلاً در مرحله برزخی است در حال عبور از پدشاهی و ایلی و فئودالی به سوی سرمایه‌داری. ۷۵ درصد اهالی تخته قاپو [ساکن] هستند که اکثریت آن را دهقانان تشکیل می‌دهند، و ۲۵ درصد هم عبارتند از ایل‌های کوچنده. یگانه طبقه تولیدکننده اساسی همان دهقان زحمتکش یعنی رعیت است که اقتصاد کوچک خود را بدون استثمار دیگری اداره می‌کند. مالکین فئودال (خان‌ها،

۷-آمار به نقل از

Abrahamian, 2008, P. 6.

۸- حزب کمونیست ایران در سال ۱۲۹۹ (۱۹۲۰ میلادی) تأسیس شد. بنیان‌گذاران آن از جناح چپ فعالان در جنبش مشروطیت بودند. حزب کمونیست ایران که متأثر از مشی سوسیالیست‌های گرونده به کمینترن (انترناسیال سوم) و تغییر نام داده به کمونیست، چنین عنوانی را برای خود برگزیده بود، ریشه در سوسیال دموکراسی ایران داشت. جریان سوسیال دموکراتیک ایران که در آستانه مشروطیت پا گرفته بود، از طریق کارگران ایرانی در قفقاز با حزب سوسیال دموکرات روسیه ارتباط داشت. نخستین حزبی که در میان ایرانیان با مرام سوسیالیستی تشکیل شد "اجتماعیون عامیون" (ترجمه عنوان "سوسیال دموکرات‌ها") بود (تشکیل شده به سال ۱۹۰۶/۱۲۸۶). در ادامه این حزب، "حزب عدالت" قرار دارد و در ادامه حزب عدالت، حزب کمونیست ایران. حزب کمونیست ایران از همان ابتدای تأسیس زیر پیگرد قرار گرفت. سرکوب شدید عملاً آن را در هم شکست. افراد و محافل پراکنده‌ای از آن به جا ماندند که بعداً به حزب توده ایران (تأسیس در سال ۱۹۴۱/۱۳۲۰) پیوستند.

آقاها، ملک‌داران) که قوای دولتی پشتیبان آنان است، دهقان را در واقع در حال وابستگی به زمین نگه می‌دارند و نه تنها بر زمین و امول منقول آنان بلکه بر جان آنان نیز تسلط دارند. متصدیان دواير دولتی ایران اساساً همان نمایندگان قدیمی اشرافیت فئودال است. چون وظایف و مقامات دولتی بنا به عادات متداوله که تا حال هم باقی مانده‌اند خرید و فروش می‌شود، لذا خریدار مقام یا وظیفه به مردمی که تحت اداره او باید باشند به مثابه باج‌گزار نگاه می‌کند و تمام همش مصروف این است که حد اعلاي عواید از مردم به دست آرد. ... ایلات کوچنده، که تقریباً زندگی ابتدایی دارند، گاه وسائل معیشت و ادامه حیات خود را از راه یغما و چپاول منظم اهالی تخته قاپو به دست می‌آورند. اینها برای دهقانان باج تعیین می‌کنند و مجبورشان می‌نمایند که نقداً یا جنساً به اینان مالیات بپردازند... صنایع بزرگ فابریکی در ایران به هیچ وجه وجود ندارد. اولین کوشش‌ها برای ایجاد صنایع در آغاز قرن بیستم نظر به مخالفت انگلیس و روس به عدم موفقیت انجامید. و همچنین صنایع بزرگ معدنی نیز وجود ندارد... در نتیجه همین وضع در ایران پراولتاریای صنعتی نیز اصلاً وجود ندارد... طبقه تجار ایرانی در سرحد ورشکستگی کامل است... روحانیون در ایران فوق العاده زیادند ... و در زندگانی کشور نقش بزرگی بازی می‌کنند، زیرا که قدرت قضائی، فرهنگ مردم، و کار تأمین اجتماعی - همه در دست روحانیون است. روحانیون به طور بارز به دو طبقه مختلف تقسیم می‌شوند. قشر فوقانی آن، به اصلاح مجتهدها زمین‌های وسیعی به دست آورده به مالکین تبدیل شده‌اند که دهقانان را استثمار و مضمحل می‌نمایند. این قسمت روحانیون تا حد اعلا مرتجع‌اند و کاملاً طرفدار دولت شاه‌اند. قسمت دیگر روحانیون که بیشتر شهری هستند، از زمین و از املاک وقفی عوایدی ندارند و لذا از لحاظ منافع اقتصادی خود کاملاً به خرده‌بورژوازی وابسته‌اند... صاحبان املاک بزرگ در ایران طبقه حاکمه را تشکیل می‌دهند (و



در حدود سه هزار نفرند)...»^[۹]

در این سند، بر اساس این تحلیل طبقاتی از جامعه ایران، نیروهای انقلابی این گونه تعیین شده‌اند:

«از آنچه که در بالا ذکر شد آشکار می‌شود که ایران کنونی از لحاظ اقتصادی نه فقط رشد نمی‌کند بلکه سیر قهقرایی طی می‌کند و همین تنزل دایمی شرایط اقتصادی زندگی اکثریت اهالی، زمینه مساعد برای انقلاب ایجاد می‌نماید. در مقابل یگانه طبقه ضد انقلابی مالکین بزرگ طبقات زیرین قرار دارند که بالقوه انقلابی‌اند:

الف - قبل از همه هزاران صنعتگر و پیشه‌ور ورشکسته، کارگران کارخانه‌های بسته شده و دهقانان بی‌زمین که در جست‌وجوی کار به شهرها روی آورده‌اند که مجموعاً بی‌چیزان شهر، نوع لومین پرولتاریا را تشکیل می‌دهند.

ب - دهقان رعیت چندین میلیونی...

ج - طبقه چندین میلیونی کسبه کوچک و متوسط که عده‌شان به ۳,۵ میلیون نفر بالغ می‌شود...»

سند در ادامه مرحله انقلاب ایران را این گونه مشخص می‌کند:

«در چنین شرایطی که در ایران پرولتاریای صنعتی کاملاً غیرمتشکل است و دهقانان در تاریکی و جهالت به سر می‌برند و کاملاً تحت سلطه خرافات مذهبی قرار دارند و فاقد خودآگاهی طبقاتی هستند و مادام که نفرت به خارجی‌ها که در نظر خلق ایران منشأ تمامی این بلاها هستند نظر مشترک همه است (جز طبقه مالکین بزرگ) تصور اینکه انقلاب در ایران می‌تواند بر زمینه مبارزات طبقاتی به وجود آید و از همان آغاز زیر پرچم کمونیستی برود قطعاً نادرست است.

انقلاب ایران فقط در شکل نهضت آزادی‌بخش ملی که هدفش

۹- شاکری، ۱۹۷۴، صص. ۵۹-۶۰.

رهاندن خلق از اسارت خارجی و تثبیت استقلال کامل سیاسی و اقتصادی ایران باشد می‌تواند به وجود آید و پیروزمندانه تکامل یابد. چنین انقلابی به وسیله خرده‌بورژوازی تجاری که یگانه طبقه قادر به رهبری سیاسی در ایران است رهبری خواهد شد.»

در ادامه این سند می‌خوانیم:

«فقط در جریان بعدی تکامل انقلاب، یعنی وقتی که توده‌های وسیع دهقانی بدان ملحق شوند و این توده‌ها متشکل گردند و زیر رهبری حزب کمونیست قرار گیرند و زمانی که دشمن مشترک یعنی امپریالیسم خارجی که تقریباً به تمامی طبقات تعدی می‌کند، مغلوب گردد، فقط در این صورت در جریان تحکیم پیروزی، مبارزه عمومی ملی خصلت مبارزه طبقاتی به خود می‌گیرد و طبقات زحمتکش پرچم انقلاب سوسیالیستی را برافراخته و با از سر راه برداشتن سایر طبقات مخالف تا پیروزی نهایی پیش خواهد رفت.»

به عبارت دیگر "حزب کمونیست" نه بر آمده از مبارزه طبقاتی، بلکه ممکن‌ساز مبارزه طبقاتی است. آن کلیتی که وساطت رفع‌کننده در آن صورت می‌گیرد وجود ندارد و باید توسط عامل رفع‌کننده ایجاد شود. پس وساطت بر عهده حزب کمونیست ایران است و دولتی که با رهبری انقلابی آن برپا می‌شود.

اگر حکایت سعدی را صورت‌بندی (formalization) کرده و قالبی عمومی از آن بسازیم، بنابر سند حزب کمونیست ایران جای قاضی و در واقع شاه را باید به رهبری انقلابی و دولت انقلابی بدهیم. تفاوتی که وجود دارد این است که این بار قاضی و حاکم به نفع "درویش" رأی می‌دهند، اما چیزی که در این میان وجود ندارد، آن وساطت رفع‌کننده‌ای است که در تئوری مارکسی از آن سخن رفته است.

اگر روا باشد در این دوره ورود به عصر جدید از جامعه ایرانی به عنوان



یک کلیت سخن گوئیم، آن کلیت در درجه نخست در روستاییان ایرانی تجسم می‌یابد. روستاییان آن طبقه‌ای را می‌سازند که همه کلیت رنج و فلاکت در وجود آن متمرکز است. اما این طبقه‌ای که به لحاظ عینی «عمومی» بود، نتوانست برخیزد و ورود به عصر جدید ایرانی را زیر تأثیر رهایی‌بخش خیزش خود قرار دهد.^[۱۰] در عصر مشروطیت تنها در گیلان و به میزان کمتری آذربایجان جنبش دهقانی به صورت یک حرکت نسبتاً پیوسته و مؤثر درمی‌آید.^[۱۱] دهقانان اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دادند و با آنکه بهره‌کشی از آنها در قالب سیستمی چون سرواژ (Servage) نبود، اما فقر و ستمی را تحمل می‌کردند که از وضعیت توصیف شده در نمونه‌های کلاسیک فئودالیسم هم بدتر بود. احمد سیف، اقتصاددان و مورخ ایرانی، در این مورد می‌نویسد:

«شواهدی در دست نداریم که دهقانان ایرانی موقعیتی شبیه سرف (serf) در دوران فئودالیسم داشته باشند. با این وصف، به دلیل فشارهای استبدادی که در همه رده‌های مخروط اجتماعی ایران جریان داشت، وضعیتی به مراتب وخیم‌تر از سرف داشتند.

۱۰- جنبش دهقانی، آن گونه که بارینگتون مور (Moore, ۱۹۶۶) در نمونه‌های روسیه و چین می‌بیند، مقدر نبود که در ایران شکلی «کمونیستی» بیابد. اگر همان شورش‌هایی که در دوره مشروطیت در گیلان درگرفت (Afary, ۱۹۹۶)، سراسری می‌شد، مشروطیت با محتوای اجتماعی غنی‌تر و توان بیشتری پیروز می‌شد و ایران می‌توانست پا در مسیری دموکراتیک بگذارد. می‌دانیم، آن گونه که مولوی گفته است، "در اگر نتوان نشست؛ اما اگر از این اندرز سرپیچیم، می‌توانیم بگوئیم در صورت بروز یک نهضت دهقانی سرتاسری، به دلیل حضور انقلابی «طبقه عمومی»، هر کس نمی‌توانست به نام مردم یا ملت حرف بزند. سکولاریزاسیون تسریع می‌شد، زیرا تکلیف با علما زودتر روشن می‌شد، علمای فئودال و تفکر اربابی-دینی حذف یا ضعیف می‌شدند و پدیده خمینی، دست کم به شکلی که دیدیم، امکان ظهور نمی‌یافت. جامعه با شورش دهقانی، محتملاً یکپارچه می‌شد و مشکل انتگراسیون با شدتی که بروز کرد، رخ نمی‌نمود. اقوام هم تحرکی خودآگاهانه می‌یافتند، و اگر ایران متحد باقی می‌ماند، نوعی فدرالیسم (که استعداد بروزش را در "قانون انجمن‌های ایالتی ولایتی" مجلس اول مشروطیت نشان داد) در آن پا می‌گرفت و همین تا حدی سد راه تشکیل دولت مرکزی مستبد می‌شد. اگر جنبش دهقانی سرتاسری می‌شد، ادراک زمان در ایران در مجموع همسان می‌شد. اما چنین جنبشی درنگرفت و با بروز رشد ناموزون شاهد آن بودیم که از زمان مشروطیت طبقات اجتماعی، صنف‌ها و مناطق مختلف ادراک‌های مختلفی از زمان داشته دارند. همبسته با افتراق اجتماعی (disintegration) در ایران یک زمان‌پریشی (anachronism) است. چپ ایران هم همواره این مشکل را داشته است که ساعت خود را به وقت چه طبقه‌ای تنظیم کند.

۱۱- در این باره رجوع کنید به اسماعیلزاده، اعظم، علی صوفی، علیرضا، ۱۳۹۵ و Afary ۱۹۹۱.

اگر برای فتودال، بقای سرف به عنوان پیش‌شرط وجود خود او به عنوان فتودال اهمیت داشت، برای تیولدار ایرانی که از فردایش مطمئن نبود، بقای دهقان هم نمی‌توانست موضوع بااهمیتی بوده باشد.^[۱۲]

تیولدار چپاولگر بود و اذن چپاول را از شاه داشت. خود او هم در معرض چپاول بود و به راحتی ممکن بود با غضب شاه، دسیسه تیولداران دیگر، نشست‌ن‌شاهی تازه به جای شاه پیشین همه امتیازات خود را از دست بدهد. تیولداران یک طبقه نبودند، افرادی بودند در یک موقعیت متغیر. موقعیت متغیر آنان، طبقه مقابل یعنی دهقانان را در تشخیص اینکه چه طبقه‌ای را در برابر خود دارد، سرگردان می‌کرد. خود تیولداری نظامی یکپارچه و فراگیر نبود. شکل‌های دیگری از مالکیت از جمله خرده‌مالکی هم وجود داشت. اگر به عوامل تیولداری و شکل‌های دیگر مالکیت بر زمین، وجود عشایر، جغرافیای وسیع، فاصله‌های زیاد میان روستاها به جز در نواحی شمال، و روابط محدود روستاییان با شهرها و رخدادهایی چون جنگ و غارت را بیفزاییم، این موضوع که دهقان ایرانی به صورت طبقه ظهور نیافت، روشن‌تر می‌شود. با غیاب دهقانان جامعه ایرانی تقلیل می‌یابد به تجار، کسبه، علما و طلاب، فعلگانی، بی‌چیزهای شهری، گزندگان، والیان، و در پایتخت شاه و درباریان و خدمه و حشمة ایشان. این آن ظرف یا وسیطه‌ای (Mittel / Medium) نیست که در آن امکان وساطت (Vermittlung) دیده شود، یعنی فقر و فلاکت در آن به موقعیت و ثروت دیگری برگردانده شود، و در این برگرداندن (vermitteln) به درکی از عدالت به مثابه یک "وساطت رفع‌کننده خویش" (sich selbst aufhebende Vermittlung) رسیده شود.

در اینجا دوباره برمی‌گردیم به مسأله‌ای که در حکایت سعدی به آن برخوردیم. اما این باره به آن از طریق یک کتاب آموزشی حزب توده ایران نظر می‌دوزیم.

۱۲- سیف، ۱۳۷۳، ص. ۶۸.



توده و جامعه

احمد قاسمی از رهبران حزب توده ایران بود و به جناح چپ آن تعلق داشت. نوشته‌ای از او با عنوان "جامعه را بشناسیم" (در برخی چاپ‌ها "جامعه‌شناسی") مشهور است که در دوره فعالیت علنی حزب توده پس از تأسیس نوشته شده و در آن کوشش شده به زبان ساده مبانی ماتریالیسم تاریخی توضیح داده شود. کتاب با این پرسش آغاز می‌شود که: «چه فرقی میان افراد موجود است؟» احمد قاسمی برای پاسخ به این سؤال دو نفر را در نظر می‌گیرد یکی دارا، یکی ندار، یکی در خانواده‌ای ثروتمند متولد شده، و دیگری در خانواده‌ای فقیر. بچه خانواده ثروتمند «فریدون» نام دارد، بچه خانواده فقیر «حسین». این دو نفر در یک محله بزرگ می‌شوند. در حالی که فریدون در ناز و نعمت پرورش می‌یابد و یک نوکر همیشه مواظب اوست، حسین در کوچه رها می‌شود و از ده سالگی مجبور به کار می‌گردد. زندگی پررنجی دارد. سرانجام خلاف‌کار می‌شود. به او انگ می‌زنند که فاسد و انگل اجتماع است، در حالی که محصول شرایط است، محصول فقر و نابرابری. فریدون هم خلاف‌کار می‌شود، اما چون ثروتمند است و عنوان و مقام دارد، فسادش پوشیده می‌شود. به او احترام می‌گذارند، در حالی که حسین تحقیر می‌شود.

تصویری که احمد قاسمی به دست می‌دهد، سنخ‌نما (typical) است. به آن در ادبیات رئالیستی ایران در قرن بیستم مدام برمی‌خوریم. چیزی که در این تصویر غایب است، آن وساطتی است که میان فقر و ثروت رابطه برقرار کند. در تصور کلاسیک مارکسیستی درباره سرمایه‌داری، قانون وساطت را باید در رابطه استثمار در روند تولید دید. احمد قاسمی نتوانسته است وساطت را نشان دهد، همان گونه که پیش از او سعدی نتوانسته بود. کتاب احمد قاسمی را می‌خوانیم با این پرسش راهنما که ذهن نویسنده متوجه چه چیزهایی است. او به فکر رفع مسأله نابرابری است، به فکر Aufheben آن است و فکر می‌کند این کار توسط انقلاب و دولت انقلابی صورت خواهد گرفت. جای قاضی را در حکایت سعدی انقلاب می‌گیرد و آنکه حکم نهایی را می‌دهد و برقرار کننده اصلی عدالت است، دولت انقلابی است. دولت

انقلابی جانشین شاه در حکایت سعدی است.

احمد قاسمی در اواخر آن فصل از کتابش که به بررسی دوران برده‌داری اختصاص دارد، جمع‌بندی‌ای عرضه می‌کند که خلاصه آموزه انقلابی کل کتاب است و آن را می‌توان اساس فکر چپ ایرانی تا دوره بحران اخیرش دانست، بحرانی که به دنبال فروپاشی شوروی و اضمحلال تشکیلاتی در داخل کشور بر اثر سرکوب شدید از طرف جمهوری اسلامی به آن دچار شد. این بحران همچنان ادامه دارد.

احمد قاسمی می‌گوید:

۱. «اگر محرومین اجتماع که اکثریت دارند دست اتحاد به هم بدهند و حاضر به فداکاری باشند، قدرتی به هم می‌زنند که می‌توانند دستگاه زور را در هم بشکنند ...

۲. هر وقت محرومین اجتماع در صدد شکستن دستگاه زور برآیند، باید قبلاً یک نقشه و تعلیمات و تشکیلات معین داشته باشند، و الا نمی‌توانند موفقیت خودشان را به آخر برسانند ...

۳. زورگویان جامعه هر چه قدرت دارند برای سرکوبی محرومین اجتماع به کار می‌برند ... هر وقت محرومین اجتماع در صدد مقاومت با زور برمی‌آیند، باید کاملاً متوجه این نکته باشند که اگر مغلوب بشوند هیچ راهی جز بیچارگی تمام یا مرگ برای آنها باقی نیست و از این جهت باید در اقدام خودشان متوقف نشوند و از هیچ گونه فداکاری خودداری نکنند.»^[۱۳]

کتاب، آن چنانکه از عنوانش برمی‌آید، می‌خواهد جامعه را به ما بشناساند، اما کاری که می‌کند طرحی ساده از تاریخ برپایه "ماتریالیسم تاریخی" به دست می‌دهد که در آن غایت و آرمان، انقلاب و تشکیل دولت انقلابی است. تاریخ به صورت خیزش مداوم علیه ستم و نابرابری ترسیم می‌شود.

احمد قاسمی خواهان شورش محرومان است. هدف شورش شکستن دستگاه

۱۳- قاسمی، بی‌تا، صص ۳۵-۳۶.



ظلم است که در دولت طبقات ارتجاعی تجسم می‌یابد. برای رهبری شورش و شکستن دستگاه ظلم باید برنامه، ایدئولوژی و تشکیلات داشت. مهم‌تر از هر چیز باید آماده فداکاری بود. حزب توده ایران در میان سازمان‌های سرتاسری چپ در تاریخ ایران، بیشتر از همه با محرومان ارتباط داشت و پیش از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ (۱۹ اوت ۱۹۵۳) و سرکوب شدید این حزب، از نظر توان تشکیلاتی در کل خاورمیانه بی‌نظیر بود. حزب توده در برابر کودتای آمریکایی علیه نخست‌وزیر ملی محمد مصدق مقاومت چشمگیری از خود نشان نداد، با وجود اینکه توده‌ای‌ها می‌دانستند - همان گونه که از زبان یکی از رهبران‌شان یعنی احمد قاسمی شنیدیم - «اگر مغلوب بشوند هیچ راهی جز بیچارگی تمام یا مرگ برای آنها باقی نیست و از این جهت باید در اقدام خودشان متوقف نشوند و از هیچ گونه فداکاری خودداری نکنند». چپ ایران به این نکته بی‌اعتنا نبود. پس از کودتا این موضوع که به اندازه فداکار بوده‌اند یا نه، به محور بحث‌ها تبدیل شد. سرانجام جوانان برخاستند و نسل پیشتر را متهم کردند که آنچنان که باید فداکار نبوده‌اند. آنان شاخص چپ بودن را در فداکاری دانستند و اسم خودشان را "فدایی" گذاشتند. در ایدئولوژی سازمان چریک‌های فدایی خلق، فداکاری نقش اصلی را در پراتیک رفع‌کننده (aufhebende Praxis) دارد. این سازمان در ۱۹ بهمن ۱۳۴۹ (۸ فوریه ۱۹۷۱) مبارزه فداکارانه مسلحانه خود را با حمله به یک پاسگاه ژاندارمری در سیاهکل، واقع در استان گیلان آغاز کرد و به محبوب‌ترین سازمان چپ در ایران تا زمان بحران‌زدگی عمومی چپ بدل شد.^[۱۴]

کتاب احمد قاسمی، از یک نظر دیگر در ادبیات چپ ایران سخن‌ما است. به جز در صفحات آغازین کتاب درباره حسین و فریدون، دو شخصیت سخن‌مای فقیر و غنی، دیگر از ایران اثر روشنی نیست. مثال‌ها همه از رم باستان، اروپای قرون وسطا، فرانسه و روسیه هستند.

کل ادبیات چپ متشکل ایران را می‌توانیم به سه دسته تقسیم کنیم: ۱. سندهای تشکیلاتی که کوچکترین بخش نوشته‌ها را تشکیل می‌دهند، ۲. مقاله‌های سیاسی روز که بزرگترین بخش هستند، و ۳. بحث‌های نظری و

۱۴- در مورد این سازمان بنگرید به: Vahabzadeh, ۲۰۱۰ و اتابکی، ۱۳۹۶.

مقالات و کتاب‌های آموزشی. مقالات سیاسی روز عمدتاً به دولت و یا مسائل عرصه بین‌المللی که عرصه ستم‌گری دولت‌های ارتجاعی و امپریالیستی و مقاومت در برابر آنهاست، می‌پردازند. در بحث‌های نظری و نوشته‌های آموزشی کمتر به ایران پرداخته می‌شود، اگر چه در بحث‌های ایدئولوژیک ظاهراً بحث بر سر مسائل ایران است. تمام تلاش تا زمان بحران‌زدگی پس از فروپاشی نظام شوروی معطوف به آن است که مسأله مورد بحث را در زیر کدام مقوله یا گزاره مارکسیستی-لنینیستی بگنجانند، و این در حالی است که آگاهی نظری ضعیف است و به ویژه کمتر کسی با آثاری چون "سرمايه" مارکس آشناست. مثال‌های تاریخی بیشتر از تاریخ روسیه و فرانسه و آلمان هستند. به ندرت به تاریخ ایران پرداخته می‌شود. استثنا آثاری محدود از حزب توده ایران است. در میان فداییان بیژن جزنی یک استثنا بوده است. او که از بنیان‌گذاران جریان فدایی بود، در زندان کوشش کرد که مبارزات گروه‌های مختلف را جمع‌بندی کند.^[۱۵] بحث‌های گروه‌های چپ در ایران معمولاً تند و خشن است. به ندرت در هم چیزی مثبت و آموختنی می‌بینند. انشعاب بیماری‌ز پایدار چپ ایران دست کم از زمان اولین اختلاف نظرها در درون حزب توده است. یک جنبه مثبت فرهنگ انتقاد در چپ ایران چشمگیر می‌شود وقتی که این جریان را با جریان‌های دیگر مقایسه کنیم. گروه‌های دیگر به ندرت به کارکرد خود برخورد انتقادی دارند. ادبیات حزبی در ایران، جز در میان چپ، بسیار فقیر است.

چپ و روشنفکران

ضعف تئوریک چپ، به ویژه در زمینه تحلیل مسائل اساسی جامعه ایران، به آن برنمی‌گردد که روشنفکران به گروه‌های چپ گرایش کمی داشته‌اند. اتفاقاً چپ ایرانی و روشنفکری ایرانی چنان درهم‌تنیده‌اند که تاریخشان تا حد زیادی مشترک است. دست کم تا دوره بحرانی اخیر که هنوز ادامه دارد،

۱۵- هنوز کار چشمگیری در رابطه با تحلیل گفتمان (discourse analysis) چپ ایران در دوره‌های مختلف صورت نگرفته است. بررسی‌های انتقادی اگر صرفاً برای تخطئه کردن نباشند، در حد انتقادهای سیاسی و اشکال‌گیری در مورد مسائل تاکتیکی است. به عنوان نمونه‌ای از یک بررسی انتقادی نگاه کنید به Behrooz, 1999.



درهم آمیختگی چپ و روشنفکری در ایران امری مشهود است و آن را می‌توان در میان موضوعات فکری مشترک، منش و سلیقه و زیبایی‌شناسی مشترک و همچنین در تعداد پرشماری شخصیت دید که همزمان به هر دو عرصه فعالیت سیاسی چپ و کارکرد روشنفکری تعلق داشته‌اند، یا از یک عرصه به عرصه دیگر پا نهاده‌اند.

در دوره بحرانی اخیر میان گروه‌های چپ و روشنفکران جدایی افتاده است. جدایی از زمان گرایش حزب توده و در ادامه جناح اکثریت فداییان در دفاع از رژیم خمینی به عنوان رژیمی ضد امپریالیست آغاز شد و با بحران ایدئولوژیک پس از فروپاشی شوروی تشدید شد. در پی این جدایی روشنفکران دو دسته شده‌اند. بخشی به راست گرویده‌اند و بخشی که به آرمان‌های عدالت‌خواهانه چپ وفادار مانده‌اند، به صورت بارزی به نقد ایدئولوژی و قدرت رو آورده‌اند. آنان نقد خود را به چپ سنتی هم تسری می‌دهند.

اما تأثیرگذاری متقابل چپ متشکل و جریان روشنفکری که شامل چپ آکادمیک هم می‌شود، محدود شده است. در ادبیات حزبی چپ ایران نوعی سقوط محسوس است که حتا در زبان و سبک هم دیده می‌شود. نوشته‌های حزبی جذابیت گذشته خود را از دست داده‌اند. شبکه‌های تلویزیونی ماهواره‌ای و رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی اینترنتی بیشترین تأثیر فکری را بر مردم دارند. در میان آنها سهم چپ به مراتب کمتر از دوران کتاب و نشریات چاپی است.

در همه جهان دوره رابطه ویژه و نسبتاً مستحکم میان چپ حزبی و روشنفکری به پایان رسیده است. ایران هم استثنا نیست، اما این نباید باعث شود که از پی معنای ویژه وضعیت در این کشور بپرسیم. معنای کلی این پدیده در سطح جهانی خود باید استوار بر معناهای ویژه باشد. در مورد ایران و در مورد جاهای دیگر باید به آغاز رابطه برگشت. چپ و روشنفکری همزادند. در ایران شخصیت‌های دو طرف را که ردیف کنیم، فوراً متوجه همزادی و همراهی آنها می‌شویم. اما چیزی که در این بحث مهم است جنبه تحلیلی موضوعی است که ما را دوباره با مسأله انتگراسیون مواجه می‌کند.

در ورود به عصر جدید، پیشگامان روشنگری در ایران، که با نام "منور الفکر" مشخص می‌شوند، شرط برقراری یک نظم جدید و بسامان را در این دیدند که کار به کاردان سپرده شود. شایسته‌سالاری (meritocracy) از جمله زیر عنوان "امتیاز فضلی" تبلیغ می‌شد. "فضل" در این عنوان به معنای علم و کاردانی است و منظور از "امتیاز" آن است که عالمان و کاردانان باید برتر شناخته شوند و کارها به آنان سپرده شود. منورالفکران میان "امتیاز فضلی" و حاکمیت قانون رابطه‌ای منطقی می‌دیدند. قانون که برقرار شود، طبعا ایجاب می‌کند که توزیع مقام‌ها و اختیارها برپایه قابلیت باشد، نه تبار و خون. منظور منورالفکرها از "فضل" علم و فن جدید بود، نه آنچه فاضلان دینی مدعی داشتن آن بودند. بنابر این منورالفکران وارد نبرد در دو جبهه شدند، با حامیان نظم کهنه بر اساس خون و تبار، یعنی دربار و اشراف و خوانین، و از طرف دیگر علمای دینی که علم را اساسا به معنای علم حوزوی، به طور مشخص حدیث و فقه، می‌شناختند. شکاف میان فاضلان جدید، یعنی منورالفکران، و فاضلان دینی از یک نقطه صفر آغاز نشد. شکاف زمینه قبلی داشت. کل تاریخ ادبیات در ایران شهادت می‌دهد به دوگانگی میان رسته فقها و رسته دبیران و شاعران و فیلسوفان، اگر چه می‌توان کسانی را یافت که به هر دو رسته تعلق داشته‌اند.^[۱۶] ادبیات فارسی مملو از طعنه به فقیهان است. در میان رسته فضلی غیر دینی، نوعی رواداری و باز بودن به روی جهان محسوس است. قالب‌های فکری آنان کمتر بسته و جزمی است. طبعا دو رسته فضلی دینی و غیر دینی به یکسان با عصر جدید مواجه نشدند.^[۱۷]

طبعا مفهوم "امتیاز فضلی" تنها باری معرفت‌شناختی و تکنیکی نداشت. فاضلان جدید می‌خواستند یک نظام امتیازوری تازه جای نظام امتیازوری کهنه

۱۶- در اینجا مفهوم رسته (champ/field) منطبق با تعریف پیربوردیو از آن است. بنگرید به: Bourdieu, 1993.

۱۷- روی جریان‌های فکری در ایران در آستانه ورود به عصر جدید پژوهش‌های مفصلی صورت گرفته، اما هنوز جای پژوهش‌هایی در این زمینه خالی است که مسأله را از زاویه شکاف فکری و منشی کهن در میان فاضلان دینی و غیر دینی بررسی کنند. پژوهشگر غربی در بررسی اروپای قرون وسطا و ورود آن به عصر جدید با مسأله‌ای اینچنین مواجه نمی‌شود، زیرا اروپای قرون وسطا ادبیاتی همپای ادبیات فارسی و عربی ندارد و هر چه دارد یا دینی است یا برخی مکتوب شده‌های محلی است. اما در ادبیات فارسی ژانر غیر دینی مسلط است.



بنشینند. ما در تبلیغ شایسته سالاری در آثار منورالفکران، برآمد آن چیزی را می بینیم که ماکس وبر بر آن "روح سرمایه داری" نام می نهد. روح سرمایه داری بنابر توصیف ماکس وبر با عقلانیت، برنامه ریزی، حسابگری و جهان بینی ای مشخص می شود که جهان را منظم، شناختنی و کنترل پذیر تصور می کند. فرهنگ اسلام با فرهنگ تجاری عجین است، از طرف دیگر اراده به قدرت در این فرهنگ قوی است؛ تاریخ اسلامی تاریخ امپراتوری و امارت های قوی است. از این رو ملایان با تکنیک جدید برای رونق دادن به بازار و از طرف دیگر مسلح شدن مسلمانان به سلاح های قدرتمند مشکلی ندارند. مشکل فرهنگ اسلامی با "روح سرمایه داری" مشکل با نگرش تازه به جهان است که جایی برای معجزه، توفیق از طریق نذر و نیاز و لزوم پیروی از علما به جا نمی گذارد. و درست همین چیزها مورد انتقاد منورالفکران قرار می گرفت. برآمد "روح سرمایه داری" را در انتقاد آنان از خرافات، از آداب نذر و نیاز، از عوام فریبی ملایان و فرقه گرایی آنان می بینیم.

با سقوط قاجار و برآمد پهلوی، "روح سرمایه داری" زمینه رشد یافت، نظام کهنه که برپایه خون و تبار و امتیازهای اشرافی و خانجانی بود جای خود را ظاهراً به شایسته سالاری جدید داد و ظاهراً "امتیاز فضلی" مورد نظر منورالفکران تحقق یافت. بخشی از آنان جذب دستگاه حکومتی جدید شدند و در دیوان سالاری جدید جای دیوانیان و نیز در دستگاه قضا جای علما را گرفتند، تا حد چیرگی و برقرار کردن ترتیباتی نو. اما نظم جدید همه منورالفکران را جذب خود نکرد. دسته ای همواره بیرون ماندند. روشنفکر در مفهوم اخص کلمه اشاره به اینان دارد.^[۱۸] ممکن است روشنفکر شغلی هم در دانشگاه یا جای دیگر داشته باشد، اما با آنچه می نویسد نشان می دهد که نسبت به نظام "بیگانه" (outsider) است، انتگره نشده است، با دستگاه همنا نیست. بیگانگی، دوسویه است. دو طرف یکدیگر را نمی خواهند. هم در دوران پهلوی و هم در دوران جمهوری اسلامی شرطی که در برابر روشنفکر برای جذب شدن می گذارند، تسلیم شدن است.

۱۸- توضیحی بیشتر درباره تبارشناسی روشنفکران از زاویه موضوع "امتیاز فضلی" همراه با منابع این بحث را در این مقاله می یابیم: شکوه نیا، ۱۳۹۶.

روشنفکران اما تنها از یک زاویه فکری در یک موضع انتقادی نسبت به سیستم قرار نداشتند. آنان در دوره تلاطم مشروطیت متولد شده و تا خواستند جهان را بفهمند با انقلاب اکتبر مواجه شدند. آنان دوران را به عنوان دوران عمل، عمل انقلابی تفسیر کردند. روشنفکر ایرانی از طریق دلبستگی‌اش به پیام جهانی اکتبر، نگرش جهانی یافت و قرن بیستمی شد. پس از آن از همه تلاطم‌های قرن بیستم تأثیر پذیرفت. پهنه عمومی بسته و تنگ بود و در نتیجه بخش بزرگی از روشنفکران به حوزه‌ای دیگر رو آوردند که خصوصی بود، آن هم به لحاظ روابط محدود آن و زبان رایج در آن.

چپ ایران در دوره آزادی نسبی پس از دوره رضاشاه تا مقطع کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ توانست در میان زحمتکشان ریشه بدواند. پس از انقلاب ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) هم در این زمینه کمی پیشرفت داشت، اما نتوانست به آن حد از اجتماعی شدن برسد که حزب توده در دوره فعالیت علنی پس از تأسیس خود رسیده بود. در مجموع چپ ایران کارگری نشد. در ابتدا یک پایه ضعیف کارگری داشت، به ویژه در میان کارگران ایرانی که در قفقاز کار می‌کردند. داشت در آذربایجان و گیلان و خراسان و مرکز و اندکی در خوزستان ریشه می‌دواند که با سرکوب رضاشاهی مواجه شد. روشنفکران از ابتدا در جریان چپ دست بالا را داشتند و در دوره سرکوب نقش فزون‌تری پیدا کردند. این نقش پایدار ماند.

همچنان که در بررسی سندی از حزب کمونیست ایران دیدیم این تز لنینی که آگاهی از بیرون به درون طبقه می‌رود، در این سند تبدیل به این گمان می‌شود که حزب ممکن‌ساز مبارزه طبقاتی است. هم وساطت (Vermittlung) برانگیزنده مبارزه و هم وساطت رفع‌کننده تضاد طبقاتی از طریق برپایی دولت انقلابی توسط حزب صورت می‌گیرد.

این وساطت از بیرون بعداً تشدید می‌شود. نیروی برانگیزاننده از ذهن و عمل روشنفکری حزبی هم فراتر دیده شده و کانون خود را در حزب و دولت شوروی می‌بیند. در دوره پس از استالین هم چیزی در این ذهنیت تغییر نمی‌کند. مشکل اصلی کیش دولت بود که تبیین‌نهایی خود را در تز "راه



رشد غیر سرمایه‌داری" نشان می‌داد.^[۱۹] این تز سوسیالیسم را نه با محتوایی مثبت بلکه به بیانی منفی معرفی می‌کرد: راه رشدی که در قدرت فراگیر دولتی و برنامه‌ریزی متمرکز سمت‌گیری غیرسرمایه‌داری می‌دید، آن هم اگر دولت در جبهه جهانی دولت‌های به رهبری شوروی قرار گیرد. آرمان این فکر کسب قدرت دولتی و در پیوند قرار دادن قدرت کسب شده با قدرت جهانی شوروی بود. نقد مائویستی به این شیوه فکر که در حزب توده غالب بود، به یک تحول اساسی منجر نشد. تنها تششت و انشعاب و خشونت کلامی ایجاد کرد. با احمد قاسمی، از رهبران انشعاب مائویستی از حزب توده ایران بیشتر آشنا شدیم. کیش او و پیروانش هم کیش قدرت بود. سوسیالیسم آنان هم دولت‌گرا بود. تلاش دیگری برای تصحیح خط مشی وساطت بیرونی (äußere Vermittlung) را فداییان خلق پیش بردند. آنان نیروی وساطت را در عمل مسلحانه نیروی پیشاهنگ انقلابی می‌دیدند. مسعود احمدزاده، یکی از بنیان‌گذاران این جریان، مردم را به مثابه موتور بزرگی می‌دید که برای به حرکت درآمدن نیاز به وساطت یک موتور کوچک دارد، موتور پیشاهنگ مسلح.

همان گونه که تاریخ چپ ایران را می‌توان در حاشیه تاریخ روشنفکری در ایران نوشت، بر عکس هم می‌توان عمل کرد. تاریخ روشنفکری ایران تا بحران‌زدگی اخیر که اصل روشنفکری را پرسش‌ناک کرده - چیزی که هم پدیداری ایرانی است و هم جهانی - در حاشیه جنبش چپ قرار دارد. حتا جهت‌گیری عناصر میانه و لیبرال هم توسط چپ تعیین می‌شده است. این امری است که تاریخ "کانون نویسندگان ایران" (نقره‌کار، ۱۳۸۱) بر آن شهادت می‌دهد.

حاشیه‌نشینی، روشنفکری ایران را از انجام یک وظیفه عمومی در روشنگری باز داشت. چپ ایران حرف‌هایی را می‌خواست از زبان روشنفکرانش بشنود، که خود در دهان آنان نهاده بود.

محصور شدن جنبش روشنفکری در روشنفکری جنبشی از جمله باعث

۱۹- درباره "راه رشد غیرسرمایه‌داری" بنگرید به Thomas, 1978.

شد که روشنفکران ایرانی منشأ خود را که وجه رادیکالتر تقابل فضیلت منورالفکرانه با فضیلت علمایی است فراموش کنند و به خاطر "جنبش" علیه شاه و امپریالیسم با جریان اسلام‌گرا همسو گردند. این امر نتایج بدی برای چپ ایران در انقلاب ضد سلطنتی ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) به بار آورد. این انقلاب دؤبئی بود. یک بن آن مدرن و بن دیگر سنتی بود. نظام حاکم بر ایران با همتافته سرمایه‌داری و استبداد متکی بر غرب مشخص می‌شد و چرخ آن با دلارهای نفتی می‌چرخید. این نظام، جمع‌کننده و مشارکت‌دهنده (انتگراتیو) نبود و یک تبعیض ساختاری معطوف به سرکوب رفتار آن را تعیین می‌کرد. از یک سو ساختارهای سنتی را خرد می‌کرد و فرصت‌های کمی برای انتگره شدن مجدد (reintegration) توده‌های جمعیتی رها شده در ساختارهای نو ایجاد می‌کرد^[۲۰]، پدیده‌ای که در گسترش حاشیه‌نشینی در شهرهای بزرگ محسوس می‌شد، و از طرف دیگر راه را بر مشارکت گروه‌های اجتماعی مدرنی می‌بست که علاوه بر بهبود وضعیت اقتصادی از طریق گشایش و مبارزه با فساد و خاصه‌خرجی، مشارکت سیاسی می‌خواستند. در سال‌های آغازین دهه مشرف به انقلاب تحركات اعتراضی عمدتاً از طرف طیف مدرن جامعه بود. گروه مذهبی فعال و مطرح سازمان مجاهدین خلق با یک ایدئولوژی التقاطی بود که حتا پس از درگیری میان عناصر غیرمذهبی و مذهبی در آن، امری که در آن رهبران روبرگردانده از مذهب نقش اصلی را داشتند، تنها محدودی از عناصر مذهبی آن به سمت حوزویان و بعداً خمینی رفتند. خمینی در ابتدای دهه مشرف به انقلاب، منفعل بود و به ندرت اسمی از او به میان می‌آمد. اما سیر حوادث به گونه‌ای پیش رفت که پس از خیزشی در حوزه علمیه قم سنت‌گرایان پیش افتادند.

انقلاب، سرکوب، بحران

در نگرفتن یک جنبش دهقانی سرتاسری در ایران در همان مقطع انقلاب

۲۰- روستاییان بازندگان اصلی توسعه سرمایه‌دارانه دوران شاه بودند. به نظر کاووس واضحی (واضحی، ۱۳۹۲) اصلاحات ارضی "انقلاب سفید" شاه، باعث تثبیت و گسترش شیوه تولید دهقانی (تولید بر مبنای زمین و امکاناتی محدود و به نسبت سنتی) شد. در واقع گسترش سرمایه‌داری، مناسبات کالایی را در ده رشد کمی داد، در عین حال به آن امکان توسعه کیفی نداد.



مشروطیت پیامد وخیم خود را هم در تقویت استبداد شاهی در دوره پهلوی نشان داد و هم در قدرت‌گیری نیروی سنت‌گرای درگیر با آن. علما را تنها با یک انقلاب دموکراتیک متکی بر نیروی روستایی می‌شد به حاشیه راند. استبداد شاهی موضع آنان را ضعیف کرد، اما در عین حال از سه طریق به آنان نیرو رساند:

۱. سیاست اقتصادی-اجتماعی‌ای را که پیش برد، با ایجاد طیف وسیعی از جمعیت به لحاظ اجتماعی آواره (displaced)، یعنی جایگاه سنتی خود را از دست داده اما به جایگاهی در نظم نوین دست نیافته، به آنان زمینه اجتماعی برای بقا و نیروگیری داد.

۲. با سیاست آشفته و بسته و مبتذل فرهنگی خود در شرایط پویش پرشتاب اجتماعی مدرن به آشفتگی در جهت‌گیری ارزشی و پنداری و رفتاری (disorientation) دامن زد و این امر باعث شد که علاوه بر توده‌های آواره بخشی از قشرهای جاقفاده شهری هم برای جهت‌یابی به مذهب، به عنوان یک جهت‌دهنده دم دست رو آورند.

۳. و مذهب به راستی دم دست بود. شبکه وسیع مساجد و حسینیه‌ها و لشکری از طلاب و علما آماده ارشاد بودند. سرکوبگری شاه کمترین محدودیت را برای آنان ایجاد کرده بود. اما در مقابل با سرکوب و سانسور شدید با دگراندیشان متجدد آزادیخواه مواجه می‌شد. شاه و ساواک او میدان دادن به مذهب را برای مقابله با چپ مفید و لازم می‌دانستند.

از زمان انقلاب مشروطیت تا انقلاب ضد سلطنتی ۱۳۵۷ شاخص همه حوادث عمده ایران یک مثلث است که دستگاه شاهنشاهی، سنت‌گرایان و متجددان سه رأس آنها را تشکیل می‌دهند. سنت‌گرایان و متجددان در همه جا همسو نبودند. به عنوان نمونه در دوره مصدق همسویی آنان در مقابل شاه زود به پایان رسید و جبهه سنت‌گرایان به رهبری آیت الله ابوالقاسم کاشانی طرف کودتا علیه مصدق را گرفت که همه نیروهای متجدد را پشت سر خود داشت، از جمله حزب توده نیز در دوره مشرف به کودتا از زاویه‌گیری با او کاسته و از او پشتیبانی می‌کرد. آیت الله بروجردی، مرجع پرنفوذ شیعه، از پشتیبانان

شاه بود و خطر اصلی برای مذهب را نه در تجدد شاهانه بلکه در متجددان مخالف سلطنت می‌دید. نیروهای متجدد از خیزش سنت‌گرایان علیه برنامه اصلاحات شاهانه در سال ۱۳۴۲ (۱۹۶۳) پشتیبانی فعال نکردند. اما آنان به حد کافی به حساسیتی که روحانیت به اصلاحات ارضی و دادن حق رأی به زنان نشان داده بودند، حساس نشدند. دیکتاتوری شاه مدام سرکوبگرتر می‌شد، حساسیت بر روی او بود و کمتر کسی به آن رأس دیگر مثلث توجه داشت. بیژن جزنی، یکی از رهبران چپ ایران در دوره مشرف به انقلاب، مبارزه با دیکتاتوری شاه را به عنوان هدف اصلی مبارزه عنوان کرده بود. عملاً هرگونه مبارزه علیه شاه بحق دانسته می‌شد. در این باره بحثی وجود نداشت که اگر ملایان قدرت را به دست بگیرند چه پیش خواهد آمد. با سرنگونی شاه و استقرار قدرت تازه، چپ ایران دچار سرگیجه شد. عده‌ای بدون آمادگی فکری و تشکیلاتی لازم با قدرت تازه مقابله کردند و عده‌ای در تداوم همسویی پیش از انقلاب و با افسون‌زدگی زیر کاریسما و شعارهای ضدامپریالیستی خمینی، به پشتیبانی از آن برخاستند. رژیم هر دو دسته را به سختی سرکوب کرد.

بحران ایدئولوژیک پس از فروپاشی شوروی ضربه بعدی را وارد کرد که حتا چپ منتقد شوروی هم از آن مصون نماند. در این میان طبقه متجدد میانی از پشتیبانی خود از چپ کاست. کسان بسیاری چپ را در ذهن خود با پشتیبانی بخشی از آن از رژیم خمینی و همچنین دفاع از ایدئولوژی و سیستم بسته روسی مترادف کردند. روشنفکران هم از چپ حزبی فاصله گرفتند و بخشی از آنها در برابر کلیت فکر چپ ایستادند. فکر انتقادی در میان روشنفکرانی که هنوز به چپ گرایش دارند تقویت شده است، اما کار نظری‌ای که آنان و همچنین گروه‌های چپ پیش می‌برند، هنوز به تحلیل‌های روشن راه نبرده است.

بر اثر سرکوب شدید، کشته شدن عده کثیری از اعضا و رهبران و مهاجرت اجباری یک بخش بزرگ دیگر، گسست نسلی‌ای پدید آمد که در ایران پیشتر هم تجربه شده بود: پس از سرکوب رضاشاهی و پس از کودتای ۲۸ مرداد. نسل سالخورده و باتجربه با جوانان ارتباط کمی دارد.



در سال‌های اخیر جنبش کارگری در ایران پیشرفت داشته و با وجود پیگرد و سرکوب، تلاش برای ایجاد تشکلهای مستقل کارگری ادامه دارد. از طرف فعالان حزبی و همچنین فعالان منفرد چپ تلاش‌هایی برای پیوند خوردن با جنبش کارگری می‌شود. گرایش قوی در میان کارگران مستقل نگه داشتن حرکات و تشکلهای خود است. در میان فعالان زن و فعالان حوزه‌هایی چون محیط زیست هم این گرایش بارز است. چپ زمانی به دیگران یاد می‌داد. اکنون بایستی خود یاد بگیرد.

جمع‌بند و وضعیت کنونی

چپ ایران یک چپ قرن بیستمی است و هنوز هم به نظر نمی‌رسد که قرن بیستم خود را پشت سر گذاشته باشد. بحث‌های جاری در میان فعالان چپ ایرانی هنوز بر سر تجربه‌های قرن گذشته است. قرن بیستم - که گویا هنوز آن را پشت سر نگذاشته‌ایم - قرن نظامی‌گری، اقتدار دولت‌ها، برخورد دولت‌ها، جنگ‌های بین‌المللی، قرن کودتا و انقلاب، قرن تلاش برای کشورسازی و استقلال، و بالاخره سازندگی و پیشرفت از طریق برنامه‌ریزی دولتی بود. "دولت" بازیگر مهم صحنه قرن بیستم و شاید بتوان گفت مهمترین بازیگر آن بود. در کشورهای توسعه‌نیافته‌ای چون ایران همه امیدها به رشد و نوسازی، معطوف به دولت می‌شد. چپ ایران هم، مثل نیروهای چپ دیگر کشورهای توسعه نیافته، عمدتاً متکی بر روشنفکران بود. اینان به عنوان بخشی از نخبان جامعه، خود را در رابطه‌شان با دولت تعریف می‌کردند، به طور مشخص از طریق رابطه تقابلی‌شان.

هم مارکسیسم-لنینیسم به ویژه در تفسیر جهان سومی آن، هم اندیشه‌های ناسیونالیستی، و هم تئوری‌های توسعه و مدرنیزاسیون، مبنا را در کشورهایی چون ایران بر قوی بودن دولت و ضعیف بودن جامعه می‌گذاشتند. همه، نیروی «وساطت»، یعنی آن نیرویی را که امکان گذار از وضعیت فقر و بی‌عدالتی و عقب‌ماندگی به وضعیت رشد و توزیع عادلانه ثروت‌ها و

فرصت‌ها را فراهم کند، در دولت می‌دیدند.^[۲۱]

تئوری چپ، ایجاب می‌کرد که در طبقه کارگر به عنوان نیروی اصلی اجتماعی اهرم دگرگونی دیده شود. آنچه در این نوشته به آن زیر عنوان وساطت رفع‌کننده (aufhebende Vermittlung) اشاره کردیم، بایستی از زاویه اندیشه مارکسیستی با نیروی طبقه کارگر پیش رود. وقتی طبقه کارگر در جایی چون ایران به لحاظ نیروی عینی، توانایی تشکیلاتی، تجربه مبارزاتی و گرایش عقیدتی و فرهنگی آن ظرفیت را نداشت که جایگاه و نقشی را داشته باشد که تئوری پیش می‌گذاشت، برای آن جانشینی پیدا می‌شد. این کار می‌توانست به این صورت انجام شود که تئوری در برخورد با واقعیت متحول شود و با درک تازه‌ای راه تازه‌ای با نگاه به جامعه باز شود. این کار صورت نگرفت؛ توان فکری آن وجود نداشت و از طرف دیگر جاذبه اندیشه‌های دولت‌گرا آن چنین شدید بود که در جریان چپ، جانشین طبقه کارگر را

۲۱- اکنون در این باره که پیش‌داوری "دولت قوی، جامعه ضعیف" اساساً درست بوده است شک وجود دارد. (رک. به عنوان مثال به: Migdal ۱۹۸۸ and ۲۰۰۱). پرسش اکنون این است که یکی به چه اعتبار قوی و دیگری به چه اعتبار ضعیف تلقی می‌شده است. در نمونه ایران، هنوز بررسی جامعه‌ای با تمرکز مستقیم بر روی این پرسش صورت نگرفته که آیا دولت در زمان پهلوی به راستی مقتدر بود یعنی بر جامعه کنترل کامل داشت و اراده خود را می‌توانست در همه جا اعمال کند، یا قدرتش محدود به تسلط بر درآمد نفت و از طرف دیگر دستگاه امنیتی‌ای برای حفظ خود و سرکوب مخالفان در میان نخبگان جامعه می‌شد. بروز انقلاب اسطوره قدرت شاه و دستگاه امنیتی را درهم شکست، اما هنوز باور جزمی به "دولت قوی، جامعه ضعیف" کنار گذاشته نشده است، با اینکه مطالعات اخیر درباره ایران و زمینه‌های شکل‌گیری انقلاب دیگر بر خلاف گذشته بر اقتدار شاهی و قیام به صورت واکنش ناگزیر تأکید نمی‌کنند و شروع به آن کرده‌اند که جامعه را عامل بدانند و دیگر آن را با انفعال توصیف نکنند.

در مجموع توجه به جامعه بیشتر شده است، اما در کانون بررسی‌ها هنوز ضعف‌های جامعه قرار دارد، نه قوت‌های آن. مضمون ثابت بحث‌های میان روشنفکران و فعالان سیاسی ایرانی در سی ساله اخیر درباره جامعه مدنی در ایران، بررسی ضعف‌های آن بوده است. (برای گزارشی در این باره رک. Kamrava) در این بحث‌ها پیشاپیش پذیرفته می‌شود که جامعه در برابر دولت ضعیف است و نمی‌تواند از خود دفاع کند. نوع غالب نگاه در فرهنگ سیاسی ایرانی، که چپ هم از آن مستثنا نیست، دولت در برابر جامعه است، نه دولت به عنوان نمود و محصولی از جامعه (State in Society aproach). نگاه غالب، طبعاً نقد را متوجه دولت می‌کند و کمتر به نقد جامعه و فرهنگ می‌پردازد. با این همه، حتا در بحث‌ها درباره ضعف جامعه مدنی در ایران هم، عناصری از نقد فرهنگی و اجتماعی را می‌بینیم. به نظر می‌رسد که گرایش به نقد جامعه و فرهنگ بالنده باشد. اکنون در میان روشنفکران ایران، نقد سیاسی‌ای که همه مشکلات را به گردن قدرت‌های خارجی و دولت به عنوان عاملی بیگانه با جامعه بیندازد، کمتر طرفدار دارد. این حکمت مورد پذیرش عمومی قرار گرفته که «از ماست که برماست». با وجود این ما هنوز شاهد تغییری آشکار در الگوی تفکر (Paradigm shift) نیستیم که از جامعه عزیمت کند و عاملیت پیچیده آن را در نظر گیرد.



متناسب با گرایش دوران پیشاپیش تعیین می‌کرد: این جانشین خود حزب یا سازمانی بود که خود را پیشاهنگ طبقه کارگر می‌دانست. حزب نوعی دولت سایه بود، چون حزب لنینیستی، حتا اگر ضعیف بود، به خود این اطمینان را داشت که قدرت سرانجام در دست آن قرار می‌گیرد.

وقتی ایده سوسیالیسم به ایران آمد، کارخانه‌ای وجود نداشت. اما فقر و بی‌عدالتی و جهل و بی‌سوادی وجود داشت و کران تا کران را گرفته بود. جدال "سعدی با مدعی" در ذهن سوسیالیست‌های ایرانی درگرفت. آن ذهنی که جای قاضی را گرفت، مسأله را نه با آنگونه وساطتی که مارکس در اندیشه خود پروانده بود، بلکه با حکم به برقرار عدالت حل کرد. فیگور شاه عادل، نیروی برقرار کننده عدالت، جای خود را به دولت انقلابی‌ای داد که حزب کمونیست بایستی برای برپایی آن بکوشد. بعدا هم که کشور دارای کارخانه و یک طبقه کارگر به نسبت وسیع شد، چیزی در این شیوه تفکر عوض نشد. کار حزب در جامعه در حد ایجاد سازمان‌های پوششی‌ای برای تقویت حزب خود بود. حزب که ضربه می‌خورد، این سازمان‌ها از بین می‌رفتند.

روشنفکران چپ، بیشترین تأثیری را که گذاشتند، در آنجایی بود که به فرهنگی رو آوردند، نه کار حزبی. ادبیات و هنر در ایران معاصر عمدتا از طریق چپ با جهان پیوند خورده است و ذهن و زبان و مضمون‌های نو یافته است.

روشنفکران یکی از سه بخش نیروهای چپ را تشکیل می‌دهند، دو بخش دیگر کنش‌گران اجتماعی و فعالان متشکل در سازمان‌های چپ هستند. کنش‌گران معمولا منفرد هستند یا با ارتباطات محفلی با همفکران خود پیوند می‌خورند. گروهی از آنان پیشینه فعالیت در گروه‌های چپ داشته‌اند، اما اکنون به دلایل امنیتی یا اختلاف نظر ترجیح می‌دهند فعالیت خود را مستقلانه پیش برند. در گذشته، چپ متشکل در سازمان‌های سیاسی قوی‌ترین بخش چپ ایران بود و حکم رهبری را داشت. اکنون چنین نیست. چپ حزبی اکنون ضعیف‌ترین بخش چپ کشور را تشکیل می‌دهد.

چپ هنوز جایگاه مهمی در ایران دارد، هم به دلیل ایده و آرزوی ریشه‌دار

عدالت، هم به دلیل وجود روشنفکران ادغام‌ناپذیر در سیستم، هم به دلیل انبوه مسائل در کشور، مسائلی از جنس تبعیض و بهره‌کشی و همچنین خشونت و تخریب محیط زیست، که مثل هر جای دیگر در جهان با خود یک پاسخ چپ هم می‌آورند. کانون پاسخ‌دهی به این مسائل لزوماً یک حزب مشخص چپ نخواهد بود، به بیان دیگر چپ در فضای سیاسی و فرهنگی ایران پراکنده است و معیار ارزیابی از وضعیت آن، صرفاً گروه‌های متشکل نیست.

کتابشناسی

- Abrahamian, Ervand (1982), *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press.
- Abrahamian, Ervand (2008), *A History of Modern Iran*. UK and New York: Cambridge University Press.
- Afary, Janet (1991): Peasant Rebellions of the Caspian Region during the Iranian Constitutional Revolution, 1906–1909. In: *Int. J. Middle East Stud.* 23, Issue 2, 137–161.
- Afary, Janet (1996), *The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911*. New York: Columbia University Press.
- Behrooz, Maziar (1999). *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*. London: I.B. Tauris.
- Bourdieu, Pierre (1993), *The Field of Cultural Production*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Cronin, Stephanie (2004), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran: New Perspectives on the Iranian Left*. London and New York: RoutledgeCurzon
- Draper, Hall (1977–1990), *Karl Marx's Theory of Revolution*, in 5 Volumes. New York: Monthly Review Press.
- Hegel, G.W.F. (1999), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. 4. Aufl., Frankfurt a.M: Suhrkamp, \$12, S. 56.
- Kamrava, Mehran (2008), *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge University Press



- Kojève, Alexandre (1947), Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Gallimard.
- Marx, Karl (1976), Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke. Band 1. Berlin/DDR: (Karl) Dietz Verlag.
- Migdal, Joel S. (1988), Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Migdal, Joel S. (2001), State in Society. Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another. Cambridge University Press.
- Moore, Barrington Jr. (1966), Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World. Boston: Beacon Press.
- Stalin, Joseph (1939), The Foundations of Leninism. New York: International Publishers
- Vahabzadeh, Peyman (2010). Guerrilla Odyssey: Modernization, Secularism, Democracy, and the Fadai Period of National Liberation in Iran, 1971-1979. Syracuse University Press.
- Thomas, Clive Y (1978), The Non-Capitalist Path As Theory and Practice of Decolonization and Socialist Transformation. In: Latin American Perspectives, 5(2), 10-28.

- اتابکی، تورج، مهاجر، ناصر، گردآوردندگان و ویراستاران (۱۳۹۶)، راهی دیگر، روایت‌هایی در بود و باش چریک‌های فدایی خلق ایران، ۲ جلد، Crêteil, Berkley: نشر نقطه.
- اسماعیلزاده، اعظم، علی صوفی، علیرضا (۱۳۹۵)، جنبش دهقانی گیلان در عصر مشروطه. در: پژوهشنامه تاریخهای محلی ایران Biannual Research Journal of Iran Local Histories، سال پنجم- شماره اول- پیاپی ۹، صص ۲۰۵-۲۱۸.
- جزنی، بیژن (۱۳۵۸)، نبرد با دیکتاتوری شاه به مثابه نیروی عمده امپریالیسم و ژاندارم منطقه. تهران: انتشارات مازیار.
- سیف، احمد (۱۳۷۳)، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، تهران: نشر چشمه.
- شاکری، خسرو، ویراستار (۱۹۷۴)، اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران، ج. ۱، فلورانس (ایتالیا): انتشارات مزدک.
- شکوه‌نیا، رضا (محمد رضا نیگفر) (۱۳۹۶)، فضیلت روشنفکران. در: نگاه نو، ش. ۱۱۶ (زمستان ۱۳۹۶)، صص. ۵۷-۷۰.
- نقره‌کار، مسعود (۱۳۸۱)، تاریخ (بخشی از) جنبش روشنفکری ایران. بررسی تاریخی - تحلیلی کانون نویسندگان ایران. ۵ جلد. استکهلم: نشر باران.
- واضی، کاووس (۱۳۹۲)، اقتصاد سیاسی ایران، تهران: انتشارات صمدیه.

سیاست و مجازات

مهرداد صمدزاده

چکیده

یکی از نشانه های مهم عصر مدرن در ایران که در انقلاب مشروطیت تبلور یافت کنده شدن واژه سیاست از مفهوم کلاسیک آن بود. اگر در دوران پیشا مدرن سیاست اساسا در مفهوم مجازات بکار برده می شد، با ورود ایران به دنیای مدرن و حضور فعال ملتی نو خاسته در کارزار ملی بار معنایی آن دگرگون گشت. اینک سیاست به مشارکت سیاسی مردم در امور کشور و تعیین سرنوشت خود مبدل گشت، تحولی که ظهور دولت-ملت مدرن را نوید می داد.

اما تاریخ مدرن و معاصر ایران به استثنای عصر پر تلاطم مشروطیت و دوره کوتاهی که با برکناری رضا شاه آغاز و با سقوط دولت منتخب مصدق پایان یافت همچنان شاهد تداوم همسانی دو واژه سیاست و مجازات بوده است، تا آنجا که کنشگران سیاسی و مخالفان حاکمیت همواره با مجازات هایی چون زندان، شکنجه و مرگ مواجه بوده اند. این تداوم لاجرم ذهن پرسشگر را وا می دارد تا برای یافتن پاسخ برای این موضوع از ملاحظات متداول فراتر

رفته و به کنکاش در سنت های تاریخی و تاثیر آنها بر فرهنگ سیاسی جامعه بپردازد.

در این خصوص تاثیر پذیری جریان های سیاسی چپ و راست از سنت های حماسی و مذهبی نقش به سزایی در جلوگیری از تکوین نهادها و تشکلات دموکراتیک و نهایتا ایجاد استبداد نوین ایفا نموده اند. ارائه تصویری فرا انسانی از رهبر در مقام منجی که مشخصه چنین سنت هایی می باشد خود مروج گرایشی است به گذشته که حق مشارکت سیاسی را از ملت سلب و دیگر بار آن را در جایگاه "رعیت" قرار می دهد. این نگرش که ریشه در خوانشی خاص از فلسفه تاریخ دارد همزمان روشنفکر را در مقام فراتر از مردم و جدا از آنها نشانده و او را منزوی و آسیب پذیر می سازد. بدین سان، ورود توده مردم به عرصه سیاست و صدای منفرد روشنفکر در اعتراض به نابسامانی ها و بی عدالتی های اجتماعی، به مجازات هر دو توسط حاکمیت می انجامد.

چاره در چیست؟ بی تردید بازنگری سنت های گذشته نخستین قدم در این راستاست که معرف رویکردی جامعه محور است. چنین رویکردی را می توان با تفسیری نه چندان متفاوت از مقوله دولت-ملت اینگونه فرموله کرد: دولت (همان) ملت است. قدم دیگر اما خلق سنت های نوین و به عبارتی فرهنگ سازی است که سیاست را در مفهوم مدرن آن نهادینه و سیاسی بودن را جزئی از حقوق شهروندی تعبیر می کند. چنین خلاقیتی متضمن شناخت روشنفکر از روحیات مردم و ضرورت های جامعه است که او را به خلاقیت های دیگری در زمینه علوم انسانی رهنمود می سازد. در اینجا است که روشنفکر ایرانی به جای مصرف گرایی از دستاوردهای فکری و فرهنگی جهان غرب یا مونتاژ نمودن آنها خود فعالانه به تولید در این حوزه ها می پردازد.

مقدمه

در واژه نامه های فارسی لفظ سیاست به مجموعه ای از معانی مشابه و متفاوت اطلاق می شود که می توان آنها را در دو گروه معنایی به شرح زیر

قرار داد:

- حفاظت، حراست، نگهداری، حکمرانی، آیین کشورداری، تدبیر، دور اندیشی، دیپلماسی، خط مشی، فن، ترفند، حقه بازی و دوزوکلك، دروغ و فریب.

- تنبیه، جزا، عقوبت، مجازات، گوشمالی، مالش، تعذیب، شکنجه.

این تقسیم بندی با توجه به بار معنایی کلمات تصویرگر دو دنیای متمایز است. گروه نخست متعلق به دنیای مدرن و گروه دوم معرف دنیای پیشا مدرن است که در آن جامعه به راعی و رعیت تقسیم می‌شود. درمورد اخیر سیاست تدبیری است که فرمانروایان با تکیه بر قوه قهریه دولت در جهت تادیب معاندان و انقیاد توده های مردم بکار می‌گیرند، تدبیری که از یکسو حکام را به عدالت (موازنه اجتماعی) فرا می‌خواند و از سویی دیگر خاطیان را با تعذیب و تادیب به فرمانبرداری وا می‌دارد. سیاست در این مفهوم بی ارتباط با ریشه عربی آن ساس - یسوس به معنای "رام کردن اسب" نیست، زیرا در اینجا نیز هدف اساسا مهار انسانهایی است که به آنان همچون حیوانات بهره ده نگریسته می‌شود. استنکاف از پذیرش چنین جایگاهی سیاست (مجازات) را به همراه دارد که این خود از ویژگی‌های مهم دوران پیشامدرن است، دورانی که در آن نه ارتقاء اجتماعی و نه مشارکت عموم در مسایل سیاسی قابل تصور بود. به یک سخن، "سیاست کردن" و "سیاست شدن" مشخصه عصری است که در آن مقوله ای به نام ملت حضور نداشت.

متون ادبی و تاریخی ایران که در پی استقلال تدریجی کشور از سلطه اعراب و با آگاهی از علل اضمحلال امپراطوری های باستان، به ویژه سلسله ساسانیان، به نگارش درآمدند جملگی بر این تقسیم بندی اجتماعی و تدابیر دوگانه عدالت و سیاست دلالت دارند. سیرالملوک یا سیاست نامه خواجه نظام الملک طوسی یکی از مهمترین متونی است که در اینجا برای آشنایی بیشتر با مفهوم پیشا مدرن سیاست به آن نظر می افکنیم. نظام الملک در ابتدای این اثر به روشنی انگیزه و هدف از این تدابیر دوگانه را بیان می دارد: "اکنون بحمدالله در این روزگار مبارک در همه جهان کسی نیست که



بدل خلاقی اندیشد یا سر او از چنبر اطاعت او [ملک] بیرونست. ایزد تعالی این دولت را تا قیامت پیوسته دارد و چشم بد و عین الکمال از این مملکت دور دارد [دارد] تا خلائق اندر عدل و سیاست این خداوند عالم روزگار می گذرانند. او نخست ملک و فرمانروای خود را به اجرای عدالت فرا می خواند تا بدان حد که او را موظف می دارد تا "در هفته دو روز بمظالم [به مظالم] بنشینند و داد از بیدادگر بستانند و انصاف دهد و سخن رعیت بگوش خود بشنود" (نظام الملک ۱۳۴۴، ۹-۱۰). این تاکید بر عدالت تا آنجاست که خواجه شرط برخورداری شاه فرمانروا از فره ایزدی را تعهد وی به رفاه و امنیت "بندگان" خود می داند. چنین نگرشی حاکی از جهان بینی کلی اوست که به رغم پایبند بودن به آمیزش دین و حکومت، مسایل این جهانی را بر اعتقادات آسمانی رجحان می دهد، نکته ای که در شماری از حکایات تمثیلی او به چشم می خورد (به عنوان مثال نگاه کنید به حکایت یوسف و حکایت مرد توانگر و سگ گر، نظام الملک ۱۳۴۴، ۱۱، ۱۶۸).

در این حکایات نظام الملک همچنین به نقل از پیشینیان بر ضرورت اعمال سیاست (مجازات) تاکید می ورزد که در وهله نخست کسانی را شامل می شود که در اجرای عدالت قصور ورزیده اند: "... پادشاه را از احوال گماشتگان غافل نباید بودن و پیوسته از روش و سیرت ایشان بر می باید رسید چون نادرستی و خیانتی را از ایشان پدیدار آید هیچ ابقا نباید کردن او را باید معزول کرد و بر اندازه جرم او مالش دهد تا دیگران عبرت گیرند و هیچ کس از بیم سیاست بر پادشاهان نیارد اندیشید..." (نظام الملک ۱۳۴۴، ۲۷، ۳۳). در اینجا نگاه نظام الملک متوجه ظلم و بیدادگری های حکام است که موازنه اجتماعی را بر هم زده، "رعیت را درویش" و "بیکبارگی بنیرنگ مزدک فریفته" [به یکبارگی به نیرنگ مزدک فریفته] می گرداند (نظام الملک ۱۳۴۴، ۳۶).

اگر چه نظام الملک هیچگاه مستقیماً از اعمال سیاست (مجازات) بر توده عام سخن به میان نمی آورد، اما قیاس او از رعیت به "رمه" و راعی به "چوپان" نشانگر جایگاه دون پایه ای است که او برای آنان در نظر دارد. ۱۲۶ همین رو، او شاه فرمانروا را هشدار می دهد که "اگر با بندگان بیشتر نشیند حشمت را زیان دارد و حرمت شکسته شود و رکیک طبعی باشد که ایشان

حرمت را نشاید..." (نظام الملک ۱۳۴۴، ۱۴۱). روشن است که قرار گرفتن در چنین جایگاه نازل و تغییر ناپذیری که همزمان عاملی برای صغارت رعیت انگاشته می شود هرگونه مشارکت در امور مملکتی را از او سلب می نماید. این امر در تفکر نظام الملک در زمره امتیازاتی است که اساساً متعلق به اشراف و برگزیدگانی چون اوست. بنابر این، او تنها زمانی رعیت را مستحق سیاست شدن می داند که با مداخله در امور مملکتی وعدول از وظایف خود نظم موجود را به خطراندازد، یا آنگونه که به نقل از گذشتگان می گوید: "رعیت بی ادب گشته ... از بسیاری عدل ما و دلیر شده اند و اگرمالش نیابند... تباهی پدید آید" (نظام الملک ۱۳۴۴، ۲۴). بدین سان، مفهوم جزایی و کیفری واژه سیاست با دیگر مفاهیم آن چون حراست و پاسداری (از نظم طبقاتی موجود) در پیوند قرار می گیرد، چرا که هر دو مفهوم اصولاً با حوزه فرمانروایی مرتبط می باشد.

آنچه در سیاست نامه آمده در دیگر متون فارسی چون شاهنامه فردوسی، تاریخ بیهقی، قابوس نامه وشمگیر زیار، نصیحة الملوک امام محمد غزالی، اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی، بوستان و گلستان سعدی نیز به شیوه ها و تأکیدات متفاوت بیان گردیده است. همانند سیاست نامه، در همه این آثار مفاهیم سیاست و عدالت در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند، افزون بر اینکه عدالت یا داد همواره به معنای اخذ مالیات متناسب با درآمد رعایا می باشد و سیاست اصولاً ترفندی برای حفظ نظم موجود. البته نباید فرض را بر این گذاشت که سلاطین و حکام وقت لزوماً در جهت اجرا و پیشبرد این تدابیر اهتمام می ورزیدند، اما آنچه که می توان به صراحت بیان کرد بصیرت نهفته در این دو واژه است که از دیدگاه نظری تا ظهور خاندان صفوی تداوم داشت.

عدالت و سیاست در دوران صفوی

با تاسیس سلسله صفوی (۱۱۴۸-۹۰۷ هجری قمری و ۱۷۳۶-۱۵۰۱ میلادی) و استقرار شیعه اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی ایران پیوند دیرینه بین عدالت و سیاست به تدریج گسیخت و هر دو مفهوم در چنبره الهیات شیعی



قرار گرفته و دگرگون گشتند. مصداق این دگرگونی محو سنت مستقل آیین شهریاری از ایران و خرد سیاسی نهفته در آن بود که هیچگاه جز اندک موارد زودگذری به این سرزمین بازنگشت. اگر چه بخشی از رسالت شاهان صفوی کماکان در حراست و پاسداری از عدالت خلاصه می شد، اما این مفهوم به ویژه در دوران میانی و متاخر حکومت این سلسله عملاً از درون تهی گشته و معنایی مبهم یافت. موید این نکته توصیفی است که علامه محمد باقر مجلسی از ششمین امام شیعه، جعفر صادق نقل می کند: "عدالت از عسل شیرینتر، و از کره نرمتر، و از مشک خوشبوتر است" (مجلسی ۱۳۹۲، ۳۷۵). محتملاً مخاطب این توصیف عامیانه و بالطبع عوام فریبانه رعیتی است که بر خلاف علمای شیعه و سادات از کمترین معافیت های مالیاتی برخوردار بود و گاه نیز به بیگاری گرفته می شد (لمبتون ۱۳۷۷، ۲۱۵)، هرچند اینگونه شیوه ها سدی در مقابل بروز شورش های محلی بر علیه بیدادگری های حکام و اعمال غاصبانه و غارتگرانه شاهان صفوی نبود. دیگر اینکه عالت مفهومی پدرسالارانه به خود گرفت که در آن مناسبات قدرت با نظر داشت ضعف فردستان و به تأثر از ملاحظات اخلاقی اعمال می شود، چنانکه مجلسی با استناد به حضرت علی بن الحسین می گوید: "حق رعیت بر پادشاه آن است که پادشاه بداند که ایشان برای این رعیت او شده اند که ایشان را خدا ضعیف گردانیده و او را قوت داده است. پس واجب است بر او که در میان ایشان به عدالت سلوک کند..." (مجلسی ۱۳۹۲، ۳۷۵).

تحول مهمتر اینکه با قدرت گرفتن هر چه بیشتر علمای شیعه عدالت خصلت زمینی خود را از دست داده و به آسمان پرواز نموده بود. اینک رسیدگی به بی عدالتی ها و بیدادگری ها به جهانی دیگر موکول شده بود و مظلومین برای دادخواهی تنها به درگاه خدا پناه می جستند. چنین است که علامه مجلسی مهدی، امام غایب را یگانه مجری عدالت می داند: "آفتابی ... که از مغربش طالع میگردد، و از میان رکن حجر و مقام ابراهیم ظاهر خواهد شد، و زمین را از کافران پاک خواهد کرد، و ترازوی عدالت او برپا خواهد کرد که هیچ کس به دیگری ظلم نکند (مجلسی ۱۳۹۲، ۱۲۱).

این چرخش در مفهوم عدالت که با موکول نمودن آن به جهانی دیگر تحقق

می‌یابد به طرز فزاینده‌ای نقش دادگسترانه فرمانروای خاکی را با رسالت دیگری که پاسداری و اشاعه دین است جایگزین می‌نماید. نیاز متقابل شاهان صفوی و علمای شیعه به یکدیگر این روند را تسریع می‌نمود. در این معادله، عدول شاه از اجرا و نظارت بر عدالت به معنای برقراری توازن اجتماعی چیزی از فرّه ایزدی او نمی‌کاهد، مهم اقتدار او در جهت حفظ و گسترش دین است. در اینجا نیز گفته علامه مجلسی گویاست:

بدانکه پادشاهانی که بر دین حق باشند ایشان را بر رعیت حقوق بسیار هست که حفظ و حراست ایشان مینماید و دفع دشمنان دین از ایشان میکند و دین و جان و مال و عرض ایشان به حمایت پادشاهان محفوظ مییابد پس ایشان را دعا باید کرد و حق ایشان را باید شناخت خصوصا در هنگامی که به عدالت سلوک نمایند. چنانچه حضرت در این حدیث شریف فرموده اند که از اجلال و تعظیم خداست. پادشاه عادل اگرچه ظاهرش این است که مراد امام و منسوبان آن حضرت باشد (مجلسی ۱۳۹۲، ۳۸۳).

این گفته مجلسی بیان ساده تری از مفهوم عدالت تشریعی یا عدل الهی را ارائه می‌دهد که پیش از او ملا صدرا در قالب فلسفه وفقه اسلامی عرضه داشته بود. ملا صدرا با بسط و گسترش این مفهوم در دو میحث "شریعت باطنی" و "شریعت ظاهری" عدالت را که پیشتر در آثار ادبا و دیوان سالاران مضمونی اجتماعی-اقتصادی داشت به مفهومی اخلاقی و مذهبی مبدل می‌سازد. او شریعت باطنی را عمدتاً تصفیه نفس از "صفات حیوانی"، "خواسته‌های شهوانی" و نهایتاً دل‌کندن از دنیای "فانی" می‌داند که نتیجه آن "عدالت درونی" یا به عبارتی توازن میان قوای نفسانی است. (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱۲۸) از طرف دیگر، شریعت ظاهری تبیین مناسبات جهان خاکی در سایه احکام و فرایضی است که او قوانین عادلانه الهی می‌داند:

...مقصود [از] شریعت ظاهری، پاك سازی ظاهر از ناپاکیهای جسمانی و واداشتن انسان به کارها و عباداتی است که اعضایش را به خضوع وادارد و او را به ترك لذت‌ها ملزم گرداند و وادار



به دادن صدقات به فقرا و مساکین و شمار اهل ایمان را در اثر زناشویی ها بیش، و شمار کافران و منافقان و مفسدان را با تشریع جهاد، کم کند و حدود را جاری سازد و ظالمان و گناهکاران را به وسیله دیه ها و تعزیرها اصلاح کند تا نظام حفظ شود و مردم چون چهارپایان رها و یله نباشند. (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱۵۲)

جملات فوق نه موعظه، که گفتمانی است در جهت اعمال تکنولوژی قدرت و با هدف مشخص حفظ نظام سلسله مراتبی حاکم بر جامعه. در این گفتمان گرچه از ظلم سخن به میان می آید اما معنی و مفهوم آن در هاله ای از ابهام قرار دارد که این خود ناشی از سایه سنگین الهیات شیعی بر امور دنیوی است تا آنجا که عدالت از یکسو به فریضه ای درون فردی تقلیل می یابد و از سویی دیگر اجرای آن (جزای گناه کاران و پاداش دین باوران) به روز معاد موکول می شود. این تعبیر از عدالت عملاً صاحبان سیم و زر را از مجازات این جهانی مصون می دارد، چرا که آنان فقط در جهانی دیگر پاسخگوی ظلم و بیدادگری های خود می باشند. موید این نکته گفته ای است که علامه مجلسی به پیامبر اسلام نسبت می دهد: "پرهیزید از ظلم که ظلمات روز قیامت است، یعنی موجب تاریکی آن روز می گردد." او همچنین به نقل از امیرالمؤمنین می گوید: "بد توشه ای است برای روز قیامت تعدی نمودن، و ظلم کردن بر مردم" (مجلسی ۱۳۹۲، ۳۷۵).

مجازات در جهان خاکی در درجه نخست مشمول توده عام می شود و این به ویژه زمانی است که به گفته شاه عباس از رعیت "بی اندامی" سرزده و به "فتنه و آشوب" برخاسته و نظام موجود را که بر "شارع مقدس" استوار است به انحطاط بکشد. (منجم یزدی ۱۳۴۶، ۲۲۴) در اینجا است که شاهان صفوی و روحانیت شیعه برای حراست از نظم موجود وارد ائتلافی تاریخی گشته و متقابلاً مواضع یکدیگر را تحکیم می بخشند. در این ائتلاف رسالت شاه در مقام دادگستر و مرشد دینی پاسداری از نظام مبتنی بر بهره کشی است که به یاری مراجع روحانی تقدس و قوام یافته است. این رسالت منشاء افتدار خداگونه ای برای شاهان صفوی است که سپاس نداشتن آن در نظرگاه

مجلسی "مستوجب سیاست بلیغ میگردد." (مجلسی ۱۳۹۲، ۳۹) او سپس در قالب داستان بلوهر زاهد و یوژاسف پسر پادشاه به موعظه شاهان صفوی بر می‌خیزد و بر لزوم سیاست در مفهوم تادیبی و جزایی آن سخن می‌گوید:

بدان - ای پسر پادشاه - که: مرد عاقل دانا سزاوار آن است که در سیاست و تأدیب نفس خود مانند امام عادل دوراندیش باشد، که تأدیب میکند عامه خلق را، و به اصلاح می‌آورد امور رعیت را، و امر می‌فرماید ایشان را به اموری که صلاح ایشان در آنهاست، و نهی می‌فرماید ایشان را از چیزهایی که باعث فساد ایشان است، و عقاب میکند کسی را که مخالفت و عصیان او ورزد، و نوازش میکند کسی را که فرمان او برد... آیا نمیدانی که بهترین عبادتها عملی است که دشوارتر است، و دشوارترین عملها سیاست رعیت است...؟ (مجلسی ۱۳۹۲، ۲۳۸، ۲۴۷).

بدین سان، عصر صفوی شاهد پیدایش سنگین‌ترین مجازات‌ها برای جرم‌های سیاسی-مذهبی بود که بسیاری از آنها در ارتباط با شورش‌های مردمی قرار دارند که هم دولت و هم نهاد دین را تهدید می‌کرد. بی دلیل نیست که در فرونشاندن این شورش‌ها که توطئه و عصیان علیه شاه تلقی می‌گشت شیخ و شاه متحدا دستگاه سیاست را به کار انداخته و شورشیان را در جا منکوب می‌نمودند. سرانجام خونبار قیام حروفچینان و نقطویمان تبریز و برنجکاران و ابریشم بافان گیلان در دوره شاه عباس اول حاکی از این واقعیت است. قیام با فتوای مراجع مذهبی و مداخله سپاهیان قزل‌باش که "کلاه دوازده امام بر سرداشتند" سرکوب گردید (کویر ۱۳۹۳، ۲۶۵). از این منظر می‌توان گفت که در عصر صفوی پیکان سیاست منحصر و به نحو فزاینده‌ای توده عام را آماج قرار می‌داد.

عدالت و سیاست در عصر قاجار

سیاست در مفهوم تادیبی و جزایی آن که با تکیه بر قوه قهریه در جهت



ثبات حکومت و نمایش اقتدار پادشاه اعمال می گشت همچنین معرف ایران عصر قاجار بود. اگر چه این نوع سیاست ورزی در بدو امر عمدتاً متوجه مدعیان بالفعل و بالقوه سلطنت بود که اغلب با کور ساختن آنان انجام می شی، اما به تدریج و در اشکال متعدد گردنکشان، معاندین، بدعت گزاران، و سرانجام گروه های مختلف مردم را در بر گرفت. شورش لوطیان اصفهان به سرکردگی مجتهد محمد باقر شفتی در ۱۸۴۰ میلادی که بنا بر گزlrش اوژن فلاندن به تجاوز شماری از زنان و نا امنی در سراسر شهر انجامید و تنها با مداخله شخص محمد شاه قاجار خاتمه یافت از موارد مهم اعمال سیاست با انگیزه برقراری نظم و آرامش در دوران قاجار می باشد (فلاندین ۱۳۴-۱۳۵). در این مورد خاص شمه ای از عدالت به چشم می آید که در حمایت از قربانیان و مجازات مجرمین، بویژه اجبار مجتهد مذکور به خروج از شهر به به اجرا در آمد. معهذا این سنت دادخواهی که بخشی از اقدامات تجدد خواهانه عباس میرزا به شمار می رفت با برکناری امیر کبیر و میرزا حسین خان سپهسالار از مقام صدارت به دیار فراموشی سپرده شد، و حتی آنگاه که ناصرالدین شاه در سال ۱۲۸۱ هجری قمری اقدام به تاسیس "صندوق عدالت" نمود تا بدینوسیله رعایا شکایات خود را از ظلم و تعدی حاکمان به گوش وی برسانند نتیجه ای حاصل نگشت (مستوفی ۱۳۷۱، ۱۳۵-۱۳۷؛ هدایت ۱۳۶۳، ۷۵). همینطور فرمان ناصرالدین شاه پس از بازگشت از دومین سفر فرنگ درحفظ جان و مال و آزادی افراد و تاسیس دادگاه های حقوقی و کیفری راه به جایی نبرد (کرزن ۱۳۸۸، ۵۹۸). در واقع دوره ۵۵ ساله سلطنت ناصرالدین شاه که از آن به عنوان عصر ناصری یاد می شود به رغم آنکه با صدور منشوری منتسب به وی مبتنی بر ممنوعیت شکنجه، ظلم و تعدی آغاز گشت، عصر بیدادگری و غارتگری است (آدمیت ۱۳۶۲، ۳۱۵). در این خصوص، گزارش ساموئل گرین بنجامین، نخستین سفیر آمریکا در ایران، از سرنوشت بازرگان اصفهانی که برای وصول طلبش (مبلغ مازاد بر مالیت) از شاهزاده ظلالسلطان، حاکم اصفهان، به درگاه ناصرالدین شاه متوسل شده و دستخطی در حمایت از عریضه اش دریافت کرده بود قابل ذکر است. هنگامی که بازرگان دستخط شاه را در حمایت از عریضه اش به پیشگاه حاکم مطلق ارائه نمود، به فرمان

او فراشان و میرغضبان "دستهای او را بستند و با کارد سینه اش را شکافته و قلبش را درآوردند و آنرا در دیس بزرگی گذاشته و نزد شاهزاده بردند" (بنجامین ۱۳۶۳، ۱۴۳-۱۴۲).

بی تردید نمونه های فراوان از بیدادگری و تعدیات حکام قاجار در این دوره را می توان برشمرد، اما همین نمونه گواهی است بر گسست رابطه بین عدالت و سیاست که تا عصر مشروطیت همچنان تداوم داشت. این گسست به طرزی روز افزون درسنگین تر شدن وزنه سیاست (مجازات) که اینک گروه های مختلف مردم را آماج قرار می داد پدیدار گشت و تحت مجموعه ای از عوامل تاریخی، اجتماعی-اقتصادی، و فرهنگی گسترش یافت. سیاست های دول استعماری روس و انگلیس در ایران و هزینه های تصاعدی شخص شاه، شاهزادگان، و مستمری بگیران قاجار که اقتصاد کشور را به ورطه ورشکستگی کشانده بود از عوامل مهم در این زمینه محسوب می شوند. عمل کرد این دو عامل را باید در فقر عمومی و فشار اقتصادی بر اصناف و تجار دید که اغلب در تقابل میان عامه مردم و دستگاه حکومتی متظاهر می گشت. در این میان تجدد خواهی طیفی از مستبدان که صرفاً در شیوه زندگی فرنگی مآبانه و پر خرج آنان خلاصه می شد نیاز به توان مالی بیشتر را از راه اخاذی، اجحاف و تعدی بر آحاد مردم ضرورت می بخشید. این رویه غاصبانه نه تنها توسط حکام و شاهزادگان، که شخص ناصرالدین شاه نیز به کار گرفته می شد که بنا بر گزارش کارلا سُرنا با تکیه بر مقام و موقعیتش خود را در مال و میراث افراد متوفی شریک می دانست. در همین گزارش سُرنا منطق رفتار حریصانه شاه را اینگونه توصیف می کند: "او [شاه] به رعایای خود اجازه داده تا به هر نحو ممکن ثروت ببانددوزند. اما همیشه حق بازپس گرفتن این ثروت جمع آوری شده بطور یکجا برای خود او محفوظ است" (سُرنا ۱۳۶۲، ۹۲-۹۱).

این حق خود- پنداشته شاه بر جان "رعایا" نیز تسری می یافت، چنانکه عریضه فوجی از سربازان به ناصرالدین شاه مبنی بر پرداخت موجب معوقه شان به مرگ تنی چند و قطع عضو شمار دیگری از آنان انجامید (سُرنا ۱۳۶۲، ۲۸۵-۲۸۴). در همه این موارد، اعتراض به بیدادگری های حاکم بر کشور و تلاش برای احقاق حق از سوی گروه های مردم که در نگاه مستبدان غارتگر



همچنان "رعیت" پنداشته می شدند، مداخله در امور مملکتی تلقی می شد که مستوجب سیاست (مجازات) بود. بی دلیل نیست که رئیس صنف خبازان تهران که در سال ۱۲۹۱ هجری قمری/ ۱۸۷۴ میلادی در پی گرانی غله مستقلا تصمیم به افزایش قیمت نان گرفته بود به امر حاکم شهر در تنور افکنده شد (سُرنا ۱۳۶۲، ۱۲۷). او و بازرگان اصفهانی و همینطور سربازان معترض هریک به نوعی پا به عرصه ای نهاده بودند که حکومتگران منحصر در تملک خود می دانستند.

تشکیل قوای قزاق یا به زبان دقیق تر کازاخ در سال ۱۲۹۶ هجری قمری حاکی از گسترش دامنه سیاست در ابعاد وسیعتر بود که رسالت خود را در سرکوب اعتراضات مردمی و حفظ امنیت کشور تعریف نمود، رسالتی که در عملکرد سیاسی چهره های شاخص و برآمده از آن چون لیاخوف روسی، رضا خان میر پنج، و سپهبد فضل الله زاهدی نمایان گشت. اینکه این نیروی حافظ امنیت نسبت به بسیاری از نا امنی های کشور از جمله ربوده شدن دختران قوچان هیچگونه عکس العملی بروز نداد خود نشان از خاستگاه استبدادی و استعماری آن داشت که در تقابل با جنبش های نو ظهور ملی و مردمی قرار می گرفت. کشتار بی رحمانه طیف وسیعی از رهبران انقلاب مشروطیت توسط این نیرو پس از به توپ بستن مجلس شورای ملی در ۱۹۰۸ میلادی تاییدی است بر این واقعیت که خود حکایت از فصل دیگری در تاریخ ایران دارد. در این فصل جلادان، میرغضبان و فراشان با نام های دیگری در گروه های سازمان یافته تر و با برخورداری از تکنولوژی مدرن همچنان به ایفای نقش می پردازند.

ملت و سیاست

در عهد حکمرانی آصف الدوله در کرمان که از او به عنوان یکی از مستبدترین و بیرحمترین حاکمان عصر متاخر ناصری نام برده می شود واقعه ای رخ داد که سالها بعد در محافل مشروطه خواه دهان به دهان نقل می شد. در این واقعه آصف الدوله فرمان به گردن زدن مردی می دهد که تنها گناهش

اعتراض به چهار برابر شدن قیمت ماست بود (کرمانی ۱۳۶۲، ۲۶۱)، عملی که از نظر حاکم مستبد مداخله در امور مملکتی تلقی می‌گشت و می‌بایست به شدیدترین وجهی بدان پاسخ داده می‌شد. اگرچه واقعه در زمان وقوع امری عادی به نظر می‌رسید^[۱]، اما بازگویی واقعه که خود نشان از عدم پذیرش آن داشت، فرارسیدن عصری نوینی را بشارت می‌داد، عصری که در آن ملتی نو پا خاسته با حضور در کارزار ملی مفهوم سیاست را از مجازات به مشارکت در امور سیاسی مبدل ساخت. جنبش سراسری مردم ایران در اعتراض به امتیاز انحصار کمپانی رژی بر تولید و توزیع تنباکو و تبعات استعماری‌اش که در سال ۱۸۹۱ میلادی ناصرالدین شاه را به الغاء آن وادار نمود آغاز چنین عصری بود. حضور گسترده گروه‌های مختلف مردم، از جمله زنان در این حرکت اعتراضی که به درستی از آن به عنوان نخستین جنبش ملی ایران یاد می‌شود نه تنها فراشان و میرغضبان گوش به فرمان را در پستوهای کاخ سلطنتی محصور و روحانیت را به ائتلاف با مردم ترغیب نمود. گفته میرزا حسن آشتیانی، مجتهد تهران، خطاب به فرستاده ناصرالدین شاه پس از الغای امتیاز تنباکو گویاست: "من نماینده مردمی هستم که از زورگویی‌های شاه خسته شده‌اند. اگر من قبل از دریافت تمام تضمین‌های مطالبه شده با [شاه] از در سازش در می‌آمدم، مردم طناب دور گردنم میانداختند و مرا کشان کشان به طرف دروازه سفارت روس می‌بردند تا با عجز و لابه کمک طلب کنم..." (Keddie, ۱۹۶۶, ۱۰۵-۱۰۶). انگیزه او محتملا اجتناب از عاقبتی بود که گریبانگیر میرزا ابوالقاسم، امام جمعه تهران، شده بود که به خاطر فراخواندن مردم به عدم مخالفت با قرار داد تنباکو و حمایت از شاه مورد هجوم گروهی از زنان معترض قرار گرفت (کربلایی، ۱۳۶۱، ۱۱۳).

اما راه ورود به سیاست برای گروه‌های ناهمگون، منقسم، و گاه متخاصم که اینک در پروسه ملت شدن بودند راهی بود که با کلید عدالت گشوده می‌شد. مویید این نکته شعار دادخواهانه‌ای است که زنان تهران هنگام محاصره کردن کالسکه مظفرالدین شاه در ارتباط با فروش و اسارت دختران قوچان سردادند:

۱- به نظر می‌رسد که این واقعه در اولین دوره حکمرانی آصف الدوله در کرمان بین سال‌های ۱۲۹۵-۱۲۹۶ قمری یا ۱۸۸۸-۱۸۸۷ میلادی رخ داده باشد. ☒



"ای شاه با عدالت - آقایون رفتند زیارت - مردم رفتند سفارت - زنها را بردند اسارت - تا کی از ظلم حمایت؟! عین الدوله و صدارت؟! - کشور رفته به غارت!?" (نجم آبادی ۱۳۷۴، ۴۷). تصادفی نیست که انگیزه های عاجل انقلاب مشروطیت که به حضور گسترده مردم در عرصه سیاسی انجامید مانند به چوب بستن تجار توسط علاء الدوله حاکم تهران، به چوب بستن مجتهد کرمان، قحطی نان در مشهد، و نمونه های دیگر، همه و همه گفتمان عدالتخواهی را با خود یدک می کشیدند که در خواست ملی برای ایجاد "عدالتخانه" و سرانجام نظام مشروطه سلطنتی تجلی یافت. محدودیت اقتدار شاه، پاسخگویی مقامات حکومتی در برابر نمایندگان مردم، تساوی حقوقی شاه و گدا (اصل هشتم متمم قانون اساسی مشروطیت) که با استقرار نظم نوین مشروطه عینیت می یافت از پیامدهای مهم این گفتمان بودند. محاکمه آصف الدوله حاکم وقت خراسان در نخستین مجلس شورای ملی به اتهام عاملیت در سرنوشت شوم دختران قوچان نماد عدالت خواهی بود که مجدالاسلام کرمانی، مدیر روزنامه محاکمات، آن را نخستین "محاکمه قانونی" در ایران دانست، رخدادی که برای او به مراتب مهمتر از محاکمه درایفوس در فرانسه بود تا آنجا که روز محاکمه را روز "عید ملی" ایرانیان خواند، روزی "فیروز" که "ظالم و مظلوم از یکدیگر متمایز می شوند و کلمه حق ظاهر می شود و دیگر کسی جرئت اقدام به ظلم نخواهد کرد" (محاکمات، شماره ۲، ۱۳ جمادی الاول، ۱۳۲۵ هجری قمری/ ۲۴ ژوئن ۱۹۰۷).

برداشت مجدالاسلام دور از واقعیت نبود. عزل و محاکمه آصف الدوله موجهی از تظلم خواهی را به دنبال داشت از جمله شکایت زنی از امام جمعه تهران در سال ۱۳۲۸ هجری قمری / ۱۹۱۰ میلادی که با وجود امتناع طرف مورد اتهام از حضور برای بازخواست و حتی تهدید به تادیب اعضای محکمه مورد رسیدگی قرار گرفت (نجم آبادی ۱۳۷۴، ۱۳۶-۱۳۵). جنبش عدالتخواهی در قالب روحی مدرن سیلی از واژه های حقوقی نوین را در جامعه روان ساخته بود که نه تنها توده مردم را در برابر تعدیات اشراف مصون می داشت، بل همچنین با کنار زدن احکام شرعی آنان را از سلطه روحانیت رهایی می بخشید. دیگر نه حرف شاه قانون بود و نه مجتهد در مقام قانون گذار

و نقش آنان صرفاً به حوزه استصوابی محدود می‌شد. دیگر اینکه با انتصاب مورگان شوستر به مقام خزانه دار کل کشور و الزام طبقه اشراف به پرداخت مالیات تصاعدی نوعی موازنه اجتماعی را برقرار نمود که یادآور مفهوم عدالت در سیاست نامه نظام الملک بود، با این تفاوت که مردم اینک از جایگاه "رعیت" که محتوم تصور می‌شد بیرون بسته بودند. دراینجاست که واژه ملت جایگزین "رعیت" و "امت" می‌شود و ایرانیت در کالبدی نوین به خودنمایی و خودستایی می‌پردازد، تحولی که پس از صدور فرمان مشروطیت از سوی مظفرالدین شاه در فریاد "زنده باد ملت ایران" بازتاب یافت. این تحول همزمان دگرگونی واژه سیاست را به همراه داشت، واژه ای که دیگر نه یادآور تیغ میرغضب، که وسیله ای برای تصریح اراده ملت در تعیین سرنوشت خود بود. این مفهوم نوین سیاست به روشنی در لحن انتقاد آمیز زنی از اتحادیه غیبی نسوان بازتاب می‌یابد که در ارتباط با پیشرفت کار نازل نمایندگان مجلس گفت: "اگر در خود چنین پیشرفت نمی‌بینند و می‌خواهند باز هم به ترتیب سابق پیش بروند ... همه اسغفا از کار خود بدهند و ... چهل روز هم کار را به دست ما زن‌ها واگذارند" (نجم آبادی ۱۳۷۴، ۱۹۶).

این حضور و مشارکت سیاسی را در ابعاد گسترده‌تری توان در پیدایش انجمن‌های متعدد، احزاب سیاسی، توسعه جراید و مهتر اجتماعات مردم در روند انقلاب مشروطیت دید که در فاز دوم آن نقش به مراتب پررنگ‌تری ایفا نمودند. برشمردن اشکال و نمونه‌های این حضور سیاسی طبعاً نیازمند بررسی مستقلی است، اما آنچه که روح و جوهر این تحول را بیان می‌دارد طنزهایی است که در دوران پرتلاطم مشروطیت در روزنامه‌ها درج می‌گشت. یکی از این طنزها که در عین حال ترس، ناخرسندی، و خشم حامیان رژیم استبدادی را انعکاس می‌دهد مضمون سرمقاله ای است که در شماره ۵ روح القدس درج گردیده: "خدایا ما را از شر این حشرات حفظ کن ... به شما چه که امین السلطان در تمام صدارت خود به این ملت و مملکت خیانت کرد؟ ... به شما چه که چرا آصف الدوله و غیره را به جزای خود نمی‌رسانند؟! (روح القدس، ۱ شعبان ۱۳۲۵ برابر با ۵ سپتامبر ۱۹۰۷). نمونه دیگر طنزی است که روزنامه آذربایجان خطاب به روزنامه نگاران انتشار داد:



"... به عالم روزنامه نویس چه ربطی دارد که آصف الدوله در خراسان دخترها را فروخته؟ مگر روزنامه نویس حاکم مملکت است که به کارهای دولتی مداخله می‌کند؟" (آذربایجان، ۱۴، ۲۴ ربیع الثانی ۱۳۲۵ برابر با ۶ ژوئن ۱۹۰۷). مجموعه طنزهای انتقادی علی اکبر دهخدا که تحت عنوان "چرند و پرند" در هفته نامه صور اسرافیل درج می شد حاوی نمونه های دیگری است. یکی از این طنزها در قالب موعظه به کنشگران سیاسی است: "عزیم خرمگس اولاد آدم مثل تو سر سلامت به گور نمیرد تو را چه افتاده خودت را داخل کارهای دولتی بکنی لقب بدی لقب بگیری. مگر نشنیده ای که شاعر میگوید صلاح مملکت خویش خسروان دانند" (علی اکبر دهخدا، چرند و پرند، تهران: چاپ معرفت، بدون تاریخ، ۱۰-۱۱).

در یک سخن، با آغاز عصر مشروطیت که تجلی دولت-ملت مدرن بود، سیاست در مفهوم مشارکت سیاسی به طور برگشت ناپذیری توده ای گشت، آنگونه که حتی مستبدین و مشروعه خواهان در تلاش بیهوده خود برای بازگرداندن رژیم گذشته به الواط و اوباش محلات چاله میدان و سنگلج تهران توسل جستند و پای آنان را به میدان سیاست کشیدند. شایان توجه اینکه در رفتار خشونت آمیز این کنشگران نیز نوعی پیوند میان سیاست و عدالت به چشم می خورد که در این شعار آنان انعکاس می یافت: "ما دیگ پلو خواهیم مشروطه نمی خواهیم." معهذا همین پیوند که در قالب روحی مدرن زمینه ساز گفتمان سیاسی مشروطیت گردید و پیکان سیاست/مجازات را که پیشتر به سوی "رعیت" نشانه رفته بود در یک چرخش تاریخی به سوی کارگزاران و مبلغین نظام کهن برگرداند. محاکمه سران استبداد پس از فتح تهران و استقرار مجدد نظام مشروطیت در ژوئیه ۱۹۰۹ که به تبعید شاه مخلوع و اعدام شیخ فضل الله نوری و شماری دیگر انجامید نماد چنین چرخشی بود. تشکیل "کمیته مجازات" به سرکردگی میرزا ابراهیم خان منشی زاده، اسدالله خان ابوالفتح زاده، و محمد نظرخان مشکوة الممالک که در سالهای ۱۹۱۶-۱۹۱۷ میلادی به ترور کارگزاران و رجال سیاسی کمر بست بیان قهر آمیز این دگرگونی در مفهوم سیاست بود که مرام سیاسی خود را مجازات دولتمردان فاسد و خائن داشت.

سیاست در دوران پسا مشروطیت: از رضا شاه تا جمهوری اسلامی

با تهاجم نظامی روسیه به ایران در سال ۱۹۱۱ که به کشتار بسیاری از رهبران انقلابی و برچیده شدن نظام مشروطیت انجامید و در پی آن اشغال کشور توسط قوای متفقین در جنگ جهانی اول، سیاست مبتنی بر مدنیت هم از جامعه ایران رخت بر بست. در غیاب مجلس، اجتماعات مردم، نهادها و انجمن های مدنی سیاست بار دیگر تغییر شکل و محتوا داد که یا به صورت زد و بند های سیاسی بین دولتمردان و دول استعماری، و یا به اشکال پارتیزانی نمایان گشت. این دو شکل از سیاست که با اهداف متفاوت پیگیری می شدند نمودی از تداوم مبارزه بین جریان های چپ انقلابی و راست محافظه کار فاز دوم انقلاب مشروطیت بود که اینک به جنگی فرسایشی مبدل گشته بود. فاتح این جنگ نیروی سومی بود که از درون این کارزار سر درآورد، نیرویی که نه این بود و نه آن، اگر چه جنبه هایی از هر دو را به عاریت گرفت.

رضا خان تظاهر این نیروی سوم بود که خود را به عنوان ناجی ملت بر جامعه مهدی گرای ایران تحمیل نمود و بدین سان هم ضربه نهایی را بر پیکر نیمه جان چپ انقلابی فرود آورد و هم راست سنتی را به حاشیه راند. اما اودر عین حال هم خود را به فیگور انقلابی مزین ساخت و هم راست سنتی را با ظاهری مدرن بیاراست. در واقع آنچه در طی دوران صدارت و سلطنت مطلقه او تحقق یافت ظهور استبدادی نوین بود که در قامت ناسیونالیسم اقتدارگرا و هویت اندیش آریایی خود را عرضه نمود. این دو ویژگی های ناسیونالیسم رضا شاهی هر یک به نوعی در تضاد با مفهوم دولت-ملت مدرن بودند. اگر هویت ایرانی/آریایی این ناسیونالیسم و همایند های فرهنگی اش گروه های قومی و زبانی را به حاشیه راند، گرایش اقتدار گرایانه آن تمامی ملت را از صحنه سیاسی حذف و به نظاره گر صرف مبدل نمود. به این اعتبار، رضا شاه در واقع روح ناصرالدین شاه در کالبدی دیگر بود که جایگاه ملت را به "رعیت" تقلیل داد در همان حال که کارگزاران و دولتمردان را خود سرانه به مجازات تبعید، زندان، و مرگ محکوم ساخت. بر این منوال، در شرایطی که پنجه آهنین "دیکتاتور منور" هم مظهر اراده ملت و هم وسیله ای برای سرکوب آن بود مشارکت سیاسی از جانب ملتی که "رعیت" تلقی می شد



نه تنها خارج از تصور که مشمول مجازات بود. چنین است که سیاست بار دیگر مترادف با مجازات گشت و فراشان و میرغضبان با نامها و القاب مدرن و ملبس به یونیفورم های متحدالشکل که نشان از هویت ملی داشت به سرکوب روشنفکران مستقل و کنشگران سیاسی برخاستند. دستگیری و حبس گروه موسوم به پنجاه و سه نفر که هسته مرکزی حزب توده را تشکیل می دادند به روشنی ترادف بین سیاست و مجازات را در ایران عصر رضا شاه نمایان می سازد.

با برکناری رضا شاه از سلطنت و به وجود آمدن فضای نسبتاً باز سیاسی، ملت رانده شده از صحنه سیاست دیگر بار حضور خود را در کارزار ملی به نمایش گذاشت. ملت دیگر نه موجودیتی متحدالشکل، بل مجموعه‌ای از علائق و خاستگاه های متفاوت بود که اراده خود را با شرکت در احزاب و سازمان های سیاسی، اجتماعات زنان، سندیکاها، کارگری، شوراهای دهقانی، انجمن های فرهنگی و مدنی تصریح می نمود. با وجود خشونت های سیاسی پراکنده و کجروی ها، مدنیت به جامعه ایران بازگشته بود و ایران شاهد جهشی چشمگیر در حوزه ادبی و فرهنگی بود. در چنین شرایطی، سیاست بار معنایی عصر مشروطه را که همانا حق شهروندی برای مشارکت در امور مملکتی محسوب می گشت به خود باز گرفته بود و میرغضبان و فراشان شمشیرهای خود را غلاف کرده و به مخفیگاه ها پناه برده بودند. سیاست در مفهوم تادیبی و جزایی آن اینبار نیز بازماندگان استبداد و دولتمردان را آماج قرار داده بود و مجریان آن روزنامه نگاران و نمایندگان منتخب مردم بودند که رسالت واقعی خود را با افشا، استیضاح، و عزل آنان ایفا می نمودند. حزب توده و جریان تحت رهبری دکتر مصدق که به ملی شدن صنعت نفت ایران انجامید به رغم خطاها و کاستی هاشان نماد این دوره از تاریخ ایران بودند که در آن رویای جامعه ای مردم سالار در شرف تحقق بود.

اما این رویا نیز همانند رویای عصر مشروطیت با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که ائتلافی از قوای استعماری و ارتجاع داخلی و مشارکت سیاسی اراذل و اوباش بود ناکام ماند. ایران پس از کودتا شاهد بازگشت فراشان و میرغضبانی بود که اینک تحت نام هایی چون بازجویان شهربانی، ماموران کمیته مشترک، و

شکنجه گران ساواک و با ظاهر آراسته به خدمتگذاری مشغول شدند. با حذف حزب توده از صحنه سیاسی و به حاشیه راندن جبهه ملی، سیاست به قلمرو انحصاری شاه فرمانروا و کارگزاران منفعل وی مبدل گشت و سیاسی بودن، یا به عبارتی توده ای یا مصدقی بودن عملی بود که مجازات شدیدی را در پی داشت. در این میان و در پاسخ به اقتدار روزافزون شاه که همچون پاشاهان گذشته ملت را رعیتی بیش نمی پنداشت، رمانتیسیم قهرمان گرا که خود ریشه در سنت های حماسی و شیعه اثنی عشری داشت به گسیختگی بین کنشگر سیاسی و توده مردم انجامید. این گرایش رمانتیک و گرایش هویت اندیش سالهای متاخر عصر پهلوی هر یک به نوعی راه را برای اسلام سیاسی هموار نمودند. اگر رمانتیسیم قهرمان گرا با خالی کردن سنگرهای مبارزاتی اقشار سنتی فرودست را که پیشتر بخشی از پایگاه اجتماعی حزب توده را تشکیل می دادند به سوی واپسگرایان مذهبی سوق داد، گرایش هویت اندیش با تاکید بر ضرورت بازگشت به خویشتن مقدمات پذیرش اسلام سیاسی را فراهم نمود. انقلاب اسلامی ایران نتیجه منطقی چنین روندی بود که از بطن آن منجی دیگری با عنوان ولی فقیه به پا خاست و در پی او فوجی از فراشان و میرغضبان با عناوینی چون حزب اللهی، کمیته چی، پاسدار، بسیجی، اطلاعاتی، مامور ارشاد، بازجو، شکنجه گر، لباس شخصی و مداح روان شدند. اما این بار ملت نه به "رعیت"، که به "امت" تقلیل یافت و سیاست و سیاسی بودن برای "معاندین" و مخالفین نظام همچنان مترادف با مجازات شکنجه و زندان یا اعدام بود. بعلاوه، نظام برآمده از انقلاب بُعد دیگری بر مفهوم سیاست افزود و آن همانا عمل نمایشی بیعت "امت همیشه در صحنه حاضر" با "رهبر" بود، پدیده ای که خود به ابزار و حرکتی جمعی برای سرکوب و مجازات مخالفین سکولار نظام مبدل گشت. حملات لشکر حزب الله به گرد همایی زنان و کانون نویسندگان در بدو انقلاب و سپس کشتار جمعی زندانیان سیاسی، قتل های زنجیره ای، شکنجه، تجاوز، و اعدام کنشگران سیاسی، و سرانجام قتل عام معترضان سیاسی توسط نیروهای امنیتی، لباس شخصی ها و مداحان رژیم همه و همه نشانگر ماهیت جمعی و ضربتی مجازات برای عمل سیاسی در نظام جمهوری اسلامی است.



سیاست و چپ انقلابی

اگر "منجیان" ملت با ناچیز شمردن یا "مستضعف" پنداشتن مردم آنان را از مشارکت در امور سیاسی محروم نمودند، رفتار چپ انقلابی هم چندان متفاوت نبود. در این مورد دیگر نه "دون پایگی" اجتماعی توده ها، که عدم آگاهی سیاسی و طبقاتی شان بود که فقدان صلاحیت آنان را در شرکت مستقیم در سیاست را سبب می گشت. اراده گرایی حاکم بر جریان های چریکی دوران پیش از انقلاب که متاثر از جنبش های رهایی بخش آمریکای لاتین و ملهم از سنت های شیعی و اساطیر حماسی ایران باستان بودند، عملاً مردم را نظاره گر فرض نموده و از صحنه سیاسی دور می داشت. تاکید بر نقش پررنگ روشنفکر انقلابی که در ترمعروف مسعود احمدزاده (۱۳۵۰-۱۳۵۲)، مبارزه مسلحانه: هم استراتژی هم تاکتیک تظاهر نمود، چنین جایگاه نازلی را برای توده مردم رقم زد، جایگاهی که به روشنی در نگرش کلی او در مورد انقلابات توده ای تبیین یافت. او با ابراز تردید در جهانشمول بودن تئوری پیشاهنگ لنین یک قدم فراتر رفته و می گوید: "مگر تجربه کوبا نشان نداد که یک موتور کوچک و مسلح می تواند قیام را آغاز کند و به تدریج توده ها را نیز به قیام بکشاند؟" و در ادامه می افزاید: "...یک پیشاهنگ واقعی که در یک پروسه مبارزه تبدیل به پیشاهنگ واقعی شده است حق دعوت به قیام را دارد در حالیکه در شرایط کوبا این پیشاهنگ واقعی نمی توانست به وجود آید مگر آنکه خود قیام را آغاز کرده باشد" (احمدزاده، ۱۳۴۹، ۳۲، ۶۱). این تصور که "موتور کوچک موتور بزرگ را به حرکت در می آورد" در واقع گسست از نگرش مارکسیستی از تاریخ بود که مارکس بر آن تاکید داشت: "انسانها خود تاریخ خود را می سازند...." شایان ذکر اینکه همزمان با این گسست، اطلاق القابی چون "خلق قهرمان" به توده مردم و شعارهایی از اینگونه که "انقلاب کار توده هاست" رواج یافت.

عدم تاثیر "آتش سوزان پیشاهنگ" بر "آهن سرد توده ها" منجر به آن گشت تا استراتژی و تاکتیک مسلحانه که از بدو تاسیس سازمان چریک های فدایی خلق در سال ۱۳۴۹ تا واپسین سالهای پیش از انقلاب گرایش غالب بر چپ انقلابی محسوب می شد به کنار نهاده شود. اگر چه گرایش جایگزین با تایید

آرای سیاسی بیژن جزنی، پدر معنوی سازمان، حاوی تحلیل به مراتب جامع‌تری از موقعیت جامعه و شرایط انقلابی بود، در اینجا نیز مردم همچنان نظاره‌گر یا حامیان جنبش تصور می‌شدند. آنان باز هم باید شاهد نمایش حماسی روشنفکر انقلابی می‌بودند که قهرمانانه برای برپایی سوسیالیسم به جنگ مسلحانه با دولت برمی‌خاست و باید در پی او روان شوند. این نکته‌ای است که می‌توان در آثار جزنی، به ویژه در رساله چگونه مبارزه مسلحانه توده‌ای می‌شود یافت. او با وقوف کامل بر خمودگی سیاسی حاکم بر جامعه و برشماری عوامل آن مبارزه مسلحانه را نه یک استراتژی برای سرنگونی حکومت، بلکه تاکتیکی در جهت پیشبرد کارزار انقلابی در نخستین فاز آن می‌داند، چرا که برای او "ارزش نهایی مبارزه مسلحانه در اینست که بتواند توده‌ها را به مبارزه بر ضد دستگاه حاکمه هدایت کند" (جزنی ۱۳۵۲، ۳۲، ۱۷). بر این اساس، جزنی استراتژی جنبش انقلابی را در سه مرحله به قرار زیر تشریح نمود:

- "تثبیت مبارزه مسلحانه" با اهداف "ایجاد پیشاهنگ طبقه کارگر" و شناساندن آن به توده مردم
- حمایت توده‌ها از نیروی پیشاهنگ و ورود آنها به صحنه مبارزه بر ضد "دشمن خلق"
- توده‌ای شدن جنبش مبارزه مسلحانه و تشکیل "حاکمیت خلق" با "خصلت دمکراتیک" (جزنی ۱۳۵۲، ۷)

روشن است که در این مراحل سه‌گانه نقش توده مردم در بهترین حالت از نظاره‌گر به حامی ارتقاء می‌یابد که این مشخصاً در تناقض با گفته‌ای است که جزنی در اهمیت نقش توده‌ها از لنین نقل می‌کند: "بدون کارگران تمام بمب‌ها آشکارا بی‌قدرتند" (جزنی ۱۳۵۲، ۱۷). این تناقض در جاهای دیگر نیز مشهود است. به عنوان مثال، او هم‌زمانش را که خود را "تجسم مادی و معنوی توده" می‌خواند مورد انتقاد قرار می‌دهد، ولی هم‌زمان پیشاهنگ را جایگزین طبقه کارگر نموده و می‌گوید: "دسته‌های پیشرو که عهده‌دار نقش پیشاهنگ اند باید در غیاب توده‌ها به مبارزه با رژیم و دشمن خلق



ادامه دهند" (جزنی ۱۳۵۲، ۲۰، ۲). اینکه مبارزه مسلحانه در مراحل اولیه قابلیت توده ای شدن را ندارد و کارگران و زحمتکشان نمی توانند به آن ملحق شوند تنها ناشی از ملاحظات استراتژیک نیست. این نگرش بیش از هر چیز معرف گرایش نخبه گرایانه ای است که پراتیک انقلابی را اصولا از آن عنصر آگاه و پیشرو می داند، چنانکه به صراحت بیان می دارد: "درآغاز جنبش انقلابی مسلحانه، توده ها به حالت اعتراض و تهاجم نسبت به دستگاه حاکمه نیستند، جنبش های وسیع اقتصادی و سیاسی به چشم نمی خورد و نیروی بالفعل جنبش عمدتا از روشنفکران و دیگر عناصر آگاه خرده بورژوا تشکیل می یابند، (جزنی ۱۳۵۲، ۱۵، ۳۳).

در اینجا لازم است تا عامل هویت را که چپ انقلابی برای باز تعریف خود یدک می کشید برشمرد، عاملی که در حذف یا به حاشیه راندن توده عام از صحنه سیاست بی تاثیر نبود. این هویت اساسا ماهیتی حماسی داشت که مخاطب آن هم توده سرخورده و هم چپ سنتی بود که در جمله ای از جزنی باز تاب می یابد: "غلبه بر تردید ها و سوظن ها و بی اعتقادی توده بار سنگینی است که بر دوش جنبش مسلحانه گذاشته شده است" (جزنی ۱۳۵۲، ۵). تردیدی نیست که یگانه راه اثبات چنین هویتی چیزی جز گرایش به قهرمان گرایی نبود که در دوران رکود سیاسی و رفاه نسبی به یکه تازی عنصر پیشرو و انفعال طبقه کارگر انجامید.

این هویت در فضای فرهنگی سال های نزدیک به انقلاب که هویت اندیشان ایرانی ایجاد نمودند رنگ و جلای دیگری به خود گرفت تا آنجا که رهبران متاخر طیف چپ نیز برای حقانیت بخشیدن به راه خود به سنت ها و اساطیری چون حماسه کربلا، حسن صباح، کاوه آهنگر، مزدک و غیره رجوع نمودند. این رجعت به گذشته که در دوره اقتدار حزب توده به واسطه وجود تشکلات و نهاد های صنفی، فرهنگی، و سیاسی به ندرت دیده می شد، عملکردی جز علم کردن منجی دیگری برای "خلق" و دور نگه داشتن آن از سیاست نبود.

نکات پایانی

آیت الله سید علی خامنه ای در روز بیست و دوم فروردین ماه امسال در رابطه با گسترش ویروس کرونا سخنانی ایراد کرد که بخشی از آن بی ارتباط با نوشته حاضر نیست. او گفت: "شاید در تاریخ بشر کم شده باشد که جامعه بشری به قدر امروز نیاز به منجی داشته باشد." او با ادای این کلمات علت وجودی همه رژیم های اقتدارگرا و تمامیت خواه از جمله نظام جمهوری اسلامی ایران را بر ملا می سازد، رژیم هایی که در آن کنش سیاسی از سوی توده مردم مترادف با مجازات است. اما در عین حال سخن گفتن از منجی در آغاز دهه پنجم انقلاب، دوره ای که ورشکستگی رژیم برآمده از آن بیش از هر زمان دیگر آشکار گشته، بازگو کننده ترس و نگرانی "ولی فقیه" از ریزش مداوم پایگاه اجتماعی نظام و یا به عبارتی "مستضعفانی" است که زمانی بنیانگذار جمهوری اسلامی را منجی خود می پنداشتند. او اینک با جامعه ای مواجه است که دیگر "امت" نیست و مردم آن خود را در تشکل های متمایز صنفی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و عقیدتی باز می یابند. این تحول حاکی از برخاست ملتی است برای دستیابی به دولتی با ویژگی های مدرن سکولار و این همان عاملی است که سرانجام شیشه عمر نظام را در هم خواهد شکست.

از اینقرار، معضل اساسی ایران را باید عدم حضور یا انفعال ملت دانست که نتیجه منطقی آن همواره ظهور فرمانروایان مطلق و منجیان پنجه آهنین یا نایبان امام غایب بوده است. بر این علت باید نقش ایدئولوژیک شیعه اثنی عشری و هویت فرهنگی فارس مدار را نیز اضافه کرد که با انتساب القاب فرا زمینی به فرمانروا و منجی بر اقتدار آنان افزودند، اقتداری که راه ظلم و تعدی هر چه بیشتر را بر "رعیت" هموار ساخت. فرق فاحش ایران عهد نظام الملک با عصر صفوی در همین عامل مضاعف است که قرینه آن در تفاوت بین عدالت خواهی عباس میرزا، شاهزاده روشن اندیش عصر قاجار و سیاست های مستبدانه و غاصبانه رضا شاه پهلوی دیده می شود. نظام الملک با وجود آنکه دین و حکومت را دو برادر می دانست هیچگاه عدالت و سیاست را به مفاهیم مذهبی آغشته نساخت و تعاریفی را عرضه نمود که اصولا بر اولویت



مسایل دنیوی تاکید داشت. بر همین منوال، عباس میرزا به رغم خاستگاه اشرافی اش با مبادرت به اصلاحات ساختاری در سازمان دولت روندی را آغاز نمود که پروسه تکوین ملت را تسریع بخشید. این اصلاحات بنا بر ماهیت مدرن و تخصصی اشان راه تعدیات حکام و درباریان را مسدود و راه ورود "رعیت" را برای نقش آفرینی در امور مملکتی باز گشود. از پیامدهای مهم این روند انتقال مالکیت بر سرزمین ایران از انحصار شخصی شاه به قلمرو عمومی بود که در عصر مشروطیت تجلی یافت.

با این وجود آنچه ملت ایران را در عصر دولت-ملت مدرن همچنان در جایگاه "رعیت" یا "امت" قرار می دهد و مشارکت سیاسی را که حق شهروندی است با مجازات یکسان می دارد سیطره برخی سنت ها و باورهای فرهنگی و طبقاتی است که دامنه آن به چپ انقلابی نیز سرایت نمود. در اینجا است که رویکرد انتقادی به این سنت ها و باورها به ضرورتی ملی مبدل می گردد. این رویکرد می باید به انتخاب بین دوگزینه ایران پیش از اسلام و ایران بعد از اسلام پایان بخشد که هریک به نوعی ما را در بند اسارت گذشته نگه می دارد. انتخاب باید ایران فردا باشد، ایرانی دیگر که در حال شدن است.

اما ضرورت بازنگری سنت ها ناگزیر ما را به سوی باز نگری به مقوله ملت سوق می دهد. نخستین قدم در این راه تفکیک بین ایرانیت و ملیت ایرانی می باشد که هنوز بر بسیاری پوشیده است. ایرانیت گستره فرهنگی است که در سیر تاریخ و در مجاورت و مراودت با دیگر فرهنگ ها متحول گشته، حال آنکه ملت فرآیند آگاهی تاریخی گروه های انسانی محصور در یک محدوده جغرافیایی از منافع و علائق مشترک جمعی است. بر این اساس، ایران ملت نیست و حتی اگر هم آن را چنین بپنداریم موجودیت و هویت خود را در بازگشت به گذشته ای موهوم کسب نمی کند. هویت و بارگه ملت معاصر بودن است، و معاصر بودن یعنی چشم برتافتن از کشفیات باستان شناسانه برای تایید هویت های مفروض و در عوض خلق سنت های نوین و فرهنگ سازی است که خود به آفرینش یک فرهنگ سیاسی مبتنی بر مدنیت و رعایت حقوق شهروندی عاری از هیچگونه تبعیض بیانجامد. تنها با ایجاد چنین فرهنگی است که می توان سیاست را در مفهوم مدرن آن نهادینه و سیاسی

بودن را به جزئی از حقوق شهروندی مبدل ساخت.

ایران اکنون پروسه دولت - ملت شدن را از نو آغاز نموده و ملت در اندیشه تشکیل دولتی است که با خواست آن همگون و هم آوا باشد. اما هیچیک از اجزاء سازنده ملت، نه طبقه متوسط و نه اقشار فرودست به تنهایی از پس انجام چنین رسالتی بر نمی‌آید. سرکوب جنبش سبز و کشتار معترضان دیماه ۱۳۹۶ و آبانماه ۱۳۹۸ نشان از این واقعیت دارد که بازوی سرکوبگر نظام موجود توان بیشتری از توان مبارزاتی هر یک از این دو طبقه دارد. اینکه چرا تا کنون اتحادی بین این دو طبقه انجام نگرفته خود ناشی از بی تفاوتی متقابل این دو نسبت به مطالبات صنفی و طبقاتی یکدیگر است. در چنین شرایطی نقش روشنفکر ایجاد هماهنگی بین طبقات اجتماعی است که مطالبات عدالت خواهانه و حقوق دموکراتیک شهروندی را با یکدیگر پیوند زده و به خواستی ملی ارتقاء میدهد. ایفای چنین نقشی متضمن شناخت روشنفکر از روحیات مردم و ضرورت های جامعه است که او را به خلاقیت های دیگری در زمینه علوم انسانی رهنمود می سازد. دراینجاست که روشنفکر ایرانی به جای مصرف گرایی از دستاوردهای فکری و علمی جهان غرب یا مونتاژ نمودن آنها خود فعالانه به تولید در این حوزه ها می پردازد. این به معنای بی تفاوتی به این دست آورده ها نیست. او همچنان از آنها نیرو می گیرد و با نیروی بیشتر و با دیدی گسترده تر و ذهنی خلاق تر به جامعه خود نظر می افکند.



کتابشناسی

- آدمیت، فریدون. امیر کبیر و ایران. چاپ هفتم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.
- احمدزاده، مسعود. مبارزه مسلحانه: هم استراتژی هم تاکتیک. تهران: ۱۳۴۹.
- کربلایی، شیخ حسن. قرارداد رؤی ۱۸۹۰ میلادی یا تاریخ انحصار دخانیات در سال ۱۳۰۹ هـ.ق. تهران: انتشارات مبارزان، ۱۳۶۱.
- کرمانی، ناظم الاسلام. تاریخ بیداری ایرانیان، دو جلد، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: انتشارات آگاه نوین، ۱۳۶۲.
- شیخ نوری، محمدامیر. "تغییر ساختار ارتش ایران از سنتی به مدرن". مجله زمانه، شماره ۵۲ (دی ۱۳۸۵): ۲۵.
- طوسی، خواجه نظام الملک. سیاست نامه، با تصحیح محمد قزوینی. چاپ دوم. تهران: چاپ تهران مصور، ۱۳۴۴.
- مجلسی، علامه محمد باقر. عین الحیات، به کوشش و ویرایش کاظم عابدینی مطلق. نشر قدیانی، ۱۳۹۲.
- ملاصدرا، کسر الاصنام الجاهلیه، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
- کویر، محمود. فرجام نافرجامی ها. تهران: انتشارات شایک، ۱۳۹۳.
- اسلامی، روح اله. "تکنولوژی های قدرت در سیاست نامه خواجه نظام الملک". جستارهای سیاسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال چهارم، شماره چهارم (زمستان ۱۳۹۲): ۱-۲۶.
- الوندی، رضا. "واکاوی محاکمه و مجازات در عصر صفوی". فصلنامه تاریخ نو. سال هفتم، شماره هجدهم، (بهار ۱۳۹۶): ۶۰-۳۱.
- آتشگران، مسعود. جدال های مفهومی در باره عدالت خواهی در دوران قاجار و مشروطه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۷.
- بنجامین، س.ج. و. ایران و ایرانیان عصر ناصرالدین شاه. ترجمه حسین کرد بچه. چاپ اول، تهران: چاپخانه علمی، ۱۳۶۲.
- تاورنیه، ژان باتیست. سفرنامه. ترجمه ابوتراب نوری با تجدید نظر کلی و تصحیح دکتر حمید شیرانی. انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۷۴.
- ثواقب، جهان بخش. "مجازات های عرفی مجرمان در عصر قاجاریه از آغاز تا مشروطه (۱۳۲۴-۱۲۰۹ق)". جستارهای تاریخی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال ششم، شماره اول (بهار و تابستان ۱۳۹۴): ۴۵-۲۳.
- جزنی، بیژن. چگونه مبارزه مسلحانه توده ای می شود. تهران: زندان اوین، ۱۳۵۲. تنظیم و انتشار مجدد: دی ماه ۱۳۸۱، سازمان اتحاد فداییان خلق ایران.
- دهخدا، علی اکبر. چرند و پرند. تهران: چاپ معرفت، بدون تاریخ.
- سُرنا، کارلا. سفرنامه مادام کارلا سُرنا: آدمها و آیینها در ایران. ترجمه علی اصغر سعیدی. چاپ اول. چاپ نقش جهان، ۱۳۶۱.
- سلطانیان، ابوطالب. "چگونگی کنش پادشاهان صفوی با طبقه کشاورز و روستایی". فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام و ایران. دانشگاه الزهراء، سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۳۰، پابی ۱۲۰ (تابستان ۱۳۹۵): ۱۶۶-۱۴۱.
- شورمچ، محمد. "تحلیلی بر شورش های گیلان بعد از فتح آن در زمان شاه عباس اول". دو فصل نامه

- پژوهشنامه تاریخ های محلی ایران. سال اول، شماره دوم (بهار و تابستان ۱۳۹۲): ۸۹-۱۰۴.
- صفایی، ابراهیم. اسناد برگزیده دوران قاجار: اسناد برگزیده از سپهسالار، ضل السلطان، دبیرالملک. تهران: انتشارات بابک، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- فلاندن، اوژن. سفرنامه اوژن فلاندن به ایران. ترجمه حسین نورصادقی. چاپ سوم، تهران: انتشارات اشراقی، ۱۳۵۶.
- کرزن، جورج ناتانل. ایران و قضیه ایران. ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی جلد اول. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- کلهر، محمد. ماشینچی ماهری، شهروز. "لمین ها در گذار از مشروطیت به عصر پهلوی". مسکویه. سال ۴، شماره ۱۱ (تابستان و پاییز ۱۳۸۸): ۱۹۰-۱۷۳.
- لمبتن، ا. ک. س. مالک و زارع در ایران. ترجمه منوچهر امیری. چاپ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- مستوفی، عبدالله. شرح زندگانی من، جلد اول، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۱.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد الشیرازی. کسر الاصنام الجاهلیه. تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۱.
- منجم یزدی، ملا جلال الدین. تاریخ عباسی یا روزنامه ملا جلال. به کوشش سیب الله وحید نیا. تهران: انتشارات وحید، ۱۳۴۶.
- منشادی، مرتضی. "بررسی چستی سیاست و کیستی فرمانروا". پژوهشنامه علوم سیاسی. سال هفتم، شماره سوم (تابستان ۱۳۹۱): ۱۱۵-۱۴۶.
- نجم آبادی، افسانه. حکایت دختران قوچان: از یاد رفته های انقلاب مشروطه. چاپ اول، تهران: انتشارات شایبک، ۱۳۷۴.
- نصیری، محمد رضا، رحمانیان، داریوش. رضوی خراسانی، سید حسین. "لوطیان و نقش آنان در آشوب های اصفهان بین سال های ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۵ ق. برابر با ۱۸۲۴ تا ۱۸۴۹ م". دو فصلنامه پژوهشنامه تاریخ های محلی ایران. سال سوم، شماره دوم (پیاپی ۶) (بهار و تابستان ۱۳۹۴): ۱۲۱-۹۸.
- هدایت، مخبرالسلطنه (مهدی قلی)، خاطرات و خطرات، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۳.
- Abrahamian, Ervand. Iran Between Two Revolutions. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.
- _____. Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran. Berkeley: University of California Press, 1999.
- _____. "The Crowd in the Persian Revolution". Iranian Studies
- Vol. 2, No. 4 (Autumn, 1969):128-150.
- Ansari, Ali. Modern Iran since 1921: the Pahlavis and After. First Edition. London ; New York: Longman, 2003.
- Elias, Norbert. Power and Civility: The Civilizing Process, Vol. II. Translated from German by Jephcott, Edmund. New York: Pantheon Books, 1982.
- Foran, John. Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution. Boulder: Westview Press, 1993.
- _____. "The Modes of Production Approach to Seventeenth-Century Iran". International Journal of Middle Eastern Studies. Vol. 20, Issue 3 (August 1988):



345-363.

- (Nikki R. Keddie, Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892, London, 1966.
- Samadzadeh, Mehrdad Faiz. "The emergence of Iranian Bonapartism: 1905-1921". Studies in history.V.5, No.2 (August 1989): 211-269.
- Savory, Roger. Iran Under the Safavids. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1980.



دولت در جامعه:

ژول میگدال و محدودیت‌های اقتدار دولت^[۱]

دانیل لامباخ

برگردان: سجاد سپهری

۱. دولت غالب

ژول میگدال در کارنامه اصلی خود «جوامع قوی و دولت‌های ضعیف» عنوان می‌کند، «برای مایی که در غرب زندگی می‌کنیم، دولت بخشی از چشم انداز طبیعی ما بوده است. حضور دولت، اقتدار آن، جایگاه آن در پس بسیاری از قوانینی که جزئیات زندگی ما شکل می‌دهند، همه و همه تا اندازه‌ای گسترده بوده است که تصور شرایطی دیگرگونه را برای ما دشوار کرده است.»^[۲] با این حال، در حالی که دولت ممکن است در تفکر جمعی ما جایگاه ممتازی به خود اختصاص دهد، واقعیت تجربی آن در بخش‌های گسترده‌ای از جهان بسیار پیچیده‌تر است (و خواهد بود). بنابراین، میگدال هشدار می‌دهد: «آنچه ممکن است همچون رودخانه‌ها و کوه‌های اطراف ما به عنوان بخشی از نظم طبیعی به نظر برسد، در واقع مصنوعی از بخش کوچکی از تاریخ بشر است.»^[۳]

۱- نوشتاری برای ارائه در همایش «مفاهیم سیاسی فراتر از ملت-دولت (دولت ملی): جهان‌شهرگرایی، سرزمین‌سالاری، دموکراسی» دانشگاه کپنهاگ، دپارتمان علوم سیاسی، ۲۷-۳۰ اکتبر ۲۰۰۴

2- Migdal 1988: 15

3- Migdal 1988: 16

میگدال در کار خود به نوعی سیاست نگاه می‌کند که در چارچوب دولت پادشاهی اتفاق نمی‌افتد. درعوض، بازیگران درگیر در این فرایند از گروه‌هایی در جامعه (مثلاً قومی، فرهنگی، محلی) و همچنین از نهادهای دولتی تشکیل می‌شوند. این نوع تعامل دولت-جامعه است که در مشکل کمتر درک شده حاکمیت ریشه دار است.

مسئله حاکمیت در شکل افراطی خود، به شکل دولت شکست‌خورده‌ای که به هیچ وجه معنی‌داری قادر به اداره کردن قلمرو و مردم خود نیست به روشنی پدیدار می‌شود. اما این تنها در اندکی از کشورها اتفاق می‌افتد. علیرغم این موارد بسیار علنی که همگی رنج‌های عظیمی را متوجه انسان می‌کنند، موارد بسیار دیگری وجود دارند که دولت در آنها در بسیاری از نهادهای اجتماعی اختیارات محدودی دارد. حتی اگر برخی از این دولت‌ها از لحاظ نظامی قدرتمند باشند، اما غالباً قادر به جمع‌آوری مالیات، انجام سرشماری یا اجرای اساسی‌ترین سیاست‌ها در سطح محلی نیستند. به طور کلی، این دولت‌ها تا حد قابل توجهی قادر به اداره مناطق روستایی، مناطق مرزی و دیگر مناطق ناشناخته داخلی خود نیستند.

به عنوان مثال، در طول کارزار نظامی اخیر پاکستان علیه طالبان و حامیان القاعده در استان مرزی ناهموار و کوهستانی شمال غربی، نیروهای مسلح با مشکلی روبرو شدند که در ابتدا درک آن برای ناظران غربی دشوار است. اقوام ساکن استان، تا حدودی به دلیل همدلی ویژه با اهداف طالبان و یا تا اندازه زیادی برای ادعای اقتدار و استقلال قبیله‌ای‌شان، قاطعانه با این کارزار مخالفت کردند. به عبارت دیگر، قبایل، به سادگی به دولت اجازه ندادند امور نظامی خود را آنگونه که می‌خواهد انجام دهد، بلکه دولت را مجبور به مذاکره در مورد شرایط کارزار خود کردند. در معاهده‌ای بین قبایل و دولت پاکستان، توافق شد که مقامات دولتی -از جمله ارتش-، هیچ اختیاراتی در خارج از محوطه ۱۰۰ یاردی [حدود ۹۰ متر] هر دو سوی بزرگراه اصلی ندارند. خارج از این محدوده باریک، دولت قدرتی ندارد.^[۴]

4- Cf. Ross; Rackmill 2004

این مثال نشان می‌دهد که تا چه اندازه دولت‌ها حتی با این وجود که در قلمرو خود اقتدار عالی به شمار می‌روند، می‌توانند توسط بخش‌های متشکلی از جامعه محاط شوند. بنابراین، پاسخ میگدال به پرسش درباره وجود مفاهیم سیاسی فراتر از ملت-دولت این خواهد بود که این گونه مفاهیم همیشه با دولت همزیستی داشته‌اند (و بعضاً پیشتر نیز وجود داشته‌اند) و این امر بخش‌های زیادی از زندگی مردم را از حوزه عمومی که در آن هستند و تحت نفوذ دولت است بیرون می‌کشد و در ادامه آنها را در نظم موازی متفاوتی قرار می‌دهد، که جایگزینی برای نظم دولت است.

بیشتر رویکردهای مربوط به روابط دولت-جامعه در کشورهای پساستعماری از این بُعد غافل بوده‌اند. «بسیاری از رویکردهای موجود برای درک تغییرات اجتماعی و سیاسی در جهان سوم، یا مناقشه را به طور کلی تقلیل داده‌اند (برای مثال، بسیاری از تئوری‌های «مدرنیزاسیون»)، یا این نوع تعارضات مشخص را، تنها به مناسبت‌هایی مبتنی بر طبقه فروکاسته‌اند (برای مثال، بخش اعظم ادبیات مارکسیستی)، یا پویایی (دینامیسم) مهم در جامعه داخلی را سراپا نادیده گرفته‌اند (برای مثال، وابستگی و نظریه‌های سیستم جهانی)».^[5]

مِگدال و نویسندگان مشابه، رویکرد «دولت در جامعه» را برای کمک به رفع این کاستی مطرح کرده‌اند.^[6] آنها ادعاهای مارکسیستی و ساختارگرا را که اقدامات دولت چیزی بیش از بازتاب الگوهای اجتماعی قدرت نیست، رد کردند. درعین حال، آنها مدعاهای بیش از حد آماری، که دولت را به عنوان جامعه‌ای حاکم معرفی می‌کنند، قبول ندارند. میگدال دولت را بخش مشخصی از جامعه می‌بیند که نقش ویژه‌ای را ایفا می‌کند و این نقش ویژه آن را از سایر گروه‌های اجتماعی جدا می‌سازد.

مهمتر از همه، [در این رویکردها] ادعا نمی‌شود که هیچ نهادی بر دیگر نهادها تقدم و برتری داشته باشد: «دولت‌ها ممکن است به ایجاد قالب کمک

5- Migdal 1988: 31. Also cf. Kohli; Shue 1994: 295-303

6- Cf. Migdal; Kohli; Shue (eds.) 1994 and Rothchild; Chazan (eds.) 1988. Also Migdal 2001.



کنند، اما خود دولت‌ها به طور مداوم به واسطه جوامعی که در آنها جای گرفته‌اند، قالب‌بندی می‌شوند».^[۷]

این مقاله نشان می‌دهد که رویکرد دولت در جامعه، چشم انداز تازه‌ای را برای درک ماهیت عجیب و غریب سیاست در برابر پس‌زمینه حاکمیت ضعیف ارائه می‌دهد. برای این منظور، الگوی ژول میگدال درباره تعامل دولت با جامعه و نظریه او درباره سیاست جهان سوم، ارائه خواهد شد. خاطر نشان می‌شود که تئوری‌های ژول میگدال شباهت زیادی به تئوری‌های ماکس وبر دارد. با ترکیب کار او با وبر، درکی از روابط دولت-جامعه به عنوان مبارزه اشکال رقابتی نظم، ارائه خواهد شد.

۲. تئوری ژول میگدال درباره دولت در جامعه

در دنیای معاصر، تنها الگوی پذیرفته شده نظم سیاسی، دولت است. با این حال، این نظرگاه نشان دهنده یک خواست هنجاری است و نه یک واقعیت تجربی. این نیاز تصریح می‌کند که دولت، به عنوان یک سازمان سیاسی مرکزی در قلمرو معین، باید آن مباحثی باشد که قوانین الزام آور را بین شهروندان خود تنظیم و اجرا کند.

در طول چند سده گذشته، این استدلال چنان نیرویی در کشورهای غربی به دست آورده است که تقریباً غیرقابل به چالش کشیدن است. این استدلال به سرعت در قرن نوزدهم و در سرزمین‌های تازه تجزیه شده آمریکای لاتین و در قرن بیستم در آسیا و آفریقا به کار گرفته شد. این کشورها به سرعت دولت را به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به توسعه اقتصادی و نوسازی اجتماعی پذیرفتند. کوام نکروما این نگرش را در اندرز خود بیان کرده است: «ابتدا به دنبال پادشاهی سیاسی باشید، همه چیزهای دیگر به دنبالش می‌آید».

این امر به شرایطی منجر شده است که در آن دولت به عنوان راه حل

7-Introduction to Migdal; Kohli; Shue (eds.) 1994: 2.

یا همچنان که توماس کالاجی گفته است، «دولت و جامعه در زیست سوسیوپولیتیکال (اجتماعی-سیاسی) تا اندازه‌ای وابسته به یکدیگر و تا اندازه‌ای از هم مستقل هستند» (Callaghy: ۱۹۸۴: ۸۹)

برای همه انواع بیماریها دیده می شود. این به نوبه خود مطالبات عظیمی را متوجه نهادهای دولتی و رهبران دولتی کرده است. مایکل برتون با استفاده از داده‌های حاصل از یک بررسی اخیر در ۱۵ کشور از کشورهای جنوب صحرای آفریقا، نتیجه گرفت که «شهروندان عادی به یک نمای بیش از حد گل و بلبل از قابلیت‌های تقلیل‌یافته دولت‌های آفریقایی عادت کرده‌اند».

بیش از نیمی (۵۲ درصد) از کل بزرگسالان فکر می‌کنند که «دولت می‌تواند ... همه یا بیشتر... مشکلات کشور را حل کند».^[۸] در عین حال، تنها ۳۲ درصد دریافت کمک از پلیس را آسان یا بسیار آسان می‌دانند، در مقایسه با ۴۳ درصد که این مسأله را مشکل یا بسیار مشکل می‌دانند.^[۹] بدیهی است که میان انتظارات مردمی از دولت و توانایی دولت در تحقق این انتظارات، شکاف چشمگیری وجود دارد.

اما چرا این شکاف وجود دارد؟ ژول میگدال نظریه‌ای راجع به دولت‌های ضعیف تدوین کرده است که پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه می‌دهد: دولت قادر به گردآوری اقتدار لازم برای بستن این شکاف نیست، زیرا مقامات (اقتدارهای اجتماعی، تلاش‌های دولت را با مانع مواجه می‌کنند.

نظریه میگدال بر الگوی تعامل دولت-جامعه استوار است. او جامعه را نه به عنوان یک موجودیت یکپارچه، بلکه به عنوان «آمیزه‌ای از سازمان‌های اجتماعی»^[۱۰] مانند خانواده‌ها، کلپ‌ها، شرکت‌ها یا قبایل می‌بیند. دولت تنها یک سازمان در میان تعداد زیادی از جوامع است.

این انجمن‌ها به تعامل میان اعضای خود و همچنین میان اعضا و غیر اعضا ساختار می‌دهند. آنها مشوق‌هایی (مانند امنیت، رفاه یا موقعیت اجتماعی) یا تهدید به مجازات (از جمله خشونت یا طردشدگی) را ارائه می‌کنند تا اعضا را به رعایت قوانین ویژه‌ای پایبند کنند. همانطور که مشاهده می‌شود، این

8- Bratton 2004: 10.

9- Cf. Bratton 2004: 13, Table 4.

10- Migdal 1988: 28. He offers a somewhat different account of society in Migdal 1996, but this weakens the coherence of the overall model. The following argument derives largely from his 1988 monograph.



پاداش‌ها از نظر ماهیت، تنها مادی نیستند - سازمان‌های اجتماعی می‌توانند با استفاده از نمادها، اسطوره‌ها، فرهنگ و سنت، به زندگی اعضای خود نیز معنی ببخشند.

در پایان، فرد با توجه به مشوق‌ها و تحریم‌ها، باید تصمیم بگیرد که آیا باید به اختیار یک سازمان اجتماعی تسلیم شود یا نه. از آنجا که هر شخصی به طور کلی عضو بسیاری از سازمان‌های اجتماعی است (یا شانس عضو شدن در آنها را دارد)، با تعداد زیادی از قوانین روبرو می‌شوند. افراد در تلاش برای برآورده کردن نیازهای روحی و روانی خود، آنچه را میگدال «استراتژی بقا - برنامه عمل و عقیده»^[۱۱] می‌نامد، می‌سازند. در شرایطی که هیچ سازمانی نمی‌تواند هژمونی روشنی برای وضع قانون ایجاد کند، ساختن چنین استراتژی‌هایی می‌تواند مشکل ساز باشد: «در اینجا، افراد برای تهیه استراتژی بقای خود باید از میان مؤلفه‌های رقیب انتخاب کنند. این گزینه‌ها هنگامی که مردم همچنین با احتمال تحریم‌های رقابتی مواجه شوند، دشوار هستند»^[۱۲].

در تسلیم شدن به قوانین سازمان، فرد این ارتباط ویژه را با آنچه میگدال «کنترل اجتماعی»^[۱۳] بر رفتار خود می‌نامد، برقرار می‌کند. میزان کنترل اجتماعی که یک سازمان تعیین می‌کند با تعداد افرادی که از قوانین آن پیروی می‌کنند و همچنین با انگیزه‌های افراد از این پیروی، مشخص می‌شود. این موضوعی مربوط به حد و اندازه است: یک انجمن می‌تواند قدرت بیشتری اعمال کند، هنگامی که مردم تنها پیرو خشک و خالی قوانین (اجابت) نباشد، بلکه باور داشته باشند که این کار درست و خوبی است (مشروعیت).^[۱۴]

از آنجا که دولت یک سازمان اجتماعی است، مشغول بازی با همین قوانین، تنها در مقیاسی بزرگتر، است. درست مثل انجمن‌های اجتماعی، دولت به دنبال کنترل اجتماعی به این طریق است که مردم قوانینش را در استراتژی‌های بقای خود ولو با انحصاری کردن استراتژی‌های بقای فردی، بگنجانند. «کنترل

11- Migdal 1988: 27.

12- Migdal 1988: 29.

13- Migdal 1988: 22.

14- Cf. Migdal 1988: 32-33.

اجتماعی دولت مستلزم تبعیت موفقیت آمیز و تمایل افراد برای رفتارهای اجتماعی یا رفتاری [به طور کلی] است که سایر سازمانهای اجتماعی به نفع رفتارهای مقرر شده توسط حاکمان دولت، مورد حمایت قرار می دهند».^[۱۵]

این نکته اصلی الگوی تعامل دولت-جامعه میگدال است: دولت و سازمانهای اجتماعی به طور مداوم برای کنترل اجتماعی رقابت می کنند. دولت با توجه به ماهیت خود ادعای اقتدار برای تنظیم همه روابط اجتماعی در مرزهای خود می کند، بنابراین این امر را در برابر همه سازمانهای اجتماعی قرار می دهد که می توانند در برابر این تعهد مقاومت کنند. اقتدار غالب تعیین می کند چه کسی قوانین مربوط به ا فشار خاصی از جمعیت را تعیین می کند. این ممکن است به تغییر استراتژی های موجود برای بقا برای افراد متأثر منجر شود.

آغاز چنین درگیری چه در مورد مسائل به ظاهر ناچیز و چه درباره تصمیمات مهم مرتبط با مسائل ملی محتمل است. میگدال مثال زیر را ارائه می کند: «مصطفی کمال در ترکیه در این باره که مردان باید کلاه بی لبه یا لبه دار بپوشند، با تشکلهای مذهبی شاخ به شاخ شده بود. مانند بسیاری از درگیری های دیگر، مسأله آنقدرها هم که ممکن است در نگاه نخست به نظر برسد بی عواقب نبود. بیش از ۷۰ نفر به دلیل پوشیدن کلاه اشتباه به دار آویخته شدند. در واقع، درگیری بر سر این بود که چه کسی حق و توانایی تصمیم گیری در آن جامعه را داشت».^[۱۶] معمولاً رابطه دولت و جامعه با سلطه یکی بر دیگری مشخص نمی شود، گرچه این امر در شرایط خاصی رخ می دهد (مثلاً تسلط دولت در رژیم های توتالیتار). در حقیقت، هر دو نهاد بر یکدیگر تأثیر می گذارند، حتی اگر یکی از آنها ضعیف باشد. حتی یک کشور نسبتاً ناتوان پسااستعماری در آفریقا نیز با تغییر محاسبات استراتژی های بقا توانست جامعه را دگرگون کند و فرصت های تازه اقتصادی و اجتماعی از طریق کار آژانس های دولتی و سیاست های دولت ایجاد شدند.

بنابراین، یک دولت ضعیف، دولتی است که قادر به وارد کردن خود به

15- Migdal 1988: 22.

16- Migdal 1988: 30.



استراتژی‌های بقای شهروندان خود نیست. «کنترل اجتماعی، قدرت است، یا به طور دقیق‌تر چیزی که مایکل مان از آن به عنوان قدرت زیرساختی نام می‌برد. افزایش توانایی‌های دولت شامل و منوط به افزایش کنترل اجتماعی دولت است.»^[۱۷] (میگدال ۱۹۸۸: ۲۲-۲۳) قابلیت‌های دولتی «ظرفیت‌هایی برای نفوذ به جامعه، تنظیم روابط اجتماعی، استخراج منابع و اختصاص یا استفاده از منابع به روش‌های معین را شامل می‌شود. دولت‌های قدرتمند آنهایی هستند که توانایی‌های بالایی در انجام این کارها دارند، در حالی که دولت‌های ضعیف در رده پایین این طیف قابلیت‌ها قرار دارند».^[۱۸] دولت‌های ضعیف معاصر، با قابلیت‌های بالا در نفوذ و استخراج، و ضعف قابل توجه در هنگام اجرای مقررات و اختصاص منابع، تشخیص داده می‌شوند. این دوگانگی است که در بسیاری از دولت‌های پسااستعماری که در همه بخش‌های جامعه حضور دارند اما به طور کلی از ایجاد تاثیر در تغییرات اجتماعی ناتوانند، وجود دارد.

میگدال سپس تئوریزه می‌کند که دلیل ضعف این دولت‌ها در ساختار ویژه جوامع آنها نهفته است. او بیشتر جوامع جهان سوم را مجموعه غیرمتمرکز واحدهای اجتماعی توصیف می‌کند که از یک سیستم فراگیر از نمادها یا ارزش‌ها بی‌بهره‌اند. این «جوامع بافت‌گونه»^[۱۹] به جای اینکه واقعاً ملی باشند، بیشتر از سازمان‌های محلی با حوزه‌های انتخابیه محلی تشکیل شده‌اند. این سازمان‌ها را میگدال «فرد قدرتمند»^[۲۰] نامیده است. به عنوان مثال: «رئیس‌ها، زمین داران، کارفرمایان، دهقانان ثروتمند، رهبران قبیله، کولاک‌ها، زعیم‌ها، افندی‌ها، آقاها، کاسیک‌ها»^[۲۱]. فرد قدرتمند از اقتداری محلی در چارچوب یک سازمان اجتماعی برخوردار است.

سطح بالای تنوع گروهی در جوامع بافت‌گونه علت عدم توانایی دولت

17- Migdal 1988: 22-23. He refers to Mann 1986.

18- Migdal 1988: 4-5. Italics in the original.

19- Migdal 1988: 39. Weblike

20- Strongman

21- caciques

برای دستیابی به کنترل اجتماعی بیشتر است. «در جوامع بافت‌گونه، اگرچه کنترل اجتماعی تکه تکه و ناهمگن است، این بدان معنا نیست که مردم اداره نمی‌شوند. مطمئناً چنین نیست. اما تخصیص ارزش‌ها متمرکز نیست. بسیاری از سیستم‌های قضایی به طور همزمان مشغول به کارند»^[۲۲]. در این شرایط، کشمکش برای کنترل اجتماعی بین دولت و افراد قدرتمند صورت می‌گیرد که معمولاً نمی‌خواهند موقعیت ممتاز خود را با کنار گذاشتن کنترل اجتماعی به سود دولت، واگذار کنند. تاریخ سیرالئون نشان می‌دهد که تا چه میزان یک جامعه بافت‌گونه می‌تواند مقاومت ایجاد کند: «به هر صورت، تکه تکه شدن کنترل اجتماعی - ناهمگونی حاکمیت در جامعه - رشد توانایی‌های دولت پس از استقلال را تا اندازه زیادی محدود کرد. رهبران دولتی حتی با وجود تمام منابعی که در اختیارشان است و حتی با امکان سربه نیست کردن افراد قدرتمند، با محدودیت شدید مواجه بودند.

[...] بسیاری از رهبران دولتی دریافتند که مناصبشان به ثبات اجتماعی وابسته است که افراد قدرتمند از طریق کنترل اجتماعی خود می‌توانند به آنها عرضه کنند. افراد قدرتمند دسترسی مستقیم به اکثریت مردم داشتند و می‌توانستند مردم را برای اهداف ویژه بسیج کنند»^[۲۳].

از منظر دولت، مبارزه برای کنترل اجتماعی در سطح کلان و همچنین در سطح خرد صورت می‌گیرد. در سطح ملی، رهبران دولت عموماً به یک دولت نیرومند و کارآمد علاقه دارند، یعنی دولتی که بتواند کنترل اجتماعی را محقق کند و جمعیت را در حمایت از سیاست‌های خود بسیج نماید^[۲۴]. با این حال، یک معضل [دیلمای] ذاتی در درون این استراتژی وجود دارد:

تقویت سازمان‌های دولتی ممکن است به ایجاد مراکز مستقل قدرت در ساختار دولت کمک کند که ممکن است در نقطه‌ای به مقابله با رهبری دولت برخیزند. اگر چنین سازمان‌هایی زیاد باشند، این مشکل تشدید می‌شود. در این حالت، هرگونه تمایل گریز از مرکز با حمایت کردن از نهادهای باقیمانده

22- Migdal 1988: 39.

23- Migdal 1988: 141.

24- For a different account cf. Reno's theory of the 'shadow state' (Reno 1998).



قابل تعدیل است. با این حال، اگر قدرت دولتی فقط به چند مؤسسه (یا حتی یک موسسه) متکی باشد، این سازمان‌ها می‌توانند به مثابه مرکبی برای رقبات رهبران دولت در تلاش برای ناپایدار کردن رهبری فعلی عمل کنند. در چنین مواردی، برای رژیم حاکم منطقی است که ساختارهای دولتی را برچیده و یا تضعیف کند، یا اینکه با سازمان‌های اجتماعی متحد شود تا به ابزارهای بسیج همگانی دسترسی پیدا کند. با این حال، اگر کنترل اجتماعی بسیار تکه تکه باشد، چنین اتحادی یک استراتژی بادوام نخواهد بود. «این جوامع با تکه تکه شدگی زیاد کنترل اجتماعی در میان آمیزه‌ای از سازمان‌های اجتماعی و در پی آن عدم توانایی برای بسیج (نیروهای گریز از مرکز) علیه رهبران دولت، یک سبک سیاسی و اداری مشخص را در دولت‌های خود ایجاد کرده‌اند» که میگدال آن را «سیاست بقا» می‌نامد^[۲۵].

یک رهبر دولتی، از طریق سیاست بقا، تلاش می‌کند نیروهای احتمالی گریز از مرکز را قبضه کند. تاکتیک‌ها شامل قرار ملاقات‌های خارج از چارچوب (به عنوان مثال، در امتداد خطوط قومی، خانوادگی یا خیرخواهانه)، یک تغییر شکل منظم از مقامات سطح بالا و متوسط و همچنین باج‌خواهی و «ترفندهای کثیف» است. یک رهبر دولتی در تلاش برای جلوگیری از تشکیل مراکز قدرت جداگانه در دولت، در نهایت در راستای تضعیف نهادهای دولتی تلاش خواهد کرد. یک نمونه بارز این نوع رفتار، تغییر تاکتیکی توسط رئیس جمهور پیشین مصر، ناصر است که پس از به کار بردن حزب دولتی، اتحادیه سوسیالیست عرب (ASU)، در راستای اجرای بسیاری از سیاست‌های خود، پس از جنگ سال ۱۹۶۷ عملاً شروع به از هم پاشاندن سیستماتیک آن حزب کرد. ارتش یکی از سازمان‌های دولتی بود که هنوز هم می‌توانست تأثیر فزاینده ASU را متعادل کند، اما پس از شکست در جنگ شش روزه، بخش اعظم نفوذ خود را از دست داده بود. ناصر می‌ترسید که روزی ASU تبدیل به پایگاهی برای کودتا [علیه او] شود و این ترس باعث شد تا حزب را به کلی برچیند^[۲۶].

25- Migdal 1988: 213.

26- Cf. Migdal 1988: 200-205.



رهبردولت علاوه بر مدیریت روابط بین سازمان‌های دولتی، با سازمان‌های اجتماعی نیز درگیر می‌شود. بسته به توزیع درون دولتی قدرت، یک رهبر دولتی ممکن است تلاش کند تا افراد قدرتمند و مقامات اجتماعی را به همکاری بگیرد یا ممکن است همچنان پایه و اساس قدرت اجتماعی آنها را به چالش بکشد. احتمال دیگر، ادغام این سازمان‌ها در ساختار دولتی و بدین ترتیب نهادینه کردن یک رابطه مبتنی بر تشریک مساعی است.

در سطح خرد، مقامات محلی دولت (که "میگدال" آنها را «مجریان» می‌خواند) وظیفه اجرای سیاست‌های دولتی را بر عهده دارند. مطابق نظریه میگدال، این مقامات در تور فشار و مطالبات مقامات ارشد خود، سیاستمداران محلی، افراد قدرتمند، هم‌تایان بوروکرات و مشتریان مد نظر برنامه‌های خود گرفتار می‌شوند.^[۲۷] در مؤسسات دولتی ضعیف - که با مانع تغییر سازماندهی مکرر نخبگان سیاسی و نظارت ناچیز داخلی مواجه می‌شود-، اندکی از مجریان تلاش بسیاری برای پیشبرد سیاست‌های دولت در برابر مقاومت محلی انجام می‌دهند. درعوض، [بیشتر] آنها ترجیح می‌دهند از درگیری آشکار جلوگیری کنند تا چشم‌انداز شغلی آنها به خطر نیفتد.

در مورد اجرای محلی، میگدال استدلال خود را به این شرح خلاصه می‌کند: «به طور خلاصه، من استدلال می‌کنم که ساختار جامعه تأثیر غیرمستقیم مهمی بر اجرای سیاست‌ها دارد. ما دیدیم که چگونه جامعه‌ای با کنترل اجتماعی پراکنده به سیاست بقا منجر می‌شود. من به نوبه خود فرض می‌کنم که سیاست بقا باعث کاهش حمایت و تهدید تحریم‌های مابشران می‌شود، بنابراین مجری به هزینه‌های احتمالی شغلی در رابطه با افراد قدرتمند و مقامات همکار توجه بیشتری می‌کند. نتیجه، تضعیف بیشتر توانایی دولت در تنظیم قوانین حاکم بر رفتار مردم است»^[۲۸]. به عبارت دیگر، یک جامعه بافت‌گونه بر سیاست در سطح ملی تأثیر می‌گذارد و به نوبه خود مانع اجرای مؤثر سیاست در سطح محلی می‌شود.

27- Cf. Migdal 1988: 238-247.

28- Migdal 1988: 241.



این استدلال‌ها در کنار هم برای ایجاد موقعیتی ترکیب می‌شوند که مبارزه برای کنترل اجتماعی را به یک درگیری بسیار پیچیده در بسیاری از جبهه‌ها تبدیل می‌کند. رهبران دولتی ممکن است با برخی سازمان‌های اجتماعی در برابر سایر نیروهای اجتماعی یا حتی علیه خود مؤسسات دولت متحد شوند. سازمان‌های اجتماعی متفاوت ممکن است در مقابل دولت مقاومت کنند یا ممکن است تکه تکه باقی بمانند و برای کنترل اجتماعی با یکدیگر به مبارزه بپردازند. در این وضعیت ممکن است شرایطی ایجاد شود که مقامات دولتی و مقامات اجتماعی به حمایت از یکدیگر وابسته باشند. میگدال نمونه‌ای از این نوع موقعیت‌ها را از سیرالئون پسااستعماری ارائه می‌دهد. در آنجا، روسای محلی، که توسط استعمار به مواضع خود در قدرت ارتقاء یافته بودند، اصلی‌ترین موانع پیش روی دولت برای اعمال هژمونی ملی بودند. در همان زمان، رؤسا با سیاست‌های دولتی همکاری می‌کردند و حتی گاهی برای اجرای آنها تلاش می‌کردند. در عوض، مزایای مالی دریافت می‌کردند و عملکردهای اجتماعی آنها به طور رسمی توسط دولت ضمانت می‌شد. آنها از این منابع برای تقویت کنترل اجتماعی خود استفاده کردند.

« پارادوکس [...] این است: در حالی که افراد قدرتمند برای به دست آوردن کنترل اجتماعی خود به منابع دولتی وابسته شده‌اند، رهبران دولتی وابسته به افراد قدرتمندی هستند که از این منابع به شکلی متناسب با قوانین و حقوق دولتی استفاده می‌کنند»^[۳۹].

جاشوا فارست^[۴۰] از تئوری دولت ضعیف جهان سومی میگدال درباره تاریخ گینه بیسائو استفاده کرد. در آنجا، جامعه مدنی روستایی، گرچه بسیار تکه تکه بود، از طریق سازمان‌های اجتماعی بین قومی برای مقاومت در برابر هجوم دولت استعماری پرتغال، به هم پیوسته بود. هنگامی که انجمن‌های اجتماعی از کنترل اجتماعی خود در مقابل یک دولت ناکارآمد به مثابه سنگر استفاده می‌کردند، نوعی تعصب ضد دولتی تبدیل به بخشی از سنت آنها شد.

29- Migdal 1988: 141.

30- Joshua Forrest

این سنت به طور جدی مانع از توسعه وضعیت پسااستعماری گینه بیسائو شده است. رهبران دولتی با اعطای مقام رسمی به پادشاهان و انتخاب رؤسای قوی، تلاش کردند گروه‌های اجتماعی را در اداره دولت بگنجانند. این نهادها، به سرعت، در حوزه انتخابیه خود به حاشیه رانده شدند، زیرا مردم وفاداری خود را به سایر اشکال اقتدار محلی، به عنوان مثال گروه‌های سنی سوق دادند. دولت همچنان نتوانسته است کنترل اجتماعی این انجمن‌های محلی را شکسته و یا به طور مؤثری با آنها همکاری متقابل کند. نتایج فارست به شدت از نظریه میگدال حمایت می‌کند. فارست با اشاره به چند نمونه دیگر، این فرضیه را مطرح می‌کند که نتیجه‌گیری‌های وی را می‌توان در مواردی بیش از مورد گینه بیسائو تعمیم داد.^[۳۱]

۳. میگدال و ماکس وبر

الگوی تعامل دولت-جامعه میگدال نزدیک به مدل ماکس وبر است، حتی اگر میگدال رابطه‌ای نسبتاً مبهم با کار وبر نشان دهد. او در حالی که در کتاب ۱۹۸۸ خود از تعریف وبر از دولت استفاده کرد، در کار بعدی خود به تدریج شروع به فاصله گرفتن از وبر کرد.^[۳۲]

به گفته ماکس وبر، روابط میان‌فردی در جامعه، روابط قدرت است و با نهادینه کردن قدرت، روابط سلطه یا اقتدار (*Herrschaft*) به وجود می‌آید.^[۳۳]

چنین تسلطی می‌تواند در چارچوب انجمن‌ها (*Verbände*) صورت گیرد. این سازمان‌ها دستورالعمل خاصی را برای ساختار روابط اجتماعی اعضای خود ایجاد می‌کنند و این روابط را با تجویز یا ممنوعیت برخی از رفتارها یا اشکال تعامل بین اعضای خود یا نسبت به افراد خارجی می‌سازند. اگر این انجمن‌ها از طریق روابط تسلط ساختار یافته باشند، آنها *Herrschaftsverbände*

31- Cf. Forrest 2003.

32- Cf. Migdal 1988: 19. Also Migdal 1994: 11-13 and Migdal 2001: 14-15.

33- Cf. Weber 1972: 1-30. All quotations and terms have been translated from the original German by the present author.



(انجمن‌های حاکم) در نظر گرفته می‌شوند. یک مورد خاص از این انجمن‌های تسلط، اتحادیه سیاسی (politischer Verband) است که به استفاده از زور برای اجرای دستور خود در یک قلمرو مشخص و محدود متکی است. سرانجام، دولت، نوعی انجمن سیاسی ویژه است که با مشروعیت «انحصار خشونت فیزیکی»^[۳۴] و حاکمیت ناشی از آن در قلمرو خود تشخیص داده می‌شود.

میگدال از تعریف وبر از دولت (یا به اصطلاح استقبالی که متعاقبا از آن در علوم اجتماعی شده) انتقاد می‌کند که تصویر همراه‌کننده‌ای از دولت قادر مطلق را با خود حمل می‌کند. میگدال مطمئنا واقف است که وبر درباره تعریف نوع ایده آلی از دولت سخن می‌گوید، با این حال او ادعا می‌کند که تعریف وبر مانع تفکر انتقادی در مورد «دولت‌های واقعی که این ایده آل را برآورده نمی‌کنند» می‌شود.^[۳۵]

برای میگدال، مسأله این است که، «از نقطه عزیمت تعریف وبر، تنوع را تنها می‌توان با فاصله گرفتن از نوع ایده آل [دولت] مفهوم‌سازی و اندازه‌گیری کرد».^[۳۶] او ادامه می‌دهد، آنچه این نوع ایده آل فاقد آن است، یک تئوری تعامل اجتماعی است که ماهیت روابط دولت-جامعه را در بر بگیرد. «این فرض که این تنها دولت است که می‌تواند یا باید قانون را ایجاد کند، یا می‌تواند یا باید ابزار خشونت را حفظ کند تا مردم را به اطاعت از این قوانین وادارد، [امر] مذاکرات، تعاملات و مقاومت غنی را که در هر جامعه انسانی در میان چندین نظام حکمرانی اتفاق می‌افتد، کوچک و بی‌اهمیت می‌شمارد. این فرض یک جامعه بشری را مطرح می‌کند که در آن یک سازمان فوق العاده منسجم و پیچیده، هژمونی خارق العاده‌ای از اندیشه و کنش را بر همه اشکال اجتماعی دیگر که در آن سرزمین هستند اعمال می‌کند. این امر هیچ راهی برای نظریه پردازی درباره عرصه‌های مجموعه حاکمیت‌های رقیب فراهم نمی‌کند، مگر آنکه این موارد را در روی منفی آن، شکست یا حالت‌های

34- Weber 1972: 28. 33 Migdal 2001: 14.

35- Migdal 2001: 14.

36- Migdal 2001: 15.

ضعف یا حتی به مثابه نا-دولت فرض کنیم»^[۱۷].

در اینجا، میگدال درباره [تعریف] وبر از دو منظر سوء تفسیر دارد. اولاً، وبر دولت را تنها اتحادیه قادر به ایجاد قوانین نمی‌داند. برای او، مشابه موضع خود میگدال، دولت تنها یک مورد خاص از Herrschaftsverband است، یک سازمان اجتماعی که با روابط سلطه و اقتدار ساخته شده است. ثانیاً، وبر تعریف نوع ایده آل خود را بر مبنای تعصب هنجاری که دولت باید اقتدار غالب در جامعه باشد ارائه نمی‌دهد. میگدال ادعا می‌کند که پذیرش علمی از کار وبر چنین تعصبی را ایجاد کرده است، اما این را نمی‌توان از خوانش سنتی (ارتودکس) از آثار اصلی وبر استنباط کرد.

در حقیقت، من استدلال می‌کنم که هر دو نویسنده یک نظریه مشابه درباره دولت دارند که تقریباً -به لحاظ ماهیت- سازنده هستند. آنچه میگدال و وبر با یکدیگر در آن مشترک هستند، نقش برجسته‌ای است که آنها به سازمان‌های اجتماعی نسبت می‌دهند. به تعبیر میگدال، این انجمن‌ها حالت‌های خاصی از رفتار را تعریف می‌کنند که سپس در استراتژی‌های بقای افراد جذب می‌شوند (یا نمی‌شود). در مدل وبر، انجمن‌ها گونه‌های مختلفی از نظم اجتماعی را متجسم می‌کنند، مجموعه‌ای از قوانین که از طریق روابط اقتدار در بین اعضای آنها درونگیری می‌شود. دقیقاً به مانند مفهوم کنترل اجتماعی میگدال، این نوع اقتدار وبری نیز بر نگرش نسبت به قانون حاکم استوار است که طیفی از انطباق عقلانی تا حمایت و تأیید عاطفی را شامل می‌شود. بنابراین، میگدال جامعه را آمیزه‌ای از سازمان‌های اجتماعی می‌شناسد و وبر آن را مجموعه‌ای از نظم‌های همپوش و متقاطع توضیح می‌دهد. علاوه بر این، هیچکدام از این دو، دولت را ساختاری که -به نوعی- در خارج و حتی بالاتر از جامعه قرار داشته باشد، نمی‌دانند. در عوض، دولت موجودی متمایز فرض می‌شود که در اصل، تنها یکی از بسیار انجمن‌های درون جامعه است، حتی اگر مشخصه‌های ویژه‌ای را در خود جای داده باشد که هیچ انجمن دیگری در [برخوردااری از] آنها سهیم نباشد.

37- Migdal 2001: 15.



۴. دولت و جامعه به مثابه سامان‌ها (نظام‌ها)ی رقیب

با در نظر گرفتن این دو رویکرد در کنار هم، می‌توان جامعه را به عنوان مجموعه‌ای از انجمن‌ها مدلسازی کرد که در تلاش برای به حداکثر رساندن نظم مورد نظر خود هستند. دولت - به عنوان یکی از این انجمن‌ها - سعی در گسترش کنترل اجتماعی خود بر همه این انجمن‌ها اعم از [منظر] جغرافیایی و همچنین از منظر ساختار اجتماعی دارد. این منظور، دولت را وارد یک مبارزه نظم‌های رقیب با انجمن‌های اجتماعی می‌کند که در برابر تلاش‌های دولت برای جلب اعضایشان برای پیوستن به نظم مورد نظر دولت، در برابر آن مقاومت می‌کنند. همچنان که می‌گدال خاطرنشان کرده‌است، همه موضوع این است که چه کسی می‌تواند قانون بگذارد (و به قوانین چه کسی اعتنا می‌شود).

این مدل مشابه نظریه توماس کالاجی درباره شکل‌گیری دولت است: «تشکیل دولت مستلزم آغاز و حمایت از تعریف جدیدی از اقتدار در تقابل با مواردی [از اقتدار] است که از قبل وجود داشته‌اند. این مبارزه‌ای برای تسلط، با گروه‌های اجتماعی داخلی و گروه‌های خارجی، سازمان‌ها و نیروها، بر سر انطباق، منابع و تحقق منافع آرمانی و مادی است. این مبارزه‌ای برای کنترل داخلی، اتحاد سیاسی و امنیت خارجی است».^[۳۸]

این الگو ناشی از تاریخچه دولت‌سازی اروپا در اواخر سده‌های میانه و اوایل دوران مدرن است. در این دوره ساختارهای قدیمی فئودالی به آرامی توسط اقتدارهای سیاسی متمرکز جایگزین شدند. این فرایند تمرکز با فرضیه «دولت طبیعی» ارتباط چندانی نداشت - هیچ گونه فعالیت داوطلبانه‌ای برای اتحادیه و هیچ قرارداد اجتماعی وجود نداشت. در حقیقت، توده‌های عام نقشی در معادله نداشتند. در عوض، حاکمان اولیه مدرن با مراکز قدرت جایگزین (اربابان محلی، بورژوازی شهری در حال ظهور، روحانیت) روبرو بودند که در برابر تلاش‌های آنها برای افزایش دسترسی دولت مقاومت می‌کردند. از راه درگیری و تطابق، دولت توانست برای تبدیل شدن به ساختار

38- Callaghy 1984: 81.

مسلط امروزی خود اقتدار لازم را جمع کند. اما همانطور که چارلز تیلی^[۳۹] تأکید می‌کند، مسیری که طی شد تا حد زیادی با کنترل ابزار خشونت تعیین تکلیف شد: «مشروعیت، این احتمال است که سایر مقامات، تصمیمات یک مقام معین را عملاً تأیید کنند. مایلم بیفزایم که بسیار محتمل است که سایر مقامات، تصمیمات مقام چالش برانگیزی که نیروی قابل توجهی را کنترل می‌کند، تأیید کنند. نه تنها ترس از تلافی، بلکه انگیزه حفاظت از یک فضای پایدار است که این قانونمندی عام را توصیه می‌کند».^[۴۰]

نتیجه‌گیری: سیاست فراسوی ملت-دولت (دولت ملی)

امروزه وقتی کسی به سیاست فکر می‌کند، معمولاً دولت را در یک موقعیت بسیار برجسته قرار می‌دهد. غالب بودن آن [دولت] در سیاست کشورهای غربی و در زندگی روزمره شهروندان آنها بسیار منکوب کننده است و به ندرت - اگر نگوییم هرگز-، مورد تردید قرار می‌گیرد.

رویکرد ژول میگدال به ما یادآوری می‌کند که دولت چیزی جز شکل مشخصی از سازمان سیاسی نیست، نهادی از جامعه که کاملاً با بستر (بافتار) تاریخی معاصر در تناسب است. [مِگدال] همچنین به این واقعیت تا حد زیادی فراموش شده اشاره می‌کند که دولت، بیرون یا فراتر از جامعه نیست، [بلکه] بخشی از جامعه است و این دو نهاد دائماً بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و تغییر شکل می‌دهند. علاوه بر این، بر این واقعیت صحنه می‌گذارد که بسیاری از دولت‌ها با نوع ایده آل دولت قدرتمندی که بر افکار ما حاکمیت دارد (و بر آن سایه افکنده است) مطابقتی ندارند: افراد قدرتمند و مقامات اجتماعی تأثیر زیادی در نتیجه سیاست‌های دولت دارند، تا جایی که چنین سیاستی ممکن است [حتی] به هیچ وجه عملی نشود. دولت یا باید این نیروها را در خود جای دهد یا سعی کند کنترل اجتماعی آنها را در هم بشکند.

39- Charles Tilly

40-Tilly 1985: 171.

یا همچنان که آرتور شوپنهاوئر گفته‌است «شخصی که قدرت بر او اعمال می‌شود معمولاً به اندازه دارندگان قدرت واجد اهمیت نیست» (Stinchcombe 1968: 150; italics in the original)



به طور کلی، همچنان که تحقیقات تجربی در مورد صحرای جنوبی آفریقا نشان داده‌اند، نهادهای دولتی «هرچه با نهادها و هنجارهای غیررسمی هماهنگی بیشتری داشته باشند، در جوامع خود درونزایی بیشتری داشته‌باشند و هر چه بیشتر از لحاظ تاریخی در درون روابط اجتماعی داخلی جای گرفته باشند»^[۴۱] کارآمدتر عمل می‌کنند. با این وجود، این تحلیل نباید به جهان سوم محدود بشود. این تحلیل همچنین می‌تواند هنگام نگاه به مسائل مربوط به روابط دولت-جامعه و روند سیاست‌گذاری در کشورهای توسعه یافته نیز به کار گرفته شود. به عنوان مثال، نظریه‌های صنفی از سیاست^[۴۲]، نقش گروه‌های ذینفع را در روند سیاست‌گذاری برجسته کرده‌اند، رویکردهای دیگر، مانند مدل‌های بازیگران وتو^[۴۳]، پیشاپیش بازیگران غیر دولتی منتخب را در تجزیه و تحلیل خود گنجانیده‌اند.

این اشتباه است که فکر کنیم «مفاهیم سیاسی فراتر از ملت دولت» یک موضوع تحقیقاتی بوده که باید خود را به گمانه‌زنی درباره آینده محدود کند. واقعیت امر این است که در بسیاری از نقاط جهان، سیاست به طور مرتب در خارج از قلمرو دولت تعیین می‌شود. این [واقعیت] باید به ما یادآوری کند که هنگام فکر کردن درباره سایر مناطق جهان، تجربه دولت‌های غربی را به همه مناطق تعمیم ندهیم. در هر کشور، دولت از طریق تعامل با نیروهای اجتماعی محلی شکل گرفته است. هنگام تجزیه و تحلیل این موارد و هنگام تلاش برای یافتن کرسی‌های واقعی قدرت، شخص نباید چشم‌اندازش را [تنها] به دولت محدود کند، بلکه این نگاه باید شامل سازمان‌های چندگانه جامعه نیز بشود.

41- Englebert 1998: 4.

42- Corporatist theories of politics

43- veto- player models



کتابشناسی

- Bratton, Michael (2004): State Building and Democratization in Sub-Saharan Africa: Forwards, backwards, or together? Afrobarometer Working Paper No. 43, September 2004. <<http://www.afrobarometer.org/AfropaperNo43.pdf>> (19 September 2004)
- Callaghy, Thomas M. (1984): The State-Society Struggle: Zaire in comparative perspective. New York: Columbia University Press.
- Englebert, Pierre (1998): Do Social Capital and Ethnic Homogeneity Really Matter? Preliminary evidence for a political theory of growth and stagnation in Tropical Africa. University of Leipzig Papers on Africa, Politics and Economics Series No. 18.
- Forrest, Joshua B. (2003): Lineages of State Fragility: Rural civil society in Guinea-Bissau. Athens: Ohio University Press.
- Kohli, Atul; Shue, Vivienne (1994): State Power and Social Forces: On political contention and accommodation in the Third World. In: *ibid.*; Migdal, Joel S. (eds.): State Power and Social Forces: Domination and transformation in the Third World. Cambridge: Cambridge University Press, p. 293-326.
- Mann, Michael (1986): The Autonomous Power of the State: Its origins, mechanisms and results. In: Hall, John A. (ed.): States in History. Oxford, New York: Blackwell, p. 109-136.
- Migdal, Joel S. (1987): Strong States, Weak States: Power and accommodation. In: Weiner, Myron; Huntington, Samuel P. (eds.): Understanding political development. Boston, Toronto: Little, Brown & Co., p. 391-434.
- Migdal, Joel S. (1988): Strong Societies and Weak States: State-society relations and state capabilities in the Third World. Princeton: Princeton University Press.
- Migdal, Joel S. (1994): The State in Society: An approach to struggles for domination. In: *ibid.*; Kohli, Atul; Shue, Vivienne (eds.): State Power and Social Forces: Domination and transformation in the Third World. Cambridge: Cambridge University Press, p. 7-34.
- Migdal, Joel S. (1996): Integration and Disintegration: An approach to society-formation. In: van de Goor, Luc; Rupasinghe, Kumar; Sciarone, Paul (eds.): Between Development and Destruction: An enquiry into the causes of conflict in post-colonial states. Houndmills, London: Macmillan, p. 91-106.
- Migdal, Joel S. (2001): State in Society: Studying how states and societies transform and constitute one another. Cambridge: Cambridge University Press.
- Migdal, Joel S.; Kohli, Atul; Shue, Vivienne (eds.) (1994): State Power and Social Forces: Domination and transformation in the Third World. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reno, William (1998): Warlord Politics and African States. Boulder, London: Lynne Rienner.



- • Ross, Brian; Rackmill, Jill (2004): Closing In: Hunt for Osama bin Laden narrowed to hostile, rugged region of Pakistan. ABC News (USA), 8 September 2004. <http://abcnews.go.com/sections/wnt/US/sept11_OBL_030908.html> (19 September 2004)
- • Rothchild, Donald; Chazan, Naomi (eds.) (1988): The Precarious Balance: State and society in Africa. Boulder, London: Westview.
- • Stinchcombe, Arthur L. (1968): Constructing Social Theories. Chicago, London: Chicago University Press.
- • Tilly, Charles (1985): War Making and State Making as Organized Crime. In: Evans, Peter B.; Rueschemeyer, Dietrich; Skocpol, Theda (eds.): Bringing the State Back In. Cambridge: Cambridge University Press, p. 169-191.
- • Weber, Max (1972): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, 5th edition. Tübingen: Mohr Siebeck.

داستان دو کشور:

دولت، جامعه، و سیاست جنسیتی در ایران و افغانستان*

والنتاین مقدم

برگردان: محمدرضا ترابی

فهرست

۱. مقدمه
۲. دولت، جامعه، و سیاست جنسیتی در افغانستان
۳. انقلابی برای زنان؟
۴. تأدیب زنان، پوشاندن بدن
۵. دولت، جامعه، و سیاست جنسیتی در ایران
۶. مدرنیسم اسلامی، فمینیسم اسلامی
۷. جمع‌بندی
۸. سخنان پایانی
۹. شاخص‌های مقایسه‌ای اجتماعی، اواسط دهه ۸۰ میلادی

*- Moghadam, Valentine. (2004). A Tale of Two Countries: State, Society, and Gender Politics in Iran and Afghanistan. The Muslim World. 94. 449 - 467.

مقدمهⁱ

بررسی‌های جامعه‌شناسی و فمینیستی بین توضیحات دولت-محور و جامعه-محور در مورد فرایند دگرگونی‌های اجتماعی، از جمله انقلاب‌ها و جنبش‌های مدنی، در نوسان بوده‌اند. در بررسی‌های دولت-محور، علت، روند و نتیجه انقلاب‌ها و جنبش‌های مدنی به عواملی مانند از هم گسیختگی نخبگان، بحران‌های مالی یا نظامی دولت و یا فرصت‌ها و ساختارهای سیاسی گره خورده‌اند. اصلاحات قانونی و سیاست‌های دولت‌های انقلابی در بسیاری از موارد این طور مورد تاکید قرار می‌گیرند.ⁱⁱ بررسی‌های جامعه‌محور بر روی ساختارهای طبقاتی و شکاف‌ها، توسعه اجتماعی-اقتصادی و جمعیتی، و یا بسیج ساختاری و چارچوب‌های فرهنگی جنبش‌ها تاکید دارد.ⁱⁱⁱ فمینیست‌ها هم بر روی دولت به عنوان تعیین‌کننده جایگاه زنان تاکید کرده‌اند و محققان انجمن بررسی زنان خاورمیانه در بسیاری از مواقع تغییرات استاتوی قانونی و جایگاه اجتماعی زنان را به تغییرات در ترکیب و شکل‌گیری دولت‌ها و رژیم‌ها مرتبط دانسته‌اند.^{iv}

یک برخورد بدیل این است که ساختارهای دولتی و اجتماعی را به‌طور مساوی در تعیین فرایند تغییرات اجتماعی، از جمله نتایج انقلابی، سهم بدانیم.^v به‌طور خاص در جایی که روابط جنسیتی و استاتوی زنان از اهمیت بیشتری برخوردار هستند، سیاست‌های دولتی، شاخص‌های اقتصادی و جمعیتی و ساختارهای طبقاتی تعیین‌کنندگی یکسانی دارند. این می‌تواند با یک بررسی مقایسه‌ای پروژه‌های انقلابی دولت، که در ایران و افغانستان شروع، اما توسط نیروهای پیچیده اجتماعی منحرف شدند، نشان داده شود.

در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰، دو نوع انقلاب به رژیم‌های متفاوتی در ایران و افغانستان و به تجربه‌های متفاوتی در مورد زنان منجر شد، به‌ویژه درباره استاتوی قانونی آنها. «بنیادگرایی» دولت در جمهوری اسلامی ایران و «سوسیالیسم» دولت جمهوری دموکراتیک افغانستان، به فضای سیاسی-قانونی متفاوتی منجر شد. در آوریل ۱۹۷۸، افغانستان یک انقلاب سیاسی و کمتر از یک سال بعد، در فوریه ۱۹۷۹، ایران یک انقلاب اجتماعی جامع‌تر را

تجربه کرد. در انقلاب ایران، زنان استاتوی قانونی و بسیاری از حقوق سیاسی و اجتماعی را که پیشتر به دست آورده بودند، از دست دادند. در حالی که در افغانستان زنان استاتوی قانونی بدست آوردند و دولت جدید به آنها حقوق اجتماعی حقیقی که از آن پیشتر تنها بر روی کاغذ وجود داشت را داد. چرا این دو مورد با هم متفاوت هستند؟ دلیل واضح البته این است که ملاحظات مسلمان کنترل دولت انقلابی ایران را در دست داشتند، در حالی که دولت افغانستان توسط مردان و زنانی هدایت می شد که از مارکسیسم الهام گرفته بودند و در ارتباط با احزاب کمونیستی منطقه، یعنی شوروی و اروپای شرقی بودند. بی‌گمان در اینجا دولت و ایدئولوژی آن مهم بود.

اما تفاوت دیگری میان ایران و افغانستان وجود داشت که بر روی آینده هر دو رژیم تاثیر داشت، این تفاوت در ساختار اجتماعی بود. اقتصاد ایران توسعه‌یافته‌تر و مدرن‌تر از آن بود که یک ایدئولوژی اسلامی و مشتی ملا بتوانند از پس آن برآیند، در حالی که افغانستان توسعه‌نیافته بود و ساختار اجتماعی آن بر روی خط‌کشی‌های قومی سازمان یافته بود. عوامل خارجی نیز اهمیت داشتند. هر دو رژیم‌های انقلابی به زودی درگیر جنگ‌های ویرانگر شدند، اما جنگ افغانستان بین‌المللی‌تر و تخریب‌کننده‌تر بود. در مورد ایران، جنگ با عراق در حقیقت این رژیم را قوی‌تر کرد و به آن -دست کم برای مدتی- مشروعیت بیشتری داد. در حالی که در افغانستان تخاصم داخلی تاثیر وارونه داشت. در هر دو مورد، اما، جنسیت و موقعیت زنان در بحث‌های انقلابیون، سیاست‌ها و قوانین دوره جدید، ایدئولوژی اپوزیسیون و به‌طور کلی در جامعه حایز اهمیت شد.

در اواخر دهه ۱۹۸۰ استمرار تخاصم داخلی در افغانستان در برابر روند «عادی‌سازی» در ایران، مسیرهای پسا انقلاب هر دو کشور را در جهات متفاوتی به جلو پرتاب کرد: تمایل کمتر به «بنیادگرایی» در ایران و تمایل بیشتر به آن در افغانستان. در ایران استاتوی قانونی زنان در اوایل دهه ۱۹۸۰ رو به پیشرفت بود. بخشی از آن بخاطر مدرنیزه کردن زنان اسلامی در داخل و حاشیه دولت بود، و بخش دیگر بخاطر عزم خاموش بخشی از زنان شهری (و تعداد زیادی روستایی) برای ادامه تحصیلات، یافتن شغل و شراکت در



سیاست ملی بوده است. در مقابل، در افغانستان، پایان کمونیسم و ظهور اسلام‌گرایان در افغانستان، نتایج شدیدی برای زنان و روابط جنسیتی در دهه ۱۹۹۰ در پی داشت و این نتیجه نوع خاصی از اسلام پدرسالاری بود که توسط رهبران جدید، به‌ویژه طالبان، اعمال می‌شد. شکست انقلاب جناح چپ در افغانستان و ظهور مجدد رهبران قومی و اسلامی در برابر غیربورژوازی شدن نظام در ایران، به درک تکامل متفاوت سیاست جنسیتی در هر دو کشور کمک می‌کند.

پس از ۱۱ سپتامبر، حوادث در افغانستان با شتاب بیشتری در حال وقوع هستند و این کشور هم اکنون در یک گذار سیاسی از سال‌های کابوس‌وار طالبان، به نظام سیاسی جدیدی - که هنوز مشخص نیست - می‌باشد. به طور طنزآمیزی برخلاف ایران، دولت موقت در افغانستان شامل دو وزیر زن بود (فعالین دکتر، دکتر سهیلا صدیقی و دکتر سیما سامار)، در حالی که دولت جمهوری اسلامی ایران هیچ وزیر زنی نداشت. آیا افغانستان در حال پیشی گرفتن دوباره از ایران بود، همانطور که در اوایل دهه ۱۹۸۰ انجام داده بود؟ در بخش پایانی این نوشته به این پرسش بازخواهیم گشت. در دو بخش بعدی، ما دولت، اجتماع و سیاست‌های جنسیتی در ایران و افغانستان را مورد مقایسه قرار می‌دهیم.

دولت، اجتماع و سیاست‌های جنسیتی در افغانستان

افغانستان امروزی در موقعیتی قرار دارد که جمعیت شناس جان کالدول آن را «کمربند پدرسالاری» می‌نامد و یک نمونه افراطی از چیزی است که دینز کندیوتی آن را «پدرسالاری کلاسیک» نامیده است. در افغانستان، مانند مکان‌های پدرسالار دیگر، واحد مرکزی اجتماعی، همان امتداد خانوادگی است که در آن مرد ارشد، بر همه افراد دیگر، از جمله مردان جوانتر، تسلط دارد. در میان زنان، سلسله مراتبی بر مبنای سن وجود دارد. زنان موضوع روش‌هایی از کنترل و تابعیت هستند که شامل آداب رفتاری مشخص، تفکیک جنسیتی و ربط دادن تقوای زنانگی به آبروی خانواده می‌باشد. در افغانستان

تحرك زنان به شدت محدود شده است و اگر در انتظار عمومی ظاهر شوند، به طور معمول با پوششی چادر مانند که چشمانشان را هم با توری پوشانده است و برقع یا چادر نامیده می شود دیده می شوند. به خاطر آمار بسیار بالا و غیر عادی در میان زنان و دختران، در اواخر دهه ۱۹۷۰ جمعیت افغانستان ۴۸.۶٪ زن و ۵۱.۴٪ مرد بود^{vi} (در سالهای اخیر و به خاطر تخاصم داخلی، این آمار وارونه شده است).

پدرسالاری افغانی به شیوه تولید مبتنی بر شبانی عشایری، دامداری و کشاورزی، و کشاورزی حاکم است که همگی بر روی مرزهای دودمان پدری سازمان یافته است. به نظر می رسد که زنان و کودکان در تفکر مالکانه ادغام شده اند و به مرد تعلق دارند، به ویژه در میان پشتوها که آداب عشیرتی آنها، یعنی پشتووالی، بسیار مردانه است^{vii}. در یک تفکیک جنسیتی سخت گیرانه، به زنان نقش تولیدی قالی بافی و فرزندآوری می دهد^{viii}.

در چارچوب پدرسالارانه، ازدواج و مهریه یک نوع داد و ستد میان دو خانواده، بخش ضروری روابط ملکی و سیستم داد و ستد و شاخص جایگاه می باشد. در افغانستان، ازدواج، چه تحصیلی و چه داوطلبانه، روشی برای پایان دادن به خصومت ها، تثبیت اتحادهای سیاسی میان خانواده ها، ارتقاء جایگاه و وجهه خانوادگی و انباشت سرمایه بوده است. انسان شناس ها به ما می گویند که الگوهای تحرك و کوچ، بر محور مهریه صورت گرفته اند. در سال های دهه ۱۹۷۰، مردان از یک منطقه به منطقه ای دیگر سفر می کردند تا عروس های ارزان تر پیدا کنند، در حالی که مردان دیگر به مکان های دیگری سفر می کردند تا به قیمت بالاتری برای دختران خود دست پیدا کنند. سنگین ترین هزینه ای که یک خانواده باید متحمل می شد، مربوط به ازدواج بود. انتخاب عروس، مهریه توافق شده و زمانی که برای تکمیل ازدواج لازم بود، منجر به فقر یک خانواده می شد یا آن را افزایش می داد. تعریف نانسی تاپر از اهمیت مهریه در افغانستان دهه ۱۹۷۰ بسیار با بحث گرگوری ماسل در مورد اهمیت کلیم (مهریه) از نظر ارتباط آن با فقر در اوایل سده بیستم در آسیای مرکزی همخوان است.



از دیرباز، افغانستان همیشه نمونه‌ای از یک «دولت ضعیف» بوده است چرا که مقامات مرکزی آن نتوانسته‌اند اهدافشان را برآورده کنند و یا روابط اجتماعی را شکل دهند و منابع را به روش‌های مشخصی استفاده کنند.^x از زمانی که مدرنیزه کردن در اوایل سده نوزدهم شروع شد، بسیاری از دولت‌ها و حکمرانان تلاش کرده‌اند تا هزینه زیاد مهریه و مراسم ازدواج را رد کنند تا از بدهکاری‌های محلی جلوگیری کنند و به روش‌های قرض غاصبانه مالی پایان دهند و آموزش دختران را گسترش دهند. چنین تلاش‌هایی از سوی مقامات دولتی به شورش‌های عشیرتی منجر شد. برای مثال، برنامه اصلاحات شاه امان‌الله شکست خورد و این پادشاه در سال ۱۹۲۸، پس از اینکه یک شورش علیه فرستادن دختران به مدرسه، محدودیت‌ها درباره چند همسری و منع مهریه برپا گشت، مجبور به عقب نشینی شد.^{xi}

در طول دوره حکومت طولانی ظاهر شاه (۱۹۳۳-۱۹۷۳) و برخلاف پیشرفت در ایران، نوین‌سازی، تغییرات اجتماعی و اصلاحات معنی‌دار بسیار کمی صورت گرفت. قانون اساسی ۱۹۶۴ حق تحصیلات و حقوق سیاسی را تضمین نمود اما تنها نخبگان شهری، اکثراً در کابل، از این حقوق بهره می‌بردند. در آستانه انقلاب ۱۹۷۸، ۹۴٪ از زنان به کلی بی‌سواد بودند و افغانستان به میزان قابل توجهی از همسایگان خود یعنی پاکستان و ایران و حتی جمهوری‌های شوروی، در همه شاخص‌های اجتماعی عقب‌تر بود. بنابراین مردان و زنان حزب دموکراتیک خلق افغانستان که در سال ۱۹۶۵ تأسیس شده بود مشتاق تغییرات ژرف‌تر و سریع‌تر بودند.

انقلابی برای زنان؟

در یک گردهمایی سازمان یافته توسط دولت در کابل در فوریه ۱۹۸۹^{xii}، در حالی که آخرین دسته از سربازان شوروی در حال ترک کشور بودند و آینده دولت نامشخص به نظر می‌رسید، یک دختر نوجوان مشتاقانه به من اعلام کرد «این انقلاب برای زنان ایجاد شده است!» قطعاً که از منظر دولت و حامیان آن، پیشرفت زنان یک هدف محوری و مثبت‌ترین ویژگی انقلاب به شمار

می‌آمد. از منظر اپوزیسیون اسلامی-عشیرتی و حامیان غربی آن، تلاش‌ها برای تغییر استاتوی قانونی زنان غیر ضروری و دخالت نامناسب در زندگی خانوادگی و ساختار روستایی اجتماعی آن به شمار می‌رفت.^{xiii}

جمهوری دموکراتیک افغانستان برای تغییر ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه افغانستان، یک برنامه اصلاحات جسورانه را اعلام کرد که سه حکم آن، یعنی شماره ۶، ۷ و ۸ اصلی‌ترین آنها بودند. هدف حکم شماره ۶ پایان دادن به اجاره زمین و بدهکاری بود. شماره ۷ برای توقف مهریه و دادن آزادی بیشتر به زنان در ازدواج طراحی شده بود. شماره ۸ از قوانینی برای مصادره و توزیع املاک تشکیل شده بود. به نظر می‌رسید که حکم شماره ۷ از همه جنجال برانگیزتر بود چرا که نهاد ازدواج و جایگاه زنان را به‌طور بنیادین تغییر می‌داد. بر این بنیاد که اشتغال زنان در خانه و جامعه به قیمت سلامت عروس، مورد استثمار قرار می‌گرفت، دولت آداب سنتی و فرهنگی که به‌طور گسترده و به اشتباه «اسلامی» نامیده شده بودند را منع کرد. حدودی برای مهریه تعیین شد. ازدواج‌های اجباری و اجرای ازدواج لویرات (زن برادرستانی) منع شد. در حالی که دختران بلافاصله پس از رسیدن به سن بلوغ ازدواج داده می‌شدند، دولت جدید، سن قانونی ازدواج -برای زنان ۱۶ و مردان ۱۸ سال- تعیین کرد.^{xiv} ریس جمهور نور محمد تراکی در اولین کنفرانس مطبوعاتی خود در ۷ می ۱۹۷۸، رژیم جدید را به عنوان اصلاح طلب، سازنده و بردبار در برابر اسلام تعریف نمود. او در سخنرانی‌اش در ۴ نوامبر ۱۹۷۸ اعلام کرد: «صداور احکام ۶ و ۷، دهقانان سخت‌کوش را از بند ستمگران و وام‌دهندگان رها کرد و به فروش دختران برای غذا پایان داد چرا که از این پس هیچ کس حق فروش هیچ دختر یا زنی را در این کشور ندارد».^{xv}

تلاش‌های جمهوری دموکراتیک افغانستان برای برقراری تحولات اجباری مورد اعتراض سنت‌گرایان و پدرانی که اصرار بر حفظ کنترل بر روی دختران خود داشتند قرار گرفت. پدرانی که دختران ازدواج نکرده داشتند از ماده ۷ خشمگین بودند چرا که دیگر نمی‌توانستند انتظار داشته باشند که مهریه‌های کلان دریافت کنند و این همچنین تهدیدی برای حق امتیاز مردان به‌شمار می‌رفت. روستایانی که اعتقاد داشتند زنان نباید در گردهمایی‌های عمومی



شرکت کنند اغلب پس از روز اول دیگر در کلاسها شرکت نمی کردند. کادرهای جمهوری دموکراتیک مردمی افغانستان این رفتارها را عقب مانده تلقی می کردند و بنابراین کادرها به روشهای دیگر اقناع کردن از جمله زور فیزیکی متوسل شدند، تا روستایان را وادار به بازگشت به کلاسهای درس کنند. اغلب کادرهای جمهوری دموکراتیک مردمی افغانستان یا از روستاها بیرون انداخته و یا کشته می شدند. در تابستان ۱۹۷۸، سیلی از پناهندگان وارد پاکستان شدند و دلیل اصلی خود را اجرای اجباری برنامه سواد آموزی برای زنانشان اظهار می کردند. ۳ تن از سواد آموزان سازمان زنان در قندهار به عنوان سبیل های انقلاب ناخواسته کشته شدند. دو مرد همه زنان خانواده خود را در تلاشی برای جلوگیری از «بی حرمتی» کشتند.^{xvi} در اوایل بهار ۱۹۷۹، یک اپوزیسیون اسلامی شروع به سازمان یافتن کرد و دست به چند عمل نظامی علیه دولت زد. این اپوزیسیون بعدها به عنوان مجاهدین شناخته شد.

با این وجود جمهوری دموکراتیک افغانستان به برنامه اصلاحات خود که به شدت توسط فمینیست های مهم افغان همانند آناهیتا رابطزاد تبلیغ می شد ادامه داد. حق طلاق برای زنان یکی از برجسته ترین اقداماتی بود که معرفی شد. هرچند که قانون طلاق، به خاطر مخالفت اسلامیت های عشیرتی به دولت، هیچگاه رسماً اعلام نشد، اما محکمه های خانوادگی که اکثراً توسط قضات زن اداره می شدند، جلساتی را برای شنیدن شکایات زنان ناراضی تشکیل دادند و در تلاش بودند تا از حق طلاق آنها و همچنین سایر موضوعات مرتبط مانند نفقه، حضانت کودک و حمایت مالی کودکان، حفاظت کند.

چشم انداز اصلاحات رادیکال تا حدودی توسط جناح گرایی در حزب حاکم و رقابت میان دو جناح جمهوری دموکراتیک مردمی افغانستان، یعنی پرچم و خلق، نادیده گرفته شدند. در سپتامبر ۱۹۷۹، ریس جمهور تره کی به دستور معاون خود، حفیظ الله امین - که مردی بی رحم و جاه طلب بود و صدها تن از همزمان خود را زندانی و اعدام کرد و بعلاوه بسیاری را به ناکجا راند - کشته شد. رژیم ضیاء الحق در پاکستان که مخالف در دست گرفتن قدرت در همسایگی توسط چپها بود، از شورش مسلحانه مجاهدین حمایت کرد.

در ژوئیه ۱۹۷۹، سازمان سی آی ای عملیات مخفی خود برای حمایت از این شورش را آغاز کرد. در دسامبر ۱۹۷۹، ارتش شوروی مداخله کرد و درگیری نظامی خود در جنگ داخلی این کشور را در جبهه جمهوری دموکراتیک افغانستان آغاز نمود. امین کشته شد و ببرک کارمل جای وی را گرفت. او کسی بود که «مرحله دوم» انقلاب ثور را شروع کرد. جنگ داخلی شروع و سپس بین‌المللی شد. مجاهدین نه تنها از سوی آمریکا و پاکستان حمایت می‌شدند، بلکه از سوی عربستان سعودی، جمهوری اسلامی ایران، چین و همچنین «اسلامیست‌های بین‌المللی» از الجزایر، مصر و سایر کشورهای مسلمان نیز حمایت می‌شدند. وقتی که شورش ادامه یافت، ببرک کارمل توسط دکتر نجیب‌الله جایگزین شد. وی مُدِره‌تر تلقی می‌شد و می‌توانست با اپوزیسیون بیشتر کنار بیاید. جمهوری دموکراتیک افغانستان به جمهوری افغانستان تبدیل شد و حقوق زنان در برابر مصالح ملی، در الویت دوم قرار گرفت و در نهایت حزب دموکراتیک خلق افغانستان به حزب وطن تبدیل شد. با این وجود جامعه بین‌المللی به شدت در برابر دولت کابل خصومت‌گرا بود.

در حالی که اکثر دنیا بر موضوع جغرافیای سیاسی تخاصم متمرکز بود و در حالی که بسیاری از روشنفکران غربی به اصطلاح جنبش چریکی شجاعانه علیه دولت دست‌نشانده را تشویق می‌کردند، تأثیرات سیاست‌های مذهبی مجاهدین و وضعیت زنان تحت کنترل مجاهدین در کمپ‌های پناهندگی در پیشاور در شمال پاکستان نادیده گرفته می‌شد. نویسندگان غربی اغلب به استدلال‌های مبسوطی روی می‌آوردند تا نقشی که زنان در جهاد ایفا می‌کردند را نشان دهند و یا اینکه چادر به سر کردن و انزوای آنها نوعی سرکوب به شمار نمی‌رفت و یا اینکه مجاهدین زنان را به رسمیت می‌شناختند و برایشان ارزش قائل بودند و یا اینکه دولت کابل نوعی الگوی «غربی» یا «شوروی‌مآب» از آزادی زنان و پیشرفت‌های اجتماعی-اقتصادی را اعمال می‌کرد^{xvii}. کسانی که «جنگجویان آزادی» را مورد تقدیر قرار می‌دادند به نظر می‌رسید که نسبت به اینکه مجاهدین افغانستان برخلاف جنبش‌های آزادیبخش، مقاومت و چریکی در جاهای دیگر، شرکت فعال زنان را منع کرده بودند، بی‌توجه بودند. زنان افغان که در پیشاور بیش از حد برجسته بودند و



یا صدایشان را بلند می‌کردند، مورد تهدید قرار گرفته و گاهی کشته می‌شدند. برای مثال، انجمن انقلابی زنان افغانستان که در سال ۱۹۷۷ به عنوان یک گروه مائویستی تأسیس شده بود، در فوریه ۱۹۸۷ و پس از آنکه بنیانگذار آن مینا کیشور کمال توسط اسلام‌گراها کشته شد، شهرت یافت. گروهی که مسؤول بیشتر موارد خشونت علیه زنان بود حزب اسلامی بنیادگرا بود که توسط گولبدین حکمتیار هدایت می‌شد. وی کسی بود که در طول سالیان میزان قابل توجهی حمایت نظامی، سیاسی و مالی از سوی آمریکا، پاکستان و عربستان سعودی دریافت کرد.

علاوه بر مردانه کردن فعالیت‌های سیاسی، مجاهدین تحصیلات دختران و اشتغال زنان را رد کردند. به گفته یک ناظر قدیمی افغان، حتی صرف بیان تحصیلات برای دختران خفه شده بود و آنهایی که آن را بیان می‌کردند خائن و کمونیست نامیده می‌شدند.^{xviii}

در همین رابطه، در سال ۱۹۸۸ حدود ۱۰۴۶۰۰ پسر و تنها ۷۸۰۰ دختر در مدارس ثبت نام شدند. برای پسران ۴۸۶ مدرسه ابتدایی، ۱۶۱ مدرسه متوسطه و ۴ دبیرستان وجود داشت. برای دختران ۷۶ مدرسه ابتدایی، ۲ مدرسه متوسطه وجود داشت و هیچ دبیرستان وجود نداشت. پژوهشی از سوی یونیسف نشان داده است که تنها ۱۸۰ زن افغان با تحصیلات دبیرستانی در کمپ‌ها وجود داشت. زنانی که دچار مشکل بودند تنها توسط مددکاران زن می‌توانستند معاینه شوند و تعداد آنها بسیار کم بود. کمپ ویژه زنان بیوه، نوعی زندان برای زنان بدون مرد محسوب می‌شد.

اختلاف میان کابل و سایر شهرهایی که تحت کنترل دولت بودند از این بیشتر نمی‌شد. در طول دهه ۱۹۸۰ زنان، به استثنای شورای وزیران، وارد صفوف مختلف حزب و دولت شدند. لویه جرگه یا شورای سنتی شامل نماینده زن بود؛ در سال ۱۹۸۹ پارلمان ۷ عضو زن داشت. در سال ۱۹۸۹ زنانی که در موقعیت‌های برجسته بودند مانند معصومه عصمتی ورداک، رئیس شورای زنان، شفیقه رزمنده، نایب رئیس شورای زنان، سریا، مدیر انجمن هلال احمر افغان، جراح ارشد بیمارستان نظامی که همچنین لقب ژنرال را بر دوش

می‌کشید را شامل می‌شد. کمیته مرکزی حزب دموکراتیک خلق افغانستان چندین عضو زن داشت، از جمله جمیله پلوشا و روحظه (عضو جایگزین)، یک مادر بزرگ طبقه کارگر و «الگوی کارگر» در شرکت ساختمان‌سازی کابل (جایی که وی برق‌کشی می‌کرد).

برخی «سازمان‌های جمعی» میزان قابل توجهی شرکت‌کننده زن داشتند. جدای از خود حزب دموکراتیک خلق افغانستان، اینها شامل شورای اتحادیه‌های صنفی، سازمان جوانان انقلابی، سازمان صلح، همبستگی و دوستی، شورای زنان، و انجمن هلال احمر می‌شدند. دو تا از این سازمان‌ها توسط زنان هدایت می‌شدند: ریس انجمن هلال احمر افغان سریا (بدون فامیل) بود، و شورای زنان افغان هم توسط زنان رهبری می‌شد. در اواخر دهه ۱۹۸۰، شورای زنان افغان (جایگزین DOAW) توسط معصومه عصمتی ورداک و هشت تن از زنان دستیارش اداره می‌شد.

وقتی که من در ژانویه و فوریه ۱۹۸۹ از کابل دیدن کردم، شرکت هواپیمایی آریانا هم زنان و هم مردان را به عنوان خدمتکار استخدام می‌کرد. یکی از کارمندان سازمان صلح، همبستگی و دوستی به من گفت که او یک مرد ۳۷ ساله است اما رئیس او زنی است که ۱۰ سال از او جوانتر است. زنان گوینده رادیو وجود داشتند، همچنین اخبار شامگاهی تلوزیون (چه به زبان پشتو و چه دری) توسط یک گوینده مرد و یک گوینده زن بی حجاب خوانده می‌شد. تکنیسین و همچنین خبرنگاران زن برای رادیو و تلوزیون و همچنین روزنامه‌ها و رسانه‌های کشور کار می‌کردند. زنان به عنوان ناشر، بافنده فرش دارای حقوق و کارگران ساخت و ساز کار می‌کردند و بسیاری از آنها عضو اتحادیه صنفی مرکزی بودند. زنان در آژانس‌های امنیتی، اطلاعاتی و پلیس حضور داشتند. همچنین در بخش لجستیک وزارت دفاع، چتربازان و حتی دامپزشکان که معمولاً برای زنان در کشورهای مسلمان ممنوع بود، حضور داشتند. فراتر از سطح ابتدایی، مدارس جداسازی شده بودند و دختران دانش‌آموز دوره متوسطه و دبیرستان توسط معلمان زن درس داده می‌شدند - این امتیازی بود که به عوامل سنت‌گرا داده شده بود. در دفاتر و سایر محیط‌های کاری اما، جایی برای جداسازی وجود نداشت (در ایران هم همین‌طور بود).



تأدیب زنان، پوشاندن بدن‌ها

با وجود سرکوب مجاهدین، برخی زنان پناهنده در پیشاور به کار با سازمان‌های امدادی، شرکت در کلاس‌های سواد آموزی، و شرکت در فعالیت‌های سیاسی ادامه دادند. این امر به‌ویژه در مورد RAWA صحت داشت چرا که اعتراض خود را هم رو به دولت کابل و هم مجاهدین ابراز می‌داشت. یک بیانیه که در دسامبر ۱۹۸۸ صادر شده بود به یک افغانستان مستقل و دموکراتیک فراخوان داد، جایی که عدالت اجتماعی و حقوق زنان تضمین شده باشد، و مجاهدین را به خاطر «کشتن مردان و زنان بیگناه، تجاوز، ازدواج اجباری و خصومت با سواد آموزی و تحصیلات زنان» محکوم کرد. این بیانیه فعالیت‌های «غیر دموکراتیک و ضد زنانه» بنیادگراها را محکوم کرد و علیه «فاشیسم بنیادگرایانه» هشدار داد. این نگرانیها حقیقی بودند. در سال ۱۹۹۰، یک گروه ۸۰ نفره از ملاها در پیشاور - که همه آنها از ۷ حزبی بودند که «دولت در تبعید» مجاهدین که توسط غرب حمایت می‌شد را تشکیل می‌دادند- فتوایی صادر کردند که می‌گفت زنان نباید از عطر، الگو و لباس‌های غربی استفاده کنند. چادرها باید در تمام مدت بدن آنها را بپوشاند و لباس‌ها نباید از جنسی تولید شود که نرم یا رنگی باشند. زنان نباید در وسط خیابان‌ها راه بروند یا هنگام راه رفتن کمرهای خود را تکان بدهند. آنها نباید با غریبه‌ها و خارجی‌ها حرف بزنند، شوخی کنند یا بخندند.^{xix}

پس از عقب‌نشینی سربازان شوروی دولت نجیب الله تا ۴ سال در قدرت باقی ماند اما نهایتاً فروپاشید و مجاهدین قدرت را در دست گرفتند.^{xx} اتحاد احزاب مجاهدین شروع به جنگیدن با یکدیگر کردند اما همه مردان بر سر موضوع زنان اتفاق نظر داشتند. بنابراین اولین دستور دولت جدید این بود که همه زنان می‌بایست برقع بپوشند. ناتوان از برقراری یک دولت باثبات و ایجاد امنیت برای افغان‌ها، دولت رئیس‌جمهور ربانی بی‌تاثیر و فاسد بود و حومه کشور به کنترل اربابان جنگ درآمد. بنابر گزارش عفو بین‌الملل، بین سال‌های ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۶ ده‌ها هزار شهروند کشته و تعداد زیادی زن و دختر مورد تجاوز قرار گرفتند.^{xxi} شهر کابل تماماً توسط جنگجویان مجاهدین، از جمله احمد شاه مسعود که اکنون کاندید جایزه صلح نوبل است، نابود شد.



به خاطر جنایات مجاهدین بود که گروهی از دانشجویان مذهبی که طالبان نام داشتند یک ارتش اپوزیسیون را تشکیل دادند و در سپتامبر ۱۹۹۶ و پس از یک کارزار خونین ۲ ساله، کابل را تصرف کردند.

طالبان یک ارتش غیر کلاسیک متشکل از مردانی بود که تنها تحصیلات آنها در مدارس مذهبی غیر مجهز در پیشاور انجام شده بود و دارای دکترین محافظه کارانه الهام گرفته از ایدئولوژی وهابی/سلفی عربستان سعودی بودند. آنها هیچ تصویری از ایده یک دولت مدرن، قوانین دموکراتیک یا مشارکتی، حقوق بشر و حقوق زنان نداشتند. برداشت خاص آنها اسلام به این منجر شد که آنها به اعتراض علیه تحصیلات دختران و اشتغال زنان برخیزند و همچنین حجاب اجباری شدیدی را اعمال کنند. در این موارد آنها از کمک دولت پاکستان برخوردار بودند. وقتی که طالبان در ابتدا به قدرت رسید و قوانین جدید خود در مورد پوشش اجباری را اعلام کرد، اعمال این قوانین بسیار بیرحمانه بود. زنانی که رعایت نمی کردند در علن مورد ضرب و شتم قرار می گرفتند. جزئیات این امر برای همه روشن است^{xxii}. در طول دوران طالبان، موج دیگری از پناهنجویان افغان به پاکستان، ایران و کشورهای غربی پناه آوردند. زنان افغان که از کشورشان خارج شده بودند سازمان ها و شبکه های جدیدی را تشکیل دادند و با فمینیست های بین المللی شروع به کار کردند تا وضعیت زنان تحت حکومت طالبان را علنی کنند. برخی زنان شجاع در کابل باقی ماندند و تحت شرایط سخت برای زنان و دختران کلاس های مخفی تشکیل دادند.

آنچه در افغانستان در اواخر دهه ۱۹۷۰ به عنوان یک برنامه اصلاحی برای حقوق زنان و تغییرات اجتماعی شروع شد، توسط ساختار اجتماعی عشیرتی و پدرسالارانه، محیط بین المللی خصومت آمیز و جنبش های اسلامی تا دندان مسلح، به شدت پایمال شد.

دولت، جامعه و سیاست جنسیتی در ایران

زنان در انقلاب ایرانیان علیه شاه که بین ۱۹۷۷ و فوریه ۱۹۷۹ صورت گرفت



نقش چشمگیری ایفا کردند. همانند سایر گروه‌های اجتماعی دیگر، علت مخالفت آنها با شاه متفاوت بود: محرومیت اقتصادی، سرکوب سیاسی، ارتباط با اسلامگرایی. تظاهرات‌های گسترده شهری شامل تعداد زیادی زنان طبقه متوسط و کارگر بود که با به سر کردن چادر، اعتراض خود را به تمایلات بورژوازی و غربی پهلوی ابراز می‌کردند. بسیاری از زنانی که به عنوان اعتراض حجاب بر سر می‌کردند انتظار نداشتند که حجاب اجباری شود. بنابراین وقتی که در فوریه ۱۹۷۹ اولین فراخوان‌ها برای اعمال حجاب داده شد و از آیت‌الله خمینی نقل قول شد که او تمایل دارد زنان را در لباس مدرن اسلامی ببیند، بسیاری از زنان نگران شدند. اعتراضات و بست‌نشینی‌هایی توسط چپگراهای طبقه متوسط و زنان لیبرال برگزار شد که اکثر آنها عضو سازمان‌های سیاسی یا انجمن‌های زنان تازه تشکیل‌شده بود و حمایت بسیار محدودی از سوی گروه‌های اصلی چپ سیاسی به نفع اعتراض زنان ایجاد شد. در نتیجه اعتراض زنان، حکم در مورد حجاب -به‌طور موقت- لغو گردید. با شکست لیبرال‌ها و چپها در ۱۹۸۰ و حذف آنها از صحنه سیاسی در سال ۱۹۸۱، اسلام‌یست‌ها توانستند حجاب را اجباری و آن را به سختی اعمال کنند^{xxiii}. آرایش کردن هم ممنوع اعلام شد. برخی زنان جوان که با استفاده از رژ لب در علن خلاف قوانین جدید عمل کردند توسط عاملان اخلاق عمومی تنبیه شدند: برداشتن رژ لب با استفاده از تیغ.

در طول نیمه اول دهه ۱۹۸۰، در حالی که دولت افغانستان حقوق زنان را گسترش می‌داد و سیاست‌هایی اتخاذ می‌کرد تا نقش آنها را در جامعه افزایش دهد، رژیم اسلامی در ایران دقیقاً عکس آن را انجام می‌داد. در حالی که جمهوری دموکراتیک افغانستان در محکمه‌های خانوادگی زنان قاضی منسوب کرده بود، جمهوری اسلامی ایران زنان را از ایفای نقش قضاوت منع کرد و زنان وکیل را سرکوب می‌کرد. همچنین لایحه حفاظت از خانواده ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳، که چند همسری را محدود می‌کرد، سن ازدواج برای دختران را افزایش می‌داد و به زنان حق طلاق می‌داد لغو شد. رژیم اسلامی جلوگیری از بارداری و طرح خانواده را هم لغو کرد. سیاست‌های جدید زنان را از برخی رشته‌های درسی، شغل‌ها و حرفه‌ها منع کرد. جمهوری اسلامی ایران یک کارزار ایدئولوژیک

گسترده برای ترویج ارزش‌های اسلامی و انکار غرب، برجسته‌کردن نقش زن در خانواده که حجاب را محور بازسازی جامعه اسلامی قرار می‌داد به راه انداخت.

رشد چشمگیر مشارکت علنی زنان شهروند در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نگرانی ملاها و خورده بورژواها را برانگیخته بود که به فراخوان‌هایی برای مهار زنان منجر شد. زنان غرب‌زده مسؤول افول ارزش‌های اسلامی، تنزل فرهنگی، و تضعیف خانواده شناخته شدند. در پروژه سیاسی-فرهنگی ایران، پوشش اجباری شاخص بازتعریف قوانین جنسیتی بود و زنان با حجاب تبدیل به سمبل‌های تغییر اخلاقی و فرهنگی جامعه شدند. موفقیت انقلاب و بازگشت ارزش‌های اسلامی مستقل از ظاهر کالایی زنان بود - مسئولیتی که برخی زنان با خرسندی تمام تقبل کردند اما برخی دیگر آن را بسیار طاقت فرسا می‌دیدند. همانند افغانستان، زنان، در حمایت و علیه انقلاب، تجزیه شدند. اما برخلاف دولت جمهوری دموکراتیک افغانستان، جمهوری اسلامی ایران در ابتدا شامل هیچ زنی در مناصب مهم و علنی نبود. علیرغم اینکه هر دو رژیم در مدل و ساختار مردسالار بودند، در ایران به خاطر اینکه این رژیم عمدتاً از روحانیون تشکیل شده بود، این امر برجستگی بیشتری داشت.

تاثیرات دخالت جمهوری اسلامی در موضوعات فرهنگی و ایدئولوژیک در تعریف جایگاه زنان چشم‌گیر بود. ابعاد تاثیرات اجتماعی آن - که پس از بررسی سرشماری ملی سال ۱۹۸۶ در مورد جمعیت و خانه‌داری روشن شد - شامل افزایش بارداری و رشد جمعیت، کاهش مشارکت زنان در نیروی کار، به‌ویژه در بخش‌های صنعتی، عدم پیشرفت در سواد آموزی و تحصیلات، و تناسب جنسیتی که به نفع مردان می‌شد. سیاست‌های اسلامی به روشنی منجر به موقعیتی ضعیف برای زنان شده بود، تسلط مردان را تقویت کرده بود، خودمختاری زنان را به خطر انداخته بود، و نوعی روابط جنسیتی ایجاد کرده بود که به شدت نابرابر بودند^{xxiv}. چنین رخدادهایی خود نشانه‌ای از موفقیت نیات و سیاست‌های جمهوری اسلامی داشت.

عواملی نیز موجب تضعیف برخی از بزرگترین سیاست‌های جمهوری



اسلامی شدند و برنامه‌های آن در مورد زنان، خانواده و روابط جنسیتی را به شدت تضعیف نمودند. این تغییرات پس از مرگ آیت‌الله خمینی و در طول ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی و در چارچوب آزادسازی اقتصادی [دوره سازندگی] و ادغام در اقتصاد جهانی صورت گرفت. در این مدت و در حالی که دولت برخی سیاست‌ها و رویکردهایش را تغییر داد، جامعه مدنی ایران پیشرفت کرد و حضور زنده زنان رو آمد. تغییرات بیشتری در طول دو دوره ریاست جمهوری محمد خاتمی به‌ویژه در رابطه با رشد و سرزندگی جامعه مدنی ایران و جنبش برای اصلاحات سیاسی و فرهنگی صورت گرفت.

مدرنیسم اسلامی، فمینیسم اسلامی

مجموعه عوامل اولیه‌ای که به جمهوری اسلامی و سیاست اسلامیزه کردن آن سمت و سو داده‌اند به ساختار اجتماعی و ماهیت ایدئولوژی اسلامی ایران برمی‌گردند. برخلاف افغانستان، ایران از طبقه متوسطه و کارگر گسترده‌تری برخوردار بود که اعضای آن دارای سطح سواد و تحصیلات بالاتری بودند. در مقایسه با افغانستان، ایران تجربه بسیار طولانی‌تر و عمیق‌تری در مدرنیزه شدن و توسعه اقتصادی داشته است و نقش زنان شهروند در ایران پیش از انقلاب متفاوت‌تر بود. مدرنیزه شدن ایران قطعا بر روی انتظارات و آرزوهای جامعه ایران تاثیر داشته است و منجر به مقاومت قابل توجه در برابر اسلامیزه شدن سختگیرانه شده است.^{xxv} همچنین ممکن است ارزش‌ها و دیدگاه‌های برخی اسلام‌گست‌ها -چه ایدئولوگ‌های انقلاب و چه مقامات جمهوری- را هم شکل داده باشد. بسیاری از مقامات جمهوری اسلامی، از جمله برخی رهبران روحانی، دارای تحصیلات عالیه و از طبقه متوسطه هستند و صنعتی‌سازی و رشد اقتصادی را ترجیح می‌دهند.

مجموعه دوم عواملی که سیاست‌ها در مورد زنان را تحت تاثیر قرار داد به جنگ طولانی (۱۹۸۰-۱۹۸۸) با عراق و بسیج همه مردان ایرانی بر می‌گردد. این رخداد برخی فرصت‌های شغلی برای زنان دارای تحصیلات در بخش عمومی، به‌ویژه بهداشت، آموزش و پرورش و (تا حدود کمتری) در

بخش مدیریت عمومی ایجاد نمود. برای اطمینان، این شغل‌ها به زنانی که دارای ایدئولوژی درستی بودند داده شد، اما نفس حضور زنان، بیانگر عزم و انعطاف رژیم بود. سوما، در حالی که زنان از نقش‌های عمومی بسیار دلسرد می‌شدند، به‌طور رسمی از حوزه عمومی منع نشده بودند. علاوه بر آن، رژیم با اجازه دادن به اسلامیست‌های زن برای شرکت در انتخابات مجلس و دادن شغل‌هایی در خدمات مدنی، به آنها پاداش می‌داد. از ابتدای شروع مجلس جمهوری اسلامی در سال ۱۹۸۰، چهار نماینده زن وجود داشتند که دست کم ۲ تن از آنها (اعظم طالقانی و مریم بهروزی) به عنوان فمینیست‌های اسلامی شناخته شدند. بسیاری از نمایندگان مجلس زن و زنان در خدمات مدنی («فمینیست‌های دولتی» یا «فمینیست‌های اسلامی») از دولت خواستار برابری و فرصت‌های بیشتر شدند. چهارم، علیرغم اینکه زنان طبقه کارگر بیش از همه تحت تاثیر سیاست‌های شغلی اولیه قرار گرفتند، اما همیشه تعداد کمی از آنها وجود داشتند که چه از سر نیاز یا خواسته خود، و چه به این خاطر که کارفرماها نمی‌توانستند مردانی پیدا کنند که آنها را جایگزین کنند، در کارخانه‌ها کار می‌کردند. این زنان بر خلاف این تصور عمل می‌کردند که باید تمام وقت مادری کنند یا حضور آنها در کارخانه‌جات نامناسب است.

پنجم، شواهد رشد جمعیت در شرایط کاهش درآمد دولت، بدهی ناشی از جنگ با عراق و رشد بیکاری و فقر، برای مقامات نگران کننده بود. بنابراین، پس از مرگ آیت‌الله خمینی، دولت اعتراض خود به طرح خانواده را برگرداند و کارزار شدیدی را برای تثبیت رشد جمعیتی آغاز کرد که بسیار مورد پسند زنان قرار گرفت. درمانگاه‌های خانوادگی در سراسر کشور شروع به توزیع داروهای ضد بارداری و مشاوره در مورد طرح خانوادگی - که اغلب رایگان بود- کردند. در می ۱۹۹۴ در تهران، خیابان‌ها مملو از تابلوهایی بود که داشتن فرزندان کمتر را ترویج می‌کرد و خانواده‌های کوچک‌تر را به زندگی با کیفیت‌تر و کودکان سالمتر مرتبط می‌کرد.^{xxvi} آمار باروری به ۲.۶ برای هر زن کاهش یافته است و ایده آل داشتن ۲ فرزند است.

ششم، در نتیجه فشارهای فمینیست‌های اسلامی/دولتی، موانع محدودکننده تحصیلات و اشتغال زنان برداشته شد. در سال ۱۹۹۲، شورای عالی انقلاب



فرهنگی برخی سیاست‌های شلغی برای زنان را به تصویب رساند و در حالی که بر روی نقش‌های خانوادگی و عدم اتخاذ برخی شغل‌ها به‌خاطر اینکه به‌لحاظ اسلامی نامناسب بودند تاکید می‌کرد، ادغام زنان در نیروی کار و توجه به نیازها و علاقه‌های آن را مورد تاکید قرار داد. زنان به ورود به برخی رشته‌های علمی و فنی مانند زنان و زایمان، داروسازی، مامایی، و کار در آزمایشگاه‌ها تشویق شدند. دولت همچنین سیاست خود در مورد زنان در حرفه حقوق تغییر داد و در طول دهه ۱۹۹۰ عرصه حقوق به روی زنان بیشتر باز شد. «مشاوران حقوقی زن» و همچنین دستیاران قاضی در دادگاه‌های مدنی ویژه مجاز شدند.^{xxvii} از دهه ۱۹۹۰ رشد با ثباتی در سهم زنان در مواضع دولتی - شاید به‌خاطر کاهش حقوق دولتی و افزایش شراکت مردان در بخش خصوصی - وجود داشته است. این نوعی پیشرفت در پایان دادن به نابرابری جنسیتی محسوب می‌شود. حدود ۳۳٪ از کارمندان بخش عمومی اکنون زن می‌باشند. اکثر آنها در وزارت آموزش و پرورش و بهداشت کار می‌کنند و حدود ۳۵٪ از آنها تحصیلات دانشگاهی دارند.^{xxviii} در طول سال تحصیلی ۲۰۰۲-۲۰۰۳، برای اولین بار از زمانی که دانشگاه‌ها در ایران تاسیس شد، ثبت نام زنان از مردان بیشتر بود.

در عرصه سیاست، افزایش چشمگیر زنان یک روند ثابت ولی قابل توجه داشته است. انتخابات مجلس سال ۱۹۹۵ و ۲۰۰۰ نه تنها منجر به بیشتر شدن نمایندگان زن شد، بلکه به ظهور چندین مدافع با افکار اصلاح‌طلبانه منجر شد. سخنرانی‌های نمایندگان زن مجلس نشانگر تغییر رفتار است و دارای لحنی کمتر اسلامی و بیشتر همخوان با چیزی است که می‌توان آن را «فمینیسم جهانی» نامید. در هر وزارت و آژانس دولتی دفاتری مربوط به امور زنان تاسیس شد. تعدادی از سازمان‌های غیر دولتی که به امور زنان رسیدگی می‌کنند تشکیل شدند. مطبوعات زنان با کتاب‌ها و مجله‌ها ایجاد شده است و دروس مربوط به زنان به موضوعات مهم سیاسی، فرهنگی، مذهبی و اجتماعی می‌پردازد.

حقیقتا که یکی از نتایج متناقض اسلامیزه شدن ایران شورش خاموش زنان است و چیزی که می‌توان آن را پیش جنبش فمینیستی نامید. آزادسازی در

سال‌های رفسنجانی کمک کننده بود و بیان سازماندهی شده آمال زنان پا به پا با جنبش اصلاحات برای تغییرات سیاسی و فرهنگی آمده است. بسیاری از زنان جوان و سکولار از حجاب اجباری خوششان نمی آید و موارد متعددی از اقدامات اعتراضی (اما نه اعتراضات سازماندهی شده) غیر رسمی و خودجوش علیه آن وجود داشته است. بسیاری از مقالاتی که در مطبوعات زنان منتشر شده است جایگاه تابع‌گرایانه زنان در جمهوری اسلامی را مورد انتقاد قرار دادند به مدرنیته کردن قانون خانواده فراخوان دادند. در ایران رهبران فمینیستی وجود دارند که هم در کشورشان و هم در سطح بین‌المللی شناخته شده هستند. اینها شامل زنانی می شوند که تشکیل دهنده یا کمک کننده به مجموعه انتشارات زنان (برای مثال، زنان، جنس دوم، فرزانه، حقوق زن، روشنگران پرس، روزنامه زن که اکنون تعطیل است)، وکلا و متخصصان حقوقی که در مورد موانع حقوقی بر سر راه حقوق زنان و برابری روشنگری یا نقد می‌کنند، زنان خودباوری که پرسش‌هایشان در مورد جایگاه زنان در اسلام و جمهوری اسلامی رشته فمینیست اسلامی را تاسیس کرده است، دانشگاهیانی که در تلاش برای ایجاد دوره‌ها یا برنامه‌هایی برای زنان در دانشگاه‌هایشان هستند و یا در مطبوعات زنان در مورد زنان مطلب می نویسند. اتحادی از فمینیست‌های سکولار و اسلامی شروع به به‌چالش کشیدن امتیازات نهادینه شده مردان بر زنان کردند^{xxix}.

فمینیست‌ها در ایران شکایت‌ها و خواسته‌هایشان را در کادر واژه‌های اسلامی شکل داده‌اند و از موضوع فرهنگی استفاده کرده‌اند تا برای حقوق زنان و برابری فشار بیاورند. آنها همچنین از لحن سکولار هم استفاده کردند و به کنوانسیون‌ها و استانداردهای بین‌المللی هم اشاره کردند و بدینگونه ساختار سیاسی و ایدئولوژیک غالب را به چالش کشیده‌اند. نمایندگان حقوق زنان در ایران شروع به بازتفسیر فمینیستی قرآن نموده‌اند که در آن محتوای رهایی‌بخش را برجسته می‌کنند و با تفاسیر مردسالارانه و کدگذاری شده مخالفت می‌کنند. آنها به اختلاف بین ادعای جمهوری اسلامی در مورد آزادسازی زنان و حقیقت امتیازات مردسالارانه در زمینه‌هایی مانند طلاق و حق حضانت کودک اشاره کردند. آنها فراخوان به تصویب کنوانسیون‌ها و



استانداردهای بین‌المللی همانند کنوانسیون سازمان ملل برای حذف همه انواع تبعیض علیه زنان و پایگاه عمل پکن [کنفرانس زنان] داده‌اند. آنها در فروم‌های بین‌المللی مانند ژرف‌اندیشی کنفرانس زنان پکن + ۵ در ژوئن ۲۰۰۰ شرکت کرده‌اند. آنها زنجیرهایی (هر چند محدود) با فمینیست‌های جهانی در خارج از ایران تشکیل داده‌اند. و حمایت‌های متفاوتی از فمینیست‌های ایرانی که کشورشان را ترک کرده‌اند و سازمان‌ها و شبکه‌های فمینیستی در سراسر جهان دریافت کرده‌اند.

راجع به موضوع سیاست‌های جنسیتی در سطح دولت، پس از انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۹۹۷ رئیس‌جمهور خاتمی که به تازگی انتخاب شده بود، معصومه ابتکار، یک سخنور تحصیل کرده در آمریکا، را مسؤول امور محیط زیست کرد. سپس وزیر فرهنگ، مهاجرانی، اعظم نوری را به عنوان نایب رئیس خود در امور قانونی و مجلس منصوب کرد. وزیر کشور عبدالله نوری با کاندیدا کردن زهرا شجاعی به عنوان اولین مدیر امور زنان ایران و کسی که توسط مطبوعات ایران «یک فعال دیرباز حقوق زنان»، استاد دانشگاه الزهرا در تهران و عضو کمیسیون زنان وزارت کشور می‌نامید، این روند را ادامه داد.^{xxx} اینها اولین زنانی بودند که پس از انقلاب ۱۹۷۹ در مناصب بالای دولتی قرار می‌گرفتند. این پیشرفت‌ها اما با عکس‌العمل محافظه‌کاران روبرو شد. در ماه می ۱۹۹۸، اعضای محافظه‌کار مجلس که مخالف اصلاحات و سیاست‌های رئیس‌جمهور خاتمی بودند، لوایحی را معرفی کردند که حقوق زنان را محدود می‌کرد و مدافعان حقوق زنان هم پس از اینکه رئیس‌جمهور خاتمی در دور دوم خود هیچ زنی را در مناصب وزارتی قرار نداد مایوس شدند.

با وجود مخالفت‌هایی در درون رژیم بر سر اصلاحات سیاسی و حقوق زنان در ایران، یادآوری این موضوع جالب است که در اواخر دهه ۱۹۹۰، موضع طالبان بر سر زنان در افغانستان برای دولت ایران، هم آبروریزی و هم خشمگین کننده بود. برایشان آبروریزی بود چون ایران حامی قوی اسلامیزه کردن افغانستان بود. اما آنها عصبانی بودند چون مدل اسلام ارتودوکسی طالبان - تحت تاثیر ایده پشتونوالی پدرسالارانه (patriarchal Pushtunwali) - اسلام را بدنام می‌کرد. در داستان تناقض‌ها، حتی آیت‌الله خامنه‌ای

-جانشین محافظه کار آیت الله خمینی در ایران، که دزد جنبش اصلاحات می باشد-، قهرمان حقوق زنان افغانستان شد.

جمع بندی

در اواخر دهه ۱۹۷۰ انقلاب افغانستان به عنوان یک آزمایش اجتماعی شروع شد که یک «جمهوری دموکراتیک» و حقوق زنان را برقرار کرد، در حالی که نمونه ایران به عنوان یک آزمایش مذهبی شروع شد که یک استبداد مذهبی را ایجاد ایجاد و حقوق زنان را لغو کرد. جمهوری دموکراتیک افغانستان به عنوان یک رژیم سکولار شروع شد که به دنبال گسترش حقوق زنان بود، در حالی که جمهوری اسلامی ایران یک رژیم مذهبی بود که به دنبال حذف نقش زنان بود. در طول دهه ۱۹۹۰ اما، در حالی که ایران لیبرال تر شد، افغانستان به یک کابوس بنیادگرایی سقوط کرد. جمهوری اسلامی ایران در برخوردش با موضوعات اجتماعی و اقتصادی غیرمذهبی تر و سکولارتر شد در حالی که افغانستان زندانی افراط گرایان مذهبی گردید. در حالی که زنان در جمهوری اسلامی ایران ظهور و مشارکت عمومی خود را افزایش دادند، اما در افغانستان، زنان تقریباً نامرئی شدند.

می توان نتیجه گیری کرد که هم در ایران و هم در افغانستان، پروژه های انقلابی دولت شکست خوردند. در مورد افغانستان، شکست پروژه سیاسی - فرهنگی جمهوری دموکراتیک افغانستان با یک تخاصم داخلی خشونت آمیز و یک جنگ بین المللی شده روبرو شد. در مورد ایران، شکست پروژه سیاسی - فرهنگی با جنبش های غیر خشونت آمیز اجتماعی که اسلام گرایی را رد کردند و به دموکراسی و حقوق زنان فراخوان دادند به وجود آمد. یک عامل توضیحی کلیدی در تغییر غیر منتظره نتایج سیاست های دولت های انقلابی هر دو کشور به ساختار این دو جامعه و سطح پیشرفت آن ربط دارد: مردسالاری عشیرتی و عدم پیشرفت در افغانستان در برابر مدرنیسم اسلامی و پیشرفت اجتماعی-اقتصادی در ایران. این عوامل بی شک بر روی نتایج در دهه حاضر هم تاثیر خواهند گذاشت.



این «داستان دو کشوری» است که فصل پایانی آنها هنوز نانوشته است. در این میان، بررسی‌های تاریخی و جامعه‌شناختی به برخی الگوها و روندها اشاره دارد. اگر ساختار اجتماعی و جامعه مدنی دست کم به اندازه ساختار دولت و گرایش رژیم تعیین کننده هستند، پس سیاست جنسیتی در هر دو کشور توسط چند عامل کلیدی تاثیر پذیر- و پیچیده - خواهد ماند. در ایران موارد زیر برجسته هستند: ابعاد گسترده طبقه متوسط، رشد جمعیت زنان تحصیل کرده، ظهور یک جامعه مدنی پر جنب و جوش و یک جنبش مدنی، حضور یک رژیم مذهبی که نامحبوب ولی قوی است. در افغانستان عوامل برجسته اینها را شامل میشوند: ساختار اجتماعی عشیرتی و اخلاقی، ابعاد کوچک طبقه متوسط و جمعیت زنان تحصیل کرده آن، اقتصاد و جامعه مدنی توسعه نیافته و دولتی که در داخل و خارج کشور محبوب ولی ضعیف است. چیزی در این دو کشور همسایه در حال شکل‌گیری است یک تناقض به نظر می‌آید: تناقض یک جامعه مدرن و لیبرال که توسط یک رژیم غیرلیبرال در ایران حکمرانی می‌شود، و تناقض یک جامعه توسعه نیافته و عمیقاً پدرسالارانه که توسط یک رژیم لیبرال و هدایت شده توسط غرب در افغانستان حکمرانی می‌شود.

ⁱ This paper is an update of V. M. Moghadam, "Revolution, Religion and Gender Politics: Iran and Afghanistan Compared," Journal of Women's History, vol. 10, no. 4 (January 1999): 172-195. It was presented at the University of Connecticut, Storrs, September 30, 2002.

ⁱⁱ Theda Skocpol, States and Social Revolutions (Cambridge University Press, 1979); Jeff Goodwin, "State-Centered Approaches to Social Revolutions: Strengths and Limitations of a Theoretical Tradition," in John Foran, ed., Theorizing Revolutions (New York: Routledge, 1997); Sidney Tarrow, "States and Opportunities: The Political Structuring of Social Movements," 41-60 in Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald, eds., Comparative Perspectives on Social Movements (Cambridge, 1996).

ⁱⁱⁱ Jeffrey Paige, Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World (New York: Free Press, 1975); Barrington Moore, Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the

Modern World (Boston: Beacon Press, 1966); Paul Cammack, "Bringing the State Back In? British Journal of Political Science, vol. 18 (1989): 261–90; Joel S. Migdal, Atul Kohli, Vivienne Shue, "Introduction: Developing a State-in-Society Perspective," in their jointly edited *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World* (Cambridge University Press, 1994).

^{iv} See, for example, works by Maxine Molyneux on Latin America and on Yemen, and in MEWS by Mervat Hatem on Egypt; Laurie Brand on political liberalization and women in Tunisia, Morocco, and Jordan; Parvin Paidar on women in the political process of 20th century Iran; Mounira Charrad on states and women's rights in Algeria, Morocco, and Tunisia. Charrad, however, gives considerable weight in her analysis to social organization and the integration of tribal and kin groupings in the state-building processes of North Africa. Indeed, her argument is that the different configurations of state-society relations account for the divergent gender outcomes, especially in terms of family law and women's rights.

^v For example, Misagh Parsa, *States, Ideologies and Social Revolutions* (Cambridge University Press, 2000), argues for an analysis that combines attention to state structures, social classes, and ideologies in revolutions and social movements. It should be noted that some state-centered theorists are certainly attentive to class issues (e.g., Skocpol and Goodwin). And as mentioned above, tribal kin groupings and their relationship to the state is a key factor in Mounira Charrad's analysis of women's rights.

^{vi} For example, Misagh Parsa, *States, Ideologies and Social Revolutions* (Cambridge University Press, 2000), argues for an analysis that combines attention to state structures, social classes, and ideologies in revolutions and social movements. It should be noted that some state-centered theorists are certainly attentive to class issues (e.g., Skocpol and Goodwin). And as mentioned above, tribal kin groupings and their relationship to the state is a key factor in Mounira Charrad's analysis of women's rights.

^{vii} Nancy Tapper, "Causes and Consequences of the Abolition of Brideprice in Afghanistan," 291–305 in Nazif Shahrani and Robert Canfield (eds.), *Revolutions and Rebellions in Afghanistan: Anthropological Perspectives* (Berkeley: University of California International Studies Institute, 1984).

^{viii} Micheline Centlivres-Demont, "Afghan Women in Peace, War, and Exile," 334.

^{ix} Gregory Massell, *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929* (Princeton: Princeton University Press, 1974).



^x For a thorough discussion of state capabilities, see Joel Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1988). On the weak Afghan state, see Mark Urban, *War in Afghanistan* (NY: St. Martin's Press, 1988), 4.

^{xi} See Vartan Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1969); Senzil Nawid, *Religious Response to Social Change in Afghanistan 1919–29* (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 1999).

^{xii} In the course of a post-doctoral fellow at the Pembroke Center on Teaching and Research on Women of Brown University, and as part of a comparative study of gender, state, and revolution in Iran and Afghanistan, I undertook research travel to Kabul in January–February 1989. While in Kabul, I collected interview and documentary data on the situation in Afghanistan and also met with Iranian exiles who had fled the Khomeini regime.

^{xiii} For criticisms of the revolutionary program, see contributions in Shahrani and Canfield (eds.), *Revolutions and Rebellions in Afghanistan: Anthropological Perspectives*; see also Grant Farr and John Merriam (eds.), *Afghan Resistance: The Politics of Survival* (Boulder, CO: Westview Press, 1987).

^{xiv} See Hugh Beattie, "Effects of the Saur Revolution in Nahrin," in Shahrani and Canfield, *Revolutions and Rebellions in Afghanistan*, 186. See also Centlivres-Demont, "Afghan Women in Peace, War, and Exile," 343–344.

^{xv} Fred Halliday, "Revolution in Afghanistan," *New Left Review* no. 112 (Nov.–Dec. 1978), 3–24.

^{xvi} Nancy Hatch Dupree, "Revolutionary Rhetoric and Afghan Women," 306–340 in Shahrani and Canfield (eds.), *Revolutions and Rebellions in Afghanistan*.

^{xvii} For examples of this type of scholarship, see Nancy Tapper (op. cit.); Olivier Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990, second edition); Kathleen Howard-Merriam, "Afghan Women and their Struggle for Survival," in Farr and Merriam, eds., *Afghan Resistance: The Politics of Survival*; Audrey Shalinsky, "Women's Roles in the Afghan Jihad," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25 (1995): 661–675; Doris Lessing, *The Wind Blows Away our Words* (NY: Vintage, 1987); Jan Goodwin, *Caught in the Crossfire* (NY: Dutton, 1987).

^{xviii} Nancy Hatch Dupree, "Women in Afghanistan: Preliminary Needs Assessment," prepared for UNIFEM-UNICEF workshop, New York, October 1989.

^{xix} Kathy Evans, "Fatwa Tells Women How to Dress," *The Guardian* (UK), 23 June, 1990.

^{xx} For a detailed examination of these events, see Diego Cordovez and Selig Harrison, *Out of Afghanistan: The Inside Story of the Soviet Withdrawal* (New York: OUP, 1995). See also Fred Halliday, "The Un-Great Game," *The New Republic*, March 25, 1996, 38–42.

^{xxi} See Amnesty International, *Focus*, vol. 25, no. 12 (1996), and *Women in Afghanistan: A Human Rights Catastrophe* (New York: Amnesty International, 1995). See also Dr. Habiba Hassan, "Women in Afghanistan," *Pakistan Journal of Women's Studies: Alam-eNiswan*, vol. 2, no. 2 (1995): 105–110; Shirkat Gah/Women Living Under Muslim Laws, *Newsheet*, vol. VIII. No. 3 (Nov. 1996).

^{xxii} But it is worth explaining that the Department for the Promotion of Virtue and the Protection of Vice was not an invention of the Taleban — it exists in Saudi Arabia, and also existed under Abdulrahman Khan, a founder of modern Afghanistan, whose reign was exceedingly brutal.

^{xxiii} For an elaboration of these early events, see Azar Tabari and Nahid Yeganeh (eds.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (London: Zed, 1982); Guity Neshat (ed.), *Women and Revolution in Iran* (Boulder, CO: Westview Press, 1983).

^{xxiv} For an empirical discussion of gender inequality in the IRI, see V. M. Moghadam, "The Reproduction of Gender Inequality in the Islamic Republic: A Case Study of Iran in the 1980s," *World Development*, vol. 19 (1991): 1335–50. See also ch. 6 in V. M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1993).

^{xxv} For an account of women's resistance narrated by women themselves, see Haleh Esfandiari, *Reconstructed Lives: Women and Iran's Revolution* (Washington, DC and Baltimore: The Woodrow Wilson Center and The Johns Hopkins University Press, 1997), especially ch. 5.

^{xxvi} Personal observation. For an elaboration, see V. M. Moghadam, *Women, Work, and Economic Reform in the Middle East and North Africa* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1998), ch. 7.

^{xxvii} Islamic Republic of Iran, *Zan va Towse-eh: ahamm-e eqdamat-e anjam-shodeh dar khosus-e banovan pas az pirouzi-ye enqelab-e Eslami* (Tehran: Shura-ye Hamhangi-ye Tablighat-e Eslami, 1994), 15.

^{xxviii} National Report on Women in the Islamic Republic of Iran: Prepared for the Fourth World Conference on Women. Tehran: Bureau of Women's Affairs, 45–6. See also Moghadam, *Women, Work, and Economic Reform*, ch. 7.

^{xxix} See Elaheh Rostami Povey, "Feminist Contestations of Institutional Domains in



Iran,” *Feminist Review*, no. 69 (Winter 2001): 44–72.

^{xxx} Associated Press, “Woman Named Iran Culture Deputy,” Aug. 31, 1997, via Internet; “Women’s Activist Gets Iranian Post,” Sept. 2, 1997, via Internet; Agence France Presse, “Iranian President Names Woman as Advisor,” Oct. 18, 1997, via Internet.



جهانی بنشسته در گوشه‌ای

یارشاطر و ایران*

فخرالدین عظیمی**

درآمد

انگیزه‌های شادمانی و اندوه ریشه در ویژگی‌های فرهنگی دارند. سبب‌های شورمندی و انده‌گساری در زیست ملت‌ها و فرهنگ‌ها به هم نزدیکند ولی مایه‌های سرخوشی با ویژگی‌های فرهنگی آمیخته‌ترند. در برخی فرهنگ‌ها اندوه دیرتر می‌ماند و شادی گریزان‌تر است؛ زخم‌های شکست و فروماندگی و خواری آهسته‌تر بهبود می‌پذیرند؛ خاطره تلخی‌های گذشته بر امیدواری به شادمانی‌های آینده سایه می‌افکنند. اگر نه زندگی کنونی امیدبخش باشد و نه چشم‌انداز آینده، پناه‌جویی در آرامستان گذشته مایه آسودگی می‌شود. ملتی که از سرنوشت امروزی خود ناخشنود است به سرفرازی‌های واقعی یا خیال‌پردازانه گذشته خود بیشتر می‌اندیشد و می‌بالد. می‌کوشد لحظه‌هایی شکوهمند را در گذشته بجوید و در خاطره جمعی زنده کند. تلاش می‌کند دستاوردهای گذشته خود در گستره فرهنگ و ادب را دستمایه سرفرازی امروزی کند. پاسداران آن دستاوردها را نیز بزرگ می‌شمارد و ارج می‌نهد.

* این مقاله اولین بار در فصلنامه نگاه نو شماره ۱۱۹ در پاییز ۹۷ منتشر شده است

** دکتر فخرالدین عظیمی، استاد تاریخ دانشگاه کنه‌تیکت؛ امریکا.

آن‌ها را نمادهای هویت فرهنگی و سرمایه‌ای معنوی می‌شمارد که از یورش‌ها و تندبادهای کوبنده تاریخی جان به در برده است ولی همچنان در خطر است.

نازیدن خیال‌پردازانه به فرهنگ گذشته، بدون شناخت آن فرهنگ، سبکسرانه است. باید دانست در پهنه جغرافیای فرهنگی و تاریخ دیرین ایران زمین چه رخ داده است؛ به چه می‌توان نازید؛ چه ماندگار است؛ چه را باید به فراموشی سپرد؛ از چه باید شرمگین بود. شرمگینی امروز را در سایه سرفرازی‌های دیروزین نمی‌توان از یاد برد. در روزگار ما سرفرازی جمعی سنجه‌هایی فرافرهنگی دارد. درباره هنجارهای نام و ننگ در زیست ملی، و در این باره که سرفرازی چیست و فرهنگ را چگونه باید دریافت، دیدگاه‌ها گوناگون است. اما همه سرفرازی ملی و پاسداشت فرهنگ را بایسته می‌دانند؛ می‌خواهند سرمایه‌های فرهنگی و نمادین جمعی، و بنیادهای همدلی و همبستگی ملی استوار بمانند.

در پهنه تاریخ ایران بار پایداری بنایی را که فردوسی برافراشته است بسیاری بر دوش کشیده‌اند. انبوهی از یاد رفته‌اند و شماری در یادها مانده‌اند. در روزگار ما، پیشگامانی از قلمرو فرهنگ و ادب در حافظه جمعی ماندگار شده‌اند. نام بسیاری از آنان را هر کتاب‌خوان کنجکاو می‌داند. از اینان، سه تن، به سبب دامنه دستاوردها یا اهمیت کارهایی که در پیش گرفتند و به سامان رساندند، جایگاهی ویژه یافته‌اند: علی‌اکبر دهخدا، ایرج افشار، احسان یارشاطر. تفاوت‌های این سه در حوزه منش شخصی، گرایش‌های فکری و سیاسی، و چندوچون دستاوردها کم نیست. دهخدا (ز. ۱۲۵۷) از نسلی دیگر بود؛ ۷۶ سال زیست؛ بار سنگینی را در عمل یک‌تنه و با سختی‌های جان‌فرسا و فداکارانه بر دوش کشید. او به‌درستی **لغت‌نامه** را «سنگ اساسی بنای معارف» کشور می‌شمرد ولی در به سامان رساندن آن از پشتوانه مادی بهره‌ور نبود و نگران بود پس از مرگش «مسوده‌های این کتاب برای پیچیدن گل‌گاوزبان و بنفشه به عطارهای سر گذر فروخته شود.»^۱ افشار (ز. ۱۳۰۴) و یارشاطر (ز. ۱۲۹۹) هم‌روزگار یکدیگر بودند. افشار ۸۵ سال زیست و یارشاطر ۹۸ سال. هردو از پشتوانه‌ها و امکاناتی گسترده‌تر از دهخدا بهره‌ور بودند

ولی دستمایه اصلی آنان نیز چیزی جز ایران‌دوستی شورمندانه و سخت‌کوشی دانشورانه نبود. دستاوردهای هر سه خیره‌کننده بوده است. اینان هر یک جهانی بودند بنشسته در گوشه‌ای.

زندگی و کارنامه

یارشاطر در همدان زاده شد. خاندان او کاشانی بودند ولی به همدان و سپس کرمانشاه کوچیدند. کودکی او در پی از دست دادن پدر و مادر، در پی بیماری و در اندک فاصله‌ای از یکدیگر، با تلخی درآمیخت. هیچ کودکی نمی‌تواند چنین رویداد جگرتابی را از یاد ببرد. تهنشت این تلخی فراموشی را برنمی‌تابد. روانی نژند سبب می‌شود لب هم اگر گهگاه خندان باشد دل خونین بماند. خردسالان بسیاری را این‌گونه رخدادها فرو کوبانده است. یارشاطر گویا از گوهری دیگر بود. نیرویی از درون او را برانگیخت تا توانایی‌هایش را شکوفا کند. راه این کار درخشش در دانش‌آموزی بود. به‌درستی گمان می‌کرد روان مادر و پدرش از این کار شاد خواهد شد. داستان کودکی یارشاطر داستان گریز از سایه سنگین سوک دیروز و رهسپاری استوارانه به‌سوی کامیابی فردا بوده است. ره‌توشه این سلوک را همه ندارند. او، پس از چیرگی بر تلخی‌های کودکی، خوشبخت زیست. زندگی را به کاری گذراند که دوست داشت. بخت این را داشت که در همدان و کرمانشاه و تهران در مدرسه‌های خوب درس بخواند. در دانشسرای مقدماتی و سپس در دانشگاه تهران تحصیل کرد. در ۱۳۲۱ در رشته ادبیات و زبان فارسی دانش‌آموخته شد. مدتی در دبیرستان علمیه درس داد و یک سال بعد معاون دانشسرای مقدماتی شد. اما شوق درس خواندن بر او چیره بود. در ۱۳۲۶ با پایان‌نامه‌ای درباره شعر فارسی در نیمه دوم سده نهم، که زیر نظر علی‌اصغر حکمت گذراند، از دانشگاه تهران دکترا گرفت. فرصت دانشجویی در دانشگاه تهران، و روح کنجکاو و جست‌وجوگر، او را توانا کرد با شیوه‌های نو اندیشه و نگرش آشنا شود و در سایه گرایش‌ها و رهیافت‌های فکری سکولار افق‌های ذهنی خود را بگستراند. یارشاطر مدتی در دانشکده الهیات دانشگاه تهران درس داد ولی در همان سال ۱۳۲۶ با دریافت بورسی از شورای فرهنگی بریتانیا به لندن رفت و



دانشجوی والتر برونو هنینگ، ایران‌شناس برجسته آلمانی (۱۹۰۸-۱۹۶۷) و استاد دانشگاه لندن، شد. پس از پنج سال، و دریافت کارشناسی ارشد، در ۱۳۳۱ به ایران برگشت و در دانشگاه تهران به تدریس پرداخت. این پنج سال، و فرصت آشنایی نزدیک با هنجارهای پژوهشگری مدرن و فضای دانشگاهی، فرهنگی، و فکری غرب، را باید از مهم‌ترین دوره‌های زندگی یارشاطر دانست. او سرانجام در ۱۳۳۹/۱۹۶۰ با پایان‌نامه‌ای درباره گویش‌های تاتی جنوبی تحصیلات خود در دانشگاه لندن را به پایان برد و از آن دانشگاه نیز دکترا گرفت. از نوشته‌هایی که یادگار دوره دانش‌پژوهی آغازین یارشاطرند دو اثر مهم و پیشگامانه را باید نام برد که بر پایان‌نامه‌های دکتري او در دانشگاه‌های تهران و لندن تکیه دارند: یکی درباره شعر فارسی در عصر تیموری و دیگری کاوشی در گویش‌های تاتی جنوبی. این گویش‌ها، که از رود ارس تا ایران مرکزی گسترده بوده‌اند، ریشه در ایران باستان دارند.^۲ از یارشاطر یادداشت‌هایی نیز به‌ویژه درباره این گویش‌ها، و گویش‌های دیگر ایران، به جا مانده که منتشر نشده است

در ایران محمدتقی بهار، عباس اقبال آشتیانی، احمد بهمنیار، علی‌اصغر حکمت، بدیع‌الزمان فروزانفر، سید حسن تقی‌زاده، محمدحسین فاضل‌تونی، سید کاظم عصار، امینه پاکروان و ماندگان آنان در شکل‌گیری فکری یارشاطر مؤثر بوده‌اند. از کسانی که در ایران و در گستره ادب و فرهنگ بر او تأثیر ویژه داشت ابراهیم پورداوود بود که در اوستاپژوهی میان ایرانیان پیشگام بود، جایگاهی والا یافت، و در دانشگاه تهران استاد شد. یارشاطر شاگرد او بود و پس از بازگشت از لندن و در پی بازنشتگی پورداوود در ۱۳۳۷ به جانشینی او استاد کرسی فرهنگ ایران باستان شد. یارشاطر در انگلستان از هنینگ بیشترین تأثیر را پذیرفت؛ او را نابغه می‌دانست و درباره او نوشته‌ای گویا و پر بار بر جا نهاده است.^۳ از چهره دیگری در لندن نیز باید نام برد: مری بويس پژوهشگر انگلیسی که همسال یارشاطر بود و از ۱۳۲۷/۱۹۴۸ در دانشگاه لندن به تدریس زبان‌های کهن ایران، و آیین‌های زردشتی و مانوی، پرداخته بود و سرانجام جانشین هنینگ شد. یارشاطر، در کنار کارهای دانشگاهی، نهادهایی را نیز پی‌ریزی کرد. او بنگاه

ترجمه و نشر کتاب را در ۱۳۳۳، به پشتوانه مالی بنیاد پهلوی، به راه انداخت. این بنگاه در کار ترجمه آثار فرهنگ و ادب و اندیشه‌های غربی، در کنار پژوهش‌های ایران‌شناختی و آثار ادبی ایران، گام‌های مهم برداشت و سنجه‌ها و هنجارهای دانشورانه تازه‌ای را در نگارش و ترجمه در میان نهاد. چهار سال پس از این (۱۳۳۷)، یارشاطر انتشار مجله **راهنمای کتاب** را با همراهی ایرج افشار آغاز کرد. امتیاز مجله را یارشاطر داشت و افشار مدیر و سردبیر آن بود. شمار زیادی از برجستگان فرهنگ و ادب با این نشریه، که نخست ماهنامه بود و سپس فصل‌نامه شد، همکاری کردند. این مجله گام‌های مهمی در پیشبرد شیوه‌های مدرن نقد و بررسی کتاب در ایران برداشت. یارشاطر در همان سال (۱۳۳۷/۱۹۵۸)، استاد میهمان دانشگاه کلمبیا در نیویورک شد. او دو سال در آن‌جا ماند و به ایران برگشت. یک سال پس از بازگشتش، در ۱۳۴۰/۱۹۶۱، دانشگاه کلمبیا کرسی تازه‌ای را که هاکوب کورکیان، از ارمنیان ایران‌دوست و ثروتمند، پایه گذاشته بود به او واگذار کرد و او مدیر پژوهش‌های ایرانی در آن دانشگاه شد. یارشاطر شش سال بعد مرکز ایران‌شناسی آن دانشگاه را پی افکند که به‌تازگی به نام او نام‌گذاری شده است (اکتبر ۲۰۱۸). کتابخانه سعید نفیسی را که خریده بود و کتاب‌های خودش پشتوانه پژوهش‌های ایران‌شناختی این مرکز شد.^۴

یارشاطر در ۱۳۴۸ به همراهی بنیاد پهلوی پیشنهاد ترجمه چاپ جدید **دائرةالمعارف اسلام** را در میان نهاده بود و اندیشه تکمیل مقالات آن و افزودن مطالبی دیگر در میان آمد. **دانشنامه ایران و اسلام** پیامد این بود و بنا بود مبتنی بر **دائرةالمعارف اسلام** باشد ولی با افزوده‌هایی گسترده درباره تمدن و فرهنگ و آیین‌های ایران. تأمین هزینه آن را دولت ایران (سازمان برنامه) به عهده گرفته بود. در پی انقلاب، و گسسته شدن پیوندهای یارشاطر با ایران، ادامه کار آن دانشنامه ناممکن شد، اما دلبستگی معنوی او با سرزمین خود استوار ماند. او در این شرایط تازه، در ۱۳۶۰/۱۹۸۱، پی‌ریزی و ویرایش **دانشنامه ایرانیکا** را به صورتی تازه در دانشگاه کلمبیا و به زبان انگلیسی آغاز کرد. کار این دانشنامه با کمک بنیاد ملی علوم انسانی امریکا، که معتبرترین نهاد مستقل پیشبرد علوم انسانی در این کشور است، به‌پیش رفت. یارشاطر



بنیاد میراث ایران را نیز برای کمک به تأمین نیازهای مالی ایرانیکا پایه‌گذاری کرد. با شمار کمی دستیار دلبسته و توانا، و اغلب با امکانات مالی نابسند، این کار سترگ به پیش رفت. یارشاطر از مرز پنجاه سالگی گذشته بود که این کار را آغاز کرد و تا نیمه نودسالگی روزی دوازده ساعت برای پیشبرد آن کار کرد. در ۱۳۶۹/۱۹۹۰، در هفتادسالگی، از تدریس بازنشسته شد ولی تلاش‌های او در پیشبرد کارهای پژوهشی، به‌ویژه ایرانیکا، شتاب بیشتری گرفت. گنجینه‌ای را که از آثار باستانی و هنری گردآورده بود فروخت و در راه پیشبرد بنیاد میراث ایران و کار دانشنامه ایرانیکا هزینه کرد. همسر او، لطیفه یارشاطر، که نزدیک به چهل سال باهم زیسته بودند در ۱۳۷۸/۱۹۹۹ درگذشت. آن‌ها فرزندی نداشتند. او از همسرش همیشه با قدرشناسی آمیخته با اندوه از کوتاهی‌های احتمالی خود یاد می‌کرد.^۵

اندیشه انتشار ایرانیکا در شرایطی شکل و شتاب گرفت که در پی رخدادهای پس از انقلاب، و به‌ویژه گروگان‌گیری، تصویری که از ایران در میان بود دگرگون شده بود. از دید یارشاطر جایگاه تمدنی ایران در جهان از هنگامه‌های سیاسی، یا مرزهای جغرافیایی ایران امروز، بسی مهم‌تر و فراتر بوده است. تمدن جهانی ایران در پیوند با دیگر تمدن‌های کهن جهانی بالید و جایگاهی والا یافت ولی ارج آن ناشناخته مانده و رخدادهای سده‌های اخیر بر آن سایه افکن شده است. به گمان او در شرایطی که برداشت‌های ناخوشایند درباره ایران روزافزون بود تلاش در راه برکشیدن میراث تمدنی ایران ضرورتی فزاینده داشت. پس از انقلاب آوازه‌گری‌های ایران‌ستیزانه برخی کشورهای عرب نیز رو به فزونی نهاد. این کشورها پیشبرد هدف‌های خود را در شرایطی که دانش با پول و قدرت مادی پیوندی استوار یافته است، آسان دیدند و رفتارهای دشمنانه نسبت به ایران را، که اغلب بر انگیزه‌هایی کوتاه‌بینانه تکیه داشته است، پی‌گیری کردند. پول‌های فراوانی که این کشورها به دانشگاه‌های غرب داده‌اند، و کرسی‌ها و نهادهایی را که پی افکنده‌اند، بی‌توجهی

آشکار نسبت به ایران و تمدن و فرهنگ آن را در پی داشته است. عربان کوشیده‌اند به پشتوانه پول و نفوذ در محافل دانشگاهی غربی، سهم سترگ ایران و ایرانیان در شکل‌گیری تمدن اسلامی را نیز ناچیز جلوه دهند. ایرانیان فرهیخته و وطن‌دوست غربت نشین از تلاش‌های متقابل بازمانده‌اند ولی به پشتوانه‌های مادی بسنده دسترسی نداشته‌اند. با تأسف باید گفت، در اثر پول و نفوذ عربان، این روزها هر استاد ایران‌شناسی که از دانشگاه‌های امریکا بازنشسته می‌شود جای خود را به کارشناسان امور عرب می‌دهد.

مهم‌ترین نهادی که کوشیده است با یورش‌های فرهنگی موجود علیه جایگاه تمدنی ایران مقابله کند دانشنامهٔ ایرانیکا بوده است. ایرانیکا، که کار تکمیل آن ادامه دارد، اکنون به مرجعی پذیرفته و اعتبارمند تبدیل شده است. این دانشنامه تلاش کرده است، بی‌آن‌که سودای خوارداشت کسی یا کشوری را در سر پرورد، پایمال شدن حق ایران را مانع شود. تلاش اصلی ایرانیکا بر این بوده است که کارنامه، دستاوردها، و هر آنچه را با تجربه‌ها و زیست‌بوم ایرانیان، در گسترده‌ترین معنای آن، از آغاز تا امروز پیوند داشته است بررسی کند و اهمیت ایران را، هم در شکل‌گیری تمدن اسلامی، و هم در حوزهٔ وسیعی که گسترهٔ جغرافیای فرهنگی ایران و قلمرو زبان فارسی بوده است، بازتاب دهد.^۱ ایرانیکا امروز از معتبرترین منبع‌های کاوش درباره بسیاری چهره‌ها، جنبش‌ها، مفاهیم و انبوهی موضوعات مربوط به تمدن ایران و بخش وسیعی از خاورزمین است. اهمیت ایرانیکا، به‌رغم امکانات محدودی که در اختیار داشته است، ستایش‌انگیز است. این کار سترگ در اثر همت و پشتکار یارشاطر به‌پیش رفت. او توانست برجسته‌ترین دانشوران را بجوید و به همکاری برانگیزد. ارج و آبروی ایرانیکا در سایهٔ دلبستگی به سنجه‌های علمی و هنجارهای پژوهش آزادانه و برکنار از وابستگی به قدرت سیاسی، تأمین شد. جامعیت، استقلال، و تکیه بر کسانی که در حوزهٔ کار خود ورزیدگی کم‌مانند داشته‌اند و اغلب چهره‌هایی جهانی بوده‌اند، به همراه برکناری از وابستگی مادی و مالی، جایگاه این دانشنامه را استوار کرده است. ایرانیکا یکی از بلندپروازانه‌ترین دانشنامه‌های جهان است. رؤیاهای بی‌شماری به تحقق پیوسته و آرزوهای بسیاری خاک‌شده است؛ اما نهال آرزوهای یارشاطر



شاید بیش از آن چه خود او گمان می کرد بارور شد. دستاوردهای دیگر یارشاطر در زمینه فرهنگ و ادب ایران نیز از اهمیتی ویژه برخوردارند. او ویراستار جلد سوم از مجموعه هفت جلدی **تاریخ ایران کیمبریج** درباره ایران دوره سلوکیان، پارتیان و ساسانیان بود. این جلد در دو کتاب مفصل تدوین شده است و دو فصل از کتاب نخست این جلد را (درباره باورها و جهان‌نگری‌های مشترک، و تاریخ ملی ایران) نیز او نوشت.^۷ او سرویراستار ترجمه مجموعه چهل جلدی **تاریخ طبری** از عربی به انگلیسی بود و این کار را به یاری شماری دیگر از خاورشناسان، از جمله فرانتس رزنتال، پژوهشگر برجسته آلمانی - امریکایی، و ادموند بازورث، ایران‌شناس پرکار انگلیسی، صورت داد. پژوهشگران ناموری ترجمه مجلدات گوناگون این کتاب را به عهده گرفتند. یارشاطر پایه‌گذار مجموعه بیست جلدی **تاریخ ادبیات ایران** نیز بوده است که شش جلد آن تاکنون به چاپ رسیده است.^۸ مجموعه‌های دیگری نیز در حوزه میراث ایران، پژوهش‌های ایران‌شناختی، و متون فارسی به همت یا زیر نظر او به چاپ رسیده است. از کارهای دیگر او می‌توان نگارش کتاب **داستان‌های ایران باستان**،^۹ مقالات فراوان، و کتاب‌هایی را برشمرد که گرد آورده یا ویرایش کرده است و دسترسی به جزئیات آن‌ها آسان است.^{۱۰}

امریکا سرزمین سالخوردگان نیک‌بخت نیست. اگر رفاه مادی آنان نیز تأمین باشد نیازهای روانی و عاطفی آنان به چیزی گرفته نمی‌شود. بسیاری سالخوردگان دستخوش فراموشی و دل‌شکستگی می‌شوند، به گوشه‌نشینی در خانه‌های سالمندان تن درمی‌دهند و چشم به راه پایان زندگی می‌مانند. شتاب و فشارهای کار و زندگی فرصت چندانی برای کسی باقی نمی‌گذارد که به خویشان کهنسال خود ببیندیشد. کسی نیز سالخوردگان را خردمند نمی‌خواند و با این کار به دلجویی آنان بر نمی‌خیزد. چنین دل‌خوش کردن‌ها، یا تعارف‌ها، جایی در ادب و آداب متعارف ندارد. گم‌نامی و گوشه‌نشینی ناگزیر، و تلخی‌های آن، می‌تواند اراده زیستن را بکاهد. همه‌جا کسانی که در

زمستانِ زندگی نیز بخت برخورداری از توجه و احترام داشته‌اند دیرتر و بارورتر زیسته‌اند. سالخوردگی در غربت دردناک است. یارشاطر از این تجربه‌های تلخ برکنار ماند؛ تا نود و اند سالگی کارکرد؛ در کهن‌سالی هر جا رفت با نگاه‌ها غمگسارانه و سخنان ستایشگرانه هم‌وطنان روبه‌رو شد؛ به نوازش پذیرفته شد؛ پیر و جوان بر صدرش نشاندند و پاسش داشتند. انگیزه‌ای که در پیگیری ایرانی‌کا و کارهای همانند آن داشت، به همراه این قدرشناسی‌ها، او را برپا و پویا و سرزنده نگاه داشت. یآوری مالی به ایرانی‌کا کمتر از آن بود که انتظار می‌رفت اما ایرانیان دل‌آگاه از اهمیت این دانشنامه آگاه بودند و آگاهی خود را با گرمی‌داشت یارشاطر نشان می‌دادند. یارشاطر به‌رغم دستان و صدای لرزان، اراده‌ای استوار داشت و پشتکاری کم‌مانند. در ساماندی ایرانی‌کا از سختگیری پرهیز نداشت. بسیاری را با فشار و ترغیب به همکاری برانگیخت. در مواردی سخن و خواست خود را سرکشانه و به‌رغم مقاومت‌های نیک‌دلانه به‌پیش برد. پافشاری او در احیا و کاربرد «پرشا» به‌جای ایران در ایرانی‌کا از این مقوله بود. او با سیمای پدرانۀ خود می‌توانست شوق و آزرمی را که در دل داشت به دیگران هم سرایت دهد.

منش و نگرش سیاسی

یارشاطر در دلبستگی به اعتلای فرهنگ ایران آرمان‌خواه و چه بسا ناشکیبا بود اما در نگرش سیاسی آرمان‌خواهی خیال‌پردازانه را برنمی‌تابید و مدارا و میانه‌روی را واقع‌نگران‌تر می‌دانست. رخدادهای روزگار خردسالی و تجربه‌هایی که ریشه در آسیب‌پذیری‌هایی داشتند که یارشاطر از آن‌ها رنج‌برده بود بر او اثری ژرف داشت. او خواهان دولتی مقتدر و مصمم بود که به نوسازی کمر بندد؛ بتواند نمودارهای ناخوشایند تنگ‌نظری‌های اجتماعی را مهار کند، و لوازم پیشرفت فرهنگی و مدنی، و زمینه‌فراتر رفتن از خشکاندیشی را آماده‌تر سازد. او رشد تدریجی و پیوسته، و تکیه بر سیاستگران کاردان و توانا، را کارآمدتر از تندروی و گسست می‌دانست. یارشاطر از ستایشگران سید حسن تقی‌زاده و دانشوری و منش سیاسی او بود؛ با اسدالله عَلم هم نزدیک بود. دشمن‌کامی علم نسبت به تقی‌زاده، و



تفاوت‌های ژرف این دو در رفتار سیاسی و دانشوری، مانع احساسات دوستانه یارشاطر نسبت به آن دو نبود.

عَلَم در دوره وزارت و نخست‌وزیری برخی از اهل ادب را به‌سوی خود جلب کرد - کسانی مانند پرویز ناتل خانلری (مدیر مجله سخن)، یارشاطر، رسول پرویزی، و فریدون توللی را. خانلری و یارشاطر در جوانی از وسوسه گرایش‌های چپ برکنار نمانده بودند اما پرویزی و توللی، که یکی بوشهری و دیگری شیرازی بود، مدتی عضو حزب توده بودند. پرویزی و توللی به همراهی خلیل ملکی از حزب توده جدا شدند. توللی به نیروی سوم پیوست ولی آن را نیز کنار نهاد. او که شاعر و طنزپرداز زبردست بود، و روزگاری با نوشتن التفصیل سیاستگران دست‌نشانده را به سخره گرفته بود، پس از مرداد ۱۳۳۲، رفته‌رفته دستخوش نومیدی شد و کوشید خود را با روند روزگار همراه کند. او که مصدق و دلیری‌های او در دادگاه نظامی را در شعری ستایش کرده بود، در قصیده‌ای عَلَم را ستود؛^{۱۱} هنگامی‌که از کارمندی و بیماری به ستوه آمده بود، در سایه عَلَم که «از سر ارادت» او را «امیر» می‌نامید، در دانشگاه پهلوی شیراز شغلی یافت.^{۱۲} خانلری به سناتوری، و وزارت در کابینه عَلَم رسید و پرویزی معاون عَلَم، و سپس نماینده مجلس و سناتور شد. برای پرویزی دوران دل‌بستگی‌های گذشته، و احساساتی که به نگارش شلوارهای وصله‌دار در مجله سخن سال‌های ۱۳۳۱-۱۳۳۲ انجامیده بود، سپری‌شده بود. یارشاطر خود را از مقام‌جویی‌های آنان، و درگیری‌هایی که به آن تن دردادند، برکنار نگاه داشت و پاسداری از شأن دانشورانه را از جایگاه و عنوان سیاسی مهم‌تر دانست. اما، در سایه این‌گونه پیوندها، پیشبرد کار و برنامه‌های دانشگاهی و فرهنگی خود را آسان‌تر دید. علم در پیشرفت کار بنگاه ترجمه و نشر کتاب و تأمین بودجه آن نقشی مؤثر داشت.

دانش و افق فکری و فرهنگی عَلَم محدود بود؛ منشی ایل - روستایی داشت؛ درکی از زمینه‌ها و لوازم دولتمردی مشروطه‌خواهانه نداشت. اما برخی حساسیت‌های فرهنگی سنتی را بیشتر از وزیران درس‌خوانده متعارف آن روزگار درمی‌یافت. به شعر و ادب ایران هم بیش از اغلب آنان توجه داشت. با آن‌که در سایه وفاداری و خدمتگزاری بی‌چون چرای خود، به لطف

ملوکانه متکی بود و خود را کسی فراتر از «غلام شاهنشاه» نمی‌پنداشت، از ابراز نظر مصلحت‌اندیشانه، هر جا ممکن بود، باز نمی‌ماند و خود را از بسیاری دیگر از دست‌اندرکاران و وزیران آن روزگار دلسوزتر و بی‌پروا تر نشان می‌داد. از کوشش در برکشیدن شماری از اهل ادب و پشتیبانی افراد توانایی که به گمان او می‌توانستند به کار آرایش چهرهٔ دولت و پیشبرد امور کشور آیند، فرو نمی‌ماند. می‌خواست با به‌کارگیری کسانی که نام و قلمی داشتند برای فرمانروایان آبرو و آزر می‌فراهم کند. می‌کوشید از دامنهٔ تلاش‌ها و تبلیغات ضد رژیم بکاهد و برخی مخالفان را با ترفند به کوتاه آمدن و بردباری وادارد. کوشش ناکام او در واداشتن جبههٔ ملی به سازگاری نیز ریشه در همین منش و بینش داشت.

یارشاطر بلندپروازی‌های سیاسی خانلری را نکوهش کرده بود و رابطهٔ آنان دیرزمانی تیره یا سرد بود اما با گذشت سال‌ها رفتار خانلری در نزدیکی به علم و پذیرش وزارت فرهنگ را روا دانست. او از این‌که «جنبش چپ» ایران خانلری را تحریم کرد و او را «از زمان عضویتش در حزب مردم و مشارکتش در امور سیاسی دشمن داشت» شکوه کرد و نوشت «باید به یاد آورد که در ایران که عموماً پس از اسلام تحت سلطهٔ ترکان سلحشور و بیدادگر زیسته است امور همیشه به دست وزیران و مستوفیان و دبیران ادیب و فاضل انجام‌گرفته که ایران را می‌شناختند و بر احوال رعیت آگاه بودند و در حفظ موازین اجتماعی و موارث علمی و ادبی آن اهتمام داشتند. در دوره رضاشاه مخبرالسلطنه هدایت و محمدعلی فروغی و علی‌اصغر حکمت از مصادیق آن سنت بودند و خانلری هر جا که بود همان سنت را دنبال می‌کرد. پس از او کسانی مباشر فرهنگ و آموزش ایران شدند که از فرهنگ، خاصه فرهنگ ما، بیگانه بودند.»^{۱۳} یارشاطر سالیانی دیرتر نیز گفت: «من اعتقاد داشتم و هنوز هم دارم، اگر فردی آگاه و معتدل، و معتقد به اصلاح شرایط موجود، به دولت بییوندد برای همه خوب است. به نظر من خیلی خوب است که کسی مثل خانلری وزیر فرهنگ یک کشور باشد تا یک آدم کم‌دان و تندرو.»^{۱۴}

روشن است که یارشاطر چندان به این‌که پس از مشروطیت بنا بود موازین دیگری بر کار کشورداری حاکم باشد و سنجه‌های آزادی‌خواهانه جایگاه



والایی در ارزیابی اهل سیاست یابد، و سنت خدمتگزاری زیر سایه سلحشوران بیدادگر، جای خود را به تن درد دادن به حاکمیت مردم و حکومت قانون و مشروعیتِ مدرن دهد، توجه نداشت. تفاوت‌های مستوفی‌گری و دبیری و کارگزاری گذشته، و مقتضیات فضل سنتی، را با روح سرکشانه و ارزش‌های روشنفکری مدرن نیز نادیده می‌گرفت. بیگانگی بسیاری از «وزیران فرهنگ» از فرهنگ، سخن به جایی است. در مورد این‌که هر چه وزیران آگاه‌تر و کاردان‌تر و دانشورتر باشند برای کشور بهتر است نیز جای گفت‌وگو نیست. اما خانلری و فروزانفر، و ماندگان آنان، اگر بر وسوسه کسب جایگاه سیاسی چیره شده بودند فرصت کارهای پژوهشی و آفرینشگرانه بیشتری می‌داشتند، و بخشی از زندگی خود را بر باد نمی‌دادند. ستایش یارشاطر از تقی‌زاده را شاید بتوان توجیه کرد؛ در فضل تقی زاده جای سخن نیست؛^{۱۵} زیست سیاسی او نشیب و فرازهای فراوان داشت، اما منش و شخصیت او با ویژگی‌ها و رفتارهایی که با نام عَلم درآمیخته است مقایسه‌ناپذیر است.

باور یارشاطر به میانه‌روی و شکیبایی و دگرگونی گام‌به‌گام در سایه نهادهای نو و کارگزارانی آگاه و کاردان و نواندیش موجب شد خودکامی روشنگرانه و نوسازانه را برای کشورهایی مانند ایران گیرناپذیر بداند،^{۱۶} اما خود از ۱۳۴۰ در امریکا مقیم شد. یارشاطر در مورد وطن‌دوستی نیز زیاده‌روی و خشک‌اندیشی را نکوهش می‌کرد و نازیدن‌های سبک‌سرانه و خودستایانه و دگرستیزانه را ناپسند می‌شمرد. او خواهان آن بود که وطن‌پرست جهان را نیز دوست بدارد و «همه عالم را خانه خود بشمارد و در آبادی و بهروزی آن بکوشد.»^{۱۷} اما به وطن خود بیش از هر جای دیگری اندیشید. وطن به معنایی که در نهانخانه دل او جا گرفته بود و با جان او درآمیخته بود، همزاد هستی و هویت بود. جان‌مایه نوشته‌ها و تلاش‌های یارشاطر، و چکیده پیام او برای وطن‌دوستان ایران، پاسداری از پشتوانه این وطن یعنی زبان فارسی و تلاش برای برکشیدن و بارورتر کردن آن بود. چه چیزی جز این وطن و میراث فرهنگی آن می‌توانست انگیزه آن‌همه تلاش پیگیر باشد. وطن برای یارشاطر بیش از آن‌که خاک و دره و کوه و دشت باشد فرهنگ و ادب فارسی بود. او، برخلاف بسیاری از دورافتادگان از یار و دیار، بخت آن را داشت که وطن خود

را در آغوش یادهای پایدار به همراه داشته باشد و آن را سرمایه سرزندگی و افروزش و آراستگی جان خود کند. خود در این باره به شیوایی سخن گفته است و سخن او درخور نقل بی‌کم‌وکاست است. (بنگرید به پیوست)

قلمرو اندیشه‌ها

یارشاطر در بسیاری نوشته‌های خود به سرتاسر گستره تاریخ ایران می‌اندیشید و تأملات خود را با لحنی که هم توضیحی و هم آموزش‌گرانه بود در میان می‌گذاشت. در یادداشت‌هایی کوشید آن‌چه را «غلط‌های مشهور»، از جمله در دیدگاه‌های تاریخی، می‌شمرد، تصحیح کند و به شیوه‌ای برانگیزاننده پندارهای رایجی را به چالش کشد. این‌گونه نوشته‌ها روزه‌هایی به‌سوی جهان‌نگری و رهیافت‌های فکری او می‌گشایند. او یکی از «غلط‌های مشهور» را باور به پیامدهای ویرانگر یا «انحطاط» ناشی از حمله مغول می‌دانست: «فرض انحطاط عمومی که پس از حمله مغول روی داده باشد به هیچ رو درست نیست». هنر ایران پس از حمله مغول «به راه پیشرفت افتاد»؛ هنر ساختمان و معماری، خطاطی، کتاب‌سازی، تجلید، صحافی، تذهیب، میناکاری، و بسیاری هنرهای دیگر روبه‌پیشرفت نهاد؛ حتی در حوزه شعر نیز کسانی مانند حافظ، خواجه، عبید، و سلمان ساوجی ظهور کردند. «در مورد جمود فکری و رکود علمی پس از هجوم مغول در مقایسه با پیشرفت‌هایی که پس از رنسانس به تدریج نصیب اروپاییان گردید نیز باید گفت که آثار این رکود پیش از حمله مغول و در اواخر دوره سلجوقی و دوران سلطنت خوارزمشاهیان در ایران آشکار شده بود و [با] استیلای کلام اشعری به دست غزالی و نظایر او آغاز گشته بود...»^{۱۸}. یارشاطر، همانند تقی‌زاده، بر آن بود که «غازان خان را باید به حق از عادل‌ترین و مقتدرترین شاهانی که ایران به خود دیده است شمرد...»^{۱۹} در روزگار مغولان «به سبب سهولت ارتباط با متصرفات وسیع آن‌ها و به‌خصوص با چین و آسیای مرکزی، تجارت رونق گرفت و ارتباطات هنری و فرهنگی میان اقوام گوناگون توسعه یافت». نباید تصور کرد که «فقط مغولان غارتگر و خون‌آشام بوده‌اند. تازیان نیز کم از آن‌ها نبودند. غارت و تاراج مدائن معروف است و شرح آن را طبری و دیگران آورده‌اند». کشتارهای



بی‌امان مهاجمانی مانند سکاها را تنها «زمان در پرده ابهام کشیده است.»^{۲۰} ویرانگری و چپاول‌های ازبک‌ها یا «مناره‌های مجسمه و سطل‌های پر از چشم‌های برکنده را که نادرشاه و آغا محمدخان از راه شفقت به مغلوبان دستور می‌دادند کم از مردم‌نوازی‌های مغولان نمی‌توان دانست.»^{۲۱} از دید یارشاطر اگر قومی، در اثر «فرسودگی و سالخوردگی فرهنگی در سراشیب تنزل نیفتاده باشد»، می‌تواند یورش مهاجمان را دستمایه پیشرفت سازد و خون تازه‌ای به خود تزریق کند. یارشاطر از یادآوری این نکته بازماند که غرض او تحسین مغولان و غارت و کشتارهای آنان یا ستایش «وحشیگری و خون‌خواری» آن‌ها، و آن‌چه در نابودی آثار فرهنگی صورت گرفت نیست:

غرضم این است که ما در این مورد علت را به‌جای معلول نشانده‌ایم. شکست ایران نتیجه ضعف و فتوری بود که به‌تدریج در جامعه ایران راه‌یافته بود. یکی از مهم‌ترین علائم ضعف اجتماعی پرداختن از مصالح عمومی به مصالح فردی و مهم‌ل گذاشتن وظایفی ست که برای استواری جامعه ضروری ست. وضعی که در دهه‌های پایانی دولت ساسانی و مقارن هجوم تازیان نیز مصداق یافت. هجوم تازیان از جهاتی شکننده‌تر از هجوم مغولان بود ولی مانع برخاستن ابومسلم و یعقوب لیث و تشکیل دولت فرهنگ‌پرور سامانی و نهضت ادبی خراسان و ظهور فردوسی نشد.

از دید یارشاطر حمله مغول «گروه فراوانی از مردمان تازه‌نفس آسیای مرکزی» را به ایران کوچاند و چه بسا بر «عمر فرهنگی ایران افزود و گرنه شاید اوضاعی که در اواخر دوره قاجاری بر ایران مسلط شد زودتر پیش می‌آمد.»^{۲۲} یارشاطر این باور را نیز که اسلام سبب آشفتگی و ضعف مسلمانان است از دیگر «غلط‌های مشهور» می‌داندست:

اسلام در اندک مدتی موجب تمدن درخشانی شد و سرزمین‌های پهناوری را از اسپانیا گرفته تا سرحدات چین در زیر یک لوا متحد

ساخت. این تمدن از حیث فرهنگ در اوایل قرن سوم هجری و مقارن خلافت مأمون در بغداد و در اواخر همان قرن در بخارای سامانی و در قرن چهارم در مصر فاطمی به اوج رسید و گسترش علمی و ادبیش تا چند قرن دیگر نیز ادامه یافت و متفکرانی چون فارابی و ابن‌سینا و دانشمندانی مثل خوارزمی و بیرونی و مورخان چون بلاذری و طبری و مسعودی و ادیبانی چون ابن‌قتیبه و جاحظ به عالم عرضه کرد. در حقیقت قوّت و انسجام تمدن اسلامی و سرعت پیشرفت آن در زمانی چنان کوتاه یکی از شگفتی‌های تاریخ است.^{۲۲}

این تمدن در سایهٔ تلاش‌ها و پشتوانه‌هایی گسترده استوار و توانا شد. «شراره تمدن اسلامی از حجاز برخاست اما هیزمی که آتش آن را مدت‌ها فروزان نگاه داشت به دست ملل دیگر خاصه ایرانیان فراهم شد و آن‌چه به اعتبار مذهب مشترک مسلمانان، تمدن اسلامی خوانده می‌شود در حقیقت تمدن مشترک ملل خاورمیانه است با جهان‌بینی و پوششی اسلامی... فروزندی این تمدن به‌مراتب از تمدن قرون‌وسطایی اروپا که باید آن را تمدنی مسیحی خواند درخشنده‌تر است.»

یارشاطر نظریهٔ خود دربارهٔ سبب‌های درونی بالندگی و فرسودگی جوامع را به پیامدهای استعمار و امپریالیزم نیز بسط داد: «اسلام را مسئول رکود شمردن همان‌قدر دور از حقیقت است که مصائب و عقب‌ماندگی ملل خاورمیانه و امریکای لاتین را نتیجه استیلا و بهره‌کشی امپریالیسم دانستن.» ضعف و رکود تاریخی ملل عرب‌زبان «مطلقاً ربطی به استعمار و امپریالیسم ندارد»؛ سستی و رکود آن‌ها پیش از نیرو گرفتن اروپاییان آغاز شد. از دید یارشاطر سبب اصلی فروماندگی و مغلوب شدن در سرزمین‌های خاورمیانه، یا در میان «ملل قدیمی قاره امریکا»، سستی گرفتن درونی و آسیب‌پذیر شدن آن‌ها و «پدیدار شدن ضعفی در تکاپوی ذهنی» بود.^{۲۳}

یارشاطر در نوشته دیگری نیز که می‌توان آن را چکیدهٔ پیراسته‌ای از نظریات او دانست، این سخنان را تکرار کرد: «حال اگر اوضاع امروز خاورمیانه را، در



مقایسه با سابقه درخشان آن، چندان غرورآفرین و امیدبخش نمی‌یابیم، سبب را باید در ضعف نیروی درونی و رکود قوای خلاقه‌ای بدانیم که با طول عمر عارض جوامع خاورمیانه شده و نه آن‌چنان که برخی منتقدان گمان برده‌اند در گرویدن به کیش اسلام و یا در توطئه‌ها و دسیسه‌های پنهانی غربیان. «به گمان یارشاطر اگر جامعه‌های خاورمیانه «خود فرسوده نشده بودند، در برخورد با غرب و دول استعماری شکست نمی‌دیدند». یارشاطر نظریه ادوارد سعید در کتاب **خاورشناسی** را چیزی جز «شکوّه واهی و سخن فریبنده، اما بی‌اساس دیگری» نمی‌داند که حربه‌ای به دست ملت‌گرایان داده است تا غرب را «مسئول همه مصائب و عقب‌ماندگی‌ها و کوتاهی‌هایی که محصول سالخوردگی است» بشمارند.^{۲۴}

یارشاطر در مورد ایران بر آن بود که «آن‌چه ایرانیان را در دوره‌هایی از تاریخشان از معاصران آن‌ها ممتاز می‌کند سن آن‌هاست. مردم شام و مصر مردمانی کهنسال‌ترند. زودتر از ما وارد صحنه تاریخ شدند و زودتر از ما بار تمدن خود را به دوش کشیدند. زودتر از ما نیز فرسوده شدند و در نتیجه زبان و فرهنگ خود را در قبال زبان و فرهنگ عربی به آسانی از دست دادند». اما ایرانیان «دیرتر به صحنه تاریخ پا گذاشتند و گرچه در مرحله‌ای مغلوب اعراب شدند ولی هنوز نیروی جوانی و همت درونی آن‌ها به آخر نرسیده بود. نه تنها زبان خود را با وجود تسلط تازیان نگاه داشتند، بلکه پس از چندی به تأسیس و توسعه فرهنگ تازه‌ای کامیاب شدند که چند قرن بر جهان اسلام سایه‌گستر بود. پیری و ناتوانی آن از اواخر دولت صفوی آغاز شد و در این مرحله است که با تمدن جسور و نافذ غربیان و مقاصد استعماری آنان روبه‌رو گردیدند. این‌که آیا نیروی فرهنگی ما از این معرکه نیز پیروز بیرون خواهد آمد پرسشی است که پاسخش در دل زمان نهفته است»^{۲۵}. یارشاطر رویارویی ایرانیان با تمدن غرب را نیز از چشم‌انداز نظریه خود درباره خیزش و اوج‌گیری و سپس افت و درماندگی تمدن‌ها می‌نگریست. از دید او رویارویی «ما» با تمدن غرب در روزگاری صورت گرفته که «دوران جوانی» و چالاک‌ما سپری شده و نیروی آفرینش و ابداع ما سستی گرفته «در اثر» آفت‌های گوناگون فرسوده شده‌ایم و بار تمدن چند هزارساله‌ای که به دوش می‌کشیم ما را مثل همه

اقوام کهنسال خسته کرده است. «نیازهای ما ریشه در ناتوانی ما دارد. چند قرن در رخوت و غفلت گذراندیم و چون به خود آمدم و چشم به دنیای تازه گشودیم خود را مانده از کاروان و نیازمند دانش غربیان یافتیم.»^{۲۶}

یارشاطر از انگیزه‌ها و سبب‌های بروز و گسترش ناخشنودی اجتماعی و سیاسی در ایران غافل نبود ولی آن‌ها را نیز ناشی از چندوچون رویارویی با تمدن غرب می‌دانست. از دید او در ایران فرنگی‌مآبی به غرب‌زدگی کشید ولی از دامنه‌ی نیازها کاسته نشد. «کارها رُویه‌ای آراسته و درونی کاسته یافت. خرما بر نخیل بود بی‌آن‌که پای ما دیگر بر زمین باشد. صاحب‌دلان به رنج بودند و عرق ملی پیروی و چاکری بیگانگان را برنمی‌تافت. هرچند رفاه مادی فزونی یافته بود، دل‌ها از زبونی و کوچک‌ابدالی رمیده و در خشم بود و سرانجام آتش این خشم زبانه کشید و بسیاری از آن‌چه را طی سال‌ها کوشش به‌عنوان دستمایه فراهم کرده بودیم در شعله خود سوخت.» یارشاطر با اشاره به انقلاب بهمن ۱۳۵۷ نوشت: «جنبش و پویش ما غالباً ریشه در دل‌های ما دارد. انقلاب اخیر ایران نیز، به گمان من بیش از آن‌که نتیجه تحولات اقتصادی باشد، پاسخی خشم‌آمیز به مجموعه‌ی احوالی بود که هویت و غرور ملی ما را تهدید می‌کرد و می‌کند و در دل‌ها منافای سرافرازی و موجب شرمساری به شمار می‌آید.»^{۲۷}

اما او ایران را در رویارویی با چالش‌های پیش رو بهره‌ور از ره‌توشه و پشتوانه‌ای سترگ می‌دانست:

ایران برای حفظ خودی خود و پرهیز از گمنامی وسیله‌ای در اختیار دارد که از دیرباز وی را در پاسداری از هویت ملی یاری کرده و از برافتادن هخامنشیان تاکنون پیوسته دستگیر و مددکار ما بوده است و آن تجارب مشترک تاریخی و حاصل آن‌هاست که به‌صورت میراث ملی به ما رسیده است. ظرف این میراث و پاسبانِ قوام آن زبان فارسی است که صرف‌نظر از زبان‌های محلی از روزگار ساسانیان زبان رسمی و ادبی ایران بوده است. زبان فارسی بستر فرهنگ و تمدن و تاریخ ما، گنجینه‌ی افکار ما و دستمایه‌ی شاعران



و نویسندگان ماست. تنها با گرامی داشتن زبان فارسی و آموختن و آموزاندن آن و مهر ورزیدن به آن و بارورتر کردن آن است که می‌توانیم امیدوار باشیم که از تنگنای بحران کنونی نیز برهیم و خطر را از سر بگذرانیم و از زوال هویت دیرپای خود مصون بمانیم.^{۲۸}

یارشاطر امیدواری خود به ماندگاری ایران به پشتوانه زبان فارسی را با جهان‌نگری کلی خود درباره سرنوشت یا فرجام «فرهنگ‌ها» ناسازگار نمی‌دید. از دید او «فرهنگ‌ها» نیز، همانند «همه موجودات زنده عمری محدود دارند»، از خروشندگی و بالندگی جوانی به میانسالی و شکستگی می‌رسند و سپس کم‌کم راه فروشکستگی در پیش می‌گیرند و جای خود را به فرهنگی دیگر می‌دهند یا پیرو آن می‌شوند. دولت‌ها، دودمان‌ها، و نهادها نیز از کهنسالی و فرسودگی در امان نمی‌مانند. از سومریان و اکدی‌ان تا اعراب و عثمانی‌ها «هر یک به نوبت دوره‌ای بر این خطه مسلط شدند و حکم راندند، اما هیچ‌یک ابدمدّت نبودند».^{۲۹}

سخنان یارشاطر در مورد کارنامه استعماری امپراتوری‌های اروپایی را نمی‌توان بازتاب ژرف‌اندیشی درباره امپریالیسم مدرن و زمینه‌های مادی، اقتصادی، و ایدئولوژیک توانمندی آن شمرد. آنچه او در این زمینه نوشته است سخنان آشنای برخی خاورشناسان را به یاد می‌آورد. درک او از نظریه ادوارد سعید، و زمینه‌های فکری آن، نیز فراتر از دریافت خاورشناسانی مانند برنارد لوئیس (۱۹۱۶-۲۰۱۸) نبود. جهان‌نگری یارشاطر در مورد سرشت و سرنوشت تمدن‌ها بر نگرش‌های کسانی مانند آرنولد توین‌بی (مورخ نامور انگلیسی، ۱۸۸۹-۱۹۷۵) تکیه داشت. تلاش در تبیین پیدایش و فروپاشی فرجامین تمدن‌ها، از نوعی که توین‌بی، و به پیروی او، یارشاطر به آن باور داشتند، و کوشش در شناخت آنچه در فرایند دگرگونی تاریخی جوامع مشترک است، از مدت‌ها پیش‌تر در میان بوده است و نمودارهای گوناگون داشته است. ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ / ۱۴۰۶-۱۳۳۲)، چندوچون پیدایش تمدن‌ها و آسیب‌پذیری و زوال آن‌ها را در سایه سستی و افت روح جمعی، و پیدایش

چالش‌های سلحشوران تازه‌نفس و هماهنگ، برشمرده و نشان داد چگونه و چرا پیروزمندان، خود، پس از کامیابی رفته‌رفته با سرنوشت کسانی که برانداختند دست‌به‌گریبان می‌شوند. جامباتیستا ویکو (مورخ و فیلسوف ایتالیایی ۱۶۶۸-۱۷۴۴)، تبیین تاریخ بشریت را در سایه باوری که به یکسانی طبیعت بشر – به‌رغم تفاوت‌های جغرافیایی و تاریخی – داشت، ممکن می‌دانست. تاریخ نمودار پیشرفت تمدن از راه تحقق توانایی‌های طبیعت بشر است، اما تحول و پیشرفت تاریخی ادواری است. عصر خدایان به روزگار قهرمانان و سپس دوران انسان‌ها می‌انجامد و بار دیگر این چرخش یا گذار، با سرشتی متفاوت و کیفیتی برتر از مرحله پیشین، تکرار می‌شود. نیکلای دانیلوسکی،^{۲۰} پژوهشگر و نظریه‌پرداز روسی سده نوزدهم، درباره برنایی، بلوغ، و سالخوردگی تمدن‌ها فرضیه‌ای در میان نهاد که بر اسوالد اسپنگلر (مورخ و فیلسوف آلمانی، ۱۸۸۰-۱۹۳۶)، و توین‌بی اثر داشت. اسپنگلر و توین‌بی تاریخ بشر را فرایند منسجمی می‌شمردند که در طی آن تمدن‌ها از جوانی و سپس برومندی و بلوغ به سالخوردگی و فروافتادگی می‌رسند. توین‌بی زایش و برآمدن تمدن را حاصل تلاش‌هایی پرمایه و استثنایی می‌دانست و فروماندگی آن را پیامد کاهش نیروی آفرینشگری، و ناتوانی در رویارویی با چالش‌ها، و حاصل کمر بستن به نابودی خود می‌پنداشت.

یارشاطر شاید بر آنچه درباره سیر و سرنوشت تمدن‌ها از این نظریات آموخته بود مایه‌هایی بومی افزوده بود. این‌گونه نظریات از رگه‌هایی از داروینیسم اجتماعی برکنار نبود. گمان بر این بود که دستاوردهای فاتحان ریشه در سرزندگی و پویایی و در نتیجه برتری آن‌ها بر شکست‌خورده‌گان تاریخ داشته است. اما پرسشی که در میان می‌آید این است که آیا همه شکست‌خورده‌گان تاریخ را باید مسئول و سزاوار سرنوشت خود دانست؟ آیا بنیادهای مبتنی بر تمدن در برابر فوران‌ها یا نمودارهای توحش آسیب‌پذیر نبوده است (مثلاً شکست فرانسه از آلمان هیتلری)؟ آیا تمدن‌ها یا جوامعی نبوده‌اند که در حوزه فرهنگ و ادب پرمایه و توانمند بوده‌اند – مانند ایتالیا تا سده نوزدهم – ولی در برابر قدرت مادی و نظامی مهاجمان یا همسایگان به‌زانو درآمده‌اند؟ تنش‌های درون – تمدنی را چگونه باید تبیین کرد؟ سن



متعارف تمدن‌ها چند سده است و چگونه باید آن را سنجید؟ نظریهٔ خستگی و کهنگی تمدن‌ها را چگونه می‌توان در فهم تمدن چین که دوباره پویا شده است به کار بست؟ جوامعی مانند ژاپن و بریتانیا که از «خون‌های تازه» مهاجمان چندان بهره‌ور نبوده‌اند چرا راه خستگی و پسرقت نپیمودند؟ چگونه می‌توان بر کاستی‌ها و سستی‌های ناشی از سالخورده‌گی تمدنی چیره شد؟ این چیرگی چه دستمایه‌هایی لازم دارد و کامیابی یا ناکامی در این راه را چگونه باید سنجید یا تبیین کرد؟ یارشاطر از چنین پرسش‌هایی ناآگاه نبود. او سرزندگی دوبارهٔ تمدن‌های کرخت و افسرده را ناممکن نمی‌دانست. در مورد خاورمیانه، با آمیزه‌ای از خوش‌بینی و آرزومندی، می‌گفت در آینده اگر موجبات تکاپوی فکری فراهم شود و «ملل مسلمان جوهر روزگار شکوفایی خود را بازبایند، بی‌شک اسلام با در دست داشتن ابزار "تأویل" و سنت "تفسیر" که نوآوران در طی تاریخ مکرر به‌کاربرده‌اند مانع پیشرفت نخواهد شد و اگر تشنگی به دست بیاید آب نایاب نخواهد بود».^{۳۱}

یارشاطر منطق تب‌وتاب‌های آزادی‌خواهانه و عدالت‌جویانه و شکوه‌هایی را نیز که ریشه در ناخشنودی‌های دلیل‌مند سیاسی و محرومیت‌های توجیه‌ناپذیر اقتصادی داشت در نمی‌یافت و آن‌ها را به شورمندی‌های عاطفی و نگرانی‌های برخاسته از افزایش نفوذ غرب فرو می‌کاست. او دربارهٔ تاریخ و فرهنگ و هویت «ما» گاهی به‌گونه‌ای سخن می‌گفت که گویی از سرشت و هویت و گوهری فراتاریخی سخن در میان است. به‌رغم سخنان کسانی چون او، تمدن را اندام‌واره‌ای زیست‌شناختی پنداشتن و کاربرد استعاره‌هایی مانند جوانی، میان‌سالی، پیری، و فرسودگی در فهم سرشت تاریخی و تحول فرهنگ‌ها، دولت‌ها، و جوامع، کار تبیین تاریخی را پیش نمی‌برد. این رهیافت با سنجه‌های تحلیلی نگرش تاریخی، و علوم اجتماعی امروزی، سازگار نیست. مفاهیم دولت و ملت در جوامع و نظام‌های سرمایه‌داری امروز با این مفاهیم در روزگار گذشته تفاوت بنیادین دارند. جمعیت، دامنهٔ شهرنشینی، سواد، امکانات ارتباطی، بهداشت، صنعت، و پیچیدگی ساختارهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در جوامع امروز را با روزگار گذشته و زیست وابسته به کشاورزی و دادوستد پیش‌مدرن نمی‌توان مقایسه کرد.

حکومت‌های پیچیده‌ای که بر دولت - ملت‌های امروزی غلبه دارند، و با امکانات مادی، نظامی، و امنیتی گسترده‌ای بر قلمروهای مشخصی با اقتدار فرمان می‌رانند، و خود را بر اراده و خواست و رأی و رضایت شهروندان متکی می‌دانند، شباهتی با دودمان‌ها و دولت‌های کهن در بابل و مصر یا با شیوه‌های فرمانروایی در روزگار سومریان و سلوکیان ندارند. مفهوم یا پدیدهٔ امروزی «ملت» نیز با قبیله‌های سرکش یا رعیت زبون گذشته شباهتی ندارد. نمی‌توان الگویی برای پیدایش و نابودی تمدن‌ها در پیش نهاد که هم دگرگونی‌های دودمان‌ها و تمدن‌های کهن گذشته را تبیین کند و هم نشیب و فرازهای جوامع امروزی را. مفهوم «تمدن» را نیز نباید با مقولهٔ فرهنگ مترادف دانست؛ این مفهوم، یا محتوای جامعه‌شناختی - تاریخی پدیده‌ای که تمدن نامیده شده، آماج بحث‌های پردامنه بوده است و به نگاهی تحلیلی و مدرن نیاز دارد. نظریات ابن خلدون هنوز برای فهم پویایی و درهم‌تنیدگی و سپس گسستگی و آسیب‌پذیری برخی جوامع گذشته می‌تواند به کار آید؛ جنبه‌هایی از اندیشهٔ ویکو همچنان جذاب است؛ اما توین‌بی و اشرینگلر کمابیش به فراموشی سپرده شده‌اند. نظریهٔ برخورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون (۱۹۲۷-۲۰۰۸) نیز بیش از آن‌که توصیفی از واقعیت‌های جهان امروز باشد توصیه‌ای دربارهٔ نادیده‌گیری یا دگرگون‌سازی این واقعیت‌ها به سود سلطهٔ غرب بوده است.

یارشاطر با مباحث بنیادین تاریخ ایران و سرزمین‌های پیرامون آن و با ادب و هنر جهان آشنا بود. او از گستردگی دانش برخی خاورشناسان گذشته بهره‌ور بود ولی از شماری از پیش‌داوری‌های آنان برکنار بود. نگاه او به گذشته و حال، با نگرش تحلیلی و روشمند مورخان امروزی تفاوت داشت و بر نظریات و مفاهیم علوم اجتماعی استوار نبود. او می‌دانست که نظریهٔ پیدایش و بالندگی، و فرسایش و فروافتادگی تمدن‌ها تازه نیست و آگاه بود که حوزهٔ اصلی دانشوری او قلمروهای دیگری است؛ به اشاره می‌گفت بیش از آن‌که بخواهد نظریاتی پخته و استوار در میان گذارد می‌خواهد فرضیه‌هایی را در پیش نهد و پژوهشگران کارشناس را به کاوش برانگیزد. با این‌همه روشن است که آن‌چه در این زمینه‌ها نوشت، و در آثار گوناگون او بازتاب یافت،



حاصل جهان‌نگری تاریخی او بود و مانند دیگر باورهای او ریشه در پیشینه، سرگذشت، تجربه‌ها، آموخته‌ها، و تأملات زندگی او داشت.

سایه خطابوش مرگ؟

می‌توان بر منش سیاسی یارشاطر خرده گرفت و برداشت‌های تاریخی او را نقد کرد. اما هیچ ایرانی دلاگاه و وطن‌دوستی نمی‌تواند با تأکید او بر اهمیت بنیادین زبان فارسی و با تلاش‌های گسترده و والای او در پاسداری از فرهنگ و ادب ایران همدل نباشد و کوشش‌های خستگی‌ناپذیر او را، در شناساندن جایگاه و ارج فرهنگ ایران به جهانیان، قدر نشناسد. دستاورد اصلی یارشاطر، سرپرستی و پیشبرد کار ایرانیکا، و افزایش ناموری و حیثیت فرهنگ ایران در جهان، و به‌ویژه در دنیای غرب است. این کار با، توجه به تبلیغات زهرآگین و دشمنی‌های پنهان و آشکاری که ایران با آن‌ها دست‌به‌گریبان بوده است، کاری است که هر ایرانی آگاه و باوجدان و دوراندیشی را به ستایش برمی‌انگیزد.

یارشاطر دنیای مدرن و مقتضیات سوداگرانه آن را می‌شناخت و ضرورت‌های امروزیین آمیزگاری و خویش‌تن‌آرایی، و سودمندی توجّه‌انگیزی و ناموری از دید او پنهان نبود. اما او انسانی بود از روزگاری دیگر: روزگاری که آداب ادب و اخلاق هنوز در برابر وسوسه‌های ناموری کاذب واپس ننشسته بودند و این وسوسه‌ها بر ارزش‌های فرزانیکی سایه‌افکن نشده بودند؛ روزگاری که کتاب از «متاب» بازشناخته می‌شد، ارجی داشت، تنها ابزار نمایش و آرایش خانه‌ها نبود، و خوانندگانی مشتاق و جست‌وجوگر داشت؛ روزگاری که مردم یک‌سره چشم بر تلویزیون‌ها ندوخته بودند و دانش خود را وامدار آن‌چه در «رسانه‌های اجتماعی» بازتاب می‌یافت نبودند. یارشاطر شهروند جهانی بود که در آن ارزش‌های دانشورانه با موازین تمدنی و ادب نزدیک‌تر بود. نسل او نسل سازندگان ایثارگر فرهنگ مدرن ایران بود. او را باید از سرسخت‌ترین کوشندگان گستره فرهنگ ایران دانست.

گذشت سالیان هوشمندی و هشیاری دانشورانه یارشاطر را نکاست. در کهنسالی کوشید داوری‌هایش، و آن‌چه درباره دیگران می‌گفت، مهرآمیزتر باشد؛ واژه‌ها را با تأملی بیشتر برمی‌گزید؛ از اهمیت نقش خود در ایرانیکا

و کارهای پژوهشی دیگر، و ضرورت ایفای زبردستانه آن نقش، آگاه بود؛ نمی‌خواست کسی را برماند. اما در خلوت گهگاه بی‌پروا بود و سخن دل را بر زبان می‌راند. حافظه قوی، زیرکی، و بهره‌ای که از شهود دانشورانه شخصی داشت آن‌چه را در حوزه ادب می‌گفت بینشورانه و دلنشین می‌کرد. اما در حوزه تاریخ، نظریات و مفاهیم برگرفته از علوم اجتماعی، و رهیافت‌هایی را که بر پیچیدگی‌ها تأکید داشتند، خوش نمی‌داشت. سخنان و داوری‌های یارشاطر در زمینه‌هایی که بر کاوش کارشناسانه استوار بود – وجهی از تاریخ ادبی و فرهنگی و باورهای ایران کهن، ادبیات فارسی، گویش‌ها – یا تأکید او بر پیوستگی تاریخ ایران و پیوندهای استوار میان ایران در دوران پیش از اسلام و در روزگار پس از آن، از داوری‌های فراتاریخی او درباره سیر و سرنوشت جوامع و تمدن‌ها، بیشتر درخور توجه است. اما اهمیت یارشاطر تنها در حوزه پژوهشگری نیست. گام‌های بلندی را که برای پیشبرد کاوش‌های دانشورانه درباره ایران، و برکشیدن نام ایران‌زمین در غرب، برداشته است پیامدهای ماندگارتری خواهد داشت. در بیرون از ایران هیچ‌کس دیگری از ایرانیان به‌اندازه او در حوزه شناساندن جهانی فرهنگ ایران نامور و کامیاب نشده است. او در برکشیدن نام ایران و آوازه فرهنگ و تمدن آن از بسیاری از هم‌روزگاران‌ش فراتر رفت. زندگی را به این کار گذراند و هیچ نیاسود.

یارشاطر در جریان تازه‌ترین تحولات زبان و ادبیات فارسی بود؛ فارسی را روان و گویا و دلپذیر می‌نوشت و بر سایه روشن‌های معنایی واژه‌های آن چیره بود؛ از نوآوری‌های سازگار با سرشت زبان فارسی و میراث دیرین آن‌گريزان نبود؛ تأثیر گیرناپذیر دگرگونی‌های اجتماعی بر زبان را نادیده نمی‌گرفت؛^{۳۲} از نوجویی و نواندیشی‌های ادبی و هنری و نقد اجتماعی و فرهنگی پرهیز نداشت.^{۳۳} نوشته‌ها و یادداشت‌های او، به‌ویژه آن‌چه درباره پنداره‌های رایج نوشت یا در مورد گرفتاری‌هایی که دامنگیر زبان فارسی امروزی شده است، پر بار و نکته‌سنگانه و آمیخته با طنزی ظریف است. چیره‌دستی او را در بازتاب آن‌چه در ذهن و دل او می‌گذشت، در سوک‌نوشت‌هایی که درباره دوستان دانشور خود نوشته است می‌توان به‌روشنی دید. این نوشته‌ها دریچه‌ای نیز بر احساسات نهفته او می‌گشایند. او در سوک خانلری نوشت: «اگر بشر،



چنان‌که مصلحان امید بسته‌اند آزادی عملش عمقی داشت و خیر و خرد رهنمون کردارش بود، شاید امثال خانلری با خاطر خوشتری از این خاکدان درمی‌گذشتند.^{۲۴} نمی‌دانیم خود یارشاطر با چه خاطری از این خاکدان درگذشت. شاید چون دوری از دیار دیرین را با احساسات و یادآوردهای زنده‌ای که با تخیل و زیست معنوی او آمیخته بود جبران کرده بود چندان دل‌شکسته نبود. اگر همراه با ماکس وبر ملت را «باهمستانِ یادها» بدانیم، یارشاطر هیچ‌گاه از ملت ایران دور نشد و وطن را ترک نکرد.

اما دست او از خاک و دشت و دمن ایران کوتاه بود، به این سبب ریشه‌ای ژرف در پالیز پربار و خاک خجسته فرهنگ دیرین ایران‌زمین دواند. سرچشمه جویبار جان او ادب ایران و ارزش‌های نهفته در آن بود و روان او را آن مرغزار مشکبار طراوت بخشید. فرهنگ ایران‌زمین زیست‌جهان معنوی و زادبوم عاطفی او بود. او، که از نکوهش‌های کین‌ورزانه یا ستایش‌های گراف‌آمیز پرهیز داشت، در سوگ استادش پورداوود نوشت: «مرگ سایه‌ای خطاپوش دارد. وقتی کسی از دوستان ما دنیا را ترک می‌گوید، نقصان‌های او در سایه مرگ از نظرها ناپدید می‌شود و هنرهایش بزرگ جلوه می‌کند.»^{۲۵} سایه خطاپوش مرگ دیری نمی‌پاید؛ نه کاستی‌های کسی پنهان می‌ماند و نه هنرهای ناچیز را به ترفند و تکلف می‌توان بزرگ جلوه داد. گذشت زمان شرار شیفتگی‌ها و تندِ رمیدگی‌ها را فرومی‌نشاند و نقد و داوری منصفانه را آسان‌تر می‌کند. در آینده دامنه دستاوردها و ارج هنرهای یارشاطر روشن‌تر خواهد شد.

پیوست: احسان یارشاطر، «وطن دوگانه ما»، ایران‌شناسی، سال هفتم، شماره ۳ (پاییز ۱۳۷۴)، صص. ۴۹۱-۴۹۳.

۷۹. وطن دوگانه ما

ما دوگونه وطن داریم. یکی آن‌که میان دریای مازندران و خلیج فارس قرار دارد، با کوه‌های بلند و رودهای کم‌آب و صحرایی فراخ و ریگزارها و شوره‌زارهایی گرم و خشک و بیشه‌هایی که از چند قرن باز رو به کاستی داشته است و درختانی که نسل بسیاری از آن‌ها را تبر زغال‌گران و ارّه

تخته‌سازان برانداخته است؛ با دهکده‌هایی بیشتر کم‌حاصل و تنگدست و شهرهایی عموماً بی‌نقشه و بازیچه مطامع زمین‌خواران؛ وطنی که بارها به سم اسبان مهاجمان ترک و تازی و تاتار کوفته شده و باز با تن ناتوان به پا خاسته. و به درمان زخم‌های خود پرداخته تا یورش و غارت بعدی را مهیا شود؛ وطنی که زندگی دنیایی‌اش غالباً دستخوش آزار، ستم حکمرانان و آز و خشونت باج‌ستانان و تجاوز کارفرمایان، و زندگی عقبایی‌اش در گرو انذار و تهدید دین‌فروشان و سالوس جبّه‌پوشان و فریب روحانی‌نمایان بوده است؛ وطنی که تاریخش ماجرای آشفته و خون‌آلودی است که غم‌نامه‌های سوزناک در قبال آن رنگ می‌بازند؛ وطنی که از چند قرن به این طرف فتور سالخوردگی و فرسودگی گام‌های آن را سست و ناتوان کرده و آن را توشه‌خوار تمدنی بیگانه و پیرو صنعتی زبردست و بالنده ساخته است. هر چندی برای درمان درد پنهان خود دست در دامن شیوه‌ای می‌زند و علاج تازه‌ای را می‌آزماید، اما ضعف درون نقش‌های او را باطل می‌کند و بر حسرتش می‌افزاید.

وطن دوم ما وطنی است که در آفاق ذهن ما خانه دارد. وطنی است روشن و دل‌انگیز با رنگ‌های شفاف و دیده‌فریب. در آن رودکی چنگ برمی‌گیرد و سرود شادی و نغمه می و مستی می‌نوازد و فردوسی داستان دلآوری‌های قهرمانان ما را با آهنگی پهلوانی سرمی‌دهد.

خیام شگفتی حیات و سرگردانی انسان را باز می‌نماید؛ ابوسعید از صفای درون و دستگیری مردمان و پرهیز از خودفروشی سخن می‌گوید؛ نظامی ظرایف عشق و شوق را با قلم‌موی کلمات به استادی ترسیم می‌کند و هم ما را به تأمل در حکمت و اخلاق می‌خواند؛ سعدی آدمیت و عدل‌پروری و پوزش‌پذیری و خدمت به خلق و زیبایی آن‌ها را در نظر ما ترسیم می‌نماید و با چنگ و دف ما را به عاشقی و دلدادگی و تماشای جلوه‌های طبیعت دعوت می‌کند و مولوی شور و شیدایی خود را به بانگ بلند به گوش‌ها می‌رساند؛ حافظ پرده از زرق صوفیان و ریای زاهدان و سالوس مفتیان و محتسبان برمی‌گیرد و نوای عشق و آزادی را به آهنگی لطیف در گوش ما زمزمه می‌کند.

در گستره شوق‌انگیز این وطن نقش‌های شگفت با خطوط رقصان و رنگ‌های



درخشان از زیر دست نقاشان و نسخه‌پردازان بیرون می‌آیند و بناهای خوش‌ساخت با کاشی‌های رنگین و گنبدها و ستون‌ها و طاق‌های دیده‌نواز به دست معماران به‌پا می‌خیزند و افق شهرها را در گرگ‌ومیش غروب به قامت مرموز و موقر خود زینت می‌بخشند. خوش‌نویسان چیره‌دست با قلمی ساحر شعری از پیچ‌وخم حروف بر صفحه کاغذ می‌نشانند و نقره‌کاران و خاتم‌سازان و حکاکان وسایل و ابزار زندگی را به صورت اثری دل‌ربا در برابر ما می‌گذارند. در آفاق این وطن نمونه‌های الهام‌بخشی از عطوفت و بنده‌نوازی و تساهل و مدارا و صفای باطن هست؛ خار از پای یتیم‌کندن و اشک از گونه بینوایان ستردن و تهیدستان را دستگیری کردن و پوزش گناهکاران را پذیرفتن و پدر و مادر را سپاس داشتن و بر حیوانات ترحم آوردن و خطاهای خود را به خاطر داشتن و فروتنی گزیدن هست؛ وطنی آراسته و فرح‌بخش که می‌توان بدان سرافراز بود و در بستر امن آن جای گرفت و دیده و دل را به لقای آن خوش داشت.

وطن خاکی ما پیوسته در معرض آفات است و وطن معنوی ما، برعکس، از گزند باد و باران و دستبرد ویرانگر حوادث در امان. درخشش آن را تیرگی اعمال ما زایل نمی‌کند. گنجی است که از آن ماست، آفتابی است که پیوسته می‌تابد؛ زنده و پایدار است. بر ماست که این وطن را زیباتر و تابناک‌تر کنیم.

پی‌نوشت‌ها

- ۱. نامه دهخدا به روزنامه اطلاعات، ۲۳ دی ۱۳۲۴، در: نامه‌های دهخدا، به کوشش ایرج افشار (تهران: روزبهان، ۱۳۵۸)، صص. ۷۷-۷۸.
- ۲. احسان یارشاطر، شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمه قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴).
- Ehsan Yarshater, *A Grammar of Southern Tati Dialects* (The Hague: Mouton, 1969)
- ۳. احسان یارشاطر، «دستبرد نابهنگام اجل»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۱۴، شماره ۵ و ۶ (مسلسل ۵۷ و ۵۸)، (خرداد و مرداد ۱۳۴۶)، صص. ۵۴۹-۵۵۴ و ۷۱۴-۷۴۷.
- ۴. برای آگاهی از جزئیات زیست و دستاوردهای یارشاطر از زبان خود او بنگرید به «شرح‌حال»، در محمد توکلی طرقي، حکمت تمدنی، گزیده‌ای از آثار استاد احسان یارشاطر (تورنتو: کتاب ایران

- نامگ، (۲۰۱۶)، صص. ۷۵-۹۰.
- ۵. ماندانا زندیان، احسان یارشاطر در گفت‌وگو با ماندانا زندیان (لس‌آنجلس: شرکت کتاب، ۱۳۹۵)، صص. ۱۵۴-۱۵۹.
 - ۶. در مورد چگونگی و روند کار و ویرایش ایرانی‌کا و نقش یارشاطر نگاه کنید به: William L. Hanaway, "Interview with Dr. Yarshater, A Review of the Encyclopaedia Iranica", *Iranian Studies*, Vol. 31, No. 3/4, (Summer - Autumn, 1998), pp. 313-323
 - 7. Ehsan Yarshater, (ed.) *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (1) *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Ehsan, Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (2): *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- تاریخ ایران کیمبریج به همت مرتضی ثاقب‌فر، حسن انوشه، و یعقوب آژند به فارسی برگردانده شده و به چاپ رسیده است.
8. *A History of Persian Literature* (I. B. Tauris, 2009-)
- آن‌چه تا کنون منتشر شده:
- Volume I: *A General Introduction to Persian Literature* (ed.) J.T.P de Bruijn; Companion Volume I: *The Literature of Pre-Islamic Iran* (ed.) Ronald E. Emmerick and Maria Mac-uch; Companion Volume II: *Oral Literature of Iranian Languages* (ed.) Philip G. Kreyenbroek and Ulrich Marzolph; *Persian Historiography* (ed.) Charles Melville; *Literature of the Early Twentieth Century From the Constitutional Period to Reza Shah* (ed.) Ali-Asghar Seyed-Gohrab; *Persian Literature from Outside Iran. The Indian Subcontinent, Anatolia, Central Asia, and in Judeo-Persian* (ed.) John R. Perry.
- ۹. احسان یارشاطر، داستان‌های ایران باستان (تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۳۶)
 - ۱۰. نگاه کنید به «شرح‌حال»، در محمد توکلی طرقي، حکمت تمدنی: برای گزیده‌ای از نوشتارهای یارشاطر به همراه پیشگفتاری توضیحی، نگاه کنید به همین کتاب.
 - ۱۱. نگاه کنید به «میر بتان»، در پویه: پنجاه غزل و قصیده از فریدون توللی (شیراز: کانون تربیت، ۱۳۴۴)، صص. ۱۱۲-۱۱۵.
 - ۱۲. همان، ص. ۳.
 - ۱۳. احسان یارشاطر، «درگذشت سخن سالار»، *ایران‌شناسی*، سال دوم، شماره ۳ (پاییز ۱۳۶۹)، ص. ۴۷۰.
 - ۱۴. احسان یارشاطر در گفت‌وگو با ماندانا زندیان، ص. ۱۶۴.
 - ۱۵. یارشاطر به همراه هنینگ ویراستار جشن‌نامه‌ای برای تقی‌زاده بود:
- W. B. Henning and E. Yarshater (eds.), *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh* (London: Percy Lund, Humphries, 1964).
- ۱۶. یارشاطر کارهایی را که در روزگار رضاشاه در نوسازی ایران صورت گرفت و کتابی را که امین بنانی در ۱۳۴۰ در این‌باره منتشر کرد:
- Amin Banani, *Modernization of Iran, 1921-1941* (Stanford University Press, 1961)
- می‌ستود. او در سوک‌نوشتی که دربارهٔ بنانی نوشت آن کتاب را، به‌رغم آن‌که بیش از چهل سال از انتشار آن گذشته بود، هنوز «بهترین کتاب» در این‌باره می‌داند.
- Ehsan Yarshater, "Professor Amin Banani, 1926-2013: A Prominent Scholar of Iranian Studies", *Iranian Studies*, (2014) Vol. 47:2, pp. 347-351.



همچنین نگاه کنید به:

- Ehsan Yarshater (ed.), *Iran Faces the Seventies* (New York: Praeger, 1971).
- یارشاطر مشروطیت را شکست خورده و دستاوردهای آن را گذرا می‌دانست. نگاه کنید به:
- Ehsan Yarshater, "The Qajar era in the mirror of time", *Iranian Studies*, (2001), Vol. 34:1-4, p. 194
- ۱۷. احسان یارشاطر، «وطن‌پرستی»، *ایران‌شناسی*، سال ۵، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۲)، ص. ۱۹.
 - ۱۸. احسان یارشاطر، «غلط‌های مشهور»، *ایران‌شناسی*، سال هفتم، شماره ۲ (تابستان ۱۳۷۴)، صص. ۲۵۶-۲۵۷.
 - ۱۹. همان، ص. ۲۵۷.
 - ۲۰. همان، صص. ۲۵۷-۲۵۸.
 - ۲۱. همان، صص. ۲۵۹-۲۶۰.
 - ۲۲. احسان یارشاطر، «یادداشت»، *ایران‌شناسی*، سال هشتم، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۵)، صص. ۱۰-۱۱.
 - ۲۳. همان، صص. ۱۱-۱۳.
 - ۲۴. احسان یارشاطر، «در جست‌وجوی راز بقا، مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان»، *ایران‌نامه*، سال ۱۵، شماره ۴ (پاییز ۱۳۷۶)، صص. ۵۵۶-۵۵۷.
 - ۲۵. احسان یارشاطر، «پیوستگی تاریخ ایران»، *ایران‌شناسی*، سال ۳، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۰)، ص. ۱۹.
 - ۲۶. احسان یارشاطر، «هویت ملی»، *ایران‌نامه*، سال ۱۲، شماره ۳ (تابستان ۱۳۷۳)، صص. ۴۲۷-۴۲۸.
 - ۲۷. همان، صص. ۴۲۸-۴۲۹.
 - ۲۸. همان، ص. ۴۲۹.
 - ۲۹. احسان یارشاطر، «در جست‌وجوی راز بقا، مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان»، صص. ۵۵۲-۵۵۳.
 - 30. Nikolay Yakovlevich Danilevsky (1822-1885)
 - ۳۱. احسان یارشاطر، «یادداشت»، *ایران‌شناسی*، سال هشتم، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۵)، ص. ۱۳.
 - ۳۲. یارشاطر از «غم زبان» برکنار نبود اما، برخلاف ادیبان سنت‌گرا، زبان را نیز، به پیروی از دگرگونی‌های اجتماعی، دستخوش تحول می‌دانست: «نکته‌ای که بر روش اصحاب دستور و تندگویی آنان و غم جانسوزشان می‌توان گرفت این است که از سیر تاریخی زبان و شیوه این سیر غافل می‌مانند. اگر به یاد بیاورند که زبان سعدی و حافظ نیز از آغاز نبوده و تا انجام نیز نخواهید پایید نرم‌تر سخن خواهد گفت.» احسان یارشاطر، «غم زبان»، سخن، سال هشتم، شماره دوم (اردیبهشت ۱۳۳۶)، ص. ۱۰۲.
 - ۳۳. نمونه‌هایی از نقدها و دیدگاه‌های فرهنگی، هنری، و اجتماعی روزگار جوانی یارشاطر را در مجله سخن سال‌های ۱۳۳۱-۱۳۳۴ می‌توان یافت. برای نمونه نگاه کنید به «آفت رعایت» سخن، دوره ششم، شماره هشتم (مهرماه ۱۳۳۴)، صص. ۶۶۳-۶۶۸؛ مراد او از «رعایت» این بود که «اصلی را برای رضای خاطر کسی فدا کنیم»؛ روشی که از دید او، به‌رغم آسیب‌های اجتماعی ویرانگر آن، در ایران بسیار رایج بود.
 - ۳۴. احسان یارشاطر، «درگذشت سخن سالار»، *ایران‌شناسی*، سال دوم، شماره ۳ (پاییز ۱۳۶۹)، ص. ۴۷۱.
 - ۳۵. احسان یارشاطر، «به یاد پورداد»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، شماره پنجم و ششم، سال شانزدهم (امرداد ۱۳۴۸)، ص. ۴۹۸.

نشریه‌ی آزادی اندیشه

معیارهای همتاخوانی و ارزیابی مقاله و چگونه انتشار آن

نشریه آزادی اندیشه مقالات را بصورت همتاخوانی ارزیابی و منتشر می‌کند. قصد نشریه آزادی اندیشه از ارزیابی هر مقاله، نه ارزیابی ارزشی آن مقاله است و نه دخالت در نظر نویسنده مقاله. تایید هر مقاله جهت انتشار، به معنای تایید نظر آن مقاله نیست، بلکه به معنای تایید داشتن حداقل‌های مورد نیاز جهت انتشار است. معیار بررسی «راهنمای همتاخوانی» به قرار زیر است. این راهنما توسط انتشارات ایران آکادمیا که ناشر نشریات آزادی اندیشه است تهیه و تدوین شده است:

راهنمای همتاخوانی

هدف از همتاخوانی

همتاخوانی یک شیوه بررسی مقاله و پژوهش است و هدف از آن:

۱- کمک به بررسی عادلانه و گزینش مقاله مناسب برای انتشار است.

۲- ارائه بازخورد و پیشنهاد برای بهبود مقاله، در راستای افزایش کیفیت مقاله‌های ارائه شده است.

فرایند همتاخوانی

مقاله دریافتی توسط تحریریه به یک یا چند داور (همتاخوان) که متخصص این حوزه هستند برای بررسی ارسال می‌شود. آنها نظرات و داوری خود را درباره مناسب بودن مقاله برای انتشار، بر اساس معیارهای فهرست شده در این راهنما، در فرم ارزیابی به شورای تحریریه ارائه می‌کنند. در برخی موارد داور به نویسنده بازخورد ارائه می‌دهد تا به او در بهبود مقاله کمک کند.

این روند توسط یک فرایند ناشناس بودن تقویت می‌شود. نوع همتاخوانی مورد استفاده ما "دو سو کور" است که در آن هیچ یک از داوران و نویسندگان هویت یکدیگر را نمی‌شناسند. روند بررسی و مدت زمان لازم برای همتاخوانی بسته به موضوع مقاله، دسترسی به متخصصان حوزه مربوطه و سرعت پاسخگویی آنها متفاوت خواهد بود.

نکاتی که همتاخوان لازمست در نظر بگیرد

یک همتاخوان (کارشناس یا پژوهشگری که مقاله برای همتاخوانی به او پیشنهاد می‌شود) لازمست به نکات زیر توجه داشته باشد:

۱- آیا برای همتاخوانی این مقاله تخصص کافی دارم؟

- اگر مقاله‌ای برای همتاخوانی دریافت می‌کنید و در حوزه تخصص شما نیست و یا مطمئن نیستید که بتوانید درباره کیفیت آن داوری کنید، موضوع را با شورای تحریریه در میان بگذارید. این به شورای تحریریه کمک خواهد کرد تا حوزه تخصص همتاخوانان خود را با دقت بالاتری بشناسند. شما می‌توانید جایگزین‌هایی را به شورای تحریریه معرفی کنید.

۲- آیا تضاد منافی میان من و این مقاله یا نویسنده آن وجود



دارد؟

- تضاد منافع شامل هر چیزی می‌شود که بر داوری بی‌طرفانه شما درباره مقاله تأثیر بگذارد. با پذیرش مقالاتی که می‌توانید بی‌طرفانه همتاخوانی کنید، شما به حفظ صداقت در فرایند همتاخوانی کمک می‌کنید. در صورت وجود هرگونه تضاد منافع، شورای تحریریه را مطلع کنید.

۳- آیا زمان کافی برای انجام همتاخوانی دارم؟

- معمولاً شما از مهلتی برای ارائه گزارش ارزیابی مطلع می‌شوید. اگر شما زمان کافی برای همتاخوانی ندارید، به شورای تحریریه اطلاع بدهید.
- اگر بنا به هر یک از دلائل بالا نمی‌توانید دعوت به همتاخوانی یک مقاله را بپذیرید، پاسخ خود را در اسرع وقت به شورای تحریریه اطلاع دهید تا همتاخوان جایگزین بیابند. معمولاً همتاخوانی که نمی‌تواند مقاله را بپذیرد، یک همتاخوان جایگزین توصیه و معرفی می‌کند.

روش و قواعد همتاخوانی

۱- خواندن یک باره (بررسی کلی)

هنگام خواندن یک باره مقاله، بر بررسی کلی و فهم هدف مقاله متمرکز شوید. شما می‌توانید از نخستین برداشتهای خود یادداشت برداری کنید. این یادداشت‌ها در گام بعد و در بررسی اهداف اصلی مقاله و ارائه بازخورد درباره تأثیر آن بر پیکره کلی پژوهش در حوزه مورد بحث مقاله مفید خواهند بود.

۲- خواندن دوباره (بررسی جزئی)

پس از خواندن یک باره مقاله و شکل‌دهی به یک تصویر کلی درباره آن،



به خواندن دوباره با توجه به جزئیات مقاله پردازید. هدف شما از خواندن دوباره، تنظیم یک گزارش ارزیابی از مقاله است. برای انجام این ارزیابی به ابعاد زیر توجه کنید و نتایج آن را در فرم ارزیابی که همراه با این راهنما دریافت می‌کنید وارد کنید.

۱- سهم مقاله در حوزه مورد نظر

- آیا مقاله سهمی برحوزه مورد نظر می‌افزاید؟
- این سهم تا چه اندازه قابل اعتناست؟
- آیا نویسنده به اندازه کافی درباره اهمیت مقاله در این حوزه توضیح داده است؟

- آیا مقاله برای ژورنال مورد نظر مناسب است؟

۲- دقت و صحت علمی

- آیا مقاله واجد روش شناسی و استدلال است؟
- آیا مقاله داده‌ها و منابع را به طور قابل قبولی تفسیر کرده است؟
- آیا شواهد بسنده‌ای در مقاله برای اثبات ادعاهای آن وجود دارد؟

- آیا به منابع مناسبی استناد شده است و آیا منابع دیگری هستند که شما بخواهید به عنوان مرجع ضروری برای مقاله پیشنهاد کنید؟
- آیا منابع ارجاع‌دهی شده در مقاله، توسط نویسنده به نحو شایسته‌ای ارزیابی شده‌اند؟

- آیا اطلاعات (مانند داده‌ها، فرمول‌ها، نقل‌قول‌ها، ارجاع‌دهی‌ها، جدول‌ها و تصویرها) در مقاله دقیق و درست ارائه شده‌اند؟

۳- سبک و ساختار

- آیا ساختار مقاله روشن است و به خوبی سامان داده شده است؟
- آیا نویسنده به طور مؤثر ادعاهای مقاله خود را معرفی و زمینه‌سازی کرده است؟
- آیا نویسنده نتایج مقاله را به خوبی خلاصه کرده است؟



- آیا زبان مقاله صریح و روشن و درست است؟
- آیا چکیده مقاله به دقت ادعاها، مباحث و نتایج مقاله را ارائه می‌کند؟

۴- گزارش همتاخوانی

پس از مطالعه مقاله، یادداشتهای خود را در فرم ارزیابی وارد کنید. ابتدا جدول بخش اول با عنوان «ارزیابی کلی» را علامت بزنید. سپس (در صورتی که مقاله نیاز به بازنگری جزئی یا جدی دارد) پیشنهادات خود را در جداول بخش دوم و سوم بنویسید.

بررسی شما به شورای تحریریه کمک می‌کند تا یکی از چهار مسیر زیر را برگزیند:

۱- **مقاله بدون نیاز به بازنگری برای انتشار پذیرفته می‌شود:** در مواردی یک مقاله بی آنکه نیاز به بازنگری داشته باشد، برای انتشار پذیرفته می‌شود.

۲- **مقاله نیاز به بازنگری جزئی دارد:** مقاله به طور کلی پذیرفته شده است اما بازنگری‌های جزئی در بحث یا تفسیر یا نتایج یا ارجاعات نیاز است. این بازنگری‌های جزئی می‌توانند شامل موارد زیر بشوند:

o ویرایش اندک زبان برای ارتقای یافته‌ها یا مباحث مطرح شده در مقاله.

o تغییرات افزوده کوچک برای تکمیل بخش اصلی مقاله

o وارد کردن برخی ارجاع‌دهی‌ها یا ذکر برخی موضوعات افزوده

o ارتقاء تفسیر نتایج یا شواهد

• نکاتی را که از نظر شما برای کیفیت مقاله مهم‌اند در بخش دوم با عنوان «بازنگری‌ها» قید کنید.

• دیگر پیشنهادها (که برای مقاله حیاتی نیستند) اما برای ارتقاء مقاله خوب هستند در بخش سوم با عنوان «پیشنهادهای» قید کنید. شما باید به روشنی میان بازنگری‌های حیاتی و مهم و پیشنهادات دیگر تفاوت بگذارید. این به سردبیر و نویسنده (نویسندگان) را برای اولویت‌بندی



بازنگری‌ها کمک می‌کند

۳- **مقاله نیاز به بازنگری جدی دارد:** حوزه‌ای که مقاله درباره آن بحث می‌کند، پذیرفته شده است، اما بازنگری زیادی نیاز دارد تا برای انتشار آماده شود. شرایطی که در آن ممکن است بازنگری جدی پیشنهاد شود، شامل موارد زیر است:

- مقاله مشکل ساختاری جدی دارد و به طور قابل ملاحظه ای باید تصحیح شده و محتوای آن سامان داده شود.
- شرایطی که نکات و شواهد بیشتری برای پشتیبانی از ادعاهای مطرح شده در مقاله نیاز باشد.
- هنگامی که مباحث مطرح شده بطور کلی باید زیر موضوع دیگری دسته‌بندی شوند.
- اگر که تحلیل داده‌ها یا شواهد معیوب یا ناقص باشد و نیاز به کار دوباره داشته باشد.

بررسی شما در هم‌تاخوانی می‌تواند کمکی برای راهنمایی بازنگری‌های مورد نیاز باشد. ازین رو اگر احساس می‌کنید پیشنهادهایی دارید که برای موفقیت مقاله حیاتی هستند، آنها را مطرح کنید. به هر حال در نظر داشته باشید که بازنگری‌های بزرگ و جدی، از نویسنده زمان و انرژی (و هزینه) گزافی می‌گیرد. ازین رو بسیار مهم است که دلایل روشنی در اثبات ارزیابی خود از مقاله و نیاز به بازنگری جدی در آن بیاورید که اگر مقاله آن بازنگری‌ها را نداشته باشد، آکادمیک و معتبر نخواهد بود.

گذشته از بازنگریهای جدی، نکات خود برای بازنگری‌های جزئی را نیز ارائه کنید. به این ترتیب نویسنده (نویسندگان) می‌تواند هنگام بازنگری همه‌ی آنچه لازم است را در نظر بگیرند.

۴- **مقاله نامناسب است:** اگر مقاله در رشته مورد بحث و از لحاظ متودولوژی (روش‌شناسی) یا نداشتن هیچ‌گونه تأثیری در ادبیات موضوع خود، قابل تأیید نیست، رد شده و بازگردانده می‌شود. اگر بر این باورید که

مشکلات جدی در مقاله وجود دارند، مهم است که دلایل عینی و شواهد کافی در این رابطه ارائه کنید. این به شورای تحریریه کمک می‌کند تا دلایل و نقطه‌نظرات شما را در زمان تصمیم‌گیری راجع به مقاله بداند و بفهمد. این همچنین به نویسنده مقاله کمک می‌کند تا بر اساس بازتاب قاعده‌مند شما، در پژوهش‌های آینده خود پیشرفت و ارتقاء پیدا کند.

نظر نهائی خود را بر پایه یکی از مسیرهای چهارگانه در جدول «نظر همتاخوان» در بالای فرم ارزیابی منعکس کنید.

ثبت فرم ارزیابی

هنگامی که اطمینان حاصل کردید که فرم ارزیابی همتاخوانی شما کاملاً بازتابی حرفه‌ای از نظرات شما درباره مقاله است، آن را بر طبق مهلت توافق شده با شورای تحریریه ارسال می‌کنید.

هنگامی که فرم گزارش همتاخوانی ارسال شد، شورای تحریریه آن را مورد توجه و مطالعه قرار می‌دهد و درباره گام‌های بعدی تصمیم‌گیری می‌کند و نتیجه را برای نویسنده (نویسندگان) ارسال می‌کند.

پس از بازنگری چه اتفاقی می‌افتد؟

نویسنده بازنگریهای لازم را اعمال می‌کند و مقاله را به شورای تحریریه برمی‌گرداند. اگر بازنگری‌های مطرح شده جزئی بوده باشند، شورای تحریریه نسخه بازنگری شده را بررسی کرده و به نویسنده اطلاع می‌دهد که مقاله برای انتشار در ژورنال پذیرفته و نهایی شده است.

اگر بازنگری‌های جدی مطرح شده باشند، ممکن است شورای تحریریه نسخه بازنگری شده را برای داور یا داورانی که مقاله را در دور نخست داوری کرده بودند نیز بفرستد تا تأیید آنان را مبنی بر انجام مناسب بازنگری‌ها دریافت کند. این روند با توجه به کیفیت و کمیت مقاله و دسترسی به همتاخوانان و زمان پاسخگویی آنان می‌تواند زمان‌بر باشد. در پایان نویسنده پیامی مبنی بر پذیرش یا عدم پذیرش مقاله برای انتشار دریافت خواهد کرد.



مقالات پذیرفته شده

پس از پذیرش، نسخه نهایی مقاله برای انتشار آماده خواهد شد. ممکن است شورای تحریریه از نویسندگان بخواهد تا نسخه نهایی مقاله خود را مطابق اصول نگارشی مورد استفاده ژورنال مورد نظر تنظیم کنند. در این مرحله ممکن است از نویسنده خواسته شود که برای تعریف شرایط حق نسخه برداری و اعلام هرگونه تعارض منافع، فرمی را امضا کند.

AZADIYE ANDISHEH
(Freedom of Thought)

A Persian Journal of Social Sciences & the Humanities

Published by
The Association for Freedom of Thought-Iran (AFTI)
No. June 2020

Prepared under the supervision of the Editorial Board

Contact:
journal@azadiandisheh.com

Azadiye Andisheh is a peer reviewed journal